

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 27

rok 2018

nr 1

**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)
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)
prof. dr hab. Norberto González Gaitano, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskał (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antoniana, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

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

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

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

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

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)
ks. dr Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

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

© *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 Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: szczyrba@archidiecezja.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

**FORMY KOMUNIKOWANIA
– NOWE OBSZARY DUSZPASTERSKIEJ TROSKI
CZEŚĆ II**

**FORMS OF COMMUNICATION
– NEW AREAS OF PASTORAL CONCERN
PART II**

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./fr. Rafał Leśniczak

SPIS TREŚCI

ks. Rafał Leśniczak, *Wprowadzenie: Formy komunikowania – nowe obszary duszpasterskiej troski – część II* 7

ARTYKUŁY I

- Daniel Arasa, *A communication reflection from Evangelii Gaudium: Teachings for Church Institutional Communications* 11
- Barbara Bogołębska, *Religijność we współczesnych reportażach* 37
- ks. Tomasz Chlebowski, *Teologiczny wymiar objawień maryjnych w Guadalupe i jego komunikacja* 49
- ks. Rafał Leśniczak, *Deontologiczna perspektywa badań medioznawczych wizerunku polityków* 69
- ks. Rafał Leśniczak, *Wizerunek katolickich organizacji pozarządowych w mediach – kilka uwag do metodologii badań* 87
- ks. Dominik Lubiński, *Świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI* 99
- Grzegorz Łęcicki, *Jawne i ukryte elementy propagandy antykatolickiej w wybranych filmach fabularnych* 115
- ks. Marek Łuczak, *Kontrowersje etyczne w nowych mediach. Próba znalezienia uniwersalnych zasad* 131
- ks. Cristian Mendoza, *Against resignation: the Church's tasks in the media world* 141
- ks. Rafał Śpiewak, *Obecność katolickich treści religijnych w mediach publicznych po ustawie medialnej z 1992 r.* 155
- ks. Marek Weresa, *Chrześcijańskie świadectwo w perspektywie rozwoju mediów społecznościowych. Próba syntezy współczesnej refleksji teologicznej* 177

ARTYKUŁY II (Miscellanea)

- ks. Waldemar Bartocha, *Szafarz sakramentu bierzmowania w świetle Pontyfikatu i Rytuału rzymskiego oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* 189
- Justyna Michalska, *„Dzikie Anioły...” Henryka Bardijewskiego – w stronę chrześcijańskiej interpretacji* 209

RECENZJA

- Anna Lubrańska (rec.), A. Błachnio, K. Kuryś-Szyncel, E. Martynowicz, A. Molesztak, *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia*, Warszawa: Difin 2017, ss. 198 219

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 223

TABLE OF CONTENTS

fr. Rafał Leśniczak, *Introduction: Forms of communication – new areas of pastoral concern*
- part II 7

ARTICLES I

Daniel Arasa, *A communication reflection from Evangelii Gaudium: Teachings for Church Institutional Communications* 11

Barbara Bogulebska, *Religiosity in contemporary features* 37

fr. Tomasz Chlebowski, *Theological dimension of Marian apparitions in Guadalupe and their message* 49

fr. Rafał Leśniczak, *Deontological perspective of media research of politicians' image* 69

fr. Rafał Leśniczak, *Image of Catholic NGOs in media – some remarks about research methodology* 87

fr. Dominik Lubiński, *State secularity in the teaching of Joseph Ratzinger – Benedict XVI* 99

Grzegorz Łęcicki, *Visible and hidden elements of anti-Catholic propaganda in selected feature films* 115

fr. Marek Łuczak, *Ethical controversies in new media. Attempt to find universal principles* 131

fr. Cristian Mendoza, *Against resignation: the Church's tasks in the media world* 141

fr. Rafał Śpiewak, *Presence of Catholic religious contents in public media after the media act of 1992* 155

fr. Marek Weresa, *Christian testimony in the perspective of social media development. Attempt of synthesis of contemporary theological reflection* 177

ARTICLES II (Miscellanea)

fr. Waldemar Bartocha, *Minister of the sacrament of confirmation in light of "The Pontifical", "Roman Ritual" and "Code of Canon Law" of 1983* 189

Justyna Michalska, „*Wild Angels...*” Henryk Bardijewski – towards Christian interpretation 209

REVIEW

Anna Lubrańska (rec.), A. Błachnio, K. Kuryś-Szyncel, E. Martynowicz, A. Molesztak, *Psychologia starzenia się i strategię dobrego życia*, Warszawa: Difin 2017, ss. 198 219

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 223

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

WPROWADZENIE

FORMY KOMUNIKOWANIA JAKO NOWE OBSZARY DUSZPASTERSKIEJ TROSKI CZĘŚĆ II

Temat **Formy komunikowania jako nowe obszary duszpasterskiej troski** na łamach kwartalnika zapoczątkowaliśmy przed dwoma laty (ŁST 25(2016)1). Obecny numer jest drugą odsłoną obszaru analiz i poszukiwań naukowych tej problematyki.

W centrum poszukiwań badawczych znalazły się zagadnienia mediów i komunikacji społecznej, podejmowanych w perspektywie teologicznej, filologicznej, medioznawczej i politologicznej. Interdyscyplinarność jest cechą charakterystyczną stosunkowo młodej i niezwykle dynamicznie rozwijającej się, zwłaszcza na gruncie polskim, dyscypliny nauk o mediach.

W niniejszym tomie Czytelnik odnajdzie teksty autorów reprezentujących następujące ośrodki badawcze: Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża w Rzymie oraz Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie.

Tom otwiera artykuł Daniela Arasy, z refleksją medioznawczą nad Adhortacją apostolską *Evangelii gaudium* papieża Franciszka. Autor prezentuje praktyczne zasady komunikacji, wynikające z analizy dokumentu, ważne dla osób pracujących w biurach prasowych instytucji kościelnych oraz osób reprezentujących Kościoła katolickiego w mediach. Badacz zauważa, że tytuł dokumentu papieskiego jest doskonałą syntezą tonu i intencji papieża, która prowadzi do konkluzji, że osoby zaangażowane w procesy instytucjonalnej komunikacji Kościoła odgrywają szczególną rolę w zadaniach ewangelizacji jako siewcy pokoju i dialogu w świecie.

Barbara Bogołębska analizuje obecność czynnika religijnego w wybranych reportażach społeczno-religijnych. Przedmiotem analizy są teksty Jacka Tacika, Piotra Nestorowicza, Renza i Roberta Allegri, Włodzimierza Kalickiego, Krzysztofa Kąkolewskiego, Marcina Wójcika, Wojciecha Bojanowskiego, Magdaleny Grochowskiej, Beaty Pawlak, Łukasza Wojtusika i Wojciecha Tochmana. W podjętych badaniach autorka eksponuje zderzenie sacrum i profanum w Kościele, a także

mieszanie się płaszczyzny śledczej, politycznej, medycznej, historycznej i podróżniczej. Przy okazji interesująco kategoryzuje różne formy reportażu religijnego.

Ksiądz Tomasz Chlebowski ma za sobą dłuższy pobyt w Meksyku, z powodzeniem więc przybliży Czytelnikowi teologiczny wymiar objawień maryjnych w Guadalupe w perspektywie tzw. tożsamości meksykańskiej. Zdaniem autora, fenomen Guadalupe jest pojęciem bardzo złożonym i tak bogatym w treść, że nie sposób jednoznacznie określić jego tożsamości. Autor wykorzystuje bardzo bogatą literaturę zagraniczną, szczególnie hiszpańskojęzyczną, co można bez wątpliwności uznać za walor i pomoc w dalszych poszukiwaniach naukowych na ten temat.

Kolejne dwa teksty to artykuły ks. Rafała Leśniczaka. Pierwszy z nich *Deontologiczna perspektywa badań medioznawczych wizerunku polityków* jest próbą spojrzenia na *media studies* w obszarze *image of politicians*. Autor podejmuje namysł teoretyczny nad narzędziami metodologicznymi, sprawdzającymi sposób realizowania zasad prawdy i obiektywizmu przez dziennikarzy, czy mówiąc szerzej, przez ludzi mediów współuczestniczących w procesach komunikowania politycznego. Ponadto podejmuje też refleksję nad znaczeniem i możliwymi granicami zastosowania *Critical Discourse Analysis* w badaniach medioznawczych wizerunku polityków. Tekst ten uzupełnia dotychczasowe koncepcje teoretyczne związane z badaniem zawartości mediów i z analizą procesów komunikowania politycznego o ujęcie deontologiczne. Drugi tekst autorstwa ks. Leśniczaka *Wizerunek katolickich organizacji pozarządowych w mediach – kilka uwag do metodologii badań* ma charakter konceptualny, jest próbą wskazania i wyjaśnienia wybranych zagadnień związanych z metodologią badań wizerunku medialnego katolickich organizacji pozarządowych: komplementarności badań ilościowych i jakościowych; możliwości interdyscyplinarnego podejścia badawczego w rozumieniu tożsamości organizacji katolickiej; interpretacji wyników badań uwzględniających stan deklaracyjny organizacji; trafności doboru cech i kategorii klucza kategoryzacyjnego jako narzędzia badań ilościowych i jakościowych; problemu reprezentatywności próby badawczej.

Artykuł ks. Dominika Lubińskiego jest próbą odpowiedzi na pytanie: *Czym jest i na czym polega świeckość państwa w nauczaniu Benedykta XVI?* Publikacja koncentruje uwagę Czytelnika na następujących zagadnieniach myśli Josepha Ratzingera: pojęcia, źródła i zadania państwa, polityki jako rzeczywistości moralnej, relacjach sekularyzmu i laicyzmu.

Grzegorz Łęcicki podejmuje studium na temat jawnych oraz ukrytych elementów propagandy antykatolickiej na przykładzie polskich oraz zagranicznych produkcji fabularnych. Przedmiotem badań, prowadzonych metodą krytycznej jakościowej analizy treści, stały się filmy zarówno o tematyce religijnej, jak i obrazy, w których odniesienia do religii wydają się marginalne, sporadyczne oraz niepierwszoplanowe.

Ksiądz Marek Łuczak w przystępny i interesujący sposób wprowadza Czytelnika w kontrowersje etyczne w nowych mediach, dokonując jednocześnie próby znalezienia uniwersalnych zasad deontologicznych odnoszących się do nowych technik komunikowania. Zdaniem autora wszechobecna atomizacja społeczeństwa w dobie globalizacji stanowi kontekst do postawienia pytania o podstawowe zasady etyki mediów.

Ksiądz Cristian Mendoza w artykule *Against resignation: the Church's tasks in the media world* podejmuje temat współczesnych zadań Kościoła w świecie mediów. Autor zwraca uwagę na refleksje katolickiej nauki społecznej, podkreśla, że technologie informacyjne i komunikacyjne są instrumentami ludzkiego rozkwitu, a nie celami samymi w sobie. Ksiądz Mendoza podkreśla humanistyczny wymiar mediów, w którym nie są pomijane ludzkie motywacje i ludzka praca.

Ksiądz Rafał Śpiewak przedstawia badania podstawowe dotyczące obecności katolickich treści religijnych w mediach publicznych po ustawie medialnej z 1992 r. Autor próbuje pokazać, w jaki sposób i w jakim zakresie udało się Kościołowi wypełnić publiczną telewizję i radio treściami religijnymi. Rezultat poszukiwań naukowych ks. Śpiewaka może stać się przyczynkiem do dalszego, głębszego i bardziej skrupulatnego usystematyzowania i oceny bogactwa treści religijnych w mediach publicznych po 1989 r. aż do czasów obecnych.

Ksiądz Marek Weresa prezentuje ważniejsze punkty refleksji teologicznej odnoszącej się do zagadnienia obecności chrześcijan i ich świadectwa w mediach społecznościowych. Analiza obejmuje w zasadniczej mierze współczesne dokumenty Kościoła katolickiego oraz treść orędzi papieża Benedykta XVI na Dzień Środków Społecznego Przekazu. Ksiądz Weresa odwołuje się również do publikacji wybranych polskich medioznawców podejmujących zagadnienia teologicznego spojrzenia na współczesne procesy komunikowania.

W dziale *Miscellanea* prezentują swoje teksty: ks. Waldemar Bartocha i Justyna Michalska. Pierwszy z autorów, historyk liturgii, podejmuje refleksję nad kwestią szafarza sakramentu bierzmowania w obrządku łacińskim po Vaticanum II na podstawie analizy odnowionych ksiąg liturgicznych oraz aktualnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Autor próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Sobór Watykański II wpłynął na ukształtowanie się aktualnie obowiązujących przepisów w tej materii.

Justyna Michalska w artykule *Dzikie anioły... Henryka Bardijewskiego – w stronę chrześcijańskiej interpretacji* proponuje chrześcijańskie odczytanie opowiadań Henryka Bardijewskiego. Tekst stanowi próbę włączania własnego doświadczenia do interpretacji tekstu, ze szczególnym naciskiem na doświadczenie religijne i wiarę. Zestawienie praktyki interpretacyjnej z doświadczeniem religijnym wskazuje na indywidualne postrzeganie tekstu i rozpoznawanie znaczenia. Analiza opowiadań prezentowanego autora w świetle metafizycznym i mistycznym umożliwia odkrycie zupełnie nowego znaczenia i wartości duchowych. Literatura, wedle Autorki, jest miejscem, w którym wiara staje się narzędziem poznawczym, możliwością pozwalającą na teologiczne poznanie rzeczywistości. Łącząc praktykę interpretacyjną z doświadczeniem religijnym, usiłuje z powodzeniem zastosować metodę antropologii chrześcijańskiej, odnieść się do hermeneutyki oraz wykorzystać narzędzia semiotyczne.

W niniejszym tomie Łódzkich Studiów Teologicznych dominują publikacje o charakterze konceptualnym. Należy wyrazić nadzieję, że zagwarantuje Czytelnikom interesującą lekturę tekstów z dyscypliny nauk o mediach oraz jednocześnie będzie inspiracją do własnych poszukiwań naukowych i zaproszeniem do współpracy z naszym czasopismem.

DANIEL ARASA

*Facoltà di Comunicazione Istituzionale
Pontificia Università della Santa Croce, Roma*

A COMMUNICATION REFLECTION FROM *EVANGELII GAUDIUM*: TEACHINGS FOR CHURCH INSTITUTIONAL COMMUNICATIONS

Key words: *Evangelii gaudium*, Pope Francis, Church Communications, Evangelization, Communication of the Faith, Digital Culture, Media Education, Peace and Dialogue

1. Introduction. 2. Communication features in *Evangelii gaudium*. 2.1. Setting the tone: optimism, attractiveness and freedom. 2.2. Chapter One: The Church's Missionary Transformation. 2.3. Chapter Two: Amid the Crisis of Communal Commitment. 2.4. Chapter Three: The Proclamation of the Gospel. 2.5. Chapter Four: The Social Dimension of Evangelization. 2.6. Chapter Five: Spirit-Filled Evangelizers. 3. Conclusions and learning points

REFLEKSJA DOTYCZĄCA KOMUNIKACJI NA PODSTAWIE *EVANGELII GAUDIUM*: NAUCZANIE DLA KOŚCIELNYCH INSTYTUCJI ZAJMUJĄCYCH SIĘ ŚRODKAMI KOMUNIKACJI

Streszczenie

Apostolska adhortacja *Evangelii gaudium* stanowi owoc refleksji papieża Franciszka na temat XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który odbył się w październiku 2012 r. i obradował na temat „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. Autor analizuje dokument papieski z perspektywy komunikacji. Niniejsza publikacja nie przedstawia teorii komunikacji, na których opiera się omawiany dokument, ale wydobywa pewne praktyczne nauczanie i zasady przydatne osobom zajmujących się komunikacją w Kościele. Tytuł Adhortacji *Radość Ewangelii* stanowi doskonałą syntezę tonu i intencji papieża oraz prowadzi do naturalnego wniosku, że osoby zajmujące się komunikacją w Kościele odgrywają szczególną rolę w dziele ewangelizacji jako siewcy pokoju i dialogu na świecie.

Słowa kluczowe: *Evangelii gaudium*, papież Franciszek, osoby zajmujące się komunikacją w Kościele, ewangelizacja, komunikacja dla wiary, kultura cyfrowa, edukacja medialna, pokój i dialog

1. INTRODUCTION

“Today missionary activity still represents the greatest challenge for the Church”¹. This quote from John Paul II, back in 1990, is still valid today. Obviously the theme of evangelization is present in the Church since her beginning. We are not now going to make a summary of the magisterial and theological or historical debate on the issue. Let us just remember here *Evangelii nuntiandi* from Paul VI, which has been a milestone in the magisterial teaching of the last decades on this issue². My contribution will not have a technical or technological approach; it will have a more general character, and will try to offer a frame and some criteria for how Church communicators might act in the digital environment³. Nevertheless, an understanding of the divine nature of the Church, of its sacramentality and its dimension of communion are necessary premises to provide a correct theological framework to any communication analysis⁴.

Evangelization through the media is not new in the Church, but Pope Francis has, in my opinion, caught the moment very well, and his Magisterium fits particularly well into the society that emerges from the digital culture. I will try to approach the subject by examining the first Apostolic Exhortation of Pope Francis, *Evangelii gaudium* (EG), in which he displays in a thorough manner his view of today’s Church mission.

Any text, even a magisterial one, can be read from many perspectives: theological, philosophical, historical, etc. It can also be examined through communication glasses: that’s what I attempt to do. I do not pretend to present the communication theories behind the text, but extract some practical teaching and principles that can be useful for Church communicators.

Literature on Church institutional communications at my University has been extensive, particularly in the last years⁵. It is enough to say now that while faith

¹ John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio* (7 December 1990), 34.

² Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi* (8 December 1975).

³ In this article, the term ‘Church communicators’ essentially refers to the people who work professionally in communications for Church institutions (spokespersons, speech writers, media editors, etc.), although in some cases it is extended to other people who communicate on behalf of the Church (missionaries, priests, etc.)

⁴ Particularly useful are the sections of the *Catechism of the Catholic Church* devoted to these issues. For example, the article on the Church of the Profession of Faith (nn. 748–959) or the part dedicated to the celebration of the Christian mystery (part II). See also the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* (November 21, 1964).

⁵ See, among others: D. Arasa, *Church Communications through Diocesan Websites. A Model of Analysis*, Edusc, Rome 2008; D. Arasa & J. Milán (a cura di), *Comunicazione della Chiesa e cultura della controversia*, Rome 2010; D. Arasa, L. Cantoni & L.A. Ruiz (eds.), *Religious Internet Communication. Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church*, Rome 2010; D. Arasa, C. Mendoza & S. Tapia (eds.), *Church Communication: Creative Strategies for Promoting Cultural Change*, Rome 2016; A. Bailly-Baillière & J. Milán (a cura di), *Comunicazione della Chiesa: Volti, persone, storie*, Rome 2014; M. Carroggio & J.M. La Porte (a cura di), *Gli uffici stampa delle diocesi e delle conferenze episcopali. Comunicazione di qualità fra Chiesa e media*, Rome 2002; S. de la Cierva, *Communication in Church Events. The making of WYD Madrid 2011*, Rome 2014; Y. de la Cierva, J.L. Black

and communication of the faith are the objects of different sciences – Theology and Communications – both intersect and condition the other, and it is at this point of intersection that EG stays. As a pastoral document, EG presents very well both the faith and how that faith needs to be or can be better communicated today. The title of the exhortation itself, “The Joy of the Gospel” is a *capolavoro* (masterpiece) of synthesis: faith is and has to be communicated with joy⁶.

In my reflection, I am going to follow this path: first, I will make a summary and brief general reflection on EG; then, we will examine its five chapters and comment on the different communicational aspects present in them, with a particular emphasis on the contribution that Church communicators may have for peace and dialogue in the world (EG, 233ss); finally, I will draw some conclusions. For the sake of simplicity, I will often use the terms of evangelization, Church communication and Catholic communications without distinction, although I am aware they have different meanings.

Summary of the Apostolic Exhortation

We have already mentioned the pastoral approach of the document. Because of that twist, it touches many of the Church’s theological dimensions: doctrinal, sacramental and liturgical, ecclesiological, biblical, etc. I am not a theologian, so I have trusted other authors to present a brief summary of EG that can serve as a basis for an ulterior analysis of the text from a communication perspective⁷. EG is the fruit of the Pope’s reflection on the XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops gathered from 7–28 October 2012 to discuss the theme: ‘The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith’. It is not necessary to lengthen into a presentation of the apostolic exhortation, but just to quickly summarize the content of its five chapters:

& C. O’Reilly, *Managing communications for large Church events*, Church, Communication and Culture Vol. 1, Iss. 1, 2016, 110–134; D. Contreras, *La Iglesia católica en la prensa*, Pamplona 2004; J.M. La Porte, *Comunicazione interna e management nel no-profit*, Milano 2003; J.M. La Porte (a cura di), *Introduzione alla Comunicazione Istituzionale della Chiesa*, Rome 2009; J.M. La Porte & B. Mastroianni (a cura di), *Comunicazione della Chiesa: Identità e Dialogo*, Rome 2012; C. Mendoza, *Cultura economica. Elementi di riflessione per la comunicazione istituzionale dei beni temporali della Chiesa*, Rome 2016; J.M. Mora, D. Contreras & M. Carroggio (a cura di), *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa*, Rome 2007; and R. SHAW, Th.L. Mammoser & F.J. Maniscalco, *Dealing with Media for the Church*, Rome 1999.

⁶A very good complement to the analysis of EG would be the study of the communication elements of the final document of the Fifth General Conference of the Latin American and Caribbean Bishops’ Conferences in Aparecida, Brazil, in which the then Cardinal Bergoglio was chosen to lead the committee that would draft the concluding document for the conference. That analysis, however, would make this article unnecessary longer. The full text of the Aparecida Document can be found at www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf.

⁷Among many possible summaries, for the sake of simplicity, I essentially followed that of Fr. D.V. Meconi SJ, professor of patristic theology at St. Louis University and editor of the *Homiletic and Pastoral Review* (HPR).

The title and first numbers of the exhortation set the tone not only of the text, but of the whole of Francis's mandate, and, consequently, of the tone that he wants for the Church's evangelizing mission: the positive approach of the Christian message⁸.

In the initial pages, the Pope himself summarizes the seven points he decided to focus on: 1) the Church's missionary reform; 2) the challenges faced by pastoral workers; 3) the Church's evangelizing mission; 4), the need for incisive preaching; 5) the inclusion of the poor in society; 6) peace and dialogue; and 7) the spiritual motivations of evangelization (EG, 17). Although all of them are intermingled, the first three relate to the nature of the Church, the fourth is focused on the preaching of the Word of God within the Eucharistic celebration, and the last three mainly refer to the goals and motivations of the evangelizing task⁹. In my opinion, the most interesting issue is the reference to peace and dialogue, which I consider one of the main duties of Catholic communicators, i.e., being sowers of joy and peace.

In Chapter 1, "The Church's Missionary Transformation" (§19–49), pope Francis argues that the heart of the Gospel is missionary: the faith is a gift from God intended to go through each Christian out into others. The Church is being continually reformed by her evangelical zeal and the growth of her members.

Chapter 2, under the title of "Amid the Crisis of Communal Commitment" (§50–109), is the most 'controversial' part because it touches issues which allow many possible approaches. The Pope calls for a more just and equitable economic system. Although he does not condemn capitalism in a direct way, he argues that theories of economic growth on improvement of poor conditions actually do not work. The text launches a prophetic call on the intrinsic problems of the current globalized economy –such as corruption as a cancer of the economy, the idolatry of money, or a competition without charity–, and proposes that finances serve the economy and not the other way around. Pope Francis is very explicit on remembering the social dimension of the Christian faith and in the insistence that the poor need to be included and taken care in the economic system¹⁰. This chapter also examines the secularization of cultures, which distances the life of men and women from the beauty of the Christian message.

We could easily say that Chapter 3, "The Proclamation of the Gospel" (§110–175), is the heart of the document, exhorting all Christians to go out into their varied worlds to preach the Good News of Christ's love and forgiveness.

Chapter 4, "The Social Dimension of Evangelization" (§176–258), calls strongly for solidarity. It also touches discussible issues, like the appeal for State intervention in the redistribution of economic benefits. Two important topics are developed

⁸ EG, 1: "I wish to encourage the Christian faithful to embark upon a new chapter of evangelization marked by this joy, while pointing out new paths for the Church's journey in years to come".

⁹ Cf. J.M. La Porte, *Comunicazione della fede e periferie essenziali: alcune riflessioni sulla Evangelii gaudium nell'ambito della Comunicazione*, Conference on the Opening Ceremony of the Academic Year 2014–15 of the Pontifical University of the Holy Cross (7 October 2014). Available in Italian at: <http://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2014/lezione1415.pdf>.

¹⁰ The concept of periphery used by Pope Francis encompasses all that creates a distance from Christ whether it is material, intellectual or spiritual. For a better understanding of this category, see J.M. La Porte (2014), *Ibidem*.

here: the Church's special inclusion of the poor, and civil peace. Social, ecumenical and inter-religious dialogue are treated as necessary conditions to make such harmony possible.

In the last chapter, "Spirit-filled Evangelizers" (§259–288), the stress is on the "missionary impulse" which comes from the constant assistance of the Holy Spirit to Christ's Church.

2. COMMUNICATION FEATURES IN *EVANGELII GAUDIUM*

We start here a long section dedicated to a systematic reading and analysis of EG from a communications perspective, with a special attention to some principles developed by the Pope on peace and dialogue¹¹.

2.1. SETTING THE TONE: OPTIMISM, ATTRACTIVENESS AND FREEDOM

Reading EG, the first characteristic immediately observed is its positive approach. This optimism comes from a view of faith that recognizes the omnipotence of God's Mercy that we all experience in the "personal encounter with Jesus Christ" (EG, 3)¹², reason for our hope and happiness (EG, 7)¹³. Pope Francis insists frequently on the comforting joy of being evangelizers since that condition makes us better persons and, in consequence, should also make us more attractive: "An evangelizer must never look like someone who has just come back from a funeral!", says the Pope (EG, 10)¹⁴.

The permanent "original freshness" of the Gospel renews the communication of the faith. With it, "new avenues arise, new paths of creativity open up" and "more eloquent signs and words with new meaning for today's world" are discovered (EG, 11). This renewed approach to communicating the Gospel is even more necessary than 25 years ago, when St John Paul II spoke of integrating the Gospel

¹¹ A slightly different approach regarding the communication implications of the Apostolic Exhortation can be found in G. Tridente, *Abitare i nuovi media alla luce della Evangelii gaudium di Papa Francesco*, in: G. Tridente & B. Mastroianni (a cura di), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, Rome 2016, 41–62.

¹² Cf. Benedict XVI, Encyclical Letter *Deus Caritas Est* (25 December 2005), 1: "Being a Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction".

¹³ Pope Francis quotes here Paul VI, who wrote that the "technological society has succeeded in multiplying occasions of pleasure, yet has found it very difficult to engender joy", Paul VI, Apostolic Exhortation *Gaudete in Domino* (9 May 1975), 22.

¹⁴ Numerous are the anecdotes of Pope Francis' sense of humor. Just a small example: the plaque reading "Vietato lamentarsi" [Forbidden to complain] hanging on the door of his "apartment. Cf. also Benedict XVI, *Interview in preparation for the upcoming journey to Bavaria, Germany in September 2006* (5 August 2006): "Christianity, Catholicism, is not a collection of prohibitions: it is a positive option".

“message into the ‘new culture’ created by modern communications”¹⁵. Church communicators are to be convinced that the Gospel is not, as some may say, a ‘dry well’, but always has answers for men and women’s concerns. The problem is not the water –content– but how we get it and how to give it to others, that is, the language and the means used reach people. The evangelizing mission requires a generous effort on our side, but most of all is a work of God (EG, 12).

Pope Francis explains that the transmission of the faith requires a delicate respect for others’ freedom. Quoting Benedict XVI, he affirms, “Christians have the duty to proclaim the Gospel without excluding anyone. Instead of seeming to impose new obligations, they should appear as people who wish to share their joy, who point to a horizon of beauty and who invite others to a delicious banquet. It is not by proselytizing that the Church grows, but ‘by attraction’”¹⁶. In that sense, Pope Francis recommends to Catholics, and Catholic communicators need to make treasure of this advice, that they should have a “definite style of evangelization [...] *in every activity which you undertake*”, moving “from a pastoral ministry of mere conservation to a decidedly missionary pastoral ministry” (EG, 18)¹⁷.

2.2. CHAPTER ONE: THE CHURCH’S MISSIONARY TRANSFORMATION

Conversion, basis for a pro-active communication

Even though evangelization operates with the constant assistance of the Holy Spirit, it requires Catholics “to go forth from our own comfort zone” (EG, 20). In communication terms, it demands a proactive approach that takes the initiative – the Popes uses one of his most preferred Spanish verbs here, “*primerear*” – to reach others, getting “involved by word and deed in people’s daily lives”, bridging distances, abasing ourselves if necessary, and “touching the suffering flesh of Christ in others” (EG, 24).

That “going forth”, warns the Pope, will “prove ineffective” in all Church structures if it is not done with “fidelity” to the authentic evangelical spirit (EG, 26). Therefore, any ‘Catholic’ communication system runs the same risk because it is not the name, but the actions, that express the identity. The Pope yearns for a “missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church’s customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably chan-

¹⁵ John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio* (7 December 1990), 37c.

¹⁶ EG, 15; Cf. Benedict XVI, *Homily at Mass for the Opening of the Fifth General Conference of the Latin American and Caribbean Bishops* (13 May 2007), Aparecida, Brazil. At this point, the concept of proselytism requires clarification. The mission received by the apostles was, from the beginning of the Church, called proselytism; proselytes were called the non-Jewish converted to Judaism, and thus proselytism became the ordinary way to denominate the apostolate of bringing souls to Christianity and to the different institutions of the Catholic Church. In the last century, the widespread of sects and their aggressive ‘proselytism’ has encouraged Pope Francis to distance himself from that concept and even criticize it.

¹⁷ Cf. 5th General Conference Of The Latin American And Caribbean Bishops, *Aparecida Document* (29 June 2007), 370.

neled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation" (EG, 27). That impulse will avoid using a language that people do not understand, as well as proposing topics far from their lives, interests and concerns¹⁸. The pastoral conversion requires us "to be bold and creative in the task of rethinking the goals, structures, style and methods of evangelization" (EG, 33), which entails giving to every activity a communicative dimension.

Communicating the essentials of the faith

Pope Francis's proposals on how to communicate the Gospel depart from considering the conditions imposed by the media culture:

"In today's world of instant communication and occasionally biased media coverage, the message we preach runs a greater risk of being distorted or reduced to some of its secondary aspects. In this way certain issues which are part of the Church's moral teaching are taken out of the context which gives them their meaning. The biggest problem is when the message we preach then seems identified with those secondary aspects which, important as they are, do not in and of themselves convey the heart of Christ's message. We need to be realistic and not assume that our audience understands the full background to what we are saying, or is capable of relating what we say to the very heart of the Gospel which gives it meaning, beauty and attractiveness" (EG, 34).

In the communication ecosystem, there is an inevitable banalization of the message, much increased through the phenomena of the Echo chambers¹⁹. Accepting that this is the way things are, the message proposed by Church communicators "has to concentrate on the essentials, on what is most beautiful, most grand, most appealing and at the same time most necessary". In that way, "the message [...] becomes all the more forceful and convincing" (EG, 35)²⁰.

¹⁸ The call for a "resolute process of discernment, purification and reform" (EG, 30) reaches all Church communities from the local to the universal level. Pope Francis himself is leading this process and spirit of reform (EG, 32), which is principally interior and spiritual, but reaches also into Vatican structures. The Vatican reform's process goes beyond the goals of this paper, but two articles published in the "Church, Communication and Culture" journal may shed some light on this regard: the first one, focused on the Vatican economic reform (C. Mendoza, *Defining forms of public space: a frame for understanding 'the Vatican's economic reform'*, Church, Communication and Culture, Vol. 1, Iss. 1, 2016, 26–46); the second, zooming into a question again raised by the spirit of reform, i.e., the exercise of public opinion "in" the Church (N. González Gaitano, *Public opinion in the Church. A communicative and ecclesiological reflection*, Church, Communication and Culture, Vol. 1, Iss. 1, 2016, 173–205).

¹⁹ According to Walter Quattrociocchi, the concept of Echo Chambers is a metaphoric description to define "an isolated space on the web, where the ideas being exchanged essentially just confirm one another. It can be a space of likeminded people sharing similar political views, or a page about a specific conspiracy theory. Once inside one of these spaces, users are sharing information that is all very similar, basically 'echoing' each other" ("How does misinformation spread online? <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/q-a-walter-quattrociocchi-digital-wildfires/>, January 14, 2016). Also cf. S. Flaxman, S. Goel & J.M. Rao, *Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption*, Public Opinion Quarterly, Vol. 80, Iss. S1, 2016, 298–320, <https://doi.org/10.1093/poq/nfw006>.

²⁰ The importance of not losing time and energies in media disputes is very well presented by M. Carroggio, *Il Dipartimento di Comunicazione della Chiesa e la Gestione delle Controversie*, in: D. Arasa & J. Milán (a cura di), *Comunicazione della Chiesa e cultura della controversia*, Rome 2010, 19–49, as well as by B. Mastroianni, *Dibattiti online: oltre le contrapposizioni*, in: G. Tridente & B. Mastroianni (a cura di), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, Rome 2016, 63–95.

At no point is the Pope proposing to annul or eliminate part of the Christian message (EG, 36), but encourages us to prioritize our messages. The Church is a “field hospital after battle”²¹ and needs to concentrate in healing the wounds of society. That merciful approach brings us to focusing our communication on primary anthropological issues such as the truth about man and woman, marriage or family, not as theoretical concepts but as realities affecting our contemporaries²². The Pope insists on the integrity and the “sense of proportion” of the message to be transmitted (EG, 38). Doing so, “the centrality of certain truths is evident and it becomes clear that Christian morality is not a form of stoicism, or self-denial, or merely a practical philosophy or a catalogue of sins and faults” (EG, 39).

Humble and courageous testimony

Christian communicators have the same obligations and rights as their contemporaries in contributing to improve society, but they do so with the deep conviction, rooted in their faith, of following the mandate of spreading the joy of the Gospel without imposing it... Indeed, who would be able to *impose* joy? However, “with the holy intent of communicating the truth about God and humanity, we sometimes give them a false god or a human ideal which is not really Christian. In this way, we hold fast to a formulation while failing to convey its substance” (EG, 41). Conversely, there are also many positive initiatives in the Church that communicate “unchanging truths in a language which brings out their abiding newness” (EG, 41). Two examples, among others, are *Catholic Voices* and *Arguments*²³.

Accepting human limitations, ours and those of the others, is a premise in order not to get discouraged in communicating the Gospel, since “we will never be able to make the Church’s teachings easily understood or readily appreciated by everyone” (EG, 42). The Pope reminds us that it is not enough to tell the truth, and witness it but, as a third step, to teach how to live it²⁴, even accepting that there are some of the Church’s “rules or precepts which may have been quite effective in past times,

²¹ The Pope has used this expression in several of his homilies and audiences.

²² Cf. Francis, *Address to participants in the international colloquium on the complementarity between man and woman sponsored by the Congregation for the Doctrine of the Faith* (17 November 2014), 3: “We must not fall into the trap of being limited by ideological concepts. The family is an anthropological fact, and consequently a social, cultural fact, etc. We cannot qualify it with ideological concepts which are compelling at only one moment in history, and then decline. Today there can be no talk of the conservative family or the progressive family: family is family! Do not allow yourselves to be qualified by this, or by other ideological concepts. The family has a force of its own”.

²³ *Catholic Voices* is a communications project created in 2010 in the UK to amplify the Church’s voice in the media during the visit of Benedict XVI that year. It is now present in more than 23 countries worldwide. See www.catholicvoices.org.uk and A. Ivereigh & K. Lopez, *How to Defend the Faith Without Raising Your Voice* (OSV Publications 2012, new ed. 2015). *Arguments* is an association promoted by Spanish youth with the goal of providing multimedia materials for catechesis: www.arguments.es (particularly interesting is its YouTube channel: www.youtube.com/user/catequesisarguments).

²⁴ The union between faith, testimony and mission was already very much present in the Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi* by Paul VI (8 December 1975).

but “no longer have the same usefulness for directing and shaping people’s lives” (EG, 43)²⁵.

Catholic communications should also be characterized by welcoming everyone instead of becoming experts in criticism: “The Church is not a tollhouse” (EG, 47). Francis calls for a Church not concerned “with being at the centre and which then ends by being caught up in a web of obsessions and procedures”. He prefers “a Church which is bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a Church which is unhealthy from being confined and from clinging to its own security” (EG, 49). In other words, he invites communicators not to be afraid of making mistakes. What distances people from the truth are not errors, but lies. It does not mean being imprudent, but courageous; nor does it mean not setting priorities, but having the flexibility to change plans and adapt to circumstances.

2.3. CHAPTER TWO: AMID THE CRISIS OF COMMUNAL COMMITMENT

Comprehending external challenges

Notwithstanding the great advances in social welfare, the Pope admits that our “age of knowledge and information” has led to “new and often anonymous kinds of power” (EG, 52), characterized by a “throw away” culture, a globalization of indifference (EG, 54), an idolatry of money (EG, 55), and an exclusion and inequality which spawns violence (EG, 59). Facing these abuses, the Church cannot be afraid or tired of denouncing oppression and violence, especially the forgotten conflicts and the persecution of Christians. And, let’s say it, this is probably one of the things Catholic media does best²⁶.

However, challenges to the communication of the Gospel are of many kinds, not only economic or material, but also cultural: attacks on religious freedom, relativistic indifference, fundamentalism, secularization and consumerism, individualism and family crisis, superficiality, and globalization that crashes local cultures. These problems harm more than not only the Church but also society, and so, the Church’s concerns do not respond to an egoistic intra-ecclesial conservation, but to society as a whole (EG, 61).

The spread of new religious movements, many of which propose a spirituality without God, has to urge Catholics and Catholic media to a serious examination of conscience:

²⁵ The Pope has invited priests on several public occasions to make the confessional a place of encounter with the Mercy of God and not a “torture chamber” (EG, 44). This idea can be applied to the prophetic mission that the Catholic media has in denouncing society’s flaws: one thing is to denounce the sin, another is to criticize the sinner.

²⁶ Among the many initiatives that the Christian inspired media promote, I would like to mention two: 1) “Where God Weeps” (<http://wherogodweeps.org/wp/>), a weekly Catholic TV program promoted by *Church in Need*, a charity appealing for donations for the pastoral needs of the persecuted and oppressed Church around the world; and 2), “Stand Together” (www.allstandtogether.com), a shared multimedia project to give voice to persecuted Christian minorities.

“If part of our baptized people lack a sense of belonging to the Church, this is also due to certain structures and the occasionally unwelcoming atmosphere of some of our parishes and communities, or to a bureaucratic way of dealing with problems [...]. In many places an administrative approach prevails over a pastoral approach, as does a concentration on administering the sacraments apart from other forms of evangelization” (EG, 63).

Moreover, in today’s world “the Church is perceived as promoting a particular prejudice and as interfering with individual freedom”. A possible response is providing a media education “which teaches critical thinking and encourages the development of mature moral values” (EG, 64) and helps to propose in creative and attractive ways the truths of the Gospel without the appearance of an authoritarian imposition. This creativity can be helped by the credibility that the Church has in the public opinion “as a mediator in finding solutions to problems affecting peace, social harmony, the land, the defence of life, human and civil rights, and so forth”, in order to make it understood that “when we raise other questions less palatable to public opinion, we are doing so out of fidelity to precisely the same convictions about human dignity and the common good” (EG, 65).

Francis pinpoints the “breakdown” of passing down the Christian faith to the young” as one of the main challenges for inculturating the faith (EG, 70). Surely, the role of Catholic media in promoting popular devotion and religious traditions is very significant in facing “contemporary secularism” (EG, 68), but evangelizing cultures, that is, proposing models of society inspired by Revelation that transform societies from within, demands much more. Catholic media needs to undertake the task of supporting Catholics in their convictions, but its role is much more profound: inculturation in the 21st century means presenting every day the reasons for hope, accepting the positive values the global media culture brings with it and spotting its negative anthropological consequences. Inculturation of the faith and, thus, communication of the faith, are missions too important to be resolved in a tweet. Rethinking the comprehension of our faith and presenting it in a new way goes together with the conviction that faith goes beyond time and space, beyond today and tomorrow’s technologies²⁷.

Accepting internal challenges

A great obstacle for some Catholics is an “inferiority complex” which leads them to conceal their Christian identity and convictions and “weakens their commitment” (EG, 79). It is a fundamental responsibility of Church communications to build up and empower the faithful’s Catholic identity, making them conscious that their mission is part of their identity. Unfortunately, internal communications, which has lots to say about that, is not always a priority in Church’s institutions.

The Pope warns priests –and we could extend these words to other Church communicators– of the egoistic obsession of considering the task of evangelization as a “dangerous poison” for personal freedom and self-realization (EG, 81).

²⁷ J.M. La Porte (2014), *Ibidem*.

Moreover, says the Pope, the obsession with immediate results makes it hard for evangelizers “to tolerate anything that smacks of disagreement, possible failure, criticism” (EG, 82). A learning experience for Church communicators can be found here: the participation of Church institutions in the media debate, particularly in social media, teaches us the need to promote dialogue and generate interaction, but also to accept criticism. Confronting others’ opinions or ideas does not necessarily imply renouncing to our own, but helps us to reflect and delve into them, while improving and purifying our arguments.

In any communication enterprise, analysis is needed in order to undertake realistic actions. But realism, if it is not seen in the light of faith, can produce a sterile pessimism because of the fact of the “spiritual *desertification*” in today’s secularized societies (EG, 86). This desertification is not religious but it also a cultural devastation of basic anthropological concepts²⁸. Contreras has put it brilliantly, explaining that this rapid deterioration requires Church communicators to promote a course of slow but efficacious “cultural reforestation”, not just related to spiritual values, but to human values in general²⁹. Solutions are not easy, but communication, and social media in particular, “turn into greater possibilities for encounter and solidarity for everyone” (EG, 87), especially when embodied with a “revolution of tenderness” (EG, 88)³⁰.

The main obstacle to this encounter with people is a “spiritual worldliness” in Catholic evangelizers (EG, 93). For Pope Francis, there are two main causes: first, a subjective faith; secondly, “a supposed soundness of doctrine or discipline” that leads “to a narcissistic and authoritarian elitism”, whereby instead of evangelizing, “others are analyzed and classified and instead of opening the door to grace, evangelizers exhaust their energies in inspecting and verifying” (EG, 94). Catholic media also runs this risk of being accusatory and not proposing solutions; that quality does not mean being indulgent with the error, but focusing on the positive elements³¹.

²⁸ Cf. Benedict XVI, *Homily at Mass for the Opening of the Year of Faith* (11 October 2012): “Recent decades have seen the advance of a spiritual ‘desertification’ [...]. But it is in starting from the experience of this desert, from this void, that we can again discover the joy of believing [...]. In the desert we rediscover the value of what is essential for living; thus in today’s world there are innumerable signs, often expressed implicitly or negatively, of the thirst for God, for the ultimate meaning of life”.

²⁹ D. Contreras, *Framing e News Values nell’informazione sulla Chiesa cattolica*, in: J.M. Mora, D. Contreras & M. Carroggio (a cura di), *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa*, Rome 2007, 121–136.

³⁰ Catholic initiatives that follow this positive, open and modern attitude to respond to the queries and needs of our contemporaries are, for example, *Aleteia* and *ChurchPOP*. *Aleteia* (www.aleteia.org) is an online publication, distributed in seven languages (English, French, Portuguese, Spanish, Italian, Arabic and Polish), that claims to reach more than 9 million unique visitors a month; it offers a Christian vision of the world by providing general and religious content; as a for-profit organization its revenues derive principally from advertising income, *premium* subscriptions and e-commerce. *ChurchPOP* (<http://church-pop.com>) is a brand using several different social media platforms to present Christian culture in a fun, informative, and inspirational way.

³¹ Cf. Francis, *Message for the 51st World Communications Day “Communicating Hope and Trust in our Time”* (24 January 2017).

The Pope insists that this “insidious worldliness” is even present in some Catholics who, among other negative manifestations, show “an ostentatious preoccupation for the liturgy, for doctrine and for the Church’s prestige, but without any concern that the Gospel have a real impact on God’s faithful people and the concrete needs of the present time”. In these attitudes, the mark of Christ is not present and “evangelical fervour is replaced by the empty pleasure of complacency and self-indulgence” (EG, 95). Pope Francis is hard on those who “waste time talking about *what needs to be done*” (EG, 96). The task of denouncing needs to be always accompanied by humble testimony.

Finally, clericalism appears still today a Church’s internal problem since lay people are kept away from decision-making. The Pope insists on the “significant pastoral challenge” of “the formation of the laity and the evangelization of professional and intellectual life” (EG, 102) as well as the need to increase the presence of women in the “settings where important decisions are made, both in the Church and in social structures” (EG, 103). Media education is therefore essential in providing this auto-criticism and helping ordinary Christians to take up their own responsibilities in society.

2.4. CHAPTER THREE: THE PROCLAMATION OF THE GOSPEL

Communicating the faith, a task for everyone

The heart of the exhortation recalls that evangelization is a mission of the entire Church. In fact, it is not possible to limit the communication of the Church to that of an institutional, official or magisterial character (EG, 111). The actions of individual Christians and their personal encounter with others in their own environment are always the main channels for an effective evangelization.

While keeping safe the “principle of the primacy of grace” (EG, 112), the role of Church communications is that of presenting the Church as “a place of mercy”, where “everyone can feel welcomed, loved, forgiven and encouraged to live the good life of the Gospel” (EG, 114). The Church becomes an attractive harbor for all when, in the first place, accepts that “every culture offers positive values and forms which can enrich the way the Gospel is preached, understood and lived” (EG, 116). The Gospel’s “content is transcultural” and, “when properly understood, cultural diversity is not a threat to Church unity” (EG, 117). It is precisely the search and efforts for unity that make the Church “a model of peace in our world” (EG, 130); promoting dialogue among cultures is thus an essential task of communicators³².

Obviously, that missionary task requires a formation – doctrinal, human, spiritual – and, in the case of communicators, a particular media training. Let us just recall here some words of EG that are particularly important in academic and intellectual environments:

³² The Professional Seminars for Church Communication Offices organized at the Pontifical University of the Holy Cross are a positive example on this regard: <http://en.pusc.it/csi/attivita/convegna> .

“Proclaiming the Gospel message to different cultures also involves proclaiming it to professional, scientific and academic circles. This means an encounter between faith, reason and the sciences with a view to developing new approaches and arguments on the issue of credibility, a creative apologetics which would encourage greater openness to the Gospel on the part of all. When certain categories of reason and the sciences are taken up into the proclamation of the message, these categories then become tools of evangelization” (EG, 132)³³.

A large portion of EG is dedicated to the preaching ministry of homilies. That task, so important for evangelization, is not directly related to the world of media, but to personal communication. However, in the paragraphs dedicated to the homily (EG, 135–159) there are some other lessons which can be extended to Church institutional communications in general. In the first place, EG comes as a new inspiration for today’s priestly formation on communication³⁴. Other conclusions that the section on homilies offers for Church communication may be synthesized as follows:

- a) The use of parables and images, also taken from the beauty of the liturgy, is very valuable for a narrative of evangelization (EG, 142, and 24);
- b) The demand for the professional communicator to dedicate “a prolonged time of study, prayer, reflection and pastoral creativity”, because not preparing himself would be “dishonest and irresponsible with the gifts he has received” (EG, 145);
- c) The importance of focusing on people’s real interests and avoiding “questions that nobody asks” (EG, 155);
- d) The appeal to imagery in communication (EG, 157);
- f) The use of a language that people understand (EG, 158); and
- g) The positivity of the message that looks with hope to future (EG, 159)³⁵.

A kerygmatic communication

Among the most useful ideas for Church institutional communications proposed by EG it is the Pope’s emphasis on the need for a kerygmatic evangelization,

³³ Cf. EG, 134: “Universities are outstanding environments for articulating and developing this evangelizing commitment in an interdisciplinary and integrated way. Catholic schools, which always strive to join their work of education with the explicit proclamation of the Gospel, are a most valuable resource for the evangelization of culture, even in those countries and cities where hostile situations challenge us to greater creativity in our search for suitable methods”. Another example carried on at the Pontifical University of Santa Croce is the project “Poetics and Christianity”, an international study forum on the confluence between artistic culture and expressions of the faith: <http://en.pusc.it/csi/attivita/convegni>

³⁴ As a personal experience, on not a few occasions, when people I encounter come to know that I am a professor of Communication, they often ask me the same, or similar, questions: ‘Don’t you think priest should communicate better? Why don’t you form priests in preaching better?’ This anecdote illustrates the general impression that ordinary people have, with more or less reason, about priests’ preparation.

³⁵ EG, 159: “A good homily is that it is positive. It is not so much concerned with pointing out what shouldn’t be done, but with suggesting what we can do better. In any case, if it does draw attention to something negative, it will also attempt to point to a positive and attractive value, lest it remain mired in complaints, laments, criticisms and reproaches. Positive preaching always offers hope, points to the future, does not leave us trapped in negativity.”

that is focusing on the first announcement as “the centre of all evangelizing activity” (EG, 164). In a moment of widespread secularization and rampant ignorance on Christian doctrine, faith issues and even basic anthropological values, it does not seem an advisable communication strategy to put into public dominion the discussion of expert topics. What is much more needed is going back to the essentials of the faith. The kerygma has some characteristics applicable to institutional communications:

“It has to express God’s saving love which precedes any moral and religious obligation on our part; it should not impose the truth but appeal to freedom; it should be marked by joy, encouragement, liveliness and a harmonious balance which will not reduce preaching to a few doctrines which are at times more philosophical than evangelical” (EG, 165).

Considering the multimedia environment, the kerygmatic approach of Church communicators could more often use mystagogy – or interpretation of religious mysteries – and present in a renewed fashion the liturgical signs of Christian initiation (EG, 166). In this direction, the *via pulchritudinis* (way of beauty) seems a very effective path of communication of the faith: “Proclaiming Christ means showing that to believe in and to follow him is not only something right and true, but also something beautiful, capable of filling life with new splendour and profound joy, even in the midst of difficulties” (EG, 167)³⁶. A way to show this beauty is through “the use of the arts in evangelization, building on the treasures of the past but also drawing upon the wide variety of contemporary expressions so as to transmit the faith in a new ‘language of parables’” (EG, 167).

2.5. CHAPTER FOUR: THE SOCIAL DIMENSION OF EVANGELIZATION

Communicating to change society

The “profound connection between evangelization and human advancement” (EG, 178) appears strong in EG. Christian communications cannot but bring forth a primary response to “seek and protect the good of others” (EG, 178). In fact, “the Gospel is not merely about our personal relationship with God” or simply “an accumulation of small personal gestures to individuals in need”; both Christian’s teaching and life “are meant to have an impact on society” (EG, 180).

The “mandate of charity” (“Go into the world and proclaim the good news to the whole creation”, *Mk* 16:15) “encompasses all dimensions of existence [...] and all peoples” (EG, 181). Therefore, there are no issues that Catholics, and Catholic media, cannot touch, since “the creation refers to every aspect of human life” (EG, 181). That fact implies that Church’s teaching on social questions, even if susceptible of “further developments” and “open to discussion”, has “to draw practical conclusions” (EG, 182). According to Pope Francis, “an authentic faith [...] always involves a deep desire to change the world, to transmit values, to leave this earth somehow better than we found it” (EG, 183); hence Church communications “can-

³⁶ Cf. Pontifical Council For Culture, *Concluding Document of the Plenary Assembly “The Via Pulchritudinis, Privileged Pathway for Evangelisation and Dialogue”*, 2006.

not and must not remain on the sidelines in the fight for justice”, but, always with a hopeful approach that offers proposals, work for positive change and search for unity (EG, 183)³⁷.

In this direction, there are two issues that Pope Francis considers determinant for the future of mankind: the inclusion of the poor in society, and peace and social dialogue (EG, 185).

The Magisterium on the poor as “privileged recipients of the Gospel” (EG, 48) is constant in the Petrine ministry³⁸. Not for nothing, Francis has instituted a World Day for the Poor to be celebrated for the first time in November 2017³⁹. Attention to the poor is a mission of all in the Church, but Catholic media play a particular role in the “creation of a new mindset which thinks in terms of community and the priority of the life of all over the appropriation of goods by a few” (EG, 188). At the same time, Church communication cannot remain at the stage of denouncing poverty; it should propose solutions “to eliminate the structural causes of poverty and to promote the integral development of the poor, as well as fostering small daily acts of solidarity in meeting the real needs” of people (EG, 188).

However, Francis warns, “changing structures without generating new convictions and attitudes will only ensure that those same structures will become, sooner or later, corrupt, oppressive and ineffectual” (EG, 189). Through a sound, transcendent anthropological view, Church communications can help bring about a “new political and economic mindset” helpful “to break down the wall of separation between the economy and the common good of society” (EG, 205). A danger for Church communications would be that of focusing on intra-ecclesial issues, with the risk of putting the Church’s interests before those of society. Giving voice to the voiceless and defending all vulnerable persons are fundamental pieces of the Catholic media’s mission. Nevertheless, beyond the attention to material poverty, Pope Francis recalls that “the worst discrimination which the poor suffer is the lack of spiritual care” (EG, 200)⁴⁰.

Church communicators, sowers of peace and joy

It is the section on the common good and peace in society (EG, 217–237) in which I want to mainly focus in coming paragraphs. The reflections extracted from here may help us to understand the role of Church communicators who, as we men-

³⁷ Pope Francis cites the examples of St Francis of Assisi or Mother Therese of Calcutta, which can be good testimonies for Church media to use to illustrate the desire for building a better society.

³⁸ EG, 198: “For the Church, the option for the poor is primarily a theological category rather than a cultural, sociological, political or philosophical one. [...] This is why I want a Church which is poor and for the poor. They have much to teach us. Not only do they share in the *sensus fidei*, but in their difficulties they know the suffering Christ. [...] We are called to find Christ in them, to lend our voice to their causes, but also to be their friends, to listen to them, to speak for them and to embrace the mysterious wisdom which God wishes to share with us through them.”

³⁹ Francis, *Message for the 1st World Day of the Poor* “*Let us love, not with words but with deeds*” (19 November 2017).

⁴⁰ Solutions to poverty other than material had already been expressed by Pope Francis in his Encyclical letter *Laudato si'* (24 May 2015), 139: “Strategies for a solution demand an integrated approach to combating poverty, restoring dignity to the excluded, and at the same time protecting nature”.

tioned above, are called to be sowers of peace and joy, promoters of a “culture of encounter” (EG, 220).

My reflection is based in four principles outlined by the Pope: 1) Time is greater than space; 2) Unity prevails over the conflict; 3) Reality is more important than ideas; and 4) The whole is greater than the part. Obviously, my proposals on Church institutional communications –and I apologize for this again – are a reductive application of what the Holy Father intends with these principles (EG, 221). Nevertheless, they can very well be integrated into this discussion on digital communication as a challenge for Church’s evangelization efforts; moreover, they can be applied at all Church levels: central and local government, religious institutes, educational institutions, non-profit organizations, etc.

1. Time is greater than space (EG, 222–225)⁴¹

“This principle enables us to work slowly but surely, without being obsessed with immediate results. It helps us patiently to endure difficult and adverse situations, or inevitable changes in our plans. It invites us to accept the tension between fullness and limitation, and to give a priority to time” (EG, 223)

Applying this principle to institutional communications means, among other things, having a strategic mindset, that often should be crystalized into a communications plan. Every strategic communication plan includes two essential elements: defining goals and establishing priorities.

- a) Defining goals: salvation of souls is unquestionably the final motivation of evangelization and Church communications activities; however, realism requires that one define intermediate steps in order to reach those goals, taking into account that not everything is possible at the same time. This does not mean renouncing desirable objectives, but not trying to reach all of them at the same time.
- b) Establishing priorities: the Pope invites us to give more attention to the important than to the urgent. In the communications field, and particularly in the digital environment, this could be applied to anticipating the cultural debates⁴². Church communicators need to improve the analysis and evaluation of trends in order to foresee the issues that the Church will have to face in the future and prepare the best way to respond to them. Unfortunately, a general misconception some Church media professionals and many Church leaders have is considering communication almost exclusively as a communication crisis⁴³.

⁴¹ Francis made reference to this principle at the beginning of his pontificate: cf. Encyclical Letter *Lumen gentium* (29 June 2013), 57.

⁴² Anticipating potential debates is what the discipline of ‘issues management’ tries to pin. According to Elizabeth Douglas, “issues management is an anticipatory, strategic management process that helps organizations detect and respond appropriately to emerging trends or changes in the socio-political environment. These trends or changes may then crystallize into an ‘issue’, which is a situation that evokes the attention and concern of influential organizational publics and stakeholders. At its best, issues management is stewardship for building, maintaining and repairing relationships with stakeholders and stakeholders (Heath, 2002)”: <http://www.instituteforpr.org/issues-management/>

⁴³ The recently deceased Joaquín Navarro-Valls, for more than 20 years director of the Press Office of the Holy See and spokesperson of saint John Paul II, affirmed in an interview offered in 2006: “Communication crisis needs to be prepared in peace times”.

The example of gender ideology can help. I do not think this is an issue that affects only the Church, but I think that we, as Catholics, arrived too late to face this battle. We started to fight it when it was too late. Most Western countries' legislatures have enforced laws in the direction of supporting gender ideology, while media pressure has imposed a ban on any attempt to tender opposition. Do not misunderstand me: I am convinced that in the end we will win the cultural war, but so many casualties could have been avoided if a more intelligent communication approach had been anticipated. There are many other controversial issues that have arisen or will arise in the coming future, with slightly different intensity from country to country. Some of them are already showing their potential virulence, like the initial steps of a Caribbean hurricane: transhumanism (interaction between man and technology); integration of Muslims in traditionally Christian societies; transparency on Church finances; disruptive intromission of new technologies in family life and youth education; post-truth; and so forth and so on.

On the other hand, the principle of "time is greater than space" is also an invitation to risk. Those responsible for Church communications should not expect favorable circumstance or ideal means, which only exist in imagination, before bringing forward their communication plans. Equally, they cannot back away in the face of objective or subjective obstacles in the public arena. Perfectly applicable here is the maxim of "a bird in hand is worth two in the bush".

At the same time, the above principle calls for collaboration. We need, says the Pope, "to give priority to actions which generate new processes in society and engage other persons and groups" (EG, 223). Effective communication calls to action and inspires others. For example, beyond religion and faith frontiers, Church communicators are catalyzers of many other organizations in the defense of human dignity, and make a common front to propose solutions in benefit of all.

Finally, the 'time principle' requires endurance and patience. The Pope explains it through the parable of the weeds among the wheat (cf. *Mt* 13:24–30) (EG, 225). It may seem not very academic, but the example is gorgeous. In short, the parable tells the action of the evil sowers, who sow weeds among the wheat while the workers of the field sleep. Several teachings for Church communicators can be extracted from it:

- First, not blaming others for our own limits and defects: the lack of vigilance of the 'country keepers' is not the cause of the evil wrongdoing, but certainly is a condition for that to happen. As we said before, how often Catholics leave the media and cultural debates in the hands of the 'evil sowers' because of discomfort, fear or incompetence!
- Second, not complaining or losing serenity in the face of difficulties: "an evangelizing community [...] cares for the grain and does not grow impatient at the weeds" (EG, 24). "The evil spirit of defeatism is brother to the temptation to separate, before its time, the wheat from the weeds; it is the fruit of an anxious and self-centred lack of trust" (EG, 85).
- Third, a faithful trust in the final victory of good over evil. Church communications are not only positive and respectful, but always hopeful.

2. *Unity prevails over conflict* (EG, 226–230)

In all human organizations, even with the highest ideals and the best of the intentions of their members, "conflict cannot be ignored or concealed" (EG, 226). Also in the Church, like any other organism, there is a struggle for unity, since conflict is inherent (EG, 226). The "best way to deal with it" is "the willingness to face

conflict head on, to resolve it and to make it a link in the chain of a new process” (EG, 227)⁴⁴.

Overcoming conflict entails, first of all, a solid identity from which internal dialogue can develop. Church communicators need a profound understanding of the institution they work for. Through a culture of dialogue and respect and with the help of professional internal communication, they can “go beyond the surface of the conflict” and see others “in their deepest dignity” (EG, 228). Getting in the others’ shoes, trying to understand and listening to their reasons, respecting diversity, being open to changing one’s own mind, are manifestations of the real dialogue that brings forward unity⁴⁵.

For the Pope, it is through solidarity that “conflicts, tensions and oppositions can achieve a diversified and life-giving unity. This is not to opt for a kind of syncretism, or for the absorption of one into the other, but rather for a resolution which takes place on a higher plane and preserves what is valid and useful on both sides” (EG, 228).

The mission of a Christian communicator is spreading the peace that proceeds from Christ. A coherent personal spiritual life is therefore the best entrance hall and guarantee for an effective social life according to Christ’s teachings (EG, 229).

We, as communicators, need to form ourselves in a culture of respect, reciprocal knowledge, and dialogue, which are the pillars that enable us to offer our contribution in overcoming conflict and promoting unity, and reaching a “reconciled diversity” (EG, 230).

Also, the pursuit of unity is related to a concept that, at a first glance, may seem far from the Church’s life but touches the heart of the communicator’s prestige, i.e. accountability. Being accountable for one’s decisions, recognizing mistakes and assuming the consequences, as well as granting the request of others for forgiveness of their own misdemeanors, are part of the effort in promoting unity, overcoming conflict and entering into a process of reconciliation.

3. *Realities are more important than ideas* (EG, 231–233)⁴⁶

We are aware that Christians are not just followers of a doctrine and Christianity is not a ‘religion of the book’. We follow a Person, Jesus Christ, the Second Person of the Trinity, the Son of God, who became man, live among us, died in the

⁴⁴ The fact that the Church is involved in polemic does not necessarily mean that she is doing wrong. Many times controversies are inevitable and are the consequences of right attitudes of Church members. Cf. M. Carroggio, (2010), *Ibidem*. In this sense, St Josemaría Escrivá, founder of Opus Dei, wrote a spiritual maxim that fits very well here: “And in a paganised or pagan environment when my life clashes with its surroundings, won’t my naturalness seem artificial?” you ask me.

And I reply: Undoubtedly your life will clash with theirs; and that contrast – faith confirmed by works! – is exactly the naturalness I ask of you” (*The Way*, 380).

⁴⁵ EG, 100: “It always pains me greatly to discover how some Christian communities, and even consecrated persons, can tolerate different forms of enmity, division, calumny, defamation, vendetta, jealousy and the desire to impose certain ideas at all costs, even to persecutions which appear as veritable witch hunts. Whom are we going to evangelize if this is the way we act?”

⁴⁶ A clarification is needed here: while the official Italian text employs the singular word “realtà” (reality), the English translation of the document uses the word “realities”, which is the one used by the author of the article.

time of Pontius Pilate, resurrected and ascended into heaven. In other words, a real Person, who not only proposes a moral doctrine, but also has given – and gives – his life for men’s salvation. Because of its supernatural origin, the Christian faith offers a comprehensive view of human life that ideologies, which are human constructions, cannot offer in spite of their partial validity or good intentions

The Pope alerts us to the danger that, in our communication and in our actions, “ideas become detached from realities” (EG, 231). There are also various ways of masking reality into which Church communications may fall: “angelic forms of purity” or models impossible to reach; “dictatorships of relativism”⁴⁷; “empty rhetoric”; suggesting “objectives more ideal than real”; “ahistorical fundamentalism” options that blame or exalt past periods that will never come back; “ethical systems bereft of kindness”, which apply the norm without considering the person; or intellectual discourses “bereft of wisdom”, that is, superficial, unrealistic or sophistic (EG, 231).

For Pope Francis, ideas are useful when they are “at the service of communication, understanding, and praxis”. However, when they become disconnected from reality they “give rise to ineffectual forms of idealism and nominalism, capable at most of classifying and defining, but certainly not calling to action” (EG, 232). For Christians, “the principle of reality, of a word already made flesh and constantly striving to take flesh anew, is essential to evangelization” (EG, 233). Based on this principle, Church communicators are invited to propose a coherent testimony of life and not idealistic or theoretical models.

Other guidelines for communications derived from this principle are the following:

- It brings us to value the Church’s life as “a history of salvation, to be mindful of those saints who inculcated the Gospel in the life of our peoples and to reap the fruits of the Church’s rich bimillennial tradition, without pretending to come up with a system of thought detached from this treasury, as if we wanted to reinvent the Gospel” (EG, 233). Sound critical thinking will help Church communicators to recognize mistakes committed by Christians as well as to feel proud of their numerous positive actions⁴⁸. The lives of saints are wonderful communication stories of ideals attached to reality.

The ‘principle of reality’ motivates us to intellectual effort to stay connected to reality, “to put the word into practice, to perform works of justice and charity” (EG, 233). Not doing so would mean “to remain in the realm of pure ideas and to end up in a lifeless and unfruitful self-centredness and gnosticism” (EG, 233).

- The realism inherent to the Christian faith also sheds light into the potentialities and limits of digital communication. Social media has provided astonishing tools and environments to foster community, but may not always be the best channel for evangelization. Much depends on by whom and how are they managed. Being involved in social media, through a Facebook profile, a Twitter or Instagram account, or a YouTube channel, is not a guarantee of an effective evangelization⁴⁹. Already in 2002, John Paul II affirmed that,

⁴⁷ Cf. Card. J. Ratzinger, *Homily at Mass «pro eligendo romano pontifice»* (18 April 2005).

⁴⁸ Examples of this critical thinking may be recognizing the excess of zeal that brought some to use force in suppressing religious freedom in the Middle Ages or, conversely, defending the task of cultural promotion and well-being of natives in missionary lands.

⁴⁹ There are important differences between personal and institutional communication in the digital realm. The first is usually more informal and direct and, if authentic – or perceived as such – facilitates

“Internet can offer magnificent opportunities for evangelization if used with competence and a clear awareness of its strengths and weaknesses. Above all, by providing information and stirring interest it makes possible an initial encounter with the Christian message, especially among the young who increasingly turn to the world of cyberspace as a window on the world. It is important, therefore, that the Christian community think of very practical ways of helping those who first make contact through the Internet to move from the virtual world of cyberspace to the real world of Christian community”⁵⁰.

The whole is greater than the part (EG, 234–237)

The “innate tension” between globalization and localization is also present in the Church. She has “to pay attention to the global so as to avoid narrowness and banality”, yet also needs “to look to the local, which keeps our feet on the ground”. Two extremes of that tension are, on the one side, an abstract, empty universalism that follows others’ trends and, on the other, a folkloristic localism which gets satisfied with itself and is unable to see the beauty beyond its borders (EG, 234). The Pope invites us to keep in mind that “the global need not stifle, nor the particular prove barren” and to always remember that “the whole is greater than the part, but it is also greater than the sum of its parts” (EG, 235).

Mass media and in particular social media tend to magnify small disputes and problems. Frequently, many issues related to Church doctrine, morals or discipline are confused with the personal opinions of divulgators, bloggers, youtubers or journalists, who lack a comprehensive picture of Church’s truths. The diversity of audiences and the possible distortion caused by the communication system must not generate a “communicative paralysis”. Church communicators have to take action and consider well the public to whom they direct their message, using the right channels to do so⁵¹. Understanding the global dimension of today’s media system, they need to be able to explain the truth in each particular context without falling into manipulation because of superficial simplification. They have to be able to present the reality of the parts, keeping alive the relation with the whole⁵².

persuasion, while the official one is usually less engaging. Cf. S. Tapia, and Daniel ARASA, “La presenza del sacerdote nelle reti sociali” (Capitolo 10), in: G. Ruggeri (a cura di), *Cambiati dalla Rete. Vivere le relazioni al tempo dei social network*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2012, 142–159. Cf. R. Buscemi, *5 consigli a una istituzione della Chiesa che vuole essere presente sui social network*, in: G. Tridente & B. Mastroianni (a cura di), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, Rome 2016, 97–108.

⁵⁰ John Paul II, *Message for the 36th World Communications Day “Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel”* (12 May 2002).

⁵¹ Cf. J.M. La Porte (2014), *Ibidem*.

⁵² Paul VI, Encyclical Letter *Ecclesiam suam* (6 August 1964), n. 88: “The desire to come together as brothers must not lead to a watering down or whittling away of truth. Our dialogue must not weaken our attachment to our faith. Our apostolate must not make vague compromises concerning the principles which regulate and govern the profession of the Christian faith both in theory and in practice.

An immoderate desire to make peace and sink differences at all costs (irenism and syncretism) is ultimately nothing more than skepticism about the power and content of the Word of God which we desire to preach. The effective apostle is the man who is completely faithful to Christ’s teaching. He alone can remain unaffected by the errors of the world around him, the man who lives his Christian life to the full”. Cf. also J.M. La Porte (2014), *Ibidem*.

Finally, a Christian outlook always counts on the contribution of all, not just those who think the same: “Even people who can be considered dubious on account of their errors have something to offer which must not be overlooked. [...] It is the sum total of persons within a society which pursues the common good, which truly has a place for everyone” (EG, 236). While respecting others’ identity and freedom, communicators look for collaborative relationships, trying also to avoid wasting resources and energies. The acceptance of the universal over the particular should make them avoid the inflexible position of defending one option, even legitimate, as the only possible. That position runs the risk of a judgmental attitude that looks down on others and even falls into the trickery of trying to define, from a presumptuous “higher” position, the degree of Catholicism of other people or institutions.

Identity as a condition for dialogue

The section on common good and peace in society concludes by affirming that part of the contribution that Church communication may offer for a peaceful society is its capacity for and interest in dialogue at all levels (EG, 238). Catholics are aware that “the Church does not have solutions for every particular issue” (EG, 241) and can learn from others (EG, 247). Nonetheless, they are convinced that faith can enhance reason; thus, “evangelization is attentive to scientific advances and wishes to shed on them the light of faith and the natural law” (EG, 242). At a practical level, professional Church communicators try to be up-to-date on current issues and cultural trends in society. That training will help them to use rational arguments in their communication to others, since faith “seeks and trusts reason” (EG, 242).

The dialogue with people from other religions or even non-believers can be an expression of love for the truth⁵³. For Catholic communicators it is clear that convictions and identity are needed for a real dialogue; indeed, says the Pope, there is an “essential bond between dialogue and proclamation“, since “true openness involves remaining steadfast in one’s deepest convictions, clear and joyful in one’s own identity”, while at the same time being “open to understanding those of the other party” (EG, 251).

2.6. CHAPTER FIVE: SPIRIT-FILLED EVANGELIZERS

Communicating with a renewed spirit

The last chapter of EG is most directed to the interiority of the person and hence to the formation of the communicator. The Pope uses the expression “spirit-filled evangelizers” which, applied to Church communicators, means professionals “rooted in prayer” and open in their work to the action of the Holy Spirit (EG, 259). Evangelizing is not “a set of tasks dutifully carried out despite one’s own personal

⁵³ For the Pope, non-believers who search for truth, goodness and beauty are “precious allies in the commitment to defending human dignity, in building peaceful coexistence between peoples and in protecting creation” (EG, 257).

inclinations and wishes” (EG, 261). It is a free and happy decision to stir up on others an enthusiasm “full of fervour, joy, generosity, courage, boundless love and attraction!” How much Church communication can help in this attractiveness!

Pope Francis insists that evangelizers need to be people of prayer and work (EG, 262). Words move, but example tugs. But that testimony of life only comes up through grace: “Without prolonged moments of adoration, of prayerful encounter with the word, of sincere conversation with the Lord, our work easily becomes meaningless; we lose energy as a result of weariness and difficulties, and our fervour dies out” (EG, 262).

A faithful and supernatural outlook makes us understand that today’s world is not necessarily harder than previous periods but “simply different” (EG, 263). There is no space to follow the models of the medieval or post-medieval *Christianitas*, in a so-called ‘psychology of siege’. A serious realism does not bring about pessimism but an optimism that counts on God’s assistance.

Giving sense with gentleness

The Pope, who recalls the example and model of the first Christians and the saints (EG, 263), insists that “if we succeed in expressing adequately and with beauty the essential content of the Gospel, surely this message will speak to the deepest yearnings of people’s hearts” (EG, 265). The aspiration of Christians for happiness is not different from that of their contemporaries. The duty of Catholics, and Catholic communicators in particular, is offering answers, but “not from a sense of obligation [...] but as the result of a personal decision which brings us joy and gives meaning to our lives” (EG, 269). Reaching others helps us to rethink what the topics are that we discuss in Catholic media: Are they interesting? Appealing? Nevertheless, the problem is not only the issues but the way of communicating them: “We are told to give reasons for our hope, but not as an enemy who critiques and condemns” [...] but “with gentleness and reverence” (*1 Pet 3:15*)” (EG, 271)⁵⁴.

The conviction that a life of faith is the most fulfilling appears clearly in the last paragraphs of EG: “The work of evangelization enriches the mind and the heart; it opens up spiritual horizons; it makes us more and more sensitive to the workings of the Holy Spirit, and it takes us beyond our limited spiritual constructs” (EG, 272). This conviction helps us to ascertain the mysterious working of Christ and the Holy Spirit, even though “often it seems that God does not exist” (EG, 276). Faith is trust that God will help us to “bear good fruit (cf. *Jn 15:5*)” even if “this fruitfulness is often invisible, elusive and unquantifiable” (EG, 279).

⁵⁴ The Year of Mercy was a great lesson in this regard. A very enlightening article on the communication dimension of Pope’s Jubilee, written by A. Ivereigh, will soon be published in: *Church, Communication and Culture*, Vol. 2, Iss. 3, 2017: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23753234.2017.1388147>.

3. CONCLUSIONS AND LEARNING POINTS

If we had to synthesize the main traits of the communication of the faith in EG, we could name the following:

1) A need for a *simpler* evangelization/communication: with the goal of trying to help the wounded, the presentation of the faith should be more popular. I do not mean in the sense of being simplistic, but in the sense of being less intellectualist –which is to say, less focused on just reaching the reason through complicated formulas; this means also speaking, and indeed mainly, to the heart. This approach has many consequences, such as manifesting the testimony and the example of saints.

2) Communication has to be more centered into the *kerygma*, that is to say, putting at the center of the message the personal encounter with Christ, and leaving aside accidental elements. Faith is not an ideology, a system, and still less is it a cluster of rules, but rather it is the encounter with a Person, Christ, who fulfills all aspirations of the human heart.

3) The advantage of a *prioritized* communication: in other words, not mainly focused on secondary aspects, intra-ecclesial and self-referential issues, or doctrinal orthodoxy questions, but adapted to the challenges of today's people. This characteristic requires a correct freedom of spirit and a sound discernment, understood as an evaluation made in the light of faith.

4) A communication that takes *risk* into account. The Pope leads the way not only through this document, but also in his daily activities. For example, when he meets the most influential players of the digital world, like Mark Zuckerberg (founder and CEO of Facebook), Eric Schmidt (executive chairman of Google) or Tim Cook (CEO of Apple), the Pope is trying to reach those who control and thus condition society's communication, even assuming the real peril of being used by them.

This courageous attitude of assuming risks has, among others, two manifestations:

a) First, that of a “Chiesa in uscita”, a Church which goes forth, which does not expect people to come but goes to reach them.

b) Second, a Church that wants to speak to the youth in the channels and through the language they can understand⁵⁵. The Pope's presence in the social media is a concrete example of this⁵⁶.

⁵⁵ EG, 105: “Young people often fail to find responses to their concerns, needs, problems and hurts in the usual structures” and “we find it hard to listen patiently to them, to appreciate their concerns and demands, and to speak to them in a language they can understand” (EG, 105). Significantly enough, the 15th Ordinary Session of the Synod of Bishops, which will take place in October 2018, is dedicated to the theme “Youth, faith and vocational discernment”.

⁵⁶ Although Francis is not present on Facebook, he is on Instagram and has more than 30 million followers among its nine different Twitter accounts (Arabic, English, French, German, Italian, Latin, Polish, Portuguese and Spanish); cf. J. Narbona, *Digital leadership, Twitter and Pope Francis*, Church, Communication and Culture, Vol.1, Iss. 1, 2016, 90–109. The phenomenon of YouTubers, which cannot be expanded upon here, is a good example of this vast field of opportunity for reaching the youth. One inspiring example in the YouTube Catholic arena is Fr. Daniel Vázquez Pajuelo, a Spanish Marianist father, who tries to promote the Gospel message with a lively and fresh style: www.youtube.com/user/smdani. He is also one of the founders of *iMission*, <http://imision.org>, an initiative to promote evangelization in the Digital Continent.

BIBLIOGRAPHY

- Arasa D., *Church Communications through Diocesan Websites. A Model of Analysis*, Rome: Edusc 2008.
- Arasa D. & Milán J. (a cura di), *Comunicazione della Chiesa e cultura della controversia*, Rome: Edusc 2010.
- Arasa D., Cantoni L. & Ruiz L.A. (eds.), *Religious Internet Communication. Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church*, Rome: Edusc 2010.
- Arasa D., Mendoza C. & Tapia S. (eds.), *Church Communication: Creative Strategies for Promoting Cultural Change*, Rome: ESC 2016.
- Bailly-Baillièrè A. & Milán J. (a cura di), *Comunicazione della Chiesa: Volti, persone, storie*, Rome: ESC 2014.
- Buscemi R., *5 consigli a una istituzione della Chiesa che vuole essere presente sui social network*, in: G. Tridente & B. Mastroianni (a cura di), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, Edusc, Rome 2016, 97–108.
- Carroggio M. & La Porte J.M. (a cura di), *Gli uffici stampa delle diocesi e delle conferenze episcopali. Comunicazione di qualità fra Chiesa e media*, Rome: Edusc 2002.
- Cierva S. de la, *Communication in Church Events. The making of WYD Madrid 2011*, Rome: ESC 2014.
- Cierva Y. de la, Black J.L. & O'Reilly C., *Managing communications for large Church events*, Church, Communication and Culture, Vol. 1, Iss. 1, 2016, 110–134.
- Contreras D., *La Iglesia católica en la prensa*, Pamplona: Eunsa 2004.
- González Gaitano N., *Public opinion in the Church. A communicative and ecclesiological reflection*, Church, Communication and Culture, Vol. 1, Iss. 1, 2016, 173–205.
- La Porte J.M., *Comunicazione interna e management nel no-profit*, Milano: FrancoAngeli 2003.
- La Porte J.M. (a cura di), *Introduzione alla Comunicazione Istituzionale della Chiesa*, Rome: Edusc 2009.
- La Porte J.M. & Mastroianni B. (a cura di), *Comunicazione della Chiesa: Identità e Dialogo*, Rome: Edizioni Sabinæ 2012.
- Mendoza C., *Cultura economica. Elementi di riflessione per la comunicazione istituzionale dei beni temporali della Chiesa*, Rome: ESC 2016.
- Mora J.M., Contreras D. & Carroggio M. (a cura di), *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa*, Rome: Edusc 2007.
- Narbona J., *Digital leadership, Twitter and Pope Francis*, Church, Communication and Culture, Vol. 1, Iss. 1, 2016, 90–109.
- Shaw R., Mammoser Th.L. & Maniscalco F.J., *Dealing with Media for the Church*, Rome: Edusc 1999.
- Tridente G., *Abitare i nuovi media alla luce della Evangelii gaudium di Papa Francesco*, in: G. Tridente & B. Mastroianni (a cura di), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, Rome: Edusc 2016, 41–62.

A COMMUNICATION REFLECTION FROM *EVANGELII GAUDIUM*: TEACHINGS FOR CHURCH INSTITUTIONAL COMMUNICATIONS

Summary

The Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* is the fruit of Pope Francis' reflection on the 13th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, gathered in October 2012 which discussed the subject "The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith". We analyze the Pope's document from a communication perspective. However, this article will not present the communication theories behind the text, but extract some practical teachings and principles useful for Church communicators. The title of the exhortation, "The Joy of the Gospel", is a perfect synthesis of the Pope's tone

and intention, and brings one naturally to the conclusion that Church communicators play a particular role in the task of evangelization, as sowers of peace and dialogue in the world.

Key words: *Evangelii gaudium*, Pope Francis, Church communication, evangelization, communication of the faith, digital culture, media education, peace and dialogue

Note about Author

Daniel ARASA was born in Barcelona, Spain, in 1971. He has a Bachelor's Degree in Journalism (1994) from the Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), Spain, a Bachelor's Degree in Theology (1999) from the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, a M.A. in Television and Radio (2001) from the Southern Methodist University (SMU), Dallas, TX, and a PhD in Social Institutional Communications (2007) from the Pontifical University of the Holy Cross, Rome. From 1994 to 1997, D. Arasa worked as a journalist in the political, social and local sections of Europa Press news agency, Spain. In 2001, he started teaching at Santa Croce, where he is currently Associate Professor of Digital Communications and Strategic Communications, Vice Dean of the School of Church Communications and editor of the academic journal *Church, Communication and Culture*. In June 2010, Prof. Arasa joined the Board of Directors of Rome Reports TV, news agency specialized in the coverage of the Pope, the Vatican and the Catholic Church. His main research interests are dynamics of mass media groups and online religious communication, particularly the Internet communication of Catholic institutions. He is author of *Church Communications Through Diocesan Websites. A Model of Analysis* (2008) and is co-editor of *Religious Internet Communication. Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church* (2010), *Church Communication and the Culture of Controversy* (2010) and *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change* (2016). E-mail: arasa@pusc.it

BARBARA BOGOŁĘBSKA
Uniwersytet Łódzki

RELIGIJNOŚĆ WE WSPÓLCZESNYCH REPORTAŻACH

Słowa kluczowe: reportaż, religijność, profanum, sacrum

1. Wstęp. 2. Panorama reportaży współczesnych. 2.1. Jacek Tacik – *Zamach*, czyli dziennikarstwo śledczo-polityczne. 2.2. Piotr Nestorowicz – *Cudowna*, czyli reportaż historyczno-społeczny. 2.3. Reportaże historyczno-pielgrzymkowe z wyprawy, reportaże historyczne, reportaże z przeszłości. 2.4. Marcin Wójcik – *W rodzinie ojca mego*, czyli dziennikarstwo wcieleniowe. 2.5. Magdalena Grochowska – *Przeciwnik wasz, diabeł*, czyli reportaż medyczno-społeczny. 2.6. Beata Pawlak – *Via Dolorosa*, czyli reportaż biblijno-polityczny. 2.7. Łukasz Wojtusik – *Camino*, dziennik pokładowy, czyli reportaż podróżniczy (z drogi, pielgrzymkowy II). 2.8. Społeczne reportaże Wojciecha Tochmana

1. WSTĘP

Wyznaniowość/religijność w przedstawionych poniżej tekstach ma różne znaczenia i wymiary: eklezjalny (głównie w znaczeniu socjalnym i moralnym), kulturowy, społeczny (wspólnotowy), duchowy, konfesyjny i niekonfesyjny. W reportażach prezentujących zderzenie w Kościele *sacrum* i *profanum* mieszają się płaszczyzny: religijna – chrześcijańska – polityczna – narodowa oraz socjologizująco-antropologiczno-kulturowa. W utworach publicystycznych eksponowane są wydarzenia i problemy współczesne i historyczne, bohaterowie indywidualni i zbiorowi.

Tytułowe i nadrzędne kryterium tematyczne krzyżuje się z innymi odmianami gatunkowymi reportażu, takimi jak: reportaże społeczne, śledcze, polityczne, medyczne, historyczne, podróżnicze. Podobnie tematyczna odmiana dziennikarstwa religijnego/wyznaniowego współwystępuje z innymi typami dziennikarstwa.

Tekstami źródłowymi, stanowiącymi egzemplifikację opracowania, stały się książki reporterskie, zbiory reportaży oraz pojedyncze reportaże, ukazujące różnorodność i złożoność problematyki. O ich wyborze zdecydowała reprezentatywność w zakresie dyskursu religijnego w mediach oraz religijno-ewangelizacyjnej sfery komunikacji. Ponadto artykuł stanowi próbę dopełnienia funkcjonujących w obiegu naukowym odmian gatunkowych reportażu o tematykę religijną/wyznaniową.

2. PANORAMA REPORTAŻY WSPÓŁCZESNYCH

2.1. JACEK TACIK – *ZAMACH*¹, CZYLI DZIENNIKARSTWO ŚLEDczo-POLITYCZNE

Części narracyjne (krótkie reportażowe wstępy), w których Tacik przybliża sylwetki osób, każdorazowo poprzedzają wywiady. Autor dociera do wielu miejsc, do świadków i uczestników zagadkowych do dziś i tragicznych wydarzeń z 13 maja 1981 r., każdorazowo odnotowując czas i miejsce spotkania, a także próbując – wciąż bezskutecznie – odpowiedzieć na pytanie, dlaczego do tego doszło, kto wydał wyrok na Jana Pawła II, jakie były konsekwencje tego czynu. Ujawnił wiele nieznanych dotąd faktów sprzed (np. przygotowania do zamachu) i po zamachu, tropił nieścisłości w przekazach i dotychczasowych ustaleniach (np. brak zgodności co do liczby oddanych strzałów). W związku z toczącym się przed laty procesem zamachowca Mehmeda Ali Agcy pojawił się również wątek polityczny.

Spotkał się i rozmawiał z ludźmi, których los połączył z zamachem bezpośrednio i pośrednio. Jego rozmówcami byli m.in.: kardynał Stanisław Dziwisz, turystka postrzelona na placu Świętego Piotra – Rose Hall i krewi nieżyjącej Amerykanki Ann Odre, także rannej w zamachu, fotograf papieski Arturo Mari, siostra Letizia Giudici, która zatrzymała Agcę, biskup John Magee – b. sekretarz papieski, o. Konrad Hejmo, biskup Tadeusz Pieronek. Rozmawiał także z lekarzami (doktorem Renato Buzzonettim, prof. Gabrielem Turowskim), politykami (gen. Wojciechem Jaruzelskim, Stefanem Olszewskim, Lechem Wałęsą, Ferdinando Imposimato). Spotkał się z dziennikarzem Krzysztofem Mroziewiczem, prokuratorami i oficerami śledczymi i wywiadu – Ilario Martellą, Rosario Priori, Michałem Skwarą, płk. Edwardem Kotowskim. Rozmówcy ci prostują niektóre dotychczasowe wersje medialne zdarzeń i oceniają, na ile zamach zmienił życie ich i rodziny.

Przede wszystkim jednak dziennikarz rozmawiał z Alim Agcą, który w trakcie rozpraw sądowych nazywał siebie Jezusem Chrystusem. Podczas spotkania powiedział: „Taki był plan. 13 maja 1981 r. miał być moim ostatnim dniem na ziemi i pierwszym w raju”². Uważał, że był narzędziem w rękach Boga, a czyn był odpowiedzią na odwieczne mordowanie muzułmanów. Dlatego nie żałuje czynu. Podczas historycznego już spotkania z Janem Pawłem II odmówił nawrócenia na katolicyzm.

Z kolei kardynał S. Dziwisz podkreślił, że z chwilą zamachu – „Świat stanął w miejscu” i że Papież rozmyślał o duchowym wymiarze zamachu na swoje życie, a wybaczenie sprawcy zamachu Kardynał nazwał „pięknym gestem świętego człowieka”.

Fotograf A. Mari przypomniał także inne zamachy na papieża – w Fatimie, Delhi i w Sarajewie.

¹ J. Tacik, *Zamach. Jan Paweł II – 13 maja 1981. Spisek. Śledztwo. Spowiedź*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2017.

² Tamże, 23.

Rozmówcom, dzięki którym poznajemy wersje wydarzeń w różnych ujęciach, Tacik zadaje niekiedy kłopotliwe, trudne pytania, np. o K. Hejmo pyta, czy nie zdradził Jana Pawła II. Kardynałowi Dziwiszowi stawia intrygujące pytanie, czy można było uniknąć tragedii i co by się stało, gdyby Agca nie chybił. Z kolei W. Jaruzelskiego pytał o wiarę i o to, czy wyrok na Papieża zapadł w Moskwie. Stawiał też inne dociekliwe pytania, np. „A może nie wszystko jest fikcją?”, „Pan w to wierzy?”, „Jakieś dowody?”, „Skąd ta pewność?”. Często przywoływał słowa papieskie.

Opisuje też reakcje pielgrzymów zgromadzonych na audiencji po zamachu – ich dezorientację i przestach. Akcentuje w książce dziwne zbiegi okoliczności, choć zdaniem kardynała S. Dziwisza – „W planach Bożej Opatrzności nie ma przypadków”³. W książce pojawia się sprawa tajemnic fatimskich. Dziennikarz pisze o proroczych słowach papieskich i cudzie, z którym mieliśmy do czynienia w chwili zamachu. Jak wspomina dr R. Buzzonetti: „Takie rzeczy prawie się nie zdarzają. Gdyby kula draśnęła aortę, papież zmarłby na miejscu”⁴.

2.2. PIOTR NESTOROWICZ – *CUDOWNA*, CZYLI REPORTAŻ HISTORYCZNO-SPOŁECZNY⁵

Reporter zajął się tematem polskiej religijności ludowej. Na podstawie kwerend archiwalnych, ówczesnych informacji prasowych i telewizyjnych, rekonstruuje wydarzenia związane z objawieniem Matki Boskiej na podlaskiej wsi – Zabłudowie w 1965 r. i jego skutki, czyli narodziny kultu.

„Cudowną” i „objawioną” nazywano 14-letnią Jadwigę Jakubowską, która na łące „Zobaczyła świetlisty punkt, który się do niej zbliżał, a w jego blasku postać wysokiej kobiety ubranej w białą suknię i niebieski płaszcz. Kobieta unosiła się w powietrzu, niezbyt wysoko nad ziemią”⁶. Postać zachęcała do modlitwy i nawrócenia. Widzenia powtarzały się, towarzyszyły im obserwowane przez świadków nadprzyrodzone zjawiska. Kościół zdystansował się wobec wydarzenia, uznając je za prywatne objawienie, a nawet halucynację. Na wiadomość o objawieniu i uzdrowieniach („życiodajne Źródło”) na łąkę uznaną za cudowne miejsce przybywali licznie pielgrzymi różnych wyznań. Autor, posługując się kontrastem, stwierdza: „Ona [Jadwiga]: spięta, poważna, wystraszona. Oni: rozgrzani, podekscytowani, radosni”⁷.

Sprawę śledziła Milicja Obywatelska i Służba Bezpieczeństwa, ich funkcjonariusze składali stosowne raporty i meldunki na temat przebiegu akcji ZOMO, zwanej operacją „Zjawa”. Doprowadziły one do zaniku kultu na łące, odstraszenia pielgrzymów i w rezultacie – do zawieszenia działań milicji. Wydarzenia relacjonują bliscy dziewczynki, sąsiedzi, świadkowie. Na miejscu objawienia pozostała do dziś drewniana kapliczka z krzyżem i figurką Matki Boskiej.

³ Tamże, 55.

⁴ Tamże, 179.

⁵ P. Nestorowicz, *Cudowna*, Seria: Seria Reporterska, Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie 2014.

⁶ Tamże, 17.

⁷ Tamże, 7.

Nestorowicz przybliży kontekst społeczno-polityczny: stosunek komunistycznej władzy do tych wydarzeń (w imię hasła „Kościół do kruchty”), śledztwo, aresztowania oraz inne sankcje i represje, jakie spotkały uczestników „uniesienia religijnego”, np. oskarżenie rodziny Jakubowskich o próbę wzbogacenia się kosztem pielgrzymów. Reakcją ludzi były wiersze, pieśni i legendy o walkach z milicją. Książka informuje też o innych cudach w różnych miejscach kraju.

Poznajemy dalsze życie bohaterki reportażu, m.in. epizod zakonny. Z perspektywy prawie 50 lat od opisanych wydarzeń, mieszkańcy Zabłudowa, choć wierzą w Matkę Boską Zabłudowską, to jednak uznali, że – „ich cud nie był odpowiednio cudowny, nie miał świętego rozmachu”⁸.

2.3. REPORTAŻE HISTORYCZNO-PIELGRZYMKOWE Z WYPRAWY, REPORTAŻE HISTORYCZNE, REPORTAŻE Z PRZESZŁOŚCI

Gatunkową odmianą historyczną jest *Reportaż z Fatimy. Historia i cuda opowiedziane przez siostrzeńca Siostry Łucji* autorstwa włoskich dziennikarzy – Renza i Roberta Allegri⁹. Przewodnikiem po miejscach wydarzeń związanych z objawieniami w Fatimie jest salezjanin – o. Jose Dos Santos Valinho. Dzięki jego pośrednictwu reportażyści poznają wiele wspomnień o wizjonerach i docierają do żyjących świadków objawień i tych, którzy doświadczyli cudów za sprawą – beatyfikowanych już wówczas – Franciszka i Hiacynty. Spotkanie z żyjącą wówczas jeszcze Siostrą Łucją w klasztorze karmelitańskim w Coimbrze było niemożliwe, ale na prośbę dziennikarzy kontaktował się z nią jej siostrzeniec.

Można określić książkę reporterską jako sprawozdanie z wyprawy, której celem było na nowo przeżyć i poznać tajemnicę fatimską. Przywołajmy opis „tańca słońca”, „cudownego spektaklu słońca”:

Widok ten wprawił ludzi w uniesienie. Wszyscy padli na kolana, a z ust dobywały się pełne zdumienia wołania:

- Cud!
- Objawienie!
- Niech będzie chwała Bogu!

Wołania rozchodziły się po całej Cova de Iria jak potężna modlitwa¹⁰.

W 4. rocznicę zamachu na Jana Pawła II autorzy przypomnieli spotkanie Papieża z Siostrą Łucją. Reporterzy podkreślają aktualność wydarzeń fatimskich: „Fatima trwa dalej. Historia zapoczątkowana w Cova da Iria w 1917 r. jeszcze się nie zakończyła”¹¹.

Dokumentaryzm książki podkreślają dodatki: kalendarium (od 1907 r., tj. urodzin Łucji Dos Santos, po 2000 r., czyli uroczystości beatyfikacji Franciszka i Hiacynty w Fatimie oraz oficjalnego ogłoszenia trzeciej części objawienia z Fatimy),

⁸ Tamże, 164.

⁹ R. Allegri, R. Allegri, *Reportaż z Fatimy. Historia i cuda opowiedziane przez siostrzeńca Siostry Łucji*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków: WAM 2003.

¹⁰ Tamże, 212.

¹¹ Tamże, 278.

a także trzecia część tajemnicy fatimskiej i jej interpretacja autorstwa wówczas kardynała Josepha Ratzingera.

Tematowi Fatimy poświęcony jest też historyczny reportaż Włodzimierza Kalickiego – *Objawienie*¹². Autor koncentruje się na opisie 5. objawienia w wąwozie Cova da Iria, kiedy to cud słońca (zmieniający kolory i wibrujący wokół własnej osi krąg świetlny) doprowadza 70 tys. przybyszów (Portugalczyków i cudzoziemców, entuzjastów i sceptyków) do przerażenia.

Reportaż historyczny reprezentuje również jedna z *Baśni udokumentowanych*¹³ Krzysztofa Kąkolewskiego – *Jak pan żyje?*, który możemy odnaleźć pośród wielu w *Antologii polskiego reportażu*¹⁴. Reportaż przywołuje wydarzenia oświęcimskie związane z ucieczką więźnia, w której rezultacie pozostałych więźniów spotkały represje. Opowiada o nich uratowany przez o. Maksymiliana Kolbego więzień – Franciszek Gajowniczek (człowiek skromny – „prostaczek”) i jego żona. W czasie kolejnych wizyt i spotkań dowiadujemy się o ich przedobozowych i obozowych latach, a także o dalszych, dramatycznych kolejach losu:

Kiedy znalazłem się w punkcie zbornym naszej rodziny, ocalony [...], poszedłem z żoną na cmentarz w Rawie. Tam, w grobie rodzinnym, byli synowie, dla których zostałem ocalony. Gdybym nie żył, żona nie odeszłaby od nich nadawać dla mnie paczkę. Lepiej gdybym ja zginął, a oni żyli, ale takie jest zrzędzenie boskie, że ja zostałem wskrzeszony ich imieniem, a oni zginęli¹⁵.

Poznajemy też przeciętną egzystencję emerytów w Brzegu. Autor podkreśla, że Gajowniczek jest przyczyną świętości ojca Kolbego, ale też ocalenie z bunkra śmierci głodowej i „nowe narodziny” oznaczały dla bohatera reportażu – „inną formę śmierci” i że ta „zamiana losem” – „była tylko domknięciem, ukoronowaniem planu świętości, który miał ojciec Kolbe”¹⁶. Ofiara ojca Kolbego była bezwarunkowa. Gajowniczek stwierdził:

Jak mam się wywdzięczyć mojemu Wierzytelowi? Znieść cierpienia, które przyniesie życie mi ofiarowane. Sensem mojego życia jest to, że trwa dzięki ojcu Kolbemu. [...].

– Ofiara okazała się wzajemna. Pan był konieczny dla świętości ojca Kolbego. Teraz pan cierpi. Trudno to wszystko do końca zrozumieć. Ale jesteście połączeni, przykuci do siebie, bliźniacy świętości. Pan staje się odbiciem, obrazem, podobizna tamtego, żywą rzeźbą. Dlatego wiele ludzi nie traktuje pana jak żywego człowieka¹⁷.

Wśród reportaży z przeszłości Włodzimierza Kalickiego z tomu *Zdarzyło się*¹⁸ znajdujemy m.in. teksty o: św. Wojciechu¹⁹, św. Bernardzie z Clairvaux²⁰, lwowskich

¹² W. Kalicki, *Objawienie*, w: *Zdarzyło się*, Kraków: Znak 2014, 895–898.

¹³ K. Kąkolewski, *Baśnie udokumentowane*, Warszawa: Iskry 1976.

¹⁴ K. Kąkolewski, *Jak pan żyje?*, w: *Antologia polskiego reportażu*, red. M. Szczygieł, t. 2, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2014, 185–191.

¹⁵ Tamże, 188.

¹⁶ Tamże, 189.

¹⁷ Tamże, 191.

¹⁸ W. Kalicki, *Zdarzyło się...*, dz.cyt.

¹⁹ W. Kalicki, *Kielich wina w puszczy*, w: *Zdarzyło się...*, dz.cyt., 355–358.

²⁰ W. Kalicki, *Bierście i szyjcie*, w: *Zdarzyło się...*, dz.cyt., 280–282.

ślubach króla Jana Kazimierza²¹ oraz o Bernadecie Soubirous²². To nie tyle reporterskie sylwetki, ile rozbudowujące rzeczywistość społeczno-obyczajowo-psychologiczne ujęcia i konteksty, na podstawie archiwaliów.

W reportażu o trzech misjonarzach, w tym o biskupie czeskiej Pragi – Wojciechu, podejmujących w 997 r. trudną misję nawracania pogan w Prusach, opisana jest męczeńska śmierć Wojciecha, uznanego za niebezpiecznego wroga.

Bernard – opat zakonu cystersów, zwany „złotoustym” – jest bohaterem kolejnego reportażu. W czasie przygotowań do nowej, wielkiej wyprawy krzyżowej w 1146 r. zachęcał swoim kazaniem rycerstwo i możnych do udziału. Poznajemy fragmenty kazania. W rezultacie – jak czytamy – „Histeryczny entuzjazm jest powszechny. Liczba chętnych do wzięcia krzyża przechodzi najśmielsze oczekiwania Bernarda”²³.

Reportaż z wydarzenia w lwowskiej katedrze w 1656 r. opisuje modlitwę króla przed słynącym z cudów obrazem matki Boskiej Łaskawej wdzięcznego za uratowanie z potopu szwedzkiego. Poznajemy tekst ślubowania, oddającego Rzeczpospolitą w opiekę Maryi Panny.

W reportażu przybliżającym objawienia w Lourdes z 1858 r., poznajemy 14-letnią Bernadettę i jej otoczenie. Autor unaocznia moment, gdy w grocie skały Massabielle:

Za gałązkami Bernadetta dostrzega nagle postać dziewczyny w długiej białej sukni, wyciągającej przed siebie ręce. Bernadetta przeciera oczy, ale zjawa nie znika. Przeciwnie, pozdrawia ją lekkim skinieniem głowy i rozkłada ramiona. Jak Najświętsza Maria Panna, której wizerunki Bernadetta tyle razy widziała na obrazkach w szkole u zakonnic²⁴.

Bohaterka wie, że to widzenie, nieakceptowane przez bliskich, odmieniło jej życie.

2.4. MARCIN WÓJCIK – *W RODZINIE OJCA MEGO*²⁵, CZYLI DZIENNIKARSTWO WCIELENIOWE

Zbiór reportaży *W rodzinie ojca mego* dotyczy fenomenu mediów katolickich i ich odbiorców. Reporter prezentuje o. Tadeusza Rydyka, Radio Maryję i Telewizję Trwam oraz Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej. Poznajemy środowisko słuchaczy Radia (relacja „Ojciec” – „dzieci”), tworzących Rodzinę Radia Maryja. Wśród licznych tekstów zwracają szczególnie uwagę cytaty z anteny radiowej i świadectwa odbiorców. Oto jedno z nich: „Słuchając Radia Maryja jest się na falach prawdy. [...] Radio prostuje nasze myślenie”²⁶. Reporter podjął studia podyplomowe – Retoryka i komunikacja społeczna – w ten sposób poznał szkołę o. Rydyka, jej kadre i studentów. W książce zamieszcza swoją pracę zaliczeniową.

²¹ W. Kalicki, *Najświętszej Pannie królestwo, a chłopu ogarek*, w: *Zdarzyło się...*, dz.cyt., 326–327.

²² W. Kalicki, *Próba kija*, w: *Zdarzyło się...*, dz.cyt., 134–137.

²³ W. Kalicki, *Bierście i szyjcie...*, dz.cyt. 282.

²⁴ W. Kalicki, *Próba kija...*, dz.cyt. 136.

²⁵ M. Wójcik, *W rodzinie ojca mego*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2015.

²⁶ Tamże, 16.

Podobnie Wojciech Bojanowski, autor reportażu *Byłem uczniem ojca dyrektora*²⁷, by opisać „rydzykantów” i „Rydzykownię”, podjął studia w uczelni toruńskiej, zdając wcześniej egzamin wstępny. Pisze o programie studiów i życiu w akademiku. Przytacza wypowiedzi studentów, pracowników uczelni, o. Tadeusza Rydzyka i słuchaczy radia. Autor odbywał praktyki w siedzibie Radia Maryja. W zakończeniu reportażu czytamy:

[...] ja dużo się nauczyłem w WSKSiM. Popłynąłem do źródła, w górę rzeki, a tym źródłem jest prawda. Bo starałem się napisać prawdę. Dziękuję wam za zaufanie. Starałem się go nie nadużywać. Jeżeli czujecie się urażeni tym, co napisałem, bardzo was przepraszam. Trzymajcie się. Dziękuję też ojcu Rydzykowi, ojcu Waldemarowi i Obcokrajowcowi za to, że mogłem ich choć trochę poznać²⁸.

2.5. MAGDALENA GROCHOWSKA – PRZECIWNIK WASZ, DIABEL, CZYLI REPORTAŻ MEDYCZNO-SPOŁECZNY²⁹

Reporterka opisuje przypadki trudnego do wyjaśnienia przez naukę – „owładnięcia przez obcą siłę”. Pokazuje modlitwy towarzyszące odprawianiu egzorcyzmów (o uwolnienie od złego ducha), jak również modlitwy do św. Judy i św. Michała Archanioła. Teolog duchowości tak opisuje zjawisko:

Złe duchy pokazują, co mogą zrobić z człowiekiem, a właściwie z jego ciałem; w jaki sposób mogą nim manipulować i jak panują nad nim. Demon posługuje się najprostszymi bodźcami, które trafiają do naszej wyobraźni, pamięci i uczuć, przez co działają na wolę i intelekt. Szatan chce zrobić wszystko, żeby w człowieku zniszczyć obraz Boży i wiarę, chce wyrwać go z komunii z miłującym Bogiem³⁰.

Grochowska przedstawia księży egzorcystów, teologów, demonologów, a z drugiej strony – współpracujących z nimi lekarzy psychiatrów i psychologów. Oczywiście, opętanie inaczej definiują psychiatrzy, inaczej zaś teologowie, bo jest to zjawisko „z pogranicza dwóch dyskursów”. Jeden z lekarzy psychiatrów stwierdza:

Jako chrześcijaninowi trudno mi przyjąć, że diabeł działa tak prymitywnie jak poprzez opętanie. Posądzam go o działania znacznie bardziej wyrafinowane niż – upraszczając – rzucanie człowiekiem o ziemię i mówienie dziwnymi językami³¹.

Autorka przybliży też problem sekt jako rezultatu odejścia od praktyk i duchowości chrześcijańskiej oraz działalność Ośrodków Pomocy Psychologicznej, prowadzonych przez psychologów chrześcijańskich i Caritas.

²⁷ W. Bojanowski, *Byłem uczniem ojca dyrektora*, w: *20 lat nowej Polski według Mariusza Szczygła*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2009, 259–286.

²⁸ Tamże, 283.

²⁹ M. Grochowska, *Przeciwnik wasz, diabeł*, w: *Made in Poland. Antologia reporterów „Duzego Formatu”*, wybór tekstów i red. W. Nowak, M. Burchart, Warszawa: Wydawca Agora 2013, 165–184.

³⁰ Tamże, 177.

³¹ Tamże, 168

2.6. BEATA PAWLAK – *VIA DOLOROSA*, CZYLI REPORTAŻ BIBLIJNO-POLITYCZNY³²

Reporterką wraz z pielgrzymami udaje się Drogą Krzyżową w Jerozolimie. Zgodnie z zastosowanym toposem drogi, stacja po stacji, przywołuje wydarzenia biblijne od przesłuchania Jezusa w twierdzy Antonia. Miejsca biblijne zestawia ze współczesnymi (np. nazwy sklepów: „Twierdza Antonia”, „I stacja”, „Więzienie Chrystusa”). Najbardziej lakoniczny (metoda wyliczenia) jest opis ostatnich pięciu stacji znajdujących się w Bazylice Grobu Pańskiego:

Dziesiąta (tu zdarto z niego ubranie). To Kaplica Rozdzielania Szat. Jedenasta (przybito do krzyża). Dwunasta (umiera). Trzynasta (zdjęty z krzyża). Czternasta (złożony do grobu). Kiedyś były tu kamieniołomy, cmentarz, ogród, góra. Są marmury³³.

W reportażu pojawiają się kwestie wielowyznaniowości, wielokulturowości, przede wszystkim zaś konfliktu palestyńsko-izraelskiego, zamachów terrorystycznych, spornej sprawy statusu Jerozolimy czy konfliktu wyznawców różnych religii, walczących o prawo do świętych miejsc w Bazylice Grobu Pańskiego.

Beata Pawlak jest także autorką tekstu *Umieralnia życia*³⁴ o Kalkucie i znajdującym się tu Centrum Zgromadzenia Misjonarek Miłości. W domach Matki Teresy, tzw. „umieralniach”, pracują wolontariusze. Poznajemy ich obowiązki i obserwacje, na przykład:

[...] stara kobieta umierająca w hospicjum matki Teresy jeszcze może mnie uczyć radości życia [...]. Tu twoja obecność liczy się bardziej niż lekarstwa [...]. Tutaj jeden twój uśmiech sprawia, że ci ludzie czują się szczęśliwi. Im przede wszystkim potrzebna jest miłość³⁵.

Okazuje się, że wolontariusze przyjeżdżają tu i podejmują pracę charytatywną głównie dla siebie samych. Siostry od Matki Teresy mają określony rytm życia, są uśmiechnięte, prowadzą kilka domów: dla bezdomnych dzieci, dla osób opóźnionych umysłowo, dla sparaliżowanych i trędowatych. Znamienny jest napis na tablicy:

Głodny miłości
Patrzy na ciebie
Spragniony dobroci
Zebrze u ciebie
Odarty ze wsparcia
W tobie ma nadzieję
Dawaj,
Aż do bólu

Podpisane: Matka³⁶.

Reporterką także tam pracowała, poznając działalność sióstr „od wewnątrz”.

³² B. Pawlak, *Via Dolorosa*, w: *Made in Poland...*, dz.cyt., 215–236.

³³ Tamże, 229.

³⁴ B. Pawlak, *Umieralnia życia*, w: *Antologia polskiego reportażu*, red. M. Szczygieł, t. 2, 712–720.

³⁵ Tamże, 717.

³⁶ Tamże.

2.7. ŁUKASZ WOJTUSIK – *CAMINO, DZIENNIK POKŁADOWY*³⁷, CZYLI REPORTAŻ PODRÓŻNICZY (Z DROGI, PIELGRZYMKOWY II)

Tekst – utrzymany w poetyce dziennika – opisuje trasę do Santiago de Compostella. Wędrowce autora przyświeca głównie cel religijno-duchowy i w jakiejś mierze także rekreacyjno-kulturalny. 12 zapisków (dzień 1–12) daje wyraz wierze, nadziei, radości mimo trudu związanego z pielgrzymowaniem. Jak pisze autor, podczas wędrowki do grobu św. Jakuba Starszego – „ludzie [...] niewiele mówią, woła wdeptywać słowa w drogę”³⁸. Spotykane po drodze kościoły potwierdzają „katalog czczonych świętych”. W tekście pojawiają się odniesienia biblijne (czytania w kościołach, cytaty, symbole). Zwieńczeniem wędrowki jest katedra.

2.8. SPOŁECZNE REPORTAŻE WOJCIECHA TOCHMANA

Mojżeszowy krzak i powstały rok później reportaż *Amen* pochodzą z tomu *Wściekły pies*³⁹. Reportażysta opisuje w nich katastrofę autokarową w 2005 r. z udziałem młodych pielgrzymów – białostockich licealistów, udających się na Jasną Górę. W wypadku tym zginęło 13 osób. Poznajemy katechetkę – absolwentkę teologii, która zorganizowała pielgrzymkę, dyrektorkę szkoły, ocalałych w wypadku uczniów, rodziców zmarłych dzieci jak i uratowanych licealistów.

Matka Kuby, który mimo wielu obrażeń przeżył, dziękuje Bogu za „cudowne ocalenie dziecka, a dla niego samego czas jakby się zatrzymał”. Jego zdaniem – „Bóg istnieje. Ale na Boga nie ma co liczyć, bo można się przeliczyć. Można liczyć tylko na mamę”⁴⁰. W wyniku wypadku został inwalidą. Z kolei matka umierającej Moniki mówiła do córki: „Z naszego cierpienia, córeczko, musi być jakieś dobro”⁴¹. Życie innego z uczniów – Krzysia, który stracił w wypadku dziewczynę, zamieniło się w czekanie – „Na tamtą stronę [...]. Bo tam coś musi być”⁴².

Tymczasem rodzice zmarłych dzieci pytają: „Dlaczego mojego Bóg nie ocalił? Dlaczego tak chciał? [...] Bo przecież do Niego jechali. Do Jego Boskiej Matki, która zna przecież to największe z cierpień, jakiego tylko matka może doświadczyć”⁴³. Niektórzy uczniowie zaczynają wątpić – „Nie chcę takiego Boga!”. Zdaniem księży, ta tragedia była „sprawdzianem wiary”. Po wypadku odprawiane są msze w kościele.

Reportażysta zarysowuje też inny motyw – pielgrzymi z przejeżdżającego autobusu nie udzielili pomocy potrzebującym, natomiast modlili się o szczęśliwe ocalenie rannych i o pokój duszy dla nieżyjących. W ich relacji: „Jakby mojżeszowy krzak wyrósł na środku drogi [...] Obok ognia widzieliśmy dwie, może trzy osoby. Nie było czego ratować. Co mogliśmy zrobić?”⁴⁴.

³⁷ Tygodnik Powszechny 2017, nr 31, 36–38.

³⁸ Tamże, 37.

³⁹ W. Tochman, *Wściekły pies*, Kraków: Znak 2007.

⁴⁰ Tamże, 144.

⁴¹ Tamże, 28.

⁴² Tamże, 16.

⁴³ Tamże, 14–15.

⁴⁴ Tamże, 23.

Reportaż *Amen*, w którym autor powołuje się na wcześniejszy swój tekst, informuje o przydrożnej kapliczce w miejscu wypadku, o umieszczonej tablicy z nazwiskami ofiar i z napisem: „Stańcie się nieustraszonymi świadkami miłości silniejszej od śmierci. Jan Paweł II”⁴⁵. Dowiadujemy się też o współczuciu, jakie wyraził Benedykt XVI. Wciąż spotykają się rodziny ofiar katastrofy, analizują wydarzenia, stawiają pytania, oskarżają i osądzają winnych, stąd pojawiające się formuły: „albo...”, „albo trochę inaczej...”, „albo jeszcze tak...”. Pojawiają się też takie opinie: „[...] dobrze jest wierzyć, ufać w boską dobroć. [...] że teraz dziecko jest aniołem w niebie. [...]. A w domu Ojca jest ciepło. [...]. Tylko nie trzeba się buntować. Bo Bóg nie jest winny niczemu”⁴⁶.

Zwraca uwagę – pojawiająca się w tytule pierwszego z reportaży i w jednej z wypowiedzi – symbolika krzewu płonącego, a także polaryzacja postaw i zdarzenie różnych poglądów na wydarzenie i wiarę.

3. PODSUMOWANIE

Uważa się, że dobry reportaż powinien mieć głębię, coś tłumaczyć, pokazywać zjawiska społeczne na przykładzie konkretnych ludzi. Takie właśnie są analizowane teksty reportaży religijnych: komentujące, wyjaśniające, interpretujące, wyrażające opinie i emocje. Potwierdziły one syntetyczność gatunkową, zawierają bowiem też inne formy wypowiedzi (cytaty, dialogi, charakterystyki itd.), literackie i nieliterackie teksty w tekście. Dominujący w nich styl reporterskiego relacjonowania wydarzeń współwystępuje – w różnym stopniu nasilenia – ze stylem religijnym i jego odmianami: biblijnym, modlitewno-konfesyjnym, kaznodziejским, teologicznym i katechetycznym⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Antologia polskiego reportażu*, red. M. Szczygieł, t. 2, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2014.
- Made in Poland. Antologia reporterów „Dużego Formatu”*, wybór tekstów i red. W. Nowak, M. Burchart, Warszawa: Wydawca Agora 2013.
- Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków: Universitas 2013.
- Szczygieł M., *20 lat nowej Polski w reportażach według Mariusza Szczygła*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2009.
- Tacik J., *Zamach. Jan Paweł II – 13 maja 1981. Spisek. Śledztwo. Spowiedź*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2017.

⁴⁵ Tamże, 140.

⁴⁶ Tamże, 156.

⁴⁷ O stylach tych pisze M. Makuchowska, zob. *Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków: Universitas 2013, 487–528.

RELIGIOSITY IN CONTEMPORARY FEATURES

Summary

The author analyses the presence of a religious factor in selected religious and social features. The analysis objects are texts by Jacek Tacik, Piotr Nestorowicz, Renzo and Robert Allegri, Włodzimierz Kalicki, Krzysztof Kąkolewski, Marcin Wójcika, Wojciech Bojanowski, Magdalena Grochowska, Beata Pawlak, Łukasz Wojtusik and Wojciech Tochman. In her research the author presents the clash between *sacrum* and *profanum* in the Church and overlapping investigative, political, medical, historical and travelling aspects. This text is an attempt to complement feature genres which are commonly used in scientific world by a feature with religious (confessional) subject.

Key words: feature, religiosity, profanum, sacrum

Nota o Autorze

Barbara BOGOŁĘBSKA – profesor, doktor habilitowany, jest kierownikiem Katedry Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego. Prowadzi interdyscyplinarne badania naukowe w zakresie literaturoznawstwa, retoryki, stylistyki, nauki o mediach (publicystyka prasowa, genologia dziennikarska). Jest autorką licznych publikacji naukowych, wśród których można wymienić m.in.: *Tradycje retoryczne w stylistyce polskiej. Narodziny dyscypliny* (1996); *Studia o retoryce i stylistyce* (2001); *Między literaturą i publicystyką* (2006); *Konteksty stylistyczne i retoryczne* (2006); *Od tradycji do nowatorstwa, od transgresji do adaptacji na wybranych przykładach literackich i publicystycznych* (2013); *Retoryka, genologia i stylistyka tekstów literackich i dziennikarskich* (2015). Jest członkiem polskich i międzynarodowych towarzystw i komisji naukowych. Kontakt e-mail: bogo@o2.pl

KS. TOMASZ CHLEBOWSKI

Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym

TEOLOGICZNY WYMIAR OBJAWIEŃ MARYJNYCH W GUADALUPE I JEGO KOMUNIKACJA

Słowa kluczowe: objawienia, Matka Boża z Guadalupe, wizerunek, Meksyk

1. Wstęp. 2. Historia objawień na wzgórzu Tepeyac. 3. Cudowność trwająca do dziś.
4. Przesłanie teologiczne. 5. W sercu Kościoła, czyli znaczenie Guadalupe dla wierzących.
6. Podsumowanie

1. WSTĘP

Spośród wielu objawień maryjnych na całym świecie, zaraz obok objawień w Fatimie, czy też w Lourdes, jednymi z najbardziej znanych są te w Guadalupe. Od samego początku mają wyjątkowy wpływ nie tylko na religijność mieszkańców Meksyku, ale również na całe ich życie. To fenomen wiary i religii, ale też fenomen kulturalny i społeczny. Rzeczywistość, która przenika każdą sferę życia Meksykanów. Guadalupe stało się nierozdzielalnym symbolem tego, co możemy nazwać mentalnością, czy też tożsamością meksykańską. Trzeba jednak zauważyć, iż jest to pojęcie bardzo złożone i tak bogate w treść, że nie sposób jednoznacznie określić owej tożsamości. Bez wątpienia, fenomen Guadalupe stanowi integralny jej element. Z ziemi meksykańskiej kult Guadalupany rozszerzył się na całą Amerykę Łacińską, docierając aż do naszego kontynentu. Do sanktuarium objawień każdego roku przybywają miliony pielgrzymów z całego świata. Po Bazylice św. Piotra w Rzymie to najliczniej odwiedzane sanktuarium na świecie.

Niniejszy artykuł przedstawi niezwykłość objawień w Guadalupe, ich wymiar teologiczny oraz wykaże ich znaczenie dla Kościoła. Ze względu na obszerność tematyki i dostępnych materiałów autor artykułu podejmie się ukazania zwłaszcza teologicznych aspektów objawień maryjnych z Guadalupe. Nie jest możliwe szczegółowe przedstawienie argumentu w jednym tylko artykule, stąd niniejsze opracowanie ogranicza się do zarysowania zaledwie elementarnych zagadnień teologicznych objawień w Guadalupe, dając możliwość dalszego ich pogłębienia.

2. HISTORIA OBJAWIEŃ NA WZGÓRZU TEPEYAC

Objawienia maryjne z Guadalupe związane są z postacią indiańskiego katechumena Juana Diego Cuauhtlatoatzin¹. Od 9 do 12 grudnia 1531 r. czterokrotnie miał on widzenia Matki Boskiej, która poleciła mu pośrednictwo w zbudowaniu świątyni na miejscu objawień², gdzie będzie okazywać swoją matczyną miłość wobec ludzi i wysłuchiwać tych, którzy z ufnością będą Ją wzywać. Będzie „oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores” (wysłuchiwać ich żalów i ulecząc wszystkie ich słabości, winy i bóle)³. Maryja poleciła więc Indianinowi, żeby udał się do ówczesnego biskupa miejsca, franciszkanina Juana de Zumárragi⁴ i obwieścił Jej wolę. Hierarcha jednak sceptycznie odniósł się do relacji Juana Diego zarówno

¹ Niektórzy poddają w wątpliwość historyczne istnienie postaci Juana Diego, widząc w jego postaci jedynie symbol. Dziwi fakt, że pośród nich jest były przeor bazyliki w Guadalupe Guillermo Schulenberg, który w 1996 r. oficjalnie stwierdził, iż historia Guadalupany jest tylko legendą, i wraz z postacią Juana Diego stanowi pewien symbol, zob. H.M.S. Phake-Potter, *Nuestra Señora de Guadalupe: la pintura, la leyenda y la realidad. Una investigación arte-histórica e iconológica*, Arte e Iconografía 12 (2003), nr 24, [ed. José Manuel Pita Andrade, Fundación Universitaria Española, Seminario De Arte E Iconografía «Marqués De Lozoya» Madrid], 384. Inni jednak podają dość szczegółowe daty odnośnie do jego osoby, zob. J. García, *Tonantzin Guadalupe y Juan Diego Cuauhtlatoatzin, semillas de la teología india (primera parte)*, Ecclesia 2 (2002), 175–177. Przydomek Juana Diego (1474–1548), *Cuauhtlatoatzin*, w języku nahuatl oznacza „Ten, Który Mówi Jak Orzeł”, lub: „Mówiący Orzeł”. Przynależał do najniższej i zarazem najliczniejszej warstwy społecznej Królestwa Azteków. Zajmował się pracą na roli oraz wypłatał trzcinowe maty. Wraz z żoną Malitzin przyjął chrzest pomiędzy 1524 a 1525 r., jednak Juana od dawna interesowały sprawy wiary. miał naturę skłoną do mistycyzmu, z natury był powściągliwy i cichy. Każdego dnia przebywał dwudziestokilometrową drogę, aby modlić się w najbliższym kościele w Tenochtitlan. To właśnie podczas jednej z tych codziennych wypraw miał objawienie Matki Bożej. Żona Juana zmarła dwa lata przed objawieniami, nie mieli dzieci. Od 1531 r. aż do śmierci żył jako pustelnik za aprobatą biskupa Zumárragi przy kaplicy wzniesionej na wzgórzu objawień. Umarł w wieku 74 lat. To pierwszy przedstawiciel świata indiańskiego oficjalnie wyniesiony do chwały ołtarzy przez papieża Jana Pawła II, co było potwierdzeniem kultu „istniejącego od niepamiętnych czasów” (beatyfikacja 6 maja 1990 r.; kanonizacja 31 lipca 2002 r.) Zob. K. Gołębiowski, *Jan Diego – pierwszy Indianin świętym*, Wiadomości KAI nr 27, 2002, 20; K. Osiński, *Autoportret z Guadalupe*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC 2007, 42–47; D. del Gaudio, *Nostra Signora di Guadalupe*, La Madonna di Castelmonte 10 (2009), 14.

² W dosłownym tłumaczeniu *casita santa*, czyli: święty domek (*noteocal*), podczas gdy termin, *noteocaltzin* można przetłumaczyć jako „mój święty domek”.

³ Tekst przytoczony za napisanym w jęz. nahuatl najstarszym opowiadaniem objawień w Guadalupe *Nican Mopohua*, w tłumaczeniu na hiszpański. Dokument nazywany jest czasem *Ewangelia Objawień*, Autorem jest aztecki franciszkanin Antonio Valeriano (1531–1605). Więcej o *Nican Mopohua* zob. J. García, art.cyt., 177–186; A. Lampe, *Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso en la historia latinoamericana*, w: *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, ed. José María Vigil, Quito (Ecuador): Centro Bíblico Verbo Divino 2003, 34n.; J. Romero Salinas, *La Virgen de Guadalupe ¿Legado divino o pintura humana?*, México D.F.: San Pablo 2005, 5. Oprócz *Nican Mopohua* istnieje szereg innych dokumentów, głównie w jęz. nahuatl i hiszpańskim, więcej na ten temat zob. J. Sosa E., *La Virgen de Guadalupe. Historia de Nuestra Madre*, México D.F.: San Pablo 2008. W niniejszym artykule autor korzystał z broszury *Nican Mopohua* wydanej przez jezuickie wydawnictwo „Buena Prensa” (bez roku wydania), 4.

⁴ *Juan de Zumárraga* (1468–1548) – franciszkanin, protektor Indian, fundator m.in. Kolegium Świętego Krzyża w Tlaltelolco i św. Jana na Lateranie oraz szpitala Bożej Miłości, zob. J. Romero Salinas, dz.cyt., 3.

podczas pierwszej, jak i kolejnej wizyty. Prosi o znak (*nezcáyotl*), który by rozwiał jego wątpliwości. Następnym więc razem, zgodnie z zaleceniem Maryi, Juan Diego przynosi w swojej tilmie, obszernym płaszczu z włókien agawy, róże zerwane rankiem na wzgórzu Tepeyac. Kiedy rozsypał je przed biskupem, okazało się, że na płaszczu został uwieńczony wizerunek Maryi. Zumárraga przestał mieć wątpliwości co do cudowności zdarzenia opowiedzianego przez ubogiego Indianina. Kwiaty w tilmie Juana Diego były odmianą róż kastylijskich, które nie rosną w Meksyku, a obraz odbity na niej oddalał wszelkie powątpiewanie. Niedługo potem biskup erygował maryjną świątynię na wzgórzu Tepeyac, gdzie umieścił cudowny obraz, ażeby ludzie „mogli przybywać, patrzeć i podziwiać ten błogosławiony wizerunek”⁵. W tym czasie Maryja objawiła się również Juanowi Bernardino, stryjowi Juana Diego, uzdrawiając go z ciężkiej choroby.

3. CUDOWNOŚĆ TRWAJĄCA DO DZIŚ

Zjawisko określane mianem cudu zawsze budziło i budzi wiele kontrowersji oraz sporów. Uczeni różnych dyscyplin naukowych na rozmaite sposoby starają się dowieść swoich racji, próbując racjonalnie wyjaśnić zaistniałe i niezrozumiałe fakty. Mnożą się więc teorie, hipotezy oraz przypuszczenia.

Podejmując tematykę cudowności wizerunku z Guadalupe, nie mówimy o jednym cudzie, gdyż zawiera on w sobie szereg niewyjaśnionych zagadek, wobec których nauka pozostaje bezradna. Zastosowanie nowoczesnych technologii nie tylko wiele wyjaśnia, ale wręcz jeszcze bardziej potwierdza nadprzyrodzoność meksykańskiego wizerunku Maryi.

Oczywiście, są badacze, którzy z przekonaniem negują jego cudowność⁶. Podważając jednak jeden aspekt, przy kolejnych stają się całkowicie bezradni, często przecząc wysnuwanym przez siebie wcześniej teoriom. Zdarzenia z Guadalupe nie można nazwać mitem czy – jak chcą to widzieć niektórzy historycy – manipulacją hiszpańskiego kleru ewangelizującego dawną ziemię politeistycznych plemion meksykańskich, żeby nawrócić je na wiarę katolicką. Tym, co potwierdza prawdziwość Guadalupe, niejako świadkiem wydarzeń na wzgórzu Tepeyac, jest wręcz sam wizerunek na płaszczu Juana Diego. I nie jest to milczący świadek, jego wymowa, znaczenie i przesłanie są bardzo jasne. Cud z Guadalupe zadziwia oraz przemawia do dziś dnia. Jest wydarzeniem ciągle aktualnym, który często wpływa i zmienia życie zarówno pojedynczych osób, jak i całych grup ludzi.

Niektórzy jednak, odnosząc się do historii, wprost negują prawdziwość zdarzenia, a nawet istnienia Juana Diego. Podważając nadprzyrodzoność wizerunku⁷,

⁵ *Nican Mopohua...*, dz.cyt., 15.

⁶ Zob. J. Sosa E., dz.cyt., 8–11.

⁷ Należących do grupy tzw. *Acheiropoietos*, obrazów nie ludzką ręką uczynionych. Za takie uważane są chociażby Mandylion z Edessy, Veraicon, chusta z Manopello (Volto Santo) czy Całun Turyński. Tradycja pojmuje je jako obrazy spuszczone z nieba, które mają gwarantować opiekę pojedynczych osób bądź społeczności. Znamiennym jest fakt, że o ich pochodzeniu nauka nie może powiedzieć nic dokładnego. Zob. H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 297–313.

jednocześnie podważają całą historię z nim związaną, stawiając go w szeregu wszystkich innych obrazów maryjnych na całym świecie⁸.

W 1556 r. Francisco Bustamante przypisał dzieło Indianinowi Marcosowi. Jednakże szczegółowych danych odnośnie do rzekomego twórcy obrazu nie podaje. Stwierdził, iż namalował go malarz należący do szkoły artystycznej założonej przez zakonnik Pedro de Gante przy klasztorze Świętego Franciszka w mieście Meksyk⁹. Niektórzy uczeni, sugerując się opinią Bustamantego, przypisują je Marcosowi Cipac de Aquino (?–1572), znanemu w swojej epoce twórcy pochodzenia indiańskiego¹⁰. Charakteryzują oni obraz meksykańskiej Madonny jako złożony z szeregu elementów plastycznych obrazów szkoły flamandzkiej, niemieckiej, włoskiej i hiszpańskiej¹¹. Wskazują największe podobieństwo wizerunku Guadalupe z hiszpańskim wizerunkiem Maryi znajdującym się w królewskim klasztorze Hieronimitów Guadalupe z Estremadury (Cáceres). Jest to niewielka drewniana rzeźba, czczona od czasów średniowiecza i owiana legendą¹². Według niej postać Madonny jest dziełem św. Łukasza Ewangelisty, jednak wielu historyków sztuki przypisuje jego realizację Cornelisowi Corte, na podstawie szkicu Federico Zuccaro. Na pewno pobożny hiszpański konkwistador Hernán Cortés (1485–1547), który pochodził z terenu Estremadury, przeniósł kult tejże Madonny na tereny Nowej Hiszpanii, gdzie tenże kult znalazł grunt podatny do rozwoju. Historycy sztuki zauważają też duże podobieństwo wizerunku z Guadalupe z postacią z XV-wiecznego obrazu Vigen de la Merceda, przechowywanego obecnie w Muzeum Sztuki Katalońskiej w Barcelonie¹³.

Jeszcze inni przyjmują za pewnik, jak to było w zwyczaju tamtych czasów, że rzekomy malarz MB z Guadalupe wzorował się na sztuce europejskiej, zwłaszcza na flamandzkim obrazie z XIV w., znanym jako *Dziewica w chwale*, znajdującego się dziś w kolekcji Kupferstichkabinett w Berlinie¹⁴.

Takie są zdania niektórych krytyków sztuki. Jednakże nie są one wystarczające, by wytłumaczyć pewne fenomeny związane z wizerunkiem Guadalupe. Nauka pozostaje bezradna wobec niewytłumaczalnych zagadnień, które wierzący nazywają „cudami”. A w tym przypadku jest ich wiele.

Wizerunek MB z Guadalupe zaliczany jest do wspomnianych wcześniej *acheirotipów*, obrazów owianych tajemnicą ich pochodzenia i dlatego też w tradycji chrześcijańskiej uznanych za nie ludzką ręką uczynionych. Acheirotip z Guadalupe można by wpisać w szereg cudownych przedstawień „Czarnych Madonn”, z których wiele zaliczanych jest do nie ludzką ręką uczynionych. Lecz nawet pośród

⁸ Odnośnie do argumentów za i przeciw prawdziwości objawienia w Guadalupe zob. J. García, art.cyt., 173n.

⁹ Por. H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 362–369.

¹⁰ Zob. M. Toussaint, *Pintura colonial en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1982, 24.

¹¹ Por. H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 346–360.

¹² Zob. tamże, 325. Sporo informacji na ten temat również w filmie dokumentalnym *Guadalupe: A Living Image*, reż. L. Trovellesi Cesana, Studio3 TV (2010).

¹³ Por. M. Konopko, *Tajemnica Guadalupe*, Fronda nr 15–16 (1999), 295.

¹⁴ G. von Vobeser, *Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe*, Revista Grafia 10 (2013), nr 1, 153.

nich pod wieloma względami zajmuje miejsce szczególne. Nie tylko bowiem pochodzenie wizerunku guadalupańskiego jest niewyjaśnione, lecz i szereg szczegółów świadczy o jego nadprzyrodzoności. Kiedy dołożymy do tego wymowne, jasne i głębokie przesłanie teologiczne związane z wizerunkiem z Guadalupe, należy stwierdzić, iż mamy do czynienia z prawdziwym fenomenem; misterium wykraczającym poza ludzkie możliwości zrozumienia, aczkolwiek zarazem jasne w swoim przekazie przez odbiorców.

Jednym z pierwszych i podstawowych aspektów problematycznych dla naukowców jest sam fakt trwałości materiału, na którym utrwalony jest wizerunek. Płaszcz (*tilma*) Juana Diego utkany jest z naturalnych włókien *ayate* (odmiany kaktusa). Są one nietrwałe i maksymalnie mogą przetrwać dwadzieścia lat. Tymczasem *tilma* przetrwała do dziś dnia w praktycznie nienaruszonym stanie. Niesprzyjające warunki ekspozycji płótna, zwłaszcza wystawienie na działanie zapalanych w jego pobliżu świec, powinny trwale je uszkodzić oraz pozbawić pierwotnej kolorystyki. Podczas gdy w takich warunkach każdy inny obraz byłby naruszony, to tunika Juana Diego zachowała swój oryginalny wygląd. Po zbadaniu płótna narzędziami dostępnymi współczesnej nauce okazało się, że jest ono odporne na wszelkiego rodzaju niszczące oddziaływanie kurzu, wszelkich insektów, bakterii i grzybów. W 1791 r. podczas prowadzonych prac konserwatorskich ramy obrazu, nieostrożnie wylano na płótno żrący kwas azotowy. W rogu obrazu przez jakiś czas była widoczna plama, która wkrótce potem samoczynnie zniknęła. Zdziwiający jest fakt, że również inne czynniki nie są w stanie naruszyć tej indiańskiej tuniki¹⁵. Nie podlega ona znanym nam prawom fizyki i nie ulega starzeniu się¹⁶.

Znamienne jest wydarzenie z początków XX w., kiedy ktoś niedaleko obrazu podłożył w wazonie kwiatów bombę. Jej eksplozja wywołała wiele szkód, ale obraz pozostał nienaruszony. Całą siłę uderzenia przyjął stojący przed obrazem krzyż z brązu.

Naukowcy stwierdzają zgodnie, że na niezagruntowanym płótnie o rzadkiej fakturze (a takim jest *tilma*) nie jest możliwe utrwalenie jakiegokolwiek obrazu. Badania naukowców dowiodły ponadto, że na obrazie Matki Bożej nie znajdują się żadne ślady znanych nam syntetycznych barwników ani pigmentów pochodzenia organicznego, mineralnego czy roślinnego¹⁷. Każdy rodzaj farby jest związkiem chemicznym, którego cząsteczki wiążą się z tkaniną. Bez tej reakcji nie ma koloru, a więc nie ma też obrazu. Należy więc stwierdzić, że wizerunek z Guadalupe jest czystą celulozą, i w konsekwencji z chemicznego punktu widzenia nie istnieje. Potwierdzają to m.in. badania promieniami podczerwonymi przeprowadzone w 1979 r. przez dwoje uczonych, Philipa Callahana i Jody B. Smitha¹⁸, jak również dr José Aste Tonsmanna, inżyniera i absolwenta Uniwersytetu Cornella.

¹⁵ Por. M. Konopko, art.cyt., 293 n.; K. Osiński, art.cyt., 108 n.

¹⁶ K. Osiński, art.cyt., 161–164.

¹⁷ Odkrył to w 1936 r. w swoich badaniach Richard Kuhn z Heidelbergu, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie chemii w 1938 r. Zajmował się głównie badaniami enzymów, witamin i karotenów.

¹⁸ Doktor Philip S. Callaghan był członkiem grupy naukowej amerykańskiej NASA, biofizyk pracujący na Uniwersytecie w Kansas, znawca technik malarskich. Profesor Jody Brant Smith, naukowiec z Uniwersytetu w Miami, prowadzący Katedrę Filozofii i Nauki na Uniwersytecie w Pensacolla.

Z kolei szczegółowe badania mikroskopowe obrazu w 1946 r. wykazały jednoznacznie, że nie ma na nim wstępnego szkicu, śladów pędzla ani umieszczanego zazwyczaj przez twórców podpisu. Podobne wnioski wynikają z badań grupy naukowców pod przewodnictwem prof. F. Campusa Ribery w latach 1954 i 1966. Naukowcy i znawcy tematyki malarskiej zgodnie więc poświadczają, że obrazu z Guadalupe nie byłby w stanie namalować żaden nawet najgenialniejszy artysta¹⁹.

Niewyjaśniona przez naukę pozostaje również zadziwiająca kolorystyka wizerunku. Pomimo upływu czasu zachowuje on pierwotną intensywność swoich kolorów, które zmieniają się powoli zależnie od kąta patrzenia²⁰.

Cudowność wizerunku z Guadalupe stanowi nieustanną zagadkę. Jest kwestią sporów, choć argumenty o niej świadczące są niepodważalne. Znany meksykański architekt Pedro Ramírez Vázquez (1919–2013), któremu zlecono zaprojektowanie nowej bazyliki w Guadalupe, otrzymał też pozwolenie na zbadanie obrazu Matki Bożej. Wyniki badań były dla Vázqueza tak ogromnym wstrząsem duchowym i intelektualnym, iż porzucił agnostycyzm i stał się gorliwym katolikiem.

Zadziwiające, cudowne, by nie powiedzieć sensacyjne były rezultaty wnikliwych i licznych badań oczu wizerunku Madonny z Guadalupe²¹. W 1928 r. pierwsze ich zdjęcia wysokiej jakości wykonał Manuel Ramos. Rok później pewien lekarz okulista, oglądając je pod lupą, na podstawie wnikliwej obserwacji zauważył, że źrenice kobiety z obrazu są żywe. Znajduje się w nich odbicie kilku postaci. W 1951 r. potwierdził to fotograf i rysownik Carlos Salinas Chavez. Oficjalna komisja naukowa, powołana przez arcybiskupa Meksyku Luisa Maria Martinezę, po czteroletnim okresie badań, w 1955 r. potwierdziła wcześniejsze opinie badaczy.

W 1959 r. dwóch okulistów, Javier Toroella-Buene i Rafael Torija Lavoigneta, z pomocą badań oftalmoskopowych, oświadczyło, że w obydwu oczach Guadalupany widoczne są postaci ludzkie. Odkształcenie i umiejscowienie optycznego obrazu są identyczne z tym, jakie wytwarza ludzkie oko. Światło oftalmoskopu prowokuje w źrenicy oka Matki Bożej taki sam efekt jak w żyjącym, ludzkim oku: źrenica świeci się rozproszonym światłem, dając wrażenie wklęsłej rzeźby. Jest to efekt niemożliwy do zaistnienia na płaskiej powierzchni, która dodatkowo jest nieprzezroczysta. Podobne ekspertyzy potwierdzają inni naukowcy, którzy badali obraz w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Rogówka oczu Maryi jakby sfotografowała; uchwyciła moment spotkania w pałacu Zumarrági. Obrazy w Jej oczach są odbite w poszczególnych warstwach oka (dwa razy wprost i raz odwrócone o 180°). To tzw. *efekt Purkyniego-Samsona*, który występuje tylko w żywych oczach. W oczach Matki z Guadalupe utrwalone zostały dwie „fotografie”, wykonane pod dwoma różnymi kątami, które idealnie odpowiadają wektorowi, o jaki przesuwana się obraz widziany jedną i tą samą parą oczu.

¹⁹ Zob. K. Osiński, dz.cyt., 116–121.

²⁰ Tzw. *Iryzacja*, zwana również tężowaniem, czyli zjawisko optyczne wywołujące tężowe barwy w wyniku interferencji światła białego odbitego od przezroczystych ciał składających się z wielu warstw substancji o różnych własnościach optycznych. Jest to fenomen niemożliwy do odtworzenia żadną techniką malarską.

²¹ Zob. K. Osiński, dz.cyt., 164–169; J. Romero Salinas, dz.cyt., 15–18.

Kolejne badania przy użyciu nowoczesnej techniki stosowanej przez NASA określiły tożsamość trzynastu mikroskopijnych postaci znajdujących się w źrenicach: widać w nich biskupa Zumarráge i jego tłumacza Gonzaleza, Juana Diego z rozpostartym płaszczem, siedzącego Indianina, grupę Indian z dzieckiem, kobietę i brodatego Hiszpana, a także czarnoskórą dziewczynę. Wszystkie postaci mają udokumentowane swoje historyczne istnienie. I tak np. w testamencie Zumarrági w archiwum w Sewilli jest informacja o czarnej niewolnicy Marii, którą obdarzył on wolnością²². Podstawowym pytaniem odnośnie do tajemnicy oczu Guadalupany pozostaje chociażby sekret, czy możliwe byłoby namalowanie całego zdarzenia objawienia na przestrzeni mniejszej niż 7 mm? Bo takiej właśnie wielkości są źrenice Matki Bożej na wizerunku. Zważywszy jeszcze, że w użyciu nie było wtedy tak rozwiniętej technologii jak dzisiaj.

Równie zaskakujące wyniki badań wykazały obserwacje gwiazd widocznych na płaszczu Maryi. Mario Rojas Sánchez oraz dr Juan Homero Hernández Illescas w swoich badaniach odkryli, że rozmieszczenie gwiazd na płaszczu nie jest przypadkowe. Przedstawia mapę gwiazd na niebie nad stolicą Meksyku 12 grudnia 1531 r., czyli w momencie objawienia Juanowi Diego²³. Gwiazdy podzielone są na płaszczu na dwie sfery: niebo północne i niebo południowe, jednakże w porządku odwróconym, czyli nie z punktu widzenia ziemskiego, lecz obserwatora ze Słońca. Konstelacja Wielkiej Korony Północy umieszczona jest na skroniach Maryi, Gwiazdozbiór Panny spoczywa na sercu, Bliźnięta (Kastor i Pollux) na kolanach, Orion na postaci anioła pod stopami Madonny, a gwiazdozbiór Lwa usytuowany jest dokładnie na łonie Maryi²⁴. Tak, jakby wskazywał, że Jej dziecko będzie Lwem Judy (biblijny tytuł oczekiwanego Mesjasza)

4. PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Rozważając teologiczny aspekt jakichkolwiek objawień, najpierw należy uwypuklić ich nierozzerwalny związek ze wspólnotą Kościoła, która dodatkowo potwierdza ich autentyczność, bądź też fałsz. Jaką więc funkcję mają objawienia w Kościele? Poddając weryfikacji objawienia, każda z naukowych dyscyplin kościelnych, odnosi się do nich w nieco inny sposób²⁵. Zauważyć należy, że mówimy tutaj o objawieniach prywatnych, gdyż Objawienie jako takie zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów, czyli naocznych, wybranych przez samego Chrystusa świadków Jego misterium. Funkcją objawień prywatnych nie jest uzupełnianie Ewangelii, gdzie Jezus powiedział wszystko, co niezbędne dla Zbawienia, lecz tylko przypomnienie jej prawd ludziom, którzy mają skłonność do odchodzenia od wiary. Objawienia prywatne adoptują więc prawdy

²² Więcej zob. K. Osiański, dz.cyt., 168 n.

²³ Por. T.J. Chlebowski, *Sila wiary*, Głos Słupcy nr 49, 2016, 29.

²⁴ Zob. J. Romero Salinas, dz.cyt., 23 n.

²⁵ Por. R. Laurentin, *Le Apparizioni della Vergine e i più grandi miracoli della Madonna*, Aste: Piemme 2001, 19 n.

objawione do nowych miejsc i czasów. Podkreślają zawsze aktualność oraz ważność Ewangelii²⁶. Nie bez przyczyny są znakami Bożej Opatrzności, pojawiały się bowiem pośród zawirowań historycznych i dziejowych. I choć ich status teologiczny nie ma ważności dogmatu, jest zgodnie potwierdzany poprzez wypowiedzi hierarchii kościelnej²⁷.

Tak było i w przypadku Guadalupe, gdzie narastał konflikt hiszpańskich konkwistadorów i indiańskich tubylców, których często nie uważano nawet za ludzi. Spotkanie dwóch kultur jest procesem długotrwałym i trudnym zarazem. Bywa, że jest to zderzenie bolesne. Wobec rzeczywistości spotkanie: człowiek, czy w znaczeniu szerszym: grupa ludzi, społeczność, cywilizacja, może przyjąć trzy formy: ksenofobii, zamknięcia oraz wzajemnej otwartości²⁸. Objawienie na Tepeyac sprawiło, iż proces spotkania dwóch odmiennych cywilizacji stał się możliwy i pokojowy, co nie oznacza, iż był łatwy. Zetknięcie się ewangelizacji z autochtonicznymi kulturami było kwestią nadzwyczaj delikatną. Chociaż współcześnie określa się tenże proces jako „najznakomitszy przykład zinkulturowanej Ewangelii”²⁹, to burzliwa dyskusja nad prawdziwością objawień ciągnęła się od XVI do poł. XVII w. Wielu znamienitych przedstawicieli Kościoła oraz administracji kolonialnej domagało się zakazania kultu związanego z Guadalupe, uważając go za wielką mistyfikację Indian³⁰. Niezależnie od tych opinii, należy stwierdzić, iż w ikonie z Guadalupe i w całym zdarzeniu na wzgórzu Tepeyac rozbiła się szczęśliwa jedność między kulturą Indian i Hiszpanów, a dokładniej: między wizją indiańską i wizją chrześcijańską wiary. I to właśnie możemy nazwać inkulturacją idealną³¹.

Przesłanie Maryi jest bardzo jasne: wskazała na rolę jedności pomiędzy ludźmi wobec tego samego Boga, który jest Ojcem wszystkich bez wyjątku. Celem i pragnieniem misjonarzy hiszpańskich było znalezienie sposobu dotarcia do Indian w kwestii wiary i zaszczepienia wśród nich chrześcijaństwa. Napotykali jednak wiele przeciwności na tej drodze. Cud z Guadalupe pokazał, że to, co po ludzku było niemożliwe, stało się realne. Nie zawsze owa ewangelizacja miała wymiar prawdziwie chrześcijański, nie brakowało w niej brutalności, wielu nadużyć i poniżenia ludzkiej godności Indian. Brakowało natomiast respektu dla inności. Dziewica z Guadalupe zniszczyła mur nienawiści pomiędzy społecznością indiańską oraz hiszpańską. Była Indianką dla Indian oraz Hiszpanką dla Hiszpanów, w jednej i tej samej osobie.

²⁶ Por. tamże, 21.

²⁷ Zob. J. Sosa E., dz.cyt., 6–7.

²⁸ Na ten temat zob. T.J. Chlebowski, *Orizzonti che si incontrano. L'Incontro nelle opere di Ryszard Kapuściński*, Bologna: Persiani Editore 2012, 56–85.

²⁹ Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Ecclesia in America”* n. 70, Acta Apostolice Sedis 91 (1999), 806; zob. L.H. Chitarroni, *Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras*, praca licencjacka napisana na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Argentynie (UCA), San Nicolás 2013, 33; J. García, art.cyt., 171.

³⁰ Por. T. Szyszka, *Na styku Ewangelii z kulturami indiańskimi*, Veritati et Caritati 2 (2014), 330 n.; F. González Fernández, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, Mexico 1999, 235–277.

³¹ Por. J. García González, *Guadalupe, modelo perfecto de inculturación*, Perseitas 2 (2014), n. 2, 225.

Jej przekaz był aktualny oraz rozumiały zarówno dla kultury Indian, jak i kultury iberyjskiej. W twarzy Guadalupany każdy odnajdywał bliskość i piękno³².

Maryja stała się niejako punktem spotkania dwóch cywilizacji, odmiennych w mentalności i religii. W nadzwyczajny, pokojowy sposób połączyła antyczne wierzenia indiańskie z nowym przekazem, jakim było chrześcijaństwo. Ukazała się jako ta sama Matka dla wszystkich ludzi. Guadalupe jest przedłużeniem dwóch zasadniczych wydarzeń biblijnych odnośnie do macierzyństwa Maryi: momentu swoistego testamentu Jezusa na krzyżu, gdzie dał nam swoją Matkę jako naszą Matkę, oraz momentu Zesłania Ducha Świętego, gdzie Maryi możemy przypisać tytuł „Matki Kościoła”. Dla Indian było to zrozumiałe, że Boska Matka troszczy się o swoje dzieci. Świadczy o tym już samo bardzo czułe, matczyne zwrócenie się do Juana Diego, ich przedstawiciela³³.

Z punktu widzenia Indian znaczący był fakt, iż objawienie wydarzyło się na wzgórzu Tepeyac, gdzie pierwotnie czczono boginię Tonantzin, która była matką wszystkich bogów. Objawienie zmieniło optykę spojrzenia rdzennych mieszkańców Meksyku, kierując ich uwagę na pozytywną służbę przekazu Ewangelii. Od tego momentu miejsce ważnego prehiszpańskiego kultu pogańskiego stało się miejscem, gdzie serca Meksykanów i pielgrzymów wszelkich narodowości modlą się, wsłuchują w głos Boga oraz odzyskują nadzieję na bardziej braterski świat oraz szczęśliwe życie³⁴. Maryja zajęła miejsce dawnej bogini, zdetronizowała ją. Pierwotni mieszkańcy ziemi meksykańskiej zaczęli Ją więc nazywać Tonantzin Guadalupe³⁵.

Dziewica z Guadalupe nie utożsamia jednakże dawnych bogów z Bogiem, którego objawia. Z pomocą wyraźnego przesłania słów i bogatych symboli mówi o „najprawdziwszym Bogu” (*el verdaderísimo Dios*). To Bóg, którego pokazuje Objawienie: Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. Widać tu pewne podobieństwo z Pawłową ewangelizacją na Areopagu Ateńskim (zob. Dz 17, 23), gdzie św. Paweł podziwia głęboką religijność Greków, a następnie wskazuje pewne jej braki. Mówi, że jego misją i powodem przybycia jest głosić to, czego nie znając, już czczą. Podobnie lud aztecki nazywał Boga „Żyjący, Dla Którego Się Żyje” (*Ipalnemohuani*). Poprzez objawienie w Guadalupe należy rozumieć, iż Maryja jest posłana, aby objawić prawdziwego Boga, którego Biblia nazywa Bogiem żyjącym i Dawcą życia, i które to imię odnosi też do Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 7)³⁶.

Przesłanie teologiczne zdarzenia guadalupańskiego można odczytać na wiele sposobów. Jednym z nich jest umieszczenie go w kontekście konkretnych zdarzeń historycznych, ale też i np. cech artystycznych, którym teologia nadaje szczególnie sens, pogłębiając postrzeganie zdarzenia. Dlatego zaznaczyć w nich można wyjątkową zbieżność dwóch miejsc objawień: meksykańskiego Guadalupe z Tepeyac oraz

³² Tamże, 211.

³³ Zob. J. García, art.cyt., 188–190.

³⁴ Zob. L.H. Chitarroni, dz.cyt., 43.

³⁵ Zob. A. Lampe, dz.cyt., 35–37.

³⁶ Por. J. García González, art.cyt., 215.

Guadalupe hiszpańskiego z Estremadury. Chociaż obydwie są miejscami maryjnymi – jak zaznacza biskup Andrzej Dziuba w swojej publikacji na temat cudu w Guadalupe – to ukazują „dwie różne prawdy teologiczne, ukazane w różnych znakach”³⁷. Maryja z Estremadury trzyma na kolanach Dziecię Jezus, wskazując na prawdę o Jej Bożym macierzyństwie. Maryja z meksykańskiego Guadalupe ukazuje natomiast prawdę o Jej Niepokalanym Poczęciu. Była to idea bardzo bliska prekolumbijskiej mentalności i tradycji³⁸.

W odniesieniu do kwestii ewangelizacji, nie istniała wcześniej, czyli zanim Hernán Cortés (1485–1547) wraz ze swoimi okrętami przybił do Vera Cruz w 1519 r. Upłynęło zaledwie dwanaście lat aż w Guadalupe nastąpiła epifania Jana Diego. Tuż po nim, maryjny kult rozwinął się w całej Nowej Hiszpanii. Powstawać zaczęło wiele sanktuariów dedykowanych Matce Bożej, m.in. *la Virgen de la Soledad* w Oaxaca, *la Virgen de Ocotlán* w Tlaxcali, *la Virgen de Zopopan* w Guadalajarze, *la Virgen del Pueblito* w Querétaro i wiele innych³⁹.

Dla teologicznego przekazu duże znaczenie ma również wygląd Maryi, w jakim ukazała się Indianinowi. Ma ciemną karnację skóry, jakby chciała pokazać przez to swój związek i bliskość z pierwotnymi mieszkańcami całej Ameryki Środkowej. Stąd do dziś dnia nazywana jest często *Morenitą*. Przemawia w *nauathl*, rodzimym języku Juana Diego. Uniża się więc ku człowiekowi, wychodzi jako pierwsza naprzeciw. Zwłaszcza tym, którzy są uciskani, niewiele znaczący dla świata, mali, a taki był w tym czasie konkwisty lud meksykańskich Indian. Juan Diego jest przedstawicielem tego ludu. Jest on, co zaznacza tekst „Nican Mopohua”: *un pobre indio*⁴⁰. Niezwykły jest sposób w jaki Maryja zwraca się do Indianina. To język czulej miłości matki, która mówi do dziecka jak do jedyne, najdroższego i najmniejszego synka. To coś więcej niż wyraz szacunku, jest to manifestacja subtelnej, matczynej miłości⁴¹.

W historii wszelkich objawień maryjnych zauważyć można, że Maryja wybiera ludzi prostych, pokornych i wręcz zapomnianych przez świat. Takie były dzieci z Fatimy, czy też Bernadetta z Lourdes. Jest w tym zawarta prawda biblijna, że Bóg od samego początku przeznacza do realizacji swoich planów takich właśnie ludzi. Poprzez szczególne wybranie do swoich dzieł, Bóg nadaje im nową godność, przypomina, iż są oni w Jego sercu, że są ważni i o nich pamięta. Taka była również Miriam, żydowska dziewczyna o prostym, pokornym i otwartym na Boga sercu, dzięki czemu zajmuje wyjątkowe miejsce w historii zbawienia jako Matka Bożego Syna.

Dziewica z Guadalupe jest więc Orędowniczką ubogich, których wybiera, ale też wspiera, wysłuchuje i prowadzi przed oblicze Syna. Jest Ucieczką uciśnionych, niezawodną Wstawienniczką i Opiekunką. W skrócie, jest Matką sierot. Wszyscy ludzie, rodząc się w kondycji grzechu pierwotnego, są niejako wydziedziczeni

³⁷ A.F. Dziuba, *Sanktuarium w Guadalupe w posłudze ewangelizacyjnej Jana Pawła II*, Salvatoris Mater 11 (2009), 257.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Zob. B.R. Hammett, *Historia de México*, Madrid: Ediciones Akal 2013, 21.

⁴⁰ *Nican Mopohua*..., dz.cyt., 2. Można to przetłumaczyć jako: biedny, ubogi, ale również: prosty. Więcej na ten temat zob. J. García, art.cyt., 192 n.

⁴¹ Por. K. Osiński, dz.cyt., 75.

z ziemi obiecanej. Są więc sierotami. Bardzo mocno odczuwali to meksykańscy Indianie. Kult Dziewicy nie tylko pokazuje ogólną sytuację ludzi, ale też ich los w konkretnej sytuacji historycznej zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym. Więcej, Maryja z Guadalupe staje się w swoim dziele wspierania człowieka Matką uniwersalną i posłanniczką od Boga do człowieka wydziedziczony⁴². Przynosi w sobie nie tylko nadzieję na przywrócenie dziedzictwa i godności człowieka, ale jej wypełnienie, którym jest błogosławiony owoc Jej żywota, Jezus.

Niekwestionowanym źródłem prawdziwości zdarzenia z Guadalupe mogą być chociażby instrukcje, które Maryja daje Juanowi Diego. Są one osadzone głęboko w Biblii. Maryja we wszystkich autentycznych objawieniach jawi się jako „pokorna Służebnica Pańska”. Nie koncentruje się na swojej osobie, ale wskazuje na Boga. To zasadniczy czynnik decydujący o prawdziwości wszelkich objawień. Jest zawsze Tą, która wychwała miłosierną miłość Ojca.

Postawa Maryi w jej meksykańskim wizerunku to postawa modlitewna, pełna pokoju i skupienia, ciszy, miłości i pokory. Świadczą o tym nie tylko złożone dłonie, ale i delikatnie ugięte kolano, jakby w geście klękania są wyrazami oddania chwały Stwórcy. To ugięte lewe kolano ponadto sprawia wrażenie, że zdaje się kroczyć powoli w stronę patrzącego⁴³. Półprzymknięte oczy i nieco pochylona głowa symbolizują całkowitą dyspozycyjność wobec Bożej woli. W ikonie Maryi z Guadalupe jest obecna dynamika oraz kontemplacja. Pochylona głowa przywodzi na myśl słuchanie, i ma ono w Maryi dwa wymiary: słucha uważnie głosu Ojca, ale i głosu swoich przybranych dzieci. Jest doskonałą Pośredniczką wszelkich łask.

W „Nican Mopohua” znajdujemy wiele toposów, które bezpośrednio nawiązują do tekstów biblijnych. Wskazują więc, że Maryja to także „Służebnica Słowa”⁴⁴. Przede wszystkim dochodzi do objawienie świętej postaci, otoczonej światłem na wzniesieniu (zob. Mt 17, 1–2). Maryja posyła emisariusza do sceptyka, aby przekonać go o boskim charakterze przesłania, co przypomina nam zdarzenie z Wj 3, 16–20. Jest to polecenie boskie, by wznieść miejsce kultu w wyznaczonym miejscu, które będzie swoistym tabernakulum, miejscem przebywania Bożej *Szakinah*, co możemy odnieść do Wj 25, 8 nn. Temu poleceniu towarzyszą znaki (por. J 20, 24–31). Znany w Biblii (np. Lb 17, 8; Iz 35, 1–2), ale też w hagiografii wielu świętych (choćby św. Franciszka z Asyżu, św. Rity z Cascia czy św. Filipy Mareri), jest motyw kwiatów⁴⁵, zwłaszcza róż.

⁴² Por. R. Jiménez Cataño, *La Madonna di Guadalupe e l'identità messicana*, w: „L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana. 200° aniversario dell'Indipendenza dell'America Latina, [red. Luis Martínez Ferrer], Roma: ESC 2012, 42.

⁴³ Por. K. Osiński, dz.cyt., 111.

⁴⁴ To postać Maryi, która najbardziej ukochała i wsłuchiwała się w Słowo Boże. Historyczna Maryja, kobieta, która jest matką i żyje nadal tą samą wiarą wśród różnych sytuacji życiowych, por. M. del Pilar Silveira, *Nueva búsqueda de la mariología, popular latinoamericana. Aportes de la fisonomía de la mariología popular venezolana al conocimiento teológico*, Bogota: Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología Instituto Teológico Internacional de Puerto Rico 2011 (praca doktorska), 401, <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/1528/SilveiraMariadelPilar2011.pdf;sequence=1>.

⁴⁵ Por. H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 324n. Dla Indian kwiaty były znakiem zjednoczenia ze światem boskim, zob. L.H. Chitarroni, dz.cyt., 56. Kwiaty były również dla plemion prehiszpańskich

Motyw róż jest bardzo istotny w historii cudu w Guadalupe. Kwiaty bowiem Maryja ułożyła osobiście w tilmie Juana Diego. Były jakby podpisem Madonny, który tworząc barwny obraz, przekonał biskupa Zumárragę do uwierzenia opowieści Indianina. Symbol róży zawiera wiele rozmaitych, bogatych znaczeń. W symbolice chrześcijańskiej róża może być symbolem męki Chrystusa. Niepokalana Dziewica Maryja jawi się jako róża wśród cierni grzechów ludzkich. Najstarszym świadectwem tak Ją przedstawiającym jest jedna ze zwrotek *Carmen Paschale* z ok. 430 r. autorstwa Seduliusza⁴⁶. Nie bez znaczenia jest również fakt, iż w Litanii loretańskiej, wierni nazywają Maryję „Różą duchowną”⁴⁷. W szerszym rozumieniu owe rozety i stylizowane liście, którymi usiana jest Jej suknia, przywodzą na myśl rzeczywistość raju, który jest Jej udziałem i w którym pragnie widzieć każde ze swoich dzieci.

Kastylijskie róże wyspane przed hiszpańskim biskupem i jego świętą były dla nich jawnym znakiem niezwykłości wydarzenia, gdyż nie rosły one w Meksyku, tym bardziej w grudniu, taka symbolika innego kwiatu przemówiła bezpośrednio do Indian, jak i Hiszpanów. Należy zauważyć, że cały wizerunek jest wypełniony symboliką, głównie aztecką. Na szacie Maryi widnieją trzy rodzaje kwiatów. Najważniejszym z nich jest *Nahui Ollin* (Innollinn)⁴⁸, Kwiat Słońca, z jego charakterystycznymi czterema płatkami, które symbolizują kardynalne kierunki świata, źródło życia i dynamizm całego kosmosu. W ich centrum znajduje się Bóg. To kwiat pełni i nowego życia. Ten kwiat obwieszczał patrzącym na niego Indianom, że Maryja nosi w sobie Syna Bożego, ażeby mógł się narodzić dla nich i mógł być poznany. Dla Azteków było jasne, że Maryja jest brzemienna, a symbol czteropłatkowego kwiatu staje się symbolem tajemnicy Wcielenia Chrystusa. Pozostałe kwiaty mają na szacie kształt gór⁴⁹. Tak bowiem na mapach azteckich zaznaczano wzniesienia. Kwiaty te więc kierują uwagę na Tepeyac, miejsce objawień⁵⁰. Stało się ono w Maryi odzyskanym miejscem rajskim, miejscem wybawienia (poprzez osobę Bożego Syna, którego nosi w swoim łonie), miejscem pierwotnej szczęśliwości człowieka.

Nie można nie zauważyć znamiennego szczegółu, że kwiaty na pofałdowanej sukni namalowane są tak, jakby były namalowane na prostej płaszczyźnie. Jest to potwierdzenie jak ważna była ich wymowa dla azteckiego odbiorcy. Są to po prostu

znakiem negacji śmierci i dlatego w swoich zwyczajach pogrzebowych używano ich jako symbolu życia. W odniesieniu do idei podziemia, Aztekowie pojmowali świat wyższy (niebo) jako miejsce „los diferentes tipos de flores”, różnego rodzaju kwiatów, zob. E. Dupey García, *Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica*, *Arqueología Mexicana* 135 (2015), 24–29.

⁴⁶ „Jak pośród ostrych cierni / delikatna rozkwita róża / wolna od kolców, co ranią / i krzew macierzysty przyćmiewa swym pięknem / Tak z rodu Ewy wzrosła święta Maryja / Nowa dziewica zmyła winę swej poprzedniczki”

⁴⁷ Por. *Symbolika róży*, w: Szlakami.pl (portal katolicki, który wyrósł z „Dobrej Nowiny”, tygodnika parafii Chrystusa Dobrego Pasterza w Poznaniu), www.szlakami.pl/symbolika-rozy/ [dostęp: 19.07.2017].

⁴⁸ Zob. J. García González, art.cyt., 222; K. Osiński, dz.cyt., 148 n.

⁴⁹ Według etymologii náhuatl znaczą tyle co: *tepetl yacac*, „nos (czubek) wzniesienia”, zob. J. García González, art.cyt., 222.

⁵⁰ Tamże.

hieroglify, dzięki którym Aztecy mogli odczytać treść zawartą na sukni Maryi⁵¹ i jako takie nie mogły być podporządkowane fałdom szaty.

Dziewięć dużych, trójkątnych kwiatów ma kształt serca. Sześć znajduje się poniżej szarfy, po jednym na każdym rękawie i jeden na piersi. Jeden z badaczy ikony, Mario Rojas Sánchez, porównuje je do kwiatu magnolii, kwiatu serca. Dla świata azteckiego mógł to być symbol żywego serca, przywodzący na myśl wyrwane serca, składane na kamiennych ołtarzach w ofierze ich bożkom. Przez ten symbol zrozumieli, że czas tych ofiar minął. Nastął czas, gdzie w całej pełni dla wierzących wystarczająca jest jedyna, zbawcza ofiara złożona przez Chrystusa. Z Jego serca wypłynęła Krew i woda, która przynosi nowe życie. Jest to ofiara Boskiego Serca Jezusa, a Maryja ma w tym dziele swoje wyjątkowe miejsce. Symbolicznie wskazują na to trzy kwiaty magnolii wyrastające z łodygi, które wskazują na pośrednictwo, wstawiennictwo oraz orędownictwo Matki Bożej.

Czarna wstęga, którą przepasana jest Maryja była dla Azteków tradycyjnym symbolem kobiet w ciąży. Natomiast jej rozpuszczone włosy zgodnie z tradycją aztecką świadczą o dziewictwie. Taki obraz dodatkowo potwierdzał patrzącym na niego Indianom przesłanie symbolu Kwiatu Słońca: kobieta jest „brzemiennej dziewczicą”.

Język symboli zawiera istotne przesłanie w wizerunku Maryi z Guadalupe, który stanowił wyjątkową *Biblię pauperum* dla prostego ludu Indian azteckich. Matka Boża przemówiła do nich nie tylko w ich języku fonetycznym, ale też poprzez bardzo wymowne symbole, które nie pozostawiały wątpliwości odnośnie do sensu przesłania. Symbolikę można pojmować na gruncie semantycznym (relacja między symbolem i jego znaczeniem) lub pragmatycznym (relacja między symbolem i jego interpretatorem)⁵². Obydwie te płaszczyzny dają kompletny wymiar symbolu i pełniej ukazują przekaz, który ze sobą niesie.

Na tej podstawie przede wszystkim należy zauważyć, że Maryja w wizerunku z Guadalupe ukazuje się jako Niepokalane Poczęcie. To Dziewica nosząca w sobie Syna Bożego i na Niego wskazująca. W analizie teologicznej wizerunku nie ma co do tego najmniejszych wątpliwości. Maryja sama podkreśla tę prawdę już na początku rozmowy z Juanem Diego: *Yo soy la siempre Virgen Maria, Madre de verdadero Dios*⁵³. W Apokalipsie św. Jana znajdujemy słowa, które opisują postać Niepokalanej: *Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienne* (Ap 12, 1–2a).

Opis dokładnie harmonizuje z wizerunkiem Guadalupany. Dodać należy, iż objawienie na wzgórzu Tepeyac nastąpiło dokładnie w dzień uroczystości Niepokalanego Poczęcia, którego liturgiczne święto przypadało pierwotnie 9 grudnia. Guadalupana to więc Niepokalana Dziewica z Apokalipsy, Rodzicielka Zbawcy, Królowa nieba i ziemi, Pogromczyni mocy piekielnych. Teologia ikony wskazuje

⁵¹ Zob. J. Romero Salinas, dz.cyt., 19 n.

⁵² Por. L. Baliña, *El camino de la Hermenéutica Analógica, una conversación con Mauricio Beuchot*, Teología 92 (2007), 174.

⁵³ *Nican Mopohua...*, dz.cyt., 4.

ponadto, że dwa kolory dominujące w portrecie Maryi, a więc czerwony (suknia) i niebieski (płaszcz) to połączenie macierzyństwa i dziewictwa⁵⁴.

Jednak Maryja nie depcze apokaliptycznego smoka, ale pod swoimi stopami ma czarny półksiężyc i wyobrażenie cherubina, znanego powszechnie w sztuce europejskiej, głównie barokowej. Twarz anioła prezentuje tutaj Matkę Bożą jako Przewidywalną i Wniebowziętą. Niektórzy widzą w niej twarz Juana Diego⁵⁵. Jej dziecięcy wygląd przypomina, że tylko ludzie o czystym sercu dziecka wejdą do Królestwa Boga, bo tylko tak można je przyjąć w sobie (zob. Mk 10, 15). Juan Diego był też swego rodzaju „posłańcem” (misja anielska), o czym świadczyć może jego imię: „Orzeł, Który Mówi”⁵⁶. Indianie w czarnym półksiężycu pod stopami Maryi odczytywali natomiast swoją pierwotną religię. Pierwotne religie Ameryki Środkowej, aż do Ziemi Ognistej, były religiami kosmicznymi, które czyły słońce, gwiazdy, chmury, deszcz i inne fenomeny natury jako manifestacje boskości licznego panteonu bóstw. Matka Boża zostaje wpisana w tradycję amerykańskich plemion indiańskich, w czym możemy upatrywać element inkulturacyjny, nadając mu odpowiednie znaczenie religijne: jest Ona Matką Jedyne Boga, który stworzył kosmos oraz wszystkie jego elementy wraz z człowiekiem w centrum tego kosmosu. Więcej, jest Ona Matką Boga wcielonego, który stał się człowiekiem, i jest On prawdziwym Panem i Królem całego stworzenia⁵⁷.

Podobnie kolorowe, orle skrzydła były dla Azteków symbolem Quetzalcóatl, jednego z najbardziej potężnych bogów ich mitologii. Ktoś, kto stawia na nim stopę, musi być potężniejszy od niego. Kobięca postać na *tilmie* była więc dla Indian uosobieniem nieznannej im potęgi. Nie bez przyczyny nawet dzisiaj niektórzy potomkowie dawnych Azteków nazywają postać z wizerunku „Quatlasupe”. Być może Hiszpanie właśnie tak słyszeli to imię i uprościli je do znanego im terminu „Guadalupe”? *Quatlasupe* jest nieco przeinaczonym słowem wywodzącym się od *Coatlaxopeuh*, które w języku nahuatl oznacza: „Ta, Która Depcze Kamiennego Węża”⁵⁸.

O potędze Niewiasty świadczą także promienie słońca, które otaczają Jej postać. Oznaczały one dla Indian znak przybycia Boga. Kobieta przychodzi w blasku Bożego Syna, którego przynosi jako Zbawiciela właśnie ludowi zamieszkującemu ziemię, na której się objawiła. W objawieniach z Guadalupe widoczny jest silny akcent chrystologiczny, a wręcz można pokusić się o stwierdzenie, iż jest to objawienie nie tylko maryjne, ale przede wszystkim objawienie chrystologiczne.

Dla pierwotnych plemion meksykańskich ogromne znaczenie miały kolory, które tworzyły swoisty język. *Acheirotip* meksykańskiej Dziewicy swoją kolorystyką dopełnia przesłania wizerunku.

Kolor czerwony ubioru przywołuje kolor krwi ofiarnej. To kolor boga Huitzilopochtli, który daje i strzeże życia. To też kolor zwycięskiego słońca. Domi-

⁵⁴ Por. K. Osiński, dz.cyt., 128.

⁵⁵ Zob. tamże, 152.

⁵⁶ Por. P. Badde, *Guadalupe. Objawienie, które zmieniło dzieje świata*, Radom: Polskie Towarzystwo Encyklopedyczne 2006, 135.

⁵⁷ Por. J. García González, art.cyt., 221.

⁵⁸ Por. M. Olszycki, *Meksyk szlakiem zdobywców*, Pelplin: Bernardinum 2012, 118.

nujący w płaszczu Maryi jest kolor oscylujący między zielonym a błękitnym, który Aztekowie określali jako „barwę oceanu w jasny dzień”. To kolor królewski przynależny indiańskim bogom. Gwiazdy natomiast są symbolami początku nowej ery. Ubiór Madonny nie jest szatą aztecką, chociaż zawiera w sobie wiele elementów symbolicznych kultury indiańskiej. To ubiór dziewczyny z Bliskiego Wschodu z czasów Chrystusa⁵⁹. Brak maski na twarzy Maryi (bogowie Indian zakrywali nimi swoje twarze) oznacza, że nie jest Ona jedną z bogiń, chociaż jest potężniejsza od słońca i księżyca, które były wielkimi świętościami na tamtych ziemiach. Także kolor twarzy Guadalupany, choć urodą przywodzi na myśl indiańską, tak naprawdę jest wyjątkowy: nie przypomina koloru skóry kobiet europejskich ani, po dokładnej analizie, ciemnej karnacji kobiet z tamtych ziem. Wydaje się, że ów kolor twarzy jest pewną idealizacją „nowej” kobiety; nowego stworzenia, nowej istoty już uczestniczącej w pełni zbawienia. Kolor ten jest najbardziej zbliżony do twarzy Metyski, o czym w swojej przemowie z 1999 r. wspomniał Jan Paweł II⁶⁰. Również poprzez ten szczegół Maryja pokazała, że jest Posłanniczką jedności, jest poza wszelkim podziałem rasowym i ponad podziałem na przegranych oraz zwycięzców⁶¹.

Ale jest też drugie znaczenie wizerunku: Maryja to symbol Kościoła, którego poprzez swoją doskonałą jedność z Chrystusem jest pierwszym, najważniejszym przedstawicielem. W kontekście podstaw hermeneutyki teologicznej (zwłaszcza mariologicznej), istnieje ścisły związek między Maryją, Kościołem (Ludem Bożym) oraz jego członkami. Kontemplacja życia Maryi – w co wpisuje się również Jej portret guadalupański – jest na płaszczyźnie życia wspólnotowego i osobistego każdego chrześcijanina wezwaniem do życia oraz świadectwa prawdziwie chrześcijańskiego i rozwijania w sobie cnót wiary, nadziei i miłości. Jest w tym także wskazanie dla konkretnej służby ewangelizacji ze swoimi metodami, założeniami i celami inkulturacji⁶². Kościół, ze swej natury misyjny i posłuszny poleceniu Jezusa: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” (Mk 16, 15), odkrywa swoje posłannictwo także na gruncie misji, poszukując odpowiednich środków do jego realizacji. Inkulturacja stała się nieodzownym tego elementem, co poświadcza oficjalne nauczanie Kościoła⁶³.

Wydarzenie z Guadalupe jest nie tylko wydarzeniem maryjnym. Widoczne są w nim silne rysy chrystologii egzystencjalnej, co wcześniej już zaznaczono w tym artykule. Poprzez kult maryjny, odczucie Jej duchowego wymiaru macierzyństwa, plemiona indiańskie zaczęły się otwierać na prawdy wiary chrześcijańskiej, w których centrum stoi Chrystus i misterium Jego wcielenia, męki, śmierci oraz zmartwychwstania. Duchowość maryjna i duchowość chrześcijańska są nierozdzielne,

⁵⁹ Zob. K. Osiński, dz.cyt., 111 n.

⁶⁰ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy kończącej Synod dla Ameryki w Bazylice w Guadalupe dnia 23 stycznia 1999 r.* (tekst hiszpański), w: oficjalne sito Watykanu vatican.va, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990123_mexico-guadalupe.html [dostęp: 27.07.2017].

⁶¹ Por. K. Osiński, dz.cyt., 112.

⁶² Zob. L.H. Chitarroni, dz.cyt., 24 n.

⁶³ Zob. J. García González, art.cyt., 205–207.

poprzez pełną jedność pomiędzy Matką a Synem. *Per Mariam ad Iesum!* Nie są one paralelne, ale wzajemnie się dopełniają.

W sanktuarium na wzgórzu Tepeyac niezwykle intensywnie rozkwita życie sakramentalne, zwłaszcza Eucharystia oraz sakrament pokuty i pojednania. Celebracja świąt i wszelkie działania kustoszków świątyni skupiają się na promocji właściwej hierarchii wartości teologicznych, gdzie najważniejsze jest poddanie się prowadzeniu Bożej Opatrzności, dewocja do Matki Bożej, przywiązanie do Kościoła jako wspólnoty rodzinnej i do jego pasterzy, miłość do Wikariusza Chrystusowego (papieża), relacje przyjaźni oraz solidarności braterskiej jako konkretna praktyka przykazania miłości bliźniego, zdolność do ofiary – łącznie z męczeństwem; oddaniem własnego życia dla Jezusa⁶⁴.

5. W SERCU KOŚCIOŁA, CZYLI ZNACZENIE GUADALUPE DLA WIERZĄCYCH

Wizerunek Guadalupany to dla Meksykanów nie tylko obiekt religijnego kultu, ale też symbol nacjonalny, a dla całego świata meksykańsko-amerykańskiego swego rodzaju „talizman etniczny”. Jest niezwykle popularnym i nierozłącznym motywem zdobiącym nagrobki, koszulki, auta, bary, sklepy...⁶⁵. Maryja na wizerunku z Guadalupe pochyla delikatnie swoją twarz. To pokorny ukłon w stronę Stwórcy, ale też pochylenie się ku człowiekowi. Patrzy na swoje dzieci wzrokiem troskliwej i kochającej Matki. Jest w nim oddanie, delikatność i czułość.

Na początku XIX w., sztandar z wizerunkiem *Morenity* był symbolem zagrzewającym do walki niepodległościowej od hiszpańskiego reżimu⁶⁶. Bohater narodowy, Miguel Hidalgo, we wrześniu 1810 r. przyzywał obecności Maryi z Guadalupe tuż obok Chrystusa Króla: „¡Mueran Los Gachupines! ¡Viva la Virgen de Guadalupe!”, a nieco później José María Morelos mianował Ją „La Patrona de Nuestra Libertad” (Patronką naszej wolności). Obecnie w znaczeniu bardzo szerokim symbolizuje „meksykańskość”, czyli wpisuje się w to, co możemy nazwać tożsamością Meksykanów. Towarzyszy meksykańskim emigrantom, rozpaczliwie poszukujących chleba dla swoich rodzin⁶⁷. Jest symbolem ratunku, wolności i nadziei na lepsze jutro⁶⁸.

Ale też staje się narzędziem w ręku polityków albo magicznym amuletem przemytników narkotyków. Nie wszyscy Meksykanie przyznają się do wiary chrześcijańskiej. Niektórzy deklarują, iż nie są *cristianos*, ale są *guadalupanos*. Fenomen Guadalupe ma więc nie tylko aspekt religijny, ale bardzo silny wydźwięk społeczny.

⁶⁴ Por. J. García, art.cyt., 199.

⁶⁵ H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 270; P. Badde, dz.cyt., 77; J.C. Carrière, *Alfabet zakochanego w Meksyku*, Warszawa: Drzewo Babel 2011, 240–243.

⁶⁶ Zob. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 1991, 386; R. Jiménez Cataño, dz.cyt., 34 n.

⁶⁷ Por. H.M.S. Phake-Potter, art.cyt., 273.

⁶⁸ Zob. S. Mróz, *Pejzaż bez kopców*, Muza, Warszawa 2016, 156–158.

Tak było od początku, co wcale nie neguje aktualności, prawdziwości oraz ważności wydarzeń na wzgórzu Tepeyac.

Symbol „Pani z Guadalupe” służył polityce kolonialnej oraz idei tzw. *Nowej Hiszpanii*, choć miał wymiar misyjny. Jody Brant Smith zauważa, że „zaledwie przez okres siedmiu lat, od 1542 do 1538, osiem milionów Indian zostało nawróconych na chrześcijaństwo”⁶⁹. Kroniki historyczne nie mówią jednak, że ci Indianie wykazywali jakiś szczególny kult guadalupeński. Jego rozwój zauważyć można dopiero na początku XVIII w. Od początku służył on interesom Kreolów, czyli Europejczyków urodzonych w Meksyku⁷⁰. To jednak nie podważa kultu Matki Bożej z Guadalupe, ale wręcz może stanowić o niezwykłej logice objawień i pokorze Maryi, która nie skupia się na sobie, ale dla dobra duchowego człowieka, prowadzi go wprost w ramiona Ojca i Kościoła.

Niektórzy badacze podważają prawdziwość kultu Guadalupe, twierdząc, iż jest to mistyfikacja hiszpańskich konkwistadorów. Jeżeli tak by było, jak wytłumaczyć fakt, że naczelną w opowiadaniu postać Dziewicy, w swoim przesłaniu i wyglądzie głęboko osadzonym w kulturze ludów Meksyku, jest symbolem chrześcijaństwa zupełnie odmiennego od koncepcji konkwistadorów?⁷¹

Kościół wielokrotnie potwierdzał ważność wydarzenia z Guadalupe, odnoscąc je zwłaszcza do kontynentu amerykańskiego. W 1754 r. papież Benedykt XIV ogłosił Dziewicę z Guadalupe patronką Nowej Hiszpanii. Papież Pius X nadał Jej tytuł patronki całej Ameryki Łacińskiej (1910), a Jan XXIII: Matki i Nauczycielki ludów Ameryki (1961), w 1966 r. papież Paweł VI przed wizerunkiem Maryi z Guadalupe złożył tzw. *Złotą Różę*, papieski symbol osobistej pobożności i szczególnej czci. Należy dodać, że meksykańska Madonna Madonna dwukrotnie była koronowana: 12 października 1895 i 12 października 1945 r.⁷²

Znaczenie więc i rolę Maryi z Guadalupe nie tylko dla Ameryki Środkowej, ale i dla całego świata wyrażali kolejno współcześni papieże w swoich pielgrzymkach, modlitwach i przemowach. Jan Paweł II aż pięciokrotnie odwiedzał to miejsce kultu maryjnego⁷³. Pierwsza jego pielgrzymka zagraniczna odbyła się właśnie do Meksyku, w której programie była też wizyta w Guadalupe. Jakby następca św. Piotra chciał powierzyć z ufnością cały swój pontyfikat Maryi, co zresztą widnieje również w papieskim zawołaniu *Totus Tuus*⁷⁴.

Teolog prof. Javier García González w swoim artykule o Guadalupe jako idealnym przykładzie inkulturacji, wyraz pobożności guadalupeńskiej umieszcza na trzech

⁶⁹ J. Brant Smith, *The Image of Guadalupe: Myth or Miracle?*, New York: Doubleday 1983, 11.

⁷⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Favrot Peterson, *The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?*, *Art Journal* (zima 1992), 39–47.

⁷¹ Por. S. De Fiores, dz.cyt., 385.

⁷² Por. A.F. Dziuba, art.cyt., 258 n.; J. Romero Salinas, dz.cyt., 25–30.

⁷³ O pielgrzymkach i odniesieniu do Guadalupe przez Jana Pawła II zob. szerzej: A.F. Dziuba, art.cyt., 260–280; R. Jiménez Cataño, dz.cyt., 42 n.

⁷⁴ Szerzej o maryjnym wymiarze życia św. Jana Pawła II zob. J. Opała, *Kult Matki Bożej w życiu i nauczaniu błogosławionego Jana Pawła II (1920–2005) ze szczególnym uwzględnieniem kultu Matki Boskiej Fatimskiej*, praca doktorska napisana na Wydziale Historii Kościoła Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 2013, 220–236.

poziomach: społecznym, rodzinnym oraz indywidualnym. W *poziom społeczny* zalicza wszelkie kościoły i kaplice dedykowane *Morenicie*. Ale również ołtarze czy Jej wizerunki umieszczane w rozmaitych miejscach: fabrykach, statkach, autach, zakładach pracy itd. Dewocja ta przekłada się także na sztukę, która opiewa wielkość Guadalupany. Nie brakuje różnych obrazów przedstawiających meksykańską Madonnę, rzeźb, sztuk teatralnych, filmów, muzyki czy tańca. Każdego roku 12 grudnia cały meksykański naród jednoczy się wokół swojej Królowej, śpiewając ku Jej czci tradycyjne *Mañanitas*. Nie brakuje licznych pielgrzymek z różnych stron kraju, a różnorodność form oddawania hołdów Guadalupanie często sięga czasów prehiszpańskich. Pielgrzymka jest obrazem życia mężczyzny i kobiety, którzy wędrują przez życie do ziemi obiecanej im jako ostateczny dom ojcowski. Obecność Maryi w tej pielgrzymce nadaje jej radość i sens.

Na *poziomie rodzinnym* kult Dziewicy z Guadalupe jest wśród Meksykanów wręcz obowiązkowy. Nie ma domu, gdzie nie wisiałby choćby jeden Jej wizerunek. Modlitwy za wstawiennictwem Maryi są codziennością. Kiedy ktoś z członków rodziny ciężko zachoruje, zazwyczaj matka udaje się boso lub na kolanach do sanktuarium na Tepeyac.

Poziom indywidualnego kultu jest bardzo zróżnicowany, w zależności od osób. Jest więc wiele wyrazów życia w miłości do Matki Bożej z Guadalupe. Jedne są bardziej widoczne (poprzez noszone znaki religijne: medaliki czy koszulki z wizerunkiem Guadalupany), inne widoczne są chociażby w pełnym oddaniu spojrzeniu pielgrzymów na oryginalny wizerunek Maryi znajdujący się w bazylice. To spojrzenie ciche, pełne nadziei. Niektórzy przynoszą do Jej stóp róże, zapalają świecę, prosząc o łaski lub za nie dziękując⁷⁵.

Maryja z Guadalupe jest Królową serc mieszkańców Ameryki Łacińskiej, ale Jej królowanie, rozumiane jako matczyne wstawiennictwo, wykracza poza wszelkie granice państw i kontynentów. Trzeba jednak zauważyć, że we wcześniejszych czasach termin „królowa” w swojej aktualności łączył się z konkretną epoką historyczną ze swoimi koncepcjami politycznymi i kulturalnymi, które mogą wpływać na jego rozumienie także w aspekcie mariologicznym. Dlatego pojawiały się tendencje, które wywyższając Dziewicę Maryję, równocześnie obniżały znaczenie biblijne tego tytułu. W przypadku Guadalupe, w głębszym wejściu oraz zrozumieniu przesłania, mamy do czynienia z tzw. *mariologią służby*. To mariologia „wznosząca”, czyli pokazująca Chrystusa, akcentując Jego boskość poprzez człowieczeństwo. Maryja jest pokazana jako postać duchowa, święta, idealny model kobiety, która pokornie zajmuje się domem⁷⁶. Taki obraz był i jest bliski mieszkańcom Meksyku, którzy z natury są niezwykle przywiązani do swoich rodzin, ale to też ideał bliski wszystkim rodzinom chrześcijańskim.

⁷⁵ Zob. J. García González, art.cyt., 228–231; T.J. Chlebowski, *Sila wiary...*, art.cyt., 29.

⁷⁶ Por. M. del Pilar Silveira, dz.cyt., 409 n.

6. PODSUMOWANIE

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie teologicznych aspektów objawień w Guadalupe. Autor skupił się głównie na pokazaniu prawdziwości tego wydarzenia na podstawie symboliki i przekazu, które ze sobą niesie. Wpisane są one bowiem w kontekst teologii. Użyta została dokumentacja zarówno odnosząca się pozytywnie, jak i sceptycznie do objawień. Po krótkim wstępie została pokazana historia objawień w Guadalupe, a następnie pewne elementy wskazujące na wyjątkowość oraz cudowność ikony z Guadalupe, jej przesłanie teologiczne i znaczenie dla wierzących, ze szczególnym uwzględnieniem kościelnej aprobaty kultu. Na podstawie przeprowadzonych badań stwierdzić należy, że od samego początku, pomimo zdań krytycznych niektórych badaczy, wizerunek z Guadalupe zawiera w sobie głębokie i wyraźne, uniwersalne przesłanie teologiczne, nie tylko maryjne, ale przede wszystkim chrystologiczne. Obydwa się wzajemnie nie wykluczają, ale uzupełniają, stanowiąc jedną, nierozłączną całość, co potwierdza prawdziwość objawień na wzgórzu Tepeyac. Bez wątpienia wydarzenie to służyło i służy nie tylko dewocji i zewnętrznemu kultowi rzeszy wiernych, ale również pogłębieniu autentycznej wiary chrześcijańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- García González J., *Guadalupe, modelo perfecto de inculturación*, Revista Perseitas 2 (2014), n. 2, 204–232.
- Olszycki M., *Meksyk szlakiem zdobywców*, Pelplin: Bernardinum 2012.
- Osiński K., *Autoportret z Guadalupe*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów PROMIC 2012.
- Romero Salinas J., *La Virgen de Guadalupe. ¿Legado divino o pintura?*, Ediciones Paulinas 2011.

DIMENCIÓN TEOLÓGICA DE LAS APARICIONES MARIANAS EN GUADALUPE SU COMUNICACIÓN SIMBÓLICA Y RECEPCIÓN

Resumen

Mostrar los aspectos teológicos de las apariciones de Guadalupe. El autor se centró principalmente en la veracidad de este evento sobre la base del simbolismo y el mensaje que trae. La base documental del artículo presenta referencias aprobatorias al igual que las escépticas a las apariciones. Después de una breve introducción, se muestra la historia de las apariciones de Tepeyac. A continuación, algunos elementos que apuntan a la singularidad de la imagen milagrosa de Guadalupe, su mensaje teológico y el significado para los creyentes, con referencia especial a la aprobación del culto en la Iglesia. Sobre la base de la investigación, es claro que desde el principio, al contrario de las sentencias de algunos críticos, la imagen de Guadalupe contiene un claro y profundo mensaje teológico, no sólo mariano, pero sobre todo cristológico. Sin dudas, la imagen milagrosa con todo su mensaje ha servido y sirve no sólo para un culto externo, popular de los fieles, sino también para profundizar en ellos la auténtica fe cristiana.

Palabras clave: apariciones, Nuestra Señora de Guadalupe, imagen, México

THEOLOGICAL DIMENSION OF MARIAN APPARITIONS IN GUADELUPE AND THEIR MESSAGE

Summary

The aim of this article is to present theological aspects of Guadalupe apparitions. The author focuses on the truth of those apparitions pursuant to the symbolism and message they convey. The documents mentioned in the article cover the testimonies of both supporters and skeptics of those apparitions. Then we present some elements, which point out to some particularities of the miraculous Guadalupe image, its theological message and significance for believers with a special reference to the approval of this devotion by the Church. From the research it is clear that the image of the Holy Virgin of Guadalupe contains distinct and deep theological message not just Marian but also Christological one. Undoubtedly, this miraculous image with its message served not only to manifest folk devotion but it also contributed to the deepening of authentic Christian faith.

Key words: apparitions, Holy Virgin of Guadalupe, image, Mexico

Nota o Autorze

Ksiądz Tomasz CHLEBOWSKI – prezbiter diecezji włocławskiej; w 1999 r. ukończył Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku (filozofia i teologia). Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w 2005 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk teologicznych w zakresie teologii ekumenicznej. Kolejne studia ukończył w 2011 r. na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, uzyskując doktorat z komunikacji społecznej. Prowadził wykłady z zakresu teologii ekumenicznej w diecezjalnej Szkole Teologicznej im. Jana XXIII w Rieti. Opublikował *Orizzonti che si incontrano. L'incontro nelle opere di Ryszard Kapuściński* (Bologna: Casa Editrice Persiani 2012); *Horyzonty spotkań Ryszarda Kapuścińskiego* (Warszawa: Difin, 2014). W latach 2014–2016 przebywał w Campeche (Meksyk), gdzie oprócz służby kapłańskiej na misji salwatoriańskiej nauczał języka włoskiego w dwóch liceach: Fray Angelico i Instituto Mendoza. Obecnie sprawuje posługę kapłańską we Włoszech w Borgo San Pietro (diecezja Rieti), pracuje także w Kurii diecezjalnej w Wydziale Komunikacji.

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

DEONTOLOGICZNA PERSPEKTYWA BADAŃ MEDIOZNAWCZYCH WIZERUNKU POLITYKÓW

Słowa kluczowe: deontologia, mass media, krytyczna analiza dyskursu, postmodernizm

1. Wstęp. 2. Prawda i obiektywizm jako deontologiczne standardy badań medioznawczych. 3. Obiektywizm dziennikarski a obiektywizm badań medioznawczych. Wizerunek polityków a pryncypia deontologiczne. 4. Znaczenie krytycznej analizy dyskursu dla deontologii badań medioznawczych. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Niniejszy artykuł jest próbą spojrzenia na badania medioznawcze dotyczące wizerunku polityków. Pierwsza część artykułu podejmuje temat dwóch podstawowych zasad deontologicznych: zasady prawdy i zasady obiektywizmu. Stanowią one podstawowe kryteria etyczne pracy badawczej, mającej na celu dokonanie właściwej oceny charakterystyki aktora politycznego i jego aktywności politycznej prezentowanej w mediach. Badania nad realizacją pryncypiów prawdy i obiektywizmu wyrażają się w weryfikacji ewentualnych różnic zmediatyzowanego przekazu i rzeczywistości. Przekaz ten dotyczy sposobu poznania, opisanie i relacjonowania przez mass media informacji na temat danego polityka oraz jego poglądów.

Autor artykułu podejmuje zatem namysł teoretyczny nad narzędziami metodologicznymi, sprawdzającymi sposób realizowania zasad prawdy i obiektywizmu przez dziennikarzy, czy mówiąc szerzej, przez ludzi mediów współuczestniczących w procesach komunikowania politycznego. By cel ten zrealizować, niezbędne jest właściwe rozumienie zasad prawdy i obiektywizmu, które autor w niniejszym tekście przybliży. Nie można zapominać, że przekaz medialny powinien odzwierciedlać stan rzeczywisty, sytuację zastaną, a nie promować taki kształt przekazu, jaki by sobie życzył sam polityk czy odpowiadał osobistemu światopoglądowi dziennikarza.

W drugiej części tekstu autor podejmuje refleksję nad znaczeniem i możliwymi granicami zastosowania krytycznej analizy dyskursu (*Critical Discourse Analysis*, KAD) w badaniach medioznawczych wizerunku polityków. Krytyczna analiza dyskursu stanowi nowe podejście badawcze, wskazujące znaczenie współczesnych

prądów filozoficznych, będących „swoistym kontekstem”, proponującym nową perspektywę badawczą w tworzeniu i odczytywaniu wizerunku medialnego. Publikacja stanowi próbę uzupełnienia dotychczasowych koncepcji teoretycznych związanych z badaniem zawartości mediów i z analizą procesów komunikowania politycznego o ujęcie deontologiczne.

2. PRAWDA I OBIEKTYWIZM JAKO DEONTOLOGICZNE STANDARDY BADAŃ MEDIOZNAWCZYCH

Temat obiektywizmu i prawdy jako najważniejszych deontologicznych standardów pracy dziennikarskiej oraz badań medioznawczych dość często pojawia się w publikacjach naukowych zarówno krajowych, jak i zagranicznych¹. Są one obecne w dokumentach UNESCO, krajowych i międzynarodowych kodeksach deontologii dziennikarskiej, jak również tematy te poruszane są w ramach formacji uniwersyteckiej na kierunkach dziennikarskich². Właściwe rozumienie i interpretacja pojęć prawdy i obiektywizmu przez odpowiedzialnych za kształtowanie opinii publicznej, a więc i dziennikarzy piszących teksty prasowe, jest zagadnieniem kluczowym we właściwym śledzeniu i ocenie procesów komunikowania politycznego przez społeczeństwo. Włoski reżyser i krytyk literacki, Gianfranco Bettetini, zwracał uwagę,

¹ Można jako przykład wspomnieć o następujących polskich autorytetach, którym zagadnienia etyczne w kontekście obszaru komunikacji społecznej są szczególnie bliskie: Jacek Sobczak, Jan Pleszczyński, Michał Drożdż, Maciej Hłowiecki, Małgorzata Laskowska. Por. J. Sobczak, *Dylematy etyki dziennikarskiej*, Człowiek i Społeczeństwo nr 24, 2005, 135–157; M. Hłowiecki, *Pilnowanie strażników. Etyka dziennikarska w praktyce*, Warszawa 2012; J. Pleszczyński, *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa 2005; M. Drożdż, *Etyczne aspekty mediów integralną częścią nauk o mediach*, Studia Medioznawcze nr 4 (55), 2013, 11–23; M. Drożdż, *Relevancja etyki mediów dla wychowania w dobie pluralizacji i globalizacji mediów*, w: *Media w edukacji. Wymiar kulturowy i aksjologiczny*, red. A. Roguska, Siedlce: Fundacja na rzecz dzieci i młodzieży „SZANSA” 2013, 21–43; M. Hłowiecki, *Krzywe zwierciadło: o manipulacji w mediach*, Lublin 2003; M. Laskowska, *Nowe media w służbie człowieka. Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów*, Teologia Praktyczna nr 13, 2012, 123–137; M. Laskowska, *Nowe media – nowa etyka?*, w: *Nowe media, ale nowe czy stare problemy?*, red. J. Hajdasz, Poznań 2011, 97–116. W kontekście międzynarodowym znaczące osiągnięcia w tej dziedzinie mają m.in.: Norberto González Gaitano, Luka Brajnović, Anthony Smith, Gianfranco Bettetini, Armando Fumagalli, Karl-Otto Apel. Por. N. González Gaitano, *Obiettiva, imparziale, neutrale e veritiera. L'informazione giornalistica tra modello e realtà*, Problemi dell'informazione vol. 29/3 (2004), 405–413; N. González Gaitano, *Public Opinion and the Catholic Church*, Rome 2010; N. González Gaitano, *Notas sobre la Ética de la Comunicación Social*, w: *Estudios en honor de Luka Brajnović*, ed. P.B. Asenjo, L. Brajnović, Pamplona 1992, 387–409; L. Brajnović, *Deontología periodística*, Pamplona 1978; A. Smith, *News Values and the Ethic of Journalism – a View of the Western Tradition*, w: *The Politics of Information. Problems of Policy in Modern Media*, ed. A. Smith, London 1978; K.O. Apel, *Etyka della comunicazione*, Milano 2006; G. Bettetini, A. Fumagalli, *Quel che resta dei media: idee per un'etica della comunicazione*, Milano 1998.

² R. Leśniczak, *Professional formation of journalists in Europe. Analysis of journalists' obligations according to the regulations stated in the editorial guidelines of press agencies and journals, and in the ethical codes of UNESCO and the European Union*, Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica nr 2(28), 2015, 75–96.

że informacja staje się dobrem priorytetowym, ale tylko wtedy, gdy jest prawdziwa, gdy odnosi się do tego, co ważne i gdy dotyczy życia codziennego. Informację fałszywą porównuje natomiast do towaru przeterminowanego, złej jakości, a nawet do trucizny. Bettetini twierdzi, że o etyce mówi się dużo, ale w praktyce nie realizuje się jej zasad³. Ten obrazowy sposób wypowiedzi udowadnia doniosłość tematu deontologii dziennikarskiej i skłania do podjęcia naukowej refleksji nad sposobem jej realizacji.

Żyjemy w epoce, w której dominacja mediów w niemal wszystkich obszarach życia społecznego jest wyraźnie dostrzegalna. Zjawisko to określane jest w literaturze naukowej mianem mediatyzacji⁴. Należy zauważyć, że procesy mediatyzacji stają się integralną częścią współczesnego modelu społeczeństwa informacyjnego, żyjącego w kulturze ponowoczesnej, dlatego też niepodobna pominąć zadań mediów i dziennikarzy w przekazywaniu informacji bazujących na prawdzie i obiektywizmie. Kultura ponowoczesna jest kulturą konsumpcyjną, wynikającą z rozwoju nowych technologii, przemian struktury społecznej, procesów globalizacji oraz dominacji mass mediów w kształtowaniu postaw społecznych. Podstawowymi wartościami postmodernistycznej kultury konsumpcyjnej są pluralizm, zróżnicowanie, globalizacja, wspólnota plemienna, symbolizm, fragmentaryzacja, brak hierarchii, wielokulturowość, popularyzacja⁵. Konsumpcja ma odniesienie nie tylko do produktów, ale również do znaków i przekazów medialnych. Jednym z dostrzegalnych symptomów współczesnej kultury ponowoczesnej jest kultura relatywizmu, dotycząca sfery wartości fundamentalnych. Mariano Fazio zauważa, że relatywizm można określić jako stanowisko kultury zaprzeczające istnieniu prawd obiektywnych, stanowiących fundament naturalnego porządku moralnego. Jeżeli relatywizm konkretyzuje się w różnych formach hedonizmu, to wtedy przez prawdę rozumie się to, co przynosi przyjemność, dobrobyt, wygodę⁶. Ponowoczesność odnosi się do kryzysu nowoczesności jako projektu cywilizacyjnego, „stojąc w opozycji wobec typowego dla nowoczesności ideału zunifikowanej i zestandaryzowanej kultury, będącej wspólnym wytworem wszystkich jednostek gatunku ludzkiego”⁷. Nie ma zatem w niej miejsca na projektowanie jednolitej tożsamości, dominującą perspektywę stanowią zaś nieredukowalne różnice zainteresowań, przekonań, światopoglądów, wartości⁸.

³ G. Bettetini, *L'etica e il giornalismo*, Problemi dell'informazione nr 2, 1997, 247.

⁴ Z. Oniszczyk, *Mediatyzacja polityki i polityzacja mediów. Dwa wymiary wzajemnych relacji*, Studia Medioznawcze nr 4 (47), 2011, 11–22; T. Sasińska-Klas, *Mediatyzacja a medializacja sfery publicznej*, Zeszyty Prasoznawcze 57 (2014), nr 2, 162–175.

⁵ K. Mazurek-Łopacińska, *Postmodernistyczna kultura konsumpcyjna w kształtowaniu popytu i stylów życia współczesnego konsumenta*, Konsumpcja i Rozwój nr 1, 2011, 47. Szerzej o społeczeństwie informacyjnym i kulturze ponowoczesnej można przeczytać m.in. w: D. Kellner, *Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London–New York 2005, 15–48; W. Wątroba, *Spoleczeństwo konsumpcyjne w dobie globalizacji*, Wrocław 2006.

⁶ M. Fazio, *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Madrid 2012, 17–18.

⁷ A. Płachciak, *Moralne dylematy rozwoju społeczeństw ponowoczesnych*, Annales. Etyka w życiu gospodarczym nr 1(11), 2008, 193–194.

⁸ Tamże, 194.

Z olbrzymiej liczby koncepcji filozoficznych, dotyczących rozumienia pojęć prawdy i obiektywizmu, nie można nie wspomnieć o słowach Chrystusa zapisanych w Ewangelii wg św. Jana: „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), do których często odwoływali się Jan Paweł II i Benedykt XVI. W *Veritatis splendor* Papież Polak pisał o problemie współczesnego kryzysu sumienia, gnostycyzmie, subiektywizmie poznawczym, których konsekwencją jest etyka indywidualistyczna oraz relatywizm moralny, objawiające kryzys wokół zagadnienia prawdy⁹. Kardynał J. Ratzinger w swoim nauczaniu przypominał o istnieniu tzw. wartości nienegocjowalnych odnoszących się do istoty sprawiedliwości i dobra wspólnego¹⁰.

Jako punkt odniesienia dalszej refleksji naukowej w niniejszym tekście autor przyjmuje klasyczną, arystotelesowską formułę prawdy *veritas est adaequatio intellectus et rei*¹¹. Istnieją również inne ważne filozoficzne ujęcia prawdy, do których należą m.in.: ujęcia pragmatystyczne, koherencjonistyczne, sceptyczne i fundacjonalistyczne¹². Konsekwencją arystotelesowskiej zgodności myśli z rzeczą jest rozumienie prawdy jako naczelnej normy i celu poznania.

W odniesieniu do podjętego tematu artykułu należy zauważyć, że prawda stanowi swoisty „przewodnik” w rozumieniu i współtworzeniu procesów komunikowania politycznego, którego mass media stanowią część integralną¹³. Tylko wtedy,

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, p. 32–33.

¹⁰ Wyrażenie „zasady (wartości) nienegocjowalne” pojawia się stosunkowo często u papieża Benedykta XVI, który go użył po raz pierwszy w przemówieniu do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową w Rzymie 30 marca 2006 r. Następnie określenie to zostało użyte w Adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis*, 22 lutego 2007 r., w której papież podejmując temat Eucharystii, napisał: „Kult oddawany Bogu, w istocie nie jest nigdy aktem czysto prywatnym, bez wpływu na nasze społeczne więzi: wymaga ona publicznego świadectwa naszej wiary. Dotyczy to oczywiście wszystkich ochrzczonych, ale szczególnie dotyczy tych, którzy z racji pozycji społecznej czy politycznej, jaką zajmują, muszą podejmować decyzje dotyczące wartości fundamentalnych, takich jak szacunek i obrona ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, jak rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, wychowywanie dzieci oraz promocja dobra wspólnego we wszystkich jego formach. Te wartości nie podlegają negocjacom” (nr 83). Stosowanie przez Ratzingera terminu „wartości nienegocjowalne” było też dostrzegalne w jego przemówieniu do członków Biura Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy 8 września 2010 r. oraz w przemówieniu do uczestników 19. Zgromadzenia Ogólnego *Caritas Internationalis* 27 maja 2011 r. (F. Franceschi, *La partecipazione dei fedeli laici alla vita pubblica. Testimonianza cristiana, etica pubblica e bene comune nell'insegnamento di Benedetto XVI*, Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, novembre 2011, 6; A. Kobylński, *Wpływ współczesnej rewolucji antropologicznej na rozumienie małżeństwa i rodziny*, *Studia Theologica Varsaviensia* 53 (2015), nr 1, 31).

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 10, 1051b; S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, *Roczniki Filozoficzne* 49 (2001), nr 1, 29.

¹² S. Judycki, art.cyt., 25–59.

¹³ We wszystkich ważniejszych tradycyjnych definicjach wskazujących elementy procesu komunikowania politycznego pojawiają się mass media, rozumiane w sposób dość szeroki, tzn. w terminologii pojawiają się takie nazwy, jak: kanał komunikowania masowego, media informacyjne, dziennikarze polityczni, instytucje medialne, media (M. Rush, *Politics and Society, An Introduction to Political Sociology*, London 2013, 153–154; D. Piontek, *Komunikowanie polityczne i kultura popularna: tabloidyzacja informacji o polityce*, Poznań 2011, 15; S. Michalczyk, *Komunikowanie polityczne. Teoretyczne aspekty procesu*, Katowice 2005, 17; D. Wolton, *Political Communication: The Construction of a Model*, *European Journal of Communication* nr 5, 1990, 11; B. McNair, *Wprowadzenie*

gdy treści medialne są nośnikiem obiektywnego sensu, można mówić, że są one nośnikiem i przekazicielem prawdy. Nie chodzi zatem o to, by każdy z obserwatorów procesów komunikowania politycznego miał swoją własną prawdę, wyrażającą się w tworzeniu własnej wiedzy o rzeczywistości, w tym także rzeczywistości politycznej, nie widząc przy tym potrzeby i możliwości wspólnego wysiłku, mającego na celu odnalezienie obiektywnego porządku prawdy. W takim bowiem przypadku odrzucenie obiektywnego porządku prawdy i obrona swoistego subiektywizmu oceny rzeczywistości politycznej będzie prowadzić do jej relatywizacji¹⁴. Wojciech Niemczewski zauważa, że „relatywizm przyznaje wszystkim istniejącym teoriom równą wartość i tworzy z całej rzeczywistości zbiór możliwości, spośród których człowiek wybiera i potwierdza swoją wolność. Nie daje jednak klucza wyboru”¹⁵. Jedną z konsekwencji akceptacji arystotelesowskiej koncepcji prawdy jest zgoda na istnienie takich kryteriów epistemologicznych, które umożliwią poznanie rzeczywistości. Zgoda na istnienie fundamentalnych transcendentaliów, jak prawda, dobro, piękno, których istnienie i znaczenie nie jest wytworem myśli konkretnej osoby, ale porządkiem zastanym, do którego można się odwołać, stanowi jednocześnie zgodę zarówno wśród naukowców, jak i dziennikarzy opisujących rzeczywistość na to, że istnieje swoisty *Ausgangspunkt* w podejmowanych badaniach, także w badaniach nad wizerunkiem medialnym polityków, powszechnie akceptowalny, niezależnie od osobistych poglądów politycznych. Tym punktem odniesienia jest sfera wartości, sfera deontologii.

W tekście niniejszym przez obiektywizm autor rozumie przedstawianie i ocenianie rzeczywistości oraz osób w sposób zgodny ze stanem faktycznym, niezależnie od własnych opinii, uczuć i interesów¹⁶. W aksjologii obiektywizm będzie oznaczał stanowisko przypisujące wartościom istnienie niezależnie od świadomości¹⁷. Myśląc o obiektywizmie badań medioznawczych, autor przyjmuje propozycje Wojciecha Furmana oraz Marzeny Barańskiej, którzy wyszczególniają części składowe obiektywizmu dziennikarskiego. Furman wskazuje jego trzy aspekty, do których należą: dokładne i bezstronne przedstawianie obiektywnych faktów, przedstawianie informacji we właściwym kontekście, korygowanie przekazu dzięki uwzględnianiu coraz to nowych faktów¹⁸. Barańska rozumie obiektywizm dziennikarski jako immanentną cechę warsztatu dziennikarskiego. Odwołując się do prac Güntera Bentele, wyróżnia ona części składowe obiektywizmu, do których zalicza następujące: zasadę oddzielenia informacji od komentarza, zasadę

do komunikowania politycznego, Poznań 1998, 26; R. Perloff, *Political Communication. Politics, Press, and Public in America*, New Jersey–London 1998, 8).

¹⁴ M. Drożdż, *Medialna produkcja i dekonstrukcja sensu*, Media i Społeczeństwo nr 2, 2012, 18.

¹⁵ W. Niemczewski, *Prawda pośród prawd. Benedykta XVI dialog ze współczesnością*, Studia Pelplińskie 47 (2014), 263.

¹⁶ *Obiektywizm*, Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/obiektywizm;2569460.html> [dostęp: 31.08.2017].

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W. Furman, *Obserwator czy uczestnik? Dwa podejścia do obiektywizmu dziennikarskiego*, Polityka i Społeczeństwo nr 9, 2012, 100.

neutralności, zasadę transparenacji, zasadę strukturalizacji, zasadę prawdy, zasadę całkowitości, zasadę unikania emocji¹⁹.

3. OBIEKTYWIZM DZIENNIKARSKI A OBIEKTYWIZM BADAŃ MEDIOZNAWCZYCH. WIZERUNEK POLITYKÓW A PRYNCYPIA DEONTOLOGICZNE

Zdaniem autora artykułu obiektywizm dziennikarski można uznać za pojęcie zbliżone do obiektywizmu badań medioznawczych. Pierwszy z ww. terminów odnosi się do predyspozycji wewnętrznych dziennikarza, wiedzy na temat pryncypiów etycznych i profesjonalnych profesji dziennikarskiej, sposobu wdrażania w życie tejże wiedzy oraz wpływu publikacji – jako owocu pracy dziennikarskiej – na kształtowanie opinii publicznej. Misja dziennikarska obejmuje wyszukiwanie tematów publikacji, zbieranie informacji, pisanie tekstów (tworzenie audycji radiowych, telewizyjnych itd.). Badania medioznawcze w porównaniu do misji dziennikarskiej cechuje zasadniczo naukowe, metodologiczne podejście do przedmiotu podejmowanych analiz. W istocie dziennikarze niezbyt często piszą publikacje naukowe w czasopismach recenzowanych czy monografiach naukowych. Z kolei medioznawcy swoją główną uwagę koncentrują na opracowywaniu publikacji naukowych, które są zasadniczym owocem ich pracy naukowej, dużo rzadziej natomiast podejmują się pisanie publicystyki czy tekstów popularnonaukowych. Mimo wskazanych różnic odnoszących się do stylu pracy (akademickiej bądź profesjonalnej) osób związanych z szeroko pojętymi procesami komunikowania w mediach, zasady deontologii, w szczególności rozumienie prawdy i dobra, powinny stanowić dla nich wspólny mianownik.

Posłużmy się przykładami z życia politycznego, by właściwie zrozumieć zaproponowany w niniejszym tekście sposób rozumienia prawdy i obiektywizmu oraz odnieść ww. pryncypia deontologii do analiz medioznawczych dotyczących wizerunku polityków. Do zasadniczych elementów tworzących wizerunek medialny osoby polityka należą jego tożsamość i poglądy (zasadnicze cechy konstytuujące go jako polityka reprezentującego określoną formację polityczną; program polityczny), intensywność i jakość komunikowania (zmediatyzowany przekaz polityczny, kampania permanentna, agitacja wyborcza, sposób wykorzystania mediów w komunikowaniu politycznym, profil mediów, deontologiczna jakość pracy dziennikarskiej) oraz odbiór społeczny (wyrażający się w poziomie zaufania społecznego, poziomie poparcia politycznego). W jaki sposób zastosować i jak praktycznie interpretować zasady prawdy i obiektywizmu w odniesieniu do medialnego wizerunku powszechnie znanych polityków polskiej sceny politycznej? Realizacja zasady prawdy będzie wyrażać się w prezentowaniu przez medioznawcę faktów związanych z życiem polityka, do których podejmujący namysł naukowy nabył pewność, że są one z pewnością prawdziwe i dokonał stosownej weryfikacji. Wyraża się w tym

¹⁹ M. Barańska, *Dylematy współczesnego dziennikarza/dziennikarstwa – wybrane zagadnienia*, Przegląd Politologiczny nr 4, 2011, 162.

zatem arystotelesowska zgodność myśli (sposobu patrzenia na polityka i jego oceny dokonywane przez medioznawcę) z rzeczą (stanem, jaki jest rzeczywiście, który zostaje poprzez naukowca niejako wydobywany z ukrycia, by następnie zostać zaprezentowany opinii publicznej). Agnieszka Kwiatek w publikacji dotyczącej wizerunku medialnego Andrzeja Leppera, jednego z bardziej znanych polityków lat dziewięćdziesiątych XX w. i pierwszej dekady XXI w. wskazuje ważniejsze daty jego życiorysu oraz etapy życia: „Andrzej Lepper urodził się w wielodzietnej rodzinie w 1954 r. w Stowęcinie pod Słupskiem. Jako mały chłopiec pełnił obowiązki ministranta. W wieku 10 lat zaczął trenować boks [...]. Po zakończonej edukacji został kierownikiem w PGR w Górzynie. Poznał żonę i zamieszkali wspólnie w Zielnowie w 1980 r. W październiku 1991 r. przyłączył się do głodujących rolników pod Sejmem, gdzie został przez nich wybrany na wiceprzewodniczącego komitetu protestacyjnego [...]. W wyborach parlamentarnych w 1993 r. po raz pierwszy startowała „Samoobrona” i uzyskała 2,7% wyborców [...]”²⁰. Zaprezentowane w cytowanym artykule naukowym daty biografii długoletniego przewodniczącego partii Samoobrona Rzeczpospolitej Polskiej są prawdziwe, są zbieżne z oficjalnie prezentowanymi w materiałach źródłowych, umieszczonych przez autorkę w przypisach tekstu. Badania medioznawcze, dotyczące sposobu respektowania przez autorów przekazów medialnych zasady prawdy, wymagają weryfikacji prawdziwości danych. Mogą tu być pomocne szczególnie kwerendy źródłowe, materiały archiwalne, informacje na oficjalnych stronach internetowych instytucji publicznych, m.in. znajdujących się na domenie gov.pl. W przekonaniu autora, weryfikacja deontologicznej zasady prawdy w odniesieniu do badań medioznawczych wizerunku polityków sprawdza się do metody zero-jedynkowej, która daje dwa rezultaty badawcze: twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, nie ma sytuacji pośredniej. Jeśli medioznawca w analizowanym tekście prasowym natrafiłby na informację, że Lepper urodził się w 1953 r. – to w tym przypadku zostałaby niedopełniona zasada prawdy.

Bardziej złożona i wymagająca szerszego komentarza jest ocena respektowania deontologicznej zasady obiektywizmu w badaniach medioznawczych wizerunku polityków. Przywołane już perspektywy rozumienia obiektywizmu w ujęciu Furmana i Barańskiej nie wpisują się w matematyczną logikę i precyzję, że $2+2=4$. Należy zatem odrzucić stanowisko absolutyzujące, że wyciągane wnioski na podstawie przeprowadzonych analiz medioznawczych będą w 100% obiektywne. Dokładne i bezstronne przedstawienie faktów w odniesieniu do polityka i jego działań wymaga niejako rozłożenia „na czynniki pierwsze” medialnego przekazu i wyróżnienia istotnych cech definiujących ten przekaz. Jeśli np. w ramach kampanii parlamentarnej politycy wskazują na dotychczasowe osiągnięcia w obszarze pomocy rodzinom wielodzietnym oraz pojawiają się na ten temat publikacje prasowe, to celem weryfikacji czy deontologiczna zasada obiektywizmu jest realizowana, należałoby porównać stan rzeczywisty z deklaracjami politycznymi, komunikatami politycznymi wysyłanymi przez polityków oraz publikacjami prasowymi na ten temat. Dostrzeżenie przez medioznawcę ewentualnej zbieżności lub rozbieżności między

²⁰ A. Kwiatek, *Wizerunek medialny Andrzeja Leppera*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia* nr 10, 2003, 174.

ww. perspektywami spojrzenia na zasygnalizowany problem społeczny i właściwe ich zaprezentowanie w publikacji naukowej jest cechą obiektywizmu prowadzonych badań²¹. Weryfikacja tego, czy polityk został zaprezentowany w prasie²² we właściwym kontekście jest zagadnieniem wymagającym szczególnej wnikliwości badawczej. Jako przykład może w tym miejscu posłużyć kampania prezydencka w Polsce w 2010 r., w której dominującym tłem była: katastrofa pod Smoleńskiem, w której zginął prezydent RP Lech Kaczyński, jego żona Maria oraz elita polityczna kraju, ale ważną była również powódź, która dotknęła Polskę i inne kraje Europy Środkowej w maju i czerwcu 2010 r.²³ Na plan dalszy zeszyły inne kwestie, m.in. reforma służby zdrowia, kwestia bezrobocia czy reformy ekonomiczne, które w przedwyborczych debatach politycznych zajmują zwykle centralne miejsce. W wyważonej ocenie stopnia obiektywizmu wizerunku medialnego polityków, prowadzący badania mediodoznawcze powinien zdawać sobie sprawę, że w odczytywaniu politologicznego kontekstu informacyjnego nie sposób pominąć *middle range theories of mass communication*, np. teorii gatekeepingu czy teorii wartości informacji, wyjaśniających dlaczego dziennikarze relacjonujący określone wydarzenia polityczne biorą pod uwagę tło społeczne, polityczne, kulturowe czy religijne, decydujące w dużej mierze o tym, czy dana informacja będzie stanowić część serwisu informacyjnego, czy też zostanie pominięta²⁴. Ocena stopnia korygowania przekazu medialnego uwzględniającego nowe fakty jest swoistym naukowym namysłem nad *aggiorramento* publikacji medialnych. W przypadku oceny wizerunku polityków zadanie

²¹ Przykładem udanej próby naukowego spojrzenia na dokonania rządu Beaty Szydło w okresie pierwszych sześciu miesięcy od momentu jego utworzenia jest publikacja Arkadiusza Sieronia rozpatrująca m.in. konsekwencje ekonomiczne programu 500+ pod kątem pobudzania dzietności, wpływu na podaż pracy, na wzrost stopy inwestycyjnej, na kondycję finansów publicznych. (A. Sieroń, *Ekonomiczny przegląd półrocznych rządów PiS*, http://mises.pl/wp-content/uploads/2016/06/Sieroń_Ekonomiczny-przegląd-półrocznych-rządów-PiS.pdf [dostęp: 31.08.2017]).

²² W niniejszym tekście autor przyjmuje rozumienie terminu „prasa” zgodnie z rozdz. 1. art. 7 p. 2 Ustawy z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe: „Prasa oznacza publikacje periodyczne, które nie tworzą zamkniętej, jednorodnej całości, ukazujące się nie rzadziej niż raz do roku, opatrzone stałym tytułem albo nazwą, numerem bieżącym i datą, a w szczególności: dzienniki i czasopisma, serwisy agencyjne, stałe przekazy teleksowe, biuletyny, programy radiowe i telewizyjne oraz kroniki filmowe; prasą są także wszelkie istniejące i powstające w wyniku postępu technicznego środki masowego przekazu, w tym także rozgłośnie oraz tele- i radiowęzły zakładowe, upowszechniające publikacje periodyczne za pomocą druku, wizji, fonii lub innej techniki rozpowszechniania; prasa obejmuje również zespoły ludzi i poszczególne osoby zajmujące się działalnością dziennikarską”. (Dz.U. 1984 nr 5 poz. 24, Ustawa z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=W-DU19840050024> [dostęp: 31.08.2017]).

²³ K. Kowalczyk, *Uwarunkowania, strategia i taktyka kampanii Bronisława Komorowskiego w wyborach prezydenckich 2010 r. w Polsce*, *Studia Politologiczne* nr 19, 2011, 209–210; A. Leszczuk-Fiedziukiewicz, *Strategie ocieplania i kontrolowania wizerunku polityka na przykładzie prezydenckiej kampanii wyborczej 2010 r.*, *Studia Politologiczne* nr 19, 2011, 152–154.

²⁴ S. Michalczyk, *Jednostka i społeczeństwo w świecie mediów. Klasyczne i współczesne idee w teoriach średniego zasięgu*, Katowice 2015, 31–95; R. Leśniczak, *Papież Franciszek jako lider polityczny. Próba mediodoznawczej interpretacji w oparciu o tezę kumulacji Galtunga i Ruge oraz kategorię personalizacji*, *Spółczesność. Studia, Prace Badawcze, Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła* nr 1 (137), 2017, 71–88.

medioznawcy powinno polegać na weryfikacji, czy autorzy publikacji prasowych uwzględniają nowe treści, czy chcą – mówiąc językiem Norwida „odpowiednie dać rzeczy słowo” – w celu zaproponowania odbiorcy właściwego sensu przekazu. Emmanuel Macron, prezydent Francji, 23–25 sierpnia 2017 r. odwiedził Austrię, Rumunię i Bułgarię z zadaniem przedyskutowania z przywódcami europejskimi nowelizacji unijnej dyrektywy o pracownikach delegowanych. Dziennikarze portalu *dziennik.pl* zapowiedzieli i zrelacjonowali wizytę prezydenta Francji, ale także zaprezentowali jej międzynarodowy oddźwięk. Można zatem powiedzieć, że przekaz medialny ww. portalu informacyjnego uwzględniał nowe fakty i komentarze polityczne (wyjaśnienie istoty propozycji nowelizacji dyrektywy z 1996 r. w sprawie delegowania pracowników w Unii Europejskiej oraz aktualnie obowiązujących zasad, nastroje polityczne w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, przebieg wizyty, słowa Macrona skierowane pod adresem Polski i Węgier, reakcje polityków europejskich)²⁵.

W tym miejscu autor dokona próby krótkiego wytłumaczenia poszczególnych zasad definiujących obiektywizm, odnosząc się do przywołanej już w tym artykule propozycji Marzeny Barańskiej.

– Zasada oddzielenia informacji od komentarza – w analizach medioznawczych weryfikacja tej zasady domaga się sprawdzenia, czy treści prezentowane jako pogląd polityka zostały rzeczywiście przez tegoż polityka wypowiedziane, czy może stanowią jedynie komentarz dziennikarski. Brak wyraźnego wskazania w mediach, kto jest autorem danej wypowiedzi – polityk czy dziennikarz może prowadzić do subiektywizmu interpretacji oraz manipulowania wizerunkiem danego polityka. Łamanie tej zasady jest wyraźnie dostrzegalne w sytuacji kampanii wyborczej, kiedy to określony tytuł prasowy/stacja telewizyjna zbliżone profilem do danej partii politycznej, prezentują w niekorzystnym świetle stronę przeciwną, oponenta. Jako przykład można tu wskazać media prawicowe (np. „Idziemy”, Telewizja Republika, „Gazeta Polska”, „Nasz Dziennik”, Radio Maryja) prezentujące „w krzywym zwierciadle” Platformę Obywatelską, czy też media liberalno-lewicowe (np. TVN, „Gazeta Wyborcza”) „atakujące” Prawo i Sprawiedliwość²⁶. Granica między informacją

²⁵ PAP, *Macron odwiedzi państwa Europy Środkowej i Wschodniej. Bez Polski*, 7.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/555751.francja-pracownicy-delegowani-tematem-planowanych-wizyt-macrona-w-europie.html> [dostęp: 31.08.2017]; K. Stańko, „Polska przez francuskich związkowców nazywana jest pogardliwie krajem 600 euro”, 28.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/557046.francja-emmanuel-macron-polska-rzad-pracownik-delegowany-konflikt-pis.html> [dostęp: 31.08.2017]; PAP, *Francuska prasa: Macron „wywołał kryzys dyplomatyczny z Polską”*, 26.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/557007.francja-media-kryzys-dyplomatyczny-miedzy-francja-i-polska.html> [dostęp: 31.08.2017]; PAP, *Węgierska prasa o wizycie Macrona w Rumunii: Kupno francuskiej broni w zamian za Schengen*, 25.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/556962.francja-emmanuel-macron-rumunia-bron-zakup-strefa-schengen.html> [dostęp: 31.08.2017]; PAP, *Premier Szydło: Nie zmienimy swojego stanowiska ws. Pracowników delegowanych*, 24.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/556908.premier-beata-szydlo-pracownicy-delegowani-pis-rzad-emmanuel-macron-grupa-wyszehradzka.html> [dostęp: 31.08.2017]; PAP, *Macron: Dyrektywa o pracownikach delegowanych jest zdradą europejskiego ducha*, 23.08.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/556822.macron-dyrektywa-o-pracownikach-delegowanych-zdrada-europejskiego-ducha.html> [dostęp: 31.08.2017].

²⁶ Przemysław Kołodziejczyk, analizując kampanię wyborczą Prawa i Sprawiedliwości przed

a komentarzem ulega w tym przypadku zatarciu, nawet jeśli przyjąć za oczywiste różnorodność politycznych profili mediów oraz tym samym ich stronniczość²⁷.

– Zasada neutralności, zasada transparentności – Jeżeli neutralność w podjętym temacie artykułu uznać za bezstronność polityczną oraz ograniczanie roli dziennikarskiej jedynie do relacjonowania faktów, to taki model neutralności należy traktować za hipotetyczny. W badaniach medioznawczych jest kilka istotnych momentów, których nie sposób pominąć w krytycznej ocenie tego, czy dziennikarz pozostał neutralny i transparenty, czy może objawił swoją stronniczość polityczną. Do takich elementów należą m.in.: koncentrowanie uwagi na określonych wydarzeniach, które przybiorą formę *news*a, a pomijanie innych; koncentrowanie uwagi na określonym obszarze tematycznym, np. na sprawach społecznych, na kwestii tolerancji religijnej; dedykowanie dłuższego czasu antenowego w telewizji czy bardziej eksponowanych miejsc w tytułach prasowych konkretnemu politykowi czy określonej partii politycznej²⁸. Podczas kampanii prezydenckiej 2010 r. w Polsce w programach

wyborami do Parlamentu Europejskiego w 2009 r., zauważa, że „medialnej kampanii PiS znacznie przysłużyło się Radio Maryja, które wprowadziło zresztą trzy osoby z własnych kręgów na listy partii (Urszulę Krupę, Witolda Tomczaka oraz Mirosława Piotrowskiego). Dotyczy to zarówno promowania wybranych kandydatów partii Jarosława Kaczyńskiego, jak i prowadzenia negatywnej kampanii wobec przedstawicieli innych komitetów wyborczych. Za przykład podać tu można radiowe wystąpienia Jerzego Nowaka z cyklu „Euroleksykon”, nazywanego niekiedy „czołowym ideologiem” rozgłośni redemptorystów, często pojawiającego się na antenie (zwykle dwukrotnie w ciągu dnia), przedrukowywane we fragmentach w „Naszym Dzienniku”. Krytyka (eufemistycznie prezentowany ton negatywnej agitacji) skierowana została głównie przeciw kandydatom PO. Jerzy Buzek („jedynek” Platformy Obywatelskiej w okręgu śląsko-dąbrowskim) nazwany został „niedolegą i partaczem”. Danutę Hübner (jedynek w Warszawie) miałby cechować „brak zrozumienia elementarnych polskich interesów narodowych”. Z kolei pod adresem Róży Thun (jedynek w okręgu małopolsko-świętokrzyskim) Jerzy Nowak skierował na antenie zarzut, iż „bije wszelkie rekordy proeuropejskiego fanatyzmu”, czyniąc przy tym niewybredne aluzje do jej poziomu intelektualnego. [...] Po raz kolejny rozgłośnia Tadeusza Rydyka okazała się więc siłą medialną, którą nie można lekceważyć w okresie kampanii wyborczej”. (P. Kołodziejczyk, *Mrok, patos, sarkazm – kampania PiS 2009*, w: *Wybory do Parlamentu Europejskiego w Polsce 2009*, red. R. Głajcar, W. Wojtasik, Katowice 2010, 192–193).

²⁷ *Panel dziennikarzy. Wybory w mediach – wybory mediów?*, w: *Wybory parlamentarne 2007. Media w kampanii wyborczej*, red. K. Pokorna-Ignatowicz, Kraków 2008, 127–145. Redaktor Wojciech Mazowiecki uważa, że dziennikarz ma prawo do wyrażania swoich poglądów politycznych, ważne jednak by w debacie było wiadomo, jacy dziennikarze jakie mają poglądy: „Podziały i zaangażowanie się prasy nie jest niczym nowym. Już w 1990 r., podczas pierwszych wyborów prezydenckich «Gazeta Wyborcza» była bardzo mocno zaangażowana. To był wybór wyraźnie przeciw Lechowi Wałęsie. W każdych następnych wyborach «Gazeta» też się angażowała – to można sprawdzić w archiwum – aczkolwiek już nie tak mocno jak w 1990 r. [...] W 2007 r. Adam Michnik napisał: wszystko tylko nie PiS, czyli możecie wybierać wszystko tylko nie partie w tej chwili rządzące (to był również głos przeciw Samoobronie i LPR) [...] Nie uważam, że dziennikarz nie ma prawa wyrażać swoich poglądów. [...] Jest ważne, by w debacie, która towarzyszy wyborom, wiadomo było, jacy dziennikarze jakie mają sympatie. Nie twierdzę, że każdy musi się określać, ale nie widzę też w tym nic zdrożnego, jeżeli dziennikarz to zrobi” (tamże, 128–129).

²⁸ Temat neutralności przekazu autor podejmował już w następujących publikacjach: R. Leśniczak, *Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 20 (2011), 181–205; R. Leśniczak, „News values” i „framing” w kształtowaniu obrazu Kościoła katolickiego na podstawie prasy polskojęzycznej w 2012 roku, *Warszawskie Studia Pastoralne* 18 (2013), 11–38.

publicystycznych i informacyjnych TVP 1, TVP 2 i TVP Info uwyrażniała się bardzo różnica czasu antenowego dedykowana poszczególnym kandydatom na urząd prezydenta RP. Zgodnie z danymi „Rzeczpospolitej” od 10 maja do 27 maja 2010 r. kandydat Bronisław Komorowski i jego koledzy partyjni z Platformy Obywatelskiej byli na antenie ponad 17 godzin, kandydat SLD Grzegorz Napieralski i działacze jego partii 7 godzin 40 minut, Jarosław Kaczyński i politycy PiS – 5 godzin i 40 minut²⁹. Polski socjolog i politolog Stanisław Mocek zwraca jednak uwagę na fakt, że sama liczba godzin, które media poświęciły określonemu politykowi nie przesądza jeszcze ich stronniczości. Jego zdaniem „nie wiadomo np., czy kandydat był pokazywany w dobrym czy złym świetle”³⁰. Uwaga Mocka dowodzi złożoności badań medioznawczych w dokonaniu właściwej oceny stopnia neutralności mediów zaangażowanych w procesy komunikowania politycznego. W kontekście tego zagadnienia autor uważa za stosowne dokonać rozróżnienia w podejmowanych badaniach medioznawczych, czy mamy do czynienia z nadawcą o charakterze publicznym, czy komercyjnym. Oczywiście od mediów publicznych można i należy wymagać innego stopnia transparentności (neutralności) w porównaniu do mediów komercyjnych. Jest to szczególnie ważne w obszarze badań nad komunikowaniem politycznym. Media publiczne, w kontekście misji, jaka im została powierzona, powinny wystrzegać się stronniczości przekazu i reprezentować różne poglądy polityczne. Przekaz mediów publicznych jest przekazem powszechnym, z tego też powodu ich treści powinna charakteryzować przystępność. Jeżeli przyjąć założenie, że media publiczne są lub powinny być finansowane zasadniczo z kapitału społecznego, to można od nich wymagać większego stopnia neutralności w porównaniu do mediów komercyjnych. Tomasz Lasota w kontekście pytania „Czym telewizja publiczna powinna różnić się od telewizji komercyjnej i czy widać te różnice?” zauważa, że powinna ona przyczyniać się do budowania społeczeństwa obywatelskiego. Dziennikarz zauważa, że debaty telewizyjne polityków, w których często biorą oni udział, nie powinny być przestrzenią kłótni, ale powinny przekazywać opinii publicznej wiedzę³¹.

– Zasada strukturalizacji – autor tekstu interpretuje ją jako właściwe stworzenie hierarchii struktur tekstu. Chodzi o to, by wybrany do badań medioznawczych materiał prasowy został tak uporządkowany, by doprowadził do wyodrębnienia logicznych układów. Posłużmy się przykładem. Dokonując analizy porównawczej wizerunku prasowego dwóch kandydatów na urząd prezydenta RP, należałoby porównywać zgodne komplementarne elementy, np. wypowiedzi redaktorów naczelnych dzienników opiniotwórczych na temat programu socjalnego obydwu kandydatów, czy też porównanie zaprezentowanych w danej stacji telewizyjnej wszystkich wypowiedzi kandydatów na temat bezpieczeństwa wewnętrznego i sposobów walki z terroryzmem. Niezgodne natomiast z zasadą strukturalizacji byłoby stawianie

²⁹ J. Stróżyk, K. Borowska, *Kandydata Platformy TVP pokazuje najczęściej*, 2.06.2010, <http://www.rp.pl/arttykul/488450-Kandydata-Platformy-TVP-pokazuje-najczesciej-.html#ap-1> [dostęp: 31.08.2017].

³⁰ Tamże.

³¹ T. Lasota, *Misja publiczna w telewizji polskiej*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica nr 2 (20), 2013, 158.

na tym samym poziomie analizy medioznawczej edytoriału dziennika opiniotwórczego oraz artykułu w tabloidzie opartego na plotkach i sensacji. Zasada strukturalizacji w odniesieniu do badań nad wizerunkiem medialnym polityków domaga się również dostrzeżenia różnic między ważnością poglądów lidera politycznego a ważnością wypowiedzi szeregowych członków ugrupowania partyjnego, czasami nawet wątpliwej wiarygodności.

– Zasada prawdy – Marzena Barańska traktuje zasadę prawdy jako część integralną zasady obiektywizmu. Zakładając, że przyjmuje ona arystotelesowską koncepcję prawdy, zasadę tę należy interpretować jako wewnętrzną świadomość zarówno piszącego teksty prasowe, jego czytelników oraz podejmującego analizy medioznawcze nad tymi tekstami, że podjęta praca została wykonana możliwie najlepiej, najrzetelniej, w poczuciu własnej wartości, w samoakceptacji, bez poczucia wykonania jej z innych powodów niż wierność prawdzie rozumianej jako cel poznawczy.

– Zasada całkowitości – autor interpretuje tę zasadę jako prowadzenie badań medioznawczych nad reprezentatywnym, możliwie całościowym materiałem badawczym na temat danego polityka. Jeśli np. medioznawca chce dokonać weryfikacji realizacji zasady obiektywizmu wizerunku prasowego jakiegoś polityka na temat pomocy uchodźcom, to sprawdza czy dane medium zaprezentowało wszystkie istotne wypowiedzi polityka w tej kwestii, czy też może któreś kluczowe celowo przemilczało. Zasada całkowitości domaga się, by weryfikować, czy prasa nie popadła w błąd redukcjonizmu – błąd *pars pro toto*. Wojciech Niemczewski zauważa, że wybranie najmniejszej części prawdy i uczynienie z niej całości prawdy jest prostą drogą do herezji³².

– Zasada unikania emocji – prowadzący badania medioznawcze powinien kierować się zasadami opartymi na racjonalności i dystansie emocjonalnym. Badania medioznawców dowodzą częstej obecności ładunku emocjonalnego w publikacjach, które również podlegają szczegółowym analizom pod kątem sposobu i celowości użycia figur retorycznych w przekazie medialnym. Przykład pełnej emocji prezentacji polityka w mediach mogą stanowić teksty zamieszczane na portalu wPolityce.pl dotyczące Lecha Wałęsy. Okazją do tego było np. udzielenie przez byłego prezydenta wywiadu Zbigniewowi Stonodze, w którym doszło do osobistych odniesień współzałożyciela NSZZ „Solidarność” do śmierci Lecha Kaczyńskiego i afery związanej z teczką TW „Bolka”³³, czy też obchody rocznicy podpisania porozumień sierpniowych 31 sierpnia 1980 r.³⁴.

³² W. Niemczewski, dz.cyt., 268.

³³ „Po nie wartych odnotowania chorych insynuacjach na temat przeszłości Jarosława Kaczyńskiego, ze strony Zbigniewa Stonogi padła wyjątkowo wulgarna i prymitywna zachęta: *Ja bym pana prosił, żeby pan w końcu tej me##zie małej Kaczyńskiemu powiedział prosto w oczy, czego nigdy publicznie nie powiedział – poprosił Stonoga, podczas gdy Wałęsa się śmiał*” (ak, *Skandaliczny wywiad Wałęsy dla... Stonogi! „Jeden Kaczyński zginął, a drugi albo skończy w wariatkowie, albo popelni samobójstwo”*, 18.02.2017, <https://wpolityce.pl/polityka/328088-skandaliczny-wywiad-walesy-dla-stonogi-jeden-kaczynski-zginial-a-drugi-albo-skonczy-w-wariatkowie-albo-popelni-samobojstwo-wideo> [dostęp: 31.08.2017].)

³⁴ „Widać, że osoby powiązane z opozycją cały czas żyją marzeniem o powrocie do tego, by

Dokonując integralnego spojrzenia na deontologię badań medioznawczych w kontekście analiz wizerunku polityków, obszarem badań należałoby, w przekonaniu autora niniejszego artykułu, objąć m.in.: sytuację piszącego tekst prasowy w kontekście rzeczywistości politycznej; relację między specyfiką języka przekazu politycznego a sposobem jego interpretacji; reinterpretację rzeczywistości politycznej – dojście do rzeczywistej intencji autora publikacji prasowej, audycji radiowej czy telewizyjnej i zdolność oceny treści przekazu politycznego, predyspozycje deontologiczne podejmującego badania medioznawcze.

4. ZNACZENIE KRYTYCZNEJ ANALIZY DYSKURSU DLA DEONTOLOGII BADAŃ MEDIOZNAWCZYCH

Współczesny sposób postrzegania rzeczy i osób dokonuje się za pośrednictwem modeli i paradygmatów, które są swoistym przewodnikiem w interpretowaniu wszelkich doświadczeń osobowych. Doświadczenie z kolei, które jest początkiem poznania naukowego, nie objawia się w swej całości, ale w szczegółowych horyzontach kultury poprzez paradygmaty kulturowe³⁵. Intencją autora na tym etapie podjętej refleksji teoretycznej jest ocena wpływu krytycznej analizy dyskursu na stopień i sposób realizacji deontologicznych zasad prawdy i obiektywizmu w badaniach medioznawczych dotyczących komunikowania politycznego.

Critical Discourse Analysis nie stanowi jednorodnego obszaru badawczego, ani też nie jest metodą badawczą. KAD należy rozpatrywać raczej jako grupę podejść badawczych konstytuujących się na różnych poziomach, np. w ujęciu Michaela Meyera na poziomie programowym, społecznym i historycznym³⁶. Krytyczna analiza dyskursu zostawia dużą swobodę metodologiczną. Trudno porównywać wyniki poszczególnych badań opartych na KAD bez znajomości przyjętych założeń, bez znajomości poziomu programowego. Poziom programowy wskazuje, że konkretne podejście reprezentowane w ramach krytycznej analizy dyskursu jest związane z wyborem przedmiotu badań, teoretycznych założeń oraz metod łączących teorię z badaniami empirycznymi. Łatwo zauważyć, że niesie to określone konsekwencje w ocenie badań medioznawczych, także w aspekcie deontologicznym. Tak pojmowany poziom programowy umożliwia wybór różnorodnych podstaw teoretycznych, czy też różnych prądów myślowych reprezentujących odmienne szkoły filozoficzne,

było jak było, nie zawracając sobie głowy takimi głupotami, jakimi są dla nich fakty przedstawiane na temat Lecha Wałęsy chociażby przez IPN...” (wkt, *Lamenty trzódki w radiowęzle Czerskiej: „To, co wyczynia się z Lechem Wałęsą to skandal nad skandale”*, 25.08.2017, <https://wpolityce.pl/polityka/354751-lamenty-trzodki-w-radiowezle-czerskiej-to-co-wyczynia-sie-z-lechem-walesa-to-skandal-nad-skandale> [dostęp: 31.08.2017].)

³⁵ A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, Seminar. Poszukiwania naukowe 21 (2005), 119.

³⁶ V. Kopińska, *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*, Rocznik Andragogiczny 23 (2016), 313; M. Meyer, *Between theory, method and politics: positioning of the approaches to CDA*, w: *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. by M. Meyer, R. Wodak, London: Sage Publications 2001, 14.

które staną się fundamentem interpretacji analiz medioznawczych, szczególnie analiz jakościowych zgromadzonych materiałów po przeprowadzonych kwerendach. Różne horyzonty oceny tego samego materiału badawczego dowodzą, że w naukach społecznych nie można rościć sobie prawa do jedynej istniejącej prawdy, jedynej słusznej interpretacji. Ma to również ogromną wartość w różnorodności interpretacji wydarzeń politycznych. KAD może znakomicie wyjaśniać, dlaczego osoba jakiegoś polityka, jego poglądy, program polityczny, tożsamość są w niejednakowy sposób prezentowane w mediach. By medioznawca mógł zrozumieć w dostateczny sposób przyczyny określonego wizerunku polityka w prasie, wydaje się niezbędne, by poznał teoretyczne zaplecze, na którym dziennikarz interpretuje działalność danego lidera politycznego i sposób, w jaki interpretuje jego komunikaty³⁷. Jednak duża swoboda metodologiczna, która może podważać także zaprezentowane w pierwszej części artykułu zasady prawdy i obiektywizmu, będzie sprzyjała subiektywizmowi i relatywizmowi, zwłaszcza w sytuacji odrzucenia na samym początku badań możliwości dojścia do poznania prawdy i zakwestionowania obiektywizmu. W przekonaniu autora artykułu wydaje się konieczne, aby prowadzący naukowy namysł nad wizerunkiem medialnym aktorów politycznych zdobył on wiedzę na temat odniesień teoretycznych KAD, stosowanych przez poszczególnych autorów publikacji prasowych. Bez wątplenia wiele nurtów *Critical Discourse Analysis* jest dziś powszechnie wykorzystywanych w prezentacji i interpretacji wizerunku medialnego polityków. Można tu wspomnieć o socjologii dramaturgicznej Goffmana, kulturowym strukturalizmie Lévi-Straussa, teorii aktu mowy Searle'a, teorii strukturacji Giddensa czy teorii działań komunikacyjnych Habermasa³⁸. Teorie te stanowią rodzaj klucza interpretacyjnego, według którego dokonuje się rozszyfrowanie przekazów medialnych, tzn. rozszyfrowanie relacji między zastosowanym językiem a rzeczywistością.

Adam Warzecha w kontekście badań nad KAD przywołuje następującą myśl niemieckiego filozofa i socjologa Jürgena Habermasa: „język może być wykorzystywany do własnych potrzeb przez grupę władzy”, a także tezę francuskiego naukowca Michela Foucaulta, który stoi na stanowisku, że w badaniach nad dyskursem należy uwzględnić elementy niewerbalne i złożone uwarunkowania kontekstowe³⁹. Deontologicznej ocenie powinno zatem podlegać nie tylko to, co powiedziane, ale również to, co przemilczane, a co powinno zostać powiedziane. Podobnie ocenie powinno podlegać to, co „zostało wypowiedziane w języku”, jak i to, „co w języku niewypowiedziane”⁴⁰.

Critical Discourse Analysis kojarzona jest również z koncepcją hegemonii Antonio Gramsciego. Ten włoski historyk, filozof i teoretyk marksistowski uważał, że osoby sprawujące rządy w społeczeństwie, zabiegają, aby je utrzymać i zabiegają,

³⁷ Teoretyczne zaplecze może stanowić np. teoria społeczna Michela Foucaulta, teoria aktywności Aleksieja Leontiewa, psychologia kognitywna, teorie społeczne Michela Foucaulta, Niklasa Luhmanna czy też teorie lingwistyczne Michaela Hallidaya i Michaiła Bachtina (por. V. Kopińska, *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*, Rocznik Andragogiczny 23 (2016), 320).

³⁸ Tamże, 314.

³⁹ A. Warzecha, *Krytyczna analiza dyskursu (KAD) w ujęciu Normana Fairclougha. Zarys problematyki*, Konteksty Kultury. Pismo Kolegium Nauczycielskiego w Bielsko-Białej 11(2014), z. 2, 166.

⁴⁰ Tamże, 167.

aby uzyskać przyzwolenie tych, którymi rządzą. Jedną z instytucji, która przyczynia się do osiągnięcia obydwu celów, są mass media, one w koncepcji Gramsciego stały się narzędziem ideologicznym⁴¹. Ujęcie to dość czytelnie demonstruje zaniegowanie podstawowych zasad deontologicznych w tych przekazach medialnych, których fundamentem jest ww. myśl włoskiego filozofa. Do koncepcji Gramsciego nawiązuje koncepcja Louisa Althussera, który dokonuje interesującego rozróżnienia „aparatów represyjnych” (działających zgodnie z regułą przemocy, np. wojsko, policja) i „aparatów ideologicznych” (działających zgodnie z regułą ideologii, np. mass media, stowarzyszenia, instytucje religijne)⁴². W przekonaniu autora, prowadząc badania medioznawcze nad wielorakimi aspektami deontologii kreowanego wizerunku polityka przez mass media, powinno uwzględniać się perspektywę tych dwóch myślicieli, zwłaszcza w systemach totalitarnych, autorytarnych i w systemach, w których istnieje zagrożenie demokracji. Jednym z istotnych symptomów systemów niedemokratycznych jest kontrolowanie przez polityków treści emitowanych w mediach. Historia XX w. wyraźnie udowodniła, że brak poszanowania prawdy i obiektywizmu w sposobie sprawowania władzy przez dyktatorów ma swoją kontynuację/uzupełnienie w materiałach opublikowanych w mass mediach, traktowanych przez nich instrumentalnie, tzn. jako narzędzi legitymizujących ich władzę i ideologiczne zasady⁴³.

Medioznawcy zauważają, że w państwach dojrzałej demokracji może zaistnieć tzw. dyktatura mediów, czyli mediokracja, której elementami składowymi są media, polityka i biznes⁴⁴. W tej formie dyktatury mass media stały się pierwszą władzą, która przejęła władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. To środki masowego komunikowania promują polityków na najwyższe urzędy publiczne, bez odniesienia do podstawowych zasad deontologii oraz legitymizują ich działania polityczne. Adam Lepa zwrócił uwagę podczas polskiej kampanii parlamentarnej w 2007 r. na następujące przejawy mediokracji: zastraszanie społeczeństwa przez media Kościołem, Radiem Maryja, totalitaryzmem Prawa i Sprawiedliwości, upadającą rzekomo demokracją, faszyzacją życia społecznego, zamachem na wolności obywatelskie⁴⁵. Z punktu widzenia deontologii badań medioznawczych jest to kwestia, której nie sposób pominąć i która ukazuje, że współczesne media mogą pełnić jednocześnie Althusserowskie funkcje represyjne i ideologiczne w systemach uznawanych za demokratyczne.

⁴¹ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1961, s. 488, 493, 495, 608 [za: A. Warzecha, dz.cyt., 168].

⁴² L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, Warszawa 1983, 99–100 [za: A. Warzecha, dz. cyt., 168].

⁴³ Jako przykład można przywołać znaną książkę Stefani Galassi na temat oficjalnej strategii faszystowskich Włoch wobec mass mediów w latach dwudziestych i trzydziestych XX w., które zostały wykorzystane w sposób instrumentalny przez Mussoliniego do ugruntowania swojej pozycji politycznej. Por. S. Galassi, *Pressepolitik im Faschismus: das Verhältnis von Herrschaft und Presseordnung in Italien zwischen 1922 und 1940*, Stuttgart 2008.

⁴⁴ A. Lewek, *Kościół a mediokracja w Polsce*, Kultura – Media – Teologia 2 (2010), nr 2, 29. http://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2010_2_lewek2.pdf [dostęp: 31.08.2017].

⁴⁵ A. Lepa, *Czwarta władza: mit czy rzeczywistość? Narodziny mediokracji*, w: *Mediokracja w Polsce*, red. I. Skubiś, Częstochowa 2007, 16. [za: A. Lewek, dz.cyt., 30].

W przekonaniu autora, podejmując temat KAD w kontekście badań medioznawczych, warto zwrócić także uwagę na instytucje cenzury prewencyjnej i represyjnej⁴⁶. Ich istnienie i funkcjonowanie można tłumaczyć jako konsekwencję realizacji m.in. filozoficznych myśli Habermasa i Althussera. Instytucja cenzury prewencyjnej wyraża się w ingerencji polityków dotyczącej treści przekazu w mediach, tym samym ingerencji w sposób kształtowania własnego wizerunku. Cenzurę zaś represyjną można skrótowo zdefiniować jako kontrolę praworządności w obszarze odpowiedzialności mediów za słowo, także za wysyłane treści wpływające na percepcję odbioru polityków⁴⁷.

Zaprezentowane idee Habermasa i Althussera należy bardzo poważnie rozpatrywać jako etyczny punkt odniesienia dla niektórych dziennikarzy podejmujących pracę w mediach, także w perspektywie spojrzenia i oceny procesów komunikowania politycznego i sposobu prezentacji polityków w mediach.

5. ZAKOŃCZENIE

Badania medioznawcze nie mogą ograniczać się wyłącznie do zebrania danych ilościowych i jakościowych. Sam bowiem materiał prasowy, bez wiedzy na temat sposobu rozumienia podstawowych pojęć deontologicznych, zarówno ze strony dziennikarza tworzącego publikację, jak i medioznawcy dokonującego ich naukowej oceny, może okazać się niewystarczający w zrozumieniu zmediatyzowanej rzeczywistości.

Odrzucenie prawdy i obiektywizmu z deontologicznej perspektywy analiz medioznawczych będzie oznaczać – posługując się językiem Michała Drożdża – przyzwolenie na dekonstrukcję obiektywnego sensu: medialną produkcję sensu oraz medialną dekonstrukcję sensu w duchu postmodernizmu. Rodzi się zatem pytanie o wybór punktu odniesienia medioznawców w ocenie rzeczywistości medialnej, w tym szczególnie dość złożonej rzeczywistości komunikowania politycznego⁴⁸. Przeprowadzona analiza ukazuje kilka możliwych dróg: przyjęcie arystotelesowskiej koncepcji prawdy i uznanie, że jest możliwe jej poznanie oraz uczynienie z niej naczelnej normy, w konsekwencji również poznanie rzeczywistości – tym samym możliwość oceny deontologicznej mediów: czy i w jakim stopniu kierują się zasadami prawdy i obiektywizmu w wypełnianiu swojej misji. W odniesieniu do badań wizerunku polityków staje się wtedy istotna analiza porównawcza tożsamości, programu, wypowiedzi polityka oraz ich form zmediatyzowanych. Jest oczywiście możliwa taka sytuacja, w której medioznawca przyjmuje postawę filozofii postmodernistycznej, a zatem włącza zaprezentowane w artykule nurty krytycznej analizy dyskursu do standardów deontologii dziennikarskiej. Taka sytuacja doprowadza do pewnych trudności metodologicznych, ponieważ racjonalna logika prawdy,

⁴⁶ A. Bagińska-Masiota, *Problematyka wolności słowa w kontekście uregulowań prawnych dotyczących cenzury w latach 1944–1981 w Polsce*, Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 25 (2013), 331.

⁴⁷ E. Nowińska, *Wolność wypowiedzi prasowej*, Warszawa 2007, 89–103.

⁴⁸ M. Drożdż, *Medialna produkcja i dekonstrukcja sensu*, Media i Społeczeństwo nr 2, 2012, 16.

intersubiektywnie weryfikowalna i czerpiąca z filozofii realizmu epistemologiczno-ontycznego, oraz perspektywa negująca możliwość dojścia do poznania prawdy, najczęściej nie są *explicite* wyrażane w tekstach dziennikarskich, ani też przez dokonujących badania medioznawcze. Tym samym wartość sposobu oglądu rzeczywistości, kryteria oceny badań wymagają dość jasnej definicji. To bowiem, co prawdą jest dla jednego badacza, niekoniecznie musi stanowić prawdę dla drugiego. Analogicznie sprawa ma się z obiektywizmem. Taka sytuacja prowadzić może do deontologii sytuacyjnej i utylitarystycznej⁴⁹. Godne zauważenia jest także inne spostrzeżenie Michała Drożdża, który podejmując myśl Zbigniewa Sareło, stwierdza, że „negacja tych prostych, ale jakże fundamentalnych zasad (związanych z destrukcją personalistycznej filozofii sensu), musi prowadzić do negatywnych konsekwencji dla człowieka i społeczności. Wszelka komunikatywność wymaga respektowania wielorakich uwarunkowań, szczególnie na poziomie odpowiedzialnego tworzenia i przekazywania treści medialnych. Tymczasem postmodernistyczny styl myślenia i tego typu mentalność kulturowa charakteryzują się negatywnym stosunkiem do kompetencji i roli ludzkiego rozumu”⁵⁰.

W przekonaniu autora zrozumienie współczesnego kontekstu kulturowego, dominujących prądów filozoficznych czy prób stwarzania nowych systemów etyki, w które wpisuje się zasygnalizowana w artykule krytyczna analiza dyskursu, wprowadzają inny sposób postrzegania procesów komunikowania, np. podającego w wątpliwość zasadność jednoznacznego, klarownego przekazu opartego na zasadach prawdy i obiektywizmu. To ma również swoje konsekwencje w tworzeniu medialnego obrazu polityków i sposobu ich odczytywania. Skoro język mediów posługuje się systemem znaków i symboli, które w myśl KAD niekoniecznie muszą odnosić się jednoznacznie do oznaczanej rzeczywistości, to w tej sytuacji subiektywność ludzkich konstruktów myślowych spycha na margines lub w ogóle neguje istnienie deontologicznej perspektywy opartej na zasadach prawdy i obiektywizmu: prawdy rozumianej jako kategoria epistemologiczna i obiektywizmu jako kategorii intersubiektywnie rozpoznawalnej. To otwiera furtkę na płaszczyźnie komunikowania politycznego do dobrowolnego prezentowania i interpretowania przekazu polityków, a KAD czy szeroko pojęta kultura postmodernizmu stają się jedynie swoistym uzasadnieniem odrzucenia zasad deontologii.

BIBLIOGRAFIA

- González Gaitano N., *Public Opinion and the Catholic Church*, Rome: EDUSC 2010.
 Howiecki M., *Pilnowanie strażników. Etyka dziennikarska w praktyce*, Warszawa: Fronda 2012.
 Nowińska E., *Wolność wypowiedzi prasowej*, Warszawa: Wolters Kluwer business 2007.
Wybory parlamentarne 2007. Media w kampanii wyborczej, red. K. Pokorna-Ignatowicz, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM 2008.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10.

DEONTOLOGICAL PERSPECTIVE OF MEDIA RESEARCH OF POLITICIANS' IMAGE

Summary

This article is an attempt to look at media research of politicians' image. The first part deals with two basic deontological principles: truth and objectivism principles. These are basic ethical criteria of research which is meant to adequately describe a political actor and his political activity presented in the media. The research on the implementation of objectivism and truth principles verification of potential differences between media message and reality. This message concerns the methods of perception, description and relating by mass media the information about a given politician and his views.

The author presents some theoretical considerations about methodological tools which check how journalists or more widely media workers, who participate in the political communication processes, implement truth and objectivism principles. In order to reach this objective it is necessary to understand correctly the principles of truth and objectivism which are presented in this article. It must be remembered that media coverage should mirror the reality, existing situation and it should not promote such message as politicians desire or which will be similar to a journalist's personal worldview.

The second part of the text is the reflection on the meaning and possible limitation of critical discourse application analysis in media research of politicians' images. Critical discourse application in a new research approach which offers a new research perspective in creation and reception of media image. This publication is an attempt to complement existing theoretical concepts connected with media contents research and political communication processes analysis from a deontological perspective.

Key words: deontology, mass media, critical discourse analysis, postmodernism

Nota o Autorze

Ksiądz Rafał LEŚNICZAK – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (Pontificia Università della Santa Croce, Rzym 2010; nostryfikacja doktoratu – Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie 2012). Adiunkt w Katedrze Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca pedagogiki mediów masowych w WSD w Łodzi. Jest autorem ponad 30 publikacji naukowych z zakresu mediów, religii i polityki. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół komunikowania politycznego, analizy wizerunku prasowego instytucji, organizacji, liderów politycznych, procesów personalizacji i mediatyzacji, public relations oraz teorii komunikowania masowego. Kontakt e-mail: rafalles@vp.pl

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

WIZERUNEK KATOLICKICH ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH W MEDIACH KILKA UWAG DO METODOLOGII BADAŃ

Słowa kluczowe: wizerunek, katolickie organizacje pozarządowe, tożsamość, badania ilościowe i jakościowe

1. Wstęp. 2. Komplementarność badań ilościowych i jakościowych. 3. Tożsamość organizacji katolickiej – interdyscyplinarne podejście badawcze. 4. Interpretacja wyników analiz prasoznawczych – stan deklaracyjny organizacji – profil mass mediów. 5. Analiza treści – trafność doboru cech i klucza kategorizacyjnego – reprezentatywność próby badawczej. 6. Zakończenie

1. WSTĘP

W literaturze naukowej prowadzone są dość liczne analizy medioznawcze dotyczące sposobu prezentowania w mediach katolickich organizacji pozarządowych. Można tu wskazać jako przykład nazwiska niektórych medioznawców podejmujących w tym obszarze badania naukowe zarówno w kraju (Józef Baniak, Monika Sulej, Igor Borkowski, Mikołaj Pawlak, Patrycja Matusz-Protasiewicz)¹, jak i za granicą (Diego Contreras, Norberto González Gaitano, Giovanni Tridente, José Casanova)². Można zauważyć różnorodność perspektyw badawczych. Baniak

¹ J. Baniak, *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900–2010. Studium socjologiczne*, Poznań 2012; J. Baniak, *Kościół rzymskokatolicki i jego medialny obraz w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce w ujęciu i ocenach katolików świeckich*, w: *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, red. J. Baniak, Poznań 2012, 37–74; M. Sulej, *Wpływ reklamy i public relations na wizerunek Kościoła w Polsce*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 13 (2011), 283–306; M. Sulej, *Promowanie wiary i wartości chrześcijańskich poprzez reklamę*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 10 (2009), 95–109; I. Borkowski, *Rzecznictwo prasowe a kształtowanie wizerunku polskich zgromadzeń zakonnych. Teoria – praktyka – case study*, *Dziennikarstwo i Media* nr 2, 2011, 57–80; M. Pawlak, P. Matusz-Protasiewicz, *Organizacje pozarządowe wobec cudzoziemców w Polsce: Od pomocy doraźnej do upowszechniania europejskiej ramy polityki integracji*, *Trzeci Sektor* nr 35 (2), 2015, 11–22.

² D. Contreras, *Frame e News Values nell'informazione sulla Chiesa Cattolica*, w: *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa: nuove sfide, nuove proposte*, ed. F. Puig, J.M. Mora,

zwraca uwagę na złożoność i problematyczność obiektywnej oceny i analizy aktywności różnych agend Kościoła instytucjonalnego. Jego zdaniem trudność tę wywołuje jego dwupoziomowa tożsamość: nadprzyrodzona i doczesna³. Sulej z kolei akcentuje znaczenie działań *public relations* w budowaniu wizerunku Kościoła i katolickich organizacji pozarządowych⁴. Pawlak oraz Matusz-Protasiewicz, omawiając temat pomocy cudzoziemcom w Polsce, wskazują organizacje pozarządowe o silnej pozycji, m.in. Polską Akcję Humanitarną oraz katolicką Caritas Polska, które świadczą pomoc humanitarną w Polsce oraz w wielu miejscach na świecie⁵.

W niniejszej publikacji autor przyjmuje definicję wizerunku zaproponowaną przez Jamesa Gruniga. Wizerunek jest wyobrażeniem, jakie jedna lub wiele publiczności ma o osobie, przedsiębiorstwie lub instytucji. Nie jest to obraz rzeczywisty, dokładnie nakreślony, ale stanowi mozaikę wielu szczegółów, podchwyconych przypadkowo i fragmentarycznie⁶. Wizerunek medialny katolickich organizacji pozarządowych, w myśl zaproponowanej definicji Gruniga, należy interpretować jako wyobrażenie mass mediów o tejszej organizacji, nie jest on zaś obrazem rzeczywistym.

Przez *non-governmental organization* autor rozumie te organizacje, które są prywatne, niepubliczne, pozarządowe, pozasamorządowe i niepaństwowe oraz nie nastawione na zysk. Są one odrębne od sektora państwowego i komercyjnego, czyli niezależne od wszelkich struktur państwowych, gospodarczych i samorządowych. Ich działanie, przybierające zwykle formę pracy ochotniczej i wolontariackiej, opiera się na dobrowolnym zaangażowaniu jednostek, wyznawaniu wspólnych wartości, a także na różnorodnych formach partnerskiej komunikacji⁷. Organizacje pozarządowe, zaliczane do trzeciego sektora życia społecznego, istnieją również jako jednostki organizacyjne kościołów i związków wyznaniowych, w tym Kościoła katolickiego. Można zatem przyjąć, że samorządne podmioty w odpowiednim stopniu sformalizowane, instytucjonalnie odrębne od administracji, mające charakter niezarobkowy, charakteryzujące się dobrowolnością uczestnictwa w działalności organizacyjnej i będące jednostkami organizacyjnymi Kościoła katolickiego, stanowią sektor katolickich organizacji pozarządowych⁸. Należy zwrócić uwagę na różnorodność

M. Carroggio, Roma 2007, 121–136; N. González Gaitano, *Public Opinion and the Catholic Church*, Rome 2010; tenże, *Opinione pubblica e Chiesa Cattolica*, w: *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, red. J.M. La Porte, Roma 2009, 69–108; G. Tridente, *Becoming a Vaticanist: Religious Information in the Digital Age*, Roma 2017.

³ J. Baniak, *Kościół rzymskokatolicki...*, dz.cyt., 39.

⁴ M. Sulej, *Wpływ reklamy...*, art.cyt., 297–302.

⁵ M. Pawlak, P. Matusz-Protasiewicz, dz.cyt., 16.

⁶ J. Grunig, *Two-way Symmetrical Public Relations. Past, Present and Future*, w: *Handbook of Public relations*, ed. by R.L. Heath, London 2001, 364, cyt. za: K. Wojcik, *Public Relations. Wiarygodny dialog z otoczeniem*, Warszawa 2015, 39.

⁷ A. Etzioni, *The third sector and domestic missions*, *Public Administration Review* 33 (1973) 4, 314–323; *Katolickie organizacje pozarządowe*, <http://www.ork.pl/ruchy-katolickie-w-kociele-i-spoeczeństwie/135-katolickie-organizacje-pozarzdowe> [dostęp: 10.10.2017].

⁸ S. Nałęcz, T. Sekuła, K. Borysiak, R. Wilk, *Metodologia badań SOF-1 i SOF-4 za 2012 rok*, w: Główny Urząd Statystyczny, *Trzeci Sektor w Polsce. Stowarzyszenia, Fundacje, społeczne podmioty wyznaniowe, organizacje samorządu zawodowego, gospodarczego i pracodawców w 2012 r.*, Warszawa 2014, 17; G. Clarke, *Agents of transformation? Donors, faith-based organisations and international*

catholic NGO, do których należą m.in. ruchy i wspólnoty religijne (np. Ruch Światło-Życie, Klub Inteligencji Katolickiej, Neokatechumenat, Comunione et Liberazione, Focolari – Dzieło Maryi), stowarzyszenia wyznaniowe (np. Civitas Christiana), organizacje charytatywne (np. Caritas Polska, brytyjska organizacja charytatywna CAFOD – Catholic Agency for Overseas Development, niemiecka organizacja Adveniat, działająca pod patronatem Konferencji Episkopatu Niemiec)⁹.

Celem artykułu jest wskazanie i wyjaśnienie zagadnień związanych z metodologią badań wizerunku medialnego organizacji katolickich jak: komplementarność badań ilościowych i jakościowych; możliwość interdyscyplinarnego podejścia badawczego w rozumieniu tożsamości organizacji katolickiej; interpretacja wyników badań uwzględniająca stan deklaracyjny organizacji; trafność doboru cech i kategorii klucza kategoryzacyjnego jako narzędzia badań ilościowych i jakościowych; problem reprezentatywności próby badawczej.

Tekst ma zatem charakter konceptualny, odwołujący się do badań medioznawców i politologów, których obszar zainteresowań stanowią instytucjonalne struktury Kościoła katolickiego, jego duchowni reprezentanci oraz szeroko pojęta tematyka kościelna.

2. KOMPLEMENTARNOŚĆ BADAŃ ILOŚCIOWYCH I JAKOŚCIOWYCH

W szeroko pojętych naukach społecznych uwyraźnia się dwutorowość badań: *qualitative research* – *quantitative research*. Wskazaną kwestię metodologiczną omawiają od strony konceptualnej oraz stosują w badaniach empirycznych socjologowie, psychologowie, politolodzy, medioznawcy.

W analizach medioznawczych wizerunku organizacji można zauważyć ww. perspektywy badań: badania ilościowe i jakościowe. Zdaniem Floriana Kohlbachera, istnieje „gorąca dyskusja” między dwoma ww. stanowiskami badawczymi, będąca paradygmatem wojny¹⁰. Badania jakościowe związane są w przeważającej mierze ze sposobem interpretacji faktów, bazują one na subiektywnym sposobie oceny badacza materiału będącego przedmiotem analizy, co w opinii autora wynika z tego, że człowiek, dzięki działalności swojego umysłu, może analizować otaczającą go rzeczywistość i wysnuwać na jej temat wnioski. Poznanie świata wymaga od człowieka postawienia na pierwszym miejscu rozumu, który staje się narzędziem poznawania świata i odkrywania prawd obiektywnych. Dla zwolenników metody

development, Third World Quarterly 28 (2007) 1, 77–96; B. Klaschka, J. Sayer, *Ein Blick der Hilfswerke Adveniat und Misereor auf die Versammlung in Aparecida*, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 92 (2008), 1–2, 29–38.

⁹ W. Szymczak, *Religijność – aktywność – obywatelskość. O społecznym potencjale organizacji religijnych w Polsce*, Roczniki Nauk Społecznych 2 (38), 2010), 90–91.

¹⁰ F. Kohlbacher, *The Use of Qualitative Content Analysis in Study Research*, Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research 7 (2006), nr 1, Art. 21, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/75/154> [dostęp: 20.10.2017].

jakościowej ważniejsze są podjęte badania niż otrzymany rezultat badawczy. *Qualitative research* akcentuje doniosłość troski o zachowanie kontekstu, odnoszącego się do procesu badawczego oraz jednoznaczną akceptację wpływu procesu badawczego na sytuację badawczą. Niektórzy z badaczy dokonują uproszczeń, sprowadzając badania ilościowe jedynie do prezentacji liczbowych, a badania jakościowe wyłącznie do prezentacji określonych zdań, wyrazów, interpretacji, materiału ilustracyjnego itd. *Quantitative research* są utożsamiane z metodami niepogłębionymi, bezrefleksyjnymi, dziennikarskimi, a nawet nie mającymi wartości naukowej. Z kolei *qualitative research* mają charakter naukowy i niosą z sobą określone walory badawcze¹¹. Badania ilościowe w odniesieniu do analiz medioznawczych koncentrują się na zliczaniu liczby tekstów/audycji danego reprezentanta mediów (tytułu prasowego, programu radiowego czy telewizyjnego), w odniesieniu do badanej cechy. Ważna jest tu odpowiedź na pytania: ile, jak często, jak długo był obecny dany temat czy wybrany aspekt zagadnienia w mediach? Na dalszych etapach analiz umożliwia to gromadzenie danych, dokonywanie porównań, wyciąganie wniosków o charakterze ilościowym, a także wsparcie badań o charakterze jakościowym¹². Z kolei *qualitative research* dążą do odpowiedzi na pytania: Co dane liczby oznaczają? Jakie to niesie konsekwencje dla badań medioznawczych? Jak interpretować kontekst badań? Czy można je porównać z wynikami innej próby badawczej w odniesieniu do identycznej cechy i jakie z tego wypływają wnioski? Zdaniem Jörg Bergmanna, zasadnicza uwaga nauk społecznych jest zogniskowana wokół danych jakościowych. Pomiar dokonywany na małej skali mogą stanowić problem badawczy i nie doprowadzać do wiarygodnych rezultatów, stąd socjolog niemiecki postuluje troskę o zebranie reprezentatywnej ilości danych i na ich podstawie wyciąganie właściwych wniosków badawczych. Zauważa on ponadto, że nie zawsze jest możliwe uchwycenie w formie mierzalnej fenomenu niektórych zjawisk społecznych, których zrozumienia nie dają badania ilościowe, ale jakościowe¹³. Jego zdaniem w badaniach jakościowych ważne jest skoncentrowanie uwagi na przedmiocie, jego wnikliwa obserwacja, zrozumienie kontekstu analizy, a nie jedynie na z góry przyjętych koncepcjach badawczych, które za wszelką cenę podejmują badania chce zastosować do materiału badawczego. Bergmann doradza ponadto w prowadzonych *quantitative research* i *qualitative research* uwzględnienie wyników dotychczasowych badań i zastosowanej metodologii badawczej¹⁴. Odnosząc te dwa horyzonty badawcze do analiz wizerunku katolickich organizacji pozarządowych w mediach, posłużmy się przykładem ukazującym doniosłość tychże perspektyw badań. O Caritas i jej działalności charytatywnej odnajdziemy w mediach stosunkowo wiele informacji, choćby dotyczących liczby wydawanych posiłków, liczby działających świetlic

¹¹ L. Neuman, *Social research methods, qualitative and quantitative approaches*, Boston 1997, 30.

¹² J. Bergmann, *Qualitative Methoden der Medienforschung – Einleitung und Rahmung*, w: *Qualitative Methoden der Medienforschung*, Hrsg. von R. Ayaß, J. Bergmann, Mannheim 2011, 17; H. Kromrey, *Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung*, Stuttgart 2002, 111–167.

¹³ J. Bergmann, *Qualitative Methoden...*

¹⁴ Tamże, 18–20.

środowiskowych na terenie danego miasta czy diecezji, wielkości udzielonej pomocy materialnej, zaangażowania w pomoc bezdomnym, chorym itd. Brak jednak znajomości kontekstu środowisk, w których posługę pełnią wolontariusze Caritas, może prowadzić do niepełnych wniosków badawczych, opartych jedynie na danych liczbowych. Posłużmy się hipotetycznym przykładem. Jeden z tytułów prasy regionalnej zauważa, że Caritas Archidiecezji Łódzkiej każdego dnia w śródmiejskiej parafii św. Mateusza w Łodzi przy ul. Strzelców Kaniowskich wydaje 100 ciepłych posiłków, a w parafii św. Jana Chrzciciela na łódzkim Nowym Złotnie 50 posiłków. Wyżej wskazane liczby nie odpowiadają na pytanie, dlaczego to zróżnicowanie pomocy społecznej w innym wymiarze okazywane jest dwóm wspólnotom parafialnym przez Caritas. Czy przyczyną jest wielkość parafii? Czy może różna sytuacja materialna parafian. Nowe Złotno postrzegane jest jako osiedle zamożnych rodzin mieszkających w budownictwie jednorodzinny, a teren parafii św. Mateusza jest jedną z łódzkich enklaw biedy? A może pomoc innych organizacji charytatywnych działających na Nowym Złotnie, których nie ma w łódzkim Śródmieściu, jest przyczyną mniejszej pomocy udzielanej tam przez Caritas? Ten hipotetyczny przykład ukazuje doniosłość badań jakościowych, w celu lepszego zrozumienia prasowego przekazu dotyczącego funkcjonowania katolickiej organizacji pozarządowej, jaką jest Caritas. W literaturze naukowej dominuje stanowisko o komplementarności badań ilościowych i jakościowych. Mikołaj Jasiński i Michał Kowalski zauważają, że w badaniach ilościowych uwaga badacza koncentruje się na syntetycznych wnioskach, dotyczących przedmiotu badania, na określeniu wartości zmiennych. Badania jakościowe z kolei koncentrują się na pogłębionym opisie postaw, motywów, sposobów postrzegania rzeczywistości, interpretacjach właściwych w małych, konkretnych zbiorowościach¹⁵. Trudno zatem dostrzegać tu jakąkolwiek formę sprzeczności dwóch dróg podejmowanych analiz, ale raczej ich wyraźną komplementarność w opisie i rozumieniu przedmiotu badawczego. Wracając do wspomnianego hipotetycznego wizerunku Caritas, publikacje prasowe oraz opracowania naukowe z jednej strony opisują zakres pomocy materialnej (np. liczbę świetlic środowiskowych, okien życia, telefonów zaufania), z drugiej natomiast tłumaczą kontekst – dlaczego właśnie takie, a nie inne działania podejmuje Caritas.

Aleksandra Wejt prezentuje problem wykluczenia społecznego, wyrażając w liczbach skalę problemu oraz formy jego przeciwdziałania w województwie łódzkim, m.in. działalność na tym obszarze Ośrodka Aktywizacji Zawodowej i Społecznej Caritas Archidiecezji Łódzkiej – OAZiS¹⁶:

Funkcjonuje on od 2002 roku, a jego celem jest aktywizacja zawodowa i społeczna osób bezrobotnych. Beneficjenci OAZiS mogą skorzystać z pomocy doradcy zawodowego, który pomaga w określeniu ścieżki zawodowej oraz wspiera ich w procesie poszukiwania pracy, a także prawnika, psychologa, czy też kuratora zawodowego. Beneficjentami OAZiS mogą zostać osoby bez względu na wiek, pozostające bez pracy. W 2012 roku w bazie Ośrodka było zarejestrowanych

¹⁵ M. Jasiński, M. Kowalski, *Falszywa sprzeczność: metodologia jakościowa czy ilościowa?*, w: *Ewaluacja ex-post. Teoria i praktyka badawcza*, red. A. Haber, Warszawa 2007, 104–105.

¹⁶ A. Wejt, *Polityka społeczna w walce z wykluczeniem społecznym*, w: *Samorządowa polityka społeczna. Wyzwania i działania*, red. J. Przywojska, Łódź 2015, 45–54.

2370 osób, z czego w samym 2011 roku 255 osób. Zgodnie ze sprawozdaniem działalności CARITAS Archidiecezji Łódzkiej za rok 2012 sto osób podjęło pracę (w tym około 60 kobiet) w różnego rodzaju zawodach. Przeciętny poziom zatrudnienia wynosi około 40%. OAZiS udostępnia beneficjentom prace, komputery z dostępem do internetu, jak i telefon. Dodatkowo ośrodki współpracuje z firmami oraz instytucjami rynku pracy, dzięki czemu pracodawca ma możliwość znalezienia wykwalifikowanego pracownika¹⁷.

Joanna Kowalczyk-Anioł ukazuje z kolei Caritas Archidiecezji Łódzkiej w perspektywie turystyki społecznej. Autorka zauważa, że łódzka organizacja pozarządowa koncentruje swoje działania w tym obszarze wśród dzieci i osób niepełnosprawnych. Polska socjolog z jednej strony opisuje miejsca wyjazdów w ramach turystyki społecznej, organizowanej przez Caritas (Kolumna, Drzewociny, Rochna k. Brzezin, Tomaszów Maz., Sulejów, Poświętne), z drugiej zaś strony, szczegółowe dane liczbowe ich uczestników (w latach 2005–2010 w wyjazdach uczestniczyło rocznie 385–860 dzieci z rodzin najuboższych, 60–75 dzieci polonijnych, 40–45 dzieci z łódzkich domów dziecka i ośrodków szkolno-wychowawczych, 40 podopiecznych łódzkich świetlic środowiskowych Caritas, 20–30 stypendystów programu „Skrzydła”, 20–83 dzieci niepełnosprawnych, 180–420 dorosłych niepełnosprawnych)¹⁸. Także i w tym przypadku perspektywa badań ilościowych łącznie z opisem hermeneutycznym pozwala uzyskać bardziej całościowy wizerunek Caritas, niż gdyby autor zaoferował czytelnikowi tylko jedną z perspektyw.

Matylda Witkowska na łamach „Dziennika Łódzkiego” relacjonuje Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, charytatywną akcję Caritas, polegającą na dystrybucji świec na wigilijny stół, z której dochód przeznaczony jest na podejmowane działania charytatywne:

Caritas Archidiecezji Łódzkiej na potrzeby akcji przygotowała 65 tysięcy świec w cenie od 5 zł do 13 zł. Dostępne są niebieskie i czerwone kule, a także białe świece.

– Jednak nie jest ważny kształt świecy, ale to, że pomogliśmy jakiemuś dziecku – mówi Tomasz Kopytowski, rzecznik prasowy Caritas Archidiecezji Łódzkiej.

Dochód będzie przeznaczony na dożywianie dzieci, wypoczynek, leki i rehabilitację. Rok temu Caritas zebrał w ten sposób 100 tys. zł¹⁹.

W kontekście dyskusji naukowej o komplementarności badań jakościowych i ilościowych oraz o sposobie jego interpretacji w naukach społecznych pojawiają się trzy istotne konstatacje²⁰.

Po pierwsze – cechy *quantitative research* i *qualitative research* zostały nadmiernie zdychotomizowane. Brytyjski socjolog Martyn Hammersley zauważa, że pojęcia „ilościowe – jakościowe” są mylące, ponieważ w wielu raportach badań jakościowych pojawiają się określenia typu „często”, „rzadko”, „na ogół”, które

¹⁷ Tamże, 50.

¹⁸ J. Kowalczyk-Anioł, *Caritas Archidiecezji Łódzkiej jako organizator turystyki społecznej*, w: *Turystyka społeczna w regionie łódzkim*, red. A. Stasiak, Łódź 2010, 92–94, 96.

¹⁹ M. Witkowska, *Caritas Łódź. Rusza Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom. Ty też możesz pomóc!*, 28.11.2015, <http://www.dzienniklodzki.pl/artykul/9128944,caritas-lodz-rusza-wigilijne-dzielo-pomocy-dzieciom-ty-tez-mozesz-pomoc.id.t.html> [dostęp: 20.10.2017].

²⁰ M. Malewski, *Metodologia badań społecznych – ortodoksja i refleksyjność*, *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* nr 4, 2012, 31–34.

choć nieprecyzyjnie, to jednak nawiązują do liczb naturalnych. Jego zdaniem, mylnie jest również kryterium takiego podziału badań, ze względu na koncentrowanie się na odmiennych elementach świata społecznego (badania ilościowe rejestrują stany zmiennych obserwowalnych i mierzalnych, badania jakościowe – rekonstruuje stany świadomości aktorów sceny społecznej. Problematyczne jest również kryterium ingerencji badacza – na ile jest ono kontrolowane i manipulowane przez badacza, w jakim stopniu występuje maksymalna naturalizacja sytuacji eksperymentalnej?²¹.

Po drugie – obrońcy koncepcji jednolitej metody naukowej dążą do zacieraania różnic między metodami i technikami badawczymi poprzez zabieg sytuowania ich na tzw. kontinuum.

Po trzecie – pojęcie „metodologii” zawęża się do poziomu metod i technik badawczych oraz skali trwałych zasad regulujących posługiwanie się nimi w praktykach badawczych. Konsekwencją tego jest podział na metodologię teoretyczną – zajmującą się filozoficznymi i logicznymi podstawami nauki, oraz metodologię praktyczną – zajmującą się zbieraniem i opracowywaniem danych²².

Trzy powyższe konstatacje można odnieść do analiz medioznawczych, w których czytelne rozgraniczenie *quantitative research* i *qualitative research* dość rzadko jest spotykane, dane ilościowe stanowią pomoc w interpretacji danych jakościowych, tym samym dowodzi to ich komplementarności, wzajemnej relacyjności²³.

3. TOŻSAMOŚĆ ORGANIZACJI KATOLICKIEJ – INTERDYSCYPLINARNE PODEJŚCIE BADAWCZE

Wizerunek *catholic NGO*, podobnie jak i innych instytucji pozarządowych, obejmuje szereg cech, które zazwyczaj uwzględniane są w badaniach prasoznawczych, ale również naukowych, do których należą m.in.: podstawowe wskaźniki sektora pozarządowego w Polsce (liczba organizacji, rozkład terytorialny, dynamika powstawania, wiek organizacji, liczba aktywnych organizacji), pola i skala działań organizacji (realizowane projekty, beneficjenci, pola działań, przynależność do porozumień), członkowie organizacji (pracownicy, członkowie, wolontariusze), finanse

²¹ M. Hammersley, *What's Wrong with Ethnography? Methodological Explorations*, London–New York 1992, 139–175, cyt. za: M. Malewski, art.cyt., 31–32.

²² M. Malewski, art.cyt., 32–33.

²³ Oto przykłady publikacji prasowych odnoszących się do katolickich organizacji pozarządowych, w których dostrzegalna jest komplementarność *quantitative research* i *qualitative research*: M. Roik, *Poznań: Caritas i Baska zorganizują święta dla potrzebujących*, 2.04.2012, <http://www.gloswielkopolski.pl/artukul/544875.poznan-caritas-i-barka-zorganizuja-swietka-dla-potrzebujacych.id.t.html> [dostęp: 20.10.2017] – autor opisuje skalę udzielanej pomocy osobom potrzebującym przez poznański Caritas, miejsca dystrybucji żywności oraz okoliczności udzielanej pomocy; K. Domagała-Szymonek, *Pomoc liczona w tonach, kilogramach, posilkach*, 6.05.2017, <http://www.dziennikzachodni.pl/strefa-biznesu/wiadomosci/z-regionu/a/pomoc-liczona-w-tonach-kilogramach-posilkach,12051382/> [dostęp: 20.10.2017] – tekst podejmuje temat przekazywania żywności przez hipermarkety organizacjom pozarządowym, w tym katolickiej Caritas. Autor opisuje skalę pomocy oraz aktualne przepisy prawne związane z nowelizacją ustawy o VAT, a dotyczące darowizny produktów spożywczych.

organizacji (wielkość i źródła przychodów, działalność gospodarcza organizacji, majątek organizacji), zarządzanie finansami, współpraca z innymi organizacjami, osadzenie w ramach prawnych ustaw o działalności pożytku publicznego, najważniejsze problemy i potrzeby organizacji²⁴.

Agnieszka Rymśza, dokonując analiz porównawczych sektora pozarządowego w Polsce i w Stanach Zjednoczonych, zwraca uwagę na postępujące w tych państwach procesy komercjalizacji i governmentalizacji²⁵. Medialny wizerunek katolickich organizacji trzeciego sektora, ujawniając wyraźną obecność cech zachodzących w nich procesów komercjalizacji i governmentalizacji, dowodziłby utraty przez *catholic NGO* charakteru podmiotów pozarządowych.

Rozważając temat tożsamości katolickich organizacji pozarządowych, należy podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: co wyróżnia katolickie organizacje trzeciego sektora od innych, niekatolickich non-profit? Zdaniem autora, kluczowe w określaniu tożsamości katolickich organizacji non-profit są następujące kryteria:

- Powołanie do istnienia oraz nadzór nad ich funkcjonowaniem powinny dokonywać się za pośrednictwem właściwego przełożonego kościelnego.
- Zasady funkcjonowania *catholic NGO* powinny mieć odniesienie do pryncypiów katolickiej nauki społecznej oraz przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego.

²⁴ M. Gumkowska, J. Herbst, P. Radecki, *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania*, Warszawa 2006, http://ludziesektora.ngo.pl/files/civicipedia.pl/public/raporty/faktyNGO2006_last.pdf [dostęp: 20.10.2017]; J. Przewłocka, *Zaangażowanie społeczne Polaków w roku 2010: wolontariat, filantropia, 1%. Raport z badań*, Warszawa 2011, <http://podkarpackie.ngo.pl/files/civicipedia.pl/public/raporty/zaangazowanie2010.pdf> [dostęp: 20.10.2017].

²⁵ A. Rymśza, *Zagubiona tożsamość? Analiza porównawcza sektora pozarządowego w Polsce i w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2013, 63–179.

Do ważniejszych przejawów komercjalizacji należą: pobieranie opłat za świadczone usługi, dążenie do maksymalizacji zysków, koncentracja na świadczeniu usług osobom i grupom będącym w stanie za nie zapłacić, standaryzacja usług jako odpowiedź na rynkowe wymagania minimalizacji kosztów i maksymalizacji korzyści oraz wynikający z tego prymat ekonomii skali, produkcja tych dóbr prywatnych, które można sprzedać w systemie płatności bezpośredniej, dążenie do uzyskania szybkich rezultatów, łatwych do zauważenia i pomiaru, coraz częstsze zarządzanie przez profesjonalistów, ekspertów od finansów, prawa i biznesu, marginalizacja roli reprezentantów wspólnot lokalnych i grup, na rzecz których działa organizacja, komercyjna kultura organizacyjna, praca w organizacji jako zwykła praca zawodowa, łączenie się organizacji w większe podmioty dla korzyści wynikających z ekonomii skali, zwiększenie skali działalności gospodarczej, pobieranie opłat za świadczone usługi, wzrost znaczenia ekspertów i płatnych profesjonalistów kosztem zaangażowanych społeczników i wolontariuszy, współpraca z przedsiębiorstwami, wypełnianie kontraktów i realizacji zleceń, utrata wolności w decydowaniu o prowadzonych działaniach i ich odbiorcach (A. Rymśza, dz.cyt., 75–77). Z kolei do symptomów governmentalizacji należą m.in.: przejmowanie narzucanych przez instytucje publiczne priorytetów co do wyboru beneficjentów wsparcia, typu usług i rodzaju programów, maksymalizacja liczby beneficjentów i obniżanie kosztów usług w odpowiedzi na oczekiwania administracji i wymagania konkursów grantowych czy przetargów na realizację zadań publicznych, uleganie presji osiągania szybkich, widocznych i mierzalnych rezultatów oraz wskaźników skuteczności działania, konieczność ścisłego trzymania się narzucanych wymagań biurokratycznych i zaaprobowanych przez administrację budżetów projektowych, ścisła weryfikacja osób zgłaszających się po pomoc, prowadzenie programów sprawdzonych, bez ryzyka, dominacja funduszy publicznych w budżecie organizacji, uzależnienie od funduszy publicznych (A. Rymśza, dz.cyt., 91–92).

4. INTERPRETACJA WYNIKÓW ANALIZ PRASOZNAWCZYCH – STAN DEKLARATYWNY ORGANIZACJI – PROFIL MASS MEDIÓW

Właściwa interpretacja wyników analiz prasoznawczych domaga się skonfrontowania medialnego wizerunku organizacji z jego stanem deklaratywnym oraz wiedzą na temat profilu mass mediów, które proponują odbiorcy określony wizerunek katolickiej organizacji non-profit.

Dokonujący interpretacji wyników analiz prasoznawczych powinien uzyskać stosowną wiedzę na temat stanu deklaratywnego *catholic NGO* oraz wiedzę dotyczącą nauczania Kościoła katolickiego w odniesieniu do sposobu funkcjonowania tychże instytucji. Organizacje katolickie działają za wiedzą i w łączności z hierarchią kościelną. Mogą one mieć na celu działalność społeczno-kulturalną, oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą²⁶. Aktywność społeczną katolików świeckich określają postanowienia prawa państwowego i kanonicznego, tj. Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r. oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (KPK)²⁷. Te skodyfikowane zapisy KPK odzwierciedlają zalecenia Soboru Watykańskiego II, m.in. określają cele i zasady działania stowarzyszeń wiernych, relacje między uprawnieniami wiernych a obowiązkami władzy publicznej, obszary współpracy katolickich działaczy z władzami publicznymi²⁸.

Znajomość linii programowej środków społecznego przekazu pozwala na pełniejszą ocenę sposobu prezentacji przez nie tematów o charakterze religijnym oraz odnoszących się do instytucji kościelnych. Istnieją bowiem tytuły prasowe, które zasadniczo prezentują instytucje kościelne w sposób pozytywny (np. tygodniki katolickie „Niedziela”, „Idziemy”, prawicowy „Nasz Dziennik”, pisma inspirowane katolickim światopoglądem, jak „Christianitas”, „Fronda”)²⁹ oraz tacy reprezentanci mediów, których charakteryzuje negatywne nastawienie do Kościoła katolickiego (np. antyklerykalne tygodniki „Nie” oraz „Fakty i Mity”, miesięcznik

²⁶ Organizacje kościelne z kolei to te, które powoływane są przez kościelne osoby prawne – działają na rzecz formacji religijnej i kultu (M. Rogaczewska, *Obrzeża sektora. Organizacje Kościoła katolickiego*, kwiecień 2005, 6, http://wiadomosci.ngo.pl/files/wiadomosci.ngo.pl/public/korespondenci/obrzeza_org_Kosciola_kat.pdf [dostęp: 20.10.2017]).

²⁷ Artykuł 19 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską stanowi „Rzeczpospolita Polska uznaje prawo wiernych do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie. Jeżeli te zrzeszenia poprzez swą działalność wkraczają w sferę uregulowaną w prawie polskim, podlegają także temu prawu” (Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, 28.07.1993, Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318 <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19980510318> [dostęp: 20.10.2017]). Kanony 298–329 KPK w szczególności odnoszą się do aktywności społecznej świeckich (Tytuł V KPK Stowarzyszenia wiernych, podejmuje następujące kwestie: normy wspólne kan. 298–311, publiczne stowarzyszenia wiernych kan. 312–320, prywatne stowarzyszenia wiernych kan. 321–326, normy specjalne dotyczące stowarzyszeń świeckich kan. 327–329).

²⁸ M. Rogaczewska, dz.cyt., 6.

²⁹ A. Rzegocki, *Rola czasopism w tworzeniu polskiej myśli politycznej*, Wrocław 2004, 413–414, http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/46518/29_Arkady_Rzegocki.pdf

„Bez Dogmatu”)³⁰. Cenną wskazówką w ocenie sposobu prezentacji katolickich organizacji pozarządowych jest zrozumienie metody realizacji podstawowych zasad deontologii dziennikarskiej, zasad prawdy i obiektywizmu przez prasę³¹. Podejście to uwyrażnia się w podjętych wcześniej badaniach prasoznawczych, odnośnie do analogicznych, innych już opublikowanych przez autora tekstów. W kontekście przemian ustrojowych w Polsce i Europie po 1989 r. nieobojętne jest również pełne korzystanie przez środowisko dziennikarzy z wolności słowa – warto weryfikować, czy oficjalnie zniesiona cenzura nie została zastąpiona jakąś formą autocenzury, wypaczającej obraz rzeczywistości³².

5. ANALIZA TREŚCI – TRAFNOŚĆ DOBORU CECH I KLUCZA KATEGORYZACYJNEGO – REPREZENTATYWNOŚĆ PRÓBY BADAWCZEJ

W badaniach medioznawczych katolickich organizacji pozarządowych nie do pominięcia wydają się te cechy, które odnoszą się do tożsamości *catholic NGO*. Chodzi o to, by nie pominąć w analizie treści tych cech, które związane są z teologicznym i kanonicznym spojrzeniem na instytucje związane z hierarchicznym Kościołem katolickim. Należałoby zatem w kontekście oceny wizerunku działania i celów katolickiej organizacji trzeciego sektora zapytać się, czy dany materiał prasowy został poddany analizie pod kątem oceny stopnia koherencyjności z katolicką nauką społeczną i czy badania medioznawcze uwzględniły odniesienie *catholic NGO* do prawa kanoniczego.

W analizie wizerunku katolickich organizacji pozarządowych powinny być spełniane te warunki, które z reguły powszechnie są zalecane. Chodzi o unikanie wszelkiej arbitralności i subiektywizmu w badaniach oraz o możliwość jej replikacji, tj. uzyskania tych samych wyników, przy ponownym badaniu prowadzonym przez innego badacza przy zastosowaniu tego samego narzędzia. Ten postulat wydaje się nieco hipotetyczny, ponieważ wewnętrzne przekonania badacza, jego hierarchia wartości, odniesienie do Kościoła katolickiego zazwyczaj mają wpływ na samego badacza oraz wyniki jego analiz³³. Można domniemywać, że dziennikarz negatywnie nastawiony do aktywności społecznej Kościoła katolickiego, jego aktywność będzie przedstawiał raczej w tonacji negatywnej, a publikacje autora wyrażającego pozytywne odniesienie do Kościoła katolickiego będą zasadniczo napisane w tonacji aprobującej jego działania.

³⁰ J. Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, Kwartalnik Historyczny nr 3, 2002, 20; A. Rzegocki, dz.cyt., 416.

³¹ Autor rozumie pojęcie „prasa” w myśl art. 7 p. 2 Ustawy prawo prasowe z 26.01.1984 r. [Dz.U. 1984 nr 5 poz. 24, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19840050024> dostęp: 20.10.2017].

³² G. Mnich, *Zjawisko autocenzury we współczesnych polskich mediach*, Dyskursy o kulturze nr 4, 2015, 113.

³³ K. Szczepaniak, *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica nr 42 (2012), 85.

Wnioskowanie na podstawie uzyskanych rezultatów badawczych powinno uwzględniać także ten obszar badań, który został przez autora publikacji prasowych świadomie lub nieświadomie pominięty, albo też niedostatecznie wyrażony, a którego doniosłość znacząco wpływa na zmianę wizerunku organizacji. Marina Sbisà podkreśla, że w procesach komunikowania znaczące miejsce zajmuje to, co domniemane – *implicite*. Bywa, że trudności badającego wizerunek wynikają stąd, że *implicite* znajduje się gdzieś na drugim, trzecim planie, a to wymaga umiejętności czytania „między wierszami”. Ale bywa również, że *implicite* to obszerny *iceberg*, znajdujący się pod powierzchnią wody, o wiele istotniejszy niż niewielka wynurzająca się na powierzchnię część góry lodowej³⁴. Adelino Cattani zwraca uwagę na dystynkcję istniejącą między następującymi sytuacjami komunikacyjnymi. Są osoby, które mówią, a nie mają nic do przekazania, nie mają argumentów do konwersacji. Ale również są osoby, które mówią, nic nie mówiąc³⁵. Wizerunek medialny instytucji wyraża się w tym, co na jej temat zostało powiedziane, ale również poprzez to, co zostało przemilczane.

Można wyobrazić sobie sytuację, że w dyskursie medialnym dotyczącym organizacji charytatywnych został pominięty *passus* związany z działalnością Caritas Polska. Zostały zaprezentowane największe polskie organizacje pozarządowe niosące pomoc charytatywną, z wyjątkiem ww. *catholic NGO*. W tym przypadku bez wątplenia brak wzmianki o Caritas stanowi właśnie informację!

Reprezentatywność próby badawczej zakłada, że przeprowadzona kwerenda objęła wystarczającą liczbę publikacji prasowych, spełniających określone kryteria metodologiczne i prowadzącą do określonych, wiarygodnych rezultatów badawczych, które można by odnieść do większego materiału badawczego. Wiarygodność ta oznacza, że przebadanie wszystkich publikacji prasowych, spełniających określone kryteria metodologiczne, doprowadziłoby do tych samych rezultatów, co przebadanie jedynie ich części. Należy założyć, że przy tym spełniono podstawowe zasady etyki dziennikarskiej. Posłużmy się przykładem. Celem otrzymania wiarygodnego wizerunku Caritas Polska po 1989 r. w najważniejszych polskich dziennikach opiniotwórczych („Gazeta Wyborcza”, „Rzeczpospolita”) nie jest konieczne dokonanie analizy wszystkich bez wyjątku wydań dzienników. Znacznie mniejsza próba badawcza, obejmująca np. rok lub dwa lata, dostarczy na tyle dużo materiału badawczego, że wnioski odnoszące się poszczególnych cech klucza kategoryzacyjnego, będą mogły zasadniczo zostać zastosowane do dłuższego odcinka czasu.

6. ZAKOŃCZENIE

Podjęte w niniejszym artykule refleksje natury metodologicznej odwoływały się zasadniczo do badań nad wizerunkiem katolickich organizacji pozarządowych w mediach. Nie stanowią one jakiegóż usystematyzowanej analizy odwołującej się

³⁴ M. Sbisà, *Detto non detto. Le forme della comunicazione implicita*, Bari 2007, 7–15.

³⁵ A. Cattani, *Dire senza dire, argomentare senza argomenti*, *L'analisi linguistica e letteraria* 16 (2008), 427.

do jednego wybranego *case study*, ale raczej stanowią refleksję nad możliwymi ujęciami metodologii w kontekście *catholic NGO*. Każda z przywołanych intuicji naukowych może, zdaniem autora, posłużyć jako swoisty *Ausgangspunkt* do dalszych badań medioznawczych, których przedmiotem są instytucje pozarządowe i ich sposób postrzegania przez media.

BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900–2010. Studium socjologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012.
- Baniak J., *Kościół rzymskokatolicki i jego medialny obraz w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce w ujęciu i ocenach katolików świeckich*, w: *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, red. J. Baniak, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012, 37–74. Borkowski I., *Rzecznictwo prasowe a kształtowanie wizerunku polskich zgromadzeń zakonnych. Teoria – praktyka – case study*, *Dziennikarstwo i Media* nr 2, 2011, 57–80.
- Contreras D., *Frame e News Values nell'informazione sulla Chiesa Cattolica*, w: *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa: nuove sfide, nuove proposte*, ed. F. Puig, J.M. Mora, M. Carroggio, Roma: Edusc 2007, 121–136.
- González Gaitano N., *Public Opinion and the Catholic Church*, Rome: Edusc 2010.
- González Gaitano N., *Opinione pubblica e Chiesa Cattolica*, w: *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, ed. J.M. La Porte, Roma: Edusc 2009, 69–108.
- Pawlak M., Matusz-Protasiewicz P., *Organizacje pozarządowe wobec cudzoziemców w Polsce: Od pomocy doraźnej do upowszechniania europejskiej ramy polityki integracji*, *Trzeci Sektor* nr 35 (2), 2015, 11–22.
- Sulej M., *Wpływ reklamy i public relations na wizerunek Kościoła w Polsce*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 13 (2011), 283–306.
- Sulej M., *Promowanie wiary i wartości chrześcijańskich poprzez reklamę*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 10 (2009), 95–109.
- Tridente G., *Becoming a Vaticanist: Religious Information in the Digital Age*, Roma: ESC 2017.

IMAGE OF CATHOLIC NGOS IN MEDIA SOME REMARKS ABOUT RESEARCH METHODOLOGY

Summary

The aim of this article is to present and explain the following issues related to methodology of media image research of Catholic NGOs: complementarity of quantitative and qualitative research; possibility of interdisciplinary research approach of understanding Catholic organization identity; interpretation of research results, taking into account the declarative status of an organization; the appropriateness of the selection of qualities and categories of the classification key as a tool for quantitative and qualitative research; problem of representativeness of research samples. The text is therefore conceptual in nature, it refers to studies by media experts and political scientists, whose area of interest are the institutional structure of the Catholic Church, its clergy and widely understood ecclesiastic matters.

Key words: image, Catholic NGOs, identity, quantitative and qualitative research

KS. DOMINIK LUBIŃSKI
Instytut Teologiczny, Łódź

ŚWIECKOŚĆ PAŃSTWA W NAUCZANIU JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

*Odniesienie państwa do podstaw chrześcijańskich
jest nieodzowne, jeżeli chce ono pozostać
państwem i być pluralistyczne¹.*

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, państwo, Kościół, świeckość, religia, chrześcijaństwo, polityka

1. Wstęp. 2. Pojęcie, źródła i zadania państwa. 3. Polityka rzeczywistością moralną. 4. Sekularyzacja „tak” – laicyzm „nie”

1. WSTĘP

W nowoczesnych państwach demokratycznych obecność ludzi wierzących i religijnych zrzeszonych w Kościołach lub związkach wyznaniowych staje się faktem oczywistym. Dlatego w systemach społecznych daje się zauważyć przenikanie wartości religijnych i świeckich. Tradycyjny liberalny model świeckości i rozdziału państwa od Kościoła, sfery religijnej i państwowej, który polega na mechanicznym, zupełnym oddzieleniu kompetencji państwowych od kościelnych, w różnych kręgach kulturowych nie zdaje egzaminu. Nie uwzględnia bowiem specyfiki, walorów społecznych i potencjału wspólnot religijnych w służbie dobru wspólnemu. Z jednej strony problemem pozostaje, takie ułożenie tych relacji, by uniknąć po-

¹ J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, w: J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kolekcja Communio, nr 5, Poznań–Warszawa 1990, 255 [dalej: KEP]. O znaczeniu wartości chrześcijańskich dla budowania ładu w państwie. Por. Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, Przemówienie [dalej: przem.] do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową, Rzym, 30 III 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) [dalej: OsRomPol] 27 (2006), nr 8, 19; *Naślądujcie Jezusa i bądźcie dobrymi pasterzami*, Rzym, 29 IV 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 6, 40. Por. J. Ratzinger, *Teologia a polityka Kościoła*, w: KEP, 210.

stawy eliminacji wartości religijnych z przestrzeni publicznej, a z drugiej strony tendencji sakralizujących życie społeczne.

Niezwykle cenną pomocą w pogłębieniu tej problematyki oraz w wypracowaniu współczesnego modelu świeckości państwa odgrywa nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie udzielenie odpowiedzi na pytanie: *Czym jest i na czym polega świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI?* Artykuł będzie próbą ukazania problematyki w nauczaniu tego wielkiego teologa i papieża, które są mało znane polskiemu czytelnikowi. Należy podkreślić, iż niemożliwe jest dokonanie próby całościowego opisanie tego zagadnienia w jednym artykule. Dlatego zostanie przedstawiona specyfika myśli tego Papieża w zaproponowanym zakresie i wydobycie nowych akcentów tej problematyki.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, zostaną przedstawione następujące zagadnienia:

- pojęcie, źródła i zadania państwa,
- polityka rzeczywistością moralną,
- sekularyzacja „tak” – laicyzm „nie”.

2. POJĘCIE, ŹRÓDŁA I ZADANIA PAŃSTWA

Państwo jest społecznością opartą wokół dobra wspólnego oraz władzy. Jego podmiotem jest społeczeństwo obywatelskie, które bardziej sformalizowane stanowi wspólnotę polityczną. Człowiek wybiera przynależność do określonego państwa oraz ma wpływ na formę sprawowania władzy. Państwo jako system władzy w służbie wolności, jako społeczność politycznie zorganizowana zajmuje się w pierwszej kolejności stwarzaniem możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb w różnych wymiarach egzystencji życia obywateli i umożliwia ich wszechstronny rozwój. Jest ponadto wspólnotą naturalną, trwałą, autonomiczną i suwerenną, która decyduje o własnych celach zgodnych z dobrem wspólnym, o środkach ich realizacji oraz sprawuje kontrolę nad swoim terytorium.

Według myśli Benedykta XVI państwo jest elementem porządkującym wspólnotę polityczną, formą ogólną i finalną społeczności. Realizuje jej dobro, służy społeczeństwu, a w konsekwencji każdej jednostce jako osobie². Ponadto tworzy jedność systemu politycznego, administracyjnego i prawnego, gwarantując w ten sposób bezpieczeństwo narodowe. Z jednej strony, państwo w praktyce tworzy prawa oparte na respektowaniu godności człowieka, a z drugiej stara się zapewnić wszechstronny i integralny rozwój swoich obywateli³. Ma ono charakter pomocniczy. To znaczy, że pomaga generować siły społecznościom mniejszym, które dzięki temu same potrafią realizować swoje cele. Podkreślają to słowa Benedykta XVI: „Nie państwo, które wszystko ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale

² Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est*, Rzym, 25 XII 2005, OsRomPol 27 (2006), nr 3, 14 [dalej: DCS]; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, 592.

³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 536.

państwo, które wielkodusznie uzna i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy”⁴.

Państwo korzeniami tkwi w narodzie, a jego elementem konstytuującym jest dobro wspólne społeczności. Dlatego pomocniczy i solidarny charakter państwa wynika z jego natury (społeczna natura człowieka) i z władzy, którą ma. Warto w tym miejscu zacytować Benedykta XVI: „Zasada pomocniczości musi być ściśle powiązana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności prowadzi do partykularyzmu społecznego, a solidarność bez pomocniczości przeradza się w opiekuńczość poniżającą potrzebującego człowieka”⁵. Jako zinstytucjonalizowany związek panowania państwo stanowi jedność moralną, ponieważ reguluje stosunki obywateli według sprawiedliwości zachowującej prawa i obowiązki człowieka. O wartości dążenia do sprawiedliwości w państwie pisze Papież: „[...] podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w dobrach wspólnych przy zachowaniu zasady pomocniczości”⁶.

U źródeł organizacji państwa leży etyka, która oparta jest na argumentach racjonalnych. Może być ona wspierana i oczyszczana przez wiarę z ideologicznych przesłanek partii politycznych. Chodzi o to, by z jednej strony uniknąć zarówno ideologizacji myśli politycznej, jak i sakralizacji życia politycznego. Państwo bowiem, które staje się ideologiczne, staje się totalne, to znaczy, że nie można mu przeciwstawić publicznego uznania niezależnego autorytetu sumienia. Dostrzega to zagrożenie J. Ratzinger, który pisze: „Państwo musi zakładać istnienie (więzów moralnych), ale nie może ich samo uzasadnić, a tym samym zagwarantować: tu pojawia się pytanie o instancje dająca legitymację moralną; istnienia państwa wskazuje na istnienie jeszcze czegoś poza nim, staje się pytaniem o wspólnotę innego rodzaju”⁷. Państwo nie może ingerować w podstawowe prawa człowieka, takie jak: prawo do życia, do wolności religijnej, do swobodnego wypowiedzania się itd., które pozostają trwałą granicą jego ingerencji w życie społeczności. W stosunku do różnych konfesji oraz wspólnot religijnych powinno im gwarantować wolność religijną. Stąd też kodyfikacja wolności religijnej dla wszystkich jest uznaniem niezbywalnego prawa współistnienia i wkładu ludzkości w harmonijny rozwój cywilnej wspólnoty obywatelskiej. Innymi słowy, państwo powinno zachować integralność prawa naturalnego, które jest fundamentem świeckości, gdy uzna autorytet religii i kościołów.

Konstatując, państwo nie jest rzeczywistością absolutną ani *totum*, to znaczy władcą człowieka, ale przedstawia pełną suwerenność narodu we własnych strukturach i jest niejako na usługach człowieka jako osoby, służąc pokojowi społecznemu⁸.

⁴ DCS, 15.

⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym, 29 VI 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 9, 25 [dalej: CV].

⁶ DCS, 14. Por. tamże, 10. Por. D. Mamberti, *Przemówienie abpa Dominique’a Mambertiego*, Rzym, 3 XII 2008, OsRomPol 29 (2009), nr 2, 59.

⁷ J. Ratzinger, *Wolność i więzy w Kościele*, w: KEP, 228. Zob. tenże, *Powołanie i przeznaczenie Europy*, Znaki Czasu 19 (1990), nr 3, 5.

⁸ Państwo ma charakter służebny wobec społeczeństwa obywatelskiego. Zob. J. Ratzinger, *Biblijne*

Państwo potrzebuje podstawowych wartości, które stanowią o jego racji istnienia, ponieważ samo nie jest źródłem ani prawdy, ani moralności. Tym zaś, co stanowi oś podtrzymującą działanie polityczne w różnorodnym i pluralistycznym państwie oraz pokojowe współistnienie wszystkich jest podstawowy konsens co do wartości moralnych.

3. POLITYKA RZECZYWISTOŚCIĄ MORALNĄ

Polityka to trudna, szlachetna „sztuka”, której źródłem i celem, według Papieża, jest prawda i wolność, nie tylko uznane czy sugerowane przez subiektywne gremia podmiotów kształtujących życie publiczne, ale ukazujące się jako inspiracja oraz światło działań politycznych umożliwiających przejście od teorii do praktyki we wspólnocie politycznej⁹. Ta wspólnota polityczna wynika z natury osób, którym sumienie nakazuje wiernie zachowywać porządek wyryty przez Boga i istnieje ze względu na cel, jakim jest wzrost każdego z jej członków, powołanych do stałej realizacji dobra wspólnego. Tworzy ona warunki, dzięki którym obywatele mogą egzystować i rozwijać swoją racjonalno-moralną istotę. Przez jedność organiczną z narodem, polityka umożliwia egzemplifikację wrażliwości politycznej jednostek w istotnych kwestiach społecznych¹⁰.

Analizując filozofię platońską, J. Ratzinger podkreśla, że źródeł rozumienia biblijnej koncepcji polityki można się dopatrzeć w tych pismach pozachrześcijańskich. Dla tej koncepcji prawda, która jest podstawą polityki, nie jest wytworem jej samej, ale czerpie z innego źródła, transpolitycznej podstawy religijnej, która ma zagwarantować polityce jej realizację w wolności, dla dobra obywateli¹¹. Skoro prawda nie

aspekty tematu: wiara a polityka, w: KEP, 197; *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tł. G. Sowiński, Kraków 1999, 70, 83. Por. także Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*, Kielce 2005, 112; Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, 430.

⁹ Dla Arystotelesa np. treścią polityki nie są działania, jako takie, ale te, za które bierze się odpowiedzialność. Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. z niem. A. Czarnocki, Warszawa 2009, 239. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, dok.cyt., 602–605; G. Lajola, *Ku nowej zjednoczonej Europie*, Wystąpienie na III Szczyście Rady Europy, Warszawa 16 V 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 9, 47.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, DCS, 15; Adhortacja apostołska *Sacramentum Caritatis*, Rzym, 22 II 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 4, 37–38. Por. J. Ratzinger, *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, *Znaki Czasu* 21 (1991), nr 1, 30; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*, dz.cyt., 252, 277.

¹¹ Taką potrzebę włączenia pojęcia prawdy do procesu argumentacji do debaty filozoficznej oraz politycznej (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*) zauważa także J. Habermas. Zob. Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, przem. na Uniwersytecie La Sapienza, Rzym, 17. 01. 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 3, 14. Por. tenże: *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Ankara 28 XI 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 21; *Konferencja prasowa podczas lotu w drodze do Ameryki Południowej*, przem., 9 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 7–8, 15. Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. M. Węclawski, Warszawa 1986, 134; *Eschatologia a utopia*, w: KEP, 279; *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz.cyt., 65, 75; *Czas przemian w Europie. Miejsce*

jest wytworem polityki, to nie wpisuje się w nurt eschatologicznego myślenia, (jak chciałby np. Platon – świata idei, mieszanu wiary i polityki), ale polityka opiera się na wartościach wynikających z natury ludzkiej, sprawiedliwych oraz rozumnych przesłankach. Papież zachęca, aby propagować prawdę moralną w życiu politycznym. Bez względu na konfesję religijną bądź ateistyczną proveniencję, dokonuje się to przez działanie zgodne z duchem odpowiedzialności opartym na obiektywnych faktach, dekonstrukcji ideologii zagrażających godności człowieka oraz stanowieniu prawa pozytywnego według naturalnego prawa moralnego¹².

To, co wydaje się dominujące w myśli Papieża, to podkreślanie potrzeby zasad etyki w działaniach politycznych i akcentowanie oczywistości tych zasad w życiu społecznym. Dopiero wtedy, gdy się uzna oczywistość wartości moralnych, ich hierarchii, wzmacnia się ich moc wiążąca. One – wartości, stają się warunkiem uratowania moralności w polityce bez uciekania się do idei mesjanistycznych, będących swoistą eschatologią polityczną dla świata i źródłem terroryzmu. Zarówno wolność jako forma systemu demokracji, dobro osobiste i wspólne jako jej treść, stanowią istotny spór w rozumieniu koncepcji polityki¹³. Jednak inspiracje i współkonstituowanie programów politycznych przez wartości moralne budzi odwagę w uznaniu własnych ograniczeń tego świata i sprzyja budowaniu narzędzi realizacji dobra wspólnego, wzmacnia aktywność w tworzeniu ładu w państwie.

Dlatego polityka jest przede wszystkim jakością moralną, która zasadza się na aprobacie i udziale obywateli oraz wyznacza granice procesów globalizacyjnych we współczesnym świecie, by zapobiec manipulacji nią kosztem społeczeństw najbardziej ubiedniejszych. Struktury społeczno-polityczne, właściwe im funkcje, nie są w stanie spełnić swej roli – służyć osobie, jeśli nie pozostaną wewnętrznie koherentne z wartościami moralnymi. Zdaniem Papieża, administrowanie strukturami państwowymi nie zastąpi moralności. Inaczej bowiem państwo stanie się niegodne

Kościół i świata, tłum. z niem. M. Mijalska, Kraków 2005, 126; *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, dz.cyt., 42; A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku*, tłum. z wł. M. Masny, Kraków 2011, 129; B. Shaw, *J. Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology*, *Political Theory* 27 (1999) 634–666; J. von Soosten, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas (Theorie des kommunikativen Handelns)*, *Zeitschrift Evangelische Ethik* 34 (1990), 129–143; W. Pauly, *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz* (Saarbrücker theologische Forschungen, 1), Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris, Lang 1989, 15; W.J. Meyer, *Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion*, *The Journal of Religion* 75 (1995), 371–391; H.-L. Ollig, *Habermas und das religiöse Erbe*, *Stimmen der Zeit* Heft 4, 2002, 219–231.

¹² Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 rok, Rzym, 8 XII 2010, OsRomPol 32 (2011), nr 1, 9.

¹³ Por. Benedykt XVI, *Głoście ewangelie pokoju i miłości*, Audiencja dla biskupów polowych, Rzym, 26. 10. 2006, OsRomPol 28 (2007) nr 1, 27; *Przem. Benedykta XVI na zakończenie wizyty*, Spotkanie z biskupami szwajcarskimi, Rzym, 9 XI 2006, OsRomPol 28 (2007) nr 1, 29. Źródła terroryzmu J. Ratzinger przedstawia w: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. z niem. S. Czerwik, Kielce 2005, 57, 84; *Schylek człowieka*, *Znaki Czasu* 20 (1990) nr 4, 27, 30; *Powołanie i przeznaczenie Europy*, dz.cyt., 3. Przed niebezpiecznymi mesjanistycznymi oczekiwaniami od polityki pisze także Jan Paweł II, *Priorytet wartości etycznych w życiu publicznym*, Spotkanie z przywódcami politycznymi kraju, przem., Buenos Aires, 6 IV 1987, OsRomPol 8 (1987), nr 6, 17.

człowieka i nieludzkie. Struktury i instytucje nie są wieczne. Jakkolwiek chronią one wolności jednostki i służą obywatelom, to jednak wymagają nieustannych korekt¹⁴.

Zatem etyka i działalność polityczna nie może być redukowana do fizyki życia politycznego, w swoistej autonomii powinna szukać dobrych rozwiązań praktycznych i systemowych w życiu społecznym. Oddanie władzy politycznej pod egidę prawa oraz tworzenie instytucji audytu działań władzy politycznej to sprawdziany wartości tych instytucji, ich aktywności oraz realizacji dobra obywateli. Chodzi bowiem o to, aby obowiązywało dobre prawo, a władza była wykonywana z zachowaniem ładu moralnego¹⁵. Zastanawia obecnie fakt, że obok tendencji relatywistycznych – nieuznanie pojęcia prawdy i dobra – następuje rugowanie wartości moralnych z życia politycznego jako ograniczenie dowolności, a moralny i religijny agnostycyzm wydaje się politycznie poprawny. Polityka nie może być walką tylko o arytmetyczne większości, demokratyzacją prawa naturalnego, które krępuje „praworządne” elity polityczne, ale musi cechować ją proces argumentacji wyczulonej na prawdę¹⁶.

Relacje między etyką a polityką u Papieża różnią się od dwóch skrajnych stanowisk. Papież nie sugeruje integryzmu etycznego, który odrzuca wszelkie kategorie polityczne i dąży do absolutystycznego traktowania wartości etycznych. Stanowczo także sprzeciwia się zarówno brakowi konwergencji wartości politycznych i etycznych, jak i podejściu realistycznemu w rozumieniu polityki. Sugeruje ono, że wartości etyczne i kryteria, np. oceny działań politycznych są obce praktyce politycznej. Dlatego w wewnętrznej działalności państwa podstawowym fundamentem jest ochrona praw jednostki.

Konstatując, należy podkreślić, że wolność człowieka nie realizuje się tylko w oddziaływaniu politycznym poprzez taki czy inny system polityczny, ale szuka pełniejszej realizacji swojej istoty, bez ograniczania wyżyn jego bytu w służbie Królestwu Bożemu. Formowanie ludzi działających w tym obszarze oparte na racjonalnych zasadach prawdy, wolności, a nade wszystko miłości społecznej, to kluczowe zadania Kościoła w budowaniu chrześcijańskiego etosu w życiu politycznym, który może być podstawą gwarantującą konstruowanie sprawiedliwie działających struktur i instytucji w służbie każdemu człowiekowi.

¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, Spotkanie ze światem polityki, Wiedeń 7 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 10–11, 18; *Na drodze do uroczystości paschalnych*, homilia (dalej – hom.) Rzym, 1 III 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 23; *Przesłanie* (dalej – *przesł.*) z okazji 45. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich, Rzym, 12 X 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 9. Por. *Powołanie i przeznaczenie Europy...*, art.cyt., 3.

¹⁵ Por. Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Sesja inauguracyjna V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 V 2007, OsRomPol 28 (2007) nr 9, 38.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, przem.cyt., 14. Por. także J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro...*, dz.cyt., 59.

4. SEKULARYZACJA „TAK” – LAICYZM „NIE”

Świeckość państwa, władzy publicznej to pojęcie całkiem młode w historii idei. Do ukazania jego znaczenia przyczyniło się niewątpliwie chrześcijaństwo, w starożytności było bowiem pojęciem nieznanym. Faraon i cesarz rzymski dzierżyli władzę polityczną i niejako religijną jednocześnie. Dzięki logice: *co Boga, oddać Bogu, cesarzowi zaś, co cesarza*, chrześcijaństwo przyczyniło się do zmiany świadomości w relacjach religia–państwo¹⁷. Takie myślenie biblijne zakreśliło granice między absolutyzmem władzy politycznej a tendencjami obrony wiary za pomocą środków politycznych. Oddzielenie pojęcia Boga od naturalnego prawa moralnego dokonało się za sprawą prac Hugo Grotiusa, który, dzięki teologii Suareza oraz teologii protestanckiej, przyczynił się do świeckiej interpretacji prawa naturalnego. Według jego mniemania, dobro lub zło może zostać określone, niezależnie od Boga, poprzez odwołanie się tylko do natury ludzkiej. Skoro tak, to prawo naturalne może być interpretowane w kategoriach tylko racjonalnych, bez uwzględnienia wartości religijnych, i może stać się płaszczyzną wspólną dialogu i ustalania praw niezależnie od konfesji religijnej.

Ta koncepcja nie przetrwała próby czasu, ponieważ do głosu dochodziły albo interpretacje absolutystyczne (państwo absolutne monarchy), nurt racjonalistyczny (np. niemiecki) lub odwołanie się tylko do zmysłu moralnego uczciwego człowieka (Adam Smith). Według Papieża, problemem w tworzeniu świeckiego państwa staje się od tej pory nieuznawanie przez wszystkich faktu, że natura ludzka jest racjonalna i każdy człowiek może ją poznać. Jeśli jednak uznaje się ten fakt, to zapomina się o tym, że na rozumienie wartości wynikających z natury ludzkiej ma wpływ szeroko rozumiana kultura¹⁸.

Dlatego państwo potrzebuje jakiegoś minimum poznania prawdy i dobra, które opiera się manipulacji, polegającej na uznaniu tylko sprawnie funkcjonujących struktur instytucji państwa. Otwarta świeckość państwa zakłada, że przed nim istnieje coś większego od niego. Jest to porządek moralny i system wartości, który konstytuuje państwo, w którym godność osoby staje się przedmiotem ochrony państwa. Dlatego państwo podlega moralności, jest jej przedmiotem, ale także samo w sobie na pewnym etapie reprezentuje i realizuje zasady moralne. Taką optykę prezentuje właśnie J. Ratzinger, dla którego moralność i *mores*, to znaczy obyczaje, stanowią strukturę istotnych przekonań wspólnych i są bardziej niż instytucja fundamentem państwa. Sprawna technologia rządzenia bez tego fundamentu nie wystarczy¹⁹.

¹⁷ Por. Mt 22, 21.

¹⁸ Brak odniesienia do Boga, jako źródła racjonalności, w rozumieniu prawa naturalnego w filozofii nowożytnej, doprowadził do zniekształcenia pojęcia świeckości państwa. Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przem. w Bundestagu, Berlin, 22 IX 2011, OsRomPol 32 (2011), nr 10–11, 40. Por. także, M. Toso, *Świeckość państwa, laicyzm i prawo naturalne*, Społeczeństwo 12 (2002), nr 3–4, 455–502.

¹⁹ Obecnie wydaje się pilnym poszukiwanie wspólnych fundamentów etycznych, które byłyby w stanie zbudować prawny kształt państwa i podporządkowania ludzkiej władzy. Takim projektem jest *Weltethos* H. Künga. J. Ratzinger, jako teolog i papież, jest krytyczny wobec tego pomysłu. Więcej na ten temat zob. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie...*, dz.cyt., 219.

Ponadto, zdaniem Benedykta XVI, państwo buduje relatywny porządek współżycia, nie tworzy go jednak *ex nihilo*. Nie może udzielić też odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Dlatego powinno przyjmować prawdę o wartościach z zewnątrz, ponieważ nie nosi ich w sobie samym²⁰.

Spółczesność, które pojmując siebie jako całkowicie świeckie, traktuje często swoją świeckość jako pseudo-religię. Staje się przez to przestrzenią rozpaczy naznaczoną agnostycyzmem i smutkiem. Uciekając od uznania wartości istnienia pełni prawdy obiektywnej i dobra, państwo staje się sprzeczne z sobą samym, ponieważ buduje swoją przyszłość na zredukowanym pojęciu godności człowieka²¹. Warto zauważyć, że religia chrześcijańska nie bierze rozbratu z historią świecką. Ona tę historię ogarnia. Pisząc o sprawiedliwości, jako zasadzie działania w życiu polityki, Papież pisze: „[...] politykę prowadzi się zasadniczo, by zagwarantować sprawiedliwość, a wraz ze sprawiedliwością wolność; sprawiedliwość jest jednak wartością moralną, wartością religijną, i w ten sposób wiara, głoszenie Ewangelii łączy się – w punkcie «sprawiedliwość» – z polityką, i tu powstają również wspólne interesy”²².

Neutralność światopoglądowa i religijna państwa nie może być inna niż neutralność otwarta. Państwo nie ma własnej religii ani żadnej nie uważa za swoją. Jako instytucja nie steruje aktywnością religijną, nie obejmuje jej swoim prawem ani nie przeszkadza w jej rozwoju. Papież, jeszcze jako profesor teologii, podkreślał: „Państwo – to nie cała ludzka egzystencja; nie wyczerpuje też ono wszystkich ludzkich nadziei. Człowiek i jego nadzieje wykraczają poza ramy państwa i poza dziedzinę działalności politycznej”²³. Szanuje wolność religijną wszystkich obywateli i musi zagwarantować pokój między wyznawcami różnych religii. Gwarancja wolności religijnej przez państwo, to nie jest nadzwyczajny przywilej dla religii, ale wynika on z podstawowych praw człowieka służących samorealizacji we wszelkich aspektach życia społecznego. Państwo powinno docenić etyczną rolę religii w życiu społecznym. Obecność religii w przestrzeni publicznej sprzyja bowiem promocji wartości ogólnoludzkich, które umacniają spójność społeczeństwa, integrację i solidarność²⁴.

Dlatego państwo tworzy prawo, które poprzez normy chroni wolność jednostki oraz fundamenty i formy polityczne państwa. J. Ratzinger w tej kwestii przytacza tezę R. Bultmanna: „Możliwe jest zasadniczo państwo niechrześcijańskie, ale nie ateistyczne i to, które pretenduje do miana państwa prawa”²⁵. Stąd też

²⁰ Dlaczego państwo nie generuje aksjologii i nie ustala tego, co jest w pełni moralne. Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz.cyt., 71.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. z wł. J. Merecki, Kraków 2005, 69. O negatywnym skutku ideologii sekularyzmu, która jest skończoną wizją świata zamkniętego w sobie, mogącym być nową religią pisał także H. Cox. Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. z fr. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, 257.

²² Benedykt XVI, *Śladami kard. Johna Henry’ego Newmana*, Słowa na zakończenie audiencji generalnej, Watykan, 8 IX 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 5, 13.

²³ J. Ratzinger, *Biblijne aspekty tematu...*, dz.cyt., 197.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna...*, dz.cyt., 7.

²⁵ R. Bultman, *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen 1957, 511; cyt. za: J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, w: KEP, 262. Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie...*, dz.cyt., 187.

świeckość otwarta nie jest areligijna, a laickość państwa dotyczy także formalno-prawnej strony organizacji, funkcji organów i instytucji, bez przesądzania o ich treści działania. Nie odrzuca religii, ale uznaje, że jest ona konieczna do pełni i spójności życia społecznego. Świeckość, która odrzuca możliwość istnienia wartości religijnych, innych niż kształtujące jej tożsamość, jest destrukcyjna i rodzi słabość, niepewność i bierność w państwie, a zupełna neutralność światopoglądowa i religijna państwa staje się iluzją. W tym kontekście istotną rolę odgrywają słowa E.W. Bockenforda, którego przytacza J. Ratzinger: „[...] nowoczesne państwo to *societas imperfecta* – jest niedoskonałe nie tylko w tym sensie, iż jego instytucje będą zawsze tak niedoskonałe jak jego mieszkańcy, ale i w sensie innym: potrzebuje sił z zewnątrz, aby móc istnieć jako państwo”²⁶. Znaczy to, że demokratyczne państwo prawa nie może funkcjonować bez kształtującej go aksjologii, która ma wpływ na jego tożsamość. Papież podkreśla ten fakt, gdy pisze: „Kiedy państwo promuje pewne formy ateizmu praktycznego, ich naucza lub wręcz je narzuca, pozbawia swoich obywateli siły moralnej i duchowej, niezbędnej do działania na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, i uniemożliwia im coraz większe angażowanie się, z nowym dynamizmem, by dać bardziej wielkoduszną ludzką odpowiedź na miłość Bożą”²⁷. Wynika stąd, że należy promować wizję państwa świeckiego, która oparta jest na autonomii rzeczywistości ziemskich, ale nie takiego, które promuje laicyzm. Inaczej bowiem takiemu państwu staje się obca tolerancja oraz zdrowa świecka wizja państwa i społeczeństwa²⁸.

Państwo i Kościół chronią dobro osoby (godność prawa), dlatego współdziałanie tych dwóch instytucji z zachowaniem własnych kompetencji opiera się na zasadzie personalizmu. Jeśli tak, to rozumienie dobra wspólnego państwa i Kościoła niejako zależy od orientacji etycznej zawartej w kulturze, która powstała w historii i wyraża się za pomocą form historycznych współdziałania, które poprzedzają państwo²⁹. Warto zauważyć, że w tych relacjach Kościół staje się lektorem prawa naturalnego wynikającego z przyrodzonej godności człowieka. Dlatego świeckość państwa powinna być otwarta na współdziałanie tych dwóch podmiotów dla dobra społeczności z poszanowaniem pluralizmu światopoglądowego, ale także z uznaniem powszechnej interpretacji wartości na gruncie kultury chrześcijańskiej, co jest historycznym faktem. Świeckości państwa nie powinno interpretować się w kategoriach autarkii, bez odniesienia do Stwórcy. Religia w szczególności chrześcijańska pomaga bowiem oczyścić rozum i oświeca go w dążeniu do odkrywania w sumieniu obiektywnych zasad moralnych. Jest to korekcyjna rola wiary, która współdziała

²⁶ Cyt. Za: J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa...*, dz.cyt., 249. Struktury państwa i instytucje należy nieustannie reformować, aby w pełniejszy sposób służyły dobru wspólnemu. Zob. tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. z wł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, 29, 58.

²⁷ CV, 13.

²⁸ „W historii, pisze J. Ratzinger, idea prawa naturalnego, fundamentalna dla tworzenia świeckiej wizji państwa została obciążona tak treściami chrześcijańskimi, że straciła zdolność do kompromisów i nie można było akceptować państwa w jego granicach świeckich”. Zob. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, dz.cyt., 251.

²⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus...*, dz.cyt., 437–438.

z rozumem w dążeniu do prawdy. Ponadto religia i wiara chrześcijańska mogą stanowić dla życia politycznego państwa czynnik jedności i pokoju.

Stąd też świeckość nie jest miarą samej siebie i własnej etyczności³⁰. Pomijając konfesję w rozumieniu wartości, warto dodać, że jest ona uzależniona od prawa naturalnego. Dzisiejszy problem ze świeckością państwa w Europie dotyczy zwłaszcza tych, którzy posługują się ideologią agnostycyzmu teoretycznego i z własnej koncepcji dobra próbują utworzyć świecką etykę publiczną. Z historii wynika fakt, że nawet większa świadomość ludzi może popełnić błąd w dekretowaniu pewnych ustaleń. Powstaje zatem pytanie: Na czym oprzeć świadomość zbiorową, jeśli zbiorowy rozum (większości) może być omylny?

Papież sugeruje, że tą podstawą, która w danym kontekście historycznym zdała egzamin oraz będzie stanowiła trwałe oparcie dla i zakorzenienia się ponadhistorycznego rozumu, jest szerokie upowszechnienie wartości uniwersalnych. Wartości wpisane w naturalny porządek powinny być nie tyle wymyślane, ile pogłębiane i dookreślane zależnie od sytuacji historycznej³¹. Etyka racjonalna zbudowana na rozumie i doświadczeniu, który jest *capax veri et bonum*, oraz znajdująca w wierze nie wroga, ale sprzymierzeńca, gwarantuje tolerancję i pokojowe współistnienie wszystkich, także mniejszości religijnych. To właśnie otwarcie etyki na wartości transcendentne chronią prawdziwą racjonalność tej etyki i umożliwiają ochronę i rozwój dobra wspólnego. Ta świeckość otwarta sprawdziła się w historii jako forma życia, a współdziałanie Kościoła i państwa stało się siłą cywilizacji. Dlatego świeckość państwa uznaje racjonalny i naturalny porządek moralny i nie przeciwstawia państwa i Kościoła na zasadzie obcości. Skoro człowiek jest religijny i jest także obywatelem państwa, to między wartościami religijnymi a przestrzenią polityczną powinno być rozróżnienie w jedności, a nie całkowita obojętność.

Papież podkreśla, że świeckość oznacza, że rzeczywistości doczesne (np. polityka) z woli Stwórcy zawierają własną ontologiczną treść, prawdę, cele oraz narzędzia wpisane w ich własną naturę. Nie jest ona narzucona przez wartości ewangeliczne czy religijne. Oczywiście z wiary nie da się wyprowadzić bezpośrednio koncepcji politycznych czy modelu społeczeństwa, ale Ewangelia wskazuje na wartości, będące inspiracją działalności społeczno-politycznej jako pewnej formy życia, chroniące dobra i godności człowieka. Taka postawa gwarantuje uniknięcie wyznaniowości, sakralizacji oraz klerykalizmu życia publicznego³². Ponadto państwo nie ocenia religijności

³⁰ F. Gogarten był pierwszym, który przedstawił usystematyzowaną teologię laickości, nie skupiając się na metodzie opisowej. Por. R. Winling, dz.cyt., 52.

³¹ Dla Papieża prawo naturalne nie jest bezwzględnie statyczne, to znaczy nie zmienia się w swej najgłębszej istocie, natomiast podlega rozwojowi w aplikacji form wyrazu i urzeczywistnienia. Por. CV, 22. Podobnie w nauczaniu Kościoła w tej materii przyjmuje się niezmienną wartość pierwszorzędного prawa natury, co do zasad, która jest łączona z relatywną niezmiennością drugorzędного prawa naturalnego, co wiąże się z aplikacją tych zasad (niezmiennych) w postaci wniosków. Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1960, 47; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane...*, dz.cyt., 484.

³² Więcej na ten temat: D. Lubiński, *Ideologie w polityce. Wizja życia politycznego w nauczaniu J. Ratzingera-Benedykta XVI*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć, Łódź 2015, 351–366; tenże, *Prawa człowieka w nauczaniu*

samej w sobie, inaczej zagrażałoby to neutralności światopoglądowej państwa, ale podporządkowuje się akceptowalnym powszechnie wartościom i motywacjom wynikającym z głębszego podłoża – kultury. Nie zagraża to pluralizmowi, ponieważ nie neguje on innych interpretacji wartości, ale według właściwych proporcji uznaje ich rolę i znaczenie. Warto podkreślić, że pomimo akceptacji przez państwo funkcjonujących w większości wartości chrześcijańskich, które są wartościami uniwersalnymi, nie dokonuje się samoczynnie przenikanie tych wartości religijnych do instytucji państwa.

W chrześcijaństwie, precyzuje J. Ratzinger, powołując się na myśl J. Maritaina, jest źródło poznania, które poprzedza działalność polityczną, rozjaśnia jej sens, ale nie jest to chrześcijaństwo jako religia objawiona, ale jako forma życia, która zdała historyczny egzamin i próbę. Kościół nie dysponuje specjalnym objawieniem dotyczącym odpowiedzi na polityczne problemy i nie może zajmować pozycji jedyne go nosiciela politycznego *ratio*, ale powinien stale mieć świadomość posiadania źródeł prawa. To zobowiązuje go do inspirowania rozsądku politycznego, bez znoszenia jego własnej odpowiedzialności w dziedzinie politycznej³³. Dlatego Kościół, nie będąc związany z żadnym systemem ani strategią polityczną, głosi prawdę ewangeliczną, rozjaśniając światłem swej nauki wszelkie przestrzenie aktywności człowieka, budzi sumienie chrześcijan i popiera zaangażowanie polityczne oraz odpowiedzialność za dobro społeczne. Kościół ma świadomość faktu, że głoszenie Ewangelii wpływa na politykę, ale nie posługuje się polityką, by narzucać siłą swoje racje³⁴.

Ponadto także polityczna teokracja, która posługuje się aksjologią chrześcijańską, jest obca wierze w Jezusa Chrystusa, a kryterium wartościowej polityki wiąże się z odpowiedzialnością za dobro wspólne inspirowane wartościami moralnymi wynikającymi z natury ludzkiej i koncepcji sprawiedliwości społecznej. Papież zaznacza: „Dla chrześcijan zawsze było oczywiste, że religia i wiara nie mają charakteru politycznego, ale należą do innego wymiaru ludzkiego życia. Polityka i państwo nie są religią, lecz rzeczywistością świecką, i mają właściwą sobie misję; obie te rzeczywistości powinny być wzajemnie na siebie otwarte”³⁵.

J. Ratzingera-Benedykta XVI, w: *W służbie Kościołowi. Księga pamiątkowa poświęcona ks. infułatowi S. Gradowi*, Łódź 2012, 27–42; tenże, *Wpływ środków społecznego przekazu na chrześcijańskie kształtowanie opinii publicznej w nauczaniu Benedykta XVI*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25 (2016) 1, 99–113.

³³ O tym, jaką politykę może uprawiać Kościół, pisze J. Ratzinger: *Sumienie w dziejach*, w: KEP, 218; *O niezbywalności chrześcijaństwa...*, dz.cyt., 246; *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz.cyt., 47, 61, 65; *Czas przemian w Europie...*, dz.cyt., 50; *Prawda, wartości, władza...*, dz.cyt., 77.

³⁴ Zob. Benedykt XVI: *List do biskupów, do Kapłanów, do Osób konsekrowanych oraz wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, Rzym, 27 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 9, 6; *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*, przem. do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów, Rzym, 21 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 16; *Musimy być wiernymi sługami słowa*, Spotkanie z biskupami brazylijskimi, Rzym, 11 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 7–8, 27. Por. G. Lajola, *Ku nowej zjednoczonej Europie*, dz.cyt., 48.

³⁵ Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie w drodze do Francji*, 12 IX 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 10–11, 8.

Sprawy polityczne, budowanie optyki moralnego ładu w państwie zostawiane są sferze racjonalnej, etosu bez uprawiania teologii politycznej. Chrześcijaństwo nie jest instytucją ani systemem politycznym lub społecznym, który wykluczałby nieład, nie jest mitem i maską, która traktowana instrumentalnie przez rządzących staje się wiarygodnym impulsem anarchistycznych koncepcji burzących zastany „niedobry” porządek³⁶. To, z czym często nie mogą zgodzić się „politycy własnego interesu”, to świadomość tego, że transcendentna wizja osoby, a przez nią wspólnoty ludzkiej rozszerza się po najdalsze horyzonty i wspólnota polityczna nie może sprowadzić siebie do bycia osobą. Osoba bowiem wykracza poza każdą partykularną wspólnotę. Bynajmniej Benedyktowi XVI nie chodzi o sytuację, w której wspólnota polityczna promowałaby tylko cnoty chrześcijańskie – nie miała takich środków – ani to, by pojęcie królestwa Bożego stało się pojęciem politycznym, ale chodzi o to, aby wyznaczała przestrzeń, gdzie mogą wzrastać obywatele troszczący się o uniwersalne wartości pokoju, zrozumienia i sprawiedliwości³⁷.

W kontekście tworzenia nowych ziemskich wizji eschatologicznych, utopii świata i systemów politycznych, Papież zauważa, że polityka musi się troszczyć o sprawiedliwe rządy w pokoju, tworzenie przestrzeni i narzędzi istnienia struktur, które choć same w sobie nie zagwarantują rozwoju etosu obywateli i społeczeństwa, ale będą służyły jego rozwojowi w kontekście dobra wspólnego. Miarą godnej człowieka polityki jest sprawiedliwość, porządek prawa nieustalony do realizacji doraźnych celów politycznych, ale wynikający z uniwersalnej miary moralnej dotyczącej życia społecznego. Benedykt XVI zdaje sobie sprawę z tego, że ani wiara, ani rozum nie obiecują od razu doskonałego świata, stąd też nie są na miejscu anarchistyczno-mesjanistyczne oczekiwania niektórych przywódców elit politycznych do tworzenia form uczestnictwa w życiu publicznym, wyrzucających zupełnie poza nawias wartości transcendentne³⁸.

³⁶ Zob. J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne*, dz.cyt., 62; *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro...*, dz.cyt., 59.

³⁷ Zob. Benedykt XVI, *Aby ludzie wszystkich narodów i religii uwierzyli w Chrystusa*, Rzym, 6 I 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 55. O trudnościach w interpretacji wartości i ustaleniu ich konsensusu w różnych kontekstach kulturowych, pisze J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie...*, dz.cyt., 63. Por. M. Toso, *Solidarność i Europa. Rola idei solidarności w zjednoczeniu Europy*, Społeczeństwo 10 (2000), nr 4, 670.

³⁸ Zob. DCS, 15. Taką utopią była teologia polityczna i wyzwolenia, która rozumiała odkupienie i wyzwolenie człowieka w kategoriach politycznych. Por. Benedykt XVI, *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei*, przem. do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, Rzym, 25 XI 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 3, 25. Więcej o teologii wyzwolenia i politycznej J. Ratzinger: *Raport o stanie wiary*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. z wł. Z. Orsztyń, Kraków, Warszawa–Struga 1986, 153, 155; *Droga paschalna*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2001, 14; *Prawda w teologii*, tłum. z niem. M. Mijalska, Kraków 2001, 134; *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, dz.cyt., 66, 86; *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, dz.cyt., 62; *Śmierć i życie wieczne...*, dz.cyt., 22; *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2005, 160; *Biblijne aspekty tematu: wiara a polityka*, dz.cyt., 200; *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2005, 242; *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. z niem. R. Zajączkowski, Kielce 2004, 134. Por. D.J. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, England 2002, 125.

Konstatując, należy stwierdzić, że laicyzacja usposabia do ateizmu, ale nie musi się z nim łączyć i prowadzić do niego. Natomiast laicyzacja, która eliminowałaby pierwiastek życia nadprzyrodzonego egzystujący w społeczności, prowadzi do laicyzmu. Ona to bierze w nawias Boga i neguje racjonalność, pozwalającą poznać prawo naturalne, jego źródło i dlatego nie pozwala utworzyć moralności świeckiej w życiu publicznym na trwałych fundamentach. To rodzi nieograniczoną wolność jednostek, co w konsekwencji nie daje niepodważalnego fundamentu reguły moralnej w życiu społecznym. Paradoksalne uznanie roli i wartości wiary i religii w życiu państwowym, szanując prawo do wolności religijnej, chroni rozum ludzki i rozum władzy przed ubóstwieniem samego siebie. Dlatego współdziałanie wiary i rozumu, także bez sakralizacji życia politycznego może służyć kształtowaniu dobra wspólnego obywateli. Inaczej bowiem podważanie otwartej na wiarę racjonalności, pluralizm etyczny, który neguje zdolność człowieka do poznania obiektywnej prawdy, oraz sceptycyzm do różnych koncepcji dobra, uniemożliwiają dialog, negują godność człowieka i poznanie obiektywnego sensu rzeczywistości. Ponadto nie sprzyjają utrwaleniu uprawnionej świeckiej wizji państwa. Dlatego zarówno agresywny laicyzm, jak i również fundamentalizm religijny w życiu społecznym są wyrazem odrzucenia uprawnionego pluralizmu i pozytywnej laickości.

6. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że dla Benedykta XVI państwo jest z natury świeckie, to znaczy, że nie doskonalą bezpośrednio swoich członków, ale stwarza im warunki do integralnego rozwoju. Uznaje prawo do wolności religijnej i stoi na straży porządku moralnego, który wynika z racjonalnej koncepcji natury ludzkiej oraz dobra wspólnego. Samo państwo jest temu porządkowi moralnemu podporządkowane i wspiera rozwiązania oparte na wartościach ogólnoludzkich, które prezentuje także religia w życiu publicznym. Państwo wspiera te wartości prospołeczne, które z jego punktu widzenia umacniają spójność, integrację oraz pokój społeczny. Uświadomienie sobie przez państwo potencjału etycznych wartości, jakie niesie religia, cnót obywatelskich, wartości kulturotwórczych i edukacyjnych religii i kościołów stanowi podstawę do współdziałania tych wspólnot na rzecz dobra obywateli i wierzących. W poszanowaniu swoistych autonomii mogą te wspólnoty otwierać się wzajemnie na siebie i przyczyniać się do budowania ładu społecznego w demokratycznym państwie prawa.

BIBLIOGRAFIA

1. Pisma Benedykta XVI

Encyklika Deus Caritas est, Rzym, 25 XII, OsRomPol 27 (2006), nr 3, 4–21.

Na drodze do uroczystości paschalnych, Rzym, 1 III 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 18–23.

- W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*. Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową, Rzym, 30 III 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 8, 19–20.
- Głoście ewangelie pokoju i miłości*, Audjencja dla biskupów połowych, Rzym, 26 X 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 1, 26–27.
- Przem. Benedykta XVI na zakończenie wizyty*, Spotkanie z biskupami szwajcarskimi, Rzym, 9 XI 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 1, 27–30.
- Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei*. Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, Rzym, 25 XI 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 3, 24–26.
- Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Ankara 28 XI 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 19–21.
- Aby ludzie wszystkich narodów i religii uwierzyli w Chrystusa*, Rzym, 6 I 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 55–57.
- Adhortacja apostołska Sacramentum Caritatis*, Rzym, 22 II 2007, OsRomPol 28 (2007) nr 4, 4–42.
- Naśladujcie Jezusa i bądźcie dobrymi pasterzami*, Rzym, 29 IV 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 6, 37–40.
- Konferencja prasowa podczas lotu w drodze do Ameryki Południowej*, 9 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 7–8, 13–16.
- Musimy być wiernymi sługami słowa*. Spotkanie z biskupami brazylijskimi, Rzym, 11 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 7–8, 24–27.
- Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Sesja inauguracyjna V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 9, 36–40.
- List do biskupów, do Kapłanów, do Osób konsekrowanych oraz wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, Rzym, 27 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 9, 4–17.
- Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, Spotkanie ze światem polityki, Wiedeń 7. 09. 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 10–11, 16–19.
- Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*. Przemówienie do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów, Rzym, 21. 09. 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 15–16.
- Przesłanie z okazji 45. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich*, Rzym, 12 X 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 8–9.
- Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*. Przemówienie na Uniwersytecie La Sapienza, Rzym, 17 I 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 3, 12–16.
- Konferencja prasowa w samolocie w drodze do Francji*, 12 IX 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 10–11, 8–9.
- Encyklika Caritas in veritate*, Rzym, 29 VI 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 9, 4–35.
- Śladami kard. Johna Henry'ego Newmana*, Słowa na zakończenie audjencji generalnej, Rzym, 8 IX 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 1, 12–13.
- Wolność religijna drogą do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r., Rzym, 8 XII 2010, OsRomPol 32 (2011), nr 1, 4–11.
- Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*. Przemówienie w Bundestagu, 22 IX 2011, OsRomPol 32 (2011), nr 10–11, 38–41.

2. Pisma J. Ratzingera

- Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- Raport o stanie wiary*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. z wł. Z. Orsztyń, Kraków, Warszawa – Struga: Michaelinum 1986.
- Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kolekcja Communio, nr 5, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa: Pallottinum 1990, [KEP].
- Biblijne aspekty tematu: wiara a polityka*, w: KEP, 197–200.

- Teologia a polityka Kościoła*, w: KEP, 201–211.
- Sumienie w dziejach*, w: KEP, 212–223.
- Wolność i więzy w Kościele*, w: KEP, 224–240.
- Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, w: KEP, 258–270.
- Eschatologia a utopia*, w: KEP, 271–286.
- O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, w: KEP, 243–257.
- Schylek człowieka*, *Znaki Czasu* 20 (1990), nr 4, 20–35.
- Powołanie i przeznaczenie Europy*, *Znaki Czasu* 19 (1990), nr 3, 3–7.
- Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, *Znaki Czasu* 21 (1991) nr 1, 29–42.
- Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków: Znak 1999.
- Prawda w teologii*, tłum. z niem. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- Droga paschalna*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo: eSPe 2001.
- Prawda w teologii*, tłum. z niem. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. z niem. R. Zajączkowski, Kielce: Herder–Jedność 2004.
- Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. niem. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. z wł. W. Dzieża, Częstochowa: św. Paweł 2005.
- Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. z niem. S. Czerwik, Kielce: Jedność 2005.
- Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków: Salwator 2005.
- Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Chrystus i Jego Kościół*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. z niem. A. Czarnocki, Warszawa: PAX 2009.

3. Literatura

- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen 1957.
- Hollenbach D.J., *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press 2002.
- Lajola G., *Ku nowej zjednoczonej Europie*, Wystąpienie na III szczycie Rady Europy, Warszawa 16. 05. 2005, *OsRomPol* 26 (2005), nr 9, 47–49.
- Lubiński D., *Prawa człowieka w nauczaniu J. Ratzingera-Benedykta XVI*, w: *W służbie Kościołowi. Księga pamiątkowa poświęcona ks. infułatowi Gradowi*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2012, 27–42.
- Lubiński D., *Ideologie w polityce. Wizja życia politycznego w nauczaniu J. Ratzingera Benedykta XVI*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa. Materiały pokonferencyjne*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015, 351–366.
- Lubiński D., *Wpływ środków społecznego przekazu na chrześcijańskie kształtowanie opinii publicznej w nauczaniu Benedykta XVI*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25 (2016) 1, 99–113.
- Meyer W.J., *Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion*, *The Journal of Religion* 75 (1995), 371–391.
- Ollig H.-L., *Habermas und das religiöse Erbe*, *Stimmen der Zeit* Heft 4, 2002, 219–231.
- Pauly W., *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz* (Saarbrücker theologische Forschungen, 1), Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris: Lang 1989.
- Piowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn: Veritas 1960.
- Shaw B., *Jürgen Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology*, *Political Theory* 27 (1999), 634–666.

- Soosten J. Von., *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas (Theorie des kommunikativen Handelns)*, Zeitschrift Evangelische Ethik 34 (1990), 129–143.
- Toso M., *Świeckość państwa, laicyzm i prawo naturalne*, Społeczeństwo 12 (2002), nr 3–4, 455–502.
- Toso M., *Solidarność i Europa. Rola idei solidarności w zjednoczeniu Europy*, Społeczeństwo 10 (2000), nr 4, 661–679.
- Valli A. M., *Ratzinger na celowniku*, tłum. z wł. M. Masny, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2011.
- Winling R., *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. z fr. K. Kisieleska-Sławińska, Kraków: Znak 1990.

STATE SECULARITY IN THE TEACHING OF JOSEPH RATZINGER – BENEDICT XVI

Summary

This article attempts to offer several keys to understand the relation and reference between religious values and temporal social order and its political dimension. The Pope, on the basis of the autonomy of temporary realities, recognizes a positive role of religion in public life. In a secular state presence of religion in the public sphere becomes not only necessary for the state to remain secular (not laic), but it is an invaluable resource in civil society. Catholicism accepts the secularism of the state and politics, but it does not agree with the reduction of Christianity to the private sphere, since there is no connection between the two. The principle of secularism may thus mean that the state is secular, but one should not attempt to make it laic, that is try to exclude the public role of religion in a democratic state.

Key words: Benedict XVI, policy, secularity, religion, Christianity, state, Church

Nota o Autorze

Ksiądz Dominik LUBIŃSKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej. Jego obszar badań obejmuje nauczanie społeczno-moralne Benedykta XVI, etykę stosunków międzynarodowych oraz etykę społeczną i polityczną. Kontakt e-mail: paulubin@wp.pl

GRZEGORZ ŁĘCICKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

JAWNE I UKRYTE ELEMENTY PROPAGANDY ANTYKATOLICKIEJ W WYBRANYCH FILMACH FABULARNYCH

Słowa kluczowe: propaganda antykatolicka, film, Kościół, antyreligijność

1. Wprowadzenie. 2. Negatywne wizerunki religii i Kościoła w kinie polskim. 2.1. Agitacja antyreligijna w kinematografii Polski Ludowej. 2.2. Propaganda antychrześcijańska w filmach III RP. 3. Pejoratywne obrazy chrystianizmu w kinematografiach zagranicznych. 3.1. Karykaturalne obrazy Boga i Chrystusa. 3.2. Wypaczone wizje Kościoła. 3.3. Eskalacja motywów demonicznych. 3.4. Propaganda antychrześcijańska w filmach sensacyjnych. 3.5. Indoktrynacja antykatolicka w kinie rozrywkowym. 4. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Kino od chwili powstania i pierwszej publicznej projekcji w Paryżu w 1895 r. niezwykle szybko zdobywało popularność i zyskiwało ogromne rzesze zwolenników, stając się jedną z najpopularniejszych rozrywek masowych¹. Tworzenie filmów prędko przekształciło się w niezwykle dochodową produkcję o charakterze przemysłowym. Przodowały w tym amerykańskie wytwórnie, zwane fabryką snów, znajdujące się w Hollywood, dzielnicy Los Angeles w USA, stanowiące niemal mityczną krainę sukcesu, sławy i fortuny². Film, podobnie jak inne media, stał się nośnikiem określonych ideologii oraz wielorakich światopoglądów. Ewolucyjny rozwój kina w XX w. najpierw wyznaczało jego udźwiękowienie, produkcja filmów kolorowych oraz panoramicznych, a następnie zastosowanie efektów specjalnych. Atrakcyjność ruchomych obrazów, silnie przemawiających do widzów i mocno oddziałujących na ich wyobraźnię głównie poprzez sugestywny przekaz emocjonalny, skutkowałą wykorzystaniem ich jako ekspresyjnych narzędzi rozmaitych form propagandy politycznej oraz obyczajowej.

¹ Por. J. Płażewski, *Historia filmu 1895–2005*, Warszawa 2010, 17.

² Por. D. Thomson, *Zrozumieć Hollywood. Równanie z niewiadomą*, tłum. z ang. Z. Niewojski, Warszawa 2006, 165, 243–244.

Celem niniejszego artykułu będzie wskazanie jawnych, bądź ukrytych elementów propagandy antykatolickiej na przykładzie polskich oraz zagranicznych produkcji fabularnych. Przedmiotem badań, prowadzonych metodą krytycznej jakościowej analizy treści, staną się więc filmy zarówno o tematyce religijnej, jak i obrazy, w których odniesienia do religii wydają się marginalne, sporadyczne oraz niepierwszoplanowe.

Warto przypomnieć, że Jan Paweł II, nauczając o mediach, słusznie spostrzegł, że dla Kościoła niezwykle groźne jest zjawisko obecności treści antychrześcijańskich w przekazach rozrywkowych³, a taki głównie charakter mają właśnie filmy fabularne. Zwrócenie uwagi na ten problem wydaje się więc istotnym zadaniem teologii mediów, akcentującej znaczenie filmów i seriali jako przekazów medialnych niosących konkretne treści ideowe. Materiał źródłowy został podzielony na kilka kategorii. W odniesieniu do dziejów polskiej kinematografii powojennej wyróżniono dwa okresy, wynikające z historii politycznej, a mianowicie wyodrębniono epokę Polski Ludowej, gdy kino stanowiło element programowej państwowej propagandy antyreligijnej, a szczególnie antykatolickiej, oraz produkcje powstałe w III RP. Osobną kategorię badawczą stanowią filmy zrealizowane przez kinematografie europejskie oraz amerykańską. Jasność wyводу oraz obfitość i różnorodność analizowanych produkcji zagranicznych wymaga podziału na kilka kategorii; przyjętą zasadą kwalifikowania do poszczególnych grup był zasadniczy temat filmu.

2. NEGATYWNE WIZERUNKI RELIGII I KOŚCIOŁA W KINIE POLSKIM

W odniesieniu do religii w historii filmu polskiego można wyróżnić trzy zasadnicze okresy. W przedwojennym kinie polskim chrześcijaństwo i Kościół były traktowane z wielkim i należnym szacunkiem; filmowe przedstawienia wiary, a szczególnie kultu Matki Bożej, miały charakter apoteozy⁴. W czasach powojennych, w epoce komunizmu (1944–1989), Kościół katolicki stanowił dla totalitarnego państwa jedyne zagrożenie jako niezależna instytucja, kierująca się doktryną diametralnie różniącą się od ideologii lewicowej i materialistycznej. Zwalczanie wiary, religii, Kościoła stanowiło nie tylko cel i przedmiot państwowej propagandy, ale również podejmowanych działań politycznych, administracyjnych, a nawet zbrodniczych⁵. W oficjalnej propagandzie dominował negatywny obraz katolicyzmu. Po upadku komunizmu w 1989 r. mogło się wydawać, że Kościół, niezwykle zasłużony w dziele obalenia opresyjnego ustroju, nie będzie w Polsce atakowany ani zwalczany. Pluralizm polityczny i medialny III RP ujawnił jednak rozmaite środowiska oraz ideologie wrogie chrześcijaństwu, co znalazło wyraz również w produkcjach filmowych.

³ Por. Jan Paweł II, *Kino – nośnik kultury i propozycja wartości*, w: *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002, 133.

⁴ Por. T. Lubelski, *Historia kina polskiego 1895–2014*, Kraków 2015, 113–114.

⁵ Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, 83–98, 390–391; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, 420.

Z drugiej zaś strony fenomenem kulturowym okazało się to, że ekranowi księża, głównie jako bohaterowie telewizyjnych seriali, stali się bohaterami kultury popularnej⁶. Wolno więc stwierdzić, że we współczesnej Polsce występują dwa ambiwalentne obrazy Kościoła, czyli albo pozytywny, albo negatywny.

2.1. AGITACJA ANTYRELIGIJNA W KINEMATOGRAFII POLSKI LUDOWEJ

Kino PRL-u, jak każdy przekaz medialny w państwie totalitarnym, podlegało drobiazgowej cenzurze, gdyż miało służyć określonym celom propagandowym. Film wobec realnego wpływu Kościoła na społeczeństwo miał podważać jego autorytet i osłabiać znaczenie, szczególnie w życiu publicznym⁷. Jednym z mechanizmów temu służących było eksponowanie antypatycznych wizerunków osób duchownych. Do obrazów tego rodzaju należał film *Milczenie*⁸ oraz *Kwiecień*⁹. Przedstawione w nich sylwetki księży ukazywały ich jako osoby okrutne i obłudne. Nie mniej koszarne okazywały się wizerunki zakonnic zaprezentowane w obrazie *Matka Joanna od Aniołów*¹⁰ oraz filmie *Drewniany różaniec*¹¹. Dramatyczna forma narracji sprzyjała prezentacji religii jako zabobonu, a zakonów żeńskich jako organizacji zakłamanych, fanatycznych, bezdusznych. Ekranizacja opowiadania o Matce Joannie stanowiła obraz nie tylko duchowej obsesji i obłędu, ale przede wszystkim ukazywała bezsilność egzorcysty wobec paranoidalnych zjawisk i psychopatycznych osobowości. Jedynym mocarzem ducha oraz ucieleśnieniem mądrości okazał się rabin, wobec którego katolicki kapłan był zaledwie prostym uczniem, nie rozumiejącym złożoności rzeczywistości religijnej. Taka prezentacja deprecjonowała naturalnie kompetencje księży, a zarazem stanowiła afirmację tradycji żydowskiej. Obraz metod wychowawczych, stosowanych przez zakonnice wobec dziewcząt w filmie *Drewniany różaniec*, mógł przywoływać tylko najgorsze skojarzenia tępej, nieludzkiej dyscypliny i bezwzględnej tresury. Taki filmowy wizerunek dezawuował życie i powołanie zakonne oraz wpisywał się w propagandę, mającą na celu zyskiwanie przychylności opinii publicznej wobec likwidowania przez komunistów szkolnictwa katolickiego w PRL-u.

Ośmieszanie Kościoła i stanu duchownego odbywało się również w formie komediowej. Film *Zacne grzechy*¹² oraz obraz *Sowizdrzał świętokrzyski*¹³, choć

⁶ Por. G. Łęcicki, *Obraz kapłana we współczesnych polskich serialach telewizyjnych*, w: *Kapłan i rodzina w mediach*, red. A. Adamski, K. Kwasik, G. Łęcicki, Warszawa 2012, 15–20.

⁷ Por. K. Kornacki, *Kino polskie wobec katolicyzmu*, Gdańsk 2004, 21–22.

⁸ Zob. *Milczenie*, reż. K. Kutz, 1963 [podstawowe informacje o filmach polskich pochodzą ze stron internetowej bazy filmu polskiego: filmpolski.pl, dostępnych w okresie od 22 lipca do...sierpnia 2017 r.; data umieszczona po nazwisku reżysera oznacza rok produkcji].

⁹ Zob. *Kwiecień*, reż. W. Lesiewicz, 1961.

¹⁰ Zob. *Matka Joanna od Aniołów*, reż. J. Kawalerowicz, 1960.

¹¹ Zob. *Drewniany różaniec*, reż. E. C. Petelscy, 1964.

¹² Zob. *Zacne grzechy*, reż. M. Wańkowski, 1963.

¹³ Zob. *Sowizdrzał świętokrzyski*, reż. H. Kluba, 1978.

miały konwencję historyczną, to jednak w sposób niezwykle prześmiewczy, a nawet wulgarny wyszydzały wiarę, naiwną pobożność i ludową religijność, zakony i Kościół. Obraz barokowej polskiej religijności zaprezentowany w filmie *Zacne grzechy* w pewnym sensie był podobny do satyr I. Krasickiego, ale nie miał ich błyskotliwości i dowcipu. Filmowa prezentacja pobożności graniczącej z głupotą oraz religii jako mechanizmu ucisku stanowiła wyraźny komunikat propagandowy wymierzony w Kościół i społeczność wierzących. *Sowizdrzał świętokrzyski*, naśladowujący nieudolnie ludową baśń, przedstawiał głównie obłudę i dwulicowość osób duchownych, a więc księdza, biskupa, zakonnic, nie stroniących od rozmaitych uciech cielesnych, grzeszących opilstwem i obżarstwem. Taki wizerunek sugerował, że Kościół to struktura pełna zakłamania i hipokryzji, a duchowni są szkodnikami i pasożytami, wykorzystującymi dobroć i naiwność prostaczków. Komedia *Piekło i niebo*¹⁴, choć akcentowała nagrodę lub karę za ziemskie uczynki, to jednak przedstawiała niebo jako nudną, dewocyjną rzeczywistość, co oczywiście mocno kontrastowało z nauczaniem eschatologii katolickiej.

Antykościelna propaganda komunistyczna nie przynosiła zamierzonych przez władze efektów. Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński niezmiennie cieszył się ogromnym autorytetem i poważaniem¹⁵. Wybór krakowskiego metropolity, kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, a szczególnie pielgrzymki papieża-Polaka do Ojczyzny, stanowiły manifestację wiary oraz świadectwo chrześcijańskiej tożsamości narodu¹⁶. Dyktatora stanu wojennego, gen. W. Jaruzelskiego w ostatniej dekadzie PRL-u bulwersowała nietajona religijność większości członków partii¹⁷.

2.2. PROPAGANDA ANTYCHRZEŚCIJAŃSKA W FILMACH III RP

Upadek systemu komunistycznego w Polsce i innych państwach Europy Środkowo-Wschodniej w latach 1989–1991 oznaczał likwidację cenzury i propagandy państwowej wymierzonej w Kościół. Pluralizm oraz powrót do demokracji skutkowało wolnością słowa i swobodą w zakresie twórczości artystycznej, więc pewnie ku zaskoczeniu sporej części społeczeństwa w obrębie kultury popularnej zarysował się wyraźny podział na przekazy afirmujące chrystianizm oraz atakujące go, krytykujące i zwalczające, najczęściej z pozycji lewicowych i liberalnych.

Negatywny wizerunek Kościoła można zaobserwować m.in. w filmach sensacyjno-kryminalnych. Obraz *Śługi boże*¹⁸ przedstawia rozmaite ciemne interesy duchownych, z bankiem watykańskim w tle, co jednoznacznie tworzyło obraz Kościoła jako organizacji nie tylko nie wolnej od podejrzanych profitów, machlojek

¹⁴ Zob. *Piekło i niebo*, reż. S. Różewicz, 1966.

¹⁵ Por. E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013, 632–634.

¹⁶ Por. G. Łęcicki, *Jan Paweł II. Staralem się mówić za was. O papieskich pielgrzymkach do zniewolonej Ojczyzny 1979, 1983, 1987*, Warszawa 2008, 204–210.

¹⁷ Por. A. Dudek, *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988–1990*, Kraków 2014, 73–74.

¹⁸ Zob. *Śługi boże*, reż. M. Gawryś, 2016.

robionych na dużą skalę, ale generalnie chciwej i zachłannej, dla której liczy się właściwie tylko zysk materialny.

W kinematograficznym przedstawieniu postaci na pozór charyzmatycznego księdza, który okazał się homoseksualistą, trudno nie dostrzegać deprecjonowania ideału nie tylko celibatu, ale i fundamentów katolickiej etyki. Obraz *W imię...*¹⁹, epatujący bezeceństwem i lubieżnością, utrwał propagandowy stereotyp księdza homoseksualisty. Wizerunek księdza pedofila pojawił się w filmie *Stacja Warszawa*²⁰, dodatkowo ukazującym chrześcijaństwo w karykaturalnym świetle naiwności, stereotypu kulturowego i dewocyjnej tradycji.

Obraz spowiedzi, zawarty w filmie *Życie nie umierać*²¹, prezentował fałszywą wizję sakramentu pojednania; koncentrował się bowiem wyłącznie na wyznaniu grzechów, a nie na żalu i przebaczeniu. Jawne przeciwstawienie się doktrynie katolickiej w zakresie bioetyki stanowiła afirmacja praktyki *in vitro*, ukazana w komedii *Po prostu przyjaźń*²², zawierającej ponadto przewrotną interpretację osoby św. Józefa i jego roli w Świętej Rodzinie.

Takie wizerunki odpowiadają propagandzie pewnych środowisk i mediów, usiłujących zredukować Kościół do wymiaru instytucji usługowej o charakterze religijnym, bezdusznej, nierozumiejącej człowieka i współczesnej rzeczywistości, a za to obłudnej i zachłannej.

3. PEJORATYWNE OBRAZY CHRYSYANIZMU W KINEMATOGRAFIACH ZAGRANICZNYCH

W filmach europejskich oraz amerykańskich można spotkać rozmaite negatywne odniesienia do wiary, religii, chrześcijaństwa, a przede wszystkim Kościoła katolickiego. Poniżej zostaną omówione przykłady takich produkcji, realizowanych w konwencji rozmaitych gatunków filmowych zarówno dramatycznych, jak i komediowych.

3.1. KARYKATURALNE OBRAZY BOGA I CHRYSYSTUSA

Przemiany obyczajowe w 1968 r., będące następstwem protestów studenckich w wielu krajach Europy, przede wszystkim we Francji, a także w USA, kontestacja tradycyjnych wartości, podważanie wszelkich autorytetów, propagowanie liberalizmu, rewolucja seksualna, rozwój ruchu hippisowskiego znalazły również szerokie odbicie w kulturze popularnej. Swoistym tego przejawem stały się nowe kinematograficzne wizerunki Chrystusa, odbiegające od narracji ewangelicznej i nauczania Kościoła. Filmowa adaptacja popularnego musicalu *Jesus Christ*

¹⁹ Zob. *W imię...*, reż. M. Szumowska, 2013.

²⁰ Zob. *Stacja Warszawa*, reż. M. Cuske, K. Lisowski i in., 2013.

²¹ Zob. *Życie nie umierać*, reż. M. Migas, 2015.

²² Zob. *Po prostu przyjaźń*, reż. F. Zylber, 2016.

*Superstar*²³ przedstawiała Jezusa jako niegroźnego idealistę, romantyka, idola tłumów, zamordowanego przez elitę religijną, obawiającą się popularności wędrownego nauczyciela. Zawarta w filmie *Swobodny jeździec*²⁴ prezentacja obrazu hippisowskiej komuny i jej lidera noszącego imię Jezus, a więc jednoznacznie kojarzącego się z Chrystusem, przedstawiała swobodę obyczajową jako karykaturalną wersję przykazania miłości.

Różne ekranizacje bestsellerowej powieści M. Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*²⁵ propagowały wizerunek Chrystusa bardziej jako nieszkodliwego utopisty, ofiary politycznych intryg Sanhedrynu i tchórzostwa Piłata niż jako Zbawiciela. Szczególnie ukazany w filmie A. Wajdy *Piłat i inni*²⁶ obraz ukrzyżowania na wysypisku śmieci, znajdującym się obok autostrady, mógł sugerować klęskę Chrystusa. Jako profanację dramatu krzyżowej śmierci Zbawiciela należy uznać film *Ostatnie kuszenie Chrystusa*²⁷, prezentujący fałszywą alternatywę życia Jezusa, sprowadzającą się do wymiaru seksualnego. Ekranizacja powieści N. Kazantzakisa słusznie uznana została za skandalizującą i wywołała wiele protestów.

Film *Żywoł Briana*²⁸, w intencji autorów, czyli znanego brytyjskiego zespołu komików *Monty Pythona*, mający stanowić prześmiewczą satyrę wobec kina religijnego, nosił jednak wszelkie cechy obrazoburczej narracji, wyśmiewającej przekaz ewangeliczny. Finałowa scena śpiewania radosnej piosenki przez ukrzyżowanych nie tylko pozbawiona była komizmu i dobrego smaku, ale również wyjątkowo kontrastowała z rzeczywistą tragedią. Choć formalnie nie odnosiła się do Chrystusa, to jednak trudno było w niej nie dostrzegać istotnych analogii do *Nowego Testamentu*. Jedyny w filmie obraz wprost odnoszący się do Jezusa, głoszącego kazanie na górze, stanowił wypaczenie przesłania błogosławieństw oraz w sposób przejaśkrawiony ukazywał reakcje słuchaczy nierozumiejących jego słów.

Niesłuchanie odpychający, a nawet odrażający obraz Boga został ukazany w filmie *Zupełnie Nowy Testament*²⁹. Antropomorficznemu sposobowi przedstawienia Stwórcy jako despotycznego pijaka mieszkającego z rodziną, tzn. z żoną i córką w Brukseli, towarzyszyło zaakcentowanie koszmarnych cech Jego osobowości, znajdującej sadystyczną przyjemność w zsyłaniu na ludzkość rozmaitych klęsk, nieszczęść i kataklizmów. Buntująca się wobec takiej postawy Boża córka uciekła z nieba, które w istocie było piekłem, i na podobieństwo swego starszego brata, zwanego JC, wybrała i rozesłała nowych apostołów, wybranych spośród rozmaitych napotkanych ludzi o wątpliwej konducie. Świat zmienił się na lepsze, gdy kontrolę nad nim przejęła żona Boga. Takie obrazy pozbawione były nie tylko komizmu,

²³ Zob. *Jesus Christ Superstar*, reż. N. Jewison, 1973 [podstawowe informacje o filmach zagranicznych pochodzą ze stron portalu: filmweb.pl, dostępnych w okresie od 22 lipca do...sierpnia 2017 r.; data umieszczona po nazwisku reżysera oznacza rok premiery światowej].

²⁴ Zob. *Swobodny jeździec*, reż. D. Hopper, 1969.

²⁵ Zob. *Mistrz i Małgorzata*, reż. A. Petrović 1972; *Mistrz i Małgorzata*, reż. Y. Kara, 1994; *Mistrz i Małgorzata*, reż. W. Bortko, 2005.

²⁶ Zob. *Piłat i inni*, reż. A. Wajda, 1972.

²⁷ Zob. *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, reż. M. Scorsese, 1988.

²⁸ Zob. *Żywoł Briana*, reż. T. Jones, 1979.

²⁹ Zob. *Zupełnie Nowy Testament*, reż. J. Van Dormael, 2015.

ale stanowiły niezwykle prymitywny, manipulacyjny przekaz, ukazujący wypaczoną i karykaturalną wizję chrześcijaństwa. Fundamentalny dylemat egzystencjalny, czyli tajemnicę zła, cierpienia i śmierci, interpretowały fałszywie jako pozytywną wolę, a właściwie niezrozumiały kaprys okrutnego Boga. Przedstawienie człowieka jako Jego bezwolnej marionetki również istotnie sprzeciwiało się doktrynie katolickiej. Zaprezentowane w filmie obrazy Boga i ludzkiego losu składały się na propagandowy komunikat perswazyjny o charakterze antyreligijnym. Antropomorficzne przedstawienie Boga, zaprezentowane w filmie *Bruce Wszchemogący*³⁰, choć bardziej komiczne, utożsamiało Jego moc z siłą magiczną, co stanowiło poważne wypaczenie nauczania o Bożej Opatrzności. Szkodliwość obu przywołanych przykładów polega na kontestacji fundamentalnego przesłania chrześcijańskiego o Bogu jako Stwórcy i Zbawcy miłującym człowieka i pragnącym jego dobra.

3.2. WYPACZONE WIZJE KOŚCIOŁA

Specyficzną formą negatywnych kinematograficznych obrazów wiary oraz religii, głównie chrześcijaństwa, są filmy ukazujące pejoratywny wizerunek instytucji kościelnych. Przykładem filmów prezentujących zakonnice wyjątkowo szkaradnie są: *Tajemnica Filomeny*³¹ oraz *Niewinne*³². Pokazana praktyka oddawania dzieci do adopcji przez irlandzkie siostry, tyranizujące panny zmuszone z powodu ciąży do życia w klasztornej zakładzie opiekuńczym, a także historia polskich zakonnice, wielokrotnie gwałconych przez żołnierzy sowieckich oraz pozbawionych opieki medycznej przez fanatyczną przełożoną, zmuszającą podwładne do porzucania urodzonych dzieci na pastwę losu, stanowiły narrację odrażającą, podważającą zarówno sens powołania zakonnego, jak i realizację ideałów chrześcijańskich, przede wszystkim miłości bliźniego, w strukturach kościelnych, przedstawianych jako wyjątkowo opresyjne. Przedstawianie idei posłuszeństwa jako ważniejszej od miłości Boga i bliźniego przeczy nie tylko chrześcijańskiej hierarchii wartości, ale i zdrowemu rozsądkowi.

Swoistą formę negatywnej prezentacji Kościoła stanowią fabularne utwory kinematograficzne ukazujące pejoratywny obraz Watykanu. Przykładem produkcji przedstawiającej zakłamanie Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do najważniejszej prawdy chrześcijaństwa, czyli zmartwychwstania Chrystusa, jest film *Pytanie do Boga*³³. Narracja o sensacyjnym odkryciu archeologicznym podważającym fundamenty chrystianizmu została uzupełniona obrazem inteligentnego, błyskotliwego, świetnie wykształconego księdza porzucającego kapłaństwo po odkryciu rzekomego oszustwa Kościoła, który przez wieki świadomie mamił ludzkość iluzją oraz urojeniami na temat pokonania śmierci.

Wizja Watykanu jako źródła kłamstwa i fałszowania religii oraz historii obecna była pośrednio także w obrazie *Kod da Vinci*³⁴, ukazującym alternatywną i mi-

³⁰ Zob. *Bruce Wszchemogący*, reż. T. Shadyac, 2003.

³¹ Zob. *Tajemnica Filomeny*, reż. S. Frears, 2013.

³² Zob. *Niewinne*, reż. A. Fontaine, 2016.

³³ Zob. *Pytanie do Boga*, reż. J. McCord, 2001.

³⁴ Zob. *Kod da Vinci*, reż. R. Howard, 2006.

tologiczną historię chrześcijaństwa, odkrywającą fakt rzekomego małżeństwa Jezusa i Marii Magdaleny. Istotnym elementem sensacyjnej fabuły filmu, przesyconej kłamstwami dotyczącymi Kościoła, był komunikat o tym, że Chrystus nie był Bogiem, ale zwyczajnym człowiekiem, który miał potomków³⁵. Książka D. Browna, jak i jej ekranizacja wywołała ostre protesty katolickiej opinii publicznej. Fabularna fikcja, pełna przekłamań oraz celowych manipulacji, stanowiła swoisty przekaz neognostyckiej, feministycznej propagandy podważającej autorytet Kościoła jako wiarygodnego depozytariusza wiary i strażnika ortodoksji. Okropny wizerunek cynicznego kardynała, posługującego się bezwzględny zabójcą, podkreślał pejoratywną prezentację kościelnej hierarchii. Inna produkcja o podobnej do *Kodu...* konwencji, czyli obraz *Anioły i demony*³⁶, będący ekranizacją kolejnej powieści D. Browna, przedstawiał walkę Kościoła z tajemniczą organizacją Iluminatów. Ukazywał katolicyzm jako religię, która się myli, a Kościół jako zacofaną instytucję zawsze występującą przeciwko nauce i ludzkiemu rozumowi oraz prawdzie.

Podobny komunikat został zawarty w obrazie *Habemus papam – mamy papieża*³⁷; kłamstwo jako sposób postępowania rzecznika Stolicy Apostolskiej, wzmocnione przekazem o nowym papieżu targanym wątpliwościami i wahającym się przed przyjęciem urzędu, a właściwie niespełnionym artyście całe życie postępującym wbrew sobie, godził w wizerunek Watykanu, dyskredytował sens i znaczenie papieństwa oraz podważał wiarygodność autorytetu Biskupa Rzymu.

Częstym mechanizmem stosowanym w przedstawianiu negatywnego obrazu Kościoła było ukazywanie zjawisk przeczących głoszonym przez niego ideałom moralnym. Film *Jezus z Montrealu*³⁸ akcentował chciwość i materializm panujący we wspólnocie wierzących; obraz *Spotlight*³⁹ prezentował skandal związany z tuszowaniem pedofilii wśród amerykańskich duchownych; dramat kryminalny *Kolibier*⁴⁰ zawierał scenę erotyczną z udziałem charyzmatycznej zakonnicy, a *Imię róży*⁴¹ prezentowało namiętność młodego zakonnika.

Podkreślanie pejoratywnego wizerunku Kościoła nierzadko służyły produkcje historyczne, głównie dotyczące inkwizycji⁴² oraz czarownic⁴³. Sugestywne obrazy okrucieństwa i przemocy wobec kobiet przedstawiały Kościół nie tylko jako instytucję opresyjną, fanatyczną i prymitywną, ale wręcz szkodliwą oraz zbrodniczą.

³⁵ Por. C.E. Olson, S. Miesel, *Oszustwo „Kodu Leonarda da Vinci”*, tłum. z ang. M. Bortnowska, Sandomierz 2006, 81, 116.

³⁶ Zob. *Anioły i demony*, reż. R. Howard, 2009.

³⁷ Zob. *Habemus papam – mamy papieża*, reż. N. Moretti, 2011.

³⁸ Zob. *Jezus z Montrealu*, reż. D. Arcand, 1989.

³⁹ Zob. *Spotlight*, reż. T. McCarthy, 2016.

⁴⁰ Zob. *Kolibier*, reż. S. Knight, 2013.

⁴¹ Zob. *Imię róży*, reż. J.J. Annaud, 1986.

⁴² Zob. *Maleficarum*, reż. J. Avila, 2011.

⁴³ Zob. *Polowanie na czarownicę*, reż. D. Sena, 2011.

3.3. ESKALACJA MOTYWÓW DEMONICZNYCH

Specyficznym gatunkiem filmowym, obecnym niemal od początku kina, jest horror⁴⁴. Jego popularność wynika z tego, że film bazuje przede wszystkim na najsilniejszych emocjach, czyli na miłości i strachu. Połączenie horroru z tematyką religijną, najczęściej demoniczną, nawiązującą do tradycji kultury zachodniej ukształtowanej przez chrześcijaństwo⁴⁵, skutkowało realizacją produkcji, których podstawowym motywem było działanie szatana i tajemniczych sekt grupujących jego wyznawców. Prekursorem tworzenia takich filmów stał się polski reżyser Roman Polański⁴⁶. Jego obraz *Dziecko Rosemary*⁴⁷ wprowadził do kinematografii szeroko potem eksploatowany wątek biblijnego Antychrysta⁴⁸, dziecka diabła, które ma zwieść ludzkość i zerwać zbawczą więź łączącą ją z Bogiem⁴⁹. Najbardziej znany cykl o tej tematyce, czyli *Omen*⁵⁰, o dziejach Damiena, diabelskiego syna⁵¹, kończył się obrazem wprost przedstawiającym jego walkę z Chrystusem. Zmodyfikowana wersja filmów o dzieciach szatana przedstawiała je jako upiorne dziewczynki⁵². Negatywnym aspektem owych produkcji było redukcjonowanie katolickiej eschatologii do katastroficznych wizji, koncentrowanie uwagi wyłącznie na *Apokalipsie* i występującej w niej symbolicznej liczbie 666. O traktowaniu jej w sposób niemal magiczny świadczył fakt, że *remake Omnia*⁵³ zaczął być wyświetlany o godzinie 06.06.06. rano w dniu 06.06.(20)06 r., co miało podkreślać biblijny znak Bestii 666 (Ap 13, 18)⁵⁴. Fałszywe przesłanie filmów o dzieciach diabła polegało na przesadnym ukazywaniu jego władzy oraz potęgi w panowaniu nad światem, człowiekiem i śmiercią oraz przedstawianiu słabości Kościoła. Obraz kapłanów, bezradnych wobec szatana, podejmujących walkę fizyczną, został jeszcze bardziej wypaczony poprzez przedstawienie postaci księdza, wyznawcy diabła, mordującego niemowlę podczas udzielania chrztu⁵⁵. Podobnie upiorny był wizerunek kapłana, mającego rytualnym sztyletem zamordować opętaną podczas jej egzorcyzmowania⁵⁶, co naturalnie stanowi karykaturalne i kłamliwe przedstawienie istoty owego obrzędu.

⁴⁴ Por. *Horror*, w: *Słownik filmu*, red. R. Syska, Kraków 2010, 85.

⁴⁵ Por. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. z ang. J. Illg, Kraków 1999, 13–15; A.M. di Nola, *Diabeł*, tłum. z wł. I. Kania, Kraków 2004, 167–336.

⁴⁶ Por. P. Werner, *Polański. Biografia*, tłum. z niem. A. Krochmal, R. Kędziński, Poznań 2014, 12, 85–90.

⁴⁷ Zob. *Dziecko Rosemary*, reż. R. Polański, 1968.

⁴⁸ Por. *Antychryst*, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. z niem. D. Irmińska, Warszawa 2001, 30–31.

⁴⁹ Zob. *I stanie się koniec*, reż. P. Hyams, 1999.

⁵⁰ Zob. *Omen*, reż. R. Donner, 1976; *Damien: Omen II*, reż. M. Hodges, D. Taylor, 1978; *Omen III: Ostatnie starcie*, reż. G. Baker, 1981.

⁵¹ Por. B. Paszyk, *Omen*, w: tenże, *Leksykon filmowego horroru*, Michałów–Grabina 2006, 111–112.

⁵² Zob. *Omen IV: Przebudzenie*, reż. J. Montesi, D. Othenin-Girard, 1991; *Błogosławiona*, reż. S. Fellows, 2004.

⁵³ Zob. *Omen*, reż. J. Moore, 2006.

⁵⁴ Por. *Omen* (film 2006): [https://pl.wikipedia.org/wiki/Omen_\(film_2006\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Omen_(film_2006)) (dostęp: 25.07.2017).

⁵⁵ Zob. *Omen III*, dz. cyt.

⁵⁶ Zob. *Taśmy Watykanu*, reż. M. Nevelidine, 2015.

Motyw zmagania kapłana z szatanem pojawiał się w wielu filmach grozy, których główny temat stanowiło opętanie. Podobnie jak w przypadku *Omena* realizowane były kontynuacje najbardziej znanego obrazu, czyli *Egzorcysty*⁵⁷. Szokujące i bluźniercze sceny, brak jednoznacznego przesłania o zwycięstwie dobra, przedstawianie kapłanów jako ofiar diabła⁵⁸, a egzorcyzmów jako obrzędów nieskutecznych, składało się na komunikat podważający duchową moc i świętość Kościoła. W filmie *Próba sił*⁵⁹ pojawił się nowy motyw, a mianowicie postać dziewczynki o niespotykanej mocy sugerującej, że to dziecko będzie zbawicielką ludzkości, co oczywiście stanowiło jawne zaprzeczenie soteriologii chrześcijańskiej. Pejoratywny wpływ przywołanych przykładów, czyli horrorów nawiązujących do chrześcijaństwa, sprowadzał się do zbyt dużego i przesadnego koncentrowania uwagi na tematyce demonicznej, co mogło się przyczynić do zaciemnienia istoty orędzia chrześcijańskiego o ostatecznym zwycięstwie Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, Pana i Zbawiciela.

3.4. PROPAGANDA ANTYCHRZEŚCIJAŃSKA W FILMACH SENSACYJNYCH

Obrazy kryminalne, sensacyjne, gangsterskie i policyjne prezentują najprzeróżniejsze formy zła. Choć religia nie jest ich podstawowym motywem, to jednak niektóre wątki i sceny wprost do niej nawiązują. W filmie *Historia zemsty*⁶⁰ okrutni młodzi gwałciciele są przedstawiani przez rodziców jako dobrzy chrześcijanie; ksiądz oferuje im swoją pomoc w skontaktowaniu ze skutecznym adwokatem, prowadzącym sprawy Watykanu. Taki przekaz komunikuje, że Kościół bardziej troszczy się o przestępców niż ich ofiary. Policjant wymierzający bandytom sprawiedliwość broni się poczuciem misji otrzymanej od Boga. Kwestionowanie praworządności, usprawiedliwione narracją ekranową, stanowi jednak niebezpieczne zjawisko w rzeczywistości.

W filmie *Turniej*⁶¹, prezentującym morderczą rywalizację płatnych zabójców, przedstawiono postać kontrowersyjnego kapłana niezidentyfikowanego Kościoła chrześcijańskiego. Duchowny, nałogowy alkoholik, modlący się o pomoc Bożą, nie panował nad sobą, używał przekleństw i wulgaryzmów, a jednocześnie podjął udane zmaganie o zagubioną duszę jednej z bohaterki. Zestawienie dobra i zła w takiej konwencji mogło jednak sugerować fałszywą tolerancję i nadmierną wyrozumiałość wobec zła bez konieczności odpokutowania i zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy.

*Wykolejony*⁶² stanowi przykład filmu sensacyjnego, w którym negatywny przekaz na temat chrześcijaństwa wydaje się marginalny, ale w istocie jest ważny. Wzo-

⁵⁷ Zob. *Egzorcysta*, reż. W. Friedkin, 1973; *Egzorcysta II: Heretyk*, reż. J. Boorman, 1977; *Egzorcysta III*, reż. W.P. Blatty, 1990; *Egzorcysta: Początek*, reż. R. Harlin, 2004.

⁵⁸ Zob. *Rytuał*, reż. M. Häfström, 2011.

⁵⁹ Zob. *Próba sił*, reż. C. Russel, 2000.

⁶⁰ Zob. *Historia zemsty*, reż. J. Martin, 2017.

⁶¹ Zob. *Turniej*, reż. S. Mann, 2009.

⁶² Zob. *Wykolejony*, reż. M. Häfström, 2005.

rowy mąż, a zarazem troskliwy ojciec córeczki chorującej na cukrzycę, uwikłał się w romans z przypadkowo poznaną kobietą; opowiadając jej o sobie, wspomniął, że jego matka była katoliczką, więc przez osiemnaście lat dorastał w poczuciu winy. Trudno takiego wyznania nie zinterpretować jako celowego deprecjonowania katolicyzmu i przedstawiania go jako religii neurotycznej oraz jurydycznej, koncentrującej się wyłącznie na grzechu i pozbawiającej człowieka radości życia.

Dramat kryminalny *Czerwony kapitan*⁶³ ukazywał obraz współczesnego Kościoła w kraju postkomunistycznym jako struktury wciąż zdeterminowanej układami agenturalnymi, skandalami obyczajowymi, donosicielstwem i szantażem. Taki wizerunek niewątpliwie może podważać zaufanie wiernych szczególnie wobec hierarchów. W filmie *Deklaracja*⁶⁴ został przedstawiony wyjątkowo koszmarny obraz Kościoła jako organizacji obłudnej, sympatyzującej z faszyzmem i pomagającej w ukrywaniu zbrodniarza wojennego, odpowiedzialnego za śmierć Żydów. Przypisywanie Kościołowi antysemityzmu stanowi szczególnie perfidny mechanizm manipulacji i propagandy antykatolickiej.

Obraz *Wezwanie*⁶⁵ imputował Kościołowi stosowanie tajemniczych zbrodniczych rytuałów, a duchownego przedstawiał jako osobę dwulicową. Pierwsza sekwencja sensacyjnego filmu *Dzień Bastylii*⁶⁶ zawierała szokującą scenę prezentującą młodą nagą dziewczynę schodzącą ze wzgórza bazyliki Sacré-Cœur w Paryżu. Trudno w takim obrazie nie dostrzegać zarówno profanacji przestrzeni sakralnej, jak i prowokacji obyczajowej.

3.5. INDOKTRYNACJA ANTYKATOLICKA W KINIE ROZRYWKOWYM

Filmy komediowe, których zadaniem oraz celem jest dostarczanie rozrywki, nie są pozbawione treści ideowych. Humor i dowcip powinny mieć godny charakter, być błyskotliwe i inteligentne; nierzadko zdarza się jednak, że bywają prymitywne i wulgarne. Przykładem tego są niektóre części przygód średniowiecznego rycerza i jego giermka, odbywających magiczne podróże w czasie, co naturalnie obfituje mnóstwem zabawnych sytuacji. Obraz mnicha porzucającego ascetyczny klasztor, surową regułę, celibat i ubóstwo, nie tylko podważa sens życia zakonnego, poświęcenia, ofiary, wyrzeczenia, ale również stanowi pochwałę hedonizmu, materializmu i doczesności⁶⁷. Określenie monstrialnej, potworkowatej wiedzy jako Matki Boskiej stanowiło nie śmieszny kontrast wobec tradycyjnych skojarzeń z pięknem wizerunków Maryi i Jej świętością⁶⁸. Pokazany w filmie *Fanfan Tulipan*⁶⁹ odrażający obraz księdza pijaka i łajdaka utrwalał stereotypowe wyobrażenie o niemoralności dawnego kleru francuskiego. Przedstawiony w nowej ekranizacji przygód pięknej

⁶³ Zob. *Czerwony kapitan*, reż. M. Kollar, 2016.

⁶⁴ Zob. *Deklaracja*, reż. N. Jewison, 2003.

⁶⁵ Zob. *Wezwanie*, reż. J. Stone, 2014.

⁶⁶ Zob. *Dzień Bastylii*, reż. J. Watkins, 2016.

⁶⁷ Zob. *Goście w Ameryce*, reż. J.M. Poiré, 2001.

⁶⁸ Zob. *Goście, goście III: Rewolucja*, reż. J.M. Poiré, 2016.

⁶⁹ Zob. *Fanfan Tulipan*, reż. G. Krawczyk, 2003.

markizy Angeliki⁷⁰ wizerunek kapłana wyjawiającego tajemnicę spowiedzi stanowił komunikat niebywale nikczemny i perfidny.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na specyficzne zjawisko, występujące w rozrywkowych filmach historycznych, a polegające na prezentowaniu zaświatów poprzez obrazy nawiązujące nie do eschatologii chrześcijańskiej, ale mitologii klasycznej. Motyw Cerbera i ożywiania trupów⁷¹, dusz przepływających łodziami granicę między światem żywych a umarłych⁷² stanowią przykład pośredniej promocji ideologii neopogańskiej. Wizja stworzenia człowieka przez kosmitów⁷³, przedstawiona w obrazie z gatunku *science-fiction*, stanowiła jawne podważenie katolickiego kreacjonizmu, a szczególnie doktryny o Bogu Stwórcy.

Schemat ukazujący negatywny wizerunek chrześcijan w epoce wypraw krzyżowych, a polegający na zestawieniu ich jako prostaków, brutalni, chciwców ze szlachetnymi bohaterami islamu wykazuje cechy tzw. poprawności politycznej⁷⁴. Prymitywizm oraz fanatyzm starożytnego chrześcijaństwa został zaakcentowany w poświęconym Hypatii obrazie *Agora*⁷⁵, będącym swoistym propagowaniem światopoglądu gnostyckiego. Inny film, nawiązujący do popularnej gry komputerowej, przedstawiający zmaganie asasynów z templariuszami, ukazywał muzułmańskich wojowników jako dobrych i szlachetnych, a chrześcijańskich zakonników jako złych, żądnych władzy, co wraz z obrazem okrutnej hiszpańskiej inkwizycji wzmacniało komunikat o Kościele katolickim jako instytucji pejoratywnej⁷⁶. Podobny, negatywny obraz Kościoła pojawił się w nowej ekranizacji *Makbeta*⁷⁷, akcentującej ponadto podłość religii.

Rozrywkowe kino przygodowe chętnie wykorzystuje motywy biblijne oraz chrześcijańskie jako istotne elementy fabuły. Film *Poszukiwacze zaginionej arki*⁷⁸ oraz *Indiana Jones i ostatnia krucjata*⁷⁹ nadawały przedmiotom znanym z tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej wyłącznie moc magiczną, przez co pozbawiały przekazy o nich istotnego sensu, wynikającego z relacji wobec Boga oraz kontekstu historii zbawienia. W cyklu *Bibliotekarz* zaprezentowane zostało tajemnicze miejsce gromadzące najcenniejsze artefakty z dziejów ludzkości. Umieszczenie Arki Przymierza obok puszeki Pandory⁸⁰ mogło sugerować fałszywe utożsamienie religii z mitologią. Scena użycia Całunu Turyńskiego jako ręcznika bliższa była profanacji niż żartowi⁸¹.

⁷⁰ Zob. *Markiza Angelika*, reż. A. Zeïtoun, 2013.

⁷¹ Zob. *Jonah Hex*, reż. J. Hayward, 2010.

⁷² Zob. *Piraci z Karaibów. Na krańcu świata*, reż. G. Verbinski, 2007.

⁷³ Zob. *Jupiter: Intronizacja*, reż. L.L. Wachowski, 2015.

⁷⁴ Zob. *Królestwo niebieskie*, reż. R. Scott, 2005.

⁷⁵ Zob. *Agora*, reż. A. Amenábar, 2009.

⁷⁶ Zob. *Assassin's Creed*, reż. J. Kurzel, 2016.

⁷⁷ Zob. *Makbet*, reż. J. Kurzel, 2015.

⁷⁸ Zob. *Poszukiwacze zaginionej arki*, reż. S. Spielberg, 1981.

⁷⁹ Zob. *Indiana Jones i ostatnia krucjata*, reż. S. Spielberg, 1989.

⁸⁰ Zob. *Bibliotekarz: Tajemnica włóczni*, reż. P. Winther, 2004.

⁸¹ Zob. *Bibliotekarz II: Tajemnice kopalni króla Salomona*, reż. J. Frakes, 2006.

Wydaje się, że najczęstszym filmowym obiektem kpin i żartów z chrześcijaństwa bywają zasady katolickiej etyki seksualnej. Charakterystyczny przykład stanowił obraz *Licencja na miłość*⁸², przedstawiający mieszkających i współżyjących z sobą narzeczonych przygotowujących się do ślubu; kapłan mający błogosławić ten związek okazał się jednak paranoidalnym stróżem czystości przedmałżeńskiej. Swoista demonizacja seksu, maniackalne zainteresowanie duchownego sprawami płci utwierdzało propagandowy stereotyp, sugerujący ambiwalentną relację chrześcijaństwa wobec ludzkiej seksualności i cielesności. Brak rozróżnienia między grzechem a zasługą oraz całkowite pomijanie kwestii jakości wiary narzeczonych redukowało zaprezentowany w filmie obraz kursu przedmałżeńskiego do wymiaru wyłącznie ludzkich możliwości, naturalnego dobra, tolerancji, wyrozumiałości, natomiast ślub przedstawiało wyłącznie w kategorii spektakularnego obrzędu, a nie sakramentu.

Produkcje animowane, chętnie oglądane zarówno przez dzieci, jak i dorosłych, dostarczają przykładów na propagowanie neopogańskiej i komercyjnej wizji św. Mikołaja⁸³. Przedstawianie go jako zażywnego i sympatycznego staruszka mieszkającego na biegunie, a nie w niebie, nie wiadomo dlaczego obdarowującego dzieci prezentami, czyli pozbawionego atrybutu świętości wpisuje się w celową i świadomą laicyzację oraz dechrystianizację owej wspaniałej postaci.

4. KONKLUZJA

Opisane przykłady rozmaitych produkcji fabularnych, reprezentujących wiele gatunków filmowych, ukazały rozmaite formy propagandy antyreligijnej, antychrześcijańskiej i antykościelnej obecne w utworach kinematograficznych. Przyjmując za oczywiste oddziaływanie filmu na emocje i wyobraźnię, należy konsekwentnie uznać wpływ komunikatów audiowizualnych na świadomość widzów. Wolno przypuszczać, że powtarzający się negatywny wizerunek duchownych, ukazywany w kinie rozrywkowym, przy jednoczesnym braku przedstawień pozytywnych, będzie coraz skuteczniej utrwalał negatywny stereotyp medialny chrześcijaństwa i Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Antychryst*, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. z niem. D. Irmińska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001, 30–31.
- Czackowska E.K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2013.
- Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona 2000.
- Dudek A., *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988–1990*, Kraków: Wydawnictwo Znak Horyzont 2014.

⁸² Zob. *Licencja na miłość*, reż. K. Kwapis, 2007.

⁸³ Zob. *Epoka lodowcowa: Mamucia gwiazdka*, reż. K. Disher, 2011.

- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006.
- Kornacki K., *Kino polskie wobec katolicyzmu*, Gdańsk: Słowo/Obraz terytoria 2004.
- Lubelski T., *Historia kina polskiego 1895–2014*, Kraków: Universitas 2015.
- Łęcicki G., *Jan Paweł II. Staralem się mówić za was. O papieskich pielgrzymkach do zniewolonej Ojczyzny 1979, 1983, 1987*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 2008.
- Łęcicki G., *Obraz kapłana we współczesnych polskich serialach telewizyjnych*, w: *Kapłan i rodzina w mediach*, red. A. Adamski, K. Kwasik, G. Łęcicki, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2012, 15–20.
- Nola di A.M., *Diabeł*, tłum. z wł. I. Kania, Kraków: Universitas 2004.
- Olson C.E., Miesel S., *Oszustwo „Kodu Leonarda da Vinci”*, tłum. z ang. M. Bortnowska, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2006.
- Omen* (film 2006): [https://pl.wikipedia.org/wiki/Omen_\(film_2006\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Omen_(film_2006)) (dostęp: 25.07.2017).
- Paszyk B., *Omen*, w: Tenże, *Leksykon filmowego horroru*, Michałów–Grabina: Instytut Wydawniczy Latarnik 2006, 111–112.
- Plaźewski J., *Historia filmu 1895–2005*, Warszawa: Książka i Wiedza 2010.
- Rudwin M., *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. z ang. J. Illg, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.
- Słownik filmu*, red. R. Syska, Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe 2010.
- Thomson D., *Zrozumieć Hollywood. Równanie z niewiadomą*, tłum. z ang. Z. Niewojcki, Warszawa: Twój Styl 2006, 165, 243–244.
- Werner P., *Polański. Biografia*, tłum. z niem. A. Krochmal, R. Kędziński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2014.

FILMOGRAFIA

- Agora*, reż. A. Amenábar, 2009.
- Anioły i demony*, reż. R. Howard, 2009.
- Assassin's Creed*, reż. J. Kurzel, 2016.
- Bibliotekarz: Tajemnica włóczni*, reż. P. Winther, 2004.
- Bibliotekarz II: Tajemnice kopalni króla Salomona*, reż. J. Frakes, 2006.
- Błogosławiona*, reż. S. Fellows, 2004.
- Bruce Wszchemogący*, reż. T. Shadyac, 2003.
- Czerwony kapitan*, reż. M. Kollar, 2016.
- Damien: Omen II*, reż. M. Hodges, D. Taylor, 1978.
- Deklaracja*, reż. N. Jewison, 2003.
- Drewniany różaniec*, reż. E. C. Petelscy, 1964.
- Dziecko Rosemary*, reż. R. Polański, 1968.
- Dzień Bastylii*, reż. J. Watkins, 2016.
- Egzorcysta*, reż. W. Friedkin, 1973.
- Egzorcysta II: Heretyk*, reż. J. Boorman, 1977.
- Egzorcysta III*, reż. W. P. Blatty, 1990.
- Egzorcysta: Początek*, reż. R. Harlin, 2004.
- Epoka lodowcowa: Mamucia gwiazdka*, reż. K. Dishar, 2011.
- Fanfan Tulipan*, reż. G. Krawczyk, 2003.
- Goście, goście III: Rewolucja*, reż. J.M. Poiré, 2016.
- Goście w Ameryce*, reż. J.M. Poiré, 2001.
- Habemus papam – mamy papieża*, reż. N. Moretti, 2011.
- Historia zemsty*, reż. J. Martin, 2017.
- Imię róży*, reż. J.J. Annaud, 1986.
- I stanie się koniec*, reż. P. Hyams, 1999.
- Jesus Christ Superstar*, reż. N. Jewison, 1973.

- Jezus z Montrealu*, reż. D. Arcand, 1989.
Jonah Hex, reż. J. Hayward, 2010.
Jupiter: Intronizacja, reż. L.L. Wachowski, 2015.
Kod da Vinci, reż. R. Howard, 2006.
Kolibier, reż. S. Knight, 2013.
Królestwo niebieskie, reż. R. Scott, 2005.
Kwiecień, reż. W. Lesiewicz, 1961.
Licencja na miłość, reż. K. Kwapis, 2007.
Makbet, reż. J. Kurzel, 2015.
Maleficarum, reż. J. Avila, 2011.
Markiza Angelika, reż. A. Zeïtoun, 2013.
Matka Joanna od Aniołów, reż. J. Kawalerowicz, 1960.
Milczenie, reż. K. Kutz, 1963.
Mistrz i Małgorzata, reż. A. Petrović 1972.
Mistrz i Małgorzata, reż. Y. Kara, 1994.
Mistrz i Małgorzata, reż. W. Bortko, 2005.
Niewinne, reż. A. Fontaine, 2016.
Omen, reż. R. Donner, 1976.
Omen, reż. J. Moore, 2006.
Omen III: Ostatnie starcie, reż. G. Baker, 1981.
Omen IV: Przebudzenie, reż. J. Montesi, D. Othenin-Girard, 1991.
Ostatnie kuszenie Chrystusa, reż. M. Scorsese, 1988.
Pieć i niebo, reż. S. Różewicz, 1966.
Pilat i inni, reż. A. Wajda, 1972.
Polowanie na czarownice, reż. D. Sena, 2011.
Po prostu przyjaźń, reż. F. Zylber, 2016.
Poszukiwacze zaginionej arki, reż. S. Spielberg, 1981.
Próba sił, reż. C. Russel, 2000.
Pytanie do Boga, reż. J. McCord, 2001.
Rytuał, reż. M. Håfström, 2011.
Sługi boże, reż. M. Gawryś, 2016.
Sowizdrzał świętokrzyski, reż. H. Kluba, 1978.
Spotlight, reż. T. McCarthy, 2016.
Stacja Warszawa, reż. M. Cuske, K. Lisowski i in., 2013.
Swobodny jeździec, reż. D. Hopper, 1969.
Tajemnica Filomeny, reż. S. Frears, 2013.
Turniej, reż. S. Mann, 2009.
Wezwanie, reż. J. Stone, 2014.
W imię..., reż. M. Szumowska, 2013.
Wykolejony, reż. M. Håfström, 2005.
Zacne grzechy, reż. M. Waškowski, 1963.
Zupełnie Nowy Testament, reż. J. Van Dormael, 2015.
Życie nie umierać, reż. M. Migas, 2015.
Żywot Briana, reż. T. Jones, 1979.

VISIBLE AND HIDDEN ELEMENTS OF ANTI-CATHOLIC PROPAGANDA IN SELECTED FEATURE FILMS

Summary

The author presents examples of various feature films representing many genres which show various forms of antireligious, anti-Christian and anti-Church propaganda which is present there. The objects of the research, which was conducted with the help of critical qualitative contents analysis, were religious films and films in which references to religion are marginal, sporadic and in the background.

Key words: anti-Catholic propaganda, film, Church, anti-religiosity

Nota o Autorze

Grzegorz ŁĘCICKI – profesor nadzwyczajny, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii środków społecznego przekazu, kierownik Katedry Teologii Środków Społecznego Przekazu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; apologetyk, teolog kultury i mediów. Jest autorem publikacji naukowych i popularnonaukowych, dotyczących nie tylko problematyki medialnej, ale również dziejów Kościoła, historii Polski, małżeństwa i rodziny. Kontakt e-mail: g.lecicki@uksw.edu.pl

KS. MAREK ŁUCZAK

Uniwersytet Ekonomiczny, Katowice

KONTROWERSJE ETYCZNE W NOWYCH MEDIACH PRÓBA ZNALEZIENIA UNIWERSALNYCH ZASAD

Słowa kluczowe: etyka, media, globalizacja, zasady generalne

1. Zagadnienia wstępne. 2. Od etykiety do netykiety. 3. Kontrowersje wirtualnej rzeczywistości. 4. Próba znalezienia aksjologii. 5. Konkluzja

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Jedną z fundamentalnych zasad przyjętych w niemal wszystkich współczesnych społeczeństwach jest wolność słowa. W systemach demokratycznych zajmuje ona bardzo wysoką pozycję w hierarchii wartości. Dla rozwiniętych społeczeństw stanowi ona nawet swoisty papierek lakmusowy: im większy respekt dla wolności słowa, tym wyższy poziom rozwoju, a przede wszystkim demokracji¹. Elżbieta Nowińska właśnie z demokracją łączy wolność słowa. Jej zdaniem w Polsce o wolności słowa możemy mówić po 1989 r., a nawet nieco później, gdy do historii przeszedł niecieszący się dobrą sławą Radiokomitet. Tak o tym pisze: „Po 1989 r. otworzyła się przed prasą szansa funkcjonowania w strukturach państwa demokratycznego, z jego gwarancjami dotyczącymi zarówno wolności słowa, jak i swobody prowadzenia działalności gospodarczej. Powołano w tym czasie wiele nowych tytułów gazet, ustawa o radiofonii i telewizji umożliwiła funkcjonowanie prywatnym nadawcom”².

W niektórych krajach, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, możemy nawet mówić o swego rodzaju apoteozie wolności słowa, choć nawet tam nie ma bezwzględnej zgody na publikowanie każdej informacji³. Okolicznością, która znacznie ogranicza swobodę działania na gruncie publikatorów, jest tam na przykład bezpieczeństwo narodowe. W innych przypadkach, na przykład w krajach będących pod

¹ Zob. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 2000, 132.

² E. Nowińska, *Wolność wypowiedzi prasowej*, Kraków 2007, 3.

³ Zob. M.G. Roskin, R.L. Cord, J.A. Medeiros, W.S. Jones, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001, 314.

wplywem określonej religii czy ideologii, taką okolicznością może być perspektywa cenzury obyczajowej (kraje islamskie).

W przestrzeni publicznej mówimy zatem w odniesieniu do mediów o prawnych aspektach korzystania ze wspomnianej wolności słowa, ale też o etycznych aspektach. To, co legalne, nie musi być przecież przyzwoite. Mówiąc o nielegalnych zachowaniach, możemy mieć na uwadze akty sprzeczne z prawem, to znaczy zakazane. Ale możemy też mówić o działaniach neutralnych w tym sensie, że po prostu nieuregulowanych przez prawo, wymykających się jego ramom. Taka sytuacja nieraz następuje, mimo że intuicja podpowiada niestosowność wspomnianych aktów. Słowem, dynamika rozwoju mediów jest dzisiaj tak duża, że prawo z pewnością nie nadąży za wyzwaniem, które przynoszą ze sobą nowe zjawiska⁴.

Niewątpliwie w miejscu, w którym prawo jako regulator życia społecznego nie nadąża za rzeczywistością, pojawia się przestrzeń dla etyki⁵. Refleksja etyczna towarzyszy mediom niemal od ich zarania. Nie zawsze jednak owocowała ona powstaniem form skodyfikowanych, znanych współcześnie jako kodeksy etyczne. Odkąd pojawiła się świadomość wpływu przekazników na kształtowanie opinii publicznej, najróżniejsze czynniki zaczęły rozpościerać nad mediami swoistą kuratelę. Oczywiście, na początku nie dotyczyła ona mediów w takim kształcie, w jakim znamy go współcześnie. Rzecz bowiem dotyczyła najpierw książek, obrazów malarskich, a nawet sztuk teatralnych. W każdym jednak przypadku chodziło o ewentualną szkodliwość popularyzowanych treści z punktu widzenia określonych wartości. Raz na obronę zasługiwało imię władcy, innym razem dogmat wiary, obyczajność czy postawa patriotyczna.

Jednym z przejawów tej troski było powołanie do życia cenzury. Do jej rozpowszechnienia doszło po wynalezieniu druku i rozprzestrzenieniu się tego rodzaju techniki powielania treści w świecie na znaczną, niespotykaną dotąd skalę.

Asa Briggs i Peter Burke w swym monumentalnym dziele *Spoleczna historia mediów* poświęcają zagadnieniu cenzury wiele miejsca. Jak piszą: „we wczesnej nowożytności cenzura mediów była jednym z głównych przedmiotów troski europejskich władców i Kościołów – zarówno protestanckich, jak i katolickich. Mówiono wówczas o potajnym obrocie rękopisów”⁶. Jak nietrudno się domyślić, cenzurze podlegały spektakle teatralne, w których szukano nieobyczajności. Władcy obawiali się zaś opozycji wobec wykonywanej przez siebie władzy. Kościoły z kolei piętnowały herezje oraz wszelkie przejawy tak zwanej czarnej magii. W takim to kontekście rodziły się w ówczesnej Europie indeksy ksiąg zakazanych.

Najsłynniejszy i najszerzej stosowany system cenzury w tym okresie zorganizował Kościół katolicki, tworząc Indeks ksiąg zakazanych, drukowany katalog – choć może lepiej nazywać go antykatalogiem – opublikowanych książek, których katolikom nie wolno było czytać. Istniało również wiele lokalnych indeksów, takich jak choćby Indeks Sorbony. Jednak największe znaczenie miał spis papieski, który

⁴ Zob. K. Chałubińska-Jentkiewicz, *Media audiowizualne. Konflikt regulacyjny w dobie cywilizacji*, Warszawa 2011, 3 nn.

⁵ Zob. P. Czarniecki, *Etyka mediów*, Warszawa 2008, 69.

⁶ A. Briggs, P. Burke, *Spoleczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, Warszawa 2010, 62.

obowiązywał wszystkich członków Kościoła katolickiego od połowy XVI do połowy XX w.⁷.

Oprócz cenzury, która zakazywała rozprzestrzeniania się określonych treści, posługiwano się czasem nawet swego rodzaju „aresztowaniem nakładów”, na uwagę w interesującym nas kontekście zasługuje kwestia rozwoju drukarni. W swoim czasie pełniły one funkcje domów wydawniczych, traktowanych przez niektórych jako źródła przewrotnych nauk. W Europie nowożytnej wyraźnie widać, że liczba tych miejsc (domów wydawniczych) była imponująca na Zachodzie, a nieznaczna w Rosji czy Cesarstwie Otomańskim.

Byłoby wielkim nieporozumieniem sądzić, że czas cenzury i tworzenia spisu ksiąg zakazanych należy do przeszłości. Na jednym z amerykańskich uniwersytetów studenci opracowali indeks wolności prasy. Aby go stworzyć, przygotowali najpierw szereg czynników ograniczających wspomnianą wolność. Okazuje się, że w rankingu państw budzących uzasadnione wątpliwości, jeśli chodzi o stosowanie zasady wolności prasy, można znaleźć wiele zaskakujących przykładów, i nie zawsze będziemy mieli do czynienia z krajami totalitarnymi. Do sprawdzonych sposobów recenzowania dziennikarzy można bowiem zaliczyć reglamentowanie papieru czy koncesjonowanie częstotliwości mediom elektronicznym. Możemy tu też mieć do czynienia ze sposobami bardziej wysublimowanymi. Jeśli bowiem spółki skarbu państwa decydują o przepływie znacznego kapitału na rynku reklam, możliwość karania niepokornych mediów jest dana politykom jak na tacy. Jeszcze gorzej pod tym względem jest oczywiście w systemach totalitarnych, gdzie wysoka cena za transfer Internetu daje gwarancję trzymania całego społeczeństwa pod kloszem jedynie oficjalnych mediów, zapewniając skuteczną propagandę. W Chinach dodatkowym sojusznikiem staje się pod tym względem możliwość blokowania określonych haseł w przeglądarkach internetowych.

Opisane powyżej kontrowersje związane z cenzurowaniem mediów, ze szczególnym uwzględnieniem cenzury w mediach elektronicznych oraz w Internecie, uwidaczniają wyraźne różnice w paradygmatach oraz związane z nimi odmienne podejście do aksjologicznych fundamentów konstruowania takich czy innych sylogizmów. Celem niniejszego opracowania będzie próba odpowiedzi na pytanie o sens etycznej refleksji w odniesieniu do nowych mediów z uwzględnieniem dynamiki ich przemian.

2. OD ETYKIETY DO NETYKIETY

Z czasem pojawiły się pierwsze próby kodyfikowania etycznych uwarunkowań mass mediów. Izabela Dobosz, oprócz prawa jako regulatora zagadnień związanych z uprawianiem zawodu dziennikarza, wskazuje także na uregulowania o charakterze etycznym. Jak przekonuje, etyka mediów to przede wszystkim etyka zatrudnionych w mediach dziennikarzy. Zdaniem Autorki rozumie się przez nią „ogół ocen, norm,

⁷ Tamże, 63.

zasad i ideałów określających poglądy, zachowania i działania uważane za właściwe, dobre, uzasadnione moralnie w pracy dziennikarzy i funkcjonowaniu mediów”⁸.

Doprecyzowania domagają się w tym kontekście pojęcia: etyka, etos oraz moralność. O ile bowiem etyka jest nauką próbującą wypowiedzieć się na temat tego, co uznaje się za działanie godziwe, o tyle etos oznacza rzeczywistą postawę podmiotu moralności wobec określonych zjawisk. W pojęciu postawy można wyróżnić element poznawczy (kognitywny), uczuciowy (zakładający określone wartościowanie: od pozytywnego przez neutralny do negatywnego) oraz behawioralny. W praktyce ten ostatni element w największym stopniu odpowiada na pytanie, jaka jest rzeczywista postawa dziennikarza wobec określonych zachowań. Przekłada się ona na określone zasady postępowania, kształtując moralność. Etyka jest zatem owocem refleksji intelektualnej, etos jest wypadkową wydedukowanych zasad, wartości oraz wychowania czy charakteru i temperamentu, a moralność składa się na kanon postępowania.

Jak czytamy u Izabeli Dobosz, doktryna prasowa znajduje swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w rozwiązaniach prawnych, określanych mianem szeroko pojętego prawa prasowego. Ich przestrzeganie jest obwarowane określonymi sankcjami. Natomiast w przypadku etyki dziennikarskiej możemy mówić o uzupełnieniu i rozwinięciu zasad określonych w prawie prasowym poprzez skonstruowanie zbioru „konkretnych nakazów i zakazów, których wypełnianie jest nakazem moralności i profesjonalizmu zawodowego”⁹.

Niestety, o ile dotychczasowa refleksja ukazująca niepodważalne miejsce etyki w odniesieniu do mediów tradycyjnych znajduje pełne uzasadnienie, o tyle można mieć wątpliwości w odniesieniu do nowych mediów. Siewcą wspomnianych wątpliwości może być chociażby definicja dziennikarza. Najczęściej przez pojęcie dziennikarza w literaturze medioznawczej rozumie się osobę zdobywającą informacje oraz upowszechniającą je za pomocą mediów. W Internecie jednak dodatkową okolicznością jest wolność od jakichkolwiek ograniczeń wynikających ze stosunku zatrudnienia. Nie chodzi tu bynajmniej o rodzaj umowy, ale o jakikolwiek związek z instytucją redakcji, domu wydawniczego czy rozgłośni bądź stacji. W każdym z powyższych przykładów może być mowa o odpowiedzialności tych podmiotów za błędy czy intencjonalne uchybienia w sztuce dziennikarskiej po stronie pracownika czy współpracownika. Zupełnie inaczej ta sytuacja wygląda w Internecie, gdzie – abstrahując od zagadnienia anonimowości – autorzy biorą nie tylko stuprocentową odpowiedzialność za słowo, ale także jedyną odpowiedzialność, której nie mogą z nikim dzielić. To w oczywisty sposób eliminuje możliwość sprawowania jakiegokolwiek kontroli czy eliminowania ryzyka błędu bądź intencjonalnych działań szkodliwych.

Wracając do definicji zawodu „dziennikarz”, warto przywołać wątpliwości podnoszone przez takich czy innych autorów odnośnie do braku koncesjonowania tego zawodu. Biorąc bowiem pod uwagę ogromną siłę rażenia mediów, nie

⁸ I. Dobosz, *Prawo i etyka w zawodzie dziennikarza*, Warszawa 2008, 107.

⁹ Tamże, 109.

może nie dziwić fakt, że nie wymaga się od publicystów nie tylko rejestracji w określonej korporacji, ale nawet ukończenia stosownych studiów czy choćby kursu, lub nawet wysłuchania prelekcji. *De facto* publikować może każdy, a przestrzeń wirtualna pozostawia tu pole do popisu wszystkim pod każdą niemal szerokością geograficzną.

3. KONTROWERSJE WIRTUALNEJ RZECZYWISTOŚCI

Powyższa uwaga uwidocznia szereg bardzo licznych kontrowersji związanych z rzeczywistością wirtualną. Dynamika przemian socjologicznych sprawia, że prawo pojęte jako regulator życia społecznego nie może dziś nadążyć za przemianami. Świat jest dzisiaj coraz bardziej zglobalizowany, co dodatkowo komplikuje sytuację prawa. Jest ono w dobie globalizacji bardzo łatwo omijane. Trudno jest na przykład wyegzekwować odpowiedzialność za powszechne w wirtualnej rzeczywistości piractwo, skoro serwery służące do obsługi takich czy innych serwisów mogą być usytuowane niemal we wszystkich zakątkach świata. I nie chodzi tu jedynie o proces ścigania potencjalnych przestępców, choć ten aspekt w dobie globalizacji nie pozostaje wolny od kłopotów, ale chodzi tu także o aspekt różnic w uregulowaniach prawnych, na skutek których niektóre działania są zakazane w jednych państwach, a dozwolone w innych.

Kolejnym zagadnieniem, które w interesującym nas kontekście zasługuje na uwagę, jest pojawienie się nowych zjawisk. Do bardziej niepokojących należy terrorizm, który powinien być w refleksji etycznej potraktowany z wyjątkową pieczołowitością. Nikogo nie trzeba przekonywać o zgubnych skutkach tego rodzaju działań i to w zakresie globalnym. Z jednej strony będziemy tu mieli do czynienia z działaniami zabronionymi przez prawo, a więc w wielu kodeksach jest wyraźnie mowa o zakazie propagandy faszystowskiej czy komunistycznej. Z drugiej jednak strony trudno nie odnieść się do zjawisk zgodnych z prawem, choć na pewno powodujących etyczne wątpliwości. Trudno inaczej potraktować pseudokaznodziejską działalność islamskich duchownych, którzy są odpowiedzialni za antyzachodnią propagandę. Nie trudno wyobrazić sobie, że może ona doprowadzić do kształtowania postaw przyszłych terrorystów. W tym miejscu warto także przywołać obraz skaczących z radości młodych Arabów, którzy w taki właśnie sposób manifestowali w 2001 r. satysfakcję z powodu udanego zamachu na WTC w Nowym Yorku. Widok tych usatysfakcjonowanych ludzi za pomocą mediów elektronicznych obiegł świat¹⁰. Ogromne możliwości pod tym względem dają dziś media społecznościowe. W równej mierze mogą one służyć krzewieniu postaw szlachetnych, ale też wszelkiego rodzaju podłości.

Wśród kontrowersji związanych z nowymi mediami należy wymienić rewolucję wszechobecnego konsumpcjonizmu. I znów poruszamy się w granicach prawa, ale czy wątpliwości etycznych nie budzi coraz bardziej agresywna reklama? Nie

¹⁰ Zob. O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, tłum. z ang. K. Hejwowski, Warszawa 2003.

bez powodu znany wszystkim *spam* nazywamy jest niechcianym mailem. Obok reklamy wątpliwości budzą dziś nieznanе dotąd działania marketingowe. Telemarketerzy potrafią uprzykrzyć życie osobom najspokojniejszym.

Do tego dochodzą nowe możliwości oferowane przez Internet. I tutaj znów chodzi o działania legalne, choć nie do końca klarowne w sensie etycznym. Prostyucja, nawet jeśli nie jest sankcjonowana przez stosowne instytucje w jakimś państwie, to w większości z nich na pewno jest zjawiskiem legalnym. Dotychczas stanowiła ona jednak pewien margines. Nawet w sensie przestrzennym, uwzględniając socjologię miast, mieliśmy tu do czynienia z terenowymi ograniczeniami. Oznaczało to, że osoby zamierzające oddać się tej transakcji udawały się w umówione miejsca. Dziś, za sprawą Internetu, dostępność do tego rodzaju procederów jest dziecinnie prosta. Podobnie rzecz ma się z pornografią, hazardem i wieloma innymi dziedzinami, które prowokują moralne pytania.

4. PRÓBA ZNALEZIENIA AKSJOLOGII

Niewątpliwie refleksja etyczna dokonuje się w określonym paradygmacie. W mediach dość głośna była ostatnio dyskusja na temat obecności symboli kulturowych w przestrzeni publicznej. Dotyczyła czadorów w przestrzeni publicznej Francji. Byliśmy świadkami następującego sylogizmu: skoro u podstaw pomysłu na państwo w wydaniu francuskim leży świeckość, to stworzenie konstrukcji logicznej, w której konsekwencji zabrania się noszenia oznak życia religijnego na ulicach miast, to wydaje się, nie budzić wątpliwości. Zupełnie inaczej wyglądałaby ta sama sytuacja, gdyby aksjوماتem – zamiast świeckości – była wolność religijna. W takiej sytuacji zakaz noszenia symboli religijnych byłby nielogiczny. Wolność oznacza bowiem nie tylko swobodę kultu czy posiadania poglądów, ale również możliwość manifestowania tych poglądów na zewnątrz. Innymi słowy, mamy do czynienia z następującą alternatywą: albo jesteśmy wolni i możemy manifestować nasze przekonania na zewnątrz, albo nie możemy manifestować tych przekonań, ale wówczas opisywana sytuacja nie pozwoli nam na traktowanie jej w kategoriach wolności.

Powyższy przykład uwiadcza, że etyczna refleksja dokonuje się zawsze w określonym paradygmacie z uwzględnieniem określonych aksjomatów. Także etyczna refleksja na temat mediów nie wygląda inaczej. Mamy więc do czynienia z różnymi teoriami normatywnymi mediów. W literaturze możemy spotkać podejście liberalne, lewicowe, konserwatywne i personalistyczne (podział umowny). Paradygmat liberalny oznaczałby, że można publikować wszystko, o ile nie zabrania czegoś prawo. W tym paradygmacie niewiele jest miejsca na refleksję etyczną, gdyż decyduje o wszystkim uylitaryzm. Przez podejście konserwatywne rozumie system wyrosły z aksjologii głównie chrześcijańskiej i odnoszący się do religijnych przesłańek. Inaczej to będzie wyglądać w obszarze oddziaływania katolicyzmu, inaczej w obszarze protestantyzmu, a inaczej prawosławia. I wreszcie podejście

personalistyczne. Temu ostatniemu warto poświęcić więcej miejsca, gdyż jest ono przypuszczalnie najsensowniejsze.

Rodzi się w tym miejscu następujące pytanie: w jaki sposób skonstruować aksjologiczny fundament nowych mediów, skoro zdecydowana większość zjawisk zachodzących w ich obrębie wymyka się regułom prawa? W 1991 r. byliśmy w Polsce świadkami zażartej dyskusji, związanej z próbą uchwalenia nowej ustawy medialnej. To bardzo symptomatyczne, że 1989 r. przyniósł Okrągły Stół, niedługo potem powołano do życia nowy rząd, podczas gdy tak zwany Radiokomitet miał się jeszcze w tamtym czasie stosunkowo dobrze. Działo się tak, mimo że jak niemal żadna inna instytucja kojarzył się Polakom z dawnym reżymem. Trzeba było zmienić media nie tylko w sensie strukturalnym, ale przede wszystkim mentalnościowym. Chodziło o dostosowanie mentalności tak zwanych media-makerów do nowych warunków, ale też podobna zmiana optyki konieczna była w odniesieniu do społeczeństwa. Wtedy to zapisano w ustawie, że aksjologicznym fundamentem ustawy są wartości chrześcijańskie. Ten zapis funkcjonuje po dziś dzień, mimo że model tak zwanych wzorców zachowań jest dzisiaj – także obecnych w mediach publicznych – wątpliwy pod względem wspomnianych wartości¹¹.

Czy współcześnie w odniesieniu do nowych mediów, gdzie dominują ludzie młodzi, postulowanie dopuszczenia do głosu wartości chrześcijańskich byłoby możliwe? Wydaje się, że pojęcie to obciążone jest zbyt dużą dozą uprzedzeń. Prawdopodobnie młodzi ludzie niechętnie zgodziliby się na kierowanie się w przestrzeni medialnej chrześcijańskimi fundamentami.

Z kolei poważne podejście do nowych mediów domaga się aksjologicznego porządkowania tej przestrzeni. Mimo opisanych wcześniej wątpliwości odnoszących się do etyki jako takiej, młodzi ludzie – szczególnie w ramach przestrzeni akademickiej – skazani są na stawianie pytań o etyczny wymiar portali randkowych, ale też serwisów, na których możliwe jest kopiowanie utworów artystycznych, podręczników czy programów telewizyjnych. Do tego ocenie podlegać musi wszechobecna atomizacja społeczeństwa związana z przeniesieniem się do sfery wirtualnej coraz większych fragmentów życia realnego. W dobie globalizacji wielkim osiągnięciem miała być komunikacyjna rewolucja, związana z możliwością spotkania w nowych mediach niemal całego świata. W praktyce nierzadko sytuacja ta przekłada się na samotność i generuje nowe możliwości przemocy czy w najlepszym razie hejtowania.

Globalna wioska staje się zatem paradoksalna. Wszyscy ludzie mogą się ze sobą komunikować w niemal każdym momencie pod każdą szerokością geograficzną, a więc świat staje się coraz mniejszy, dosłownie przybierając rozmiar wioski. Tyle tylko, że jest to dziwna wioska, której mieszkańcy nie znają się ze sobą i nie pozostają ze sobą w żadnych relacjach. Znakiem nowych czasów są dzisiaj makabryczne odkrycia rozpowszechniane w mediach elektronicznych, a odnoszące się do sensacyjnych wiadomości na temat wielkich blokowisk i powszechnej tam anonimowości, czego wykwitem są przypadki (wcale nie sporadyczne) odkrywania zwłok osób, które umarły, a nie zostało to w żaden sposób zauważone przez nikogo.

¹¹ Zob. Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji.

5. KONKLUZJA

Jakie zatem przyjąć fundamenty aksjologiczne? W jaki sposób wyklądać etykę mediów na uniwersytetach? A w szczególności, jakie zasady etyczne przyjąć w odniesieniu do nowych mediów, które niejako z definicji wymykają się w tym miejscu wszelkim ramom? Wydaje się, że można zaproponować przynajmniej trzy zasady. Jeśli bowiem nie da się skatalogować wszystkich potencjalnych aktów, należy zastanowić się nad bardziej ogólnymi zasadami, które będą miały charakter uniwersalny. Pierwszą zasadą więc powinna być „godność zamiast prawdy”. Młodzi ludzie bardzo często, odpowiadając na pytanie o przesłankę wystarczającą do podjęcia decyzji o publikacji, wskazują na prawdę. Ich zdaniem, jeśli wiadomość jest prawdziwa, zachodzi okoliczność, w której można ją publikować. Natomiast oprócz prawdziwości newsa trzeba coraz częściej pytać, czy jego upowszechnienie nie zniszczy komuś życia, albo przynajmniej czy nie spowoduje w jego życiu niepowetowanych strat¹².

Kolejną zasadą jest „dobro wspólne zamiast sensacji”. Stosowanie tej zasady każde pytać o wartość informacyjną newsa z punktu widzenia interesu publicznego. Czasem jest ona bliska zeru, a materiał trafia do publikacji z niskiej przesłanki zdobycia większej liczby odbiorców. I wreszcie ostatnia zaproponowana zasada: „sumienie zamiast trybunału”. Chodziłoby tutaj o uruchomienie w studentach odpowiedniej wrażliwości. Żadne kodeksy etyczne i uregulowania prawne nie będą nigdy w stanie przewidzieć każdej sytuacji. Społeczeństwo zawsze więc będzie skazane na konieczność szukania odpowiedzi na pytanie o najlepsze rozwiązania. Ich gwarantem może być jedynie dobrze uformowane sumienie.

BIBLIOGRAFIA

- Briggs A., Burke P., *Społeczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, tłum. z ang. J. Jedliński, Warszawa: PWN 2010.
- Chałubińska-Jentkiewicz K., *Media audiowizualne. Konflikt regulacyjny w dobie cywilizacji*, Warszawa: Wolter Kluwer Polska 2011.
- Czarnecki P., *Etyka mediów*, Warszawa: Difin 2008.
- Czuma K., *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej 2007.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, tłum. z ang. S. Amsterdamski, Kraków: Atetheia 2000.
- Dobosz I., *Prawo i etyka w zawodzie dziennikarza*, Warszawa: PWN 2008.
- Fallaci O., *Wściekłość i duma*, tłum. z ang. K. Hejwowski, Warszawa: Cyklady 2003.
- Nowińska E., *Wolność wypowiedzi prasowej*, Warszawa: Wolters Kluwer business 2007.
- Roskin M.G., Cord R.L., Medeiros J.A., Jones W.S., *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tłum. z ang. H. Jankowska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2001.
- Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji.

¹² Zob. K. Czuma, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007, 159.

ETHICAL CONTROVERSIES IN NEW MEDIA ATTEMPT TO FIND UNIVERSAL PRINCIPLES

Summary

New technologies result in the emergence of new phenomena in social life. Some phenomena cannot be legally assessed due to their dynamics. In space where law lags behind there is a need for ethics. The author of this article proposes a reflection on general principles that will have a character of objective rules.

Key words: ethics, media, globalization, general principles

Nota o Autorze

Ksiądz Marek LUCZAK – prezbiter archidiecezji katowickiej, profesor nadzwyczajny, doktor habilitowany Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, jest kierownikiem Katedry Dziennikarstwa Ekonomicznego i Nowych Mediów tegoż uniwersytetu. Kontakt e-mail: marek.luczak@ue.katowice.pl

FR. CRISTIAN MENDOZA

Pontifical University of the Holy Cross, Rome

AGAINST RESIGNATION: THE CHURCH'S TASKS IN THE MEDIA WORLD

Key Words: CST-Catholic Social Teaching, ICTs-information and communication technologies, media development, human flourishing, media tithing

1. Reading Between the Lines. 2. An Overview on Technological Developments. 3. Testing Media Economies. 4. Shaping Political Action. 4.1. ICTs are Means, not Goals. 4.2. ICTs Uses and Responsibilities. 5. Conclusive Reflections

PRZECIWKO REZYGNACJI: ZADANIA KOŚCIOŁA W ŚWIECIE MEDIÓW

Streszczenie

Istnieje wiele perspektyw, zgodnie z którymi możemy badać media. Niniejszy artykuł analizuje je, mając na uwadze katolicką naukę społeczną i podkreśla, że technologie informatyczno-komunikacyjne stanowią narzędzia dla rozwoju człowieka i że nie są celami samymi w sobie. Ponadto stwierdza, że katolicka nauka społeczna nie określa, jakie instrumenty powinny być używane na rzecz rozwoju społecznego, lecz raczej skupia się na obserwacji kultury wytwarzanej podczas korzystania z technologii informatyczno-komunikacyjnych. Kultura ta powinna szanować osobistą wolność i odpowiedzialność każdej osoby społecznie aktywnej. Podczas gdy wiele publikacji często dotyczy literatury opisowej, w obecnej pracy skupiamy się na autorach analizujących koncepcyjną moc przemian społecznych wynikających z posługiwania się technologiami informatycznymi. Ta grupa autorów zazwyczaj odnosi się do trzech obszarów badawczych: ekonomii, polityki i technologii. Po przeanalizowaniu społecznego wpływu technologii informatyczno-komunikacyjnych w tych dziedzinach proponujemy wnioski końcowe. Wniosek dotyczący zadań, które powinny spełniać technologie informatyczno-komunikacyjne z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej, to podkreślenie faktu, że ludzka motywacja pojawia się przed rozwojem technicznym i że praca ludzka stanowi najlepsze makro podejście dla rozwoju ludzkości.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, technologie informatyczno-komunikacyjne, rozwój mediów, rozwój ludzkości

1. READING BETWEEN THE LINES

Describing the Catholic Church's task in a specific field of studies only seems possible after considering several nuances and definitions. To start, when referring to 'the Church' in the following pages, we do not mean to indicate the official *magisterium* of the ecclesiastic institution having a divine origin and spiritual goals, which offers guidelines to the Catholic faithful regarding matters of faith and morals. Rather, by 'The Church' we mean looking for the grounded opinion of theologians and experts, clergy and laypeople, what is commonly called 'Catholic Social Teaching' (CST). Teaching that regards the media world, would recall, for instance, that "the community of persons and the human person are the *end* and the *measure* of communication" (Gonzalez-Gaitano 2017, 143). Nevertheless, there are general principles and counsels summarized in the Catechism of the Catholic Church (LEV 1994), as well as in the more recently published *Compendium* of the Social Doctrine of the Church (LEV 2006) which can likewise be used to better understand the human dimensions of the media world. Yet, that world in itself needs to be defined for our purposes.

The 'media world' is a complex environment, and it's a broad concept standing for different realities: technological developments, economic trends, political motivations, anthropological consequences and philosophical debates regarding the use and development of information and communication technologies (ICTs). Since long ago, each one of those fields of study has been advanced thanks to specific lines of research and the work of scientists, scholars and practitioners. So, understandably it is not possible to summarize their results here in an comprehensive manner. Instead, our task will be to read what is between the lines, observing what can impact people and human values in the public sphere today through their inquiries and discoveries.

Further, CST has a macro approach for studying ICTs that is in sync with institutions' reflections aiming to build the development of our media world on values. From the World Economic Forum's global information technology report, to the United Nations' *millenium* development goals, to the reflections contained in recent Papal encyclicals, the commonly accepted macro approach is that work develops us as individuals and society as a whole: "Information and communication technologies (ICTs) have completely transformed the way people live, work and communicate. Their role and importance continue to expand thanks to technological progress, expanding networks, falling prices and growth in applications and content" (United Nations 2015, 69). Within this framework, we assert that when someone has an effective desire to work, looking for instruments that make his job better is a natural move. Human activity is never done in isolation. So, bringing about integral human development entails understanding work as a paradigm of mutual collaboration and common understanding of reality.

In western society, this macro approach is consistent with our civilization's foundation: the Roman's juridical organization, classic philosopher's reflections and the social contents of the Judeo-Christian Tradition. Institutions born out of the latter, such as schools, hospitals and universities "constitute a moral dynamic, as they

have not only supported the passing of time but have actually configured the ethos of the whole western tradition” (Scruton 2016, 57). In other words, at the base of current reflections regarding ICTs flourishing, we are usually reassured by the human capacity to create instruments that better our human condition.

Finally, this study will look at the reflections of CST experts. The scope of CST is not to indicate the use of specific instruments for governing society. Those instruments have economic and political drives, which are sometimes also born from non-profit initiatives or groups of power holding private interests. CST reflections could contribute elsewhere, but when referring to the media world, three fields of study summarize most reflections: the economic, political and technological spheres. The scope of this paper aims to synthesize them, and to define how CST reflections could become a greatly complement ICTs understanding and improvement. Therefore, we will consider two arms:

- First, we seek to understand *if* and *how* the use of ICTs creates common behaviors in society. And, if those behaviors provide citizens with publicly shared ideas that define us as human beings. Next, by understanding ICTs, we want to identify some action and thought based paradigms in current society which have embedded values. The inherent thesis is that ICTs are not instruments just like any other, but are rather complex environments. Recent research underestimates how ICTs create systems, in which the idea of using valueless or value-aseptic tools is not enough to evaluate social dynamics today (WEF 2015). Common wisdom grasps that the same tool can save or kill someone, but in the case of ICTs, the moral decision may have been made even before possessing a ‘tool,’ it may be clear through the mere acceptance of the respective system. So, “institutions should feel an obligation to think about more than how to design and execute – they should engage in socially responsible processes from the very start” (Schwab 2017, 23). And, if the decision to be part of a media system is not free, we could have a case for a social ethics’ dilemma. Several scholars are already embarking down this road (Dean 2010, Lanier 2010, Morozov 2011).
- Second, after describing some of ICTs behavioral and conceptual paradigms, we will be in a position to say *if* and *how* CST can enhance ICTs, from comprehension to development. Our thesis is that ICTs will be attractive and effective to the extent in which their development corresponds to their true definition – means or tools, not ends or goals – and maintains our personal responsibility *in* and *for* society. Some scholars (Hartley 2010, Jarvis 2011, Jenkins et al. 2013) uphold that CST’s approach could be interesting to garner ICTs comprehensive appreciation. Considering the amount of material already published, and the different trends and opinions, we will necessarily focus on mainstream publications regarding relevant research fields, mostly considering authors who write with a sensitivity to human flourishing in society.

2. AN OVERVIEW ON TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT

Technological development is becoming a sort of celebration of humanity, where we are so proud of our technological capacities without always realizing how important it is to ‘train’ social drivers. ICTs develop ever faster, thanks to hardware advancement like high-density low-power standard cell architectures, the discovery of new properties for controlling temperatures or saving energy structures. Transistor development is a good example, as these pieces constitute the minimal base for ICTs data storing capacity. “Moore’s law, first articulated in 1965, predicted that the number of transistors on a silicon chip would double approximately every twenty-four months. Moore’s law still holds today”. (Edwards 2010, 146). Transistors are not bigger than viruses, as their average commercial size is of 14 nanometers (nm), so a human hair with a diameter of 50,000 nm could locate 3,500 of them. And “research aimed at the 7 and 5 nm nodes shows that new techniques can resolve smaller features using different mask magnification and anamorphic systems” (Clark et al. 2016, 110).

The production of micro transistors cannot be done by human beings. So, less promising perspectives posit that while the world’s population will be increasing in the near future, less jobs will be required due to robot technology development. The Pew Research Center in Internet and Technology reports that by 2025, “autonomous robots and systems could impact 50% of our jobs, and perhaps 70% of cars in urban areas would go away,” but “what are people for in a world that does not need their labor, and where only a minority are needed to guide the ‘bot-based economy’?” (PRC 2014, 17). Understandably, technological development, as fascinating as seems, is often criticized.

Further, Nicholas Carr brought attention to the effect ICTs is creating in our brains, and the way in which we perceive ourselves when interacting with others: “We like to be in touch with friends, family members and colleagues. We like to be connected—and we hate to be disconnected. The internet does not change out intellectual habits against our will. But change them it does” (Carr 2010, 92). Sherry Turkle, an MIT professor, likewise stresses that human behavior has been restrained through our use of media technologies. This restraint is due to avoiding full human participation that occurs when we engage in conversation with others, “without eye contact, there is a persistent sense of disconnection and problems with empathy” (Turkle 2016, 43). While for Carr, the internet affects our correct biological development, for Turkle, human flourishing is bounded by a sort of media standardization when we interact in society today. She states: “conversation is on the path toward the experience of intimacy, community and communion. Reclaiming conversation is a step toward reclaiming our most fundamental values” (Turkle 2016, 7). For the former author, the human being is in a trap without freedom while, for the latter, we are aware of being trapped, but settle in it because we find the media trap to be rather comfortable.

Although Turkle and Carr do not deny the importance of ICTs development, even stressing their incredible value in maintaining the presence our significant

others, they mostly focus on what we lose when abusing technology. Yet, even the authors that celebrate technological developments, realize that we are not always ready for their consequent takeover. Nicholas Carah and Eric Louw focus on the positive side of ICTs technological development, asserting that it flourishes to the extent in which it is attractive to human beings, fostering our human interactions and reaching easiest interpersonal relationships. For these authors, “there is no conspiracy of elites sitting in a closed room engineering social meanings” (Carah et Louw 2015, 16). Henri Jenkins also celebrates the great capacity that ICTs have for a better understanding of the world, “using participation as a term that cuts across educational practices, creative processes, community life and democratic citizenship. Our goals should be to encourage youths to develop the skills, knowledge, ethical frameworks and self-confidence needed to be full participants in contemporary culture” (Jenkins 2009, 9). While the first authors stress the obvious relational goodness that ICTs has created, minimizing the still-not-yet-confirmed disadvantages, our last author recalls that participating in the media system is indeed necessary for full human development. ICTs advancement will not solve all educational problems, but the way in which ICTs impact our behavior is creating several issues.

“A quarter of American teenagers are connected to a device within five minutes of waking up. Most teenagers send one hundred texts a day. Eighty percent sleep with their phones. Forty per cent do not unplug ever, not even in religious services or when playing a sport or exercising” (Turkle 2009, 42).

CST experts focus on tools' impact on humanity. They assert, for instance, that since the invention of Gutenberg's printing press, people have managed not to memorize everything. Likewise, on current trust in new ICTs, we might not need to adopt a critical analysis of reality. Five hundred years ago, people trusted the written text as much as we trust digital content on the internet. Human trust has been put in the designers of those contents, believing that they want to facilitate our lives, not to make us miserable.

Behind these instruments, there seems to be a shared confidence in human goodness taken for granted. The same kind of reliance on humanity is also behind the use of other instruments that we use for organizing society, such economic and political ones. After the 2008 crisis, massively affecting some free market economies and the financial system in general, human trust has been put to a test. What becomes key for understanding the social interactions is not the social tools themselves, as much as the reasons we have for using them. If one day, we stop thinking that scientists and economists, or that politicians and social shapers, are all trying to enhance our personal development, then we would only have the road to dissatisfaction as an engine for social change.

If we bring the case to the use of ICTs, the road for analysis is on the same line. We can understand social media, and most of the new apps and ICTs. Perhaps understanding their dynamic and logic, often based on human wants, like passions and trends, and financial advantages, we can then think about the motivations behind creating new ICTs. Among those motivations is our desire to establish human relationships and to make ourselves more attractive to others.

Simple motivations, such as saving time and money or keeping up with our communication paradigms, can also lead us to be active on social media. For instance, an unanswered message is impolite, if not an offense. Critics stress that the result very often could be a general anxiety, lack of attention and distractions, happening in all the spheres of human life. Understanding these areas of concern, helps understanding how intimate and important human interactions can be interrupted by media, having negative consequences on human flourishing. It is also true that these criticisms are usually communicated as a call for change, but not as a proposal.

Apart from the very good insights we find through quality publications referring to media and society, we do not always find the deepest reasons for using media technology as we do. And, recent publications analyzing organizational behavior shows that those reasons can be called motivations, specifically when applied to the human individual aiming to better a specific group or community. The common goal, mutually shared and understood, does not necessarily differ from the individual's goal. Human flourishing requires personal, common, philanthropic and spiritual motivations that are not exactly the same, but that are rather like degrees of intensity in our daily activities. When using ICTs, human motivations could be enhanced by media.

For the individual, the use of media improves our "being present" to others, and other's presence in our life. Likewise, for society, media can constantly recall what really matters to us while being together, and the importance of solidarity and mutual respect. At the same time, media can enhance our capacity to help others when matters of justice emerge, calling the police or rescuing someone from a fire, as well as in matters that have a philanthropic aim. For instance, thanks to social media, the natural disasters happening in remote parts of the world mobilize means and support from very different groups very quickly. Philanthropy becomes a global phenomenon and, although it may have its risks, it is not the result of strategic campaigns with economic aims, but rather the result of individual generosity, highlighting the potential of our digital society.

Finally, spiritual motivations can be driven by media. The importance of media use to transmit the faith relies not only on the capacity of ICTs to convey relevant concepts in minimal text and images, moving passions and providing insightful information. The impact that media can have in terms of transmitting faith to other generations is also key to the new understanding of society, where youth are often not able to fully perceive the importance and significance of what it means to be offline. What is not in the World Wide Web may not even be considered, and if it does make an appearance, it matters very little. Yet, a religion unable to change human behavior, would refer to a God that has no place in the real world: mattering in the real world and daily activity grounds our need for believing. Spiritual motivations, just like philanthropic, social or personal ones, can be enhanced by media as it can achieve intimate human expression, becoming a matrix for social, political and economic activity.

3. TESTING MEDIA ECONOMIES

Decades ago, Alvin Toffler affirmed that “the rise of prosumer will decisively alter our economic thinking” (1980, 280). By ‘prosumers,’ Toffler meant the combination of a producer and a consumer. Today ICTs are confirming his intuitions more than ever. Venture capitalists investing in three relatively small cities of California, such as Palo Alto, Atherton and San Jose, know that ICTs constitute a promising future, at least for the concentration of wealth. Thousands of millionaires and dozens of billionaires live in these three towns. Nicholas Carr explains that when the creative group of young visionaries made the YouTube platform, “people all over the world watched over 100 million YouTube video clips and uploaded 65,000 new videos to the site”, but “it was just ten months later that Hurley and Chen sold the site to Google for a staggering 1.65 billion” (Carr 2008, 130). Google is a company worth 169,380 billion in 2009, and that did not report losses in the financial crisis, actually reaching its highest profit level in 2012, 10.79 billion.

Critical authors, such as Christian Fuchs, argue, “that data is the key driver to sustainable digital growth is marketing language for saying that capital accumulation on social media requires massive surveillance of users” (Fuchs 2015, 379). Interaction is information generating data, and the last is very valuable in the public square. If this data aims to generate profit, it is nonetheless true that ICTs foster human interaction, considering that “95 percent of the global population is covered by a cellular network, while mobile-cellular subscriptions have grown to over 7 billion” (UN 2015, 12). International institutions assert that technological connectivity is not a guarantee for human communication. In fact, connectivity can create divisions and barriers:

“The digital divide is particularly pronounced with respect to Internet use and quality of access. For instance, just over one third of the population in developing countries uses the Internet, compared to 82 percent in developed countries. The contrast is even more dramatic in sub-Saharan Africa, where less than 21 per cent of the population uses the Internet, and in LDCs (Least Developed Countries), where the figure is less than 10 per cent” (UN 2015, 70).

CST experts would also agree that our connectivity instruments could lead to inequality, as “while the global mobile-cellular penetration rate was 97 percent in 2015, it reached only 64 percent in least developed countries. An estimated 450 million people living in rural areas still live out of reach of a mobile signal” (UN 2015, 70).

But ICTs critics go further, affirming that when ICTs are driven by economic goals, human freedom is at stake, especially for less educated people or children. Harvard professor Michael Sandel recalls that “in 1983, US companies spent \$100 million advertising to children. In 2005, they spent \$16.8 billion. Since children are in school most of the day, marketers work aggressively to reach them there” (2015, 199).

When we are forced to use a specific technological system, offering no way to reach others otherwise, then there is a risk of creating ICTs profitable monopolies (Hindman 2009, Pariser 2011, Turow 2011). One consequence is dissatisfaction, to which the large amount of free software proclaimers attest. Business models

would promote the creation of appealing new ideas, and some of those businesses might also design environments that keep their customers in a circle of production and consumption, where, at the end, “the freedom of the culture industry is the freedom to choose what is really the same” (Carah et Louw 2015, 50).

On the other side of the spectrum, authors who stress the importance of ICTs for economic development and human growth affirm that the latter is sustained by a certain level of the former. Some of these authors recall the image of the timber line in most mountains: life only reaches a certain high, as human flourishing only reaches a certain level of economic drive. Not every economic accumulation is good, or even neutral for human flourishing, but we cannot deny the power of economic trends for making our life easier. Economic reflections regarding ICTs reveal that ‘commodifying our comfort’ is typical of our liberal democracies. People can hardly resist when faced by such great offerings of goods and services, apparently for free, by media markets. Working against resignation can be done in the spirit of contradiction, like revolutionaries of past times, or trust of long-term traditions, like philanthropic or religious people.

ICTs development done on economic grounds raises alarming questions. Though, urgent matter are rarely resolved by immediate responses, but rather by long term concepts and practices developing humanity for centuries. Resignation is not possible when the system we live in does not answer our urgent questions. ICTs are becoming a system which needs to be tempered, tested against the measure of people, not merely celebrated or ignored. CST experts seem to be aiming at overcoming social resignation to the new algorithmic culture: “what does culture mean, and what might it be coming to mean, given the growing presence of algorithmic recommendation systems?” (Hallinan and Striphas 2014, 119). The lack of awareness in terms of ICTs influence, could lead us to a point where we think uniformly, or where the transmission of media content completely overtakes real engagement with others.

4. SHAPING POLITICAL ACTION

ICTs are in sync with democratic movements, as everyone can participate and join others on a relatively easy base. ICTs are fully part of social interactions deserving civic approval, as they constitute the golden instrument for human communication. In the words of one author, “technology diffusion and democratic values reinforce each other and spread together” (Howard 2015, 8). As the fastest growing market in the world, ICTs represent a source of freedom of expression for millions of inhabitants on our planet. The same author continues: “in many modern democracies, media infrastructure makes politics, economics and culture possible” (Howard 2011, 7). Other authors, however, would not wish to concede too much to media infrastructures. ICTs can be in sync with democracy, free market economy and social development, but they are just instruments to achieve the ideals of western society (Polletta 2006). They are not the values, goals or ends, just the way to get human

flourishing. “There is no understanding of reality outside of our social interactions and cultural practices. The ‘re’ prefix in representation is important,” insightfully states one author (Carah 2015, 27).

The political sphere’s use of ICTs is an effort to have a comprehensive understanding of the future of society. Governments and political institutions are, “appreciating the dynamics by looking at the trends and linkages across emerging technologies to understand how they relate to one another and will cumulatively impact our world” (Schwab 2017, 14). Political action means combining the understanding of social functioning and promoting what is behind embedded values. Authors observe that the social institutions long term in place may not be the ones always providing better transactions of goods or services, but they are ones able to change lives. ICTs critics are calling for renewed thinking, and thereby action, stressing that, “as markets reach into spheres of life governed by nonmarket norms, the standard price effect may not hold” (Sandel 2015, 90).

For others, however, ICTs use in the political sphere is based on a positive conception of human beings, with freedom of action and highly creative. Within this field, several authors (Salmon 2008, Pinaridi 2014, Langlotz 2015) consider work as the best way for integral human development, while leaving space for two possible nuances when referring to communication and our use of ICTs. First, it seems important to stress technologies as instruments, not ends in themselves, despite the complexity and attraction they have as social development systems. Second, when making use of ICTs, it seems important to distinguish who is responsible at every single step of content circulation. Understandably, technology creators focus on the quality of the instruments, but the State, families and other ethical institutions should be attentive to the reasons for using ICTs: the quantity of time and effort devoted to them, their purpose and meaning for human beings. What can develop humans is not technology itself, but how and why that technology is used.

4.1. ICTS ARE MEANS, NOT GOALS

Often, technology is understood more as a goal than as an instrument. Moreover, it is reasonable to think that ICTs can change us to the point of becoming integral to our lives, especially when observing very exciting projects and their potential for future generations. Yet, ICTs could become identified as an extension of our humanity at the cost of not being instrumental anymore. In other words, when technology becomes considered as part of our passions, feelings and creativity, we are no longer treating it as an instrument that helps us to reach our goal, but rather humanity technologically enhanced. What matters is not that we can go faster, but that we need to go faster, and that we know how to go forth at that speed.

Politicians observe, for instance, that we need to take care of our natural resources, not because of natural catastrophes or pollution issues, or not only. We take care of nature because we understand ourselves living with others on a planet that also belongs to future generations. The attraction to technology is not based

on error or fear, but on the greatest values of humanity. We are stewards of the world. And, if natural preservation fostered by humans is valuable for science and technology, it is likewise valuable for classic philosophy, politics, economics and faith-based institutions. The human acting on earth is attractive when observed under a unified vision of reality, combining its highest good with its true capacity for solidarity, subsidiarity and respect of other's rights

When technology, and so also ICTs, impedes or limits our capacity to reach others, to take care of nature or to respond to human aspirations striving for the common good, then technology is no longer an instrument, it is a end in itself. It is de-natured and thus not appealing anymore. In other words, technology serves humanity when it is approached and used as an instrument for human purposes or when it becomes immersed in human life, like electricity, as the internet is now becoming. On the other hand, when we feel that technology is trapping us into closed systems, we tend to abandon it, looking for freedom elsewhere.

4.2. ICTS USES AND RESPONSIBILITIES

Studied from a political vantage point, ICTs provides us with elements to consider regarding the future state of the world. As mentioned before, some authors assert that a real issue is that technologies are developed in a way that give place not only to instruments, but also to real parts of our lives which requires thought and action in consideration of the future. And, we could perhaps stop working, if we find the world around us already stopped, and laziness is a source of decadence, as “we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts”. (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, b. II, ch. I [1103a, 1103b]). We develop ourselves through our work, in the process of achieving perfection, not by finding that someone else, human or robot, has done everything for us. CST thinkers would observe this same risk in the misuse of natural resources: we will not want to work if there are not enough natural resources to produce more wealth than the one we already have, or if the social context is so violent that work would be impossible to achieve.

ICTs have reached the point of global presence and universal usage, the “internet penetration has increased to 43 per cent of the world's population, linking 3.2 billion people to a global network of content and applications” (United Nations 2015, 12). In other words, 4 billion people today have no internet access. Further, the global media network is American built, so, “in a sense, western economic and cultural power is so overwhelming in the early twenty-first century that westerners do not have to conspire to be dominant” (Carah 2012, 173). It is a dominance coming from highly educated elites, transmitting specific paradigms of behavior and morality. When ICTs promote alcohol, drugs or pornography, they put human development at risk. A risk that may not affect highly educated people, who will not put their own success and reputation in danger. Today, Politicians should face a trickling down immorality affecting the flourishing of humanity. Technological development driven by economic forces might be politically regulated, as, for instance, those able

to develop new organs, by printing living cells, will have immense control. Keeping Mozart alive forever sounds delightful, quite different from having Hitler among still today. So, further debate and better founded answers for the future of society need our attention.

5. CONCLUSIVE REFLECTIONS

Some observations that scholars currently devote to ICTs' development could be nuanced when understanding ICTs' nature. Religious believers, and so also CST, have usually accepted and even promoted technological development. Hundreds of inventors and scientists in the past were also clergymen, with access to higher education and ideas. Today, thousands of scientists are religious believers, highlighting that technology can protect human life, human expression and personal freedom for being better individuals in society.

While every member of society recognizes and accepts technological development as a significant good, its qualities and service to all, there are differences in the appreciation of what sometimes gets lost with the use of technology. It is true, for instance, that electronic mail has made – and is making – human interaction easier and faster. It is also true that time and effort is lost due to the lack of reasoning when people write messages sent with partial information, poorly written or even erroneous. Technological development is not always synonymous with human flourishing.

For humanists, like philosophers, sociologists, or theologians, what is lost today in human communication could mean much more than for other professionals. The use of lexicons online and the capacity to translate almost everything, even if poor translations, can certainly enhance several philosophical discourses. Yet, deep thinking and long term reflection is not built under pressure, or aims to fit into a word codification to have better results in search engines. Reflection requires time and effort, thoughtful reading, the closest and farthest realities crossing our minds. ICTs are not designed for that. They are a platform for interacting, transmitting very valuable information about ourselves, and even for analysis. ICTs do not aim to promote contemplation and theorizing.

Tolstoy began his novel, *War and Peace*, observing that every single family is equally happy, but that each one of them is unhappy in its own way. Likewise, we can note that every single field of thought quickly recognizes the importance of ICTs development, as we have just briefly demonstrated through the economic, political and technological spheres. Nevertheless, each field of research could suffer in a different way from the consequences technology bring about with it.

For CST reflections, and the mission of the Church in general, the benefit of emerging technologies are immense. New online initiatives for evangelization come to life. Apps and attractive websites promoting the faith are in place, at a growing speed for everybody. Songs, religious texts and videos are distributed and assimilated faster and better. Media and ICTs have also been developing a demand for

professionalism in the self-presentation of local churches, parishes and movements. Further, all those benefits are accompanied by issues, the same we just vocalized in other fields: the tendency of high speed to make important issues appear as superficial news; low quality images and videos; poorly presented interviews and ceremonies, poorly reflecting the meaning of a celebration of faith.

What is at stake here is not the professionalism of Church communicators; rather, it is the great loss that can come when we do not understand ICTs potential as means of evangelization, but instead as evangelization by themselves. Excellent videos and films can never substitute visiting a sacred place, as personal others should not be exchanged by communicating through a WhatsApp group or doodle. We should not forget that in the booming of ICTs, the yoga industry has grown to become a business of 6,5 billion USD per year (Laudicina 2012, 60).

At the end of the day, the deepest sense of ICTs regards our communication capacity, grounded on our self-representation. When we are not able to present ourselves with our full human dignity, we are unable to communicate as human beings. Some contents transmitted through ICTs are not true to a correct human representation, and many do not even strive for personal communication. They indeed communicate something, but not based on human dignity and rights. When, for instance, the Romans did not accept crucifixion for their citizens, it was precisely because “this confrontation lacks the self-disclosing character essential for personal communication” (Spaemann 2012, 54). Likewise, current regulations include a “right to be forgotten”, or protection from pirates or other digital abusers. We strive to stop these activities, making them illegal, because they “represent” content that does not accurately convey the human person, and not because we aim to change freedom of expression.

In the same token, protection against web infant abuse could also be fostered by circulating contents in accord with human dignity, or sharing more positive contents in order to distracting from the evil ones. While that can be done on personal level, it can also be promoted by institutions aiming to promote values. Perhaps other international institutions will start this process soon, as it has already been set in motion by the Catholic Church. Some local communities, like the Church in Boston, has already invited the faithful to circulate contents regarding the faith life of the believers, or the celebration of the sacraments or witness of faithful families. The appeal of being part of something, with a spiritual character, is communicated by digital campaigns inviting the faithful to a media tithe. It is not about giving away financial earnings, but rather about sharing time, effort and creativity for promoting positive contents online regarding the life of the Church. Catholics are digital natives, so it is natural for them to devote part of their digital life to promote something that is part of their life. Undoubtedly, this media tithing project will prove to be a positive endeavor for the Catholic Church in the years to come – a project in complete accord with the different fields of research, and expertise of very talented media practitioners.

BIBLIOGRAPHY

BOOKS

- Carah N. & Louw E., *Media & Society: Production, Content & Participation*, London: Sage 2015.
- Carr N., *The Big Switch: Rewiring the World from Edison to Google*, London: Norton & Co 2008.
- Dean H., *Understanding Human Need: Social Issues, Policy and Practice*, Bristol: The Policy Press 2010.
- Fuchs Ch., *Culture and Economy in the Age of Social Media*, London: Routledge 2015.
- Hartley J., *The Uses of Digital Literacy*, New Brunswick: Transaction Publishers 2011.
- Hindman M., *The Myth of Digital Democracy*, Princeton: Princeton U. Press 2009.
- Howard Ph., *Castells and the Media*, Cambridge UK: Polity Books 2011.
- Howard Ph., *Pax Technica: How the Internet of Things May Set Us Free or Locks Us Up*, Yale: Yale University Press 2015.
- Jarvis J., *Public Parts: How Sharing in the Digital Age Improves the Way we Work and Live*, New York: Simon & Schuster 2011.
- Jenkins H., Ford S. & Green J., *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York: New York University Press 2013.
- Langlotz A., *Creating Social Orientation Through Language*, Amsterdam: John Benjamin's Publishing Company 2015.
- Lanier J., *You are Not a Gadget: A Manifesto*. New York: Vintage Books 2010.
- Laudicina P., *Beating the Global Odds: Successful Decision Making in a Confused and Troubled World*, Hoboken NJ: Wiley 2012.
- Morozov E., *The Net Delusion: The Darkside of Internet Freedom*, New York: BBS 2011.
- Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, London: Viking 2011.
- Pinardi D., *Narrare: Dall'Odisea al Mondo Ikea. Una Riflessione Teorica. Un Manuale Operativo*, Vedano al Lambro MI: Paginauno 2014.
- Polletta F., *It Was Like a Fever: Storytelling in Protest and Politics*, Chicago: Chicago University Press 2006.
- Sandel M., *What Money can't buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Macmillan 2012.
- Salmon Ch., *Storytelling: la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris: La Découverte 2008.
- Scruton R., *The Soul of the World*, Princeton: Princeton University Press 2016.
- Schwab K., *Shaping the 4th Industrial Revolution*, Genève: WEF 2017.
- Spaemann R., *Essays in Anthropology: Variations of a Theme*, Eugene OR: Cascade Books 2010.
- Toffler A., *The Third Wave*, New York: Bantam Books 1980.
- Turkle Sh., *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, New York: Penguin Books 2016.
- Turow J., *Media Today: An Introduction to Mass Communications*, London: Routledge 2011.

ARTICLES

- Edwards P.N., *Some Say the Internet Should Never Have Happened*, in: Russell Neuman. *Media, Technology and Society: Theories of Media Evolution*. Ann Arbor MI: University of Michigan Press 2010, 141–160.
- Clark L., Vinay T.V., Shifren L., Aditya G., Saurabh S., Brian C., Chandrasekaran R., Yeric G., *ASAP7: A 7-nm finFET predictive process design kit*, *Microelectronics Journal* 53 (2016), 105–115, doi:10.1016/j.mejo.2016.04.006.
- Gonzalez-Gaitano N., *Special Topic: Communications and Social Media*, in: M. Schlag, *Handbook of Catholic Social Teaching: A Guide for Christians in the World Today*. Washington: Catholic University of America Press 2017.

Hallinan B., Striphas T., *Recommended for You: The Netflix Prize and the Production of Algorithmic Culture*, *New Media & Society* 18 (1) (January 1, 2016): 117–137, doi:10.1177/14614448145–38646.

REPORTS

United Nations, *The Millenium Development Goals*. Available at www.un.org/millennium_goals/2015_MDG_Report/pdf.

World Economic Forum, *The Global Information Technology 2015 Report*, Available at www.weforum.org.

The Pew Research Center in Internet and Technology, *2014 Report*, Available at www.pewinternet.org.

AGAINST RESIGNATION: THE CHURCH'S TASKS IN THE MEDIA WORLD

Summary

There are many perspectives from which we can study the media. This paper does so with an eye on Catholic Social Teaching (CST) reflections, stressing that information and communication technologies (ICTs) are instruments for human flourishing, not goals in themselves. Moreover, we assert that CST's scope is not to indicate which instruments people should use for social development, but rather to observe the culture we create when using ICTs; a culture that should respect the personal freedom and responsibility of each individual acting in society. While a vast number of published works often regard descriptive literature, we here focus mostly on authors looking at the conceptual power of social changes when making use of ICTs. The last group of authors usually refer to three fields of studies: economy, politics and technology. After considering their descriptions of ICT's social impact in these fields, and striving to understand not only the instruments but also the theories behind them, we offer a final proposal. A proposal that regards the task that CST could have when studying ICTs: to stress that human motivations appear before technological developments, and that human work is the best macro approach for developing humanity.

Key words: CST-Catholic Social Teaching, ICTs-information and communication technologies, media development, human flourishing

Note about Author

Father CRISTIAN MENDOZA is incardinated in the Prelature of Opus Dei. He holds the position of professor in the School of Church Communications at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome. His area of expertise lies in the economic dimension of the Catholic Church. Since 2006, he has been a member of the Holy Cross Promotion and Development Department and serves as a liaison in Rome for various foundations and sponsoring associations in Belgium, Chile, Colombia, France, Mexico, the United States and Spain.

KS. RAFAŁ ŚPIEWAK

Uniwersytet Ekonomiczny, Katowice

OBECNOŚĆ KATOLICKICH TREŚCI RELIGIJNYCH W MEDIACH PUBLICZNYCH PO USTAWIE MEDIALNEJ Z 1992 ROKU

Słowa kluczowe: Kościół, treści religijne, media publiczne, programy katolickie

1. Wstęp. 2. Treści religijne w mediach publicznych. 2.1. Programy cykliczne. 2.2. Filmy dokumentalne i fabularyzowane. 2.3. Teatr telewizji i seriale telewizyjne. 2.4. Programy cykliczne w telewizji regionalnej. 2.5. Audycje religijne Polskiego Radia. 3. Misja ewangelizacyjna Kościoła. 4. Zakończenie

1. WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, że na kształt kultury europejskiej ogromny wpływ miały wartości religijne, szczególnie chrześcijańskie. Przez wiele stuleci religia była nieodłącznym elementem życia społecznego. Przenikała stosunki wewnątrzpaństwowe jak i międzynarodowe. Rozdział między polityką, sferą życia publicznego a religią przypadł na dobę Oświecenia. Jednakże, jak stwierdza Vittorio Possenti, włoski uczyony, filozof: „Wydaje się, że po stuleciach, kiedy na Zachodzie religia była sprawą prywatną, idziemy teraz ku nowej fazie, przygotowanej przez «trzecią falę demokracji» – ku fazie, która wykraczając poza nowożytność, zapowiada przesunięcie granicy między religią a życiem publicznym, czyli to, co można by nazwać «odprywatyzowaniem» religii”¹. Przytoczona konstatacja znajduje swoiste potwierdzenie w długim procesie powrotu obecności treści religijnych w mediach publicznych, jaki dokonał się w Polsce po przemianach ustrojowych po 1989 r. Przemiany te uwolniły między innymi przestrzeń medialną spod reżimowej kontroli władz komunistycznych, dla których szczególnym zagrożeniem był Kościół katolicki. Po odzyskaniu wolności pojawiła się nowa jakość w relacjach państwo – Kościół. Zarówno Kościół, jak i państwo znajdowały wiele motywów współdziałania i budowania społeczeństwa otwartego, demokratycznego oraz obywatelskiego. Sprawilo to swoiste otwarcie przestrzeni publicznej treściom religijnym. Szczególną

¹ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, 25.

tę egzemplifikacją była możliwość tworzenia programów katolickich w mediach publicznych. Wielkie znaczenie miała tu uchwalona pod koniec 1992 r. ustawa medialna. W Polsce zaczęła kształtować się nowa sytuacja prawna i społeczna.

2. TREŚCI RELIGIJNE W MEDIACH PUBLICZNYCH

W okresie PRL, między 1947 a 1989 r., przestrzeń medialna kontrolowana była skrupulatnie przez aparat władzy². Wypełniały ją przede wszystkim treści zgodne z ideologią ustroju socjalistycznego. Istniejące wówczas media, prasa, radio i telewizja stanowiły w głównej mierze narzędzia indoktrynacji i propagandy. Władze komunistyczne systemowo dążyły do wyeliminowania wszelkich idei ukazujących alternatywną wizję państwa i społeczeństwa³. Szczególny atak wymierzony był w Kościół katolicki⁴. Jednym z głównych celów komunistów było zepchniecie katolicyzmu na margines życia społecznego⁵. Skutkowało to faktem usuwania treści religijnych z mediów i utrudnianiem funkcjonowania wszelkich mediów katolickich w przestrzeni publicznej. Sytuacja wydawała się nie do przewyciężenia, choć nie ustawały próby pokonania totalitarnego systemu. Jak stwierdza prof. J. Żaryn: „Dla komunistów system komunistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej powinien trwać wiecznie. Byli zdeterminowani, żeby poświęcić się na rzecz utrwalania z pokolenia na pokolenie czegoś, co miało już być w gruncie rzeczy niezmiennie. Dla przedstawicieli Episkopatu Polski, patrzących z perspektywy tysiącletniej obecności Kościoła na ziemi polskiej, ustrój komunistyczny był zdarzeniem fatalnym, ale ograniczonym w czasie. W związku z tym siłą rzeczy, kto inny był podmiotem w relacjach między Kościołem a Polską Rzeczpospolitą Ludową. Podmiotem było społeczeństwo, naród, jego polskość i katolicyzm”⁶. Społeczeństwo w ogromnej większości przywiązane do wartości chrześcijańskich i utożsamiające się z Kościołem katolickim znajdowało w nim przestrzeń wolności. Wszelkie próby pełnego jej odzyskania w znacznym stopniu podejmowano dzięki jego pomocy.

Tworząca się na przestrzeni lat opozycja zawsze korzystała z instytucjonalnego i duchowego wsparcia Kościoła⁷. W skutek tego obecność Kościoła w życiu publicznym, choć przez system totalitarny napiętnowana, stawała się katalizatorem przemian społecznych, które miały doprowadzić do uwolnienia się spod hegemonii komunistów: „Wydarzenia z sierpnia 1980 r. miałyby inny przebieg, gdyby nie katolicyzm ludzi, którzy doprowadzili do powstania «Solidarności»”⁸. Doceniając

² K. Ignatowicz-Pokorna, *Telewizja w systemie politycznym i medialnym PRL. Między polityką a widzem*, Kraków 2003, 39.

³ Tamże, 111.

⁴ F. Musiał, *Naczelnicy Wydziału IV SB w Krakowie, w: Kościół Katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą*, red. R. Terlecki, J. Szczepaniak, Kraków 2007, 11.

⁵ J. Żaryn, *Państwo – Kościół Katolicki w Polsce 1956–1989 (wybrane zagadnienia)*, w: *PRL – od grudnia 70 do czerwca 89*, red. K. Persak, P. Machcewicz, Warszawa 2011, 37.

⁶ Tamże, 74.

⁷ P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, Poznań 1994, 7–8.

⁸ J. Żaryn, dz.cyt., 77.

rolę Kościoła w działalności opozycji, wśród postulatów strajkujących robotników znalazło się między innymi żądanie obecności treści religijnych w mediach. „Żądamy całkowitych swobód dla działalności Kościoła katolickiego w Polsce, żądamy, by w niedzielę i święta były transmitowane w radiu i telewizji msze święte”⁹ – brzmiał jeden z postulatów sierpniowych już w 1980 r. Żądanie to zostało spełnione i stanowiło swoisty moment przełomowy. „Odnowa społeczna lat osiemdziesiątych dała początek odrodzeniu się całego szeregu tytułów prasy katolickiej, wydawanej na dobrym poziomie dzięki intensywnej i opatrnościowej współpracy duchowieństwa i laikatu. Niedzielną msza św. radiowa transmitowana z kościoła św. Krzyża w Warszawie, jak też transmitowana z Gdańska msza św. dla ludzi morza były i są kolejnymi miejscami obecności Kościoła w mass mediach”¹⁰. Rozpoczęła się długa i mozolna droga przywracania obecności treści religijnych w mediach publicznych. Nierzadko nawiązywano przy tym do sytuacji, jaka występowała w okresie międzywojennym¹¹.

Przemiany polityczne po 1989 r. sprawiły, że pojawiły się nowe szanse, by Kościół mógł zagospodarować przestrzeń mediów publicznych. Ujawniło się także sporo nowych trudności. Przede wszystkim chodziło o fakt, że dotychczasowy ustrój zmonopolizował i scentralizował media. Proces demokratyzacji uruchomił procesy odwrotne. Media stopniowo stawały się przez to coraz bardziej pluralistyczne i zróżnicowane ideologicznie¹². Z jednej strony, dawało to Kościołowi ogromne szanse ewangelizacyjne, ale z drugiej zmuszało do zmierzenia się z narastającą różnorodnością światopoglądową. Wyzwanie to mogło być realizowane zarówno poprzez tworzenie własnych mediów, jak i korzystanie w zwiększonym zakresie z czasu antenowego w ramach istniejących mediów publicznych. Kościół miał świadomość, że po uzyskaniu wolności w 1989 r. jego obecność w przestrzeni publicznej, szczególnie w mediach, będzie wymagało wielkiego wysiłku organizacyjnego i przygotowania odpowiednich kompetentnych kadr. Troska ta znalazła swój wyraz podczas trwającego między 1991 a 1997 r. II Synodu Plenarnego, który zwrócił uwagę na konieczność zagospodarowania przestrzeni medialnej przez Kościół. W materiałach przedsynodalnych znalazł się ważny postulat: „Obowiązkiem Kościoła jest więc rozpoznanie natury środków komunikowania i kształtowanie właściwych postaw twórców i odbiorców wobec przekazywanych przez te środki treści, co związane jest ściśle z jego ewangelizacyjnym posłannictwem”¹³.

Odpowiedzialność za organizacyjne i merytoryczne kształtowanie obecności Kościoła w mediach publicznych spoczęła na utworzonej specjalnie Redakcji Radiowych i Telewizyjnych Programów Katolickich. Powstała ona 28 czerwca 1989 r. w wyniku porozumienia zawartego między Sekretariatem Konferencji Episkopatu

⁹ Tamże, 77.

¹⁰ *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Warszawa 1991, 131.

¹¹ <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art.20314.jubileusz-redakcji-katolickich-w-tvp-i-pr.html> [dostęp: 9.10.2017].

¹² M. Łuczak, *Redakcje katolickie w mediach publicznych. Próba socjologicznej i teologicznej legitymizacji*, w: *25 lat audycji – u progu dnia. Dobre słowo na początek*, red. L. Szewczyk, Katowice 2017, 15.

¹³ *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Warszawa 1991, 130.

Polski a Komitetem ds. Radia i Telewizji¹⁴. Jednakże źródeł powstania telewizyjnej Redakcji Programów Katolickich szukać należy wcześniej, już w 1980 r., gdy jednym z pierwszych postulatów strajkujących robotników było żądanie umożliwienia Kościołowi dostępu do radia i telewizji. Tworzenie redakcji katolickiej w 1989 r. Episkopat Polski powierzył ojcom jezuitom¹⁵. Pionierami byli wówczas o. Andrzej Koprowski (telewizja) i o. Krzysztof Ołdakowski (radio). Pojawiały się niekiedy zarzuty, że „czarni” zastępują „czerwonych”. Sytuacja była jednak dynamiczna i stopniowo zaczęła się normalizować.

29 grudnia 1992 r. uchwalona została ustawa o radiofonii i telewizji, potocznie nazywana ustawą medialną. Mimo różnych kontrowersji politycznych, jakie wzbudzała, otworzyła ona przed wspólnotą Kościoła nowe możliwości ewangelizacji w mediach publicznych. W kilku artykułach ustawa reguluje obecność treści religijnych różnych wyznań i Kościołów. Artykuł 59 nawiązując do ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, określał, że sposób realizacji programów katolickich regulować mają porozumienia między Sekretariatem Konferencji Episkopatu Polski a poszczególnymi jednostkami publicznej radiofonii i telewizji. Artykuł 60 wprowadzał zmiany w ustawie z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i stwierdzał: „Kościoły i inne związki wyznaniowe mają prawo do emitowania w radiu i telewizji programów religijno-moralnych, społecznych i kulturalnych w sposób określony w porozumieniach między władzami danego kościoła lub innego związku wyznaniowego a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji”. Co bardzo istotne, ustawa nie tylko umożliwiała obecność treści religijnych w mediach publicznych, ale stwarzała ochronę prawną wierzących. Artykuł 18 stanowi: „1. Audycje lub inne przekazy nie mogą propagować działań sprzecznych z prawem, z polską racją stanu oraz postaw i poglądów sprzecznych z moralnością i dobrem społecznym, w szczególności nie mogą zawierać treści dyskryminujących ze względu na rasę, płeć lub narodowość. 2. Audycje lub inne przekazy powinny szanować przekonania religijne odbiorców, a zwłaszcza chrześcijański system wartości”. Artykuł 45 przewidywał sankcje za naruszenie przez jakiegokolwiek nadawcę postanowień art. 18: „Organ rejestracyjny odmówi wpisu do rejestru programu, jeżeli: [...] 2) w rozpowszechnianym programie, w okresie ostatnich 12 miesięcy, co najmniej dwukrotnie zamieszczone zostały treści naruszające przepisy art. 18”. A także: „Organ rejestracyjny zakaże operatorowi sieci kablowej rozprowadzania programów albo określonego programu, jeżeli: w rozprowadzanym programie, w okresie ostatnich 12 miesięcy, co najmniej dwukrotnie zamieszczone zostały treści podlegające do nienawiści ze względu na rasę, płeć, narodowość lub religię lub naruszające przepisy art. 18 ust. 4 i 5”. Powyższe uregulowania nie tylko stwarzały możliwość tworzenia i nadawania programów religijnych, ale, co bardzo istotne, stanowiły podstawę prawną do ochrony chrześcijańskiego systemu wartości w mediach. Stanowiło to istotny fakt wobec różnego rodzaju nadużyć grozący obrazą uczuć religijnych czy profanacji.

¹⁴ <https://ekai.pl/lecie-redakcji-katolickich-tvp-i-pr/> [dostęp: 9.10.2017].

¹⁵ <http://www.niedziela.pl/artykul/89395/nd/Zmiana-w-Redakcji-Programow-Katolickich> [dostęp: 10.10.2017].

Kościół zdawał sobie sprawę z doniosłości nowej sytuacji, jaka zaistniała dzięki ustawie medialnej. Jednakże na drodze realizacji wyznaczonych celów stanęły rozmaite problemy zarówno organizacyjne, ekonomiczne oraz mentalnościowe. Lata dziewięćdziesiąte związane były z głębokimi przekształceniami gospodarczymi i poważnym kryzysem ekonomicznym, który dotkliwie odczuwany był przez całe społeczeństwo, w tym także Kościół. Tworzenie własnych mediów wymagało sporych funduszy i było dużym wyzwaniem. Bardzo poważnym hamulcem był dokuczliwy brak profesjonalnej kadry zarówno w gronie duchowieństwa, jak i wiernych świeckich. Wykształcenie odpowiednio przygotowanych specjalistów w dziedzinie zarządzania jak i produkcji medialnej wymagało nakładu finansowego i czasowego. Krzysztof Zanussi, występując podczas Warsztatów Telewizyjnych, zorganizowanych przez Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL, które odbywały się w maju 1995 r. w Kazimierzu Dolnym, nadal uważył na pilną potrzebę zagospodarowania przestrzeni medialnej przez Kościół. Będąc wówczas członkiem Komisji Episkopatu ds. Kultury, zauważał nawet pewną opieszałość: „To ja wtedy wołam, ludzie – my będziemy mieli napisane na grobach: «pokolenie, które pogrzebało chrześcijaństwo w tym kraju»”¹⁶. Uważał, że chrześcijanie, ludzie Kościoła, powinni być bardziej aktywni i zaangażowani w przestrzeni publicznej, społecznej, szczególnie w mediach. Wynikało to z przekonania, że nie można być chrześcijaninem prywatnie, a w miejscu pracy zachowywać tzw. neutralność światopoglądową. Postawa taka byłaby przejawem postkomunistycznej mentalności. Brak w Kościele wykształconych specjalistów w zakresie mediów Zanussi wyraził wówczas dobitnie: „I mam po prostu «pianę na ustach», widząc, jak KUL nie przygotował kadr”¹⁷.

Innego rodzaju trudnością, z którą trzeba było się uporać, był pluralizm światopoglądowy oraz pozostałości mentalnościowe po minionym systemie. Poważnym błędem w określeniu istoty Kościoła, który mógł się utrwalić w okresie totalitarnym, jest próba jego indywidualizacji. Kościół zmuszony był zatem do obrony swojej tożsamości i uwyrażnienia istoty swojej misji. Konieczne było podjęcie krytycznego procesu odprywatyzowania Kościoła. Ksiądz prof. J. Tischner zespół tych mentalnościowych uwarunkowań określił mianem *homo sovieticus*. W kontekście obecności Kościoła i treści religijnych w mediach publicznych wyzwaniem było utrwalane przez dziesięciolecia przez władze komunistyczne przekonanie, że religia jest sprawą prywatną. I choć w okresie walki z systemem totalitarnym korzystano ze wsparcia Kościoła, to po uzyskaniu wolności w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym jego obecność w mediach zaczęła budzić różne kontrowersje. Inną sprawą jest, że nie tylko społeczeństwo, instytucje medialne, ale i sam Kościół musiał przejść swoistą metamorfozę w tym względzie. Chodziło o znalezienie odpowiednich proporcji w zagospodarowywaniu przez Kościół nowej rzeczywistości, tak by z jednej strony nie zdominować nadmiernie mediów publicznych treściami religijnymi i kościelnymi, a drugiej, nie dopuścić do ponownego zmarginalizowania czy sprowadzenia Kościoła do swoistego getta¹⁸.

¹⁶ K. Zanussi, *Otwartość na nowe*, w: *O Panu Bogu w telewizji*, red. L. Dyczewski, Częstochowa 1996, 22.

¹⁷ Tamże, 25.

¹⁸ A. Jurga, *O obiektywizm i wartości w telewizji*, w: *O Panu Bogu w telewizji...*, dz.cyt., 49.

Obecność treści religijnych w mediach publicznych spełnia przede wszystkim dwie funkcje: informacji i formacji. D. Wadowski uściśla je, wyróżniając cztery cele: „Umożliwienie poznawania i pogłębiania znajomości wierzeń i wartości religijnych; umożliwienie przeżywania, jego pogłębianie oraz wzbudzanie odpowiedniej predyspozycji do przeżywania wierzeń i wartości religijnych; kształtowanie czynnościowego aspektu postawy wobec Boga, czyli zdolności i potrzeby realizacji tych wierzeń i wartości w działaniu; tworzenie wspólnoty ludzi zintegrowanej wokół tego systemu wierzeń i wartości religijnych”¹⁹. Należy pamiętać, że programy religijne emitowane w mediach publicznych docierały zarówno do wierzących, jak i niewierzących. Konieczne więc było zarówno wówczas, jak i dziś uwzględnianie i realizowanie przez Redakcję Programów Katolickich misji nadawcy publicznego²⁰. Polegało to m.in. na odzwierciedlaniu tego, czym żyją różnorodne wspólnoty, także wspólnoty wyznaniowe, i odzwierciedlaniu życia społeczeństwa w całej jego wielowymiarowości, także w wymiarze społecznym, kulturowym, i religijnym. Programy katolickiej redakcji miały ukazywać wszystko, czym żyje Kościół katolicki. Uwzględniały przy tym charakter publicznego nadawcy i były adresowane nie tylko do tych, którzy identyfikowali się z Kościołem, ale do wszystkich widzów: wierzących i niewierzących, praktykujących i żyjących z dala od Kościoła. W założeniu miały być świadectwem wspólnoty i wyraźnie ukazywać punkt widzenia Kościoła na różne problemy życia społeczno-kulturowego. Ponadto miały też ukazywać uniwersalizm Kościoła katolickiego: bogate dziedzictwo nie tylko wiary, ale i kultury oraz wartość katolickiej nauki społecznej.

Redakcję Programów Katolickich tworzyli ojcowie jezuici oraz zespół ich współpracowników. Programy Redakcji tworzone są obecnie przez specjalny zespół profesjonalnych dziennikarzy i reporterów. Do współtworzenia programów katolickich zapraszani bywają wybitni aktorzy: m.in.: Małgorzata Kożuchowska, która od kilku lat prowadzi program „My, Wy, Oni”, czy Katarzyna Łaniewska, która stworzyła niezapomnianą kreację Babci w programie „Ziarno”. Z Redakcją współpracowali dotychczas tacy znakomici twórcy filmowi i telewizyjni jak Andrzej Jurga, Paweł Woldan, Grzegorz Tomczak, Grzegorz Linkowski. Ich dzieła wielokrotnie były wyróżniane na festiwalu filmów w Niepokalanowie, a także na festiwalach zagranicznych, we Włoszech czy w USA. W 2002 r. Magrodę TOTUS otrzymał zespół programu „Ziarno”, a w 2008 r. całą redakcja tego programu za całokształt działalności na antenie. Niezwykle ważną rolę w działalności Redakcji Programów Katolickich odgrywa udział w różnego rodzaju akcjach charytatywnych i społecznych: m.in.: zbiórkach organizowanych przez CARITAS, propagowaniu idei wolontariatu, rodzin zastępczych, wychowaniu w trzeźwości, wyborze Proboszcza Roku. Redakcja starała się popularyzować działalność różnych fundacji czy stowarzyszeń m.in.: „Mam Marzenie” czy „Krewniacy”. Wspierała i propagowała wiele organizacji, które stanowią pokłosie nauczania św. Jana Pawła II, tworząc, jak to określał Wielki Papież „cywilizację miłości”.

¹⁹ D. Wadowski, *Wartości religijne w telewizji*, w: *O Panu Bogu w telewizji...*, dz.cyt., 87.

²⁰ <http://www.tvp.pl/religia/aktualnosci/20lecie-redakcji-programow-katolickich/928740> [dostęp: 5.10.2017].

2.1. PROGRAMY CYKLICZNE

Na przestrzeni lat wypracowano bardzo profesjonalną i bogatą formułę obecności treści religijnych w mediach publicznych. Szczególną uwagę należy zwrócić na liczne programy cykliczne, które cotygodniowo emitowane są na antenie TVP. Oprócz stałej transmisji Mszy świętej z sanktuarium w Łagiewnikach oraz modlitwy na Anioł Pański z Ojcem Świętym z Watykanu, w TVP ukazują się osiem programów cyklicznych realizowanych przez Redakcję Programów Katolickich. Ich bogactwo i różnorodność tematyczną obrazuje poniższa tabela.

Tabela 1. Programy cykliczne

Tytuł	Program telewizyjny	Emisja	Tematyka	Scenariusz i realizacja
Msza święta – transmisja	TVP 1, TVP Polonia	Niedziela godz. 7:00	– Transmisja na żywo Mszy św. głównie z krakowskich Łagiewnik z sanktuarium Bożego Miłosierdzia	
Ziarno	TVP 1, TVP Polonia, TVP ABC	Niedziela, poranek (od 1990 r.)	– Ewangelizacja dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym – Rozważanie Słowa Bożego – Zachęcanie do życia Słowem Bożym w dniu codziennym w szkołach i w rodzinie – Nauczanie praktyk religijnych dzieci i rodziców – Promowanie zespołów muzyki religijnej	ks. Wojciech Drozdowicz – pomysłodawca i pierwszy prowadzący Lidia Lasota – autorka scenariuszy i redaktor Redakcja Programów Katolickich Telewizji Polskiej – twórca
Słowo na niedzielę	TVP 2	Sobota godz. 17:45, Niedziela godz. 06:10 (wersja dla niesłyszących)	– Omawianie fragmentów Pisma Świętego przewidzianego na daną niedzielę – Bohaterowie będący przedstawicielami różnych warstw i grup społecznych poprzez własne doświadczenia zachęcają do lektury Pisma Świętego	Julita Wołoszyńska-Matyssek
Znaki czasu	TVP 2	Poniedziałek godz. 12:40, powtórka środa godz. 06:20	– Prezentacja inicjatyw społeczno-kościelnych – Działalność wspólnot kościelnych, fundacji, stowarzyszeń, misji	Piotr Kot, Reporterzy Telewizji Polskiej
Wierzę, wątpię, szukam	WOD, TVP Polonia, TVP Info	Od lat 90. XX w. – do sierpnia 2012 r. (poniedziałek 17:15, niedziela 14:00)	– Kontrowersyjne zagadnienia wiary, etyki, moralności – Problemy ówczesnego Kościoła będące osią działań Stolicy Apostolskiej i Episkopatu Polski	ks. Wiesław Niewęglowski

Raj	TVP 1	Do 2011 r. środy, godz. 11:25	<ul style="list-style-type: none"> – Budowanie młodego człowieka wewnętrznego – Trudne i kontrowersyjne tematy dla dorastającej młodzieży – Poszukiwanie alternatywy dla relatywizmu i konsumpcyjnego stylu życia – Promowanie muzyki niosącej chrześcijańskie wartości oraz różnych form sportu 	ks. Jan Sikorski
My, Wy, Oni	TVP 1	Od 2003 do czerwca 2017 r., czwartki godz. 11:30	<ul style="list-style-type: none"> – Świadczenia ludzi, którym wiara pomogła wyjść z konkretnych życiowych problemów – Tematyka realizowana na wszystkich płaszczyznach poprzez szukanie odpowiedzi na problemy w rozmowie z psychologami, terapeutami, rodzicami, duchownymi 	Marek Jaromski, Małgorzata Kożuchowska, Elżbieta Ruman
Między Ziemią a Niebem	TVP 1	Od 2004 r. niedziele przed audycją z Watykanu	<ul style="list-style-type: none"> – Informacje z życia Kościoła w Polsce i na świecie – Przegląd informacji z portali katolickich – Transmisja modlitwy Anioł Pański 	Joanna Ładzińska-Molak, Krzysztof Drwal, Paweł Kuwik, Marek Zajac
Coś dla Ciebie	TVP 2	Od 2011 r., poniedziałki	<ul style="list-style-type: none"> – Promowanie ciekawych ludzi i ich inicjatywy – Fragmenty nauczania Jana Pawła II 	Piotr Kot, Julita Wołoszyńska- -Matysek
Mam przepis na...	TVP 1	Do października 2011 r., środa godz. 11:25	<ul style="list-style-type: none"> – Przepisy zaproszonych gości na piękne życie, pyszne potrawy, lekarstwa, wychowanie dzieci, relację z Bogiem, receptury zakonne 	Hanna Pawilonis
Mam przepis na... pielgrzymowanie	TVP 1	Środy, godz. 10:00	<ul style="list-style-type: none"> – Pielgrzymowanie po Polsce, kościelnych zabytkach, miejscach kultu – Wywiady z ludźmi pozyskującymi i wdrażającymi fundusze unijne w regionie 	ks. Przemysław Kawecki
Ekspres Miłosierdzia	TVP 1	2014 r., soboty, godz. 6:00	<ul style="list-style-type: none"> – Prezentacja osób i instytucji, które bezinteresownie pomagają potrzebującym 	Grzegorz Sadurski, Małgorzata Castro
Studio Raban	TVP 1, TVP Polonia	2017 r., soboty 12:05 (TVP 1), środy 17:55 (TVP Polonia)	<ul style="list-style-type: none"> – Próby poszukiwania odpowiedzi na pytania niedające spokoju, z którymi należy się zmierzyć – Historie młodzieży, która inspiruje innych – Rozmowy z autorytetami o istotnych sprawach 	Michał Kłosowski, prowadzący: Anna Soporek, Michał Pax: Bukowski
Rodzinny Ekspres	TVP 1	2017 r., piątek ok. godz. 09:30	<ul style="list-style-type: none"> – Magazyn, w którym przeplatane są wywiady z gośćmi wraz z ich rodzinami z odpowiednimi felietonami – Program poradnikowy, dla rodziców do głębszego przeżywania istoty życia rodzinnego w duchu chrześcijańskim 	Kierownik produkcji: Piotr Świech, Andrzej Madrjas Autorka: Sylvia Żołnacz-Lizak Prowadzący: Michalina Szymborska, Rafał Patyra

Wielkie Nieba	TVP 1, TVP 3 Kraków	2017 r. sobota 11:55	<ul style="list-style-type: none"> – Reportaże jak wzbogacił się polski Kościół po Świątowych Dniach Młodzieży – Studenci Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ukazują w swoim programie pełen szalonych pomysłów młody Kościół, który z coraz większą siłą wdziera się do Internetu – Poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania nurtujące młodzież 	Kierownictwo produkcji: Agnieszka Korta-Żak, Mateusz Zawartka Prowadzący: Rafał Piekarski
---------------	------------------------	-------------------------	--	---

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych²¹.

Wszystkie uwzględnione w tabeli programy emitowane były na mocy porozumień między Episkopatem a władzami TVP. Oprócz realizacji programów cyklicznych Redakcja Programów Katolickich aktywnie uczestniczyła w tworzeniu innych pozycji programowych, emitowanych zwłaszcza w święta liturgiczne oraz w dniach ważnych wydarzeń religijnych i społecznych. Pielgrzymki Jana Pawła II w TVP oglądała zawsze wielomilionowa widownia. Pogrzeb Ojca Świętego na antenie TVP1 śledziło ok. 15 mln widzów. „Na pewno była to chwila, która się nie powtórzy, ale która raz jeszcze udowodniła nam, że nasza obecność w mediach ma bardzo głęboki sens” – twierdził niegdyś w rozmowie z KAI ówczesny kierownik Redakcji Katolickiej TVP o. Andrzej Majewski²². Szczególnie istotny był udział redakcji w obsłudze medialnej pielgrzymek do Polski kolejnych papieży: Ojca Świętego Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka. Prócz tego wymienić trzeba jeszcze programy okolicznościowe z różnych okazji jak np.: *Dzień Papieski*, *Kronika szlachetnej paczki*, *Świątowe Dni Młodzieży*, *Beatyfikacja Ks. Jerzego Popiełuszki*, *Orszak Trzech Króli*, *Kronika Świątowych Dni Młodzieży*, *Do zobaczenia w Krakowie*, *Kolory miłosierdzia*, *Otwarcie Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie*. Uwzględnić należy również transmisje mszy św. czy innych nabożeństw, a także okolicznościowych koncertów.

2.2. FILMY DOKUMENTALNE I FABULARYZOWANE

Kolejna tabela zawiera zestaw filmów dokumentalnych bądź fabularyzowanych zawierających treści religijne. Zaczyna ją film z 1979 r. dokumentujący pierwszą pielgrzymkę papieża Jana Pawła II do ojczyzny. Postać Jana Pawła II wielokrotnie była inspiracją do realizowania większych produkcji, co nie tylko popularyzowało jego orędzie, ale utrwalalo je dla następnych pokoleń.

²¹ http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie?id=&sort_by=POSITION&sort_desc=false-&start_rec=0&listing_mod=&with_video=false [dostęp: 7.10.2017]; <http://religia.tvp.pl/> [dostęp: 9.10.2017).

²² https://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x22475/lecie-redakcji-katolickich-tvp-i-pr/

Tabela 2. Filmy dokumentalne i fabularyzowane

Rok produkcji	Tytuł
1979	Jan Paweł II – Niech zstąpi duch Twój
1979–1999	Jan Paweł II – Wadowice, tu wszystko się zaczęło
1994	Faustyna
1995	Msza z ks. Jerzym
1997	Jan Paweł II – Jestem z wami
	Laur dla papieża
1998	Cały dla Ciebie
1999	...od małego być mniejszym
	Polski Rzym, polski Watykan
2000	Jan Paweł II w Ziemi Świętej
	Katechezy dla rodaków
	Terrorysta od Pana Boga
2001	„Non possumus”. Prymas Stefan Wyszyński
	Kromka chleba
2002	Jan Paweł II – Bóg bogaty w miłosierdzie
	Jestem gotowy na wszystko
	Odpooczywanie. W kręgu przyjaciół Karola Wojtyły
	Śledztwo w sprawie Miłosierdzia Bożego
	Watykan. Tego nie pokazywały kamery
	Moje spotkanie z papieżem 2002–2005
2003	Kapłan z Suchedniowa
	Ścisłe tajne. Karol Wojtyła
2004	Moje życie dla Niego
	Zostań z nami. 2002
2005	Jan Paweł II. Pożegnanie, Homilie
	Jan Paweł II. Co pozostawił pamięci
	Jego ślady całować będą
	Jestem Mu wdzięczny
	Mała Arabka i Matrix
	Ojciec Góra
	Papież nie tylko Polski
	Zwykły, święty człowiek

2006	...tu bije serce narodu
	Jan Paweł II na Jasnej Górze
	Benedykt XVI, trwajcie mocni w wierze
	Buty do nieba
	Deus Caritas est
	Jan Paweł II. Spotkanie
	Jan Paweł II w pamięci Polaków na świecie
	Karol Wojtyła i synowie ciemności
	Kod tajemnicy fatimskiej
	Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski
	Przebaczyć
	Tęcza. Benedykt XVI w Polsce
2007	Prawdziwe imię Róży
	Trwajcie mocni w wierze
2008	Jan Paweł II i Prymas Stefan Kardynał Wyszyński
	Jan Paweł II. Pamiętamy
	Jeden drugiego brzemia noście
	Lolek
	Miłość jest silniejsza
	Spotkałem Papieża
	Strażnicy Piątej Ewangelii
	Żyd Ishai
2009	Ja bym z takim papieżem nie wytrzymał
	Jak dzieci zawiesiły słońce na niebie
	Jasnogórskie orędzie wolności
	Kryptonim JP2
	Przybywam do was jako syn tej ziemi
	Ukryte życie Jezusa
2010	Jan Paweł II niezwykły papież
	Mama
	Ostatni Mazurzy
	Tajemnice Grobu Bożego
	Wykonało się
2011	Brat, Przyjaciel, Papież
	Czwarty wymiar
	Jan Paweł II – droga do świętości
	Papież cierpienia
	Ślady
	Tajemnica Jana Pawła II
	Santo subito 2011–2014

2012	Jan Paweł II. Święty uśmiechnięty
	Kardynał Wojtyła papieżem!
	Tajemnice Jasne Góry
2013	Kucie w Watykanie, czyli wigilie Jana Pawła II
	Nasz profesor papieżem
	Papieskie okno Franciszkańska 3
	Urodziłem się w 1920 r. ...
2014	Cuda na Kostaryce
	Jan XXII – dobry człowiek z Watykanu
	Nasi bracia na Wschodzie
	Połączył nas papież
	Światem rządzi Bóg
	Tango papieża
	Metr od świętości (2014–2015)
2015	Caritas znaczy miłość
	Jerzy Popiełuszko – posłaniec prawdy
	List biskupów
	Mamy w nim ojca
	Moje drugie życie
	Życia nie można zmarnować
	Życie po cudzie
2016	Człowiek Boga
	Książd
	Śmiertelne życie
	...

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych²³.

2.3. TEATR TELEWIZJI I SERIALE TELEWIZYJNE

Katolickie treści religijne obecne były nie tylko w programach przygotowywanych przez Redakcję Programów Katolickich, ale również w bogatej ofercie innych gatunków medialnych, teatrach telewizji, filmach, serialach czy reportażach. Ukazują one bogactwo życia Kościoła, jego różnorodność i atrakcyjność we współczesnym świecie. Z jednej strony w atrakcyjny sposób przybliżają treści wiary chrześcijańskiej, z drugiej zaś promują postawy inspirowane chrześcijańskim przesłaniem. Razem stanowią cenny instrument komunikowania wartości religijnych, rodzinnych i społecznych. Cechują się przy tym wysokim profesjonalizmem, w niczym nie ustępując produkcjom pozareligijnym. Kolejna tabela przedstawia emitowane w TVP teatry telewizyjne.

²³ <https://vod.tvp.pl/sub-category/religia.6665174> [dostęp: 20.10.2017]; <https://dystrybucja.tvp.pl/19304627/audycje-o-tematyce-religijnej> [dostęp: 25.10.2017].

Tabela 3. Teatr Telewizji

Rok produkcji	Tytuł	Reżyseria	Tematyka
2006	Góra Góry	Paweł Woldan	Dramat dokumentalny o o. Janie Górze. Monika i Witek, dziennikarka telewizyjna i operator, przygotowują reportaż o dominikanie i ośrodku duszpasterskim na Jamnej.
	Pastorałka	Laco Adamik	Inscenizacja sztuki Leona Schillera, nawiązująca do staropolskiej obrzędowości i misteryjnej tradycji z kołędami i pastorałkami.
2007	Stygmatyczka	Wojciech Nowak	Losy polskiej stygmatyczki, siostry zakonnej Wandy Broniszewskiej, aresztowanej przez Sowieców w 1950 r. i zesłanej do więzienia na Uralu.
2008	Złodziej w sutannie	Paweł Woldan	Spektakl o tajnej akcji uwolnienia kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej i niezwyklej postaci ks. Józefa Wójcika, który w 1972 r. wykrał go z klasztoru na Jasnej Górze.
2009	Prymas w Komańczy	Paweł Woldan	Spektakl ukazuje pobyt Prymasa Stefana Wyszyńskiego w Komańczy – ostatnim miejscu uwięzienia przez władze komunistyczne. Tam przygotowuje program duszpasterski Kościoła, dzięki któremu religia katolicka zachowa w Polsce ogromne znaczenie i który skutecznie będzie przeciwdziałał zniewoleniu ludzi przez system komunistyczny.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych²⁴.

W ostatnich latach ogromną popularnością cieszyły się seriale telewizyjne. Ten gatunek znany od lat 40. XX w. rozwija się i stał się niejako trendem w produkcjach telewizyjnych²⁵. W TVP pojawiły się również seriale religijne, tworzone najczęściej na kanwie życiorysów świętych. Chodzi tu nie tylko o produkcje polskie, ale również zagraniczne. TVP wyemitowała bądź była współproducentem wielu z nich. Poniższa tabela prezentuje zestawienie głównych seriali telewizyjnych o tematyce religijnej. Na szczególną uwagę zasługuje serial *Maryja z Nazaretu* produkcji włoskiej, który można było oglądać w piątki o 20.25. Z danych Nielsen Audience Measurement sporządzonych dla portalu wirtualnemedi.pl wynika, że produkcja ta gromadziła przez telewizorami średnio 3,5 mln widzów. Zapewniło to I programowi TVP 22,65 proc. udziału w rynku w grupie 4+ i 14,68 proc. w grupie 16–49. Co bardzo znamienne TVP1 w trakcie emisji serialu *Maryja z Nazaretu* zajmowała pierwszą pozycję w rynku telewizyjnym. Na drugiej pozycji uplasowała się stacja TVN, nadająca filmy fabularne w paśmie „Superkino”, co dało jej 16,24 proc. udziału. Na trzeciej pozycji znalazł się Polsat (filmy; 10,17 proc.), a czwarta była TVP2 (*Barwy szczęścia*, *Rodzinka.pl*; 9,87 proc.). Uwidacznia to, że jest ogromne zapotrzebowanie na treści religijne, jeśli są przekazywane w sposób wysoce profesjonalny.

²⁴ <https://dystrybucja.tvp.pl/19304627/audycje-o-tematyce-religijnej> [dostęp: 25.10.2017].

²⁵ W. Godzic, *Telewizja i jej gatunki. Po „Wielkim Bracie”*, Kraków 2004, 22.

Tabela 4. Widownia serialu na tle konkurencji

Stacja	Wszyscy 4+		16–49
	AMR	SHR%	SHR%
TVP1 – Maria z Nazaretu	3 503 342	22,65	14,68
TVN	2 510 854	16,24	21,75
Polsat	1 573 253	10,17	11,35
TVP2	1 526 360	9,87	12,39

Wpływy reklamowe z emisji czterech odcinków tego serialu wyniosły 2,59 mln zł²⁶.

Tabela 5. Seriale i reportaże

Rok rozpoczęcia emisji	Tytuł	Tematyka
Od 1993	Misjonarze	Cykl 11 odcinków pokazujący życie i działalność polskich misjonarzy z różnych zgromadzeń zakonnych na świecie.
Od 2000	Dzieci różnych bogów	Cykl reportaży ukazujący życie mniejszości religijnych zamieszkujących na terenie Polski. Pokazuje zagadnienie tolerancji na obszarach, gdzie katolicy stanowią większość.
Od 2006	Był wśród nas	Cykl dokumentalny dotyczący pielgrzymek Jana Pawła II i miejscowości przez niego odwiedzanych. Przypomina o doniosłych wydarzeniach podczas pobytu Papieża w Ojczyźnie.
	Tajemnice Watykanu	Serial dokumentalny w 14 odcinkach przedstawiający niedostępną, na co dzień pielgrzymom codzienność Stolicy Apostolskiej.
Od 2008	Jan Paweł II. Nigdy nie zapomnę	18 krótkich odcinków audycji (3:00'–10:00'), zrealizowanych w 30. rocznicę wyboru kardynała Karola Wojtyły na Papieża. Biorą w niej udział najbliżsi współpracownicy z czasów krakowskich, którzy opowiadają o swoich doświadczeniach w kontakcie z kard. Wojtyłą.
Od 2009	Świadkowie świętości Jana Pawła II	10 krótkich świadectw przyjaciół, znajomych, współpracowników papieża Jana Pawła II na temat jego świętości.
Od 2010	Święty Augustyn	Biograficzny serial o św. Augustynie z Hippony, będący koprodukcją włosko-polsko-niemiecką. Wyemitowany w Polsce jako mini serial, złożony z 5 odcinków.
Od 2011	Pielgrzym miłości	8-odcinkowy serial ukazujący Papieża z perspektywy 2011 r. oraz jego drogi prowadzące do stania się największym autorytetem moralnym i przywódcą duchowym świata.

²⁶ <http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/maria-z-nazaretu-w-tvp-1-wygrala-z-filmami-konkurencji> [dostęp: 9.10.2017].

2013	Maryja z Nazaretu	Czteroodcinkowy włoski serial kostiumowy będący opowieścią o dziejach Świętej Rodziny. Serial wyreżyserował Giacomo Campiotti.
Od 2014	Metr od świętości	30-odcinkowy serial dokumentalny, obrazujący Jana Pawła II widzianego oczami jego osobistego fotografa Arturo Mari, który towarzyszył przez 53 lata sześciu papieżom (od Piusa XII do Benedykta XVI).

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych²⁷.

2.4. PROGRAMY CYKLICZNE W TELEWIZJI REGIONALNEJ

Oprócz publicznej telewizji ogólnopolskiej także oddziały regionalne mają spory dorobek programów cyklicznych lub okazjonalnych przedstawiających treści religijne związane z życiem Kościoła, najczęściej o charakterze pastoralnym. Poniższa tabela zawiera ich zestawienie.

Tabela 6. Telewizja Regionalna

Program	Tytuł
TVP Białystok, Bydgoszcz, Warszawa, Wrocław, Gdańsk, Katowice, Kielce, Kraków, Lublin, Gorzów, Gorzów Wielkopolski, Łódź * także Opole, Olsztyn	Sekrety mnichów
	Polska 1050*
TVP Białystok	Pod Twoją obronę
	U źródeł wiary
TVP Gdańsk	Dom z widokiem na niebo
	Droga
	Konfesjonał
	Słowo Ewangelii
	Znaki
TVP Gorzów Wielkopolski	Ichtis
TVP Katowice	Credo
	Sacrum profanum
TVP Kielce	Siewcy słowa
	Kazania świętokrzyskie
	Komentarz na niedzielę

²⁷ <https://vod.tvp.pl/sub-category/religia.6665174> [dostęp: 22.10.2017].; <https://dystrybucja.tvp.pl/19304627/audycje-o-tematyce-religijnej> [dostęp: 27.10.2017].

TVP Kraków	Dzienniczek
	Jan Paweł II w Małopolsce
	Niezbędnik pielgrzyma
	Otwórzcie drzwi
	Parafia z sercem
	Rozmowy o miłosierdziu
	Studio ŚDM
	Turystyka pielgrzymkowa
	Wiara i życie
	Wielkie nieba
	TVP Lublin
Dziedzictwo	
Przystanek ziemia	
Pytając o Boga	
TVP Łódź	Depozyt wiary
	Dialogi
	Katolicki Tygodnik Informacyjny
TVP Olsztyn	Ewangelia na niedzielę
TVP Opole	Oblicze wiary
	Puls Kościoła
TVP Poznań	Słowa Poznania. Otwieramy Pismo Święte
	Z życia Kościoła
	Z życia święte
TVP Rzeszów	Magazyn Katolicki
TVP Szczecin	Arka
	Barka
	Po wizycie Jana Pawła II
TVP Warszawa	Kościół z bliska

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych²⁸.

2.5. AUDYCJE RELIGIJNE POLSKIEGO RADIA

Na osobną uwagę zasługują audycje religijne Polskiego Radia. Również na antenie tego publicznego nadawcy emitowanych było sporo treści religijnych. Polska radiofonia, która powstała po I wojnie światowej i mimo niesprzyjających warunków ekonomicznych, rozwijała się bardzo dynamicznie na tle innych krajów europejskich, ma pod tym względem bogatą tradycję²⁹. Kościół miał istotny wkład

²⁸ <https://www.polskieradio.pl/37.Redakcja-Programow-Katolickich/1787.Audycje> [dostęp: 27.10.2017].

²⁹ R. Habielski, *Polityczna historia mediów w Polsce w XX wieku*, Warszawa 2009, 95.

w rozwój polskiej radiofonii³⁰. Polskie Radio było pierwszą i jedyną rozgłośnią na świecie, która transmitowała Msze święte. Pierwsza Msza święta była transmitowana 3 maja 1925 r. z katedry w Gnieźnie³¹. Przed II wojną światową Polskie Radio zaczynało nadawanie swoich audycji od pieśni: *Kiedy ranne wstają zorze* w wykonaniu chóru „Harfa”. Polska była wtedy jedynym krajem, oprócz Watykanu, którego radiostacja rozpoczynała swoje audycje takim akcentem religijnym³². Rządy komunistyczne przerwały tę wzniosłą tradycję. Dopiero po przemianach ustrojowych z 1989 r. treści religijne na powrót zaczęły gościć na falach radiowych. Poniższa tabela zawiera tytuły audycji emitowanych w Polskim Radiu na różnych programach. Stanowią one pokaźny dorobek Redakcji Programów Katolickich, którego zebranie i przeanalizowanie wymaga osobnych, bardziej skrupulatnych badań.

Tabela 7. Polskie Radio

Program	Tytuł audycji
I	Aktualności Radia Watykańskiego
	Kościół w Polsce i na świecie
	Myśli na dobry dzień
	Ślady na piasku
	Transmisja Mszy świętej
	Familijna Jedynka
II	Lumen
	Pięć minut nad Biblią
III	Muzyczne rozmowy
IV i 24	W dobrych zawodach
	Kościół od środka
	Kurier ekonomiczny
	Życie z duszą czy bez
	Nocne czaty

Źródło: Opracowanie własne na podstawie zasobów internetowych³³.

³⁰ W początkowym okresie istnienia Polskiego Radia przeważały transmisje z uroczystości i nabożeństw kościelnych, których ilość lawinowo rosła. W 1927 r. było ich 31, a 6 lat później już 178. Por.: <https://www.polskieradio.pl/37/224/Artykul/1437394,90-lat-Polskiego-Radia> [dostęp: 10.10.2017].

³¹ <https://www.polskieradio.pl/37/224/Artykul/1437394,90-lat-Polskiego-Radia> [dostęp: 10.10.2017].

³² <https://www.polskieradio.pl/37/224/Artykul/1437394,90-lat-Polskiego-Radia> [dostęp: 10.10.2017].

³³ <https://www.polskieradio.pl/37,Redakcja-Katolicka> [dostęp: 15.10.2017].

3. MISJA EWANGELIZACYJNA KOŚCIOŁA

Misja ewangelizacyjna Kościoła jako wspólnoty ludzi, nie może nie uwzględniać kontekstu doczesnego, uwarunkowań historycznych i społecznych. Choć istotnym jej elementem jest dualizm religijno-polityczny, wynikający z Ewangelii, musi wkraczać ona także w obszar życia doczesnego. Odpowiedzialność, jaką ponosi Kościół, za człowieka i co za tym idzie całe społeczeństwo w perspektywie wieczności, domaga się jego obecności w sferze publicznej w celu zagwarantowania dobra wspólnego. Głoszone przez Kościół zasady społeczno-moralne, wynikające z Ewangelii, mają oddziaływać na wszelkie przejawy działalności człowieka. Społeczna misja Kościoła jest konsekwencją jego wspólnotowego charakteru. Mimo iż Kościół zorientowany jest transcendentalnie i eschatologicznie, nie może on urzeczywistniać się w oderwaniu od wieloaspektowych uwarunkowań życia społecznego. Próby zredukowania Kościoła tylko do wymiaru nadprzyrodzonego, z pominięciem doczesnego wymiaru, są wynikiem niezrozumienia jego istoty. Kościół objawia się właśnie w społeczeństwie i w nim wyraża swój uniwersalizm. Stąd też w różnych okresach historycznych budziło to reakcje przeciwne. Szczególnie w dobie Oświecenia, a następnie w okresie panowania ideologii marksistowskiej, chciano wtłoczyć religię i Kościół w ramy określonej ideologii. Poddając ostrej krytyce, chciano zmarginalizować go, jako organizację ideologiczną, stanowiącą nadbudowę do konkretnych zachowań społecznych i relacji między podmiotami władzy.

W okresie państwa totalitarnego, jakim była PRL, obecność treści religijnych w mediach publicznych była nie do pomyślenia. Społeczeństwo poddawane było przemysłanej i systematycznej indoktrynacji. Przemiany ustrojowe, jakie się dokonały na przełomie lat 80. i 90., otworzyły przed Kościołem i mediami publicznymi nowe możliwości. W stosunkach między państwem a Kościołem zaczęły dominować tendencje wzajemnej otwartości, współpracy i dialogu. To umożliwiło Kościołowi obecność w przestrzeni mediów publicznych, a także nieskrępowaną możliwość tworzenia własnych mediów. Mimo rozmaitych trudności, zwłaszcza u początku lat 90. udało się wykorzystać wiele szans. Ogólny bilans wydaje się zadowalający. Bardzo ważne znaczenie miał kształt ustawy medialnej, która uwzględniała korzystanie przez różne kościoły czy związki wyznaniowe z istniejących mediów publicznych. W społeczeństwie demokratycznym Kościół ma prawo do uczestnictwa w systemie mediów publicznych³⁴.

W czasie trwających od 4–7 maja 1995 r. Warsztatów Telewizyjnych zorganizowanych przez Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą, nad sposobem przekazywania treści religijnych w telewizji zastanawiał się Dariusz Wadowski: „Mimo niektórych «punktów stycznych» telewizji i religii obserwuje się przeważnie niezgodność, a nawet głęboką sprzeczność w treściach przekazu telewizyjnego i religii. Czy rzeczywiście sprzeczność ta wyrasta z oczekiwań i potrzeb odbiorców, którzy pragną raczej rozrywki niż

³⁴ K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Kraków 2002, 140.

obecności wartości religijnych? Czy można ją przewyciężyć? Jak więc telewizja ma uobecniać w swym przekazie wartości religijne?”³⁵. Choć pytania przez niego postawione stale pozostają aktualne, rzeczywistość po części dała na nie odpowiedzi. Kościół we współpracy z mediami publicznymi ujawnił co prawda spory potencjał medialny, ale zmiany społeczne, technologiczne i kulturowe generują stale nowe problemy i wyzwania³⁶. Przez blisko trzydzieści lat od odzyskania wolności docenić należy spory dorobek w postaci licznych produkcji radiowych i telewizyjnych zawierających treści religijne. Wydaje się, że miejsce programów religijnych w mediach publicznych jest ugruntowane. Wypełniają one misję nie tylko ściśle religijną, ale budują społeczeństwo pluralistyczne, popularyzując w nim idee społecznego nauczania Kościoła. Niemniej jednak programy religijne w „ramówce” publicznych stacji telewizyjnych czy radiowych kształtują się na poziomie zaledwie około 3%³⁷. Tak niewielki udział w całej formule programowej może budzić pewien niepokój, zwłaszcza gdy zestawia się go z ogromem komercji i rozrywki. Może to świadczyć albo o generalnie niewielkim zainteresowaniu treściami religijnymi w mediach, albo o nieadekwatności tej formy komunikacji w stosunku do potrzeb i oczekiwań odbiorcy. Trudności w komunikowaniu przesłania Ewangelii współczesnemu człowiekowi w mediach stanowią poważne wyzwanie dla Kościoła³⁸.

4. ZAKOŃCZENIE

Doceniając dotychczasowe bogactwo i różnorodność treści religijnych w mediach publicznych, stale należy jednak szukać nowych form tej obecności. Możliwości, jakie daje aktualna sytuacja prawna i społeczno-polityczna oraz zaawansowanie technologiczne, stwarzają ogromną szansę przedłużenia działalności duszpasterskiej Kościoła. Wielość form i głębia treści religijnych w przestrzeni mediów publicznych są asumptem do nieustannego przenikania duchem chrześcijańskim życia społecznego, nadawania głębszego wymiaru współczesnej kulturze, która w wymiarze medialnym staje się coraz bardziej kulturą konsumpcji i rozrywki³⁹. Istotny jest przy tym fakt, że katolickie treści religijne przez swą obecność w mediach publicznych docierają także do ludzi niewierzących, sceptycznych, czy wręcz wrogich poglądach w stosunku do Kościoła katolickiego. Jest to sprawa tym pilniejsza, im bardziej współczesne społeczeństwo europejskie, a co za tym idzie i polskie, ztraca poczucie

³⁵ D. Wadowski, *Wartości religijne w telewizji*, w: *O Panu Bogu w telewizji*, red. L. Dyczewski, Częstochowa, 1996, 86.

³⁶ Z. Hanas, *Dwa światy: media kościelne a media świeckie*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach*, Katowice 2012, 118.

³⁷ Por. E. Stachowska, *Religia i media w warunkach polskich*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, Kraków 2012, 357.

³⁸ M.M. Przybysz, *Kreowanie wizerunku Kościoła w mediach za pomocą Public Relations i reklamy*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach*, Katowice 2012, 43.

³⁹ E. Stachowska, *Religia i media w warunkach polskich*, w: *Pomiędzy sekularyzacją...*, dz.cyt., 352.

swojej tożsamości. Dzięki bogatej ofercie katolickich programów, filmów, reportaży, teatrów telewizji w mediach publicznych Kościoł nie tylko może skuteczniej wypełniać swoją misję, ale także wzbogaca treściami religijnymi współczesny areopag.

BIBLIOGRAFIA

- Godzic W., *Telewizja i jej gatunki. Po „Wielkim Bracie”*, Kraków: Universitas 2004.
- Habielski R., *Polityczna historia mediów w Polsce w XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Hanas Z., *Dwa światy: media kościelne a media świeckie*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations oraz zastosowania Web 2.0 w Kościele w Polsce*, red. M. Przybysz, J. Kloch, Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna 2012.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Telewizja w systemie politycznym i medialnym PRL. Między polityką a widzem*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003.
- Jurga A., *O obiektywizm i wartości w telewizji*, w: *O Panu Bogu w telewizji*, red. L. Dyczewski, Częstochowa: Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa – Biblioteka „Niedzieli” nr 27, 1996.
- Łuczak M., *Redakcje katolickie w mediach publicznych. Próba socjologicznej i teologicznej legitymizacji*, w: *25 lat audycji – u progu dnia. Dobre słowo na początek*, red. L. Szewczyk, Katowice: Wydawnictwo Emmanuel 2017.
- Musiał F., *Naczelnicy Wydziału IV SB w Krakowie*, w: *Kościół Katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą*, red. R. Terlecki, J. Szczepaniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Telewizja w systemie politycznym i medialnym PRL. Między polityką a widzem*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003.
- Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. z wł. T. Żeleźnik, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2005.
- Raina P., *Kościół w PRL. Dokumenty*, Poznań: W drodze 1994.
- Przybysz M.M., *Kreowanie wizerunku Kościoła w mediach za pomocą Public Relations i reklamy*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations oraz zastosowania Web 2.0 w Kościele w Polsce*, red. M. Przybysz, J. Kloch, Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna 2012.
- Stachowska E., *Religia i media w warunkach polskich*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków: Akademia IGNATIANUM w Krakowie Wydawnictwo WAM 2012.
- Wadowski D., *Wartości religijne w telewizji*, w: *O Panu Bogu w telewizji*, red. L. Dyczewski, Częstochowa: Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa – Biblioteka „Niedzieli” nr 27, 1996.
- Zanussi K., *Otwartość na nowe*, w: *O Panu Bogu w telewizji*, red. L. Dyczewski, Częstochowa: Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa – Biblioteka „Niedzieli” nr 27 1996.
- Żaryn J., *Państwo – Kościół Katolicki w Polsce 1956–1989 (wybrane zagadnienia)*, w: *PRL – od grudnia 70 do czerwca 89*, red. K. Persak, P. Machcewicz, Warszawa: Muzeum Historii Polski – Bellona 2011.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art.20314.jubileusz-redakcji-katolickich-w-tvp-i-pr.html> [dostęp: 9.10.2017]
- <https://ekai.pl/lecie-redakcji-katolickich-tvp-i-pr/> [dostęp: 9.10.2017]
- <http://www.niedziela.pl/artykul/89395/nd/Zmiana-w-Redakcji-Programow-Katolickich> [dostęp: 10.10.2017]
- <http://www.tvp.pl/religia/aktualnosci/20lecie-redakcji-programow-katolickich/928740> [dostęp: 5.10.2017] http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie?id=&sort_by=POSITION&sort_desc=false&start_rec=0&listing_mod=&with_video=false [dostęp: 7.10.2017]
- <http://religia.tvp.pl/> [dostęp: 10.10.2017]
- <https://vod.tvp.pl/sub-category/religia.6665174> [dostęp: 20.10.2017]
- <https://dystrybucja.tvp.pl/19304627/audycje-o-tematyce-religijnej> [dostęp: 25.10.2017].
- <http://www.wirtualnemedia.pl/artykul/maria-z-nazaretu-w-tvp-1-wygrala-z-filmami-konkurencji> [dostęp: 25.10.2017]
- <https://vod.tvp.pl/sub-category/religia.6665174> [dostęp: 22.10.2017]
- <https://www.polskieradio.pl/37,Redakcja-Programow-Katolickich/1787,Audycje> [dostęp: 27.10.2017]
- <https://www.polskieradio.pl/37/224/Artykul/1437394.90-lat-Polskiego-Radia> [dostęp: 10.10.2017]
- <https://www.polskieradio.pl/37,Redakcja-Katolicka> [dostęp: 15.10.2017]

PRESENCE OF CATHOLIC RELIGIOUS CONTENTS IN PUBLIC MEDIA AFTER THE MEDIA ACT OF 1992

Summary

This reflection has a character of basic research. Its aim is to look synthetically at the way the Church carries out her mission in the area of public media, which was made possible by the Act of 1992. It is important to grasp a wider context in this process. This is an attempt to present how and to what degree the Church managed to fill the public TV and radio with religious contents. It seems that the results of this research and considerations may become an impulse for further deeper and more systematic classification and assessment of the richness of religious contents in public media since 1989 up till now.

Key words: Church, religious contents, public media, Catholic programmes

Nota o Autorze

Ksiądz Rafał ŚPIEWAK – prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor nauk humanistycznych z zakresu historii (doktorat nt. *Gazeta Katolicka. Pismo duchowieństwa i ludu polskiego na Śląsku w latach 1896–1910*. Studium historyczno-doktrynalne) na PAT-cie w Krakowie. Jest adiunktem w Katedrze Dziennikarstwa Ekonomicznego i Nowych Mediów na Uniwersytecie Ekonomicznym w Katowicach. Kontakt e-mail: rafal.spiewak@ue.katowice.pl

KS. MAREK WERESA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

CHRZEŚCIJAŃSKIE ŚWIADECTWO W PERSPEKTYWIE ROZWOJU MEDIÓW SPOŁECZNOŚCIOWYCH PRÓBA SYNTEZY WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: świadectwo chrześcijańskie, media społecznościowe, Kościół, Benedykt XVI

1. Wprowadzenie. 2. Chrześcijańskie świadectwo. 3. Media społecznościowe. 4. Współczesna refleksja teologiczna. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Jesteśmy świadkami i uczestnikami niezwykle postępu w dziedzinie mediów i związanych z tym technologii. Jednym z tego przejawów jest dynamiczny rozwój mediów społecznościowych¹. Kościół katolicki, odpowiadając na znaki czasu, posługuje się i tą formą społecznego komunikowania, głosząc orędzie Dobrej Nowiny. Nauczycielski Urząd Kościoła wyraża swoje stanowisko wobec nowych wyzwań czasu, do których należą *social media* i szeroko pojęte nowe sposoby komunikowania. Kościelna perspektywa spojrzenia na zagadnienia nauk o komunikowaniu przybiera interdyscyplinarny charakter, m.in. teologiczny, deontologiczny, medioznawczy i politologiczny². Papież współczesnej epoki (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek) przypominają nam, że wiara powinna przenikać całe życie chrześcijanina i obejmować również nowe, nieznane dotychczas przestrzenie, w których uczeń Chrystusa jest wyzwany do składania czytelnego świadectwa

¹ M. Brzozowska-Woś, *Media społecznościowe a wizerunek marki*, Journal of Management and Finance 11 (2013), nr 1/1, 56–59.

² R. Leśniczak, *Media i Franciszek – refleksje po dwóch latach pontyfikatu*, w: *Chrześcijańska kultura, myśl i edukacja*, red. B. Bogołębska, M. Worsowicz, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016, 41–56; R. Leśniczak, „*Technical*” and *deontological aspects of journalistic programmes*, *Kultura – Media – Teologia* nr 18, 2014, 80–81, http://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2014_18_lesniczak.pdf [dostęp: 22.08.2017].

swojej obecności. Benedykt XVI w jednym z orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu podkreślił, że „Bóg ma prawo mieszkać w każdej epoce, ażeby dzięki nowym formom komunikacji mógł On wędrować ulicami miast i stać na progach domów i serc”³.

Niniejszy artykuł jest próbą zaprezentowania ważniejszych punktów refleksji teologicznej odnoszących się do zagadnienia obecności chrześcijan i ich świadectwa w mediach społecznościowych. Analiza obejmuje w zasadniczej mierze współczesne dokumenty Kościoła katolickiego oraz treść orędzi papieża Benedykta XVI na Dzień Środków Społecznego Przekazu. Autor odwołuje się również do publikacji wybranych polskich medioznawców podejmujących zagadnienia teologicznego spojrzenia na współczesne procesy komunikowania. Metodologia badań obejmuje metodę analizy zawartości i metodę syntezy. Ramy czasowe obejmują okres od 2002 r., kiedy opublikowany został dokument Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Kościół a Internet*. Końcową datą jest 2014 r., czyli rok ogłoszenia przez papieża Franciszka Orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*.

2. CHRZEŚCIJAŃSKIE ŚWIADECTWO

Papież Benedykt XVI w posynodalnej Adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* zwrócił uwagę na znaczenie chrześcijańskiego świadectwa. Kościół nieustannie bierze udział w misji ewangelizacyjnej, która nie ma kresu. Złożony charakter obecnej sytuacji wzywa chrześcijan do jeszcze silniejszego zaangażowania w proces głoszenia Ewangelii w nowszych formach. Papież zauważa, iż „istnieje ścisły związek między świadectwem Pisma jako zapisem tego, co Słowo Boże mówi o sobie, a świadectwem życia wierzących. Jedno zakłada drugie i do niego prowadzi. Świadectwo chrześcijańskie przekazuje Słowo, o którym mówią Pisma. Pisma z kolei objaśniają świadectwo, które, dawane własnym życiem, stanowi powołanie chrześcijan. W ten sposób ci, którzy spotykają wiarygodnych świadków Ewangelii, przekonują się o skuteczności słowa Bożego w tych, którzy je przyjmują”⁴. Dzisiejsze świadectwo wierzących, mimo zmieniających się życiowych uwarunkowań, powinno mieć ścisły związek z Bogiem i Jego Słowem.

Z kolei papież Franciszek wskazał, że dawanie świadectwa jest istotą misji Kościoła, który w przeciwnym razie stałby się jedynie „sterylnym uniwersyte-tem religii”. Kościół jako wspólnota wierzących podąża za Chrystusem, o którym świadczy. Franciszek podkreśla, że „nie można zrozumieć chrześcijanina, który nie byłby świadkiem, nie dawał świadectwa”⁵. Ojciec Święty wskazał, iż męczeństwo pochodzi z greckiego słowa *martyr*, które oznacza świadectwo. Życie człowieka

³ Benedykt XVI, *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2010 r.* „Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa”.

⁴ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 97.

⁵ Franciszek, *Homilia w Domu św. Marty w dn. 6 maja 2014 r.*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_06052014.html [dostęp: 22.08.2017].

wierzącego wiedzie drogą świadczenia w wierze za Jezusem, by o Nim zaświadczyć. Chrześcijanin poprzez świadectwo może niejako przekazywać życie, które on sam otrzymał od Jezusa Chrystusa⁶.

Zdaniem Bogusława Drożdża, pojęcie świadectwa oznacza przekaz swoistej „porcji”, która, dochodząc do odbiorcy, wywołuje w nim konieczność wyboru: akceptacji bądź jej braku. Warto zaznaczyć, iż reakcją na posłaną przez świadka informację nigdy nie jest obojętność odbiorcy. Świadectwo należy rozumieć jako pozostawienie śladu poprzez przekazywanie „porcji” czegoś, co jest aprobowane lub odrzucane. Należy jeszcze od świadectwa w ogólności odróżnić świadectwo chrześcijańskie. Jego specyfiką, czyli różnicą gatunkową, jest to, iż przedstawiona wcześniej „porcja” bądź informacja, należy do obszaru dóbr chrześcijańskich, związanych z Osobą Jezusa Chrystusa⁷.

W Ewangelii wg św. Mateusza czytamy: „Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 33). Jezus Chrystus, będąc na ziemi, zakładając swój Kościół, przygotowywał również swoich uczniów, wyznawców do tego, aby byli świadkami. Zbawiciel świata wzywał i nieustannie apeluje do swoich wyznawców, aby byli oni autentycznymi świadkami Chrystusa i Jego Kościoła. Do każdego, kto stanie się prawdziwym świadkiem, „kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32). Naśladowanie Chrystusa jest bowiem wypełnianiem woli Pana Boga poprzez sprawiedliwe życie, w każdych warunkach, aż po cierpienie i śmierć za wiarę. Za przykład najpełniejszej definicji chrześcijańskiego świadectwa może posłużyć fragment z Orygenesusa: „Każdego, który świadczy o prawdzie słowami, czynami czy propaguje ją w jakikolwiek inny sposób, słusznie można nazwać świadkiem – męczennikiem [...] Sam bowiem Zbawiciel, wstępując do nieba, nazwał męczennikami wszystkich, dających świadectwo sprawom o Nim głoszonym, gdyż mówił do Apostołów: będziecie moimi świadkami”⁸.

Wiara wymaga od człowieka odpowiedzi w postaci konkretnych czynów czy postaw. Stanowi ona akt osobowy, jest wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Pana Boga, który się objawia. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) tak podaje: „Wiara nie jest jednak aktem wyizolowanym. Nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie daje wiary samemu sobie, tak jak nikt nie daje sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych i powinien ją przekazywać innym. Nasza miłość do Jezusa i ludzi skłania nas do mówienia innym o naszej wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwo w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogą wierzyć, jeśli nie będzie im umacniała wiara innych, a przez swoją wiarę przyczyniam się do podtrzymywania wiary innych”⁹. Tą misją jest według *Katechizmu* „szukanie Królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie

⁶ Tamże.

⁷ B. Drożdż, *Skuteczność świadectwa chrześcijańskiego w kontekście aktualnych wyzwań społeczno-kulturowych*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012, 314.

⁸ Cyt. za: D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007, 109.

⁹ KKK 166.

nimi po myśli Bożej¹⁰. Zadaniem osób świeckich jest rozświetlanie spraw doczesnych i takie kierowanie nimi, aby się dokonały i rozwinęły po myśli Chrystusa oraz służyły chwale Stwórcy i Odkupiciela¹¹. Inicjatywa chrześcijan jest szczególnie ważna, Kościół może bowiem dotrzeć z prawdą Ewangelii w rzeczywistość społeczną, polityczną czy ekonomiczną¹². Kościół zwraca uwagę na ważność świadectwa chrześcijan, często bowiem tylko uczniowie Chrystusa mogą dotrzeć z Dobrą Nowiną do drugiego człowieka. Dzięki ich świadectwu inni mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Zbawiciela¹³.

Sakrament chrztu i bierzmowania, które włączają we wspólnotę Kościoła, które uzdolniają do dawania świadectwa wyznawanej wiary, wyciskają w duszy człowieka niezatarte duchowe znamię. Misja świadczenia o Chrystusie przybiera charakter imperatywu, który ma prowadzić do wyznawania wiary poprzez słowa i czyn¹⁴.

Zadaniem osób świeckich jest posłanie, by angażując się w życie społeczne, przyczyniali się do wzrastania królestwa Bożego wśród ludzi. Mając udział w kapłaństwie Chrystusa (powszechnym kapłaństwie wiernych), wynikającym z mocy sakramentów chrztu i bierzmowania, zabiega o to, żeby ludzie w ich otoczeniu, czy będzie to szkoła, studia, rodzina, zakład pracy, poznali Ewangelię i nauczyli się kochać Chrystusa. Swoją wiarą wpływają na kształt społeczeństwa, gospodarki czy polityki. Osoba świecka czynnie uczestniczy w życiu Kościoła, podejmując różne inicjatywy i zadania, angażując się w różne grupy działające przy Kościele¹⁵.

3. MEDIA SPOŁECZNOŚCIOWE

Media społecznościowe są określeniem odnoszącym się do ogólnie pojętego korzystania z internetowych i mobilnych technologii, które przekształcają komunikację w interaktywny dialog¹⁶. Można je zdefiniować jako grupę bazujących na internetowych rozwiązaniach aplikacji, które opierają się na ideologicznych i technologicznych podstawach Web 2.0, i które to umożliwiają tworzenie i wymianę wygenerowanych przez użytkowników treści. Media społecznościowe to media do społecznościowych interakcji w postaci rozbudowanego zestawu narzędzi komunikacyjnych wykraczających poza dotychczasową komunikację społeczną. Dzięki wszechobecnej dostępności i skalowalności technik komunikacyjnych,

¹⁰ Tamże, 898.

¹¹ Tamże.

¹² KKK 899.

¹³ KKK 900.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła, Ad gentes divinitus*, 11; KKK 2473.

¹⁵ *YOUCAT POLSKI Katechizm Kościoła Katolickiego Dla Młodych*, nr 139, 454.

¹⁶ *Media społecznościowe*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Media_spo%C5%82eczno%C5%9Bciowe [dostęp: 22.08.2017].

media społecznościowe diametralnie zmieniły sposób komunikacji zarówno organizacji, społeczności, jak i indywidualnych użytkowników oraz stały się naturalnym miejscem wymiany informacji¹⁷.

Nowość w Web 2.0 to sposób ich redagowania – czytelnicy witryn stają się ich twórcami. Jesteśmy świadkami powstania nie tyle nowego internetu, ile nowej metody wypełniania stron www treścią. W takim układzie chodzi o zbiorową współpracę, współtworzenie aplikacji czy rozwiązań technologicznych. Internet jest platformą łączącą ludzi. Jako przykłady serwisów można podać zagraniczne: Digg, Flickr, Twitter, Second Life, MySpace, Facebook, Google+; oraz polskie: Grono, Nasza Klasa, Filmweb. W Web 2.0 ważna jest interaktywność – komentarze, polubienia, dyskusje. Media społecznościowe z tego właśnie powodu określa się jako dynamiczne, w porównaniu ze stronami z okresu Web 1.0, kiedy tego typu funkcje były niedostępne. Treści w serwisach zaczęto oznaczać za pomocą słów kluczowych (tagów). Wokół określonych stron www zaczęły się tworzyć rozbudowane społeczności, których członkowie utrzymują ze sobą kontakty. Web 2.0 to również blogi, Wikipedia, narzędzia przechowywania plików audio i video jak YouTube¹⁸.

Serwisy społecznościowe wpisują się kategorię nowych mediów i są prawdziwym kulturowym i społecznym fenomenem. Są one określane jako sieci społecznościowe oraz media społecznościowe, aczkolwiek nie należy ich interpretować jako mediów w tradycyjnym ujęciu. W omawianym przypadku słowo „media” oznacza narzędzie, środek, element techniczny, który pomaga w komunikacji. Media społecznościowe można określić jako formy naturalnej, nieskrępowanej wymiany informacji w internecie pomiędzy osobami na temat wspólnych zainteresowań. Celem udziału może być również chęć bycia lepiej poinformowanym¹⁹.

Komunikacja rozumiana jako transmisja ma formę monologu. Według Andrzeja Adamskiego, obecnie ten rodzaj komunikowania postrzegany jest jako anachronizm, właściwy tradycyjnym mediom masowym. Komunikacja mająca formę interakcji jest negocjacją – wymianą poglądów, idei, która wiedzie do ustanowienia znaczenia i/lub do ustalenia interpretacji. Komunikowanie w takiej formie jest dialogiem i stwarza wielokierunkowe relacje pomiędzy zaangażowanymi w nie podmiotami. Komunikowanie w pierwszej i drugiej formie zakłada i podkreśla jego interpersonalny charakter. Wyraźnie to widać w idei Web 2.0, której emanacją są media społecznościowe²⁰.

Podstawowym celem mediów społecznościowych jest łączenie ludzi, budowanie relacji. W ostatnich latach byliśmy świadkami gwałtownych przemian, które sprawiły, że media społecznościowe stały powszechnie dostępne. Temu procesowi towarzyszył również dynamiczny rozwój urządzeń, które pozwalają użytkownikom na swobodne korzystanie z mediów najnowszej generacji. Łatwość,

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Kloch, *Zastosowanie najnowszych technologii Web 2.0*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations oraz zastosowania Web 2.0 w Kościele w Polsce* red. M. Przybysz, J. Kloch, Katowice 2012, 59–60.

¹⁹ M. Laskowska, *Nowe media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa 2014, s. 201.

²⁰ A. Adamski, *Media w analogowym i cyfrowym świecie*, Warszawa 2012, 101.

z jaką zakłada się i utrzymuje na portalach społecznościowych konta, jak również możliwość dostosowywania ich do naszego życia codziennego czy zawodowego – sprawiają, że media społecznościowe są niespotykanymi dotąd narzędziami pozwalającymi osiągnąć osobistą i zawodową satysfakcję²¹.

4. WSPÓŁCZESNA REFLEKSJA TEOLOGICZNA

Andrzej Adamski zauważa, iż przemyślaną, całościową i spójną koncepcję spojrzenia na media i internet w szerszym kontekście rozwoju technicznego oraz wyznań, jakie ze sobą niesie, proponuje Kościół katolicki. Autor zaznaczył, iż Kościół podchodzi do sieci internetowej z realizmem i zaufaniem, widząc w nim narzędzie, a nie cel sam w sobie. Dostrzeżono olbrzymi pozytywny potencjał, który tkwi w internecie i jest przede wszystkim źródłem korzyści. Może on również być środkiem do rozwiązywania problemów ludzkich, wspierania integralnego rozwoju osoby, tworzenia świata rządzącego się sprawiedliwością, pokojem i miłością. To wszystko może zostać spełnione, jeśli zachowane są jasne i zdrowe zasady etyczne, szczególnie cnota solidarności. W etycznej ocenie kluczowe stają się osoba i wspólnota. Samo spojrzenie Kościoła na media, w tym na internet, ewaluowało – od początkowej nieufności do postawy optymistycznego realizmu. Jednak w tej przemianie dostrzegano zagrożenia związane z rozwojem techniki i dostępu do sieci internetowej. Internet może nie tylko łączyć ludzi, ale również dzielić, stając się narzędziem nienawiści, podziałów. Obszary problematyczne obejmują m.in.: cyfrową przepaść, kulturowe przemiany, natłok informacji. Kościół zwraca uwagę również tym, którzy są odpowiedzialni za kontrolę internetu i regulacje prawne, formułuje więc pod ich adresem odpowiednie zalecenia i wnioski²².

Stosunek Kościoła wobec mediów przeszedł swoistą ewolucję. Media stały się narzędziem ewangelizacji, jak również propagowania idei i nauki. Wspólnota Kościoła bardzo szybko zaczęła dostrzegać możliwości, jakie oferują media społecznościowe. Nowe formy, które daje sieć Web 2.0, stanowią zupełnie nową filozofię obecności w internecie. Poza dostrzeganiem zagrożeń, Kościół upatruje w mediach społecznościowych okazji do czynienia dobra i dawania świadectwa o Jezusie Chrystusie. Grzegorz Łęcicki zauważa, że wykorzystywanie mediów rozumiane jest jako istotna część apostołstwa. W świecie postępu technologii komunikacyjnych, który znacząco zmienia oblicze ziemskiego globu oraz wywiera znaczący wpływ na nasze rozumienie otaczającego świata, postrzeganie Boga, człowieka, pojmowanie moralności, wartości duchowych, sensu ludzkiej aktywności, wymusza postawę dialogu, wymiany myśli i poglądów, oraz kształtowania opinii publicznej. Media w rozumieniu Kościoła stanowią narzędzie owego dialogu ze światem²³.

Kościół katolicki upatruje w internecie narzędzie, dzięki któremu może dotrzeć z orędziem Dobrej Nowiny do ludzi już uformowanych przez współczesną

²¹ P. Levinson, *Nowe nowe media*, Kraków 2010, 21–32.

²² A. Adamski, dz.cyt., 140–143.

²³ G. Łęcicki, *Kościół a media*, w: *Media w duszpasterstwie...*, dz.cyt., 94.

kulturę medialną. Media jawią się jako narzędzie ewangelizacji i katechezy, dają szansę przezwyciężania izolacji. Obecnie media społecznościowe służą kontaktom międzyludzkim. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu wskazuje, iż osoby wierzące mogą wspierać się i zachęcać właśnie przez media. Kościół może pomóc zarówno katolikom, jak i niekatolikom; jednak niezbędny jest wybór i przekaz za pomocą tego medium użytecznych danych. Dzięki mediom jak i serwisom społecznościowym Kościół otrzymuje narzędzie komunikacji w stosunku do szczególnych grup, z którymi kontakt jest utrudniony²⁴. Ludzie świeccy nie mogą zapominać o obowiązku ujawniania swego zdania w sprawach, które dotyczą Kościoła jak również szeroko pojmowanej sfery mediów²⁵.

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu zwraca uwagę, że „ważne jest także, aby ludzie we wszystkich strukturach Kościoła korzystali twórczo z Internetu, wypełniając swe zobowiązania i pomagali wypełniać misję Kościoła”²⁶. Aby świadectwo chrześcijan było autentyczne, człowiek sam musi najpierw spotkać Chrystusa. Żywa wiara rozwijana przez osobistą modlitwę, Eucharystię i sakrament pojednania, kontakt z Bożym słowem, zgłębianie doktryny chrześcijańskiej i służbę drugiemu człowiekowi, są umocnieniem do dawania chrześcijańskiego świadectwa. Jest to o tyle ważne, w cyberprzestrzeni człowiek bowiem, co najmniej w takim stopniu jak nigdzie indziej, może być wezwany do pójścia pod prąd, praktykowania antykultury, a nawet cierpienia prześladowania ze względu na to, co prawdziwe i dobre²⁷.

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Il Rapido sviluppo* (*Szybki rozwój*) wskazywał na potrzebę wykorzystania mediów w celu szerzenia Ewangelii oraz zespolenia Orędzia Zbawienia z „nową kulturą”, którą potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają²⁸. Posługiwanie się techniką i technologią, które należą do nowych form komunikacji, jest integralną częścią misji wspólnoty Kościoła w nowym tysiącleciu. Chrześcijanie uczynili znaczący postęp w wykorzystywaniu mediów m.in. do ewangelizacji²⁹.

Chrześcijanie są wezwani do głoszenia wszystkim Ewangelii Zbawienia. Dlatego też przyjmują możliwości, jakie dają narzędzia społecznego przekazu. Są one drogą daną opatrnościowo przez Boga naszym czasom i służą powiększeniu jedności i uczynienia przepowiadania bardziej sugestywnym. Media winny być wykorzystywane przez wierzących z *geniuszem wiary i w posłuszeństwie światłu Ducha Świętego*³⁰. Dzięki takiej postawie mogą przyczynić się do ułatwienia szerzenia Ewangelii i uczynić skuteczniejszymi więzi jedności między wspólnotami kościelnymi³¹.

²⁴ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, nr 5.

²⁵ Tamże, nr 6.

²⁶ Tamże, nr 10.

²⁷ Tamże, nr 11.

²⁸ Jan Paweł II, *List Apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu Il Rapido sviluppo* (*Szybki Rozwój*), nr 2, dalej cytowanie: SR.

²⁹ Tamże, nr 2.

³⁰ Tamże, nr 6.

³¹ Tamże.

Wykorzystywanie mediów do szerzenia Ewangelii, wartości religii stanowi odpowiedź na wezwanie Pana, który wzywał swoich uczniów, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu³². Osoby wierzące posługujące się mediami, pracujące w mediach powinny być profesjonalistami zdolnymi do dialogu z szerokim światem mass mediów. Papież zaznacza, że wszyscy są odpowiedzialni za pozytywny rozwój mediów na służbie dobra wspólnego³³.

W końcowej części listu znajdujemy wymowne wezwanie, które dzisiaj, w kontekście rozwoju mediów społecznościowych, nabiera szczególnego znaczenia: „Jako wierzący nie możemy lękać się nowych technologii. Pan Bóg dał je nam do naszej dyspozycji, aby zapoznawać z prawdą, o naszej godności i o naszym przeznaczeniu jako dzieci Bożych. Poprzez media winien dokonywać się przekaz orędzia nadziei, łaski i miłości Chrystusa. W przemijającym i ciągle zmieniającym się świecie zachować należy perspektywę wiecznego życia, której żaden ze środków społecznego przekazu nie będzie mógł nigdy bezpośrednio osiągnąć”³⁴.

Papież Benedykt XVI również często odnosił się w swoim nauczaniu do tematu nowych technologii, do których możemy zaliczyć media społecznościowe. W Orędziu na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu wskazał, iż są one źródłem korzyści, pomagają w kontaktach międzyludzkich, ułatwiają rozwój nauki, przyczyniają się do postępu społecznego. Zaspokajają również podstawowe pragnienie człowieka, jakim jest nawiązywanie relacji z innymi ludźmi. Jednocześnie papież zaznaczał, że w świecie komunikacji należy rozpowszechniać kulturę poszanowania, dialogu i przyjaźni. Na zakończenie orędzia Papież wezwał młodych katolików, aby do cyfrowego świata wnosili świadectwo swojej wiary. Obowiązkiem człowieka wierzącego jest wprowadzanie w kulturę środowiska komunikacyjno-medialnego wartości, na których opiera swe życie. To właśnie na młodych, którzy z taką łatwością posługują się nowymi środkami komunikacji, spoczywa obowiązek ewangelizacji „cyfrowego kontynentu”. Wobec rówieśników powinni być głosicielami Dobrej Nowiny o Bogu. Benedykt XVI wzywa, aby człowiek obecny w medialnym świecie był zwiastunem wiary, która jest odpowiedzią na wszelkie ludzkie pragnienia³⁵.

Temat nowych mediów i rozwój technologii były tematem kolejnych papieskich orędzi. Dzięki obecności w mediach ludzi wierzących, mogą oni w coraz większym stopniu w imię Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, zbliżyć się do drugiego człowieka³⁶. Przebywanie w świecie cyfrowym wzywa do bycia osobą autentyczną i refleksyjną, „co więcej, dynamika właściwa sieciom społecznościowym ukazuje, że osoba jest zawsze zaangażowana w to, co komunikuje. Kiedy osoby wymieniają się informacjami, dzielą się już sobą, swoją wizją świata, nadziejami, ideałami.

³² Mk 16, 15.

³³ SR, nr 7; 10.

³⁴ Tamże, nr 14.

³⁵ Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2009 r. „Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni”*.

³⁶ Benedykt XVI, *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2010 r. „Kampania i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa”*.

Wynika stąd, że istnieje chrześcijański styl obecności w świecie cyfrowym: przyjmuje on formę komunikacji szczerej i otwartej, odpowiedzialnej i szanującej innych. Przekazywanie Ewangelii poprzez nowe media oznacza nie tylko umieszczenie treści wyraźnie religijnych w różnych mediach, ale również konsekwentne świadectwo na własnym profilu cyfrowym oraz w sposobie przekazywania, wyborów, preferencji i osądów, które powinny być w pełni zgodne z Ewangelią, nawet jeśli wprost o niej nie mówią³⁷. Aby skutecznie głosić Ewangelię, nawet w świecie cyfrowym, nie można zapomnieć o konsekwentnym świadectwie tego, który je głosi. W nowych okolicznościach, jakimi są media społecznościowe, chrześcijanin jest ciągle powołany do dawania odpowiedzi na pytanie o motywy swojej chrześcijańskiej nadziei. Głoszona poprzez media prawda, musi być przekazywana w pełni, bez możliwości rozmycia za cenę zwiększenia popularności. Boża prawda, chociaż głoszona w przestrzeni sieci wirtualnej, wymaga jednocześnie wcielenia w świat rzeczywisty i ukonkretnienia w relacjach międzyludzkich. Papież wzywał chrześcijan, aby z ufnością i kreatywnością włączyli się w sieć relacji cyfrowych, dlatego że sieć jest integralną częścią ludzkiego życia. Benedykt XVI wyraził apel, „by także na tym polu głosić naszą wiarę, że Chrystus jest Bogiem, Zbawicielem człowieka i dziejów”³⁸. Świadectwo ludzi wierzących daje cenny wkład, aby sieć nie była narzędziem depersonalizującym człowieka, próbującym manipulować emocjonalnie czy dążyć do monopolizacji opinii. Ludzie wierzący winni zachęcać wszystkich do poszukiwań odpowiedzi na odwieczne pytania człowieka, świadczące o jego pragnieniu transcendencji i tęsknoty za autentycznym życiem³⁹.

W ostatnim orędziu na Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2011 r. papież Benedykt XVI wskazywał na portale społecznościowe, które sprzyjają tworzeniu się nowych, otwartych przestrzeni publicznych, w których ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami czy opiniami; oraz poprzez które mogą również powstawać nowe więzi czy formy wspólnoty. Takie przestrzenie mogą wpływać na rozwój dialogu czy debaty, umacniać więzy jedności między ludźmi i skutecznie wspierać zgodę w społeczności. „Media społecznościowe potrzebują zatem zaangażowania wszystkich, którzy są świadomi wartości dialogu, rozsądnej debaty, logicznej argumentacji; osób starających się dbać o te formy wypowiedzi i wyrażania się, które odwołują się do najszlachetniejszych dążeń ludzi zaangażowanych w proces komunikacji” – zauważył papież Benedykt XVI⁴⁰. Dobra Nowina powinna być obecna w mediach społecznościowych, dzięki czemu nim dotrze ona do osób, dla których ten obszar egzystencjalny jest ważny. Świat cyfrowy bowiem dla wielu ludzi, szczególnie młodych, stanowi część codziennej rzeczywistości. Należy umiejętnie korzystać z nowego języka mediów, aby móc dotrzeć z nieskończonym bogactwem Ewangelii do serc i umysłów wszystkich ludzi. Wiara w Boga bogatego w miłosierdzie i miłość

³⁷ Benedykt XVI, *Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2011 r.* „Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej”.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2013 r.* „Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji”.

objawiona w Chrystusie są źródłem autentyczności ludzi wierzących, którzy dają świadectwo w mediach społecznościowych. Nie chodzi tylko o jednoznaczne wyrażanie wiary, ale również o sposób, w jaki przekazuje się swoje wybory, priorytety, opinie, które są zgodne z Ewangelią nawet w sytuacji gdy nie mówi się o niej w sposób wyraźny. Szczególnym sposobem dawania świadectwa będzie gotowość cierpliwego i pełnego szacunku angażowania się w pytania i wątpliwości na drodze poszukiwania prawdy i sensu ludzkiego życia. Benedykt XVI podkreślił, że ten, kto wierzy, naturalnie chce dzielić się swoją wiarą również w świecie cyfrowym. Jednak należy pamiętać, że to zaufanie mocy Pana Boga ma pierwszeństwo przed naszymi ludzkimi środkami. Media społecznościowe są okazją to doświadczenia modlitwy, medytacji czy dzielenia się Słowem Bożym przez ludzi wierzących. Chrześcijanie mogą uobecniać Ewangelię poprzez zaproszenia do wspólnych spotkań modlitewnych, pielgrzymek czy celebracji liturgicznych w konkretnych miejscach, jak np. kaplice czy kościoły. Konsekwencja i spójność winna charakteryzować nasze wyrażanie wiary i świadectwo o Ewangelię w rzeczywistości, w której przychodzi nam żyć: fizycznej czy cyfrowej⁴¹.

Papież Franciszek wskazuje, iż media są jedną z dróg, dzięki której Kościół może dotrzeć do człowieka, Ewangelia może być głoszona poza murami świątyń. Człowiek jest powołany, by dawał świadectwo również o Kościele, który jest domem dla wszystkich. Media społecznościowe są jednym z miejsc, w których trzeba żyć powołaniem misyjnym i gdzie na nowo można odkryć piękno wiary, wartość spotkania z Chrystusem. Świadectwo chrześcijańskie zakłada umiejętność włączenia się w dialog z ludźmi naszych czasów, z ich oczekiwaniami, wątpliwościami czy nadziejami. Celem jest przekaz Ewangelię o Jezusie Chrystusie, Bogu, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, aby uwolnić człowieka od grzechu i śmierci. Takie zadanie wymaga od człowieka dającego świadectwo, wrażliwości na życie i głębi duchowej. Dialog w świadectwie nie oznacza rezygnacji ze swoich idei czy tradycji, ale z roszczenia jakoby były jedyne i absolutne. Jednoznaczność świadectwa powinna wypływać z naszej miłości i czułości wobec tych, których spotykamy w świecie medialnym⁴².

5. ZAKOŃCZENIE

Niezwykła dynamika zmian, a w szczególności środków komunikacji społecznej, każą nam (jako Kościołowi) dostrzegać znaki czasu. Do niedawna były to głównie prasa, całkiem niedawno telewizja i radio, dzisiaj są to internetowe portale oraz media społecznościowe. To one tworzą globalny świat komunikacji społecznej. Są one łatwiejsze w dostępie nie tylko przez komputer, lecz również przez tablet czy smartfon. Kościół jest obecny w dynamicznie zmieniającym się świecie mediów. Wymownym tego przykładem było założenie konta na Twitterze (@ponifex)

⁴¹ Tamże.

⁴² Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r.* „Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania”.

przez Benedykta XVI. Obecnie na profilu ukazują się wpisy papieża Franciszka. Jego tweety docierają nawet do 22 milionów mieszkańców. Obecność na portalach społecznościowych biskupów bądź księży, tworzenie kont parafii, diecezji bądź organizacji katolickich jest wyraźnym sygnałem i wezwaniem do świadomej obecności katolików w mediach społecznościowych⁴³.

Obowiązek dawania świadectwa w sieci spoczywa przede wszystkim na świeckich, w debatach publicznych bowiem często głos osoby duchownej może wydawać się odległy bądź niezrozumiały. Ponadto w kwestiach moralnych, dotyczących rodziny, społeczeństwa, głos w mediach osób świeckich może stać się bardziej wyrazisty, konkretny. A osoby takie dają świadectwo własnego życia wiary. Media społecznościowe są potężnym narzędziem w budowaniu stosunków międzyludzkich. Zawsze to jednak relacje międzyludzkie winny być na pierwszym miejscu, również w świadczeniu o Jezusie Chrystusie⁴⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski A., *Media w analogowym i cyfrowym świecie*, Warszawa: PWN 2012.
- Brzezińska-Waleszczyk M., *Social media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2014.
- Brzozowska-Woś M., *Media społecznościowe a wizerunek marki*, *Journal of Management and Finance* 11 (2013), nr 1/1, 53–64.
- Drożdż B., *Skuteczność świadectwa chrześcijańskiego w kontekście aktualnych wyzwań społeczno-kulturowych*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, 11–14.
- Leśniczak R., *Media i Franciszek – refleksje po dwóch latach pontyfikatu*, w: *Chrześcijańska kultura, myśl i edukacja*, red. B. Bogotełbska, M. Worsowicz, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016, 41–56.
- Leśniczak R., „Technical” and deontological aspects of journalistic programmes, *Kultura – Media – Teologia* nr 18, 2014, 80–81, http://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2014_18_lesniczak.pdf [dostęp: 22.08.2017].
- Kloch J., *Zastosowanie najnowszych technologii Web 2.0*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations oraz zastosowania Web 2.0 w Kościele w Polsce* red. M. Przybysz, J. Kloch, Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna 2012.
- Laskowska M., *Nowe media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2014.
- Levinson P., *Nowe nowe media. Rewolucja w komunikacji*, tłum. z ang. M. Zawadzka, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Goban-Klas T., *Franciszek w erze komunikacji i mediów naszych czasów*, w: *Sztuka komunikacji według Franciszka*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Warszawa: PWN 2016, 15–22.

⁴³ M. Laskowska, dz.cyt., 222–223; T. Goban-Klas, *Franciszek w erze komunikacji i mediów naszych czasów*, w: *Sztuka komunikacji według Franciszka*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Warszawa 2016, 15–22.

⁴⁴ M. Brzezińska-Waleszczyk, *Social media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie...*, dz.cyt., 245.

**CHRISTIAN TESTIMONY IN THE PERSPECTIVE
OF SOCIAL MEDIA DEVELOPMENT**
ATTEMPT OF SYNTHESIS
OF CONTEMPORARY THEOLOGICAL REFLECTION

Summary

This article is an attempt to present important points of theological reflection about Christian presence in social media. Research material covers contemporary Catholic Church documents and pope Ratzinger's message on the Communication Day. Moreover, the author refers to the publications of selected media specialists. Research methodology includes contents analysis method and synthesis.

Key words: Christian testimony, social media, Church, Benedict XVI

Nota o Autorze

Ksiądz Marek WERESA – prezbiter diecezji siedleckiej, magister teologii, student dziennikarstwa w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Kontakt: <https://twitter.com/WeresaMarek>; <https://www.facebook.com/marek.weresa>

KS. WALDEMAR BARTOCHA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

SZAFARZ SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W ŚWIETLE *PONTYFIKALU I RYTUALU RZYMSKIEGO* ORAZ *KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU*

Słowa kluczowe: sakrament bierzmowania, szafarz, biskup, prezbiter, Pontyfikał Rzymski, Rytuał Rzymski

1. Wprowadzenie. 2. Rozszerzenie uprawnień prezbiterów w zakresie udzielania bierzmowania w odnowionym po Soborze Watykańskim II *Pontyfikale i Rytuale rzymskim*. 3. Biskup jako szafarz zwyczajny sakramentu bierzmowania w świetle *Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. 4. Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania w świetle *Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. 5. Wnioski i postulaty *de lege ferenda*

1. WPROWADZENIE

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, czyli w syntezie doktryny Kościoła, wyraźnie dochodzi do głosu dwutorowość tradycji co do osoby szafarza sakramentu bierzmowania¹. Pozostaje ona w ścisłej relacji genetycznej z odmiennym podejściem do kwestii jedności inicjacji chrześcijańskiej na Wschodzie i Zachodzie. W Kościele łacińskim, gdzie nastąpiło rozbitcie czasowe tejże jedności, ze względu na zarezerwowanie bierzmowania dla biskupa, uwypukla się bardziej zachowanie więzi komunii eklezjalnej, których gwarantem i zwornikiem pozostaje osoba następcy apostołów. Z kolei w obrządkach wschodnich, gdzie bierzmowania udziela się podczas jednej i tej samej celebracji bezpośrednio po chrzcie, a prezbiter jest jego zwyczajnym szafarzem, dowartościowuje się jedność w porządku sakramentalnym Kościoła². Natomiast w obrządku łacińskim zwyczajnym szafarzem

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie II poprawione, Poznań 2012, nr 1312–1313 (dalej=KKK).

² Por. *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002, kan. 694: „Zgodnie z tradycją

bierzmowania pozostaje biskup, który powinien udzielać go raczej sam, chociaż prawodawstwo Kościoła łacińskiego przewiduje także – w razie konieczności – możliwość dopuszczenia członków *ordo presbyterorum* do udzielania tegoż sakramentu (KKK 1313). *Katechizm*, obok terminu *minister ordinarius*, posługuje się do określenia osoby biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania pojęciem *minister originarius* o wydźwięku ekumenicznym, które zostało wprowadzone przez Konstytucję *Lumen gentium* m.in. w wyniku interwencji patriarchy grecko-melchickiego Maksyma IV Saigha³. Broniąc praktyki wschodniej, zaproponował on w czasie dyskusji nad schematem tejże Konstytucji, aby biskupów zdefiniowano jako *ministri* «originarii» Confirmationis⁴. Warto zauważyć, iż wspomniany patriarcha już wcześniej zabierał głos w tej sprawie. Najpierw 16 stycznia 1962 r. na sesji centralnej komisji Soboru Watykańskiego II poddał surowej krytyce schemat *De sacramento confirmationis*, opracowany przez Komisję ds. Dyscypliny Sakramentów, zarzucając mu wyłączną zależność od teologii zachodniej. Według opinii Maksyma IV Saigha termin *minister ordinarius* przypisany biskupowi był wprawdzie możliwy do zaakceptowania, ale miał swoją ujemną stronę inspirowania się tylko praktyką Kościoła łacińskiego. Mając na względzie odmienną tradycję Kościołów wschodnich, gdzie zazwyczaj to prezbiter udziela bierzmowania razem z chrztem, byłoby lepiej – zdaniem patriarchy grecko-melchickiego – gdyby biskup został określony mianem *minister genuinus vel originalis*⁵. Z podobnymi zarzutami wystąpił Maksym IV Saigh ponownie 19 stycznia 1962 r., gdy Komisja Centralna analizowała schemat *De Ecclesiae sacramentis*, zaproponowany przez Komisję ds. Kościołów Wschodnich. Także i tutaj patriarcha dostrzegł, że proponowane ujęcie bardziej afirmuje

Kościołów wschodnich chrzmacji udziela prezbiter albo łącznie z chrztem, albo oddzielnie”. W obrządkach wschodnich, gdzie biskup w odróżnieniu od tradycji łacińskiej jest nadzwyczajnym szafarzem bierzmowania, gdyż sporadycznie udziela tegoż sakramentu, gwarancją zachowania więzi z Kościołem apostołskim pozostaje wymóg posługiwania się przez prezbitera – zwyczajnego szafarza bierzmowania krzyżem między innymi poświęconym przez patriarchę lub biskupa (KKK 1312, 1233), por. Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Mysterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, 83.

³ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum–Poznań 2012, nr 26, 130: „Oni są właściwymi szafarzami udzielanego na ich terenie bierzmowania...” (dalej=KK).

⁴ Por. M. IV Saigh E/1807, w: *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, red. F.G. Hellin, Città del Vaticano 1995, 1877: „Remplacer le mot «ministri ordinarii Confirmationis» par «ministri originarii Confirmationis». On sait que, chez le Orientaux, les prêtres confirment depuis, toujours, c’est-à-dire depuis qu’ils baptisent séparément de l’Evêque. C’est pourquoi le mot «minister ordinarius», appliqué par théologie scolastique à l’Evêque, leur semble inspiré par la pratique latine, d’après laquelle l’Evêque est vraiment ministre extraordinaire de la Confirmation, et le prêtre seulement ministre extraordinaire. D’autre part, même en Orient, le prêtre ne peut confirmer qu’avec le Myron on Saint-Christe consacré par la Patriarche ou par l’Evêque. C’est pourquoi nous proposons de remplacer le mot «ordinaire» par «originel»”.

⁵ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, Vol. II, pars 2, 106. Debatę nad kwestią szafarza bierzmowania w fazie przygotowawczej Soboru Watykańskiego II dość szczegółowo omawia F Franchetto, *La riserva al vescovo del conferimento della confermazione nella teologia conciliare dell’episcopato*, Quaderni di diritto ecclesiale 29 (2016), 178–183.

tradycję zachodnią, pomniejszając tym samym znaczenie tradycji wschodniej, która, pozostając wierna praktyce starożytnej, zachowała pierwotną jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Uznając nazywanie prezbitera Kościoła wschodniego szafarzem nadzwyczajnym bierzmowania za nieodpowiadające w jakimkolwiek stopniu rzeczywistości, patriarcha Maksym IV Saigh wysunął postulat, aby znaleźć wyrażenie mniej dwuznaczne na określenie biskupa jako szafarza bierzmowania. W związku z tym zaproponował, aby zdefiniować go jako „szafarza pierwszorzędnego, pierwotnego, autentycznego, bierzmującego na mocy własnego prawa”⁶.

Celem artykułu jest podjęcie refleksji nad kwestią szafarza sakramentu bierzmowania w obrzędku łacińskim po Vaticanum II na podstawie analizy odnowionych ksiąg liturgicznych oraz aktualnie obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*⁷, a także próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Sobór Watykański II wpłynął na ukształtowanie się aktualnie obowiązujących przepisów w tej materii. Ze względu na przyjęty schemat opracowania wybranego zagadnienia od strony metodologicznej i merytorycznej należy najpierw zauważyć, iż dyscyplina ustalona w kanonach 882–888 wspomnianego Kodeksu dotycząca szafarza bierzmowania, w części zgadza się z tą zawartą w wydaniu typicznym *Ordo Confirmationis*, ale w części ją zmienia⁸. Z tego względu w nowych edycjach *Pontyfikału* i *Rytuału rzymskiego* wprowadzono konieczne modyfikacje harmonizujące przepisy liturgiczne w nich zawarte z prawodawstwem kodeksowym, stosownie do kan. 2 KPK/83 oraz dekretu Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego, promulgowanego 12 września 1983 r.⁹

⁶ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, Vol. II, pars 2, 269–270: „Je suis pleinement d'accord que les mots «minister ordinaire» soient remplacés par les mots «minister primaire ou authentique». En effet, dans l'usage occidental est ainsi conforme à l'usage. Mais, en Orient, c'est le prêtre qui ordinairement et depuis la plus haute antiquité confère ce sacrement en même temps que le Baptême et l'Eucharistie. Dire du prêtre oriental qu'il est minister extraordinaire de ce sacrement, c'est employer une expression qui ne correspond nullement à la réalité du fait. Il est vrai que ordinaire ne veut pas nécessairement dire minister que ordinairement confère ce sacrement. Mais alors pourquoi ne pas trouver une expression moins équivoque et dire, come je le propose, minister primaire, primitif, authentique, de droit propre, etc?”. Do wspomnianej interwencji patriarchy antiocheńskiego melchitów Maksyma IV odwołuje się hiszpański kanonista E. Tejero w swoim komentarzu do kan. 882 KPK/83, gdy przedstawia genezę wprowadzenia pojęcia *minister originarius* na określenie biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, por. E. Tejero, *Comentario al can. 882*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, tercera edición actualizada, Navarra 2002, 529–530.

⁷ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1984 (dalej=KPK/83).

⁸ Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Subsidia Canonica 12, Roma 2014, 188.

⁹ Po opublikowaniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku* Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego promulgowała dekretem z 12 września 1983 r. specjalne *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam iuris canonici nuper promulgati introducendae*. W tych *Variationes* zamieszczono wszystkie zmiany wprowadzone przez wspomnianą Kongregację w różnych księgach liturgicznych, a także w interesującej nas części *Pontyfikału rzymskiego*, zawierającej obrzędy bierzmowania, por. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Decretum Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam iuris canonici nuper promulgati introducendae* (z 12 września 1983 r.), *Notitiae* 206 (1983), 540–561.

2. ROZSZERZENIE UPRAWNIENÍ PREZBITERÓW W ZAKRESIE UDZIELANIA BIERZMOWANIA W ODNOWIONYM PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II PONTYFIKALE I RYTUALE RZYMSKIM

W pierwotnym tekście *Pontyfikału rzymskiego*, w tzw. *Praenotanda* biskupów określa się jako *originarii ministri confirmationis*¹⁰. W polskim tłumaczeniu *Obrzędów bierzmowania* łaciński przymiotnik *originarius* został przetłumaczony jako „właściwy”. W pierwszej polskiej edycji posoborowej księgi liturgicznej poświęconej sakramentowi bierzmowania mówi się zatem o biskupie jako właściwym szafarzu tegoż sakramentu¹¹. Widać tu zatem echa teologicznego ujęcia tej kwestii przez Sobór Watykański II, czego logiczną konsekwencją było wprowadzenie pojęcia *minister originarius* na określenia biskupa – szafarza bierzmowania w KK 26. Zdaniem R. Meßnera Sobór dał w ten sposób ważny impuls przyszłych zmian, gdyż dokonując tej zmiany terminologicznej w stosunku do tradycji obowiązującej w Kościele łacińskim od wczesnego średniowiecza przyczynił się do ustania jedynej, historycznej i znaczącej przyczyny oddzielenia bierzmowania od chrztu i faktycznie doprowadził do rozpowszechnienia się praktyki nie-biskupiego bierzmowania (*nicht-bischöflicher Firmung*)¹², czyli do większego rozciągnięcia władzy bierzmowania na członków *ordo presbyterorum*.

Według opinii A. Nocent, termin *originarius* jest pojęciem nowym, które samo w sobie zmienia dyscyplinę, gdyż daje możliwość udzielania bierzmowania przez prezbiterów delegowanych w tym celu przez biskupa. Takie sytuacje już występowały w przeszłości, a innowacja terminologiczna wprowadzona przez KK 26 otwiera drogę do dalszych koncesji w tym zakresie. Poza tym dostrzega w tym terminie powrót do źródeł, gdyż w osobie biskupa udzielającego sakramentu bardziej wyraźnie manifestuje się więź z misterium Pięćdziesiątnicy paschalnej¹³. Natomiast A. Bugnini zauważa, iż wprowadzenie nowego pojęcia do terminologii związanej z szafarstwem sakramentów nie obyło się bez trudności, ale wyrażenie *minister originarius* okazało się bardziej preferowane niż typowo prawnicze określenie *minister ordinarius*¹⁴. Zdaniem J.P. Bouhot, nie chodzi tu o zastosowanie nowego terminu w kontekście prawnym, w celu zdefiniowania władzy biskupów w zakresie bierzmowania, ale raczej o opisanie nowym pojęciem działalności biskupa jako centrum komunii eklezjalnej. Rozwijając tę myśl, J.P. Bouhot odwołuje się do KK 26, gdzie – według jego opinii – bardziej od *munus regendi* uwypukla się *munus sanctificandi*, przedstawiając członków *ordo episcoporum* jako tych, którzy czynią

¹⁰ Por. *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, Praenotanda, nr 7 (dalej=OC).

¹¹ Por. *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikału Rzymskiego*, Katowice 1975, nr 7, 21.

¹² Por. R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2. überarbeitete Auflage, Paderborn 2009, 140.

¹³ Por. A. Nocent, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: Anàmnesis, t. III/1: *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, red. A.J. Chupungco, Genova–Milano 2005, 120.

¹⁴ Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1997, 603.

obecnym Chrystusa we wspólnotach powierzonych ich pasterskiej pieczy nade wszystko za pośrednictwem Eucharystii, jak również poprzez posługę słowa i pozostałych sakramentów. W tej optyce eksponuje się rolę eklezjotwórczą bierzmowania, widząc w nim bardziej działanie przyczyniające się do wzrostu Kościoła aniżeli manifestację wyższej władzy biskupa¹⁵.

Eklezjologiczny walor pojęcia *minister originarius* objawia się w sposób szczególny także w momencie koncelebracji bierzmowania, gdy wraz z biskupem bierzmują także wybrani prezbiterzy. Chociaż ci ostatni są w tym przypadku prawdziwymi szafarzami sakramentu, to jednak stają się nimi pod warunkiem zachowania więzi komunii ze swoim biskupem – pierwotnym szafarzem. Ta relacja podporządkowania członków *ordo presbyterorum* biskupowi w urzeczywistnianiu władzy bierzmowania wyraża się także w akcji liturgicznej, w geście wręczenia przez biskupa naczynia z krzyżem każdemu z podchodzących do niego prezbiterów, wyznaczonych wcześniej do tego zadania¹⁶. Jak słusznie zauważa G. Ferraro, ma się w tym przypadku do czynienia z „koncelebracją podporządkowaną” (*concelebrazione subordinata*), w której zależność prezbiterów od członków *ordo episcoporum* wyraża się w fakcie, że obrzęd poświęcenia krzyżma, które konstytuuje materię tegoż sakramentu, jest zarezerwowany tylko i wyłącznie dla biskupa¹⁷.

Warto zauważyć, iż już w pierwszym *Schemata* nr 240, przygotowywanym przez *Coetus XX* w ramach prac nad *Praenotanda* do *Ordo confirmationis*, powołując się na KK 26, biskupa nazwano pierwotnym szafarzem bierzmowania, prezbitera zaś szafarzem delegowanym (*minister delegatus*)¹⁸. Tym samym terminem *minister originarius* posłużono się w nocie wstępnej kolejnego *Schemata* nr 285. Obydwa pojęcia spotyka się ponownie w *Praenotanda*, które tworzą cały *Schemata* nr 364 (24 III 1970). Biskup zostaje tam określony mianem pierwotnego szafarza tego sakramentu, ale z podkreśleniem, iż w obrządku łacińskim jest on także szafarzem zwyczajnym („Confirmationis *minister originarius* est Episcopus (LG 26); qui in ritu latino est etiam *minister ordinarius*”). W tymże samym dokumencie, w rozdziale trzecim ponownie podejmuje się kwestię biskupa jako szafarza bierzmowania, odnosząc do niego soborowe pojęcie z KK 26. Stosownie do normy wyrażonej w kan. 782 KPK/17 powtarza się przy tym, że w Kościele łacińskim zwyczajnym szafarzem jest tylko biskup (*solus episcopus*). Powyższe zmiany w terminologii, widoczne w poszczególnych *Schemata*, pokazują, iż w pracach redakcyjnych podczas przygotowywania nowych ksiąg liturgicznych próbowano dojść do kompromisowych rozwiązań, z jednej strony dążono do ukazania szacunku dla tradycji Kościołów wschodnich, gdzie zachowano jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a z drugiej strony starano się zachować i wydobyć z tradycji kanonistycznej Kościoła zachodniego to, co było w niej

¹⁵ Por. J.P. Bouhot, *La confermazione, sacramento della comunione ecclesiale*, Torino–Leumann 1970, 96.

¹⁶ Por. A. Bugnini, dz.cyt., 602–603.

¹⁷ Por. G. Ferraro, *La liturgia dei sacramenti*, Roma 2008, 138–139.

¹⁸ Por. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2012, 233.

charakterystyczne dla obrządku łacińskiego, jeżeli chodzi o udzielanie sakramentu bierzmowania.

Poza tym w kolejnych *Schemata* widoczne są tendencje do rozszerzania prerogatyw prezbiterów w tej materii. W *Schemata* nr 364 prezbiterów nazywa się nadzwyczajnymi szafarzami bierzmowania i wskazuje się na dwa źródła ich władzy: uprawnienie do bierzmowania mają albo na mocy prawa powszechnego bądź na podstawie indultu Stolicy Apostolskiej. W porównaniu z KPK/17 poszerza się grono podmiotów uprawnionych do wykonywania tej władzy o administratorów apostolskich nie mających święceń biskupich, rozciąga się *ipso iure* władzę bierzmowania na wszystkich prezbiterów w odniesieniu do wiernych znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci oraz wprowadza się możliwość delegowania przez biskupa prezbiterów do udzielania bierzmowania w przypadku prawdziwej konieczności, jak również przewiduje się przy dużej liczbie kandydatów dopuszczenie wybranych prezbiterów do udzielania wraz z biskupem tego sakramentu¹⁹. Nową propozycją wprowadzoną przez *Schemata* 364 o znaczącym wydzwiku pastoralnym jest przyznanie biskupom prerogatyw w zakresie delegowania władzy bierzmowania prezbiterom w przypadku chrztu dorosłych, podczas przyjmowania do pełnej jedności Kościoła osoby już ochrzczonej oraz w sytuacji, gdy sami członkowie *ordo episcoporum* nie mogą dopełnić swoich obowiązków w tej materii ze względu na liczne zajęcia duszpasterskie, jak i zwiększającą się w niektórych regionach liczbę miejsc i celebracji sakramentu bierzmowania²⁰.

W wydaniu drugim, poprawionym *Obrzędów bierzmowania dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich*, w których uwzględniono zmiany wprowadzone przez *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.* i ogłoszone przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dekretem z 12 września 1983 r., wyodrębniła się trzy grupy prezbiterów, którzy mają władzę bierzmowania *ipso iure*²¹. Pierwszą kategorię stanowią osoby pełniące urząd zrównany w prawie z urzędem biskupa diecezjalnego: prałat terytorialny i opat terytorialny, wikariusz apostolski i prefekt apostolski, administrator apostolski i administrator diecezjalny w granicach swojego terytorium i w czasie trwania urzędu (OB 7a). Na mocy prawa upoważnienie do bierzmowania mają także ci, którzy na podstawie swego urzędu bądź zlecenia biskupa diecezjalnego udzielają chrztu temu, kto przestał być dzieckiem lub dopuszczają kogoś do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim (OB 7b). W trzeciej grupie władzę bierzmowania rozciąga się na wszystkich prezbiterów w odniesieniu do osób znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci. Wprawdzie najpierw wymienia się proboszcza ze względu na jego szczególną funkcję, ale zaraz potem dodaje się, że w takim przypadku może bierzmować „nawet każdy kapłan” (OB 7c)²². Warto w tym miejscu zauważyć, iż w porównaniu z pierwotną

¹⁹ Por. tamże, 238.

²⁰ Por. tamże, 239.

²¹ Por. *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie drugie poprawione, Katowice 2001, nr 7 (dalej=OB).

²² Warto zauważyć, iż 7 czerwca 2017 r. podczas 376. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski biskupi zatwierdzili zmiany w tłumaczeniu *Ordo Confirmationis 1971*. W poprawionym

wersją *Ordo confirmationis* editio typica z 1971 r. doszło tu do znacznego poszerzenia prerogatyw członków *ordo presbyterorum*, gdyż posoborowe *Ordo*, posługując się normami oraz nazewnictwem przyjętym w KPK/17, wymieniało następujących prezbiterów upoważnionych *ipso iure* do udzielenia bierzmowania wiernemu, któremu zagraża niebezpieczeństwo śmierci: proboszcza, wikariusza, prezbitera kierującego specjalną parafią, wikariusza ekonoma, wikariusza substytuta, wikariusza audytora, wikariusza współpracownika, a podczas ich nieobecności każdego prezbitera wolnego od cenzur i kar kościelnych, o ile nie jest obecny biskup lub ma on prawną przeszkodę do udzielenia bierzmowania (OC, *Praenotanda*, nr 7c)²³.

Na biskupie diecezjalnym spoczywa troska o udzielanie sakramentu bierzmowania wiernym powierzonym jego pasterskiej pieczy. Wynika ona z natury jego urzędu w Kościele partykularnym i może być urzeczywistniana w dwojaki sposób: biskup powinien w miarę możliwości osobiście bierzmować swoich podwładnych bądź zleca to zadanie innemu biskupowi (OB 8; kan. 884 § 1 KPK/83). W tej optyce powierzenie przez biskupa diecezjalnego tego zadania innym biskupom nie tylko czyni ich czynnymi uczestnikami duszpasterstwa diecezjalnego. Gest ten ukazuje także kolegialną naturę urzędu biskupiego oraz stanowi konkretny przejaw realizacji zasady kolegialności na poziomie Kościoła partykularnego²⁴. W przypadku gdy szafarzem bierzmowania jest członek Kolegium Biskupów, prawodawca nie wprowadza żadnych dodatkowych klauzul²⁵.

Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich przewidują także sytuację, w której biskup wyznacza jednego albo kilku prezbiterów do sprawowania tego sakramentu (OB 8). W takim przypadku ustawodawca kościelny domaga się spełnienia określonego warunku: „jeżeli wymaga tego konieczność” (OB 8, kan. 884 § 1 KPK/83). Warto zauważyć, iż już wcześniej Święta Kongregacja ds. Biskupów przyznała taki przywilej biskupom Ameryki Łacińskiej i Filipin z ograniczeniem, że prezbiterzy, do których odnosił się indult zezwalający na udzielanie sakramentu bierzmowania, powinni być odznaczeni jakąś godnością kościelną²⁶. Ocena okoliczności konieczności pozostaje w gestii biskupa²⁷. Wydaje się, że racją uzasadniającą powierzenie tego zadania jednemu bądź kilku kapłanom jest ogromna liczba kandydatów do bierzmowania (OB 8a).

tłumaczeniu Konstytucji Apostolskiej *Divinae consortium naturae* i *Praenotanda* zastąpiono słowo *kapłan*, *kapłani* – przez *prezbiter*, *prezbiterzy*, por. Konferencja Episkopatu Polski, *Zmiany w tłumaczeniu „Ordo Confirmationis 1971”*, *Anamnesis* 91 (2017), nr 4, 38–39. Wprowadzenie powyższych zmian podyktowane było doprecyzowaniem terminologii, gdyż słowo *kapłan* (łac. *sacerdos*) oznacza zarówno biskupów, jak i prezbiterów (por. KKK 1554).

²³ Por. Z. Janczewski, *Ustanawianie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich*, Warszawa 2004, 97.

²⁴ Por. P. Monni, *Commento al can. 884*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, 547.

²⁵ Por. J. Krzywdą, *Komentarz do kan. 882–888*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, red. J. Krukowski, Poznań 2011, 74.

²⁶ Por. Sacra Congregatio pro Episcopis, *Decretum De facultatibus et gratiis pro America Latina et pro Insulis Philippinis*, *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), 121; zob. E. Tejero, *Commento al can. 884*, w: *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, red. J.I. Arrieta, Roma 2004, 603.

²⁷ Por. J. Krzywdą, dz.cyt., 74.

Z tego samego powodu biskup, jak również prezbiter wyposażony we władzę bierzmowania *ipso iure* bądź na podstawie szczególnego pozwolenia ma prawo dobrać sobie prezbiterów, aby razem z nim udzielali tego sakramentu (kan. 884 § 2 KPK/83)²⁸. Przepisy liturgiczne doradzają, aby jako kryterium doboru członków *ordo presbyterorum* do koncelebracji bierzmowania przyjąć rangę urzędu bądź zadania, jakie im powierzono w Kościele partykularnym. Chociaż norma ta nie ma charakteru obligatoryjnego, to jednak *Obrzędy bierzmowania* zalecają, żeby biskup uwzględnił prezbiterów pełniących urząd wikariusza generalnego lub biskupiego, albo też wziął pod uwagę dziekanów oraz proboszczów wiernych oczekujących na przyjęcie tegoż sakramentu, bądź też prezbiterów, którzy zaangażowali się w katechetyczne przygotowanie kandydatów do bierzmowania (OB 8a i b).

W *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* powtarza się przepisy liturgiczne zawarte wcześniej w *Ordo Confirmationis*²⁹. OChWD 46 odnosi się do dwóch przypadków, w których prezbiter w razie nieobecności biskupa nie tylko chrzci, ale również udziela sakramentu bierzmowania. Chodzi tu zarówno o osobę dorosłą, jak i dziecko w wieku katechetycznym, czyli w sytuacji, w której prezbiter udziela sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w ramach jednej celebracji liturgicznej może wystąpić w dwóch różnych rytualnych modelach inicjacji chrześcijańskiej obowiązujących po Vaticanum II, a mianowicie w rytualnym modelu inicjacji osób dorosłych oraz w modelu inicjacji dotyczącym dzieci nieochrzczonych, które osiągnęły już wiek katechizacyjny (OChWD 295–396). Warto podkreślić, iż ta możliwość udzielania bierzmowania przez prezbitera celebrującego sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego była żywo dyskutowana podczas prac nad rytuałem *Ordo initiationis christianae adultorum*, czego wyrazem było stawiane pytanie, czy w czasie tej celebracji może on także bierzmować innych obecnych. Ostatecznie jednak wykluczono inne przypadki poza tymi dwoma wymienionymi powyżej³⁰.

3. BISKUP JAKO SZAFARZ ZWYCZAJNY SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W ŚWIELE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Prawodawca kodeksowy w kan. 882, nazywając biskupa „zwyczajnym szafarzem” (*minister ordinarius*), powraca do terminologii, którą posługiwał się *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.* W kan. 782 § 1 poprzedniego Kodeksu

²⁸ Uprawnienia, o których mowa w kanonie 884 § 1 i 2, stanowią zupełną nowość w prawodawstwie Kościoła. Zdaniem M. Pastuszko, najbardziej charakterystyczne jest chyba to, że prezbiterowi przyznano takie samo uprawnienie jak biskupowi, czyli że może on, jeśli zachodzi poważna przyczyna, dobrać sobie prezbitera czy prezbiterów, aby razem z nim bierzmowali, por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania (kanony 879–896)*, Kielce 2005, 264.

²⁹ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, nr 46 (dalej=OChWD).

³⁰ Por. A. Bugnini, dz.cyt., 576–577; zob. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, 272–273.

znajduje się stwierdzenie, iż „zwyczajnym szafarzem bierzmowania jest tylko biskup”³¹. Genezy wprowadzenia tego określenia do prawodawstwa Kościoła należy szukać w długiej tradycji Kościoła. W dokumentach 7 sesji Soboru Trydenckiego w kanonach o sakramencie bierzmowania można znaleźć tezę potwierdzającą, iż tylko biskup jest zwyczajnym szafarzem świętego bierzmowania³². Stwierdzenie to nie było jakąś absolutną nowością, gdyż już wcześniej na 8 sesji Soboru w Bazylei – Ferrarze – Florencji – Rzymie posłużono się tym samym terminem w odniesieniu do biskupa, wskazując na sukcesję apostolską jako podstawę biblijną namaszczenia przez biskupa ochrzczonych olejem krzyżma w liturgii sakramentu bierzmowania. Ojcowie soborowi, formułując tezę o biskupie zwyczajnym szafarzu tego sakramentu, powołują się na tekst z Dz 8, 14–17, który świadczy o doniosłości, jaką Kościół pierwotny przywiązywał do bierzmowania³³. Egzegeci analizujący ten fragment biblijny potwierdzają, że chrzest „w imię Pana Jezusa” jest tu wyraźnie terminologicznie i czasowo odróżniony od późniejszego obrzędu wkładania rąk na ochrzczonych, zarezerwowanego dla apostołów³⁴. W Dz 8, 14–17 uwypukla się w sposób szczególnie wyraźny związek przyczynowy między gestem włożenia rąk a tajemnicą Pięćdziesiątnicy³⁵. W tym kontekście sukcesja apostolska jawi się jako fakt genetyczny, który uzasadnia zwyczajne szafarstwo biskupa, gdyż poprzez jego osobę jako następcy apostołów jest zagwarantowana więź z pierwszym zstąpieniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy.

³¹ Por. *Codex Iuris Canonici Pii X Potificis Maximi iussu digetus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Card. Gasparri auctus*, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis MCMXXXIV, can. 782 § 2: „Ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus” (dalej=KPK/17).

³² Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV, układ i opracowanie: A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, sesja 7, II, I/D, 3, 364–365: „Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarius minister non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: anathema sit”.

³³ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, t. III, układ i opracowanie: A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, sesja 8 (unia z Ormianami), 15c, 510–513.

³⁴ Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 1991, 28. C. Fabris dokonując analizy dwóch klasycznych tekstów: Dz 8,15–17 i Dz 19,5, które wydają się czynić aluzję do rytu pochrzcielnego, polegającego na nałożeniu rąk w celu przekazania ochrzczonym daru Ducha Świętego dochodzi do konkluzji, iż na temat samego obrzędu i jego szafarza nie ma tam wskazań precyzyjnych i jednoznacznych. Według opinii tego autora, hipoteza, która doszukuje się w rycie pochrzcielnym opisanym w powyższych tekstach początków sakramentu bierzmowania, została odrzucona przez współczesną egzegezę najbardziej cieszącą się uznaniem. Egzegeci przypisują bowiem obydwu wspomnianym epizodom różny cel. Chrześcijanie z Samarii zostali ochrzczeni przez Filipa, który udał się tam nie na mocy specjalnego pełnomocnictwa, ale z powodu prześladowania. Nowa grupa musiała być zatem związana z Kościołem-matką poprzez interwencję Apostołów Piotra i Jana. Także w przypadku epizodu z Efezu mamy do czynienia z tą samą celowością: Apostoł Paweł interweniuje, aby przekazać dar Ducha poprzez nałożenie rąk. Chodzi tu bardziej o zachowanie apostolskości aniżeli o ideę drugiego momentu obrzędowego w procesie inicjacji. Poza tym – jak zauważa C. Fabris – są to dwa epizody wyjątkowe, a nie dowód na to, iż było to zwyczajną praktyką w tamtym czasie. Niemniej jednak pozostaje faktem, iż w późniejszym okresie rozwoju obrzędów inicjacji chrześcijańskiej obydwie wydarzenia będą uważane za punkt odniesienia w ustaleniu genezy sakramentu bierzmowania i traktowane jako jego fundament biblijny, por. C. Fabris, *Il ministero della cresima nella Chiesa latina, con riferimenti alla prassi e al diritto comune delle Chiese cattoliche orientali*, Roma 1996, 17.

³⁵ Por. tamże, 32.

G. Trevisan w swoim komentarzu do kan. 882 wysuwa konkluzję, iż termin *minister originarius*, czyli szafarz pierwotny, który występuje w KK 26, ma bardziej walor teologiczny, natomiast wyrażenie *minister ordinarius*, zastosowane przez prawodawcę kodeksowego, ma wydźwięk prawniczy. W tej optyce udzielanie sakramentu bierzmowania postrzega się jako akt typowy dla urzędu biskupiego, gdyż biskup w odróżnieniu od prezbytera nie potrzebuje specjalnego upoważnienia³⁶.

W podobny sposób G. Ghirlanda wyjaśnia sens terminu *minister ordinarius*. Według opinii tego kanonisty prawodawca kodeksowy posługuje się tym wyrażeniem w odniesieniu do osoby biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania w znaczeniu szerokim. W Kościele łacińskim biskup jest tym, który biermuje na mocy swojego urzędu³⁷. Podejmując się objaśnienia kwestii terminologicznych, G. Ghirlanda obstaje, aby termin *minister originarius* użyty w KK 26 interpretować zarówno w sensie historycznym, jako że biskupi w Kościele pierwotnym byli jedynymi szafarzami sakramentu bierzmowania, oraz w sensie kanonicznym, mając na względzie zastrzeżenie dla biskupa prawa do konsekracji krzyżem i to nawet wówczas, gdy szafarzem sakramentu jest prezbyter (kan. 880 § 2 KPK/83). W tym kontekście wspomniany kanonista dochodzi do konkluzji, iż biskup jest szafarzem zwyczajnym sakramentu bierzmowania na mocy prawa pozytywnego. Członkowie *ordo episcoporum* mają władzę i uprawnienie do bierzmowania na mocy święceń i posługi biskupiej, a zatem zawsze ważnie udzielają tego sakramentu. Natomiast prezbyterzy mogą bierzmować jedynie wówczas, gdy prawo powszechne bądź specjalne upoważnienie ze strony kompetentnej władzy zezwalają im na aktualizację sakramentalnej władzy uświęcania, w którą zostali wyposażeni w sakramencie święceń³⁸.

Do powyższych kontrowersji terminologicznych związanych z osobą biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania odnosi się również amerykański kanonista K.T. Hart w swoim komentarzu do kan. 882 KPK/83. W ocenie tego autora określenie przez Sobór Watykański II biskupa mianem „pierwszego” lub „pierwotnego” szafarza sakramentu bierzmowania było definicją bardziej dokładną z punktu widzenia historycznego niż zastosowanie do jego osoby terminu „szafarz zwyczajny”. Wspomniany kanonista w uzasadnieniu swojej tezy odnosi się do odmiennej tradycji Kościołów wschodnich w tej materii. Na Wschodzie biskupa rzadko nazywano szafarzem zwyczajnym bierzmowania, ponieważ zgodnie z powszechnym zwyczajem tam obowiązującym to zwykle prezbyter, który chrzci, udziela zaraz także bierzmowania, w czasie tej samej akcji liturgicznej, a zatem jest on postrzegany jako *minister ordinarius* tego sakramentu. Zdaniem K.T. Harda, pojęcie „szafarz pierwotny” odzwierciedlało tradycję liturgiczną Kościoła łacińskiego, w którym biskup rzeczywiście był od samego początku pierwotnym szafarzem bierzmowania. Kolejnym argumentem przemawiającym na korzyść tego wyrażenia był jego wydźwięk

³⁶ Por. G. Trevisan, *Commento al can. 882*, w: *Codice di diritto canonico commentato*, ed. Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001, 739.

³⁷ Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2000, 305.

³⁸ Por. tamże, 280–281.

teologiczny. Według opinii amerykańskiego kanonisty, termin *minister originarius* wskazywał na święcenia jako źródło pierwotne władzy biskupów obrządków wschodnich w zakresie bierzmowania. Być może chodziło – jak zauważa K.T. Hard – o uwypuklenie w ten sposób faktu, iż prezbiterzy Kościołów wschodnich na mocy przyjętych święceń kapłańskich mogą cieszyć się tymi samymi prerogatywami w tej materii, co ich biskupi, gdyż zarówno jedni, jak i drudzy są w prawodawstwie tychże Kościołów uważani przecież za szafarzy zwyczajnych bierzmowania. K.T. Hard sięga również do genezy odejścia od soborowego terminu *minister originarius* na rzecz pojęcia *minister ordinarius* na określenie biskupa jako szafarza bierzmowania już we wczesnych etapach reformy *Kodeksu Prawa Kanonicznego* w Kościele łacińskim. Podstawową przesłanką jest w tym przypadku zawężenie obowiązywania norm zawartych w KPK/83 wyłącznie do wiernych obrządku łacińskiego. Ciekawe i trafne wydaje się również kolejne spostrzeżenie amerykańskiego kanonisty, iż powracając do terminu *minister ordinarius*, prawodawca kodeksowy omija pytanie dotyczące podstaw teologicznych nadania uprawnienia do bierzmowania prezbiterom³⁹.

Interesujące rozwiązanie sporu pomiędzy kanonistami i teologami co do określenia biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania przedstawia M. Pastuszko, który wychodzi z założenia, iż w celu uniknięcia zamieszania w terminologii zarówno jedni, jak i drudzy powinni ustalić, czy „nowy termin *minister originarius* zawiera nową treść, czy też tym nowym terminem będzie się określać treść prawniczą oddawaną pojęciem *minister ordinarius*”. Według opinii tego kanonisty między tymi terminami nie ma jakiegokolwiek sprzeczności, a wręcz przeciwnie jest wspólny mianownik, gdyż zarówno jednym, jak i drugim wyrażeniem można określić ten sam podmiot, czyli osobę biskupa jako szafarza bierzmowania. Zdaniem M. Pastuszko, termin *minister originarius* wprowadzony przez *Vaticanum II* w KK 26 jest terminem teologicznym, a określenie *minister ordinarius* to pojęcie typowo prawnicze. Skoro biskup jako szafarz bierzmowania nie przestał być szafarzem zwyczajnym, a jest nadto od czasu Soboru Watykańskiego II uważany za szafarza pierwotnego tegoż sakramentu (*minister originarius*), to zatem – jak proponuje wyżej wymieniony autor – winno się go określać mianem *minister originarius – ordinarius confirmationis*⁴⁰.

J. Krzywda, włączając się w dyskusję nad terminologią dotyczącą kwestii szafarza bierzmowania, dochodzi do konkluzji, iż „pojęcie «szafarz zwyczajny» jest bardziej pojemne treściowo i zawiera w sobie owo pierwotne określenie *minister originarius*”⁴¹.

³⁹ Por. K.T. Hart, *The Minister of Confirmation [cc. 882–888]*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York 2000, 1078.

⁴⁰ Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 124–126.

⁴¹ J. Krzywda, dz.cyt., 71.

4. PREZBITER JAKO SZAFARZ SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Aktualnie obowiązujący *Kodeks Prawa Kanonicznego*, zaliczając prezbiterów do grona szafarzy sakramentu bierzmowania, nie określa ich już mianem szafarzy nadzwyczajnych, tak jak czynił to KPK/17, posługujący się w kan. 782 § 2 sformułowaniem *extraordinarius minister*. Skoro jednak w kan. 882 KPK/83 określa się biskupa jako szafarza zwyczajnego bierzmowania, to wolno zatem według obecnej doktryny i prawa Kościoła łacińskiego przypisać termin „szafarz nadzwyczajny” – jak proponują M. Pastuszko i Z. Janczewski – do osoby prezbitera, który może bierzmować albo na mocy prawa powszechnego lub na zasadzie nadania⁴².

Prawodawca kodeksowy w kan. 883 wyobrzeźnia trzy przypadki, w których przewiduje się, że prezbiter może sprawować interesujący nas sakrament *ipso iure*. Po pierwsze wolno mu to uczynić, jeśli pełni urząd w prawie zrównany z urzędem biskupa diecezjalnego. Chodzi tu zatem o prezbiterów nie mających święceń biskupich, którym powierzono kierowanie Kościołami partykularnymi nie podniesionymi jeszcze do statusu diecezji. Zrównanych z biskupem diecezjalnym prezbiterów wymieniają kanony: 381 § 2 i 368 KPK/83. W tym gronie znajdują się zatem: prałaci terytorialni, opaci terytorialni, wikariusze apostołscy, prefekci apostołscy oraz administratorzy apostołscy ustanowieni na stałe. Choć kan. 368 KPK/83 nie wymienia administratora diecezji (poprzednio nazywanego wikariuszem kapitulnym), to jednak wydaje się, iż również on jest upoważniony *ipso iure* do udzielania tego sakramentu, jak wskazano w odpowiedzi Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 30 kwietnia 1999 r.⁴³

Po promulgacji niektórzy kanoniści odmawiali administratorowi diecezjalnemu uprawnienia do bierzmowania, gdyż skoro nie został on wymieniony w kanonie 368, nie jest zatem zrównany z biskupem diecezjalnym. Jednakże racje wydają się przemawiać za tymi autorami, którzy przyznają mu takowe uprawnienia, gdyż ich stanowisko wzmacnia prawodawstwo liturgiczne. Jak trafnie zauważają K.T. Hard i M. Pastuszko, *Ordo Confirmationis*, uwzględniające zmiany wprowadzone już przez nowy Kodeks i zmodyfikowane zgodnie z *Varitiones* Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego z 12 września 1983 r. wyraźnie wymienia w gronie prezbiterów upoważnionych *ipso iure* do udzielania bierzmowania także administratora diecezji⁴⁴. W związku z tym na mocy

⁴² Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 202; Z. Janczewski, dz.cyt., 98.

⁴³ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 882*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, edycja polska, red. P. Majer, Kraków 2011, 674.

⁴⁴ Por. K.T. Hart, *The Minister of Confirmation [cc. 882–888]*, w: *New Commentary on the Code...*, dz.cyt., 1079; M. Pastuszko, dz.cyt., 205–206. J. Hulels również podziela tę opinię, gdyż wśród grona prezbiterów bierzmujących *ipso iure* wymienia administratora diecezji, powołanego do kierowania Kościołem partykularnym w sytuacji, gdy urząd biskupa diecezjalnego wakuje. Władzę bierzmowania na mocy prawa posiada również, któremu zgodnie z kan. 413 powierzono tymczasowo wypełnianie pasterskiej posługi w diecezji, a więc tylko w okresie przeszkody w działaniu stolicy. W tym przypadku kapłan zastępujący biskupa mającego przeszkodę do pełnienia urzędu jest wyposażony w taką samą

kan. 883, 1° KPK/83 i nowego przepisu liturgicznego zawartego w *Pontyfikale rzymskim* prezbiter wybrany na administratora diecezji może ważnie bierzmować jedynie na terenie, na którym pełni ten urząd i tylko w czasie sprawowania tego urzędu. W świetle Konstytucji apostolskiej *Spirituali militum curae* Jana Pawła II z 21 kwietnia 1986 r. także ordynariuszy wojskowych (polowych) zalicza się do grona tych, którzy są zrównani w prawie kanonicznym z biskupem diecezjalnym⁴⁵. Stąd też również ordynariusze wojskowi mogą bierzmować na podstawie kan. 883, 1° KPK/83⁴⁶.

Wedle dyspozycji prawodawcy kodeksowego, zawartej w numerze 2 kan. 883, upoważnienie do bierzmowania mają również prezbiterzy udzielający tego sakramentu na mocy urzędu lub zlecenia biskupa diecezjalnego temu, kto przekroczył wiek dzieciństwa. Jeżeli chodzi o sakrament chrztu za dorosłego uznaje się osobę, która po wyjściu z okresu dzieciństwa osiągnęła używanie rozumu (kan. 852 § 1 KPK/83)⁴⁷. W takim przypadku prawodawca nakazuje chrzcić według obrzędu przewidzianego dla dorosłych, z uwzględnieniem wskazań, jakie znajdują się w *Rytuale rzymskim*, w rozdziale V zatytułowanym: *Obrzędy wtajemniczenia dzieci, które osiągnęły wiek katechizacyjny* (OChWD 295–369)⁴⁸. Według *Rytuału* dzieci nieochrzczone, które już osiągnęły wiek katechizacyjny, powinny przyjąć podczas jednej celebracji liturgicznej wszystkie trzy sakramenty inicjacyjne, nawet jeśli chrztu udziela prezbiter (OchWD 342–344).

W tym kontekście należy wziąć jeszcze pod uwagę normę kan. 863, która nakazuje powiadomienie biskupa diecezjalnego o chrzcie dorosłych, przynajmniej tych, którzy ukończyli czternasty rok życia, aby mógł on, jeśli uzna to za wskazane, sam udzielić im chrztu. Zdaniem A.E. Hierolda, prawodawca kodeksowy wypułkła w ten sposób znaczenie urzędu biskupiego w zakresie inkorporacji osoby dorosłej nieochrzczonej do Kościoła. Obecność biskupa jako szafarza chrztu dorosłego w sposób bardziej wyraźny wskazuje w tym przypadku na jego włączenie do określonej wspólnoty diecezjalnej⁴⁹. Natomiast K.T. Hard stwierdza, iż w kan. 863 prawodawca kodeksowy nie domaga się, aby biskup diecezjalny był szafarzem chrztu w odniesieniu do wszystkich osób dorosłych powyżej czternastego roku życia, ale zobowiązuje proboszcza do skierowania takich kandydatów do niego, aby to on jako rządca Kościoła partykularnego podjął stosowną decyzję w tej sprawie⁵⁰. Nie zawsze bowiem jest możliwe, aby biskup chrzcił daną osobę i zaraz ją bierzmował.

władzę, jaką prawodawca kodeksowy przyznaje administratorowi diecezji (kan. 414), por. J. Hulels, *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montreal 2006, 193.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Spirituali militum curae”*, 6 kwietnia 1986 r., *Acta Apostolicae Sedis* 78(1986), 481–486.

⁴⁶ Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 204.

⁴⁷ Por. D. Mazurkiewicz, *Szafarz sakramentu bierzmowania. Próba wykładni obowiązujących przepisów*, *Studia Koszalińsko-Kołońskie* 19(2012), 105.

⁴⁸ Por. J. Krzywdą, *Komentarz do kan. 852*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, dz.cyt., 40.

⁴⁹ Por. A.E. Hierold, *Taufe und Firmung*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Schmitz, Regensburg 1999, 812.

⁵⁰ Por. K.T. Hard, *Commentary on the canon 863*, w: *New Commentary on the Code...*, dz.cyt., 1051.

W tym tkwi zapewne geneza kan. 883, 2°. Wychodząc naprzeciw tego typu sytuacjom, stwarza on możliwość, aby prezbiter, który z racji swego urzędu lub na zlecenie biskupa diecezjalnego udziela chrztu dorosłemu, mógł zaraz po chrzcie także i go bierzmować w ramach jednego ciągłego obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jak słusznie zauważa M. Pastuszko: „jest bowiem bardziej zgodne z duchem liturgii, by w takim przypadku prezbiter udzielił chrztu i bierzmowania dorosłemu, niż żeby najpierw udzielił chrztu prezbiter, a dopiero po pewnym, niekiedy długim czasie udzielił bierzmowania biskup”⁵¹. Uprawnienie, o którym mowa w kan. 883, 2°, wskazuje zatem na wewnętrzną spójność sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego⁵².

Analizowany kan. 883, 2° reguluje również inną sytuację, a mianowicie kwestię udzielenia sakramentu bierzmowania przez prezbitera osobie ochrzczonej pozostającej poza Kościołem katolickim i pragnącej powrócić do pełnej jedności z tymże Kościołem (OB 7b). M. Pastuszko wyodrębnia trzy przypadki, kiedy możemy mówić o przyjęciu danej osoby do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Po pierwsze, jeśli mamy do czynienia z wiernym ochrzczonego w Kościele katolickim, który nigdy nie praktykował swojej wiary i jako osoba dorosła pragnie tę praktykę rozpocząć. Drugi przypadek dotyczy wiernego ochrzczonego w Kościele katolickim, bez własnej winy wychowanego w religii niekatolickiej, bądź też włączonego do takiej wspólnoty, który zamierza teraz powrócić do pełnej jedności z Kościołem katolickim. Natomiast trzeci przypadek odnosi się do ochrzczonego we wspólnocie oddzielonej, wyrażającego wolę przyjęcia do wspólnoty z Kościołem katolickim obrządku łacińskiego⁵³. Skoro w pierwszym z wymienionych przypadków chodzi tylko o rozpoczęcie pełnego praktykowania wiary, to prezbiter nie ma prawa udzielić bierzmowania, chyba że co innego postanowi biskup diecezjalny. Natomiast przy przyjmowaniu do wspólnoty Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego wiernego, który został ochrzczonego we wspólnocie kościelnej niekatolickiej, należy zwrócić uwagę na dyspozycję prawodawcy kodeksowego wyrażoną w kan. 869 § 1 i 2 KPK/83, gdzie postanawia się, iż w takiej sytuacji nie chrzci się ponownie, chyba że istnieje poważna wątpliwość odnośnie do ważności udzielonego chrztu bądź co do zaistnienia samego faktu chrztu. Kościół katolicki z zasady bowiem uznaje ważność chrztu udzielanego we wspólnotach kościelnych niekatolickich. W szczególności odnosi się to do członków Kościołów wschodnich odłączonych, pod warunkiem że wcześniej ustalono, że faktycznie taki chrzest nastąpił⁵⁴. W tym przypadku przy przyjmowaniu do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim należy również uwzględnić wskazania określone przez miejscowego ordynariusza według zasad zawartych w Dyrektorium *Ad totam Ecclesiam*⁵⁵. Podstawą prawną realizacji zlecenia przyjęcia ochrzczonego do pełnej jedności z Kościołem, jakie biskup

⁵¹ M. Pastuszko, dz.cyt., 208.

⁵² Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 883*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz.cyt., 674.

⁵³ Por. tamże, 208–210.

⁵⁴ Por. J. Krzywda, *Komentarz do kan. 869*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, dz.cyt., 56–57.

⁵⁵ Por. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium ekumeniczne „Ad totam Ecclesiam”*, 14. 05. 1967, *Acta Apostolicae Sedis* 59(1967), 581, nr 19.

powierza prezbiterowi, jest zatem norma kan. 882, 2° KPK/83 oraz przepis liturgiczny zawarty w *Ordo Confirmationis* (OC 7b). Natomiast racją uzasadniającą udzielenie bierzmowania osobie przyjmowanej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim jest zacieśnienie jej więzi komunii z Kościołem, które dokonuje się w tym sakramencie, o czym mowa w KK 11 i kan. 879 KPK/83⁵⁶.

Wedle dyspozycji prawodawcy kodeksowego wyrażonej w kan. 883, 3° upoważnienie do udzielania bierzmowania na mocy samego prawa względem osób znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci ma proboszcz, a nawet każdy prezbiter. T. Rincón-Pérez zauważa, iż prezbiter ma to uprawnienie w formie absolutnej, bez żadnego ograniczenia personalnego czy terytorialnego i bez względu na to, czy pozostaje w cenzurach lub karach kościelnych. Pozostawanie wolnym od cenzur i kar kościelnych było warunkiem, jak postawiono w *Pontyfikale rzymskim* z 1971 r. prezbiterowi, aby mógł on udzielić bierzmowania *in periculo mortis*. To ograniczenie nie pojawia się już więcej w kan. 883, 3°, gdyż – jak zauważa wspomniany kanonista – norma kodeksowa odzwierciedla obecnie obowiązujący system karny (por. na przykład kan. 1311 KPK/83)⁵⁷. Genezy udzielenia prezbiterom niemal nieograniczonego uprawnienia w zakresie bierzmowania osób znajdujących się *in periculo mortis* należy szukać – zdaniem M. Pastuszki – w woli ustawodawcy kościelnego, który, mając na względzie zobowiązanie wszystkich ochrzczonych do przyjęcia bierzmowania, dąży do usunięcia przeszkód mogących zaistnieć po stronie szafarza tegoż sakramentu. Stąd też w analogiczny sposób, jak w kan. 976 upoważnia się każdego prezbitera (nawet tego przeniesionego ze stanu duchownego do stanu świeckiego) do udzielenia absolucji na mocy samego prawa jakimkolwiek penitentom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, tak w tym przypadku wyposaża się go we władzę bierzmowania *ipso iure*⁵⁸.

Prawodawca kodeksowy przewiduje, że prezbiter może również udzielać bierzmowania na mocy przyznanego mu szczególnego uprawnienia (kan. 882). Takie specjalne upoważnienie do bierzmowania może być przyznane jedynie członkom *ordo presbyterorum*, ponieważ jeżeli chodzi o biskupów, żadne uprawnienie w tej materii nie jest im potrzebne, gdyż bierzmują oni z racji święceń biskupich. O ile w przypadku członków Kolegium Biskupów źródło władzy bierzmowania wiąże się ściśle z pełnią sakramentu święceń, o tyle w odniesieniu do prezbiterów ta podstawa prawna do aktualizacji tejże władzy tkwi nie w święceniach prezbiteratu, ale w przyznanym im przez kompetentną władzę kościelną uprawnieniu. Władzą kompetentną do upoważnienia prezbiterów do udzielania bierzmowania jest Stolica Apostolska bądź biskup diecezjalny⁵⁹. Ten ostatni, jeśli domaga się tego konieczność,

⁵⁶ Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 209–210.

⁵⁷ Por. T. Rincón-Pérez, dz.cyt., 190.

⁵⁸ Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 216.

⁵⁹ KPK/83 w odróżnieniu od KPK/17 nie posługuje się terminem indultu ani w kan. 882, ani w pozostałych kanonach dotyczących szafarza sakramentu bierzmowania (kan. 882–888). Także w tekście *Pontykalu rzymskiego* w tym miejscu wprowadzono stosowne modyfikacje tak, aby był taki sam, jak kan. 882 (por. *Variationes*, VIII, 8, Notitiae 206 (1983), 548; zob. M. Pastuszko, dz.cyt., 219). Nie oznacza to bynajmniej, że Stolica Apostolska nie może udzielić prezbiterowi bądź określonej grupie pre-

może jednemu lub kilku określonym prezbiterom udzielić uprawnienia do sprawowania tego sakramentu (por. kan 884 § 1 KPK/83). Zdaniem M. Pastuszko, uprawnienie do udzielenia sakramentu bierzmowania przyznane prezbiterowi przez biskupa diecezjalnego należy traktować w analogiczny sposób jak uprawnienie nadane przez Stolicę Apostolską⁶⁰. Jak zauważa D. Mazurkiewicz: „biskup diecezjalny może to uczynić ustnie lub pisemnie, przy czym pisemna forma pozwoli na udowodnienie uprawnienia”⁶¹. Do niego należy również ocena, czy zachodzi konieczność, aby udzielić takiej łaski określonym prezbiterom oraz decyzja co do tego, na jaki czas ich upoważnić do wypełniania tej misji. Ponadto, zgodnie z przepisami liturgicznymi, zawartymi we wprowadzeniu do *Obrzędów bierzmowania* (OB 8a), upoważnienie, o którym mowa w kan. 884 § 1 KPK/83 powinno być udzielone w pierwszej kolejności tym prezbiterom, którzy w diecezji sprawują urząd wikariusza generalnego, wikariusza biskupiego lub wikariusza regionalnego⁶².

5. WNIOSKI I POSTULATY *DE LEGE FERENDA*

Reasumując powyższe rozważania nad ujęciem kwestii szafarza sakramentu bierzmowania, w księgach liturgicznych i prawodawstwie kodeksowym po *Vaticanium II* zauważa się w obecnym prawie kościelnym z jednej strony afirmację zasady, iż biskup jest zwyczajnym szafarzem bierzmowania, a z drugiej strony rozszerzenie prerogatyw prezbiterów w tej materii w stosunku do KPK/17. Jak podkreśla Cz. Krakowiak, w tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do tej, jaka występuje w Kościołach wschodnich, gdzie chryzmacji zwykle udziela prezbiter, posługując się świętym myronem, którego sporządzenie jest zarezerwowane jedynie dla biskupa. W tej perspektywie w mandacie udzielonym przez biskupa prezbiterom objawia się więź komunii z Kościołem powszechnym i apostolskim⁶³.

W przypadku gdy biskup upoważnia jakiegoś prezbitera do udzielania bierzmowania byłoby dobrze, gdyby w czasie homilii nawiązano do faktu, iż podczas bierzmowania posługuje się on olejem krzyżma pobłogosławionym przez biskupa diecezjalnego w Wielki Czwartek. Celebrans powinien zatem wyjaśnić bierzmowanym symbolikę tego wydarzenia, jak i nawiązać do symboliki krzyżma w liturgii. W celu wyeksponowania waloru eklezjologicznego oleju krzyżma, poprzez którego użycie w liturgii bierzmowania wizualnie manifestuje się więź ontyczna z głową

zbiterów szczególnego uprawnienia do udzielania sakramentu bierzmowania. Wręcz przeciwnie, takie sytuacje także i dziś się zdarzają, a dowodem na to jest chociażby uprawnienie, jakim z nadania Stolicy Apostolskiej cieszą się kapelani Dzieła Apostolatu Ludzi Morza podczas podróży statkiem. W sytuacji, gdyby na pokładzie nie było biskupa będącego we wspólnocie ze Stolicą Apostolską mogą oni udzielić sakramentu bierzmowania, por. *Motu Proprio Stella Maris*, 31.01.1997, art. 7, p. 2, *Acta Apostolicae Sedis* 89 (1997), 209–216.

⁶⁰ Por. M. Pastuszko, dz.cyt., 219.

⁶¹ D. Mazurkiewicz, dz.cyt., 106.

⁶² Por. J. Krzywda, *Komentarz do kan. 884*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, dz.cyt., 74.

⁶³ Por. Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie sakramentem inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005, 165–166.

Kościola partykularnego, można byłoby dokonać jego uroczystego wniesienia w procesji wejścia podczas Mszy świętej z udzieleniem sakramentu bierzmowania. Umieszczając je na odpowiednim miejscu w prezbiterium, widocznym dla zgromadzenia liturgicznego, wypukliłoby się jeszcze bardziej jego fundamentalne znaczenie w celebracji sakramentu bierzmowania. Należy również przy tym pamiętać, aby w katechezie przygotowującej kandydatów do bierzmowania wyjaśnić także kwestię prezbitera jako szafarza sakramentu tak, aby uniknąć w przyszłości sytuacji, w której bierzmowanie udzielane przez niebiskupa byłoby traktowane przez przyjmujących je za sakrament niższej kategorii.

Wprawdzie nie należy obecnie spodziewać się jakiejś rewolucji kopernikańskiej co do możliwości dalszego rozwoju prawodawstwa w zakresie szafarstwa sakramentu bierzmowania, to niemniej jednak można przypuszczać, iż w przyszłości będzie stopniowo dokonywał się proces poszerzania grona wiernych mogących przyjąć w Kościele łacińskim sakrament bierzmowania od prezbitera. Jak proponuje D. Mazurkiewicz, pierwszą grupą osób mogliby być nupturienti przygotowujący się do zawarcia małżeństwa, którzy nie przyjęli jeszcze uprzednio sakramentu bierzmowania⁶⁴. W świetle dyspozycji prawodawcy kodeksowego, zawartej w § 1 kan. 1065 KPK/83, przyjęcie sakramentu bierzmowania przed zawarciem małżeństwa jest obowiązkiem nupturientów, od którego realizacji może ich zwolnić niemożliwość spełnienia go bez poważnej niedogodności. Tej niedogodności, a zdarza się ona dość często, nie byłoby w praktyce, gdyby prezbiter przygotowujący narzeczonych do ślubu, mógł im udzielić sakramentu bierzmowania, jeśli wcześniej go nie przyjęli. Zdaniem D. Mazurkiewicza, zmiana przepisów w tej materii pozwoliłaby większej liczbie osób przyjąć sakrament bierzmowania przed zawarciem małżeństwa.

Pewnym zagadnieniem, które budzi trudności, wydaje się ustalenie fundamentu ontologicznego władzy prezbiterów do udzielania sakramentu bierzmowania. P. Goyret wychodzi z założenia, iż skoro „prezbiterzy nie są następcami apostołów, nie jest jasna podstawa ich władzy udzielania bierzmowania, ponieważ delegacja o charakterze prawnym nie mogłaby jej przekazać”⁶⁵. Odwołując się jednak do faktów historycznych, mówiących o bierzmowaniu udzielanym przez prezbiterów za zgodą kompetentnej władzy w Kościele łacińskim, jak również do praktyki Kościołów wschodnich, dochodzi do konkluzji, że dane biblijne wskazują na przynależność bierzmowania do *ordo episcoporum*, ponieważ szafowanie darem bierzmowania – zarówno bezpośrednio, jak i poprzez prezbiterów, pozostaje główną funkcją następców Apostołów.

Na odpowiedzialność biskupa za inicjację chrześcijańską w Kościele partykularnym, a w tym także za udzielanie sakramentu bierzmowania, wskazują najnowsze dokumenty dotyczące posługi biskupiej, które powtarzają to, co już było wcześniej zawarte w *Ordo initiationis christianae adultorum*, *Ordo Confirmationis* i w *Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.* Jan Paweł II w Adhortacji posynodalnej *Pastores gregis* podkreśla z naciskiem, iż biskup jako pierwszy szafarz powi-

⁶⁴ Por. D. Mazurkiewicz, dz.cyt., 112.

⁶⁵ P. Goyret, *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*, Warszawa 2006, 182.

nien zatroszczyć się o to, aby zwykle sakrament bierzmowania był udzielany przez niego samego. Obecność biskupa bowiem przywołuje skutecznie tajemnicę Pięćdziesiątnicy i jawi się jako ogromnie użyteczna do umocnienia więzi komunii kościelnej pomiędzy pasterzem a wiernymi⁶⁶. Podobnie Dyrektorium *Apostolorum Successores* przypomina o obowiązku udzielania bierzmowania przez biskupów – zwyczajnych szafarzy, gdyż „w ten sposób zostaje wyraźniej ukazana duchowa skuteczność tego sakramentu, który ściślej łączy wiernych z Kościołem obecnym w osobie następcy Apostołów i wzmacnia w nich zdolność świadczenia o Chrystusie”⁶⁷. Stąd też funkcji zastrzeżonej dla biskupa – dokonania sakramentalnego znaku namaszczenia bierzmowanego czy konsekracji krzyżem – nie powinno się interpretować jako aktu jurysdykcji, ale jako gestu właściwego temu kto kieruje Kościołem partykularnym, gdyż to on kładzie pieczęć na włączeniu ochrzczonego w życie i w misję Kościoła⁶⁸. W tej optyce bierzmowanie w Kościele łacińskim ukazuje się jako sakrament komunii eklezjalnej wokół biskupa, który pozostaje widzialnym znakiem jedności Ludu Bożego i jej stróżem w konfrontacji z każdą próbą rozbicia tejże *communio* poprzez schizmę bądź herezję⁶⁹. Udzielając daru Ducha Świętego, biskup włącza zatem ochrzczonego nie tylko do diecezji, ale również i do Kościoła powszechnego (KK 11, OB 7, KKK 1303, 1313) i przyczynia się w ten sposób do budowania Kościoła⁷⁰. Biskup pozostaje również poręczycielem autentyczności świadectwa, które będzie dawał bierzmowany⁷¹.

W kontekście powyższych rozważań nad terminologią stosowaną w odniesieniu do biskupa jako szafarza bierzmowania zarówno w dokumentach Magisterium Kościoła, jak i w prawie kanonicznym wydaje się, iż obydwa pojęcia występujące w analizowanym tekście: *minister originarius* i *minister ordinarius* nie pozostają w opozycji do siebie, ale wyrażają bogactwo tej rzeczywistości, która kryje się w historii rozwoju liturgii sakramentu bierzmowania. Zastosowanie wyrażenia *minister originarius* przez KK 26, a następnie KKK 1321 ma wyraźny oddźwięk ekumeniczny, ponieważ wskazuje na równorzędność obydwu tradycji: wschodniej i zachodniej w kluczu diachronicznym na płaszczyźnie ekonomii zbawienia. Pojęcie „pierwotności” na określenie biskupa jako szafarza bierzmowania pomaga lepiej zrozumieć, iż zgodnie z zasadą *sine Episcopo nullum Chrisma*, obowiązującą zarówno w Kościele łacińskim, jak i w Kościołach wschodnich materia sakramentu, niezależnie od tego, czy namaszczenia dokonuje biskup, czy prezbiter pozostaje ściśle związana ze

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupiej posłudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16.10.2003)*, w: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł, redakcja i opracowanie: W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, nr 38, 356–357.

⁶⁷ Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium „Apostolorum Successores” o pasterskiej posłudze biskupów (22.02.2004)*, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, nr 145, 616–617.

⁶⁸ Por. M. Augé, *L’iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma 2004, 289; P. Bua, *Battesimo e confermazione*, Brescia 2016, 589.

⁶⁹ Por. A. Caprioli, *L’iniziazione cristiana: aspetti generali, battesimo e confermazione*, w: *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di Liturgia a cura dell’Associazione Professori di Liturgia*, t. 2: *La celebrazione dei sacramenti*, Roma 1996, 101.

⁷⁰ Por. Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie sakramentem...*, dz.cyt., 163–168.

⁷¹ Por. I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2011, 244.

święceniami biskupimi, gdyż nawet w niebezpieczeństwie śmierci żaden szafarz nie może konsekrować oleju krzyżma⁷².

BIBLIOGRAFIA

- Augé M., *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma: Libreria Ateneo Salesiano 2004.
- Bouhot J.P., *La confermazione, sacramento della comunione ecclesiale*, Torino–Leumann 1970.
- Bua P., *Battesimo e confermazione*, Brescia: Editrice Queriniana 2016.
- Bugnini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 1997.
- Caprioli A., *L'iniziazione cristiana: aspetti generali, battesimo e confermazione*, w: *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di Liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia*, t. 2: *La celebrazione dei sacramenti*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano 1996, 53–102.
- Fabris C., *Il ministero presbiterale della cresima nella Chiesa latina, con riferimenti alla prassi e al diritto comune delle Chiese cattoliche orientali*, Roma 1996.
- Ferraro G., *La liturgia dei sacramenti*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 2008.
- Franchetto F., *La riserva al vescovo del conferimento della confermazione nella teologia conciliare dell'episcopato*, *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 (2016), 176–202.
- Goyret P., *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. z wł. J. Kaczmarek Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2006.
- Hart K.T., *The Minister of Confirmation [cc.882–888]*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. by J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York: Paulist Press 2000.
- Hierold A.E., *Taufe und Firmung*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. von J. Listl, H. Schmitz, Regensburg: Pustet Verlag 1999, 807–823.
- Huels J.M., *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montreal: Wilson Lafleur Ltée 2006.
- Janczewski Z., *Ustanawianie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2004.
- Krakowiak Cz., *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej GAUDIUM 2005.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Krakowiak Cz., *Rytuał Rzymski Pawła VI. Sakramenty święte*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 2017.
- Krakowiak Cz., *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 2012.
- Krzywda J., *Komentarz do kan. 882–888*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2011, 70–76.
- Mazurkiewicz D., *Szafarz sakramentu bierzmowania. Próba wykładni obowiązujących przepisów*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 19 (2012), 99–113.
- Monni P., *Commento al can. 884*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, ed. P.V. Pinto, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, 547.
- Nocent A., *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Anàmnesis*, t. III/1: *la Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, red. A.J. Chupungco, Genova–Milano: Casa Editrice Marietti 2005, 9–131.
- Oñatibia I., *Bautismo y Confirmación*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2011.
- Pastuszko M., *Sakrament bierzmowania (kanony 879–896)*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2005.

⁷² Por. Pozzo M., *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, *Studia Canonica* 9, Roma 2013, 220–221.

- Pozzo M., *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Subsidia Canonica 9, Roma: EDUSC 2013.
- Rincón-Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Subsidia Canonica 12, Roma: EDUSC 2014.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 1991.
- Tejero E., *Comentario al cc. 882–884*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, tercera edición actualizada, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2002.
- Tejero E., *Komentarz do kan. 882–888*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, edycja polska na postawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków: Wolters Kluwer 2011, 674–677.
- Trevisan G., *Commento ai cann. 882–888*, w: *Codice di diritto canonico commentato*, ed. Quaderni di diritto ecclesiale, Milano: Ancora Editrice 2001, 739–742.

MINISTER OF THE SACRAMENT OF CONFIRMATION IN LIGHT OF “THE PONTIFICAL” AND “ROMAN RITUAL” AND “CODE OF CANON LAW” OF 1983

Summary

The purpose of the article is to share the reflection about the minister of the sacrament of confirmation in light of two binding liturgical books: the Pontifical “Ordo Confirmationis”, the Ritual “Ordo initiationis christianae adultorum” and the Code of Canon Law of 1983. The sacrament of confirmation is usually administered by the bishop, however he isn’t the only minister of this sacrament, since a presbyter may be authorised by the bishop to administer this sacrament as well. Although the Constitution “Lumen gentium”, no 26 defines bishops as appropriate ministers of confirmation (*ministri originarii confirmationis*) by introducing this new term to terminology, the legislator of the Code calls the bishop an ordinary minister (*minister ordinarius*), applying the term used in the Church since the church council in Florence. Most canonists share the opinion that the term “ordinary minister”, which is traditionally and historically justified, seems to be more capacious and comprises the church council term “minister originarius”. Here in turn the meaning of the latter one is emphasized by theologians, according to whom the church council by using this new term brings out the truth that the intervention of the bishop in the sacrament of confirmation is the extension of the event of Paschal Pentecost. In this perspective the person of bishop who administers the sacrament of confirmation becomes a connection with Pentecostal Church, a guarantee of Church unity. Due to his presence and service confirmands have stronger feeling of connection with their own diocese and with the universal Church. According to the binding doctrine and the law of universal Church, the sacrament of confirmation is administered legally by presbyters. In Roman Pontifical and in the Code of Canon Law of 1983 an extension of presbyters’ rights can be noticed in terms of administering the sacrament of confirmation in light of the rules which were previously binding.

Key words: the sacrament of confirmation, minister, bishop, presbyter, Roman Pontifical, Ritual roman

Nota o Autorze

Ksiądz Waldemar BARTOCHA – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk teologicznych w zakresie liturgiki, adiunkt w Katedrze Teologii Liturgii w Instytucie Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, notariusz Kurii Metropolitalnej Łódzkiej, członek Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, wizytator katechetyczny, referent ds. kursów liturgicznych dla fotografów i operatorów kamer, laureat Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB z zakresu teologii (2010), przedmiotem badań są: historia i teologia sakramentu święceń, inicjacja chrześcijańska oraz teologia roku liturgicznego; kontakt e-mail: waldekbartocha@poczta.onet.pl

JUSTYNA MICHALSKA

Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa

DZIKIE ANIOŁY... HENRYKA BARDIJEWSKIEGO – W STRONĘ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ INTERPRETACJI

Słowa kluczowe: Bóg, dusza, duch, aniołowie, woda, symbol

1. Wstęp. 2. Bóg. 3. Aniołowie. 4. Woda. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Henryk Bardijewski urodził się w Częstochowie. Jest prozaikiem, satyrykiem, autorem słuchowisk i sztuk scenicznych, a także tekstów dla kabaretów literackich. Jest absolwentem filologii polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zadebiutował w 1952 r. na łamach „Szpilek”. Piastował stanowisko redaktora w Polskim Radiu w latach 1957–1975. Bardijewski jest autorem wielu opowiadań, m.in. zbioru *Dziki anioły...*

Twórczość Bardijewskiego jest różnorodna zarówno pod względem tematyki, jak i zaproponowanych form. Autor łączy „elementy pozornie sprzeczne – aktualność z ponadczasowością, realizm z oniryzmem i groteską”¹. Zbiór opowiadań *Dziki anioły...* pełen jest ukrytych znaczeń, cechuje go wielowarstwowość. Zawarto w nim elementy groteski oraz czarnego humoru. W opowiadaniach brak jest realistyczności i szczegółowości opisów. Utwór przedstawia często przerysowany obraz rzeczywistości, demaskując tym samym ludzkie ułomności i absurdy współczesnego świata. Jest to świat wyobraźni Bardijewskiego, w którym nic nie jest takie, jakie się wydaje².

Bardijewski dokonuje swojego rodzaju rozrachunków z rzeczywistością, piętnując bezwolność, głupotę i inne społeczne przywary. „Tendencje demaskatorskie obecne są choćby w rozpoznawaniu tandety, rozszyfrowywaniu matactw, które

¹ J. Warońska, *Henryka Bardijewskiego przepis na komedię*, w: *Literatura i kultura w Częstochowie: Częstochowa w literaturze i kulturze*, Częstochowa 2009, 149–164.

² J. Michalska, *Między rzeczywistością a metafizyką. „Dziki anioły...” Henryka Bardijewskiego*, w: *Krytycznie o Henryku Bardijewskim*, red. J. Cieślak, A. Złota, Częstochowa 2015, 41.

pisarz jako bystry obserwator społeczny z uporem maniaka obserwuje”³. Cechą twórczości autora jest także aforystyczność i niebываła skłonność formułowania sądów, trafność diagnoz sytuacyjnych, a także mistrzostwo w posługiwaniu się ironią. „Opowiadania Bardijewskiego, tak jak i jego twórczość, cechuje dyscyplina, oszczędność słowa i co istotne trafność obserwacji”⁴. Utwory tego znakomitego jednak pomijanego częstochowskiego pisarza wywołują wiele emocji, skłaniają do przemyśleń i krytycznych przewartościowań. Proza autora jest ustrukturuwana w interesujący sposób, niemalże utkana paradoksami i niedomówieniami. Bardijewski wchodzi w rolę duchowego przewodnika, mimowolnego mentora, który przechadza się razem z czytelnikiem po ścieżkach swoich opowieści. Bohater z opowiadań serii *Dzikich aniołów* to intelektualista, przechadzający się po świecie pełnym absurdów w poszukiwaniu prawdy. Proza Bardijewskiego ukazuje ludzi zagubionych, lecz obdarzonych szansą na odnalezienie samych siebie.

Mimo iż autor porusza tematy życia codziennego, swoją interpretację chciałam wywieść z tradycji chrześcijańskiej. Wskazuje ona na znalezienie sensu w symbolice utworu poza dosłownością. Punkt odniesienia opowiadań tego zbioru stanowią motywy Boga i aniołów oraz symbolika wody. Odnalezienie uniwersalnych wartości staje się istotnym kluczem interpretacyjnym tej prozy. Jest to niezwykle refleksyjna twórczość, w której podczas kolejnego czytania doszukać się można zupełnie nowych wartości. Dzięki bezpośredniemu odczytaniu wydobywa się głębsze znaczenie – metafizyczne, egzystencjalne, gdyż „[...] to od nas zależy, czym wypełnimy napisane przez autora słowa. Czy są pełne skojarzeń, treści, emocji, czy jednoznaczne lub wręcz puste [...]. Nie ma tak wielkiej różnicy między autorem a czytelnikiem, jak się powszechnie sądzi”⁵. Właśnie dlatego tekst „z jednej strony odpowiada na niezmiennie pragnienie serca człowieka, z drugiej zaś, ze względu na sens powierzchniowy, nie ma ostatecznego i jednego znaczenia”⁶.

Odwołanie do motywów chrześcijańskich odnaleźć można w większości opowiadań z cyklu *Dzikie anioły...* Ciekawe realizacje tych motywów pojawiają się m.in. w opowiadaniach: *Szkoła tańca*, *Czas wody*, *Dzikie anioły*, *Lęk odległości*, *Curriculum vitae* i *Wszyscy chcą poznać Adama*.

2. BÓG

Opowiadania ze zbioru *Dzikie anioły...* stanowią zwieńczenie wieloetapowej drogi ku źródłom. Bardijewski ukazuje duchowy wymiar ludzkiej egzystencji, podkreślając źródłowy charakter czynnika ponadnaturalnego. Autor stale ponawia

³ A. Złota, *Niedoczyny i gorzkie obrachunki w „Lustrach” Henryka Bardijewskiego – kilka uwag na temat kultury kryzysu*, w: *Częstochowskie szkice krytycznoliterackie 2014–2015*, Częstochowa 2015, 14.

⁴ J. Michalska, *op.cit.*, 43.

⁵ H. Bardijewski, *Dzikie anioły i inne opowiadania*, Warszawa 2006, 55.

⁶ A. Regiewicz, *Od komparatystyki do krytyki i z powrotem*, w: A. Regiewicz, *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia w poszukiwaniu sensu)*, Kraków 2015, 17.

poszukiwanie ukrytego sensu, który nie jest w pełni odsłonięty pomimo poczucia jego obecności. Świadectwem drogi życiowej jest nie tylko mowa szyfrująca znakami wizję nieuchwytnego bytu: „Generalny efekt jest taki, że ludzie milkną i przestają mówić. Czy to źle? Moim zdaniem, dobrze. Wystarczy posłuchać, co mówią, kiedy już mówią, żeby dojść do przekonania, że najlepiej by zrobili, gdyby zamilkli. Czy milczący Bóg niczego nas nie nauczył? Piękne i mądre jest milczenie człowieka. Już dawno zrozumiały to niektóre zakony”⁷. Świadectwem tej drogi jest to, co dociera do nas spoza mowy, a mianowicie czyn człowieka.

Opowiadania Bardijewskiego przemawiają językiem symboli, odsyłającym do źródeł wiary. Są to miejsca ukrytego sensu⁸, przez milczenie i niedopowiedzenia wyrażające mistyczną potęgę znaczeń. Świat przedstawiony przeniknięty jest wiarą w Bożą obecność: „Bo każdy najdrobniejszy ruch jest ruchem wobec świata. Wobec tego, co nieruchome. Oczywiście, nieruchome pozornie, bo nic nie jest nieruchome. [...] Cały świat jest w tańcu. Wszechświat tańczy. Nawet Bóg tańczy”⁹. Rzeczywistość duchowa, świat doczesny przemija, tym co trwa wiecznie jest rzeczywistość duchowa.

W *Dzikich aniołach...* wewnętrzne myśli biegną ku źródłowemu doświadczeniu Boga. W celu odnalezienia istoty, trzeba znaleźć przejście – nienamacalne spojenie dwóch sfer, razem stanowiących rzeczywistość: „Czyżby odbierał światło z zewnątrz? Że takie światło istnieje, jest moją jedyną wiarą”¹⁰. Przedstawiona tu została sytuacja egzystencjalna każdego człowieka, który oczekuje istnienia głębszego sensu, celu. W opowiadaniu *Curriculum vitae* pada trafna refleksja: „Jeśli tak, to mógłbym od razu powiedzieć, że sensem życia jest poszukiwanie jego sensu”¹¹.

Za substancję i podstawę życia religijnego uważa się wiarę, w której obcuje z Bogiem każdy człowiek przez Boga pochwycony¹². Istnienia Stwórcy nie należy bowiem dowodzić „dowodzi się tylko rzeczy mniej ważnych. Najważniejsze są poza dowodami. Dowód by je tylko zniszczył. Istnieje rodzaj prawd, dla których mózg ludzki jest szkodliwy, wręcz zabójczy”¹³. Wezwanie od Boga trafia do człowieka i skoro został wezwany, może on skorzystać ze swej wolności i pogрузić się w nieskończonej tajemnicy. Zaniedbywanie powagi wiary może niepostrzeżenie doprowadzić do jej zaniku i obumarcia oraz zastąpienia wiarą pozorną. Mając doświadczenie żywego Boga, człowiek nie kroczy już w ciemności, ale w świetle, rozpoznaje Jego wolę w swoim życiu, co pozwala na nadanie sensu.

Wiara nie może być martwą literą, musi pozostać żywym duchem: „Człowiek ma ciało, duszę i ducha. Ciało i dusza są jego własnością, duch nie należy do niego.

⁷ H. Bardijewski, dz.cyt., 184.

⁸ M. Otrębska, *W poszukiwaniu ukrytej struktury. Semiotyka wobec problemu nieświadomości*, Poznań 2002, 120–125.

⁹ H. Bardijewski, dz.cyt., 7.

¹⁰ Tamże, 71.

¹¹ Tamże, 25.

¹² B. Welte, *Czas i tajemnica*, tłum. z niem. K. Świącicka, Warszawa 2000, 174.

¹³ H. Bardijewski, dz.cyt., 73.

Dostał go w depozyt. Z tej trójcy duch jest nieśmiertelny¹⁴. Zauważyć tutaj można nawiązanie do doktryny św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Tesaloniczan pisze: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Duch stanowi obecny w człowieku pierwiastek boski wykraczający poza wyższą część duszy. Duch jest bowiem darem od Boga i dlatego też, nie można traktować ducha jako składnika naszej osobowości¹⁵. Duch w człowieku nie zmienia się nawet wtedy, gdy ten skłania się ku złym czynom, i nie jest odpowiedzialny za grzechy popełniane przez człowieka. Jednakże uchybienia ze strony danej osoby mogą wprowadzić ducha w stan odrętwienia. Wówczas duch nie może pełnić swej funkcji jako nauczyciela duszy, a konkretnie nauczyciela umysłu. W ten sposób nie dochodzi również do głosu zdolność intelektualna. Sfera ducha to miejsce uobecniania się Ducha Prawdy w człowieku. Śmiertelnik nigdy ducha nie traci, ale kiedy skłania się ku zmysłowości wówczas jego duch jest w niemocy. Natomiast dusza jest tą strefą, która stanowi „siedzibę wolnej woli i naszej osobowości”¹⁶. Tutaj dokonywane są wszelkie wybory czy rozpoznania i zaspokajanie funkcji emocjonalnych. Kiedy człowiek podporządkowuje się duchowi, dusza upodabnia się do ducha. Kiedy jednak osoba odwraca się od ducha, kierując swoje zainteresowanie ku przedmiotom zmysłowym, wówczas umysł staje się cielesny. W *Smutku organizmu* bohater wyraża pogląd na temat złej kondycji dusz: „Niestety, są dusze tak marne, że nie rokują żadnej nadziei. Organizm, owszem da się uratować, a duszy nie. I wtedy zamiast duszy pozostaje smutek”¹⁷. Stan ludzkiej duszy nierozzerwalnie wiąże się z kondycją fizyczną człowieka, wpływając na jego życie. Zaangażowanie w lekturę odsłania prawdę o nas samych, zatrzymując naszą uwagę na fragmentach poruszających jednocześnie struny ciała i duszy.

Gotowość na spotkanie z Bogiem wiąże się z czasem. Człowiek kroczy nieodwracalną drogą, na której końcu jest Stwórca. W opowiadaniu *Szkoła tańca* pojawia się odwołanie związane z przebiegiem życia, jego celowością: „Marsz, łaskawco, to nic innego jak chód znormalizowany, ujęty w ramy przestrzenne i czasowe, chód celowy. Na swój dyletancki sposób człowiek przez całe życie maszeruje, a koniec marszu to koniec życia”¹⁸. Bohater *Dzikich aniołów* zastanawia się i spogląda wstecz w stronę źródeł, by znaleźć właściwy kierunek: „Przyszedł dzień, kiedy zdałem sobie sprawę, że już jestem prosię pana, na ostatniej prostej. Wszystkie wirażę za mną. Niedobrze, pomyślałem, trzeba się zbliżyć do nieba, czyli do Pana Boga. On stary, ja stary, jakoś się dogadamy”¹⁹. Istotą spotkania jest nadzieja i wiara w indywidualną, osobistą odpowiedzialność. Tylko przez wzmocnienie więzi z Bogiem możliwa jest świadoma droga w ogarniającym wszystko nurcie słów i czynów.

¹⁴ Tamże, 73.

¹⁵ K. Pawłowski, *Człowiek – Bóg. O zjednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Kraków 2002, 124.

¹⁶ H. Bardijewski, dz.cyt., 124.

¹⁷ Tamże, 45.

¹⁸ Tamże, 6.

¹⁹ Tamże, 72.

W opowiadaniu *Dzikie anioły* pojawia się kaplica, stanowiąca duchową przestrzeń antropologiczną: „Piękne miejsce dla Boga. Ale Bóg tu rzadko zagląda – obejścia pilnuje święty”²⁰. Człowiek spotyka świętego i na zmianę strzegą kapliczki. Bohater, który dopiero teraz jest gotów odrodzić się w nowym rozumieniu drogi życia, spotyka postać z innej sfery rzeczywistości: „Czasem wymyka się i wędruje, proszę pana, po okolicy. Niestrudzony z niego wędrowiec. Szczęście, że daleko nie odchodzi”²¹. Podróż świętego odczytywać można jako poszukiwanie celów duchowych, porządku mistycznego i duchowego, a także pragnienie zmiany wewnętrznej. Doświadczenie drogi, mające doprowadzić nas do źródła spełnienia, do Boga. W wymiarze ziemskiej egzystencji droga ta wiedzie od narodzin aż do śmierci. Jej zarys zależy jednak od tego, w jaki sposób rodzenie i umieranie łączą ze sobą więzy życia, obecne nie tylko na obu krańcach wędrówki. Owa „podróż-pielgrzymka” wiedzie czytelnika po nieoczekiwanych krajobrazach mentalnych i przeżyciowych naznaczonych praktycznie każdorazowo stygmatem nierzeczywistości. Pielgrzym przechadzający się po świecie często napotyka na trudności i przeszkody, jednak nie są one w stanie powstrzymać człowieka w jego drodze do poznania i decydowania o swoim losie. Przeznaczeniem wędrowca jest ciągła podróż, poznawanie i osvajanie świata.

Bardijewski mówi o kondycji ludzkiej w świecie zagrożonym niepamięcią i słabością małej wiary: „Znam kilka prawd, do których nie dorosłem. I nie wiem, czy kiedykolwiek do nich dorosnę”²². Poznanie Boga jawi się tutaj w sposób szczątkowy, fragmentaryczny, ma miarę możliwości człowieka. Autor wprowadza nas w świat nadziei dla każdego. Człowiek bowiem potrzebuje nadziei na zbawienie²³. Milczący Bóg jest siłą dla tych, którzy z niego czerpią. Cisza odkrywa przestrzeń antropologiczną dla tego, który daje energię. Stwórca jest w ciągłym ruchu, zagarnia coraz to nowe obszary, zamieszkuje je i zarazem opuszcza, „stale gdzieś chodzi, to jest, to Go nie ma”²⁴. Bóg jako wędrowiec zjawia się, człowiek na moment zapomina o poczuciu wyobcowania i samotności. Potem Bóg odchodzi, a człowiekowi pozostają wspomnienia i nadzieja na ponowne spotkanie.

W opowiadaniu *Wszyscy chcą poznać Adama* pada z ust tytułowego bohatera niespodziewana konstatacja: „Otóż trzeba ci wiedzieć, że tylko tu na ziemi mamy trochę wolności. W niebie i piekle jej nie będzie”²⁵. Piekło stanowi konsekwencję źle wykorzystanej wolności. Człowiek ma na ziemi możliwość wyboru między właściwymi i błędnymi decyzjami. Piekło czy niebo nie są kwestią wyroku Boga, a naszego życia na ziemi. Jeżeli człowiek odrzucił Boga w świecie doczesnym, po śmierci będzie przebywał w wiecznym od niego oddaleniu. Poza tym ludziom potępionym towarzyszy straszna samotność oraz świadomość wieczności okrutnych kar. Jeśli natomiast życie ziemskie opiera się na bliskości Bogu, to stan po śmierci zachowa przedłużenie tej bliskości. Niebo jest wspólnotą, w której ludzie napełnieni są nieopisanym szczęściem z obcowania z Bogiem.

²⁰ Tamże, 71.

²¹ Tamże, 72.

²² Tamże, 72.

²³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2014, 294.

²⁴ H. Bardijewski, dz.cyt., 72.

²⁵ Tamże, 165.

3. ANIOŁOWIE

Aniołowie dzięki swej czysto intelektualnej naturze mogą w najdoskonalszy sposób dochodzić do jedności z Bogiem poprzez jedność z Jego opatrzościami. Ich podobieństwo jest najdoskonalsze, ponieważ mają inteligibilną naturę²⁶. Poprzez tę doskonałość, którą mają aniołowie, mogą dalej przekazywać boskie światło i Bożą wolę. Są oni naturalnymi pośrednikami pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Greckie słowo *angelos* oznacza właśnie tego, który jest posłany²⁷: „Dzięki nim niedostępny i nieskończenie odległy od świata Bóg może objawiać ludziom swoją wolę”²⁸. Jeżeli zatem mamy jakąś wiedzę o Bogu, jeśli jest nam udzielana łaska i mamy możliwość upodobnienia się do Boga, to dzieje się to zawsze przez pośrednictwo niebiańskich intelektów.

Niebo jest zamieszkane przez niezliczoną liczbę aniołów żyjących w porządku hierarchicznym i harmonii. Hierarchia anielska składa się z dziewięciu zastępów podzielnych na trzy zastępy. Do pierwszej hierarchii (zastępu) zalicza się: Serafiny, Cherubiny i Trony, do drugiej należą: Panowania, Moce i Władze, natomiast do trzeciej: Zwierzchności, Archaniołowie oraz Aniołowie²⁹. Autorzy Pisma Świętego przypisują aniołom formy ludzkie, obdarzając je zmysłami powonienia, słuchu, smaku i dotyku. Wiek młodzieńczy wskazuje na nieustanny rozkwit ich mocy witalnych. Pismo dało także aniołom skrzydła, oznaczające ich „gotowość do wznoszenia się w górę i ich upodobanie do nieba oraz unikanie wszystkiego, co przyziemne, w ich bezustannej wędrówce ku wzniosłości”³⁰. Niezwykła lekkość ich skrzydeł oznacza, iż nie mają żadnych skłonności ziemskich, wznoszą się w górę sposobem absolutnie czystym i pozbawionym jakiegokolwiek obciążenia.

Ze względu na swoje funkcje anioły można podzielić na stróżujące i posłańców, anioły sprawiedliwości i sądu, anioły pokoju i nadziei, anioły uzdrawiające, opiekuńcze, oplakujące oraz anioły zemsty i śmierci³¹. Już na ziemi chrześcijańskie życie uczestniczy, poprzez wiarę, we wspólnocie aniołów i ludzi, którzy są zjednoczeni w Bogu. Aniołowie wypełniają misje prowadzenia, upominania, ochrania, pomagania w nawróceniu, wspierania w powierzonych zadaniach oraz obrony w momentach niebezpieczeństw i pokus.

W opowiadaniu *Dziki anioły* pojawiają się moce niebiańskie o niezwyklej bystrości ich działań i lotu. Ich niezwykle energia, dzięki której rozprzestrzeniają się błyskawicznie na wszystko, powoduje nieskrępowany ruch, z jakim zstępują z góry na dół i następnie wznoszą się z dołu do góry. Te anioły nie pełnią typowych dla siebie ról: „nikogo i niczego nie pilnują. To są dziki anioły”³². W niebiańskich postaciach autora jest coś nieokiełzanego, nieposkromionego i niekontrolowanego,

²⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* IV, 2.

²⁷ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, Kraków 1999, 29.

²⁸ T. Stępień, dz.cyt., 29.

²⁹ Klasyfikacja według Pseudo-Dionizego Areopagity, *Hierarchia niebiańska* IV, 2.

³⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz.cyt., 107.

³¹ L. Ward, W. Steeds, *Anioły: wizerunki istot niebiańskich w sztuce*, Warszawa 2005.

³² H. Bardijewski, dz.cyt., 74.

coś wykraczającego poza konwencje. To anioły, które należy poznać i oswoić. Można to także odczytywać jako zaprzeczenie najistotniejszego powołania aniołów, jakim jest służba Bogu.

Tytułowe dzikie anioły tworzą przestrzeń łączącą świat materialny ze światem duchowym. Aniołowie zapewniają łączność z Bogiem, dzięki którym mamy kierować się dobrem, a odrzucać zło. Realne działanie tych istot ma ułatwiać ludziom trwanie przy Bogu. W Księdze Wyjścia czytamy: „Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twej drogi i doprowadził do miejsca, które ci wyznaczyłem. Szanuj go i bądź uważny na jego słowa. Nie sprzeciwiaj się mu w niczym, gdyż nie przebaczy waszych przewinień, bo imię moje jest w nim. Jeśli będziesz wernie słuchał jego głosu i wykonywał to wszystko, co ci poleca, będę nieprzyjacielem twoich nieprzyjaciół i będę odnosił się wrogo do odnoszących się tak do ciebie!” (Wj 23, 20–23). Anioły zatem są drogowskazem, mają służyć człowiekowi w jego drodze życia.

4. WODA

W momencie zgłębiania symboli i archetypów zaczerpniętych z Biblii okazać się może, iż wiele filozoficznych pytań zostało źle postawionych, ponieważ najczęściej są one stawiane ze stanowiska jakiegoś redukcjonizmu czy to metafizycznego, czy pozytywistycznego³³. Wsłuchiwanie się w mowę symboli jest niezbędnym etapem na drodze interpretacji, „bowiem poprzez podejmowanie wysiłku, mającego na celu odkrywanie sensu, czytelnik stwarza jednocześnie sam siebie – nadaje sens swojej egzystencji”³⁴. W odniesieniu do epistemologii interpretacji M. Bachtin pisze: „Kryterium stanowi tutaj nie ścisłość poznania, a głębia przeniknięcia. [...] Interpretacja symboli nie może być naukowa, lecz jest ona głęboko poznawcza”³⁵. Odesłanie czytelnika do znaczenia pozasłownego ma niewątpliwie podłoże religijne. Prawda o człowieku objawia się bowiem w jego życiu duchowym, w czynionym przez niego dobru i złu. Dobro lub zło „ujawnia się jedynie w czynach” i „poprzez czyny staje się częścią człowieka”³⁶. Dlatego badanie czynu obejmuje jego sprawcę – osobę. Tajemnica osoby spełnia się poprzez miłość, oddanie i ofiarę³⁷. W opowiadaniach odnajdujemy prasymbol wody dominujący już poprzez sam tytuł *Czas wody*. Woda jest symbolem oczyszczenia i łask Bożych. Żywioł wody jest obrazem Boga, utożsamia tajemnicę związku pomiędzy Panem Wszechświata a człowiekiem. Boża obecność jawi się u Bardijewskiego przez symboliczne obrazy jeziora oraz źródła.

³³ J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999, 199.

³⁴ A. Regiewicz, dz.cyt., 19.

³⁵ M. Bachtin, *Uwagi do metodologii badań literackich*, tłum. z ros. Z. Zapaśnik, Literatura (1976), cyt. za W. Panas, *Z zagadnień interpunkcji strukturalno-semiotycznej*, w: *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*, red. J. Sławiński, J. Świech, Wrocław 1979, 23 i nast.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 14–15.

³⁷ W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1982, 80.

Obraz źródła jest ważnym symbolem w chrześcijaństwie. Można wymienić bardzo wiele elementów, które współtworzą cały horyzont rozumienia: energie Boże, życie duchowe, mądrość, prawdę, świadomość, a także nieśmiertelność, radość, czy ocalenie³⁸. Dramatem istoty stworzonej przez Boga jest zapomnienie o swoich źródłach, zapomnienie o ontologicznej dobroci stworzeń³⁹. Prawdziwym wodopojem może być dla człowieka wiara w Boga. Ale jedynie wiara prawdziwa, głęboka, ta pozorną szybko gaśnie: „Są ludzie [...] którym żadna woda nie pomoże. W każdym razie żadna z tych świeckich”⁴⁰. Źródło jest miejscem narodzin i miejscem wiecznego odradzania się sił życia. Stanowi początek strumienia. Jest miejscem wspólnym, gdzie spotykają się przyczyna i cel, początek i koniec, jest życiodajnym znakiem spotkania tego, kto pragnie, i tego, kto może spełnić nadzieję przez dar stwarzający więź. Być źródłem, to znaczy wychodzić z darem życia naprzeciw pragnącemu. Znaczy to również być w drodze dzięki więzi między początkiem strumienia a jego celem na horyzoncie nadziei. Powroty do źródeł mogą się zdarzyć w każdym punkcie drogi, umacniają strumień w jego istnieniu poprzez więź. W głębi symbolu kryje się doświadczenie bezpośredniej więzi człowieka z Bogiem. Olsnienie źródłem jako miejscem spotkania daje świadectwo przeżyciu. To świadectwo dotyczy osoby ludzkiej, rodzi się z głębi osobowego istnienia.

Gdy pole wyobraźni obejmuje coraz większe obszary myśli, na pierwszy plan wysuwa się znowu pytanie o źródło. W opowiadaniu *Monstrum* pojawia się jezioro, któremu towarzyszy obraz łodzi. Łódź symbolizuje podróż człowieka przez życie, przenoszenie się z miejsca na miejsce zarówno w odniesieniu do żywych, jak i umarłych. Teologia wczesnochrześcijańska porównuje Kościół Chrystusowy ze statkiem, który podąża przez niebezpieczne morze życia do bezpiecznego portu – rajy. Wierni płyną statkiem, który stanowi Kościół, przez morze tego świata do ojczyzny niebiańskiej. Łajba słaba, dziurawa i chybotliwa dość szybko pokonuje jezioro: „Łódka wciąż płynęła, mimo że odłożył wiosła sunęła jakby niesiona jakimś niewidzialnym prądem, wiatr zmienił kierunek i też robił swoje, chociaż nie mieliśmy żagla”⁴¹. Brak żagli można by odnieść do braku obecności Ducha Świętego lub do miłości. Korab sunący po wodach jeziora przywodzi na myśl zmartwienia i brak perspektyw na przyszłość: „Łódź wolno się zanurzała. Czy świat będzie lepszy?”⁴². Tonąca łódka oznacza rozczarowanie, zawód, brak perspektyw na przyszłość.

ZAKOŃCZENIE

Utwory Bardijewskiego są ponadczasowe, a to między innymi za sprawą chrześcijańskich wartości stanowiących dziedzictwo godne ocalenia poprzez uważną lekturę oraz towarzyszący jej trud odkrywania tego, co najbardziej ludzkie. Kolejne

³⁸ M. Battistini. *Symbole i alegorie*, Warszawa 2006, 258.

³⁹ J. Wadowski, dz.cyt., 197.

⁴⁰ H. Bardijewski, dz.cyt., 63.

⁴¹ Tamże, 117.

⁴² Tamże, 117.

opowieści przedstawiają fragmenty odsłaniającej się tajemnicy, którą należy odkrywać wraz z bohaterami, łącząc ukazane elementy w większe całości. Charakter prozy Bardijewskiego najpełniej określa jej antropologiczny wymiar odnoszący wszelkie dylematy i refleksje do człowieka jako jednostki konstruującej światy i kształtującej samą siebie.

Z perspektywy kilkudziesięcioletniej twórczości pisarza jego cykl opowiadań *Dzikie anioły...* jawi się jako dzieło poruszające bardzo istotne sprawy ludzkie i boskie. Bycie i przemijanie stanowią tutaj dwie twarze tej samej nadziei, która bierze się z wierności źródłom. Opowiadania stanowią świadomie rozplanowaną pomiędzy początkiem a końcem myśl, która poprzez trafne refleksje, przenikliwość i doświadczenie życiowe przygotowują nas na widzenie ostatecznego sensu: „Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko moment, ale i człowiek, który wyłania się ze wszystkich momentów, a równocześnie tkwi w każdym z nich”⁴³. Doświadczenie indukuje refleksję, doprowadzając do natury istnienia. Dzieło literackie prowadzi zatem do przeobrażenia samej osoby interpretującej, mając jednocześnie wpływ na interpretację⁴⁴.

Opowiadania próbują pokazać odbiorcy drogę życia, której jego bohaterowie poszukują. Walczą oni z niepewnością, zagubieniem, samotnością, stale poszukują sensu i wiary, że istnieje coś więcej. Tym czymś jest Bóg, który daje nadzieję, pozwala walczyć z mrokiem niepewności, daje siłę. Bardijewski nie przekonuje jednak do swojego punktu widzenia, a jedynie skłania do zadumy i odkrywania własnych wewnętrznych dróg. Pobudzając myślenie, wzywa do wspólnego czuwania, do gotowości w niepowtarzalnej godzinie ostatecznej próby. Metafizyczne dociekania twórczości autora koncentrują się wokół zagadnień człowieka dążącego do zrozumienia istoty istnienia. Odczytanie opowiadań Bardijewskiego w świetle metafizycznym i mistycznym pozwala na odkrycie zupełnie nowego znaczenia i wartości duchowych. Literatura jest miejscem, w którym wiara staje się narzędziem poznawczym, możliwością pozwalającą na teologiczne poznanie rzeczywistości. Chrześcijaństwo bowiem nie chce wprowadzać nowych treści, a jedynie zapewnia nową perspektywę. Unaocznia to, co było do tej pory niewidoczne.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin M., *Uwagi do metodologii badań literackich*, tłum. z ros. Z. Zapaśnik, Literatura (1976), cyt. za: W. Panas, *Z zagadnień interpunkcji strukturalno-semiotycznej*, w: *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*, red. J. Sławiński, J. Świech, Wrocław: Ossolineum 1979.
- Bardijewski H., *Dzikie anioły i inne opowiadania*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2006.
- Battistini M., *Symbole i alegorie*, Warszawa: Arkady 2006.
- Hryniewicz W., *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1982.
- Januszkiewicz M., *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, Teksty Drugie (2012) 1–2.

⁴³ K. Wojtyła, dz.cyt., 6.

⁴⁴ M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, Teksty Drugie (2012) 1–2, 84.

- Michalska J., *Między rzeczywistością a metafizyką. „Dziki anioły...” Henryka Bardijewskiego*, w: *Krytycznie o Henryku Bardijewskim*, red. J. Cieślak, A. Złota, Częstochowa: Drukarnia Cyfrowa Garmond 2015.
- Otrębska M., *W poszukiwaniu ukrytej struktury. Semiotyka wobec problemu nieświadomości*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2002.
- Pawłowski K., *Człowiek – Bóg. O zjednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002.
- Regiewicz A., *Od komparatystyki do krytyki i z powrotem*, w: *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia w poszukiwaniu sensu)*, Kraków: TAIWPN Universitas 2015.
- Stępień T., *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, Kraków: Znak 1999.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak 2014.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny 1999.
- Ward L., Steeds W., *Anioły: wizerunki istot niebiańskich w sztuce*, Warszawa: Arkady 2005.
- Warońska J., *Henryka Bardijewskiego przepis na komedię*, w: *Literatura i kultura w Częstochowie: Częstochowa w literaturze i kulturze*, Częstochowa: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza 2009.
- Welte B., *Czas i tajemnica*, tłum. z niem. K. Świąćicka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2000.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994.
- Złota A., *Niedoczyny i gorzkie obrachunki w „Lustrach” Henryka Bardijewskiego – kilka uwag na temat kultury kryzysu*, w: *Częstochowskie szkice krytycznoliterackie 2014–2015*, Częstochowa: Drukarnia Cyfrowa Garmond 2015.

WILD ANGELS... HENRYK BARDIJEWSKI – TOWARDS CHRISTIAN INTERPRETATION

Summary

The text of the article focuses on Christian interpretation of Henryk Bardijewski's stories from the series "Wild angels...". The text is an attempt to incorporate our own experience into the interpretation of the text, with particular emphasis on religious experience and faith. A combination of interpretative practice with religious experience points out to individual perception of the text and recognition of meaning. The analysis of the author's stories in the metaphysical and mystical light enables us to discover a completely new meaning and spiritual values. Literature is a place where faith becomes a cognitive tool, which is an opportunity for theological perception of reality. Combining interpretation with religious experience, one can apply Christian anthropology method, refer to hermeneutics and use semiotic tools.

Key words: God, soul, spirit, the angels, water, symbol

Nota o Autorze

Justyna MICHALSKA – magister filologii polskiej, absolwentka Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, doktorantka w Katedrze Literaturoznawstwa w Akademii im. Jana Długosza. Ukończyła studia podyplomowe w zakresie oligofrenopedagogiki, surdopedagogiki oraz edukacji i rewalidacji osób ze spektrum autyzmu. Nauczycielka w Szkole Podstawowej w Myszkowie. Zainteresowania w kierunku komparatystyki literackiej, w tym głównie zagadnień wzajemnych relacji literatury i filmu. Kontakt e-mail: justyna.michalska1982@gmail.com

A. Błachnio, K. Kuryś-Szyncel, E. Martynowicz, A. Molesztak, *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia*, Warszawa: Difin 2017, ss. 198.

Oddając się lekturze książki *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia*, autorstwa A. Błachnio, K. Kuryś-Szyncel, E. Martynowicz i A. Molesztak, można odnieść wrażenie (i z pewnością nie jest to doświadczenie bezpodstawne), iż publikacja ta pojawiła się na polskim rynku wydawniczym w sposób nieprzypadkowy. Podejmując problematykę starości i starzenia się, Autorki w sposób wysoce dojrzały odpowiadają na zapotrzebowanie, jakie z uwagi na sytuację demograficzną wielu społeczeństw, jest współcześnie formułowane wobec tego rodzaju opracowań. Książka stanowi przegląd.

Autorki, odpowiedzialne za przedstawiane kwestie, w pierwszej kolejności, wytyczając jednocześnie ramy prezentacji dalszych zagadnień, podejmują problem starzenia się społeczeństw, określając je jako globalne wyzwanie (rozdział pierwszy autorstwa E. Martynowicz). Istotnym uzasadnieniem dla tak postawionej tezy są zróżnicowane dane statystyczne, ilustrujące zakres i dynamikę zjawiska. Autorka zwraca uwagę na obecność istotnych faktów ludnościowych (np. na efekt podwójnego starzenia się), które, towarzysząc postępującemu procesowi senioralizacji społeczeństw, zasadniczo kształtują współczesne (i przyszłe) struktury demograficzne. Odnosząc się do sformułowanej przez siebie, pogłębionej charakterystyki wyzwań populacyjnych, Autorka wskazuje przykłady szeregu inicjatyw, zaleceń, zróżnicowanych działań (realizowanych w wymiarze światowym, europejskim i krajowym) stanowiących odpowiedź wobec niebezpieczeństwa „globalnego wyzwania” i będących próbą rozwiązania problemu starzenia się społeczeństw. Obok przywoływanego wymiaru globalnego, Autorka patrzy na zagadnienie starości również z perspektywy podmiotowej – opisując starość jako ważny etap rozwoju człowieka, doświadczany subiektywnie, z wykorzystaniem jednostkowych strategii i mechanizmów adaptacyjnych. W opracowaniu zwraca się uwagę na kwestie marginalizacji starości – motyw ten jest rozwijany w odniesieniu do problematyki dyskryminacji i stereotypów, postaw, społecznego nastawienia wobec osób starszych, widocznych w wynikach badań, życiu codziennym czy w przekazach medialnych.

Znaczącym pogłębieniem tych wątków jest rozdział drugi *Diagnoza starości w Polsce* (autorstwa K. Kuryś-Szyncel). Autorka, stosując rzetelną płaszczyznę badawczą, analizuje kwestie periodyzacji tej fazy życia, uwzględniane kryteria starości (m.in. obiektywne i subiektywne), podnosi problem zdefiniowania starości czy wykorzystywanej metodyki, standardów badań nad starością. Dopelnieniem tych rozważań jest wyraźnie zaakcentowany kontekst rozwojowy, spojrzenie na starość przez pryzmat życiowych podsumowań, swoistego bilansu, jakiego dokonuje człowiek w tej fazie życia, świadomy dotychczasowych zysków i start, podmiotowych zasobów i deficytów. Zbliżona problematyka jest rozwijana w rozdziale trzecim *Jakość i strategie życia w starości*, przygotowanym przez A. Błachnio. Szczególnie interesującym fragmentem w tej części książki są rezultaty badań poświęconych problematyce kalendarza wydarzeń biograficznych, w badaniach porównawczych kobiet, Polek i Szwajcerek, w aspekcie pokoleniowych i kulturowych uwarunkowań realizacji zadań rozwojowych. Na uwagę zasługują również przedstawione przez Autorkę efekty badań własnych dotyczących satysfakcji z życia polskich seniorów.

Autorki opracowania dostrzegają współcześnie niewykorzystany potencjał starości, co widoczne jest zwłaszcza w aspekcie zatrudnieniowym, w obszarze aktywności zawodowej pracowników

dojrzałych wiekiem. Autorki formułują swój pogląd bardzo stanowczo, pisząc „rynek pracy pozostaje nieczuły na zasoby starości. Nie korzysta z nich, odwraca się od nich często dość jednoznacznie i brutalnie odsuwając seniorów poza sferę zatrudnienia” (s. 161–162). Wobec tak postawionej diagnozy, upominając się o bardziej widoczną obecność dojrzałych wiekiem pracowników na rynku pracy, postuluje się pełniejsze, bardziej efektywne wykorzystanie zasobów tkwiących w populacji osób starszych. Tezy te silnie wybrzmiewają w rozdziale czwartym *Starość produktywna a wykorzystanie potencjału ludzi w podeszłym wieku*, autorstwa A. Molesztak. Przekonujące zaplecze argumentacyjne budowane jest m.in. poprzez odniesienie do założeń teorii starości, które wyraźnie akcentują aspekt produktywności seniorów, produktywności starości. Oparciem tego stanowiska jest również powszechnie znana koncepcja pomyślnego starzenia się J.W. Rowe’a i R.L. Kahna, która w autorskiej modyfikacji A. Molesztak, znacząco poszerza obszary aktywności i uwarunkowań sprzyjających dobrostanowi seniora, doświadczeniu przez niego pozytywnej starości.

Podkreślenia wymaga fakt, iż postępujący proces senioralizacji, widoczny w różnych obszarach funkcjonowania jednostek i całych społeczności, coraz silniej oddziałuje również na sferę życia gospodarczego, na przebieg procesów i zjawisk ekonomicznych. Te istotne aspekty starości zostały charakteryzowane w kolejnych rozdziałach, których Autorki przekonują o koniecznej obecności i roli osób starszych w życiu społecznym, gospodarczym. A. Molesztak stara się znaleźć odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: „na ile człowiek stary przygotowany jest do rynku konsumpcyjnego i odwrotnie: na ile konsumpcja jest przygotowana w stosunku do seniora?” (s. 104). Pytania te wyznaczają treść rozdziału piątego *Senior w społeczeństwie konsumpcyjnym* (autorstwa A. Molesztak). Podjęto w nim próbę opisu i wyjaśnienia obecności człowieka starszego (jego potrzeb i oczekiwań) w przestrzeni ekonomicznej oraz wobec działania mechanizmów konsumpcji. Swoistym suplementem wobec tych zagadnień jest treść rozdziału szóstego *Nowy rynek usług – telegeriatria, telemedycyna*, w którym A. Błachnio dowodzi wartości i możliwości wykorzystania technologii teleinformatycznych, telekomunikacyjnych w procesie opieki, ochrony zdrowia seniorów do wzrostu jakości życia osób starszych i ich rodzin, najbliższego otoczenia. Kwestią silnie związaną z całością omawianej w książce problematyki jest aspekt transmisji pokoleniowej. Nad zagadnieniem tym pochyla się K. Kuryś-Szyncel w rozdziale siódmym *Międzygeneracyjny mentoring*. Autorka akcentuje w nim wagę zjawiska, jego rolę w obszarze życia zawodowego, procesu edukacyjnego, charakteryzując istotę, przebieg relacji, korzyści i zagrożenia wielowymiarowej wymiany międzypokoleniowej.

W mojej opinii *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia*, to książka aktualnie ważna i potrzebna, istotnie wzbogacająca obszar psychologii rozwoju człowieka dorosłego, zwłaszcza w jesieni życia. Jest to pozycja o szczególnym znaczeniu – zgodnie ze swoim tytułem nakierowuje uwagę na populację osób w późnej dorosłości, pozwala spojrzeć na tę grupę wiekową z właściwej perspektywy. W opracowaniu bardzo mocno wybrzmiewa troska o starsze pokolenie, o jego uprawioną, powszechnie akceptowaną i aktywną obecność w przestrzeni życia, w jego różnych dziedzinach. Autorki bardzo zdecydowanie reprezentują oczekiwania i potrzeby seniorów. W treści publikacji podnoszone są m.in. kwestie jakości życia osób starszych, ich psychicznego i fizycznego dobrostanu, ich (niedoceńnianej) roli i obecności na rynku pracy, w przestrzeni życia społecznego, gospodarczego oraz znaczenia międzypokoleniowego dialogu.

Na omawianą publikację warto również spojrzeć z perspektywy możliwości jej wykorzystania w przebiegu kształcenia akademickiego. Istotna merytoryczna strona, wielość podejmowanych wątków, zróżnicowanie zagadnień oraz – co najważniejsze – ich umiejętne zaprezentowanie, tworzą w efekcie spójną, wieloaspektową całość. W procesie dydaktycznym *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia* jawi się zatem jako istotne zaplecze wiedzy i cennych autorskich rozważań, spostrzeżeń pomocnych w rozwoju naukowym m.in. studentów pedagogiki, psychologii, socjologii czy przyszłych demografów.

Warto również dodać, iż interesującym elementem, znacząco wzbogacającym lekturę *Psychologii starzenia się i strategii dobrego życia*, są wykorzystane przez Autorki cytaty, celnie wplecione w treść książki, adekwatnie do podejmowanych wątków. Zastosowany zabieg pozwolił uzyskać dodatkowe „ilustracje”, lekko metaforycznie nawiązujące do prezentowanych treści, pogłębiające refleksje Czytelnika, sprzyjające zrozumieniu istoty zagadnień.

Konkludując, *Psychologia starzenia się i strategie dobrego życia* to publikacja znacząca, przygotowana – w swojej strukturze i w treści – w sposób wysoce merytoryczny i profesjonalny. Autorki, dzięki swojej zaangażowanej postawie oraz wykorzystaniu obszernego, reprezentatywnego dla podjętych zagadnień zaplecza bibliograficznego, stosując odniesienie do argumentów zawartych w licznie cytowanych poglądach, w stanowiskach teoretycznych, w przesłankach empirycznych, w doniesieniach badawczych, uzyskały wielowymiarowe, interesujące i wartościowe rozwiązanie naukowe.

Anna Lubrańska

Instytut Psychologii, Wydział Nauk o Wychowaniu, Uniwersytet Łódzki

annalubr@wp.pl

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU 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 Tąże.

- 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 zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – 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.