

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 23

rok 2014

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań), prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa), prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Cordoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UKSW, Warszawa), prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchocki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Marek Marczak, Rektor WSD (Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

Recenzenci tomu 23 (2014) 1–4/Reviewers of the volume 23 (2014) 1–4

prof. dr hab. Barbara Bogolebska (UŁ, Łódź), prof. UKSW dr hab. Piotr Drzewiecki (UKSW, Warszawa),
ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa), ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Gręźlikowski (UKSW, Warszawa), ks. prof. UKSW dr hab. Józef Łupiński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa), ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki (UO, Opole), o. prof. UKSW dr hab. Marek Saj (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSPiB, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK, Toruń), prof. KUL dr hab. Robert Ptaszek (KUL, Lublin),
prof. dr hab. Alina Rynio (KUL, Lublin), ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź),
ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Zawadzki (UKSW, Warszawa)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo> e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

- ks. Piotr Moskal, *Tomasza z Akwinu epistemologia przekonań teistycznych* 5
ks. Andrzej P. Perzyński, *L'ecumenismo nel Concilio Vaticano II* 21
ks. Arnold Zawadzki, *Poetyckie przesłanie Zbigniewa Herberta i problem jego chrześcijańskiej
proweniencji* 33

ARTYKUŁY

- Piotr Drzewiecki, *Zadania parafii w zakresie edukacji medialnej* 63
ks. Paweł Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce* 77
ks. Andrzej P. Perzyński, *Polska wolność odzyskana. Czytając ks. Józefa Tischnera* 93
Innocenty Marek Rusecki OFM, *Ojciec Stefan Antoni Podworski OFM (1854–1913)
– duszpasterz* 103

ARTYKUŁY RECENZYJNE/RECENZJE

- ks. Arnold Zawadzki, *Gioele e Amos in dialogo secondo Massimiliano Scandroglia* 121

Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych 2013/2014 129
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi 133

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 135

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS

- Fr. Piotr Moskał, *Thomas Aquinas's epistemology of theistic beliefs* 5
Fr. Andrzej P. Perzyński, *L'ecumenismo nel Concilio Vaticano II* 21
Fr. Arnold Zawadzki, *Zbigniew Herbert's poetic message and the issue of its Christian origins* 33

ARTICLES

- Piotr Drzewiecki, *Parish tasks in the area of media education* 63
Fr. Paweł Gabara, *Reception of a communicative phenomenon in liturgy theology and homiletics* 77
Fr. Andrzej P. Perzyński, *Regained Polish freedom. Reading fr. Józef Tischner* 93
Innocenty Marek Rusecki OFM, *Father Stefan Antoni Podworski OFM (1854-1913) – a pastor* 103

REVIEW ARTICLES/REVIEWS

- Fr. Arnold Zawadzki, *Gioele e Amos in dialogo secondo Massimiliano Scandroglio* 121

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

- A chronicle of seminary events 2013/2014 129
A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 133

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 135

KS. PIOTR MOSKAL

*Katolicki Uniwersytet Lubelski***TOMASZA Z AKWINU
EPISTEMOLOGIA PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH¹**

Słowa kluczowe: Bóg, epistemologia przekonań teistycznych, teologia naturalna, doświadczenie religijne, wiara religijna, poznanie afektywne

1. Wprowadzenie. 2. Wiedza religijna. 2.1. Problem doświadczenia Boga. 2.2. Wyjaśnianie rzeczywistości. 3. Wiara w Boże Objawienie. 4. Afektywne poznanie. 4.1. Naturalna inklinacja człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga. 4.2. Religijne ukierunkowanie człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga. 4.3. Natura afektywnego poznania Boga

1. WPROWADZENIE

Według św. Tomasza z Akwinu istnieją następujące sposoby poznania Boga:

- 1) teoretyczne poznanie, stanowiące dziedzinę wiedzy,
- 2) teoretyczne poznanie, stanowiące dziedzinę wiary w Boże objawienie,
- 3) poznanie afektywne – przez inklinację i uczestnictwo.

Poznanie to każda czynność zaznajomienia się z czymś. Jeśli podmiot poznający uznaje określony sąd za prawdziwy dlatego, że dostrzega jego prawdziwość, wówczas mamy do czynienia z wiedzą. Jeśli natomiast uznaje określony sąd za prawdziwy, chociaż nie dostrzega tej prawdziwości, wówczas mamy do czynienia z wiarą. Wiedza i wiara to dziedziny poznania teoretycznego. W poznaniu teoretycznym intelekt podąża za czynnościami poznawczymi bądź poznającego podmiotu (wiedza), bądź podmiotu, któremu podmiot poznający wierzy (wiara). W poznaniu afektywnym intelekt podąża za ukierunkowaniem sfery afektywnej człowieka.

¹ W tekście wykorzystuję fragmenty moich rozpraw: *Spór o racje religii*. Lublin: TN KUL 2000; *Traktat o religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.

2. WIEDZA RELIGIJNA

Dziedzinę wiedzy stanowi poznanie bezpośrednie, to jest doświadczalne, oraz poznanie pośrednie w wyniku rozumowania czy wyjaśniania rzeczywistości.

2.1. Problem doświadczenia Boga

Czy zdaniem św. Tomasza z Akwinu istnieje doświadczenie Boga, rozumiane jako bezpośrednia, tj. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzezroczyście znaki percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego?

Akwinata nie posługuje się terminologią „doświadczenie Boga”, „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”. Posługuje się natomiast terminami „ogląd istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i „ogląd Boga poprzez boską istotę” (*videre Deum per essentiam*). Analizy Tomasza mają charakter teologiczno-filozoficzny. Z objawienia przyjmuje, że błogosławieni w niebie oglądają istotę Boga i że ten ogląd jest niedostępny dla człowieka w czasie jego życia ziemskiego, chociaż dopuszcza dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga. Uzasadnienie tych tez także ma charakter teologiczno-filozoficzny².

Chociaż przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to jednak, mówi Tomasz, ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania, konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych). Bóg jednak jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może ze swej natury poznać boskiej istoty, a to ze względu na to, że ta istota nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu. Nie jest konnaturalna ze względu na to, że jest ona *ipsum esse subsistens*, *suum esse subsistens*. Jeśli więc człowiek zbawiony widzi boską istotę, to warunkiem koniecznym tego widzenia jest pewna transformacja ludzkiego intelektu, spotęgowanie jego siły, w rezultacie czego będzie on konnaturalny w stosunku do istoty Boga. Owo wzmocnienie czy oświecenie intelektu jest czymś dla intelektu nadnaturalnym. Czynnikiem tego dokonujący zostaje nazwany przez Tomasza światłem chwały (*lumen gloriae*). Jest to światło stworzone przez Boga. Stanowi ono nie *medium in quo* oglądu Boga, ale *medium sub quo* Bóg jest widziany.

Oprócz *lumen gloriae* potrzebny jest jeszcze jeden konieczny czynnik oglądu Bożej istoty. Potrzebne jest coś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne wyobrażenie, ani nawet pojęcie. Żaden przygodny pośrednik poznania (*species*, *similitudo*) nie może reprezentować istoty Boga, a to ze względu na transcendencję bytu Bożego (*ipsum esse subsistens*). Wobec powyższego trzeba przyjąć, że czynnikiem tym jest sama boska istota. Ona aktualizuje ludzki intelekt. Istota Boga jest zatem zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi³. Innymi słowy, Bóg jest

² Zob. STh I q. 12 a. 1–11; II-II q. 175 a. 1–5; q. 180 a. 5; CG III, 47. 49. 51–60; *De veritate* q. 13.

³ Zob. CG III, 51.

widziany poprzez boską istotę. Bóg sam staje się formą poznawczą ludzkiego intelektu. Stąd Tomasz mówi o widzeniu istoty Boga (*Dei essentia*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

Aby intelekt ludzki mógł być wypełniony boską istotą, musi być spełniony pewien warunek. Oto skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a boską istotę można poznać tylko intelektem, wzmocnionym przez *lumen gloriae* i wypełnionym boską istotą jako *medium quo*, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji i od zmysłów, aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (*raptus*), w czasie którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Jak wspomniałem, twierdząc, że ogląd istoty Boga jest dla człowieka na ziemi niedostępny, Akwinata przyjmował dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy jego zdaniem przez moment, w stanie porwania, mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Jak Tomasz uzasadnia swoje stanowisko? Tekst *Księgi Wyjścia*, mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia, interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia boskiej istoty, gdy w jakiś sposób umrze dla świata. Może się to jednak dokonać nie tylko przez oddzielenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od zmysłów⁴. Czy jednak faktycznie Mojżesz i Paweł widzieli istotę Boga? Tomasz oprócz autorytetu św. Augustyna przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżeszu: *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*⁵, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać⁶, oraz pewną rację stosowności: obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan.

Ludzki autorytet, nawet św. Augustyna, i racja stosowności są słabymi argumentami. W tekście Pawłowym mowa jest o percepcji pewnych form poznawczych (słów), a nie samego Boga. Wedle *Księgi Liczb* Bóg mówi do Mojżesza „twarzą w twarz”, czy też „z ust do ust”, bez pośrednictwa jakichś podobizn. Czy należy te słowa rozumieć tak, że Mojżesz widział istotę Boga? Patriarcha Jakub też mówi, że widział Boga „twarzą w twarz”⁷, a jednak Tomasz tłumaczy to widzenie jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga⁸. Czy nie można by podobnie tłumaczyć rozmowy Boga z Mojżeszem?

Tomasz oprócz przypadku Mojżesza i św. Pawła wspomina o innych doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak np. człowiek może mieć percepcję

⁴ Zob. CG III, 47; STh II-II q. 175 a. 4. 5; q. 180 a. 5.

⁵ Lb 12, 8. Celowo, za Akwinatą, przytaczam tekst w wersji łacińskiej. Zob. STh I q. 12 a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych (*Biblia Tysiąclecia* i *Biblia poznańska*) różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego.

⁶ Zob. 2 Kor 12, 4; STh II-II q. 175 a. 3.

⁷ Rdz 32, 31 (Wlg 32, 30).

⁸ Zob. STh I q. 12 a. 11 ad 1; II-II q. 180 a. 5 ad 1.

siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe; może również mieć swoiste doświadczenie słodczy (*experientia dulcedinis*). Zdaniem Tomasza te doświadczane stany podmiotowe stanowią prawdopodobne oznaki (*signa*) posiadania łaski⁹. Można także, zdaniem Tomasza, mówić (za św. Augustynem) o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Jednak ściśle biorąc, jest to percepcja afektu miłości, którą to miłość detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa¹⁰.

2.2. Wyjaśnianie rzeczywistości

Tomasz naucza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje: „istnienia Boga stosownie do tego, że nie jest oczywiste dla nas, można dowieść przez znane nam skutki”¹¹. Przeprowadza też dowody tego istnienia. Najbardziej znane jest jego „pięć dróg” z pierwszej części *Summy teologii*: z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z tego, co możliwe i konieczne, ze stopni doskonałości i z zarządzania rzeczami. Oto tekst Tomasza:

To, że istnieje Bóg, można uzasadnić na pięciu drogach. Pierwsza zaś i bardziej oczywista droga jest ta, którą się bierze ze względu na ruch. Jest bowiem pewne i zmysłowo stwierdzone, że niektóre przedmioty podlegają ruchowi na tym świecie. Wszystko zaś, co podlega ruchowi, jest poruszane przez coś drugiego. Albowiem nic nie podlega ruchowi, jeśli nie jest w możności do tego, do czego jest poruszone. A porusza coś o tyle, o ile jest aktem. Poruszać bowiem to nic innego jak wyprowadzić coś z możności do aktu; a nic nie może być wyprowadzone z możności do aktu jak tylko przez jakiś byt w akcie. Jak np. to, co jest aktualnie gorące, dajmy na to ogień, czyni, że drzewo, będące tylko potencjalnie gorące, staje się aktualnie gorącym, i przez to je porusza i przemienia. A nie jest możliwe, by to samo było zarazem w możności i akcie w tym samym aspekcie, lecz tylko w aspektach różnych. To bowiem, co jest aktualnie gorące, nie może być zarazem gorącym w możności, lecz może być zarazem tylko zimnym w możności. A zatem nie jest możliwe, aby coś zarazem i w tym samym aspekcie było poruszającym i poruszonym lub by poruszało siebie. Zatem wszystko, co ruchowi podlega, jest poruszane przez coś drugiego. Jeśli więc to, co porusza, samo jest też podległe ruchowi, to i ono musi być poruszone przez coś drugiego; a i owo (ewentualnie) jeszcze przez coś innego. A nie można czynić ciągu w nieskończoność, gdyż w takim wypadku nie byłoby pierwszego poruszającego, a w konsekwencji i dalszych pośrednich poruszających, gdyż one nie poruszają, jeśli nie są poruszane przez czynnik poruszający pierwszy, tak jak łaska porusza się tylko o tyle, o ile porusza nią ręka. Przeto konieczne jest dojście do pierwszego czynnika poruszającego, który już nie jest poruszany – a tego wszyscy uważają za Boga.

Z koncepcji przyczyny sprawczej wywodzi się druga droga. W tym bowiem, co jest przedmiotem naszego zmysłowego doświadczenia, znajdujemy porządek przyczyn sprawczych. Ale nie znajdujemy i nie jest to możliwe do znalezienia, aby coś było przyczyną sprawczą samego

⁹ Zob. STh I-II q. 112 a. 5.

¹⁰ „Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris [...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat” (STh I q. 43 a. 5 ad 2).

¹¹ STh I q. 2 a. 2. Cyt. za: Tomasz z Akwinu. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przeł. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak 1999. Zob. też CG I, 12.

siebie, gdyż w takim wypadku zaistniałoby wcześniej od samego siebie, a to jest niemożliwe. I nie jest także możliwe, by w przyczynach sprawczych można było uciekać się do ciągu nieskończonego. Albowiem w przyczynach sprawczych, gdy są one uporządkowane, pierwsza jest przyczyną pośrednią, a pośrednia jest przyczyną ostatnią. A jest obojętne, czy przyczyna pośrednia jest mnoga, czy jedna tylko. Gdy zaś usuwa się przyczynę, usuwa się i skutek. Jeśliby więc nie było pierwszej w porządku przyczyn sprawczych, nie byłoby i ostatniej ani też pośrednich. Jeśliby zaś była możliwość ucieczki w nieskończoność w przyczynach pośrednich, nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a zatem nie byłoby i ostatniego skutku ani też przyczyn pośrednich – co jest fałszem. Zatem istnieje konieczność uznania pierwszej przyczyny sprawczej i taką przyczynę wszyscy nazywają Bogiem.

Trzecia droga wzięta z możliwości i konieczności przedstawia się następująco. Znajdujemy mianowicie pośród rzeczy i takie, które mogą być i nie być (istnieć i nie istnieć); skoro okazuje się, że niektóre z nich powstają i niszczą, a przeto mogą być i nie być. A nie jest możliwe, aby wszystko, co jest właśnie takie, zawsze było. To bowiem, co może nie być, niekiedy nie jest. Jeśli więc wszystko jest takie, że może być i nie być, to niegdyś nic nie było. A jeśli to jest prawdą, to i teraz nic nie jest. Albowiem to, co nie jest, nie zaczyna być, chyba że dzięki temu, co już jest. Jeśli więc nic nie było bytem, to nie jest możliwe, by coś zaczęło bytować, i wobec tego teraz także nic nie jest. A to jest oczywistym fałszem. A zatem nie wszystkie byty są tylko możliwe, ale trzeba, by istniały byty konieczne. To zaś co jest konieczne (bytowo), konieczność tę ma albo od zewnątrz, albo nie. I nie jest możliwe, aby można było uciec do nieskończoności w porządku kauzalnego uzasadniania związku koniecznościowego, podobnie jak w porządku przyczyn sprawczych, jak to już było dowiedzione. Wobec tego trzeba z konieczności przyjąć byt, który jest sam przez się konieczny, który nie ma przyczyny swej konieczności poza sobą, lecz jest przyczyną konieczności dla innych, i który wszyscy nazywają Bogiem.

Czwarta droga opiera się na ustopniowaniu, jakie można znaleźć w rzeczach. Znajduje się bowiem w rzeczach coś, co jest bardziej i mniej dobre i prawdziwe, i szlachetne, i tym podobne przymioty. Ale 'bardziej' i 'mniej' można orzekać o różnych przedmiotach, o ile one przybliżają się w różny sposób do czegoś, co jest 'najbardziej', jak np. bardziej ciepłe jest to, co bardziej się przybliża do tego, co jest najbardziej ciepłe. A zatem jest coś takiego, co jest najbardziej prawdą i dobrem, i szlachetnością, a w konsekwencji najbardziej jest bytem. Albowiem o tym, co jest bardziej prawdą, można powiedzieć, że jest bardziej bytem, jak to jest powiedziane w *II Met.* A to, co jest 'najbardziej' jakimś w określonym rodzaju, jest przyczyną tego wszystkiego, co stanowi dany rodzaj, jak np. ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną wszystkiego, co jest gorące, jak o tym mówi cytowana książka. Zatem istnieje Coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną istnienia i dobra, i każdej takiej doskonałości – a to nazywamy Bogiem.

Piąta droga jest wzięta z rządzenia światem rzeczy. Widzimy bowiem, że niektóre byty, które mianowicie nie posiadają poznania, jak twory przyrody, działają dla celu, co ujawnia się w tym, że albo zawsze, albo też częściej działają tak samo, aby uzyskać to, co jest dla nich najlepsze. Świadczy to o tym, że nie z przypadku, ale z zamierzenia dochodzą do swego przeznaczenia. Te zaś byty, które nie posiadają poznania, nie dążą do celu, jeśli nie są skierowane przez kogoś poznającego i rozumiejącego, jak na przykład strzała przez łucznika. Jest zatem ktoś rozumiejący, przez kogo wszystkie twory natury są przyporządkowane do celu – i tego kogoś nazywamy Bogiem¹².

Pięć dróg to nie jedyne Tomaszowe sformułowanie uzasadnienia tezy teistycznej¹³. Akwinata zaznacza, że demonstratywne poznanie Boga jest trudne, dostępne dla niewielu ludzi i to po długim czasie badań oraz z domieszką błędów¹⁴.

¹² STh I q. 2 a. 3. Tekst w tłumaczeniu Mieczysława A. Krąpca (*Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek 1968, 11–55, zwł. 42–54).

¹³ Zob. np. CG I, 13; II, 15; *Compendium theologiae* III.

¹⁴ Zob. STh I q. 1 a. 1; CG I, 4; III, 39.

Jest znane, że wokół Tomaszowej argumentacji narosła olbrzymia literatura o charakterze krytycznym, komentująco-precyzującym, interpretującym krótkie sformułowania *pięciu dróg* w świetle szerszego kontekstu myśli Akwinaty, a nawet w świetle współczesnej metafizyki (neo)tomistycznej.

Oprócz demonstratywnego, przyjmuje Tomasz inne, też per rationem naturallem, poznanie Boga. I tak, rozważając zagadnienie sposobów poznania Boga, mówi ogólnie o poznaniu (cognitio) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie charakteryzuje tego poznania jako demonstratio czy probatio¹⁵. W innym miejscu wyraźnie mówi o istnieniu pewnego ogólnego, niejasnego i zawierającego liczne błędy poznania Boga, którego doznaje większość ludzi:

Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, [...], czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania¹⁶.

To natychmiastowe i nieprecyzyjne poznanie Boga jako źródła ładu w świecie Tomasz kontrastuje z poznaniem demonstratywnym, spełniającym rygory poznania naukowego¹⁷.

3. WIARA W BOŻE OBJAWIENIE

Jak zauważa św. Tomasz z Akwinu, przedmiotem wiary samym w sobie jest Bóg jako Prawda Pierwsza (*Veritas Prima*). Przedmiot ten jednak jako przyjęty przez podmiot poznający jest złożony z sądów/zdań. Przedmiotem wiary jest więc zarówno sąd/zdanie, o ile dotyczy rzeczywistości, i rzeczywistość, o ile jest ukazana w sądzie/zdaniu¹⁸.

Zakładając propozycjonalny (choć nie tylko propozycjonalny) charakter objawienia Bożego, przyjmuje Tomasz zarazem poznawczy charakter wiary w objawienie. Wiara jest czynnością poznawczą i jako taka jest dziełem intelektu (i w pewnej mierze zmysłowych władz poznawczych). Akt wiary polega na uznaniu określonego sądu (*propositio*) za prawdziwy, chociaż nie dostrzega się prawdziwości tego sądu. Gdyby dostrzegano się ową prawdziwość, mielibyśmy do czynienia z wiedzą, a nie z wiarą.

¹⁵ Zob. STh I q. 12 a. 12.

¹⁶ CG III, 38. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 2, Poznań: Fundacja Św. Benedykta i Wydawnictwo W Drodze 2007.

¹⁷ Chodzi oczywiście o poznanie naukowe według arystotelesowskiej, a nie pozytywistycznej koncepcji nauki.

¹⁸ Zob. STh II-II q. 1 a. 2.

Jeżeli żywi się przekonanie co do czegoś, czego się nie widzi, to nie to coś porusza intelekt, nie to coś „detonuje” określone przekonanie. Przekonanie to jest następstwem ludzkiej decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Podmiot poznający chce uznać określone zdanie za prawdziwe¹⁹. Dlaczego? Skoro objawienie jest rozumiane jako „mowa” Boga do człowieka, a prawdziwości tego, co Bóg „mówi”, człowiek nie jest w stanie dostrzec, to uznanie za prawdziwe zdań uznanych za Boże objawienie następuje w drodze zaufania Bogu, który „mówi”. Jak powiada Tomasz, Bóg stanowi *formale obiectum fidei*²⁰. Jest racją uznania zdań uznanych za Boże objawienie za zdania prawdziwe.

Akt wiary w objawienie Boże jest zatem relacją trójczłonową. Jest podmiot wierzący (człowiek), jest Bóg, któremu podmiot wierzący wierzy i są zdania uznane za objawione przez Boga, których prawdziwość podmiot wierzący uznaje. Uznaje te zdania za prawdziwe właśnie dlatego, że wedle jego rozeznania Bóg je objawił. Wiara w objawienie ma zatem charakter propozycjonalny, ale nie tylko propozycjonalny. Jest również międzyosobowym odniesieniem zaufania. Bóg jest tym, komu człowiek wierzący wierzy. Co więcej, jak powiada Tomasz, Bóg jest również celem wiary: człowiek wierzy, aby osiągnąć Boga²¹.

Akwinata zauważa i to, że człowiek, uznając za prawdę treści objawione przez Boga, wznosi się ponad swoją naturę, i że jest to możliwe dzięki łasce Bożej, to jest dzięki nadprzyrodzonej cnocie wiary²². Formuluje też klasyczną definicję wiary, przywoływaną m.in. przez Konstytucję *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I i *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Wiara jest aktem rozumu, przyjmującego prawdę Bożą z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”²³.

Z tak zarysowanej koncepcji wiary można wyprowadzić przynajmniej dwa wnioski:

1. Akt wiary Bogu w Jego objawienie zakłada, że Bóg istnieje²⁴.
2. Akt wiary Bogu w Jego objawienie zakłada, że to, co uchodzi za Boże objawienie, rzeczywiście jest tym objawieniem.

Czy prorok ma poznanie tego, że dokonuje prorockiego poznania, czyli że formuluje sąd dzięki światłu prorockiemu? Czy i w jaki sposób bezpośredni słuchacze nauczania Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów mogą rozpoznać, czy głoszone im przesłanie jest rzeczywiście Bożym objawieniem? Czy i w jaki sposób faktyczność objawienia poznają pośredni słuchacze nauk Chrystusa, apostołów i proroków, a więc np. ludzie współcześni?

Tomasz zauważa, że w przypadku niedoskonałego prorocstwa, tzw. Uniesienia prorockiego, tknięcia profetycznego (*instinctus propheticus*), prorok nie zawsze ma pełne rozeznanie co do tego, czy przemawia lub działa z Bożego natchnienia (*divino instinctu*).

¹⁹ Por. STh II-II q. 1 a. 4.

²⁰ STh II-II q. 1 a. 1; q. 2 a. 2.

²¹ Zob. STh II-II q. 2 a. 2.

²² Zob. STh I-II q. 62; II-II q. 6 a. 1.

²³ Cyt. za *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 poprawione, Poznań: Pallottinum 2002 nr 155. Zob. STh II-II q. 2 a. 9; DS 3010.

²⁴ “[...] Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, [...] non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos” (STh I q. 2 a. 2 ad 1).

Jeśli jednak chodzi o wyraźne, właściwe objawienie, prorok ma zupełną pewność nie tylko co do tego, co profetycznie poznaje, ale także co do tego, że profetycznie poznaje. Dzięki poruszeniu Bożemu prorok poznaje, że coś mu zostało objawione²⁵.

Prorok (w proroctwie doskonałym) jest zatem pewien, że coś zostało mu objawione. Tej pewności doświadcza. Skąd ta pewność się bierze? Tomasz daje wyjaśnienie teologiczne: jest ona rezultatem działania Ducha Świętego. Niemniej faktem pozostaje to, że prorok objawienia jest pewny. Jest to niewątpliwie kryterium subiektywne.

Tomasz wskazuje jednak także na kryteria obiektywne, pozwalające odbiorcom nauczania Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów, a sądzę, że i samemu prorokowi, rozpoznać boskie pochodzenie odnośnej nauki. W przypadku objawienia Chrystusowego sytuacja jest wyjątkowa ze względu na to, że Chrystus, wedle autodeklaracji, jest nie tylko prorokiem, ale i Bogiem. Gdy zatem naucza jako Bóg, mamy do czynienia Bożym objawieniem. W przypadku objawienia prorockiego (chodzi o Chrystusa jako człowieka-proroka, o proroków i apostołów) chodzi o to, że prorok jest przekonany, że to dzięki światłu prorockiemu formułuje sąd, który w taki czy inny sposób ujawnia innym ludziom.

Co jest tym kryterium, które pozwala odróżnić to, co jest objawieniem Bożym od tego, co nim nie jest?

Obiektywnym kryterium pozwalającym na rozeznanie, czy coś jest rzeczywiście Bożym objawieniem, jest coś, co może uczynić tylko Bóg, a co wydarzy się jako potwierdzenie nauczania Chrystusa czy proroków i apostołów. W wierze uznajemy coś za prawdę dlatego, że to coś objawił Bóg. Pierwsze jest rozpoznanie faktyczności objawienia, wtórne zaś – uznanie prawdziwości treści objawionych.

Gdy zatem ktoś na poparcie głoszonej nauki czyni coś, co uczynić może tylko Bóg, uzasadnia, że to, co głosi, pochodzi od Boga. Jest to uzasadnienie odwołujące się do autoryzacji, z jakim w życiu codziennym często się spotykamy. Tomasz odwołuje się do analogii z królewską pieczęcią autoryzującą określony dokument. Co jest owym czynnikiem autoryzującym, owym znakiem, po którym można rozpoznać Boże objawienie? Tomasz wskazuje na cuda i spełnione proroctwa-przepowiednie²⁶.

Chodzi o proroctwa dotyczące tego, co tylko Bóg poznać może, a więc najtajniejszych ludzkich myśli (*occulta cordium*) i rzeczy mogących się zdarzyć w przyszłości. Chodzi o przyszłe zdarzenia przygodne (*contingentia*), a więc takie, które mogą, ale nie muszą się wydarzyć. Bóg jako wieczny zna te wydarzenia w nich samych, a nie tylko w ich przyczynach. Toteż poznaje je nieomylnie. Ludzie i złe duchy znają rzeczy przyszłe tylko w ich przyczynach i dlatego, zwłaszcza gdy chodzi o wydarzenia zależne od wolnej woli człowieka, mogą się mylić w ich przepowiadaniu. Toteż gdy złe duchy przepowiadają coś ludziom z przyczyn przed ludźmi ukrytych, niekiedy się mylą (a niekiedy i celowo w błąd wprowadzają)²⁷. Boskie zaś przepowiednie zawsze się sprawdzają. Toteż sprawdzenie się prorockich prze-

²⁵ Zob. STh II-II q. 171 a. 5; q. 173 a. 4.

²⁶ Zob. np. *De veritate* q. 12 a. 13 co. i ad s. c. 6; CG I, 6.9, III, 154; STh I-II q. 111 a. 4, II-II q. 171 a. 1, q. 178, III q. 43-44.

²⁷ Poza tym, mówi Tomasz, przepowiadają nie przez oświecenie ludzkiego umysłu (nie doskonałą ludzkiego poznania), ale działając jedynie na wyobraźnię i zmysły zewnętrzne.

powiedni stanowi autoryzację określonej nauki jako objawionej przez Boga²⁸. Jak odróżnić autentycznie Boże proroctwo-przepowiednię od proroctwa demonicznego? Tomasz mówi o pomocy łaski Bożej i o kryterium zewnętrznym, którym jest spełnianie się zapowiedzi prorockich: proroctwa demoniczne nie zawsze się sprawdzają, a autentyczne, Boże proroctwa, dotyczące rzeczy przyszłych poznanych w nich samych, spełniają się zawsze²⁹.

Innym znakiem autoryzującym objawienie Boże jest cud.

Jak Tomasz zauważa, cud w sensie właściwym to coś takiego, co uczynić może tylko Bóg, a co dzieje się poza porządkiem całej stworzonej natury i to dla dobra człowieka. To Boże działanie ma swoją celowość: stanowi potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, tzn. jest znakiem, że określona nauka pochodzi od Boga lub że dany człowiek jest święty. Cud jest zewnętrzną, niewystarczającą przyczyną prowadzącą do uznania przedmiotu wiary. Jest też nośnikiem objawienia: czyniąc cuda, Chrystus objawia, że jest Bogiem, Panem stworzenia i Zbawicielem, że On sam i Jego uczniowie są przeznaczeni do chwały. Cud spełnia też funkcje zbawcze, przemieniając ludzkie dusze³⁰. W obecnych rozważaniach interesuje nas cud tylko jako znak rozpoznawczy tego, że określona nauka pochodzi od Boga, że jest Bożym objawieniem.

Jakiego typu bytowością jest cud? Wartość propozycji Tomasza polega m.in. na tym, że daje on metafizyczną, a nie scjentystyczną charakterystykę cudu. Cudem jest więc określone zdarzenie, określony fakt dostępny w zmysłowo-intelektualnym poznaniu. Jest to taki fakt, który dokonuje się poza porządkiem całej stworzonej natury (*praeter ordinem totius naturae creatae*), fakt, który przekracza siły całej stworzonej natury i jako taki może być dokonany tylko przez Boga.

Tylko Bóg może uczynić prawdziwy cud, ale nie wszystko, co Bóg czyni, jest cudem. Nie jest cudem istnienie świata i człowieka, chociaż jego dawcą jest tylko Bóg. Nie jest cudem (ale celem cudu) usprawiedliwienie grzesznika. Jak mówi Tomasz, stworzenie świata czy duszy oraz usprawiedliwienie grzesznika nie jest cudem, bo nie należy do porządku natury³¹. Nie może więc być *praeter ordinem naturae*. Nigdy bowiem natura nie jest źródłem istnienia czy usprawiedliwienia. Nie są też cudem zdarzenia niezwykle, które chociaż dzieją się poza znanym nam porządkiem naturalnym, to jednak dokonują się mocą stworzoną, tyle że nam nieznaną. Może chodzić o działanie sił przyrody czy człowieka, ale może chodzić także o działanie złych duchów. Istoty te czynią to, co przekracza ludzkie poznanie i ludzkie możliwości działania, jednak nie to, co przekracza siły stworzonej natury. Czynią bowiem własną mocą tylko to, co może się stać za pomocą rzeczy i sił natury, którymi się posługują. W świetle Tomaszowej koncepcji cudu nie jest cudem także tzw. cudowny

²⁸ Tomasz powiada: „prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum” (CG III, 154).

²⁹ Zob. CG III, 154; STh II-II q. 172 a. 1.5–6.

³⁰ Zob. CG I, 6; III, 99–103.154; STh I q. 105 a. 6–8, q. 110 a. 4, q. 114 a. 4, I-II q. 111 a. 4, q. 113 a. 10, II-II q. 6 a. 1, q. 171 a. 1, q. 178. Kościół do dziś w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych oczekuje na cud jako boskie potwierdzenie świętości kandydata na ołtarze. Zob. np. *Cuda w sprawach kanonizacyjnych*, red. W. Bar, Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2006.

³¹ Zob. STh I q. 105 a. 7 ad 1.

zbieg okoliczności – wydarzenie, które dokonuje się zgodnie z porządkiem natury, a które ludzie wierzący słusznie postrzegają jako wynik Bożego działania, jako przejaw porządku Bożej opatrności.

Myślenie Tomasza ma charakter metafizyczny: prawdziwym cudem-znakiem Bożym może być jedynie to, co tylko Bóg może uczynić. Czymś takim jest czyn wymagający nie skończonej, ale nieskończonej mocy. Ta zaś jest potrzebna tam, gdzie określona rzecz nie jest w odpowiedniej możliwości do aktu. Wówczas mamy do czynienia z sytuacją, w której działanie przekracza siły i możliwości całej stworzonej natury. Tomasz zaznacza, że to, co Bóg czyni poza porządkiem całej stworzonej natury, z pominięciem znanych nam przyczyn (*praeter ordinem totius naturae creatae, praeter causas nobis notas*), nie jest przeciwne naturze (nie jest *contra naturam*), skoro naturą rzeczy jest to, co Bóg czyni. Skoro to Bóg nadaje rzeczom porządek natury, dlatego nie jest przeciwne naturze to, co czyni on z pominięciem tego porządku. W *Summa contra gentiles* Tomasz pisze: „cała natura jest niejako dziełem Bożej myśli twórczej. Nie sprzeciwia się to zaś istocie dzieła, jeżeli twórca zmieni coś w swym dziele nawet po nadaniu mu pierwszej formy. Nie jest więc także przeciwne naturze, jeśli Bóg uczyni coś inaczej w rzeczach nas otaczających, niż się to dzieje w zwykłym biegu rzeczy”³².

Co w szczególności przekracza siły i możliwości całej stworzonej natury? Cała stworzona natura podlega porządkowi ustanowionemu przez Boga; nie może więc uczynić nic poza tym porządkiem. Oczywiście, inaczej temu porządkowi podlegają byty nieobdarzone wolnością, a inaczej wolnością obdarzone. Przekracza więc możliwości natury stworzonej to, by byt został wyprowadzony do takiego aktu, do którego nie był w możliwości. Podobnie przekracza możliwości natury to, by w wyniku działania określonego czynnika powstało więcej aktu (doskonałości), niż było w czynniku działającym. Przekracza wreszcie możliwości całej natury stworzonej to, by rzecz została wyprowadzona do aktu bez stopni/aktów pośrednich³³.

Tomaszowa charakterystyka cudu ma, jak powiedziano, charakter metafizyczny, a nie scjentyistyczny. Tomasz nie definiuje cudu tak, jak później uczyni to David Hume i wielu innych, jako przekroczenia praw przyrody. Tym samym jego propozycja nie wnikła się w trudności powstałe na styku problematyki cudu i nauk przyrodniczych.

Nie znaczy to jednak, że akceptując Tomaszową linię interpretacji cudu, nie natrafiamy na trudności. Chodzi mianowicie o trudności z konkretnym rozpoznaniem cudu, z rozpoznaniem, czy rzeczywiście odnośne zdarzenie dokonało się *praeter ordinem totius naturae creatae*. Tomasz jest świadom tej trudności. Zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszystkie siły stworzonej natury są nam znane, i że demony własną mocą oraz czarownicy na mocy układu z demonami mogą czynić pseudocuda, a więc to, co tylko wydaje się nam być cudem. Jakie wskazówki w odniesieniu do rozpoznania cudu można u Akwinaty znaleźć? Tomasz odwołuje się do ludzkiej znajomości zwyczajnego biegu spraw tego świata, do wiedzy o tym, jak rzeczy zawsze (czy najczęściej) się mają. Wskazuje także na kontekst religijny cudu i na to, że cud jest wydarzeniem przyporządkowanym dobru człowieka.

³² CG III, 100. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles*.

³³ Zob. CG III, 101–102.

Istnieje oczywiście, podobnie jak i w innych dziedzinach poznania, możliwość błędów poznawczych w rozpoznaniu cudów i przepowiedni. W związku z tym Tomasz czyni pewną uwagę natury teologicznej: „Ponieważ zaś złe duchy czynią pewne znaki podobne do tych, które świadectwo dają wierze, zarówno dokonując cudów, jak przepowiadając przyszłość, jak to powyżej powiedzieliśmy; a zatem, ażeby ludzie nie zostali zwiedzeni kłamstwem, trzeba, aby pomoc łaski Bożej ich pouczyła o rozróżnianiu tego rodzaju duchów”³⁴.

4. AFEKTYWNE POZNANIE BOGA

Istnieje taki rodzaj poznania, powiada Tomasz, który podąża za ludzką afektywnością. Także w dziedzinie relacji człowiek – Bóg mamy do czynienia z przejściem *ex affectu in intellectum*. Poznanie to dokonuje się na dwóch poziomach: na poziomie naturalnej inklinacji człowieka do Boga i na poziomie religijnego ukierunkowania człowieka ku Bogu.

4.1. Naturalna inklinacja człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga

Jest w człowieku naturalna inklinacja ku Bogu, niezależnie od tego, czy człowiek jest, czy nie jest jej świadomy. Ukierunkowany na to, co absolutne, będzie człowiek rozpoznawał nieadekwatność tego, co skończone, w stosunku do dynamiki własnego bytu. Będzie widział, że wszystkie rzeczy tego świata są poniżej jego aspiracji.

W *Wykładzie Składu Apostolskiego, czyli «Wierzę w Boga»* Akwinata pisze:

tutaj bowiem nikt nie może zaspokoić swoich pragnień, żadne zresztą stworzenie nie jest zdolne, by to mogło uczynić. Jedynie Bóg sam zdoła to zrobić i to ponad oczekiwania, dlatego też tylko w Bogu człowiek może się czuć nasycony, jak temu dał wyraz św. Augustyn: «Stworzyłeś nas Panie dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie» (*Wyznania* I)³⁵.

4.2. Religijne ukierunkowanie człowieka ku Bogu i afektywne poznanie Boga

Przedmiotem naszego namysłu czynimy obecnie to, co jest afektywnym poznaniem Boga, będącym następstwem religijnej inicjacji, życia religijnego, uczestnictwa w świętej rzeczywistości. Dobrym wprowadzeniem w tę problematykę jest Tomaszowa mistyczna interpretacja następujących słów z Ewangelii św. Jana: „«Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?» Odpowiedział im: «Chodźcie, a zobaczycie». Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego”³⁶.

³⁴ CG III, 154. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles*.

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu. *Wykład Składu Apostolskiego, czyli «Wierzę w Boga»* a. 12, przekł. K. Suszyło, w: tenże. *Wykład pacierza*, Poznań: W drodze 1987, 9–59, zwł. 57.

³⁶ J 1, 38–39.

Oto komentarz Tomasza:

W znaczeniu mistycznym zaś [Chrystus – P. M.] mówi: Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce, nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie (*per experientiam*) i nie może być wyrażone słowami. [...] Dlatego więc mówi Chrystus: Przyjdźcie i zobaczcie. Przyjdźcie – wierząc i działając – i zobaczcie – doświadczając i pojmując (*experiendo et intelligendo*). Trzeba zaś zaznaczyć, że na cztery sposoby dochodzi się do tego poznania. Po pierwsze, przez spełnianie dobrych uczynków [...]. Po drugie, poprzez spoczynek i uwolnienie umysłu [...]. Po trzecie, przez kosztowanie boskiej słodyczy (*per divinae dulcedinis gustationem*). Po czwarte, przez dzieło pobożności [...]. Dlatego Pan powiada w Łk 24, 39: «Dotknijcie się Mnie i przekonajcie» itd.³⁷.

Wątek kosztowania „Bożej słodyczy” pojawia się w pismach Akwinaty kilkakrotnie. Mówi więc Tomasz o afektywnym, czyli eksperymentalnym poznaniu Bożej dobroci czy Bożej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadcza smaku Bożej łagodności i upodobania w Bożej woli. Jako ilustrację przywołuje tekst Dionizego Pseudo-Areopagity o Hierotheuszu, który nauczył się rzeczy Bożych przez ich współodczuwanie. Tomasz zachęca do tak rozumianego próbowania Bożej woli i kosztowania Jego łagodności³⁸. Jak się wydaje, chodzi o zachętę do miłości-przyjaźni z Bogiem, do życia wedle prawa Bożego. Ktoś, kto tak doświadcza Boga, tj. uczestniczy w tym, co Boże, ten doświadcza, tj. doznaje pozytywnych stanów afektywnych i ich doświadcza, tzn. poznaje je (trzy różne znaczenia terminu „doświadczenie”!).

Temat (s)kosztowania Bożej łaskawości pojawia się także w komentarzu do słów Psalmu 33 (w. 9): „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (*Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*). Według Tomasza, psalmista zachęca do doświadczenia wspólnoty z Bogiem (*ad experientiam divini consortii*) i Bożej dobroci. Jest to doświadczenie kogoś, kto jest w nas, i dlatego, tłumaczy Tomasz, pojawia się termin *gustatio*, wzięty z określenia zmysłowego doświadczenia rzeczy obecnej wewnątrz doświadczającego. Tomasz wskazuje dalej na efekt tego doświadczenia-uczestnictwa: jest nim pewność intelektu (*certitudo intellectus*) sygnalizowana słowem *videte*, oraz bezpieczeństwo afektywności (*securitas affectus*), sygnalizowane słowem *suavis*. Tomasz wyjaśnia, że w sprawach duchowych najpierw jest kosztowanie, a potem widzenie. Nikt nie osiągnie poznania, jeśli wpierv nie zakosztuje³⁹.

Jednym ze sposobów „kosztowania” Boga jest kontemplacja⁴⁰. Tomasz powiada, że kontemplacja i życie kontemplatywne co do swej istoty jest czynnością intelektu. Ma jednak swe źródło w porządku afektywnym, w woli, i w porządku afektywnym kresuje. Chodzi o to, że racją kontemplacji i życia kontemplatywnego

³⁷ *Super Evangelium Johannis* cap. 1 l. 15. Cyt. za św. Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekł. T. Bartoś, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.

³⁸ [...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. *de Div. Nom.*, quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem (STh II-II q. 97 a. 2).

³⁹ Zob. *In Psalmos* Pars 33 N. 9.

⁴⁰ Zob. STh II-II q. 180 zwł. a. 1 i 7; *In III Sent.* d. 35 q. 1 a. 2 A co.

jest miłość do Boga. Z miłości do Boga (*ex caritate, ex dilectione Dei*) rodzi się pragnienie oglądania Boga, Jego piękna. Sama kontemplacja (oglądanie rzeczy Bożych, prawdy Bożej) jest czynnością intelektu. Kresem jednak kontemplacji jest radość i szczęście (*delectatio, beatitudo*)⁴¹ będące poruszeniem woli, bo raduje się człowiek z oglądania tego, co kocha. Oczywiście, kontemplacja samej istoty Bożej (*divinae essentiae*) zarezerwowana jest dla zbawionych w niebie. W obecnym życiu dostępne jest kontemplowanie Bożej prawdy w sposób niedoskonały. Jako takie jest ono zapoczątkowaniem doskonałej kontemplacji w niebie⁴². Tomasz zauważa także, że radość kontemplacji bierze się nie tylko z jej przedmiotu (tego, co człowiek kontemplanuje), ale i z samej czynności kontemplacji, która jest czynnością właściwą ludzkiej naturze. Do tej dwojakiej radości pochodzącej z kontemplacji odnosi Tomasz słowa Psalmu 33: *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*⁴³. Kontemplacja jest właśnie takim „kosztowaniem” Boga, które przynosi radość – dostrzeżenie, że dobry, „słodki” jest Pan.

Sprawa nie kończy się jednak na radości. Tomasz dodaje, że radość z kontemplacji prawdy Bożej prowadzi do jeszcze większego natężenia miłości ku Bogu. Przyjemność bowiem z oglądania rzeczy umiłowanej wzbudza jeszcze większą miłość⁴⁴. I na tym, powiada Tomasz, polega doskonałość życia kontemplatywnego, że Boża prawda jest nie tylko oglądana, ale również umiłowana⁴⁵.

Afektywne poznanie Boga to także sąd na sposób inklinacji do tego, co Boże, i współnaturalności (konnaturalności) z tym, co Boże, czyli poznanie przez miłość. Tomaszowi chodzi o poznanie uwarunkowane określoną kondycją poznającego podmiotu. Jest to kondycja opisana przez takie kategorie, jak *amor, dilectio, caritas, donum sapientiae, unio ad divina, compassio sive connaturalitas ad res divinas, connaturalitas sive unio ad divina* oraz *passio divinorum* rozumiane jako *affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem*, jako *affectus circa divina* i *compassio ad ipsa*⁴⁶. Tomasz w *Komentarzu do Ewangelii Jana* zauważa, że „świat Go [tj. Boga – P.M.] nie poznał poznaniem afektywnym, ponieważ Go nie miłował”⁴⁷. Chodzi o kondycję człowieka polegającą na tym, że miłując Boga, jest on wolitywnie (*per affectum*) z Nim zjednoczony i ukierunkowany na to, co Boże. Dzięki miłości, która jednoczy człowieka z Bogiem, osiąga człowiek swoiste pokrewieństwo, współnaturalność (*connaturalitas*) z Bogiem i współodczuwanie z Nim (*compassio*). Elementem uwarunkowanym tą miłością i ją wydoskonalającym jest, jak mówi Tomasz jako teolog, dar mądrości, dzięki któremu człowiek osiąga nowe poznanie. Chodzi tu o sąd w sprawach Bożych, co przejawia

⁴¹ Zob. STh I-II q. 38 a. 4; q. 3 a. 5.

⁴² Zob. STh II-II q. 180 a. 4–5.

⁴³ Zob. STh II-II q. 180 a. 7.

⁴⁴ Zob. STh I q. 64 a. 1; II-II q. 180 a. 1.

⁴⁵ Zob. STh II-II q. 180 a. 7 ad 1.

⁴⁶ Zob. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1 B co.; d. 35 q. 2 a. 1 C; *In Dionysii De Div. Nom.* cap. 2 l. 4; *De veritate* q. 26 a. 3 ad 18; STh I q. 1 a. 6 ad 3; I-II q. 22 a. 3 ad 1; II-II q. 45; q. 97 a. 2 ad 2;

⁴⁷ Zob. *Super Evangelium Johannis* cap. 17 l. 6. Cyt. za Św. Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*. O miłości jako warunku doskonałego poznania Boga – zob. *In I Sent.* d. 15 q. 4 a. 2 ad 4 oraz STh I q. 12 a. 6.

się w kontemplacji spraw Bożych, oraz o sąd w sprawach ludzkich w świetle kontemplowanych racji boskich⁴⁸. Jest to sąd nie wedle doskonałego użycia rozumu (np. studium), ale sąd na miarę współnaturalności z tym, co Boże⁴⁹, i inklinacji do tego, co Boże⁵⁰.

Intelekt ludzki kontempluje rzeczy boskie, a także – wedle tego, co boskie – osądza rzeczy ludzkie i wedle reguł boskich kieruje ludzkimi aktami. Mamy więc sytuację taką, pisze Tomasz, że Mądrość niestworzona łączy nas z sobą przez miłość, a poprzez to objawia nam tajemnice, których poznanie jest wlaną mądrością. Ta właśnie włana mądrość (*sapientia infusa*), będąca darem, jest efektem miłości⁵¹.

4.3. Natura afektywnego poznania Boga

Jaka jest natura afektywnego poznania Boga? Na czym polega poznanie, czy to przez naturalną inklinację, czy przez miłość i współnaturalność z tym, co Boże, poznanie dzięki *passio divinorum*? Na czym polega owo przejście *ex affectu circa divina in intellectum*⁵²?

Wydaje się, że chodzi o trzy sprawy:

Po pierwsze, ponieważ w człowieku jest naturalna inklinacja ku Bogu (tzw. *desiderium naturale videndi Deum*)⁵³, człowiek będzie „niespokojny” tak długo, dopóki nie rozpozna, czy nie znajdzie Boga.

Po drugie, ten, kto miłuje Boga, osiąga przez współnaturalność, przez inklinację, nowe, głębsze poznanie spraw Bożych.

Po trzecie, w następstwie spotkania z Bogiem i zjednoczenia z Nim doświadcza człowiek określonych stanów podmiotowych, których nie da się wyrazić słowami.

W odniesieniu do zagadnienia drugiego Tomasz kilkakrotnie odwołuje się do analogii z poznaniem przez współnaturalność, jakim dysponuje człowiek cnotliwy⁵⁴. Człowiek cnotliwy na podstawie cnoty zapodmiotowanej w woli, jest wydoskonalony do wydania właściwego osądu o tym, co jest przedmiotem tejże cnoty, a to dlatego, że jest, poprzez tę cnotę, ukierunkowany na to, co należy czynić w zakresie tej cnoty. Sądzi więc, idąc za inklinacją (*per modum inclinationis*). Jest to sąd ze względu na współnaturalność podmiotu z tym, co jest przedmiotem sądu. Intelekt uznaje za dobre to, co jest zgodne z inklinacją człowieka, a za złe to, co z tą inklinacją jest niezgodne⁵⁵.

⁴⁸ „Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine iudicium sumitur” (*In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1C co).

⁴⁹ Zob. STh II-II q. 45 a. 2.

⁵⁰ Zob. STh I q. 1 a. 6 ad 3.

⁵¹ Zob. STh II-II q. 45 a. 6 ad 2.

⁵² Zob. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1 B co.

⁵³ Zob. np. CG III 50. 57.

⁵⁴ Zob. *In Dionysii De Divinis Nominibus* cap. 2 l. 4; STh I q. 1 a. 6 ad 3; II-II q. 45 a. 2.

⁵⁵ Akwinata pisze, że sfera afektywna modyfikuje proces poznawczy człowieka: „ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur” (STh I-II q. 80 a. 2).

Podobnie ma się sprawa w przypadku człowieka zjednoczonego przez miłość z Bogiem, współnaturalnego z tym, co Boże (upodobnionego do Boga), i ukierunkowanego na to, co Boże. Człowiek taki myśli po Bożemu. Ma właściwy osąd różnych spraw i rozeznanie co do tego, co ma czynić.

Tomasz daje teologiczne wyjaśnienie tego, jak to jest możliwe. Mówi więc, że człowiek, który kocha Boga, otrzymuje od Niego dar mądrości – jeden z darów Ducha Świętego, tj. sprawności (*habitus*) przystosowujących człowieka do przyjmowania natchnień Ducha Świętego i posłuszeństwa w stosunku do tych natchnień⁵⁶. Dzięki darowi mądrości może człowiek poprawnie sądzić w sprawach Bożych⁵⁷. Mówi Tomasz o Bożym natchnieniu (*inspiratio divina*)⁵⁸, o przyjmowaniu od Boga właściwego sądu o rzeczach Bożych⁵⁹ i o Bożym objawieniu, tj. o tym, że Bóg tym, którzy są Jego przyjaciółmi, objawia nadprzyrodzone tajemnice⁶⁰. Jak się wydaje, chodzi tu o nowe, tj. głębsze poznanie, które człowiek już wierzący i miłujący Boga otrzymuje w następstwie afektywnego związku z Bogiem.

W odniesieniu do zagadnienia trzeciego chodzi o to, że relacja zażyłości z Bogiem (porządek afektywny; doświadczenie jako uczestnictwo w tym, co Boże) owocuje określonymi stanami/poruszeniami intelektu i woli (doświadczenie jako doznanie czegoś we władzach poznawczych i afektywnych), które to poruszenia mogą być przedmiotem doświadczenia wewnętrznego (doświadczenie jako czynność bezpośredniego poznania własnych stanów afektywnych lub jako refleksyjne poznanie własnych treści intelektualno-poznawczych).

I tak owocem kontemplacji jest radość i szczęście⁶¹. Wspólnota z Bogiem i w tym sensie „kosztowanie”, „próbowanie” tego, co Boże, owocuje pewnością intelektu i bezpieczeństwem afektywności⁶². Przyjaźń z Bogiem i życie zgodne z Bożą wolą przynosi pozytywne poruszenia woli i doświadczenie upodobania w Bożej woli⁶³. Przez wiarę i stosowne działanie jednoczy się człowiek z Bogiem – przychodzi do Boga. Doświadcza wówczas i pojmuje, na czym polega „zamieszkanie Boga w łasce”. Tego, czego doświadcza, nie może wyrazić słowami⁶⁴. Chodzi chyba o to, że nie da się wyrazić słowami określonych stanów podmiotowych, stanowiących reakcję (*motus*) człowieka na Boże działanie. Trzeba to przeżyć samemu; trzeba spróbować. Mistycy chrześcijańscy z wielkim trudem, posiłkując się różnymi metaforami, próbują coś o tych przeżyciach-doświadczeniach opowiedzieć.

*

⁵⁶ Zob. STh I-II q. 68 a. 3.

⁵⁷ Zob. STh I q. 1 a. 6 ad 3; II-II q. 45 a. 2.

⁵⁸ Zob. STh I-II q. 22 a. 3 arg. 1 i ad 1.

⁵⁹ [...] qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis (*In Dionysii De divinis nominibus* cap. 2 l. 4).

⁶⁰ Zob. *In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 C co; *De veritate* q. 26 a. 3 arg 18 I ad 18; STh II-II q. 45 a. 6 ad 2.

⁶¹ Zob. STh I-II q. 3 a. 5; q. 38 a. 4; II-II q. 180 a. 7.

⁶² Zob. *In Psalmos* Pars 33 N. 9.

⁶³ Zob. STh II-II q. 97 a. 2 ad 2.

⁶⁴ Zob. *Super Evangelium Johannis* cap. 1 l. 15.

Tak oto, według św. Tomasza z Akwinu, różnymi drogami poznania dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny. Dysponuje potoczną i filozoficzną wiedzą zrodzoną z wyjaśniania świata, dysponuje wiarą w objawienie Boże, a wreszcie poznaniem będącym następstwem jego inklinacji ku Bogu i religijnej relacji.

BIBLIOGRAFIA

- Huzarek T., *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin: TN KUL 2012.
- Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia.
- Tomasz z Akwinu, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 1–48, Romae 1882–1972.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, t. 1–2, Poznań: Fundacja Św. Benedykta i Wydawnictwo W Drodze 2007.
- Moskal Piotr, *Spór o racje religii*. Lublin: TN KUL 2000.
- Tenże, *Religia i prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009².
- Tenże, *Traktat o religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.

THOMAS AQUINAS'S EPISTEMOLGY OF THEISTIC BELIEFS

Summary

According to St. Thomas Aquinas, there are three ways to know God:

1. Theoretical knowledge of that field of knowledge.
2. Theoretical knowledge which is the field of faith in God's revelation.
3. Affective knowledge – by inclination and participation.

Ad 1. The existence of God is not obvious to us. We have not here on Earth, direct knowledge of God. We know God indirectly, as the cause of the world. It is a metaphysical knowledge (e.g. “five ways”), and prephilosophical.

Ad 2. “The act of faith (*credere*) is itself an act of the intellect that assents to divine truth at the command of the will, which is moved by God through grace” (STh II–II, q. 2 a. 9).

Ad 3. Affective knowledge of God is a kind of knowledge, which follows the human affectivity.

Key words: God, epistemology of theistic beliefs, natural theology, religious experience, religious faith, affective knowledge

KS. ANDRZEJ P. PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

L'ECUMENISMO NEL CONCILIO VATICANO II

Parole chiavi: ecumenismo, Concilio Vaticano II, chiesa, l'unità dei cristiani, Giovanni XXIII, Paolo VI, riforma, dialogo, ecclesiologia

1. Un ecumenismo cattolico nuovo. 2. La riforma conciliare. 3. Giovanni XXIII. 4. Paolo VI. 5. Basi teologiche dell'ecumenismo conciliare. 6. Conclusione

EKUMENIZM NA SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Streszczenie

Artykuł składa się z następujących części: Nowy ekumenizm katolicki; Reforma soborowa; Wkład Jana XXIII; Wkład Pawła VI; Teologiczne podstawy ekumenizmu soborowego; Zakończenie.

Podkreślony zostaje wielki osobisty wkład papieża Jana XIII i Pawła VI w całe dzieło odnowy Kościoła (w tym dialogu ekumenicznego) jaka dokonała 50 lat temu na Soborze Watykańskim II. Jan XXIII związał mocno ideę reformy Kościoła, czyli *aggiornamento* z jednością chrześcijan.

Doktryna katolicka w zakresie problematyki ekumenicznej znalazła swój najbardziej charakterystyczny wyraz w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (LG) oraz w Dekrecie o ekumenizmie (UR). Jej zasadniczym punktem wyjścia jest przekonanie o jedności Kościoła Chrystusowego. Sobór podkreślił, że fundamentem jedności wszystkich chrześcijan jest dogmat trynitarny i chrystologiczny (UR 12). Przywróceniu jedności służy usuwanie przeszkód przez prowadzenie dialogu pozwalającego zrozumieć istniejące jeszcze różnice doktrynalne, jak również usuwanie uprzedzeń w słowach i czynach, które przeciwstawiają się jedności (UR 4). Dekret o ekumenizmie jest uroczystym zaangażowaniem się Kościoła katolickiego w dzieło jedności chrześcijan, a zarazem odpowiedzią Kościoła na wezwanie Boże skierowane do wszystkich chrześcijan dzisiejszych czasów, wezwanie skłaniające ich do usilnego pragnienia, poszukiwania i osiągnięcia jedności w Chrystusie.

Zjednoczenie chrześcijan jest łaską i darem, oczekiwanym jedynie od Boga, o który trzeba prosić w modlitwie. W tym duchu idąc za słowami Pawła VI, Kościół w Dekrecie o ekumenizmie prosi o przebaczenie Boga i odłączonych braci za winy popełnione przeciw jedności i gotów jest również przebaczyć doznane krzywdy. Obok modlitwy konieczna jest dla jedności praca teologiczna, do której Sobór raz po raz wraca.

Słowa kluczowe: ekumenizm, Sobór Watykański II, kościół, jedność chrześcijan, Jan XXIII, Paweł VI, reforma, dialog, eklezjologia

1. Nowy ekumenizm katolicki. 2. Reforma soborowa. 3. Jan XXIII. 4. Paweł VI. 5. Teologiczne postawy ekumenizmu soborowego. 6. Zakończenie

1. UN ECUMENISMO CATTOLICO NUOVO

Nell'assemblea di Evanston del 1954 il teologo russo G. Florovskij e quello greco B. Joannides avevano dichiarato che ogni riunione ecumenica, la quale non tenesse conto della chiesa cattolico-romana, si sarebbe risolta in buco nell'acqua. D'altra parte il movimento ecumenico, ampliandosi nelle sue componenti, non poteva non stimolare la chiesa cattolica, se non altro a prendere delle posizioni. Nessuna confessione cristiana poteva nella pratica restringersi ai confini dei propri problemi interni. E teoricamente diveniva sempre più valida la proposta dell'unione, in un mondo secolarizzato in cui il filo della testimonianza cristiana si estenuava sempre più.

Anche i cattolici, indipendentemente dalle posizioni ufficiali, si sentivano sociopsicologicamente in stato di colpa di fronte alla separazione. Storicamente poi, l'indagine sui documenti mostrava una grande deficienza di collaborazione e fratellanza in tutti i rami cristiani, lungo i tempi. Escatologicamente infine il regno di Dio in costruzione nel cantiere della storia esigeva nella prospettiva finale la completezza e la compatezza di tutti i credenti e salvati, con Cristo di fronte a Dio; completezza che andava preparata, perché potesse realizzarsi almeno nell'ultimo giorno. Nasceva anche tra i cattolici l'esigenza del dialogo interconfessionale e di un ripensamento critico di tutto l'insieme delle relazioni interconfessionali.

L'azione di Giovanni XXIII, tutta l'atmosfera e le proposte del concilio Vaticano II, il nuovo Segretariato per l'Unione dei Cristiani, determinarono un ecumenismo cattolico nuovo, preceduto del resto dall'opera di pionieri, a volte isolati e combattuti; da una associazione internazionale *Unitas* fondata 18-06-1945; da iniziative particolari come la periodica conferenza tra teologi cattolici sui problemi ecumenici, avente a segretario mons. Willebrands; da iniziative come il monastero ecumenico belga di Chevetogne con la sua rivista *Irénikon* o come il centro *Istina* di Parigi. Movimenti giovanili, come quelli scoutistici o come quelli sociali, a loro modo e secondo la loro prassi, avevano iniziato un loro ecumenismo, così come era avvenuto tra i redattori e i lettori della rivista *Esprit* di Mounier.

Quando il 25-01-1959 Giovanni XXIII annunciò la sua intenzione di convocare un concilio ecumenico suscitò nel mondo cattolico e intero una inesprimibile speranza. Il dr. C. Malik, greco-ortodosso del Libano e presidente dell'assemblea dell'ONU dichiarò che il concilio avrebbe potuto essere l'avvenimento più importante del secolo XX ed anche di più secoli. Il concilio trattando il 26-11-1962 dell'unità della chiesa prese coscienza dello stretto legame dell'ecumenismo con la ecclesiologia e decise di accantonare la trattazione, accomunandola in un documento unico sull'ecumenismo. Il Segretariato per l'unità dei cristiani preparò un primo schema nella primavera del 1963, di cui, secondo i voti dei padri, risultati dalla discussione, fece una seconda redazione per il 27-04-1964. Dopo molte discussioni, varianti, modifiche, ricorsi, la votazione finale si ebbe il 19-11-1964, col nuovo papa Paolo VI. Su 2129 padri votanti, la grande maggioranza 2054, furono favorevoli, 64 contrari, i voti non validi 11.

Il decreto emanato il 21-11-1964 è composto di tre grandi parti: primo i principi cattolici dell'ecumenismo; secondo, l'esercizio dell'ecumenismo; terzo le considerazioni sulle posizioni delle chiese e comunità ecclesiali separate in oriente e in occidente dalla sede apostolica romana. Su questo decreto si fonda l'ecumenismo cattolico, anche se qua e là alcune sue punte sono andate più avanti soprattutto a contatto con le istanze dell'ecumenismo non cattolico, quali le proposte d'una teologia delle *vestigia ecclesiae*, secondo le quali ogni chiesa ha elementi o tracce della vera chiesa, come: la predicazione della Parola, l'insegnamento fondato sulla Bibbia, l'amministrazione di sacramenti, la coscienza nei cristiani della redenzione e della fraternità, il servizio di un solo Signore. O come il discorso sull'unità istituzionale e in particolare sul papato, sull'infallibilità oppure sull'unità pneumatica.

Il decreto è una franca e forte dichiarazione unanime sulla nuova fisionomia della chiesa cattolica rispetto all'ecumenismo. La promozione dell'unità, essendo stata una delle mètte del concilio, rimane un compito di tutta l'attività ecclesiale. Si prende fenomenologicamente constatazione che tutti i cristiani si professano discepoli del Signore, ma nel loro pensiero divergono tra loro. Questa scissione è in contraddizione con la volontà di Cristo, procura scandalo al mondo, danneggia la predicazione dell'evangelo. E' un punto di partenza abbastanza in comune col punto di partenza dell'ecumenismo acattolico.

Il movimento ecumenico in genere è attribuito all'azione dello Spirito Santo: *ad omnium christianorum unitatem restaurandam*. Dissensi sono sempre esistiti sin dall'inizio, però una certa unità globale li superava, almeno sino al secolo XI. Dopo, le scissioni si sono fatte più estese e più profonde. Non si tratta di ritornare a restaurare una situazione storica ormai passata, ma di trovare un nuovo cammino della storia della salvezza e della crescita della chiesa. Il decreto poi pone a suo fondamento la Costituzione dommatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, stabilendo una osmosi tra decreto ecumenico e costituzione ecclesiale. Inoltre chiarisce di rivolgersi ai cattolici con scopi soprattutto pastorali, per cui i cattolici possano prendere parte al movimento ecumenico universale.

2. LA RIFORMA CONCILIARE

Il Vaticano II rappresenta certamente la più vasta operazione di riforma mai compiuta nella Chiesa; e ciò non soltanto a motivo del numero dei padri conciliari (2540 fin dall'inizio, rispetto ai 750 del Vaticano I e ai 258 del concilio di Trento), dell'unanimità delle votazioni che esso ha battuto tutti i records (come la costituzione sulla Rivelazione e ha registrato soltanto sei voti negativi su un totale di 2350 votanti; costituzione sulla Chiesa, soltanto cinque voti negativi), ma soprattutto a causa dell'ampiezza dei temi affrontati: la Rivelazione, la Chiesa (natura, costituzione, membri, attività pastorale e missionaria), la liturgia e i sacramenti, le altre comunità cristiane e le altre religioni, il laicato, la vita consacrata, la riforma degli studi ecclesiastici, la libertà ligiosa, i rapporti fede-cultura, i mezzi di comunicazione sociale.

Il Vaticano II rappresenta un evento di una originalità unica. I concili precedenti erano stati quasi sempre provocati da eresie o deviazioni particolari, anche regionali. Lo stesso Concilio di Trento si muove dentro frontiere dottrinali ben limitate: rapporto scrittura-tradizioni, peccato originale, giustificazione, sacramenti. Il Vaticano II mette in atto un processo che raggiunge la Chiesa universale, a tutti i livelli e in tutti suoi aspetti. All'universalità dei temi fa eco l'universalità della rappresentanza episcopale. Per la prima volta inoltre, "esperti" di tutte le grandi nazioni lavorano alla redazione dei testi conciliari, rendendo presente voce di lunghe e ricche tradizioni culturali e teologiche. Per la prima volta, infine, un Concilio osa affrontare problemi assolutamente inediti: ad esempio, la spaventosa miseria di una larga parte dell'umanità, multiforme oppressione della libertà e dei diritti fondamentali dell'uomo, la corsa agli armamenti e le minacce di distruzione dell'umanità, la ricerca efficace dell'unità dei cristiani, ecc.

Quando vediamo i sedici documenti conciliari riuniti in un unico volume tascabile rischiamo di dimenticare l'immensità del lavoro svolto durante questo periodo effervescente della Chiesa, inaugurato l'11 ottobre 1962 da Giovanni XXIII e concluso l'8 dicembre 1965 da Paolo VI.

Una introduzione sul Vaticano II, non può tacere sulle due figure dominanti del Concilio: Giovanni XXIII e Paolo VI. Schematizzando, potremmo dire che Giovanni XXIII ebbe l'ispirazione del Concilio, ne decise la convocazione e l'accompagnò durante la preparazione e la prima sessione. Paolo VI, responsabile delle altre sessioni fino alla chiusura del Concilio, ne è stato il principale artefice e al tempo stesso il promotore efficace della sua applicazione nel rinnovamento dello spirito e delle strutture della Chiesa¹. Ma nessuno dei due pensò che il Vaticano II fosse il Concilio, ma piuttosto un Concilio che si iscrivesse nella serie degli altri venti.

3. GIOVANNI XXIII

Della decisione presa da Giovanni XXIII di convocare un Concilio ecumenico sono state date tutte le interpretazioni possibili, anche le più strampalate. Quanto meno si può dire che quella decisione ha prodotto sorpresa nella cristianità; stupore nei conservatori, partigiani dello status quo; alcuni hanno perfino accusato Giovanni XXIII di adottare un illuminismo che poteva condurre la Chiesa alle peggiori catastrofi.

La verità è ben diversa. Certamente Giovanni XXIII rimane una figura originale, diversa da tutte le altre, di una illimitata fiducia in Dio. Ma ciò non significa che la sua decisione sia stata irriflessiva. Con il Concilio Giovanni XXIII ha voluto far entrare la Chiesa nella storia e nella società del XX secolo, poiché era convinto che essa non fosse né una cittadella, né un museo, ma un giardino che non cessa di fiorire. Il momento di un aggiornamento era tanto più opportuno se si tiene conto che la Chiesa era allora libera dalle pastoie politiche che avevano paralizzato molti

¹ Queste riflessioni devono molto al *Colloquio internazionale* di Brescia organizzato dall'Istituto Paolo VI di Brescia su *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio* (Brescia, 19-21 settembre 1986).

Concili precedenti. Nel suo pensiero il Concilio doveva essere prima di tutto una riflessione sulla Chiesa, iniziata nel Vaticano I, ma interrotta dalla guerra.

Giovanni XXIII voleva allargare lo spazio della libertà e dell'impegno dei cristiani per meglio testimoniare il Cristo e il Vangelo, all'interno della Chiesa, ma anche con le Chiese e Comunità separate e in rapporto con le altre religioni. La sua preoccupazione pastorale è troppo conosciuta perché ci sia bisogno di commentarla. Encicliche come *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) rivelano fino a che punto egli volesse «dilatare le dimensioni della carità» per raggiungere tutti gli uomini. In poche parole Giovanni XXIII, convocando il Concilio, voleva rendere la Chiesa capace di rispondere meglio alle istanze del mondo contemporaneo, e ciò con un profondo rispetto della tradizione e con la collaborazione dell'intero corpo episcopale.

Non è inutile sottolineare che la preparazione del Concilio è durata 44 mesi, mentre il Concilio stesso è durato 39 mesi; non si può quindi parlare di impresa precipitosa. È vero che a motivo della sua età avanzata Giovanni XXIII sperava che il Concilio fosse breve, ma prevedeva con serenità il suo prolungamento, conscio che il Concilio doveva maturare e non inacidire o morire.

È anche vero che il Concilio ha avuto degli inizi difficili se non addirittura caotici: ma era impossibile evitare un periodo di rodaggio per un'impresa così gigantesca, ben più difficile della programmazione degli attuali computers. I primi venti Concili sono di entità minima se paragonati al Vaticano II, che ha riunito 2540 Padri (fin dall'inizio), 42 uditori laici, 90 osservatori non cattolici rappresentanti di 29 Chiese o Comunità. Giovanni XXIII voleva che il Concilio fosse una nuova Pentecoste, ma questa volta non si trattava del piccolo gregge della Chiesa primitiva, quanto di una moltitudine.

Di fatto, ben presto ci si rese conto che bisognava pianificare maggiormente (fu questa l'opera di Paolo VI), ma anche lasciar passare le settimane e i mesi affinché potesse formarsi nei padri una coscienza collegiale (e questa fu l'opera del tempo e dello Spirito). La formazione di una commissione speciale per dirigere l'andamento dei lavori, il rinvio dello schema *De Fontibus* e la sua rifusione affidata a una commissione mista, la promulgazione poi della costituzione sulla Liturgia (dicembre 1963) hanno contribuito a creare un po' di euforia, dopo il periodo tormentato degli inizi e il rifiuto massiccio di molti schemi.

Certamente il cardinale Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI, è il più qualificato per dire ciò che bisogna pensare dell'iniziativa di Giovanni XXIII. Come i più, il cardinale ebbe all'inizio una reazione di sorpresa, ma fin dal 26 gennaio 1960 presentava il Concilio alla sua diocesi di Milano come un avvenimento «storico di prima grandezza, il più grande che sia mai stato celebrato nella Chiesa, a motivo dell'afflusso numerico e spirituale della cattolicità in tutte le sue dimensioni». Egli riconosceva nella decisione del papa la garanzia che lo Spirito Santo accompagnava il cammino di Pietro, guida della sua Chiesa.

Il card. G. B. Montini riteneva che il pontificato di Giovanni XXIII rappresentasse un'epoca di rigenerazione cattolica, una prodigiosa capacità di dialogo con tutti gli uomini in vista della loro salvezza. Constatava che Giovanni XXIII aveva

saputo vedere gli aspetti positivi, e non soltanto negativi, del mondo contemporaneo. E aggiungeva che non bisognava cambiare né l'impulso, né l'orientamento del Concilio. Giovanni XXIII in modo particolare aveva sentito la necessità di una più grande collaborazione con il corpo episcopale nell'esercizio e nella responsabilità di governo della Chiesa, di una ricerca di unità con le Chiese e Comunità separate e di una pace più stabile fra i popoli e le classi sociali. Quindi il card. Montini fu uno dei primi che sostennero l'iniziativa ardita di Giovanni XXIII. Certamente fu una delle figure dominanti della prima sessione. Un testo concreto, una lettera del 18 ottobre 1962 indirizzata al Segretario di Stato², illustra con quanta lucidità il card. Montini prevedesse il cammino del Concilio. In questa lettera osserva che il Concilio manca di efficacia perché manca «di un disegno organico». Diceva: «Il materiale preparato sembra non assumere architettura armonica ed unitaria e non assurgere al fastigio di faro sul tempo e sul mondo».

Il card. Montini non si accontenta di un'osservazione critica: propone egli stesso un progetto. Il Concilio, afferma, dovrebbe essere «polarizzato intorno ad un solo tema: la santa Chiesa». Chiarito questo, il Concilio «deve cominciare con un pensiero a Gesù Cristo nostro Signore», quale «principio della Chiesa che ne è l'emanazione e la continuazione». Dopo un atto di fedeltà e di amore verso il vicario di Cristo, nel quale risiede la forza e l'unità della Chiesa, bisognerebbe studiare il problema del potere dei vescovi. Il card. Montini indica quindi la materia delle tre sessioni da lui previste: la prima sul Mistero della Chiesa (ciò che essa è, i suoi aspetti, le sue componenti); la seconda sulla missione della Chiesa e le sue principali attività, in particolare quella liturgica e quella missionaria; la terza, infine, sul rapporto con il mondo nel quale si inserisce: rapporto con le Chiese e Comunità separate, con le altre religioni, con l'ateismo, con le scienze umane.

Questa lettera, di una notevole lucidità, assume le preoccupazioni essenziali di Giovanni XXIII, ma al tempo stesso le struttura. Effettivamente il Concilio seguirà questo ordine. Paolo VI ha dunque riconosciuto l'opportunità e la grandezza dell'iniziativa di Giovanni XXIII. Il giudizio dei fedeli si è espresso in modo inequivocabile dopo la sua morte, nella richiesta di vederlo presto canonizzato.

4. PAOLO VI

Giovanni XXIII moriva il 3 giugno 1963. Il conclave, molto breve, elesse il card. Montini, che prese il nome di Paolo VI. Il nuovo papa riceveva una pesante eredità, e conosceva bene le tensioni esistenti tra conservatori, progressisti e indecisi. Il futuro del Concilio dipendeva da lui. Tuttavia una cosa era certa: l'insieme dei padri conciliari desiderava un papa che potesse assicurare la continuità dell'impulso dato da Giovanni XXIII. Questi aveva aperto la via del dialogo con le Chiese e con l'umanità intera. Era impossibile fare marcia indietro o frenare la marcia in avanti della speranza e dell'amore.

² Riportata in *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Vaticano II* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 3, Brescia 1985).

Paolo VI si mise all'opera con prodigiosa rapidità ed efficacia. Fin dal 13 settembre 1963 approvava un'edizione riveduta del Regolamento; il 16 dello stesso mese annunciava che la seconda sessione, prevista per il 29 settembre, avrebbe avuto per tema la Chiesa.

Prima di segnalare i suoi principali interventi, vogliamo descrivere a grandi linee la sua visione del Concilio e il suo atteggiamento generale. Dall'inizio alla fine apparve al tempo stesso umile, lucido e coraggioso. La sua azione fu caratterizzata da una tensione verso l'ideale e insieme da un concreto realismo che sapeva tener conto delle situazioni di fatto e delle circostanze che condizionano le decisioni da prendere.

L'essenziale, ai suoi occhi, era il rinnovamento della Chiesa e l'avvicinamento delle Chiese e Comunità separate. Dopo la fase preparatoria del Concilio si apriva dunque una fase di riflessione, di decisione e di azione. Paolo VI voleva essere in continuità con Giovanni XXIII, pur nella coscienza molto chiara che il suo stile di governo non poteva essere identico. Era cosciente di quanto aveva ricevuto, ma ancor più di ciò che restava da fare. L'elemento più visibile e il più sostanziale della continuità tra i due papi risiede nella volontà di apertura della Chiesa all'umanità intera. Ma, a motivo di una formazione e di una esperienza diversa, tale apertura era percepita altrimenti: Paolo VI, a questo riguardo, era più vicino al card. Augustin Bea che al card. Alfredo Ottaviani, pur non mancando di vedere i rischi di deviazione contenuti nell'idea stessa di apertura al mondo.

Inizialmente il suo lavoro fu quello di "pianificare" l'attività conciliare: concretamente, stimolando il lavoro delle commissioni, cercando di mettere accordo e armonia nel testo dei vari schemi. I 72 schemi proposti furono ridotti a 17: alla fine saranno 16 quelli votati e promulgati. Egli nominò quattro cardinali (G.-P. Agagianian, J. Döpfner, L. Suenens e G. Lercaro) con l'incarico di assicurare l'ordine e la disciplina del Concilio. In pratica questi quattro moderatori sostituirono il consiglio di presidenza (con i suoi dodici cardinali). Introdusse degli osservatori laici: 13 all'inizio, che diventarono 42 alla fine. Soprattutto aumentò considerevolmente il numero degli esperti che passò da 201, nel settembre 1962, a 480 alla fine del Concilio. Molti teologi di grande fama, assenti all'inizio, entrarono così progressivamente nel cerchio degli esperti grazie all'influenza discreta di Paolo VI che manifestava loro il suo favore ricevendoli in udienza particolare, concelebrando con loro, lodando la loro collaborazione. Questa fiducia del papa trovò il suo coronamento nella creazione di una Pontificia Commissione Teologica Internazionale e nell'elevazione al cardinalato di alcuni tra loro: ad esempio, i cardinali Jean Daniélou e Henri de Lubac.

Il pensiero di Paolo VI sul Concilio gravita attorno a un grande asse: la Chiesa. Egli voleva che la Chiesa ridiventasse ciò che essa è veramente (*Lumen gentium*) per meglio presentarsi al mondo (*Gaudium et spes*). Potremmo dire che la costituzione *Dei Verbum* è il documento-fonte, mentre la *Lumen gentium* apre una riflessione che si chiude con la *Gaudium et spes*. L'opera principale è la costituzione sulla Chiesa, *Lumen gentium*, che gli altri testi esplicitano e chiarificano. E all'interno della *Lumen gentium* è il tema della Chiesa come mistero di comunione che dà senso a tutto il resto: gerarchia, conferenze episcopali, sinodi; a tutte le forme di attività della

Chiesa (liturgia, missione, ecumenismo); a tutti gli aspetti del Corpo mistico e dei suoi membri. Per Paolo VI andare all'essenziale, scartare il periferico significava andare al mistero della Chiesa, senza corrispondente umano e, per la Chiesa, centrarsi sul Cristo, principio di tutto. Se il tema della testimonianza della santità di vita accompagna sempre quello del ritorno alle fonti dottrinali, non è semplice pietismo, ma convinzione profonda che il Concilio fruttificherà soltanto se il mistero di comunione della Chiesa si manifesterà nella santità dei suoi membri. Anche in *Gaudium et spes* l'uomo è l'uomo naturale, ma in un contesto di grazia e di salvezza, di santità.

Secondo mons. Carbone, presidente degli archivi del Concilio del Vaticano, i principali interventi di Paolo VI al Concilio sono i seguenti: 1. La *Nota praevia* (riguardante il capitolo terzo della *Lumen gentium*), che mira a conservare il legame tra la sacramentalità e la collegialità della funzione episcopale. Nonostante si fosse impegnato risolutamente a favore della collegialità come era stata presentata dai padri conciliari (sinodi, conferenze episcopali), egli voleva salvaguardare il principio dell'autorità pontificia. La *Nota* dichiara che si è membri del Collegio dei vescovi attraverso la consacrazione episcopale e la comunione gerarchica. 2. Le correzioni apportate al decreto sull'ecumenismo. Le sue esitazioni non riguardavano i principi, poiché era nettamente favorevole al dialogo con le Chiese separate, ma la loro formulazione. 3. Il suo intervento personale per appoggiare lo schema sull'attività missionaria (*Ad gentes*). 4. Il papa ha voluto che nella dichiarazione sulle religioni non cristiane fossero incluse non soltanto le religioni musulmana ed ebraica, ma anche tutte le religioni che a modo loro cercano la salvezza. 5. Egli chiese all'assemblea conciliare un voto almeno orientativo sullo schema riguardante la libertà religiosa, prima che, nel settembre 1965, si presentasse all'ONU. Si riservò le questioni riguardanti la famiglia e il celibato ecclesiastico. Riteneva inopportuno un dibattito pubblico su questi argomenti.

A livello degli atteggiamenti Paolo VI si è dimostrato di un'estrema discrezione, esercitando la sua funzione di presidente, ma con rare apparizioni, poiché continuava a gestire gli affari correnti. È stato accusato di eccessiva compiacenza nei confronti della minoranza: noi preferiamo vedervi un segno di rispetto per la libertà di pensiero altrui. D'altra parte non si considerava un semplice notaio, ma come successore di Pietro, vicario di Cristo, e quindi gravemente responsabile davanti a Dio.

Sempre secondo mons. Carbone, i testi più difficili da far accettare sono stati: a) la costituzione *Lumen gentium* a motivo del tema della collegialità e dello schema sulla Vergine Maria; b) il decreto sull'ecumenismo; c) la costituzione *Dei Verbum*, respinta fin dall'inizio e votata all'ultima ora; d) la dichiarazione sulla libertà religiosa. Le difficoltà provenivano dalla materia discussa, ma anche dalle mentalità e dalle ottiche diverse presenti nei padri conciliari.

In breve, se si volesse paragonare Giovanni XXIII con Paolo VI bisognerebbe evitare le posizioni estreme di pura discontinuità o di continuità identica. Vi è continuità, poiché entrambi i papi hanno voluto il Concilio con quello scopo e quello spirito. Entrambi ne hanno desiderato la piena riuscita. Tuttavia risulta diverso lo stile di governo. La continuità riguarda l'essenziale: la Chiesa ritornata alle fonti e in dialogo adatto al mondo contemporaneo. Paolo VI ha portato a compimento il

gesto profetico di Giovanni XXIII. Ha fatto del Concilio un vasto affresco teologico (analogo a quello della Sistina); ha fatto entrare la Chiesa nella società contemporanea. I testi non si presentano come definizioni dogmatiche, ma come ampi esposti dottrinali con intento pastorale.

5. BASI TEOLOGICHE DELL'ECUMENISMO CONCILIARE

1. L'unità ed unicità della chiesa sgorgano dall'eucarestia, segno e principio operativo d'unità, e dalla presenza dello Spirito Santo (aspetto pneumatologico caro soprattutto all'oriente). Stabilita la fonte escatologica, si spiega che per un compito storico di testimonianza a questa realtà escatologica già operante, Cristo affidò al collegio dei dodici l'ufficio d'insegnare, reggere e santificare e tra loro scelse Pietro sul quale edificare la sua chiesa, rimanendo sempre Cristo in eterno la pietra angolare e il pastore delle nostre persone.

2. La chiesa così costituita, risulta di strutture interne quali l'annuncio del vangelo, l'amministrazione dei sacramenti e la guida nella carità; e di strutture esterne quali l'unica professione di fede, la comune celebrazione liturgica e la concordia fraterna: tutte, interne ed esterne, in movimento attorno a Cristo per mezzo degli apostoli e loro successori cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro. Ne risulta una famiglia di Dio (locuzione e concetto desiderate soprattutto dai padri africani del concilio), unico gregge di Dio, segno levato tra le nazioni (quindi visibile e riconoscibile), schiera pellegrillante nella speranza verso il regno dei cieli, servendo a tutta l'umanità l'annuncio evangelico di pace.

3. Il modello e principio di tutto è il mistero della Trinità, così come era stato riconosciuto anche dall'assemblea di Nuova Delhi (1961) del Consiglio mondiale delle chiese e come era stato approfondito, anni prima, dal teologo russo dell'emigrazione V. N. Losskij, sulle orme lasciate da V. S. Soloviëv.

4. Conseguentemente vi è piena comunione quando non ci sono scissioni ed invece non piena comunione quando le scissioni operano separazioni. Queste avvengono talora per colpa di uomini di entrambe le parti. Tutti coloro che credono in Cristo e sono validamente battezzati sono in comunione reale, anche se non piena. Il discorso non verte sugli elementi oggettivi contenuti nelle chiese (*vestigia ecclesiae*), ma sull'aspetto soggettivo, sia pur convalidato da forme esterne, del rapporto con Cristo nella comunità. Il movimento ecumenico deve superare le cause profonde della separazione tra i cristiani, cioè tra i giustificati nel Battesimo dalla fede, incorporati quindi a Cristo.

5. Elementi edificanti la chiesa possono esistere anche fuori dai confini visibili della chiesa cattolica e sono elementi agenti in vista della salvezza e della loro confluenza verso la organicità, nonostante che su tutti i cristiani di ogni confessione ci siano sempre minacce di debolezza, di tentazione e di peccato. Questa confluenza organica fa sì che questi elementi appartengano oggettivamente alla chiesa cattolica. È questo uno dei punti di maggiore differenziazione dalle basi teologiche dell'ecumenismo acattolico.

6. Per la pienezza d'unità voluta da Cristo, tutti i fedeli cattolici, riconoscendo i segni dei tempi, sono invitati a partecipare con solerzia all'azione ecumenica, eli-

minando ogni pregiudizio, facendo opera di comprensione e avviando un dialogo anche con incontri debitamente preparati, oltre che prendendo parte ad opere richieste dal bene comune, insieme alle altre *communiones*. Questo termine, a indicare tutte le comunità ecclesiali cristiane, fu già impiegato da s. Agostino per indicare chiese cattoliche e donatiste ed era stato patrocinato anche da Yves M.-J. Congar. Non viene usata la espressione *fratres separati*, che potrebbe esprimere un giudizio di svalutazione, ma *fratres seiuncti* che esprime la semplice realtà della separazione. La cosa può indicare un progresso nelle relazioni ecumeniche da parte del cattolicesimo, ma innegabilmente non riesce a nascondere dietro le formule il divario profondo, su questo punto, tra i due ecumenismi.

7. L'opera ecumenica in comune è opera di rinnovamento e di riforma, di prudenza e di pazienza, di concordia coi propri pastori; diversa per natura (anche se non opposta) dal fatto che i singoli cristiani desiderino la piena comunione cattolica. Viene escluso dall'ecumenismo ogni proselitismo. L'opera ecumenica esige inoltre il rinnovamento vitale del cuore dei singoli nella cattolicità e apostolicità, nella libertà e nella carità, nella preghiera in comune con tutti i cristiani, nella conoscenza reciproca, nello studio ecumenico.

6. CONCLUSIONE

Abbiamo affermato che il Vaticano II è un grande segno rivolto agli uomini del nostro tempo. Il segno è stato dato, sapremo noi leggerlo, interpretarlo? È stato un grande soffio che ha scosso la Chiesa. Ma questo soffio si spegnerà? Cosa sarebbero questi testi inerti, senza lo Spirito che li anima e che ci apre il cuore per comprenderli? Il segno del Concilio coincide con le minacce di morte per l'umanità. Il Concilio, riproponendoci il Cristo come Vita e la Chiesa come sacramento di vita e di salvezza universale, può aiutare gli uomini a trionfare sulla morte, a condizione però che diventi vita della nostra vita. Soprattutto il Concilio deve generare dei santi. Se questi rimangono invisibili, gli uomini vivono nella nebbia e muoiono di freddo.

BIBLIOGRAFIA

- Colombo G., *Vaticano II e postconcilio: uno sguardo retrospettivo*, Scuola Cattolica 133 (2005) 1, 3–18.
Commentary on the Documents of Vatican II, t. 1–5, red. H. Vorgrimler, New York: Herder and Herder 1967–1969.
- Enchiridion Vaticanum, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna: EDB 1985.
- History of Vatican II*, red. G. Alberigo, J. Komonchak, New York: Orbis, Maryknoll 1995–2006.
- Jan XXIII i jego dzieło*, Seria: W nurcie zagadnień posoborowych t. 5, red. B. Bejze Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek 1972.
- Küng H., *Sobór i zjednoczenie*, tłum. C. Żółtowska, Kraków: Znak 1964.
- O'Malley J.W. SJ, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, (org. *What Happened at Vatican II*, 2008), tłum. A. Wojtasik, Kraków Wyd. WAM 2011.
- Paolo VI e l'ecumenismo: Colloquio internazionale di studio*, Brescia: Istituto Paolo VI 2001.

- Pesch O.H., *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (BTC 131), Brescia: Queriniana 2005.
- 50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, red. A. Choromański, Warszawa: Wyd. UKSW 2014.
- Roncalli A.G. – Giovanni XXIII, *Pater amabilis: Agende del pontefice, 1958–1963*, red. M. Velati, Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, t. 7, Bologna: Istituto per le scienze religiose 2007.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: PTT 1988.
- W służbie jedności*. Sympozjum ekumeniczne w ATK (18 marca 1994), red. M. Czajkowski, Warszawa: Wyd. ATK 1994.

ECUMENISM AT THE SECOND VATICAN COUNCIL

Summary

The article consists of the following parts: new Catholic ecumenism, the Council reform, the contribution of John XXIII, the contribution of Paul VI, theological foundation of the Council ecumenism, conclusions.

The author focuses on the great personal contribution of the popes John XXIII and Paul VI in the renewal of the Church (including ecumenical dialogue) which took place fifty years ago during the

Second Vatican Council. John XXIII connected strongly the idea of the Church reform *aggiornamento* with the unity of Christians.

The Catholic doctrine in the area of ecumenical issues was most fully expressed in the Dogmatic Constitution on Church (*Lumen gentium*) and Decree on Ecumenism (*Unitatis redintegratio*). Its onset is the conviction about the unity of the Christ Church. The Council stressed that the foundation of the unity of Christians is the dogma of the Trinity (*Unitatis redintegratio* 12). Removing obstacles by leading a dialogue which allows us to understand existing doctrinal differences, eliminating prejudice in word and deed restore the unity (UR 4). The Decree on Ecumenism is a solemn involvement of the Catholic Church in the cause of Christian unity and the response of the Church to God's call which is addressed to all contemporary Christians, encouraging them to earnestly desire, search and attain unity in Christ.

The unity of Christians is a grace and gift which can be only expected from God and which should be asked for in prayer. In this spirit following Paul VI's words, the Church in the *Decree on Ecumenism* asks God and separated brethren for forgiveness for the faults committed against unity and is also ready to forgive inflicted harm. Apart from prayer theological work is necessary for the unity and the Council repeatedly returns to it.

Key words: ecumenism, Second Vatican Council, Catholic Church, unity of Christians, John XXIII, Paul VI, reform, dialogue, ecclesiology

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

POETYCKIE PRZESŁANIE ZBIGNIEWA HERBERTA I PROBLEM JEGO CHRZEŚCJAŃSKIEJ PROWENIENCJI

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, misterium paschalne, odkupienie, Biblia i poezja, Zbigniew Herbert

1. Wstęp. 2. Herbertowskie antynomie. 2.1. Antynomie jako owoc wzrokowej obserwacji. 2.2. Rodzaje Herbertowskich antynomii. 2.3. Cele Herbertowskich antynomii. 2.3.1. Desakralizacja rzeczywistości. 2.3.2. Wzbudzenie współczucia. 3. Herbertowska ironia. 3.1. Czym jest Herbertowska ironia? 3.2. Cele Herbertowskiej ironii. 3.2.1. Ironia jako afirmacja klasycznych wzorców humanizmu wobec powojennego katastrofizmu. 3.2.2. Ironia jako afirmacja bezinteresownego piękna. 3.2.3. Ironia jako afirmacja dawnej moralności wobec współczesnego relatywizmu i oportunizmu. 3.2.4. Ironia jako afirmacja wartości religijnych. 4. Dystans autora wewnętrznego do podmiotu lirycznego. 4.1. Liryka roli. 4.2. Liryka maski Pana Cogito. 4.3. Końcowy wniosek. 5. Problem „odkupienia” w twórczości Herberta. 5.1. Herbertowskie podejście do chrześcijańskiej tradycji. 5.2. Herbertowskie podejście do chrześcijańskiej tajemnicy „odkupienia”. 5.2.1. „Nie powinien przysłać syna”. 5.2.2. Krytyka antropomorficznego przedstawiania Boga. 5.2.3. Krytyka teologicznej „konieczności”. 5.2.4. Krytyka krótkowzroczności Boga. 5.2.5. „Najgorsze pojednanie”. 6. Zakończenie

1. WSTĘP

Wśród ludzi wierzących, rozmiłowanych w poezji Herberta, panuje powszechne przekonanie, że Zbigniew Herbert był poetą chrześcijańskim. Nie dopuszczając do siebie myśli, że mogłoby być inaczej, niektórzy z góry dyskwalifikują próby innego zrozumienia jego poezji.

Jak rodzi się przekonanie o chrześcijańskiej proveniencji poezji Herberta? Zapewne dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, Herbert czerpał wielokrotnie z judeochrześcijańskiej tradycji, która jest kulturowym dziedzictwem wszystkich ludzi, bez względu na ich religijne przekonania¹. Po drugie, Zbigniew Herbert był w swoim prywatnym życiu człowiekiem wyjątkowo wrażliwym na ludzką biedę i cierpienie, co – rzecz oczywista – odpowiada jak najbardziej ewangeliczne-

¹ Sam Herbert przyznaje, że bez znajomości Ewangelii nie sposób odnaleźć się we współczesnym świecie. Por. R. Gorczyńska, *Zbigniew Herbert, w: Portrety paryskie*, Kraków 1999, 176.

mu ideałowi człowieka. Po trzecie, Herbert po 1989 r. identyfikował się z nurtem patriotyczno-narodowym, który od zawsze był związany z Kościołem katolickim i z polską chrześcijańską tradycją². Po czwarte, uwielbienie poetyckiego kunsztu Zbigniewa Herberta, który plasuje go niewątpliwie na pierwszym miejscu pośród najwybitniejszych polskich poetów współczesnych, jest tak wielkie, że często nie pozwala na dogłębne zrozumienie jego poezji i krytycznego spojrzenia na filozofię, jaką prezentował w swoich wierszach i publicznych wypowiedziach. Po piąte, jest naturalne, szczególnie w Polsce, że miłośnicy poezji Herberta pragną widzieć w swoim wieszczu odzwierciedlenie własnych przekonań i dążeń.

Te i inne powody mogą prowadzić do stworzenia w umysłach ludzi „kanonicznego” obrazu Herberta jako człowieka poszukującego Boga pośród zła, cierpienia i niesprawiedliwości. Z tej perspektywy wszelkie naruszenie „kanonu” poety przepełnionego chrześcijańską wrażliwością może jawić się jako „obrazoburcze” i niegodne. Ale warto zadać pytanie, jakie są prawdziwe kryteria, które pozwalają mówić, że twórczość danego poety jest inspirowana chrześcijańską wiarą? Czy jako ludzie wiary nie powinniśmy z większym krytycyzmem spojrzeć na przesłanie, jakie kryje się w wierszach i w twórczości naszych ulubionych poetów i pisarzy? Wszak bezkrytyczne, a niekiedy wymuszone wpisywanie Herberta w kanon chrześcijańskiej tradycji i wiary może przecież prowadzić do zbyt wielkich uproszczeń i przerysowań jego poetyckich wizji, i być w sprzeczności z przekonaniami samego poety i z wnioskami, jakie literaturoznawcy wyciągają z badań nad jego twórczością³. Co więcej, powołując się na autorytet tego czy innego poety czy twórcy, można nieświadomie wypaczyć chrześcijańskie przesłanie Ewangelii.

Szczególnie zastanawiająca jest wypowiedź Zbigniewa Herberta w rozmowie z ks. Januszem Pasierbem, gdzie przyznał, że pisze świadomie „przeciwko teologii”⁴. W innym z wywiadów dodał jeszcze: „Moje pojęcie Boga jest niejasne, natomiast pojęcie Chrystusa i Pasji – to wszystko są dla mnie rzeczy konkretne, wzruszające, bulwersujące, budzące gniew i miłość. Gniew, bo czy trzeba było tak wielkiej ofiary za tę straszną ludzkość?”⁵. Jak należy rozumieć tego typu wypowiedzi? Jako prowokację? Jako bunt przeciwko abstrakcyjnej nauce teologicznej, która jak greckie mitologie nie ma żadnego związku z ludzkim życiem i doświadczeniem? Czyżby teologia dla człowieka wierzącego nie była prawdą objawioną o Bogu i człowieku,

² Intelktualiści i ludzie sztuki przynależący do tego nurtu, siłą rzeczy, jakby bezwiednie, byli postrzegani jako osoby wierne nauczaniu Kościoła i propagujące chrześcijański system wartości. Jednak przynależność polityczna wcale nie musi być wyznacznikiem ich osobistego światopoglądu, czy moralnych wyborów. Bez wątpienia jest świadectwem ich szacunku dla wysiłku Kościoła w kształtowaniu i obronie narodowej tożsamości na przestrzeni wieków, ale niekoniecznie jest im po drodze z ewangeliczną wizją świata (por. też ostre wypowiedzi Herberta przeciwko redaktorowi naczelnemu „Gazety Wyborczej” w filmie Jerzego Zalewskiego *Obywatel poeta*).

³ Na tle olbrzymiej literatury fachowej wyróżniają się jednak nieliczne prace, które stają w obronie chrześcijańskiej interpretacji twórczości Herberta: ks. J. Sochoń, *Bóg poety*, *Ethos* nr 4 (52), 2000, 111–125; T. Garbol, *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta*, Lublin 2006; *Pan Cogito i perla. W poszukiwaniu duchowości Zbigniewa Herberta*, red. ks. S. Urbański, E. Krawiecka, W. Gałązka, Warszawa 2009.

⁴ Ks. J. Pasierb, *Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, *Zeszyty Literackie* nr 4 (80), 2002, 127–134.

⁵ R. Gorczyńska, dz.cyt., 176.

zakorzenioną w historii i ludzkim doświadczeniu? Jeżeli pojęcie Boga jest niejasne, czyż nie oznacza to, że również Bóstwo Jezusa było dla Herberta niejasne? I dlaczego Pasja Jezusa budzi w Herbercie gniew i miłość? Czyż Pasja wraz ze Zmartwychwstaniem nie stanowi centrum chrześcijańskiej wiary, a „straszna ludzkość” nie została odkupiona w misterium paschalnym Jezusa?

Dogłębna analiza poezji Herberta skonfrontowanej z jego wypowiedziami, esejami i publicystyką rodzi wiele pytań nie tyle na temat roli, jaką kultura chrześcijańska ogólnie pojęta odgrywała w jego twórczości (tutaj odpowiedź może być bardzo prosta), ile stawia istotniejszy problem: czy dla Herberta chrześcijańska wiara, a konkretniej wiara Kościoła, stanowiła tę *Weltanschauung*, z którą się utożsamiał i opierając się na niej, w dialogu z nią lub w poetyckim kontraście do niej starał się interpretować otaczającą rzeczywistość, swoje życie i doświadczenia. Badacze, którzy udzielają na powyższe pytanie pozytywnej odpowiedzi, stają przed nie lada trudnym i karkołomnym zadaniem wykazania w poezji Herberta elementów, które by to potwierdzały. Ich argumentacja obciążona jest jednak błędem wszystkich „apologetów”, którzy pragną uwiarygodnić swoje opinie poprzez zbijanie argumentów badaczy stojących na przeciwnym biegunie i zamiast pozytywnej refleksji dążą do wykazania fragmentaryczności bądź niestosowności innych interpretacji. Ta „walka” o Herberta opiera się w gruncie rzeczy na trzech charakterystycznych cechach jego poezji: antynomii, ironii i dystansie autora wewnętrznego do podmiotu lirycznego⁶. obrońcy chrześcijańskiej interpretacji poezji Herberta uważają, że za tymi trzema retorycznymi mechanizmami kryje się chrześcijańska dusza poety. Warto przyjrzeć się bliżej, jaką funkcję pełnią te trzy środki literackie w poezji Herberta.

2. HERBERTOWSKIE ANTYNOMIE

Antynomia oznacza logiczną sprzeczność lub ewidentny kontrast między dwoma twierdzeniami lub obrazami, które wydają się prawdziwe i równie dobrze uzasadnione.

2.1. Antynomie jako owoc wzrokowej obserwacji

Herbertowskie antynomie nabierają szczególnej siły i znaczenia, kiedy pojawiają się w obrębie jednego wiersza, niekiedy w obrębie jednej strofy, a nawet jednego zdania. Są owocem poetyckiej obserwacji otaczającej rzeczywistości, a nie jak w filozofii Kanta logicznego rozumowania nad problemem kosmologicznym⁷. Obserwa-

⁶ Do tego należy również dodać częste odwoływanie się do ostatniego tomiku wierszy *Epilog burzy* z 1998 – roku śmierci poety.

⁷ Sławetne antynomie Kanta brzmiały następująco: 1) świat ma początek w czasie i granice w przestrzeni – świat nie ma początku w czasie i granic w przestrzeni, 2) wszystko w świecie bądź jest proste, bądź składa się z czegoś prostego – nic w świecie nie jest proste lub z prostych części złożone, 3) obok praw przyrody istnieje w świecie wolność – nie ma w świecie wolności, lecz wszystko toczy się wg praw przyrody, 4) istnieje istota konieczna bądź w świecie, bądź poza światem – nie istnieje istota konieczna ani w świecie, ani poza światem jako jego przyczyna.

cja, z której rodzi się świadomość rzeczywistości, objawiającej swoje antynomie, ma olbrzymie znaczenie w poezji Herberta. Najlepiej widać to w wierszu *Co widziałem*:

Widziałem proroków szarpiących przyprawione brody
widziałem szalbierzy wstępujących do sekty biczowników
oprawców przebranych w baranie skóry
którzy uchodzili przed gniewem ludu
grając na fujarce

widziałem widziałem

widziałem człowieka poddanego torturom
siedział teraz bezpiecznie w gronie rodziny
opowiadał dowcipy jadł zupę

Moment, w którym podmiot liryczny „coś” dostrzega, staje się przełomem i samistnie buduje antynomie i wewnętrzne napięcie. Tak się dzieje np. w lirycznej prozie *Achilles. Pentezylea*⁸ i *Ofiarowanie Ifigenii*⁹, w wierszach *Postój* i *Różowe ucho*¹⁰. Nawet wtedy, gdy nie pojawia się czasownik „widzieć”, „zobaczyć”, „ujrzeć” czytelnik łatwo zauważy, że poetyckie opisy i wnioski podmiotu lirycznego są owocem wzrokowej, bardzo wnikliwej, obserwacji otaczającej rzeczywistości, która każe się zatrzymać i zastanowić. Przykładem mogą być wiersze *Pan Cogito obserwuje zmarłego przyjaciela*, *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, albo *Dlaczego klasycy*. Również wtedy, gdy przedmiotem poetyckich rozważań są rzeczy abstrakcyjne, wymykające się fizycznej obserwacji, Herbert świadomie podkreśla, że abstrakcyjne, filozoficzne czy teologiczne myślenie wykracza poza zainteresowania podmiotu lirycznego, który aż nadto jest przywiązany do zmysłowego postrzegania tego, co stanowi jego *Sitz im Leben*. Z tego powodu wysiłek intelektualny w poezji Herberta, mający uchwycić istotę spraw abstrakcyjnych, jest traktowany z przymrużeniem oka, a jego waga i wiarygodność jest zawsze uwarunkowana zmysłowym/wzrokowym doświadczeniem, od którego – wydaje się – nie ma ucieczki¹¹. Warto zacytować fragment wiersza *Pan Cogito a myśl czysta*, gdzie

prawdę rzekłszy Pan Cogito
nie jest całkiem bez winy
nie mógł oderwać
wewnętrznego oka
od skrzynki na listy
w nozdrzach miał zapach morza
świerszcze łaskotały ucho
i czuł pod żebrem palce nieobecnej

⁸ „Kiedy Achilles przebił krótkim mieczem pierś Pentezylei, obrócił – jak należy – trzykrotnie narzędzie w ranie, *zobaczył* – w nagłym olśnieniu – że królowa Amazonek jest piękna...”.

⁹ „*widok* jest pyszny, jeśli przywołać na pomoc odpowiednią perspektywę”.

¹⁰ „...aż pewnego razu/w zimowy wieczór/usiadła przy mnie/i w świetle lampy padającym z tyłu/*ujrzałem różowe ucho*...”.

¹¹ „...każda praca intelektualna jest wynaturzeniem, a jej wyniki zawierają potężny ładunek komizmu. Owe wydumane problemy, konstrukcje myślowe, kategorie, pojęcia – jeśli przyjrzeć się im dokładnie – są nieodparcie śmieszne” – por. Z. Herbert, *Król mrówek*, Kraków 2001, 39. Tego typu podejście do wszelkiej intelektualnej abstrakcji filozoficznej, czy teologicznej jest stałą cechą poezji Herberta. Por. też *Pan Cogito o potrzebie ścisłości*.

Obserwowane wydarzenia, pejzaże, miasta, dzieła sztuki i osoby były przez poetę rejestrowane w pamięci i ukazywały mu antynomiczny porządek rzeczy, przyjmowany nieraz ze stoickim spokojem, innym razem rodzący w jego duszy uczucia buntu, gniewu i niezgody lub skłaniający do refleksji.

2.2. Rodzaje Herbertowskich antynomii

W wierszach Herberta fizyczna obserwacja prowadzi do następujących antynomii: przyroda *versus* historia/wspomnienia; teraźniejszość *versus* przeszłość; wyobrażenia *versus* pamięć; piękno i rola sztuki *versus* kult cierpienia/martyrologia; proza życia *versus* cierpienie/zło/śmierć; reinkarnacja *versus* życie wieczne; proza opisująca rzeczywistość *versus* poezja rozumiana jedynie jako sztuka słowa; prawda *versus* obłuda. Każda antynomia ma dwa człony, które, choć znajdują się na tej samej płaszczyźnie semantycznej, niczym dwa identyczne odważniki na dwóch szalkach wagi, nie są równoważne w wartościującej ocenie poety. Pierwszy człon z wymienionych antynomii wyraża rzeczywistość, z którą poeta utożsamia prawdę obiektywną. Nawet jeśli jest ona niezrozumiała i tajemnicza, wymykająca się ludzkiej logice, ma swoją ontyczną wartość, przez to, że *jest* i narzuca się samoistnie zmysłowej percepcji. Drugi człon, z kolei, jest synonimem fałszu, bo stara się uchwycić rzeczywistość, której *nie ma* albo która przestała być weryfikowalna empirycznie, a w której imię ludzie są gotowi popełnić najcięższe zbrodnie i podejmować tytaniczne trudy. Odpowiadają jej wszelkie ludzkie konstrukcje umysłowe, które starają się zatrzymać przemijanie (pamięć, wspomnienia), nadawać sens absurdom, takim jak cierpienie, zło, śmierć lub widzieć piękno i patos tam, gdzie króluje proza życia i powtarzalność rytmu natury.

2.3. Cele Herbertowskich antynomii

Herbert wykorzystuje antynomie w dwóch celach: desakralizacja rzeczywistości i wzbudzenie współczucia¹².

2.3.1. Desakralizacja rzeczywistości

Herbertowskie antynomie można sprowadzić do jednej podstawowej: sfera *profanum versus* sfera *sacrum*. Takie przeciwstawienie ma ukazać, że człowiek, „sakralizując” rzeczywistość odbieraną zmysłami, *de facto* fałszuje jej obraz i skazuje się na życie w świecie ułudy. Herbert dokonuje więc w swojej poezji desakralizacji

¹² Trudno zgodzić się z M. Ołdakowską-Kuflową, która twierdzi, że ze względu na antynomie wizja światopoglądowa Herberta nie jest jednoznaczna i w dyskusji nad nią można „dowolnie czerpać przykłady z wierszy Herberta i każdy znajdzie w jego poezji jakieś uzasadnienie dla swoich poglądów”. Tego typu interpretacja jest wielce krzywdząca, ponieważ sprowadza Herberta do rangi poety-estety wyzutego z własnych osobistych przemyśleń na temat spraw ostatecznych. Por. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Herbert poszukujący*, w: *Pan Cogito i perla...*, dz.cyt., 120.

ludzkiej rzeczywistości. Nie ma żadnego *sacrum*¹³. Jest tylko *profanum*, fascynujące, tajemnicze i do bólu teraźniejsze, wpisane w powtarzalność zachowań i rytmu przyrody. „Sakralizacja” rzeczywistości, czyli nadawanie jej znaczeń wykraczających poza widzialny świat i odnoszących ją do sfery życia nadprzyrodzonego, dokonuje się w ocenie Herberta na wielu poziomach: od ludzkiego przywiązania do osobistych wspomnień i pamięci, do religijnej wiary w głębszy sens rzeczy i wydarzeń, które w naiwnym odczuciu człowieka są objawieniem tajemnicy niepojętego świata. W wierszu *U wrót doliny*, wykorzystując motyw Sądu Ostatecznego, poeta ukazuje toksyczną siłę ludzkich złudzeń i nadziei

ci którzy jak się zdaje
bez bólu poddali się rozkazom
idą spuściwszy głowy na znak pojednania
ale w zaciśniętych pięściach chowają
strzępy listów wstążki włosy ucięte
i fotografie
które jak sądzą naiwnie
nie zostaną im odebrane

Identyczna perspektywa pojawia się w konkluzji wiersza *Pan Cogito a pewne mechanizmy pamięci*, gdzie umysł i dusza człowieka stają się pożywką „zarazków” pamięci. Wspomnienia i „sakralne” postrzeganie rzeczywistości porównane zostają do pleśni, która w obliczu śmierci – „tej chwili” – ukazuje swój fałsz:

Jeśli to pleśń tak rośnie jeśli bakterie obrazów
rozmnażają się tak szybko jakbyśmy byli pożywką
i niczym więcej lekcja jest chyba taka
pisz swoje imię na korze
zawierzaj mądrym kamieniom
odciskaj rękę na powietrzu i wodzie
lecz jeśli przyjdzie ta chwila
nie chwytaj się zasłony
zniknij w fałdach
niepogodzony to pewne

Jeśli w biblijnej tradycji judeochrześcijańskiej otaczający świat jest „księgą Stwórcy”, której właściwe odczytanie prowadzi nas do wiary w Boga Pra-przyczyny wszystkiego (Mdr 13, 1–9; Rz 1, 20), w poezji Herberta jest On co najwyżej „księgą ludzkiego losu”, w której życie człowieka poddane zostaje nieubłaganemu rytmowi natury. A zatem, odczytując tę „księgę”, człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak „zniknąć w jej fałdach niepogodzony”. I choć stwierdzenie, że człowiek odchodzi z tego świata „niepogodzony”, mogłoby stanowić początek religijnej refleksji,

¹³ A. Kaliszewski twierdził, że Herbert dokonuje demitologizacji tradycji chrześcijańskiej, jednak poetycka perspektywa Herberta wychodzi poza sferę religii chrześcijańskiej, por. A. Kaliszewski, *Remont w zaświatach*, w: *Gry Pana Cogito*, Kraków 1982 (wydanie II rozszerzone Łódź 1990); podobnie J. Brzozowski, *Pan Cogito*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze*, Łódź 1992, 243. Z ich konkluzjami nie zgadza się też A. Fiut, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków 1998, 264–279. Sam Herbert wyraźnie mówi o filozofii swojej poezji w tekście noszącym tytuł wiersza, por. Z. Herbert, *Dlaczego klasycy*, w: *Utwory rozproszone (Rekonesans)*, Kraków 2010, 335–336.

Herbert nie podejmuje tego tematu (cf. też *Umarli*). A przecież samoistnie nasuwa się pytanie, skąd pochodzi niepokój ludzkiego serca, żeby uchwycić się choćby „zasłony”, okrucich wspomnień, które przetrwają. Skąd bunt przeciwko świadomości, że wszystko może skończyć się raz na zawsze?¹⁴ Czyż nie możemy dostrzec w tym „niepogodzeniu” tęsknoty człowieka za Czymś lub za Kimś, kto sprawi, że odejdziemy z tego świata „pogodzeni”? Wczytując się głębiej w wiersze Zbigniewa Herberta, postawione pytania nigdy nie znajdą odpowiedzi w Jezusie Chrystusie ani w hipotezie Hioba o Żyjącym Wybawcy (Hi 14, 13–15; 19, 25–27), ani nawet w innym religijnym, niechrześcijańskim, pocieszeniu. W zamian Herbert proponuje „dobrą śmierć” (etymologicznie „eutanazja”), swoistego rodzaju „anestetyk” na cierpienie, który sprawi, że odchodzenie stanie się znośne. Będzie oparte wyłącznie na sile ludzkiej woli i ludzkiego umysłu. Będzie to rodzaj wewnętrznego samozaparcia, sięgający korzeniami greckich filozofii i rzymskich ideałów (cf. *Przesłanie Pana Cogito*).

Również religijne pocieszenie, którego uporczywe poszukiwanie może przerodzić się w niezdrowe uzależnienie, jest przez Herberta demaskowane i desakralizowane, jak np. w wierszach *Ostatnia prośba*, *Homilia*, *Msza za uwięzionych* albo w poetyckiej prozie *Mysz kościelna*, która

Robiła wszystko, co trzeba: czołgała się do krzyża, klękała przed ołtarzami, spała w ławce. Nie spadło na nią ani jedno ziarenko manny. Pan Bóg zajmował się w tym czasie uciszaniem oceanów.

Herbertowskie antynomie nader wyraźnie ukazują przynależność człowieka do świata natury i otaczającej materii, która, choć niema, uczy pokory i pogodzenia się z tym, że śmierć człowieka jest jego przejściem na stronę przedmiotów¹⁵. Tę myśl wyraża bardzo dobrze inna poetycka proza *Żeby tylko nie anioł* („Trzeba wstąpić w kamień, w drzewo, w wodę, w szpary futryny. Lepiej być skrzypieniem podłogi niż przeraźliwie przeźroczystą doskonałością”). Nawet eschatologizujące opisy duchowej doskonałości, do jakiej człowiek powinien dążyć tutaj na ziemi, nie są w stanie wyrwać go ze świata przedmiotów, do którego przynależy. Upprzedmiotowienie człowieka, który ze swej natury dąży do ponadczasowej, wręcz transcendentnej podmiotowości, jest jednym z owoców desakralizujących antynomii Herberta.

Wszystkie antynomie w twórczości Herberta, bez żadnego wyjątku, mają na celu ukazanie czytelnikowi, *jak jest naprawdę*. To „jak jest naprawdę” nie znajdu-

¹⁴ To Herbertowskie „niepogodzenie” doskonale wyraził Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Gaudium et spes*, 18: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdyga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśli o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci”.

¹⁵ „Dla autora *Napisu* człowiek jest tylko elementem pejzażu, obok kamieni, traw, drzew, zwierząt dużych i małych. Istot suwerennych, które niczego nie symbolizują [...]. To świat, w którym wszystko się przenika – również życie i śmierć, ta ostatnia bowiem nie jest kresem ostatecznym, lecz przejściem na stronę rzeczy [...]”, por. J. Gutorow, *Herbert, pies i gwiazda*, w: *Poeci czytają Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków 2009, 67. Tak należy rozumieć poetycką prozę *Umarli*, których „nic nie cieszy ani chryzantemy, ani świece. Nie mogą pogodzić się z tym stanem, stanem rzeczy”. Ponownie pojawia się „niepogodzenie” ze „stanem rzeczy”, czyli „stanem przedmiotów”, który opisuje poetycko trwanie zmarłych.

je oparcia w jakiegokolwiek, nawet najbardziej subiektywnej, prawdzie o Bogu, ale w zmysłowym doświadczeniu, poprzez które odbieramy porządek przyrody. I choć człowiek pozostanie „na pewno niepokodzony” z takim stanem rzeczy i nieustannie będzie budował nowe schematy, mające nadać wszystkiemu choćby nikłą nadzieję na to, że jest inaczej, Herbert dąży za wszelką cenę do desakralizacji. Jest ona odarciem ze złudzeń, skoro tylko namacalna prawda, uchwytna zmysłami jest jedyną prawdą. Dla Herberta wszystko jest proste, zwyczajne, powtarzalne, wpisane w porządek rzeczy, który jednak w jego poezji nie znajduje wyjaśnienia, jest nieodgadnioną tajemnicą i taką pozostanie do końca. Przykładem może być wiersz *Postój*, gdzie w rodzajową scenkę z życia podróżnika wpleciony zostaje, jakby mimochodem, wątek cierpienia i zła, stanowiący nieodzowne tło otaczającej natury:

Stanęliśmy w miasteczku gospodarz
kazał stół wynieść do ogrodu pierwsza gwiazda
zapłonęła i zgasła łamaliśmy chleb
słysząc było świerszcze w lebiodach wieczoru
płacz ale płacz dziecka poza tym krzątania
owadów ludzi tłusty zapach ziemi
ci którzy siedzieli tyłem do muru
widzieli – liliowy teraz – pagórek szubienic
na murze gęste bluszcze egzekucji

jedliśmy dużo,
jak zawsze wtedy kiedy nikt nie płaci

Analizując antynomie Herberta z perspektywy chrześcijańskiej wiary ma się nieodparte wrażenie, że jego zmysłowa obserwacja człowieka na tle przyrody ożywionej i nieożywionej jest jakby przedchrześcijańska i wyraża nieutuloną tęsknotę człowieka za czymś, co wykracza poza naturalny porządek stworzenia. I choć Herbert demaskuje to dążenie jako toksyczną „pleśń”, „bakterie obrazów”, „chwytanie się zasłony”, przychodzą na myśl słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na tego (=Adama), który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy [...] wzdychamy, oczekując – odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 20–23). Słowa św. Pawła zakładają, że człowiek wraz z całym stworzeniem żyje w alienacji, w wyobcowaniu od siebie i Boga (Ef 2, 12), które może być przezwyciężone i osiągnąć pojednanie tylko poprzez zjednoczenie z ukrzyżowaną miłością Chrystusa. To przezwyciężenie nie dokonuje się dzięki przenikliwości intelektualnej refleksji czy dzięki sile moralnej, ale jedynie dzięki zewnętrznemu działaniu łaski pochodzącej od Boga. Taka chrześcijańska perspektywa u Herberta jest zupełnie nieobecna, a tylko ona pozwoliłaby na odczytanie jego twórczości w kluczu chrześcijańskiej wiary. Rozwiązanie Herbertowskich antynomii nie znajduje się w odkupieńczym misterium Chrystusa, ale w wielkości ludzkiego geniuszu (*Przesłanie Pana Cogito*).

2.3.2. Wzbudzenie współczucia

Desakralizacja rzeczywistości ludzkiego życia i postrzegania ma na celu nie tylko obalić ułudę ludzkich oczekiwań, ale i wzbudzić współczucie wobec ludzkiego losu i całej przyrody, której częścią jest człowiek i z którą dzieli ten sam nieodgadniony los przemijania¹⁶. Przedmiotem współczucia są „ci którzy sądzą naiwnie”, „ci, których zdradzono o świecie”, „ci, którzy przegrali”, ten, który „znika w fałdach – niepokodzony”, rośliny (*Jesień spokojna*, *Tamaryszek*), zwierzęta (*Naprzód pies*, *Koń wodny*) i natura nieożywiona (*Kamyk*, *Guziki*).

Współczucie i empatia są umiejętnością przyjęcia sposobu myślenia i odczuwania innych, która świadczy o wielkiej wrażliwości poety na drugiego człowieka, kimkolwiek by on nie był, Kaligulą czy „atletą władzy”, „myszą kościelną” czy „walczącym na krańcach” (*Pan Cogito i wyobraźnia*)¹⁷. Siła poetyckiego wyrazu jest tak wielka, że Herbertowskie współodczuwanie udziela się czytelnikowi. Poeta pozwala mu doświadczyć tych samych uczuć, jakie kłębiły się w sercach opisywanych bohaterów i antybohaterów. I choć w antynomie wplecione są niekiedy w wątki religijne, religia jawi się u Herberta wyłącznie jako sformalizowana sztuka współodczuwania i solidaryzowania się z innymi. Przywołując na pamięć słowa św. Pawła z 2 Kor 5, 20–21 („W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy w Nim stali się sprawiedliwością Bożą”), „pojednanie” w twórczości Herberta nie jest pojednaniem z Bogiem i pokonaniem otchłani grzechu, ale współodczuwaniem i pokonaniem otchłani niezrozumienia, oddalenia i obojętności w stosunku do drugiego człowieka. Takie pojęcie „pojednania” pojawia się w wierszu *Rozmyślenia Pana Cogito o odkupieniu*. Ale widać to najlepiej w wierszu dedykowanym Adamowi Michnikowi *Msza za uwięzionych*:

jeśli to ma być ofiara
trzeba się pojednać
z braćmi którzy są w mocy nieprawości
i walczą na krańcach

widzę
ich jasne cienie
poruszają się wolno
jak w głębi oceanu

¹⁶ Jednym z głównych celów poezji Herberta jest „wzbudzenie współczucia” w stosunku do ludzi, natury ożywionej i nieożywionej. „Do historii zwracam się nie po to, żeby czerpać z niej łatwą lekcję nadziei, ale [...] aby zdobyć coś, co nazwałbym, uniwersalnym współczuciem...”, por. Z. Herbert, *Dla czego klasycy*, w: *Utwory rozproszone...*, dz.cyt., 336. „Dialog z przeszłością, wsłuchiwanie się w głosy tych, co odeszli, dotykane kamieni, na których pozostały na poły zatarte zapisy dawnych losów, wywoływanie cieni, aby karmiły się naszym współczuciem...”, por. Z. Herbert, *Dotykane rzeczywistości*, w: *Utwory rozproszone...*, dz.cyt., 340.

¹⁷ „Stać się anonimem, to wyjść z siebie, przekroczyć siebie, zanegować siebie. Herbertowska empatia nie jest niczym innym, to także wychodzenie z siebie ku drugiemu”, por. T. Dąbrowski, *W imię oksymoronu*, w: *Poeci czytają Herberta...*, dz.cyt., Kraków 2009, 100.

widzę beczynne ręce
nieporadne łokcie i kolana
policzki w których zagnieździł się cień
usta otwarte we śnie
bezbронne plecy

Zacytowany wiersz nawiązuje do liturgii eucharystycznej, której centrum nie stanowi uwielbienie Boga za dar stworzenia i łaskę zbawienia, ale ćwiczenie ludzkiej woli, od której zależy moralna wartość czynów. Uczestnictwo w liturgii, które zgodnie z chrześcijańską nauką powinno zbliżać nas do Boga, u Herberta jednoczy ludzi bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga i ofiary Chrystusa i ma swoją wagę jedynie wtedy, gdy skłania do poświęcenia się na rzecz innych. Wizja liturgii prezentowana przez poetę jest na wskroś woluntarystyczna, a otwarcie się na łaskę Boga, która uzdalnia od osiągnięcia pełni człowieczeństwa, i w czym wyraża się autentycznie chrześcijańska postawa, nie znajduje miejsca w twórczości Herberta. Poetycka wizja mszy świętej, choć pojawia się sporadycznie (*Ostatnia prośba*, *Homilia*, i wspomniana wyżej *Msza za uwięzionych*) i ma pozory chrześcijańskiej wiary, daleka jest od chrześcijaństwa.

3. HERBERTOWSKA IRONIA

Obrońcy chrześcijańskiej interpretacji poezji Herberta widzą w jego ironii inną subtelną technikę, bardzo charakterystyczną¹⁸, za którą kryje się chrześcijańska wizja poety. Jeśli prześledzimy pokrótce główne cechy Herbertowskiej ironii, przekonamy się jednak, że jest ona orężem moralnego przesłania, które nie ma charakteru chrześcijańskiego ani religijnego, a odniesienia do chrześcijańskiej tradycji, jakie możemy w niej dostrzec, są potraktowane jedynie jako kulturowy kod tworzący płaszczyznę porozumienia z dzisiejszym odbiorcą.

3.1. Czym jest Herbertowska ironia?

Ironia¹⁹ jako środek retoryczny łączy w sobie dwa poziomy wypowiedzi – dosłowny i ukryty. Może mieć charakter werbalny (oparty na dwuznaczności wypowiedzi) albo dramatyczny (oparty na wiedzy, jaką mamy o świecie, ludziach i wydarzeniach, która na skutek przypadkowego zbiegu okoliczności okazuje się niepełna, absurdalna albo całkiem fałszywa)²⁰. Ironiczny może być człowiek, który wykorzystuje ironię werbalną, albo rzeczywistość, która ukazuje dramat człowieka poprzez rozmaite paradoksy (np. głuchota Beethovena).

¹⁸ S. Barańczak uważa wręcz, że Herbert „czyni z ironii swoją [...] programową metodę poetycką” – por. S. Barańczak, *Ironie*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 377.

¹⁹ „Ironia” pochodzi z języka greckiego *εἰρωνεία*, *eironeía*, etymologicznie oznacza „udawanie głupszego niż się jest; nadawanie sobie pozorów niewiedzy; udawanie” – por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, 39.

²⁰ D.C. Muecke, *Irony*, London 1970, 49–50, 63–64.

W przypadku twórczości Herberta wykorzystana zostaje przede wszystkim ironia werbalna, co oznacza, że poeta nie zamierza przedstawiać dramatu człowieka na tle ironicznej rzeczywistości, a chce jedynie za pomocą tego szczególnego środka retorycznego podzielić się swoimi przemyśleniami²¹. Niekiedy jednak pojawia się u niego ironia sytuacyjna. Dzieje się tak, gdy samo pojęcie „ironii” zostaje przedstawione jako uosobienie przypadkowości i fragmentaryczności dzieł sztuki i ludzkiej kultury z przeszłości, których znaczenia możemy się dzisiaj tylko domyślać. Podobnie fragmentaryczna będzie pamięć potomnych, która potraktuje nas i nasze dokonania wybiórczo i całkiem przypadkowo, zupełnie inaczej, niż byśmy tego oczekiwali (*Ofiarz*). Uosobiona ironia jest również synonimem sceptycyzmu wobec otaczającego świata (poetycka proza *Wariatka*) albo resztką ocalonej od zagłady transcendencji, przypominającej szczyptę soli, która nadaje smak ludzkiej egzystencji. Przysłowiowa „ironia losu” wymyka się wszak ludzkiej logice i ukierunkowuje umysł człowieka na „zagadkę” wykraczającą poza świat postrzegany zmysłami (*Z mitologii*). Mimo to główną cechą ironii w poezji Herberta jest dwuznaczność werbalna, przez którą poeta wyraża swój osąd na temat roli klasycznej tradycji, siły piękna i moralności oraz religii.

3.2. Cele Herbertowskiej ironii

Jeżeli rolą antynomii było ukazanie obiektywnych – w odczuciu Herberta – cech rzeczywistości, ironia w jego twórczości demaskuje subiektywność ocen moralnych, estetycznych i religijnych. Staje się jednocześnie nośnikiem tych wartości, jakie poeta wyznaje. Nadrzędnym celem Herbertowskiej ironii jest więc zdystansowanie się poety wobec moralnych postaw i dylematów człowieka współczesnego oraz przekazanie czytelnikowi w zawołowanej formie swojej własnej etyki.

3.2.1. Ironia jako afirmacja klasycznych wzorców humanizmu wobec powojennego katastrofizmu

Wychodząc z dyskusji nad rolą poezji i europejskiego humanizmu na tle wojennej pozości i ogromu ludzkiego cierpienia, Herbert polemizuje z poetami własnego pokolenia, którzy szukali zrozumienia tego, co się stało, czy to w nieprzystawalności humanistycznych ideałów do rzeczywistości (Różewicz, Borowski)²², czy też w religijnym wyjaśnieniu własnej ofiary (Baczyński). Ostrze ironii zostaje przez niego skierowane przeciwko całkowitemu zwątpieniu w klasyczną *humanitas*. Poetycki katastrofizm, prowadzący do nihilizmu moralnego albo skłaniający do ucieczki w religię, w ocenie Herberta, nie jest wyjściem z zaistniałej sytuacji, i dlatego ka-

²¹ S. Barańczak, *Ironie*, w: *Poznanie Herberta*, dz.cyt., 380.

²² Por. T. Różewicz, *Dźwięk i obraz w poezji współczesnej*, w: *O literaturze polskiej. Materiały*, cz. III, *Programy i polemiki literackie*, red. H. Zaworska, Warszawa 1982, 174–176; oraz wiersz Różewicza *Moja poezja*. O tym, że poezja Herberta rodzi się w polemice do twórczości Różewicza pisze też T. Dąbrowski, *W imadle oksymoronu*, w: *Poeci czytają Herberta...*, dz.cyt., 99–103.

tegorycznie odrzucony²³. Skoro niewzruszony dotychczas status europejskiego humanizmu zachwiał się pod naporem krytyki samych poetów – tych, którzy powinni go wspierać i propagować – Herbert w odpowiedzi na ich zwątpienie przedstawi tenże humanizm jako wahającą się Nike, która choć gotowa zejść z piedestału, aby ocalić żołnierza idącego na niechybną śmierć, postanawia w końcu „pozostać w pozycji, której nauczyli ją rzeźbiarze”²⁴. „Ona rozumie dobrze”, czym jest wartość poświęcenia dla ojczyzny własnego życia (cf. też *Odpowiedź*). Herbert za pomocą ironii przekazuje prawdę, że klasyczna konwencja najlepiej oddaje prawdę o życiu i śmierci²⁵ w jakichkolwiek nawet najbardziej dramatycznych momentach. Klasyczna *humanitas* wyuczona w szkole, choć poddana ciężkiej próbie, nadal jest „najpiękniejsza”, aktualna, kusząca. „Wahanie” Nike też kryje w sobie ironię, wszak ona, niezwykczona Nike, pada ofiarą „chwili wzruszenia”. Herbert chce powiedzieć, że w kanonie spetryfikowanego ideału znajduje się również nieodparta, jakże ludzka pokusa niewierności. Ale i w tej pokusie tkwi piękno klasycznej *humanitas*, bo pokazuje człowieka w całej prawdzie. Jak Nike poddana pokusie, żeby zburzyć swoją klasyczną konwencję, nadal pełni rolę ideału dla idącego samotnie żołnierza, tak cała klasyczna kultura, pomimo powojennego zwątpienia w jej autorytet, dalej – w ocenie Herberta – wskazuje prawdziwe wzorce postępowania moralnego.

3.2.2. Ironia jako afirmacja bezinteresownego piękna

Innym sposobem wykorzystania ironii jest ukazanie siły i bezinteresowności klasycznego piękna. Ten motyw pojawia się u Herberta również w kontekście polemiki z katastrofistami, ale nie tylko. Przykładem może być wiersz *Pięciu*, gdzie poeta, opisując z drobiazgową pedanterią moment egzekucji pięciu mężczyzn, zadaje sobie pytanie, dlaczego w obliczu ludzkich dramatów on „pisał nieważne wiersze o kwiatach”. Czyż jego poezja nie powinna uderzyć w żałobne brzmienia i nadać życiu człowieka cmentarny patos? Na tak postawione pytanie Herbert odpowiada ironicznie, że przecież tych pięciu skazanych, w noc przed egzekucją, też rozmawiało o prozaicznych sprawach swojego życia

a zatem można
używać w poezji imion greckich pasterzy
można kusić się o utrwalenie barwy porannego nieba
pisać o miłości
a także
jeszcze raz
ze śmiertelną powagą
ofiarować zdrażonemu światu
różę

²³ K. Wyka, *Składniki świetlanej struny*, w: *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959, 243–244. Por. też J. Błoński, *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 53–54: „Zadaniem ironii stało się więc przypasowanie poety do świata [...] lub świata do poety”. Taki jest wydźwięk poetyckiej liryki *Wariatka*.

²⁴ Por. wiersz *Nike która się waha* ze zbioru *Struna światła* (Warszawa 1956). „Nigdzie indziej [...] liryzm Herberta nie bucha silniej niż wtedy, kiedy mowa o ojczyźnie [...]. Nigdzie też lepiej nie widać, jak nietknięte pozostały dla Herberta dogmaty duchowe dawnego porządku”, tamże, 55.

²⁵ Tamże.

Poprzez zastosowaną tu ironię poeta pragnie świadomie zbagatelizować moment egzekucji, żeby potwierdzić wartość poezji opisującej piękno życia, świata i zwyczajności. Podobny wydźwięk ma wiersz *Studium przedmiotu*, gdzie ironia posuwa się do granic absurdu, ale poeta chce zapłacić tę cenę, żeby ukazać bezinteresowność i całkowitą nieprzydatność piękna wyzutego z sentymentalnych znaczeń, jakie człowiek przypisuje wspomnieniom, relikwiom i skojarzeniom (cf. pierwsza i druga część wiersza). Piękno jest – wydaje się mówić Herbert – największym darem, jaki człowiek może przyjąć w pokorze i pozwolić mu uwieść swą wyobraźnię (cf. trzecia, czwarta i piąta część wiersza). W kontemplacji piękna człowiek i jego wyobraźnia doświadczają prawdziwej wolności, niczym nieograniczonej:

najpiękniejszy jest przedmiot
którego nie ma

nie służy do noszenia wody
ani do przechowania prochów bohatera

nie tuliła go Antygona
nie utopił się w nim szczur

Dopiero kontemplacja samoofiarującego się piękna w jego czystej i nieskazitelnej bezinteresowności objawia człowiekowi piękno rzeczy zwyczajnych, takich jak proste krzesło. Nie przypadkiem ostatnia, szósta część wiersza kończy się modlitwą do krzesła (to również ironia), które oświetlone przezczystym pięknem, też staje się piękne i wieloznaczne, przywołujące na myśl niezliczone idee, nie wyłączając „rzeczy ostatecznych”:

prosimy wypowiedz o krzesło
dno wewnętrznego oka
tęczęwkę konieczności
żrenicę śmierci

Ciekawe, że krzesło nie tyle zostaje oświetlone, ile wychodzi z cienia piękna. Ale czy piękno może rzucać cień? Owszem. Jeśli się go nie dostrzega, jeśli przechodzi się obok niego obojętnie, zafrasowani i poszukujący jedynie pragmatycznych rozwiązań współczesnych dylematów, rzeczy zwyczajne nie objawią nigdy swego ukrytego piękna. W takim właśnie kierunku rozwija się przesłanie wiersza *Mona Lisa*, który na pierwszy rzut oka jest kpina z obrazu Leonarda:

tłusta i niezbyt ładna Włoszka
na suche skały włos rozpuszcza

Jednak ta bardzo rozbudowana ironia, obejmująca cały utwór, wymierzona jest w powierzchowną reakcję, jaką dzieło sztuki wywołuje w turyście-wycieczkowiczu. Przyciągnięty sławą obrazu turysta-wycieczkowicz postanawia podjąć „pielgrzymkowy” trud, aby wreszcie stanąć twarzą w twarz z Mona Lisą – „upragnioną Jeruzalem”. I co? Nie dostrzega żadnego piękna. Nie wie, że przeżycie dzieła wymaga wrażliwej duszy i wiedzy o sposobach i historii malowania. Wiersz jest poetycką syntezą spostrzeżeń, jakich poeta dokonał na rozmaitych wystawach, gdzie obserwował nie tylko wystawione dzieła, ale i zwiedzających. Podzielił ich na siedem kategorii, używając liter greckiego alfabetu od typu Alfa do typu Dzeta. Turysta-

-wycieczkowicz, który jest bohaterem wiersza *Mona Lisa*, odpowiada typowi Delta. Herbert opisuje go w ten sposób: „Typ Delta. Typ żaloszny. Nie chodzi, ale snuje się. Jest zupełnie przytłoczony ilością kolorowych prostokątów i wielkich białych figur. Podśłuchuje co mówią inni: z urwanych zdań, półuśmiechów i gestów stara się wyrobić sobie sąd. Bardzo chciałby wiedzieć, po co ludzie malują i jaką przyjemność daje oglądanie obrazów. Jego to bardzo męczy. Wychodzi przygnębiony i smutny”²⁶. Przesłanie jest jasne: tylko ten zrozumie piękno, kto podejmie duchowy i intelektualny wysiłek odkrycia go; ten, komu jest ono potrzebne do pełni życia wewnętrznego.

Cały zbiór *Studium przedmiotu* z 1961 roku zawiera w sobie szereg wierszy, które za pomocą ironii, niekiedy bardzo dosadnej, stają się poetycką afirmacją piękna i jego roli w życiu człowieka.

3.2.3. Ironia jako afirmacja dawnej moralności wobec współczesnego relatywizmu i oportunizmu

Kolejnym sposobem wykorzystania ironii jest walka z moralnym relatywizmem i oportunizmem. W *Trenie Fortynbrasa*, Hamlet, „rycerz w miękkich pantoflach”, ofiara swoich „kryształowych pojęć” ukazany jest w ironicznym kontraście do pragmatycznego Fortynbrasa, który wygłasza pochwałę oportunizmu²⁷. Herbert, choć świadom nieprzystawalności dawnych norm moralnych do współczesnej rzeczywistości, staje w obronie tradycyjnej moralności, jaką wyniósł z rodzinnego domu i przedwojennej szkoły. Najbardziej ironiczny w tym względzie jest wiersz *Pan Cogito o cnocie*:

Nic dziwnego
że nie jest oblubienicą
prawdziwych mężczyzn

generałów
atletów władzy
despotów

przez wieki idzie za nami
ta płaczliwa stara panna
w okropnym kapeluszu Armii Zbawienia
napomina

wyciąga z lamusa
portret Sokratesa
krzyżyk ulepiony z chleba
stare słowa

a wokół huczy wspaniałe życie
rumiane jak rzeźnia o poranku

²⁶ Z. Herbert, *Siedem typów i jeden sprawiedliwy*, w: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, red. P. Kądziała, Warszawa 2001, 125–127.

²⁷ Por. też Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987, 92; J. Sławiński, *Zbigniew Herbert «Tren Fortynbrasa»*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 359–376.

Ironia wymierzona jest nie w wartości moralne, ale w człowieka, w którego sumieniu rodzi się pokusa, żeby te wartości odrzucić. Głos sumienia stracił funkcję wewnętrznego przewodnika i nikt nie bierze go na poważnie. „Nie jest mi na nic potrzebny” mówi podmiot liryczny, który na próby nawiązania kontaktu z sumieniem słyszy niezrozumiałe bulgotanie (*Głos wewnętrzny*):

mój głos wewnętrzny
niczego nie doradza
niczego nie odradza

nie mówi ani tak
ani nie
[...]
czasami nawet
staram się z nim rozmawiać
wiesz wczoraj odmówiłem
nie robiłem tego nigdy
teraz też nie będę

glu – glu

– no więc sądzisz
że dobrze zrobiłem

– ga – go – gi

Podobnie dzieje się z klasycznymi wzorcami postępowania moralnego, jakie ukazywały greckie tragedie. Niezlomna postawa bohaterów greckich tragedii została potraktowana ironicznie nie dlatego, że sam poeta się z nimi nie zgadza, ale dlatego że współczesny czytelnik widzi w tej niezłomności bezsensowną postawę nieprzystającą do dzisiejszego świata. Wymowna w tym względzie jest proza poetycka *Brak węzła*²⁸. Tragiczne postacie, takie jak Klitajmestra, Agamemnon czy Ajgistos przestają być tragiczne i wyraziste, bo zamiast robić to, czego wymaga od nich klasyczna konwencja, oni stali się nam współcześni, ucywilizowani, a ponieważ „wyprani” z moralnych dylematów, bezbarwni. Chęć przeżycia za wszelką cenę, nawet za cenę najpodlejszych kompromisów, jest dla nich dobrem najwyższym (cf. też *Powrót prokonsula*), a dążenie do zaspokajania własnych egoistycznych przyjemności oznacza zejście na ugodę ze złem i nikczemnością. „Współcześni aktorzy antycznej tragedii dogadują się ze sobą”²⁹ i idą razem do teatru.

Ironia dotyczy również postacie biblijne, które, jak uwspółcześnieni bohaterowie greckich tragedii, starają się przeżyć to życie spokojnie i wygodnie, z dala od moralnych wyzwania: „współczesny Jonasz/.../postępuje chytrze/nież biblijny kolega”

²⁸ Tytułowy „węzeł” jest obrazem ciągłości pokoleń w wyznawaniu tych samych wartości moralnych i estetycznych, których zrozumienie staje się wyzwaniem dla każdego pokolenia. Trud odkrycia sensu dawnych wartości jest też tematem innej prozy poetyckiej *Węzeł*.

²⁹ Por. P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 257. „Tam, gdzie z jednej strony stają naprzeciw siebie tragiczny bohater, a z drugiej kierujący się przywiązaniem do życia człowiek, ten pierwszy musi ponieść porażkę [...]. Życie jako cel najwyższy, nie dobre i szlachetne życie, ale po prostu naga żądza istnienia, jest silniejsze od honoru, sławy i umiłowania wielkości. Po cóż te wszystkie rozterki Hamleta?”, tamże, 257–258.

– stwierdzi Herbert (*Jonasz*) –, aby wreszcie umrzeć w „schludnym szpitalu” nie wiedząc, kim był naprawdę³⁰.

Ironia służy w tym wypadku afirmacji tradycyjnych wartości moralnych. Poeta wykorzystuje ją jednak w sposób paradoksalny, bo nadaje klasycznym postaciom mentalność dzisiejszego człowieka i stara się odtworzyć w ich umysłach współczesny tok rozumowania. Kontrast między klasycznym pierwowzorem a współczesnym jego wcieleniem jest tak ironiczny, że niekiedy zakrawa na szyderstwo i karykaturę. I rzeczywiście bohaterowie antycznych tragedii myślący według dzisiejszych kategorii przypominają swoje karykatury sprzed wieków.

3.2.4. Ironia jako afirmacja wartości religijnych

Religia jest dla Herberta wartością, o ile utożsamia się z wartościami moralnymi i estetycznymi, o których mówiliśmy wyżej, i uczy tradycyjnych powinności względem rodziców i osób słabszych. Ironiczny wiersz *Ostatnia prośba* ukazuje sumienność, z jaką powinno wypełniać się ostatnie życzenie umierającej matki. Mimo że dzieci nie do końca rozumieją, dlaczego matka prosi o Mszę Gregoriańską, a samo uczestnictwo w liturgii staje się dla nich nieznośne ze względu na upał i nic nieznaczące gesty kapłana, postanawiają wytrwać do końca (cf. też *Co robią nasi umarli*, *Tren*). Podobny wydźwięk ma wiersz *Msza za uwięzionych*, gdzie rytuał religijny ma sens tylko wtedy, gdy staje się natchnieniem do podjęcia działań na rzecz bezbronnych i opuszczonych.

Religia jako osobowa więź z Bogiem, albo jako system dogmatycznych prawd wiary zupełnie nie odpowiada wrażliwości poety. Dlatego ironia uderza w takie rozumienie religii, które oddala człowieka od radości życia ziemskiego i ukierunkowuje na nieznane (*Ciernie i róże*)³¹. Bóg jako źródło życia, radości i nadziei, z którego wszystko wychodzi i do którego wszystko dąży, nie pojawia się w wierszach Herberta. Wszelkie próby otwarcia się na misterium Boga, wykraczające poza widzialny świat i historię (ale nadające im sens), nie znajdują zrozumienia. W przekonaniu poety obecność religii w życiu indywidualnym i społecznym jest jedynie wyróżnikiem cywilizacji i kultury³². Używając Herbertowskiego języka, religia jest jednym z „węzłów”, które spajają przeszłość z teraźniejszością³³. Jest kwestią przynależności kulturowej, a nie metafizycznym fundamentem, na którym należy oprzeć doczesne życie i sposób postrzegania świata.

³⁰ J. Wiśniewski, *Studium losu. Jonasz*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze*, dz.cyt., 113–120.

³¹ „Wartości religijne ironia Herberta ujmuje szczególnie ambiwalentnie. Szczęście istnienia, ziemska obecność piękna, naturalna moralność przyjaźni i oddania – zwyciężają z reguły wszelkie metafizyczne maszyny”, por. J. Błoński, *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*, w: *Poznanie Herberta*, dz.cyt., 61.

³² Zamawiane mszy świętej za osoby zmarłe było dla poety czymś naturalnym. Katarzyna Herbert, żona poety w rozmowie z Jackiem Żakowskim wspomina: „Kiedy w 1997 roku umarł Josif Brodski, Zbyszek zamówił mszę za jego duszę...”.

³³ Herbert „zdaje się nieraz żałować czasów, kiedy on sam – a wraz z nim cała społeczność – umiał wierzyć naiwnie. Jeśli więc wartości, jakie niosła religia dzieciństwa, okazują się istotnie przebrzmiałe, nieprzystawalne, zachowują zawsze piękno i dostojność”, por. J. Błoński, *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*, w: *Poznanie Herberta*, dz.cyt., 62. Jakże prawdziwe jest spostrzeżenie Błońskiego potwierdza wiersz *Babcia* z ostatniego zbioru wierszy Herberta *Epilog burzy* (1998).

Mimo to Herbert w jednym ze swoich wierszy wyzna, że on „naprawdę Boga szukał”, ale On „niepojęty Logos” milczał (*Homilia*). Podobne oznaki prawdziwej religijnej postawy, choć zbuntowanej, możemy dostrzec w wierszach *Krótką modlitwa wieczorna*, *Tomasz*³⁴ i *Psalm* kończący się następującym żądaniem:

Panie który siejesz pustynie a zbierasz proroków
przemów

Przewodnik chóru fletów strunowych instrumentów
mówi do Ciebie Dawid
Dawid do Ciebie mówi

Skoro Bóg milczy, poszukiwanie Go zostanie napiętnowane jako nie dotykające „Rzeczy Naprawdę Wielkich”, które okazują się zwyczajną troską o własne zdrowie, życie, dostatek i przyszłość (cf. *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*). Zachęta „pomówmy o Rzeczach Naprawdę Wielkich”, wskazuje jasno, że sam Bóg taką „rzeczą” nie jest. Herbertowi najbliższy jest do Boga filozofów-deistów, ale i On pozostaje nieosiągalny, co nader dobitnie wyraża poetycka proza *Mysz kościelna*. W kontekście poszukiwania Boga zostaje też ironicznie przedstawiona osoba kapłana-pośrednika, który jako „tłusty pasterz” mówi na ambonie rzeczy, które dla niego samego są proste, ale nie mają żadnego przełożenia w życiu i umysłach wątpliwych i poszukujących:

na ambonie mówi w kółko pasterz
mówi do mnie – bracie mówi do mnie – ty
ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec
że go nie znam i że smutno mi

Herbertowska ironia skierowana jest tutaj przeciwko nieadekwatnemu do sytuacji dzisiejszego człowieka językowi Kościoła, który nie udziela odpowiedzi, ani nie wchodzi w dialog z wątpliwym i poszukującym. Prawdopodobnie sam Herbert za takiego się uważał.

Warto jednak podkreślić, że religijne wartości moralne są potraktowane selektywnie³⁵. Najbardziej kontrowersyjna jest konieczność przebaczenia, z którą Herbert

³⁴ „Herbertowy Tomasz jest daleki od augustyńskiej postawy *credo ut intelligam* [...] Bohaterowi Herberta jest prawdopodobnie bliżej do przekonania wyrażonego przez podmiot liryczny wiersza *Homilia*. [...] Obojętny wobec ludzkich poszukiwań Bóg z *Homilii* najwyraźniej nie jest tożsamy z psalmicznym Jahwe. Nawet ci, którzy wątpią, niegodni są teofanii („milczał niepojęty Logos”), to przecież stanowią również «boży lud». Chrystus wszak przyszedł wskazać drogę do Ojca zagubionym, o czym powinien pamiętać przedstawiony z gryzącą ironią «tłusty pasterz», hermetycznie zamknięty w pancerzu dogmatów i schematycznej religijności, niezdolny zrozumieć uzasadnione rozterki człowieka myślącego”, A. Drozd, *«Mężny w niepewności» – o Tomaszu*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze...*, dz.cyt., 206–210. Teksty biblijne (Hbr 3, 12; 11, 6; Jk 1, 6–8) podkreślające wagę wiary i ufności Bogu, pomimo trudów poszukiwania i zagubienia, brzmią w poezji Herberta jak nieodwołalny wyrok. Takie przekonanie jest bliskie Tomaszowi z prozy Herberta (tamże, 207–208). Wiersze Herberta, w których pojawiają się motywy chrześcijaństwa, są bardziej pisane w obronie wątpliwości, niż stanowią wyznanie wiary poety.

³⁵ „Etyczny program wyrażony przez całą twórczość Herberta, a skupiony w *Przesłaniu Pana Cogito*, choć w wielu tezach nie do pogodzenia z Ewangelią, zakłada konieczność ewangelicznej postawy poddania całej swej egzystencji przyjętej przez siebie prawdzie. Poezja ma być odważnym i bezkom-

się nie zgadza. „Nie przebaczaj/zaiste nie w twojej mocy/przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świecie” (*Przesłanie Pana Cogito*). Z kolei w innym wierszu 17 IX, mówiącym o ataku Armii Czerwonej na osłabioną przez hitlerowskie Niemcy Polskę, podmiot liryczny, zwracając się do najeźdźcy, zapewnia, iż „bezbronna ojczyzna” przyjmie go do siebie jak nieproszonego gościa, da mu wytchnienie i w pokorze weźmie na siebie chrześcijański obowiązek przebaczenia. Widać tu gorzką ironię, której zwieńczeniem jest sarkazm. Postawa otwartości i uległości względem wroga ma uczyć przyszłe pokolenia „najtrudniejszego kunsztu – odpuszczania win”. A zatem nie męstwo i niezłomność, ale słabość, nieprzygotowanie, śmieszność i chrześcijańskie przebaczenie mają być nobilitacją pokonanego narodu³⁶.

4. DYSTANS AUTORA WEWNĘTRZNEGO DO PODMIOTU LIRYCZNEGO

Ostatnim środkiem retorycznym, który w ocenie niektórych badaczy może być zręcznym eskamotażem chrześcijańskiego przesłania, jest dystans rzeczywistego autora do wypowiadającego się podmiotu lirycznego. Dystans ten sprawia, że nie do końca wiemy, czy wypowiedziane przez podmiot liryczny myśli są rzeczywistym przekazem myśli poety. A zatem również dyskusyjne postawy w stosunku do religii i chrześcijaństwa należałoby przypisać wyimaginowanemu podmiotowi, który reprezentuje współczesnego człowieka.

Badania nad twórczością Herberta wykazały jednak, że raz patrzy on na podmiot liryczny z pewnego dystansu, raz się do niego zbliża, a raz się z nim całkowicie identyfikuje³⁷. W ten sposób rozróżnia się trzy typy liryki w twórczości Herberta: lirykę bezpośrednią, kiedy autor identyfikuje się z podmiotem lirycznym; lirykę maski, kiedy autor wykorzystuje „maskę” Pana Cogito, wypowiadającego w imieniu Herberta jego własne myśli; i lirykę roli, gdzie podmiot liryczny w żadnym względzie nie utożsamia się z autorem rzeczywistym³⁸.

promisowym «dawaniem świadectwa»”, J. Wiśniewski, *Biblijne źródła Herbertowskiej koncepcji słowa poetyckiego (na wybranych przykładach)*, Prace Polonistyczne 1990, seria 46, 32; M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1983, 333–341.

³⁶ M. Ołdakowska-Kuflowa w przeciwstawieniu „nie przebaczać” (*Przesłanie Pana Cogito*) – „uczenie się najtrudniejszego kunsztu przebaczenia” (17 IX) widzi antynomię, która według niej nie pozwala na jednoznaczną ocenę stanowiska Herberta. Nie zauważa jednak, że wiersz 17 IX jest ironią przeciwko patriotyczno-religijnemu cierpiętnictwu i uległości wobec wroga, w którego obliczu Polacy, zamiast się im przeciwstawić we właściwy sposób, przypominają „śmiesznych karbonariuszy czyszczących swoje muzealne bronie”, a po poniesionej klęsce uczą się kunsztu przebaczenia, M. Ołdakowska-Kuflowa, dz.cyt., 117.

³⁷ O manipulacji podmiotem lirycznym u Herberta por. J. Błoński, *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 69–72: „Manipulacje Herberta przypominają zabawy z lornetką. Podmiot obserwuje bohatera: im bardziej go sobie przybliża (aż do utożsamienia niekiedy), tym bywa wyrozumialszy, podatniejszy wzruszeniom, bardziej uczuciowy i kapryśny”. Por. też S. Barańczak, *Ironie*, w: tamże, 380.

³⁸ S. Barańczak, *Ironie*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 381; M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1967, 293.

4.1. Liryka roli

W przypadku liryki roli, funkcją wykreowanego podmiotu lirycznego jest „zdradzić” samego siebie i sprzeniewierzyć się prawdziwym wartościom wyznawanym przez poetę. W ten sposób fikcyjny podmiot liryczny kompromituje się w oczach czytelnika, który sympatyzuje z prawdziwym autorem i jego prawdziwymi przekonaniami. Ma to na celu zdemaskowanie tej czy innej idei, postawy czy mentalności.

Liryka roli objawia się w tzw. monologu dramatycznym, który Herbert zaczął systematycznie rozwijać od 1961 r., czyli od roku opublikowania zbioru *Studium przedmiotu*. O wykorzystaniu przez Herberta liryki roli sygnalizują wszelkie manieryzmy językowe i stylistyczne oraz sposób, w jaki wyrażone zostają emocje i opinie podmiotu lirycznego. Na podstawie indukcji czytelnik może wyrobić sobie właściwy pogląd o osobowości podmiotu lirycznego, o jego podejściu do moralnych dylematów, a nawet o epoce historycznej, w jakiej został przez Herberta umiejscowiony. Przykładem jest *Bajka ruska*³⁹, gdzie narrator poprzez język, będący kalką języka rosyjskiego, zdradza swoją narodowość, pozycję społeczną i despotyczny system, w którym żyje. Poeta, zachowując dystans do tej postaci, daje do zrozumienia, że jej mentalność jest mu całkowicie obca. Przekazując nam jej monolog wewnętrzny, chce doprowadzić do jej „autokompromitacji” w oczach czytelnika.

Monologi dramatyczne nie dotykają problemów wiary, ale stygmatyzują moralny oportunizm, współczesną znieczulicę i nihilizm (*Tren Fortynbrasa*, *Kaligula*, *Boski Klaudiusz*, *Damastes z przydomkiem Prokrustes mówi*). Owszem motywy religijne i biblijne, podobnie jak w przypadku ironii, mogą być w tych monologach wykorzystane jako kulturowy kod ułatwiający porozumienie z czytelnikiem (cf. *U wrót doliny*), ale nie mogą stanowić argumentu na chrześcijański charakter wierszy Herberta.

4.2. Liryka maski Pana Cogito

W przypadku liryki maski, „maska” Pana Cogito służy poecie do tego, żeby, ukrywając pod nią swoją tożsamość, mógł wyrazić swoje nawet najbardziej wstydliwe, osobiste i subiektywne myśli⁴⁰. Wiersze związane z postacią Pana Cogito nie są jednorodne, bo sam Pan Cogito może wypowiadać się w pierwszej albo w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Niekiedy jego obecność jest zasygnalizowana jedynie w tytule, innym razem pojawia się w tekście wiersza jako pierwszoplanowa postać. Nie ulega jednak wątpliwości, że Pan Cogito jest rzecznikiem i ambasadorem osobistych przekonań samego poety. Jest to o tyle ważne, że wiersze, które – wydaje

³⁹ Obrazową analizę *Bajki ruskiej* proponuje S. Barańczak, *Ironie*, w: *Poznawanie Herberta...*, dz.cyt., 394–395.

⁴⁰ „In any case it is neither a persona nor a mask, but rather... a method... An attempt to isolate, to «objectify» what is shameful, individual, and subjective. In different poems I have a different attitude toward the personage (a shorter or greater distance)”, B. Carpenter, J. Carpenter, *The Recent Poetry of Zbigniew Herbert*, w: *World Literature Today* 51, Winter 1977, 213 (cytat za: S. Barańczak, *Ironie*, w: *Poznawanie Herberta...*, dz.cyt., 401, przyp. 34).

się – najbardziej dotyczą problematyki wiary i istoty chrześcijaństwa, należą właściwie do liryki maski (np. *Przesłanie Pana Cogito*, *Rozmyślenia Pana Cogito o odkupieniu*, *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, *Co myśli Pan Cogito o piekle*). Ale i w liryce maski możemy dostrzec pewien dystans między podmiotem lirycznym a wewnętrznym autorem. Dzieje się tak, gdy Pan Cogito wypowiada się w trzeciej osobie. Ten szczególny zabieg literacki służy większej obiektywizacji i jest wyrazem autoironii i autokrytyki, jakiej Herbert chce poddać samego siebie. Dystans pozwala poecie uznać również własną odpowiedzialność czy część odpowiedzialności za zaistniałą sytuację „wyobcowania”. Poeta dostrzega wszak, że on sam, podobnie jak inni współcześni mu ludzie, są rozdarcie między „światem wyznawanych od dzieciństwa wartości” a „współczesnym światem, który te wartości zdradził i odrzucił”. Wewnętrzne rozdarcie Pana Cogito jest więc wewnętrznym rozdarcie Zbigniewa Herberta⁴¹.

4.3. Końcowy wniosek

Jeśli pragnie się wyjaśnić podejście Herberta do wiary chrześcijańskiej, trzeba najpierw zdefiniować do jakiej liryki należy dany utwór. Następnie, ustalając stopień dystansu, można stwierdzić, czy poeta identyfikuje się z wypowiedzianymi przez podmiot liryczny tezami. W dalszej kolejności trzeba określić rodzaj antynomii i ironii, jeśli takowe się pojawiają, aby na końcu tego procesu odnaleźć właściwy klucz hermeneutyczny poetyckiego przesłania.

Herbert wymaga od nas wysiłku intelektualnego, bo jego wiersze są „węzłami” na wzór węzła gordyjskiego, którego jednak nie wolno przecinać mieczem⁴². Dlatego odczytywanie Herberta w sposób fundamentalistyczny może okazać się zwodnicze i prowadzić do zbyt wielkich uproszczeń i przerysowań. Analiza Herbertowskich antynomii, ironii i dystansu autora wewnętrznego do podmiotu lirycznego wskazuje, że w zakresie jego zainteresowań nie leżały bezpośrednio kwestie religijne. A jeśli poetą chrześcijańskim nazywamy tego, kto jak Norwid i Baczyński znajduje odpowiedzi na dylematy moralne i światopoglądowe w Jezusie Chrystusie, Herbert takim poetą nie jest. Pojęcie „odkupienia”, jakie pojawia się w poezji Herberta, może być tego ilustracją.

⁴¹ Na temat tożsamości i roli Pana Cogito w twórczości Herberta napisano bardzo wiele. Podaję tylko niektóre odniesienia bibliograficzne: K. Mętrak, *Prawdy Zbigniewa Herberta*, Kultura nr 12, 1974; P. Śpiewak, *Przygody człowieka myślącego*, Twórczość nr 7, 1974; S. Barańczak, *O czym myśli Pan Cogito*, w: *Poznanie Herberta...*, dz. cyt., 194–201; R. Przybylski, *Miedzy cierpieniem a formą*, w: tamże, 80–127; A. Lam, *Dialogowość poezji Herberta*, Teksty nr 1, 1976, 49–71.

⁴² „Niepojęte zaślepienie [Aleksandra Wielkiego] sprawiło, że wprowadził do procesu myślenia element siły. Jak mógł przeoczyć fakt, że rozwiązywanie węzłów i problemów nie jest popisem atletycznym, ale operacją intelektualną, a ta zakłada zgodę na błądzenie; bezradność wobec splątanej materii świata, cudowną ludzką niepewność i pokorną cierpliwość”, Z. Herbert, *Węzeł gordyjski*, w: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma...*, dz.cyt., 78.

5. PROBLEM „ODKUPIENIA” W TWÓRCZOŚCI HERBERTA

W pięciu wierszach Zbigniewa Herberta⁴³, nawiązujących do męki Jezusa, zostaje wykorzystany motyw misterium paschalnego, stanowiącego centrum chrześcijańskiego kerygmatu. Uderza fakt, że Herbert wyselekcjonował w nich jedynie niektóre fragmenty i epizody z Pasji Jezusa. Sam Jezus nie wydaje się centralną postacią tych poetyckich obrazów. Herberta interesują przede wszystkim drugorzędne elementy pasyjnej scenerii, np. stosowanie prawa rzymskiego w konkretnych przypadkach, dalsze dzieje Barabasa, co się stało ze srebrnikami Judasza, albo techniczne przygotowanie oprawców do trudnej sztuki krzyżowania człowieka. W centrum uwagi poety znajdują się, więc, miejsca i okoliczności, w jakich dokonywała się męka Jezusa. Istota tego wydarzenia jakby nie odgrywa większej roli. Imię Jezusa pojawia się tylko raz. Raz zostaje nazwany „mało groźnym Galilejczykiem” i „Nazareńczykiem”. Również sposób, w jaki zostaje opisana Pasja Jezusa może skłaniać do refleksji, bo jej opis nie jest oparty na ewangelicznych relacjach, ale przypomina bardziej wywód historyka; przypomina wywód naukowy znawcy prawa rzymskiego i żydowskich obyczajów, innym razem przybiera formę wnikliwej analizy malowidła ściennego, jeszcze innym razem ma formę luźnych refleksji podmiotu lirycznego. Poeta wyraźnie dystansuje się od tradycyjnej wiedzy o Pasji Jezusa, i choć zna tę historię ze wszystkimi szczegółami, poddaje w wątpliwość wiarygodność ewangelicznych przekazów⁴⁴. Spostrzeżenia płynące z prostej lektury pasyjnych wierszy Herberta każą zastanowić się, jaki jest jego stosunek do głównej prawdy chrześcijańskiej wiary i jaką rolę w poezji Herberta pełni pojęcie „odkupienia”, oraz czy odpowiada ono teologii biblijnej?

Nie wydaje się, żeby wyjaśnieniem tej problematyki był poetycki przywilej *licentia poetica*, który pozwala artystom wypełnić religijne motywy dodatkową emocjonalnością i obrazowością. W ten sposób rodzi się poetycka egzegeza, mająca na celu ukazać ukryte aspekty biblijnego Objawienia. Na pewno intencją Herberta nie było dokonanie tego typu egzegezy, bo motywy pasyjne są u niego wykorzystane nie po to, żeby wydobyć na światło dzienne istotę ofiary krzyżowej Jezusa, ale są potraktowane w sposób instrumentalny w celu przekazania osobistych przekonań na temat historii, sztuki, współczesnej cywilizacji i człowieka żyjącego w dzisiejszym świecie. Nie istnieje więc „Pasja według Herberta”. Motywy pasyjne, pojawiające się w poezji Herberta, stanowią raczej tło do lepszego wyogniskowania postawy dzisiejszego człowieka skonfrontowanego z chrześcijańską wiarą i tradycją⁴⁵. I dlatego zanim skoncentrujemy się na pojęciu „odkupienia” w poezji Herberta, warto przyjrzeć się, w jaki sposób poeta podchodzi do chrześcijańskiej tradycji, ogólnie pojętej.

⁴³ Tymi wierszami są: *Na marginesie procesu, Męczeństwo Naszego Pana malowane przez Anonima z kręgów mistrzów nadreńskich, Hakeldama, Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu, Domysły na temat Barabasa*.

⁴⁴ J. Wiśniewski, *Pasja według Zbigniewa Herberta? (Motywy pasyjne w wierszach poety)*, Prace Polonistyczne 1993, seria 48, 115–131; A. Fiut, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 264–279.

⁴⁵ A. Kaliszewski, *Gry Pana Cogito*, Łódź 1990, 131–133; A. Michnik, *Potęga smaku*, w: *Z dziejów honoru w Polsce. Wypisy więzienne*, Warszawa 1991, 184–187.

5.1. Herbertowskie podejście do chrześcijańskiej tradycji

Zbigniew Herbert jest poetą neoklasycznym, przekazującym współczesną wizję świata opartą na kanonach śróziemnomorskiej tradycji. Wielokrotnie nawiązuje do kulturowego dziedzictwa Europy, którego częścią jest chrześcijaństwo. Jednak chrześcijaństwo pojawia się u Herberta jako religia okaleczona językowo i semantycznie. Odniesienia do chrześcijaństwa są fragmentaryczne, często w formie cytatów, kryptocytatów i parafraz zaczerpniętych bezpośrednio z Biblii, ludowych pieśni religijnych i katechizmu. Mimo że dla przeciętnego chrześcijanina są łatwe do zidentyfikowania, zostają świadomie przez Herberta zniekształcone, urwane, jakby nie były do końca zapamiętane⁴⁶. Pojawiają się w kontekstach, które zmieniają, lub wręcz wypaczają ich pierwotny sens i przeznaczenie. Jeżeli motywy zaczerpnięte z mitologii i klasycznej literatury są wyczelowane z największą drobiazgowością, chrześcijańskim motywom w poezji Herberta brakuje ostrości i precyzji. W ten sposób w poezji Herberta język i wymowa biblijnych pojęć traci swoją podniosłą sakralność, a niekiedy ociera się o bluźnierstwo i ironię. Powstaje więc, pytanie o celowość takiego podejścia do tradycji chrześcijańskiej. Dlaczego tak się dzieje?

W odpowiedzi na to pytanie warto sobie uświadomić, że Herbert wyznaczył swojej poezji rolę arbitra duchowej i moralnej kondycji dzisiejszego świata i współczesnego człowieka, szczególnie tego człowieka, który doświadczył II wojny światowej i dyktatury nazizmu i komunizmu. W poetyckiej ocenie Herberta dzisiejszy człowiek postrzega chrześcijańską tradycję jako zbiór porzrzucanych tu i ówdzie, niepowiązanych ze sobą cytatów i motywów. Po dramacie II wojny światowej, naznaczonej niebywałym okrucieństwem człowieka, z całościowej chrześcijańskiej wizji świata, którą międzywojenne pokolenie Herberta przyjmowało bezrefleksyjnie za poręczeniem księdza prefekta, katechety i profesora łaciny, pozostały jedynie strzępy ludowej tradycji⁴⁷. Jak ruiny na Forum Romanum są „eschatologią” cywilizacji starożytnego Rzymu, podobnie – według Herberta – przedstawia się dzisiaj chrześcijańska tradycja, której język ulega coraz większej erozji. W jednym ze swoich wierszy Herbert powie: „Niebezpieczne są słowa/które wypadły z całości/urywki zdań sentencji/początki refrenu/zapomnianego hymnu/ «zbawieni będą ci którzy»/«pamiętaj abyś»” (*Zasypiamy na słowach*). W tym wierszu Herbert opisuje kondycję chrześcijańskiej tradycji w dzisiejszym świecie. Jawi się ona w świadomości ludzi bardziej jako „słowa, które wypadły z całości” niż jako spójny i autonomiczny system wartości i światopoglądowej przynależności. Te fragmentaryczne słowa w ocenie poety są niebezpieczne, ponieważ straciły swoją autorytatywność, jednoznaczność i przestały być pewnikiem ludzkiego życia i ludzkich wyborów. Po okrucieństwach II wojny światowej tradycja chrześcijańska przypomina rozbite tablice Mojżesza⁴⁸, a wartość i ponadczasowość chrześcijań-

⁴⁶ Por. A. Fiut, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 266; P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, w: tamże, 242.

⁴⁷ Por. J. Błoński, *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 52.

⁴⁸ A. Fiut, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 268; R. Przybylski, *Między cierpieniem a formą*, w: tamże, 116–118.

skiego humanizmu straciły na wiarygodności. Wyjściem z sytuacji, w której człowiek zostaje pozbawiony tego solidnego punktu odniesienia, jakim było chrześcijaństwo, jest ucieczka w subiektywizm, a konkretniej w sferę ludzkiej wyobraźni. Potwierdza to druga strofa tego samego wiersza: „Trzeba śnić cierpliwie/w nadziei że treść się dopełni/że brakujące słowa/wejdą w kalekie zdania/i pewność na którą czekamy zarzuci kotwicę” (*Zasypiamy na słowach*). „Pewność na którą czekamy” – pisze Herbert – „zarzuci kotwicę” nie w chrześcijańskiej wizji świata i człowieka, ale „we śnie”, czyli w ogólnie pojętej wyobraźni, będącej wyrazem ludzkiego subiektywizmu. Subiektywizm ludzkiej wyobraźni jako recepta na zanik chrześcijańskich wartości sugeruje, że poezja Herberta jest postchrześcijańska⁴⁹. Nie widzi ona żadnej nadziei dla dzisiejszego człowieka w żywotności chrześcijańskiej wiary, która przecież – tak jak to było wielokrotnie w historii Kościoła – ma moc odrodzić się na nowo z jeszcze większą siłą.

Analiza poezji Herberta, również na przykładzie zacytowanego przeze mnie wiersza, prowadzi do jeszcze jednego wniosku: a mianowicie, poezja Herberta jest nie tylko postchrześcijańska, ale jest również w pewnym sensie pogańska. Pogaństwo poezji Herberta to oczywiście nie wojujący ateizm w wydaniu niektórych dzisiejszych zachodnich myślicieli, którzy w ciągu ostatnich ośmiu lat zintensyfikowali wysiłki w obronie ateizmu. Uważają oni, że jakakolwiek wiara, czy religia jest potencjalnie zarzewiem konfliktów i wojen. Ta teza, która do złudzenia przypomina stare dysputy filozofów Oświecenia przeciwko Kościołowi, jest współcześnie rozpowszechniana przez Richarda Dawkinsa, Michaela Onfraya, Christophera Hitchensa i Sama Harrisa. Poezja Herberta na pewno nie jest wojowniczo nastawiona do religijności i wiary. Nie jest też krytyką Kościoła jako instytucji. Mimo to jest ona pogańska, ponieważ w podejściu do otaczającego świata wykazuje szereg analogii ze starożytnym klasycznym pogaństwem. Na czym ta analogia polega?

Otóż, jak wiemy, poganie intuicyjnie przeczuwali, że za otaczającą rzeczywistością kryją się moce, co do których mogą snuć jedynie domysły i fantazje. Pogański niepokój był potęgowany obserwacją przyrody, tajemnicami ludzkiej duszy i moralnym rozdarciem człowieka wobec dobra i zła. Poganie przeczuwali, że rzeczy wielkie zależą od nieskończonej małych. Przeczuwali, że tak naprawdę nie znamy praw rządzących wszechświatem. Co więcej, te prawa mogą być odległe od tego co nazywamy rozumem i ludzką logiką. Stąd amulety, fetysze, gusła i wiara w opiekuńcze duchy drzew, rzek i wodospadów. Ten pogański niepokój widzimy w greckich tragediach, gdzie ukazany jest owszem jakiś konflikt między bogami a ludźmi, ale nie do końca wiadomo, kto jest bohaterem, a kto złoceńcą. Poganie trawieni tym wewnętrznym niepokojem, znajdowali jednak ukojenie w wyobraźni. To wyobraźnia była dla pogan narzędziem w poszukiwaniu po omacku Boga, a dążenie do piękna i harmonii było *de facto* intuicyjnym dążeniem do prawdy. Pogańskie mitologie były owocem ludzkiej wyobraźni, a nie Bożego natchnienia jak Biblia.

⁴⁹ P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 241–263.

Odwoływanie się Herberta do subiektywnej wyobraźni jako do skutecznego narzędzia w szukaniu pewników jest główną cechą jego pogańskiego podejścia do rzeczywistości⁵⁰, szczególnie w kontakcie z tajemnicą ludzkiego cierpienia i ludzkiej nikczemności (*Pan Cogito i wyobraźnia*). Herbertowskie odwołanie się do typowego dla pogan osławiania niepojętej rzeczywistości poprzez jej personifikację, obiektywizację i w ostatecznym rozrachunku mitologizację, widać najlepiej w wierszu zatytułowanym *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*. W tym wierszu Herbert uważa, że konfrontując się z tajemnicą cierpienia, trzeba „z materii cierpienia stworzyć rzecz albo osobę”, „grać z nim, bawić się z nim ostrożnie wymuszając nikły uśmiech”. Widzimy tu, że w obliczu niepojętej tajemnicy Herbert odkrywa przed nami swoją pogańską duszę. Niepokój wobec tajemnicy, osławianie tajemnicy poprzez jej personifikację i mitologizację, ucieczka w wyobraźnię sprawiają, że Herbert jest poetą nie tylko nawiązującym do wzniosłych, pogańskich ideałów ze starożytności, ale że przyswoił sobie również pogańską receptę na bycie w niepojętym świecie. W jednym ze swoich wierszy, który przybiera formę modlitwy do Boga i nosi znamieny tytuł *Brewiarz IV* w nawiązaniu do czwartego tomu *Brewiarza*, kończącego rok liturgiczny uroczystością Chrystusa Króla, Herbert wyraża tęsknotę za zrozumieniem życia i świata, tęsknotę za solidnym punktem, na którym mógłby oprzeć całe swoje życie, nawet jeżeli śmierć nadal pozostawałaby tajemnicą: „dlaczego życie moje/nie było jak kręgi na wodzie/obudzonym w nieskończonych głębiach/początkiem który rośnie/układa się w słoje stopnie fałdy/by skonać spokojnie/u twoich nieodgadnionych kolan” (*Brewiarz IV*).

Syntetyzując, poezja Herberta jest jednocześnie postchrześcijańska i pogańska. Z jednej strony, tradycja chrześcijańska, do której Herbert wielokrotnie nawiązuje, przestała być dla niego i jego pokolenia wszechogarniającą i obowiązującą wizją człowieka i świata, dającą odpowiedź na ludzkie dylematy w powojennym kontekście. Z drugiej strony, ludzka wyobraźnia i dążenie do harmonii i estetycznego piękna, opartego na klasycznych wzorcach, zaczerpniętych ze starożytności, mogą – wedle Herberta – dać człowiekowi szarganemu wątpliwościami pewne ukojenie⁵¹.

⁵⁰ Mówiąc o pogaństwie Herberta, nie należy roznieć tego określenia w sposób powierzchowny i naiwny jako wyraz jego wiary w elfy czy nimfy wodne. Przez „pogaństwo” rozumie się postawę człowieka poszukującego odpowiedzi na najgłębsze ludzkie dylematy w wyobraźni i kulcie piękna, a nie w misterium paschalnym Jezusa. W takim sensie należy rozumieć inicjatywę Benedykta XVI, który w przemowie do Kurii Rzymskiej 21 grudnia 2009 r. wyraził pragnienie otwarcia na uniwersytetach europejskich „dziejnicę pogan”, aby podjąć dialog z intelektualistami i ludźmi kultury, którzy abstrahując od chrześcijańskiej wizji świata, mają swoje wyobrażenie o człowieku i świecie. Intencją Ojca Świętego było zwrócenie uwagi na zainteresowanie ze strony ludzi niewierzących albo wierzących na swój sposób sprawami, na które chrześcijaństwo daje wyczerpującą odpowiedź.

⁵¹ Sam Herbert zapraszany na autorskie wieczory do kościołów, zdawał sobie sprawę, że jego poezja nie pasuje do chrześcijańskiego otoczenia, dlatego prosił o usunięcie Najświętszego Sakramentu (zob. wspomnienia Katarzyny Herbert w rozmowie z Jackiem Żakowskim). Zob. też. P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 241: „Po raz pierwszy widziałem Herberta, jak czytał swe wiersze w warszawskim kościele Najświętszej Maryi Panny na Nowym Mieście [...] Słuchałem go uważnie [...] Lecz pomimo całej atmosfery – podniosłej, nabożnej i patriotycznej, pomimo wyciągniętej na krzyżu gotycko surowej postaci Chrystusa, mimo wcześniejszych wspólnych modlitw w żaden sposób nie mogłem pozbyć się uczucia, że to, co słyszę, jest niechrześcijańskie, że nie pasuje do otoczenia”.

5.2. Herbertowskie podejście do chrześcijańskiej tajemnicy „odkupienia”

Postchrześcijańskie i pogańskie podejście do otaczającej rzeczywistości nie jest bez znaczenia w Herbertowskiej wizji tajemnicy „odkupienia”, do której wyraźnie nawiązuje wiersz zatytułowany *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*.

5.2.1. „Nie powinien przysyłać syna”

Ta poetycka wizja „odkupienia” jest bez wątpienia oparta na biblijnym Objawieniu. Pierwszy werset „nie powinien przysyłać syna” stanowi pełną strofę. W zamysśle poety ten werset miał być prowokacją, skłaniającą do refleksji na temat istoty chrześcijańskiego „odkupienia”. I rzeczywiście jest on prowokacją, ale pod jednym warunkiem, mianowicie, jest on prowokacją o tyle silną, o ile uzmysłowimy sobie teologię odkupienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Ten werset celowo przywołuje bowiem na pamięć słowa św. Pawła z Listu do Galatów: „Gdy nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu” (Ga 4, 4–5a). Pierwszy werset omawianego wiersza przywołuje też na pamięć przypowieść o przewrotnych rolnikach z Ewangelii św. Marka, rozdz. 12. W tej przypowieści, której obraz został zaczerpnięty z Księgi Izajasza, rozdz. 5. Bóg jako właściciel winnicy w odpowiednim czasie wysyła do rolników, którym przekazał w dzierżawę winnicę, sługi, aby odebrali należną Mu część plonów. Po tym jak rolnicy zlekceważyli posłańców, z których jednych pobili, a innych pozabijali, Bóg postanawia posłać swojego jedyne go syna. Ewangelista Marek wprowadza nas w wewnętrzny dialog, jaki Bóg Ojciec przeprowadził z samym sobą zanim podjął decyzję o posłaniu syna: „uszanują mojego syna” (Mk 12, 6c). Czytając początek wiersza Herberta „nie powinien przysyłać syna” ma się nieodparte wrażenie, że poeta chce świadomie nawiązać do tych dwóch tekstów biblijnych i wejść w polemikę z tym wewnętrznym przekonaniem Boga Ojca i ukazać, że to przekonanie było jednak błędne. Że Bóg się pomylił. Nie tylko nie uszanowali syna, ale go zabili. Bóg, wykazując się naiwną dobroduszością, obarczony zostaje przez Herberta odpowiedzialnością za to, co się stało.

Biblijne aluzje w omawianym wierszu sprawiają, że pierwszy werset nasycony jest jednocześnie chrześcijańską teologią i krytyką tejże teologii. Ta krytyka jest wielowątkowa.

5.2.2. Krytyka antropomorficznego przedstawiania Boga

Po pierwsze, w początkowym wersecie „nie powinien przysyłać syna” możemy dostrzec Herbertowską krytykę antropomorficznego przedstawiania Boga, który w ten sposób zostaje odarty ze swojej transcendencji. Bóg, który ma postać człowieka, wystawiony jest według Herberta na ludzkie ułomności i błędy. Przypomina zakłopotanego starca, który „głodzi roztargniony brodę”, „łamie ręce”, „chrząka”. W taki sposób Herbert przedstawia Boga w innym wierszu zatytułowanym *Pan Cogito*

opowiada o kuszeniu Spinozy. Wyobrażanie sobie Boga jako człowieka jest w ocenie Herberta szatańską pokusą, bo nie tylko prowadzi do karykatury Boga, ale i do postawienia problemu zła w świecie, którego uczłowieczony Bóg nie jest w stanie rozwiązać. Warto tu przypomnieć, że problem zła był wyjątkowo bolesny dla Herberta wyczulonego na śmierć i cierpienie ludzi niewinnych⁵². Nie przypadkiem więc Pan Cogito – maska poety – postawi następującą konkluzję: „lepiej było królować/w barokowym pałacu z marmurowych chmur/na tronie przerażenia/z berłem śmierci”.

Prawdziwy Bóg według niego, jeśli istnieje, musi pozostać istotą niedostępną dla człowieka. Musi pozostać tajemnicą. Bóg dla Herberta jest „całkowicie Inny” w dosłownym tego słowa znaczeniu, dlatego musi być niepoznawalny i niewymowny (*ganz Andere, totaliter Alter*). Krytykując prowokacyjnie obraz Boga, Jezusa Chrystusa, zaczerpnięty bezpośrednio z Nowego Testamentu, Herbert staje się obrońcą idei Boga filozofów, któremu nie wolno przekraczać dystansu dzielącego Stwórcy od stworzenia. Bóg filozofów jest beznamiętny i uniemożliwia człowiekowi uczuciowe zbliżenie się do Niego i pokochanie Go. W jednym z wierszy zostaje opisany jako „wodnistooki bóg z twarzą buchaltera” albo jako „demiurg nikczemnych tablic statystycznych” (*Dęby*). Taki Bóg w wyobrażeniu Herberta podtrzymuje świat w istnieniu, ale się nim bliżej nie interesuje⁵³. Tym bardziej nie interesuje się człowiekiem i jego cierpieniem. Dlatego postać Herbertowskiego Boga przypomina niekiedy Boga deistów (podobny obraz Boga w wierszach *W pracowni* i *Rozmyślenia o ojcu*). Oczekiwanie wyjaśnienia tajemnicy świata i człowieka w tajemnicy Boga, który objawia się we Wcieleniu Syna, jest dla Herberta czymś absurdalnym. Dlatego powie: „konieczność jest tylko odmianą przypadku/a sens tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych”.

5.2.3. Krytyka teologicznej „konieczności”

W wersecie „nie powinien przysyłać syna” możemy dostrzec również krytykę tzw. teologicznej „konieczności”. Tę teologiczną „konieczność” widzimy w Ewangelii św. Marka, gdzie po wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową, Jezus powiedział: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć, będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie, będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie” (por. Mk 8, 31). Dlaczego Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć? Ilekroć w Nowym Testamencie pojawia się odniesienie do teologicznej „konieczności”, tylekroć zostajemy wyniesieni wysoko w górę na poziom tajemnicy Bożego planu zbawienia, a Bóg ukazuje się naszym oczom jako jedyny Architekt i Pan historii. Teologia biblijna Nowego Testamentu uzasadnia konieczność misterium paschalnego poprzez Bożą wolę zbawienia wszystkich ludzi, która jest nierozłącznie związana z wyniszczającym cierpieniem, będącym wyrazem autentycznej miłości i nieodzownym etapem w drodze do pełnego zbawienia. Takie jest znaczenie greckiego czasownika

⁵² A. Fiut, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznanie Herberta...*, dz.cyt., 270–271.

⁵³ Tamże, 269: „Wspólnym rysem tych wizerunków [Boga w poezji Herberta – A.Z.] jest przecież oddalenie od spraw świata, obojętność na losy stworzenia, wyniosłość i nieczułość. Nawet pobożne gesty kościelnej myszy nie poruszyły Boga, który «zajmował się w tym czasie uciszaniem oceanów»”.

dei/ („trzeba”), wyrażającego konieczność, która nie wynika z naturalnego porządku stworzenia, ale wynika z zamysłu Boga, który prowadzi swoje dzieło zbawienia do szczęśliwego końca.

Na tle przesłania biblijnego, słowa Herberta „nie powinien przysyłać syna” wyrażają brak akceptacji tak rozumianej teologicznej „konieczności”, w której człowiek wierzący dostrzeże suwerenną wolność Boga, mającego prawo jako Stwórca i Zbawca do bezpośredniej ingerencji w historię człowieka. Prawdopodobnie u podstaw tej krytyki znajduje się niezrozumienie miłości Boga, objawiającej się w Jezusie Chrystusie.

W kontekście tej krytyki warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, bez wątpienia mniejszego kalibru. Otóż Herbert nie mówi o posłaniu syna, ale o jego przysłaniu. Nie używa, więc, tradycyjnego wyrażenia, które znamy z teologii dogmatycznej. Ten opis misji Syna na pewno nie jest przypadkowy i wpisuje się w Herbertowską poetykę odzierania tradycyjnego chrześcijańskiego języka z jego sakralnej podniosłości i teologicznej precyzji. Wszak przysłanie, a nie posłanie, widziane jest z perspektywy człowieka i sprawia wrażenie czegoś przypadkowego, pozbawionego treści i głębszego przesłania.

5.2.4. Krytyka krótkowzroczności Boga

Jeżeli Herbertowska krytyka przedstawienia Boga w ludzkiej postaci i krytyka teologicznej konieczności są rzeczywiście oparte na teologii biblijnej Nowego Testamentu, o tyle krytyka nieświadomości, krótkowzroczności i naiwności Boga opiera się na subiektywnym wyobrażeniu, jakie Herbert ma o Bogu, i nie znajduje oparcia w Biblii. Można nawet wysunąć wniosek, że Jezus w odczuciu Herberta jest postacią pasywną, biernie uczestniczącą w dramacie zbawienia. Wydaje się, że nie jest świadomy swojego losu, jaki zgotował Mu Ojciec. Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się w Ewangeliach i w całym Nowym Testamencie, szczególnie w Liście do Hebrajczyków, gdzie dobitnie zostaje ukazane, iż Jezus świadomie poddaje się woli Ojca i pozostając z Nim w nieustannym dialogu aktywnie realizuje plan zbawienia człowieka. Również z samej przypowieści o przewrotnych rolnikach wyraźnie uzewnętrznia się świadomość mesjańska Jezusa, który wiedział, jaka jest Jego misja i przeznaczenie. A zatem nie można mówić o zaskoczeniu czy rozczarowaniu. Wypowiedź właściciela winnicy „uszanuję mojego syna” wyraża w tekście Ewangelii św. Marka nadzieję, że naród żydowski, depozytariusz Bożych obietnic, rozpozna w Jezusie zapowiadanego Mesjasza (zob. też J 1, 11).

Herberta jednak dziwi postawa właściciela winnicy, jego wręcz naiwność, zdumiewająca nadzieja. Herbert zdaje się pytać, czego Bóg oczekuje? Na co jeszcze czeka? Łatwo zgadnąć, że sługami wysłanymi przez Boga są prorocy i inni posłani przez Niego z nadzieją, że uda się im doprowadzić naród do nawrócenia. Prorocy są zabijani, znieważani, a Bóg, zamiast definitywnie odwrócić się od ludu, posyła następnych, aby na samym końcu posłać swojego jedyne Syna. Poprzez tę przypowieść Jezus chciał ukazać, jak bardzo zależy Bogu na zbawieniu swojego ludu. Przypowieść, która miała być obrazem miłości Boga i Jego determinacji w dążeniu do zbawienia człowieka, Herbert odczytał na opak, z perspektywy człowieka, który

jest w ocenie poety istotą złą i nikczemną, niezasługującą na tak wielką ofiarę. Ale czyż Ewangelści nie wyakcentują w ten sposób ogromu miłości Boga do człowieka?

5.2.5. „Najgorsze pojednanie”

Główny trzon wiersza obejmujący drugą, czwartą, piątą i szóstą strofę podkreśla realizm Wcielenia Słowa Bożego. Lapidarne zdania, którymi Herbert kreśli poetycką wizję Wcielenia, wywołuje podobne reakcje do tych, jakie wywoływała *Pasja* Mela Gibsona. Jednak ten realizm służy Herbertowi nie po to, żeby wyakcentować uniżenie i kenotyczne wyniszczenie Syna Bożego, ale po to, żeby ukazać powód, dla którego decyzja Boga o posłaniu Syna była błędna i nieprzemyślana. Ten Herbertowski realizm wypacza chrześcijańskie znaczenie tajemnicy Wcielenia⁵⁴. Wcielenie ukazane jako posłanie Syna jest okrucieństwem ze strony Ojca. Jest lekkomyślnym igraniem z życiem własnego syna. Jest czymś absurdalnym i sprzeciwiającym się prawdziwej naturze Herbertowskiego Boga, ale i naturze każdego człowieka. Wszak przysłanie syna nie jest ukazane jako akt miłości do człowieka, czy jako owoc wewnątrztrynarnego dialogu, ale przypomina bardziej próbę naiwnego człowieka, chcącego oswoić dzikie zwierzę, albo postępowanie sadysty, który z góry wie, jak to się skończy. I rzeczywiście wyrażenie „zbyt wiele nozdrzy chłonęło z lubością zapach jego strachu” przypomina zachowanie dzikich zwierząt, które dostrzegły i zwęszyły bliskość swojej ofiary i powoli, konsekwentnie ze wszystkich stron ją osaczają. Wcielenie staje się bezsensowną próbą przekroczenia nieprzekraczalnej granicy, próbą pogodzenia dwóch skrajnych, nie przystających do siebie światów. Ta nie do pogodzenia relacja Boga z człowiekiem w poezji Herberta zostaje wyostrzona kontrastem między naiwnością Boga a całkowitym zezwierzeniem człowieka. Herbert chce nam powiedzieć, że między Bogiem a człowiekiem nie może być żadnego związku, czy dialogu.

Sama pokora i uległość Jezusa nie są ideałami – w przekonaniu Pana Cogito, pod którym ukrywa się prawdziwa myśl poety – bo zgoda na bezwzględność zła uczy niestawiania oporu nieprawości. Postawa Jezusa idącego na niechybną śmierć nie może być wzorem do naśladowania dla słabego i duchowo upadającego człowieka. Pan Cogito nie znajduje zatem oparcia w ideologii cierpienia i w metafizycznej otchłani, nawet jeśli ma chrześcijańskie podłoże⁵⁵. Podobne podejście do chrześcijańskiego sensu cierpienia dostrzegamy w wierszu *Apollo i Marsjasz*, gdzie, wychodząc poza czystą teologię, poeta dąży do dealegoryzacji cierpienia i nie chce, żeby kult martyrologiczny przesłonił najbardziej odrażające zbrodnie, których sprawcy do dzisiaj nie zostali osądzeni. Cierpienie Marsjasza, który zgodnie z porównaniem Erazma z Rotterdamu

⁵⁴ „«Nie powinien przysłać syna» [...] nie kwestionuje istnienia jakiegoś Bożego zamysłu, nie kwestionuje też boskości natury Syna, ale sam fakt wcielenia – uniżenie Bóstwa przez przybranie postaci zwykłej ludzkiej – jest nie do zaakceptowania [...] W przekonaniu Pana Cogito słabość i strach, w które został przyobleczony Bóg – Człowiek, nie są właściwą drogą objawienia ludziom zbawienia. Uniżenie Syna Człowieczego jako akt miłości i poświęcenia przynosi bowiem sakralizację uległości i cierpienia”, J. Wiśniewski, *Pasja według Zbigniewa Herberta?...*, art.cyt., 125–126.

⁵⁵ Tamże, 126; w tym samym kierunku idzie J. Brzozowski, *Pan Cogito*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze...*, dz.cyt., 258.

i ze średniowieczną ikonografią symbolizuje Chrystusa, nie jest wywyższone do rangi świętości. Wręcz przeciwnie. Jego postać zostaje zredukowana do obdartego ze skóry kawałka ciała, które stopniowo przeradza się w krzyk. I nawet jeśli Marsjasz nie symbolizuje Jezusa, a jest pogańskim zwierzęciem ofiarnym, jego ofiara nie została przez boga przyjęta. Co więcej, jego cierpienie wydaje się jałowe i nie przynosi żadnych owoców. Cały krajobraz, niemy świadek cierpień Marsjasza, wraz z otaczającą naturą jest martwy. Jedne co pozostaje – wydaje się mówić Herbert – to wzbudzić w sobie współczucie dla bezsensownej ofiary tego człowieka⁵⁶. Odcięcie się od teologii cierpienia odkupieńczego i przepełnionego eschatologicznym znaczeniem pojawia się w wierszach *Pan Cogito a pop* i *Pan Cogito – zapiski z martwego domu*. Bardzo wymowny jest obraz poddanego męczarniom Adama, pomazańca, zwierzęcia ofiarnego, psalmisty, który mimo to „nie odkupił wyznawców”.

Na pewno na takie przedstawienie tajemnicy Odkupienia nie jest bez wpływu doświadczenie II wojny światowej i stalinizmu, gdzie zezwierżenie człowieka w obozach koncentracyjnych, łagrach i więzieniach było na porządku dziennym i zasiało w umysłach ludzi z pokolenia Herberta pytanie o sens i wiarygodność chrześcijaństwa⁵⁷. Tłem wszystkich poetyckich wypowiedzi Zbigniewa Herberta jest punkt widzenia człowieka dwudziestego wieku i to ten człowiek jest kluczem do zrozumienia tak specyficznego podejścia do chrześcijańskiej tradycji i wiary.

W dalszej kolejności Herbert pisze, że Wcielenie i misterium paschalne Jezusa było „najgorszym pojednaniem”, ponieważ jego świadectwem jest kruchość ludzkiego ciała, wrażliwość na ból i strach przed śmiercią, kiedy w człowieku odzywają się najbardziej niskie instynkty. „Najgorsze pojednanie” zostaje przez kontrast zestawione z właściwym pojednaniem, o którym mówi *Msza za uwięzionych*: „jeśli to ma być ofiara/trzeba się pojednać/z braćmi którzy są w mocy nieprawości/i walczą na krańcach”. Właściwe pojednanie dokonuje się poprzez wyobraźnię prowadzącą do wzbudzenia współczucia względem tych, którzy stali się ofiarami zła i zostali zostawieni swojemu losowi. Stawanie się słabym i oddawanie się w ręce zła, na wzór Jezusa, zostanie przez Herberta odrzucone jako najgorsze pojednanie. Brak perspektywy zmartwychwstania jest czynnikiem determinującym w takim podejściu poety do istoty chrześcijańskiej wiary. Z tego też powodu w *Przesłaniu Pana Cogito* ponownie dojdzie do głosu typowe dla Herberta pogańskie przekonanie, że to nie Jezus, ale Gilgamesz, Hektor i Rolland są przykładem prawdziwego bohaterstwa i niezłomności. Oni nie ulegli⁵⁸.

⁵⁶ A. Valles, *Samogłoska A*, w: *Poeci czytają Herberta...*, dz.cyt., 13–19.

⁵⁷ „Herbert sam przeżywał polityczne skutki oficjalnych kłamstw i świetnie zdawał sobie sprawę z tego, jak istotne jest zrozumienie, że «ptak jest ptakiem/niewola niewolą/nóż nożem/śmierć śmiercią» (*Pan Cogito a wyobraźnia*). Zdrowo jest wyjrzeć przez okno i zobaczyć «płaski horyzont/linię prostą», i poczuć «przyciąganie ziemi». Herbert przeciwstawia się naiwnemu odruchowi nakierowania ku transcencji. Sprowadza nas na ziemię”, E. Hirsch, „Chłust zimnej wody”, w: *Poeci czytają Herberta...*, dz.cyt., 105. Opinia Hirscha wydaje się adekwatna do szczególnego podejścia Herberta do istoty chrześcijaństwa.

⁵⁸ J. Wiśniewski, *Pasja według Zbigniewa Herberta?...*, art. cyt., 127.

5. ZAKOŃCZENIE

Wizja odkupienia, jaka dochodzi do głosu w poezji Zbigniewa Herberta, choć oparta na tekstach biblijnych, jest bardzo odległa od istoty biblijnego przesłania. Jej główną cechą jest ludzka ocena Odkupienia, która dokonuje się tylko i wyłącznie z perspektywy człowieka naznaczonego doświadczeniami II wojny światowej i stalinizmu. Brakuje w niej nie tylko zrozumienia miłości Boga, ale i zrozumienia samego człowieka. A ponieważ także wizja człowieka jest na wskroś pesymistyczna, człowiek w twórczości poety nie znajduje żadnej nadziei, ani pocieszenia. Nie możemy mówić, że wiara Herberta jest wiarą Kościoła. Jego wiara kryje w sobie „raczej powinność niż nadzieję; jest raczej pamięcią krzyża niż zmartwychwstania”⁵⁹. Jednak ostatecznym kluczem do zrozumienia poezji Herberta jest jego głębokie przekonanie o aktualności cnót pielęgnowanych przez starożytnych pogan: odwagi, niezłomności, wiary w siebie i kontemplacji piękna otaczającego świata, pomimo ogromu zła i nikczemności (*Przesłanie Pana Cogito*).

BIBLIOGRAFIA

- Brzozowski J., „*Pan Cogito*” Zbigniewa Herberta, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Fundacji „Pomoc Szkole” 1991.
- Czytanie Herberta, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, M. Wiegandt, Poznań: Wydawnictwo WiS 1995.
- Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze, Łódź: Katedra Literatury Polskiej XX i XXI wieku 1992.
- Garbol T., *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- Gorczyńska R., *Portrety paryskie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1999.
- Opacka-Walasek D., „...pozostać wiernym niepewnej jasności”. *Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1996.
- Pan Cogito i perła. W poszukiwaniu duchowości Zbigniewa Herberta*, red. ks. S. Urbański, E. Krawiecka, W. Gałązka, Warszawa: Fundacja AMF „Nasza Droga” 2009.
- Poeeci czytają Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2009.
- Poznanwanie Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 1 – 1998, t. 2 – 2000.

ZBIGNIEW HERBERT'S POETIC MESSAGE AND THE ISSUE OF ITS CHRISTIAN ORIGINS

Summary

The paper intends to show the way in which Z. Herbert presents in his works the paschal mystery of Jesus Christ, by the virtue of which the Christian redemption took place. Is the meaning of „redemption” in Herbert's poetry to be identified with the one presented in biblical theology? To answer that question the author of the article discusses five poems that speak about the Passion of Christ (*Namarginesie procesu, Męczeństwo Naszego Pana malowane przez Anonima z kręgów mistrzów nadreńskich, Hakeldama, Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu, Domysły na temat Barabaszka*). There the references to the core of Christian faith are very clear. Special attention should be paid, however, to poetical allusions that also show Herbert's personal approach to the Christian message.

Key words: Jesus Christ, paschal mystery, redemption, Bible and poetry, Zbigniew Herbert

⁵⁹ A. Michnik, *Z dziejów honoru...*, dz.cyt., 237.

PIOTR DRZEWIECKI

*Wydział Teologiczny**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

ZADANIA PARAFII W ZAKRESIE EDUKACJI MEDIALNEJ

Słowa kluczowe: parafia, edukacja medialna, Kościół o środkach społecznego przekazu, media w duszpasterstwie

1. Wstęp. 2. Przygotowanie do właściwego korzystania z mediów w parafii. 2.1. Przygotowanie do właściwego korzystania z mediów w parafii. 2.2. Animacja warsztatów medialnych dla młodzieży i dorosłych. 2.3. Dyskusyjne kluby czytelnicze i filmowe. 3. Organizowanie działalności duszpasterskiej w parafii za pośrednictwem mediów. 3.1. Rozwój prasy parafialnej i dziennikarstwa parafialnego. 3.2. Media audiowizualne w działalności duszpasterskiej. 3.3. Twórcze projekty z wykorzystaniem Internetu. 4. Rozwój katolickiego ruchu wychowania do mediów. 4.1. Tworzenie katolickich stowarzyszeń medialnych. 4.2. Wsparcie dla medialnych inicjatyw diecezjalnych i międzydiecezjalnych. 4.3. Celebracja Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu. 5. Zakończenie: O katolicką kulturę medialną

1. WSTĘP

W dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych i Unii Europejskiej dotyczących mediów podkreśla się znaczenie powszechnej edukacji medialnej społeczeństwa, wszystkich grup wiekowych i społecznych zarówno poprzez programy przedszkolne, szkolne i akademickie, jak i działalność organizacji pozarządowych, placówek kulturalnych, ośrodków doskonalenia zawodowego nauczycieli itp.¹. Temu przekonaniu o potrzebie powszechnej edukacji medialnej towarzyszy również nauczanie Kościoła o mediach, wyrażone m.in. przez papieża Benedykta XVI w 2007 r. w Orędziu

¹ Por. *Deklaracja Moskiewska w sprawie kompetencji medialnych i informacyjnych*, Moskwa 28.06.2012, http://www.sbp.pl/repository/SBP/sekcje_komisje/komisja_ds_educacji_informacyjnej/Deklaracja_Moskiewska.pdf (2014-12-02); *Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie umiejętności korzystania z mediów w środowisku cyfrowym*, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej” 23.2.2010, C 45 E/9, Bruksela 16.12.2008, <http://www.nettax.pl/serwis/imgpub/duuec/2010/45E/ce04520100223pl00090014.pdf> (dostęp 2014-12-02).

na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Dzieci i środki komunikowania: wyzwaniem dla wychowania*. Jego zdaniem Kościół powinien być w „awangardzie” wychowania do mediów, a to zadanie – odnośnie do wspólnoty Kościoła – spoczywa przede wszystkim na katolickich szkołach i uniwersytetach, jak i na działalności duszpasterskiej w parafii. Tematem artykułu będą zatem zadania, jakie stoją przed parafiami w tym zakresie. Trzeba na wstępie podkreślić, że przecież rolą parafii nie jest przede wszystkim zajmowanie się problematyką mediów. Parafia to wspólnota Kościoła powszechnego w określonych czasem i przestrzenią realiach. Uczestnicząc w niej, mamy nadzieję dostąpić zbawienia. Media mogą być jedynie środkami uzupełniającymi ten proces. Od tego, jak je wykorzystamy może jednakże zależeć ów cel nadrzędny. Sprzyjają one komunikacji wewnątrz wspólnoty, wymianie inspiracji religijnych czy też wiedzy teologicznej. Mogą stanowić pomoc zarówno w formacji duchowej, jak i informacji organizacyjnej. Między innymi te aspekty chciałbym poruszyć w niniejszym artykule.

W poniższej analizie chciałbym wskazać na trzy istotne grupy zadań. Po pierwsze, na potrzebę przygotowania do właściwego korzystania z mediów w parafii. Po drugie, na możliwości i formy organizowania działalności duszpasterskiej w parafii za pośrednictwem mediów. Po trzecie, na upowszechnianie i rozwój katolickiego wychowania do mediów poprzez inicjatywy parafialne, diecezjalne i międzydiecezjalne. Swoje rozważanie opieram na analizie dokumentów Kościoła o środkach społecznego przekazu, poczynając od nauczania Piusa XI aż do czasów obecnych.

2. PRZYGOTOWANIE DO WŁAŚCIWEGO KORZYSTANIA Z MEDIÓW W PARAFII

Pierwszą grupę zadań parafii w zakresie edukacji medialnej można określić jako przygotowanie do właściwego korzystania z mediów. W ramach tej grupy można wskazać na szczegółowe potrzeby rozwoju aktywności, tj. na pomoc w wyborze, rozumieniu i ocenie przekazów medialnych, animacji warsztatów medialnych dla młodzieży i dorosłych, zakładaniu dyskusyjnych klubów czytelniczych i filmowych.

Uzasadnienie potrzeby takiego przygotowania odnajdujemy m.in. w dokumencie z 1989 r. Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Pornografia i przemoc w środkach przekazu: odpowiedź duszpasterska*: „przygotowanie do właściwego korzystania ze środków przekazu winno stanowić część programów wychowawczych w szkołach katolickich i innych przedsięwzięciach Kościoła na polu wychowania w seminariach, jak również w programach formacji zakonników i zakonnic, członków instytutów świeckich, w programach stałej formacji kapłanów oraz w parafialnych spotkaniach młodzieży i dorosłych. Kapłani, zakonnicy i zakonnice, zaangażowani na polu wychowania sami powinni dać przykład mądrego korzystania ze środków przekazu pisanych, czy audiowizualnych” (nr 29). Warto podkreślenia jest to zalecenie „dotyczące dawania mądrego przykładu”. Duszpasterze najpierw powinni sami być ukształtowanymi (świadomymi, krytycznymi i selektywnymi) użytkownikami mediów. Wówczas będą mogli dzielić się tymi kom-

petencjami, wiedzą – i jak zostało to tutaj określone – mądrością – z wiernymi, stąd m.in. postulaty formacji seminaryjnej w zakresie mediów. Katolickie podejście do kształtowania kompetencji medialnych opiera się na przekonaniu o potrzebie rozwijania w sobie i u innych cnoty „medialnej mądrości”.

2.1. Pomoc w wyborze, rozumieniu i ocenie przekazów medialnych

Katolickie samowychowanie i wychowanie ku „mądrości medialnej” polega przede wszystkim na kształceniu siebie i innych w dokonywaniu wyborów, rozumieniu i ocenianiu przekazów zgodnie z własnym sumieniem i nauką Kościoła. Paweł VI wyraził to przekonanie m.in. w 1978 r. w Orędziu na XII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Odbiorcy środków społecznego przekazu, ich oczekiwania, prawa i obowiązki*. Według Ojca Świętego „lokalne wspólnoty wierzących muszą wspomagać własnych członków w wyborze, zrozumieniu i w ocenie”. Dlatego zwrócił się z apelem do prasy katolickiej, jak i innych mediów, będących w posiadaniu diecezji, parafii czy rodzin zakonnych, aby większą uwagę poświęciły informowaniu o programach, polecały lub odradzały niektóre, podając motywację tych działań, umożliwiały wiernym orientację w przekazach, zgodną z doktryną i moralnością ewangeliczną. Szczególnie ta pomoc w „wyborze, rozumieniu i ocenie” dotyczy młodych ludzi, w ich przypadku trzeba szczególnie kształtować osobistą odpowiedzialności za wybory, za świętość życia i wiarę, za kulturę i społeczeństwo, które tworzą. Podkreślił jednak, że Kościół może co najwyżej informować i doradzać, ale nie zastąpi ich osobistych decyzji i życiowej konsekwencji.

To szczególne zadanie w odniesieniu do młodych podkreśla również św. Jan Paweł II w 1985 r. w Orędziu na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*. Wskazuje na potrzebę głębokiego działania wychowawczego w rodzinie, w szkole i parafii poprzez katechizację, mającą na celu zrównoważone i zdyscyplinowane korzystanie z mediów, zmierzające do wyrobienia własnego, oświeconego przez wiarę krytycznego sądu na temat tego, co oglądają, słuchają i czytają. Również na występowanie przeciwko przekazom, które godzą w moralne dobro młodych ludzi, staranie się o przekazy inspirowane autentycznymi wartościami życia oraz o informacje ukazujące prawdziwy obraz Kościoła.

W tych dwóch fragmentach Orędzi – nawiązujących także do innych dokumentów Kościoła, tj. Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* z 1963 r., czy też Instrukcji duszpasterskiej o mediach *Communio et progressio* z 1971 r., mamy sformułowany zarys programu działania wychowawczo-medialnego w parafii w zakresie „pomocy w wyborze i ocenianiu”.

Po pierwsze, istnieje potrzeba zainicjowania doradztwa medialnego we wspólnocie parafialnej, wypracowania form wymiany informacji o przekazach i dokonywania ich recenzji z punktu widzenia wartości chrześcijańskich. Może ono polegać, np. na publikacjach w parafialnej prasie lub stronie internetowej materiałów polecających lub odradzających dane przekazy – książki, filmy, muzykę. Dobrym środkiem jest inicjowanie rozmów i dyskusji o tych przekazach, lub też nawiązywanie

do pozytywnych przykładów w homiliach i podczas innych spotkań z wiernymi. Bogaty świat przekazów medialnych, w którym funkcjonujemy, wymaga większego dzielenia się doświadczeniem, wątpliwościami i fascynacjami, niż dotąd miało to miejsce. Istotne jest, by nie zamykać się na ten świat, ale włączyć go w osobisty i parafialny rozwój duchowy.

Po drugie, powinniśmy szczególnie pomagać młodzieży w korzystaniu z mediów. W tym okresie kształtuje ona swoje gusta, poglądy, charakter, osobistą wiarę. Stąd takie wiele postulatów nauczania Kościoła o mediach skierowanych właśnie do tej grupy wiekowej, przy zachowaniu pamięci o innych użytkownikach mediów, zwłaszcza tych, o których mamy przekonanie, że są już ukształtowani: dorosłych i seniorów. W odniesieniu do młodzieży warto rozważyć, czy samo doradztwo jest wystarczającą formą, czy nie trzeba byłoby sięgnąć do ich twórczych aspiracji, zainicjować bardziej aktywizujące i kreatywne rozwiązania, np. wspólne przygotowanie przekazów (filmu, publikacji, plakatu, wystawy fotograficznej) na określony temat, lub też propozycję zorganizowania warsztatów medialnych.

2.2. Animacja warsztatów medialnych dla młodzieży i dorosłych

Forma warsztatów wydaje się atrakcyjną propozycją metodycznej pracy dydaktycznej, podejmowanej w ramach edukacji nieformalnej i ustawicznej, za którą można uznać parafialną edukację medialną. Stanowi ona uzupełnienie – a w obecnej sytuacji – zastąpienie edukacji formalnej, np. w szkole, a nierzadko też wychowanie do korzystania z mediów w rodzinie. Warto w tym miejscu nadmienić to, co m.in. podkreślił Benedykt XVI w 2007 r. w Orędziu na XLI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania*: za edukowanie – także medialne – odpowiada rodzina, a pomoc niosą w tym procesie szkoła i Kościół, w tym szczególnie parafia. A zatem, po pierwsze, jest to rodzina, po drugie, inne instytucje społeczne, które mają wspierać rodzinę w tym obowiązku. W obecnej sytuacji często ani rodzina, ani szkoła nie podejmują zadań związanych z wychowaniem do mediów, do głosu dochodzi więc aktywność w obszarze edukacji społecznej, w ramach funkcjonowania organizacji pozarządowych. Wspólnoty parafialne również powinny przejąć część tych obowiązków, dopóty dopóki stopień edukacji medialnej w systemie szkolnictwa powszechnego i katolickiego nie będzie zadowalający, a nawet wówczas stanowić jego uzupełnienie.

Warsztaty poprzez swój aktywizujący charakter angażują w większym stopniu niż poprzez tradycyjny wykład czy wspomniane doradztwo medialnej. Mogą przyczynić się bardziej do realizacji naszego zadania. Prowadzone przeze mnie badania w 2009 r. na ten temat w ramach projektu *Metody aktywizujące w edukacji medialnej*² oraz praktyczne realizacje autorskich przedsięwzięć edukacyjnych potwierdzają efektywność i zasadność tych metod³. Interesujące, że te formy pracy czy to semina-

² P. Drzewiecki, *Media Aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej?* Otwock–Warszawa 2010, <http://presscafe.eu/podrecznik> (dostęp 2014-12-02).

³ P. Drzewiecki, *Warsztaty i szkolenia*, <http://presscafe.eu/archives/tag/warsztaty-i-szkolenia> (dostęp 2014-12-02).

ryjnej, czy później parafialnej są wymienione w dokumentach Kościoła o mediach. Mam tu na myśli Instrukcję Kongregacji Wychowania Katolickiego z 1989 r. *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania*. Podkreślono w niej takie metody organizacji zajęć o mediach, jak: kursy, zajęcia warsztatowe i seminaria „z zakresu techniki, zarządzania, etyki i polityki społecznego przekazu” (nr 28). Co prawda jest to przede wszystkim propozycja dla formacji kapłańskiej, ale można ją rozszerzyć również na działalność duszpasterską w parafii. Jak wynika z powyższego fragmentu, program warsztatów (kursów, szkoleń, seminariów) powinien dotyczyć nie tylko zagadnień etycznych, ale również praktycznych. Stąd dobrze, gdyby były one zorganizowane wspólnie z osobami zawodowo zajmującymi się mediami: dziennikarzami, producentami medialnymi, reżyserami. Wiele z tych osób deklaruje publicznie swoją wiarę, co jest godne mądrego zagospodarowania edukacyjnego w parafii.

Warsztaty mają jednak swoje ograniczenia. Są działaniami doraźnymi, uzupełniającymi, wspomagającymi. Mimo swojej spektakularnej i kreatywnej formuły pomagają się podjęcia bardziej długofalowych inicjatyw. Pewnym rozwiązaniem może okazać się propozycja regularnych spotkań, np. poświęconych kulturze filmowej czy czytelniczej w formie klubów parafialnych.

2.3. Dyskusyjne kluby czytelnicze i filmowe

O inicjatywie takich klubów można m.in. przeczytać na stronie internetowej parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Warszawie – Dyskusyjnego Klubu Filmowego⁴, czy też parafii Świętego Jana Chrzciciela w Skalbmierzu (woj. świętokrzyskie) – Dyskusyjnego Klubu Książki przy Bibliotece Parafialnej, określonego jako „jedyne w kraju”⁵. Istotnie trudno znaleźć kompetentną informację o tego typu inicjatywach. A mają one – zwłaszcza kluby filmowe – bogatą tradycję i są zalecane przez Magisterium Kościoła o mediach, poczynając od Piusa XI i Piusa XII.

Pius XI w Encyklice o kinematografii *Vigilanti cura* z 1936 r., uznawanej za pierwszą tej rangi wypowiedź Kościoła o mediach, wskazuje na potrzebę troski i rozwoju „nad kinami, istniejącymi przy domach parafialnych lub przy domach stowarzyszeń katolickich” (nr 40). Dokument jest adresowany do Episkopatu USA. Ojciec Święty podkreślił w nim konieczność powołania stałej Komisji Episkopatu, która propagowałaby dobre filmy, dokonywała klasyfikacji i doradztwo. Ma ona czuwać nad doborem filmów w kinach parafialnych. Zdaniem Ojca Świętego „sprawna bowiem organizacja tych kin, stanowiących dobrą klientelę dla wytwórców filmowych, pociągnie za sobą także ten skutek, że wytwórcy produkować będą filmy, odpowiadające wskazaniom” Kościoła. Również Pius XII w Encyklice *Miranda prorsus* z 1957 r., poświęconej nie tylko filmowi, ale również rozwijającym się dynamicznie radiu i telewizji, udziela wskazówek dotyczących organizacji parafialnych sal fil-

⁴ *Studencko-absolwencka DKF*, http://www.wspomozycielka.waw.pl/?page_id=785 (dostęp 2014-12-02).

⁵ *Dyskusyjny Klub Książki przy bibliotece parafialnej w Skalbmierzu*, http://www.skalbmierz.kielce.opoka.org.pl/html/wydarzenia_klubks.html (dostęp 2014-12-02).

mowych (nr 94 i 95). Należy z przykrością odnotować fakt, że ta bogata tradycja audiowizualna amerykańskich parafii jest współcześnie mało znana. Dokonując poszukiwań w Internecie, nie natrafiłem na żaden przykład współczesnej wspólnoty parafialnej, która realizowałaby to dziedzictwo. Również w Polsce miałem trudność ze wskazaniem przykładów. Tymczasem powinno być odmiennie. Brakuje zatem bazy informacji o tego typu inicjatywach, co wymaga – w mojej ocenie – podjęcia projektu badawczego, edukacyjnego, duszpasterskiego i promocyjnego w tej materii. Walory takiego klubu są bardzo istotne z punktu widzenia ciągłości wychowania do mediów. Tworzy się wspólnota osób, która przez oglądanie i dyskusję o filmach pragnie rozwijać swoją osobistą kulturę filmową, jak i budować osobistą wiarę poprzez mądry dobór przekazów audiowizualnych.

Również tworzenie klubów czytelniczych w parafii ma pewną tradycję, chociaż trudno wskazać na konkretne zalecenia dotyczące podejmowania takich inicjatyw w Kościele. Kluby literackie i czytelnicze wbrew pozorom są nowym zjawiskiem kulturowym. Do tej pory czynność ta była raczej postrzegana jako indywidualna praktyka. Współcześnie coraz częściej mówi się o potrzebie dzielenia i dyskusji wokół przeczytanych dzieł literackich czy publikacji prasowych. Niemniej zalecenia, dotyczące odpowiedzialnego wyboru książek i prasy przez wiernych, formułowali już papieże w XIX w. m.in. Grzegorz XVI w Encyklice *Mirari vos* z 1832 r., jak i Pius IX w Encyklice *Nostis et nobiscum* z 1849 r. Ówczesne nauczanie miało charakter przestrogi przed zagrożeniami ze strony nowych ideologii społecznych, szkodliwych z punktu widzenia Kościoła. Ale pojawiają się również zalecenia o charakterze edukacyjnym, dotyczące wybierania publikacji „ku zbudowaniu wiary i zbawiennemu pouczeniu ludu” (Pius XI, *Nostis et nobiscum*, nr 15). W XX w. zmienia się sposób ujmowania tych problemów przez Kościół. Zamiast tonu zagrożeniowego, alarmistycznego pojawia się zachęta do tworzenia i upowszechniania dobrych książek i prasy, o czym czytamy m.in. w *Inter mirifica* z 1963 r.: należy „przepoić czytelników w pełni duchem chrześcijańskim, należy też tworzyć i rozwijać prawdziwie katolicką prasę” (nr 14).

Powyżej analizowane i proponowane formy edukacji medialnej w parafii koncentrują się wokół osoby odbiorcy przekazów medialnych, wokół jego kształcenia medialnego. Trzeba jednak wskazać na formy, które nie tylko aktywizują nas i formują jako odbiorców, ale też zachęcają do podejmowania własnej działalności medialnej jako twórców przekazu. Współczesne przekazy medialne nie są jedynie przedmiotem odbioru, ale – zgodnie z logiką mediów społecznościowych, tzw. rewolucji Web 2.0 – domagają się naszego komentarza, dają możliwość podjęcia samodzielnej, amatorskiej produkcji filmowej, czy też podjęcia się roli dziennikarza obywatelskiego. To również może stanowić ważny obszar działalności parafii w zakresie edukacji medialnej: wychowywania do mediów poprzez ich tworzenie.

3. ORGANIZOWANIE DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ W PARAFII ZA POŚREDNICTWEM MEDIÓW

Tworzenie mediów parafialnych można uznać za cenną propozycję współczesnej edukacji medialnej we wspólnotach lokalnych Kościoła. Po pierwsze, rozwój i dostępność technologii komunikacyjnych jest niespotykane jak dotąd dogodne w realizacji tego obszaru zadań. Amatorska twórczość medialna nie wymaga obecnie specjalistycznego sprzętu, ani fachowych umiejętności, ani też wysokich kosztów. Po drugie, wskazuje na to współczesna logika rozwoju mediów – od tworzenia ich przez specjalistyczne redakcje do koncepcji środków przekazu redagowanych przez zaangażowanie samych użytkowników, przez społeczności. Wskażemy na trzy możliwe obszary rozwoju w tym zakresie: na rozwój prasy i dziennikarstwa parafialnego, na tworzenie parafialnych przekazów audiowizualnych oraz na projekty z wykorzystaniem Internetu. Również i w tym wypadku przedstawione tutaj zadania mają swoje uzasadnienie w nauczaniu Kościoła o mediach.

3.1. Rozwój prasy parafialnej i dziennikarstwa parafialnego

Poszukując przykładów na inicjatywy parafialnych klubów filmowych i czytelniczych, natrafiłszy na spore trudności. Odnośnie do prasy parafialnej w Polsce, należy z uznaniem odnotować licznie inicjatywy, mające na celu prezentację i wymianę doświadczeń pomiędzy wspólnotami lokalnymi⁶. Ruch pism parafialnych ma swoją bogatą tradycję i jest dobrze zorganizowany w Polsce. Pisma wydawane amatorskimi siłami księży i wiernych stanowią jednak cenne dziedzictwo prasowe naszego kraju. Liczne tytuły zawierają nie tylko informacje o życiu wspólnoty, ale także prezentują bogaty materiał dziennikarski w formie reportażu i wywiadów, publicystyki i recenzji. Tworzenie i rozwój sublokalnych pism, jakimi są wydawnictwa parafialne, wymaga jednak ciągłego doskonalenia warsztatu ich redaktorów, co stanowi obecnie największe wyzwanie. Dużą rolę mogą m.in. odegrać absolwenci takich kierunków, jak funkcjonująca od początku lat dziewięćdziesiątych edukacja medialna i dziennikarstwo na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecne wyzwanie to większa profesjonalizacja tej prasy.

Warte podkreślenia jest, że współczesny ruch pism parafialnych i dziennikarstwa parafialnego można wpisać w tzw. idee dziennikarstwa obywatelskiego. To tworzenie przekazów medialnych przez osoby, które nie zajmują się zawodowo dziennikarstwem, a które z różnych pobudek społecznych, kulturowych czy religijnych chcą wypowiadać się na istotne tematy, zwłaszcza w kontekście rozwoju wspólnot lokalnych i sublokalnych. Tkwi w tym ogromny potencjał prasy parafialnej. Jednakże brakuje niekiedy umiejętności pisarskich, redaktorskich i organizacyjnych. Problemem jest również finansowanie tego typu działalności. Być może należy dążyć do

⁶ Warto wymienić tutaj portal <http://www.prasaparafialna.pl/> (dostęp 2014-12-02).

utworzenia sieci pism parafialnych, wydawanych na zasadzie licencji czy franczyzy, większe zaangażowanie ze strony diecezji w animację tych inicjatyw.

Już we wspomnianych *Wskazówkach odnośnie do formacji przyszłych kapłanów* w zakresie mediów z 1986 r. dostrzegamy zrozumienie Kościoła dla potrzeby doskonalenia warsztatu dziennikarskiego i rozwiązań praktycznych rozwoju prasy parafialnej zarówno u księży, jak i – szerzej ujmując – u wiernych. W dokumencie wskazano, że „temu celowi służyć też będą próby, dyskusje zespołowe, prowadzenie i udzielanie wywiadów, pisanie artykułów i scenariuszy dla radia i telewizji oraz tekstów reklamowych. Odnieść to można także do wewnętrznych wydawnictw seminaryjnych oraz prasy lokalnej, np. parafialnej, szkolnej, regionalnej, religijnej i świeckiej. Należy szczególnie popierać, a tam gdzie to konieczne i możliwe, subsydiować wydawnictwa seminaryjne jako wartościowe środki pobudzenia i doskonalenia twórczości alumnów” (nr 21). Istotne jest zatem praktykowanie dziennikarstwa, przez co głębiej poznajemy nie tylko mechanizmy funkcjonowania prasy, ale też dostrzegamy istotne wspólnototwórcze i eklezjotwórcze cele, któremu ma ona służyć. Podobne uwagi możemy odnieść również do innego typu mediów, które określamy jako audiowizualne.

3.2. Media audiowizualne w działalności duszpasterskiej

Jeszcze 10 lat temu tworzenie parafialnej telewizji czy radia wydawało się bardzo trudnym przedsięwzięciem, głównie ze względów technicznych i ekonomicznych. Współczesny rozwój m.in. portalu YouTube umożliwia tworzenie audiowizualnych mediów amatorskich. Stanowi to ogromny potencjał inicjatyw parafialnych w tym zakresie. Można m.in. wskazać na nowe kanały YouTube, np. parafii: bł. Karoliny Kózkówny w Rzeszowie⁷, św. Klary w Dobrej⁸ czy św. Piotra w Ciechanowie⁹. Tego typu inicjatywy należy objąć przedmiotem badań współczesnej teologii mediów, analizować treści i formy prezentowanych nagrań, ich społeczny odbiór i funkcje. Jest to na tyle nowatorska forma w działalności Kościoła, że brakuje jeszcze stosownych wypowiedzi Magisterium w tym zakresie.

Stosowanie mediów audiowizualnych w parafii ma swoją bogatą tradycję m.in. jako środek ilustracji homilii rekolekcyjnych. Wielu z nas może wskazać też na doświadczenia wspólnych seansów filmowych organizowanych w parafiach np. emisji filmu *Pasja* w reż. Mela Gibsona podczas Wielkiego Postu w 2004 r. Niezależnie od dyskusji i kontrowersji wokół tego obrazu można uznać go za przykład fenomenu zastosowania mediów w pracy duszpasterskiej jako formacyjnego punktu wyjścia. Warto podkreślić za św. Janem Pawłem II i jego Orędziem z 1995 r. *Kino nośnikiem kultury i wartości*, że: „kino od samego początku – choć niektóre aspekty różnorodnej produkcji filmowej wywołały krytykę i potępienie ze strony Kościoła – często

⁷ *Materiały filmowe nagrane w Parafii Bł. Karoliny Kózki w Rzeszowie*, <http://www.youtube.com/user/parkarol> (dostęp 2014-12-02).

⁸ *Filmy parafii św. Klary w Dobrej od grudnia 2012*, <http://www.youtube.com/user/marekprusiewicz> (dostęp 2014-12-02).

⁹ *Kanał parafii Św. Piotra C-nów*, <http://www.youtube.com/user/piotrciechanow> (dostęp 2014-12-02).

podejmowało także tematy wielkiej wagi i wartości z punktu widzenia etycznego i duchowego. Warto na przykład przypomnieć tutaj liczne filmy przedstawiające życie i mękę Jezusa oraz życie świętych, do dziś przechowywane w licznych filmotekach, które posłużyły przede wszystkim ożywieniu różnych form działalności kulturalnej, rozrywkowej i katechetycznej, podejmowanej przez liczne diecezje, parafie i instytucje religijne”.

Można w tym kontekście zastanowić się, czym jest kino dzisiaj, w jaki sposób kinem można określić produkcje umieszczane w serwisie YouTube. Obecnie mają one głównie charakter informacyjny, stanowią przedłużenie funkcji duszpasterskiej, są kierowane do osób, które np. z powodu choroby nie mogą uczestniczyć w liturgii czy innych formach spotkań parafialnych. Wydaje się jednak, że powinniśmy podjąć dalsze wysiłki, zmierzające ku tworzeniu audiowizualnej parafialnej sztuki filmowej, produkcji – choć amatorskich – ale częściej podejmujących problemy duchowe i etyczne. Dobrym przykładem jest np. kierowany do młodych hip-hopowy teledysk ks. Jakuba Bartczaka, poświęcony osobistemu czytaniu Biblii¹⁰. Od kapłanów, ale także od wiernych – jak podkreśla Benedykt XVI w Orędziu na XLIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2010 r. pt. *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*: „wymaga się zdolności do obecności w świecie cyfrowym przy stałej wierności orędziu ewangelicznemu, aby odgrywali właściwą im rolę animatorów wspólnot, które wypowiadają się już coraz częściej przez liczne «głosy» pochodzące ze świata cyfrowego i aby głosili Ewangelię, wykorzystując, obok tradycyjnych narzędzi, możliwości nowej generacji środków audiowizualnych (zdjęcia, wideo, animacja, blog, strony web), które stanowią nieznane dotychczas okazje do dialogu i środki użyteczne także dla ewangelizacji i katechety”¹¹. Mamy zatem do czynienia z nowymi mediami audiowizualnymi i nowymi kompetencjami medialnymi, których wspólnie powinniśmy się uczyć, także w parafii.

Warte podkreślenia jest to, że podstawą kultury chrześcijańskiej powinno pozostać Słowo, przekaz przede wszystkim ustny – Słowo, które się słyszy (Rz 10, 17), wtórnie, ale w niemniej ważny sposób, pisane. Jednakże trudno ominąć fragmenty Ewangelii, które mówią o „Słowie, które staje się Ciałem” (J 1, 14) oraz o Jezusie „Obrazie Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 15). Można zaryzykować tezę, że to właśnie audiowizualność jest naturalnym językiem Ewangelii, że dopiero współczesne rozumienie języka filmu i audiowizji daje możliwości bardziej pełnego głoszenia Dobrej Nowiny poprzez łączenie żywego słowa i obrazu. Zagadnieniom tym są poświęcone m.in. badania o. Waltera Onga, Leonida Uspienskiego, bp. Adama Lepy, jak również i moje w magisterium oraz doktoracie¹¹.

¹⁰ Człowieku czytaj Pismo Święte – ks. Jakub Bartczak o modlitwie Biblią, <http://www.youtube.com/watch?v=KbouLSLatCs> (dostęp 2014-12-02).

¹¹ Por. W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin: KUL 1992; L. Uspenski, *Teologia ikony*, Poznań: W drodze 1993; A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006; P. Drzewiecki, *Wiara ze słuchania. Magisterium z teologii radia*, <http://presscfe.eu/archives/505> (dostęp 2014-12-02); tenże, *Renesans słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audiowizualnej*, Toruń: Adam Marszałek 2010.

3.3. Twórcze projekty z wykorzystaniem Internetu

Internet, a zwłaszcza jego współczesne oblicze Web 2.0, a więc społeczności tworzonych za pośrednictwem komunikacji sieciowej, stanowi największe wyzwanie parafialnej edukacji medialnej, jak również ogromny potencjał możliwości rozwoju wspólnoty Kościoła lokalnego. To przekonanie znalazło wyraz m.in. w dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Kościół a Internet* z 2002 r. Zdaniem autorów instrukcji „coraz więcej parafii, diecezji, kongregacji zakonnych i instytucji, programów i wszelkiego rodzaju organizacji związanych z Kościołem obecnie już skutecznie korzysta z Internetu w tych oraz innych celach. Twórcze projekty pod auspicjami kościelnymi istnieją w niektórych miejscach na poziomie narodowym i regionalnym. Stolica Apostolska jest aktywna w tej dziedzinie już od kilku lat i w dalszym ciągu rozszerza i rozwija swą internetową obecność. Zachęcamy związane z Kościołem grupy, które jeszcze nie podjęły kroków do wejścia w cyberprzestrzeń, by zastanowiły się nad możliwością uczynienia tego jak najszybciej. Usilnie zalecamy wymianę pomysłów i informacji co do Internetu pomiędzy tymi, którzy mają już w tej dziedzinie doświadczenie a nowicjuszami” (nr 5).

Ogromnym wyzwaniem pozostaje, jak owo „wchodzenie w cyberprzestrzeń” da się pogodzić z materialnym, fizycznym charakterem komunikacji Kościoła. Podjąłem ten wątek w jednym z pierwszych artykułów po obronie pracy doktorskiej¹². Warto podkreślić, że natura sakramentów jest oparta na obecności w duszy, ale także w ciele. Stąd trudno uznać m.in. spowiedź on-line. Powstaje swoistego rodzaju napięcie między tym, co realne, a tym, co wirtualne. Chrześcijaństwo jest nie tylko wyrażone na sposób duchowy, ale przede wszystkim wymaga mojego bycia tu i teraz na sposób fizyczny. Tak więc cyberprzestrzeń można uznać jedynie za uzupełnienie wspólnoty realnej, jak również za takie należy uznać wszelkie inicjatywy tworzenia parafii online.

Współczesny rozwój tzw. rzeczywistości rozszerzonej (ang. *augmented reality*) zdaje się wychodzić naprzeciw tym problemom. Oto mamy do czynienia z formami nakładania się na siebie porządku cyberprzestrzeni i realnego bycia w świecie, pewnego uzupełniania się, np. tradycyjne plakaty informacyjne są wyposażone w tzw. QR. Code. Fotografując je za pomocą smartfonu, mogę zapoznać się z treściami online za pomocą osobistego urządzenia mobilnego. To duży potencjał dla informacji wspólnotowej w parafii, ale także w np. poznaniu jej zabytków architektonicznych, lub też tworzenia gier ewangelizacyjnych, polegających na wykonywaniu pewnych zadań zmierzających do poznawania np. osoby św. Jana Pawła II i jego śladów w Warszawie. Logika nowych mediów może stanowić cenną inspirację nowego doświadczenia Ewangelii. Stąd potrzeba większego i kreatywnego otwarcia się na te środki, do czego zachęca nas Kościół. Godzenia obu porządków z konsekwentnym podkreśleniem znaczenia fizycznej obecności w komunikacji społecznej.

¹² P. Drzewiecki, *Bezcielesność cyberprzestrzeni a sakramentalny wymiar Kościoła*, Biuletyn Edukacji Medialnej 1 (2008), 108–115.

4. ROZWÓJ KATOLICKIEGO RUCHU WYCHOWANIA DO MEDIÓW

Na koniec należy podkreślić również istotne zadania parafii w animacji katolickiego ruchu edukacyjno-medialnego w Kościele i świecie. Warto zwrócić uwagę na trzy obszary zadaniowe: na potrzebę tworzenia katolickich stowarzyszeń medialnych, na wsparcie inicjatyw diecezjalnych i międzydiecezjalnych oraz na większe niż dotąd zaangażowanie w celebrację Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu.

4.1. Tworzenie katolickich stowarzyszeń medialnych

Zachętę do tworzenia tego typu organizacji mamy m.in. przedstawioną w Instrukcji *Communio et progressio* z 1971 r.: „odbiorcy, podobnie jak przekazujący, powinni się organizować w grupach i kołach słuchaczy albo korzystać z istniejących już innych stowarzyszeń, które mają podobne, choć szersze cele” (nr 83). Również i w tym wypadku mamy trudność z podaniem współczesnej wzorcowej inicjatywy katolickiej w Polsce. W latach dziewięćdziesiątych XX w. aktywnie działało Stowarzyszenie Ochrony Radiosłuchacza i Telewidza, które deklarowało swoje związki z Kościołem. Mamy organizacje katolickich nadawców, tj. Stowarzyszenie Wydawców Katolickich, Katolickie Stowarzyszenie Filmowe czy Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy.

Współczesna edukacja medialna w Polsce opiera się głównie na aktywności organizacji pozarządowych m.in. Fundacji Nowe Media czy Fundacji Nowoczesna Polska. Brak natomiast dostatecznych działań ze strony organizacji katolickich, może z wyjątkiem Fundacji Opoka, która realizuje akcję *Wspieram Dobro w Sieci*¹³, czy też inicjatywy tygodnika „Niedziela”, którego redakcja wydaje serię biuletynów edukacyjno-medialnych oraz zachęca do tworzenia Kręgów Pomocników Mater Verbi¹⁴. Istnieją również Koła Przyjaciół Radia Maryja, które również możemy zakwalifikować jako katolickie organizacje edukacyjno-medialne. Wart odnotowania się także portal Klub Miłośników Dobrych Mediów¹⁵, prezentujący aktualne problemy funkcjonowania katolickich środków przekazu w Polsce.

Niekiedy w tworzeniu stowarzyszeń medialnych przeszkodą mogą być kwestie prawne i organizacyjne, związane z ich powoływaniem, tj. rejestracja, prowadzenie dokumentacji, niekiedy także księgowości. Można się zatem zastanowić nad potrzebą tworzenia bardziej nieformalnych grup odbiorców i użytkowników mediów, tak jak wskazuje na to zachęta wyrażona przez twórców *Communio* do powoływania „grup i kół” w parafiach. Działalność tego typu firm organizacyjnych może służyć zarówno integracji i formacji medialnej parafian, np. poprzez wspomniane wcześniej dyskusyjne kluby czytelnicze i filmowe, jak również wpisywać się w szerszy horyzont działań, np. diecezjalnych lub międzydiecezjalnych.

¹³ *Wspieram Dobro w Sieci*, <http://dobro.opoka.org.pl/0.1,index.html> (dostęp 2014-12-02).

¹⁴ *Mater Verbi - Tygodnik Niedziela*, <http://materverbi.niedziela.pl/> (dostęp 2014-12-02).

¹⁵ *Klub Miłośników Dobrych Mediów*, <http://www.kmdm.pl/> (dostęp 2014-12-02).

4.2. Wsparcie medialnych inicjatyw diecezjalnych i międzydiecezjalnych

W *Communio et progressio* sformułowano wyraźny postulat szerszej animacji działań w zakresie mediów na poziomie diecezji, jak również i episkopatów krajowych. Biskupi ordynariusze mają starać się o prowadzenie apostołstwa za pośrednictwem mediów przy pomocy rady duchownych lub świeckich. „Stosownie do możliwości, należy zakładać urzędy diecezjalne albo przynajmniej międzydiecezjalne. Jednym z głównych zadań ordynariuszy będzie organizowanie działalności duszpasterskiej za pośrednictwem środków społecznego przekazu w skali diecezjalnej, a także parafialnej” (nr 168). Problematyka mediów powinna być stałą częścią programów duszpasterskich diecezji. Postulat ten szczególnie podkreślono w Instrukcji *Aetatis novae* z 1992 r.: „zalecamy usilnie, aby diecezje, Konferencje Episkopatów i zgromadzenia biskupów włączały problematykę społecznego przekazu we wszystkie swoje programy duszpasterskie. [...] Podejmując te kroki biskupi powinni zabiegać o współpracę specjalistów w dziedzinie świeckich środków przekazu, a także instytucji kościelnych, działających na tym polu, w tym międzynarodowych i krajowych organizacji filmowych, radiowych, telewizyjnych i prasowych” (nr 21). W aneksie do Instrukcji wymieniono najważniejsze elementy takiego diecezjalnego programu duszpasterskiego w zakresie mediów. Niestety analiza internetowych stron diecezjalnych Polsce ukazuje rzeczywistość odmienną od zaleceń Magisterium sprzed 20 lat. Praktycznie brak publikacji takich programów duszpasterskich, co każe zastanowić się, czy kiedykolwiek były opracowane i wdrożone. Są jednak wyjątki.

Dobrym przykładem diecezjalnej inicjatywy programu duszpasterskiego w zakresie mediów w Polsce jest Centrum Edukacji Medialnej SpesMediaGroup w Diecezji Łomżyńskiej. Centrum to integruje zarówno diecezjalne media katolickie (Radio Nadzieja, Tygodnik „Głos Katolicki”, Wydawnictwo „Spes”, Portal internetowy www.lomzynskie24.pl), jak i podejmuje się działań o charakterze edukacyjnym i społecznym: „kształtuje środowisko, szerząc kulturę chrześcijańską i katolicką naukę społeczną, wykorzystując całe bogactwo tradycji i kultury Kurpi, Mazowsza i Podlasia; promuje wszelkie pozytywne inicjatywy społeczne integrujące mieszkańców regionu; jest głosem aktywnego katolickiego laikatu słyszalnym w sferze publicznej życia społeczno-kulturalnego regionu”¹⁶. Można uznać tę inicjatywę z modelową, stanowiącą zarówno rozwiązanie ekonomiczne funkcjonowania katolickich środków społecznego przekazu w diecezji, jak i społeczne – uwzględniające i podejmujące działania edukacyjne i badawcze w zakresie mediów w diecezji. Potrzeba więcej takich inicjatyw, jak również – m.in. w ramach medialnych specjalności na wydziałach teologicznych w Polsce – podjęcia przedsięwzięć o charakterze badawczym i doradczym, jak tworzyć diecezjalne programy duszpasterskie w zakresie mediów, obejmujące zarówno aspekty ekonomiczne, jak i społeczne.

¹⁶ Statut Centrum Edukacji Medialnej SpesMediaGroup, <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=3642> (dostęp 2014-12-02).

4.3. Celebracja Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu

Inną zaniedbaną kwestią związaną z problematyką mediów katolickich i katolickiej edukacji medialnej jest celebrowanie Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu, obchodzonego w Kościele od 1967 r., przypadającego na 24 stycznia, a w Polsce obchodzonego w III niedzielę września. Ten dzień ma być szczególnym wydarzeniem skłaniającym do refleksji nad współczesnym rozwojem technologii i funkcjonowaniem środków społecznego przekazu. Niestety, trudno mówić o celebrowaniu w przypadku polskich diecezji i parafii. Podejmują w tym zakresie pewne inicjatywy media katolickie publikując artykuły tematyczne oraz doroczne Orędzie Ojca Świętego. Wydaje się, że są to jednak niewystarczające formy, że potencjał tego wydarzenia jest znacznie większy oraz że może odegrać ważną rolę edukacyjno-medialną, wspólnoto- i eklezjotwórczą. Święty Jan Paweł II w Orędziu z 1991 r. *Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej* podkreślił znaczenie tego dnia dla lokalnych i parafialnych wspólnot: „ufam, że ten XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu będzie dla wspólnot parafialnych i lokalnych społeczności okazją do żywszego zainteresowania się problemami środków społecznego przekazu, ich wpływem na społeczeństwo, na rodzinę i na jednostki, zwłaszcza na dzieci i młodzież”.

Formy celebrowania tego dnia mogą polegać na organizowaniu dla młodzieży konkursów wiedzy o mediach, warsztatów medialnych – filmowych, fotograficznych, dziennikarskich, pogadanek dla rodziców ze specjalistami w zakresie mediów czy np. psychologiami, zajmującymi się uzależnieniami medialnymi. Ważnym elementem obchodów tego święta powinna być Eucharystia z kazaniem dotyczącym tematyki medialnej. Jest zatem wiele do zrobienia, by istotnie – zgodnie z życzeniem Ojca Świętego – ten dzień był „okazją do żywszego zainteresowania”¹⁷.

5. ZAKOŃCZENIE: O KATOLICKĄ KULTURĘ MEDIALNĄ

Wymienione wyżej propozycje inicjatyw parafialnych przez przygotowywanie do właściwego korzystania z mediów, ich tworzenia we wspólnocie parafialnej, czy też włączanie się i animowanie katolickiego ruchu wychowania do mediów wymagają z pewnością dalszych prac zarówno badawczych, jak i decyzji programowych.

Niepokojący jest, po pierwsze, brak wiedzy o podejmowanych inicjatywach zarówno diecezjalnych, jak i parafialnych w Polsce w zakresie mediów, o czym świadczą wspomniane trudności z odnalezieniem programów duszpasterskich zalecanych przez *Aetatis novae*. Dlatego jak najszybciej należy podjąć analizę i dokumentację tych inicjatyw oraz utworzyć bazę wymiany informacji na poziomie diecezji lub krajowego episkopatu.

¹⁷ Por. P. Drzewiecki, *Jak celebrować Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu?* <http://presscafe.eu/archives/6951> (dostęp 2014-12-02).

Po drugie, trzeba rozwijać katolicką kulturę medialną, definiować na nowo, czym ma ona być w kontekście coraz to nowszych komunikacyjnych wynalazków technicznych. Wymaga to zarówno badań medioznawczych, jak i integracji środowiska katolickich twórców kultury: artystów, reżyserów, dziennikarzy i pisarzy. Obserwujemy również niedostatek na tym polu.

Po trzecie, objąć te działania modlitwą tak, aby media stanowiły współcześnie pomoc, a nie przeszkodę w budowaniu wspólnoty Kościoła, także tego parafialnego. Istotnie wówczas będziemy mogli mówić o prawdziwie katolickiej koncepcji edukacji medialnej, jeśli będą jej towarzyszyć nie tylko przemyślenia i działania, nie tylko badania i programy społeczne, ale także nasza aktywność duchowa.

BIBLIOGRAFIA

- Drzewiecki P., *Bezcielesność cyberprzestrzeni a sakramentalny wymiar Kościoła*, Biuletyn Edukacji Medialnej 1 (2008), 108–115.
- Drzewiecki P., *Renesans słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audiowizualnej*, Toruń: Adam Marszałek 2010.
- Drzewiecki P., *Media Aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej?*, Otwock–Warszawa 2010 [<http://presscafe.eu/podrecznik>].
- Drzewiecki P., *Wiara ze słuchania. Magisterium z teologii radia*, <http://presscafe.eu/archives/505>.
- Drzewiecki P., *Jak celebrować Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu?* <http://presscafe.eu/archives/6951>
- Drzewiecki P., *Warsztaty i szkolenia*, <http://presscafe.eu/archives/tag/warsztaty-i-szkolenia>.
- Lepa A., *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2006.
- Ong W., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin Wydawnictwo KUL 1992.
- Uspenskij L., *Teologia ikony*, Poznań: W Drodze 1993.

PARISH TASKS IN THE AREA OF MEDIA EDUCATION

Summary

In the modern doctrine of the Church about the media we find many indications referring to the obligations concerning education and the use of media for families and schools. However, we can also point to other institutions responsible for media education. These are the parishes. The aim of the analysis is to identify which tasks in the teaching of the Church are formulated in relation to the parish communities and what opportunities new communication technologies offer for parish ministry.

Key words: parish, media education, Church about the means of social communication, media in ministry

PAWEŁ GABARA

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

RECEPCJA ZJAWISKA KOMUNIKACYJNEGO W TEOLOGII LITURGII I HOMILETYCE

Słowa kluczowe: komunikacja, teologia liturgii, komunikacja interpersonalna, homilia, homiletyka

1. Wstęp. 2. Teologia a teoria komunikacji. 3. Komunikacja interpersonalna w liturgii. 4. Homilia – przestrzeń komunikacji prawd wiary. 4.1. Wierność Słowu Bożemu. 4.2. Odbiorca kazań. 4.3. Sytuacja, w której żyje odbiorca. 4.4. Komunikatywność kaznodziei

1. WSTĘP

Kościół, chcąc we współczesnym świecie skutecznie realizować swoją misję, jest zobowiązany do przedstawiania Boskiego Słowa w kategoriach dostępnych ludzkiej myśli, wyrażanej przez słowo, obraz i gest. Istnieje więc konieczność dostosowania uniwersalnego charakteru komunikatu zbawczego do określonego systemu komunikacyjnego społeczeństwa. Jednakże w tym procesie teologia musi strzec niezmienności i uniwersalności tegoż komunikatu. Wybrane zagadnienia teoretyczne z zakresu komunikacji językowej stanowią dobry punkt wyjścia rozważań nad recepcją teorii komunikacji w teologii w ogóle, jak również nad sposobami i formami przekazywania Boskiego orędzia wszystkim wiernym.

O skuteczności przepowiadania decydują bowiem nie tylko relacje kaznodziei ze Słowem Bożym i słuchaczem, który żyje w określonej rzeczywistości, ale właśnie sposób przekazu treści kazania, którą jest orędzie zbawcze. W sytuacji, kiedy mówi się o kryzysie słowa Bożego, receptą nie jest wykorzystywanie na ambonie języka mediów, nadmiernej liczby słów potocznych, robienie z homilii widowiska przepełnionego gadzciarstwem, ale wierność Słowu Bożemu. Wiedza z zakresu teorii komunikacji współczesnemu kaznodziei może pomóc w tym, by w pełni stał się on sługą Słowa, który, z jednej strony, podda się działaniu Bożego Ducha, z drugiej zaś w odpowiedzialny sposób potraktuje odbiorcę, któremu słowo Boże przychodzi mu głosić. By cel ten osiągnąć, warto prowadzić badania nad metodami komunikacji międzyludzkiej, które od strony formalnej bez wątpienia pomogą kaznodziei w wypełnieniu misji pozostawionej mu przez Jezusa, by nauczać wszystkie narody aż do skończenia świata (zob. Mt 28, 19).

2. TEOLOGIA A TEORIA KOMUNIKACJI

Kościół we współczesnym świecie, chcąc realizować misję głoszenia odwiecznej tajemnicy Boga, jest niejako zmuszony do stworzenia nowej dyscypliny teologicznej. Ta nowa gałąź w teologii przybliżałaby człowiekowi, znajdującemu się w danej sytuacji kulturowej¹, rzeczywistość autokomunikacji Boga.

Po latach nieufności² Kościoła w stosunku do dziedziny naukowej, jaką jest nauka o komunikacji, Ojcowie Soboru Watykańskiego II³ wyznaczili podstawy⁴ rozważań nad zjawiskiem komunikacji w teologii. Szczególnie w dokumentach posoborowych⁵ Magisterium Kościoła wpłynęło w zasadniczy sposób na recepcję

¹ Por. N. Brás, *Teologia Komunikacji*, Camp 15 (1995) nr 6, 2.

² Wraz z rozkwitem, znaczeniem i oddziaływaniem prasy pojawiła się w świecie nową jakość komunikacji społecznej, a wraz z nią trend prezentowania poglądów i stanowisk, które niekiedy odbiegały od tych, prezentowanych przez Kościół. Częste ataki na Kościół oraz brak wpływu na to nowe medium wywołał w strukturach Kościoła reakcję niechęci i zagrożenia. Dlatego też, w pierwszych wypowiedziach papieży na temat środków społecznego przekazu odnajdujemy słowa potępienia doktryny liberalnej, wolności sumienia, słowa i druku. W 1832 r. papież Grzegorz XVI wydał Encyklikę *Mirari vos*, skierowaną przeciw doktrynie wolnego kapitalizmu. W dokumencie tym, Ojciec Święty wystąpił przeciw czasopismu „L'Avenir”, potępiając doktrynę liberalną. Podobną postawę kontynuował papież Pius IX, który w Encyklice *Qui pluribus* (9 XI 1846 r.) potępił idee wolności sumienia, słowa i druku. Papież ten w 1846 r. wydał Encyklikę *Quanta cura*, do której dołączono słynny *Syllabus* – zbiór 80 błędnych teorii z zakresu teologii i nauki społecznej potępianych przez papieństwo. W artykule 80 teje encykliki znajduje się zdanie: „Najwyższy Kapłan nigdy nie pojedna się i nie pogodzi z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją”. Następcą na Stolicy Piotrowej papież Leon XIII, mimo pewnego umiaru w stosunku do prasy (treść Encykliki *Quod Apostolici Muneris*), podkreślał jednocześnie, że prasa jest ważnym środkiem, którym powinien posługiwać się Kościół w realizacji swojej misji (zob. Encyklika *Etsi nos* z 15 II 1882 r.) Po tej wypowiedzi późniejsi papieże w swoich wypowiedziach zachęcali do wykorzystywania środków społecznego przekazu w działalności apostolskiej (papież Pius X, Encyklika *Il Fermo proposito*;; papież Pius XI, encyklika *Vigilanti cura*; papież Pius XII, encyklika *Miranda prorsus*). Zob. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, 118–127; Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, 109–110; K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów (Historia – dokumenty – dylematy)*, Kraków 2002, 17–18; Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos*, w: *Acta Gregorii papae XVI*, t. 1–4, Roma 1901–1904.

³ Podstawowym zadaniem Kościoła w czasie trwania Soboru Watykańskiego II było nawiązanie pełniejszej komunikacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej oraz komunikacji ze współczesnym światem, zwłaszcza w kontekście tworzenia się nowej cywilizacji. Stąd też Sobór ten, przyjmując orientację pastoralną, w sposób zasadniczy różni się od wcześniejszych soborów powszechnych, które koncentrowały się głównie na dogmatycznych aspektach podejmowanych zagadnień teologicznych. Zob. F.M. Díez, *Teología de la comunicación*, Madrid 1994, 57–58.

⁴ Ponieważ Sobór Watykański II w swoich dokumentach przyjął orientację pastoralną w perspektywie ewangelizacji i inkulturacji, dlatego też jest często określany jako sobór wielowymiarowej komunikacji. Komunikacja ta przejawia się w różnych formach dialogu i pojawia się na różnych płaszczyznach funkcjonowania Kościoła (dialog wewnątrz Wspólnoty, dialog ekumeniczny z różnymi Kościołami chrześcijańskimi i religiami niechrześcijańskimi oraz dialog Kościoła ze współczesnym światem). Zob. *Gaudium et spes* 43, 56, 90, 92; *Ad gentes* 12; *Optatam totius* 13.

⁵ Realizując postanowienia soborowe, zawarte w dekrete *Inter mirifica*, nr 23, Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu zredagowała Instrukcję duszpasterską *Communio et progressio* (23 V 1971 r.) w której podaje teologiczne podstawy zjawiska, jakim jest „komunikacja”. Zob. F.M. Díez, dz.cyt., 58; A. Jeż, dz.cyt., 136–137.

teorii komunikacji w naukach teologicznych. Dokumenty te, ukazując zjawisko komunikacji w teologii trynitarniej, chrystologicznej, pneumatologicznej i eklezjalnej⁶, wpłynęły na dalszy rozwój badań nad teologicznymi modelami komunikacji⁷, a tym samym na możliwość zastosowania tychże modeli w poszczególnych dyscyplinach teologicznych. Ten stan rzeczy przyczynił się do powstania tzw. teologii komunikacji, zwanej też teologią komunikacyjną⁸.

Wśród wielu definicji, określających przedmiot badawczy tejże teologii, na uwagę zasługuje definicja podana przez N. Brása. Autor stwierdza, że przez określenie „teologia komunikacji” rozumieć należy „teologiczną refleksję nad zjawiskiem komunikowania, a skoro ma być to refleksja teologiczna, jej punktem wyjścia będzie doświadczenie wiary jako ludzkiej odpowiedzi na Słowo Boże; a jako refleksja nad zjawiskiem komunikowania, uwzględni ona wszystkie jej wymiary, jakie towarzyszą komunikacji oraz warunkują całe życie ludzkie, a tym samym doświadczenie człowieka”⁹.

Wnioskując, należy stwierdzić, że refleksja teologiczna w teologii komunikacji skupia się na działaniu Boga oraz na przedstawieniu Boskiego Słowa w kategoriach dostępnych ludzkiej myśli. Myśl ta, będąc wewnętrzną strukturą człowieka, jest wyrażana przez słowo, obraz i gest. Dlatego te dwie dyscypliny, teologia i komunikacja, „spotykają się w obliczu Słowa, by następnie wzbogacone i odnowione (mogły) dalej się rozwijać”¹⁰.

Właściwa i dobra teoria z zakresu komunikacji jest dobrym punktem wyjścia rozważań nad recepcją teorii komunikacji w teologii¹¹. Rzeczywistość komunikacyjna jest zjawiskiem złożonym, trudnym do zdefiniowania, opisywanym przez wiele modeli i wykorzystywanym przez różne dziedziny naukowe. Można by rzec, że teoria komunikacji dopiero się konstituuje, co wpływa na interdyscyplinarność tej dziedziny. Również w teologii badania w zakresie komunikacji są jeszcze w fazie początkowej, co powoduje, że teologia komunikacji nadal stanowi dyscyplinę poszukiwaną¹².

Przeprowadzona analiza relacji między teologią a komunikacją pozwala wyodrębnić dwie dziedziny, z których jedna zajmuje się wykorzystaniem środków komunikowania przez teologię, czy też Kościół; druga natomiast, stanowiąca temat naszego zainteresowania, ukazuje wpływ kultury masowej na społeczność wierzących i wynikające stąd konsekwencje dla języka religijnego i posłannictwa Kościoła¹³.

⁶ Zob. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w świetle Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, 113.

⁷ Na podstawie Instrukcji *Communio et progressio* wyróżnić można następujące modele teologiczne; model komunikacji komunii – trynitarniej; model komunikacji – komunii Słowa Wcielonego, oraz model reprezentowany przez Chrystusa. Zob. M.C. Carnicella, *Chiesa e scienza delle comunicazioni sociali*, RT 1991, nr 2, 308.

⁸ Por. A. Jeż, dz.cyt., 160.

⁹ Zob. N. Brás, art.cyt., 7.

¹⁰ Por. P. Soukup, *Komunikowanie i teologia. Rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, 52.

¹¹ Zob. F.M. Díez, dz.cyt., 38–39.

¹² Zob. A. Jeż, dz.cyt., 174.

¹³ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 119.

Złożoność procesu komunikacyjnego wpływa na to, że komunikacja w swoim uniwersalnym wymiarze nie może być całkowicie wchłonięta przez teologię. Również na płaszczyźnie metodologicznej¹⁴ obu nauk występuje wiele pytań wymagających odpowiedzi. Jednak w strukturze teologii znajdujemy odpowiednie przesłanki pozwalające na współpracę z innymi naukami, w tym również z komunikacją¹⁵.

Jedną z przesłanek zdaje się przedmiot badawczy, gdyż obie dziedziny zajmują się analizą zjawiska komunikacji interpersonalnej¹⁶. Z tym, że w nauce o komunikacji społecznej przedmiotem badawczym jest człowiek obecny w wielowymiarowej przestrzeni komunikacyjnej, opisywanej w wymiarze horyzontalnym, a w naukach teologicznych – gdzie centralne miejsce zajmuje Bóg – komunikacja dokonuje się na płaszczyźnie wertykalnej, czyli zstępującej.

W wymiarze wertykalnym na przekaz Objawienia istotny wpływ ma osoba Ducha Świętego, działającego poprzez kanały komunikacyjne, które są tylko Jemu właściwe i nie mają większych odniesień do ludzkiego świata komunikacji¹⁷. Nie oznacza to jednak, że są to kanały komunikacyjne obce komunikacji międzyludzkiej, gdyż Objawienie realizuje się za pomocą słów i znaków zrozumiałych odbiorcy, którym jest człowiek. Dlatego Duch Święty w procesie Objawienia nie może działać poza stworzoną przez Boga strukturą komunikacyjną człowieka. Strukturą, która swój szczególny wymiar uzyskała w rzeczywistości wcielenia¹⁸, gdzie Jezus Chrystus odnowił komunikację i wspólnotę Boga z człowiekiem.

Reasumując, w Objawieniu wszystkie warunki konieczne do zaistnienia komunikacji (o których mówi teoria komunikacji), realizują się w sposób pełny¹⁹.

¹⁴ Na wstępie należy wymienić trzy przeszkody metodologiczne. Do pierwszej zaliczyć należy, nieprzystosowalność metodologiczną, wypływającą z faktu, że nauki o komunikowaniu opierają się na wzroście progresywnym danych naukowych badanego przedmiotu. Uzyskane dane zbyt często są fragmentaryczne i podlegają ewolucji. W teologii natomiast nie zmierza się do szukania nowych prawd objawionych, lecz do ich aktualizacji i pogłębienia. Po drugie: nauka o komunikowaniu jest dziedziną praktyczną w chwili, gdy teologia ma wymiar duchowy i teoretyczny. Natomiast trzecia przeszkoda odnosi się do przedmiotu badania. Otóż, nauki teologiczne zawsze w centrum swoich badań stawiają osobę Boga. W chwili gdy w nauce o komunikacji elementem badawczym jest człowiek ujmowany w wielowymiarowej przestrzeni. Zatem, przedmiotem komunikacji jest komunikacja ludzka w wymiarze horyzontalnym w chwili, gdy teologia ujmuje komunikację w aspekcie wertykalnym, gdzie istotnym czynnikiem oddziaływującym na przekaz Objawienia jest osoba Ducha Świętego. Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 120–121; R. Fisichella, *La rivelazione. Evento e credibilità*. Bologna 1985, 330–331; A. Jeż, dz.cyt., 162; A. von der Meiden, *Appeal for a more communicative theology*, MD 1981, nr 4, 43.

¹⁵ Zob. A. Jeż, dz.cyt., 160.

¹⁶ W teologii, komunikacja interpersonalna nie jest tematyką nową, gdyż klasyczna teologia, analizując najważniejsze prawdy zbawcze, rozważała je w kontekście zjawiska komunikacji międzyosobowej. W związku z tym komunikacja była zawsze punktem centralnym refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej, nad osobą i dziełem Jezusa Chrystusa oraz nad osobą Ducha Świętego. Komunia intratrynitarna, wypływająca z komunikacji między Osobami Trójcy Świętej i będąca jej podstawą, zostaje ujawniona mocą inkarnacyjnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa w komunii (komunikacji) eklezjalnej. Zob. G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa?*, Bolonia 1993, 44.

¹⁷ Zob. A. von der Meiden, art.cyt., 44.

¹⁸ Por. A. Jeż, dz.cyt., 166.; M.C. Carnicella, *Teologia e comunicazione: affinità e conflitti*, RT 1991, nr 1, 176.

¹⁹ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 121; A. Jeż, dz.cyt., 166.

Kolejny obszar współpracy obu dziedzin wynika z tego, że teologia rodzi się i uobecnia w rzeczywistości komunikacyjnej. Dostrzec to możemy na przestrzeni wieków²⁰, gdzie teologia rodziła się w określonych strukturach świata hebrajskiego, a następnie kultury hellenistycznej. Również na język grecki teologia przełożyła niezmiennie orędzie zbawcze w pojęcia bardziej zrozumiałe we współczesnym świecie. Dziś proces ten ulega ciągłemu przetwarzaniu i nieustannie rodzi się w różnych systemach komunikacyjnych rozrzuconych w przestrzeni i czasie tam, gdzie Kościołowi przychodzi głosić Dobrą Nowinę o Zbawieniu²¹. Zjawisko to pokazuje konieczność dostosowania uniwersalnego charakteru komunikatu zbawczego do określonego systemu komunikacyjnego społeczeństwa. Jednakże w tym procesie teologia musi strzec niezmienności i uniwersalności tegoż komunikatu.

Innym elementem współpracy obu dziedzin jest fakt, że teologia mówi o komunikacji²².

Już w biblijnym akcie stworzenia została ukonstytuowana relacja komunikacyjna pomiędzy Stwórcą a człowiekiem. Relacja ta oparta jest na wzajemnym dialogu i wolności. Dialog ten przyjął i przyjmuje szczególną postać w całej rzeczywistości Objawienia i realizuje się w słowie, które przybiera wielką różnorodność form i środków komunikacyjnych. Elementem kulminacyjnym, w którym forma Słowa przybrała swoją doskonałość, jest wydarzenie wcielenia. To w nim odwieczne Słowo stało się wypowiedzią do człowieka²³, wcieliło się w ludzki wymiar istnienia, a wraz z nim w jego komunikacyjną strukturę. W osobie Jezusa Chrystusa nawiązała się pełna komunikacja człowieka z Bogiem, a także między ludźmi, wcześniej osłabiona przez grzech pierworodny. W tej perspektywie teologia, mówiąc o Bogu, mówi o rzeczywistości komunikacyjnej Boga z człowiekiem²⁴, objawiającej się w osobie Syna.

Na podstawie powyższych rozważań dostrzec można, że teologia nie tylko mówi o komunikacji, ale również w jej środowisku się zakorzenia i realizuje. Widać to na przykładzie teologii systematycznej, której przedmiotem nie jest jedynie treść objawienia, lecz sposoby i formy, dzięki którym treść ta jest przekazywana. W modelu, którym posługuje się teologia systematyczna realizuje się całe posłannictwo Kościoła, który właściwymi sobie sposobami i formami stara się dotrzeć z orędziem zbawczym do wszystkich ludzi, aby doprowadzić ich do Wspólnoty. Z dziełem tym wiąże się konieczność prowadzenia przez teologię swoistego dialogu z innymi na-

²⁰ Jak zauważa ks. P. Soukup: „rozmyślanie nad słowem Bożym w historii prowadzi do odkrycia związków między teologią a nauką o komunikowaniu... Związek między tymi dwoma dziedzinami ludzkiej refleksji wydaje się dosyć naturalny, jako że ich styeczne koncepcje objaśniają się nawzajem. Mówimy o Bogu poprzez analogię, wykorzystując słownictwo komunikowania, stosując do tajemnicy, o której niewiele wiemy, to, co wiemy o tajemnicy bardziej zrozumiałej. A wtedy zdumiewamy się, jak proces naszego własnego komunikowania się jest ożywiany i osądzany przez komunikowanie Słowa”. Zob. P. Soukup, dz.cyt., 46.

²¹ Por. A. Jeż, dz.cyt., 166.

²² Zob. A. von der Maiden, *Appeal for a more communicative theology*, MD 1981, nr 4, 43; Z. Janiec, dz.cyt., 121.

²³ Zob. F. Ferder, *Żywe Słowa (Pismo święte, psychologia i komunikacja międzysobowa)*, Kraków 2002, 25–26.

²⁴ Por. A. Jeż, dz.cyt., 167.

ukami. Dokonuje się to poprzez przyjęcie ich dziedzictwa naukowo-kulturowego oraz wprowadzenie nowych modeli komunikacyjnych funkcjonujących w różnych dyscyplinach naukowych, jak i samej teologii²⁵.

Należy więc wnioskować, że nauki o komunikacji znalazły swoje miejsce w strukturze teologii. To również zainspirowało teologię komunikacji – jako nową naukę – do dalszych badań nad teologicznymi modelami komunikacji. Znakiem tej działalności jest to, że w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, takich jak: teologia fundamentalna, dogmatyczna, moralna, pastoralna (w skład której wchodzi liturgika i homiletyka²⁶) odnajdujemy przedmiot badawczy nauk o komunikacji, którym jest komunikacja interpersonalna²⁷.

3. KOMUNIKACJA INTERPERSONALNA W LITURGII

Komunikacja interpersonalna jest rzeczywistością wielowarstwową i bardzo złożoną. Odnosi się do wielu dziedzin ludzkiego życia, w tym również do działalności Kościoła, który Zbawcze orędzie Chrystusa komunikuje m.in. w celebracji liturgicznej²⁸.

Na wstępie należy określić, czym jest liturgia i konstytuująca ją celebracja, gdyż poprzez te „konkretne liturgiczne wydarzenia Duch Święty komunikuje i powiększa w nas (uczestnikach liturgii) Boże życie, przyniesione na ziemię przez Wcielone Słowo”²⁹.

W starożytności terminem *liturgia*³⁰ określano działania społeczne, polityczne, które nie miały nic wspólnego z kultem bogów. Te czynności służące innym, czy też wykonywane dla lub na korzyść innych miały swoją komunikacyjną strukturę. Z czasem termin ten ewoluował i został przyjęty przez wspólnoty chrześcijańskie. Wpływ na to mógł mieć grecki przekład Pisma Świętego, tzw. Septuaginta, która określa czynności religijne – terminem *liturgia*, użytym aż 170 razy (biorąc pod uwagę synonimy)³¹.

Według nauczania Soboru Watykańskiego II liturgia jest objawieniem Kościoła, a „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, ale kultem Kościoła [...] należą one do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują”³².

²⁵ Por. A. Jeż, dz.cyt., 167–168; A. Joos, *Messaggio cristiano e comuniazione oggi*, Verona 1990, 91.

²⁶ Zob. E.M. Santos, *Theology of Pastoral Communication*, w: *Two Comprehensive Approaches Linking Theology and Communication*, Sal 1989, nr 1, 89–111.

²⁷ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 126.

²⁸ [...] *Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych*. KL 7.

²⁹ Por. A. Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebracją liturgicznym*, Kraków 2001, 21.

³⁰ *Liturgia* pochodzi od dwóch greckich terminów; przymiotnika *leitós* – „ludowy, należący do ludu”, oraz rzeczownika *ergon* – wyrażającego „czyn publiczny”. Pierwotnie słowo to brzmiało *leiturgia*, w inskrypcji attyckiej (ok. 300 przed Chr.) *leiturgia*, po czym w wyniku ewolucji językowej w epoce rzymskiej zyskało brzmienie: *liturgia*. Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 745; tenże, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, 11–12.

³¹ Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 746–747.

³² KL 26.

Zatem Kościół winien być w codziennym życiu tym, czym jest w kulcie, czyli „objawieniem tajemnicy”³³. Chcąc to właściwie odczytać, należy spojrzeć na liturgię na płaszczyźnie chrystologicznej i eklezjalnej, z założeniem, że chrystologia, eklezjologia i liturgia są wobec siebie homogeniczne (jednolite)³⁴.

Mówiąc o liturgii, trzeba przywołać pojęcie celebracji, która dla Kościoła jest „sakramentem”³⁵, czyli zewnętrznym przejawem głębszej rzeczywistości i w tym znaczeniu winna być nośnikiem tajemnicy, jaką zawiera³⁶. Natomiast w nauce o komunikowaniu jest określana jako rytuał. Pojęcie celebracji pochodzi od łac. *celebrare*, i gr. *poiein* – uroczyście obchodzić, świętować. Ma ono wiele znaczeń (tj. wykonywanie, powtarzanie, praktykowanie, komunikowanie, oznajmianie), wśród których można odnaleźć również takie, które odnoszą się do życia religijnego. W Kościele celebracja utożsamiana była z obchodzeniem świąt i oznaczała akt liturgiczny. Można zatem powiedzieć, że *celebratio* oznaczało zejście się, zgromadzenie ludu, napływ osób, jakąś akcję wspólnotową typu świętowanie, podkreślenie uroczystego charakteru misterium zbawienia, dnia urodzin (*dies natalis*) przez sprawowanie Eucharystii, czyn rytualny³⁷.

Dlatego też celebracja uwidacznia element widzialny i zmysłowy liturgii, wobec której przyjęła postawę ekspresywnego pośredniczenia w komunikowaniu człowiekowi bożego misterium³⁸. Odo Castel mówi, że celebracja jest objawieniem człowiekowi boskości w akcji rytualnej i prawie *mimesis*³⁹, symbolicznym naśladowaniem Bożego działania⁴⁰.

Celebracja ma kilka wymiarów, które się wzajemnie uzupełniają, lub też nachodzą, a które odnoszą się do zjawiska komunikacji rytualnej. Z racji badanego przedmiotu na naszą uwagę zasługują wymiary: historyczny, wspólnotowy, symboliczny i zasadniczy.

Wymiar historyczny celebruje dane wydarzenie, które zdarzyło się w czasie, próbując je uczynić na nowo obecnym.

Wymiar wspólnotowy odnosi się do zgromadzonej wspólnoty, która włączona w wydarzenie celebracji, odnajduje swoje korzenie i odnajduje tożsamość, oraz nawiązuje więzi.

W *wymiarze symbolicznym* odniesienie do wydarzenia dokonuje się nie poprzez jakieś zachowanie sceniczne, lecz poprzez działanie dyskretne, aluzyjne. Elementy, takie jak słowa czy gesty zawierają w nim możliwość ekspresyjną, która w pewien sposób przyzywa dane wydarzenie i przywołuje jego przesłanie.

³³ Zob. Commissione Episcopale per la liturgia, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia*, 23 X 1983, nr 25.

³⁴ Zob. A. Sorrentino, dz.cyt., 19–20.

³⁵ Por. J. Jungmann, *Liturgie und „pia exercitia”*, LJ 9 (1959) 83, 79–86.

³⁶ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 126.

³⁷ Zob. B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 211–216.

³⁸ Zob. A. Sorrentino, dz.cyt., 26–27.

³⁹ *Mimesis* jest kategorią estetyczną, wywodząca się z filozofii Arystotelesa, zakładającą śladowanie natury w szerokim tego słowa rozumieniu (także zjawisk życia i postępowania człowieka) w dziele sztuki bądź utworze literackim. Mimesis nie oznacza wiernego kopiowania rzeczywistości, raczej postuluje poznawanie świata poprzez odtwarzanie ogólnych zjawisk i praw natury oraz życia.

⁴⁰ Zob. O. Castel, *Il mistero del culto cristiano*, Turyn 1966, 44.; A. Sorrentino, dz.cyt., 27.

Natomiast *wymiar zasadniczy* lub *zobowiązujący* pokazuje jak każdy uczestnik celebracji, chcąc stać się członkiem swojej wspólnoty, dzieli z nią jej wartości i zobowiązuje się żyć według jej norm⁴¹. B. Nadolski, prócz przedstawionych wymiarów celebracji wymienia również wymiar *misteryjny* (sakramentalny) oraz *rytualny*⁴².

Zazwyczaj, kiedy mówi się o komunikacji w liturgii i celebracji nie wychodzi się od teologii liturgii, lecz od kategorii socjologicznych: komunikowania, społecznienia czy też relacji. Wygląda to tak, jak gdyby liturgia nie posiadała własnej metody bycia i komunikowania. Tymczasem nauka ta ma swoją treść i własną metodę komunikacyjną, którą się posługuje. Wobec tego ma swoje prawa, kategorie, metody, kryteria rozumienia i zastosowania. Aby zatem odkryć ową treść komunikacyjną liturgii, należy przeanalizować jej warstwy (płaszczyzny), uwzględniając to, że ta najgłębsza i pierwsza zawiera w sobie wszystkie inne.

Liturgia na *płaszczyźnie chrystologicznej* jest czynnością Chrystusa. W niej to On jest przedmiotem działającym i zarazem treścią każdej celebracji.

Na *płaszczyźnie eklezjologicznej* liturgia objawia to, czym jest i czym powinien być Kościół. W niej, poprzez wspólnotę kulturową trwającą w nieustannym uwielbieniu, adoracji, dziękczynieniu i słuchaniu, buduje się wspólnotę Kościoła.

Na *płaszczyźnie antropologicznej* każdy uczestnik liturgii wraz ze wspólnotą i we wspólnocie trwa w uwielbieniu Boga⁴³.

Na *płaszczyźnie psychologicznej* liturgia poprzez działanie Trójcy Świętej wypełnia życie człowieka we wszystkich jego komponentach i aspektach.

Na *płaszczyźnie socjologicznej* liturgia jest ofiarowaną przez Boga „łaską”, dzięki której człowiek dochodzi do wspólnoty, tworząc jedyne Ciało Chrystusa, aby przekształcać świat.

Hierarchiczność owych płaszczyzn konstytuuje właściwe rozumienie liturgii. Niestety, w praktyce daje się zauważyć, że wykładający i celebrujący liturgię wielokrotnie zatrzymują się na najbardziej zewnętrznych i drugorzędnych warstwach, lub też na niewłaściwym ich interpretowaniu. To zaś wpływa na zmianę treści w przekazie liturgicznym oraz na oderwaniu liturgii od czasu i przestrzeni. Skutek tego jest taki, że człowiek, mówiąc o Jezusie, ma na myśli swój własny sposób pojmowania Chrystusa i Boga. Kiedy zaś mówi o Kościele, to ma na uwadze ogólnikową przynależność do wspólnoty lub określa go w kategoriach „Kościola idealnego”, czy też „rozporządzającego sakramentami”⁴⁴.

W kontekście powyższych rozważań, czym jest liturgia i celebracja, możemy odpowiedzieć na pytania, które ukażą strukturę komunikacyjną liturgii. Pytania te brzmią następująco: Co komunikuje liturgia? Kto komunikuje w liturgii? Komu komunikuje? Jak komunikować w liturgii? Za pomocą czego komunikować w liturgii?

Kościół zgromadzeniu wiernych poprzez celebrację liturgiczną proklamuje i urzeczywistnia zbawcze działanie Boga dokonane w paschalnym misterium Jezu-

⁴¹ Por. A. Sorrentino, dz.cyt., 27. Zob. B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 213.

⁴² B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 213.

⁴³ Zob. tamże, 213–214.

⁴⁴ Por. Z. Janiec, dz.cyt., 127; F. Campana, *Il presiedres: arte del comunicare*, w: *Liturgia epifania del Mistero*, Roma 2003, 173.

sa, zapowiada również jego eschatyczną realizację. Znaczy to, że w chrześcijaństwie celebryje się przede wszystkim rzeczywistość żyjącą, osobę Chrystusa Zmartwychwstałego, Jego misterium, a nie sprawy świata⁴⁵.

Dlatego głównym Celebransem liturgii, protagonistą i Tym, który odbiera cześć i uwielbienie, jest Chrystus. Wszystko to, co liturgia celebryje jest znakiem obecności Chrystusa, a nie znakiem ludzkich uczuć. Funkcję komunikacyjną w liturgii pełni również Kościół, będący Ciałem i oblubienicą Chrystusa. Kościół, stanowiąc z Chrystusem „jedno”, stoi przed Nim jako Oblubienica, przyjmuje Go i odpowiada Mu, daje i otrzymuje oraz ofiaruje i przekazuje. Również zgromadzenie wiernych, które podczas celebrycji liturgicznej jest widzialnym i ekspresywnym znakiem Chrystusa i Kościoła, pełni funkcję komunikacyjną. Zgromadzenie „mówi” i komunikuje, rozpoznaje się, oddaje szacunek, wielbi i służy. Zgromadzenie jako szafarz liturgii kontempluje oblicze Chrystusa i Kościoła. Pośród zaprezentowanych wyżej szafarzy tylko ten, który przewodniczy (główny celebrans) pełni szczególną rolę (jedyną, decydującą i determinującą). Skupia on w sobie znaczenie Chrystusowego „szafarza”, który jest sługą, a nie panem. Przewodnicząc liturgii, działa w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), Kościoła i wspólnoty. Jego komunikowanie odzwierciedla wiarę Kościoła, a celebrycja wzbogaca się w miarę chóralnego i braterskiego realizowania chwały Bożej i uświęcania zgromadzonych⁴⁶.

Odbiorcą liturgii jest każdy człowiek, który stworzony przez Boga, jest jednocześnie przezeń powołany i uzdolniony, by wielbić i chwalić Pana. Można by rzec, że człowiek nosi w sobie naturalne powołanie do komunikowania się z Bogiem, do spotkania się z Nim i do przyjęcia miłości Chrystusa i łaski Ducha Świętego. Należy jednak zauważyć, że komunikowanie liturgiczne nie dotyczy kogoś obcego, dotyczy tych osób, które zostały dotknięte łaską Bożą (*homo liturgicus*). Jednakże liturgia skierowana jest również do konkretnego człowieka, także do tego, którego charakteryzuje pewien dystans do wiary, kultu i życia duchowego (*homo secularis*)⁴⁷. Najważniejszym jednak, podstawowym podmiotem celebrycji jest zawsze zgromadzenie celebryjące⁴⁸.

Skoro poznaliśmy już odbiorcę liturgii, to warto abyśmy znaleźli odpowiedź na kolejne z postawionych pytań, mianowicie: jak komunikować w liturgii?

Celebrycja liturgiczna, a w sposób szczególny Liturgia Eucharystii nie jest teatralnym przedstawieniem Wieczerzy Pańskiej, lecz sakramentalnym wyrażeniem tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Nie chodzi zatem o naśladowanie tego, co uczynił Chrystus, lecz o przeżywanie Jego zbawczej ofiary w konkretnym czasie i miejscu (*hodie liturgiczne*). Dlatego też liturgia posługuje się językiem sakramentalnym, czyli językiem znaku, wyrażającym tajemnicę poprzez wielość aktów symbolicznych. Te zaś wymagają: wierności tradycji, godności, piękna oraz zaangażowania celebryjącego i zgromadzenia.

⁴⁵ Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 213.

⁴⁶ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 128; F. Campana, dz.cyt., 173–174.

⁴⁷ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 129; F. Campana, dz.cyt., 174–175.

⁴⁸ Zob. KL 26; *Il rinnovamento liturgico In Italia*, Conferenza Episcopale Italiana, 1983, nr 10; F. Ferraris, *Animowanie celebrycji liturgicznych*, Kraków 2002, 23.

Za niewłaściwe należy uznać myślenie, jakoby komunikacja w liturgii prowadziła do uczestnictwa celebrujących we wszystkich gestach w takim samym stopniu i zaangażowaniu. Wszak pełne uczestnictwo nie wyczerpuje się w tym, co dokonuje się w celebracji, lecz w tym, co wyraża się w życiu. Prócz tego, właściwe uczestnictwo cechuje zasada dialogowania, przykładowo: proklamacja słowa – słuchanie, przynoszenie – przyjmowanie, kapłaństwo powszechne – kapłaństwo służebne, czynność – milczenie, słowa – gesty itp. Można by rzec, że każdy z tych elementów zawiera w sobie własną pedagogikę⁴⁹.

Skupiając się na zewnętrznej formie celebracji, należy podkreślić, że liturgia składa się z szeregu elementów wprowadzających uczestnika w Misterium Paschalne. Elementy te w czasie liturgii winny odnawiać się, będąc na usługach piękna i wielkości tajemnicy oraz przy pełnym i aktywnym udziale uczestników. Wymieniając niektóre z owych elementów, dostrzec można te, za pomocą których liturgia komunikuje. Pokazują one również, jak różnorodna i bogata jest celebracja. W skład tych elementów wchodzi: gesty – postawa stojąca, siedząca, klęcząca, żegnanie się znakiem krzyża, przekazanie znaku pokoju; słowa – modlitwa przewodniczenia, proklamowanie słowa Bożego, homilia, pozdrowienia, upomnienia, błogosławieństwo; przedmioty liturgiczne – ołtarz, ambona, elementy liturgiczne, szaty liturgiczne, naczynia, świece, kwiaty; środowisko liturgiczne – prezbiterium, nawa, miejsce przewodniczenia; sztuka liturgiczna – wystrój kościoła, naczynia, sprzęt i szaty liturgiczne; muzyka liturgiczna – śpiew części stałych, śpiew części własnych, śpiew liturgiczny, śpiew religijny, śpiew sakralny.

Można by rzec, że zaprezentowane elementy stanowią alfabet komunikacji liturgicznej, gdzie każda celebracja stanowi swojego rodzaju sztukę religijną, będącą szkołą wiary, kultu i życia⁵⁰.

4. HOMILIA – PRZESTRZENIĄ KOMUNIKACJI PRAWD WIARY

„Kaznodziejstwo nasze stoi niezaprzeczalnie pod znakiem upadku, a to nie tylko w stosunku do naszych narodów katolickich, ale i do naszej własnej przeszłości”⁵¹. Kiedy posłuchamy, co nasi wierni mówią o głoszonych przez nas – kaznodziejów – kazaniach, to stwierdzimy, że przywołane powyżej słowa, choć wypowiedziane w 1923 r. przez ks. W. Kosińskiego, niewiele straciły na aktualności. „Narzekanie na słowo usłyszane z ambony – jak zauważa P. Urbański – jest dziś nieomal «topiczne». Od wielu lat, kazanie nie spełnia swojej roli. Albo dlatego, że jest nudne, albo dlatego, że nie wiadomo o czym mówi – co jest jego tematem, albo dlatego, że jest głoszone niewłaściwym językiem [...]. Słuchaczy denerwuje patos i emocjonalizm właściwy szczególnie starszym kaznodziejom oraz nieporadność językowa właściwa młodszym. Zupełnie zaś dyskwalifikuje kazanie brak jego konsekwencji

⁴⁹ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 130–131; F. Campana, dz.cyt., 177–178.

⁵⁰ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 131–132; F. Campana, dz.cyt., 178–179; B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 214–216.

⁵¹ W. Kosiński, *Technika głoszenia kazań*, Lwów 1923.

dla codziennego życia wiernych”⁵². Na podstawie przywołanego tekstu stan współczesnego kaznodziejstwa można by zdiagnozować według czterech kryteriów, które jednocześnie pokazują potrzebę jego doskonalenia.

- Pierwsze kryterium – sposób mówienia współczesnemu człowiekowi o prawdach wiary językiem dla niego zrozumiałym.
- Uwzględnienie uwarunkowań psychologiczno-poznawczych słuchacza, będącego podmiotem w dialogu z Bożym Słowem, by przybliżyć mu w sposób zrozumiały prawdy wiary.
- Umiejętność interpretacji czasów, w których żyje kaznodzieja, czyli współczesności, by przybliżyć słuchaczowi Słowo Boże w konkretnej rzeczywistości.
- Komunikacyjne kompetencje kaznodziei, który stoi na czele wspólnoty, ale jednocześnie jest pośrednikiem między Ewangelią a wspólnotą⁵³.

4.1. Wierność Słowu Bożemu

Kaznodzieja, chcąc dobrze przygotować się do wygłoszenia słowa Bożego, musi przebyć pewną drogę. Droga ta przewiduje kilka stopni komunikacji kaznodziei ze słowem Bożym:

- *Spotkanie ze słowem Bożym*. Kaznodzieja, przygotowując się do wygłoszenia kazania, odpowiednio wcześniej (zaleca się, by to było przynajmniej tydzień przed wygłoszeniem kazania) powinien sięgnąć do tekstów liturgicznych i głośno je odczytać. Głośne odczytanie daje możliwość usłyszenia Słowa, czyli uruchomienia zmysłu słuchu, który pozwala uchwycić to, co w tekście wskazuje na emocjonalność (radość, zaskoczenie, obawę, gniew itp.). Wskazane jest to, by kaznodzieja zapisał wszystkie pierwsze skojarzenia oraz by to Słowo „nosił” w sobie i dzielił się nim podczas spotkań duszpasterskich ze swoimi wiernymi⁵⁴.
- *Kontemplacja Bożego Słowa*. Kontemplacja jest wyjściem Boga ku człowiekowi, w tym konkretnym przypadku dokonuje się to za pomocą Jego słowa. Ważne jest to, by kaznodzieja miał świadomość, że nosząc w sobie Boże słowo, przebywa przed Bogiem w swojej codzienności. Dobrze przygotowane kazanie wymaga umiejętności przebywania ze słowem Bożym nie tylko podczas modlitwy Liturgią godzin, ale również podczas spotkań z ludźmi w zwykłej codziennej posłudze duszpasterskiej.
- *Studium*. Współcześni słuchacze nie oczekują od kaznodziei opowieści o jego osobistych przeżyciach, ale autentycznego orędzia Bożego. Warunkiem w osiągnięciu tego celu jest teologiczne studium nad tekstem słowa Bożego,

⁵² P. Urbański, *Kazanie i retoryka*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, 67.

⁵³ Zob. J. Praczyński, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, 88.

⁵⁴ Zob. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 59.

- uwzględniające, z jednej strony, współczesne metody hermeneutyki⁵⁵, a z drugiej – jedność ze wspólnotą wierzących, którą cechuje „nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu Bożego” (KK 12).
- *Określenie celu i tematu.* Dzisiejsze kaznodziejstwo charakteryzuje wielość tematyczna i brak jasno sprecyzowanego celu. Perykopy biblijne jasno ukazują nam, że Chrystus, kierując słowo do słuchaczy, miał jasno określony cel, do którego dostosowywał treść orędzia. Właściwe przepowiadania zakłada celowość, dlatego kaznodzieja musi zadać sobie trud odpowiedzi na pytania: co ja chcę powiedzieć moim wiernym i w jaki sposób powinienem to uczynić oraz czy moje kazanie nie ujmuje zbyt wielu wątków, żadnego nie wyjaśniając dogłębnie.
 - *Umiejętność przeniesienia Bożego orędzia.* Jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed współczesnym kaznodzieją, jest umiejętność przeniesienia Bożego orędzia do konkretnej sytuacji życiowej słuchaczy. Brak odniesienia do życia odbiorcy powoduje to, że słuchacz wychodzi po mszy św. bez odpowiedzi na pytania, które go nurtują i nosi w sobie poczucie, że Bóg nie odpowiada mu na jego wątpliwości⁵⁶.

4.2. Odbiorca kazań

Kaznodziei jako słudze Bożego słowa została powierzona przez Kościół misja głoszenia Słowa. Wzorem w tej posłudze jest Jezus Chrystus, który orędzie zbawienia głosił wszystkim ludziom, bez względu na płeć, pochodzenie, stan zamożności. Centralne zdanie z prologu do Ewangelii św. Jana: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14) mówi, że słowo Boże „nawiedza człowieka, wychodzi, do niego, mieszka z nim i idzie z nim przez dzieje”⁵⁷. Aby właściwie wypełnić swoją misję, kaznodzieja musi uwzględnić w swoim przepowiadaniu takie wartości, jak: godność, wolność i podmiotowość osoby ludzkiej. Więzy społeczne i uwarunkowania, które cechują środowisko, do którego kaznodzieja przemawia, są dla niego zarówno szansą, jak i zagrożeniem. W środowisku z wartościami tradycyjnie chrześcijańskimi mówienie o dialogu Boga z człowiekiem wydaje się łatwiejsze, ale bywa też, że odbiorca przekazywane treści traktuje powierzchownie, gdyż wychodzi z założenia, że są one już mu znane. Natomiast w środowisku zsekularyzowanym, gdzie odbiorcy dialog z Bogiem przychodzi trudniej, ale decyzja opowiedzenia życia religijnego jest bardziej świadoma, treści przekazane przez kaznodzieję mają szanse dłuższego przetrwania.

Każdy kaznodzieja musi pamiętać, że podczas mszy św. zwraca się do słuchaczy zróżnicowanych: dzieci i młodzieży, dorosłych i starców, wielkich grzeszników i bardzo wrażliwych świętych, osób poważnie chorych i zdrowych, mniej i bardziej wykształconych oraz ludzi o większej i mniejszej kulturze osobistej. Możemy po-

⁵⁵ Zob. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 29, 31.

⁵⁶ Zob. J. Prac, *Kazanie...*, dz.cyt., 89–90.

⁵⁷ Tamże, 90.

kusić się o stwierdzenie, że takiego audytorium jakie ma kaznodzieja, nie posiada żaden inny mówca, dlatego znajomość odbiorcy stanowi o skuteczności komunikacyjnej. Wpływ na pełną komunikację pomiędzy kaznodzieją i słuchaczem ma znajomość psychologii indywidualnej i społecznej oraz psychologii religii, która pomaga odkryć mówcy, jakie podejście do spraw religijno – moralnych ma odbiorca⁵⁸.

4.3. Sytuacja, w której żyje odbiorca

Jeden z argumentów przytaczanych przez wiernych, a mówiący o słabości kaznodziejstwa, odnosi się do faktu oderwania tego, co mówi kaznodzieja od życia współczesnych mu odbiorców. Słowo Boże skierowane jest do człowieka, który znajduje się w określonej sytuacji życiowej i w tej sytuacji przychodzi mu ono z pomocą. Zasada ta, choć znana i stosowana w Kościele od zarania czasów, ostatnio uległa pewnym modyfikacjom, a wpływ na to ma postępująca sekularyzacja oraz zmiany jakie zachodzą w społeczeństwie. Problemy społeczne związane z brakiem pracy oraz postępująca laicyzacja mają ogromny wpływ na kształtowanie się wspólnoty wiernych – parafii oraz zgromadzenia liturgicznego, do którego prezbyterowi przychodzi przemawiać. Nie należy zapominać, że przywołane problemy współczesnego odbiorcy kazań wywierają również wpływ na kaznodzieję, który choć z ludu wzięty i dla ludu ustanowiony (por. Hbr 5.1), boryka się dziś z trudnościami w dotarciu ze słowem Bożym do powierzonych jego pieczy wiernych.

4.4. Komunikatywność kaznodziei

Na przekaz homiletyczny przeogromny wpływa ma komunikatywność kaznodziei, dlatego w celu precyzyjnego określenie form komunikowania należy przyjąć dwa kryteria oceny zachowań komunikacyjnych. Pierwsze kryterium odnosi się do sposobu przekazywania wiadomości. Ta przesłanka pozwala na wyodrębnienie następujących form: komunikacji werbalnej i niewerbalnej, w ramach których możemy wskazać komunikację ustną i pisemną oraz bezpośrednią i pośrednią. Drugie kryterium odnosi się do charakteru relacji łączących nadawcę z odbiorcą. Dzięki temu możemy wyodrębnić komunikowanie jednokierunkowe i dwukierunkowe, formalne i nieformalne oraz obronne i podtrzymujące.

Komunikowanie werbalne podczas głoszenia kazań polega na przekazie określonych zagadnień za pomocą języka w trakcie takich czynności, jak: mówienie i słuchanie oraz pisanie (tekst kazania) i czytanie (odnoszenie się przez kaznodzieję do tekstu)⁵⁹. Proces ten wpływa na wymianę myśli i uczuć za pomocą słów⁶⁰, a jego celowość uzależniona jest od określonych wymagań, jakie odbiorca kazań stawia

⁵⁸ Zob. E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002, 62–63.

⁵⁹ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, 15–16.

⁶⁰ Zob. A. Szejnberg, *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*, Wrocław 2005, 25; por. B. Sobkowiak, dz.cyt., 16; Z. Janiec, dz.cyt., 86; I. Kurcz, *Język i mowa*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewskiego, Warszawa 1982, 411–412.

kaznodziei. Zatem sługa Słowa musi wziąć pod uwagę następujące kryteria: rodzaj odbiorcy (poziom jego wiedzy, zasób doświadczeń, wiek, płeć, poziom wykształcenia, inteligencję, status społeczny) oraz rodzaj przekazywanego komunikatu (informowanie, przekonywanie)⁶¹. Przyjęcie tych kryteriów przez kaznodzieję powinno mieć wpływ na dobór języka i na przekaz treści homilii. Język w komunikacji homiletycznej pełni rolę podstawową, wytwarza płaszczyznę porozumienia⁶². Pozwala on komunikować znaczenia, idee, symbole, przedmioty oraz definiować myśli i uczucia⁶³. Wobec tego wypowiedź kaznodziei powinna charakteryzować się przejrzystą strukturą, właściwym doбором słów i możliwie nieskomplikowaną budową zdań. Należy wystrzegać się zwrotów wieloznacznych i trudnych, żargonu i wyrażen potocznych – chyba że w danej sytuacji ułatwi to nawiązanie relacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Co więcej, wypowiedź kaznodziei powinna być zbudowana zgodnie z regułami gramatyki⁶⁴.

Komunikowanie ustne jest spersonalizowane, pozwala kontrolować przepływ komunikatu, który stanowi treść homilii od kaznodziei do odbiorcy i umożliwia zjawisko sprzężenia zwrotnego, czyli kaznodzieja doświadcza reakcji wiernych na wypowiedziane przez niego słowo. Efektywność tego komunikowania uzależniona jest od rodzaju wiadomości zawartej w homilii (im prostsza, tym łatwiejsza w odbiorze) i zaangażowania emocjonalnego kaznodziei i odbiorcy kazania. Mimo wielu zalet komunikowanie ustne cechuje się ulotnością – słuchacz kazania może mieć problemy z precyzyjnym odtworzeniem słów kaznodziei⁶⁵, jednakże stwarza ono większe możliwości ekspresji uczuć i myśli, gdyż proces przekazu zostaje wzmocniony środkami komunikacji niewerbalnej⁶⁶.

Pojęcie, jak i zjawisko *komunikacji niewerbalnej*, człowiek odnosi do „komunikacji realizowanej za pośrednictwem środków innych, niż język i słowa”⁶⁷. Według J. Watsona i A. Hilla komunikacja ta charakteryzuje się przekazem informacji za pomocą języka ciała, czyli gestów, postaw i innych znaków ekspresji⁶⁸. Język ciała charakteryzuje się takimi cechami, jak: gestykulacja, ruchy poszczególnych części ciała (rąk, dłoni, głowy, nóg i stóp), mimika (wyraz twarzy, uśmiech), ruch oczu i powiek (mruganie, kierunek i długość spojrzenia, ruch źrenic) oraz postawa ciała (stojąca, siedząca, podparta itp.)⁶⁹. Teoretycy komunikowania nie mają wątpliwości

⁶¹ Zob. B. Sobkowiak, dz.cyt., 16.

⁶² Por. L. Tkaczyk, *Komunikacja niewerbalna. Postawa, mimika, gest*, Wrocław 1997, 8–9.

⁶³ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 86; B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 2004, 25.

⁶⁴ Zob. B. Sobkowiak, dz.cyt., 16; *Komunikowanie interpersonalne*, w: *Popularna encyklopedia mass mediów*, red. J. Skrzypczak, Poznań 1999, 259.

⁶⁵ Zob. B. Sobkowiak, dz.cyt., 15–16.

⁶⁶ Zob. Z. Janiec, dz.cyt., 88; B. Dobek-Ostrowska, dz.cyt., 26.

⁶⁷ M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław 2000, 23; por. Z. Janiec, dz.cyt., 90.

⁶⁸ Por. J. Watson, A. Hill, *A Dictionary of Communication and Media Studies*, London 1993, 40, 95; Z. Janiec, dz.cyt., 90.

⁶⁹ Zob. M.L. Knapp, J.A. Hall, dz.cyt., 29; por. M. McKay, M. Davis, P. Fanning, *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, Gdańsk 2004, 59.

co do wagi i znaczenia komunikacji niewerbalnej w przekazie informacji. Ich spory dotyczą jedynie stopnia wpływu tejże komunikacji na odbiorcę. Niektórzy z nich sugerują, że w 35% komunikowania interpersonalnego kreowane jest przez język, natomiast pozostałą część, tj. ok. 65%, zabierają sygnały niewerbalne⁷⁰. Jak zauważa B. Dobek-Ostrowska „komunikowanie niewerbalne jest uzupełnieniem i wzmocnieniem bezpośredniego i ustnego komunikowania werbalnego, z którym jest nierozzerwalnie związane”⁷¹. Nie sposób się z tą teorią nie zgodzić, wszak w niej należy upatrywać odpowiedzi na pytanie, dlaczego nasi wierni po usłyszanym kazaniu potrafią powiedzieć, że dziś ksiądz powiedział fajne kazanie, natomiast nie potrafią powiedzieć, co stanowiło jego treść.

Na podstawie przywołanych kryteriów możemy powiedzieć, że o skuteczności przepowiadania decyduje nie tylko relacja kaznodziei ze Słowem Bożym i słuchaczem, który żyje w określonej rzeczywistości, ale także sposób przekazu treści kazania, którą jest orędzie zbawcze. W sytuacji, kiedy mówi się o kryzysie słowa Bożego, receptą nie jest wykorzystywanie na ambonie języka mediów, nadmiernej ilości słów potocznych, robienie z homilii widowiska przepełnionego gadzeczniarstwem, ale wierność Słowu Bożemu.

BIBLIOGRAFIA

- Campana F., *Il presiedres: arte del comunicare*, w: *Liturgia epifania del Mistero*, Roma: Centro di Azione Liturgical 2003.
- Janiec Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej 2006.
- Ferraris F., *Animowanie celebracji liturgicznych*, Kraków: Wydawnictwo M 2002.
- Ferder F., *Żywe Słowa (Pismo święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa)*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- Jez A., *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2002.
- Knapp M.L., Hall J.A., *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum 2000.
- McKay M., Davis M., Fanning P., *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, tłum. A. Błaż, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2004.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków: WAM 2004.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006.
- Pease A., *Mowa ciała. Jak odczytywać myśli innych ludzi z ich gestów*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2003.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów (Historia – dokumenty – dylematy)*, Kraków: Wydawnictwo Self Publishing 2002.
- Sorrentino A., *Sztuka przewodniczenia celebracjom liturgicznym*, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- Staniek E., *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM 2002.
- Sztejnberg A., *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*, Wrocław: Wydawnictwo ASTRUM 2005.

⁷⁰ Zob. B. Dobek-Ostrowska, dz.cyt., 27; por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2001, 36–44; A. Pease, *Mowa ciała. Jak odczytywać myśli innych ludzi z ich gestów*, Kielce 2003, 10.

⁷¹ B. Dobek-Ostrowska, dz.cyt., 27.

THE RECEPTION OF THE COMMUNICATIVE PHENOMENON IN THEOLOGY OF LITURGY AND HOMILETICS

Summary

In order to carry out her mission effectively in the contemporary world the Church is obliged to present the God's Words through speech, images and gestures in such a manner that they are easily understood. The relevant and good theory coming from the area of communication is a good starting point for reflections on the reception of communication theory in theology.

This phenomenon shows the necessity to adjust the universal character of salvation message to a specific system of communication in a society. However, in this process theology has to protect the unchangeability and versatility of this message.

The relation between a priest, the Scripture and a listener, who lives in a specific reality, determines the effectiveness of preaching but also the way of conveying the meaning, which is the message about salvation. In the situation when we talk about the crisis of the God's Word, the remedy does not seem to be the language of media, excessive number of colloquial words and a homily as a show full of gadgets but the knowledge of the Scripture.

Key words: communication, theology of liturgy, interpersonal communication, homily, homiletics

KS. ANDRZEJ P. PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

POLSKA WOLNOŚĆ ODZYSKANA CZYTAJĄC KS. JÓZEFA TISCHNERA¹

Słowa kluczowe: wolność, społeczeństwo, Kościół, demokracja, filozofia, historia nowożytna, ks. Tischner

1. Kłopoty z wolnością w życiu publicznym. 2. Doktor *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego. 3. Tischner i media. 4. O myśleniu. 5. Wolność społeczna. 6. Kościół a demokracja. 7. Wolność indywidualna. 8. Wy jesteście solą ziemi. 9. Synteza doświadczenia z myśleniem. 10. Zakończenie

1. KŁOPOTY Z WOLNOŚCIĄ W ŻYCIU PUBLICZNYM

Gdy mówimy o poglądach ks. Józefa Tischnera (1931–2000) na znaczenie wolności w życiu publicznym, to musimy pamiętać, że nasze współczesne myślenie o wolności i jej zagospodarowywanie jest napiętnowane repulsją odmiennych poglądów, naznaczone grupowym ostracyzmem, rozczarowaniami, ucieczkami od wolności. Ludzie rozczarowani i zniechęceni nie angażują się w sprawy publiczne, nie biorą udziału w debatach publicznych i głosowaniach.

Skąd się to bierze? W dużym stopniu z naszej przeszłości. My, Polacy, jesteśmy obciążeni dziedzictwem szlacheckiego indywidualizmu, tradycją rokoszy i powstańczych walk o wolność; podczas gdy inni budowali społeczności obywatelskie, oparte na akceptacji wolności każdego człowieka, na poszanowaniu prawa, my byliśmy zmuszeni łamać narzucone prawa i walczyć o wolność, aby zachować własną tożsamość narodową. I w tej walce o wolność potrafiliśmy być solidarni. Gorzej jest z solidarnością w przeżywaniu wolności w dniu powszednim i w budowaniu wspólnego domu: demokratycznego państwa wolności i prawa. Z trudem zagospodarowujemy przestrzeń wolności w życiu publicznym; nie umiemy być mądrze i twórczo wolni na co dzień.

¹ Tekst wykładu inauguracyjnego podczas uroczystości inauguracji roku akademickiego 2014/15 w Wyższym Seminarium Duchownym i w Instytucie Teologicznym w auli WSD w Łodzi, 6 października 2014.

Osobiście uważam, że jest tak dlatego, iż gdzieś w głębi duszy myślimy, że być wolnym to mieć milion i moc robić, co zechcę. Albo być wolnym, to być w swej wolności nieograniczonym i niezależnym. Te błędne pojęcia wypaczały w przeszłości i współcześnie nadal wypaczają nasze zagospodarowywanie wolności w życiu publicznym.

Tymczasem życie publiczne jest nie do pomyślenia bez wolności; byłoby to życie stada albo dobrze zorganizowanego obozu, ale nigdy życie ludzkie. Dziś w naszym myśleniu o wolności musimy przedzierać się przez gąszcz różnych zdeformowanych poglądów na wolność w życiu publicznym. Dlaczego współczesny Polak tak często lęka się wolności – w sobie, a jeszcze bardziej w drugich? Czyż nie dlatego, że zbyt łatwo sens wolności odczytujemy jako bunt i negację? Jakby wolność sama w sobie mogła być ciężarem lub niebezpiecznym zagrożeniem, a nie złotym przywilejem ducha ludzkiego. I to jest zastanawiające i zarazem niepokojące w naszym życiu publicznym.

Ale jeszcze bardziej niepokojące jest to, że wielu ludzi Kościoła, zwłaszcza tych tradycyjnie pobożnych, tak bardzo boi się wolności. „Chwilami wydaje się – pisał ks. Tischner – że lęk przed wolnością stał się większy niż lęk przed przemocą. A czy ten lęk przed wolnością nie jest drugą stroną tęsknoty za zniewoloną niewinnością?”². Dlaczego ludzie wierzący w imię wiary negują wartość demokratycznych instytucji i form życia, oskarżając liberalną demokrację o najgorsze wypaczenia, wręcz – o nowy totalitaryzm? A przecież nie ma żadnych religijnych racji, aby bać się wolności i w imię wiary potępiać wolność i demokratyczny porządek życia publicznego. Bóg nas stworzył wolnymi i wszystkich przeznaczył do życia w wolności³.

2. DOKTOR *HONORIS CAUSA* UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

19 stycznia 1995 roku wręczono ks. Tischnerowi honorowy doktorat na Uniwersytecie Łódzkim. Wielka gala, laudacje, rektorzy, gronostaje. Na wstępie wykładu Tischner pyta publicznie sam siebie: „Czy taka sytuacja jak dzisiejsza nie powoduje wzrostu pychy? Powoduje. Na swoje usprawiedliwienie powiem, że pokusa była

² J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, 86. Por. tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996.

³ W mrocznych latach stanu wojennego zrobił karierę pewien dowcip Tischnera. Anegdota była góralską wersją wezwania: „Róbmy swoje!” pomimo złych okoliczności. Otóż w czasie powodzi w Łopusznej chłopci stali na moście na Dunajcu i obserwowali, co się dzieje. Przedmiot refleksji był zawsze ten sam: czy woda zabierze most, czy nie zabierze. Ale tym razem chłopów coś zaintrygowało: unoszący się na wodzie góralski kapelusz. Patrzą – stanął na prądzie. Za chwilę pod prąd. Zaś stanął – i dalej z prądem i pod prąd. „Coz to? Cud?”, pyta jeden. „E nie, to Franek Gąsienica. Pedziół, że ma w d... powódź i orze”. Przy różnych okazjach Tischner powtarzał, że nie ma czasów tak złych, żeby nie można było uprawiać nauki, a w szczególności – oswajać świata myśleniem. „Doświadczenie wolności nie na tym polega, żeby móc robić to i tamto”, mówił w lutym 1982 roku na wykładzie dla studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, „doświadczenie wolności polega na tym, żeby się czuć w świecie jak u siebie. Świat, który na początku jest w sobie, zmienia się na świat »dla mnie« dzięki myśleniu. Wolność nie polega na wyborze ani na braku wyboru. Wolność jest sposobem bycia. Jest to sposób bycia wedle rozumu”.

wielka. Już widzę siebie na sądzie ostatecznym. I kiedy już tam stanę, to ‘gwarantowi imperatywu kategorycznego’, jak mawiał Kant, szepnę, by wprowadził koniecznie jedenaste przykazanie: Gdzie pokusa wielka, tam grzech mały”.

Przemyślenia Tischnera w wykładzie z okazji doktoratu *honoris causa* w Łodzi dotyczyły polskiej świadomości religijnej. Mówił on między innymi, że sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych idei naraz; idee, które gdzie indziej występowały jedno po drugim, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postęp jest pusty. Zanim demokracja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Jeszcze się nie zbliżyła rana po Kołymie, a już słyszymy, że w „komunizmie nie było przynajmniej bezrobocia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez *Vaticanum Secundum*, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie⁴.

W latach dziewięćdziesiątych narastało w Tischnerze poczucie, że się rozprasza, że kopie nie w tym miejscu, w którym jest jego „złota żyła”, i że powinien więcej czasu poświęcić myśleniu. Swoją nadaktywność czasem obracał w żart, mówiąc na przykład, że jest szczególnym przypadkiem głębokiego konfliktu łask: kiedy dostaje łaskę uczynkową, to traci... uświęcającą. „To wygląda tak, jak kiedy mój kolega wpadł kiedyś na ślizgawkę i nie mógł zahamować. Łódź się skończył, on wpadł do Dunajca... To jest mniej więcej to: za dużo impetu do robienia dobrego”.

3. TISCHNER I MEDIA

Spośród wielu duszpasterzy cieszących się popularnością w latach osiemdziesiątych tylko Tischner wytrzymał w następnej dekadzie próbę trzech mediów: prasy, radio i telewizji. Trudno się temu dziwić – miał wiele cech, które powinna mieć osobowość medialna: był zaciekawiony drugim człowiekiem; cechowała go bezpośredniość i naturalność kontaktu; podzielał przekonanie, że nie ma głupich pytań, są tylko niemądre odpowiedzi, fenomenologii zawdzięczał umiejętność oglądu danej sprawy z różnych stron, a doświadczeniu – zdolność wczuwania się w racje rozmówcy; nie bał się zajmowania wyrazistego stanowiska w kwestiach, które tego wymagały; nawet jeśli mogło to wywołać kontrowersje; posługiwał się piękną, prostą polszczyzną, mówił mocno, przekonująco, miał niezbędny dar autoironii i poczucia humoru⁵.

⁴ Por. J. Tischner, *Katolicyzm a nowoczesny świat (wprowadzenie)*, w: U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny świat*, tłum. Cz. Porębski, Kraków 1995, 8.

⁵ Ksiądz Tischner w wywiadzie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim na pytanie: „Skąd właściwie przyszedł Józef Tischner i kim jest?”, odpowiedział: „Znacie tę historię, kiedy to Zwyrtała Muzykant umarł i jego dusza się wybrała do nieba. Jak stanął przed bramą niebieską, to zapukał. I wtedy z drugiej strony odezwał się głos Świętego Pietra: »Kto?«. Zwyrtała godo: »Jo!«,

Przed wszystkim jednak nie było w nim lęku przed światem mediów. Na tle generalnie niechętnego lub nieufnego czy pobłażliwego stosunku polskiej inteligencji (w tym duchowieństwa) do tego świata, Tischner jawił się jako ktoś, komu nie sprawiało różnicy, czy o tajemnicach wiary rozmawia w cztery oczy w swoim mieszkaniu, czy w obecności setek tysięcy czytelników, słuchaczy lub widzów.

Tischner znakomicie czuł media, a może raczej – szybko się ich uczył. Jego wypowiedzi w telewizji i radio były krótkie i dosadne, znakomicie ripostował, zgrabnie formułował puenty. Kiedy w programie telewizyjnym „Godzina szczerości” (1994) redaktor prowadzący zaczął wypytywać gości o to, w czym się nie zgadzają z księdzem Tischnerem, ten co chwila wtrącał jakąś dowcipną uwagę. Gdy redaktor zwrócił się do Jerzego Turowicza z pytaniem: „Panie profesorze, cóż najbardziej denerwuje pana w poglądach księdza Tischnera?”, zaskoczony Turowicz sprostował najpierw, że nie jest profesorem: „To w Krakowie takie zaszczyty się przyznaje bez podstaw żadnych...”. A na to Tischner ze śmiechem: „Dziękuję Ci, Jerzy, dziękuję!”. „Ja nie bardzo śmiałybym nawet mówić, z czym się nie zgadzam, kontynuował Turowicz, bo straciłbym jednego z najcenniejszych współpracowników pisma, które redaguję. Ja mogę powiedzieć tylko tyle: ksiądz Tischner jest filozofem profesjonalnym, ja jestem filozofem amatorem. Ja jestem przywiązany do realistycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Ksiądz Tischner nie bardzo świętego Tomasza z Akwinu uważa... Nawet na ten temat jakieś się kiedyś spory toczyły na łamach »Tygodnika«...”. „Które wygrałem”, znów wtrącił z uśmiechem Tischner. „Zawsze chce mieć ostatnie słowo”, podsumował Turowicz.

4. O MYŚLENIU

W tym samym programie został zapytany: „Czy Polska dziś się księdzu podoba?”. „Fascynuje mnie, odpowiedział Tischner, pobudza do myślenia. My, ludzie tu filozofujący, różnimy się tym od filozofów niemieckich czy francuskich, że czytając te same książki, wyczytujemy z nich coś zupełnie innego – dlatego, że jesteśmy na tym miejscu tej ziemi”. „A nie chciałby ksiądz, żeby ta Polska myślała inaczej?”. „Wszystko robię, żeby myślała ... Ale tak nie za prędko – bo ja bym wtedy nie miał nic do roboty”.

Inna anegdota na temat myślenia związana z Wawrzkiem Kuchtą wydaje się szczególnie aktualna z życiem akademickim. „Siedzieliśmy – opowiada Tischner – na polanie w cieniu z księdzem Michałem Hellerem, bo to było lato i słońko zdrowo prażyło, i czytaliśmy jakąś książkę, już nie pamiętam jaką. I musieliśmy mieć miny niewyraźne, bo Wawrzek stwierdził: »Nogłupsy tyń, co się myślami męcy«. Dobrze powiedział. No bo przecież Pan Bóg nie dał nam rozumu po to, abyśmy się nim męczyli, ale po to, żebyśmy mieli jaką taką ulgę w męce. Męczyć się przy koszeniu? – to hej. Męczyć się przy grabieniu? – to hej. Przy ścinaniu drzewa? – to hej. Ale

a świnty Pieter: »Co za jo?«. »No, że jo, Zwyrtala!«. Jak se staniesz przed Wielkim Sądem i cie spytajom: »kto«, nie będziesz mówił Jacek ani filozof, ani redaktor, ale powiesz»JO«, A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Miedzy Panem i Plebanem*, Kraków 1995, 8.

przy myśleniu?”. I pod wpływem Wawrzkowej uwagi Tischner stanowczo twierdził: „takie myślenie, co męczy, to naprawdę nie jest myślenie. Tylko tak udaje”.

W 1996 r. Tischner prowadził nagrania do rozmów telewizyjnych z Jackiem Żakowskim *Tischner czyta Katechizm*, które ukazały się też zebrane w książce. Powiedział wówczas swojemu rozmówcy: „Wiesz, kiedy patrzę na moją robotę jako księdza i filozofa, wtedy łapię się na tym, że przez te kilkadziesiąt lat pracowałem głównie nad ludzką nadzieją. Nad miłością innych człowiek nie pracuje, bo każdy sam musi pracować nad swoją własną miłością. Prawdę powiedziawszy, nad wiarą też nie ma co pracować, bo to jest łaska Boża, albo komuś dana, albo – niestety – niedana. Natomiast nad ludzką nadzieją od przedszkola, od ucznia, aż do dorosłego w rozmaitych sytuacjach, na rozmaitych życiowych zakrętach wciąż trzeba pracować”.

5. WOLNOŚĆ SPOŁECZNA

Obchodom 25-lecia polskiej odzyskanej wolności towarzyszy rozrachunek z przeszłością – nie tylko zresztą tą najbliższą. Nie sięgając na razie zbyt daleko wstecz, należy zapytać: czy narzędzia teoretyczne, za pomocą których możliwe było prowadzenie sporu z ideologiami totalitarnymi, wystarczą do prowadzenia dialogu ze światem myśli liberalnej? Czy metody duszpasterskie czasów niewoli mogą mieć zastosowanie w czasach wolności?

Dokonując pewnych uproszczeń, można powiedzieć następująco: dotychczas mieliśmy najczęściej do czynienia z wiarą spontaniczną – wiarą, która „szuka rozumienia”, dziś coraz częściej natrafiamy na postawę przeciwną – na „rozumienie, które szuka wiary”. Co wydaje się prostsze: czy kształcenie wiary pod kątem „rozumienia”, czy kształcenie „rozumienia” pod kątem wiary? Polska jest dziś miejscem wyjątkowym, w którym widać wyraźnie pęknięcia między wiarą zniewolonych i dla zniewolonych a wiarą wolnych i dla wolnych. Widać również to, że otwarcie, z jakim duszpasterz wita „wiarę szukającą rozumienia”, nie wystarczy do tego, by powitać „rozumienie poszukujące wiary”. Ktokolwiek obserwuje nieco dokładniej nasze życie religijne, ten widzi wyraźnie potrzebę skupienia się nad prawdami podstawowymi, na które nagle rzuciła nowe światło idea odzyskanej wolności. Konfrontacja z totalitaryzmem i konfrontacja z liberalizmem sprowadza się w końcu do konfrontacji z dwoma podstawowymi pojęciami kultury i myśli o człowieku – pojęciem niewoli i pojęciem wolności.

6. KOŚCIÓŁ A DEMOKRACJA

Konflikt między Kościołem a demokracją wydawał się przez długie lata czymś tak naturalnym jak śnieg zimą, a upały latem. Z jednej strony Kościół bronił zasady: „wszelka władza pochodzi od Boga”, z drugiej – demokraci uczyli: „wszelka władza pochodzi od ludu”. Z jednej strony podstawą legitymizacji władzy było przekonanie, że władza ma rządzić, kierując się prawdą o dobru i złu, z drugiej strony twierdziło

się, że *non veritas sed auctoritas facit legem* – „nie prawda, lecz autorytet stanowi prawo”. Z jednej strony podstawą ładu społecznego mają być „prawa człowieka”, z drugiej podstawą ładu jest prawo Boga do swego stworzenia. Czy te przeciwieństwa dają się przeczyć?

Istotny przełom Kościoła w stosunku do demokracji dokonał się jeszcze w czasach Soboru Watykańskiego II. Nie oznacza on jednak uznania demokracji za jakiś „dogmat” wiary. Kościół nadal uważa, że pod pewnymi warunkami dopuszczalne są również inne ustroje społeczne. Zgoda lub niezgoda na demokrację, jak również na każdy inny ustrój społeczny, jest wyznaczona uznaniem dla praw człowieka. Kościół uznaje demokrację o tyle, o ile respektuje ona prawa człowieka, i z tego tytułu poddaje demokrację czujnej krytyce. Zapytajmy najpierw, jakie racje doprowadziły Ojców Soboru do zmiany dotychczasowego stanowiska?

Racją podstawową było uznanie „autonomii rzeczywistości ziemskich”. Ustroje polityczne rządzą się swymi własnymi prawami i nie należy poddawać ich prawom, które są im obce, na przykład prawom kościelnym. Ustrój państwa nie jest dziełem Boga, lecz został utworzony przez człowieka dla człowieka. Demokracja odróżnia się od innych systemów władzy tym, że wydaje się dziś najbardziej konsekwentnie zabiegać o respektowanie praw człowieka. Otwiera ona ponadto szerokie możliwości zaangażowania w pracy dla dobra wspólnego wszystkich obywateli na wszystkich poziomach władzy, czego nie można powiedzieć o ustrojach „autorytarnych”.

Jan Paweł II pisze: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi. Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władze w państwie” (*Centesimus annus*, 46). Wypowiedź ta ma duże znaczenie. Przychodzi w okresie przejścia od komunizmu do demokracji. Kościół uczył, że człowiek może się zbawić w każdym systemie społeczno-politycznym, dziś dodaje jednak, że demokracja stoi stosunkowo najbliżej ideału respektowania praw człowieka. Wyróżnienie demokracji jest takie, na jakie może sobie pozwolić Kościół, który mimo wszystko pragnie zachować pewien dystans w stosunku do wszystkich ustrojów politycznych⁶.

7. WOLNOŚĆ INDYWIDUALNA

Czy jesteśmy wolni? Wiemy, że nie zawsze i nie wszędzie. Wiele w tym życiu „musimy”. Ale nie musimy czynić zła. A jeśli nawet jakaś siła, jakiś strach, zmusza nas do czynienia zła, to nie zmusi nas do tego, byśmy tego zła chcieli. Tym bardziej

⁶ Soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* rozwiązała dylemat prawda–wolność w sposób odmienny od ujęcia tradycyjnego: chociaż wartości prawdy nie da się porównać z wartością błędu, to godność człowieka stojącego na gruncie fałszu nie doznaje wskutek tego uszczerbku i jest taka sama jak godność człowieka żyjącego w prawdzie.

nie zmusi nas do tego, abyśmy trwali w tym chceniu. W każdej chwili możemy wznieść się ponad siebie i zacząć wszystko od nowa.

Czy jesteśmy wolni? Trzeba wyjaśnić dwa pytania: co znaczy „być sobą” oraz co znaczy „naśladować”?

Nie można podać definicji „bycia sobą”. Jedno wydaje się jednak pewne: bycie sobą ukazuje się zawsze w wymiarze dobra – jest jednym ze sposobów przejawiania się dobra między nami. „Być sobą”, to być dobrym ma swój szczególny, niepowtarzalny sposób. Można również powiedzieć: być sobą to być wolnym na swój sposób. Bycie sobą buduje się bowiem ze splotu wolności i dobroci. Dobro nie istnieje inaczej, jak tylko jako konkretna dobroć i wolność konkretnego człowieka. Być złym to nie być do końca sobą, lecz pozwolić na to, by nas „poniosły” obce nam żywioły. Bycie sobą, autentyzm – to po prostu szczerość. To prawda wcielona w człowieka. Jestem, jaki jestem. Znam swoje miejsce wśród ludzi i ani się nie poniżam, ani nie wywyższam. Nie wchodzi się do nieba w cudzym przebraniu.

A jak się sprawy mają z „naśladowaniem”? „Naśladowanie” jest przeniesieniem pojęcia z dziedziny sztuki na dziedzinę wychowania. Grecy mówili, że na przykład taniec jest „naśladowaniem muzyki”. Muzyka potrzebuje do swego istnienia czasu, taniec – przestrzeni. Jak „przełożyć” czas na przestrzeń? Jak można znaleźć podobieństwo? A jednak artysta–tancerz potrafi: tańcząc, kroczy niejako „po śladach” muzyki. Coś podobnego ma się dokonać w religii, w naśladowaniu Chrystusa. Chrystus jest jakby muzyką, która brzmi przez wieki i pociąga ludzi do szczególnego „tańca”. „Ludzie patrzą na was i chwalą Boga, który jest w niebie”.

8. WY JESTEŚCIE SOLĄ ZIEMI

Nasze dzisiejsze duszpasterstwo jest poddane dwu przeciwnym siłom: jednej, dla której chrześcijanin ma być przede wszystkim „znakiem sprzeciwu” wobec upadłego świata – i drugiej, dla której chrześcijanin ma być „otwarty” na świat, by móc czytać pojawiające się w nim, boskie „znaki czasu”. Kto pragnie być „znakiem sprzeciwu” wobec świata, ten musi przyjąć, że „świat jest zły”, a ludzkość na nim żyjąca to *massa damnata* – tłum skazany na potępienie.

Kto uważa, że „wszystko jest znakiem czasu”, ten może zupełnie zatracić krytyczny dystans wobec świata, niesiony przez samą Ewangelię. Sprzeczne dążenia sprawiają, że polski duszpasterz raz poczuje się jak istota przepędzana z „tego świata” do zakrystii, kiedy indziej jako istota wypędzana z kościoła we wszystkie piekielne miejsca „tego świata”.

Czy jest jakaś droga pośrednia między „znakiem sprzeciwu” a świadkiem „znaków czasu”? Wydaje mi się, że drogę taką wytyczają słowa: „jesteście solą ziemi”. Ktoś mógłby powiedzieć: „to tylko metafora”. Tak, to jest metafora, ale wielce pouczająca metafora. „Sól” to znak mądrości – tej, która potrafi zachować od zniszczenia to, co godne zachowania, i dodać smaku temu, co tu i teraz może być pokarmem dla ducha. Przede wszystkim jedno: „sól” potrafi, umie „przeczuć” Boga. Idzie tam, gdzie „wieje Duch”, i stara się, ile potrafi, wskazywać kierunek wiatru. Wszystko

wskazuje dziś na to, że Duch wieje z wnętrza wolności „Wydarzyła się” nam wolność. Byłoby absurdem, gdyby przyjąć, że stało się tak „mocą Belzebuba, księcia czartowskiego”. Nasza wolność jest naszym „znakiem czasu”. Trzeba więc spojrzeć w jej głębie i zobaczyć, jaki jest jej związek z grzechem.

Gdy św. Paweł rozważał tajemnicę grzechu i wolności, pisał: „obce prawo mieszka w członkach moich”. Nie mówił, że mieszka „w mojej wolności”. Także św. Jan, gdy wyjaśniał pochodzenie grzechu, mówił: „pożądliwość i pycha żywota”. Ale nie „wolność”. Gdy u św. Pawła mowa o łasce, wiąże się ją z faktem wolności. Łaska jest tym, co „dotyka” wolności. Co więcej, jest ona łaską wszystkich łask. Wolność to przede wszystkim możliwość wyzwolenia się od zła, które znalazło sobie siedzibę gdzieś obok niej, jak jakiś pasożyt.

9. SYNTEZA DOŚWIADCZENIA Z MYŚLENIEM

Punktem ciężkości myśli chrześcijańskiej nie było nigdy i nie jest ani państwo, ani gospodarka, ani teoria transformacji ustrojowych, lecz człowiek w jego stosunku do Boga i bliźnich. Myśl chrześcijańska ocenia politykę i gospodarkę przez pryzmat podstawowego pytania: czy i w jakim stopniu umożliwiają one człowiekowi „stawanie się bardziej człowiekiem”? Myśl ta broni suwerennej pozycji człowieka. Wydaje mi się, że współcześni myśliciele chrześcijańscy są w szczególnym sensie dłużnikami historii. Obowiązkiem jest dać świadectwo człowiekowi, który się sprawdził. Nie jest prawdą, że w Auschwitz i na Kołymie człowiek przegrał. Prawdą jest, że człowiek zwyciężył. Z tych tragicznych zawirowań historii człowiek wyszedł jako człowiek sprawdzonej wolności.

Jak to było możliwe? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba raz jeszcze odczytać na nowo całą europejską myśl o człowieku – zarówno chrześcijańską, jak grecką. Ale odczytać z innego punktu widzenia – ze środka Auschwitz i środka Kołomy. Nowy punkt widzenia otwiera nowe horyzonty. Tak oto rysuje się perspektywa dialogu między tym, co w ostatnich latach działo się w chrześcijaństwie na Zachodzie i na Wschodzie. Z jednej strony wspaniały świat myśli. Z drugiej – świat przejmujących doświadczeń. Obydwa światy potrzebują się nawzajem. Myślenie bez doświadczenia jest puste. Doświadczenie bez myślenia jest ślepe. Jak góra nie może istnieć bez doliny, a dolina bez góry, tak dwa te światy nie są w stanie żyć bez siebie.

10. ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II na wieść o śmierci ks. prof. Józefa Tischnera skierował do kard. F. Macharskiego telegram, w którym napisał m.in.: „Głęboko odczuwam stratę tego kapłana, który był człowiekiem Kościoła, zawsze zatroskanym o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka, którego Bóg wybrał, umiłował i odkupił, i który oczekuje zbawienia. Był obdarowany niezwykłym talentem obserwacji świata i życia. A wszystko, co dostrzegał, odnosił do Boga, który jest miłością. W tej per-

spektywie tworzył podwaliny do realizacji dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, również z tymi, którzy nie zaznali łaski wiary”.

Jeden z bardzo szanowanych profesorów ATK w Warszawie i naszego łódzkiego Seminarium Duchownego, ks. Tadeusz Sikorski, zamieścił na łamach „Łódzkich Studiów Teologicznych” garść refleksji zatytułowanych *Góralski kapelusz na trumnie*. Pisał on m.in.: „Zwyczaj nakazuje, żeby na trumnie zmarłego księdza kłaść biret. I chociaż zmarł ksiądz, ktoś na trumnie położył góralski kapelusz. Bo umarł prawdziwy góral z krwi i kości, nie wypadało, żeby na Sądzie Bożym zjawił się z odkrytą głową. Co bowiem mógłby tam powiedzieć, gdyby go zapytano, ktoś ty? Ksiądz Tischner nad tym właśnie się zastanawiał. I radził, żeby wtedy nie odpowiadać dumnie, że przyszedł profesor, dziennikarz czy znany uczony. Gdy na Sądzie Bożym zapytają, ktoś ty, trzeba jedno tylko powiedzieć – »jo«.

Może to była najmądrzejsza rada, jaką ks. Tischner dawał kiedyś nie samym góralom, a którą dziś każdy z nas powinien sobie przypomnieć, gdy się zastanawia nad swą ostatnią chwilą. Wszelkie godności, mitry i birety nikomu na Sądzie na nic się zdadzą. Tam jest tylko potrzebne to jedno słowo – »jo«⁷.

BIBLIOGRAFIA

Tischner J., *Historia filozofii po góralsku*, Kraków: Znak 1997.

Tischner J., *Polski kształt dialogu*, postowie J. Gowin, Kraków: Znak 2002.

Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i oprac. A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 2003.

*

Bonowicz W., *Ks. Józef Tischner*, Warszawa: Świat Książki 2007.

Bonowicz W., *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Kraków: Znak 2010.

Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków: Znak 2003.

Ponikło T., *Józef Tischner myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków: Wyd. WAM 2014.

Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają D. Zańko i J. Gowin, Kraków: Znak 2010.

Sumienie w świecie wolności, red. J. Jagiełło, Kraków: Wyd. Filozoficzny PAT 2006.

Wróbel Sz.J., *Jego oczami. Czyli to, co nie zostało wypowiedziane w najnowszym dokumencie o ks. Józefie Tischnerze*, Kraków: Wyd. M 2014.

REGAINED POLISH FREEDOM

READING FR. JOZEF TISCHNER

Summary

When we talk about the views of fr. Jozef Tischner (1935–2000) on the importance of freedom in public life, we must remember that our modern thinking about freedom is stigmatized by repulsion for different views, marked by a group ostracism, disappointments, escapes from freedom. People are disappointed and discouraged, do not engage in public affairs, do not participate in public debates and elections.

⁷ T. Sikorski, *Ksiądz Józef Tischner (1931–2000). Góralski kapelusz na trumnie. Garść refleksji*, LST 9 (2000), 347.

Where does it come from? To a large extent from our past. Poles were involved in uprisings and burdened with the legacy of noble individualism, traditional rebellions and fighting for freedom; while others were building civil society based on the acceptance of freedom of every human being and on the respect for law, we were forced to break the imposed law and fight for freedom in order to preserve our national identity. And in this struggle for freedom we managed to maintain solidarity. It is more difficult to live out this solidarity in every-day life and to build a common home of democratic free state governed by the rule of the law. We have problems with managing areas of freedom in the public life; we do not know how to be wisely and creatively free in every-day life.

Key words: freedom, society, Church, democracy, philosophy, modern history, fr. Jozef Tischner

INNOCENTY MAREK RUSECKI OFM

Łódź

OJCIEC STEFAN ANTONI PODWORSKI OFM – DUSZPASTERZ (1854–1913)

Słowa kluczowe: Stefan Antoni Podworski, bernardyn (1854–1913), Bernardyni Polscy przełomu XIX i XX w., kaznodziejstwo, Kalwaria Zebrzydowska, koronacja obrazu Matki Boskiej Kalwaryjskiej.

1. Wstęp. 2. Rys biograficzny. 3. Propagator kultu Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej. 4. Zakończenie

1. WSTĘP

Niniejszy artykuł jest poświęcony o. Stefanowi Podworskiemu, wybitnemu zakonnikowi, którego niedawno, w 2013 r., obchodziliśmy 100. rocznicę śmierci. Należał, obok o. Norberta Golichowskiego, o. Łukasza Dankiewicza, o. Czesława Bogdalskiego, do grona najwybitniejszych bernardynów przełomu XIX i XX w. Jego fenomen duszpasterski polegał na tym, że był wspaniałym kaznodzieją, o silnym i barwnym głosie, oddanym duszpasterzem pielgrzymów i pątników przybywających do Kalwarii Zebrzydowskiej, charyzmatycznym organizatorem, czego dowodem była jego działalność przygotowująca koronację Matki Bożej Kalwaryjskiej w 1887 r.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej został ukazany rys biograficzny o. Stefana, w drugiej zaś jego działalność duszpasterska w Kalwarii Zebrzydowskiej. Autor żywi nadzieję, iż przybliżenie życia zakonnego o. Podworskiego i jego zaangażowania duszpasterskiego przysłuży się nie tylko ukazywaniu własnych, bernardyńskich wzorów do naśladowania przez współczesnych współbraci w Zakonie Braci Mniejszych św. Franciszka z Asyżu, lecz również wkładu przedstawicieli Zakonu ze strony Prowincji Bernardynów w liczne prace na niwie duszpasterskiej w Polsce. Artykuł w znacznej mierze został opracowany na podstawie archiwaliów, zdeponowanych w Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie (APBK).

2. RYS BIOGRAFICZNY

Antoni Podworski urodził się 31 maja 1854 r. w Kętach¹, gdzie 5 czerwca został ochrzczony w miejscowym kościele parafialnym przez ks. Józefa Bukowskiego. Rodzicami chrzestnymi byli: Stanisław Sowiński i Albina Kopcińska².

Lata dziecięce spędził w domu rodzinnym w towarzystwie licznych rodzeństwa pod czułym okiem rodziców. Edukację podstawową rozpoczął w rodzinnej miejscowości, a następnie uczył się w Cieszynie, gdzie w austriackim gimnazjum ukończył 4 klasy. Dobrze opanował język niemiecki, miał zadowalające wyniki z innych przedmiotów. Cechował się wysoką kulturą osobistą i dobrym zachowaniem³. W 1867 r., w wieku 13 lat ojciec przeniósł go do gimnazjum w Tarnowie, gdzie ukończył kolejne dwie klasy (5 i 6) również z zadowalającymi wynikami⁴.

Dla Antoniego był to trudny okres, gdyż w 1867 r. zmarła mu matka, ojciec w 1870 r. powtórnie ożenił się z młodszą od siebie o 28 lat Katarzyną⁵. Po ukończeniu 6 klasy gimnazjum w 1871 r. za zgodą ojca wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych (Bernardynów) w Kalwarii Zebrzydowskiej. Wydane przy tej okazji świadectwo moralności przez urząd parafialny w Kętach (17 sierpnia 1871 r.) poświadczało, iż był dobrym i pobożnym człowiekiem⁶.

¹ Miasto Kęty położone jest w dzisiejszym województwie małopolskim, w dolinie rzeki Soły, 18 km na południe od Oświęcimia, przy linii kolejowej Wadowice–Bielsko. Po raz pierwszy Kęty występują w źródłach około 1240 r. jako wieś nadana klasztorowi w Staniątkach przez fundatora Klemensa Gryfitę. Przed 1260 r. benedyktynki odstąpiły ją księciu Władysławowi Opolskiemu, który nadał osadzie w 1277 r. prawa miejskie. Dalsze przywileje i lokację na prawie magdeburskim miasto otrzymało w 1391 r. od Jana, księcia oświęcimskiego. Już w XVI wieku Kęty zasłynęły jako ośrodek sukiennictwa. W owym czasie należały do starostwa Zatorskiego i były miastem średniej wielkości. Do 1519 r. miały prawo na 3 jarmarki. Wśród rzemieślników w 1581 r. było: 32 szewców, 14 rzeźników i garncarzy, 13 sukienników, 12 piekarzy, 11 kowali oraz po kilku bednarzy, krawców, kuśnierzy, piwowarów. W 1662 r. Kęty miały około 1100 mieszkańców oraz cechy: sukienników, tkaczy, krawców, szewców, piekarzy i rzeźników. W XIX w. miasto leżące w obrębie zaboru austriackiego od 1772 r. rozwijało się bardzo wolno. W 1891 r. miało 3264 mieszkańców, w 1851 r. – 3699, zaś w 1881 r. – 4925. W okresie międzywojennym ludność Kęt wzrosła z 5751 w 1921 r. do 7000 w 1938 r. Miasto posiadało wtedy około 750 domów, założoną w 1867 r. fabrykę wyrobów wełnianych, która zatrudniała 540 robotników oraz fabryki: mebli, wyrobów cementowych i lakierów oraz odlewnię żelaza, garbarnię, młyny, tartaki i cegielnię. Po II wojnie światowej państwo rozbudowało Zakłady Włókiennicze i wybudowało Zakłady Metali Lekkich. Poza tym w Kętach istniały: odlewnia żeliwa i dzwonów, wytwórnia pomocy naukowych, wytwórnia materiałów budowlanych i tartaki. Obszar miasta wzrósł w 1954 r. z 21,72 km² do 22,89 km², zwiększyła się też liczba mieszkańców, w 1961 r. wynosiła ponad 10 tys. W Kętach mieściły się 3 szkoły podstawowe, 2 zawodowe i 1 liceum. *Kęty*, w: *Miasta polskie w tysiącleciu*, red. S. Pazyra, t. 1. Wrocław 1965, 643–644; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 4, Warszawa 1883, 6nn.

² APBK rkps, bez sygn., Liber Natorum pro Civitate Kenty ab Anno 1849–1861, t. 10, 119.

³ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego. Materiały biograficzne o historii Bernardynów, t. 42, 176.

⁴ APBK rkps RGP-e-36: Akta personalne zakonników, Po-Py (1828–1943), 93.

⁵ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 176; APK rkps bez sygn.: Liber copulatorum ab anno 1842–1872, t. 3, 230.

⁶ APBK rkps RGP-e-36: Akta personalne, 81.

Nowicjat rozpoczął w Kalwarii Zebrzydowskiej 2 września 1871 r., w wieku 17 lat. Wtedy też otrzymał imię zakonne Stefan⁷. Nie wiadomo dlaczego nie wstąpił do Prowincji Ojców Reformatów pw. Matki Bożej Anielskiej, których klasztor w Kętach istniał od 1700 r. Prawdopodobnie pielgrzymował z rodziną do sławnego sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej i tam wymodlił sobie powołanie zakonne i kapłańskie. Po ukończeniu rocznej próby (2 września 1872 r.) został przeniesiony do klasztoru we Lwowie. Razem z nim przybyli inni bracia klerycy: Benigny Leja, Fulgencjusz Michalczewski, Jan Kaczorowski, Łukasz Dankiewicz, Łukasz Potaczek i Marek Lechowski⁸. Braki z zakresu szkoły średniej uzupełnił prywatnie. Ukończył 7 i 8 klasę gimnazjalną po zdaniu egzaminów z wynikami średnimi w lwowskim Gimnazjum Franciszka Józefa. Ukończył je 14 października 1873 r. Podczas ostatnich dwóch lat opóźnionej nauki gimnazjalnej studiował teologię⁹ na Uniwersytecie Jana Kazimierza w 1872 i 1873 r. w grupie 16 studentów, wśród których był najmłodszy. Gdy zaczął studiować teologię miał 18 lat¹⁰.

Po drugim roku teologii władze zakonne przeniosły go do klasztoru w Krakowie, gdzie studiował jeszcze przez dwa lata teologię na Uniwersytecie Jagiellońskim¹¹. Studia teologiczne ukończył w Krakowie 2 lipca 1875 r., ale na kapłana nie został jeszcze wyświęcony, ponieważ miał zaledwie 21 lat¹².

Po ukończeniu studiów został skierowany przez prowincjała o. Antoniego Mikosza do klasztoru w Zbarażu¹³ w charakterze nauczyciela w tamtejszej szkole, któ-

⁷ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 176.

⁸ Tamże, 353.

⁹ APBK rkps RGP-e-36: Akta personalne, 103. Na pierwszym roku teologii wykładano następujące dyscypliny: archeologię biblijną, Stary Testament, egzegezę Starego Testamentu, hermeneutykę, Nowy Testament, egzegezę Nowego testamentu; na drugim roku studiów: teologię dogmatyczną i teologię moralną.

¹⁰ APBK rkps RGP-e-6: Wykazy statystyczne zakonu Bernardynów w Polsce (1774–1939), 518.

¹¹ APBK rkps RGP-e-36: Akta personalne, 93.

¹² APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 176.

¹³ Początki obecności bernardynów w Zbarażu sięgają 1627 r. Jerzy książę Zbarski, który już wcześniej zatrudniał bernardyńskich zakonników jako kapelanów w swoich oddziałach wojskowych, ufundował dla nich drewniany klasztor i jednocześnie rozpoczął budowę kościoła i klasztoru murowanego. Po śmierci Jerzego w 1631 r. budowę prowadził jego spadkobierca, książę Janusz Wiśniowiecki i jego żona Eugenia Katarzyna z Tyszkiewiczów. Prace ciągnęły się dość długo, jednak już w 1637 r. w kościele odbył się pogrzeb Janusza Wiśniowieckiego. 7 maja tegoż roku Eugenia wystawiła akt fundacji i wyznaczyła uposażenie dla klasztoru, co zostało zatwierdzone przez biskupa łuckiego Bogusława Radoszewskiego. Fundacja została przyjęta przez bernardynów, których do Zbaraża wprowadził Pacyfik Romanus, ówczesny komisarz generalny zakonu na Prowincję Ruską. Niespokojne czasy i ciągle najazdy (od 1648 r.) kozackie, a później tatarskie i tureckie doprowadziły do ruiny klasztor i kościół. Odbudowa kościoła i klasztoru dokonała się, kiedy Zbaraż drogą spadku zyskał Józef Potocki. Nazwano to drugą fundacją. W 1725 r. kościół wraz z klasztorem był już ukończony. Niebawem jednak za sprawą Józefa Potockiego i jego syna Stanisława doszło do rozbudowy kościoła i klasztoru. W 1746 r. rozpoczęto jednak budowę nowego murowanego kościoła i klasztoru. W klasztorze bracia mogli zamieszkać już w 1750 r., a kościół konsekrowano w 1752 r. Właściwym fundatorem tych nowych obiektów był Stanisław Potocki i jego żona Helena z Zamojskich, którzy powiększyli również nadania dla klasztoru. W 1788 r. wybuchł wielki pożar w mieście, który nie oszczędził też bernardynów. Bardzo szybko doszło do odbudowy kościoła i klasztoru. Kolejne zniszczenia obiektów bernardyńskich dokonały się podczas konfederacji barskiej i stacjonowania wojsk rosyjskich, a na-

rą bernardyni prowadzili od 1787 r.¹⁴. Szkoła ta położona w okręgu tarnopolskim była 4-klasowa przeznaczona dla chłopców. Podworski w tym czasie zdał egzaminy w Seminarium Pedagogicznym we Lwowie, pozwalające mu uczyć w szkole początkowej¹⁵. Uczył w szkole od 26 kwietnia 1876 do 7 lipca 1879 r., ale nie wiadomo, których przedmiotów nauczał. Jest tylko wzmianka, że przez pewien czas był wychowawcą i nauczycielem 4 klasy¹⁶.

Śluby zakonne, tzw. wieczyste, złożył 19 listopada 1876 r. na ręce o. Leona Trusiewicza, dyrektora i nauczyciela szkoły, delegowanego do tej ceremonii przez prowincjała o. Anzelma Pizuńskiego. Natomiast święcenia kapłańskie przyjął 25 lipca 1877 r.¹⁷. W tym samym roku Okręgowa Rada Szkolna w Tarnopolu, której podlegała szkoła zbaraska, przyjęła rezygnację o. Trusiewicza z funkcji kierownika szkoły, a mianowała na jego miejsce o. Stefana Podworskiego¹⁸.

Na stanowisku kierownika szkoły Podworski pozostawał przez 2 lata, do 7 lipca 1879 r., kiedy to został przeniesiony do klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej jako kaznodzieja¹⁹. Tam dał się poznać jako zdolny organizator i mówca kościelny. Był młody, energiczny, pełen zapału do prac, to też w czasie świąt i odpustów w sanktuarium pasyjnym pracował chętnie na wielu odcinkach. Spędził wiele czasu w konfesjonale, na ambonie, przy ołtarzu, w zakrystii, witał i wprowadzał pielgrzymki do kościoła²⁰. Najbardziej lubił mówić kazania w tzw. Dolinie Jozafata, u stóp kościoła Grobu Matki Bożej na zakończenie uroczystości pogrzebu Matki Najświętszej 13 sierpnia. Głosił proste kazania, językiem zrozumiałym dla ludzi, dlatego bardzo szybko, dzięki gorliwej pracy kaznodziejskiej zdobył sobie uznanie i popularność wśród pielgrzymów.

Po kilku latach spędzonych w klasztorze kalwaryjskim przeniósł się do Leżajska, także na stanowisko kaznodziei. Według relacji Czesława Bogdalskiego, w Kalwarii Zebrzydowskiej podczas odpustów pod nieobecność o. Stefana wkładał się nieład i zamieszanie. Pielgrzymie tłumy nie słuchały zbyt łagodnych i delikatnych

stępnie podczas I wojny światowej oraz zamieszek ukraińskich. Bernardynscy zakonnicy prowadzili w Zbarażu piękną pracę duszpasterską: odprowadzali msze św., udzielali sakramentów św., głosili słowo Boże, prowadzili III Zakon św. Franciszka i różne bractwa. Prowadzili również parafię. Przy klasztorze zbudowano szpital-przytułek dla ubogich, chorych i kalek, którego początki sięgają 1778 r. Odbywały się tam również kapitule zakonne. A. Chadam, *Zbaraż*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H.E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, 455–456; 458–459. Więcej zob. J. Kachel, *Dzieje kościoła i klasztoru Ojców Bernardynów w Zbarażu (1628–1946)*, Kalwaria Zebrzydowska 2001.

¹⁴ APBK rkps RGP-f-22: Akta dotyczące klasztoru Bernardynów w Zbarażu, 1637–1943, 475. Historię szkoły ukazał w swojej pozycji książkowej o. I. Rusecki. I. Rusecki, *Bernardyńskie szkolnictwo elementarne i średnie 1772–1864*, Łódź 2011, 119–123.

¹⁵ APBK rkps RGP-e-36: Akta personalne, 89.

¹⁶ APBK rkps RGP-e-6: Wykazy statystyczne, s. 471; APBK rkps XXV-d-1: Akta dotyczące kultu i duszpasterstwa oraz spraw personalnych klasztoru Bernardynów w Zbarażu, 1607–1940, 391.

¹⁷ APBK rkps RGP-d-2: Akta dotyczące nowicjatu Prowincji Ruskiej, Galicyjskiej i Polskiej zakonu Bernardynów, 1757–1943, 1035.

¹⁸ APBK rkps RGP-f-22: Akta dotyczące klasztoru, 547.

¹⁹ APBK rkps RGP-e-49: Akta personalne zakonników, A–Ż, 415.

²⁰ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 176.

zakonników. Podworski miał donośny głos, czasami był porywczy i despotyczny, co mu jednak nie przeszkadzało w kontaktach z wiernymi, ale przeciwnie dawało dużą przewagę nad innymi zakonnikami i posłuch u pielgrzymów. W tym też 1884 r. przeniesiono go z powrotem do Kalwarii²¹, gdzie 8 września 1884 r. został wybrany przez zakonników dyrektorem Trzeciego Zakonu Św. Franciszka. Funkcje tę przyjął po o. Bogdalskim i sprawował ją do 1889 r.²².

Na kapitule prowincjalnej we Lwowie w 1885 r. wybrano prowincjałem o. Łukasza Dankiewicza, a Podworskiego mianowano jednym z dyskretoń kalwaryjskiego klasztoru, liczącego wówczas ośmiu ojców, czterech braci i kilku nowicjuszy. Został też zastępcą magistra nowicjuszy, a w 1887 r. prefektem braci aspirantów. Doceniono też jego prace duszpasterskie w ośrodku kalwaryjskim i na kapitule w Sokalu w 1888 r. otrzymał wyróżniający tytuł *Praedicator emeritus*, czyli kaznodzieja zasłużony²³.

Lata związane bezpośrednio z uroczystością koronacji Cudownego Obrazu Matki Boskiej Kalwaryjskiej²⁴ były dla mieszkańców klasztoru bardzo pracowite. Cudowny wizerunek Madonny cieszył się popularnością wśród pielgrzymów. Otrzymywali oni za wstawiennictwem Matki Bożej liczne łaski duchowe i pomoc w problemach codziennego życia. Sława dziejących się cudów w Kalwarii Zebrzydowskiej rozchodziła się szeroko. Dopiero w drugiej połowie XIX w. pomyślano o ukoronowaniu Matki Bożej i Dzieciątka. Myśl o koronacji obrazu poddał kustoszowi klasztoru Eleazarowi Widziszowi biskup krakowski Albin Dunajewski w czasie audiencji prywatnej w 1883 r., zachęcając go równocześnie do rozpoczęcia starań w tym kierunku²⁵.

Zarząd klasztoru na czele ze wspomnianym kustoszem rozpoczął działania w tym względzie dopiero w 1886 r.²⁶. Na zebraniu dyskretorium klasztoru polecono zorganizować uroczystości koronacyjne ojcom Bogdalskiemu i Podworskiemu, którzy podzielili się pracami. Ojciec Bogdalski miał przygotować odpowiednie doku-

²¹ Tamże, 177.

²² APBK rkps IV-d-1: Książka wpisowa Terejarstwa św. Franciszka z Kalwarii Zebrzydowskiej od 1883–1885, t. 1, 3, 9.

²³ *Schematismus Patrum et Fratrum Ordinis SPN Francisci Regularis Observantiae vulgo Bernardinorum provinciae galicianae sub titulo Immaculatae Conceptionis Beatissime Virginis pro anno 1886*, Lwów 1885, 22; toż za rok 1887, s. 21; toż za rok 1889, 21.

²⁴ Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej 72 cm x 90 cm, malowany farbą olejną na płótnie, jest kopią obrazu w kościele w Myślenicach (z początku XVII w.), wykonaną przez nieznanego artystę. Oryginał pochodzi z Włoch, ze szkoły Rafaela. Pierwszym właścicielem obrazu był pleban z Krzywaczki, a w 1639 r. znalazł się we dworze w Kopytówce koło Skawiny. W 1641 r. właściciel Kopytówki, Stanisław Paszkowski, ofiarował go kalwaryjskiemu klasztorowi odległemu około 10 km od Kopytówki, gdy z oczu Madonny na obrazie zaczęły spływać łzy. W klasztorze obraz zasłynął cudami. W latach 1658–1667 Michał Zebrzydowski zbudował specjalną kaplicę, przeznaczoną dla Cudownego Obrazu. H. Wyczawski, *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kraków 1947, 129–144; A. Siemionow, *Ziemia Wadowicka. Monografia turystyczno-krajoznawcza*, Wadowice 1984, 203.

²⁵ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria Zebrzydowska*, Kraków 1910, 134, H. Wyczawski, *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej...*, dz.cyt., 138. APBK rkps IV-a-1: *Historia Calvariae seu diligens et accurata descriptio situs*, 492. O. Bogdalski pisze w swej książce, wyżej cytowanej, że myśl koronacji obrazu kalwaryjskiego poddał w 1883 r. niezależnie od biskupa Albina Dunajewskiego o. Stefan Podworski. Tamże.

²⁶ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 177.

menty, spisać cuda i historię obrazu oraz wysłać prośbę do Kapituły Watykańskiej, w celu uzyskania pozwolenia na koronację. Podworski zajął się przygotowaniem 8-dniowych uroczystości²⁷. Po otrzymaniu w marcu 1887 r. zezwolenia na koronację o. Podworski zabrał się energicznie do pracy²⁸.

W Kalwarii zorganizował koronacyjny komitet pod przewodnictwem miejscowego proboszcza ks. Ignacego Zapałowicza i burmistrza Józefa Kosowskiego. Komitet ten utworzył następnie pięć sekcji: sanitarną, aprowizacyjną, mieszkaniową, dekoracyjną i nadzorczą.

Ojciec Podworski zorganizował także komitety na Śląsku, w Poznańskim, na Spiszu i Morawach. Komitety te miały na celu zorganizowanie pielgrzymek na uroczystości koronacyjne, które rozpoczęły się 7 sierpnia.

Rozpoczął je 7 sierpnia po południu uroczystymi nieszporami o. prowincjał Łukasz Dankiewicz. Podniosła atmosfera w Kalwarii trwała przez 8 dni, a swój punkt szczytowy osiągnęła 15 sierpnia 1887 r. Tego dnia aktu koronacji Cudownego Obrazu dokonał biskup krakowski Albin Dunajewski. Ceremonie odbyły się na tzw. Dolinie Jozafata przed kościołem Grobu Matki Bożej w obecności ok. 200 tys. pielgrzymów²⁹. Szczegółowe informacje o historii i koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej Kalwajskiej zostały zamieszczone w punkcie trzecim.

Ojciec Podworski po koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej pracował jeszcze wytrwale i ofiarnie. Będąc dyskretem klasztoru i znając się na administracji, załatwiał też wiele klasztornych spraw w sądzie. Jako sumienny i gorliwy spowiednik miał wielu stałych penitentów. Był lubianym i cenionym kaznodzieją zapraszany z kazaniem do okolicznych parafii na odpusty. Był ponadto bibliotekarzem klasztoru; sprowadzał nowe książki do miejscowej biblioteki klasztornej, aczkolwiek w wielkości niewystarczającej. W ten sposób wśród różnorodnych prac w największym bernardyńskim sanktuarium maryjnym upłynęło mu prawie dziesięć lat życia.

W dwa lata po koronacji Cudownego Obrazu o. Stefan został skierowany do klasztoru w Samborze na stanowisko gwardiana. Na nową placówkę przybył 10 grudnia 1889 r.³⁰ W Samborze był stosunkowo mały klasztor i obowiązków było o wiele mniej niż w klasztorze kalwaryjskim. Praca na urzędzie gwardiana ograniczała się do administracji klasztoru. Po niespełna trzech latach przeniesiono go na stanowisko gwardiana w klasztorze w Alwerni koło Krakowa³¹.

W Alwerni pracował w duszpasterstwie nad przybywającymi z Górnego Śląska pielgrzymami. Jako przełożony klasztoru umiał ich ściągnąć do tutejszego sanktuarium cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego. Zapewniał im noclegi i wyżywienie, odprawiał dla nich nabożeństwa z kazaniem i wciągał do współpracy przy odnawianiu domu Bożego. Przy remontach kościoła i klasztoru angażował

²⁷ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria*, dz.cyt., 134–136.

²⁸ H.E. Wyczawski, *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej...*, dz.cyt., 141.

²⁹ Tamże, 141–142; Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, 143–168.

³⁰ APBK rkps XXIII-1: Akta seu monumenta diversa ex duobus vetustissimis protocollis conventus istius Samboriensis ad Beatissimam Virginem Mariam in coelum Assumptam ordinis Minorum S.P.N. Francisci Regularis Observantiae ad tutiorem securioremque conservationem rerum memorabilium anno Christi 1780 collecta et in unum volumen istud compilata, 1471–1941, 573.

³¹ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Czesława Bogdalskiego, t. 42, 178.

przeważnie robotników ze Śląska, w ten sposób podtrzymywał w Ślązakach ducha polskiego³².

Pielgrzymi z wdzięczności składali hojne ofiary pieniężne na remont kościoła i klasztoru. Dzięki temu można było wyremontować kościół i wszystkie zabudowania klasztorne. Klasztor w Alwerni stał się jednym z lepiej urządzonych w prowincji pod koniec XIX w. Należy dodać, że ofiary na te remonty składali nie tylko Ślązacy, ale także ludzie Księstwa Poznańskiego, Pras Wschodnich robotnicy polscy z Westfalii i z Królestwa Polskiego³³.

W Alwerni o. Stefan był również dyrektorem Trzeciego Zakonu św. Franciszka. W 1900 r. zorganizował wspólnie z o. Zygmuntem Janickim, późniejszym prowincjałem, pielgrzymkę tercjarską do Rzymu na Międzynarodowy Kongres Tercjarski. Pielgrzymi w liczbie 800 osób byli w większości tercjarzami. Organizatorzy z tej okazji wspólnie ułożyli książeczkę, w której opisali przebieg pielgrzymki³⁴. W Rzymie od papieża Leona XIII organizatorzy pielgrzymki otrzymali order *Bene Merenti* i *Pro Ecclesia et Pontifice*³⁵.

W ostatnim okresie pobytu w Alwerni, tj. od jesieni 1900 r. do 20 kwietnia 1901 r. o. Podworski był administratorem klasztoru, a przełożonym został mianowany zniedołężniały 82-letni o. Widzisz. Formalnie o. Widzisz był przełożonym, ale rządził za niego o. Stefan jako administrator klasztoru³⁶.

Zarząd prowincji z prowincjałem o. Łukaszem Dankiewiczem na czele mianował o. Podworskiego przełożonym w Kalwarii. Przybył na to stanowisko 21 kwietnia 1901 r. Dotychczasowy przełożony klasztoru w Kalwarii o. Felicjan Fierek został przeniesiony na urząd gwardiana do klasztoru w Przeworsku³⁷.

Zarząd prowincji zlecił o. Podworskiemu przygotowanie i przeprowadzenie jubileuszu 300-lecia założenia kościoła i klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej. Z tej racji Podworski jako kustosz klasztoru przeprowadził gruntowną restaurację kościoła, klasztoru i drózek kalwaryjskich oraz urządził uroczystości jubileuszowe, które trwały przez cały sierpień 1902 r.³⁸

Po zakończeniu jubileuszu o. Stefan obchodził uroczyste 25-lecie swoich święceń kapłańskich (2 IX 1902), dziękując Matce Bożej Kalwaryjskiej za otrzymane łaski³⁹. Wkrótce, pod koniec września tegoż roku, zajął się załatwianiem formal-

³² Tamże, 178, 179.

³³ S. Podworski, *Krótką historia kościoła i klasztoru Braci Mniejszych (Bernardynów) z opisem cudownego obrazu Pana Jezusa Miłosiernego na górze Alwerni w Galicji. Zebrał i ułożył na podstawie kroniki klasztornej o. Stefan Podworski*, Bytom 1899, 16.

³⁴ Z. Janicki, S. Podworski, *Objaśnienia dla pielgrzymów biorących udział w pierwszej pielgrzymce tercjarzy z Polski do Rzymu na wielki jubileusz i międzynarodowy kongres tercjarski w roku 1900*, Kraków 1900, 1–36.

³⁵ H. Wyczawski, *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej...*, dz.cyt., 167.

³⁶ APBK rkps RGP-f-1: Akta ogólne dotyczące klasztorów zakonu Bernardynów. Akta dotyczące klasztoru w Alwerni, 1850–1947, 209.

³⁷ APBK fasc. IV-b-6: Akta personalne klasztoru Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, 1765–1938 i akta dotyczące administracji klasztoru, 1786–1953, 109–116.

³⁸ O zorganizowaniu i przebiegu jubileuszu będzie mowa w punkcie 2 niniejszego opracowania.

³⁹ APBK rkps IV-a-8: Kronika Klasztoru OO Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, t. 2, 1902–1939, 22.

ności związanych z kupnem willi w Zakopanem, która została nabyta przez zarząd prowincji zakonnej i stała się początkiem nowej placówki⁴⁰.

Do września 1903 r. o. Podworski czynił jeszcze niezbędne prace remontowo-budowlane na terenie drózek w Kalwarii. Wszakże już na międzykapitulnej kongregacji, której przewodniczył nowy prowincjał Daniel Magoński, we wrześniu 1903 r. przyjęto jego rezygnację z funkcji kustosa kalwaryjskiego klasztoru z powodu złego stanu zdrowia. Po wspólnej naradzie i uchwale mianowano go rezydentem przy kościele Grobu Matki Bożej na drózkach w Kalwarii, a w jego miejsce kustoszem kalwaryjskim został ponownie o. Fierek. Ojciec Stefan objął rezydencję 5 października 1903 r. i będąc w znacznej mierze niezależny od klasztoru odnowił ją, jak również kościół Grobu Matki Bożej, a w 1911 r. urządził uroczystości jubileuszowe 300-lecia istnienia tego kościoła⁴¹.

Jako misjonarz ludowy i od 1901 r. kaznodzieja generalny ojców bernardynów wziął udział w misjach prowadzonych w Królestwie Polskim w latach 1905–1907⁴². Rekolekcje, misje i w ogóle kaznodziejstwo uprawiał z zamiłowaniem, o ile mu pozwalało zdrowie. Razem z o. Bogdalskim zaliczani byli wśród bernardynów do najlepszych kaznodziejów w prowincji na przełomie XIX i XX w.

Skutkiem dekretu *Sanctissimus*, wydanego przez Kongregację dla Zakonników z 28 kwietnia 1911 r., została rozwiązana unia bernardynów z reformatami stworzona przez papieża Leona XIII w 1897 r. Powstały zatem dwie prowincje. Tym samym dekretem mianowano na nowo zarządy obu prowincji. Między innymi o. Podworskiego mianowano wtedy definitorem Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny⁴³.

Po śmierci o. Fierka w 1910 r. kongregacja definitörów 20 czerwca 1911 r. wybrała kustoszem w Kalwarii ponownie o. Podworskiego. Mianowany po raz drugi kustoszem klasztoru postanowił zrezygnować z tej funkcji 2 lipca 1911 r. Przyczyną takiej decyzji był skrzep w nodze oraz przewlekła choroba wątroby i nerek. Mimo leczenia się w uzdrowisku w Kalowych Varach k. Pragi Czeskiej choroba nie ustępowała⁴⁴. Po rezygnacji z przełożenstwa kalwaryjskiego w lipcu powrócił do rezydencji przy kościele Grobu Matki Bożej, gdzie po dwóch latach zmarł 19 listopada 1913 r.

Przeżył 59 lat, w zakonie 42, a w kapłaństwie 36. Kazanie na uroczystości pogrzebowej wygłosił długoletni przyjaciel zmarłego o. Bogdalski. Pochowano go w przedsionku kościoła Grobu Matki Bożej⁴⁵.

⁴⁰ Tamże, 29.

⁴¹ H.E. Wyczawski, *Podworski Stefan*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, 393–395.

⁴² Tamże, 394.

⁴³ Pius X, papież, *Dekretum „Sanctissimus...”*, Acta Ordinis Minorum, t. 30, Florentiam 1911, 232–234.

⁴⁴ APBK rkps IV-a-8: Kronika klasztoru, 113.

⁴⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933, 575.

3. PROPAGATOR KULTU MATKI BOŻEJ W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ

Na kapitule w Kalwarii 31 maja 1879 r. wybrany został nowy zarząd prowincji, na którego czele stanął o. Justyn Szaflarski jako prowincjał. Na tej kapitule nowy zarząd zwolnił o. Stefana Podworskiego z funkcji nauczyciela i kierownika szkoły w Zbarażu i zlecił mu pracę kaznodziei w klasztorze kalwaryjskim, do którego przybył w lipcu 1879 r. W Kalwarii był wtedy przełożonym o. Marceli Korzeniowski, a wikarym o. Serafin Nowak. W klasztorze było siedmiu braci, sześciu ojców, dwóch nowicjuszy kleryków, jeden kleryk po ślubach wieczystych i jeden kleryk, który ukończył VIII klasę gimnazjalną.

Podworski tutaj, w Kalwarii, dał się poznać jako dobry kaznodzieja. Mocny głos był jego silnym atutem. Dawał sobie radę z każdą kompanią pielgrzymów na drózkach, za co inni ojcowie go podziwiali. Szczególnie zasłużył się dla Kalwarii i zakonu w czasie przygotowania i przebiegu koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej⁴⁶.

Z chwilą pojawienia się w Kalwarii Cudownego Obrazu Matki Bożej w 1641 r. charakter pasyjny Kalwarii zaczął się przeobrażać w pasyjno-maryjny. Sława cudowności Obrazu wpłynęła znacznie na wzrost liczby pielgrzymów na różnych odpustach kalwaryjskich. Od drugiej połowy XVII w. do chwili obecnej obok wielkiego odpustu pasyjnego w Wielkim Tygodniu jest obchodzony bardzo uroczyście odpust Wniebowzięcia Matki Bożej 15 sierpnia każdego roku⁴⁷.

Pierwszą myśl ukoronowania obrazu Matki Bożej poddał w 1883 r. o. Podworski. Niezależnie od niego taką samą myśl poddał 3 sierpnia 1883 r. kustoszowi o. Elzearemu Widziszowi biskup krakowski Albin Dunajewski⁴⁸ podczas audjencji. Jednak na razie o. Elzeary przemilczał tę sprawę przed współbraćmi, obawiając się zbyt dużych wydatków związanych z koronacją. Dopiero po dwóch latach, gdy przybył jako

⁴⁶ Tamże, 18.

⁴⁷ Tamże, 19–20.

⁴⁸ Albin Dunajewski urodził się 1 marca 1817 r. w Stanisławowie jako syn i Antoniny z Błażowskich. Naukę w zakresie gimnazjum odbył w Nowym Sączu, gdzie przeniosła się jego rodzina. Po zdaniu matury dalszą naukę podjął we Lwowie na Uniwersytecie Jana Kazimierza, gdzie studiował teologię i równocześnie przygotowywał się do kapłaństwa w miejscowym seminarium. Jednakże niebawem w 1835 r. przeniósł się na Wydział Prawa. Zaangażował się wówczas w działalność niepodległościową, za którą został przez sąd austriacki skazany na karę śmierci, zamienioną na 8 lat tzw. twierdzy. W więzieniu we Lwowie spędził 4 lata. Następnie wrócił do rodzinnej Galicji, gdzie w 1857 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Krakowie i skierowany został na studia teologiczne do Rzymu. Świecenia kapłańskie przyjął 28 lipca 1861 r. Po święceniach (miał wówczas 44 lata) spełniał obowiązki penitencjarza przy kościele Mariackim w Krakowie. Niebawem, w 1862 r. został powołany przez arcybiskupa metropolitę warszawskiego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego na rektora Seminarium Duchownego w Warszawie i zarazem na wykładowcę teologii pastoralnej. W 1864 r. został wikariuszem w podkrakowskiej Rudawie. Do Krakowa wrócił w 1865 r., gdzie został kapłanem siostr wizytek i katechetą w ich szkole żeńskiej. Przez dwa lata był administratorem parafii św. Szczepana. Następnie podjął pracę w Konsystorzu Biskupim jako referent, cenzor ksiąg, egzaminator posynodalny i sędzia Sądu Biskupiego. Papież Leon XIII 21 kwietnia 1879 r. wyniósł go do godności biskupiej, czyniąc go ordynariuszem. Kardynałem został kreowany również przez papieża Leona XIII 23 czerwca 1890 r., K.R. Prokop, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, 197nn.

kaznodzieja do kalwaryjskiego klasztoru o. Bogdalski, w porozumieniu z kustoszem o. Widziszem poruszyli tę sprawę na zebraniu dyskreterium klasztoru. Wszyscy członkowie dyskreterium opowiedzieli się za przeprowadzeniem w koronacji. W 1885 r. rozpoczęto starania w Rzymie o wydanie pozwolenia na uroczystą koronację obrazu Matki Bożej Kalwaryjskiej. Najwięcej pracy włożyli w tę sprawę o. Bogdalski i o. Podworski, którym zlecono prace organizacyjne⁴⁹.

Ojciec Bogdalski zebrał potrzebne dokumenty dotyczące obrazu, spisywał cuda, zbierał podpisy pod prośbą o koronację i to wszystko wysłał do papieża Leona XIII⁵⁰. Podpisów tych nazbierał około dwa tysiące. Biskup krakowski Albin Dunajewski osobnym pismem wysłanym do Rzymu wyliczył przyczyny koronacji i poparł prośbę zakonników. Prośbę o przeprowadzenie koronacji poparło także kilkunastu polskich dostojników kościelnych oraz biskup spiski Jerzy Czaszka i kardynał ołomuniecki Fryderyk Furstenberg.

Wszystkie potrzebne dokumenty wraz z prośbą wysłano do Rzymu 4 października 1886 r., na co Kapituła Watykańska odpowiedziała 10 lutego 1887 r. w formie pisemnego zezwolenia na koronację. Do kalwaryjskiego klasztoru odpowiedź dotarła 1 marca tegoż roku. Po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi z Rzymu zaczął się pracowity okres o. Stefana i o. Elzearego. Prowincjał ówczesny o. Łukasz Dankiewicz zaprosił do klasztoru we Lwowie na 14 i 15 kwietnia 1887 r. kustosza o. Widzisa i o. Podworskiego w celu omówienia prac organizacyjnych dotyczących koronacji obrazu Matki Bożej. Na zebraniu tym ustalono, że uroczystości rozpoczną się 7 sierpnia, w niedzielę i zakończą się 15 sierpnia, w poniedziałek. Ułożono także program koronacyjny na każdy dzień uroczystości, jak również zajęto się sprawą doboru odpowiednich kaznodzieiów odpustowych. Wybranych kaznodziejom przydzielono termin i tematy kazań, które mieli wygłosić w czasie ośmiodniowych uroczystości.

Po zakończeniu obrad i po nakreśleniu zadań o. Stefan zabrał się do realizowania planu. W Kalwarii zorganizował główny komitet koronacyjny, w którego skład weszli ks. kanonik Ignacy Zapałowicz, proboszcz z Zebrzydowic i były poseł do Rady Państwa, przełożony Braci Miłosierdzia z Zebrzydowic oraz bernardyni – Eleazary Widzisz, Stefan Podworski i Krescenty Jezierski. Ponadto naczelnik stacji kolejowej w Kalwarii, burmistrz miasta Kalwarii Józef Kossow-

⁴⁹ I. Rusecki, *Z historii...*, dz.cyt., 22.

⁵⁰ Tamże, 24. Gioacchino Pecci urodził się 2 marca 1810 r. w Carpineto k. Anagni w wielodzietnej i zubożałej rodzinie szlacheckiej. Następnie uczył się u jezuitów w Viterbo (1818–1824). Następnie w latach 1824–1832 studiował w Kolegium Rzymskim. W 1832 r. uczył się w Accademia dei Nobili Ecclesiastici, a następnie uzupełniał studia z zakresu teologii, prawa cywilnego i kanonicznego na Uniwersytecie Sapienza. Świecenia kapłańskie przyjął 31 grudnia 1837 r. W 1843 r. papież Grzegorz XVI nadał mu godność tytularną arcybiskupa Damietty i wysłał jako nuncjusza apostolskiego do Belgii. W 1846 r. opuścił Belgię i udał się do Perugii, gdzie objął biskupstwo. W 1853 r. został kreowany kardynałem. Po śmierci papieża Piusa IX podczas konklawe 28 lutego 1878 r. został wybrany papieżem i przyjął imię Leon XIII. Liczył wówczas 68 lat. Kierował Kościołem ponad 25 lat. Był człowiekiem pobożnym, opanowanym, chłodnym w obejściu. W swojej działalności podjął starania, by dostosować tradycyjne nauczanie do nowych czasów. Zmarł w Rzymie 20 lipca 1903 r., został pochowany w Bazylice św. Piotra, jednakże w 1924 r. jego zwłoki przeniesiono do Bazyliki św. Jana na Lateranie, K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, 389 nn.

ski, radni Franciszek Banaś i Franciszek Szulc, jak również nieznani z nazwiska naczelnicy gmin z Zebrzydowic, Brodów, Bugaja. Komitet w tym składzie zebrał się w klasztorze 26 czerwca 1887 r. w celu omówienia wszystkich spraw dotyczących koronacji. W celu sprawnego przeprowadzenia uroczystości koronacyjnych komitet podzielił się na cztery sekcje. Ojciec Stefan brał czynny udział w pracach każdej sekcji. Po upływie dwóch tygodni 10 lipca w klasztorze odbyło się ponowne spotkanie wszystkich sekcji, które zdawały relacje kustoszowi klasztoru i o. Stefanowi z dotychczasowych wykonanych prac. Między innymi sekcja pierwsza zdała relację o przygotowaniu dekoracji drogi przejazdu od stacji przez miasto do klasztoru. Sekcja druga powiadomiła, że miasto i okoliczne wsie mogą przemocować każdej nocy około 30 tys. pielgrzymów. Sekcja trzecia poinformowała, że banderia konna wyjedzie ubrana w galowe mundury tylko na przywitanie biskupa koronatora Albina Dunajewskiego i towarzyszących mu osób. Natomiast podwozy, czyli tzw. bryczki na użytek księży dadzą naczelnicy gmin: Brody trzy bryczki dziennie przez trzy dni, Zebrzydowice tak jak Brody, Stanisław Dolny dwie bryczki dziennie przez trzy dni, Bugaj jedną bryczkę dziennie przez trzy dni. Sekcja czwarta podała do wiadomości, że porządku w czasie uroczystości będzie pilnować około tysiąca specjalnie dobranych ludzi. Będzie to milicja klasztorna, straż ogniowa i straż honorowa. Będą oni. mieli specjalne znaki rozpoznawcze na rękawach w kształcie litery „M”. Straż honorowa będzie pilnować Cudownego Obrazu przez trzy dni i trzy noce przed kościołem Grobu Matki Bożej⁵¹.

Z okazji koronacji Obrazu o. Kustosz o. Elzeary Widzisz wystarał się o druk specjalnych afiszy informujących o czasie i porządku przebiegu uroczystości koronacyjnych⁵². Poza tym wydrukowano specjalne broszurki z tekstami modlitw, wezwania biskupa i odpowiedzi wiernych w czasie koronacji⁵³.

Biskup koronator Albin Dunajewski wydał stosowne pismo do diecezjan, na mocy, którego diecezjanie zrobili składki pieniężne na koronę dla Matki Bożej. Natomiast o. Stefan udał się do Cieszyna, gdzie założył osobny komitet pod przewodnictwem ks. Ignacego Świeżego, posła do sejmu śląskiego. Komitet ten miał za główny cel ufundować koronę dla Dzieciątka Jezus, poza tym miał zorganizować pielgrzymkę Ślązaków do Kalwarii na koronację. Z Cieszyna pojechał do Bytomia, gdzie zorganizował inny komitet pod patronatem „Katolika”⁵⁴. Podobne komitety założył w Raciborzu i w Pszczynie. Następnie udał się do Poznania, gdzie również, założył komitet koronacyjny i zamieścił specjalne ogłoszenie w „Kurierze” Poznańskim o mającej się odbyć koronacji. Komitety o podobnych założeniach powstały na Morawach, na ziemi Spiskiej i na Węgrzech. Głównym zadaniem komitetów było zorganizowanie pielgrzymek do Kalwarii⁵⁵.

⁵¹ APBK rkps IV-a-8: Kronika, 209–212.

⁵² APBK rkps RGP-k-106: [b. tyt.], 97, 99. Między tymi stronami znajdują się luźno włożone afisze. Były one drukowane w drukarni „Czasu” w Krakowie.

⁵³ APBK rkps IV-c-10: Akta dotyczące kultu i koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej w kościele konwentualnym Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, 1643–1888, 187, 222nn.

⁵⁴ „Katolik” pismo społeczno-religijne katolików. Ukazywało się trzy razy w tygodniu. Wydawało się w Bytomiu.

⁵⁵ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 144.

Zbliżał się oczekiwany czas uroczystości koronacyjnych. Miasto Kalwaria zostało odświętnie przystrojone, wszystko przygotowano według planów⁵⁶.

Szczerozłote korony ozdobione sześciuset drogimi kamieniami wykonał według własnego modelu jubiler krakowski Władysław Wojciechowski⁵⁷.

Do głównego kościoła na uroczyste nieszpory rozpoczynające ośmiodniowe uroczystości przybyło kilkanaście tysięcy ludzi, kilkudziesięciu kapłanów diecezjalnych i zakonnych. Po nieszporach pierwsze kazanie wygłosił eksprowincjał o. Norbert Golichowski⁵⁸. W następnych dniach uroczystości przebiegały według ustalonego programu. Z dnia na dzień przybywało coraz więcej pielgrzymów. Przybyły m.in. kompanie z gór, Krakowianie, Mazurzy z Królestwa Polskiego, Słowacy, Morawianie, Węgrzy i Rusini. 10 sierpnia po południu przybyła pielgrzymka ze Śląska licząca rekordowo 10 tys. ludzi⁵⁹.

W następnych dniach przybywali dostojnicy kościoła. 11 sierpnia biskup Albin Dunajewski. Na dworcu kolejowym witali go licznie zgromadzeni przedstawiciele duchowieństwa wraz z kanonikiem katedralnym z Krakowa ks. Maciejem Foxem i proboszczem parafii Zebrzydowice ks. Ignacym Zapalowiczem. Ten ostatni powitał arcypasterza. Następnie przemówił sam biskup, podkreślając wiarę polskiego ludu, jak również znaczenie kultu Matki Bożej w naszym narodzie rozdartym na trzy części. Po udzieleniu zebranym błogosławieństwa ruszono w stronę klasztoru⁶⁰.

W bramie tryumfalnej przed klasztorem biskupa Dunajewskiego przywitał prowincjał bernardynów o. Łukasz Dankiewicz. Po przywitaniu biskup wszedł do kościoła, aby się pomodlić przed Cudowną Matką Bożą i udzielić wszystkim swego

⁵⁶ Tamże, 145. Były wystawione dwie bramy tryumfalne. Jedna w mieście z napisem: „Witaj nasz najdostojniejszy pasterzu” i druga przed klasztorem przy kaplicy św. Rafała. Klasztor udekorowano flagami o barwach papieskich i maryjnych, tamże.

⁵⁷ APBK rkps IV-a-1: *Historia Calvariae*, 514–515.

⁵⁸ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 147.

⁵⁹ Tamże, 147–148. Na czele pielgrzymki byli: ks. Świeży i czterej proboszczowie śląscy. Na ich powitanie wyszło zakonne i diecezjalne duchowieństwo, bractwa i orkiestra klasztorna. U stóp góry Ukrzyżowania odbyła się ceremonia powitania pielgrzymów śląskich. Na wstępie przemówił ks. Świeży, który przypomniał zgromadzonym pierwszą pielgrzymkę Śląska na Kalwarię z 1614 r., którą zorganizował i przyprowadził książę cieszyński Ada Waclaw. Ksiądz Świeży porównał czasy ówczesne do obecnych i powiedział, że szczególnie teraz trzeba się modlić do Matki Bożej, gdyż cały Śląsk jest gnębiony przez Niemców. Po tej przemowie ruszyła procesja na plac rajski, gdzie z kazalnicy przemówił do nich o. Podworski. Podziękował za przybycie, za ufundowanie złotej korony dla Dzieciątka Jezus. – APBK rkps IV-a-1: *Historia Calvariae*, 502–503.

⁶⁰ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 150; APBK rkps IV-a-1: *Historia Calvariae*, 505. Po raz drugi witano ks. biskupa w bramie tryumfalnej w mieście. Witła go rada miejska z burmistrzem Józefem Kossowskim na czele oraz miejscowa inteligencja. Burmistrz powiedział m.in.: „Na wiadomość, że Wasza Ekscelencja ukoronuje Cudowny Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej mieszkańcy tutejszego miasteczka rozegnali się miłością i wdzięcznością ku Jego Ekscelencji. My tu wychowani, że tak powiem w cieniu klasztoru kalwaryjskiego i w miejscu Cudownego Obrazu N.M.P., od której nieustannie doznajemy opieki. Dziękujemy Jego Ekscelencji, że raczył zainicjować i doprowadzić do skutku koronację tego Obrazu. Tym aktem jeszcze usilniej zespoleni z tym Obrazem przyrzekamy, że stać będziemy mężnie na straży jego i przy tym Obrazie utwierdzać się w wierze Ojców naszych, co by łatwiej stać się mogło, upraszam Jego Ekscelencję o błogosławieństwo dla mieszkańców Kalwarii”. Cz. Bogdalski, tamże, 150; APBK rkps IV-a-1: *Historia Calvariae*, 505.

błogosławieństwa. Następnie udał się do klasztoru na krótki odpoczynek w specjalnie przygotowanej dla niego celi klasztornej. Po krótkim odpoczynku odbyło się spotkanie biskupa z wszystkimi księżmi gośćmi w specjalnie przygotowanej sali⁶¹.

W dzień przypominający zaśnięcie Matki Bożej, tj. 13 sierpnia, wcześniej rano o godz. 4⁰⁰ o. Podworski i o. Marcin Krupiński w towarzystwie straży honorowej przenieśli Cudowny Obraz Matki Bożej do kościoła Grobu Matki Bożej, gdzie przez trzy dni był wystawiony na okazjonalnie przygotowanym ołtarzu⁶². Obraz umieszczono w specjalnie na tę uroczystość wyrzeźbionej ramie, którą zdobił w górnej części Biały Orzeł w koronie. Przed Cudownym Obrazem 13 i 14 sierpnia odprawiano kolejne msze św. Sumę w tym dniu celebrował, w zastępstwie sufragana biskupa Franciszka Śniegonia, ks. prałat Henryk Metzka, w asyście ks. Ignacego Świeżego i Franciszka Muzyczki. We mszy św. wzięli udział pielgrzymi śląscy, a kazanie do nich wygłosił ks. proboszcz Augustyn Paździora ze Śląska⁶³.

W tym dniu, tj. 13 sierpnia, przybyli na uroczystość także inni dostojnicy kościoła, m.in. arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego Seweryn Morawski i arcybiskup obrządku ormiańskiego Izaak Isaakowicz⁶⁴.

Również w tym dniu ks. Józef Świba proboszcz ze Skawiny, na mocy delegacji otrzymanej od ordynariusza krakowskiego biskupa Dunajewskiego, poświęcił nowo wybudowaną w 1886 r. kaplicę Żydowin⁶⁵.

Tego samego dnia jak zwykle po południu odbyła się uroczysta procesja zaśnięcia Matki Bożej⁶⁶. Z kolei w następnym dniu nabożeństwa trwały jednocześnie w kościele głównym i w Dolinie Jozafata przed Cudownym Obrazem⁶⁷.

Nadszedł wreszcie 15 sierpnia, na który na Kalwarii czekało około 200 tys. pielgrzymów z wszystkich zakątków podzielonej Polski. O godz. 8⁰⁰ rano odprawiono w kościele Grobu Matki Bożej uroczystą mszę św. o Matce Bożej Wniebowziętej. Również o tej samej godzinie wyruszyła procesja z koronami z kościoła głównego na miejsce koronacji. W procesji udział wzięli m.in. biskupi: Dunajewski, Morawski i Isaakowicz. Koronę dla Matki Bożej niósł syndyk klasztoru Bronisław Gorczyński, któremu towarzyszyli: Ryszard Kwieciński i hrabia Wilhelm Romer. Natomiast koronę dla Dzieciątka Jezus niósł ks. Ignacy Świeży w towarzystwie mieszczan ślą-

⁶¹ APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 505.

⁶² Tamże, 507.

⁶³ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 155–156; APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 507.

⁶⁴ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 153–154.

⁶⁵ APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 368.

⁶⁶ W kronice zanotowano: *O godz. 15⁰⁰ wyruszyła z Kościoła głównego do kaplicy Domku Matki Bożej procesja, w której szli pielgrzymi ze świecami, za nimi niesiono chorągwie, następnie cztery orkiestry (kalwaryjska, z Jawiszowic, z Mysłowic i z Wieliczki). Godz. 16⁰⁰ uroczyste nieszpory celebrował ks. Prałat Metzke. Przy kaplicy było wtedy ok. 200 tysięcy pielgrzymów, a kapłanów ponad 100. Po nieszporach wyniesiono trumnę z figurką Matki Bożej i ustawiono ją pod baldachimem, na podium. Trumnę otaczało kilkanaście dziewcz w białych szatach. Kazanie o zaśnięciu Matki Bożej wygłosił ks. Kanonik Ignacy Polkowski (nie wiadomo dlaczego o. Podworski nie wygłosił tego kazania, które miał wygłosić według wcześniej ustalonego programu we Lwowie). Po kazaniu ruszyła procesja do kościoła Grobu Matki Bożej. Przy następnych sześciu kaplicach głosili kazania OO. Bernardyni. Tamże, 507–508.*

⁶⁷ Tamże, 509.

skich Jana Bazyliidesa i Franciszka Paducha. Przed nimi Ignacy Rychlik z Kalwarii Zebrzydowskiej niósł dużą ozdobną świecę. W procesji szła też młodzież z Andrychowa, Kalwarii, Kęt, Krakowa, Wieliczki, z Cieszyńska i z innych miejscowości Śląska. Na czele procesji szły delegacje różnych bractw ze wszystkich okolicznych parafii. Nieśli feretrony i chorągwie⁶⁸.

Wkrótce po przybyciu na miejsce głównych ceremonii rozpoczął się akt koronacyjny. Na wstępie przemówił koronator biskup Dunajewski, kierując uroczyste słowa do opiekunów Obrazu o. Dankiewicza i o. Widzisz. Następnie o. Widzisz złożył przysięgę w imieniu swoim i swoich następców, że koron będzie strzegł i nigdy nie pozwoli ich ściągnąć ani sam tego nie uczyni. Po złożeniu przysięgi, odczytano po łacinie dekret kapituły watykańskiej z 10 lutego 1887 r. zezwalający na ukoronowanie Obrazu. Następnie, po chwili modlitwy i udzieleniu zebrany wiernym odpustów nadanych przez Stolicę Apostolską, koronator rozpoczął uroczystą sumę pontyfikalną. Kazanie wygłosił arcybiskup Izaak Isaakowicz⁶⁹.

Po sumie biskup Dunajewski, przebrawszy się w szaty koronacyjne, przystąpił do uroczystego aktu koronacji. Najpierw nałożył mniejszą koronę na głowę Dzieciątka, a następnie większą na głowę Maryi. Po dopełnieniu aktu koronacyjnego biskup koronator ukląkł przed Obrazem i odmówił głośno specjalną modlitwę do Matki Bożej⁷⁰, która wzruszyła pielgrzymów do łez. Po tej modlitwie zdjęto ukoronowany Obraz z polowego ołtarza. Najpierw wzięli go na swoje ramiona ojcowie bernardyni. Następnie uformowała się procesja Wniebowzięcia Matki Bożej i ruszyła do kościoła głównego w tym samym porządku jak przysłała⁷¹.

⁶⁸ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 160.

⁶⁹ Tamże, 162.

⁷⁰ Oto słowa modlitwy biskupa Dunajewskiego: „O Najświętsza Maryjo Panno, dopiero, co w tym obrazie kalwaryjskim ukoronowana! Skądże mi ta łaska, że już po raz drugi powołujesz mnie niegodne narzędzie do koronacji obrazów swoich? Lecz prawda! Bóg nieraz wybiera mdłe i słabe, by przez nie spełnić wielkie zamiary swoje. Więc nie patrz na mnie niegodnego, lecz spojrzij na zebranych tu biskupów i kapłanów, spojrzij na ten mnogi lud polski, śląski i słowacki, co się zbiegł zewsząd by Ci Matko złożyć hołdy miłości wdzięczności – a daj Boże! Żeby i posłuszeństwa. Wstaw się za tym ludem Maryjo, uproś przebaczenie nie tylko grzechów naszych, lecz i ojców naszych, aby – jeśli wola Boża – ustały już próby i ciężkie karanie. Prawda!, że niegdyś jeden z królów targnął się na świętego biskupa i porąbał go w sztuki – dziś oplakujemy rozrąbane ciało naszej ojczyzny. Lecz jak mocą i wolą Bożą zrosły się członki porąbanego męczennika – tak uproś nam to, o Pani, byśmy znowu zrosli się w jedno i jednym się stali narodem. Pomnij o Maryjo! żeśmy ludem Twoim, bo Cię Królową Korony Polskiej obwołał we Lwowie jeden z Królów naszych. Uproś, że nam Matko Boża, Pani i Królowa nasza, by wrogi Kościoła św. Uciechli na całym świecie, a zwłaszcza na nieszczęsnej ziemi naszej. Niech ustaną prześladowania katolickiego ludu w Polsce i na Rusi, i niech nas nie pędzą na Sybir za to, żeśmy Tobie wierni. Spojrzij Matko na Lud Śląski... także gnębiony... i błogosław mu, że Cię tak wytrwale otacza miłością. Spojrzij także łaskawie i na Lud Słowacki, co tak ciężko walczyć musi by utrzymać wiarę i język ojców swoich, – i uproś mu łaskę wytrwania. Dobremu monarsze naszemu, co po ciężkich latach niedoli odetchnął nam pozwolił, daj łaskę i światło, by zawsze jednał sobie miłość narodów. Uproś u tronu Bożego, by młodzież nasza na pożytek i chwałę narodowi wzrastała; wszystkim nam dopomóż, byśmy się dostać mogli do Królestwa Bożego. Tobie Maryjo cześć, Tobie chwała, Ty nasza Królowa tak rządz nami, byśmy z twą pomocą mogli służyć Sercu Jezusowemu na wieki. Amen”. Tamże, 162–164.

⁷¹ Zawsze w procesji Wniebowzięcia niesiono figurkę Matki Bożej Wniebowziętej. Tym razem uczyniono wyjątek, aby nadal uwaga pielgrzymów skierowana była na Cudowny Obraz. Tamże, 165.

Procesja zatrzymała się na tzw. placu rajskim przed kościołem głównym. Ksiądz kanonik Polkowski wszedł na balkon kościoła i odczytał, drukowany na pergaminie, akt koronacyjny, podpisany w kościele Grobu Matki Bożej przez księży biskupów, infulatów, prałatów, kanoników, przełożonych Prowincji Ojców Bernardynów i niektórych dostojników świeckich. Następnie ks. Polkowski powiedział kazanie do ludu, po czym wniesiono obraz do kaplicy Matki Bożej i odśpiewano uroczyste *Te Deum*. Cała uroczystość zakończyła się około godziny 15⁰⁰ ⁷².

Podczas obiadu, który zgromadził około 400 osób, odczytano telegramy, które następnie wysłano do Ojca Świętego Leona XIII i cesarza Franciszka Józefa I⁷³.

Prawie wszyscy pielgrzymi opuścili bardzo szybko Kalwarię. Wieczorem na nieszporach o godz. 18⁰⁰ obecni byli już tylko mieszkańcy Kalwarii i okolic. Nazajutrz o godz. 9⁰⁰ rano, biskup krakowski Albin Dunajewski odprawił uroczystą mszę św. przed ukoronowanym obrazem Matki Bożej w intencji dobrodziejów i współuczestników koronacji. Ostatnim akcentem odpustu kalwaryjskiego-koronacyjnego był odjazd z Kalwarii 16 sierpnia po południu trzech biskupów biorących udział w uroczystościach: Dunajewskiego, Morawskiego i Iassakowicza⁷⁴.

Należy jeszcze dodać, że z okazji przygotowań uroczystości koronacyjnych o. Podworski założył specjalną księgę wydatków pieniężnych związanych z koronacją, w której notował też dochody ze sprzedaży obrazów Matki Bożej Kalwaryjskiej⁷⁵.

Po zakończonych uroczystościach koronacyjnych o. Stefan nadal wytrwale pracował w Kalwarii nad szerzeniem czci Matki Bożej. Był bardzo lubiany jako kaznodzieja. W czasie uroczystości zaślnięcia Matki Bożej w latach następnych miał specjalne upodobanie w głoszeniu kazań odpustowych na tzw. Dolinie Jozafata przed złożeniem figurki Matki Bożej do grobu. Przez okolicznych kapłanów uważany był za jednego z kaznodziejów, który wyjątkowo potrafił wyczuć potrzeby duchowe wiernych. Mówili o nim: „Ten jeden zna najbardziej psychę ludu polskiego. Dobrze mówili na Drózkach kaznodzieje świeccy i bernardyńscy, ale ten przeszedł wszystkich”⁷⁶.

Ojciec Podworski spędził w kalwaryjskim klasztorze 23 lata życia. Najpierw rok jako nowicjusz, następnie 10 lat powyżej omówionych, później 2 lata jako kustosz i ostatnie 10 lat na rezydencji przy kościele Grobu Matki Bożej. Właśnie jako rezydent Grobu Matki Bożej w ostatnie trzy dni sierpnia 1904 r. wziął udział w Kongresie Mariańskim we Lwowie pod przewodnictwem arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. Na kongresie tym mieli odczyty m.in.: o. Czesław Bogdalski *O czci Matki Bożej w Zakonie św. Franciszka w klasztorach Polski* i o. Podworski *Cudowny Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej ukoronowany 15 VIII 1887 r., oraz ceremonie pogrzebu i Wniebowzięcia Maryi na Kalwarii*⁷⁷.

⁷² Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 167. APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 515.

⁷³ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 167. APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 516.

⁷⁴ Cz. Bogdalski, *Święta Kalwaria...*, dz.cyt., 167–168.

⁷⁵ APBK rkps IV-c-11: Księga wydatków na cele koronacji odbyć się mającej w Kalwarii, 1–29.

⁷⁶ APBK rkps RGP-k-105”: [b. tyt.], 47. Księga zawiera zapiski różnych osób oraz wycinki z gazet z artykułami o klasztorach Bernardynów.

⁷⁷ S. Podworski, *Ceremonia pogrzebu Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Księga pamiątkowa mariańska – ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym*

Jak wyżej wspomniano o. Podworski był przez 10 lat rezydentem przy kościele Grobu Matki Bożej i swoje bogate doświadczenia duszpasterskie przy tym kościele podsumował w rękopisie, w którym zawarł szczegółowy porządek nabożeństw odprawianych w kościele Grobu Matki Bożej. Spis ten obejmuje nabożeństwa we wszystkich okresach roku liturgicznego w Kościele. Bardzo szczegółowo opisał o. Stefan, jak powinien pracować rezydent przy kościele Grobu Matki Bożej w czasie uroczystości zaśnięcia i wniebowzięcia Matki Bożej. Ponadto zostawił praktyczne wskazówki dla każdorazowego kapłana rezydenta przy tym kościele. Zalecał m.in., żeby razem z rezydentem mieszkał przy tym kościele brat zakonny jako socjusz, gdyż tego wymagają statuty zakonne, aby zakonnik nie mieszkał sam⁷⁸.

4. ZAKOŃCZENIE

Artykuł niniejszy przedstawił tylko jeden z aspektów działalności o. Stefana Podworskiego, a mianowicie jego posługę duszpasterską w Kalwarii Zebrzydowskiej, a jak wiadomo z rysu biograficznego działał jeszcze bardzo owocnie w innych ośrodkach bernardyńskich, a zwłaszcza w Alwerni, gdzie objął działalnością Ślężaków oraz szerzył kult Cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego. Zagadnienie to jednak jest bardzo szerokie, będzie stanowić osobne opracowanie.

Reasumując rozważania o działalności duszpasterskiej o. Stefana Podworskiego w Kalwarii Zebrzydowskiej, trzeba podkreślić, iż przez ten długi, bo 23-letni pobyt dał się poznać jako gorliwy kapłan i zakonnik, który słowem i przykładem był duchowym przewodnikiem nie tylko dla swoich współbraci, ale też dla przybywających rokrocznie na odpusty pielgrzymów i pątników.

BIBLIOGRAFIA

- Bogdalski Cz., *Święta Kalwaria Zebrzydowska*, Kraków 1910.
Kachel J., *Dzieje kościoła i klasztoru Ojców Bernardynów w Zbarażu (1628–1946)*, Kalwaria Zebrzydowska 2001.
Kantak K., *Bernardyni polscy*, t. 1–2, Lwów 1933.
Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych, red. H.E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985.
Siemionow A., *Ziemia Wadowicka. Monografia turystyczno-krajoznawcza*, Wadowice 1984.
Słownik polskich pisarzy franciszkańskich, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981.
Rusecki I.M., *Bernardyńskie szkolnictwo elementarne i średnie 1772–1864*, Łódź: Wydawnictwo Piktora 2011.
Wyczawski H.E., *Dzieje Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kraków 1947.

Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, t. 2, cz. 2, Lwów 1905, 318–320. APBK rkps IV-a-1: Historia Calvariae, 475.

⁷⁸ S. Podworski, *Porządek nabożeństw w kościele Grobu Matki Bożej*, 1–5 (masz. w posiadaniu APBK).

FATHER STEFAN ANTONI PODWORSKI OFM (1854–1913) – A PRIEST**Summary**

This article presents Father Stefan Podworski – one of the most outstanding monks at the turn of the 19th and 20th centuries. In 2013 we celebrated the 100th anniversary of his death. Father Stefan Podworski stood out as a fervent priest with excellent organizational abilities. He was also a brilliant preacher with a strong, beautiful voice. Father Podworski worked in two monasteries: in Kalwaria Zebrzydowska and Alwernia. He rendered especially great services during preparations to the coronation of a miraculous painting of Kalwarian Blessed Virgin, which took place in 1887. Later, Father Podworski was very keen in spreading Her worship.

Key words: Stefan Antoni Podworski, a Bernadine (1854–1913), Polish Bernadines of the 19th and 20th centuries, Kalwaria Zebrzydowska, coronation of a painting of Kalwarian Blessed Virgin

ARNOLD ZAWADZKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

GIOELE E AMOS IN DIALOGO
SECONDO MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Parola chiavi: Amos, Gioele, intertestualità, giorno del Signore, Israele e le nazioni, Profeti Minori

1. Presentazione. 2. Struttura. 2.1. Parte Prima (capp. 1–6). 2.2. Parte Seconda (capp. 7–10). 2.2.1. Il Giorno di YHWH (cap. 8). 2.2.2. Israele e le nazioni (cap. 9). 3. Conclusioni (pp. 339–367)

JOEL I AMOS W DIALOGU
WEDŁUG MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Słowa kluczowe: Amos, Joel, intertekstualność, dzień Pański, Izrael i narody, Prorocy Mniejsi

1. Prezentacja rozprawy doktorskiej. 2. Struktura rozprawy. 2.1. Część pierwsza rozprawy (rozdziały 1–6). 2.2. Część druga rozprawy (rozdziały 7–10). 2.2.1. Dzień YHWH (rozdział 8). 2.2.2. Izrael i narody (rozdział 9). 3. Wnioski (s. 339–367)

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą zrecenzowania książki Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo*. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative, opublikowanej nakładem Gregorian & Biblical Press w 2011 r. Książka wpisuje się w dość popularny w dzisiejszej biblistyce nurt egzegezy intertekstualnej, która jest nową odsłoną starej metody porównawczej, badającej związki i zależności pomiędzy poszczególnymi księgami biblijnymi i tym samym proces ich powstawania. Scandroglio skupia swoją uwagę przede wszystkim na rozdziale 4. Księgi Joela i konfrontuje go z rozdziałami 1. i 9. Księgi Amosa. De facto, wnikliwej analizie intertekstualnej zostają poddane następujące perykopy: Jl 4, 1–3/Am 9, 13–15; Jl 4, 4–8/Am 1, 3–2, 16; Jl 4, 9–17/Am 1, 2; Jl 4, 18–2/Am 9, 13–15. Ponadto wychodząc od literackich związków między dwoma prorokami, Autor stara się uchwycić podobieństwa i różnice w ich przesłaniu teologicznym, czemu poświęcona jest druga część książki. Na uwagę czytelnika zasługuje przede wszystkim obszerna analiza dwóch teologicznych tematów, a mianowicie motyw „Dnia Pańskiego” i relacja Izraela z obcymi narodami. W Zakończeniu Autor stara się ukazać metodę intertekstualną w jej historycznym rozwoju i wpływ, jaki ma ona obecnie na egzegezę Księgi Joela i Amosa.

1. PRESENTAZIONE

La tesi dottorale di Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative*, difesa al Pontificio Istituto Biblico di Roma il 4 giugno 2010, è uno studio articolato in due parti: nella prima parte il capitolo 4 di Gioele viene messo a confronto con alcuni versetti dei capitoli 1 e 9 del libro di Amos. I titoli dei rispettivi capitoli si riferiscono alle seguenti pericopi: Gl 4, 1–3 → Am 9, 13–15; Gl 4, 4–8 → Am 1, 3–2, 16; Gl 4, 9–17 → Am 1, 2; Gl 4, 18–21 → Am 9, 13–15, sebbene *de facto* ne vengano studiati soltanto alcuni versetti o espressioni. Dopo l'analisi dei versetti scelti, fatta nella prima parte del libro, l'Autore – nella seconda – propone una serie di riflessioni su due temi (il Giorno di JHWH in Gl 1, 15–20; 2, 1–11; 3, 1–5; 4, 1–3.9–17 e in Am 2, 6–16; 6, 1–7; 9, 1–4; 5, 18–20; e il rapporto tra Israele e le nazioni in Gl 4 e in Am 1–2; 3, 1–2; 6, 1–7; 9, 7–10), che costituiscono, a suo dire, “la base tematica”, su cui Gioele entra in dialogo con Amos. Nella Conclusione (pp. 339–367) viene offerta la panoramica generale sul cosiddetto “approccio intertestuale” e sulle conseguenze che esso ha per l'esegesi di Gioele ed Amos. Alla fine si trovano Bibliografia, Indice biblico e Indice degli autori.

2. STRUTTURA

Il libro si articola in due parti.

2.1. Parte Prima (capp. 1–6)

La prima parte, intitolata “Gli interventi redazionali di collegamento fra i libri di Gioele e Amos”, consta di sei capitoli e si propone come uno studio descrittivo, che mira a dimostrare quali dei versetti studiati appartengano al nucleo originale di Gl 4 e di Am 1.9, e quali invece costituiscano un'aggiunta redazionale posteriore, risalente al tempo della formazione del canone dei Dodici Profeti Minori. L'Autore fa ciò, mettendone in risalto sia aspetti letterari che quelli tematici, e confrontandoli ogni volta con il loro contesto immediato. È un peccato che l'Autore non abbia proposto un'esegesi vera e propria delle pericopi studiate, il che aiuterebbe a verificare la fondatezza delle sue affermazioni.

Procedendo in questo modo, nei capitoli centrali della prima parte vengono presentati come redazionali i seguenti temi/espressioni: nel capitolo 2 l'espressione “far ritornare i prigionieri” (ebr. תִּיָּבֵשׁ בָּיָשׁ – Gl 4, 1–3 e Am 9, 13–15); nel capitolo 3 due sezioni oracolari (contro Fenicia e Filistea in Gl 4, 4–8, e contro Tiro ed Edom in Am 1, 9–12); nel capitolo 4 il sintagma “JHWH ruggisce da Sion” (ebr. גִּאֲזַח – Gl 4, 16 e Am 1, 2); nel capitolo 5 la promessa di sicurezza e fecondità per la terra di Israele in Gl 4, 18–21 e Am 9, 13–15.

Questi temi-agganzi servirebbero al redattore postesilico a giustapporre i due libri profetici nell'attuale ordine canonico, l'uno accanto all'altro, connetterli e istituire le prime forme di contatto fra alcuni aspetti della predicazione dei due profeti (cf. cap. 6, pp. 181s). Scandroglio sottolinea, infatti, che tali interventi redazionali hanno la funzione di collegamento per le somiglianze tra gli stessi, e per il semplice fatto di trovarsi, nel caso specifico dei libri di Amos e Gioele, all'inizio dell'uno e alla fine dell'altro. Ciò renderebbe chiaro l'intento del redattore di connettere i due libri nell'insieme, e non soltanto le loro singole parti (p. 179).

Determinando il carattere secondario e redazionale dei versetti scelti, l'Autore ipotizza una loro possibile datazione che va dal primo periodo postesilico (VI–V sec. a.C.) fino alla fine dell'epoca persiana (IV sec. a.C.). Un lasso di tempo così ampio, che abbraccia tre secoli, non sembra una proposta seria e, per la sua genericità, fa pensare piuttosto ad un'idea di partenza, che uno studio esegetico dovrebbe restringere e precisare, oppure, per mancanza delle prove e onestà intellettuale, lasciare come questione aperta. Per di più, gli argomenti addotti dall'Autore sono molto vaghi e poco convincenti. Per esempio, analizzando Gl 4, 4–8, Scandroglio ritiene che il riferimento al commercio degli schiavi, praticato dalla Fenicia, sarebbe un valido argomento per la datazione del brano per l'epoca persiana (cf. pp. 72–80 e 100s). Occorre, però, osservare che un'attività di compravendita di esseri umani (intensificata

o meno) è una caratteristica costante di tutta l'antichità, e non può essere limitata solo all'epoca persiana. Dall'altro canto, nel datare Gl 4, 4–8, l'Autore non prende in considerazione la sorte di Gerusalemme indifesa e priva di mura, il che la esponeva facilmente alle scorrerie dei popoli limitrofi, e ne faceva un naturale bacino, da cui i fenici potevano procacciarsi schiavi a buon mercato. Dunque, non tanto una particolare intensificazione del commercio di schiavi da parte della Fenicia, quanto piuttosto la situazione politica di Giuda è un punto fermo nella datazione dei brani postesilici.

2.2. Parte Seconda (capp. 7–10)

La seconda parte, intitolata “La base tematica degli interventi redazionali di collegamento: l'identità di Israele e il suo destino”, consta di quattro capitoli e si concentra principalmente sul tema del Giorno di JHWH (cap. 8, pp. 191–262) e del rapporto che lega Israele alle nazioni (cap. 9, pp. 263–330).

L'Autore vi sviluppa la sua idea di fondo: il fatto che i libri di Gioele e Amos siano attigui nell'ordine canonico, per la presenza delle suddette aggiunte redazionali, non sarebbe soltanto una formalità imposta dall'esterno, ma inciderebbe dall'interno del testo su presentazione e comprensione dei due temi chiave, che caratterizzerebbero la predicazione di entrambi i profeti.

2.2.1. Il Giorno di YHWH (cap. 8)

Scandroglia presenta il tema del Giorno del Signore prima nella storia dell'esegesi con dovizia di riferimenti bibliografici, e poi lo analizza non più a partire dalla sua possibile origine, che sia culturale (Mowinckel) o bellica (von Rad) – qui egli non prende una posizione, anche se poi sembra schierarsi per quella culturale (cf. pp. 245ss) –, ma a partire dalla sua stretta relazione con Dio, che si rivela e interviene per ristabilire la giustizia. Il rivelarsi di Dio e il fare giustizia sono i due aspetti che caratterizzano il Giorno di JHWH come evento nella predicazione dei profeti, e che l'Autore, in base a quattro pericopi di Gioele (Gl 1, 15–20; 2, 1–11; 3, 1–5; 4, 1–3.9–17), approfondisce, enucleandone la ricchezza teologica. In questo modo vengono elencati segni anticipatori e teofanici del Giorno di JHWH, che da una parte mettono in risalto il suo carattere imminente, terribile, distruttivo, bellico e oscuro, e tramite ciò l'universalità del potere divino (cf. Gl 1, 15–20; 2, 1–11), dall'altra parte, attraverso la predizione dell'effusione dello Spirito su ogni membro del popolo eletto, il suo aspetto comunionale, profetico e salvifico (cf. Gl 3, 1–5). Mentre lo Spirito, che rende possibile il ripristino della piena relazione fra Dio e il suo popolo, sanziona la futura salvezza di Israele, alle genti viene rivolta nel Giorno di JHWH una sentenza di condanna (cf. Gl 4, 1–3.9–17). Scandroglia sottolinea, però, che il Giorno di JHWH in Gl 4 mantiene una sostanziale “ambiguità”, ed è l'ora del giudizio anche per Israele (cf. Gl 1, 15–20; 2, 1–11). Infatti, il suo esito finale (redenzione o sventura) dipende dall'atteggiamento del popolo eletto.

Sull'altro versante dell'analisi, come controparte dello stesso tema sviluppato in Gioele, si trova la pericope di Am 5, 18–20, dove per la prima volta nell'AT, cronologicamente parlando, viene impiegato il sintagma “Giorno di JHWH”. Poiché questo è l'unico brano nel libro di Amos, dove compare tale sintagma, Scandroglia prende altre tre pericopi (Am 2, 6–16; 6, 1–7; 9, 1–4), che a suo dire creano con Am 5, 18–20 “sul fronte tematico interessanti sinergie” (cf. p. 232). Poi, in base a questi tre testi, illustra le tre caratteristiche del Giorno di JHWH, che sarebbero presenti anche in Am 5, 18–20: castigo di Israele, indifferenza dei suoi capi e inevitabilità della sventura.

In tal modo, Scandroglia afferma che in Amos il Giorno di JHWH porta sventura soprattutto a Israele, le cui colpe, sullo sfondo degli atti salvifici divini, ne mettono in risalto ingratitudine e disprezzo (Am 2, 6b–8.9–12), e perciò devono essere punite. Lo strumento della punizione sarà una sconfitta militare, causata da Dio, e descritta da Amos con particolare precisione e coinvolgimento. L'immagine della sconfitta rende chiaro che di fronte alla punizione di Dio le capacità difensive di Israele si riveleranno inutili. In un'altra immagine (Am 6, 1–7) egli mette in rilievo la superficialità dei capi di Israele, che vivono l'imminenza del divino castigo con estrema indifferenza, confidando ciecamente nelle divine promesse di elezione quali garanzia per un felice futuro della nazione. Infine, nella terza immagine (Am 9, 1–4), l'Autore accentua la perentorietà del castigo, da cui non ci sarà alcuno scampo.

La scelta di legare quattro testi separati appare estremamente arbitraria e dal punto di vista metodologico è molto dubbia, perché alla dimostrazione esegetica, che renderebbe accettabile in qualche misura tale scelta, si sostituisce ciò che ne è soltanto un punto di partenza, vale a dire una generica somiglianza delle pericopi e la soggettiva impressione dell'Autore, per di più espressa in una sola frase (cf. p. 232). Inoltre, occorre osservare che, combinando i quattro testi insieme, Scandroglio attribuisce al tema del Giorno di YHWH, in Amos appena presente (solo Am 5, 18–20), il ruolo di un tema onnicomprensivo, a mo' di un denominatore comune di tutta la profezia amosiana, il che non è affatto vero.

La vaghezza dell'analisi porta a delle conclusioni molto generiche e alquanto scontate. Così, traendo le somme, Scandroglio asserisce che la presentazione del Giorno di YHWH in Gioele e Amos offre "rilevanti elementi di comunanza". Quali sono questi "rilevanti elementi di comunanza"? Sono: a) i "segni anticipatori" del Giorno di YHWH come devastazioni naturali (qui viene citato Am 4, 4–12, che non è stato menzionato, né analizzato prima), situazioni critiche di ordine sociale e politico (viene citato Am 6, 1–7, ma in una prospettiva diversa rispetto a quella presentata prima nella parte descrittiva a pp. 235–240); b) il rovesciamento delle certezze di Israele e la sua chiamata al giudizio divino (anche se, analizzando Gl 4, l'accento veniva posto direttamente sul giudizio delle genti, e riguardava Israele solo indirettamente – cf. p. 229); c) l'inevitabilità del Giorno di YHWH (anche se, più avanti, l'Autore affermerà che in Gioele si prefigura una redenzione condizionata dal pentimento).

Sul versante delle differenze che l'Autore scorge tra Gioele e Amos, spicca soprattutto una: in Gioele il Giorno di YHWH è uno strumento intimidatorio che serve a far ritornare Israele, e di conseguenza funziona come l'offerta di una possibile salvezza (una contraddizione con quanto affermato prima sull'inevitabilità della punizione); in Amos, invece, l'imminenza del Giorno di YHWH preclude ogni possibilità di salvezza (anche se, poi, la "morte" di Israele viene presentata come tale possibilità, manifestando il primato della misericordia di Dio, dunque il Giorno di YHWH non porta ad un annientamento totale – cf. p. 261; cf. anche p. 567, 1–11 linea dal basso; p. 258, 1–8 linea dall'alto).

La descrizione generica e intuitiva delle pericopi di Gioele e Amos (pp. 191–252) non combacia in molti punti con le conclusioni (pp. 252–262). Si ha l'impressione che l'Autore non padroneggi il materiale raccolto e, dimenticando ciò che è stato detto in precedenza, si contraddica.

2.2.2. Israele e le nazioni (cap. 9)

Introducendo il cap. 9, l'Autore iscrive il problema dell'esistenza di Israele in mezzo alle nazioni in una dinamica bipolare: "chiusura" – "apertura". Infatti, il continuo confronto con gli stranieri poneva a Israele una domanda su se stesso, sulla propria identità e sul proprio destino (Dt 7, 6–10); solo a partire dalla risposta a tale domanda, lo straniero poteva essere considerato un arricchimento o un pericolo. Sebbene ciò sia giusto e corrisponda pienamente alle convinzioni teologiche dei profeti, nelle riflessioni di Scandroglio manca il riferimento all'universalismo dell'elezione di Israele in vista delle nazioni. Israele, nella chiamata di Abramo (Gen 12, 3b), diventa, infatti, il depositario di una benedizione, che nello storico dispiegarsi del piano salvifico raggiungerà tutte le genti. In questa prospettiva, più larga, lo straniero è anche un terreno di missione, un testimone oculare degli atti salvifici, operati da Dio nella storia del popolo eletto.

Per illustrare questo tema nel libro di Gioele, l'Autore si concentra su Gl 4, che divide in tre pericopi (Gl 4, 1–3.9–17; 4, 4–8; 4, 18–21), descrivendone tre aspetti principali. Prima descrive la situazione storica, piena di oppressione, che caratterizza il rapporto di Israele con le nazioni. Egli mostra come Gioele metta a confronto la crudeltà degli stranieri da una parte, dall'altra la posizione inerme di Israele di fronte ai suoi oppressori (essi violano soprattutto il diritto di Israele alla terra promessa). In seguito presenta molto brevemente il giudizio divino su questa situazione. Esso assume i connotati di uno scontro bellico in Gl 4, 1–3.9–17 o di un *rib* in Gl 4, 4–8 [Va, però, osservato che lo schema del *rib* rimane un'ipotesi molto discutibile, per la mancanza di prove convincenti sulla sua effettiva esistenza nel testo biblico. Lo stesso Scandroglio usa questo schema solo implicitamente, come ipotesi di lavoro, non trovandone in Gl 4 tutti gli elementi costitutivi. Infatti, dei tre elementi del *rib*: *l'accusa*, *la risposta dell'accusato* e *la replica dell'accusatore*, nel discorso divino in Gl 4, 4–8 individua solo il terzo elemento – cf. pp. 67s]. Infine, Scandroglio descrive l'esito del giudizio di Dio: per Israele sarà il ripristino

della perenne condizione di sicurezza e prosperità, il cui segno sarà la presenza di Dio sul monte Sion, la fecondità della terra promessa (vino, latte ed acqua) e l'estirpazione degli stranieri dalla loro terra. Qui si pone nuovamente il problema dell'universalismo della chiamata di Israele, che l'Autore non prende in considerazione. Egli dice, infatti, che nel futuro prospettato da Gioele la relazione di Israele con Dio sarà preservata, mentre "per le genti tale eventualità viene esplicitamente negata" (cf. p. 273).

Passando agli oracoli contro le nazioni nel libro di Amos, Scandroglio sottolinea come il profeta di Tekoa operi una specie di rivoluzione, inserendo Israele tra i nemici, contro i quali YHWH stesso intende combattere. Questo sconcertante stravolgimento della privilegiata posizione di Israele nei confronti di Dio è solo un espediente retorico, che serve ad Amos a scuotere le coscienze degli israeliti, i quali, in virtù dell'alleanza, si compiacevano delle garanzie di salvezza che essa – come credevano – offriva a loro, e, senza prendersi le responsabilità che ne derivavano soprattutto nella sfera sociale, commettevano ogni sorta di ingiustizia a danno dei più poveri e indifesi. Sullo sfondo della crescente ingiustizia sociale, Amos offre la sua visione sul rapporto fra Israele e le nazioni. Scandroglio cerca di illustrarlo in base a quattro testi: Am 1–2; 3, 1–2; 6, 1–7; 9, 7–10. Così, mentre alle genti viene rinfacciato di aver violato una legge internazionale di fraterna convivenza (Am 1, 3–2,3), Israele viene biasimato per i peccati di natura sociale (Am 2, 6–8). Questi peccati, nella sfera dei rapporti internazionali e in quella sociale, denudano il volto disumano del popolo eletto e vanificano (*sic!* – cf. p. 301) la sua precedente storia salvifica, nella quale, tramite diverse istituzioni religiose (nazireato, profetismo, ecc.), Dio ha instaurato un dialogo con esso. Ciò *de facto* pone Israele allo stesso livello delle nazioni straniere. In un altro testo (Am 3, 1–2) il riferimento all'Esodo mette in risalto l'unicità di Israele in mezzo alle nazioni ("solo voi ho conosciuto..." – Am 3, 2). Facendo leva sul concetto biblico di *עדין*, l'Autore sottolinea intimità, affetto e gratuità insite nell'atto di elezione di Israele da parte di Dio. Ma ora lo stesso Dio chiederà conto a Israele delle malvagità commesse (*דקדק*). Anche qui va notato lo stravolgimento della teologia dell'elezione: ciò su cui si fondava l'unicità di Israele, ora diventa base per l'atto di accusa. Sulla stessa scia di pensiero si trova Am 6, 1–7, dove la spensieratezza dei capi del popolo manifesta il loro senso di superiorità rispetto alle nazioni. Paradossalmente essi, per la fede nell'elezione, diventano irresponsabili e ciechi di fronte all'imminente pericolo. L'ultimo testo (Am 9, 7–10), in cui il profeta mette sullo stesso livello Israele ed altre nazioni, mostra come egli non voglia tanto scalzare i fondamenti della fede biblica nell'elezione, quanto piuttosto criticare il falso modo di viverla, come se fosse uno spazio di vita irresponsabile, ingiusta e impunita, che non richiede all'uomo alcuna risposta a livello di coinvolgimento morale.

In conclusione, l'Autore elenca somiglianze e differenze che si possono scorgere in Amos e Gioele riguardo al rapporto fra Israele e le nazioni. Tra le somiglianze Scandroglio vede l'affermazione del potere universale di Dio sul mondo, la conferma della particolare posizione di Israele in virtù della sua elezione, l'esistenza di un codice di regole di comportamento, al quale sia Israele che le nazioni si devono attenere (anche se la domanda, donde le nazioni possano attingere tale consapevolezza, rimane senza risposta), infine il pessimismo che permea la visione del mondo in entrambi i profeti. Secondo Scandroglio, il principale punto di comunanza tra di loro sta nel fatto che Israele e le nazioni condividono la stessa vocazione alla giustizia e la correlata necessità di dover rispondere a Dio del proprio comportamento. Va, però, osservato che in Gioele tale prospettiva è del tutto assente.

Tra le differenze Scandroglio nota le tre seguenti: in Gioele Israele è vittima innocente di ingiustizie, che subisce da parte degli stranieri – in Amos, al contrario, a perpetrare malvagità è Israele, impietoso carnefice; in Gioele lo status di Israele come nazione eletta gli dà la garanzia di salvezza – in Amos, al contrario, l'elezione di Israele è presentata come garanzia di condanna (va, però, notato che in Gioele il tema dell'elezione non comprende, come lo stesso Autore ammette); infine, in Gioele il destino di salvezza è riservato soltanto a Israele, mentre le nazioni saranno condannate e distrutte – in Amos, al contrario, il destino di sventura accomuna sia Israele che le nazioni.

Alcune delle affermazioni di Scandroglio rappresentano una conclusione ovvia e banale, altre sono frutto di una forzatura del testo biblico e della sua interpretazione tendenziosa. Ciò è dovuto in parte al fatto che le pericopi scelte non sono state sottoposte ad una vera e propria esegesi storico-critica, ma soltanto descritte in maniera superficiale in base a degli elementi lessicografici, anch'essi senza un approfondimento esegetico.

3. CONCLUSIONI (pp. 339–367)

Le Conclusioni costituiscono la terza parte del libro e somigliano piuttosto ad un discorso sul metodo. Infatti, l'Autore vi si concentra sul cosiddetto "approccio intertestuale". Ne diede la prima definizione, negli anni '60 del secolo scorso, la studiosa bulgara Julia Kristeva. Scandroglio non si accorge che il metodo intertestuale di Kristeva nasce in un ambito marxista e femminista, e come tale non è compatibile con la dottrina cattolica sull'ispirazione divina della Sacra Scrittura. Kristeva, da "buona sessantottina", non considera il testo come veicolo di un contenuto-verità, bensì come un'*attività* in progresso. Il testo non è, dunque, portatore di un messaggio veritiero, fisso una volta per sempre, ma è sottoposto al continuo processo di interpretazione. Inoltre, l'interpretazione, poiché anch'essa diventa segno di protesta o espressione di un disagio generazionale, non è più un obiettivo, pur appassionato, inseguire l'intento dell'autore per comprenderlo e, se necessario, renderlo attuale e significativo per l'uomo in un mondo che cambia (ai fautori di tale metodo questo non interessa), ma, al contrario, interpretare significa imporre al testo un senso da parte del lettore, al di là, o addirittura contro quel che l'autore stesso intendeva dire. A definire la verità del testo è il lettore in quanto soggetto interpretante. Leggendo Kristeva, sebbene ella si basi sulle ricerche del critico letterario russo Batkhin, è assai facile scoprire la matrice hegeliana e marxista del suo approccio al testo. Sembrerebbe, dunque, che quando Scandroglio scrive che "la Bibbia in sé si configura come realtà «intertestuale»" (cf. p. 346), si schieri su queste posizioni. Questo, però, non è vero. Scandroglio ha semplicemente fatto una confusione nella presentazione del metodo intertestuale. Non avendo studiato a fondo gli scritti di Kristeva, non ha operato una sistemazione nella correlativa mole bibliografica che ha raccolto. Le sue affermazioni sono molto approssimative, perciò sbagliate. Egli, come fanno alcuni autori da lui citati, scambia "intertestuale" per "comparativo". Se per Kristeva il dialogo fra testi è un vero dialogo, con tutta la dinamica dialettica hegeliana, per Scandroglio il dialogo fra Gioele e Amos è messo (quasi sempre) tra virgolette. Per lui il "dialogo" è, dunque, solo un modo metaforico di definire l'influsso che un profeta esercita sull'altro, e niente di più. Il fatto che all'interno della stessa tradizione biblica si trovino testi che usano espressioni simili, toccano gli stessi motivi religioso-letterari e li attualizzano nella mutata situazione storica, è un dato ormai assodato dell'esegesi moderna. Tutti gli studi comparativi ne fanno una premessa indispensabile, specie se i testi messi a confronto appartengono allo stesso alveo culturale.

Un altro limite del libro di Scandroglio è quello di aver dato un eccessivo peso alla "collocazione contigua" dei due scritti profetici. Senz'altro i collegamenti redazionali sono un segnale della volontà da parte dei redattori di porre questi scritti in stretta relazione, ma essi lo fanno a partire dalla profonda convinzione che la Scrittura, nella sua interezza, ha un'autorità suprema come parola di Dio. Secondo il famoso detto, "nella Scrittura ci sono settanta volti", e con ciò si allude alla pluralità dei suoi significati e alla difficoltà di comprenderli tutti. Nell'epoca postesilica, quando si cominciò a formare il canone dei Dodici Profeti Minori, questa attitudine favorì la nascita della cosiddetta esegesi midrashica, il cui metodo comportava che testi assai disparati venissero messi in relazione e servissero l'uno a interpretare l'altro, sulla base degli indizi più diversi, tra cui non c'erano necessariamente motivi letterario-religiosi, come vuole Scandroglio. In uno studio esegetico, incentrato sul problema della collocazione canonica dei libri profetici, occorre dare maggiore peso al midrash, alla sua dinamica interna e alle implicazioni che da essa derivano per la considerazione del testo biblico.

Una lettura attenta del libro di Scandroglio rileva, inoltre, grossi limiti metodologici, che influiscono sulla debolezza dell'argomentazione e delle conclusioni. In primo luogo, l'Autore non offre un'esegesi scientifica delle pericopi studiate. La sua argomentazione poggia su una traduzione italiana del testo originale e su una lista di elementi lessicografici (singole parole o espressioni ebraiche), senza una dettagliata analisi dei problemi grammaticali e lessicali (e ce ne sono tanti), che incidono notevolmente sulla comprensione del messaggio di entrambi i profeti. L'esposizione dell'argomentazione stessa è fatta con un linguaggio molto prolisso, a volte farraginoso e ripetitivo. Per esempio, basti vedere pp. 271–274 – quindi un testo relativamente breve –, dove un'affermazione viene ripetuta con parole ed espressioni sinonimiche ben otto volte. Lo schematismo con cui l'Autore descrive le pericopi, onnipresente nella prima parte, spesso risulta inconcludente.

Un merito di Scandroglio è, senz'altro, quello di aver offerto un approfondito studio della bibliografia, citata abbondantemente con ampi stralci nel corpo del testo e nelle note a pie' di pagina. Questo permette al lettore di avere una vasta panoramica su diverse posizioni circa le pericopi studiate. Tuttavia, sia il metodo adoperato che il contenuto danno eccessivamente peso all'autorità altrui e fanno venire in mente Orazio, che nella sua prima lettera scriveva a Mecenate: *Nullius addictus iurare in verba magistri*.

BIBLIOGRAFIA

- Aichele G., Philips G.A., *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, in: *Intertextuality and the Bible*, Semeia 69/70 (1995) 7–18.
- Barton J., *Joel and Obadiah*, (OTL) Louisville 2001.
- Beal T.K., *Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, in: *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. H.N. Fewell, Louisville 1992, 27–39.
- Bergler S., *Joel als Schriftinterpret*, (BEAT 16) Frankfurt a. M. 1988.
- Buchanan G.W., *Introduction to Intertextuality*, New York 1994.
- Harper W.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, New York 1905.
- Mai H-P., *Bypassing Intertextuality: Hermeneutics, textual Practice, Hypertext*, in: *Intertextuality*, ed. H. Plett, (Untersuchungen zur Texttheorie 15) New York 1992, 30–59.
- Mettinger T.N.D., *Intertextuality: Allusion and Some Vertical Context Systems in Some Job Passages*, in: *Of Prophets' Visions and Wisdom of the Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*, ed. H.A. McKay, D.J.A. Clines, (JSOTS) Sheffield 1993, 257–280.
- Morgan Th.E., *Is There an Intertext in This Text?: Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality*, American Journal of Semiotics 3/4 (1985) 1–40.
- Nielsen K., *Intertextuality and Biblical Scholarship*, SJOT 2 (1990) 89–95.
- Paul Sh.M., *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, (Hermeneia) Philadelphia 1991.
- Simian-Yofre H., *Amos. Nuova versione, introduzione e commento*, (PT) Milano 2002.
- Willi-Plein I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha, zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfpropheten Buch* (BZAW), Berlin 1971.
- Pfister M., *How Postmodern is Intertextuality?*, in: *Intertextuality*, ed. Plett H., (Untersuchungen zur Texttheorie 15), New York 1991, 207–223.

GIOELE E AMOS IN DIALOGO SECONDO MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Summary

This article attempts to review a book by Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo*. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative which was published by Gregorian & Biblical Press w 2011. This book forms a part of the trend of intertextual exegesis which is popular in contemporary Bible studies. It is a new version of the old comparative method which researches the relations and interdependencies between individual books of the Bible and consequently the process of their formation. Scandroglio focuses mostly on the chapters 4 of the book of Joel and 1 and 9 of Amos. He thoroughly analyses the following excerpts: Jl 4, 1–3/Am 9, 13–15; Jl 4, 4–8/Am 1, 3–2, 16; Jl 4, 9–17/Am 1, 2; Jl 4, 18–2/Am 9, 13–15. Starting from literary connections between the two prophets, the author tries to find similarities and differences in their theological message and he devotes the second part of his book to this subject. Two theological subjects are particularly noteworthy: the topic of the Day of the Lord and the relation between Israel and gentile nations. In conclusion the author tries to present the intersexual method, its historic development and the influence which it currently has on the exegesis of the books of Joel and Amos.

Key words: Amos, Joel, intertextual, the day of the Lord, Israel and nations, minor prophets

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2013

15 VIII – Mianowanie ks. dra Marka Marcza nowym rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

9 IX – Zjazd alumnów I roku.

24 IX – Zjazd alumnów pozostałych lat.

25–29 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je ks. Artur Godnarski, założyciel i lider Wspólnoty św. Tymoteusza z Gubina.

29 IX – Oblóczyny alumnów roku III w parafii św. Wojciecha w Łodzi. Uroczyste Mszy św. przewodniczył biskup Ireneusz Pękański.

30 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2013/2014.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki łódzkiego Seminarium.

3 X – Archidiecezjalny Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów. Wspólnota seminaryjna wzięła w nim udział.

12 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2013/2014 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Modernizacja kształcenia duchowieństwa diecezjalnego w Królestwie Polskim w latach 1815-1837* przedłożył ks. dr hab. Waldemar Gliński, prof. UKSW.

17 X – Udział w łódzkich obchodach Dnia Walki z Ubóstwem.

19 X – W gmachu seminarium odbyła się VII. Ogólnopolska Konferencja *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem* zorganizowana przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Pamięć i tożsamość Polaków – dziś*.

7 XI – Udział w marszu upamiętniającym dzieci pomordowane w nazistowskim obozie koncentracyjnym w Łodzi przy ul. Przemysłowej.

9 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

12–13 XI – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. prałat Jacek Ambroszczyk, dyrektor Caritas Archidiecezji Łódzkiej.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. Seminaryjny odpust połączony był ze spotkaniem łódzkich seminariów duchownych.

17 XI – Wyjazdy ewangelizacyjne do parafii dekanatu łaskiego.

25–26 XI – Dni Powołaniowe w seminarium.

30 XI – Konferencja naukowa „*Lumen fidei*” *Encyklika Roku Wiary*. Referaty na temat encykliki wygłosili i o encyklice dyskutowali teologowie: o. prof. dr hab. Jacek Salij OP i ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. Wiesław Kondratowicz, założyciel i dyrektor Ośrodka Duszpasterstwa Trzeźwości w Kowalewie.

8 XII – Obrzęd włączenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas mszy św. sprawowanej w parafii św. Jana Chrzciciela w Kazimierzu. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

20 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

21 XII 2013–4 I 2014 – Ferie Bożego Narodzenia.

2014

4–5 I – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. Grzegorz Korczak.

5 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

18 I – Zakończenie wykładów I semestru. Rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej. Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu. Profesor dr hab. inż. Jacek Błażewicz z Politechniki Poznańskiej wygłosił wykład: *Początek życia a teoria informacji*.

31 I–10 II – Ferie zimowe.

7–9 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

11 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2013/2014.

25 II – Spotkanie z ks. abpem Markiem Jędraszewskim na temat wizyty *ad limina Apostolorum* polskich biskupów, która odbyła się od 1 do 8 lutego 2014 r.

5–9 III – Rekolekcje wielkopostne. Poprowadził je ks. dr Piotr Pawlukiewicz.

9 III – W parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Tomaszowie Mazowieckim podczas uroczystej Mszy św. biskup Ireneusz Pękański udzielił posług lektora i akolity alumnom III i IV roku.

31 III–2 IV – Alumni V roku wraz z księżmi przełożonymi animowali rekolekcje wielkopostne dla młodzieży w wybranych parafiach archidiecezji.

5–6 IV – Dzień Skupienia alumnów połączony ze skupieniem dla Rodziców alumnów. Prowadził ks. Piotr Pirek.

12 IV – Konferencja *Kościół po Soborze Watykańskim, II* zorganizowana w ramach XIV Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi. Referaty wygłosili prof. dr hab. Danuta Bieńkowska, prof. dr hab. Michał Seweryński, o. prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski i ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński.

17–28 IV – Ferie wielkanocne. III rok, Triduum Paschalne w formie rekolekcji przeżywał w Seminarium.

24–30 IV – Pielgrzymka reprezentantów Seminarium do Rzymu w związku z kanonizacją Jana Pawła II i Jana XXIII.

29 IV–2 V – Dni Rektorskie.

6 V – Obrona prac magisterskich alumnów roku VI na UKSW.

11 V – Wyjazdy ewangelizacyjne do parafii dekanatu zelowskiego.

13 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Łagiewnikach.

24 V – Świecenia diakonatu udzielone przez biskupa Ireneusza Pękańskiego w Bazylice Archikatedralnej. Diakoniat przyjęli następujący alumni:

Adam DOLATA,
Przemysław DOMINIAK,
Artur KOŁODZIEJCZYK,
Patryk MADEJCZYK,
Sylwester MARKOWIAK,
Andrzej MICHALAK,
Paweł PAWLAK,
Mariusz PIELUŻEK,

Paweł SUDOWSKI,
Piotr SUDOWSKI.

29 V – Świecenia kapłańskie w Bazylice Archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego Marka Jędraszewskiego święcenia przyjęli:

dn Karol DRĄG,
dn Maciej GORTYŃSKI,
dn Krzysztof GÓRSKI,
dn Jakub KONWALUK,
dn Adam PAWLAK,
dn Jakub RÓG,
dn Grzegorz SOBCZAK,
dn Damian STACHERA,
dn Konrad WOJNA.

5 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

8 VI – Seminarium wzięło udział w Archidiecezjalnym Święcie Eucharystii.

25 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2013/2014.

26 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2014**

- KAROL DRĄG – *Treści teologiczne pieśni wielkopostnych wykonywanych w dekanacie bełchatowskim*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- MACIEJ GORTYŃSKI – *Poglądy na temat animacji embrionu ludzkiego a ich wpływ na poszanowanie prawa do życia człowieka*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- KRZYSZTOF GÓRSKI – *Relacja między Jezusem Chrystusem a Kościołem w myśli J. Ratzingera*
Promotor: ks. dr Grzegorz Dziewulski
- JAKUB KONWALUK – *Życie i misja Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela człowieka. Nauczanie błogosławionego Jana Pawła II zawarte w katechezach środowych w latach 1986–1989*
Promotor: ks. dr Marek Marczak
- ADAM PAWLAK – *Obrazy świętości i ich znaczenie pedagogiczne w „Dialogach” św. Grzegorza Wielkiego*
Promotor: ks. dr Janusz Lewandowicz
- RICHARD POLAK – *Apokryfy jako świadectwo rodzącego się Kościoła*
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki
- JAKUB RÓG – *Czas w ujęciu operacyjnym na tle klasycznych koncepcji czasu*
Promotor: ks. dr hab. Grzegorz Bugajak
- GRZEGORZ SOBCZAK – *Symbolika gestów prorockich w Starym Testamencie na podstawie Księgi Ozeasza 1–3*
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki

- DAMIAN STACHERA – *Koncepcja zbawienia w New Age jako wyzwanie dla Kościoła. Studium teologii fundamentalnej na podstawie wybranych przedstawicieli Ruchu New Age*
Promotor: ks. dr Grzegorz Dziewulski
- KONRAD WOJNA – *Zagrożenia małżeństwa i rodziny w świetle dorobku naukowego prof. Franciszka Adamskiego*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DODRUKU W KWARTALNIKU ŁST

I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ,w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ,red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ,tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.