

Cultura · Spiritualitas · Educatio

**PONOWOCZESNE
PRZESTRZENIE ODDZIAŁYWAŃ
WYCHOWAWCZO-FORMACYJNYCH
KOŚCIOŁA
I „ZIEMIE NICZYJE”**



AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

WYDAWNICTWO WAM

PONOWOCZESNE
PRZESTRZENIE ODDZIAŁYWAŃ
WYCHOWAWCZO-FORMACYJNYCH
KOŚCIOŁA
I „ZIEMIE NICZYJE”

Cultura – Spiritualitas – Educatio

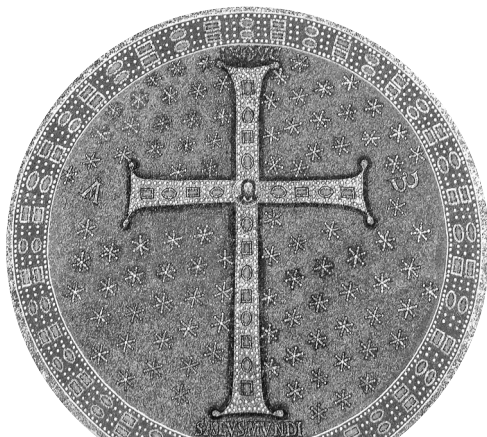


Seria Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji
Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Redaktor serii:
Renata Jasnos

Rada Naukowa serii:
Marcello Del Verme – Università degli Studi di Napoli Federico II
Józef Majewski – Uniwersytet Gdański
Giuseppe Mari – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
Bożena Sieradzka-Baziur – Akademia Ignatianum w Krakowie
Andrzej Michał de Tchorzewski – Akademia Ignatianum w Krakowie

Tom 1: *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań
wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*



Cultura · Spiritualitas · Educatio

PONOWOCZESNE
PRZESTRZENIE ODDZIAŁYWAŃ
WYCHOWAWCZO-FORMACYJNYCH
KOŚCIOŁA
I „ZIEMIE NICZYJE”

REDAKCJA
RENATA JASNOS
EWA MIŚKOWIEC

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE
WYDAWNICTWO WAM

KRAKÓW 2015

Recenzenci:
dr hab. Alina Rynio, prof. KUL
dr hab. Dariusz K. Sikorski, prof. UG

Redakcja:
Roman Małecki

Projekt graficzny serii oraz layout:
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Skład i łamanie:
Beata Duś-Sławińska

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2015
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl • www.wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum

ISBN: 978-83-7614-252-4 (AIK)
ISBN: 978-83-277-1219-6 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel.: 12 62 93 200 • faks: 12 42 95 003
email: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel.: 12 62 93 254-255 • faks: 12 62 93 496
email: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel.: 12 62 93 260
e.wydawnictwowam.pl

Druk:
K&K I Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie do serii „Cultura – Spiritualitas – Educatio”	9
---	---

Reanata Jasnos <i>Projekt „Wychowawcze oddziaływania Kościoła w kontekście zmian społeczno-kulturowych”</i>	11
--	----

I. Misja wychowawcza Kościoła w realiach ponowoczesności

Janusz Mariański <i>Sekularyzacja albo desekularyzacja – fałszywa alternatywa</i>	41
Andrzej Mrozek <i>Profetyczność Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata – zadanie dla stałej formacji wewnętrznej</i>	69
Giuseppe Mari <i>Le scuole cattoliche come luogo nel quale viene realizzata la missione educativa della Chiesa</i>	85
Giuseppe Mari <i>Szkoły katolickie jako miejsce realizacji misji edukacyjnej Kościoła</i>	109
Celina Kisiel-Dorohinicka <i>Wychowanie moralne Kościoła w realiach współczesnej kultury</i>	133

II. Nowe wyzwania w przestrzeniach masowej komunikacji

Katarzyna Jarkiewicz	
<i>Medialne oblicze Kościoła. Dyskurs wokół polskiego dziennikarstwa katolickiego</i>	163
Józef Majewski	
<i>U źródeł teologii. Tabloidowa kultura popularna a Kościół</i>	193
Piotr Siuda	
<i>Chrześcijańskie oblicze sieci</i>	217

III. Przestrzenie (możliwych) oddziaływań

Andrzej Grudziński	
<i>Wsparcie małżeństw przez stowarzyszenia i ruchy kościelne</i>	237
Katarzyna Jarkiewicz	
<i>Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej</i>	251
Noty o Autorach	275

Marzy mi się Kościół niespokojny
Papież Franciszek

WPROWADZENIE DO SERII „CULTURA – SPIRITUALITAS – EDUCATIO”

Nowa seria naukowa będzie służyć publikacji opracowań dotyczących zjawisk i procesów kulturowych oraz edukacyjnych, zwłaszcza w ich wzajemnym powiązaniu. Seria będzie się koncentrować zasadniczo na rzeczywistości polskiej, ale nie tylko, współczesna kultura i edukacja funkcjonują bowiem zarówno w powiązaniach europejskich, włączając w to region wschodni, jak i – coraz częściej – w globalnych.

Szczególnymi płaszczyznami odniesień dla podejmowanych tematów będą chrześcijaństwo i duchowość. Chrześcijaństwo i wiara stanowią istotne elementy identyfikacji w procesach kształtowania tożsamości kulturowej i osobowej. Duchowość natomiast, szeroko rozumiana, jest przedmiotem rosnącego zainteresowania, i to nie tylko osób identyfikujących się z wiarą katolicką czy z innymi wyznaniem. Zainteresowanie duchowością stanowi wyznacznik procesów przemiany religijności i jest jedną z cech współczesnej kultury.

W ramach serii będą przedstawiane projekty i badania naukowe – działającej w ramach Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie – Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji. Seria będzie także otwarta na inne publikacje, tematycznie podobne, stanowiące efekt współpracy i wspólnych działań naukowych międzykatedralnych, międzywydziałowych oraz podejmowanych z innymi krajowymi i zagranicznymi jednostkami naukowymi.

Zapraszamy do współpracy.

Renata Jasnos

PROJEKT „WYCHOWAWCZE ODDZIAŁYWANIA KOŚCIOŁA W KONTEKŚCIE ZMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH”

Abstrakt

Kościół katolicki w Polsce ma utrwaloną pozycję i szeroki zakres oddziaływań, które kształtowały wielowiekową kulturę oraz relacje społeczne. Od roku 1989 Polska weszła na drogę przemian politycznych i gospodarczych, za którymi postępowały także przemiany społeczno-kulturowe i religijne. Tym samym oddziaływania Kościoła, także te o charakterze wychowawczym i formującym, weszły w nową fazę, stając przed wyzwaniem wolnej gospodarki rynkowej, wolnego jak nigdy dotąd człowieka wierzącego, obywatela otwartego globalnego społeczeństwa.

Artykuł przedstawia problematykę i cele podjętego projektu badawczego, którego niniejsza publikacja stanowi pierwszy etap. Traktuje o złożonościach relacji wierzących i Kościoła, podstawach misji wychowawczej Kościoła i realizowanych działaniach wychowawczych i formujących, a także o wpływie przemian społeczno-kulturowych na działalność Kościoła, o kryzysie Kościoła i wartości, problemach z tożsamością religijną i eklezjalną oraz wyzwaniach stąd wynikających.

Słowa kluczowe

Kościół, religia, misja wychowawcza, wychowanie, formacja, pedagogika personalna, zmiany kulturowe, rewolucja komunikacyjna, kryzys w Kościele, sekularyzacja, indywidualizacja, religijność, wartość, tożsamość religijna, tożsamość eklezjalna

Abstract

The project “The educational influence of the Church in the context of socio-cultural changes”

The Catholic Church in Poland has a well-established position and a wide range of influence that has shaped a centuries-old culture and social relations. Since 1989, Poland has entered on a path of deep economic transformation, followed by the resulting socio-cultural and religious changes. Thus, the activities of the Church, including both its educational and formative ones, entered a new phase typified by the challenges of the market economy, man being endowed with greater freedoms than ever before and citizens in an open and global society.

The article presents the problems and objectives of the research project undertaken, of which this publication is the first step. It deals with the complex relationships of believers and the Church, the foundations of the educational mission of the Church, her educational and formative

activities, as well as the impact of socio-cultural changes on the activity of the Church. It also addresses the issues of the crisis of the Church and values, and the problems of religious and ecclesial identity and the challenges arising therefrom.

Keywords

Church, religion, educational mission, education, formation, personal education, cultural changes, communication revolution, the crisis in the Church, secularization, individualization, religiosity, value, religious identity, ecclesial identity

WPROWADZENIE

Kościół jest potężną instytucją, mającą w polskiej rzeczywistości realny wpływ na życie społeczne, kierunki rozwoju tradycji narodowej, podtrzymywanie obyczajów, kształtowanie hierarchii wartości. Jego oddziaływania wychowawcze i formujące kształtowały przez wieki społeczeństwo i kulturę polską. Od czasu przemian ustrojowych te oddziaływania powoli się zmieniają, zarówno jeśli chodzi o ich formy, kulturowy kontekst, jak również ich społeczny zasięg.

Podjęty projekt badawczy, którego pierwszym etapem realizacji jest niniejsza publikacja, jest inspirowany doświadczeniami w zakresie uczestnictwa czy „bycia” w Kościele współczesnym ludzi młodych, reprezentujących dzisiejsze społeczeństwo i kulturę, kulturę ponowoczesną, globalną i interaktywną. Kolejnym czynnikiem inspiracji są statystyki i naukowe opracowania opisujące i wyjaśniające procesy, jakie zachodzą w polskim Kościele – nie tylko dotyczące sekularyzacji, ale również przemian religijności. Trzecim czynnikiem inspirującym badania są opracowania dotyczące nowych form działalności Kościoła, zwłaszcza nowych form komunikacji z wierzącymi.

Przedmiotem badań i analiz będą oddziaływania Kościoła o charakterze wychowawczym i formacyjnym, zarówno te będące z założenia formacyjnymi, jak i te, które oddziałują na sposób formujący, ale bez wyraźnej intencji autorów podejmowanych działań. Badania będą dotyczyć przede wszystkim Kościoła w Polsce, lecz z uwzględnieniem kontekstu Kościoła powszechnego.

Celem podejmowanych badań będą próby identyfikacji, opisu i analizy określonych tematyką zjawisk i procesów oraz refleksji naukowej nad kierunkami zachodzących przemian, efektywnością podejmowanych

działań, nad potrzebami i poszukiwaniami nowych rozwiązań w zakresie wychowawczych i formacyjnych oddziaływań Kościoła w polskim społeczeństwie.

Z racji dużej złożoności podejmowanego w projekcie tematu niemożliwe jest podjęcie w badaniach jednostkowych całej jego złożonej problematyki. Dlatego też, zanim poszczególne jednostkowe tematy staną się przedmiotem prowadzonych badań, wymagane jest wstępne określenie związanej z nimi szerszej problematyki całego projektu.

Podjęcie badań dotyczących wychowawczych oddziaływań Kościoła wymaga najpierw postawienia pytania o zakres i interpretację użytego tu pojęcia. Innymi słowy, trzeba zapytać: o jaki Kościół, albo o jak rozumiany Kościół, będzie chodziło. Kolejny problem wypływa wprost z pierwszego – jak badać złożoną rzeczywistość Kościoła? Kluczowym dla projektu tematem jest wychowanie realizowane przez Kościół. Jakie są podstawy działalności wychowującej Kościoła, jak sam Kościół rozumie swoją wychowawczą misję i jej zadania?

Szerokim i złożonym kontekstem dla badania oddziaływań wychowawczych Kościoła są realia społeczno-kulturowe poddane procesom przemian. Zasygnalizowane zostaną te zagadnienia, które – jak się wydaje – wiążą się najbardziej bezpośrednio z tematyką oddziaływań wychowawczych. Będą to kwestie związane z nowymi formami komunikacji, problemy dotyczące tożsamości religijnej oraz identyfikacji wierzących z Kościołem, kwestie przeobrażeń w zakresie wyznawanych wartości jako podstawowego wyznacznika przemian kultury w ogóle.

Opracowania składające się na niniejszą publikację podejmują wybrane zagadnienia z zakresu zarysowanej problematyki.

KOŚCIÓŁ, CZYLI KTO?

W naukach społecznych Kościół jest określany jako instytucja i organizacja. Z teologicznego punktu widzenia jest on wspólnotą i zgromadzeniem powołanym do istnienia i realizacji określonego przez Chrystusa celu (por. Mt 16,18; J 21,17)¹. Według XVI-wiecznej nauki kardynała Roberta Bellarmina (1598), „Kościół znaczy Zwołanie i Zgromadzenie (gr. *ekklesia*)

¹ R. Murawski wskazuje na teksty Nowego Testamentu i wyciąga wniosek, że św. Paweł rozróżniał Kościół jako wspólnotę oraz Kościół jako instytucję (1Kor 12,27; Tt 1,5); R. MURAWSKI, B. DUSZYŃSKI, *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, „Seminare” 1983, t. 6, s. 212–213.

Dokumenty Kościoła często podkreślały w nim element świętości, a także władzy, której wierzący powinien się bezwzględnie podporządkować

ludzi, którzy przyjąwszy Chrzest Święty, wyznają Wiarę i Prawo Chrystusowe pod posłuszeństwem Najwyższego Biskupa Rzymskiego, Papieża”². Dokumenty Kościoła często podkreślały w nim element

świętości, a także władzy, której wierzący powinien się bezwzględnie podporządkować³.

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II została pogłębiona wizja wspólnoty oraz świadomość misji i zadania Kościoła, „który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21,17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28,18nn). [...] Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”⁴. Zarazem według wykładni Vaticanum II Kościół jako zgromadzenie „stanowi załóżek oraz zaczątek [...] [Bożego] Królestwa na ziemi”⁵.

Refleksja soborowa nie tylko pozwala na rozwijanie świadomości tajemnicy Kościoła, jego misji, ale także uświadamia potrzebę ciągłej odnowy. Pisze o tym bp Andrzej Czaja, reflektując nad współczesną, niezrealizowaną odnową posoborową. „Nie funkcjonują w świadomości wielu z nas najbardziej podstawowe elementy myśli soborowej, że sensem Kościoła jest posługa jednania ludzi z Bogiem i między sobą, że stanowi on złożoną rzeczywistość bosko-ludzką, w której przenikają się to, co niewidzialne i widzialne, świętość i grzech, charyzmat i instytucja, że jest bardziej od Boga niż z ludzkiej inicjatywy [...]. Brakuje też świadomości, że Kościół ze swej natury stanowi dynamiczną rzeczywistość i jako jeden, święty, powszechny domaga się stałej reformy, odnowy, ciągłego urzeczywistniania”⁶.

² Wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII Papieża, przez św. Roberta kard. Bellarmina SJ Biskupa i Doktora Kościoła, Kraków 2015, s. 28 (Rozdział III, art. 9) <http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmina.pdf> (dostęp: 11.11.2015).

³ „Odłączenie się od Kościoła zebranego wokół biskupa jest odłączeniem od Boga [...] (List do Efezu 5)”. Jest to jedno z najstarszych świadectw dotyczące ustalonej w Kościele władzy i hierarchii; H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, wyd. II uzupełnione, Kraków 2007, s. 41.

⁴ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 8, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje – dekrety – deklaracje, Tekst polski*, Poznań 1994.

⁵ Tamże, nr 5.

⁶ A. CZAJA, *Co Kościół myśli o sobie? Refleksja na temat aktualnej samoświadomości Kościoła katolickiego w Polsce, w: Kościół marzeń? O reformie Kościoła w Polsce. Tydzień ekologiczny 2008 („W trosce o Kościół”, t. 10)*, Lublin 2009, s. 56.

Chociaż bp A. Czaja ocenia, że „braki w recepcji eklezjalnej świadomości Vaticanum II dotyczą nawet tego, co najbardziej elementarne [...], przeciętny wierny w naszym kraju nie rozumie Kościoła, nie umie odpowiedzieć na pytanie, po co Kościół, jaka jest jego natura, w czym jego wartość, w jaki sposób się realizuje”⁷, to mimo to identyfikuje on Kościół ze wspólnotą wszystkich wierzących. W potocznych narracjach wyrażana jest jednak, albo też pojawia się w kontekście wypowiedzi, podwójna postawa i podwójna świadomość, którą można określić słowami: „Kościół to my” albo „Kościół to hierarchowie, księża, to duchowni”.

Wyrażona świadomość dychotomii kler – świeccy odpowiada zaznaczanej mocno przez samych hierarchów i prezbiterów własnej odrębności. Dało temu wyraz rzymskie sympozjum w 1994 roku, na którym dyskutowano o problemach wykonywania różnych posług w Kościele przez wierzących niebędących kapłanami. Problem występował zwłaszcza w Kościele na Zachodzie. Owocem sympozjum była „Instrukcja o niektórych problemach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów” (Watykan 1997), w której sprzeciwiano się „klerykalizacji” świeckich. W Polsce, z racji licznych powołań, dyskutowany problem wchodzenia świeckich w kompetencje kleru nie występował, zaznaczała się natomiast druga skrajność, określana dzisiaj jako „klerykalizacja” Kościoła⁸.

Jak dzisiaj prezentuje się Kościół katolicki w Polsce? Można go spróbować wstępnie scharakteryzować w oparciu o dane statystyczne dotyczące stanu duchownego, organizacji wyznaniowych oraz deklaracji samych wierzących. W roku 2010 kler był reprezentowany przez blisko 30 tysięcy księży diecezjalnych i zakonnych⁹. W zgromadzeniach zakonnych męskich przebywa blisko 9 tysięcy braci i księży (rezydujących w Polsce), przy czym księża (wliczeni do ogólnej liczby kapłanów) stanowią ok. 70% z nich¹⁰. W zgromadzeniach zakonnych żeńskich w Polsce

Przeciętny wierny w naszym kraju nie rozumie Kościoła, nie umie odpowiedzieć na pytanie, po co Kościół

Wyrażona świadomość dychotomii kler – świeccy odpowiada zaznaczanej mocno przez samych hierarchów i prezbiterów własnej odrębności

⁷ Tamże, s. 56

⁸ Problem relacji między klerem a świeckimi szeroko przedstawia J. MAJEWSKI, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, s. 140 (Część IV: Kłopoty ze świeckimi, s. 140–185).

⁹ *Kościół katolicki w Polsce 1991–2011. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk i in., Warszawa 2014, s. 24.

¹⁰ Por. Dane statystyczne Konferencji Episkopatu Polski z 2012 roku. Oficjalna strona KEP, <http://episkopat.pl/kosciol/kosciol_w_polsce/statystyki/5614.1,Liczba_osob_konsekrowanych.html> (dostęp: 14.11.2015).

przebywa ponad 20 tysięcy siostr (w tym ponad 1300 w klasztorach kontemplacyjnych)¹¹. Ogólna liczba członków instytutów świeckich w Polsce wynosi ok. 1200 osób¹². Obok księży diecezjalnych, zgromadzeń zakonnych i instytutów świeckich działają także liczne ruchy katolickie. Obszerny ich wykaz zamieszczony na portalu internetowym Ogólnopolskiej Rady Ruchów Katolickich zawiera aż 124 różne ruchy¹³.

Według badań Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z 2012 roku, dotyczących społeczno-kulturowych zmian towarzyszących transformacji ustrojowej 1991–2011, w polskim Kościele zachodzą zmiany. Wprawdzie w oficjalnych statystykach prawie każdy Polak jest katolikiem (2011 – 96%¹⁴), jednak jako wierzących określa samych siebie tylko 60,08% badanych (2011), z czego 20% deklaruje głęboką wiarę¹⁵.

W wyniku zmian ustrojowych zaczęło przybywać w Polsce nowych kościołów i parafii. Według danych statystycznych w 2010 roku było 11620 parafii, zatem średnio na jedną z nich przypadało 3162 katolików¹⁶. Jak jednak wynika z przeprowadzonych badań, wierni czują się coraz mniej związani z parafią, spada także udział w praktykach religijnych najmłodszych badanych, „co może być zapowiedzią długotrwałego spadku religijności w całym społeczeństwie”¹⁷ – jak ocenia Janusz Mariański. Co ważne, z drugiej strony „nie odnotowuje się wykluczenia wartości religijnych i moralnych ze sfery publicznej”¹⁸.

JAK BADAĆ ODDZIAŁYWANIA WYCHOWAWCZE W KOŚCIELE?

Jak zatem badać tak złożoną, dynamiczną społeczność, rozumiejącą samą siebie w kategoriach wspólnoty, Ludu Bożego, załączka Bożego Kró-

¹¹ Dane statystyczne Konferencji Episkopatu Polski z 2014 roku. Oficjalna strona KEP, <http://episko.pat.pl/kosciol/kosciol_w_polsce/statystyki/0.1,index.html> (dostęp: 14.11.2015).

¹² Zrzeszonych w Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich – dane z 2013 roku. Tamże.

¹³ SERWIS RUCHÓW KATOLICKICH. OGÓLNOPOLSKA RADA RUCHÓW KATOLICKICH, <<http://www.orrk.pl/ruchy-i-stowarzyszenia?start=100>> (dostęp: 11.11.2015).

¹⁴ Przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego zadeklarowało 96% badanych „o rozpoznanym statusie wyznaniowym”, co stanowi 88% ogółu ludności. Dane statystyczne uzyskane na podstawie deklaracji o wyznaniu podczas Narodowego Spisu Powszechnego w 2011 r.; ISKK – GUS, *Kościół katolicki w Polsce 1991–2011*, dz. cyt., s. 14, 81 (Podsumowanie – s. 297–298).

¹⁵ INSTYTUT STATYSTYKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO SAC, *Konferencja: Religijność Polaków 1991–2011*, <<http://www.iskk.pl/news/177-konferencja-religijno-polakow-1991-2011.html>> (dostęp: 11.11.2015).

¹⁶ *Kościół katolicki w Polsce 1991–2011*, dz. cyt., s. 23.

¹⁷ INSTYTUT STATYSTYKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO SAC, *Konferencja: Religijność Polaków 1991–2011*, dz. cyt.

¹⁸ Tamże.

lestwa, która zarazem posiada wymiar instytucjonalny i organizacyjny? Jak badać oddziaływania wychowawcze i formujące Kościoła?

Zwykle w przypadku tak dużej i złożonej rzeczywistości badania są prowadzone różnymi metodami, na różnych grupach badawczych. Sam proces wychowania, a zwłaszcza różne oddziaływania wychowawcze i formacyjne, zachodzą pomiędzy wieloma różnymi grupami, na różnym poziomie zorganizowania, i dotyczą różnych treści oraz różnych aspektów tego oddziaływania. Podmiotami tego procesu mogą być hierarchowie, prezbiterzy, zakonnicy, przedstawiciele ruchów katolickich, ale także osoby wyróżnione w innym kluczu niż hierarchiczny podział ról religijnych i społecznych. Mogą to być wierzący rodzice i ich dzieci, nauczyciele szkół katolickich, wierzący nauczyciele, akademicy, katolickie media i instytucje. Wychowawczy proces może dotyczyć formacji zakonnej, seminaryjnej, ale także wzajemnych oddziaływań uczestników ruchów katolickich. W końcu może to być oddziaływanie nauki papieża, listów episkopatu, homilii i kazań księży w parafialnych kościołach, oddziaływanie poprzez radio i telewizję, poprzez coraz liczniejsze serwisy i portale internetowe.

Elementów konstytuujących zachodzące procesy wychowawcze i formacyjne (pełnionych ról, celów, priorytetów i zasad, relacji między podmiotami oddziaływania, form i metod oddziaływań, zależności wśród zachodzących procesów o charakterze wychowującym i formującym itd.) w ramach wspólnoty Kościoła jest tak wiele, że nie wydaje się zasadne definiowanie ich wszystkich na wstępie.

Także przyjęta płaszczyzna teoretyczna oraz koncepcja rozumienia Kościoła przekładają się na płaszczyznę badawczą. Wychodząc od instytucjonalnego wymiaru Kościoła, albo też skupiając się na jego wymiarze wspólnotowym, można badać określone cechy wychowawczych czy formacyjnych procesów.

W zależności od rodzaju podejmowanych jednostkowych badań, sformułowanych szczegółowych celów i przyjętej metodologii, za każdym razem zostaną określone szczegółowe założenia teoretyczne oraz podstawy metodologiczne badań.

WYCHOWANIE W KOŚCIELE?

Wychowanie może być różnie rozumiane, zawsze jednak wiąże się z oddziaływaniami interpersonalnymi, zawsze też definiowane jest przez

przyjmowane (zakładane) cele. Jedną z bardziej znanych i cenionych współcześnie koncepcji wychowania – koncepcja personalistyczna jest szczególnie popularna „w kręgu kultury i pedagogiki chrześcijańskiej”¹⁹. Jak zauważa Jerzy Bagrowicz, personalistyczna koncepcja wychowania ma konotacje chrześcijańskie. „Choć pedagogika personalistyczna jako nurt w pedagogice, a w szczególności w pedagogice religijnej i katechetyce, jest stosunkowo młodym zjawiskiem, to przecież wychowanie personalistyczne znacznie wyprzedziło refleksję naukową i było obecne w procesie wychowawczym od początków wychowywania człowieka. Szczególne znaczenie i sens odnalazło ono [jednak] w pedagogii inspirowanej Objawieniem”²⁰.

Kościół strzegący wiary i moralności swój mandat funduje na wezwaniu Chrystusa „nauczajcie wszystkie narody [...]. Uctwie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (por. Mt 28,19)

„Wychowawcza misja Kościoła związana jest przede wszystkim z Nauczycielskim Urzędem Kościoła”²¹, jak podkreśla –

odwołując się do słów Piusa IX – Stanisław Dziekoński. Kościół strzegący wiary i moralności swój mandat funduje na wezwaniu Chrystusa „nauczajcie wszystkie narody [...]. Uctwie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (por. Mt 28,19).

Poza wypowiedziami papieży, którzy podkreślali zwłaszcza mandat i prawo Kościoła do nauczania²², trzeba przywołać encyklikę *Mater et Magistra* Jana XXIII, która w nawiązaniu do mistycznego obrazu Kościoła-Oblubienicy zaczerpniętego z Apokalipsy oraz odwołując się do wychowawczego posłannictwa nazywa Kościół Matką i Nauczycielką, dosłownie: Mistrzynią²³.

Roman Murawski określa istotę wychowania realizowanego przez Kościół jako „wychowanie w wierze”, różniące się od wychowania „czysto ludzkiego”²⁴. Wydaje się dość oczywiste, że budzenie i podtrzymywanie

¹⁹ W najbliższym czasie, 30 listopada 2015 roku, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim będzie miało miejsce uroczyste otwarcie i inauguracja działalności Centrum Personalizmu. Powstanie tego centrum zostanie zainicjowane w ramach czwartej edycji Lubelskich Dni Personalizmu. Organizatorem wydarzenia będzie Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego Wydziału Teologicznego KUL. Zob. *Polski Personalizm*, <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?page_id=618> (dostęp: 14.11.2015).

²⁰ J. BAGROWICZ, *Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie*, w: *Personalizm polski*, red. M. RUSECKI, Lublin 2008, s. 336.

²¹ S. DZIEKOŃSKI, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004, s. 17.

²² Zob. tamże, s. 17–22.

²³ JAN XXIII, *Encyklika Mater et Magistra* (1961), <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html> (14.10.2015).

²⁴ R. MURAWSKI, B. DUSZYŃSKI, *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, dz. cyt., s. 207.

wiary, która realizowana jest w wielowymiarowym życiu wierzącego, będzie się opierać na jakiejś działalności wychowawczej i formacyjnej. Ta działalność siłą rzeczy musi z kolei wchodzić w dialog z podstawowymi instytucjami wychowującymi, jakimi są rodzina i szkoła.

Sobór Watykański II poświęcił wychowaniu osobny dokument: Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*²⁵. Dokument ten podejmuje między innymi problemy współodpowiedzialności Kościoła za wychowanie²⁶ oraz obecności i zaangażowania w działalność edukacyjną (szkoły katolickie), podkreślając wagę profesjonalnego przygotowania nauczycieli oraz kładąc nacisk na niezwykle ważny dialog między Kościołem a społecznością ludzką, dialog służący wzajemnemu dobru²⁷.

Podobnie jak rozwija się pedagogika, również myśl wychowawcza Kościoła przybiera nowe kształty, inspirując się nie tylko źródłami teologicznymi, ale także osiągnięciami współczesnej myśli pedagogicznej. Kościół reflektuje także nad misją wychowania i jej realizacją w świetle współczesnych uwarunkowań. W tym kontekście należy widzieć organizowany przez Kongregację ds. Edukacji Katolickiej w dniach od 18 do 21 listopada 2015 roku światowy kongres „Edukować dziś i jutro. Pasja która się odnawia”.

W polskim Kościele ważne wydarzenie stanowi obchodzony co roku, z inicjatywy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i Rady Szkół Katolickich²⁸, Tydzień Wychowania. Odbywa się on corocznie we wrześniu od pięciu lat, tj. od 2011 roku. W minionych latach Tygodnie Wychowania przebiegały pod następującymi hasłami: I. „Wszyscy zacznijmy wychowywać”; II. „Wychowywać... ale jak?”; III. „Wychowujemy do wartości. Aby budowali życie na skale”; IV. „Prawda fundamentem wychowania”. Ostatni, piąty Tydzień Wychowania, który odbył się w dniach 13–19 września 2015 roku, koncentrował się na hasle: „Wychowywać do pełni człowieczeństwa”²⁹.

²⁵ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „*Gravissimum educationis*”, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst polski*, wyd. III, Poznań 1986, s. 313–324.

²⁶ Refleksję nad relacją między edukacją religijną a szeroko rozumianym wychowaniem podejmuje Zbigniew Marek; por. Z. MAREK, *Religia – pomoc czy zagrożenie dla edukacji?*, Kraków 2014, zwłaszcza s. 155–164.

²⁷ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „*Gravissimum educationis*”, nr 8.

²⁸ Oficjalna strona Rady Szkół Katolickich w Polsce, <<http://rsk.edu.pl>> (dostęp: 14.11.2015).

²⁹ Oficjalna strona dzieła Tydzień Wychowania, <<http://tydzienwychowania.pl/o-inicjatywie>> (dostęp: 13.11.2015).

W liście pasterskim otwierającym pierwszy Tydzień Wychowania biskupi informowali wierzących, że „Kościół ma obowiązek i pragnienie, by służyć »dziełu wychowania«; czyni to przez duszpasterstwo i katechezę, a także poprzez katolickie szkoły, przedszkola, parafialne świetlice i inne placówki wychowawcze”.

Z perspektywy funkcjonowania szkół katolickich ważną kwestią jest relacja między szkołą katolicką a szkołą świecką. Wypowiada się na ten temat bp Stanisław Napierała, asystent szkół katolickich w Polsce, i wyjaśnia że szkoła katolicka nie rywalizuje, a jej rola ma charakter komplementarny: „Szkoła katolicka pełni opatrnościową rolę w służbie prawdziwego wychowania człowieka według zamysłu Bożego. Jest nieocenioną pomocą dla rodziny i społeczeństwa. Nie stanowi konkurencji ani alternatywy dla szkoły państwowej, lecz uzupełnienie w służbie osobie ludzkiej i rodzinie”³⁰.

W niniejszej publikacji umieszczono także opracowanie, w którym Giuseppe Mari uzasadnia dlaczego szkoły katolickie mogą funkcjonować w ramach systemu nauczania oraz jakie są filozoficzne podstawy istnienia szkoły katolickiej jako miejsca tworzenia, ubogacania i przekazywania kultury (*Szkoły katolickie jako miejsce realizacji misji edukacyjnej Kościoła*).

Wychowanie nie dotyczy jednak tylko dzieci, które nie osiągnęły jeszcze dojrzałości i dlatego potrzebują opieki i wychowawcy. Wychowanie jest procesem całościowym, któremu podlegają albo w nim uczestniczą, aktywnie działają (samowychowanie) także ludzie dorośli³¹. Dotyczy to tym bardziej misji Kościoła kierowanej do wierzących. W tym wypadku misja kierowana do dorosłych wierzących jest o wiele trudniejsza, bardziej

złożona i jeszcze bardziej uwikłana w konteksty społeczno-kulturowe. Natomiast wykorzystywane do jej realizacji środki są bardziej „rozproszone” i – jak się wydaje – mniej dopracowane, mniej adekwatne, a w konsekwencji mniej owocne.

Misja kierowana do dorosłych wierzących jest o wiele trudniejsza, bardziej złożona i jeszcze bardziej uwikłana w konteksty społeczno-kulturowe

³⁰ Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania, Kraków 2009, s. 7.

³¹ Działem pedagogiki zajmującym się kształceniem i wychowaniem dorosłych jest andragogika.

JAK PRZEMIANY SPOŁECZNO-KULTUROWE WPŁYWAJĄ NA DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA

Zmienność należy do podstawowych praw wpisanych w kulturę. Procesy podtrzymywania tradycji i zachodzących nieustannie zmian sprawiają, że kultura zachowuje wprawdzie ciągłość, ale nigdy nie jest taka sama. Dawniej jednak przeobrażenia nie były tak widoczne, bo zachodziły powoli, dokonywały się stopniowo, następowały wraz ze zmianami pokoleniowymi. Każde pokolenie zachowywało jednak względną stabilność na przestrzeni swojego życia, jeżeli tylko nie uczestniczyło w gwałtownych przemianach związanych z wojnami, przesiedleniami czy migracją. Dzisiaj zmiany zachodzą tak szybko, że przeciętny człowiek w wieku średnim ma już świadomość zmian społeczno-kulturowych, a nawet cywilizacyjnych, jakich doświadczył w ciągu swojego życia.

Zachodzące zmiany nie polegają na prostym zapożyczeniu odmiennych wzorów, wartości czy modeli rodziny. Fundamentem kluczowych przeobrażeń są przemiany w zakresie gospodarczym, ekonomicznym oraz informatycznym, komunikacyjnym. To one wymagają od człowieka przystosowań na różnym poziomie życia społeczno-kulturowego. Przystosowując się do nowych warunków, człowiek podejmuje nowe wyzwania, przed jakimi nie stawało nigdy wcześniejsze pokolenie, porzuca znane sobie wcześniej, już niewystarczające rozwiązania i umiejętności. Przekracza dawne granice i struktury, poszerza kompetencje społeczne, na nowo określa granice wolności i społeczne konieczności. Ten proces przystosowywania, uczenia się nowych warunków życia, ma charakter kulturowy. Dotyczy sposobów wykonywania pracy, gospodarowania dobrem ekonomicznym, codziennej kultury życia, noszonych ubiorów, wyborów żywności i spożywania posiłków, stylu bycia, spędzania wolnego czasu, sposobu myślenia, zawiązywania relacji i sposobów komunikacji z innymi itd. To wszystko pociąga powolne, ale nieuchronne przemiany dotyczące także modelu i funkcjonowania rodziny czy uznawanych i respektowanych w codziennych praktykach wartości. Tych zmian nie da się zatrzymać, można jednak do pewnego stopnia wpływać na ich kierunki.

Zmiany następują także w zakresie religijności. Na temat przemian religijności oraz zmian w samym Kościele powstało wiele publikacji³².

³² Zob. m.in. liczne publikacje Janusza Mariańskiego, Józefa Baniaka, Marii Libiszowskiej-Żótkowskiej, Władysława Piwowarskiego, Tadeusza Doktora, Ireny Borowik, Bogny Wciórki.

Ks. prof. Janusz Mariański od lat 60. ubiegłego wieku bada zjawiska związane z religijnością Polaków z perspektywy socjologicznej. Dużo uwagi poświęcił samej religijności, relacjom między praktykami religijnymi a życiem społecznym (m. in. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004; *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego*, Toruń 2013), ale także moralności i wartościom (m. in. *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Lublin 2001; *Sens życia, wartości, religia*, Lublin 2013), a zwłaszcza przemianom religijności, procesom sekularyzacji i desekularyzacji (m.in. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, Kraków 1997; *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*, Kraków 2013; w niniejszej publikacji artykuł pt. *Sekularyzacja albo desekularyzacja – fałszywa alternatywa*), przedstawiając liczne studia i syntezy (oprócz bardzo licznych artykułów opublikował 50 monografi).

Charakteryzując współczesną religijność J. Mariański pisze o indywidualizacji, pluralizacji i sekularyzacji. Jednocześnie wykazuje, że procesom sekularyzacji towarzyszą inne procesy – desekularyzacji, związane ze zwiększeniem zainteresowania sprawami religii i duchowości. Nie jest to jednak prosty proces „zwrotny”. Zainteresowanie wiarą i religią często realizowane jest niezależnie od Kościoła, a czasem nawet jako szukanie alternatywy dla zinstytucjonalizowanej, tradycyjnej religijności

Zainteresowanie wiarą i religią często realizowane jest niezależnie od Kościoła, a czasem nawet jako szukanie alternatywy dla zinstytucjonalizowanej, tradycyjnej religijności

ze zwiększeniem zainteresowania sprawami religii i duchowości. Nie jest to jednak prosty proces „zwrotny”. Zainteresowanie wiarą i religią często realizowane jest niezależnie od Kościoła, a czasem nawet jako szukanie alternatywy dla zinstytucjonalizowanej, tradycyjnej religijności. Zatem

obydwa procesy przynoszą „stratę” Kościołowi. Autor pisze wprost o postępującym „odkościelnieniu” religijności³³. Z tą stratą wiąże się także zmniejszenie wpływów Kościoła w zakresie oddziaływań wychowawczych i formujących.

NOWE MEDIA, REWOLUCJA KOMUNIKACYJNA I INFORMACYJNA

Charakterystyczna dla świata ponowoczesnego rewolucja elektroniczna – w wymiarze komunikacyjnym i informacyjnym – przemienia społeczeństwa i kultury. Świat już dawno zamienił się w globalną wioskę³⁴,

³³ Zob. zwłaszcza J. MARIAŃSKI, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 101–194.

³⁴ *Global village*; por. M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto 2011(1962).

miejsce bliskie dzięki wszechobecności przekazu multimedialnego, dostępne na poziomie wszelkiego rodzaju informacji („encyklopedycznych”, reportażowych albo blogerskich; fotograficznych i filmowych, a nawet czerpanych „naocznie” przez kamerkę „na żywo”) oraz międzyludzkiej komunikacji.

W zakresie komunikacji możliwości są tak duże, że przez minione pokolenia mogłyby zostać uznane za niewyobrażalne i zbyt „cudowne”, aby mogły być realne. Ogrom dostępnych informacji, których zasób nieustannie rośnie, stał się jednym z największych bogactw współczesnego człowieka. Wartość tego bogactwa wiąże się z umiejętnościami ich czerpania i możliwościami wykorzystywania owej wiedzy.

Komunikacja jest podstawą wpływów kulturowych. Mając na uwadze tę zasadę, można uświadomić sobie, że dalsze przemiany są tylko kwestią czasu, niedługiego czasu.

Zmiany jutra zaczynają się już dzisiaj. Współczesne media posiadły nową cechę – interaktywność. Dzisiejsza kultura staje się coraz bardziej interaktywna. Przekłada się to na sposób podejścia człowieka do rzeczywistości, także w codziennych praktykach i relacjach z innymi. Widać to w zachowaniach młodego pokolenia, które oczekuje szybkiej odpowiedzi, reakcji, swobodnie zadaje pytania, sprawdza, odrzuca, wybiera, poddaje weryfikacji, czyniąc to „naturalnie” i „spokojnie”, jakby wykonywało szkolne ćwiczenie. Tymczasem starsze pokolenie w podobnych sytuacjach niejednokrotnie się zatrzymuje, waha, zastanawia czy można, czy wypada, czy wolno.

Nowe pokolenie jest zapowiedzią nadchodzących zmian, jego przedstawiciele będą kształtować przyszłość. Są mobilni, myślący, niezależni, gotowi do zmian, krytyczni bądź bezkrytyczni, łatwi w kontaktach, ale i wymagający. Człowiek reprezentujący kulturę interaktywną stanowi nowe, poważne wyzwanie dla Kościoła. Kiedy młody człowiek spotyka się z proboszczem swojej rodzinnej parafii, okazuje się, że nierzadko nie są oni w stanie się porozumieć. W osobach młodego człowieka oraz katolickiego księdza spotykają się bowiem dwie różne mentalności, dwie różne kultury i świadomości. Niezrozumienie bywa obustronne. Ksiądz oczekuje szacunku, poszanowania wartości, zrozumienia i przyjęcia ważnych zasad i w pewnym stopniu... posłuszeństwa. Tymczasem młody człowiek, biorący sprawy w swoje ręce, oczekuje „konkretów”, argumentów, dialogu, otwartości i możliwości

Człowiek reprezentujący kulturę interaktywną stanowi nowe, poważne wyzwanie dla Kościoła

wpływania na przedmiot zainteresowania. Z obu stron nie są to oczekiwania formułowane wprost, świadomie, lecz raczej założenia przyjęte z góry, *a priori* – jako coś oczywistego (w rzeczywistości nabyte w procesie przekazu kultury poprzez naśladowanie innych, zwłaszcza w najbliższym otoczeniu, we własnej społecznej grupie identyfikacji).

Odwołując się do metafory, trzeba przyznać, że przy takiej „konfrontacji” potrzebny byłby albo tłumacz, albo mediator. Taki „dialog” nie może się udać i nie udaje się. Niezrozumienie i zdecydowana krytyka są obustronne. Wiele osób odchodzi od Kościoła, krytykuje Kościół. Natomiast kościelni hierarchowie i księża zdecydowanie wypowiadają się przeciw trendom współczesnej kultury, widząc w niej źródło zła. Zastanawiające może być to, że coraz więcej osób nie identyfikując się z Kościołem deklaruje wiarę, a nawet okolicznościowo uczestniczy we mszy świętej. Nie jest to zatem problem utraty wiary, lecz problem nieidentyfikowania się z Kościołem oraz problem relacji z jego oficjalnymi przedstawicielami, czyli duchownymi.

Kościół ma problemy z konkurowaniem oraz adekwatną, tj. sprawną i merytoryczną reakcją na dotyczące go przekazy innych mediów

Oceny sposobu komunikowania się Kościoła z wierzącymi są bardzo surowe. Według socjologa Janusza Majcherka „Kościół chce powstrzymać laicyzację, a sam ją przyspiesza, bo używa języka, który odstręcza nawet wiernych”³⁵. Według wielu

„Najważniejsza reforma Kościoła w Polsce powinna dokonać się na poziomie języka. Trzeba odejść od ofensywnego, hermetycznego słownictwa, z góry oceniającego świat”³⁶.

Odrębnym problemem są relacje Kościoła z mediami. Kościół bywa bezradny „wobec mocy przekazu prasowego”³⁷. Ma problemy z konkurowaniem oraz adekwatną, tj. sprawną i merytoryczną reakcją na dotyczące go przekazy innych mediów.

Prezentowane w niniejszej publikacji artykuły podejmują zagadnienia komunikacji we współczesnych uwarunkowaniach kulturowych. Katarzyna Jarkiewicz w ramach artykułu *Medialne oblicze Kościoła. Dyskurs wokół polskiego dziennikarstwa katolickiego* prezentuje problem obecno-

³⁵ „Kościół chce powstrzymać laicyzację, a sam ją przyspiesza”, „Gazeta.pl” 27.12.2012, <http://wiadomości.gazeta.pl/wiadomości/1,114873,13108987_Kosciol_chce_laicyzacje_powstrzymac_a_sam_ja_przyspiesza_.html> (dostęp: 2.11.2014).

³⁶ Wypowiedź A. Gruszczyńskiego w: W. OSZAJCA, D. JURCZAK, A. GRUSZCZYŃSKI, K. KLECZKA, *Kryzys w Kościele?*, „Znak” 2012, nr 10(689), s. 26.

³⁷ Wypowiedź K. Kleczki; tamże, s. 27.

ści Kościoła na „rynku” mediów. Piotr Siuda w artykule *Chrześcijańskie oblicze sieci* przedstawia formy „obecności” i komunikowania treści za pośrednictwem internetu, zarówno w formie oficjalnej, przez instytucje Kościoła, jak w formie chrześcijańskiej kultury popularnej. Józef Majewski w artykule pt. *U źródeł teologii. Tabloidowa kultura popularna a Kościół* podejmuje problem tabloidowej formy komunikacji jako wyznacznika współczesnej kultury popularnej. Autor uważa, że Kościół od dawna uczestniczy w tabloidyacji przekazu w odniesieniu do treści religijnych.

W POSZUKIWANIU UTRACONYCH WARTOŚCI

Wartości stanowią kluczowy wyznacznik kultury. Zmiany w zakresie uznawanych wartości są istotnym wskaźnikiem zachodzących przemian kulturowych. Wolfgang Brezinka pisze o współczesnym kryzysie kultury jako kryzysie norm społecznych, postaw moralnych, kryzysie orientacji i zdolności wartościowania³⁸. Tymczasem można zaobserwować w naszej kulturze zachodzące powoli zmiany w zakresie koncepcji czy interpretacji poszczególnych wartości uniwersalnych, jakimi są dobro, prawda i ludzkie życie. Kościół w Polsce szczególnie zaangażowany jest w krytykę tych działań i zachowań kulturowych współczesnych Polaków, które ocenia jako wchodzące w konflikt z wartością życia człowieka oraz z tradycyjnym modelem rodziny. Problematyczny jednak czasem bywa przyjęty sposób i skuteczność takiej obrony wartości.

Przez lata społecznych debat na temat metody zapłodnienia pozaustrojowego zmierzającego do znoszenia skutków niepłodności, w których Kościół intensywnie uczestniczył, społeczna akceptacja dla tej metody wahała się o kilka punktów procentowych i – jak się ocenia – ostatecznie nieznacznie wzrosła³⁹. Zmiany ustrojowe, społeczne i kulturowe przyniosły natomiast znaczący wzrost akceptacji społecznej

Kościół w Polsce szczególnie zaangażowany jest w krytykę tych działań i zachowań kulturowych współczesnych Polaków, które ocenia jako wchodzące w konflikt z wartością życia człowieka oraz z tradycyjnym modelem rodziny

³⁸ W. Brezinka pisze z perspektywy niemieckiej, opisując jednak szersze zjawiska; por. W. BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2008, s. 23.

³⁹ 1995 – 73%; 2005 – 76%; 2009 – 77%; 2010 – 73%; 2012 – 79%; 2015 – 76%; CBOS, *Akceptacja stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, oprac. B. Rogulska, BS/37/2009, <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_037_09.PDF> (dostęp: 15.10.2015). CBOS, *Opinie o dopuszczalności stosowania*

związków nieformalnych, kohabitacyjnych i intymnych relacji młodych. Około 2/3 społeczeństwa (63%) akceptuje takie związki⁴⁰.

Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin (instytucja wykonawcza Rady Konferencji Episkopatu Polski⁴¹) przygotował w marcu 2015 roku kampanię z wykorzystaniem reklamy społecznej, a precyzyjniej mówiąc: reklamy religijnej, pt. „Konkubinat to grzech”⁴². Wzbudziła ona liczne kontrowersje w społeczeństwie i wśród samych duchownych, przeciw formie tej kampanii wypowiadali się także księża, a nawet niektórzy biskupi⁴³.

Analizując szczegóły wykorzystanej reklamy billboardowej, można bez trudu dostrzec szereg problemów na poziomie użytej symboliki i nieprecyzyjności słownego przekazu. Z ewangelizacyjnego punktu widzenia plakat nie głosi dobrej, lecz złą nowinę⁴⁴, w końcu błędem było niewzięcie pod uwagę zasad oddziaływania reklamy billboardowej.

Prezentowany plakat (fot. 1) stanowi przykład akcji chybionej i dobry materiał do pogłębionej analizy. Nie chodzi o „prawo Kościoła” do takiej formy „napomnień” (nawiązując do argumentów jakie padały w dyskusji społecznej wokół kampanii), ale o skutki kampanii, które w moim przekonaniu przyniosły więcej strat niż pożytku. Plakat wykorzystuje symbolikę biblijną oraz przekaz słowny. Symbolika nawiązuje do grzechu pierworodnego poprzez obraz węża w kontekście połączonych dłoni mężczyzny i kobiety. Biblijny wąż kusiciel splata palce, łącząc dłonie zamiast obrączek (wąż jest złotego koloru). Tło stanowi jednak nie zieleń rajskiego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła, ale połyskująca czerń rozłożonej poziomo tkaniny niczym pościeli. Jej czerń symbolizuje zło i śmierć.

Przekaz słowny opiera się na trzech elementach, jest to termin prawniczy „konkubinat”, termin teologiczny „grzech” oraz zaczerpnięte z Biblii szóste przykazanie dekalogu „Nie cudzołóż”. W obrazie dominuje ogromny „grzech” – słowo zapisane czerwonym kolorem i posiadające dodat-

zaptodnienia in vitro. Komunikat z badań, oprac. R. BOGUSZEWSKI, BS/96/2015, <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_037_09.PDF> (dostęp: 15.10.2015).

⁴⁰ Por. CBOS, *Spoleczne oceny alternatyw życia małżeńskiego, Komunikat z badań*. BS/32/2013, oprac. N. HIPSZ, s. 2, <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_032_13.PDF> (dostęp: 15.10.2015).

⁴¹ Instytucje KEP i inne, w: KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI – oficjalna strona, <http://episkopat.pl/kosciol/kosciol_w_polsce/instytucje/230.1,instytucje.html> (dostęp: 12.10.2015).

⁴² Plakat pojawił się na billboardach m.in. w Gdańsku, Olsztynie, Poznaniu, Wrocławiu, Lublinie, Radomiu, Kaliszu.

⁴³ A.M., *Bp M. Solarczyk o kampanii „Konkubinat to grzech”: wołę pokazywać piękno małżeństwa*, 2.03.2015, <<http://ekai.pl/diecezje/warszawska/x87147/bp-solarczyk-o-kampanii-konkubinat-to-grzech-wole-pokazywac-piekno-malzenstwa>> (dostęp: 15.10.2015).

⁴⁴ Według Szymona Hołowni takie straszenie to „Ewangelizacja metodą psa-pajaka” [Sylwestra Wardęgi], Blog Szymona HOŁOWNI, <<http://szymonholownia.com/ewangelizacja-metoda-psa-pajaka>> (dostęp: 14.10.2015).



Fot. 1. Plakat kampanii społecznej Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin KEP z marca 2015 roku
(Zdjęcie wykorzystano dzięki uprzejmości Portalu Płock: <www.portalplock.pl>, fot. Karolina Burzyńska)

kowo fakturę wężowej skórki. Uwagę przyciąga także dynamiczny wizerunek wijącego się złotego węża. Język jest dość hermetyczny poprzez zastosowanie terminów prawnoteologicznych. Ponadto przekaz słowny jest niejednoznaczny. Nie wiadomo czy chodzi o zdradę (cudzołóstwo), czy też o związki kohabitacyjne (konkubinat). Może o jedno i o drugie. Przekaz ma charakter tabloidowy – jest bowiem nieprecyzyjny, zawiera uproszczenia, argumenty „na skróty”, epatuje bardzo silnymi emocjami.

Reklama zakłada wywołanie określonych reakcji. Wydaje się, że zleceniodawcy reklamy nie oczekiwali innej reakcji niż nawrócenie grzeszników i odrzucenie akceptacji nieformalnych związków. Zastosowano jednak bilbordową formę reklamy społecznej, stosowaną wówczas, gdy z samą treścią przekazu odbiorcy się zgadzają. W reklamach społecznych podejmowane są problemy, które nie potrzebują dyskusji, takie, w których przekaz nie budzi wątpliwości i nie ma na celu dyskusji, ale podjęcie bądź zaniechanie działań, np. społecznie nieakceptowanych (np. akcje: „Stop przemocy w rodzinie!”, akcje o szkodliwości nikotyny dla biernych palaczy, akcje krwiodawstwa itp.) Tymczasem w ramach tej akcji podjęto problem akceptowany przez aż 2/3, a zatem większość społeczeństwa.

Podjęto go nie celem otwarcia dyskusji, lecz autorytarnie – nie przewidując miejsca na dyskusję. Ponieważ jednak kultura jest interaktywna, reklama wywołała szereg reakcji i odpowiedzi w różnych formach, ale nie takich, jakie były oczekiwane.

Pierwszy odzew stanowiły przeróbki plakatów. Symbolika barw jest wieloznaczna, czerń jest także znakiem stanu duchownego. W różnych miastach pojawiły się podobne modyfikacje plakatu – na słowo „konkubinat” naklejano „pedofilia”. W efekcie podważony został autorytet pouczających. „Sędziowie” otrzymali w odpowiedzi kontroskarżenie. Sojusz Lewicy Demokratycznej w Płocku zareagował natomiast własnym kontrbilbordem, na którym pod złączonymi dłońmi (motyw z plakatu Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin – KODR) znajduje się kontrhasło. Może zaskakiwać, że SLD „odpowiada” w nim parafrazą słów ewangelii. Hasło brzmi: „Konkubina też rodzina. Szanuj bliźniego jak siebie samego”⁴⁵. Także w tym przypadku pouczający zostali sami pouczeni.

Wejście w przestrzeń reklamy, stosowanej najczęściej jako handlowa, poskutkowało także jeszcze innym rodzajem reakcji. Posypały się pomysły na podkoszulki i gadzety, jak ekskluzywna piersiówka czy wesole kubki z sympatycznymi wizerunkami jego i jej, podpisanymi „konkubent”, „konkubina”. Była to żartobliwa reakcja na obco i dziwnie brzmiący – w zastosowaniu do reklamy religijnej – termin prawniczy.

Rok wcześniej KODR realizował inną akcję przeciw związkom nieformalnym pod hasłem „Keep calm and don't kocia łapa”⁴⁶. Problem było jednak mało czytelne hasło. Trudno znaleźć wyjaśnienie dla takiego powiązania dwóch różnojęzycznych zwrotów, a autorzy akcji nie informowali o znaczeniu samego hasła. Ujawnienie, że jest to parafraza brytyjskiego plakatu propagandowego z okresu wojny też za wiele nie wyjaśnia. Hasło to jest parafrazowane w kulturze popularnej na bardzo wiele różnych sposobów⁴⁷. Wydaje się, że hasło KODR-u jest tylko jeszcze jedną modyfikacją, a związek z pierwszym członem „keep calm” nie ma większego znaczenia dla jego wymowy.

Interesującą akcją, nastawioną na autentyczne odkrywanie wartości, propagują Akademickie Stowarzyszenie Katolickie „Soli Deo” oraz portal

⁴⁵ Płocki SLD wraca do polityki, „Tygodnik Płocki” 17.03.2015, <<http://www.tp.com.pl/aktualnosci/plocki-sld-wraca-do-polityki.html>> (dostęp: 15.10.2015).

⁴⁶ Strona kampanii „Keep calm and don't kocia łapa”, <<http://www.nakocialape.pl>> (dostęp: 15.10.2015).

⁴⁷ Zob. O. OŚWIĘCICKA, *Keep Calm and... czyli 1001 sposobów na ukojenie nerwów*, <<http://natemat.pl/20025,keep-calm-and-czyli-1001-sposobow-na-ukojenie-nerwow>> (dostęp: 13.10.2015).

Przeznaczeni.pl. Akcja odkrywania i głoszenia wartości wierności małżeńskiej, realizowana jest pod hasłem „Wierność jest sexy”⁴⁸. Trafia ono w język ludzi młodych i się podoba. Z hasłem wiąże się też gest pokazania dłoni z obrączką na serdecznym palcu. Oprócz tego hasła, poszerzanego o inne „wspomagające” zwroty, powstają także koszulki (fot. 2), kubki i inne gadżety. Akcją wspierają osoby popularne w mediach, znany dziennikarz, prezenter, showman, aktorzy. Organizowane są wywiady, spotkania. Jest także konto na Facebooku, na którym zamieszczają swoje zdjęcia pary, czasem znane. Umieszczane są tam plakaty wspierające akcję, humorystyczne rysunki, złote myśli znanych osób. Pojedyncze osoby i pary zamieszczają swoje refleksje, dobre rady, czasem nagrywają dłuższe wypowiedzi. Niektóre pary z długim stażem małżeńskim publikują zdjęcia sprzed lat i aktualne – dla podkreślenia trwałości ich związku⁴⁹.



Fot. 2. Koszulka
związana z akcją społeczną
pod hasłem „Wierność jest sexy”
(Fot. Renata Jasnos)

⁴⁸ Hasło nawiązuje do słów piosenki filmowej – „wierność jest nudna”, które sparafrazował Szymon Majewski; por. Z. KALISZUK, *Wierność jest sexy!*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/zk_wiernoscx.html> (dostęp: 10.10.2015).

⁴⁹ Wierność jest sexy – konto na portalu Facebook, <<https://pl-pl.facebook.com/wiernoscx>> (dostęp: 10.10.2015); Wierność jest sexy – informacja na portalu Kampanie społeczne.pl, <http://www.kampaniespoleczne.pl/wydarzenia,4396,wiernoscx_jest_sexy> (dostęp: 12.10.2015).

Nie da się bronić wartości, zamykając je w pancernym sarkofagu starych formuł i kulturowo obco już brzmiących argumentów, bo nabiorą archaicznego „wyglądu”, tracąc siłę oddziaływania. Aby wartości „ocalić”, trzeba je nieustannie na nowo odkrywać

Trudno odmówić polskiemu Kościołowi zaangażowania w walkę o wartości rodzinne. Można natomiast zastanawiać się nad jej metodami i skutecznością. Zachodzące zmiany domagają się działań przystosowawczych. Dotyczy to także Kościoła i jego podejścia do wartości. Kościół oparty na Biblii i Tradycji posiada ogromny potencjał,

wystarczający aby się móc przystosowywać do zmian społeczno-kulturowych. Nie da się bronić wartości, zamykając je w pancernym sarkofagu starych formuł i kulturowo obco już brzmiących argumentów, bo nabiorą archaicznego „wyglądu”, tracąc siłę oddziaływania. Potrzebna jest ucieczka do przodu. Aby wartości „ocalić”, trzeba je nieustannie na nowo odkrywać i mówić o nich współczesnym językiem. Do tego potrzebne jest jednak stałe wsłuchiwanie się w język współczesnej kultury i formułowanie przekazu docierającego do współczesnych wierzących.

Jak pisze Celina Kisiel-Dorohinicka w artykule zamieszczonym w niniejszej publikacji (*Wychowanie moralne Kościoła w realiach współczesnej kultury*), „kryzys naszej kultury nie polega jednak na tym, że świat został pozbawiony wartości, lecz na tym, że utraciliśmy narzędzia do ich odkrywania”. Tymczasem zamiast „odkrywać” Kościół próbuje „strzec” wartości, które jednak w konsekwencji niektórych jego działań mogą się stać zakopanymi talentami.

TOŻSAMOŚĆ W KOŚCIELE,

TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA I EKLEZJALNA

Podstawowe pytania wierzącego „kim jestem jako chrześcijanin” oraz „w co wierzę” – stanowią punkty odniesienia i wyznaczniki jego tożsamości religijnej. Na tak zadane pytania przeciętnemu polskiemu katolikowi trudno jest odpowiedzieć. Trudno usłyszeć coś więcej poza krótką odpowiedzią: „dzieckiem Bożym”, oddającą raczej infantylną świadomość (bycia kimś otoczonym opieką, ale i kimś od kogo, jak od dziecka, nie wymaga się wiele⁵⁰) niż głębię antropoteologii opartej na teologii stwo-

⁵⁰ Infantylną interpretację nowotestamentalnej Pawłowej idei synostwa Bożego (por. Rz 8,1-30) oddaje piosenka religijna w słowach „dzieckiem Bożym jestem ja, tralala...”.

rzenia, teologii wcielenia oraz zbawczego przebóstwienia człowieka. Bp Andrzej Czaja ocenia, że „przeciętny wierny do końca nie wie, kim jest i jakie jest jego miejsce w Kościele”, co więcej, według hierarchy, ta ocena nie dotyczy tylko świeckich, ale również wielu osób zakonnych i duchownych⁵¹.

Bp Andrzej Czaja ocenia, że „przeciętny wierny do końca nie wie, kim jest i jakie jest jego miejsce w Kościele”

„W co wierzę?” – to pytanie jest równie trudne. Nie chodzi o recytowanie prawd wiary czy credo, ale o przekonania kształtujące świadomość człowieka. Dorośli nie wiedzą w co wierzą. Dlatego tak łatwo odchodzą od praktyk i zaangażowania religijnego. Paradoksalnie, wzrasta ich wiedza o świecie, ale nie o tym, co stanowi przedmiot ich wiary. Stąd tak łatwo ich wiara zamiera, prawdy religijne, kiedyś w dzieciństwie poznawane, lecz później już niezgłębiane, niekonfrontowane z życiem, bledną i dziecinnieją, a w kontekście żywej kultury, życiowych problemów, wydają się nierealne albo baśniowe, dziecinne.

Tożsamość do wzrostu potrzebuje dialogu, a tego w Kościele trochę brakuje. W budowaniu tożsamości niezbędna jest możliwość konfrontacji i wymiany opinii. Kształtowanie poglądów i przekonań, także tych religijnych, nigdy nie odbywa się tylko na zasadzie biernego ich przyjmowania, poprzez „odsłuchiwanie” kazań czy listów pasterskich i prostej akceptacji zawartych w nich treści. Potrzebna jest wymiana myśli, możliwość zadawania trudnych pytań. Młodzi ludzie często nie mają z kim rozmawiać o dylematach życia – również życia człowieka wierzącego. Dialog jest trudnym wyzwaniem dla nauczycieli i wychowawców, również rodziców, ale jeszcze trudniejszym dla duchownych. Wymaga wiedzy, kompetencji, a przede wszystkim otwartości i wzajemnego zaufania.

Otwartość stanowi wyzwanie, bo oznacza pewien stopień ryzyka; ten, kto jest otwarty, nie posiada pełnej kontroli. Ale bez otwarcia nie można się także samemu rozwijać. Jak przekonuje Mieczysław Łobocki, „w poprawnie zorganizowanym procesie wychowania doskonaleniu podlegają zarówno wychowankowie, jak i wychowawcy czy nauczyciele. Kto nie jest w stanie zrozumieć tej podstawowej prawdy, ten nie będzie mógł zasłużyć sobie na miano mistrza w działalności wychowawczej”⁵². Otwartość oznacza ryzyko. Jednak „według papieża [Franciszka] doktryna chrześcijańska nie jest zamkniętym systemem, niezdolnym do stawiania pytań

⁵¹ A. CZAJA, *Co Kościół myśli o sobie*, dz. cyt., s. 57.

⁵² M. ŁOBOCKI, *ABC wychowania*, Lublin 1999, s. 7.

Współczesny kryzys jest w dużej mierze „kryzysem wiedzy wiernych o Kościele”.

Ta „niewiedza” odzwierciedla sytuację kryzysu tożsamości religijnej i eklezjalnej

i zgłaszania wątpliwości. – »Jest żywa, niespokojna« [...]. Misję duszpasterzy porównał do postaw wielkich odkrywców, nieobawiających się żeglugi na otwartym morzu i burz”⁵³.

Jednym z kluczowych wyznaczników zachodzących przemian w religijnej tożsamości Polaków jest indywidualizm i „odkościelnienie”. Z drugiej strony, jak zauważa Karol Kleczka, „wierni są żywo zainteresowani kondycją Kościoła katolickiego, a cykliczność powrotów tego pytania sugeruje, że nie potrafimy na nie udzielić jasnej odpowiedzi. [...] Wydaje się, że współczesny kryzys jest w dużej mierze kryzysem wiedzy wiernych o Kościele”⁵⁴. Ta „niewiedza” wierzących, zarówno w zakresie własnej tożsamości, jak i własnej wiary, a w końcu dotycząca Kościoła, odzwierciedla sytuację kryzysu tożsamości religijnej i eklezjalnej.

KRYZYS I WYZWANIA

W oddziaływaniach wychowawczych podstawą jest autorytet i zaufanie. Tymczasem kluczowym, chociaż nie jedynym wyznacznikiem kryzysu w Kościele polskim jest społeczny spadek zaufania. Analizę sytuacji Kościoła w Polsce zajmuje się od lat ks. prof. Janusz Mariański. Z jego analizy wynika, iż „Społeczne zaufanie do Kościoła podlega ustawicznym wahaniom, a w ostatnich latach powoli wchodzi w fazę zniżkową. Wydaje się, że obecnie wchodzimy w okres obniżania się autorytetu społecznego Kościoła katolickiego”. Co więcej, jak przewiduje socjolog, ten proces spadku autorytetu oraz zaufania do Kościoła „może ulec pewnemu przyspieszeniu”. Zwraca nawet uwagę, że „scenariusz irlandzki nie jest wykluczony”⁵⁵.

„Instytucje kościelne, stawiające bezwzględne wymagania religijne, nie przystają do współczesnej mentalności nastawionej na zmiany.

⁵³ Ojciec Święty stwierdził, że Kościół musi charakteryzować „pokora, bezinteresowność, błogosławieństwo” (słowa wygłoszone we Florencji 10.11.2015), *Papież Franciszek: Kościół nie może mieć obsesji na punkcie władzy*, <<http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1542973,Papiez-Franciszek-Kosciol-nie-moze-miec-obsesji-na-punkcie-wladzy>> (dostęp: 12.11.2015).

⁵⁴ Wypowiedź K. Kleczki w: W. OSZAJCA, D. JURCAK, A. GRUSZCZYŃSKI, K. KLECZKA, *Kryzys w Kościele?*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁵ J. MARIAŃSKI, *Czy ufamy Kościołowi?* „Gość Niedzielny” 11.10.2011, <<http://gosc.pl/doc/983186.Czy-ufamy-Kosciolowi>> (dostęp: 29.04.2015).

W warunkach cywilizacji naukowo-technicznej bezkrytyczna, całkowicie bezkonfliktowa identyfikacja z Kościołem przestaje być dla wielu niepodważalnym ideałem⁵⁶. Tymczasem młodzi ludzie są już inni niż kiedyś. „Coraz więcej młodych osób doświadcza siebie i innych ludzi jako jednostek autonomicznych. [...] Pogłębiający się indywidualizm i wycofanie się w sferę prywatności oddziałują na stosunek ludzi współczesnych do instytucji, ich struktur i autorytetów. Są one uznawane nie dla nich samych, tylko w takim stopniu, w jakim dają wiarygodne i życiowe odpowiedzi na problemy ważne dla jednostki. [...] Kryzys autorytetów w świadomości zbiorowej zaczyna się coraz wyraźniej zaznaczać w społeczeństwie polskim”⁵⁷. W konsekwencji także Kościół przestaje się liczyć dla młodych ludzi. Jak zauważa J. Mariański, „wyraźnym symptomem zmian jest fakt, że z kościołów ucieka młodzież. Znowu: nie jest to zjawisko dramatyczne, ale wyraźnie zauważalne [...]. Być może jest to początek scenariusza, który w latach 60. i 70. dokonał się na Zachodzie – najpierw w kościołach przestała pojawiać się młodzież, potem dzieci, a potem starsze pokolenia. Ale ten scenariusz nie musi się wydarzyć”⁵⁸.

Szukając przyczyn tej sytuacji, socjologowie i teologowie zauważają, że problemem są nie tylko zmiany społeczno-kulturowe, ale również postawa samych duchownych. W artykule na temat samoświadomości Kościoła katolickiego w Polsce bp Andrzej Czaja ocenia, że „nasz Kościół w Polsce jest ciągle zbyt zajęty sobą, zanadto zainteresowany umacnianiem swych struktur i instytucji, a za mało człowiekiem. [...] a jeśli już duszpasterz wie, że chodzi o służbę zbawieniu człowieka, że człowiek jest drogą Kościoła, nie umie tego należycie przełożyć na funkcjonowanie parafii i całego duszpasterstwa”⁵⁹. Biskup wskazuje trzy modele Kościoła, które są zbyt słabo realizowane: wspólnotowy, służebny i otwarty⁶⁰.

Otwartość Kościoła jest chyba najczęściej wymienianą cechą, której brak jest wciąż podkreślany. Otwartość ta jest zarazem postulatem

„W warunkach cywilizacji naukowo-technicznej bezkrytyczna, całkowicie bezkonfliktowa identyfikacja z Kościołem przestaje być dla wielu niepodważalnym ideałem”

⁵⁶ J. MARIAŃSKI, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁷ J. MARIAŃSKI, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy teologicznej*, Kraków 2004, s. 362–363.

⁵⁸ J. MARIAŃSKI, A. SPORNIAK, *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, „Tygodnik Powszechny” 23.04.2012 <<https://www.tygodnikpowszechny.pl/kosciol-przyszlosci-bedzie-wielobarwny-15898>> (dostęp: 14.10.2015).

⁵⁹ A. CZAJA, *A Co Kościół myśli o sobie?*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁰ Tamże, s. 58.

i życzeniem, a czasem nawet... marzeniem wierzących. Wśród problemów występujących w polskim Kościele, odsłaniających brak realizacji nauki soborowej, przypominanych przez papieża Benedykta XVI, bp A. Czaja wskazał: brak „otwarcia na świat i duchowe potrzeby człowieka”, brak „otwartego dialogu i dobrej komunikacji”⁶¹.

W otwarciu się Kościoła J. Mariański widzi drogę do wychodzenia z kryzysu. „Im bardziej Kościół będzie zróżnicowany, otwarty i gościnnie, tym większa szansa, że ludzie nie będą od niego odchodzić”⁶².

Prawdziwszy i bliższy ewangelii jest Kościół „poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa”

Papież Franciszek krytykuje także zamknięcie i zachowawczość Kościoła, zwłaszcza w sytuacjach kryzysów. „W obliczu zła czy problemów Kościoła nie ma sensu szukać rozwiązań w konserwatyzmie czy fundamentalizmie, w przywracaniu przestarzałych postaw i form”. Papież uważa, że prawdziwszy i bliższy ewangelii jest Kościół

„poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa”⁶³.

Wierzący w gruncie rzeczy nadal interesują się Kościołem. Chcieliby widzieć go dynamicznym, zdolnym do samoodnowy i móc się z nim identyfikować. W przytoczonych fragmentach trzech odpowiedzi na pytanie jaki jest „Kościół moich marzeń” brzmi to samo oczekiwanie na Kościół bardziej otwarty, ale także tęsknota za jego autentycznością i głębią⁶⁴:

„Marzy mi się Kościół, który się nie boi:

– kontestatorów i buntowników, bo oni często z mozołem szukają prawdy [...]. To Kościół otwarty na dialog;

– słuchać świeckich, bo Duch Święty wieje kędy chce i Jego łaska nie spływa tylko na duchownych. To nasz Kościół;

⁶¹ Tamże.

⁶² J. MARIAŃSKI, *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, dz. cyt.

⁶³ Ojciec Święty stwierdził, że Kościół musi charakteryzować „pokora, bezinteresowność, błogostawieństwo” (słowa wygłoszone we Florencji 10.11.2015), *Papież Franciszek: Kościół nie może mieć obsesji na punkcie władzy*, <<http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1542973,Papiez-Franciszek-Kosciol-nie-moze-miec-obsesji-na-punkcie-wladzy>> (dostęp: 12.11.2015).

⁶⁴ *Kościół, o jakim marzę* [W odpowiedzi na ankietę KAI i „Rzeczpospolitej”, 2010], <<http://info.wia.ra.pl/doc/689529.Kosciol-o-jakim-marze>> (dostęp: 8.11.2015).

– zaangażowania kobiet w misję głoszenia Dobrej Nowiny, bo one na równi z mężczyznami mają udział w powszechnym kapłaństwie Chrystusa;

– polityków, bo nie ma nic ukrytego, co by nie miało wyjść na jaw. To Kościół transparentny w swojej ziemskiej działalności;

– krytyki własnych błędów, bo moc w słabości się doskonali. To Kościół ludzi grzesznych, ale szczerych Izraelitów, bez fałszu;

– głoszenia niepopularnych tez, bo mądrość tego świata jest głupstwem dla Boga. To Kościół zasad jasnych i wymagających, głoszonych stanowczo, ale w łagodności;

– ubóstwa, bo Bóg wie, czego nam potrzeba. To Kościół »w świecie, ale nie z tego świata«⁶⁵ (s. Barbara Chyrowicz).

„– Czuję, że z pasterza owiec zamieniam się powoli w hodowcę drobiu. Główną troską hodowcy drobiu jest dbałość o to, żeby kury nie uciekły z kurnika. Marzę o tym, żeby wrócić do pasterzowania, a w płocie okalającym kościół pozostawić dziurę.

– W seminariach duchownych wprowadzić nowy przedmiot: »Ewangelizacja Marsjan«. Nikt nie wie jak ewangelizować Marsjan. A to zmusza do poszukiwania nowych, nieznanych dróg ewangelizacji. Marsjanie, to współczesna młodzież wychowana w wirtualnej rzeczywistości internetu”⁶⁶ (ks. Wojciech Drozdowicz).

„Wciąż odkrywam w Kościele rzeczy, które dla mnie są nowe. Chciałbym, żeby Kościół żył i w liturgii, i w teologii, i w pobożności domowej wszystkimi swoimi epokami – żeby na każdym kroku silne było poczucie »świętych obcowania«. Żeby żywsza była obecność duchowości monastycznych, zwykle o głębszym oddechu, potężnym realizmie nadprzyrodzoności”⁶⁷ (Paweł Milcarek).

Przed Kościołem instytucjonalnym stoi zatem poważne wyzwanie. Podstawą oddziaływań wychowujących i formujących jest posiadany autorytet oraz nastawienie na dialog i otwartość. Przejawem poszukiwania dróg do otwartości są różne ruchy w Kościele. W ramach niniejszej publikacji Andrzej Mrozek przedstawia założony we Włoszech świecki

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

instytut kapłanów, który odkrywa funkcję profetyczną Kościoła otwartego na współczesny świat (*Profetyczność Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata – zadanie dla stałej formacji wewnętrznieeklezyjalnej*). Andrzej Grudziński przybliży te stowarzyszenia i ruchy, które wspierają katolickie rodziny (*Wsparcie małżeństw przez stowarzyszenia i ruchy kościelne*). Natomiast Katarzyna Jarkiewicz przedstawia kwestię obrazka religijnego jako nie dość wykorzystanego przez Kościół, a wciąż popularnego wśród praktykujących wierzących medium treści religijnych (*Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej*).

ZAKOŃCZENIE

Projekt badawczy pod tytułem „Wychowawcze oddziaływania Kościoła w kontekście zmian społeczno-kulturowych” został podjęty w ramach prac Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji w Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Przedsięwzięcie ma charakter wieloetapowy.

Projekt ukierunkowany jest na pogłębienie wiedzy o złożonej rzeczywistości współczesnych wychowawczych i formacyjnych oddziaływań Kościoła. Kluczowym kontekstem dla analiz będą zmiany społeczne, kulturowe, cywilizacyjne, które wymuszają zmiany o charakterze przystosowawczym – także w zakresie działań formacyjnych i oddziaływań wychowawczych. Toteż badane procesy i działania analizowane będą w szerokim i wewnętrznie złożonym kontekście przemian nie tylko religijności, lecz także przemian kulturowych i społecznych.

Pierwsza publikacja, realizowana w ramach podjętego projektu, zatytułowana została: *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*. Pierwszy tom ma charakter wstępny, zaplanowany został jako monografia wieloautorska. Dzieli się on na trzy części zatytułowane kolejno: I. Misja wychowawcza Kościoła w realiach ponowoczesności. II. Nowe wyzwania w przestrzeniach masowej komunikacji. III. Przestrzenie (możliwych) oddziaływań.

W kolejnych odsłonach projektu podjęte zostaną szersze badania, a ich efekty będą podstawą konferencji naukowych i dalszych publikacji.

Bibliografia

- BAGROWICZ J., *Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie*, w: *Personalizm polski*, red. M. RUSECKI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- BREZINKA W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, przeł. J. Kochaniewicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- CBOS, *Akceptacja stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, oprac. B. ROGULSKA, BS/37/2009, <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_037_09.PDF> (dostęp: 15.10.2015).
- CBOS, *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, oprac. R. BOGUSZEWSKI, BS/96/2015, <http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_096_15.PDF> (dostęp: 15.10.2015).
- CBOS, *Spółeczne oceny alternatyw życia małżeńskiego. Komunikat z badań*, oprac. N. HIPSZ, BS/32/2013, <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_032_13.PDF> (dostęp: 15.10.2015).
- CZAJA A., *Co Kościół myśli o sobie? Refleksja na temat aktualnej samoświadomości Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Kościół marzeń? O reformie Kościoła w Polsce. Tydzień eklezjologiczny 2008* (W trosce o Kościół, t. 10), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- DZIEKOŃSKI S., *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.
- DZIEŁO „TYDZIEŃ WYCHOWANIA”, <<http://tydzienwychowania.pl/o-inicjatywie>> (dostęp: 13.11.2015).
- HOŁOWNIA S., *Ewangelizacja metodą psa-pająka*, <<http://szymonholownia.com/ewangelizacja-metoda-psa-pajaka>> (dostęp: 14.10.2015).
- INSTYTUT STATYSTYKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO SAC, *Konferencja: Religijność Polaków 1991–2011*, <<http://www.iskk.pl/news/177-konferencja-religijno-polakow-1991-2011.html>> (dostęp: 11.11.2015).
- JAN XXIII, *Encyklika Mater et Magistra* (1961), <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html> (dostęp: 14.10.2015).
- KALISZUK Z., *Wierność jest sexy!*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/zk_wiernoscx.html> (dostęp: 10.10.2015).
- Keep calm and don't kocia tapa*, <<http://www.nakocialape.pl>> (dostęp: 15.10.2015).
- „Kościół chce powstrzymać laicyzację, a sam ją przyspiesza”, „Gazeta.pl” 27.12.2012, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,13108987,_Kosciol_chce_laicyzacje_powstrzymac__a_sam_ja_przyspiesza_.html> (dostęp: 2.11.2014).
- Kościół katolicki w Polsce 1991–2011. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk i in., Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2014.
- Kościół, o jakim marzę* [W odpowiedzi na ankietę KAI i „Rzeczpospolitej”, 2010], <<http://info.wiara.pl/doc/689529.Kosciol-o-jakim-marze>> (dostęp: 8.11.2015).
- ŁOBOCKI M., *ABC wychowania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- M.A., *Bp M. Solarczyk o kampanii „Konkubinat to grzech”: wolę pokazywać piękno małżeństwa*, 2.03.2015, <<http://ekai.pl/diecezje/warszawska/x87147/bp-solarczyk-okampanii-konkubinat-to-grzech-wole-pokazywac-piekno-malzenstwa>> (dostęp: 15.10.2015).
- MAJEWSKI J., *Teologia na rozdrożach*, Znak, Kraków 2005.

- MAREK Z., *Religia – pomoc czy zagrożenie dla edukacji?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- MARIAŃSKI J., *Czy ufamy Kościołowi?* „Gość Niedzielny” 11.10.2011, <<http://gosc.pl/doc/1983186.Czy-ufamy-Kosciolowi>> (dostęp: 29.04.2015).
- MARIAŃSKI J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- MARIAŃSKI J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy teologicznej*, Nomos, Kraków 2004.
- MARIAŃSKI J., SPORNIAK A., *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, „Tygodnik Powszechny” 23.04.2012, <<https://www.tygodnikpowszechny.pl/kosciol-przyszlosci-będzie-wielobarwny-15898>> (dostęp: 14.10.2015).
- McLUHAN M., *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, Toronto 2011 (wyd. I – 1962).
- MURAWSKI R., DUSZYŃSKI B., *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego postannictwa Kościoła*, „Seminare” 1983, t. 6, s. 212–213.
- OSZAJCA W., JURCZAK D., GRUSZCZYŃSKI A., KLECZKA K., *Kryzys w Kościele?*, „Znak” 2012, nr 10(689).
- OŚWIĘCICKA O., *Keep Calm and...*, czyli 1001 sposobów na ukojenie nerwów, <<http://natemat.pl/20025,keep-calm-and-czyli-1001-sposobow-na-ukojenie-nerwow>> (dostęp: 13.10.2015).
- Papież Franciszek: Kościół nie może mieć obsesji na punkcie władzy*, <<http://www.polskie-radio.pl/5/3/Artykul/1542973,Papiez-Franciszek-Kosciol-nie-moze-miec-obsesji-na-punkcie-wladzy>> (dostęp: 12.11.2015).
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, wyd. II uzupełnione, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Płocki SLD wraca do polityki*, „Tygodnik Płocki” 17.03.2015, <<http://www.tp.com.pl/aktualnosci/plocki-sld-wraca-do-polityki.html>> (dostęp: 15.10.2015).
- RADA SZKÓŁ KATOLICKICH W POLSCE, <<http://rsk.edu.pl>> (dostęp: 14.11.2015).
- SERWIS RUCHÓW KATOLICKICH. OGÓLNOPOLSKA RADA RUCHÓW KATOLICKICH, <<http://www.orrk.pl/ruchy-i-stowarzyszenia?start=100>> (dostęp: 11.11.2015).
- Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Wyd. AA s.c., Kraków 2009.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst polski*, wyd. III, Pallottinum, Poznań 1986.
- Wierność jest sexy*, <http://www.kampaniespoleczne.pl/wydarzenia,4396,wiernosc_jest_sexy> (dostęp: 12.10.2015).
- Wierność jest sexy*, <<https://pl-pl.facebook.com/wiernosc>> (dostęp: 10.10.2015).
- Wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII Papieża, przez św. Roberta kard. Bellarmina SJ Biskupa i Doktora Kościoła*, Kraków 2015, <http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmina.pdf> (dostęp: 11.11.2015).

I.

**MISJA WYCHOWAWCZA
KOŚCIOŁA
W REALIACH
PONOWOCZESNOŚCI**

SEKULARYZACJA ALBO DESEKULARYZACJA – FAŁSZYWA ALTERNATYWA

Abstrakt

Sekularyzacja i desekularyzacja – obydwa te procesy przekształceń religijności są konstataowane w badaniach socjologicznych, przebiegają równolegle we współczesnych społeczeństwach, stąd traktowanie ich jako całkowicie przeciwnych i wykluczających się zjawisk (albo – albo) jest fałszywą alternatywą, jak i bezwzględne przeciwstawianie „tego, co religijne” i „tego, co sekularne”. Jeżeli nawet sekularyzacja jest nadal wiodącym trendem w społeczeństwach europejskich, to nie jest ona trendem jedynym, a ona sama nie jest jakąś deterministyczną koniecznością (losem), ale swoistą opcją wybieraną przez samych Europejczyków. Procesy desekularyzacyjne z kolei, nawet jeżeli są mniej widoczne, są faktem społecznym, a nie mitem, wytworem wyobraźni tych, którzy nie chcą, by religia upadła, czy zniknęła z przestrzeni życia publicznego. Nie można wykluczyć, że w przyszłości procesy desekularyzacyjne będą bardziej widoczne niż obecnie.

Słowa kluczowe

modernizacja społeczna, sekularyzacja, desekularyzacja, pluralizm religijny

Abstract

Secularization or desecularization – a false alternative

Secularization and desecularization – both of these processes of religious transformation registered in sociological research run parallel in modern societies, therefore treating them as completely contradictory and mutually exclusive phenomena (either – or) is a false alternative, as well as setting “the religious” and “the secular” in absolute opposition to each other. Even if secularization is still the leading trend in European societies, it is not the only trend, and it is not a deterministic necessity (fate), but a specific option chosen by Europeans themselves. The processes of desecularization, in turn, even if they are less visible, are a social fact and not a myth or a figment of imagination of those who do not want religion to decline or disappear from public life. It is possible that in the future the processes of desecularization will be more visible than they are today.

Keywords

social modernization, secularization, desecularization, religious pluralism

WPROWADZENIE

Modernizacja społeczna prowadząca do ponowoczesności czy zmodernizowanej nowoczesności wydaje się charakteryzować większość wysoko rozwiniętych społeczeństw współczesnych, a nawet wykazuje pewne znamiona zjawiska ogólnoświatowego. Wiąże się ona często z pluralizacją, indywidualizacją i sekularyzacją jako ważnymi siłami tego procesu oraz detradycjonalizacją jako jej skutkiem. W fazie ponowoczesnej modernizacja niesie ze sobą nie tylko zagrożenia dla religii, ale i pewne nowe szanse związane z odradzaniem się religijności w jej zróżnicowanych kształtach. Transcendencja nie jest skazana na ostateczną zagładę. Ponowoczesne losy religii – jak to określa Zygmunt Bauman – są o wiele bardziej skomplikowane, niż domyślali się jej nowocześni krytycy¹. Modernizacja religii jest – być może – w jakimś stopniu stałym stanem ludzkiego sposobu życia, nawet jeżeli jej przyszłość jest wciąż wieloznaczna, niejasna i pełna niespodzianek.

Nie idziemy ku uniwersalnej, lecz raczej ku głęboko osobistej religijności, takiej, która każdemu pozwoli znaleźć jego osobisty, własny, najbardziej własny język, gdy zwraca się ku Bogu

Mało jest także prawdopodobne, że zmiany te będą prowadzić do jakiejś uniwersalnej religii. Warto w tym punkcie cytować z lat 70. XX wieku opinię psychologa i psychiatry austriackiego Viktora E. Frankla, że „nie idziemy ku uniwersalnej, lecz raczej ku osobistej, ku głęboko osobi-

stej religijności, takiej, która każdemu pozwoli znaleźć jego osobisty, własny, najbardziej własny język, gdy zwraca się ku Bogu. Oczywiście nie znaczy to wcale, że nie będzie żadnych wspólnych rytuałów i symboli. Czyż nie ma wielu języków, a przecież, czyż wiele z nich nie ma wspólnego alfabetu? Tak czy inaczej, różne religie przypominają w swej różnorodności różne języki. Nikt nie może powiedzieć, że jego język jest wyższy nad inne języki. W każdym języku człowiek może dochodzić do prawdy – do jednej prawdy, i w każdym języku może błędzić, a nawet kłamać. Podobnie też za pośrednictwem każdej religii może docierać do Boga, do jednego Boga”².

¹ *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. ZEIDLER-JANISZEWSKA, Warszawa 1997, s. 130–170. W. ŚWIĄTKIEWICZ, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.

² V.E. FRANKL, *Nieświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 83–84.

Papież Franciszek określa sekularyzację jako proces zmierzający do sprowadzenia wiary i Kościoła do sfery prywatnej i wewnętrznej. Negując wszelką transcendencję, sekularyzacja spowodowała wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu i dezorientacji, zwłaszcza wśród młodzieży. „Żyjemy w społeczeństwie informatycznym, dostarczającym nam chaotycznie danych, wszystkich na tym samym poziomie, i w końcu prowadzi to nas do straszliwej powierzchowności w chwili postawienia kwestii moralnych. [...]. Pomimo całego prądu sekularyzmu ogarniającego społeczeństwo, w wielu krajach – także tam, gdzie chrześcijaństwo stanowi mniejszość – Kościół katolicki jest instytucją wiarygodną wobec opinii publicznej, godną zaufania w sprawach dotyczących dziedziny solidarności i troski o najbardziej potrzebujących. Przy wielu okazjach służył on jako mediator w rozwiązywaniu problemów dotyczących pokoju, zgody, środowiska, obrony życia, praw człowieka i obywatela, itp.” (encyklika *Evangelii gaudium*, nr 64).

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego wskazuje się na postępujący proces sekularyzacji we współczesnym świecie jako na pewien fakt społeczno-kulturowy. Równocześnie Kościół wzywa do przewyciężania zgubnej postawy sekularystycznej, przede wszystkim zaś błędnego spychania religijności do sfery czysto prywatnej. Każdemu człowiekowi powinna być zapewniona, w ramach naszego wspólnego życia, możliwość głoszenia jego wiary i wyznania, razem z innymi, prywatnie i publicznie. Z kolei państwo propagujące ateizm, swego rodzaju „negatywną wyznaniowość”, zajmuje stanowisko wrogie wierze pewnej części swoich obywateli (Orędzie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 2 grudnia 1978 roku)³.

Na negatywne skutki usuwania *sacrum* z życia społecznego wskazywał Leszek Kołakowski. „W miarę jak usuwamy *sacrum*, to znaczy w miarę jak postępuje tak zwana sekularyzacja, cele świeckie w naturalny sposób przypisują sobie jego cechy. Wpływ Kościoła słabnie i zostaje zastąpiony utopiami lub ziemskimi fantazjami, a obietnice szczęścia i zbawienia doczesnego w równie naturalny sposób wytwarzają nakazy nie tylko najwyższe, ale i absolutne; jeżeli istnieje jakiś cel, któremu oddaje się bałwochwalczą cześć i który zarazem obejmuje wszystkie dziedziny

³ JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, wybór tekstów i przekł. B. RÓŻYCKA, red. P. NITECKI, Warszawa 1982, s. 53; S. KOWALCZYK, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 108–124.

świeckiego życia, staje się on ideałem totalitarnym i znosi niezależność lub autonomię każdej formy życia społecznego. Całkowita eliminacja *sacrum* – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego”⁴. Zniesione *sacrum* przechodzi pseudomorfozę i wciela się w tyrańskie idole. W rzeczywistości całkowite oddzielenie *sacrum* i *profanum* nie jest ani możliwe, ani pożądane⁵.

Skrajne teorie sekularyzacji zakładały, że religie, a zwłaszcza tradycyjne wierzenia, są przeszkodą na drodze do rozwoju ludzkości. Od kilku dekad tracą one wyraznie na znaczeniu społecznym. Religia ulega osłabieniu w życiu publicznym, przesuwa się do sfery życia prywatnego, ale i tu procesy religijne skazane są na powolny regres, a nawet ostateczną „śmierć” – twierdzą zwolennicy teorii sekularyzacji. Zmniejszają się ustawicznie wpływy religii na postrzeganie życia codziennego. Prywatyzację spraw religijnych należy interpretować jako zasadniczy aspekt sekularyzacji. Teoria sekularyzacji stała się w ostatnich latach w socjologii problemem kontrowersyjnym. Zjawiska społeczne i religijne związane z sekularyzacją są tak zróżnicowane, że trudno sprowadzić je do wspólnego mianownika lub zmieścić do jednego kontenera. Nie chodzi tu tylko o oddzielenie władzy świeckiej i kościelnej, o utratę społecznego znaczenia religii, ale i o zmianę znaczenia treści religijnych, o przekształcenia w indywidualnych i kolektywnych stylach życia, o odkrycie autonomii sfery świeckiej w odniesieniu do sfery religijnej, o przemiany pierwotnie religijnych treści w elementy myślenia świeckiego (np. „zbawienie” zmienia się w „szczęście”, „grzech” w „winę”, „odkupienie” w „emancypację”)⁶.

Socjologowie, którzy kilka dekad temu byli w większości przekonani o nieodwracalnej sekularyzacji społeczeństw zachodnich i o ostatecznym odejściu w przeszłość spraw religii, są dzisiaj znacznie bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Okazało się, że kryzys Kościołów chrześcijańskich, a także schyłek władzy Kościołów instytucjonalnych,

⁴ L. KOŁAKOWSKI, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014, s. 37–38.

⁵ Tamże, s. 40–42.

⁶ H.-J. HÖHN, *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, w: *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, red. F. GMAINER-PRANZL, S. RETTENBACHER, Frankfurt am Main 2013, s. 17.

nie oznacza w tej samej mierze zaniku religijnych interpretacji życia i rzeczywistości, czyli zanikania świadomości religijnej (sekularyzacja świadomości). Przekonania religijne dotyczące Boga, duszy, nieba i życia po śmierci, istnieją nadal, nawet tam, gdzie ludzie nie chodzą do kościoła. Wielu z nich kontynuuje duchowe poszukiwania, rozmyśla nad sensem życia. Wskazuje się w tym kontekście bardziej na utratę zainteresowania Kościołami i zaangażowania w ich życie wewnętrzne, niż na samą sekularyzację⁷.

W ostatnich dwóch dekadach mówi się już nie tylko o sekularyzacji, ale i o powolnych procesach desekularyzacji. Zainteresowanie tym, co religijne i przekonaniami religijnymi wydają się bardziej upowszechniać, niż można by o tym myśleć tylko na podstawie praktyk religijnych (eklezyjalnych). Równocześnie coraz wyraźniej zaznaczają się procesy indywidualizacyjne. Jak nigdy przedtem, w społeczeństwach współczesnych jednostki podejmują mnóstwo decyzji w swoim życiu, zarówno w sprawach gospodarczych, politycznych i edukacyjnych, jak i moralnych oraz religijnych. Są one odpowiedzialne za podejmowane decyzje, zarówno te o pozytywnych konsekwencjach, jak i o skutkach negatywnych. W tym sensie mówi się, że żyjemy w społeczeństwie „ja” (*Ich-Gesellschaft*), lub w społeczeństwie zindywidualizowanym⁸. Ma to swoje odniesienia do procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych.

Sekularyzacja i desekularyzacja – obydwa te procesy przekształceń religijności są konstataowane w badaniach socjologicznych, przebiegają równolegle we współczesnych społeczeństwach, stąd traktowanie ich jako całkowicie przeciwstawnych i wykluczających się zjawisk (albo – albo) jest fałszywą alternatywą, jak i bezwzględne przeciwstawianie „tego, co religijne” i „tego, co sekularne”.

Kryzys Kościołów chrześcijańskich, a także schyłek władzy Kościołów instytucjonalnych, nie oznacza w tej samej mierze zaniku religijnych interpretacji życia i rzeczywistości

⁷ I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, przeł. M. Żerańska, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, Poznań 2006, s. 79.

⁸ J. STOLZ, J. KÖNEMANN, *Einleitung*, w: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, red. J. STOLZ, J. KÖNEMANN, M. SCHNEUWLY PURDIE, T. ENGELBERGER, M. KRÜGGLER, Zürich 2014, s. 10.

POJĘCIE DESEKULARYZACJI

W społeczeństwach współczesnych zmienia się krajobraz religijny. Wielkie procesy pluralizmu społeczno-kulturowego istnieją nie tylko na zewnątrz Kościołów, ale i w nich samych. Pomiędzy dwoma biegunami: „zaniku religii” i „powrotu sacrum”, rozciąga się bogate spektrum zróżnicowanych postaw wobec religii i Kościoła, aż po zindywidualizowane formy życia religijnego według własnych potrzeb i zainteresowań. W społeczeństwach pluralistycznych tradycyjne Kościoły działają na „ryнку podaży” różnych ofert interpretacji i stylów życia religijnego, w konkurencji z innymi dawcami i organizatorami usiłującymi zagospodarować przestrzeń religijną. Nie są już one uprawnione do kierowania całym społeczeństwem. Kryzys religijny nowoczesności, o którym chętnie mówią socjologowie, został spowodowany zarówno przez sekularyzm, jak i pluralizm społeczno-kulturowy. Religia utraciła swój status „oczywistości kulturowej”, w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach musi konkurować na rynku różnych ofert światopoglądowych.

Religia utraciła swój status „oczywistości kulturowej”, w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach musi konkurować na rynku różnych ofert światopoglądowych

Socjolog amerykański Peter L. Berger, w latach 60. i 70. XX wieku zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie. Niemal wszędzie przybywa ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”⁹. Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie pomimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tzw. elit kulturalnych¹⁰.

⁹ PL. BERGER, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica” 1998, nr 1, s. 67–68.

¹⁰ Tamże, s. 67–74.

W wywiadzie udzielonym w dniu 29 października 1997 roku Peter L. Berger raz jeszcze oświadczył, że to, co w latach 60. ubiegłego wieku napisał on i wielu innych socjologów na temat sekularyzacji, było błędne, zwłaszcza teza, że wraz ze wzrostem nowoczesności postępuje sekularyzacja, choć istniały pewne przesłanki skłaniające do przyjęcia takiej tezy. Współczesny świat – w swej znacznej części – nie jawi się jako zsekularyzowany, ale wykazuje wiele objawów religijności (łącznie z USA). Europa Zachodnia jest raczej wyjątkiem i pytanie, dlaczego jest ona inna, stanowi interesujący problem z socjologicznego punktu widzenia¹¹. Swój manifest antysekularyzacyjny podtrzymał Peter L. Berger w wystąpieniu w dniu 7 maja 2012 roku na uniwersytecie w Münster i w dyskusji po swoim referacie¹².

Coraz rzadziej socjologowie twierdzą, że proces sekularyzacji obejmuje wszystkie dziedziny życia ludzkiego, że jest procesem jednokierunkowym, spontanicznym i nieodwracalnym. Niektórzy badacze mówią nawet o „pożegnaniu z zsekularyzowanym światem”, o „powtórny zaczarowaniu świata”. Socjologowie nie są już tak pewni jak dawniej nawet tego, że Kościół ludowy „jest skończony”, lub że znajduje się w fazie utrwalonego, radykalnego kryzysu. Berger mówi wprost o desekularyzacji i podkreśla, że we współczesnym świecie nie tyle widać sekularyzację, ile raczej potężną eksplozję żarliwych ruchów religijnych. Wskazuje na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Islam i chrześcijaństwo rozszerzają swoje wpływy w Afryce, a tzw. ruchy „przebudzeniowe” z USA rozwijają się w Ameryce Południowej. Wskazuje on na ruchy zielonoświątkowców, zwłaszcza w Ameryce, ale i w Afryce oraz w niektórych regionach Azji. Ich liczebność ocenia się na 400 milionów (przyrost religijności niespotykany w historii). Wzrasta liczba innych ugrupowań chrześcijańskich (np. mormonów). Odrodzenie islamu dokonuje się na całym świecie. Miliony ludzi dostrzegają w islamie religię, która nadaje sens i kierunek życiu. Wykorzystywanie islamu do prześladowań innych religii, czy wykorzystywanie go do polityki, jest już inną kwestią.

W Indiach zyskuje na znaczeniu neohinduizm, w postsocjalistycznych Chinach – buddyzm, taoizm i tradycje magiczne oraz konfucjanizm jako religia, jak i system etyczny. W Japonii mieszają się elementy tradycji

¹¹ *Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger*, „The Christian Century” 1997, t. 114, nr 30, s. 972–977.

¹² P.L. BERGER, *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster 2013, s. 8.

zen-buddyzmu, chrześcijaństwa i tradycji magicznych. W Rosji wiele uznania uzyskuje Kościół prawosławny. Tradycyjny judaizm przeżywa swoje odrodzenie religijne w Izraelu i Ameryce. W odniesieniu do katolicyzmu wskazuje się m.in. wielkie światowe dni młodości, pielgrzymki do dawnych i nowych miejsc kultu, dynamiczny rozwój ruchów i stowarzyszeń katolickich, odnowę monastycznej duchowości chrześcijańskiej i wiele innych nowych przejawów wrażliwości religijnej. Ożywienie religijne dotyczy wszystkich wielkich religii we współczesnym świecie¹³.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia „produktem” zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej „moderny” mają ograniczoną wartość „eksportową”¹⁴. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych. Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu

Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach

w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przecięcia doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu bycia we wspólnocie. „Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy pra-

wo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach”¹⁵. Teoria globalnej sekularyzacji nie jest już wystarczająca do wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów pluralizacji i indywidualizacji religijnej.

Podobny pogląd wyraził Leszek Kołakowski, pytany w jednym z wywiadów, czy dostrzega on we współczesnym świecie proces odradzania się religii (w skali globalnej) i jak ocenia opinie mówiące o śmierci religii. „Wiarę dziewiętnastowiecznych racjonalistów, że religia to przeżytek, który nauka i postęp społeczny niedługo wyeliminują, zanegowała

¹³ PL. BERGER, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 2009/2010, nr 5, s. 89–100. I. BOROWIK, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000.

¹⁴ PL. BERGER, T. LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995, s. 39–41.

¹⁵ F.-X. KAUFMANN, *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. PIWOWARSKI, Kraków 1998, s. 378.

historia XX wieku. Znaczne osłabienie religijności nastąpiło w Europie Zachodniej, ale już nie na przykład w Ameryce Północnej. Nie możemy oceniać tych zjawisk, analizując postawy profesorów uniwersyteckich, których ateizm jest zjawiskiem szczególnym. Stany Zjednoczone są krajem religijnym (mimo że pod względem wyznaniowym rozdartym na mnóstwo różnych grup i sekt), chociaż jednocześnie najbardziej rozwiniętym w sensie naukowym i technicznym, a rozdział religii od państwa przestrzegany jest tam rygorystycznie. Wszystkie te czynniki nie spowodowały upadku religijności. Przeciwnie, dostrzega się renesans religijny, choć niekoniecznie w formie kościelnej. Dostrzega się go zresztą w różnych częściach naszego globu i nie należy Europy Zachodniej traktować jako reprezentatywnej próbki świata. Podkreślają to od pewnego czasu socjologowie”¹⁶.

Nie należy Europy Zachodniej traktować jako reprezentatywnej próbki świata

Według Charlesa Taylora sekularyzacja, która trwa w Europie od prawie czterech stuleci, oznacza jedynie koniec świata chrześcijańskiego, czyli pewnej cywilizacji, w której polityka i kultura były zorganizowane wokół określonej wizji duchowej. Doszliśmy do momentu, w którym wiara chrześcijańska nie jest już spleciona z pewnymi bardzo silnymi, kolektywnymi formami życia społecznego, a w szczególności z życiem politycznym. Nie ma już dzisiaj powrotu do poprzednich form, w których religia i polityka były ze sobą ściśle związane. Nowa sytuacja stwarza nowe możliwości, polegające na dobrowolnym przyjęciu Ewangelii, daje szansę na powstanie nowych form duchowości. Powoli odkrywa je młodzież w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej¹⁷.

Mówi się także o kryzysie eksperymentu budowania „społeczeństwa bez Boga”. Teorie sekularyzacji nie dostrzegają możliwości samoaktywizacji religii i Kościołów, nie przewidują prawdopodobnie do końca skutków dogłębnej sekularyzacji społeczeństw współczesnych. Według amerykańskiego filozofa, socjologa i ekonomisty Michaela Novaka we współczesnym świecie nie zanika religia, wręcz przeciwnie – zyskuje na znaczeniu. Według niego tożsamość narodowa i religia stały się głównymi

¹⁶ Ze wszystkiego można wykuć pałkę. Rozmowa z Leszkiem Kotakowskim, w: B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 195.

¹⁷ Ch. TAYLOR, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 21, s. 13. A. KACZMAREK, *Charles Taylor wobec odwagi duchowości*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. GRZEGORCZYK, J. SÓJKA, R. KOSCHANY, Poznań 2006, s. 225–233.

zagadnieniami końca XX wieku¹⁸. Jeżeli przez tezę sekularyzacyjną rozumie się to, że istnieje konieczny i wewnętrzny związek między modernizacją i sekularyzacją, tzn. im więcej modernizacji, tym mniej religii, to taka teza jest fałszywa¹⁹.

W społeczeństwach współczesnych socjologowie coraz częściej mówią o powrocie bogów, renesansie religijności, megatrendzie religijnym, powrocie religii, przebudzeniu religijnym, nawrocie do wartości religijnych, resakralizacji, nowej duchowości, respirytualizacji, desekularyzacji, deprywatywacji, postsekularnym społeczeństwie, transformacjach religii, religijności przetransformowanej, religijnie produktywnej nowoczesności, odrodzeniu religijnym, rewitalizacji religii itp. Wciąż przybysza terminów, za pomocą których socjologowie próbują określać dokonujące się zmiany w religijności, świadczące o różnorodnych przemianach religijności i duchowości.

Jeżeli nawet zinstytucjonalizowane religie tracą swoją moc i siłę kształtowania tożsamości osobowej i społecznej, to na ich miejsce pojawiają się nowe formy alternatywnej religijności i duchowości. Wypełniają one przestrzeń między kościelną religijnością i niereligijnością. Wielu z tych

W wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury

Europejczyków, którzy dystansują się coraz bardziej od tradycyjnych religii, wciąż uważa się za „osoby duchowe”, które praktykują jakieś formy pozakościelnej, „na swój sposób” wiary religijnej. Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie,

w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury²⁰.

Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych o swoistym „renesansie” potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze „odkościelnionej”, niezwiązanej i sprywatyzowanej religijności, będącej nie-

¹⁸ *Plagą naszych czasów jest nihilizm. Rozmowa z Michaeliem Novakiem*, w: B. WILDSTEIN, *Profil wieku*, Warszawa 2000, s. 203.

¹⁹ *Gespräch mit Friedrich Wilhelm Graf. Multireligiosität, Kirchenkritik. Orientierungsbedürfnis und Radikalisierung*, „Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte” 2014, nr 11, s. 4.

²⁰ R. POLAK, *Spiritualität – neuere Transformationen im „religiösen Feld”*, w: *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, red. W. GRÄB, L. CHARBONIER, Berlin 2008, s. 89–109.

rzadko kompilacją różnych systemów religijnych i światopoglądowych. To, że religia może zyskiwać na znaczeniu, traktowano do niedawna jako zwykłe myślenie życzeniowe teologów i hierarchów Kościołów chrześcijańskich, obecnie część socjologów przyjmuje tezę desekularyzacyjną (formułowaną rozmaicie) jako prawdopodobną. Wyrażają oni pogląd, że religia jest wciąż znaczącą siłą społeczną, chociaż przejawia się w nowych, zmodernizowanych formach.

Ponad dwie dekady temu Peter L. Berger wprowadził pojęcie desekularyzacji na opisanie różnych form odradzania się religii na całym świecie, ale i dla usprawiedliwienia zmiany swojego stanowiska w odniesieniu do teorii sekularyzacji. Opisuje on desekularyzację jako przeciwieństwo czy odwrócenie trendów sekularyzacyjnych (*counter-secularization*), ukazując tym samym nowatorskie podejście do kwestii żywotności religii, pomimo postępującej modernizacji o zasięgu globalnym. Ukazuje więc desekularyzację jako odradzanie się religii oraz jej wpływ na społeczeństwo jako reakcję na sekularyzację. Zaznacza on, że badanie zależności dynamiki i trendów sekularyzacyjnych oraz desekularyzacyjnych stanowi jeden z ważniejszych celów w socjologii religii. Od tezy desekularyzacyjnej istnieje jeden wyjątek, którym jest Europa Zachodnia i Centralna, ale i tu religia – głównie chrześcijańska – przetrwała. Można więc raczej mówić bardziej o zmianie instytucjonalnego umiejscowienia religii niż o sekularyzacji. Zsekularyzowane pozostają międzynarodowe środowiska tzw. świeckiej inteligencji, propagujące świecki (sekularny) dyskurs przeciwny dyskursowi religijnemu. Sam termin „desekularyzacja” nie został przez Bergera ostatecznie i precyzyjnie zdefiniowany²¹.

Desekularyzację należy definiować jako odradzanie się religii w życiu publicznym. W wymiarach światowych religie nie wykazują tendencji spadkowych, a teoria desekularyzacji musi być uwzględniona w społeczno-naukowym myśleniu o religii. Jest ona użyteczna do wytłumaczenia wielu fenomenów religijnych we współczesnym świecie. Titus Hjelm ma świadomość, że są badacze, którzy w dalszym ciągu uznają bez zastrzeżeń teorię sekularyzacji i twierdzą, że w dalszej perspektywie będzie się ona rozwijać w różnych swoich postaciach. Według niego należy przyjąć w socjologii zbalansowaną

Należy przyjąć w socjologii zbalansowaną teorię zmian religijnych, w której będą uwzględnione zarówno procesy sekularyzacji, jak i desekularyzacji

²¹ P.L. BERGER, *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, dz. cyt., s. 2.

teorię zmian religijnych, w której będą uwzględnione zarówno procesy sekularyzacji, jak i desekularyzacji²².

Religijność nie wykazuje tendencji spadkowych, ani też nie jest w zaniku, staje się natomiast mniej uchwytna w swoich wymiarach zewnętrznych i mniej ukościelniona. Teza sekularyzacyjna jest zastępowana, lub co najmniej uzupełniana, tezą o zróżnicowaniu religii w kontekście pluralizmu rzeczywistości społecznych. Ponowoczesny pluralizm tworzy ramy, w których pytanie o religię stawia się dzisiaj inaczej. Religia staje się zjawiskiem coraz bardziej złożonym, pluralistycznym. Krytyka teorii sekularyzacji nabiera na sile. Wskazuje się na to, że religia staje się symbolem oporu wobec odczuwanej agresji, eksploatacji, marginalizacji itp., wskazuje się na pewne przejawy zahamowania procesów sekularyzacyjnych i na ożywienie religijne, co zostaje określone jako desekularyzacja.

Desekularyzację możemy więc rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: a) Jeżeli sekularyzację rozumiemy jako dyferencjację społeczną, w ramach której poszczególne sfery życia społecznego emancypują się spod wpływów religii i Kościołów, to desekularyzacja oznacza powrót religii do różnych sfer życia społecznego, w tym także publicznego. Desekularyzacja jest więc bliska procesowi deprywatyzacji religii; b) Desekularyzację można rozumieć zarówno jako ożywienie tradycyjnej wiary i praktyk religijnych, ale i jako pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych form duchowości, niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych w zsekularyzowanym świecie. Obydwa procesy: sekularyzacji i desekularyzacji traktuje się jako równoległe przebiegające w rzeczywistości społecznej, a nie jako następujące po sobie, ani nie w tym sensie, że kończy się era sekularyzacji, a zaczyna się faza desekularyzacji.

PRZEJAWY DESEKULARYZACJI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Od początku lat 90. XX wieku mówi się wśród socjologów nie tylko o sekularyzacji, ale i o desekularyzacji, o odnowie religijności, o powrocie *sacrum*, o respirowaniu jako megatrendzie kulturowym. Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii. W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak

²² T. HJELM, *Desecularization*, w: *Encyclopedia of Global Religion and Society*, red. M. JUERGENSMAYR, R.W. CLARK, Thousand Oaks 2012, s. 293–295.

ożywienia. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególnie (tzw. eurosekularyzm). Część socjologów dostrzega we współczesnym świecie zarówno procesy sekularyzacji, jak i desekularyzacji. Religia nie umiera, ale pozostaje w ustawicznym ruchu, przybiera rozmaite formy, adaptuje się do wymogów nowoczesności, zmienia się – tracąc ilościowo – zyskuje pod względem jakościowym. Sekularyzacja i desekularyzacja są etapami tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii. „Wspólnie stanowią one pewien dynamiczny trend i obie niewiele tłumaczą, jeśli brać je osobno, podobnie jak nie wyjaśniają przekształceń religii wówczas, gdy uniwersalizują swe teoretyczne roszczenia. Oba warianty mogą ulec odwróceniu. Religia pozostaje w ciągłym ruchu i nie da się wyznaczyć ściśle możliwych kierunków jej rozwoju”²³.

W Europie co prawda teza sekularyzacyjna – według Bergera – jest zasadna, a związek sekularyzacji z nowoczesnością jest wyraźny, ale z tego nie wynika, że każde zmodernizowane społeczeństwo, lub takie, które chce się modernizować, musi rozstać się z religią. Europejski projekt areligijnej modernizacji nie realizuje się we współczesnym świecie. W wielu krajach świata, nie tylko w USA, religia i modernizacja harmonizują ze sobą, a religia przeżywa wyraźny rozwój. Kluczem wyjaśniającym jest tu teza pluralizmu, czyli wielość form i grup religijnych. Berger, podobnie jak wielu socjologów amerykańskich, uważa, że pluralizm i konkurencyjność między organizacjami religijnymi na wolnym rynku światopoglądowym przyczyniają się do trwania, a nawet wzrostu religijności. Im więcej jest konkurencyjności między religiami, tym ludzie są bardziej religijni. Brak konkurencyjności między religiami w Europie jest jedną z ważnych przyczyn wyjaśniających sekularyzację na kontynencie europejskim. W Europie zaznacza się kryzys kościelnie zsojalizowanych aktywności religijnych, ale poza Kościołami chrześcijańskimi rozwijają się różne formy duchowości i ruchy charyzmatyczne. Teza, że nowoczesność prowadzi do zmięczenia religii, staje się coraz mniej wiarygodna. Sprzyja ona bez wątpienia pluralizacji sceny religijnej, a ta ma pozytywny wpływ na sytuację religijną współczesnych społeczeństw²⁴.

Im więcej jest konkurencyjności między religiami, tym ludzie są bardziej religijni

²³ J. DOMARADZKI, *Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, S. GROTOWSKA, Kraków 2010, s. 126–127.

²⁴ P.L. BERGER, A.C. ZIJDERVELD, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Kraków 2010, s. 12–15.

Jürgen Habermas, do pewnego stopnia zwolennik tezy sekularyzacyjnej i zarazem twórca tezy o społeczeństwie postsekularnym, dostrzega we współczesnym świecie wiele przejawów rewitalizacji wielkich religii światowych. W ramach istniejących Kościołów chrześcijańskich i innych wielkich religii obserwuje się rozwój nurtów konserwatywnych oraz ich postępy misyjne w Afryce, w krajach wschodniej i południowej Azji. Bardzo dynamicznie rozwija się islam, zwłaszcza w Afryce, oraz ruchy ewangelikalne w Ameryce Południowej. Od końca lat 70. ubiegłego wieku powstają nowe ruchy religijne, dawniej zwane sektami, które rekrutują zwolenników w wielu krajach świata, np. sekta Falun-Gong w Chinach w krótkim okresie czasu pozyskała 80 milionów zwolenników. Najbardziej spektakularnym przejawem wzrostu znaczenia religii jest jej związek z polityką, a zwłaszcza z terroryzmem. Jeżeli nawet w społeczeństwach o wysokim dobrobycie materialnym procesy sekularyzacyjne są wciąż obecne, to z drugiej strony w krajach uboższych z wysokim stopniem urodzeń przybywa ludzi religijnych. Ten trend demograficzny jest również jednym z czynników sprawiających, że w wymiarach światowych nie mamy do czynienia z wymieraniem religii. W Europie Zachodniej zmienia się sytuacja religijna w związku z masową falą migracyjną²⁵.

Gwałtowana sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy i innowacji religijnej. Przyjmuje się, że im silniejsza jest więź religijna, tym wyższy jest poziom rozwoju moralnego i niższe prawdopodobieństwo zachowań dewiacyjnych i kryminalnych. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału w praktykach religijnych (np. msza niedzielna, śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościołów, na powiększający się dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale te wszystkie przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wiary religijnej. Socjologowie współcześni z większą powściągliwością mówią o bezkościelnym czy bezreligijnym społeczeństwie, a nawet uznają do pewnego stopnia religię za trwałe element ludzkiego życia. Sekularyzacja wywołuje skutki destrukcyjne, ale i pobudza rozwój religijności określonego typu²⁶.

Na różne odmiany procesów desekularyzacyjnych wskazują „rynkowe” teorie religii, zwane niekiedy teoriami racjonalnego wyboru (np. Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone). Wielu socjologów

²⁵ J. HABERMAS, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, w: J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, t. 5 (Kritik der Vernunft), Frankfurt am Main 2009, s. 388–393.

²⁶ R. STARK, W.S. BAINBRIDGE, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków 2000, s. 366 i 391.

amerykańskich podkreśla, że w sytuacji konkurencji różnych organizacji i wspólnot religijnych na wolnym rynku dochodzi do wzmocnienia religijności (teza o konkurencyjności religii lub religijnej konkurencji). Im więcej jest konkurencji między religiami, tym bardziej ludzie stają się religijni. W konsekwencji także społeczeństwa, w których zaznacza się pluralistyczny „rynek religijny”, są bardziej religijne niż społeczeństwa, w których dominują religijne „monopole”. Procesy religijnej odnowy są nie tylko odbiciem kryzysu nowoczesności, ale w o wiele większym stopniu wynikają z logiki rynku i konkurencji. W warunkach dominacji jednej religii jej reprezentanci mogli wykazywać znaczną obojętność na problemy religijne wyznawców, dostarczając im nieatrakcyjne „usługi” religijne. W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki dla utrzymania się na rynku, aby móc sprzedawać swoje „produkty”. Żadna z nich nie może pretendować do roli jedyne go depozytariusza i zarządcy *sacrum*. Jeżeli ogólny popyt na religię jest słaby w społeczeństwie, to zróżnicowanie religijności musi być spowodowane zakresem podaży. W warunkach rozdziału państwa od Kościoła wzrasta współzawodnictwo wspólnot religijnych i poprawia się oferta religijna, następuje rewitalizacja subiektywnej religijności²⁷.

Według zwolenników rynkowej teorii religii, im pole religijne jest bardziej pluralistyczne, im bardziej zorientowane rynkowo, tym większa jest witalność religijna (pozytywny wpływ pluralizmu religijnego). W warunkach konkurencyjności przywódcy religijni zabiegają o utrzymanie dotychczasowych członków i pozyskiwanie nowych, oferują „efektywny serwis” na wysokim poziomie, by zaspokoić potrzeby swoich wiernych (atrakcyjność oferty). Natomiast w sytuacji monopolu religijnego nie wykazują niezbędnej troski o członków Kościoła, a niekiedy nie poczuwają się do społecznej odpowiedzialności za nich. Podobnie jak w ekonomii, tak i na polu religijnym konkurencyjność odgrywa ważną rolę. Pluralistyczny rynek religijny oferuje każdemu klientowi niezadowolonemu z aktualnej oferty własnego Kościoła możliwość znalezienia innych ofert religijnych i zaspokojenia swoich potrzeb. W warunkach monopolistycznych struktur religijnych jedyną alternatywą jest opuszczenie pola religijnego.

Tam, gdzie religijny rynek nie jest redukowany do ofert Kościołów, lecz rozwija się w kierunku pluralizmu ofert, tam wzrasta witalność religijna.

²⁷ L.R. IANACCONE, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” 1998, t. 36, nr 3, s. 1465–1495.

Ludzie zawsze będą poszukiwać odpowiedzi na ostateczne problemy swojej egzystencji i będą ich poszukiwać na pluralistycznym rynku religijnym

Istnieje ścisły związek pomiędzy podażą i popytem na rynku religijnym. Ludzie zawsze będą poszukiwać odpowiedzi na ostateczne problemy swojej egzystencji i będą ich poszukiwać na pluralistycznym rynku

religijnym. Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru kierują się oni w swoich decyzjach i działaniach zasadą maksymalizacji zysków. Także w obszarze religii dokonuje się swoisty przetarg zysków i strat, rachunek „nadenaturalny”. To właśnie wolny rynek religii wyjaśnia – przynajmniej do pewnego stopnia – wysoką religijność mieszkańców USA, podczas gdy monopolistyczne tendencje kościelne w Europie przyczyniły się do kryzysu religijności²⁸.

Zarówno Kościoły głównego nurtu, jak i wiele innych ugrupowań religijnych, konkurują między sobą, walczą o pozyskanie nowych wyznawców, podobnie jak firmy walczą o klienta. Wzrost „produktów” na rynku religijnym mobilizuje potencjalnych i rzeczywistych klientów do działań religijnych. W sytuacji, gdy nie uznaje się istnienia jedynej prawdy religijnej, są możliwe różne warianty wyboru religii, religijność staje się zmienna i przygodna. Teoria rynkowa jest ostrą krytyką teorii sekularystycznych, w opozycji do których określa samą siebie. „Zamiast widzieć upadek religii, postrzega je jako kwitnące bądź słabnące, w zależności od warunków rynkowych oraz »produktów« religijnych oferowanych przez religie. Nostalgia za rzekomymi »starymi dobrymi czasami«, gdy religia była silna, jest w świetle tej narracji niedorzeczna, gdyż wówczas działały te same czynniki, co dzisiaj. Wystarczy przeprojektować swoją religię, by stała się bardziej popularna, a wyznawcy zaczną tłoczyć się u drzwi kościołów”²⁹.

„Rynek religijny”, tam gdzie on działa, może być uznany za motor procesów desekularyzacyjnych. Im bardziej jest spluralizowany, tym skuteczniej wywołuje zmiany w religijności. W warunkach konkurencji rynkowej Kościoły chrześcijańskie tracą jednak dawny monopol jako wyłącznie oferujące dobra religijne. Na „rynku religijnym” działa wielu dostawców oferujących różne – mniej lub bardziej atrakcyjne – „produkty”, a rzeczywista religijność w społeczeństwie staje się coraz bardziej spluralizowana³⁰. „Oferty” religijne są przystosowane do potrzeb, a nawet gustów

²⁸ P.L. BERGER, *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, dz. cyt., s. 1–9.

²⁹ M.B. MCGUIRE, *Religia w kontekście społecznym*, przeł. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 350.

³⁰ L. NEUHOLD, *Einleitende Gedanken zur Studie „Religionen in Graz”*, w: A. STROBL, *Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt*, Innsbruck 2010, s. 13–14.

„konsumentów” religijnych. Dynamicznie rozwija się rynek ezoteryzmu³¹. Stwarza to wszystko niewątpliwie poważne problemy dla wielkich, ustabilizowanych Kościołów chrześcijańskich.

Na początku lat 80. ubiegłego wieku John Naisbitt pisał o ogólnonarodowym odrodzeniu religii w Stanach Zjednoczonych i ożywieniu uczestnictwa w praktykach religijnych. Na ożywieniu tym nie korzystały główne, tradycyjne wyznania religijne, które znajdowały się w stanie kryzysu. Ożywienie religijne obejmowało raczej oddolnie zorganizowane związki wyznaniowe, reprezentujące mozaikę wierzeń i preferencji. Nowa religijność miała charakter wielokrotnego wyboru, żadna grupa wyznaniowa nie przyciągała znaczącej liczby wyznawców. Ważnym zjawiskiem było to, że najszybciej rozwijały się wyznania najbardziej rygorystyczne i wymagające, podczas gdy Kościoły liberalne traciły swoich wiernych³².

„W niespokojnych czasach wielu ludzi odczuwa potrzebę życia w ramach struktury, a nie w atmosferze niejasności. Ludzie potrzebują czegoś pewnego, a nie dyskusyjnego. Żądanie struktur będzie się nasilało; zaspokoją je nie największe, stare Kościoły (katolicki, episkopalny, metodystyczny, presbiteriański i luterański), ale Południowi Baptyści, Mormoni, Adwentyści Dnia Siódmego i olbrzymia liczba nowych, ukształtowanych w USA fundamentalistycznych lub charyzmatycznych ruchów chrześcijańskich oraz Ruch Młodych w Jezusie. W USA istnieją dziś tysiące niezależnych Kościołów chrześcijańskich i wspólnot wyznaniowych. [...] W kraju powstały też tysiące innych wspólnot, niektóre spośród nich liczą mniej niż 100 wiernych. Od lat sześćdziesiątych rozpowszechniło się też zainteresowanie religiami Wschodu; grupy w rodzaju Hare Kriszna zyskują coraz większą liczbę wyznawców”³³.

Naisbitt wskazywał na wzrost publikacji o treści religijnej, których sprzedaż stanowiła jedną trzecią całej sprzedaży książek na rynku wewnętrznym USA. Wspomina też o fenomenie, jakim była działalność Kościołów elektronicznych. Na początku lat 80. XX wieku istniało 1,3 tys. rozgłośni radiowych i dziesiątki stacji telewizyjnych poświęcających cały czas antenowy lub jego większość zagadnieniom religijnym. Według tego badacza ożywienie religijne będzie trwać tak długo, jak długo będziemy

³¹ *Ezoteryzm w zachodniej kulturze*, red. R. T. PTASZEK, D. SOBIERAJ, Lublin 2013.

³² J. NAISBITT, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przeł. P. Kwiatkowski, Poznań 1997, s. 286–287.

³³ Tamże, s. 287.

w okresie przejściowym i jak długo będzie istnieć zapotrzebowanie na trwałe struktury w czasach wielkich przełomów³⁴.

Do przejawów desekularyzacji można zaliczyć zmiany dokonujące się w społeczeństwie amerykańskim, określane jako reorganizacja religijna. Kościoły chrześcijańskie były zazwyczaj zorganizowane jako kongregacje, wspólnoty wyznaniowe, nie istniał tu nigdy Kościół państwowy. Amerykanie przyłączali się do Kościołów i opuszczali je z wielu osobistych powodów, poszukiwali takich kongregacji, które zaspokajały ich potrzeby religijne i osobiste. Do wspierania Kościoła i uczestnictwa w jego życiu było ważniejsze przywiązanie do wspólnoty niż podzielane przekonania. Proces ten trwa i obecnie, ale to, co nowe, wskazuje na schyłek ponadkongregacyjnych struktur religijnych i wzrost znaczenia, jakie ludzie przywiązują do więzi lokalnych. Religia w swych lokalnych przejawach staje się coraz bardziej istotna społecznie³⁵.

„W szczególności narracja reorganizacyjna może postrzegać lokalną kongregację jako bardziej zdolną do zaspokojenia ludzkich potrzeb wspólnoty, niż wpływowe wcześniej wyznania. Lokalne kongregacje dają

ludziom poczucie przynależności, nie przypominając świata instytucjonalnego, jaki dominuje w ich życiu zawodowym. Szerza niż rodzina, ale emocjonalnie bardziej bezpieczna niż sfera polityczna/ekonomiczna, lokalna religia wypełnia ważną osobistą

Szerza niż rodzina, ale emocjonalnie bardziej bezpieczna niż sfera polityczna/ekonomiczna, lokalna religia wypełnia ważną osobistą lukę wielu osób

lukę wielu osób”³⁶. Teza „reorganizacyjna” nie wskazuje na słabnięcie religii, ile raczej na rosnące znaczenie religijności lokalnej, oferującej osobiste wsparcie i bliskie więzi społeczne. W tych wymiarach można ją traktować jako przejaw desekularyzacji.

Nawet niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji jako najlepiej objaśniającej procesy zmian w religijności i kościelności przyznają, że w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej i strukturalnej dokonują się zmiany w Kościołach i w innych wspólnotach religijnych. Modernizacja społeczna stała się wyzwaniem dla nich, by podejmować znaczne wysiłki w odchodzeniu od tradycyjnych, niekiedy archaicznych form, w kierunku doskonalenia wewnętrznej organizacji, specjalizacji, profesjonalizacji kościelnych ról zawodowych, kontroli jakości, ekonomizacji kościelnych modeli za-

³⁴ Tamże, s. 287–288.

³⁵ M.B. MCGUIRE, *Religia w kontekście społecznym*, dz. cyt., s. 339–342.

³⁶ Tamże, s. 342.

rządzenia i kierowania. W Niemczech ukształtowały się różnorodne, nowoczesne formy zarządzania pracą społeczną, czy profesjonalne sposoby zarządzania parafią. Kościoły chrześcijańskie stają się do pewnego stopnia instytucjami usługowymi, zorientowanymi na pozyskiwanie nowych członków („klientów”). Oznacza to dla Kościołów wzrost instytucjonalnej autonomii, zdolności do samozarządzania się, efektywnej profesjonalności i racjonalności³⁷.

Socjolog niemiecki Detlef Pollack, zwolennik teorii sekularyzacji, wyraża wątpliwość, czy te procesy efektywizacji, profesjonalizacji i racjonalizacji struktur kościelnych oddziałują bezpośrednio na płaszczyźnie indywidualnej, w odniesieniu do postaw i zachowań członków Kościołów chrześcijańskich i czy jednostki podejmują w sprawach religijnych bardziej racjonalne i funkcjonalne decyzje. Wydaje się wprost przeciwnie, przekonania i praktyki religijne wielu członków Kościołów stają się coraz mniej „ukościelnione”, coraz częściej niezależne od nakazów instytucjonalnych. Paralelnie do rozbudowy struktur i organizacji kościelnych dokonują się procesy indywidualizacji religijnej i autonomii religijnych podmiotów (osób), a decyzje w odniesieniu do form i treści zaangażowania religijnego przesuwają się od instytucji do jednostki. To przesunięcie akcentów zbiega się niejednokrotnie ze wzrostem akceptacji pozakościelnych, a nawet pozachrześcijańskich treści religijnych. Na płaszczyźnie indywidualnej tworzą się swoiste amalgamaty treści i form chrześcijańskich, z innymi pochodzącymi ze źródeł pozachrześcijańskich³⁸.

W ramach procesów desekularyzacyjnych następuje przejście od instytucji (wspólnoty) do jednostki (osoby). Niemiecki socjolog Ulrich Beck proponuje rozróżnienie między religią, a tym, co religijne. Religia przekazuje ściśle odgraniczony społeczny zbiór symboli i praktycznych działań, które ustanawiają system „albo – albo”. Można w nie albo wierzyć, albo nie wierzyć. Jeżeli ktoś jest członkiem jakiejś wspólnoty religijnej, to nie może równocześnie należeć do innej. Religia (w sensie rzeczownikowym) porządkuje pole religijne według logiki „albo – albo”. To, co religijne (w sensie przymiotnikowym) porządkuje pole religijne zgodnie z logiką „zarówno to, jak i to”. Religijność polega nie na przynależności do określonej organizacji lub grupy, ale definiuje raczej konkretne nastawienie do kwestii

³⁷ D. POLLACK, *Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, w: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, red. U. WILLEMS, D. POLLACK, H. BASU, T. GUTMANN, U. SPOHN, Bielefeld 2013, s. 320–321.

³⁸ Tamże, s. 321.

Indywidualizacja wiary i przekonań religijnych staje się faktem społecznym

emocjonalnych dotyczących miejsca i świadomości człowieka w świecie. Autorytetem dla takiej religijności jest suwerenne „ja”,

które tworzy sobie „własnego Boga”. Efekt tego działania nie jest jeszcze końcem religii, lecz renesansem nowej subiektywnej wiary niepasującej do religii zinstytucjonalizowanych. Indywidualizacja wiary i przekonań religijnych staje się faktem społecznym³⁹.

Zygmunt Bauman, omawiając koncepcję Ulricha Becka, pisze: „»Prywatny Bóg« to nowość naszych czasów: to bóg stworzony w myśl zasady »zrób to sam« (*do-it-yourself*). Bóg czasów płynnej nowoczesności jest komponowany i propagowany nie instytucjonalnie, lecz »oddolnie« (ma się on do wcześniejszego modelu tak jak »sieci« płynnej nowoczesności do wcześniejszych wspólnot). To Bóg konstruowany, a nie przekazany i otrzymany w spadku w kształcie gotowym; konstruowany samodzielnie, choć przy użyciu elementów wybranych z dostępnych ofert prefabrykatów, łączonych i składanych w całość wedle samodzielnie opracowanych projektów, za pomocą indywidualnych narzędzi, zasobów i umiejętności oraz wedle logiki jednostkowych preferencji i priorytetów. »Prywatny Bóg« stanowi, podobnie jak wszyscy bogowie, emanację, pochodną lub refleks niesamowystarczalności – ale w przeciwieństwie do bogów instytucjonalnych niesamowystarczalności raczej osobniczej niż gatunkowej”⁴⁰.

Postulowana przez Becka sakralizacja indywiduum jest niebezpieczna dla tradycyjnych wielkich religii. Sekularyzacja może dokonywać się zarówno w widzialnych, jak i w mniej społecznie dostrzegalnych formach. Rzeczywiście, w warunkach postępującej modernizacji społeczeństwa religia staje się coraz bardziej sprawą jednostki, a procesy sakralizacji „ja” nie sprzyjają religijności kościelnej. Jest sprawą dyskusyjną, czy ten kierunek przemian można określać mianem sekularyzacji czy desekularyzacji. Być może należałoby go wyjaśniać w ramach teorii indywidualizacji. Współczesne przemiany w religijności wymuszają do pewnego stopnia uwalnianie się – przynajmniej częściowe – z „gorsetu” teorii sekularyzacyjnych⁴¹. Wiara we „własnego Boga” jest dla wielu socjologów symptomem sekularyzacji, dla innych zaś przejawem desekularyzacji tworzącej się w warunkach refleksywnej nowoczesności. Nowa religijność nie zna

³⁹ U. BECK, *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik” 2008, nr 22 (dodatek „Europa”, nr 4) s. 14–15.

⁴⁰ Z. BAUMAN, *To nie jest dziennik*, przeł. M. Zawadzka, Kraków 2012, s. 110–111.

⁴¹ S. BURDZIEJ, *Socjologia postsekularna?*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2, s. 89–107.

prawd absolutnych, dogmatów, zinstytucjonalizowanych wspólnot, obowiązkowych rytuałów, ani jednego, osobowego Boga. Ludzie wierzą w wielu bogów, jest to swoisty politeizm.

Demontaż kościelnie ukształtowanej religijności i powstawanie nowych form życia religijnego wiążą się silnie z procesami pluralizacji i indywidualizacji. Niektórzy określają te zjawiska jako postmodernistyczną sekularyzację. Osłabienie czy nawet wyraźny spadek identyfikacji z Kościołami chrześcijańskimi nie musi oznaczać automatycznie wyraźnego wzrostu postaw indyferentnych i ateistycznych. W warunkach desekularyzacji wielu ludzi poszukuje treści religijnych i duchowych poza Kościołami (religijność pozakościelna), tworzy swoją własną religijność w znacznej mierze o charakterze synkretycznym (*patchwork, bricolage, à la carte*), ma do dyspozycji szerokie spektrum nowych ruchów religijnych. Różne postaci nowej religijności i duchowości są według niektórych socjologów nie tyle alternatywą czy zaprzeczeniem teorii sekularyzacji, lecz przeciwnie – oznaką postępującej sekularyzacji. Nie wydaje się, by ta teza była dostatecznie uzasadniona. Procesy sekularyzacji i desekularyzacji przebiegają równolegle w wielu społeczeństwach współczesnych, a ich wyraźne przeciwstawianie jest fałszywą alternatywą.

Demontaż kościelnie ukształtowanej religijności i powstawanie nowych form życia religijnego wiążą się silnie z procesami pluralizacji i indywidualizacji

Desekularyzacja wiąże się z powstawaniem od połowy lat 60. XX wieku nowych ruchów religijnych. Na polu religijnym działa coraz więcej „aktorów”, którzy próbują określać to, co religijne oraz definiować role religijne. Konkurencyjność sprzyja kształtowaniu się orientacji „rynkowej” zarówno w wielkich tradycyjnych Kościołach, jak i w nowych ruchach religijnych, oferujących wizję alternatywnych form życia. Część nowych ruchów religijnych charakteryzuje się także oddziaływaniem na sferę polityczną⁴², inne wkraczają do tych dziedzin życia codziennego, z których – jak się wydawało – nowoczesność ostatecznie usunęła *sacrum*.

We współczesnym krajobrazie religijnym pojawiają się wciąż nowe ruchy i wspólnoty religijne, chociaż – być może – nie w takich rozmiarach, jakie nadają im media. Detlef Pollack dzieli te ruchy i wspólnoty na cztery zasadnicze kategorie: a) fundamentalistyczne ruchy chrześcijańskie oraz wspólnoty charyzmatyczne; b) ruchy chrześcijańsko-ezoteryczne

⁴² Ł. KUTYŁO, *Religijne odrodzenie czy tylko mechanizm przemieszczenia? Przyczynek do rozważań nad powstawaniem ruchów religijno-politycznych*, w: *Społeczeństwo wobec wyzwań współczesności. Wybrane podejścia badawcze i interpretacyjne*, red. D. WALCZAK-DURAJ, Łódź 2010, s. 117–133.

(np. Życie Uniwersalne, antropozofia); c) wspólnoty religijne inspirowane religiami Dalekiego Wschodu o charakterze synkretycznym (np. Wyznawcy Kryszny, Medytacja Transcendentalna); d) środowiska kultowe, w których stosuje się praktyki ezoteryczne (np. Reiki, radiestezja, tarot). Ich oddziaływanie w społeczeństwie wykracza poza dane statystyczne odnoszące się do formalnego członkostwa. Wykazują one – przynajmniej niektóre z nich – mniejszy stopień organizacji niż tradycyjne formy religii⁴³. Niektórzy obserwatorzy życia społecznego podkreślają, że mnogość i wpływ mniejszości religijnych (głównie niechrześcijańskich) jest stale wyolbrzymiany przez media, które z wielkim zainteresowaniem przeceniają się i znaczenie religijnych mniejszości⁴⁴.

W wielu katolickich krajach Europy Zachodniej zaznacza się wyraźny przyrost nowych wspólnot i ruchów religijnych. W Bawarii w Niemczech, gdzie jeszcze w 1950 roku katolicy stanowili 70% ogółu ludności, obecnie jest ich tylko nieco ponad 50%. W opracowaniu *Was glaubt Bayern?* opisano około 50 różnych Kościołów i religii pozachrześcijańskich oraz różnych nowych ruchów religijnych⁴⁵. W austriackim Grazu, mieście liczącym 141 tys. mieszkańców, Anna Strobl opisała ponad 100 różnych wspólnot i ugrupowań religijnych działających poza tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi. Część nowych ruchów religijnych wywodzi się z chrześcijaństwa, część z innych wielkich religii światowych, część z nich napłynęła wraz z migrantami z różnych krajów afrykańskich i azjatyckich⁴⁶. Nowe ruchy religijne i sekty rozwijają się także dynamicznie w społeczeństwie polskim⁴⁷.

Jeżeli nawet zgodzimy się z tezą, że we współczesnym świecie mamy do czynienia z jakimś przebudzeniem religijnym czy renesansem religii, to jej nowe formy są pełne ambiwalencji i dwuznaczności⁴⁸. „Nieustające

Nowe ruchy religijne i sekty rozwijają się także dynamicznie w społeczeństwie polskim

⁴³ A. ZDUNIAK, Detlefa Pollacka badania nad religijnością i duchowością współczesną, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, red. J. BANIAK, Toruń 2012, s. 86–87.

⁴⁴ G.W. OLSEN, *Rola religii w XXI wieku: prolegomena i spojrzenie*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, Poznań 2006, s. 53–78.

⁴⁵ *Was glaubt Bayern? Weltanschauungen von A bis Z*, red. M. MORGENROTH, Würzburg 2013.

⁴⁶ A. STROBL, *Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt*, Innsbruck 2010, s. 21–26.

⁴⁷ M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, *Nowe ruchy religijne (sekty) w opinii Polaków*, w: *Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, Warszawa 2005, s. 45–70.

⁴⁸ M. SZULAKIEWICZ, *Chrześcijaństwo i powrót religii*, „Studia Bydgoskie” 2009, t. 3, s. 7–22.

zainteresowanie nowymi ruchami religijnymi jest dla zwolenników tezy o sekularyzacji dużym problemem. Przeciwnicy tej tezy zwracają uwagę na zróżnicowanie i dynamikę nowych ruchów religijnych. Ich zdaniem religijność i duchowość nadal stanowią najistotniejsze elementy nowoczesnego życia. Tradycyjne religie tracą siłę oddziaływania, ale nie oznacza to, że religijność zanika, a jedynie że zmienia kierunek. Jednakże nie wszyscy uczeni podzielają ten pogląd. Zwolennicy tezy o sekularyzacji wskazują, że nawet jeśli nowe ruchy religijne wywierają olbrzymi wpływ na swoich członków, to w skali ogólnospołecznej pozostają zjawiskiem marginalnym. Nowe ruchy religijne są podzielone i stosunkowo słabo zorganizowane, a ponadto panuje w nich bardzo duża rotacja, ponieważ ludzie angażują się w nie na jakiś czas, a potem odchodzą w poszukiwaniu czegoś nowego, potwierdzając tym samym tezę, iż w odróżnieniu od poważnego zaangażowania uczestnictwo w nowych ruchach religijnych to niewiele ponad hobby czy styl życia⁴⁹.

UWAGI KOŃCOWE

Socjologowie nie są zgodni co do tego, gdzie zaczyna się i gdzie się kończy religia, gdzie przebiega granica oddzielająca to, co religijne, od tego, co niereligijne. Ustalenie pojęcia „religia” ma istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia, czy w dzisiejszym świecie mamy do czynienia z upadkiem (zmierzchem) religii czy raczej z jej aktualnym lub w przyszłości odrodzeniem i kształtowaniem się społeczeństwa postsekularnego. W zależności od tego, jak pojmujemy religię i religijność, różnie układają się argumenty za lub przeciw teorii sekularyzacji. Dyskusja na temat tezy sekularyzacyjnej i desekularyzacyjnej stanowi jeden z najbardziej złożonych problemów współczesnej socjologii religii.

Dyskusja na temat tezy sekularyzacyjnej i desekularyzacyjnej stanowi jeden z najbardziej złożonych problemów współczesnej socjologii religii

Analizy statystyczne przeprowadzone przez Gerta Pickela na materiałach empirycznych z 10 państw Europy wykazały co prawda, że w tych krajach modernizacja i religia pozostają w stanie pewnego napięcia, a sekularyzacja jest w nich w dalszym ciągu paradygmatem wyjaśniającym

⁴⁹ A. GIDDENS (współpraca: P.W. SUTTON), *Socjologia*, przeł. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa 2012, s. 696.

zmiany w religijności, to nie jest to jednak paradygmat jedyny⁵⁰. W wyjaśnianiu zmian w religijności, zwłaszcza w krajach pozaeuropejskich, nie można odrzucać ani tezy indywidualizacyjnej i modelu rynkowego, ani teorii sekularyzacji i desekularyzacji. Europie przysługuje „status szczególny”. Tu właśnie procesy sekularyzacyjne są najbardziej widoczne i przejawiają się w osłabieniu mocy integracyjnej religii, w spadku członkostwa w Kościołach chrześcijańskich, w rosnącej indyferencji religijnej i swoistej „płynności” wiary. Wzrasta liczba osób określających się jako niereligijne, a nawet jako ateści.

Procesy sekularyzacyjne nieco inaczej przebiegają w krajach katolickich niż protestanckich, a także w Europie Środkowowschodniej, gdzie nie tylko modernizacja jest czynnikiem wpływającym na zmiany w religijności, ale oddziałują też doświadczenia historyczne (skala represji politycznych) i kulturowe (tożsamości narodowe). W krajach Europy Zachodniej teoria sekularyzacji wciąż przydaje się w interpretacji i wyjaśnianiu zmian zachodzących w obrębie tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, nawet jeżeli pojawiają się pierwsze oznaki zahamowania trendu sekularyzacyjnego⁵¹.

Jeżeli mamy do czynienia rzeczywiście – przynajmniej w niektórych krajach – z powolnym zahamowaniem procesów sekularyzacji, co do czego nie ma powszechnej zgody wśród socjologów, to równocześnie transformująca się religijność w ramach procesów desekularyzacji nie ma – przynajmniej nie zawsze – tej samej treści, formy czy struktury co ta religijność, którą dotknął znaczący regres. Procesy desekularyzacji w dzisiejszej kulturze religijnej i duchowej nie są tak widoczne jak procesy sekularyzacji, ujawniają się one na marginesie istniejących Kościołów chrześcijańskich i instytucji religijnych, niekiedy w opozycji do ustabilizowanych wspólnot kościelnych. Nie można wykluczyć i tego, że socjologowie negatywnie ustosunkowani do teorii sekularyzacyjnych z pewną przesadą poszukują symptomów rewitalizacji religijności.

Jeżeli nawet sekularyzacja jest nadal wiodącym trendem w społeczeństwach europejskich, to nie jest ona trendem jedynym, nie jest też jakąś

⁵⁰ G. PICKEL, *Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21 Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung?*, w: *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, red. M. PETZOLDT, Leipzig 2012, s. 70–71.

⁵¹ S. HUBER, *Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittdatenanalysen zum Religionsmonitor 2008 und 2013*, w: *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, red. B. WEYEL, P. BUBMANN, Leipzig 2014, s. 94–114.

deterministyczną koniecznością („losem”), ale swoistą opcją wybieraną przez samych Europejczyków. Procesy desekularyzacyjne z kolei, nawet jeżeli są mniej widoczne, są faktem społecznym, a nie mitem, wytworem wyobraźni tych, którzy nie chcą, by religia upadła, czy zniknęła z przestrzeni życia publicznego. Nie można wykluczyć, że w przyszłości procesy desekularyzacyjne będą bardziej widoczne niż obecnie. Desekularyzacja będzie także opcją wybieraną przez Europejczyków.

Jeśli z jednej strony chrześcijaństwo w Europie przeżywa wyraźny kryzys i nasilają się procesy dechrystianizacyjne, to z drugiej strony zaznaczają się coraz wyraźniej procesy desekularyzacyjne, związane m.in. z indywidualizacją religijną i duchowością. Religia staje się także ważnym tematem debaty publicznej. Jest jednak co najmniej wątpliwe, czy ten swoisty „powrót religii” przyczyni się do odrodzenia chrześcijaństwa w Europie. Europa postchrześcijańska nie jest jednak projektem, który powinniśmy popierać. Chrześcijaństwo powinno być postrzegane jako ważny element tożsamości europejskiej, przynajmniej w sensie etycznym i kulturowym. Pomimo postępów sekularyzacyjnych Europa nie jest kontynentem sekularnym. Istnieją wciąż chrześcijanie kościelni, wierzący o zindywidualizowanej religijności, niereligijni, ale poszukujący duchowości. Z jednej strony religijność kościelna straciła na znaczeniu, z drugiej zaś strony dostrzega się różne przejawy renesansu wiary mniej zinstytucjonalizowanej (desekularyzacja).

Bibliografia

- BAUMAN Z., *To nie jest dziennik*, przeł. M. Zawadzka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- BECK U., *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik” 2008, nr 22 (dodatek „Europa”, nr 4).
- BERGER P.L., *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster 2013.
- BERGER P.L., ZIJDERVELD A.C., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Wydawnictwo vis-à-vis, Kraków 2010.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1995.
- BERGER P.L., *Sekularyzm w odwrócie*, „Nowa Res Publica” 1998, nr 1.
- BERGER P.L., *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 2009/2010, nr 5.
- BOROWIK I., *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.
- BURDZIEJ S., *Socjologia postsekularna?* „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2.

- DOMARADZKI J., *Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i deskularyzacją religii*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, S. GROTEWSKA, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2010.
- Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger*, „The Christian Century” 1997, t. 114, nr 30.
- Ezoteryzm w zachodniej kulturze*, red. R.T. PTASZEK, D. SOBIERAJ, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- FRANKL V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978.
- Gespräch mit Friedrich Wilhelm Graf. Multireligiosität, Kirchenkritik. Orientierungsbedürfnis und Radikalisierung*, „Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte” 2014, nr 11.
- GIDDENS A. (współpraca: P.W. Sutton), *Socjologia*, przeł. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- GRZEGORCZYK A., SÓJKA J., KOSCHANY R., Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- HABERMAS J., *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, w: J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, t. 5 (Kritik der Vernunft), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009.
- HJELM T., *Desecularization*, w: *Encyclopedia of Global Religion and Society*, red. M. JUERGENS-MAYR, R.W. CLARK, Sage Publications, Thousand Oaks 2012.
- HÖHN H.-J., *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, w: *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, red. F. GMAINER-PRANZL, S. RETTENBACHER, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2013.
- HUBER S., *Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittdaten zum Religionsmonitor 2008 und 2013*, w: *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, red. B. WEYEL, P. BUBMANN, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- IANNACCONI L.R., *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” 1998, t. 36, nr 3.
- JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne*, t. 2., wybór tekstów i przekład B. Różycka, red. P. Ni-tecki, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.
- KACZMAREK A., *Charles Taylor wobec odwagi duchowości*, w: *Fenomen duchowości*, red. KAUFMANN F.-X., *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. PIWOWARSKI, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1998.
- KOŁAKOWSKI L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Znak, Kraków 2014.
- KOWALCZYK S., *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- KUTYŁO Ł., *Religijne odrodzenie czy tylko mechanizm przemieszczenia? Przyczynki do rozważań nad powstawaniem ruchów religijno-politycznych*, w: *Społeczeństwo wobec wyzwań współczesności. Wybrane podejścia badawcze i interpretacyjne*, red. D. WALCZAK-DURAJ, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M., *Nowe ruchy religijne (sekty) w opinii Polaków*, w: *Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, Fundacja Przeciwdziałania Uzależnieniom „Dominik”, Warszawa 2005.

- MCGUIRE M.B., *Religia w kontekście społecznym*, przeł. S. Burdziej, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2012.
- NAISBITT J.N., *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przeł. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- NEUHOLD L., *Einleitende Gedanken zur Studie „Religionen in Graz”*, w: A. STROBL, *Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 2010.
- O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. ZEIDLER-JANISZEWSKA, Instytut Kultury, Warszawa 1997.
- OLSEN G.W., *Rola religii w XXI wieku: prolegomena i spojrzenie*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*. Kolekcja Communio, Pallottinum, Poznań 2006.
- PICKEL G., *Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21 Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung?*, w: *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, red. M. PETZOLDT, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012.
- Plagą naszych czasów jest nihilizm. Rozmowa z Michaeliem Novakiem*, w: B. WILDSTEIN, *Profile wieku*, Politeja, Warszawa 2000.
- POLAK R., *Spiritualität – neuere Transformationen im „religiösen Feld”*, w: *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, red. W. GRÄB, L. CHARBONIER, LIT Verlag, Berlin 2008.
- POLLACK D., *Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, w: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, red. U. WILLEMS, D. POLLACK, H. BASU, T. GUTMANN, U. SPOHN, Transkript Verlag, Bielefeld 2013.
- STARK R., BAINBRIDGE W.S., *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.
- STOLZ J., KÖNEMANN J., *Einleitung*, w: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, red. J. STOLZ, J. KÖNEMANN, M. SCHNEUWLY PURDIE, T. ENGELBERGER, M. KRÜGGELER, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2014.
- STROBL A., *Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 2010.
- SZULAKIEWICZ M., *Chrześcijaństwo i powrót religii*, „Studia Bydgoskie” 2009, t. 3.
- ŚWIĄTKIEWICZ W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010.
- TAYLOR Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 21.
- VERHACK I., *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, przeł. M. Żerańska, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, Pallottinum, Poznań 2006.
- Was glaubt Bayern? Weltanschauungen von A bis Z*, red. M. MORGENROTH, Echter Verlag, Würzburg 2013.
- ZDUNIAK A., *Detlefa Pollacka badania nad religijnością i duchowością współczesną*, w: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, red. J. BANIĄK, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.

*Ze wszystkiego można wykuć pałkę. Rozmowa z Leszkiem Kołakowskim, w: B. WILDSTEIN,
Profile wieku, Politeja, Warszawa 2000.*

PROFETYCZNOŚĆ KOŚCIOŁA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA – ZADANIE DLA STAŁEJ FORMACJI WEWNĄTRZEKLEZJALNEJ

Abstrakt

Obradujące w lecie 2015 roku zgromadzenie członków Instytutu Świeckiego Kaptanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa stanowi przykład refleksji kościelnej instytucji nad sytuacją Kościoła we współczesnym świecie. Rozważając zadania przed jakimi stoi formacja stała, wskazano na konieczność poznania czym jest profetyczność Kościoła. Została ona uznana za klucz do działania wobec wyzwań współczesnego świata. Ta profetyczność została wpisana w kontekst soborowy. Oznacza to przywołanie idei koncepcji ludu Bożego zaakcentowanej przez Vaticanum II, tworzenie Kościoła otwartego, czyli misyjnego, oraz przejścia od postawy konfrontacyjnej do dialogu ze światem. Wskazano też na dwa główne niebezpieczeństwa jakie stoją przed Kościołem: pokusa klerikalizmu i tzw. autoreferencjalność. Podjęta przez Instytut refleksja umiejscawia go jednoznacznie w określonym nurcie eklezjalnym. Zasadniczym znakiem tego nurtu jest otwarcie na świat i kulturę współczesną. Równie istotne jest przywoływanie wezwań papieża Franciszka i szukanie w jego tekstach inspiracji. Wskazany Instytut jest przykładem tego, jak świadome problemu instytucje kościelne starają się sprostać wyzwaniom współczesności. Na przykładzie Instytutu został przedstawiony niewielki fragment rzeczywistości eklezjalnej, ale jego działania stanowią przejaw poszukiwań, jakie na różne sposoby są podejmowane we współczesnym Kościele.

Słowa kluczowe

profetyzm, Sobór Watykański II, formacja stała, lud Boży, dialog, klerikalizm, *autoreferencjalność*, autoreferencjalność, samoodniesienie

Abstract

Prophetism of the Church towards the challenges of the modern world – a task for permanent inner-ecclesial formation

The summer of 2015 saw the gathering of the members of the Secular Institute of the Priests-Missionaries of the Kingship of Christ. It was concerned with the question of the Church, especially its place and functions in the modern world. It was agreed that the most important aspect and the answer to the contemporary challenges is the Church's prophetism. This facet has been contextualized in the framework of the Second Vatican Council and its conceptions of God's people, the missionary Church and the transition from confrontation to the dialogue with the

world. Two main dangers have been identified as the temptation of clericalism and autoreferentialità. Basing on the conclusion reached by the Institute it can be defined as remaining in the particular ecclesial stream. The essential mark of this stream is opening to the world and modern culture. It is also important to refer to the texts of Pope Francis and to search for inspiration therein. The Institute is also an example of how to consciously meet religious and spiritual challenges of the modern world. On the example of the Institute a small part of the ecclesial reality has been shown, yet its actions manifest the search for solutions experienced in the Church in toto.

Keywords

prophetism, Second Vatican Council, God's people, permanent formation, dialog, clericalism, autoreferentialità, autoreferentiality

WSTĘP

Na doświadczenie Kościoła jako wspólnoty operującej edukacyjnie składają się inicjatywy instytucji i grup eklezyjalnych. Dokonuje się to w czasie, gdy Kościół dzisiaj staje wobec wielorakich problemów związanych ze współczesnymi przemianami kulturowymi. Różne instytucje kościelne

Różne instytucje kościelne
zastanawiają się nad miejscem Kościoła
w dzisiejszym świecie

zastanawiają się nad miejscem Kościoła w dzisiejszym świecie. Podejmują one nie tylko właściwe sobie działania, ale poddają refleksji te działania i własne zaangażowanie. Taka refleksja nie zawsze ma charakter

naukowy. Często jest ona ściśle związana z miejscem oraz funkcją danej instytucji w życiu i strukturze Kościoła oraz jest naznaczona zarówno teologią, jak i chrześcijańską wizją świata. Niezależnie jednak od tych uwarunkowań, podejmowane refleksje stanowią znaczący przyczynek do zrozumienia sytuacji Kościoła.

Tematem niniejszego opracowania będzie refleksja podjęta przez Instytut Świecki Kapłanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa¹, stanowiąca konkretny przykład poszukiwania odpowiedzi na wyzwania dzisiejszego

¹ Instytut ten (Istituto Secolare dei Sacerdoti Missionari della Regalità di Cristo, w j. polskim: Instytut Świecki Kapłanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa) nie ma nic wspólnego z działającymi w Polsce ruchami promującymi intronizację Chrystusa jako króla Polski. Został on założony w 1953 roku przez franciszkanina Augustyna Gemelli. W roku 1971 został zatwierdzony na prawach diecezjalnych przez biskupa Arezzo (Toskania), zaś w 1978 roku otrzymał aprobatę Stolicy Apostolskiej i odtąd działa na prawach papieskich. Gro madzi przede wszystkim księża włoskich, ale jest również obecny w Niemczech i w Polsce. W Polsce księża należący do Instytutu działają w grupie św. Maksymiliana Kolbe (zob. <<http://www.sacerdotiregalita.it>>). W ostatnim czasie Instytut zaczął rozwijać się coraz dynamiczniej także w Afryce.

świata². Trzy zagadnienia w tej refleksji wydają się mieć kluczowe znaczenie. Jednym jest formacja stała, drugim ściśle z nią powiązane zagadnienie profetyczności eklezjalnej, a trzecim Sobór Watykański II.

Po krótkim wskazaniu na zgromadzenie Instytutu jako na *locus theologicus*, zostanie przedstawiona kwestia rozumienia prorocstwa we wspólnocie. Następnie będą zarysowane jego warunki i konsekwencje, czyli wymóg radykalizmu oraz posługa miłosierdzia. W tak naszkicowany kontekst zostaną wpisane wybrane elementy zaczerpnięte z myśli soborowej, które mają stanowić ważny czynnik formacyjny.

ZGROMADZENIE JAKO MIEJSCE ODKRYWANIA PROFETYCZNOŚCI

Jednym z uprzywilejowanych miejsc refleksji nad formacją stałą w omawianym instytucie, zgodnie z jego konstytucjami³, jest Zgromadzenie generalne pośrednie⁴. Według konstytucji cel zgromadzenia wyraża się w tym, aby „skontrolować życie Instytutu i skonfrontować je z postanowieniami poprzedniego zgromadzenia, oraz aby wydawać stosowne decyzje”⁵.

Przedstawiony poniżej materiał jest oparty w pierwszym rzędzie na *Relacji przewodniczącego*⁶, wygłoszonej w trakcie takiego zgromadzenia. Don Giuliano Santantonio, jako Przewodniczący generalny Instytutu, w dniu 21 lipca 2015 roku w La Verna (Arezzo, Toskania) w Oasi San Francesco

² Na temat świeckich instytutów kapłańskich napisał Jan Paweł II w encyklice *Pastores dabo vobis*: „Dzieje się tak w licznych zrzeszeniach kościelnych dawniejszych i nowych, które przyjmują do swego grona także kapłanów: od stowarzyszeń życia apostołskiego po świeckie instytuty kapłanów, od różnych form życia wspólnotowego i duchowego po ruchy kościelne” (nr 31).

³ Konstytucje Instytutu zostały wydane w kilku językach. Po włosku jako *Costituzioni. Istituto Secolare dei Sacerdoti Missionari della Regalità di Cristo*, bez miejsca publikacji 1989; po polsku jako *Konstytucje. Instytut Świecki Kapłanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa*, przeł. Z. Zwolska, J. Świnka, Pelplin 1992. Konstytucje omawianego Instytutu zostały wprawdzie przygotowane przez ojca Agostino Gemellego, a następnie opracowane w trakcie i po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Celem tego opracowania było dostosowanie ich do kierunków wskazanych przez sobór w dziedzinach przede wszystkim eklezjologii i życia konsekrowanego. Kolejne dopracowania wynikły ze wskazówek Kongregacji oraz z wprowadzenia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1983 roku.

⁴ W wersji włoskiej Konstytucji ta instytucja jest zwana *Assemblea generale di medio corso*; por. *Costituzioni*, art. 49b, s. 66; zaś w polskiej wersji jest nazwana Zgromadzeniem generalnym średniego kursu; por. *Konstytucje*, s. 67; najbliższym oryginałowi włoskiemu byłoby tłumaczenie: Zgromadzenie generalne w połowie drogi.

⁵ *Konstytucje*, art. 49b, s. 67; włoska wersja *Konstytucji* zawiera zwroty: „verificare la vita dell'istituto”, czyli „podać weryfikacji życie Instytutu” oraz „decidere in merito” czyli „zdecydować w tych kwestiach”.

⁶ Tytuł włoski brzmi: *Relazione del presidente*.

przedstawił sytuację Instytutu za okres trzech lat od poprzedniego generalnego zgromadzenia wyborczego, oraz plany na trzy lata przed następnym takim zgromadzeniem⁷.

Jego siedmiostronicowy tekst składa się z kilku części, z których dwie centralne są ściśle związane z tematami formacji, profetyczności i soboru. Jedna jest zatytułowana: *Od początku naszego mandatu do dziś*, a druga: *Jaka droga nas czeka?* Ta druga część składa się z trzech wskazówek, które są naszkicowanym programem na następne trzy lata pogłębionej refleksji oraz formacji stałej.

Pierwsza wskazówka odnosi się do przywrócenia radykalizmu Instytutowi, druga do powrotu do ducha Soboru Watykańskiego II, a trzecia do zobowiązania do świadczenia o miłosierdziu. Druga ze wskazówek jest szczególnie rozbudowana i obejmuje trzy zagadnienia. Będzie o nich mowa szczegółowo poniżej.

Jesteśmy tutaj przede wszystkim po to,
aby pozwolić się porwać prorocत्वu,
które nam przynależy i sprawić,
aby przybrało ono konkretną formę,
tak w życiu osobistym,
jak i w doświadczeniu naszego Instytutu

PROFETYCZNOŚĆ

Kwestia prorocत्वa⁸ stanowi klucz do lektury wystąpienia, chociaż sam termin nie był przywoływany zbyt często w relacji przewodniczącego. Pojawia się jednak w momentach zasadniczych. Kiedy don

Giuliano nawiązuje do celu zwołanego zgromadzenia, stwierdza: „Jesteśmy tutaj przede wszystkim po to, aby pozwolić się porwać prorocत्वu⁹, które nam przynależy i sprawić, aby przybrało ono konkretną formę, tak w życiu osobistym, jak i w doświadczeniu naszego Instytutu”¹⁰. Zatem

⁷ Autor otrzymał od Przewodniczącego Instytutu włoski tekst wystąpienia oraz ustną i pisemną zgodę na korzystanie z niego również w celach naukowych; tekst ten znajduje się także pod adresem: <www.sacerdotiregalita.it> (dostęp: 2.11.2015); tłumaczenie tekstu pochodzi od autora; jego pierwotna wersja powstała w trakcie tłumaczenia symultanicznego i służyła polskim uczestnikom zgromadzenia; odtąd wszystkie cytaty będą odnosiły się do włoskiego oryginału, ale zostaną podane w polskim przekładzie.

⁸ W soborowym *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów (Presbyterorum ordinis)* prorocत्वu wszystkich chrześcijan jest przedstawione następująco: „Pan Jezus, »którego Ojciec uświęcił i posłał na świat« (J 10,36), czyni uczestnikiem namaszczenia Ducha Świętego, którym został pomazany, całe swoje Ciało Mistyczne; w Nim bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła. Nie ma zatem żadnego członka, który by nie uczestniczył w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem prorocत्वu dawać świadectwo o Jezusie” (nr 2).

⁹ W języku włoskim pojawia się zwrot: „per lasciarsi conquistare dalla profezia”. *Relazione...*, s. 4.

¹⁰ *Relazione...*, s. 4.

profetyczność¹¹ w świetle tej deklaracji jest zasadniczym celem zwołanego zgromadzenia, które jest widziane z dwóch perspektyw. Profetyczność ma stać się motorem działania, ma „porwać” i „zdobyć” członków Instytutu¹². Nie ma tu przywołania określonego tekstu biblijnego, ale widać nawiązanie do prorockiego powołania. Prorok jest wzięty, zdobyty, porwany – jak to dobitnie widać między innymi w księdze Jeremiasza (Jr 20). Ale proroctwo musi zostać wyrażone w sposób czytelny, a to dokonuje się poprzez odpowiednie formy i postawy w życiu osobistym. Ponadto musi się wyrazić, jak czytamy, „w doświadczeniu samego Instytutu”¹³. Nie jest wskazany charakter tego doświadczenia, ani nie zostało tutaj doprecyzowane czym jest to doświadczenie. Można jednak przypuszczać, że Zgromadzenie generalne jest jednym z doświadczeń proroctwa.

Samo Zgromadzenie jest czasem refleksji nad kierunkami formacji stałej, ale jest również uprzywilejowanym miejscem (*locus theologicus*) odkrywania profetyczności w działaniach Instytutu. W swoim wystąpieniu don Giuliano tak to wyraził: „Nasze Konstytucje przewidywały z wielką mądrością, aby w połowie drogi między jednym zgromadzeniem wyborczym a następnym, nastąpił moment weryfikacji drogi zaplanowanej i podjętej, a Instytut na nowo wsłuchał się w głos Ducha, aby priorytet naszej uwagi nie został skierowany na nasze projekty, lecz na zamiary Boga, który je wyraził poprzez nauczanie Kościoła oraz poprzez znaki swojego działania w historii”¹⁴. Wsłuchanie się w głos Ducha Świętego czyni zatem ze zgromadzenia *locus theologicus*.

Zgromadzenie jest uprzywilejowanym miejscem (*locus theologicus*) odkrywania profetyczności

W liście przewodniczącego do członków Instytutu z października 2015 roku jako podsumowanie po zgromadzeniu czytamy: „Jeśli nazywamy »proroctwem« to, co jest nowością Ducha [Świętego], to prorok nie jest zwykłym, martwym narzędziem przekazu pragnień Boga, ale jest człowiekiem wezwanym, by on sam »stał się« proroctwem angażującym całego człowieka, by służyć proroctwu, które w nim przyodziewa się ciało

¹¹ W encyklice *Laudato si* papież Franciszek napisał: „Duchowość chrześcijańska proponuje alternatywny sposób rozumienia jakości życia i zachęca do prorockiego i kontemplatywnego stylu życia, zdolnego do głębokiej radości” (nr 222).

¹² Zob. *Relazione...*, s. 4.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Relazione...*, s. 2.

i tworzy historię. W tym znaczeniu prorok staje się »laboratorium przyszłości«. Aby to czynić, potrzeba odwagi, by wewnętrznie zaślubić sprawę Ewangelii i Królestwa (to znaczy być »konsekrowanym«). Stanie się to przedmiotem naszej troski w każdym momencie, ponieważ wszystko czym jesteśmy i co czynimy tworzy przestrzeń, w którą prorocstwo się wciela lub przestaje istnieć”¹⁵.

O tym jak ważna jest kwestia prorocstwa świadczy także fakt, że był to temat wspólnej konferencji Instytutów świeckich misjonarzy i misjonek Królestwa Naszego Pana Jezusa Chrystusa, która odbyła się w Asyżu 23 sierpnia 2014 roku. Jej tytuł brzmiał następująco: *La profezia della consacrazione secolare alla luce del magistero di Papa Francesco* (Prorocstwo konsekracji świeckiej w świetle nauczania papieża Franciszka).

Ponadto don Giuliano stwierdził, że żyjemy w „czasach, które wydają się szczególnie odpowiednie, ponieważ naznaczone posługą papieża Franciszka. On bowiem, chociaż nie cytuje zbyt często tekstów soborowych, to jednak jest zaangażowany i na nowo z mocą wskazuje na jego prorocki [tj. soboru] charakter”¹⁶. Posługa papieża Franciszka jest odczy-

Posługa papieża Franciszka jest odczytywana jako wyjątkowa, a ta wyjątkowość jest dostrzegana między innymi w proroctwach

tywana jako wyjątkowa, a ta wyjątkowość jest dostrzegana między innymi w proroctwach jego samego oraz w podejmowaniu przez papieża z Argentyny tematów soborowych z perspektywy prorockiej.

PROFETYCZNOŚĆ A FORMACJA STAŁA

Zagadnieniem, które stanowiło ważny przedmiot dyskusji w trakcie omawianego zgromadzenia była oczywiście formacja stała. Nie może to dziwić, bowiem jak pisze Bernard Hylla „Kościół zawsze poruszał się w tej optyce, gdyż formacja stała i integralna osoby ludzkiej, dostosowana do jej indywidualnego rytmu rozwoju, stanowi podstawowy wymóg peda-

¹⁵ Tekst dostępny w wersji włoskiej, polskiej i niemieckiej na stronie <www.sacerdotiregalita.it> (dostęp: 2.11.2015). „Se chiamiamo ‘profezia’ ciò che è novità dello Spirito, il profeta non è un mero strumento impassibile di trasmissione dei voleri di Dio, ma è un uomo chiamato a »farsi« egli stesso profezia, coinvolto testa e piedi a servizio di una profezia che in lui si riveste di carne e si fa storia. In questo senso il profeta è ‘laboratorio di futuro’. Per far questo occorre il coraggio di sposare interamente la causa del Vangelo e del Regno (questo vuol dire essere ‘consacrati’), facendolo diventare il nostro assillo di ogni momento, poiché tutto quello che siamo e che facciamo costituisce il luogo in cui la profezia o s’incarna o abortisce”.

¹⁶ *Relazione...*, s. 4.

gogiki świętości oraz przedmiot działań duszpasterskich”¹⁷. Sobór Watykański II, mając charakter duszpasterski, nie pominął również i tego problemu. Ale to dopiero po soborze „problematyka stałej formacji kapłańskiej i zakonnej coraz częściej zaczęła pojawiać się w różnych dokumentach, jednak dopiero w latach dziewięćdziesiątych doczekała się szerszego omówienia”¹⁸. Powstało wiele dokumentów dotyczących tej kwestii, publikowanych przez Stolicę Apostolską¹⁹.

Jak to przedstawił don Giuliano, podczas poprzedniego zgromadzenia członków Instytutu przegłosowano wniosek, że na „następne sześciolatec Instytut zobowiązuje się, ze względu na formację permanentną²⁰ współbraci, do podjęcia na nowo refleksji nad Soborem Watykańskim II oraz przyjęciem jego zaleceń”²¹. Ponieważ, zgodnie z konstytucjami tego Instytutu, Zgromadzenie pośrednie jest poświęcone „weryfikacji drogi zaplanowanej i podjętej”²², zatem formacja stała jest postrzegana jako element kluczowy zwołanego zgromadzenia. Sam termin w wystąpieniu przewodniczącego pojawił się jedynie dwukrotnie, raz we wskazanym powyżej passusie, a raz w kontekście przywołanej Komisji do spraw formacji stałej²³. Można jednak sformułować hipotezę, że z refleksji nad samą formacją stałą²⁴ akcent został przeniesiony na zagadnienie pro-recta. Zatem z takiej perspektywy te dwie kwestie ściśle się ze sobą

¹⁷ B. HYLLA, *Wprowadzać słowo w czyn: formacja stała wczoraj i dziś*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2001, nr 7, s. 147.

¹⁸ Tamże, s. 148.

¹⁹ Przed soborem zagadnienie formacji księży i zakonników było tematem kilku dokumentów, ale zasadniczy impuls dały soborowe dekrety: *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius*, *Perfectae caritatis*. Po soborze Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała w 1969 roku pismo okólne pt. *Inter ea*, mające podtytuł *Istruzione e formazione permanente del clero*, czyli *Kształcenie i formacja permanentna duchowieństwa*. Wydaje się, że ten dokument nie został przetłumaczony i opublikowany w języku polskim. Papież Jan Paweł II opublikował *Posynodalną adhortację apostolską o formacji kapłanów we współczesnym świecie* pt. *Pastores dabo vobis* oraz *Posynodalną adhortację apostolską o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie* pt. *Vita consecrata*; Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego wydała *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych* pt. *Potissimum institutioni* oraz *Instrukcję* pt. *Życie braterskie we wspólnotach congregawit nos*. Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* pt. *Tota Ecclesia* oraz *List okólny* pt. *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*.

²⁰ W języku włoskim jest użyty termin *permanente*, który można oddać polskimi terminami: stała, trwająca, nieustanna lub permanentna.

²¹ *Relazione...*, s. 4.

²² Tamże, s. 2.

²³ Por. tamże, s. 4.

²⁴ W piśmie okólnym Kongregacji ds. Duchowieństwa pt. *Inter ea* z 1969 roku, czytamy, że formacja stała powinna „odpowiedzieć na wyzwania historii i zagwarantować autentyczną obecność zgodną z duchem czasów” (nr 3).

łączą. Dochodzi do tego jeszcze jedno zagadnienie, czyli nauczanie soborowe. Tworzą one razem – formacja stała, nauczanie soborowe i pro-roctwo – szczególny splot znaczeniowy. Treścią formacji stałej miała być refleksja nad soborem i przyjęciem jego zaleceń, kontekstem i przestrze-nią dla tej refleksji miała być prorockość, do której wezwał sobór, a do czego powtórnie zachęca przede wszystkim swoją postawą papież Fran-ciszek. Nie ma zatem wątpliwości, że profetyczność jest ściśle związana z formacją stałą. Tak rozumiana formacja nie oznacza jedynie zdobywania wiedzy oraz kompetencji, ale jest otwarciem i odkrywaniem o charakte-rze teologicznym. Samo zaś prorocstwo nie

Prorocstwo jest widziane jako wyzwanie oraz dar teologiczny dla wspólnot działających w Kościele

dotyczy tylko omawianego Instytutu, ale jest widziane jako wyzwanie oraz dar teo-logiczny dla wspólnot działających w Ko-ściele. Refleksja nad formacją stałą jest

narzędziem do odkrycia i przyjęcia tego daru z perspektywy osobistej oraz stworzenia takich form działania, w których ten dar może przybrać właściwą formę. W świetle tekstu przewodniczącego formacja stała jest rozumiana jako odkrywanie aspektu profetycznego w refleksji, a przede wszystkim w działaniu Instytutu.

REALIZACJA PROFETYCZNOŚCI

Realizowanie profetyczności można rozpatrywać, zgodnie z tekstem wystąpienia przewodniczącego, z kilku różnych perspektyw.

Warunkiem odkrycia i urzeczywistnienia wymiaru prorockiego w ra-mach Instytutu jest „odzyskanie pełnej gotowości do radykalizmu”²⁵. Brak takiej gotowości sprawia, że ten wymiar zatracą się, a sama konsekracja w ramach tego czy innego instytutu traci sens. Trzeba wziąć pod uwagę, zdaniem przewodniczącego, że „jesteśmy otoczeni przez kulturę mini-malizmu – robię tyle, ile muszę, która kontrastuje z ewangelicznym na-kazem: »Bądźcie doskonali, jak Ojciec niebieski«. Pokusa kompromisu i samozadowolenia zgodnie z mądrością jedynie ludzką bardzo często wpływa na nasze wybory oraz je określa”²⁶. Dalej, używając języka postu-latywnego, don Giuliano stwierdza niewystarczalność radykalizmu wy-

²⁵ *Relazione...*, s. 4.

²⁶ Tamże.

rażonego w intencjach lub postanowieniach. Jest on obecny jedynie wtedy, kiedy obejmuje wszystkie aspekty życia, czyli wybory, postawy, zachowania, relacje. Drogą do osiągnięcia takiego radykalizmu jest osobista asceza. Przewodniczący zgromadzenia dostrzega i zarazem ostrzega, że nie może być ona rozumiana jako synonim indywidualizmu. Asceza nie może dokonywać się w oderwaniu od innych osób. W tym kontekście przywołuje on wskazania instytutowej Komisji ds. formacji ciągłej, która „wyszczególniła dwa elementy potrzebne do odzyskania nastawienia na radykalizm”²⁷. Pierwszym jest Reguła życia zaproponowana w Instytucie, a drugim wybór towarzysza podróży, z którym należy się konfrontować. Jego zdaniem te dwa elementy „nie są wystarczająco doceniane w ich aspekcie pedagogicznym”²⁸. Zawarte powyżej wskazania postulatyczne dotyczą członków Instytutu Świeckiego Misjonarzy Królewskości Chrystusa. Zawierają jednak takie elementy, które dotyczą operatywności w ramach szerszej pojętej formacji stałej.

Miłosierdzie to drugi element konieczny do wypracowania w sobie postawy otwartej na ewangeliczne proroctwo. Don Giuliano jednoznacznie przywołuje osobę papieża Franciszka jako głosiciela miłosierdzia²⁹. Wobec świata zdominowanego przez logikę egoizmu, tak indywidualnego, jak i kolektywnego, postuluje on zaangażowanie i świadczenie o miłosierdziu Boga. Stawia on przy tym diagnozę, że „kryzysy i konflikty, które na różny sposób nękają świat współczesny, [...] wynikają z faktu, że nie znamy lub porzuciliśmy ewangelię miłosierdzia”³⁰. Nie twierdzi przy tym, że to świat zewnętrzny,

Asceza nie może dokonywać się w oderwaniu od innych osób

Kryzysy i konflikty, które na różny sposób nękają świat współczesny, wynikają z faktu, że nie znamy lub porzuciliśmy ewangelię miłosierdzia

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ W bulli *Misericordiae vultus (Oblicze miłosierdzia)* papież Franciszek napisał: „Główną belką, na której wspiera się życie Kościoła, jest miłosierdzie. Wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno zostać otulone czułością, z jaką kieruje się do wiernych; nic też z jego głoszenia i z jego świadectwa ukazanego światu nie może być pozbawione miłosierdzia. Wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół »żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia«. Być może przez zbyt długi czas zapomnieliśmy wskazywać i żyć drogą miłosierdzia. Z jednej strony pokusa, która podpowiada, aby brać pod uwagę tylko i zawsze sprawiedliwość, sprawiła, że zapomnieliśmy, iż jest to tylko pierwszy krok, jakkolwiek konieczny i nieodzowny, ale Kościół potrzebuje wznieść się ponad to, aby osiągnąć cel wyższy i o wiele bardziej znaczący”. Tłumaczenie polskie zostało zaczerpnięte z <http://www.opoka.org.pl/biblio/teka/W/WP/franciszek_i/bulle/misericordiae-lev_11042015.html> (dostęp: 30.10.2015).

³⁰ *Relazione...*, s. 6.

poza Kościołem, nie zna ewangelii miłosierdzia. Wskazuje na szeroko pojętą grupę określaną jako „my” i stwierdza, że wskazana grupa ma potrzebę „nauczyć się sztuki miłosierdzia”³¹. Daje przy tym dwie opisowe definicje miłosierdzia. Stwierdza, że często „jest ono utożsamiane z postawami dobroćliwości [...], z wygodnym wycofaniem się wobec potęgi niesprawiedliwości, z milczeniem”³² wobec zła. Ale zaraz dodaje, że czynienie miłosierdzia nie wyraża się w tym, aby „oddać pole agresywnemu złu, ale uzdrowić od wewnątrz w ramach procesu odrodzenia to, co zostało zarażone przez to zło”³³.

Odwołania do wybranych elementów Soboru Watykańskiego II stanowią specyficzną treść omawianego wyżej nastawienia prorockiego. W relacji przewodniczącego Instytutu zostały podjęte trzy zagadnienia, które swoje korzenie znajdują w nauczaniu soborowym. Kolejność ich przedstawienia wynika z ich logicznej dynamiki. Pierwsze z nich dotyczy kontekstu wewnątrzkościelnego i odnosi się do koncepcji samego Kościoła. Ma zatem charakter typowo eklezjalny. Drugie nawiązuje do wizji Kościoła jako społeczności otwartej. Trzecie zaś wskazuje na rodzaj relacji Kościoła do innych rzeczywistości i podmiotów napotykanych w szeroko pojętym świecie.

Pierwsze zagadnienie ma charakter teologiczny, a dokładniej eklezjologiczny. Sobór Watykański II tworzył zręby i dał podstawy dla nowej eklezjologii. Ale jak twierdzi się obecnie, i jak to dobrze ujął don Giuliano, „po 50 latach od zakończenia Soboru [...] ten projekt Kościoła został w znaczącej części niezrealizowany”³⁴. Sobór Watykański II odnowił, zapoznaną przez wieki, świadomość wspólnoty chrześcijańskiej. W Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* wyraził Kościół w terminach mesjańskiego ludu Bożego³⁵. W Europie pojawiły się jednak zastrzeżenia nawet wobec samej terminologii, chociaż pochodzi ona z tradycji biblij-

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 5.

³⁵ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele. Lumen gentium*, nr 9-12, w szczególności: „Wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego (por. 1 P 1,23), nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego (por. J 3,5-6), ustanawiani są w końcu »rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym... co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym« (1 P 2,9-10). Lud ów mesjaniczny ma głowę Chrystusa, »który wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego« (Rz 4,25), a teraz, posiadwszy imię, które jest ponad wszelkie imię, chwalebnie panuje w niebie. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni» (nr 9).

nej, patrystycznej i liturgicznej. Postrzegano ją jako nazbyt jednostronną, naznaczoną socjologicznie i politycznie.

Walter Kasper, przedstawiając styl papieża Franciszka, nawiązał do idei ludu Bożego w następujących słowach: „Styl Franciszka można zrozumieć dopiero w kontekście latynoamerykańskiej teologii ludu. Nie jest on przesycony dobroduszną ludowością czy tym bardziej tanim populizmem. Za ukierunkowanym na lud duszpasterskim stylem papieża kryje się cała jego teologia, ba – jego mistyka ludu Bożego! Kościół jest dla niego czymś znacznie więcej niż instytucją organiczną i hierarchiczną; jest przede wszystkim, będącym w drodze do Boga, ludem pielgrzymującym i ewangelizującym, przekraczającym każdy wymiar instytucjonalny, choć takowy jest oczywiście niezbędny”³⁶.

Koncepcja eklezjalna, czyli innymi słowy wizja Kościoła, jest postrzegana jako problem i to nie tylko teologiczny. Przyjęcie tej czy innej perspektywy teologicznej niesie ze sobą konsekwencje również na poziomie działania. Zdaniem don Giuliana wymaga to wzmożonej i niezwłocznej refleksji w ramach Instytutu. I trzeba zaraz dodać: nie tylko w jego strukturach. Jak dalej stwierdza, „Daje się zauważyć, coraz mniej ukrywana, pokusa klerikalizmu, który stara się dominować i zajmować wszystkie przestrzenie życia kościelnego”³⁷.

Taka tendencja jest bez wątpienia zaprzeczeniem idei soborowych. Można wysunąć przypuszczenie, że jest to forma obrony wobec dzisiejszego świata i jego przemian. Zamiast poszukiwania prób odpowiedzi na problemy, pojawia się zamiar zabezpieczenia przed ewentualnym niebezpieczeństwem poprzez narzucenie klerikalizmu we wszystkich wymiarach Kościoła. Papież Franciszek podczas audiencji dla przełożonych generalnych zgromadzeń zakonnych przywołał swoje słowa wypowiedziane w Brazylii: „Trzeba pokonać tendencję do klerikalizmu również w domach formacyjnych i w seminariach”³⁸. Papież wskazał uprzednio

Styl Franciszka można zrozumieć dopiero w kontekście latynoamerykańskiej teologii ludu

Daje się zauważyć, coraz mniej ukrywana, pokusa klerikalizmu, który stara się dominować i zajmować wszystkie przestrzenie życia kościelnego

³⁶ W. KASPER, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, przeł. K. Markiewicz, Warszawa 2015, s. 65.

³⁷ *Relazione...*, s. 5.

³⁸ *Svegliate il mondo. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali. Città del Vaticano, 29 novembre 2013*, „Civiltà Cattolica” 2014, nr 1(3925), s. 10: „[...] bisogna sconfiggere questa tendenza al clericalismo nelle case di formazione e nei seminari”.

na klerykalizm jako na przyczynę braku dojrzałości i wolności chrześcijańskiej ludu Bożego³⁹.

Nie tylko pokusa dominacji klerykalizmu budzi obawy i wzywa do podjęcia kroków mających go ograniczyć. Pojawia się jeszcze inne zagrożenie w łonie Kościoła. Jest to fenomen określany po włosku jako *autoreferenzialità*⁴⁰. „Pozbawia ona oddechu działanie Ducha Świętego i redukuje Kościół do struktury jedynie ludzkiej, z której się korzysta”⁴¹. W języku włoskim termin ten oznacza zamknięcie i odnoszenie się do samego siebie, a w przypadku instytucji zamknięcie we własnych strukturach oraz zaniedbywanie lub nawet brak relacji z innymi podmiotami i złożonością problemów jakie je charakteryzują. Ta tendencja jest ściśle związana z problemem klerykalizmu. Jest to zjawisko dobrze znane od dawna, ale teraz lepiej dostrzegane i poddane refleksji naukowej. Zarówno klerykalizm, jak i związana z nim *autoreferenzialità* stanowią przeszkodę w rozwoju eklezjologii wspólnoty, co „jest warunkiem koniecznym, aby Ewangelia dotarła do serca każdego człowieka”⁴².

Zarówno klerykalizm, jak i związana z nim *autoreferenzialità* stanowią przeszkodę w rozwoju eklezjologii wspólnoty

Drugim zagadnieniem, które zostało wskazane jako element kluczowy dla formacji stałej w omawianym Instytucie, jest odnalezienie nastawienia misyjnego. Do budowy takiego nastawienia papież Franciszek wezwał w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*⁴³. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o prowadzenie działalności misyjnej w innych przestrzeniach kul-

³⁹ Tamże. Zob. także: FRANCISZEK (PAPIEŻ), EUGENIO SCALFARI, *Rozmowy z niewierzącym*, Kraków 2013, s. 42–43: „Kiedy mam przed sobą klerykała, staje się nagle antyklerykałem. Klerykalizm nie powinien mieć nic wspólnego z chrześcijaństwem” – powiedział papież Franciszek.

⁴⁰ W tym opracowaniu jest użyty termin włoski *autoreferenzialità*, który można zastąpić polskim słowem. Nie jest mi jednak znany odpowiednik, który jednoznacznie w polskiej literaturze fachowej określa to zjawisko. Można użyć formy spolszczonej autoreferencja lub tłumaczenia: samoodniesienie.

⁴¹ *Relazione...*, s. 5. Podczas liturgii w piątek 6 listopada 2015 roku w kaplicy św. Marty papież Franciszek powiedział: „Ci salvi dalle tentazioni, da queste tentazioni che in fondo sono tentazioni di una doppia vita: mi faccio vedere come ministro, come quello che serve, ma in fondo mi servo degli altri” (Chroń nas od pokus, od pokus, które są w istocie pokusami podwójnego życia: przedstawiam się jako posługujący wspólnocie [duchowny], jako ten który służy, ale w gruncie rzeczy to ja wysługuję się innymi). <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151106_servire-non-servirsi.html> (dostęp: 6.11.2015).

⁴² *Relazione...*, s. 5.

⁴³ FRANCISZEK (PAPIEŻ), *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium* (Radość Ewangelii) nr 24: „Kościół »wyruszający w drogę« stanowi wspólnotę misyjną uczniów, którzy podejmują inicjatywę, włączają się, towarzyszą, przynoszą owoc i świętują”. Tłumaczenie zaczerpnięte z <https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html> (dostęp: 6.11.2015).

turowych. Misyjność jest tutaj rozumiana jako wymóg przemiany i przejścia od Kościoła „nastawionego na samego siebie, do Kościoła »wychodzącego«, ponieważ posłanego na wzór swojego Założyciela, który został posłany przez Ojca (Flp 2,7)”⁴⁴.

Don Giuliano usytuował to zagadnienie w kontekście charyzmatu Instytutu: „Specjalnie mówiłem o napięciu misyjnym, ponieważ przed zaangażowaniem się potrzebne jest serce nastawione na misyjność i ducha gotowego do podjęcia misji”⁴⁵. Termin „misyjność” można w tym kontekście przetłumaczyć jako otwartość Kościoła. W tekście przewodniczącego dominuje właśnie termin „misyjność” oraz wskazywanie na charyzmat⁴⁶. Z perspektywy soboru otwartość Kościoła to coś więcej niż zdobywanie prozelitów, niż działania różnych ośrodków i instytucji misyjnych. To postawa wychodzenia, otwartości, wsłuchiwania się w głos świata, niezależnie od tego, jak ten świat postrzegamy. Posoborowy Kościół dał wielokrotnie wyraz tej postawie, jednak jest ona często kwestionowana. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest niepewność i obawa oraz bojaźń wobec konfrontacji. Może to wynikać z problemów wewnętrznych oraz często z braku pokory.

Trzecim zagadnieniem, do którego nawiązał w swoim wystąpieniu don Giuliano, jest relacja Instytutu, ale i całego Kościoła, ze światem. Ta relacja została zarysowana przez Sobór Watykański II przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Dla Instytutu „świat jest teologicznym miejscem [...] konsekracji”. Z tego też powodu Instytut nazywa się instytutem „świeckim”. „Tam, gdzie relacji ze światem brakuje lub jest zupełnie zmarginalizowana, albo zdeformowana, to tak jakby brakowało, jeśli tak można powiedzieć, materii naszej konsekracji”⁴⁷. Zostało to wyrażone z perspektywy Instytutu, ale równie dobrze można tak powiedzieć z perspektywy całego Kościoła. Brak relacji i dialogu ze światem może ze wspólnoty uczynić zamkniętą grupę, zadowoloną z siebie,

⁴⁴ *Relazione...*, s. 5.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże: „Misyjność jest elementem, który charakteryzuje nasze powołanie i naszą tożsamość. Chciałbym powiedzieć, że powinniśmy być ekspertami misyjności. I tak, jak Franciszek [z Asyżu] nie przyjmował do wiadomości, że może być ktoś uboższy od niego, który wybrał ubóstwo jako formę *sequela* Christi, podobnie my nie możemy tolerować aby inni, być może z racji wyborów o mniejszej wadze, mieli większą niż my znajomość tego, co dotyczy zadania misyjnego”.

⁴⁷ Tamże: „W jednej z modlitw, którą używamy w Instytucie, jesteśmy okreśani jako ci, których zadaniem jest ukazać Kościół jako »sposprzegawczy ekspert człowieczeństwa«. Trzeba zatem, aby to doświadczenie stało się czymś konkretnym w naszym życiu jako prezbiterów diecezjalnych. Przekształcając słowa świętego Pawła z Tarsu, powinniśmy powiedzieć: »Biada nam jeśli nie staniemy się ekspertami ludzkości!«”.

wzajemnie się utwierdzającą w przekonaniach. Ale wtedy trzeba jasno wskazać, że taka wspólnota nie ma charakteru ewangelicznego. Nie jest ani zwołana (gr. *ecclesia*, czyli Kościół), ani posłana.

Mając na uwadze własny Instytut, don Giuliano wskazuje na konieczność przemyślenia tej właśnie relacji ze światem. To przemyślenie wydaje się celowe nie tylko w kontekście refleksji członków Instytutu nad swym charyzmatem i nie tylko w kontekście formacji stałej. Kontrastując różne postawy, don Giuliano wyjaśnia na czym ma polegać przemiana w postawie wobec świata, jaka winna dotyczyć całego Kościoła. Należy przejść „od postawy polemicznej do dialektycznej, albo lepiej do dialogu, od osądzania do słuchania i przyjmowania, od nieufności do sympatyzowania, od wznoszenia murów do budowania mostów, aby nawiązać do zwrotu użytego niedawno papieża Franciszka. Nasza troska o świat nie może być porównywalna do tej właściwej osobom świeckim. Musimy dobrze sprecyzować, raczej w formach konkretnych niżli w terminach abstrakcyjnych, w jaki sposób nasze życie jako prezbiterów może przyczynić się do wypromowania odkupionego humanizmu”⁴⁸.

PODSUMOWANIE

Powyższe opracowanie jest krótką analizą wybranych wątków z przemówienia przełożonego na rozpoczęcie Zgromadzenia generalnego jednego z wielu instytutów świeckich działających w Kościele. Stanowi zatem jedynie niewielki wycinek poszukiwań, jakie są podejmowane w Kościele wobec wyzwań współczesnej kultury. Można jednak ten wycinek potraktować jako przykład jednej z tendencji we współczesnym Kościele. Zasadniczym znakiem tej tendencji jest otwarcie na świat i na kulturę współczesną. Równie istotne jest przywoływanie wezwań papieża Franciszka i szukanie w jego tekstach inspiracji. Tym jednak co jest kluczowe, to powrót do ducha Soboru Watykańskiego II i odkrywanie wymiaru profetycznego Kościoła. To proroctwo chrześcijańskie ma pomóc dialogować ze współczesnym światem i kulturą. Proroctwo to jest zaczerpnięte z istoty samego Kościoła. To Duch Boży przynosi proroctwo, tchnie w swój Kościół i wzywa do działania. Grecki termin *ecclesia*, oznaczający Kościół, pochodzi od słowa zwoływać, gromadzić. To Bóg zwo-

łuje swój Kościół. Nie czyni z niego jednak zamkniętej i wyizolowanej grupy, bowiem równocześnie wzywa do misyjności, czyli do otwarcia. Kościół jest bowiem posłany wszędzie, aż po krańce ziemi. I nie są to krańce tylko w geograficznym sensie. Kościół może istnieć tylko jako zwołany i posłany.

Analizując tekst, który był podstawą do refleksji, można dostrzec wysiłki tego świeckiego instytutu kapłańskiego, aby sprostać wyzwaniom współczesności. Zwołane Zgromadzenie generalne podjęło refleksję nad sposobem działania Instytutu. Profetyczność została postrzeżona jako element kluczowy formacji stałej. Jako treść zaś tej formacji wskazano nauczanie soborowe. W tym nauczaniu trzy główne zagadnienia zostały wyszczególnione jako wyjątkowo istotne oraz aktualne. Są to: przywołanie idei Kościoła jako ludu Boga, misyjność, czyli otwarcie Kościoła na świat i kulturę współczesną, oraz przejście od postawy polemicznej do dialogu ze światem. To są zadania, jakie stoją do realizowania przed członkami Instytutu w ramach formacji stałej. Ma w tym pomóc przyjęcie postawy otwartej na prorocstwo pochodzące od Ducha Bożego, który nieustannie ożywia Kościół.

Bibliografia

- FRANCISZEK (PAPIEŻ), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Drukarnia Watykańska, Watykan 2013.
- FRANCISZEK (PAPIEŻ), Bulla *Misericordiae vultus*, Drukarnia Watykańska, Watykan 2015.
- FRANCISZEK (PAPIEŻ), EUGENIO SCALFARI, *Rozmowy z niewierzącym*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- HYLLA B., *Wprowadzać słowo w czyn: formacja stała wczoraj i dziś*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2001, nr 7.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Pastores dabo vobis*, Drukarnia Watykańska, Watykan 1992.
- KASPER W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, przeł. K. Markiewicz, Biblioteka Więzi, Warszawa 2015.
- KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, Pismo okólne *Inter ea*, Drukarnia Watykańska, Watykan 1969.
- Konstytucje. Instytut Świecki Kapłanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa*, przeł. Z. Zwolska, J. Świnka, Instytut Świecki Kapłanów Misjonarzy Królestwa Chrystusa, Pelplin 1992.
- SANTANTONIO G., *Relazione del presidente* (La Verna, Oasi San Francesco, 21.07.2015), [mps w posiadaniu autora].

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. II poprawione, Pallottinum, Poznań 2008.

Svegliate il mondo. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali. Città del Vaticano, 29 novembre 2013, „Civiltà Cattolica” 2014, nr 1(3925).

LE SCUOLE CATTOLICHE COME LUOGO NEL QUALE VIENE REALIZZATA LA MISSIONE EDUCATIVA DELLA CHIESA

Estratto

Il testo mostra che l'esistenza della scuola cattolica è collegata al riconoscimento del fatto che la fede cristiana riguarda anche la conoscenza e non solamente la dimensione del sentimento religioso. La Chiesa infatti ha promosso e continua a promuovere la fondazione delle scuole cattoliche per mostrare che c'è legame e coerenza tra fede e ragione. Per questo motivo la scuola cattolica, mentre ispira la sua proposta curricolare direttamente alla sua matrice confessionale (nel quadro dei principi comuni al sistema scolastico), porta un prezioso contributo alla cultura nel suo complesso.

Parole chiave

scuola, scuola cattolica, fede, ragione, cultura, evangelizzazione, educazione, chiesa

Abstract

Catholic schools as a place where the educational mission of the Church is implemented

The text shows that the existence of the Catholic school is related to the acknowledgement that Christian faith also concerns knowledge not only about religious feelings. The Church founded (and still founds) Catholic schools in order to show in actual fact that there is a strong relationship and coherence between faith and reason. That is why the Catholic school, at the same time, deduces its curricular proposals directly from its confessional identity (within the principles common to the school system) and gives its contribution to a culture which is considered globally.

Keywords

school, Catholic school, faith, reason, culture, evangelization, education, Church

Il tema, oggetto di questo intervento, ha un'ampia rilevanza che va dallo specifico dell'educazione cristiana fino alla scuola cattolica come vettore di evangelizzazione. Intendo affrontarlo secondo un approccio graduale

che permetta anzitutto di mettere a fuoco l'identità anche conoscitiva della fede cristiana, condizione indispensabile perché se ne possa parlare in riferimento alla scuola. In un secondo momento vorrei identificare l'educazione ispirata dal cristianesimo a cui la scuola cattolica deve necessariamente ispirarsi. Infine focalizzerò l'attenzione sulla scuola cattolica come espressione della missione ecclesiale.

FEDE CRISTIANA E CONOSCENZA

Sin dall'inizio della evangelizzazione la riflessione sul nesso esistente tra fede cristiana e conoscenza è stato centrale

Sin dall'inizio della evangelizzazione la riflessione sul nesso esistente tra fede cristiana e conoscenza è stato centrale. Da

una parte, infatti, la concezione gnostica conduceva a ritenere che la fede non fosse altro che un modo per portare a compimento la conoscenza umana tramite le sole forze di quest'ultima o comunque semplicemente anticipando quello che la capacità conoscitiva umana avrebbe comunque conseguito. Dall'altra c'era chi riduceva la fede a pura esperienza spogliandola di qualunque dimensione conoscitiva, anzi ritenendo che questa eventuale implicazione ne inquinasse la genuinità. Questo confronto è di grande rilevanza in merito alla scuola cattolica, perché vi possiamo ricondurre due atteggiamenti critici che ancora oggi esistono e convergono sulla contrapposizione tra ragione e fede. Ci sono infatti coloro che negano che la scuola possa essere "cattolica" cioè connotarsi in chiave confessionale in quanto – secondo una logica razionalista – vedono nella fede un ostacolo alla conoscenza. Alla stessa conclusione, tuttavia, arrivano anche coloro che – abbracciando il fideismo – pensano che la ragione sia una minaccia per la fede, quindi respingono l'idea che ci possa essere una "scuola" cattolica. Il punto di equilibrio – all'interno dell'ortodossia – è stato riconosciuto nel fatto che fede e ragione si integrano a vicenda perché – come afferma con magistrale chiarezza Giovanni Paolo II all'inizio della *Fides et ratio* – "la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità".

È questo il senso dell'uso – nel prologo del Vangelo di Giovanni – del termine *lógos*, tratto dalla filosofia greca: significa riconoscere che la conoscenza razionale trova compimento nella Rivelazione cristiana. Un ulteriore riferimento può essere scorto in Paolo il quale riconosce – in

ambito pratico (Rm 2,14-15) – una razionalità naturale conciliabile con l’annuncio evangelico. In particolare, la predicazione paolina ad Atene (At 17,22-34) è esemplare dell’atteggiamento prevalso nella prima comunità cristiana e riconosciuto ortodosso. L’apostolo, che muove dal concetto filosofico di Dio allo scopo di predicare la nuova fede, si rifà al politeismo e non esita a citare un verso del poeta stoico Arato, nel quale si dice che l’umanità è “stirpe divina”. Ma su questa premessa – comune ai suoi ascoltatori – innesta l’annuncio della risurrezione, provocando nel pubblico un deciso rifiuto. In altre parole: sin dall’inizio il cristianesimo ha voluto incontrare la cultura “laica” per annunciare l’avvento – con il Cristo – del compimento di ciò che l’umanità ha sempre cercato.

Sin dall’inizio il cristianesimo ha voluto incontrare la cultura “laica” per annunciare l’avvento – con il Cristo – del compimento di ciò che l’umanità ha sempre cercato

Questo incontro è attestato – al massimo livello culturale – dal concetto di “filosofia cristiana”. Secondo le indicazioni bibliografiche annesse da Gilson al volume *Lo spirito della filosofia medievale*, l’espressione – dopo essere stata utilizzata da Agostino – non ha goduto di ampia fortuna nello sviluppo del pensiero occidentale, almeno fino al XIX secolo quando entra ampiamente nell’uso¹. In questa ripresa c’è una reazione all’illuminismo che, avendo operato in vista della privatizzazione della fede, ne ha misconosciuto il valore di conoscenza riducendola a una pura ispirazione pratica. Vanno in questa direzione le parole di Voltaire quando, confrontando il cristianesimo con il deismo, ritiene quest’ultimo preferibile perché insegna “molta morale e pochissimi dogmi” e tende “a rendere giusti gli uomini senza renderli assurdi”². Sono convinzioni destinate a passare al positivismo come mostrano queste parole di Victor Hugo, pronunciate nel parlamento francese il 15.1.1850, in polemica con l’insegnamento religioso: “Sapete qual è il vero insegnamento religioso, quello davanti al quale ci si inginocchia, quello che non presenta alcun problema? È la suora della Carità al capezzale del morente. È il fratello della Misericordia che riscatta lo schiavo. È Vincenzo de’ Paoli che raccoglie il bambino abbandonato”³.

¹ Cfr. E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1998⁶, pp. 511–545 dove, degli 80 autori considerati, solo 14 sono anteriori al XIX secolo.

² VOLTAIRE, voce *Religione*, in *Dizionario filosofico*, Torino 1995, p. 378.

³ V. HUGO, *Discours sur la liberté de l’enseignement*, in AA.VV., *La laïcité en mémoire*, Paris 1987, p. 114.

Anche l'idealismo si pone in questi termini, quando sostiene il primato della filosofia sulla fede (e sull'arte): "la Filosofia – afferma Hegel – è l'unità dell'Arte e della Religione nella misura in cui, nella totalità della Religione, la modalità intuitiva dell'Arte è non soltanto tenuta insieme in un Tutto, ma anche unificata nell'intuizione spirituale semplice: qui essa è allora elevata al pensiero autocosciente. Questo Sapere è quindi il Concetto dell'Arte e della Religione conosciuto mediante il pensiero"⁴. Si tratta di una costante dell'idealismo. Non è casuale che, nella riforma scolastica promossa in Italia da Giovanni Gentile (1923), l'insegnamento della religione sia previsto nella sola scuola elementare, quella del bambino che è avviato a maturare la facoltà razionale ma non la possiede ancora integralmente: la filosofia, infatti, "lavora sempre sulla religione" e, "affinché possa proseguire il suo eterno lavoro, occorre che non le venga mai meno la materia"⁵. La scuola elementare, secondo Gentile, deve formare prioritariamente lo spirito (a questo serve la religione) e solo secondariamente l'intelletto (la cui preparazione verrà svolta dalla scienza e soprattutto dalla filosofia)⁶.

A queste tendenze hanno reagito autori intenzionati a mostrare che la fede è anche vettore di conoscenza. In particolare, Rosmini (che si confronta direttamente con l'illuminismo) riconosce integralmente la componente razionale della dimensione religiosa accordandola sia con il mistero che avvolge Dio sia con la ricerca condotta dal pensiero umano. In forza della creazione a somiglianza di Dio, l'intelligenza ne può sondare il mistero⁷ ed è questa la ragione per cui l'educazione cristiana è improntata a ragionevolezza⁸. Di più. La religione, in quanto riferita al "fine ultimo" (Dio), costituisce il fattore decisivo dell'"unità dell'educazione", compimento quindi (e non semplice passaggio) nella formazione umana. E questo, beninteso, muovendo dalla razionalità: "Conoscere Dio qual sommo principio regolatore di tutte le cose, e conoscere che dipendenza abbiano queste dal medesimo, com'egli sia necessario, e tutto il resto opera sua, arbitraria, ed accidentale, come però tutto voglia essere rivolto a lui, e come tutto, quando è congiunto e ordinato a lui, consegua per-

⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano 1996, p. 917.

⁵ G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze 1920, p. 90.

⁶ Cfr. G. GENTILE, *Scritti pedagogici*, Milano – Roma 1932, vol. III, p. 53.

⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Della educazione cristiana*, in *Id., Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Roma 1994, pp. 63–64.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 59.

fezione e ordine, è cosa a cui giunge anche il nostro naturale ragionamento”⁹.

L'esistenza della scuola cattolica è chiaramente collegata al quesito se la fede abbia a che fare con la conoscenza o meno. Solo in caso di risposta affermativa la sua presenza ha un senso e non è casuale che – tra metà Ottocento e inizio Novecento – ci sia stata – da parte della Chiesa – una forte promozione della scuola cattolica in ragione del confronto con le concezioni positivista e idealistica, convergenti nel riconoscimento della insignificanza conoscitiva della fede (per i positivisti, superstizione; per gli idealisti, mito). In tale contesto l'esistenza della scuola cattolica ha costituito una verifica empirica del fatto che fede e ragione sono alleate nella sfida della conoscenza. Di questa convinzione è specchio il già evocato concetto di “filosofia cristiana” su cui ora soffermo l'attenzione.

L'esistenza della scuola cattolica è chiaramente collegata al quesito se la fede abbia a che fare con la conoscenza o meno

IL DIBATTITO SULLA FILOSOFIA CRISTIANA

Sotto la pressione del confronto con positivismo e idealismo, l'idea stessa che ci possa essere una “filosofia cristiana” viene messa in discussione. Autori importanti (anche di differente ispirazione, come Scheler¹⁰, Heidegger¹¹ e Jaspers¹²) sono di questo parere. Il concetto di “filosofia cristiana” viene rigettato anche da una parte della cultura protestante (quella più vicina alla polemica di Lutero verso la scolastica¹³), ma pure

⁹ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, in *Id., Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, op. cit., p. 240.

¹⁰ Cfr. M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, Padova 1967, p. 50, dove dice che “non c'è, e non ci fu mai, una ‘filosofia cristiana’, quando con questi termini non s'intenda, come di solito avviene, una filosofia greca con ornamenti cristiani”.

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968, p. 19, dove dice che la filosofia cristiana è “una specie di ‘ferro ligneo’ e un malinteso”, dal momento che la “elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana del mondo” è teologia, e *Id., Nietzsche* dove sostiene che “una ‘filosofia cristiana’ è ancora più assurda di un cerchio quadrato” (Milano 1994, p. 644).

¹² Cfr. K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione cristiana*, Milano 1970, pp. 64–66, dove l'espressione “filosofia cristiana” è considerata connotare estrinsecamente la riflessione filosofica perché in realtà designa una teologia oppure una pura e semplice filosofia (senza incidenza confessionale) oppure una riflessione d'impronta occidentale (dato l'influsso del cristianesimo sull'Occidente).

¹³ È nota, al riguardo, l'avversione di K. Barth per il concetto di “filosofia cristiana”. La fede protestante, nella misura in cui si rifà al pregiudizio antifilosofico di LUTERO – il quale di Aristotele afferma: “Mi fa male al cuore che quel maledetto, presuntuoso ed astuto idolatra abbia traviato e turlupinato con le sue false parole tanti tra i migliori cristiani” (*Scritti politici*, Torino 1959², p. 207) –, risulta in difficoltà a riconoscere la legittimità della “filosofia cristiana”.

all'interno del mondo cattolico c'è chi rifiuta l'idea perché teme che vi corrisponda una "razionalizzazione" della fede oppure un inquinamento fideista della ragione.

L'autore che più di ogni altro si fece carico di illuminare in chiave positiva il concetto di "filosofia cristiana" è stato Gilson. Nel 1924 egli pubblicò un volume su Bonaventura¹⁴ che venne recensito criticamente dal medievista domenicano Mandonnet il quale respingeva l'attribuzione al francescano di un pensiero propriamente filosofico mentre lo riteneva, a tutti gli effetti, un teologo¹⁵. Tre anni dopo, nel 1927, Chenu criticava la terza edizione del volume gilsoniano su Tommaso (la cui pubblicazione risale al 1919¹⁶), rifiutando l'attribuzione all'Aquinate di una filosofia "cristiana" pur riconoscendogli una filosofia tout-court¹⁷.

Alle critiche Gilson rispose nel volume su Agostino (1929) dove distingue l'ambito della fede da quello della ragione, mostrandone però la

La fede mostra, non dimostra

reciproca connessione: "la fede mostra, non dimostra"¹⁸, precisa. Egli espressamente riporta l'obiezione di Chenu ma, a sua volta

– pur concordando sul fatto che l'ordine teologico non conferisce carattere cristiano ad una filosofia –, puntualizza che la filosofia cristiana non è dedotta dalla fede ma si muove all'interno di essa¹⁹. Per quanto concerne Mandonnet, Gilson obietta che l'attribuzione ad Agostino (e ai pensatori cristiani) della qualifica di filosofi oltre che teologi è contraddittoria solo se si concepisce la filosofia "come essenza separata", non se viene concepita insieme alla fede ma distinta da essa: "in realtà – conclude Gilson –, né in lui [Agostino], né in alcun agostiniano abbiamo mai incontrato una sola idea la cui verità filosofica fosse dimostrata facendo appello alla fede"²⁰. Gilson, in sostanza, puntualizza che, mentre il teologo argomenta a partire dalla Rivelazione, il filosofo fa della verità rivelata l'oggetto della sua speculazione.

Sul fronte laico l'interlocutore critico di Gilson è soprattutto Bréhier (storico, docente alla Sorbona), la cui *Histoire de la philosophie* (1927)

¹⁴ Cfr. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.

¹⁵ P. MANDONNET, *L'augustinisme bonaventurien*, in "Bulletin thomiste" 1926, 2, pp. 48–54.

¹⁶ Cfr. E. GILSON, *Le thomisme*, troisième édition revue et augmentée, Paris 1927 (1 ed.: Strasbourg 1919).

¹⁷ Cfr. "Bulletin thomiste" 1928, 1, pp. 242–245.

¹⁸ E. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova 1983, p. 279 (ed. orig.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929).

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 279, nota n. 61.

²⁰ *Ivi*, p. 278 (la critica di Mandonnet è riportata nella nota n. 59 della medesima pagina).

nega con determinazione non solo l'esistenza ma anche la possibilità di una filosofia cristiana, opponendo all'idea il (presunto) carente interesse speculativo del cristianesimo delle origini e la sostanziale continuità della cultura pagana in quella cristiana²¹. Bréhier raccoglie la sfida gilsoniana sul terreno della storia. Dalla prospettiva razionalista (illuminista), egli scende in campo criticando il volume su Agostino al cui accreditamento del concetto di filosofia cristiana obietta la somiglianza fra la riflessione agostiniana e quella neoplatonica, concludendo che la prima in realtà non è altro che la ripresa della seconda: insomma, "la pretesa 'filosofia cristiana' è completamente improntata a Plotino e Platone"²². Una considerazione analoga svolge a proposito di Tommaso riconducendone il pensiero alla filosofia di Aristotele²³. Conclude: "non si può parlare di una filosofia cristiana più che di una matematica cristiana o di una fisica cristiana"²⁴.

Il momento più alto del confronto è avvenuto presso la Società Francese di Filosofia che – il 21.3.1931 – mise a tema la questione. Qui Gilson, introducendo i lavori, ha enumerato le possibili obiezioni all'esistenza della filosofia cristiana dietro le quali si possono intravedere le critiche già evocate²⁵:

- 1) il punto di vista di alcuni teologi medievali che ritengono la filosofia fonte di errori;
- 2) la prospettiva del "razionalismo puro" che riconosce l'esistenza di filosofi cristiani ma non della filosofia cristiana;
- 3) il razionalismo che riconosce nella filosofia un'attività razionale e ritiene che la filosofia cristiana sia tale perché filosofia (cioè

²¹ Cfr. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris 1967⁸, vol. I/2, pp. 430–437, dove dice che il cristianesimo originario aveva interessi eminentemente pratici, essendo coltivato soprattutto dal popolo; peraltro la fede cristiana avrebbe condiviso il clima religioso della civiltà ellenistica senza apportare sostanziali novità: "Il cristianesimo, ai suoi inizi, non è per niente speculativo" (p. 436). L'autore, inoltre, sostiene che, nei primi cinque secoli del primo millennio, non c'è filosofia cristiana ma esercizio pratico della fede, dal momento che i credenti avrebbero condiviso la sensibilità culturale dei contemporanei. Lo stesso concetto è ripetuto in tre conferenze tenute nel 1928 all'*Institut des hautes études de Belgique* di Bruxelles (cfr. A. HENRY, *La querelle de la philosophie chrétienne*, in AA.VV., *Philosophie chrétiennes*, Paris 1955, pp. 35–68).

²² E. BRÉHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in "Revue de métaphysique et de morale" 1931, p. 136.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 142–144.

²⁴ *Ivi*, p. 162. Lo stesso concetto è già presente in M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* [1896], in *Id.*, *Les premières écrits*, Paris 1956, p. 47: "la filosofia cristiana' non esiste più che la fisica cristiana".

²⁵ Cfr. "Bulletin de la Société française de philosophie" 1931, 2–3, pp. 37–38 (seduta del 21.3.1931).

investigazione razionale) e non perché cristiana – è l’obiezione di Chenu²⁶ e, più in generale, di alcuni neoscolastici²⁷.

La risposta gilsoniana prende le mosse da un riscontro storico. Infatti, lo studioso francese mostra che il cristianesimo è “una rivelazione generatrice di ragione”, facendo notare che concetti storicamente generati dal cristianesimo (come quello di persona) sono diventati patrimonio comune all’interno della riflessione filosofica. Circa Tommaso, in particolare, egli sottolinea l’unità fra la sua opera filosofica e la sua opera teologica²⁸.

L’argomentare di Gilson non è senza effetto come mostra – due anni dopo – l’analoga giornata di studio promossa dalla Società Tomista (11.9.1933). Nel suo intervento di apertura Chenu, che allora era presidente, affronta esplicitamente il problema “delle condizioni d’esistenza in linea di diritto, e in principio, dello ‘stato’ cristiano della filosofia, che noi constatiamo

di fatto”²⁹. In proposito, nota un diffuso consenso circa la legittimità dell’espressione “filosofia cristiana” dalla prospettiva storica. La questione, di conseguenza, resta aperta sul versante teoretico, tenuto conto del diverso oggetto formale proprio della filosofia e della teologia. Nel suo intervento di risposta Gilson, che si rifà anche all’autorità della *Aeterni Patris* di Leone XIII dove è utilizzata

Nel suo intervento di risposta Gilson, che si rifà anche all’autorità della *Aeterni Patris* di Leone XIII dove è utilizzata l’espressione “filosofia cristiana”, sottolinea il rinnovamento che la fede cristiana ha portato sul terreno della speculazione filosofica

²⁶ Cfr. la già citata recensione di M.-D. Chenu alla terza edizione di *Le thomisme* (in specie p. 244).

²⁷ Riprendendo le riflessioni di M. DE WULF (cfr., ad esempio, *Storia della filosofia medievale*, Firenze 1913, vol. I, p. 103, dove dice che la filosofia dei Padri è una filosofia religiosa a servizio del dogma), L. NOËL (cfr. *La notion de philosophie chrétienne*, in “Revue néoscholastique de philosophie” 1934, 37, pp. 337–344) e F. VAN STEENBERGHEN (cfr. *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Louvain – Paris 1973²) criticano la posizione gilsoniana in nome della separazione tra filosofia e teologia, non negando che storicamente legami si siano manifestati ma escludendo che da essi derivi una giustificazione di principio. M. DE WULF non ha difficoltà a riconoscere in Tommaso un filosofo (cfr. *Storia della filosofia medievale*, op. cit., vol. II, pp. 140–142), così come F. VAN STEENBERGHEN è ben cosciente del fatto che il cristianesimo “apporta una filosofia nel senso largo dell’espressione, cioè una visione dell’universo” (*Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, op. cit., p. 22), attribuendo a sua volta a Tommaso “la prima filosofia veramente originale che abbia prodotto la cultura cristiana”, un “aristotelismo neoplatonizzante” che, però, ha tratti propri che gli meritano il nome originale di “tomismo” (p. 103). Il vero problema è quello della separazione degli ambiti, questione a cui i Lovanensi sono particolarmente sensibili a causa dell’impegno originario del neotomismo belga al confronto con la cultura positivista.

²⁸ Cfr. E. GILSON, *Le thomisme*, op. cit., p. 32. Sulla *Summa theologiae*, in particolare, egli afferma che contiene la filosofia di Tommaso dimostrata secondo i “principi” della dimostrazione filosofica e l’“ordine” della dimostrazione teologica (cfr. *ivi*, p. 37).

²⁹ M.-D. CHENU, *Allocution d’ouverture*, in AA.VV., *La philosophie chrétienne*, Paris 1933, pp. 13–18 (la citazione a p. 16).

l'espressione "filosofia cristiana", *Patris* di Leone XIII dove è utilizzata l'espressione "filosofia cristiana", sottolinea il rinnovamento che la fede cristiana ha portato sul terreno della speculazione filosofica. Non è da Aristotele – osserva – ma dalla fede che Tommaso ha acquisito la vera natura di Dio (il riferimento è a Es 3,14). Gilson, a proposito dell'Aquinate, sottolinea che, quando elabora filosofia, per lui questa costituisce "una saggezza naturale, opera della ragione naturale, il *perfetto costruito razionale* che si costruisce alla luce dell'intelletto e dei suoi principi, non di quelli della fede"³⁰. Non siamo, quindi, di fronte a una teologia! Egli afferma: "La storia della filosofia cristiana è, in larga misura, quella d'una religione che prende progressivamente coscienza di nozioni filosofiche che, come religione, essa può oltrepassare, ma che riconosce via via più chiaramente come definienti la filosofia di quelli fra i suoi fedeli che ne vogliono avere una"³¹.

All'interno della riflessione che sto conducendo sulla scuola cattolica ritengo molto importante il dibattito relativo alla "filosofia cristiana" e il contributo che vi ha portato Gilson. Infatti, egli ha mostrato – sul piano anzitutto storico – che l'evangelizzazione ha espresso concetti diventati comuni nella riflessione filosofica. Questo dimostra che la fede cristiana è *anche* vettore di conoscenza, oltre che l'espressione del rapporto personale con Cristo nella Chiesa e la fonte ispiratrice di un certo tipo di condotta. A questo punto, l'esistenza della "scuola" cattolica è giustificata sul versante della elaborazione, fruizione e comunicazione della cultura. Essa è "cattolica" non solamente perché esprime un certo clima interpersonale, l'attenzione all'alunno e via di questo passo, ma anche perché offre contenuti specifici, direttamente conseguenti alla sua matrice confessionale. Il cristianesimo, infatti, come richiamerò adesso, ha trasmesso precisi contenuti conoscitivi e non solo atteggiamenti, sentimenti e stati emotivi.

L'esistenza della "scuola" cattolica è giustificata sul versante della elaborazione, fruizione e comunicazione della cultura

CRISTIANESIMO E CULTURA

Ritengo che la concezione gilsoniana sia illuminante perché permette di riconoscere l'originalità della fede e contemporaneamente che essa sa

³⁰ E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, op. cit., p. 37.

³¹ E. GILSON, *Le thomisme*, op. cit., p. 124.

fecondare la ragione alla luce di un riscontro storico capace di riconoscere specifici contributi portati dal cristianesimo (più in generale, dalla fede biblica) alla cultura e che sono diventati patrimonio comune all'interno di quest'ultima. Risulta così giustificata la presenza della scuola cattolica come luogo di elaborazione oltre che di trasmissione culturale.

Forse nessun concetto della fede biblico-cristiana ha contribuito allo sviluppo della cultura filosofica e pedagogica più di quello di *creazione*. Osserva Gilson: “Dio è l'essere, non più semplicemente il bene, come in Platone, oppure il pensiero puro, come in Aristotele”³². È in forza della dottrina della creazione che Dio si manifesta “coinvolto” nella vicenda del mondo. Il pregiudizio moderno, alimentato dalla esasperata contrapposizione di umano e divino, ha portato a intendere la creazione come negazione della consistenza del mondo ossia vettore di nichilismo. In realtà, il “dramma di libertà” implicato nella dottrina creazionista va letto in senso contrario, tenuto conto del fatto che proprio con l'affacciarsi di essa viene riconosciuta una (relativa) autonomia alle realtà temporali che dà corso a una vera e propria desacralizzazione, come ha ricordato Benedetto XVI a Ratisbona (12.9.2006): “Con questa nuova conoscenza di Dio [quella biblico-cristiana] va di pari passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo (cfr. Sal 115). Così, nonostante

La fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco

tutta la durezza del disaccordo con i sovrani ellenistici, che volevano ottenere con la forza l'adeguamento allo stile di vita greco e al loro culto idolatrico, la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interior-

mente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale”.

Le conseguenze sono rilevanti dalla prospettiva pedagogica. Anzitutto la dottrina della creazione, connessa all'amore di Dio come movente di essa, porta a guardare all'esistenza non come a qualcosa di autosufficiente ma come a una realtà che intrinsecamente dipende da Dio. In forza di questo, essa acquista una drammaticità inedita dal momento che appare per un verso esito della libera scelta divina, per l'altro interpellante la libertà umana a corrispondere ad essa. Educare, in que-

³² Cfr. “Bulletin de la Société française de philosophie” 1931, 2–3, p. 57.

sta prospettiva, significa favorire l'adesione non costretta dell'uomo al progetto divino che è un mistero d'amore. Maritain ha sottolineato come l'affermazione "Dio è amore" (1Gv 4,16) appartenga al novero delle verità razionali che la Rivelazione ha portato a riconoscere³³. Essa illumina, anche se evidentemente solo in parte, il mistero divino, facendo cogliere il profilo personale di Dio.

La dottrina della creazione ha conseguenze assai significative sul modo di concepire la realtà lungo il vettore del *tempo*. La cultura pagana aveva già indicato nella temporalità un elemento distintivo dell'ente mondano rispetto a quello divino la cui configurazione propria è l'eternità. Alla luce della fede nella creazione, però, questa dualità viene ripensata. Anzitutto l'affermazione che Dio crea "dal nulla", indicando un inizio assoluto, si contrappone al concetto di eternità del mondo che viene investito dalla contingenza. Questa, però, non lo travolge del tutto perché, in tanto mutare, qualcosa resta fermo: l'amore di Dio Creatore che non abbandona a se stessa la creatura – la Sua eternità, conseguentemente, non lo distacca dalla vicenda della temporalità in cui si esprime l'esistenza del mondo, ma lo rende deliberatamente partecipe. Non va poi sottovalutato, nello specifico dell'apporto cristiano, il peso della dottrina della risurrezione che imprime un accento diverso alla temporalità ciclica connessa alla dottrina pagana dell'immortalità dell'anima. "In Gesù Cristo – osserva von Balthasar – il *Lógos* non è più quel regno delle idee, dei valori, delle leggi, che governa la storia e ne determina il senso, ma si presenta esso stesso come storia"³⁴. In sostanza, la Rivelazione biblico-cristiana respinge la riduzione intellettualistica dell'esistente e restituisce alla mondanità la sua concretezza. Prosegue il teologo: "Il polo storico dell'esistenza umana, in tal modo, cioè se visto nell'ottica della storicità della Rivelazione di Cristo, consegue una valorizzazione che (...) lo libera da una ingiustificata prigionia entro le maglie della filosofia delle essenze, con la sua astoricità"³⁵.

Un'ulteriore ricaduta è relativa all'*antropologia*. Nella prospettiva biblico-cristiana, l'uomo è l'unico essere vivente corporeo creato a immagine di Dio. In questo senso il teocentrismo della Bibbia contiene al suo

Nella prospettiva biblico-cristiana, l'uomo è l'unico essere vivente corporeo creato a immagine di Dio

³³ Cfr. J. MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Milano 1980, p. 90.

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia 1964, p. 20.

³⁵ *Ivi*, pp. 20–21.

interno un antropocentrismo che rivoluziona la precedente relazione tra natura e uomo in quanto la sua creazione a immagine di Dio distacca radicalmente l'essere umano dalla natura e lo pone al di sopra di tutto, conferendogli una dignità propria e inalienabile³⁶. Il Damasceno, in forza di questa particolare genealogia, considera l'uomo come un re, "il più insigne degli esseri [che Dio fece] con le proprie mani e onorò della propria somiglianza"³⁷. È un'opinione già espressa da Gregorio di Nissa³⁸ il quale critica il pensiero naturalistico dei Greci perché hanno sostenuto che l'uomo è "composto degli stessi elementi del tutto e con questo (...) hanno voluto fare l'elogio della natura dimenticando che in tal modo rendevano l'uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo"³⁹. La grandezza dell'uomo deriva non dalla somiglianza con il cosmo, ma da quella con Dio⁴⁰.

L'insieme di questi fermenti, che alimentano un accostamento innovativo all'essere umano, confluisce nel concetto di *persona*. C'è una radicale differenza tra l'uso antico del termine greco *prósopon* (che connota ciò che appare all'esterno, sostanzialmente il viso oppure la maschera teatrale) e del corrispondente latino *persona* (con significato analogo, con una minima espansione in ambito giuridico, sempre tuttavia riferita a una condizione "superficiale") e quello attuale, frutto dell'inculturazione cristiana.

È con l'evangelizzazione (come è stato ricordato anche in seno al personalismo novecentesco⁴¹) che il concetto di *prosópon/persona* acquista lo spessore semantico odierno, essendo collegato al mistero della sostanzialità divina che – sia nella Trinità che nella persona di Cristo – assume un accentuato carattere relazionale. Con l'avvento del cristianesimo l'ontologia della sostanza si integra con quella della relazione, dato che quest'ultima si manifesta sia in Dio che nel rapporto fra Questi e la creazione, in ispecie l'uomo. Già nel concetto di "alleanza" si mostra la peculiarità dell'antropologia biblica rispetto non solo a quella greca ma

Con l'avvento del cristianesimo
 l'ontologia della sostanza si integra
 con quella della relazione

³⁶ Cfr. TEOFILO, *Ad Autolico*, in *Gli apologeti greci*, Roma 1986, p. 402.

³⁷ Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Omellerie cristologiche e mariane*, Roma 1980, p. 86.

³⁸ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Roma 1991², pp. 33–34.

³⁹ *Ivi*, p. 73.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1987⁸, pp. 14–16.

anche alle antropologie contemporanee: l'essere umano, che è simile al suo Creatore, si connota perché è in rapporto con Lui che è "Emmanuele" cioè "Dio con noi" (Is 7,14; Mt 1,23).

La vera novità cristiana (la "buona notizia", *euaggelía*) è legata alla fede nella risurrezione. È la risurrezione di Cristo – sottolinea l'apostolo Paolo – a rappresenta il nucleo costitutivo della fede cristiana e su di essa si fonda la fede nella risurrezione dei corpi (1Cor 15,12-34). "La risurrezione dei morti è la fede di noi cristiani: è credendo in essa che siamo tali"⁴²: queste incisive parole di Tertulliano mostrano la consapevolezza, nella prima comunità cristiana, del carattere decisivo della fede nella risurrezione. "La carne – conclude –, dunque, risorgerà: tutta la carne, proprio la carne, e la carne tutta intera"⁴³. Non è casuale che il cristianesimo, pur almeno in parte risentendo del condizionamento greco, abbia accostato la fisicità e, nello specifico, la sessualità e la generazione in

Il cristianesimo, ha accostato la fisicità e, nello specifico, la sessualità e la generazione in termini positivi

termini positivi. In proposito, torna utile un confronto con le tendenze gnostiche più vicine all'ispirazione classica. Il rifiuto della generazione, da alcuni invocato come espressione del vero discepolato di Cristo, viene respinto da Girolamo (nel quale pur non mancano tracce di misoginia e "svalutazione" del matrimonio), quando afferma che "la verginità stessa è frutto delle nozze"⁴⁴. La tradizione segue la medesima direzione: il corpo – che è "tempio dello spirito" (1Cor 6,19) – è definito "tempio di Dio" da Ignazio d'Antiochia⁴⁵. Cirillo di Gerusalemme ci ha lasciato uno splendido elogio del corpo: "Non dare retta – afferma – a chi ti dice che questo nostro corpo non ha nulla a che fare con Dio. (...) Ma che cosa poi trovano da condannare in questo corpo meraviglioso? Quale sua parte manca di armonia o è meno perfettamente strutturata? Come non ammirare lo splendore di luce che illumina gli occhi, la posizione delle orecchie ripiegate in modo da facilitare la percezione uditiva, la varia capacità dell'olfatto di distinguere gli odori e reagire alle esalazioni, l'utilità duplice della lingua al servizio delle facoltà della favella e del gusto, l'ubicazione

⁴² TERTULLIANO, *La risurrezione dei morti*, Roma 1990, p. 43.

⁴³ *Ivi*, p. 204.

⁴⁴ GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria*, Roma 1988, p. 64. Afferma GIOVANNI CRISOSTOMO: "Chi denigra il matrimonio reca anche un torto alla verginità" (*La verginità*, in *Id.*, GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, Roma 1990², p. 149).

⁴⁵ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai Filadelfesi*, in *I padri apostolici*, Roma 1989⁴, p. 130.

dei polmoni nascosti e protetti per la continua aspirazione dell'aria? (...)”⁴⁶. Il corpo fu creato da Dio puro: “Tacciano tutti gli eretici – conclude – che condannano il corpo o piuttosto il Creatore del corpo”⁴⁷.

A questo punto, non ci può essere dubbio circa il fatto che la fede cristiana ha operato e continua ad operare come fermento all'interno della cultura, essendo anche vettore di conoscenza. La scuola cattolica, quindi, ha titolo per esistere ed essere riconosciuta – anzitutto all'interno della comunità ecclesiale – come una feconda espressione missionaria che contemporaneamente evangelizza la cultura e la promuove.

SCUOLA CATTOLICA, MAGISTERO ECCLESIALE E SFIDE CULTURALI

Il 4 agosto 1880, Leone XIII – con il documento *De Sancto Thoma Aquinate patrono coelesti studiorum optimorum cooptando* – ha proclamato l'Aquinate patrono delle scuole cattoliche. Lo stesso pontefice, l'anno prima, ha pubblicato l'enciclica *Aeterni Patris* (4.9.1879) che, nel solco del Vaticano I, riprende la critica agli opposti estremismi del fideismo e del razionalismo, e ne sviluppa in senso filosofico le premesse teologiche. Il documento ha giocato un ruolo essenziale sul versante della promozione della scuola cattolica. Senza dubbio l'interesse dell'enciclica è filosofico, in considerazione del fatto che dalla filosofia “dipende in gran parte la retta comprensione di tutte le altre [discipline]”; tuttavia non è assente l'attenzione pedagogica, riconoscibile sia nella considerazione dell'apologia (l'apologia comprende una implicita intenzionalità educativa) sia nel richiamo esplicito alle “scuole” – le università – e ai giovani.

Il motivo della predilezione nei confronti di Tommaso è esplicitamente riconosciuto nell'avvaloramento della razionalità umana in armonia con la fede. L'Aquinate, infatti, “distinse accuratamente, come si conviene, la ragione dalla fede; ma stringendo l'una e l'altra in amichevole consorzio, conservò interi i diritti di entrambe e intatta la loro dignità”: l'*Aeterni Patris* esorta a fare della razionalità uno strumento utile per ricondurre alla fede coloro che se ne sono allontanati. La conclusione – mentre accredita il tomismo – rimanda implicitamente al ruolo della scuola cattolica:

⁴⁶ CIRILLO DI GERUSALEMME, *La catechesi*, Roma 1993, pp. 95–96.

⁴⁷ *Ivi*, p. 241.

“Vi esortiamo – scrive il Papa – a rimettere in uso la sacra dottrina di san Tommaso e di diffonderla il più ampiamente possibile, a tutela e onore della fede cattolica, per il *bene della società*, per l’*incremento di tutte le scienze*”. Le espressioni, che ho riportato in corsivo, mostrano l’intento “laico” dell’esortazione leonina (in ispecie, l’accreditamento della scienza umana nella convinzione che, quando autenticamente praticata, non confligge con la religione) e il suo richiamo al nesso tra educazione e scienza, quindi alla scuola anzitutto cattolica.

Da allora a oggi il magistero non ha mai cessato di sottolineare il ruolo strategico della scuola cattolica in seno all’evangelizzazione. Il punto più alto è stato raggiunto dalla dichiarazione conciliare *Gravissimum*

educationis (28.10.1965) dove si richiamano espressamente i genitori al dovere di educare cristianamente i figli anche attraverso la scelta della scuola. In questo contesto il ruolo della scuola cattolica è molto sottolineato: “La presenza della Chiesa in campo scolastico si rivela in maniera particolare nella scuola cattolica. Al pari delle altre scuole, questa persegue le finalità culturali proprie della scuola e la formazione umana dei giovani. Ma suo elemento caratteristico è di dar vita ad un ambiente comunitario scolastico permeato dello spirito evangelico di libertà e carità, di aiutare gli adolescenti perché nello sviluppo della propria personalità crescano insieme secondo quella nuova creatura che essi sono diventati mediante il battesimo, e di coordinare infine l’insieme della cultura umana con il messaggio della salvezza, sicché la conoscenza del mondo, della vita, dell’uomo, che gli alunni via via acquistano, sia illuminata dalla fede. Solo così la scuola cattolica, mentre – come è suo dovere – si apre alle esigenze determinate dall’attuale progresso, educa i suoi alunni a promuovere efficacemente il bene della città terrena ed insieme li prepara al servizio per la diffusione del regno di Dio, sicché attraverso la pratica di una vita esemplare ed apostolica diventino come il fermento di salvezza della comunità umana”⁴⁸. Si tratta di parole che mettono in luce il ruolo evangelizzatore della scuola con la massima evidenza e che fanno da fonte ispiratrice per altri interventi.

Il magistero non ha mai cessato di sottolineare il ruolo strategico della scuola cattolica in seno all’evangelizzazione

La scuola cattolica si apre alle esigenze determinate dall’attuale progresso, educa i suoi alunni a promuovere efficacemente il bene della città terrena

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, n. 8.

La prima ripresa del testo conciliare è il documento *La scuola cattolica*, pubblicato il 19.3.1977 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, dove si fa presente come “molti, dentro e fuori della Chiesa, mossi da un malinteso senso di laicità, impugnano la scuola cattolica come istituzione. Essi non ammettono che la Chiesa possa offrire, oltre alla testimonianza individuale dei suoi membri, quella specifica di proprie istituzioni dedite, per esempio, alla ricerca della verità o alle opere di carità”⁴⁹. È bene tornare su questa riflessione perché permette di cogliere un passaggio culturale che carica oggi – come allora – di responsabilità. Infatti, a fronte della crisi dello scientismo (sul piano culturale) e dello statalismo (sul piano gestionale), è ormai chiaro che il sistema formativo pubblico è costituito di scuole statali e non statali. Su questo esito ha giovato la crisi delle ideologie le quali, essendo alimentate dalla convinzione dell'esistenza di un sapere certo solo al di fuori dell'ispirazione religiosa, avevano buon gioco a screditare quest'ultima come fonte di conoscenza. La matrice di questo pregiudizio è illuministica e trova evidente espressione nelle parole di Volney (1791): “Il conseguimento dell'unanimità d'opinione postula previamente il raggiungimento della certezza, cioè che le acquisizioni intellettuali corrispondano perfettamente ai modelli a cui si riferiscono (...) sottomessi alla percezione sensoriale. (...) Da ciò concludiamo che, per vivere nella concordia e nella pace, (...) occorre tracciare una linea di demarcazione fra gli oggetti verificabili e gli oggetti non verificabili, e separare con una barriera inviolabile il mondo degli esseri fantastici dal mondo della realtà: la qual cosa significa togliere ogni effetto civile alle opinioni teologiche e religiose”⁵⁰. Questa prospettiva è oggi debole anche sul piano del pensiero laico, come mostrano le riflessioni di Habermas che ha riconosciuto il contributo che la religione porta al costituirsi della trama culturale su cui si basa la “comunità morale”⁵¹.

Parimenti cede il terreno sul quale ha preso forma l'obiezione “che la scuola cattolica tenta di strumentalizzare una istituzione umana per scopi religiosi e confessionali”⁵². Evidentemente non si può parlare di “strumentalizzazione” dal punto di vista cristiano, dal momento che, professando

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, n. 18.

⁵⁰ C.F. VOLNEY, *Solution du problème des contradictions*, in G. GAUTHIER, C. NICOLET (a cura di), *La laïcité en memoire*, op. cit., p. 61.

⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id., J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, pp. 34–40.

⁵² Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, n. 19.

il cristianesimo l'originaria prossimità di umano e divino nella creazione dell'uomo "a immagine e somiglianza di Dio" (Gn 1) successivamente confermata dalla Redenzione operata nell'Incarnazione del Verbo,

la fede cristiana crede fermamente con Paolo VI che "per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio (...) [e] per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo"⁵³. Ma anche dal punto di vista laico questa obiezione si dimostra fragile perché non è più possibile sostenere che la fede sia estranea al profilo costitutivo della persona.

Infatti, come in Italia ha osservato un laico (e agnostico) della statura di Arrigo Levi, il credente e il laico sono *entrambi* "uomini di fede"⁵⁴, perché la conoscenza umana è intrinsecamente limitata: conseguentemente, si compie sempre attraverso un'*opzione* intenzionale.

I mutamenti intercorsi nel tessuto societario ed ecclesiale – con una vistosa crescita della secolarizzazione nel senso più della indifferenza religiosa che della contrapposizione alla fede – hanno indotto la Chiesa a focalizzare l'attenzione sui laici – nel senso di "non consacrati" – che operano all'interno della scuola cattolica. Ne è uscito il documento *Il laico testimone della fede nella scuola* (15.10.1982) dove si sottolinea l'importanza "che, in accordo con la fede che professano e la testimonianza di vita che sono chiamati a dare, i laici cattolici che operano in questa scuola partecipino con semplicità e in modo attivo alla vita liturgica e sacramentale che in essa si svolge". Si tratta di una vera e propria sfida missionaria. "Gli alunni – prosegue il testo – comprenderanno meglio, attraverso l'esempio vivo, l'importanza che questa vita ha per i credenti. È sommamente positivo che in una società secolarizzata – dove gli alunni facilmente costatano che molti laici, i quali si dicono cattolici, vivono abitualmente al di fuori della liturgia e dei sacramenti – possano vedere il comportamento di altri laici adulti che prendono con serietà queste realtà come fonte e alimento della propria vita cristiana"⁵⁵.

Per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio [e] per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo

Il credente e il laico sono *entrambi* "uomini di fede", perché la conoscenza umana è intrinsecamente limitata: conseguentemente, si compie sempre attraverso un'*opzione* intenzionale

⁵³ PAOLO VI, *Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II*, n. 8.

⁵⁴ Cfr. l'intervento di A. LEVI, *Le due fedi* (in "Il Mulino", 1994, 356, pp. 959–973), quindi il suo volume *Le due fedi*, Bologna 1996.

⁵⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico testimone della fede nella scuola*, n. 40.

È qui che si colloca la sfida – per la scuola cattolica – di accordare umanesimo e cristianesimo

Non possiamo dimenticare come Paolo VI con incisività abbia affermato che “la rottura fra Vangelo e cultura” è il dramma del nostro tempo⁵⁶. È qui che si colloca la sfida

– per la scuola cattolica – di accordare umanesimo e cristianesimo, essendo consci che nulla di quanto è autenticamente umano è estraneo alla fede cristiana la quale orienta l'umanesimo mentre lo porta a compimento. È qui che si colloca la sfida di predisporre programmazioni curriculari che si facciano carico di testimoniare l'intimo nesso esistente tra fede e cultura. Alla luce di queste premesse, risulta che nella scuola cattolica le discipline vanno insegnate contemporaneamente in termini ineccepibili sotto il profilo scientifico e coerenti con l'attenzione a manifestare l'unica verità da cui scaturiscono ragione e fede. D'altro canto, la scuola cattolica è una espressione dell'evangelizzazione, praticata attraverso la cultura: per questa ragione esplicitamente e consapevolmente nutre la fede dei credenti che ad essa si rivolgono, testimonia ai non credenti oppure ai fedeli di altre religioni la fede cristiana come fattore di umanizzazione, chiede ai docenti che in essa operano di essere leali rispetto alla sua esplicita identità confessionale⁵⁷.

Questa preoccupazione evangelizzatrice spiega l'elaborazione del documento *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica* (7.4.1988), dove – dopo un attento esame dei mutamenti socioculturali – si afferma che “La scuola cattolica trova la vera giustificazione nella missione stessa della Chiesa; si basa su un progetto educativo in cui si fondano in armonia la fede, la cultura, la vita. Per mezzo di essa la Chiesa particolare evangelizza, educa, collabora alla edificazione di un costume moralmente sano e forte nel popolo”⁵⁸. L'aspirazione ad essere incisivi sul piano dell'apostolato attraverso la cultura riemerge – sull'onda anche dei fermenti prodotti dal Grande Giubileo – nel documento *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio* (28.12.1997) che fa una lucida diagnosi della cultura attuale: “La frammentazione dell'educazione, la genericità dei valori (...) tendono a far ripiegare la scuola in un presunto neutralismo, che snerva il potenziale educativo e si riflette negativamente sulla formazione degli allievi. Si vuole dimenticare che l'educazione presuppone e coinvolge sempre una determinata concezione dell'uomo e della

⁵⁶ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 19.

⁵⁷ Cfr. *Codice di diritto canonico*, can. 803, § 2 e can. 804, § 2.

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, n. 34.

vita. (...) La scuola cattolica, con il suo progetto educativo ispirato al Vangelo, è chiamata a raccogliere questa sfida e a rispondervi con la convinzione che ‘solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo’⁵⁹. Anche da questo punto di vista, la scuola cattolica svolge un ruolo essenziale per l’intero sistema scolastico e, più in generale, contribuisce ad alimentare un complessivo clima culturale d’impronta umanistica e personalistica. Più recentemente, si è fatta strada la convinzione che la scuola cattolica possa cogliere anche l’opportunità dei mutamenti in corso oltre che confrontarsi con i problemi collegati ad essi, attraverso la messa a fuoco di una autentica “comunità educante”. Questo è il fulcro e la convergenza fra i documenti *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola* (28.10.2002) e *Educare insieme nella scuola cattolica* (8.9.2007), a cui si aggiunge la consapevolezza della crescente complessità etnoculturale della scuola cattolica oltre che della società ben espressa nel testo *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica* (28.10.2013).

La scuola cattolica svolge un ruolo essenziale per l’intero sistema scolastico e, più in generale, contribuisce ad alimentare un complessivo clima culturale d’impronta umanistica e personalistica

SCUOLA CATTOLICA ED EVANGELIZZAZIONE

I documenti citati (a cui se ne potrebbero aggiungere altri per quanto concerne la specifica situazione italiana⁶⁰) identificano inequivocabilmente il mandato della scuola cattolica nella evangelizzazione attraverso la trasmissione e produzione culturale. È essenziale avere chiaro che non si tratta solo di assicurare un certo “clima” umano (legato all’attenzione per la persona, all’accoglienza, alla moralità ecc.), ma un preciso approccio alla realtà, capace di mostrare che la fede cristiana non è d’ostacolo alla

⁵⁹ CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, n. 10.

⁶⁰ In Italia la scuola cattolica rappresenta il 40% dell’offerta formativa della Scuola dell’infanzia, il 6% di quella relativa alla Scuola primaria, il 3% dell’offerta formativa nella Secondaria di primo grado e il 2% per quanto riguarda la Scuola secondaria di secondo grado. Nella Formazione professionale la scuola cattolica contribuisce per il 54% dell’offerta formativa. La Conferenza Episcopale Italia ha sempre sostenuto la scuola cattolica, di cui si occupa principalmente la Commissione episcopale per l’educazione cattolica. Ad essa risale il testo *La scuola cattolica, oggi, in Italia* (25.8.1983) e, più recentemente, il documento *La scuola cattolica risorsa educativa della Chiesa locale per la società* (11.7.2014). Nel 1998 la Conferenza Episcopale Italia ha fondato il Centro Studi per la Scuola Cattolica, con funzioni di monitoraggio e promozione, che ogni anno cura un Rapporto relativo alla scuola cattolica in Italia (pubblicato dall’Editrice La Scuola, Brescia).

esplorazione e conoscenza del mondo. Per questa ragione, la scuola cattolica promuove il riconoscimento del contributo anche culturale della fede cristiana anzitutto dal punto di vista curricolare, procedendo – nel rispetto delle norme e delle indicazioni comuni al sistema scolastico – a valorizzare temi e approcci coerenti con la visione cattolica della vita. In particolare, la scuola cattolica è protesa a mostrare che la dimensione religiosa in generale e cristiana in specie è essenziale nella crescita della persona. In proposito, mentre mira ad assolvere un compito analogo a quello che Tommaso – ispirandosi a Paolo (Rm 1,19ss.) – assegna ai “*praeambula fidei*”⁶¹ (cioè la rimozione degli ostacoli razionali all’apertura alla fede), la scuola cattolica promuove la crescita della persona nel suo complesso secondo un umanesimo che Paolo VI – riprendendo Maritain – definì “integrale” cioè “volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l’uomo”⁶². Su questo vettore pedagogico e didattico si inserisce l’attenzione alla spiritualità, intesa come la disposizione a riconoscere nell’alunno non solamente colui che aspira al sapere per conseguire competenze di varia natura, ma anche colui che mira, attraverso il sapere e il rapporto con gli altri, a diventare compiutamente persona. Questo richiede che, oltre alle conoscenze strumentali, siano offerti agli alunni contributi volti a favorire la loro crescita globale. La scuola così diventa palestra di vita, secondo quanto già auspicato – due millenni fa – da Seneca nelle *Lettere a Lucilio*⁶³.

Nella scuola cattolica questo accade grazie all’incontro con una precisa identità religiosa che veicola orientamenti antropologici peculiari, ma perfettamente coerenti con le coordinate culturali che fondano la nostra civiltà. In ragione di questo la scuola cattolica contribuisce a tenere desto nel sistema scolastico il riconoscimento dell’impossibilità – in linea di principio prima che di fatto – di dissociare istruzione ed educazione. “Essere educati” significa conseguire – attraverso quello che si impara – non solo competenze di ordine strumentale bensì la maturità: la qual cosa allude a un orizzonte antropologico. Non dobbiamo dimenticare che negli Atti

“Essere educati” significa conseguire – attraverso quello che si impara – non solo competenze di ordine strumentale bensì la maturità: la qual cosa allude a un orizzonte antropologico

⁶¹ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Somma teologica*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁶² PAOLO VI, *Populorum progressio* (26.3.1967), n. 14.

⁶³ Cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, CVI, 12: “Anche negli studi, come in tutto il resto, soffriamo di mancanza di moderazione: impariamo non per la vita, ma per la scuola” (in *Tutti gli scritti*, Milano 1994, p. 1275).

degli Apostoli alla fede cristiana è spesso associato il termine *hodos* (cioè “via”: cfr. At 9,2; 19,9 ecc.) alludendo al fatto che prospetta un concreto stile di vita, veicola cioè “saggezza” in ragione della quale – come dice la *Lettera a Diogneto* – “ciò che l’anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo”⁶⁴. Nel contesto culturale odierno, la scuola cattolica, ispirandosi alla cultura e alla fede cristiane, mette in campo una precisa antropologia che diventa chiave di volta dell’offerta curricolare allo scopo di fronteggiare e sconfiggere il nichilismo che oggi assume il profilo del postumanesimo.

È evidente quanto questo influisca sulla vita (del resto, come ha ricordato Benedetto XVI nella *Deus caritas est*, “All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva”⁶⁵), quindi come sia coerente con l’istanza inderogabile di un nesso profondo tra scuola e vita. Sul terreno didattico, suona ancora attuale il richiamo espresso, nel secolo scorso, da uno dei maggiori autori del personalismo cattolico – Luigi Stefanini – quando, interrogandosi sulla trasmissione del sapere, affermava che “Ogni *sapere* è un *sapersi*, ma, nelle condizioni umane del sapere, non c’è *sapersi* senza un *sapere*”⁶⁶. Questo principio, uscito dalla penna di uno dei maggiori filosofi e pedagogisti italiani del Novecento, rappresenta un sicuro riferimento per la scuola cattolica. Si tratta, del resto, di quanto ha affermato Papa Francesco ricordando la sua breve frequenza di una scuola salesiana. Egli, che ha nuovamente ribadito che “Le scuole cattoliche (...) cercano sempre di coniugare il compito educativo con l’annuncio esplicito del Vangelo”⁶⁷, evocando la sua esperienza giovanile ha detto: “Tutte le cose si facevano con un senso. Non c’era nulla ‘senza senso’ (almeno nell’ordine fondamentale; perché accidentalmente c’erano gesti d’impazienza di qualche educatore o piccole ingiustizie quotidiane, ecc.). Io imparai lì, quasi inconsapevolmente, a cercare il senso delle cose. (...) Parlo di cultura cattolica perché tutto ciò che facevamo e imparavamo aveva anche una unità armoniosa. Non ci si ‘parzializzava’, ma una cosa

Le scuole cattoliche cercano sempre di coniugare il compito educativo con l’annuncio esplicito del Vangelo

⁶⁴ *Lettera a Diogneto*, Brescia 1984, p. 51.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 1.

⁶⁶ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Brescia 1962, p. 80.

⁶⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24.11.2013), n. 134.

si riferiva all'altra e si completavano. Inconsciamente uno si sentiva crescere in armonia, cosa che certo non poteva esplicitare in quel momento, ma in seguito sì. E, d'altra parte, tutto era di un realismo impressionante”⁶⁸. Questo ricordo del Papa, risalente a tanti anni fa, può orientare la scuola cattolica ancora oggi.

Bibliografia

- BALTHASAR H.U. VON, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964.
- BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, 25.12.2005.
- BLONDEL M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* [1896], in Id., *Les premières écrits*, PUF, Paris 1956.
- BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris 1967⁸, vol. I/2.
- BRÉHIER E., *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, “Revue de métaphysique et de morale” 1931.
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *La catechesi*, Città Nuova, Roma 1993.
- Codice di diritto canonico*.
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica, oggi, in Italia*, 25.8.1983.
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica risorsa educativa della Chiesa locale per la società*, 11.7.2014.
- CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, 28.10.1965.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, 7.4.1988.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica*, 28.10.2013.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Educare insieme nella scuola cattolica*, 8.9.2007.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico testimone della fede nella scuola*, 15.10.1982.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, 28.12.1997.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, 19.3.1977.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, 28.10.2002.
- CHENU M.-D., *Allocution d'ouverture*, in AA.VV., *La philosophie chrétienne*, Cerf, Paris 1933.
- FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.
- FRANCESCO, *Ricordi salesiani*, edizione on-line de “L'Osservatore Romano”, <http://www.osservatoreromano.va/it/news/ricordi-salesiani> (29.1.2014).
- GENTILE G., *Discorsi di religione*, Vallecchi, Firenze 1920.

⁶⁸ FRANCESCO, *Ricordi salesiani* (edizione on-line de “L'Osservatore Romano” 29.1.2014, <http://www.osservatoreromano.va/it/news/ricordi-salesiani>).

- GENTILE G., *Scritti pedagogici*, Treves, Milano – Roma 1932, vol. III.
- GILSON E., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (ed. orig.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929).
- GILSON E., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924.
- GILSON E., *Le thomisme*, Vix, Strasbourg 1919 (troisième édition revue et augmentée: Vrin, Paris 1927).
- GILSON E., *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità*, in ID., GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, Città Nuova, Roma 1990².
- GIOVANNI DAMASCENO, *Omellie cristologiche e mariane*, Città Nuova, Roma 1980.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14.9.1998.
- GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria*, Città Nuova, Roma 1988.
- GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Città Nuova, Roma 1991².
- HABERMAS J., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in ID., J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Queriniana, Brescia 2005.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano 1996.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- HENRY A., *La querelle de la philosophie chrétienne*, in AA.VV., *Philosophie chrétiennes*, Fayard, Paris 1955.
- HUGO V., *Discours sur la liberté de l'enseignement*, in AA.VV., *La laïcité en mémoire*, Edilig, Paris 1987.
- IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai Filadelfesi*, in *I padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1989⁴.
- JASPERS K., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione cristiana*, Longanesi, Milano 1970.
- LEONE XIII, *Aeterni Patris*, 4.8.1879.
- LEONE XIII, *De Sancto Thoma Aquinate patrono coelestis studiorum optimorum cooptando*, 4.8.1880.
- Lettera a Diogneto*, La Scuola, Brescia 1984.
- LEVI A., *Le due fedi*, "Il Mulino" 1994.
- LEVI A., *Le due fedi*, Il Mulino, Bologna 1996.
- LUTERO M., *Scritti politici*, UTET, Torino 1959².
- MANDONNET P., *L'augustinisme bonaventurien*, "Bulletin thomiste" 1926.
- MARITAIN J., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1980.
- MOUNIER E., *Il personalismo*, AVE, Roma 1987⁸.
- NOËL L., *La notion de philosophie chrétienne*, "Revue néoscholastique de philosophie" 1934.
- PAOLO VI, *Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965.
- PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975.
- PAOLO VI, *Populorum progressio*, 26.3.1967.
- ROSMINI A., *Della educazione cristiana*, in: ID., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Città Nuova, Roma 1994.
- ROSMINI A., *Sull'unità dell'educazione*, in ID., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Città Nuova, Roma 1994.
- SCHELER M., *Amore e conoscenza*, Padova, Liviana 1967.
- SENECA, *Lettere a Lucilio*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.
- STEFANINI L., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962.

TEOFILO, *Ad Autolico*, in *Gli apologeti greci*, Città Nuova, Roma 1986.

TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti*, Città Nuova, Roma 1990.

TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*.

VAN STEENBERGHEN F., *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1973².

VOLNEY C.F., *Solution du problème des contradictions*, in G. GAUTHIER, C. NICOLET (a cura di), *La laïcité en memoire*, Edilig, Paris 1987.

VOLTAIRE, *Religione*, in *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1995.

WULF M. DE, *Storia della filosofia medievale*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1913.

SZKOŁY KATOLICKIE JAKO MIEJSCE REALIZACJI MISJI EDUKACYJNEJ KOŚCIOŁA

Abstrakt

Tematem publikacji jest edukacyjna i misyjna funkcja szkoły katolickiej. Wobec nurtów myślowych (np. idealizmu i pozytywizmu) uznających wiarę za poznawczo nieznaczącą pojawiła się koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” jako podstawy ideowej szkoły katolickiej. Dzięki takiej perspektywie wiara chrześcijańska jest postrzegana jako nośnik wiedzy, a w szkole katolickiej jest przekazywana i tworzona kultura. Tajemnica człowieka i życia, stanowiąca problem edukacyjny, w szkole katolickiej jest wyjaśniana w perspektywie chrystologicznej. Sama zaś szkoła katolicka oferuje specyficzne treści wynikające bezpośrednio ze swego charakteru wyznaniowego. Nie ma zatem wątpliwości, że ma prawo istnienia i funkcjonowania. Winna być postrzegana jako miejsce realizacji misyjnego posłannictwa Kościoła, ponieważ propaguje, ubogaca i ewangelizuje kulturę.

Słowa kluczowe

szkoła, szkoła katolicka, wiara, rozum, kultura, ewangelizacja, edukacja, Kościół

WPROWADZENIE

Temat będący przedmiotem tego opracowania jest szeroki, bowiem dotyczy obszaru, który rozciąga się od specyfiki edukacji chrześcijańskiej aż po szkołę katolicką jako podmiot ewangelizacyjny. Zamierzam podjąć go etapami i dlatego najpierw chcę podkreślić specyfikę, również poznawczą, wiary chrześcijańskiej. Jest to warunek konieczny, aby móc mówić o tej specyfice w odniesieniu do szkoły katolickiej. Następnie chcę wskazać na edukację inspirowaną chrześcijaństwem, którym szkoła katolicka koniecznie musi się inspirować. W końcu zamierzam przedstawić szkołę katolicką, jako wyraz misji Kościoła.

Od początku ewangelizacji refleksja nad relacją między wiarą chrześcijańską a wiedzą była tematem centralnym

WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA I WIEDZA

Od początku ewangelizacji refleksja nad relacją między wiarą chrześcijańską a wiedzą była tematem centralnym. Z jednej strony, koncepcja gnostycka wiodła w zasadzie ku przekonaniu, że wiara nie jest niczym więcej jak tylko dopełnieniem ludzkiej wiedzy, możliwej do osiągnięcia także dzięki samym zdolnościom rozumu albo antycypacją tego, co ludzki umysł i tak może swymi zdolnościami osiągnąć. Z drugiej strony byli tacy, którzy redukowali wiarę do zwykłego doświadczenia pozbawionego wymiaru poznawczego. Co więcej, utrzymywali, że wymiar poznawczy mógłby zakłócić to doświadczenie. To zestawienie ma ogromne znaczenie w odniesieniu do szkoły katolickiej, ponieważ do takich koncepcji można sprowadzić dwa krytyczne podejścia, które istnieją również dzisiaj i są zgodne w przeciwstawieniu rozumu i wiary.

Rzeczywiście, są tacy, którzy zaprzeczają, że może istnieć szkoła „katolicka”, czyli taka, która określa siebie samą w kluczu konfesyjnym, ponieważ – zgodnie z logiką racjonalistyczną – dostrzegają w wierze przeszkodę dla wiedzy. Do takiego samego wniosku dochodzą również ci, którzy – opowiadając się za fideizmem – myślą, że rozum jest zagrożeniem dla wiary. W efekcie czego, odrzucają możliwość istnienia „szkoły” katolickiej. Punkt równowagi, w ramach ortodoksji, polega na tym, że wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają, ponieważ – jak stwierdził z niezwykłą jasnością Jan Paweł II na początku encykliki *Fides et ratio* – „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (nr 1).

Sens terminu *lógos*, zaczerpniętego z filozofii greckiej, a użytego w prologu Ewangelii Janowej jest następujący: uznać, że racjonalne poznanie ma swoje spełnienie w objawieniu chrześcijańskim. U św. Pawła z Tarsu można dostrzec doprecyzowanie tego zagadnienia, bowiem uznaje on w istocie (Rz 2,14-15), że naturalne poznanie jest zgodne z przesłaniem Ewangelii. W szczególności Pawłowe nauczanie w Atenach (Dz 17,22-34) jest wzorem postawy, która przeważała w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich i została uznana za ortodoksyjną. Apostoł, który wychodzi z filozoficznego pojęcia Boga, aby głosić nową wiarę, odwołuje się do politeizmu i nie waha się zacytować werset poety stoickiego Aratosa, w którym mówi on, że ludzkość ma „boskie pochodzenie”. Ale w tę przesłankę – podzielaną przez jego słuchaczy – Paweł wprowadza zapowiedź zmar-

twychwstania, wywołując u słuchaczy zdecydowany sprzeciw. Innymi słowy, chrześcijaństwo od samych swych początków chciało spotkać kulturę „laicką”, głosząc, że wraz z przyjściem Chrystusa realizuje się to, czego ludzkość zawsze oczekiwała.

Chrześcijaństwo od samych swych początków chciało spotkać kulturę „laicką”, głosząc, że wraz z przyjściem Chrystusa realizuje się to, czego ludzkość zawsze oczekiwała

To spotkanie jest potwierdzone – na najwyższym poziomie kulturowym – poprzez koncepcję „filozofii chrześcijańskiej”. Ten zwrot, zgodnie z bibliografią załączoną przez Gilsona w tomie *Duch filozofii średnio-wiecznej*, został użyty przez św. Augustyna, ale potem gdy rozwijała się zachodnia myśl nie cieszył się zbyt dużą popularnością, przynajmniej do XIX wieku, kiedy zaczął być powszechnie używany¹. To ożywienie było reakcją na próby zepchnięcia wiary do sfery prywatnej przez oświecenie, które nie doceniło jej wartości poznawczej, redukując wiarę do czystej funkcji praktycznej.

W tym kierunku idą też słowa Woltera, kiedy porównuje on chrześcijaństwo z deizmem i uważa, że deizm jest lepszy, bowiem uczy „bardziej moralności a mniej dogmatów” oraz stara się „uczynić ludzi uczciwymi, nie zmuszając ich do przyjmowania absurdu”². Te przekonania zaważyły też na pozytywizmie, jak na to wskazują słowa Wiktora Hugo, wypowiedziane w parlamencie francuskim 15 stycznia 1850 roku, podczas polemiki na temat nauczania religii: „Czy wiecie na czym polega prawdziwe nauczanie religii, przed którym klękamy i które nie stanowi żadnego problemu? To siostra miłosierdzia przy łożku umierającego, to brat miłosierdzia wykupujący niewolnika, to Wincenty à Paulo przygarbiający porzucone dziecko”³.

Również idealizm operuje tymi terminami, gdy stwierdza prymat filozofii nad wiarą (i nad sztuką): „Filozofia – mówi Hegel – jest jednością sztuki i religii w takim stopniu, biorąc całościowo religię, w jakim modalność intuicyjna sztuki nie jest tylko włączona w Całość, ale również połączona w prostej duchowej intuicji. Wtedy właśnie jest ona podniesiona do świadomej siebie myśli⁴. Ta wiedza jest zatem koncepcją sztuki i religii

¹ Por. E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana 1986, s. 511–545, gdzie wskazuje, że spośród osiemdziesięciu analizowanych autorów tylko czternastu pochodzi sprzed XIX wieku.

² VOLTAIRE, hasło *Religione*, w: *Dizionario filosofico*, Torino 1995, s. 378.

³ V. HUGO, *Discours sur la liberté de l'enseignement*, w: *La laïcité en mémoire*, red. G. Gauthier, C. Nicolet, Paris 1987, s. 114.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano 1996, s. 917.

poznana za pośrednictwem myśli”. Jest to element stały idealizmu. To nie przypadek, że w reformie szkolnictwa zaproponowanej we Włoszech przez Giovanniego Gentilego (1923) nauczanie religii było przewidziane tylko w szkole podstawowej, kiedy w dziecku zaczynają formować się zdolności intelektualne, ale które jeszcze w pełni się nie rozwinęły. Filozofia w istocie „operuje zawsze na bazie religii” i „aby mogła kontynuować swoją wieczną pracę, nie może jej zabraknąć materii”⁵. Szkoła podstawowa, według Gentilego, musi kształtować przede wszystkim ducha (a do tego służy religia), a tylko wtórnie intelekt (za którego przygotowanie będzie odpowiadać nauka, a zwłaszcza filozofia)⁶.

Wobec tych tendencji zareagowali autorzy zamierzający pokazać, że wiara jest również nośnikiem wiedzy. W szczególności Rosmini (który konfrontuje się bezpośrednio z iluminizmem) w pełni uznaje racjonalny element wymiaru religijnego, łącząc go zarówno z tajemnicą otaczającą Boga, jak i z badaniami przeprowadzonymi przez ludzką myśl. Z racji stworzenia człowieka na obraz Boga inteligencja może wnikać w Jego tajemnicę⁷ i tu jest przyczyna dlaczego edukacja chrześcijańska jest naznaczona racjonalnością⁸. Co więcej, religia na ile odnosi się do „celu ostatecznego” (do Boga) jest elementem kluczowym w „edukacji integralnej”, która jest zadaniem (a nie prostym przejściem) w formacji ludzkiej. Wychodząc bowiem oczywiście z perspektywy racjonalności: „Nasza naturalna racjonalność dąży do poznania Boga, jako naczelnej zasady wszystkich rzeczy, i poznania tego, że od niego zależy, że jest on potrzebny, że wszystko jest jego dziełem, czy to odnosi się do działań przemyślnych czy przypadkowych, że wszystko chce się kierować ku niemu i że wszystko, gdy jest skierowane i nastawione na Boga, osiąga doskonałość i porządek”⁹.

Istnienie szkoły katolickiej jest wyraźnie związane z pytaniem o to, czy wiara ma jakiś związek z wiedzą, czy też nie

Istnienie szkoły katolickiej jest wyraźnie związane z pytaniem o to, czy wiara ma jakiś związek z wiedzą, czy też nie. Tylko przy odpowiedzi pozytywnej jej istnienie ma sens i nie jest przypadkiem. Od połowy

⁵ G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze 1920, s. 90.

⁶ Por. G. GENTILE, *Scritti pedagogici*, t. 3, Milano – Roma 1932, s. 53.

⁷ Por. A. ROSMINI, *Della educazione cristiana*, w: TENZE, *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Roma 1994, s. 63–64.

⁸ Por. tamże, s. 59.

⁹ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, w: TENZE, *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Roma 1994, s. 240.

XIX wieku i na początku XX wieku mamy do czynienia z silną promocją szkoły katolickiej przez Kościół, co jest spowodowane konfrontacją z koncepcjami pozytywistyczną i idealistyczną, zgodnymi w uznaniu wiary jako nieznaczącej poznawczo (dla pozytywistów religia to przesąd, dla idealistów to mit). W tym kontekście, istnienie szkoły katolickiej stanowiło empiryczną weryfikację faktu, że wiara i rozum są sojusznikami w zdobywaniu wiedzy. To przekonanie jest odzwierciedleniem już przywołanego pojęcia „filozofii chrześcijańskiej”, którym obecnie się zajmujemy.

DEBATA NA TEMAT FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pod naciskiem konfrontacji z pozytywizmem, jak i z idealizmem, została zakwestionowana sama koncepcja istnienia „filozofii chrześcijańskiej”. Ważni filozofowie (choć wywodzący się z różnych nurtów, jak Scheler¹⁰, Heidegger¹¹ czy Jaspers¹²) byli takiego właśnie zdania. Pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” zostało odrzucone również przez część kultury protestanckiej (tej, która jest najbliższa polemice Lutra ze scholastyką¹³). Także w świecie katolickim są i tacy, którzy odrzucają tę koncepcję, ponieważ obawiają się, że w jej efekcie nastąpi „racjonalizacja” wiary lub fideistyczne zdeformowanie rozumu.

Autorem, który bardziej niż ktokolwiek inny podjął się zadania wyjaśnienia w pozytywnym świetle koncepcji „filozofii chrześcijańskiej” był Gilson. W 1924 roku opublikował tom na temat Bonawentury¹⁴, oceniony krytycznie przez mediewistę i dominikanina Mandonneta, który

¹⁰ Por. M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, Padova 1967, s. 50, gdzie mówi „nie ma i nigdy nie było filozofii chrześcijańskiej, chyba że pod tym określeniem rozumie się, jak to zwykle ma miejsce, filozofię grecką z ozdobami chrześcijańskim”.

¹¹ Por. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia – Milano 1968, s. 19, gdzie mówi, że filozofia chrześcijańska to „rodzaj drewnianego żelaza i nieporozumienie”, bowiem „spekulatywnym opracowaniem chrześcijańskiego doświadczenia w świecie” zajmuje się teologia. Zob. także TENZE, *Nietzsche*, gdzie stwierdza, że „filozofia chrześcijańska jest bardziej absurda od kwadratowego koła” (Milano 1994, s. 644).

¹² Por. K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione cristiana*, Milano 1970, s. 64–66, gdzie wyrażenie „filozofia chrześcijańska” jest uważane jako określające tylko pozornie refleksję filozoficzną, a w rzeczywistości wskazuje na teologię lub na zwykłą filozofię (bez wskazania wyznaniowego) albo też na refleksję typowo zachodnią (mając na uwadze chrześcijański wpływ na Zachód).

¹³ Znana jest awersja K. Bartha do pojęcia „filozofia chrześcijańska”. Wyznanie protestanckie opiera się na antyfilozoficznym uprzedzeniu Lutra, który o Arystotelesie stwierdził: „Żle mi się robi na sercu, że ten przeklęty, zarozumiały i przebiegły bałwochwalca potrafił swoimi fałszywymi słowy skorumpować i oszukać nawet najlepszych” (M. LUTER, *Scritti politici*, Torino 1959², s. 207) i z trudem uznaje poprawność określenia „filozofia chrześcijańska”.

¹⁴ Por. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.

odrzuć przypisanie franciszkaninowi idei ściśle filozoficznych, traktując go tylko i wyłącznie jako teologa¹⁵. Trzy lata później, w 1927 roku, Chenu skrytykował trzecie wydanie (pierwsze datuje się na 1919 rok¹⁶) napisanego przez Gilsona tomu na temat Tomasza z Akwinu. Odrzucił on przypisanie Akwinacii filozofii chrześcijańskiej, ale uznał go za filozofa *tout-court*¹⁷.

Wiara ukazuje, ale nie wykazuje

Na tę krytykę Gilson odpowiedział tomem na temat św. Augustyna (1929), który odróżniał sferę wiary od sfery rozumu, jednak ukazywał ich wzajemne powiązania, precyzując, że „wiara ukazuje, ale nie wykazuje”¹⁸. Gilson otwarcie przywołuje zastrzeżenia ze strony

Chenu, ale – zgadzając się, że teologia nie nadaje filozofii charakteru chrześcijańskiego – zwraca uwagę, że filozofia chrześcijańska nie jest wyprowadzona z wiary, lecz porusza się w niej¹⁹. Jeśli zaś chodzi o Mandonneta, to Gilson twierdzi, że przypisanie Augustynowi (i myślicielom chrześcijańskim) statusu filozofów, a nie tylko teologów, jest sprzeczne wtedy, kiedy rozumie się filozofię „jako przedmiot odseparowany”, a nie jako postrzegany razem z wiara, lecz od niej się różniący. „W rzeczywistości – podsumowuje Gilson – ani u niego [Augustyn], ani u żadnego innego myśliciela nurtu augustiańskiego nigdy nie spotyka się nawet jeden raz pomysł, aby prawdę filozoficzną udowodnić odwołując się do wiary”²⁰. W istocie, Gilson zwraca uwagę, że teolog argumentuje wychodząc z Objawienia, podczas gdy filozof czyni z prawdy objawionej przedmiot swojej analizy.

Ze strony myślicieli laickich szczególnie krytyczny wobec Gilsona był Bréhier (historyk, profesor na Sorbonie), który w swojej *Histoire de la philosophie* (1927) mocno zaprzeczał nie tylko realnemu istnieniu, ale także możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej, zarzucając jej (rzekomy) brak spekulatywnego zainteresowania w początkach chrześcijaństwa i zasadniczą ciągłość kultury pogańskiej w myśli chrześcijańskiej²¹. Bréhier przy-

¹⁵ P. MANDONNET, *L'augustinisme bonaventurien*, „Bulletin thomiste” 1926, t. 2, s. 48–54.

¹⁶ Por. E. GILSON, *Le thomisme*, wyd. 3 poprawione i rozszerzone, Paris 1927 (wyd. 1 – Strasbourg 1919).

¹⁷ Por. „Bulletin thomiste” 1928, t. 1, s. 242–245.

¹⁸ E. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova 1983, s. 279 (wyd. oryg. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929).

¹⁹ Por. tamże, s. 279, przypis nr 61.

²⁰ Tamże, s. 278 (krytyka Mandonneta znajduje się w przypisie nr 59 na tej samej stronie).

²¹ Por. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I/2, wyd. 8, Paris 1967, s. 430–437, gdzie stwierdza, że wczesne chrześcijaństwo miało zapatrywania zasadniczo tylko praktyczne, bowiem było wyznawane przez klasy niższe. Ponadto chrześcijaństwo uczestniczyło w klimacie religijnym cywilizacji hellenistycznej, nie wnosząc do niej

muje wyzwanie Gilsona na gruncie historii. Z perspektywy racjonalizmu (oświeceniowego) wchodzi on na plac boju krytykując tom na temat Augustyna. Wobec przypisywania Augustynowi koncepcji filozofii chrześcijańskiej wysuwa tezę o podobieństwie myśli augustiańskiej do idei neoplatońskiej, stwierdzając, że nie jest ona niczym innym jak podjęciem na nowo neoplatonizmu. Podsumowując: „postulowana filozofia chrześcijańska jest całkowicie wzorowana na Plotynie i Platonie”²². W podobny sposób odnosi się on do Tomasza z Akwinu redukując jego myśl do filozofii Arystotelesa²³. Konkluduje tymi słowami: „nie można mówić o filozofii chrześcijańskiej, tak jak nie mówi się o chrześcijańskiej matematyce czy chrześcijańskiej fizyce”²⁴.

Ta konfrontacja osiągnęła swój punkt szczytowy, gdy 21 marca 1931 roku we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym postawiono taki właśnie temat dyskusji. We wprowadzeniu do dyskusji Gilson wymienił ewentualne zastrzeżenia odnośnie do istnienia filozofii chrześcijańskiej, za którymi można dostrzec przywołaną powyżej krytykę, a mianowicie²⁵:

- 1) poglądy pewnych średniowiecznych teologów, którzy uważają filozofię za źródło błędów;
- 2) perspektywę „czystego racjonalizmu”, który uznaje istnienie chrześcijańskich filozofów, ale nie filozofię chrześcijańską;
- 3) racjonalizm, który w filozofii uznaje racjonalność działania i uważa, że filozofia chrześcijańska jest taką ponieważ jest filozofią (czyli racjonalnym badaniem), a nie dlatego, że chrześcijańska; jest to zarzut, który sformułował Chenu²⁶, a bardziej ogólnie, niektórzy neoscholastycy²⁷.

nic nowego. „Chrześcijaństwo u swych początków nie jest wcale spekulatywne” (s. 436). Autor ponadto utrzymuje, że przez pierwsze pięć wieków nie ma filozofii chrześcijańskiej, lecz tylko praktyka wiary, a wierni podzielają wrażliwość kulturową swoich współczesnych. Ta koncepcja została powtórzona w trakcie trzech konferencji ogłoszonych w 1928 roku w Institut des hautes études de Belgique w Brukseli (por. A. HENRY, *La querelle de la philosophie chrétienne*, w: *Philosophie chrétiennes*, Paris 1955, s. 35–68).

²² E. BRÉHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de métaphysique et de morale” 1931, s. 136.

²³ Por. tamże, s. 142–144.

²⁴ Tamże, s. 162. Ta sama idea jest już obecna w: M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* [1896], w: TENZE, *Les premières écrits*, Paris 1956, s. 47: „filozofia chrześcijańska nie istnieje bardziej niż fizyka chrześcijańska”.

²⁵ Por. „Bulletin de la Société française de philosophie” 1931, t. 2–3, s. 37–38 (posiedzenie z dnia 21 marca 1931 roku).

²⁶ Por. cytowaną już recenzję M.-D. Chenu trzeciego wydania *Le thomisme* (szczególnie s. 244).

²⁷ Można tu przywołać uwagi M. DE WULFA (por. *Storia della filosofia medievale*, t. 1, Firenze 1913, s. 103, gdzie twierdzi, że filozofia Ojców Kościoła jest filozofią religijną w służbie dogmatu), L. NOËLA (por. *La notion*

Odpowiedź Gilsona zaczyna się od ukazania historycznego kontekstu. Istotnie, francuski uczoney ukazuje chrześcijaństwo jako „objawienie formujące umysł” i zauważa, że koncepcje historycznie wytworzone przez chrześcijaństwo (jak chociażby idea osoby) stały się wspólnym dziedzictwem filozoficznej refleksji. Odnośnie do Tomasza z Akwinu podkreśla on szczególnie jedność między jego dziełem filozoficznym i twórczością teologiczną²⁸. Argumentacja Gilsona nie pozostaje bez skutku, jak to potwierdza dwa lata później (11.09.1933) analogiczne seminarium firmowane przez Towarzystwo Tomistyczne. W przemówieniu otwarcia Chenu, który był wtedy przewodniczącym Towarzystwa, podjął otwarcie problem „warunków istnienia, zgodnie z normą i z zasadami, chrześcijańskiego „statusu” filozofii, co stwierdzamy jako fakt”²⁹. W związku z tym odnotowuje on szerokie porozumienie co do zasadności terminu „filozofia chrześcijańska” z perspektywy historycznej. Pozostaje jednak otwarte pytanie z perspektywy teoretycznej, uwzględniające odmienny przedmiot formalny dla filozofii i odmienny dla teologii. W swoim wystąpieniu

Gilson przywołuje autorytet encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII, w której został użyty termin „filozofia chrześcijańska” i podkreśla odnowę jaką wiara chrześcijańska przyniosła na grunt rozważań filozoficznych

będącym odpowiedzią [na zagajenie dokonane przez Chenu] Gilson przywołuje autorytet encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII, w której został użyty termin „filozofia chrześcijańska” i podkreśla odnowę jaką wiara chrześcijańska przyniosła na grunt rozważań filozoficznych. To nie od Arystotelesa – zauważa – ale dzięki wierze To-

masz z Akwinu nabył wiedzę o prawdziwej naturze Boga (odniesienie do Wj 3,14). Gilson stwierdza, że kiedy Akwinata opracowuje swoją filozo-

de philosophie chrétienne, „Revue néoscolastique de philosophie” 1934, t. 37, s. 337–344) i F. VAN STEENBERGHENA (por. *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, wyd. 2, Louvain – Paris 1973) krytykujące stanowisko Gilsona w imię oddzielenia filozofii i teologii, nie negujące jednak, że historycznie istnieją powiązania między nimi, ale nie można z nich wyprowadzać ogólnej zasady. M. DE WULF bez trudu uznał Tomasza z Akwinu za filozofa (por. *Storia della filosofia medievale*, t. 2, s. 140–142) i podobnie jak F. VAN STEENBERGHENA jest świadomy faktu, że chrześcijaństwo „przynosi filozofię w sensie szerokim, czyli jako wizję świata” (*Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, s. 22), przypisując Tomaszowi z Akwinu, że stworzył „pierwszą oryginalną filozofię, jaką wytworzyła kultura chrześcijańska”, która jest „neoplatynizującym arystotelizmem”, mającą własne elementy i stąd zasługuje na nazwanie jej „tomizmem” (s. 103). Prawdziwy problem sprowadza się do rozdzielenia obszarów, na co tak wyczuleni są neotomiści z Louven z powodu pierwotnego zaangażowania neotomizmu belgijskiego w konfrontację z kulturą pozytywistyczną.

²⁸ Por. E. GILSON, *Le thomisme*, dz. cyt., s. 32. Na temat *Summy teologicznej* stwierdza on, że jest w niej filozofia Tomasza z Akwinu przedstawiona zgodnie z „zasadami” prezentacji filozoficznej i zgodnie z „porządkiem” prezentacji teologicznej (por. tamże, s. 37).

²⁹ M.-D. CHENU, *Allocution d'ouverture*, w: *La philosophie chrétienne*, Paris 1933, s. 13–18.

fię, to jest ona dla niego „naturalną mądrością, dziełem rozumu naturalnego, *doskonałym konstruktem racjonalnym*, który się tworzy dzięki światłu rozumu i jego zasad, a nie dzięki światłu wiary”³⁰. Nie mamy tu zatem do czynienia z teologią! Stwierdza on: „Historia filozofii chrześcijańskiej jest, w dużej mierze, historią religii, która z czasem i stopniowo uświadamia sobie istnienie koncepcji filozoficznych. Jako religia może przechodzić ponad nimi, ale uznaje te koncepcje jako coraz wyraźniej definiujące filozofię tych swoich wyznawców, którzy pragną taką właśnie posiadać”³¹.

W ramach refleksji prowadzonych w katolickiej szkole uważam za bardzo ważną debatę na temat „filozofii chrześcijańskiej” i wkładu, który wniósł Gilson. W istocie wykazał on, przede wszystkim na gruncie historycznym, że ewangelizacja wyraziła się w koncepcjach, które stały się powszechne w refleksji filozoficznej. To pokazuje, że wiara chrześcijańska również jest nośnikiem wiedzy, a także wyrazem osobistej relacji z Chrystusem w Kościele oraz źródłem określonego sposobu działania. A zatem istnienie „szkoły katolickiej” jest uzasadnione z perspektywy tworzenia, wykorzystywania i przekazywania kultury. Jest ona „katolicka” nie tylko dlatego, że wyraża pewien klimat interpersonalny, zwraca uwagę na ucznia itd. Jest katolicka również dlatego, że oferuje specyficzne treści, wynikające bezpośrednio ze swego charakteru wyznaniowego. Chrześcijaństwo, w rzeczywistości, jak to zaraz wykażę, przekazuje pewne treści poznawcze, a nie tylko postawy, uczucia czy stany emocjonalne.

Istnienie „szkoły katolickiej” jest uzasadnione z perspektywy tworzenia, wykorzystywania i przekazywania kultury

CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA

Uważam że koncepcja Gilsona jest pouczająca, ponieważ pozwala wskazać na oryginalność wiary, a jednocześnie potrafi, posługując się perspektywą historyczną, natchnąć umysł i uczynić zdolnym do uznania wkładu chrześcijaństwa (a ogólniej wiary biblijnej) do kultury stanowiącej obecnie wspólnie dziedzictwo. Jest zatem uzasadnione funkcjonowanie katolickiej szkoły jako miejsca tworzenia kultury, a nie tylko jej przekazu.

³⁰ E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, dz. cyt., s. 37.

³¹ E. GILSON, *Le thomisme*, dz. cyt., s. 124.

Być może żadna inna z koncepcji wiary biblijno-chrześcijańskiej nie przyczyniła się tak bardzo do rozwoju kultury filozoficznej i pedagogicznej jak idea *stworzenia*. Gilson zauważa że: „Bóg jest bytem, a nie po prostu dobrem, jak u Platona, lub czystą myślą, jak u Arystotelesa”³². To dzięki doktrynie stworzenia Bóg objawia się jako „zaangażowany” w historię świata. Współczesne uprzedzenia, napędzane przesadnym kontrastem między tym, co ludzkie, a tym, co boskie, doprowadziły do zrozumienia stworzenia jako negacji spójności świata, czyli jako przyczyny nihilizmu. W rzeczywistości „dramat wolności” zakładany w doktrynie kreacionistów należy odczytać w sensie przeciwnym. Biorąc pod uwagę, że tylko dzięki pojawieniu się wolności zostaje uznana (względna) niezależność rzeczywistości doczesnych i jest możliwa prawdziwa desakralizacja, o czym powiedział Benedykt XVI w Ratyźbonie 12 września 2006 roku: „Temu nowemu pojmowaniu Boga towarzyszy swoiste oświecenie, które znajduje mocny wyraz w wyszydzeniu bóstw, które są tylko dziełem ludzkich rąk (por. Ps 115). Tak więc, pomimo ostrego konfliktu z tymi władcami hellenistycznymi, którzy pragnęli dostosować ją do zwyczajów i bałwochwalczego kultu Greków, wiara biblijna w okresie hellenistycznym spotkała się z najlepszą myślą grecką na głębokim poziomie, co przyniosło wzajemne ubogacenie, widoczne zwłaszcza w późnej literaturze mądrościowej”.

Wiara biblijna w okresie hellenistycznym spotkała się z najlepszą myślą grecką na głębokim poziomie, co przyniosło wzajemne ubogacenie

Konsekwencje tego są istotne z punktu widzenia pedagogicznego. Po pierwsze, nauka o stworzeniu, powiązana z miłością Boga widzianą jako jej przyczyna, prowadzi do spojrzenia na stworzenie nie jako na coś samowystarczającego, ale jako na rzeczywistość, która z natury rzeczy zależy od Boga. Dzięki temu stworzenie zostaje wpisane w bezprecedensowy dramat, ponieważ z jednej strony manifestuje się jako wynik wolnej decyzji Boga, a z drugiej odpowiednio jawi się jako wyzwanie dla ludzkiej wolności. Kształcić w takiej perspektywie, oznacza pomagać człowiekowi w przyjęciu w sposób wolny Bożego planu, którym jest tajemnica miłości. Maritain podkreślił, że stwierdzenie „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) należy do kategorii prawd racjonalnych, które dzięki Objawieniu zostały przyjęte³³. Ono oświeca, choć oczywiście tylko częściowo, tajemnicę Boga i wyraża jego aspekt personalny.

³² Por. „Bulletin de la Société française de philosophie” 1931, t. 2–3, s. 57.

³³ Por. J. MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Milano 1980, s. 90.

Nauka o stworzeniu ma bardzo istotne konsekwencje odnośnie do sposobu pojmowania rzeczywistości z perspektywy czasu. Już kultura pogańska wskazała na czasowość, jako na element różnicujący to, co światowe od tego, co boskie, a zatem charakteryzujące się wiecznością. W świetle wiary o stworzeniu ten dualizm musi być na nowo przemyślany. Po pierwsze, stwierdzenie, że Bóg stwarza „z niczego”, wskazując na absolutny początek, przeciwstawia się koncepcji wieczności świata, który zostaje naznaczony zmiennością. Ta jednak nie przytłacza go całkowicie, ponieważ w tym wszystkim co się zmienia, coś trwałego pozostaje. Jest to miłość Boga Stwórcy, który nie opuszcza swojego stworzenia. Jego zaś wieczność w konsekwencji nie separuje się od wydarzeń doczesnych, za pomocą których wyraża swoje istnienie świat, lecz celowo czyni go jej uczestnikiem. Nie należy też lekceważyć, zwłaszcza z perspektywy wkładu chrześcijaństwa, wagi doktryny o zmartwychwstaniu, która kładzie inny akcent na cykliczność czasu związaną z pogańską doktryną nieśmiertelności duszy. „W Jezusie Chrystusie – zauważa von Balthasar – Logos nie jest już krainą idei, wartości, praw, która reguluje historię i daje jej znaczenie, ale sam się prezentuje jako historia”³⁴. Objawienie biblijno-chrześcijańskie w rzeczy samej odrzuca spekulatywne redukcjonowanie tego, co istnieje i przywraca konkretność temu, co czasowe. Wspomniany teolog kontynuuje: „Historyczny aspekt ludzkiej egzystencji zostaje w sposób, czyli widziany w perspektywie historyczności Objawienia Chrystusa, do wartościowany, dzięki czemu [...] zostaje uwolniony z sieci nieuzasadnionej niewoli filozofii istoty z jej ahistorycznością”³⁵.

Kolejna próba redukcjonowania jest związana z antropologią. W perspektywie biblijno-chrześcijańskiej człowiek jest jedyną istotą żyjącą i cielesną, stworzoną na obraz Boga. W tym sensie teocentryzm biblijny zawiera w sobie także antropocentryzm. To rewolucjonizuje dotychczasową relację pomiędzy naturą a człowiekiem, oddziela radykalnie człowieka od natury i stawia go ponad wszystko, nadając mu odpowiednią i niezbywalną godność³⁶. Jan Damasceński, na mocy tego szczególnego pochodzenia, uważa człowieka za króla, „najwspanialszego ze stworzeń [którego Bóg uczynił] własnymi rękami i uhonorował swoim

W perspektywie biblijno-chrześcijańskiej człowiek jest jedyną istotą żyjącą i cielesną, stworzoną na obraz Boga

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia 1964, s. 20.

³⁵ Tamże, s. 20–21.

³⁶ Por. TEOFILO, *Ad Autolico*, w: *Gli apologeti greci*, Roma 1986, s. 402.

podobieństwem”³⁷. Taką opinię wcześniej wyraził Grzegorz z Nyssy³⁸, który krytykował naturalistyczne myślenie Greków twierdzących, że człowiek „składa się z tych samych elementów co wszystko inne i z tego powodu [...] chcieli wychwalać naturę, zapominając, że w ten sposób czynili człowieka podobnym do elementów właściwych dla komara czy szczura”³⁹. Wielkość człowieka tymczasem nie wynika z jego podobieństwa do kosmosu, lecz z podobieństwa do Boga⁴⁰. Wszystkie te zmiany, które doprowadzają do nowego podejścia do człowieka, łączą się w pojęciu osoby. Istnieje zasadnicza różnica między antycznym użyciem greckiego słowa *prósopon* (kojarzonego z tym, co się dostrzega na zewnątrz, czyli zasadniczo twarz lub maskę teatralną) oraz łacińskim odpowiednikiem tego terminu, tj. *persona* (o podobnym znaczeniu, choć z niewielkim zaakcentowaniem kontekstu prawnego, ale zawsze w powiązaniu z tym, co „na zewnątrz”) a jego obecnym znaczeniem, które jest owocem chrześcijańskiej inkulturacji.

Wraz z ewangelizacją (jak zauważono nawet w personalizmie dziewiętnastowiecznym⁴¹), pojęcie *prosópon/persona* nabiera dzisiejszego znaczenia semantycznego, będąc powiązane z tajemnicą Bożej substancjalności, oraz – zarówno w Trójcy Świętej, jak i w osobie Chrystusa – zyskuje wyraźny charakter relacyjny. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa ontologia substancji zostaje zintegrowana z ontologią relacji, bowiem ta druga objawia się zarówno w Bogu, jak i w relacji między Nim a stworzeniem, w szczególności z człowiekiem. Już w pojęciu „przymierza” zostaje ukazana wyjątkowość antropologii biblijnej w porównaniu nie tylko z greką, ale także ze współczesną antropologią. Człowiek bowiem, który jest podobny do swego Stwórcy, definiuje siebie w relacji z Nim, który jest „Emmanuelem”, czyli „Bogiem z nami” (Iz 7,14; Mt 1,23).

Prawdziwa chrześcijańska nowość („Dobra Nowina”, *euaggelia*) jest związana z wiarą w zmartwychwstanie. To zmartwychwstanie Chrystusa – podkreśla apostoł Paweł – stanowi rdzeń konstytutywny wiary chrześcijańskiej i na nim jest oparta wiara w zmartwychwstanie ciała (1 Kor 15,12-34).

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa ontologia substancji zostaje zintegrowana z ontologią relacji

³⁷ Por. GIOVANNI DAMASCENO, *Omellie cristologiche e mariane*, Roma 1980, s. 86.

³⁸ Por. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, wyd. 2, Roma 1991, s. 33–34.

³⁹ Tamże, s. 73.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. E. MOUNIER, *Il personalismo*, wyd. 8, Roma 1987, s. 14–16.

„Zmartwychwstanie umarłych jest wiarą nas, chrześcijan; dzięki wierze w tę prawdę jesteśmy chrześcijanami”⁴². Te jednoznaczne słowa Tertuliana ukazują przekonanie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej o decydującym znaczeniu wiary w zmartwychwstanie. „Ciało zatem – podsumowuje Tertulian – zmartwychwstanie: całe ciało, właśnie ciało, i ciało w całości”⁴³. Nie jest przypadkiem, że chrześcijaństwo, przynajmniej częściowo pod wpływem myśli greckiej, podeszło w sposób pozytywny do koncepcji cielesności, a szczególnie do płciowości i prokreacji.

Chrześcijaństwo podeszło w sposób pozytywny do koncepcji cielesności, a szczególnie do płciowości i prokreacji

W związku z tym cenne wydaje się przywołanie gnostyckich tendencji bliższych klasycznej inspiracji. Odmowa prokreacji, przez niektórych głoszona jako wyraz prawdziwego naśladowania Chrystusa, została odrzucona przez Hieronima (u którego jednak nie brakuje śladów mizoginii i deprecjacji małżeństwa), gdy stwierdza, że „dziewictwo jest owocem małżeństwa”⁴⁴. Tradycja posuwa się tym samym kierunkiem: ciało – czyli „świątynia ducha” (1 Kor 6,19) – jest zdefiniowane jako „świątynia Boża” przez Ignacego Antiocheńskiego⁴⁵. Cyryl Jerozolimski pozostawił nam wspaniałą pochwałę ciała: „Nie słuchaj – stwierdza – tego, kto mówi, że ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem [...]. Cóż znajduję godnego potępienia w tym cudownym ciele? Której części brakuje harmonii lub która jest mniej doskonale zbudowana? Jak nie podziwiać blasku światła, które oświeca oczy, położenie uszu usytuowanych tak, aby ułatwić percepcję słuchową, różne zdolności powonienia odróżniające zapachy i reagujące na opary, podwójną przydatność języka w służbie mowy i smaku, położenie płuc ukryte i chronione, aby mogły ciągle pobierać powietrze?”⁴⁶. Ciało zostało stworzone przez preczystego Boga: „Niech zamilkną wszyscy heretycy – podsumowuje – potępiający ciało albo raczej Stwórcę takiego ciała”⁴⁷.

W tym momencie nie może być żadnych wątpliwości co do faktu, że wiara chrześcijańska była i nadal pozostaje zaczynem w kulturze, będąc

⁴² TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti*, Roma, 1990, s. 43.

⁴³ Tamże, s. 204.

⁴⁴ GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria*, Roma 1988, s. 64. Jan Chryzostom stwierdza: „Kto oczernia małżeństwo, przynosi ujmę dziewictwu”, w: GIOVANNI CRISOSTOMO, GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, wyd. 2, Roma 1990, s. 149.

⁴⁵ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai Filadelfesi*, w: *I padri apostolici*, wyd. 4, Roma 1989, s. 130.

⁴⁶ CIRILLO DI GERUSALEMME, *La catechesi*, Roma 1993, s. 95–96.

⁴⁷ Tamże, s. 241.

również wehikułem wiedzy. W związku z tym szkoła katolicka ma prawo istnieć i być postrzegana – szczególnie w ramach wspólnoty kościelnej – jako owocny przejaw misyjności, która jednocześnie propaguje oraz ewangelizuje kulturę.

SZKOŁY KATOLICKIE, MAGISTERIUM KOŚCIOŁA I WYZWANIA KULTUROWE

W dniu 4 sierpnia 1880 roku papież Leon XIII dokumentem *De Sancto Thoma Aquinate patrono coelesti studiorum optimorum cooptando* ogłosił Tomasza z Akwinu patronem szkół katolickich. Ten sam papież rok wcześniej (9.04.1879) opublikował encyklikę *Aeterni Patris*, która idąc śladem Soboru Watykańskiego I, wznawia krytykę obu przeciwnych sobie skrajności, czyli fideizmu i racjonalizmu, oraz wypracowuje jej założenia teologiczne z perspektywy filozoficznej. Dokument ten odegrał istotną rolę w promowaniu szkoły katolickiej. Nie ulega wątpliwości, że encyklika odnosi się przede wszystkim do filozofii, bowiem to od niej „bez wątpienia zależy w dużej mierze poprawność logiczna pozostałych nauk”. Jednak nie brakuje w niej podejścia pedagogicznego, które jest uchwytnie zarówno w rozważaniach apologicznych (apologia zawiera bowiem domyślną intencję edukacyjną), jak i w bezpośrednim przywołaniu „szkół”, uniwersytetów oraz młodzieży.

Kwestia podkreślenia znaczenia myśli Tomasza z Akwinu została jednoznacznie wyrażona poprzez docenienie waloru ludzkiego poznania w harmonii z wiarą. „Wprawdzie Akwinata zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidła właściwe każdej z nich oraz troszczył się o ich godność”. Encyklika *Aeterni Patris* wzywa, aby z racjonalności uczynić użyteczne narzędzie, dzięki któremu można doprowadzić do wiary tych, którzy od niej odeszli. W podsumowaniu, podkreślając z jednej strony tomizm, odwołuje się otwarcie do roli szkoły katolickiej: „Wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali”. Wyrażenia, które zaznaczyłem, wskazują na intencje „świeckie” zachęty papieża Leona

praktykowana w sposób autentyczny, nie pozostaje w konflikcie z religią) i jego odniesienie się do związku między edukacją i nauką, a zatem do szkoły, i to przede wszystkim szkoły katolickiej.

Od tego czasu aż do dzisiaj Magisterium Kościoła nigdy nie przestało podkreślać strategicznej roli szkoły katolickiej w ewangelizacji. Najbardziej jest to widoczne w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim (*Gravissimum educationis*, 28.10.1965), która odnosi się bezpośrednio do obowiązku rodziców wychowywania dzieci w chrześcijaństwie, także poprzez wybór rodzaju szkoły. W tym kontekście rola szkoły katolickiej jest szczególnie podkreślona: „Obecność Kościoła w dziedzinie szkolnictwa zaznacza się w szczególności przez szkołę katolicką. Podobnie jak inne szkoły, podąża ona za celami kulturowymi i zmierza do prawdziwej ludzkiej formacji młodzieży. Właściwością zaś jej jest to, że stwarza w społeczności szkolnej atmosferę przesiąkniętą ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga młodzieży, aby w rozwijaniu własnej osobowości wzrastała zarazem wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest, a całą ludzką kulturę porządkuje ostatecznie zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie, które wychowankowie stopniowo zdobywają w sprawach świata, życia i człowieka było oświecone wiarą. W ten sposób szkoła katolicka – co wypływa z jej obowiązku – okazuje postawę otwartą wobec potrzeb bieżącej chwili oraz naucza swoich wychowanków skutecznego pomnażania dobra społeczności ziemskiej i przygotowuje ich do służby rozszerzania Królestwa Bożego, aby przez wzorowe i apostołskie życie stali się jakby zbawczym zacznym społeczności ludzkiej”⁴⁸. Są to słowa, które ukazują w sposób wyjątkowy rolę ewangelizacyjną szkoły i które mogą służyć jako źródło inspiracji dla innych działań.

Pierwszym odwołaniem do tekstu soborowego jest dokument *Szkoła katolicka*, opublikowany 19 marca 1977 przez Kongregację ds. Edukacji Katolickiej, w którym podkreślono, że „pewne środowiska w Kościele i poza Kościołem, natchnione złe pojętą świeckością, kwestionują szkołę katolicką jako instytucję. Nie pojmują one, że oprócz indywidualnego świadectwa swych członków Kościoła może dawać świadectwo szczególne

Magisterium Kościoła nigdy nie przestało podkreślać strategicznej roli szkoły katolickiej w ewangelizacji

Szkoła katolicka okazuje postawę otwartą wobec potrzeb bieżącej chwili oraz naucza swoich wychowanków skutecznego pomnażania dobra społeczności ziemskiej

⁴⁸ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, nr 8.

poprzez właściwe instytucje poświęcone, na przykład, poszukiwaniu prawdy lub dziełom miłosierdzia”⁴⁹.

Dobrze jest wrócić do tej refleksji, ponieważ pozwala ona nam uchwycić zmiany kulturowe wymagające dziś – podobnie jak wtedy – odpowiedzialnej postawy. Istotnie, w obliczu kryzysu scjentyzmu (w sensie kulturowym) i etatyzmu (w gospodarce) jest obecnie jasne, że publiczny system edukacji składa się ze szkół państwowych i niepaństwowych. Takiej sytuacji pomógł kryzys tych ideologii, które karmione przekonaniem o możliwości istnienia wiedzy pewnej jedynie poza inspiracją religijną, mogły spokojnie ją dyskredytować jako źródło poznania. Matryca tego błędu ma oświeceniowe źródło i znajduje swój jednoznaczny wyraz w słowach Volneya (1791): „Osiągnięcie jednomyślności opinii zakłada wcześniejsze uzyskanie pewności, że intelektualne zdobycze odpowiadają doskonale modelom, do których się odnoszą [...], a które są poddane percepcji zmysłowej. [...] Z tego możemy wywnioskować, że aby żyć w harmonii i pokoju [...] konieczne jest zarysowanie linii podziału pomiędzy obiektami weryfikowalnymi i nieweryfikowalnymi, i oddzielenie za pomocą nienaruszalnej bariery świata fantastycznych stworzeń od świata rzeczywistości. To oznacza odebranie jakiegokolwiek efektu prawnocywilnego opiniom teologicznym i religijnym”⁵⁰. Ta perspektywa jest dziś słaba nawet w myśleniu laickim, jak to wynika z rozważań Habermasa, który uznał wkład, jaki religia wnosi do powstawania schematu kulturowego, na którym się opiera „wspólnota moralna”⁵¹.

W podobny sposób traci swoje podstawy zarzut, że „szkoły katolickie wykorzystują instytucję społeczną do celów religijnych i wyznaniowych”⁵². Oczywiście nie można mówić o „wykorzystaniu” z chrześcijańskiego punktu widzenia. Wyznając chrześcijaństwo, przyjmuje się pierwotną bliskość człowieka i Boga wyrażoną w stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1). Została ona następnie podtrzymana w odkupieniu poprzez Wcielenia Słowa. Zgodnie z wiarą chrześcijańską, jako to stwierdza Paweł VI, „aby poznać człowieka,

Aby poznać człowieka, prawdziwego człowieka, człowieka w jego pełni, trzeba znać Boga i aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka

⁴⁹ KONGREGACJA DS. EDUKACJI KATOLICKIEJ, *Szkoła katolicka*, nr 18.

⁵⁰ C.F. VOLNEY, *Solution du problème des contradictions*, w: *La laïcité en memoire*, red. G. GAUTHIER, C. NICOLET, Paris 1987, s. 61.

⁵¹ Por. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, w: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, s. 34–40.

⁵² Por. KONGREGACJA DS. EDUKACJI KATOLICKIEJ, *Szkoła Katolicka*, nr 19.

prawdziwego człowieka, człowieka w jego pełni, trzeba znać Boga, [...] i aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka”⁵³. Także z laickiego punktu widzenia ten zarzut okazuje się kruchy, ponieważ nie jest już możliwe twierdzenie, że wiara jest obca profilowi konstytutywnemu osoby. W rzeczywistości, jak we Włoszech zauważył laik (i agnostyk) Arrigo Levi, zarówno wierzący, jak i laik są „ludźmi wiary”⁵⁴, ponieważ wiedza ludzka jest z natury ograniczona i w związku z tym jest realizowana poprzez intencjonalny wybór.

Zarówno wierzący, jak i laik są „ludźmi wiary”, ponieważ wiedza ludzka jest z natury ograniczona i w związku z tym jest realizowana poprzez intencjonalny wybór

Zmiany jakie nastąpiły w tkance społecznej i ekklezjalnej – z widocznym wzrostem poziomu sekularyzacji, w sensie raczej obojętności religijnej niż sprzeciwu wobec wiary, doprowadziły Kościół do zwrócenia uwagi na świeckich, tj. na osoby niekonsekwentne, działających w katolickiej szkole. Został wydany dokument pt. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole* (10.15.1982), który podkreśla, że jest ważne „aby zgodnie z wiarą, którą wyznają, świadectwem życia, do którego są powołani, pracujący w tej szkole katolicy świeccy uczestniczyli z prostotą i czynnie w życiu liturgicznym i sakramentalnym rozwijanym w jej środowisku”. Stanowi to prawdziwe wyzwanie misyjne. „W ten sposób – czytamy dalej w tekście – dzięki żywemu przykładowi, uczniowie lepiej rozumieją znaczenie tego życia dla osób wierzących. Jest czymś niezwykle pozytywnym, by uczniowie w zlaicyzowanym społeczeństwie, w którym widzą wielu świeckich, uważających się za katolików a żyjących zwykle z dala od liturgii i sakramentów, mogli obserwować postawy innych dorosłych świeckich, którzy podchodzą poważnie do tych rzeczywistości jako do źródła i pokarmu ich chrześcijańskiego życia”⁵⁵.

Nie możemy zapomnieć słów Pawła VI, który trafnie zauważył, że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą” stanowi dramat naszych czasów⁵⁶. Wyzwaniem dla szkół katolickich jest połączenie humanizmu i chrześcijaństwa, pamiętając o tym, że nic co jest prawdziwie ludzkie nie jest obce wierze chrześcijańskiej, która kieruje humanizmem,

Wyzwaniem dla szkół katolickich jest połączenie humanizmu i chrześcijaństwa

⁵³ PAWEŁ VI, *Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II*, nr 8.

⁵⁴ Por. A. LEVI, *Le due fedi*, „Il Mulino” 1994, nr 356, s. 959–973, a następnie w: *Le due fedi*, Bologna 1996.

⁵⁵ KONGREGACJA DS. EDUKACJI KATOLICKIEJ, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 40.

⁵⁶ PAWEŁ VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 19.

prowadząc go ku pełni. To tutaj znajdziemy wyzwanie, aby tak ułożyć programy szkolne, by były świadectwem niezwykłego związku między wiarą a kulturą. Z powyższych założeń wynika, że w szkole katolickiej poszczególne przedmioty powinny być nauczane w sposób niemożliwy do zakwestionowania z punktu widzenia naukowego oraz zgodny z nastawieniem mającym na celu ukazanie jedynej prawdy jaka wynika z poznania rozumowego i z wiary. Z drugiej strony, szkoła katolicka jest świadectwem ewangelizacji praktykowanej przez kulturę. Z tego powodu konkretnie i świadomie pielęgnuje wiarę wierzących, którzy zwracają się do niej, daje świadectwo niewierzącym lub wyznawcom innych religii o wierze chrześcijańskiej jako czynnika humanizacji, wymaga od nauczycieli, którzy w niej pracują, aby byli lojalni wobec jej wyraźnej tożsamości wyznaniowej⁵⁷.

To nastawienie ewangelizacyjne wyjaśnia dokument pt. *Religijny wymiar edukacji w szkołach katolickich* (7.04.1988). Po dokładnej analizie zmian społeczno-kulturowych stwierdza się w nim, że „Szkoła Katolicka znajduje pełne oparcie w misji samego Kościoła; opiera się na takim planie wychowawczym, w którym harmonijnie łączy się wiara, kultura i życie. Za jej pośrednictwem Kościół miejscowy ewangelizuje, kształci, współpracuje w budowaniu zdrowych i mocnych zasad moralnych wśród członków swego ludu”⁵⁸. Dążenie do tego, aby oddziaływać duszpastersko za pośrednictwem kultury zostało ukazane – również na fali mobilizacji w trakcie Wielkiego Jubileuszu – w dokumencie *Szkoła katolicka na progu trzeciego tysiąclecia* (12.28.1997), który przedstawia jednoznacznie diagnozę aktualnej kultury: „Fragmentaryczność kształcenia, nieprecyzyjnie określone wartości [...] prowadzą do wycofania się na pozycje szkoły z założenia neutralnej, co podcina potencjał wychowawczy i odbija się ujemnie na formacji uczniów. Zapomina się o tym, że edukacja zawsze zakłada i rozwija pewną koncepcję człowieka i życia. [...] Program wy-

chowania w szkolnictwie katolickim, oparty na Ewangelii, ma za zadanie podjąć to wyzwanie i odpowiedzieć na nie z przekonaniem, że »tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego«⁵⁹. Z tego punktu widzenia szkoła katolicka odgrywa istotną rolę w ca-

Szkoła katolicka odgrywa istotną rolę w całym systemie szkolnym oraz, bardziej ogólnie, przyczynia się do wdrożenia klimatu kulturowego przenikniętego humanizmem i personalizmem

⁵⁷ Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 803, § 2 i kan. 804, § 2.

⁵⁸ KONGREGACJA DS. EDUKACJI KATOLICKIEJ, *Religijny wymiar wychowania w Szkole Katolickiej*, nr 34.

⁵⁹ Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, *Szkoła Katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, nr 10.

łym systemie szkolnym oraz, bardziej ogólnie, przyczynia się do wdrożenia klimatu kulturowego przenikniętego humanizmem i personalizmem. Ostatnio zaczyna dominować przekonanie, że szkoła katolicka może również skorzystać na dokonujących się zmianach dzięki skoncentrowaniu się na tworzeniu prawdziwej „społeczności edukacyjnej”, a nie tylko na konfrontacji z problemami jakie z tych zmian wynikają. Takie przekonanie jest spójne i zbieżne z treścią dwóch dokumentów: *Osoby konsekrowane i ich misja w szkołach* (28.10.2002) oraz *Edukacja razem w szkole katolickiej* (8.9.2007). Dodać do tego należy świadomość rosnącej złożoności etniczno-kulturowej nie tylko w społeczeństwie, ale i w szkole katolickiej, co zostało dobrze wyrażone w tekście *Kształcić się do dialogu międzykulturowego w szkole katolickiej* (28.10.2013).

SZKOŁA KATOLICKA I EWANGELIZACJA

Cytowane powyżej dokumenty, do których mogą być dodane inne odnoszące się do konkretnej sytuacji Włoch⁶⁰, określają jednoznacznie funkcję szkoły katolickiej w ewangelizacji, wskazując na przekaz i tworzenie kultury. Powinno być oczywiste, że nie chodzi tylko o zapewnienie pewnego ludzkiego „klimatu” (związanego z troską o osobę, z akceptacją, z moralnością itd.), ale o konkretne podejście do rzeczywistości, dzięki któremu można wykazać, że wiara chrześcijańska nie jest przeszkodą do badania i rozumienia świata. Dlatego szkoła katolicka poprzez program nauczania promuje także kulturowy wkład wiary chrześcijańskiej, respektując przy tym wszelkie normy i wskazania ministerialne. W tym celu porusza tematy oraz podejścia zgodne z katolicką wizją życia. W szczególności szkoła katolicka stara się wykazać, że wymiar religijny w ogóle, a chrześcijański w szczególności, jest istotny w rozwoju osoby. Szkoła katolicka z jednej strony dąży zatem do wykonania zadania podobnego do tego, które św. Tomasz – zainspirowany przez św. Pawła (Rz 1,19n) –

⁶⁰ We Włoszech szkoła katolicka stanowi 40% oferty edukacyjnej w przedszkolach, 6% w szkołach podstawowych, 3% w gimnazjach i 2% w liceach. Ponadto stanowi ona 54% oferty formacyjnej w szkołach zawodowych. Konferencja Episkopatu Włoch zawsze wspierała szkołę katolicką, którą z jej ramienia zajmuje się zasadniczo Komisja Episkopatu ds. Edukacji Katolickiej. Opublikowała ona tekst *La scuola cattolica, oggi, in Italia* (25.08.1983) oraz ostatnio *La scuola cattolica risorsa educativa della Chiesa locale per la società* (11.07.2014). W 1998 roku Konferencja założyła Centro Studi per la Scuola Cattolica [Centum Studiów dla Szkoły Katolickiej], z zadaniem monitorowania i wspierania działań szkół katolickich, które to Centrum każdego roku przedstawia raport dotyczący szkół katolickich we Włoszech (publikowany przez Wydawnictwo La Scuola w Brescii).

przypisuje tzw. *praeambula fidei*⁶¹ (czyli usunięcie racjonalnych przeszkód w otwarciu się na wiarę), a z drugiej sprzyja wzrostowi całej osoby zgodnie z zasadami humanizmu. Paweł VI – nawiązując do Maritaina – nazywał ten program „integralnym”, czyli skierowanym do „promowania każdego człowieka i całego człowieka”⁶². W ten wymiar pedagogiczny i dydaktyczny wpisuje się koncentracja uwagi na duchowości, rozumianej jako gotowość do uznania w uczniu nie tylko podmiotu dążącego do poznania, celem uzyskania różnych kompetencji, ale także osoby, która stara się poprzez wiedzę i relacje z innymi stać się w pełni człowiekiem. To wymaga, aby oprócz wiedzy móc zaoferować uczniom treści mające zachęcić do ich integralnego wzrostu. Szkoła staje się w ten sposób poligonem życia, do czego zachęcał już dwa tysiące lat temu Seneka w *Listach do Lucylusza*⁶³.

W katolickiej szkole dokonuje się to dzięki spotkaniu z określoną tożsamością religijną, z którą łączy się szczególne nastawienie antropologiczne, doskonale zgodne ze współczesnymi kulturowymi stanowiącymi podstawy naszej cywilizacji. Dlatego szkoła katolicka przyczynia się do podtrzymywania w systemie nauczania przekonania o niemożliwości – bardziej jeśli chodzi o zasadę niż stan faktyczny – odseparowania nauczania od wychowania. „Być wykształconym”, oznacza osiągnąć – dzięki temu, czego człowiek się nauczy – nie tylko kompetencje, ale również dojrzałość, co jest nawiązaniem do perspektywy antropologicznej. Nie możemy zapominać, że w Dziejach Apostolskich wiara chrześcijańska jest często powiązana z terminem *hodos* (czyli *droga*; zob. Dz 9,2; 19,9 itd.). Nawiązuje się w ten sposób do konkretnego stylu życia i wskazuje na „mądrość”, zgodnie z którą – jak to zostało zapisane w *Liście do Diogneta* – „tym, czym jest dusza w ciele, tym chrześcijanie są w świecie”⁶⁴. W dzisiejszym kontekście kulturowym szkoła katolicka, czerpiąc inspiracje z kultury i wiary chrześcijańskiej, oferuje określoną antropologię, która staje się kluczowa w ofercie programowej, a ma na celu konfrontację i pokonanie nihilizmu przybierającego dziś postać posthumanizmu.

„Być wykształconym”, oznacza osiągnąć – dzięki temu, czego człowiek się nauczy – nie tylko kompetencje, ale również dojrzałość, co jest nawiązaniem do perspektywy antropologicznej

⁶¹ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁶² PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio* (26.03.1967), nr 14.

⁶³ Por. SENEKA, *Lettere a Lucilio*, w: *Tutti gli scritti*, Milano 1994, s. 1275, CVI, 12: „Również w nauce, jak zresztą we wszystkim, cierpimy na brak powściągliwości: uczymy się nie dla życia, ale dla szkoły”.

⁶⁴ *Lettera a Diogneto*, Brescia 1984, s. 51.

Jest oczywiste, że na tyle to wpływa na życie, na ile jest zgodne koniecznym wymogiem głębokiego powiązania między szkołą i życiem. Papież Benedykt XVI przypomniał w *Deus caritas est*, że u „początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁶⁵. Na poziomie dydaktycznym nadal wybrzmiewa jako aktualne wyzwanie wyrażone w minionym stuleciu przez Luigiego Stefaniniego, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli personalizmu katolickiego. Pytając o przekazywanie wiedzy, Stefanini stwierdził, że „wszelka wiedza to wiedza o sobie, ale biorąc pod uwagę uwarunkowania człowieka, nie ma wiedzy o sobie bez wiedzy”⁶⁶. Ta zasada, która wyszła spod pióra jednego z najwybitniejszych filozofów i pedagogów włoskich XX wieku, stanowi niewątpliwe odniesienie do szkoły katolickiej. Co więcej, o tym właśnie powiedział papież Franciszek, przypominając swój krótki pobyt w szkole salezjańskiej. Papież raz jeszcze powtórzył, że szkoły „katolickie, które starają się zawsze łączyć zadanie wychowawcze z jasnym głoszeniem Ewangelii, stanowią bardzo ważny wkład w ewangelizację kultury”⁶⁷. Przywołując swoje doświadczenie z lat szkolnych, stwierdził: „Wszystko, co się robiło, miało swój sens. Nic nie było »bez znaczenia« (przynajmniej z zasady; niekiedy wyjątkowo pojawiały się gesty niecierpliwości jakiegoś wychowawcy lub małe, codzienne niesprawiedliwości itp.). Dowiedziałem się tam, prawie nieświadomie, aby szukać sensu rzeczy. [...] Mówię o kulturze katolickiej, ponieważ wszystko, co robiliśmy i czego się nauczyliśmy, stanowiło również harmonijną jedność. Nie było »połowiczności«, ale jedna rzecz odnosiła do innej i się wzajemnie uzupełniały. Nieświadomie można było wzrastać w harmonii, czego z pewnością wtedy się nie dostrzegało, ale później już tak. A z drugiej strony, wszystko odznaczało się wyjątkowym realizmem”⁶⁸. To wspomnienie papieża sprzed wielu lat może stanowić także dzisiaj wskazanie dla szkoły katolickiej.

Szkoły „katolickie, które starają się zawsze łączyć zadanie wychowawcze z jasnym głoszeniem Ewangelii, stanowią bardzo ważny wkład w ewangelizację kultury”

przeł. Andrzej Mrozek

⁶⁵ BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 1.

⁶⁶ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Brescia 1962, s. 80.

⁶⁷ FRANCISZEK (PAPIEŻ), Encyklika *Evangelii gaudium* (24.11.2013), nr 134.

⁶⁸ FRANCISZEK (PAPIEŻ), *Ricordi salesiani*, wydanie online L'Osservatore Romano, 29.01.2014, <www.osservatoreromano.va/it/news/ricordi-salesiani> (dostęp: 12.10.2015).

Bibliografia

- BALTHASAR H.U. VON, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964.
- BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, 25.12.2005.
- BLONDEL M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* [1896], w: M. BLONDEL, *Les premières écrits*, PUF, Paris 1956.
- BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, t. I/2, wyd. 8, PUF, Paris 1967.
- BRÉHIER E., *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de métaphysique et de morale” 1931.
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *La catechesi*, Città Nuova, Roma 1993.
- Codice di diritto canonico*.
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica, oggi, in Italia*, 25.8.1983.
- COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica risorsa educativa della Chiesa locale per la società*, 11.7.2014.
- CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, 28.10.1965.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, 7.04.1988
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica*, 28.10.2013.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Educare insieme nella scuola cattolica*, 8.09.2007.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico testimone della fede nella scuola*, 15.10.1982.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, 28.12.1997.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, 19.03.1977.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, 28.10.2002.
- CHENU M.-D., *Allocution d'ouverture*, w: *La philosophie chrétienne*, Cerf, Paris 1933.
- FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.
- FRANCESCO, *Ricordi salesiani*, „L'Osservatore Romano”, wydanie online: <<http://www.osservatoreromano.va/it/news/ricordi-salesiani>> (29.01.2014).
- GENTILE G., *Discorsi di religione*, Vallecchi, Firenze 1920.
- GENTILE G., *Scritti pedagogici*, t. 3, Treves, Milano – Roma 1932.
- GILSON E., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (wyd. oryg.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929).
- GILSON E., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924.
- GILSON E., *Le thomisme*, Vix, Strasbourg 1919 (wyd. 3 poprawione i rozszerzone: Vrin, Paris 1927).
- GILSON E., *Lo spirito della filosofia medievale*, wyd. 6, Morcelliana, Brescia 1998.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità*, w: GIOVANNI CRISOSTOMO, GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, wyd. 2, Città Nuova, Roma 1990.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Omelle cristologiche e mariane*, Città Nuova, Roma 1980.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14.09.1998.

- GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria*, Città Nuova, Roma 1988.
- GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, wyd. 2, Città Nuova, Roma 1991.
- HABERMAS J., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, w: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Queriniana, Brescia 2005.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano 1996.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- HENRY A., *La querelle de la philosophie chrétienne*, w: *Philosophie chrétiennes*, Fayard, Paris 1955.
- HUGO V., *Discours sur la liberté de l'enseignement*, w: *La laïcité en mémoire*, Edilig, Paris 1987.
- IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai Filadelfesi*, w: *I padri apostolici*, wyd. 4, Città Nuova, Roma 1989.
- JASPERS K., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione cristiana*, Longanesi, Milano 1970.
- LEONE XIII, *Aeterni Patris*, 4.08.1879.
- LEONE XIII, *De Sancto Thoma Aquinate patrono coelestis studiorum optimorum cooptando*, 4.08.1880.
- Lettera a Diogneto*, La Scuola, Brescia 1984.
- LEVI A., *Le due fedì*, „Il Mulino” 1994, nr 356.
- LEVI A., *Le due fedì*, Il Mulino, Bologna 1996.
- LUTERO M., *Scritti politici*, wyd. 2, UTET, Torino 1959.
- MANDONNET P., *L'augustinisme bonaventurien*, „Bulletin thomiste” 1926, t. 2.
- MARITAIN J., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1980.
- MOUNIER E., *Il personalismo*, wyd. 8, AVE, Roma 1987.
- NOËL L., *La notion de philosophie chrétienne*, „Revue néoscholastique de philosophie” 1934, t. 37.
- PAOLO VI, *Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965.
- PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975.
- PAOLO VI, *Populorum progressio*, 26.03.1967.
- ROSMINI A., *Della educazione cristiana*, w: A. ROSMINI, *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Città Nuova, Roma 1994.
- ROSMINI A., *Sull'unità dell'educazione*, w: A. ROSMINI, *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, Città Nuova, Roma 1994.
- SCHELER M., *Amore e conoscenza*, Liviana, Padova 1967.
- SENECA, *Lettere a Lucilio*, w: SENECA, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.
- STEFANINI L., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962.
- TEOFILO, *Ad Autolico*, w: *Gli apologeti greci*, Città Nuova, Roma 1986.
- TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti*, Città Nuova, Roma 1990.
- TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*.
- VAN STEENBERGHEM F., *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, wyd. 2, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1973.
- VOLNEY C.F., *Solution du problème des contradictions*, w: *La laïcité en mémoire*, red. G. GAUTHIER, C. NICOLET, Edilig, Paris 1987.
- VOLTAIRE, *Religione*, w: *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1995.
- WULF M. DE, *Storia della filosofia medievale*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1913.

WYCHOWANIE MORALNE KOŚCIOŁA W REALIACH WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Abstrakt

Jednym z najmocniej podkreślanych symptomów kryzysu współczesnego świata jest relatywizacja czy wyparcie tradycyjnych wartości. Niemożność odwołania się do czegoś, co stanowiłoby wskazanie kierunku działań i wyborów rodzi w człowieku niespotykany dotąd, choć subtelnie skrywany, lęk i samotność. Kryzys naszej kultury nie polega jednak na tym, że świat został pozbawiony wartości, lecz na tym, że utraciliśmy narzędzia do ich odkrywania. Narzędzia takie zdaje się zatracać również Kościół.

Dotychczasowe instytucje socjalizacji młodego pokolenia: rodzina, szkoła, Kościół, tracą na znaczeniu. Ich rolę w sposób inwazyjny przejmuje grupa rówieśnicza i szeroko rozumiana kultura popularna. O stopniowym wyludnianiu się lokalnych Kościołów donoszą liczne badania socjologów religii. Na ich podstawie widać, że dzisiejsze polskie duszpasterstwo to jedynie obsługa pastoralna tych, którzy się sami do niego zgłaszają. Przeakcentowanie nauki moralnej, przy zaniedbaniu działań misyjnych, sprawia, że w polskim Kościele nie ma nawróceń. Moralne przepowiadanie odnosi efekty odwrotne do zamierzonych. Kościół sam odsuwa dorosłych i młodych wiernych od przyjętego przez siebie systemu znaczeń religijnych, moralnych i aksjologicznych.

Jak przypomina papież Franciszek, chrześcijańskie przepowiadanie moralne nie jest katalogiem grzechów i błędów. Moralne i religijne obowiązki poprzedza Dobra Nowina o zbawczej miłości Boga. Nigdy odwrotnie. Skoro Ewangelia zaprasza przede wszystkim do odpowiedzi kochającemu i zbawiającemu Bogu, wszystkie cnoty muszą pozostać na służbie tej odpowiedzi miłości. Jeśli ewangeliczne zaproszenie zostanie przysłonięte, konstrukcja nauki moralnej Kościoła runie jak domek z kart. Za każdym razem, kiedy Kościół w swej praktyce przepowiadania zastępuje Dobrą Nowinę o szukającym i zbawiającym człowieka Bogu świętym oburzeniem i moralnym potępieniem zepsutego świata, pozbawia człowieka najgłębszej z dostępnych mu nadziei. Kiedy bardziej mówi o prawie niż o łasce czy o sobie – Kościele strzegącym prawdy, niż o Jezusie Chrystusie, człowiek „pozostaje wciąż głodny na skraju drogi”. Zadaniem Kościoła nie jest bynajmniej negocjowanie współczesnego zagubionego człowieka, ale miłosierne i cierpliwe towarzyszenie mu.

W powyższym kontekście nie ma wątpliwości, że współczesne moralne przepowiadanie Kościoła wymaga głębokiego nawrócenia. I na takie nawrócenie ma dzisiaj szansę.

Słowa kluczowe

moralność chrześcijańska, wychowanie moralne Kościoła, współczesny człowiek

Abstract

Church's moral education in the realities of contemporary culture

One of the most emphasized symptoms of a crisis in the modern world is relativism or a denial of traditional values. This inability to appeal to something that would identify actions and choices gives rise to unprecedented, albeit subtly concealed, anxiety and loneliness in man. The crisis of our culture does not mean, however, that the world has become worthless, but that we have lost the tools for finding worth in it and the Church also seems to be losing such tools.

The traditional institutions of socialization of the young generation—the family, the school and the Church—are losing their importance. Their role is being taken over forcefully by the peer group and the widely understood popular culture. Numerous studies done by sociologists of religion are reporting a gradual depopulation of the Church. On this basis, one can see that today's Polish ministry provides pastoral service only to those who come to it on their own initiative. The shift of focus in moral teaching while neglecting missionary work that is responsible for the negligible number of conversions to the Polish Church. Moral preaching is counterproductive. The Church is repelling adult and young believers alike from the system of religious, moral and axiological meanings she has adopted. However, the Poles who question the former, possessive model of the Church, clearly want its spiritual and religious renewal.

As noted by Pope Francis, Christian moral preaching is not a directory of sins and errors. Moral and religious duties are secondary to the Good News of God's saving love. It is never the other way round. Since the Gospel primarily invites everyone to respond to the loving and redeeming God, all virtues must remain in service of this response of love. If the evangelical call will be overshadowed, the structure of the moral teaching of the Church will collapse like a house of cards. Every time the preaching of the Church replaces the good news of God seeking and saving man with moral indignation and condemnation of the wicked world, it deprives man of the deepest hope available to him. When the Church talks about law rather than about grace and about itself as the guardian of truth than about Jesus Christ, man "is left alone hungry at the edge of the road". The first task of the Church is not to negate the contemporary, lost human being but to accompany him with patience and mercy.

In this context, there is no doubt that modern moral preaching of the Church requires a profound conversion. And an opportunity for such a conversion is now.

Keywords

Christian morality, moral education of the Church, contemporary man

WPROWADZENIE

Pośród wielu zawirowań kulturowych i społecznych Kościoł pozostaje jednym z najbardziej aktywnych podmiotów starających się wpływać na moralność Polaków. Jednak jego rzeczywisty wpływ wydaje się być w tym względzie coraz mniej oczywisty. Badania socjologów religii pokazują, że

współcześni młodzi katolicy w Polsce nie rozumieją Kościoła i postrzegają go głównie w kategoriach instytucji restrykcyjnej. Zdaniem badanych, instytucja ta „formuluje tezy wiary i zasady moralności, aby później kontrolować zakres ich aprobaty, a w przypadku stwierdzenia braku akceptacji, uruchamiać działania represyjne”¹. Za takim myśleniem idzie masowa emigracja poza zasięg kościelnego oddziaływania².

Badania socjologów religii pokazują, że współcześni młodzi katolicy w Polsce nie rozumieją Kościoła i postrzegają go głównie w kategoriach instytucji restrykcyjnej

W niniejszym artykule będziemy pytać o przyczyny tego zjawiska. Przyjrzymy się kulturowym uwarunkowaniom współczesnego człowieka i zastanowimy się, na ile Kościół polski bierze je pod uwagę w swoim nauczaniu. Przywołamy również pewne inspiracje dla wychowania w skomplikowanej współczesności oraz najnowszy w tym względzie głos papieża Franciszka, by doszukać się wskazówek dla zaradzenia takiemu stanowi rzeczy.

PONOWOCZESNY AKSJOLOGICZNY I ETYCZNY IMPAS

Jako dzieci epoki ponowoczesnej³ jesteśmy skazani na niepewność i dominujące poczucie zagubienia⁴. Nasz przodek – „człowiek nowoczesny, pysznił się zwartością życia jakby z jednej bryły wyciosanego,

¹ A. POTOCKI, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, „Sociologia Religii” 2005, t. 3, s. 186.

² W świetle wyników licznych badań socjologicznych (m.in. Janusza Mariańskiego, Władysława Piwońskiego i Ireny Borowik) oraz badań CBOS proces spadku zaufania i emigracji młodego pokolenia katolików polskich z Kościoła instytucjonalnego ma swój początek w czasach przemian ustrojowych po 1981 roku, a obecnie nabiera szybszego tempa i obejmuje coraz większą populację młodzieży, poczynając od gimnazjalistów. Powyższe badania zbiera i omawia szeroko Józef Baniak. Por. J. BANIAK, *Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich*, cz. I, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 2 (240), s. 91–114 oraz cz. II, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 3 (241), s. 157–166.

³ Zgodnie ze standardowymi różniczeniami przyjmuje się, iż nowoczesność i ponowoczesność to określenia całych epok kulturowych w dziejach Zachodu. Narodziny nowoczesności wiąże się z powstaniem kapitalizmu i dynamicznym procesem modernizacji zachodniego świata, jaki rozpoczął się w XVII wieku i trwał mniej więcej do końca lat sześćdziesiątych XX wieku. Z kolei epokę ponowoczesną łączy się z nadejściem społeczeństw postindustrialnych, w których paradygmat produkcji zastępowany jest paradygmatem konsumpcji, a cywilizacja węgla i stali cywilizacją informacji. Ponowoczesność obejmowałaby zatem okres od lat 60. XX wieku do czasów obecnych. Oczywiście, symptomy ponowoczesności były widoczne już znacznie wcześniej. Por. A. SZAHAJ, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, t. 33–34, s. 68.

⁴ Od początku XX wieku aż po czasy nam współczesne pojawiają się mniej lub bardziej złowieszcze w swej wymowie analizy, wskazujące na kryzys, tudzież upadek kultury Zachodu oraz tragiczne położenie współczesnego człowieka. O upadku Zachodu i „kryzysie europejskiego człowieczeństwa” mówili i w przejmujący

człowiek ponowoczesny jest rozdarty; miota się wśród niepasujących do siebie strzępków doznań, doświadczeń i przygód, z których na próżno stara się (jeśli nie stracił jeszcze nadziei i nie machnął ręką) zlepić sensowny obraz życia z »celem« i »kierunkiem«⁵. Za metaforę losu człowieka nowoczesnego przyjęto się uważać postać pielgrzyma. Świat nowoczesny jawił się bowiem ludziom jako uporządkowany, spójny i konsekwentny, życie zaś nabierało fundamentalnej optyki celu. Podobnie jak w pierwotnej, religijnej wersji, świeckie życie postrzegano jako pielgrzymkę do obranego celu. Nowożytny człowiek, jak dawny pątnik, sporządzał trasę swojego życia i krok po kroku z zaufaniem i determinacją realizował kolejne etapy drogi. Każdy fragment swojego życia i każde życiowe dokonanie oceniał z punktu widzenia tego, czy zbliżają one czy oddalają go od momentu dotarcia do obranego celu⁶.

Raz obrany i niezmienny cel zakładał możliwość i sensowność podporządkowanego mu ciągłego, spójnego i konsekwentnego wysiłku. Z kolei nastawienie na spójność i konsekwencję zakładało, że czyny pozostawiają trwały ślad. Ślady zaś kumulują się podobnie jak oszczędności gromadzone pod materacem czy na koncie bankowym. Przy takich założeniach dzisiejsze osiągnięcia liczą się na tyle tylko, na ile przygotowują one drogę do urzeczywistnienia całościowego projektu. Nie są celem samym w sobie, ale inwestycją na przyszłość⁷. Jak podkreśla Zygmunt Bauman, wszystko to jest możliwe „pod trzema warunkami: że ową (nieznaną jeszcze) »przyszłość« można sobie wyobrażać na kształt (znanego) czasu teraźniejszego; że przyjąć wolno, iż cel pożądany dzisiaj będzie równie godny pożądania jutro; i że uprawnienia, jakie zgromadzone już osiągnięcia oferują dziś, będą też honorowane jutro”⁸. Według polskiego filozofa „ponowoczesny” układ społeczny nie spełnia żadnego z tych warunków, a jeśli warunki te nie są spełnione, wzór pielgrzyma jako prototyp sensownej strategii życiowej traci atrakcyjność, a z czasem i rację bytu⁹.

sposób pisali czołowi myśliciele europejscy: Paul Valéry, Oswald Spengler, Benedetto Croce, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Lew Szestow czy Stanisław Ignacy Witkiewicz. Problem ten nieustannie podejmuje wielu badaczy. Dla spójności wywodu niniejszego artykułu pozostaniemy przy zobrazowaniu zagubienia współczesnego człowieka, zaczerpniętym z rozważań polskiego filozofa i socjologa Zygmunta Baumana.

⁵ Z. BAUMAN, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 38.

⁶ Por. tamże, s. 10.

⁷ Por. tamże, s. 13–14.

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ Por. tamże.

Ponowoczesny styl życia zaczyna wyznaczać niespójność oraz niekonsekwencja postępowania. Za nimi idzie fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności człowieka¹⁰. W tak zbudowanym świecie „niczego [...] nie wie się na pewno, ale wie się, że o wszystkim, o czym się wie, wiedzieć można w zgoła odmienny sposób – a każda wiedza jest tyle samo warta, co inna, nie lepsza ani nie gorsza, a już z pewnością nie mniej od innych tymczasowa i ulotna. Gdzie pewność niegdyś rządziła, dziś podejmie się zakłady, a nieustępliwą realizację celu zastępuje kalkulacja ryzyka”¹¹. Brakuje jednego punktu odniesienia, a dostępne punkty orientacyjne nie istnieją dłużej, niż sami ludzie¹².

Zygmunt Bauman opisuje współczesność jako zmieniającą się codziennie sieć dróg i ruchomych skrzyżowań, na których ustawia się coraz to nowe, i coraz mniej czytelne, drogowskazy. W takiej sytuacji planowanie szlaku wydaje się wręcz niemożliwe. Przy drogowskazach, które zdają się pokazywać różne drogi, człowiek ponowoczesny cokolwiek by nie uczynił, nigdy nie zyska pewności, że uczynił to, co trzeba¹³. „Można co najwyżej szlak już przebyty odtwarzać oglądając się za siebie – lecz i wtedy nie zobaczy się linii prostej bądź krętej, ale zmierzającej wyraźnie w jednym raczej niż innym kierunku. Czas przyszły musi być niespójny przy braku planu generalnego wędrówki, ale i w czasie przeszłym nie sposób dopatrzeć się spójności. Jawi się on raczej oczom jako zbiór epizodów, paciorków, jakie nizać można na sznurek biograficznej chronologii w dowolnym porządku; każda kolejność wyda się równie logiczna lub równie pozbawiona logiki”¹⁴.

Polski filozof zastanawia się, „jak w tym wszystkim odróżnić spostrzeżenia ważne od błahych, trwałe od ulotnych – jak wysuwać prawdę spod warstw strojów jarmarcznych, postanowić co strój, a co przebranie, co jest czego udawaniem? A jeszcze, zanim do tych pytań dojdzie – jak poszatkować szum na dźwięki, jak wyłuskać obraz z powodzi kolorów, wykroić zdania z potoków słów?”¹⁵. Jest to tym bardziej trudne, że „wraz z natężeniem hałasu rośnie próg wrażliwości, i każdy następny przekaz musi być głośniejszy od poprzedniego, każdy obraz jaskrawszy, każdy

¹⁰ Por. tamże, s. 7.

¹¹ Z. BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 49.

¹² Por. TENŻE, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 54.

¹³ Por. TENŻE, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴ Tamże, s. 19–20.

¹⁵ Tamże, s. 19.

szok dotkliwszy. I tak wciąż po wznoszącej się spirali – aż szum ogłuszy, wiza osłepi, wstrząs sparaliżuje. Festyn znaczeń kończy się bezsensem – gdy wszystko chce znaczyć, nie znaczy nic [...]. Wewnątrz nasycenia czai się próżnia – zmysłowa, znaczeniowa, emocjonalna”¹⁶. Tak opisywany kryzys kulturowy Stefan Morawski nazywa „nocą aksjologiczną”¹⁷. Podobnej metafory używa Leszek Kołakowski. Stawiając cywilizację „na ławie oskarżonych”, mówi o człowieku pozbawionym światła norm moralnych i o ciemności panującej w świecie bez moralnych granic¹⁸. Brak światła zaburza znaną i stosowaną w minionej epoce optykę celu.

PONOWOCZESNY SPOSÓB BYCIA

W świecie pozbawionym ostatecznego celu życiowej wędrówki nie ma już miejsca dla pielgrzyma. W rzeczywistości, w której brakuje nadrzędnego celu przekształcającego pozostałe cele w środki i redukującej wszystkie „przystanki życiowe” do roli punktów etapowych, nie ma już mowy o pielgrzymowaniu. Jak obrazuje Zygmunt Bauman, „życie jest w tym świecie, jak i dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku. Czas jest rzeką bez koryta, potokiem który żłobi swą trasę płynąc, niepewny zlewiska do jakiego zmierza. Czas nie jest, jak niegdyś, wektorem – jest pędem bez strzałki kierunkowej”¹⁹. W świecie ponowoczesnym miejsce jednego dominującego kulturowego wzoru – pielgrzyma, zajmuje co najmniej kilka metaforycznych typów. Filozof zwraca uwagę na „spacerowicza”, „włóczęgę”, „turystę” i „gracza”. Te różne, choć powiązane ze sobą „wzory osobowe”, w sposób wyostrzony i wypuklony wskazują na niektóre aspekty ponowoczesnego bytu.

Kulturowy wzór spacerowicza²⁰ ukształtował się w społeczeństwie nowoczesnym. Był wytworem anonimowości i wzajemnej obcości ludzi żyjących w gęsto zaludnionych miastach. Wzór ten nie był i nie mógł być wówczas wzorem powszechnym. „Przyjmował” się jedynie u elity spo-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. S. MORAWSKI, *Postmodernizm – co to za zwierzę?*, „Principia” 1992, t. 6, s. 44.

¹⁸ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 152.

¹⁹ Por. Z. BAUMAN, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt. s. 19.

²⁰ Por. tamże, s. 21–26.

łecznej – u ludzi o dużej ilości wolnego czasu oraz dochodach pozwalających na „życie od niechcienia” i na dowolne kolekcjonowanie wrażeń. Wzór spacerowicza upowszechnia się dopiero w warunkach ponowoczesnych, w których zajęcie uprawiane przez wybranych zostało udostępnione każdemu, „kto ma nieco gotówki i czasu na zbyciu”. Jak analizuje polski badacz, stało się to za sprawą producentów i sprzedawców towarów. Ci bowiem w zamiłowaniach spacerowicza dopatrzyli się własnej szansy i zbudowali „zaczarowaną krainę zakupów”. W krainie tej nic dookoła nie dzieje się przypadkowo, choć wszystko udaje spontaniczność i schlebia odkrywczej żyłce spacerowicza. „Spacerowicz jest troskliwie prowadzonym za rękę aktorem w wielkim spektaklu nabywania towarów, choć przez cały czas działa on w błogim przeświadczeniu, że to towary właśnie są tu po to, by podążać potulnie za polotem jego wyobraźni. Dostęp do rozkoszy spacerowicza dnia wczorajszego uzyskał spacerowicz nowego typu za cenę ubezwłasnowolnienia. W spektaklu dla mas i przez masy granym na zakupowym deptaku, nie jego jest scenografia, nie jego scenariusz, nie jego reżyseria”²¹.

Podobnie jak spacerowicz, włóczęga²² przenosi się ze społecznego marginesu nowoczesności do głównego nurtu życia ponowoczesnego. U początku epoki nowożytnej włóczęga był „wrogiem publicznym numer jeden”. Ludzie bezdomnymi, bezpańscy, bez stałego miejsca zamieszkania, budzili strach. W Anglii, zgodnie z ustawodawstwem Elżbietańskim, sprowadzano ich siłą do miejsc, które opuścili, osadzano w aresztach i domach przymusowej pracy. Recydywistom zaś wypalano na czołach piętno. Dlaczego? Włóczęga był nie do wytropienia. Łamiąc normy każdego terenu, na jakim się zatrzymał, wymykał się kontroli i zaprzeczał ładowi, jaki prowadzący nowoczesności zaprowadzali z mozołem tam, gdzie do niedawna czuwał autorytet gminy i parafii. U schyłku nowoczesnej epoki włóczęgostwo przestaje być społecznie groźne, a tryb życia włóczęgi z plagi społecznej przemienia się w atut.

Dla współczesnego włóczęgi ruch jest ważniejszy od celu. Wędrowka czerpie swój sens z samej siebie. Nie jest istotne, by – jak w przypadku pielgrzyma – iść zawsze do przodu i nigdy się nie cofać. Dla włóczęgi ważne jest, by nie tracić zdolności ruchu, a z każdego postoju wydobyć jak najwięcej korzyści. Jak uważa filozof, włóczęgostwo „jest nieplanowanym efektem namiętnej, nieprzerwanej pogoni za o d m i a n ą. Żaden

²¹ Tamże, s. 24.

²² Por. tamże, s. 27–30.

z postojów nie spełnia oczekiwań, żaden równać się nie może żywym jeszcze obietnicom innych popasów, dotąd niewypróbowanych”. Ale jednocześnie „trasa włóczęgi jest cmentarzyskiem nadziei, pokrytym nagrobkami rozczarowań. Włóczęga wie zawsze dobrze, od czego ucieka. Wie nie całkiem i mgliście tylko, ku czemu zdąża. Jak piechur brnący przez pustynię, ma za jedyną drogę ślady stóp, jakie odcisnął w piasku. Do czasu, aż ich podmuch wiatru nie zatrze...”²³. Włóczęga nie troszczy się o przyszłość. Żyjąc jedynie dniem dzisiejszym, nie przywiązuje się do miejsc i spotkanych ludzi. Świat, który jawi mu się jedynie jako „zbiorowisko szans”, traktuje jak zwykle pastwisko. Na pastwisku je się trawę póki jest, nie martwiąc się tym, czy kiedyś odróśnie...

W odróżnieniu od włóczęgi, ponowoczesny turysta²⁴ nie jest postacią bezdomną. Swój dom „zabiera” w podróż jako punkt odniesienia dla nowych doznań. Tam, dokąd się oddala, również jak włóczęga, nigdy nie zapuszcza korzeni. W życiu turysty fakt posiadane go domu urasta do rangi symbolu. „Dom” staje się alibi dla wszystkiego, co swobodnie, „wakacyjnie”, bez zobowiązań czyni się „poza domem”. Współczesny życiowy turysta potrzebuje „domu” z jego namacalną codziennością, by bez skrupułów móc się zanurzać w życiu „na niby”. Nie znaczy to jednak, że rozróżnienie na życie „prawdziwe” i życie „na niby” oraz na dzień powszedni i na czas wakacji jest dla turysty sprawą oczywistą. Granice ulegają zatarciu. Trudno nawet powiedzieć, czy turysta zdaje sobie sprawę z tego, gdzie tak naprawdę jest jego „dom”. Według Zygmunta Baumana „w naszych ponowoczesnych czasach wszyscy jesteśmy po trosze turystami. I wcale nie tylko na wakacjach. Świat ma nam służyć do kolekcjonowania wrażeń; i tyle on wart, ile wrażeń dostarcza. Wszędzie, gdzie jesteśmy, jesteśmy przejazdem; kolejne przystanki życiowe są hotelami”²⁵. Chwilowość sytuacji życiowych jest bezcenna – dzięki niej możemy pozostać anonimowi i nie ujawniać o sobie tego, czym dzielić się z innymi nie chcemy.

W ponowoczesności wszyscy jesteśmy również po trosze graczami²⁶. Do pewnego stopnia dzieje się to nie z naszego wyboru. Żyjemy przecież w świecie, który wyzbył się logicznych zasad, a w zamian wprowadził jedynie możliwą „zasadę” niepewności i ryzyka. W ten właśnie sposób życie

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Por. tamże, s. 30–33.

²⁵ Tamże, s. 32.

²⁶ Por. tamże, s. 33–36.

stało się „grą” uzależnioną od sprytu gracza. Bo jak wiadomo, wygrywa ten, kto „lepszy”, kto potrafi innych wyprzedzić, przechytryć, a może i oszukać... Za każdym razem, kiedy poddajemy się chwiejności współczesnego świata, kiedy nie odnajdujemy (bo i nie szukamy) niezmiennych i trwałych praw, kiedy nie potrafimy (lub nie czujemy potrzeby) oddzielania konieczności od przypadku, nasze życie staje się jedynie „grą”. A położenie i samopoczucie gracza – hazardzisty jest raczej nie do pozazdroszczenia...

Żaden z powyższych wzorów kulturowych nie oddaje wszystkich cech ponowoczesnego sposobu bycia. Również żaden pojedynczy człowiek w przeciągu życia nie zamyka swego funkcjonowania w jednym z powyższych typów. Ich wielość uwypukla natomiast niespójność, rozchwianie i głęboką wieloznaczność naszych czasów. Współczesnemu człowiekowi marzy się po cichu „świat prostszy, bardziej jednoznaczny, dający się ogarnąć jednym spojrzeniem i wymierzyć jedną miarką. [...] Stąd zapotrzebowanie na »główne ogniwa« – mianowniki, do jakich dałoby się sprowadzić wszystkie ułamkowe cierpienia i strachy; na jasne, niepozostawiające wątpliwości drogowskazy, przejrzyste mapy i jednoznaczne wskazówki. W świecie ponowoczesnym nie ma takich »głównych ogniw«”²⁷. To wręcz fundamentalne nieuporządkowanie i nieobecność ładu moralnego rodzi atmosferę braku sensu. Atmosfera ta wnika w głąb ludzkiej egzystencji i dotkliwie kaleczy człowieczą tożsamość. Jak pisze Bauman, niegdyś z trudem zdobyta tożsamość miała starczać na całe życie – dziś zmienia się w atrybut chwili²⁸. Wszystko to sprawia, że człowiek zaczyna uciekać od własnego Ja²⁹.

W takim kontekście wielu myślicieli pyta, co się stało z dotychczasowymi wartościami? Co spowodowało i ciągle pogłębia „noc aksjologiczną”? Wszelkie analizy prowadzą do jednoznacznej odpowiedzi: wartości nie zniknęły, ale my utraciliśmy narzędzia do ich odkrywania. Ponowoczesny aksjologiczny i etyczny impas zasadza się nie tyle na kryzysie wartości, lecz na kryzysie człowieczeństwa³⁰.

Wszelkie analizy prowadzą do jednoznacznej odpowiedzi: wartości nie zniknęły, ale my utraciliśmy narzędzia do ich odkrywania

²⁷ Tamże, s. 38–39.

²⁸ Por. Z. BAUMAN, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, dz. cyt., s. 211.

²⁹ Por. TENŻE, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2006, s. 16.

³⁰ Por. T. MIELIŃSKI, *Kryzys wartości czy kryzys człowieczeństwa? Próba systematyzacji problemu*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. OKOŃSKA i K. STACHEWICZ, Poznań 2009, s. 75–89. Por. także:

WYCHOWANIE DO WARTOŚCI WOBEC WYZWAŃ PONOWOCZESNEGO ŚWIATA

Pogłębiający się kryzys kultury europejskiej jest od dawna tematem powszechnie podejmowanym przez naukowców różnych dziedzin. Choć problem ten jest gruntownie analizowany i omawiany, wnioski idące w kierunku zaradzenia kryzysowej sytuacji pozostają w większości wypadków jedynie domeną teorii. Tak jest przede wszystkim z dyskutowanym na różne sposoby problemem „zaniku” wartości. O zapoznanych wartościach się mówi, ale ukierunkowanie na wychowanie aksjologiczne (zwłaszcza młodego pokolenia) jest w praktyce właściwie nieobecne³¹. Postulat wychowania do wartości wysuwają wyraźnie współcześni pedagodzy. Pracują nad różnymi koncepcjami wychowania i szukają adekwatnych do nich rozwiązań metodycznych³². Jednocześnie doświadczają, że potencjał edukacyjny tradycyjnych pedagogik nie przystaje do zmieniającego się na naszych oczach świata. Dlaczego? Analizujący to zjawisko Zbyszko Melosik upatruje

Dotychczasowe instytucje socjalizacji młodego pokolenia: rodzina, szkoła, Kościół, tracą na znaczeniu. Ich rolę w sposób inwazyjny przejmują: grupa rówieśnicza, mass media i szeroko rozumiana kultura popularna

przyczynę w tak zwanym „przesunięciu socjalizacyjnym”: dotychczasowe instytucje socjalizacji młodego pokolenia: rodzina, szkoła, Kościół, tracą na znaczeniu. Ich rolę w sposób inwazyjny przejmują: grupa rówieśnicza, mass media i szeroko rozumiana kultura popularna³³. Jak pisze socjolog edukacji „nietrudno zauważyć, że wielu młodych ludzi postrzega formalną edukację za zło konieczne – to bohaterowie popkultury dostarczają wzorów (re)konstruowania przez młodego czło-

dych ludzi postrzega formalną edukację za zło konieczne – to bohaterowie popkultury dostarczają wzorów (re)konstruowania przez młodego czło-

P. DOMARECKI, *O wartości bać się nie musimy. Aksjologicznemu defetyzmowi wbrew*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, dz. cyt., s. 69–74. Por. także: M. SZULAKIEWICZ, *O człowieku w czasach trudnych*, Toruń 2012.

³¹ Por. A. GORLEWSKI, *Wartości a współczesne kierunki wychowania młodzieży*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, dz. cyt., s. 317–329. Por. także: M. GROENWALD, *Wartości jako rekwizyty w wystawianej przez szkołę sztuce kształcenia i wychowania*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, dz. cyt., s. 331–342.

³² Szeroko na ten temat: J. KUJAWIŃSKI, *Ewolucja szkoły i jej współczesna wizja*, Poznań 2010. Por. także: *Alternatywy myślenia o/dla edukacji*, red. Z. KWIECIŃSKI, Warszawa 2000.

³³ Por. Z. MELOSİK, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. Z. KWIECIŃSKI, B. ŚLIWERSKI, Warszawa 2007, s. 68. Problem „wychowawczego” oddziaływania kultury popularnej na młodego człowieka Zbyszko Melosik podejmuje też w wielu innych, godnych polecenia zainteresowanemu Czytelnikowi publikacjach. Zob. TENŻE, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Kraków 2013; TENŻE, *Kultura popularna, walka o znaczenia i pedagogika*, w: *Kultura popularna. Konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, red. A. GROMSKA-MELOSİK, Z. MELOSİK, Kraków 2010 oraz Z. MELOSİK, T. SZKUDLAREK, *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Kraków 2010.

wieka swojego »ja«³⁴. W ten sposób przepaść między kulturą popularną i pozostającą pod jej wpływem młodzieżą a rodzicami, nauczycielami i teoretykami wychowania, pogłębia się z dekady na dekadę³⁵.

Globalny nastolatek³⁶ jeszcze bardziej niż współczesny dorosły człowiek ulega kulturze konsumpcji i przyjemności. Życie zgodne z regułą „natchmiastowości” staje się jednym z jego podstawowych nawyków – nie umie i nie chce czekać. Bez zastanowienia przedkłada zmianę i „szybkie” życie nad to, co nosi jakiegokolwiek znamiona stabilności. Miejsce ideałów zajmuje u niego codzienność, kult sukcesu, ciała i seksualności. Doświadczenie zdobyte w cyberprzestrzeni zastępuje mu doświadczenie rzeczywiste. Jednocześnie, co podkreśla Zbyszek Melosik, młody człowiek w chaotycznym współczesnym świecie wcale nie czuje się zagubiony³⁷. Wręcz przeciwnie, ma poczucie panowania nad przestrzenią, prawdą i wolnością. Jednak tożsamość budowana na tak grząskim fundamencie, w zetknięciu z nieodłącznymi od losu ludzkiego sytuacjami granicznymi, może ulec katastrofalnej destrukcji.

W którą zatem stronę powinno pójść wychowanie? Jak rozważa polski socjolog edukacji, w imię uznanych tradycyjnych wartości kulturowych można świadomie dążyć do zablokowania rodzących się we współczesnej kulturze trendów. Można też bezrefleksyjnie popłynąć za szybko zmieniającą się kulturą lub akceptować obowiązujące w niej reguły gry. Zamiast tego autor proponuje, by negocjować z młodzieżą kształt rzeczywistości, w której wspólnie żyjemy. W szczególności zaś kształtować u młodych ludzi nawyk świadomego podejmowania wyborów i budowania własnej tożsamości³⁸. Ku temu trzeba jednak stworzyć odpowiednie warunki.

Młodzi ludzie pozbawieni zrozumienia i akceptacji zamykają się na formalną edukację. Potrzebują szkół, które zapewnią im poczucie szeroko rozumianego bezpieczeństwa. Bo tylko „w szkole, gdzie zrozumienie będzie bardziej istotne niż wiedza, gdzie osobisty rozwój będzie najważniejszy i gdzie cała osoba będzie znajdowała się w centrum uwagi”³⁹, młody człowiek będzie chciał wzrastać, a nauczyciele będą dla niego wzorami

³⁴ Z. MELOSİK, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, dz. cyt., s. 68.

³⁵ Por. tamże, s. 68–69, 84–86.

³⁶ Kategorie „globalnego nastolatka” i „globalnej tożsamości współczesnej młodzieży” zostały wypracowane i są używane zarówno w literaturze psychologicznej, pedagogicznej, jak i socjologicznej. Por. przykładowo: P. GRZYBOWSKI, *Tożsamość globalna – kłopoty z poszukiwaniem siebie*, w: *Tożsamość osobowa a tożsamość społeczne. Wyzwania dla edukacji XXI wieku*, red. T. BAJKOWSKI, K. SAWICKI, Białystok 2001.

³⁷ Por. Z. MELOSİK, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, dz. cyt., s. 76.

³⁸ Por. tamże, s. 89–90.

³⁹ Ch. DAY, *Rozwój zawodowy nauczyciela. Uczenie się przez całe życie*, przeł. J. Michalik, Gdańsk 2004, s. 284.

do naśladowania. Bo, jak mawiał ks. Józef Tischner, „wychowanie to praca z człowiekiem i nad człowiekiem”⁴⁰. Tę fundamentalną regułę należy zastosować również w innych tradycyjnych instytucjach socjalizacyjnych – w tym również w Kościele.

Postulat kształtowania u młodych ludzi nawyku świadomego podejmowania wyborów i budowania własnej tożsamości wpisuje się w szeroko rozumiane wychowanie moralne. Wychowanie to nie może pominąć ludzkiej wolności. Według wspomnianego powyżej filozofa najciekawszym i najpiękniejszym aspektem wychowania jest budzenie przez człowieka w drugim człowieku poczucia wolności: „bo zazwyczaj zastanawiamy się nad tym, co ja powinienem zrobić, żeby drugim tak a nie inaczej pokierować. Ale pokierować drugim to znaczy zagrać z nim w jakąś grę, może nawet zapanować nad nim. Tymczasem najgłębszym problemem wychowawczym nie jest to, w jaki sposób panować nad człowiekiem, ale w jaki sposób obudzić w nim człowieczeństwo. A człowieczeństwem tym jest wolność”⁴¹. Tylko człowiek wolny jest w stanie wybierać między dobrem a złem, jest w stanie dojrzewać do odpowiedzialności za siebie, za drugiego człowieka i za otaczający go świat. Człowiek bezwolny pozostaje kimś niedojrzałym, czyli niezdolnym do samodzielnego życia.

Ignorowanie tej prawdy ks. Wiesław Przyczyna zarzuca wielu głośnym homiliom. Profesor teologii homiletycznej w kontekście polskich kazań podkreśla, że księża nierzadko mówią swym wiernym co jest dobre,

a co złe; co należy wybierać, a co odrzucać. Przekreślając możliwość i konieczność samodzielnego odróżniania dobra od zła, czynią wiernych „ludźmi zewnątrzsterowanymi, niezdolnymi do podejmowania samodzielných decyzji i wzięcia za nie odpowiedzialności”⁴². W podobnym tonie wypowiada się o. Jan Andrzej Kłoczowski.

Przekreślając możliwość i konieczność samodzielnego odróżniania dobra od zła, czynią wiernych „ludźmi zewnątrzsterowanymi, niezdolnymi do podejmowania samodzielných decyzji i wzięcia za nie odpowiedzialności”

Według krakowskiego dominikanina kazanie jest ważne dla człowieka o tyle, o ile wspomaga go w jego własnych poszukiwaniach drogi do zbawienia. Stąd właśnie kaznodzieja powinien być podobny do przewodnika. Bycie przewodnikiem wiąże się jednak z pokusą stania się przywódcą.

⁴⁰ J. TISCHNER, *Wychowanie*, w: TENŻE, *Etyka solidarności*, Kraków 1992, s. 77.

⁴¹ J. TISCHNER, cyt. za: W. BERES, A. WIĘCEK „BARON”, *Tischner – życie w opowieściach*, Warszawa 2008, s. 9.

⁴² W. PRZYZYNA, *Słowa niestrawne*, cyt. za: M. SEPIOŁO, A. SPORNIAK, *Grzechy główne polskich kazań*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 25 (3441), s. 17.

„Trudno dostrzec różnicę między odpowiedzialnością za drugiego człowieka a władzą nad nim. Przed każdym wychowawcą staje pytanie: jak pomóc temu, za kogo na pewnym etapie odpowiadamy, aby stał się bardziej wolny?”⁴³. Ks. Józef Tischner mówi o syndromie wychowawcy urzędowego⁴³, który samego siebie, z racji sprawowanego urzędu, stawia wychowankowi za jedyne słuszny wzór. Wychowawca taki wierzy, że obdarzono go bezgranicznym zaufaniem i etykietą człowieka godnego naśladowania. Na płaszczyźnie praktyk religijnych wychowawca taki narzuca wychowankom preferowane przez siebie nabożeństwa, własny styl modlitwy, a przede wszystkim własny styl życia. Jednocześnie (mniej lub bardziej świadomie, wyraźniej lub mniej wyraźnie) ocenia i deprecjonuje styl życia i myślenia innych wychowawców oraz samych wychowanków. Towarzyszy temu lęk przed kompromitacją w oczach wychowanków i zanik zdolności rozpoznawania spraw zasadniczych od peryferyjnych.

Jak przypomina ks. Tischner, chrześcijańska koncepcja człowieka zawiera tezę o jego wolności⁴⁵. Tylko to, co wynika z wolności jest w pełni ludzkie. Tymczasem w chrześcijańskim wychowaniu dochodzi do nieustannego lekceważenia wolności człowieka. Wychowanie jest wówczas obliczone jedynie lub głównie na utrwalone dobre odruchy wychowanka. Wolność i prowadzona dzięki niej krytyczna refleksja stają się czymś podejrzanym. Według Tischnera u źródła takiego myślenia i „wychowawczego” działania tkwi „niewiara w obiektywne istnienie wartości religijnych i etycznych lub co najmniej w ich atrakcyjny charakter. [...] Człowiekowi, który nie wierzy ani w wolność, ani w istnienie wartości etycznych i religijnych, ani w ich atrakcyjny charakter, pozostała do dyspozycji tylko tresura przy pomocy dzwonek”⁴⁶. Pedagogika tresury nie bierze pod uwagę faktu, że każde wychowanie jest ryzykiem, że jego rezultaty są jedynie prawdopodobne, a nie pewne⁴⁷.

Wolność i prowadzona dzięki niej krytyczna refleksja stają się czymś podejrzanym. Według Tischnera u źródła takiego myślenia i „wychowawczego” działania tkwi „niewiara w obiektywne istnienie wartości religijnych i etycznych”

Pedagogika tresury nie bierze pod uwagę faktu, że każde wychowanie jest ryzykiem, że jego rezultaty są jedynie prawdopodobne, a nie pewne

⁴³ J.A. KŁOCZOWSKI, cyt. za: M. SEPIŃSKO, A. SPORNIAK, *Grzechy główne polskich kazań*, dz. cyt., s. 13–14.

⁴⁴ Por. J. TISCHNER, *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*, w: TENŻE, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 32–33.

⁴⁵ Por. tamże, s. 26–28.

⁴⁶ Tamże, s. 27–28.

⁴⁷ Por. tamże, s. 31.

I znów wracamy do problemu „przekazu” zapoznanych przez współczesną kulturę wartości. Przyzwyczailiśmy się do tego, że w procesie wychowania o wartościach się przede wszystkim mówi. Jednak to we współczesnej kulturze nie ma szans „powodzenia”. Pamiętajmy, że przeciwwagą dla niezrozumiałych i trudnych reguł moralnych jest „przyjazna” człowiekowi i mało wymagająca od niego kultura popularna. Poza tym gotowe, uniwersalne reguły postępowania moralnego bez dogłębnego ich zrozumienia/przeżycia są niczym instrukcje działania maszyn. Mogą pouczyć człowieka, jak w poszczególnych sytuacjach udawać moralność, ale nie są w stanie uczynić z niego człowieka prawdziwie moralnego. Bardzo często od wychowanka żąda się posłuszeństwa dla prawa tylko dlatego, że jest ono prawem. Przepis prawny zostaje oderwany od wartości, z której powinien wynikać. W taki sposób wychowuje się człowieka lojalnego, ale niekoniecznie etycznego⁴⁸.

Wychowanie legalistyczne na gruncie religii potrafi czynić z niej wszystko, tylko nie religię. Religia bywa więc zastępowana sentymentalizmem, deizmem czy fideizmem. Najczęściej jednak zastępuje się religię etyką. Wówczas wychowankowi wpaja się przekonanie, że jego życie etyczne/moralne bez reszty wyczerpuje drzemiącą w nim potrzebę życia religijnego. A „końcowym efektem tego wszystkiego jest zanik religijnego zmysłu. Zanik religijnego zmysłu u człowieka to nie tylko następstwo przemian cywilizacyjnych, to także następstwo legalistycznej pedagogiki, funkcjonującej w ramach samego chrześcijaństwa, która po dokonaniu swego zamknięcia w nawias wartości etycznych i religijnych zawisła w próżni”⁴⁹.

Biorąc powyższe pod uwagę, ks. Tischner sformułował niegdyś z pozoru obrazoburczą tezę: etyka (a tym samym wychowanie etyczne/moralne) zaczynająca od normy stawia całą sprawę na głowie⁵⁰. Warunkiem adekwatnego stosowania określonej normy jest jej rozumienie. Warunkiem zaś rozumienia normy jest intuicja (wycucie) wartości. W tak ukierunkowanym wychowaniu moralnym „nie chodzi wcale o kwestionowanie tego, co w etyce jest powszechne i niezmiennie. Chodzi o wysunięcie na plan pierwszy problemu bardziej podstawowego. Skoro właściwością zła bywa udawanie dobra, skoro człowiek ma niekiedy trud-

Skoro właściwością zła bywa udawanie
dobra, skoro człowiek ma niekiedy
trudności z uznaniem dobra za dobro,
pierwszy akcent w nauce etyki
winien padać na rozwijanie w ludziach
sztuki odkrywania

⁴⁸ Por. tamże, s. 29.

⁴⁹ Tamże, s. 31.

⁵⁰ J. TISCHNER, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 366–368.

ności z uznaniem dobra za dobro, pierwszy akcent w nauce etyki winien padać na rozwijanie w ludziach sztuki odkrywania. Na początku jest odkrycie. [...] Gdy to osiągniemy, szukajmy środków zaradczych. Świadomość normy, imperatyw »trzeba«, przyjdzie niejako na marginesie”⁵¹. W pierwszym rzędzie człowiek winien być uczony nie norm etycznych, ale etycznej wrażliwości.

Taki styl wychowania moralnego ma swoje wielkie źródła. Sokrates utożsamiał wiedzę z cnotą. Wiadomo jednak, że jego metoda położnicza miała na celu nie tylko zdobycie wiedzy o wartościach, ale ich dogłębne przeżycie. Głęboko przeżytych wartości nie można tak po prostu odrzucić... Jezus nie tyle mówił o miłości, co wychowywał swoich uczniów do miłości ponad wszystko. Cała historia biblijna jest drogą wychowywania człowieka do więzi z Bogiem. Zarówno wychowanie Sokratesa, jak i Jezusa działo się w dialogu. Dziś również podkreśla się, że „źródłowym doświadczeniem dla ludzkiej samowiedzy etycznej jest doświadczenie drugiego człowieka. [...] Jeśli ktoś zezwoli na to, by stępiła się w nim wrażliwość na drugiego człowieka, cała jego moralność i całe myślenie etyczne zawisnie w próżni”⁵². Wierność wobec zasad nigdy nie zastąpi wierności, jaką winiśmy człowiekowi.

Jaką szansę na budowanie wrażliwości na drugiego człowieka mają współcześni, zwłaszcza młodzi ludzie? Jak rozmawiać z nimi o sprawach istotnych, skoro te leżą często poza granicami ich codziennego doświadczenia? Jak pomóc im w dotarciu do prawdziwej natury dobra, które odkryte i głęboko odczute, nie potrzebuje dodatkowego uzasadnienia, by zostało „wcielane” w życie? Według Tischnera etyka wyzwalamąca w człowieku dobroć woli, ocalającą ją i umacniającą, potrzebuje szczególnego języka. Filozof nazwał go językiem odślanającym, językiem otwierającym oczy na widzenie⁵³. Czy Kościół w Polsce potrafi takim językiem się posługiwać? Jak wygląda jego moralne przepowiadanie?

ETYCZNA KAPITULACJA KOŚCIOŁA?

Wiele wskazuje na to, że Kościół pozostaje i jeszcze długo pozostanie jednym z najbardziej aktywnych podmiotów, starających się wpływać na

⁵¹ Tamże, s. 367–368.

⁵² Tamże, s. 363.

⁵³ Zob. tamże, s. 370–371.

moralność Polaków. Jednak jego rzeczywisty wpływ w tym względzie wydaje się być coraz mniej oczywisty. Pod koniec zeszłego stulecia ks. Janusz Mariański, biorąc pod uwagę wyniki własnych badań oraz rezultaty badań innych socjologów religii, sygnalizował narastający problem. Ówczesni Polacy krytycznie i z obawą wypowiadali się o przewidywanym w najbliższej przyszłości wzroście wpływu Kościoła. Jego obecność w życiu publicznym postrzegali w kategoriach niebezpieczeństwa – zagrożenia swobody działania jednostek i grup społecznych oraz ograniczenia swobody wyboru. Wielu badanych wskazywało na zbyt radykalnie akcentowany podział na dwie odrębne grupy – katolików świeckich i osoby duchowne. Zgodnie z opinią badanych w wyniku tego rosnącego podziału kler zdominował świeckich, a sobie przypisał rolę kierowniczą nad nimi – nad ich religijnością i moralnością, nad ich życiem osobistym i rodzinnym. Już wówczas szczególnie część młodych Polaków oceniała postugę Kościoła krytycznie, nie odkrywała w nim pewnego i wiernego przewodnika i odsuwała się na margines jego życia⁵⁴. Socjolog podkreślał, że perspektywa polskiego Kościoła nie jest najlepsza i nie wróży wielkich sukcesów. Jak komentuje inny socjolog religii, ówczesna teza ks. Mariańskiego niestety sprawdza się dzisiaj w coraz większym stopniu. Zdaniem badanych katolików, Kościół w Polsce jest zagubiony, nie umie odnaleźć się w obecnych warunkach społecznego pluralizmu. „Jako instytucja »zapatrzona« w siebie i we własną ziemską potęgę, opartą na »nadprzyrodzonych« czy »boskich« podstawach, lekceważąca świeckich pozbawionych podmiotowości, w konsekwencji odsuwa liczne rzesze dorosłych i młodych ludzi od własnego systemu znaczeń religijnych, moralnych i aksjologicznych”⁵⁵.

Współcześni młodzi katolicy w Polsce nie rozumieją Kościoła i postrzegają go głównie w kategoriach instytucji restrykcyjnej, „która formuluje tezy wiary i zasady moralności, aby później kontrolować zakres ich aprobaty, a w przypadku stwierdzenia braku akceptacji, uruchamiać działania represyjne”⁵⁶. Większość hierarchów polskich jest wyraźnie posądzana o przesadną żądzę władzy i chęć panowania nad sumieniami i wolą ludzi. Liczni badani Polacy zarzucają Kościołowi, że nie stara się i nie chce zrozumieć, iż większość dzisiejszych jego członków nie zaakceptuje norm etycznych z czasów starożytnych. „Ludzie pytani o »boskie« pochodze-

⁵⁴ Por. J. MARIAŃSKI, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 240–243.

⁵⁵ J. BANIAK, *Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 2 (240), s. 98.

⁵⁶ A. POTOCKI, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, dz. cyt., s. 186.

nie zasad moralnych głoszonych przez Kościół rzymskokatolicki, najczęściej odpowiadają, że »Bóg nie ma nic wspólnego z nimi«, że »normy te wymyślał zawsze Kościół i księża, aby móc kontrolować sumienia ludzi«, że »księża żyją w przymusowym celibacie i chcą swój styl życia narzucić wszystkim ludziom«, że »ludzie kierują się swoją uczciwością i sumieniem, sami dobrze wiedzą, co jest dla nich dobre, a czego nie mogą robić, aby być w zgodzie z Bogiem i z innymi ludźmi«, że »czas najwyższy, aby ludzie sami decydowali o swojej moralności«⁵⁷.

Irena Borowik badając stosunek studentów do Kościoła w Polsce stwierdza, że młodzież ta czuje się jedynie przedmiotem religijnych działań, zabiegów i ocen ze strony Kościoła: »młodzi nie czują się podmiotem poszukującym odpowiedzi na nurtujące pytania, ale matrycą, na której się powielił ten sam wzór«⁵⁸. W efekcie takiej »polityki wewnętrznej« Kościół stopniowo i coraz wyraźniej »wyludnia się« – »cała masa« młodzieży nie chce być w »takim« Kościele, unika jego pouczeń moralnych, ignoruje jego problemy, nie chce ingerowania w życie intymne i emocjonalne: »starego« Kościoła, w swych poglądach i patrzeniu na ważne problemy ludzi, młodzież nie akceptuje i woli pozostawać w swej masie poza zasięgiem jego wpływów i oddziaływania«⁵⁹. Młodzi ludzie wyraźnie wypowiadają życzenie, by Polska była państwem świeckim, a nie kościelnym i klerykalnym, aby Kościół nie forsował swej »jedynie słusznej« metody czy drogi do rozwiązywania wszystkich problemów i potrzeb ludzi. Życzą sobie, by religia nie decydowała o wszystkich sprawach jednostek i grup ludzkich⁶⁰.

Widać zatem, że moralne przepowiadanie polskiego Kościoła odnosi efekty odwrotne do zamierzonych. Jak stwierdza ks. Roman Rogowski, polskie duszpasterstwo to jedynie obsługa pastoralna tych, którzy się sami do niego zgłoszą. Przekącenie nauki moralnej przy zaniedbaniu działań misyjnych sprawia, że w polskim Kościele nie ma nawróceń⁶¹. Chociaż młodzi

Moralne przepowiadanie polskiego Kościoła odnosi efekty odwrotne do zamierzonych. Jak stwierdza ks. Roman Rogowski, polskie duszpasterstwo to jedynie obsługa pastoralna tych, którzy się sami do niego zgłoszą

⁵⁷ J. BANIĄK, *Kościół instytucjonalny...*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁸ I. BOROWIK, *Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych*, „Socjologia Religii” 2005, t. 3, s. 163.

⁵⁹ J. BANIĄK, *Kościół instytucjonalny...*, dz. cyt., s. 99.

⁶⁰ Por. tamże, s. 98.

⁶¹ R. ROGOWSKI, *Kościół zagubiony*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. BANIĄK, Poznań 2001, s. 103–105.

Chociaż młodzi ludzie nie odrzucają Boga, pokazują wyraźnie, że w obecnym Kościele nie potrafią Go odnaleźć

ludzie nie odrzucają Boga, pokazują wyraźnie, że w obecnym Kościele nie potrafią Go odnaleźć. W surowej ocenie Józefa Baniaka polski Kościół jest coraz bardziej „za-

gubiony”, jednak „z tego zagubienia nie potrafi, albo nie chce, wyjść z sukcesem i jednocześnie odzyskać dawny autorytet społeczny i zapotrzebowanie na posługiwanie w społeczeństwie”⁶². Nie wykorzystuje szansy, która tkwi w fakcie, że Polacy kwestionują dawny, zaborczy model Kościoła, ale chcą wyraźnie jego duchowego i religijnego odnowienia. Socjolog pyta, czy polski Kościół potrafi i zechce wziąć ten głos pod uwagę, by sensownie wejść ze swoją religijną i moralną ofertą w nowe dla siebie czasy i warunki życia dzisiejszych ludzi⁶³.

Niewątpliwie szansą dla polskiego Kościoła jest proponowana przez papieża Franciszka nowa ewangelizacja, która m.in. zakłada powrót do autentycznych źródeł moralności chrześcijańskiej.

NOWA EWANGELIZACJA. SZANSA NA POWRÓT DO ŹRÓDEŁ MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* przypomina, że chrześcijańskie przepowiadanie moralne zaniedbujące kontekst

Chrześcijańskie przepowiadanie moralne zaniedbujące kontekst Ewangelii o Bogu zbawiającym w Jezusie Chrystusie traci swój podstawowy sens

Ewangelii o Bogu zbawiającym w Jezusie Chrystusie traci swój podstawowy sens. Ewangeliczne osadzenie sprawia, że chrześcijańskie przepowiadanie moralne nie jest ani stoicką etyką czy zwykłą filozofią praktyczną. Nie jest też katalogiem grzechów

i błędów. „Ewangelia zaprasza przede wszystkim, byśmy odpowiedzieli Bogu, który nas kocha i nas zbawia, rozpoznając Go w innych i wychodząc poza samych siebie, by szukać dobra wszystkim. To zaproszenie nie może być przysłonięte w żadnych okolicznościach! Wszystkie cnoty pozostają na służbie tej odpowiedzi miłości. Jeśli to zaproszenie nie jaśnieje mocno i pociągająco, moralnej budowli Kościoła grozi, że stanie się zamkiem z papieru, a to jest naszym najgorszym niebezpieczeństwem.

⁶² J. Baniak, *Kościół instytucjonalny...*, dz. cyt., s. 106.

⁶³ Por. J. BANIAK, *Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich*, cz. II, „Przełęcz Religioznawczy” 2011, nr 3 (241), s. 165–166.

Wówczas bowiem nie będzie głoszona Ewangelia, lecz niektóre akcenty doktrynalne lub moralne wywodzące się z określonych opcji ideologicznych. Orędziu grozić będzie utrata jego świeżości i nie będzie już miało »zapachu Ewangelii« (EG, nr 39).

Choć Dobra Nowina o zbawczej miłości Boga poprzedza obowiązki moralne i religijne, dziś w przepowiadaniu Kościoła często wydaje się przeważać odwrotny porządek⁶⁴. Przekaz ewangeliczny bywa redukowany do wybranych aspektów. Te zaś, jak m.in. nauka moralna, choć są ważne, nie oddają sedna nauczania Jezusa. Przy wielu okazjach papież powtarza, że grzechem duszpasterstwa jest obsesyjne skupianie się na przekazywaniu i narzucaniu wielu niepowiązanych ze sobą doktryn. Tak głoszone orędzie może zostać okaleczone i sprowadzone do pewnych jego aspektów drugorzędnych. Duszpasterstwo w kluczu misyjnym nie narzuca niespójnych doktryn (EG, nr 35). Duszpasterstwo to zachowuje należyte proporcje. Mówi bardziej o łasce niż o prawie, bardziej o Jezusie Chrystusie niż o Kościele, bardziej o Słowie Bożym niż o papieżu (EG, nr 38). „Głoszenie misyjne musi koncentrować się na tym, co podstawowe, co daje natchnienie i bardziej pociąga, na tym, co rozgrzewa serce, jak uczniów w drodze do Emaus. Musimy więc znaleźć nową równowagę, inaczej konstrukcja nauki moralnej Kościoła może runąć jak domek z kart, może utracić swą świeżość i zapach Ewangelii. Propozycja ewangeliczna musi być prostsza, głębsza, musi promieniować i dopiero z tej propozycji wynikają wskazania moralne”⁶⁵.

Mając świadomość ograniczeń współczesnego człowieka, Franciszek apeluje o misyjny realizm. W ponowoczesnym kontekście kulturowym nie mamy żadnych podstaw, by uważać, że nasi rozmówcy znają pełne tło tego, o czym mówimy. Nie możemy liczyć, że mają przesłanki ku temu, by połączyć nasze słowa z istotnym rdzeniem Ewangelii (EG, nr 34). To dotyczy również oceny zachowań wiernych, która nie może wpaść w ton

Choć Dobra Nowina o zbawczej miłości Boga poprzedza obowiązki moralne i religijne, dziś w przepowiadaniu Kościoła często wydaje się przeważać odwrotny porządek. Przekaz ewangeliczny bywa redukowany do wybranych aspektów. Te zaś, jak m.in. nauka moralna, choć są ważne, nie oddają sedna nauczania Jezusa

⁶⁴ Wypowiedź papieża Franciszka z wywiadu udzielonego Antoniowi Spadarowi (zamieszczonego w „La Civiltà Cattolica”), Zob. A. SPADARO, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, <<http://www.deon.pl/religia/serwis-pa-pieski/wywiady-franciszek/art,1,serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu,strona,6.html>> (dostęp: 30.09.2015).

⁶⁵ Tamże.

potępienia. Tu papież przypomina wyraźny przekaz zawarty w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działania mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych” (KKK, nr 1735). Papież powołuje się również na starą, ale wciąż aktualną naukę św. Augustyna i św. Tomasza: Skoro przykazania dane ludowi Bożemu przez Chrystusa i Apostołów są bardzo nieliczne, w przykazaniach dodanych z czasem przez Kościół należy przestrzegać umiaru, „aby życie wiernych nie stało się zbyt uciążliwe” oraz aby nie przemienić naszej religii w niewolę, skoro „miłosierdzie Boże chciało ją mieć wolną” (EG, nr 43).

„Miłosierne towarzyszenie” możliwym etapom rozwoju człowieka jest jednym z istotnych postulatów proponowanej przez Franciszka nowej ewangelizacji. Papież jest przekonany, że spojrzenie okazujące szacunek i pełne współczucie może dla poranionego cywilizacją i skazanego na samotność współczesnego człowieka okazać się leczącym. Może wyzwalać i zachęcać do dojrzewania w życiu chrześcijańskim. Dzisiejszy człowiek, jak chyba nigdy dotąd, potrzebuje właśnie serdecznego spojrzenia. A wszyscy pracujący w duszpasterstwie mogą uobecnić bliską obecność Jezusa i Jego osobiste spojrzenie. Mogą „wzruszyć się i zatrzymać przed drugim człowiekiem za każdym razem, kiedy jest to konieczne” (EG, nr 169). Potrzeba jednak, by Kościół uczył głoszących Ewangelię tej „sztuki towarzyszenia”, sztuki zdejmowania sandałów wobec świętej ziemi drugiego (por. Wj 3,5). Bo ten, kto umie towarzyszyć, potrafi uznać, że sytuacja każdego człowieka przed Bogiem i własnym życiem łaski stanowi tajemnicę, której nikt nie może w pełni poznać, patrząc z zewnątrz. Potrafi „pomóc wzrastać osobie, poczynając od uznania obiektywnego zła jej czynów (por. Mt 18,15), ale bez wydawania sądów co do jej odpowiedzialności i winy (por. Mt 7,1; Łk 6,37). Kompetentna osoba towarzysząca nigdy nie zgadza się z fatalizmem lub małodusznością. Zawsze zachęca do podjęcia leczenia, powstawania, przyjmowania krzyża, pozostawiania wszystkiego, wychodzenia zawsze na nowo, by głosić Ewangelię” (EG, nr 172).

Papież zdecydowanym tonem przypomina kapłanom, że „konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana, zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra”. Bo „mały krok, pośród wielkich ludzkich ograniczeń, może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom. Do wszystkich powinna dotrzeć pociecha oraz

impuls zbawczej miłości Boga, działającej tajemniczo w każdym człowieku, niezależnie od jego ułomności i upadków” (EG, nr 44). Podobną zasadę powinni stosować kaznodzieje czy katecheci. W moralnej propozycji katechezy chodzi przede wszystkim o zachętę do wzrastania w wierności stylowi życia Ewangelii i o wskazywanie pożądanego dobra, propozycji życia, dojrzałości, owocności. Nieustanne piętnowanie zła może tę propozycję zaciemnić. Franciszek chciałby, „aby postrzegano nas nie jako specjalistów od diagnoz apokaliptycznych lub posępnych sędziów, z upodobaniem doszukujących się wszelkich niebezpieczeństw czy dewiacji, ale jako radosnych zwiastunów wzniosłych propozycji, strzegących dobra i piękna, jaśniejących w życiu wiernym Ewangelii” (EG, nr 168). Dobry katecheta czy kaznodzieja „nie tyle mówi to, czego się nie powinno robić, ile raczej proponuje to, co możemy robić lepiej. W każdym razie, jeśli wskazuje na coś negatywnego, to stara się pokazać także wartość pozytywną, która pociąga, aby nie zatrzymywać się na narzekaniu, na żaleniu się, na krytyce lub na wyrzutach sumienia. Ponadto, kazanie pozytywne daje zawsze nadzieję, kieruje ku przyszłości, nie czyni nas więźniami rzeczy negatywnych” (EG, nr 159).

Do „miłosiernego towarzyszenia” Franciszek dodaje metaforę „otwartego domu” Ojca. Do wspólnoty Kościoła mogą należeć wszyscy i wszyscy mogą w jakiś sposób w życiu tegoż Kościoła uczestniczyć. Duszpasterze nie mogą zachowywać się jak „kontrolerzy łaski”. Kościół bowiem nie jest urzędem celnym, ale ojcowskim domem, w którym jest miejsce dla każdego z jego trudnym życiem (EG, nr 47). Takim myśleniem papież Franciszek zapoczątkowuje m.in. synodalne rozeznawanie Kościoła w sprawie dopuszczania do sakramentów wiernych rozwiedzionych⁶⁶. Ewangelizowanie biorące pod uwagę ograniczenia „pozostającego na skraju drogi” człowieka nie oznacza rezygnacji z prawdy, dobra i światła Ewangelii. Wręcz przeciwnie, jest naśladowaniem stylu samego Jezusa nauczającego.

W moralnej propozycji katechezy chodzi przede wszystkim o zachętę do wzrastania w wierności stylowi życia Ewangelii i o wskazywanie pożądanego dobra, propozycji życia, dojrzałości, owocności. Nieustanne piętnowanie zła może tę propozycję zaciemnić

⁶⁶ Mowa tutaj o odbywającym się w Watykanie od 4 do 25 października 2015 roku XIV Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnego Synodu Biskupów nt. powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym. Owoce tego obrad tego synodu jest posynodalna adhortacja apostolska *Amaris letitia*, opublikowana 19 marca 2016 roku.

Misyjne serce, jakie papież ma na myśli, „nigdy się nie zamyka, nigdy nie szuka poczucia własnego bezpieczeństwa, nigdy [...] nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem” (EG, nr 45). Nie sposób pominąć w tym miejscu wielokrotnie wypowiedzanego przez Franciszka życzenia: „wołę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła zatroskanego o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur. Jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy wypływającej z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przyczepiającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia. Mam nadzieję, że bardziej od lęku przed pomyłką kierować się będziemy lękiem przed zamknięciem się w strukturach dostarczających nam fałszywej ochrony, lękiem przed przepisami, które czynią z nas nieubłaganych sędziów, lękiem przed przyzwyczajeniami, dzięki którym czujemy się spokojni, podczas gdy obok nas znajduje się zgłodniała rzesza ludzi, a Jezus powtarza nam bez przerwy: »Wy dajcie im jeść!« (Mk 6,37)” – (EG, nr 49). Wypowiedź ta stawia Kościół i jego misję w tak zaskakująco nowym dla współczesnego świata świetle, że ilość jej wyświetleń w cyberprzestrzeni bywa porównywalna z informacją o największych bieżących sensacjach.

To, co w wypowiedziach Franciszka budzi zdumienie współczesnych ludzi jest, jak sam papież nieustannie podkreśla, powrotem do starego i wiecznie żywego źródła Ewangelii. O żywotności tego źródła świat jednak – na skutek ponowoczesnych przemian kulturowych i ułomnego przepowiadania Kościoła – miał prawo zapomnieć lub jeszcze go nie odkryć. II Sobór Watykański, który wniósł w samorozumienie współczesnego Kościoła ogromną rewolucję, nie został w praktyce wystarczająco przepracowany. Jego dokumenty, jak i wiele głębokich w swej wymowie wypowiedzi kolejnych biskupów Rzymu, są najczęściej obecne jedynie jako odpowiednio dobierane cytaty w pisanych do wiernych listach pasterskich... Dyskusja Kościoła na temat wiecznie żywego przesłania Ewangelii dla współczesnego człowieka, jaką mogliśmy obserwować w trakcie tegorocznego Ogólnego Synodu Biskupów nt. powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym (4 – 25 października 2015), staje się kolejną szansą na powrót do źródeł. Na ile jednak każdy z lokalnych Ko-

ściołów z tej dyskusji i wspólnotowego rozeznawania (przyglądania się i odczytywania dzisiejszej rzeczywistości oczyma Boga) skorzysta, nie wiemy. Oby skorzystał jak najwięcej, bo – jak powiedział papież jezuita – synod pokazał „żywy obraz Kościoła, który nie posługuje się »spreparowanymi formularzami«, ale czerpie z niewyczerpanego źródła swej wiary żywą wodę, by napoić wysuszone serca”⁶⁷.

W przekonaniu Franciszka na synodzie:

- „świadczono wobec wszystkich, że Ewangelia pozostaje dla Kościoła żywym źródłem wiecznej nowości, przeciw każdemu, kto chce ją „zdoktrynizować” w martwe kamienie do rzucania w innych;
- obnażono zamknięte serca, które często ukrywają się nawet za nauczaniem Kościoła, albo za dobrymi intencjami, aby zasiąść na katedrze Mojżesza i sądzić, czasami z poczuciem wyższości i z powierzchownością, trudne przypadki i rodziny zranione;
- stwierdzono, że Kościół jest Kościołem ubogich w duchu i grzeszników poszukujących przebaczenia, a nie tylko sprawiedliwych i świętych, więcej: sprawiedliwych i świętych, kiedy czują się ubogimi i grzesznikami;
- usiłowano otworzyć horyzonty dla przewyciężenia każdej hermeneutyki konspiracyjnej czy zamkniętej wizji, aby bronić i szerzyć wolność dzieci Bożych, aby przekazywać piękno chrześcijańskiej Nowiny, czasami pokrytej rdzą archaicznego języka albo po prostu niezrozumiałej”⁶⁸.

Przede wszystkim zaś, jak powiedział papież, „doświadczenie Synodu pozwoliło nam lepiej zrozumieć, że prawdziwymi obrońcami doktryny nie są ci, którzy bronią litery, ale ducha; nie idei, ale człowieka; nie formuł, ale darmowości miłości Boga

Przede wszystkim zaś, jak powiedział papież, prawdziwymi obrońcami doktryny nie są ci, którzy bronią litery, ale ducha; nie idei, ale człowieka; nie formuł, ale darmowości miłości Boga i jego wybaczenia

⁶⁷ Przemówienie papieża Franciszka na zakończenie ostatniej kongregacji generalnej XIV Zgromadzenia Zwyczajnego Ogólnego Synodu Biskupów nt. powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym (25.10.2015), <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,104,przemowienie-franciszka-konczace-synod.html?utm_source=deon&utm_medium=link_artykul> (dostęp: 26.10.2015).

⁶⁸ Tamże.

i jego wybaczenia. To w żaden sposób nie oznacza obniżenia ważności formuł, prawa i przykazań Bożych, ale wyniesienie wielkości prawdziwego Boga, który nie odnosi się do nas według naszych zasług, ani według naszych czynów, ale wyłącznie według nieskończonej szczodrości swego Miłosierdzia (por. Rz 3,21-30; Ps 129; Łk 11,47-54). To oznacza pokonywanie nieustannej pokusy starszego brata (por. Łk 15,25-32) i zazdrośnych robotników (por. Mt 20,1-16). Co więcej, znaczy dowartościowanie prawa i przykazania stworzonego dla człowieka, a nie na odwrót (por. Mk 2,27)⁶⁹ W takim kontekście skrucha za popełnione winy oraz wszelkie ludzkie wysiłki w dążeniu do poprawy życia nabierają głębszego sensu. Nie można ich traktować jako ceny niemożliwego do nabycia Zbawienia, bo tego Chrystus darmo dokonał na krzyżu. Skrucha i ludzkie wysiłki to raczej „odpowiedź dana Temu, który pierwszy nas umiłował i zbawił nas za cenę swojej niewinnej krwi, podczas gdy byliśmy jeszcze grzesznikami (por. Rz 5,6)”⁷⁰.

Papież podkreślił, że podstawowym obowiązkiem Kościoła nie jest szafowanie skazującymi wyrokami czy anatemi, ale głoszenie miłosierdzia Boga, wzywanie do nawrócenia i prowadzenie wszystkich ludzi do zbawienia Pańskiego. Wyraził również głębokie przekonanie, że owoce Synodu przybliżą „powrót do prawdziwego »kroczenia razem«, aby nieść w każdej części świata, w każdej diecezji, w każdej wspólnotce i w każdej sytuacji światło Ewangelii, przytulenie Kościoła i wsparcie miłosierdziem Boga!”⁷¹

ZAMIAST PODSUMOWANIA...

Ponowoczesny świat, składając człowiekowi wiele niespełnionych obietnic, zamiast ziemskim rajem, staje się „źródłem cierpień”⁷². Współczesny człowiek, spacerowicz, włóczęga, turysta i gracz w jednym, pozbawia się wszystkiego, co trwałe i niezmienne. Korzysta z ulotności chwili, która odchodząc w niebyt, zostawia po sobie narastającą z czasem niepewność, samotność i smutek. Dla tego człowieka, pozostawionego o głódzie i chłódzie „na skraju drogi”, Kościół głoszący Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie może stać się prawdziwym domem. Jest tylko jeden podsta-

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. Z. BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt. oraz TENZE, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992.

wowy warunek. Akcenty przepowiadania zostaną tak rozłożone, by człowiek nie czuł się w swym ponowoczesnym stylu życia zanegowany, lecz zaproszony, zachęcony i wręcz porwany do większego dobra.

W większości Kościołów lokalnych, w tym również w wypadku Kościoła w Polsce, oficjalne nauczanie (zawarte w kluczowych dokumentach) nie przekładało się na praktykę kościelnego życia. Obsesyjnie uprawiane – i to w legalistycznym duchu – wychowanie moralne przesłaniało sedno Ewangelii. Optyka moralnego stróżowania zastępowała cierpliwe towarzyszenie wzrastającemu w dobru człowiekowi. Tymczasem źródło moralności chrześcijańskiej to zaproszenie, jakie kochający i zbawiający Bóg kieruje do człowieka i czeka na jego odpowiedź. Chrześcijańska moralność czerpie z osobistego spotkania ze zbawiającą miłością Jezusa. Głównym celem chrześcijańskiego wychowania jest doprowadzanie człowieka do spotkania z Bogiem⁷³. Jak ujmuje to w ćwiczeniach duchowych zakonny mistrz papieża Franciszka, człowiekowi należy tak towarzyszyć, by mógł poznać Jezusa, pokochać Go i pójść za Nim⁷⁴.

Wydaje się, że synodalne przyglądanie się i odczytywanie dzisiejszej rzeczywistości oczyma Boga nie pozwoli Kościołowi wrócić do starych nawyków. Owoce burzliwego synodu stają się dla nas kolejną szansą. Obyśmy po latach nie odnajdywali jej śladów jedynie na papierze...

Bibliografia

- Alternatywy myślenia o/dla edukacji*, red. Z. KWIECIŃSKI, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2000.
- BANIAK J., *Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich*, cz. I, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 2 (240), s. 91–114 oraz cz. II, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 3 (241), s. 157–166.
- BAUMAN Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- BAUMAN Z., *Nowoczesność i zagłada*, przeł. F. Jaszucki, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992.
- BAUMAN Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- BAUMAN Z., *Szansa etyki w zglobalizowanym świecie*, Znak, Kraków 2007.
- BEREŚ W., WIĘCEK „BARON” A., *Tischner – życie w opowieściach*, Świat Książki – Bertelsmann Media, Warszawa 2008.

⁷³ Por. C. KISIEL-DOROHINICKA, *Dialogiczność wiary*, „Horyzonty Wiary” 2001, t. 12, nr 2, s. 3–18.

⁷⁴ Jest to cel, jaki Ignacy Loyola proponuje rekolektantowi w drugim tygodniu ćwiczeń duchowych. Por. Św. IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia Duchowe*, 104.

- BOROWIK I., *Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych*, „Socjologia Religii” 2005, t. 3, s. 149–166.
- DAY CH., *Rozwój zawodowy nauczyciela. Uczenie się przez całe życie*, przeł. J. Michalik, GWP, Gdańsk 2004.
- DOMARECKI P., *O wartości bać się nie musimy. Aksjologicznemu defetyzmowi wbrew, w: Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. OKOŃSKA i K. STACHEWICZ, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 69–74.
- GORLEWSKI A., *Wartości a współczesne kierunki wychowania młodzieży, w: Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. OKOŃSKA i K. STACHEWICZ, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 317–329.
- GROENWALD M., *Wartości jako rekwizyty w wystawianej przez szkołę sztuce kształcenia i wychowania, w: Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. OKOŃSKA i K. STACHEWICZ, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 331–342.
- GRZYBOWSKI P., *Tożsamość globalna – kłopoty z poszukiwaniem siebie, w: Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne. Wyzwania dla edukacji XXI wieku*, red. T. BAJKOWSKI, K. SAWICKI, Trans Humana, Białystok 2001, s. 38–44.
- KISIEL-DOROHINICKA C., *Dialogiczność wiary*, „Horyzonty Wiary” 2001, t. 12, nr 2, s. 3–18.
- KOŁAKOWSKI L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, w: TENŻE, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2011.
- KUJAWIŃSKI J., *Ewolucja szkoły i jej współczesna wizja*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- MARIAŃSKI J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, RW KUL, Lublin 1993.
- MELOSİK Z., *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2013.
- MELOSİK Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji, w: Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. Z. KWIECIŃSKI, B. ŚLIWERSKI, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 68–95.
- MELOSİK Z., *Kultura popularna, walka o znaczenia i pedagogika, w: Kultura popularna. Konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, red. A. GROMSKA-MELOSİK, Z. MELOSİK, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, s. 9–26.
- MELOSİK Z., SZKUDLAREK T., *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010.
- MIELIŃSKI T., *Kryzys wartości czy kryzys człowieczeństwa? Próba systematyzacji problemu, w: Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. OKOŃSKA i K. STACHEWICZ, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 75–89.
- MORAWSKI S., *Postmodernizm – co to za zwierz?*, „Principia” 1992, t. 6, s. 33–44.
- PAPIEŻ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, Rzym 2013.
- PAPIEŻ FRANCISZEK, *Przemówienie na zakończenie ostatniej kongregacji generalnej XIV Zgromadzenia Zwyczajnego Ogólnego Synodu Biskupów nt. powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym w dniu 25.10.2015 r.*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,104,przemowienie-franciszka-konczone-synod.html?utm_source=deon&utm_medium=link_artykul> (dostęp: 10.11.2015).
- 158 POTOCKI A., *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, „Socjologia Religii” 2005, t. 3, s. 183–200.

- ROGOWSKI R., *Kościół zagubiony*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. BANIAK, Wydawnictwo UAM, Poznań 2001, s. 79–90.
- SEPIOŁO M., SPORNIAK A., *Grzechy główne polskich kazań*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 25 (3441), s. 17.
- SZAJA A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, t. 33–34, s. 63–78.
- SZULAKIEWICZ M., *O człowieku w czasach trudnych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- SPADARO A., *Serce wielkie i otwarte na Boga. Wywiad z papieżem Franciszkiem*, „La Civiltà Cattolica”, <<http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/wywiady-franciszek/art,1,serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu,strona,6.html>> (dostęp: 12.11.2015).
- TISCHNER J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2002.
- TISCHNER J., *Wychowanie*, w: TENŻE, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 1992, s. 87–92.
- TISCHNER J., *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*, w: TENŻE, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 24–37.

II.

**NOWE WYZWANIA
W PRZESTRZENIACH
MASOWEJ KOMUNIKACJI**

MEDIALNE OBLCZE KOŚCIOŁA. DYSKURS WOKÓŁ POLSKIEGO DZIENNIKARSTWA KATOLICKIEGO

Abstrakt

Toczący się dyskurs wokół mediów religijnych w nikłym stopniu opisuje charakter polskiego dziennikarstwa katolickiego. Coraz częściej spychane jest ono na pozycje skrajne wobec medialnego mainstreamu. Problemem staje się styl przekazu: informację zastępuje nie tyle komunikat formacyjny, co religijna agitacja. Brak wyrazistych „twarzy” pogłębia spór o modernistyczny bądź tradycjonalistyczny charakter polskiej religijności. Wyzwaniem staje się dla środowiska katolickiego w mediach faktoidacja rzeczywistości, kontestacja chrześcijańskiej doktryny etycznej i prywatyzacja religii. Nie rozwiązane pozostają problemy finansowania mediów katolickich. Przed katolickim środowiskiem dziennikarskim stoi zadanie wypracowania modelu własnej obecności w mediach, który z jednej strony pozwoliłoby na ochronę własnej tożsamości religijnej, a z drugiej sprzyjał szerszej ewangelizacji.

Słowa kluczowe

media katolickie, faktoid religijny, publicystyka formacyjna, e-ewangelizacja, Katolicka Agencja Informacyjna

Abstract

The media face of the Church. The discourse around Polish Catholic journalism

The ongoing discourse about the religious media only describes the nature of Polish Catholic journalism to a small extent. Increasingly, it is being pushed into positions which are extremely against the mainstream media. The problem becomes a style of communication: information becomes not just the transmission of a message as much as a form of religious agitation. The lack of an expressive “face” deepens the dispute over the modernist or traditionalist character of Polish religiousness. The factoidal nature of the media is a challenge for the Catholic environment especially when contesting Christian ethical doctrine and the privatization of religion. They remain unresolved by the funding problems of the Catholic media. The task faced by the Catholic journalist community is working out a model of its presence in the media which on the one hand would allow for the protection of their own religious identity whilst, on the other, fostering broader evangelization.

Keywords

Catholic media, religious factoid, journalism formation, e-evangelization, Catholic Information Agency

WSTĘP

Prowadzony na przestrzeni ostatnich lat dyskurs wokół katolickich publikatorów zdominowało pytanie, na ile ukształtowany u progu transformacji model obecności Kościoła w mediach jest wciąż aktualny i czy nie powinien ulec zmianie¹. Wprawdzie wysokie wpływy Kościoła w społeczeństwie polskim, waga tradycyjnej kultury szeroko nasyczonej katolicką obrzędowością wzmacniają potrzebę prezentacji religijności, niemniej sam kontekst wiary ukazywany jest w mediach coraz częściej na sposób świecki². Ponadto nasila się tendencja tabloidyżacji kościelnej problematyki i kreacji jej w kontekście atrakcyjności (faktoid)³. W związku z tym wielu badaczy pyta o pozycję polskiego dziennikarstwa katolickiego: na ile jest ono świadome zachodzących procesów, czy potrafi aktywnie im przeciwdziałać, tworzyć alternatywne komunikaty i budować nowe modele przekazu religijnej tematyki w mediach⁴.

Nasila się tendencja tabloidyżacji kościelnej problematyki

KATOLICKA OBECNOŚĆ NA RYNKU MEDIALNYM W POLSCE

O aktualnym miejscu katolickiej publicystyki w znacznym stopniu decyduje kontekst historyczny: krystalizacja rynku medialnego w Polsce u progu lat 90. miała wpływ na wyzwalenie się środowiska dziennikar-

¹ Do najważniejszych pozycji należą prace: W. GASPER, *Media katolickie w Polsce wobec społeczeństwa masowej komunikacji*, Warszawa 2000; K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Kraków 2002; *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004; *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Warszawa 2011.

² *Medialne wyzwania Kościoła*, „Wiadomości KAI” 2013, nr 6, s. 8. Por. J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010, s. 77.

³ M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, *Przeświectlenie Kościoła. Prolog*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Warszawa 2011, s. 10–11.

⁴ Ch. GÄRNTNER, *Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, Kraków 2012, s. 375.

skiego od dotychczasowego mocodawcy, jakim był dla niezależnych publicystów wojujący z komunistyczną władzą Kościół⁵. Pierwszy beneficjent zmian ustrojowych prezentował się jednak jako anachroniczna instytucja, dążąca do ustanowienia państwa wyznaniowego i głosząca sprzeczne z demokracją wartości fundamentalne⁶. W związku z tym brakowało identyfikacji środowiska dziennikarskiego z linią programową ówczesnej hierarchii, co skutkowało problemami z wykorzystaniem przyznanej Kościołowi w maju 1989 roku możliwości działalności medialnej, np. prawa do posiadania rozgłośni radiowej w każdej diecezji⁷. Do listopada 1991 roku jedynie 11 kościelnych podmiotów było w stanie uruchomić audycje lokalne⁸. Najprężniejszym z nich okazał się firmowany przez zakon redemptorystów projekt ks. Tadeusza Rydzyskiego pod nazwą „Radio Maryja”⁹. Organizacyjnie niedopracowanym tworem była kierowana przez jezuitów Rada Programów Katolickich w Telewizji Polskiej. Z powodu braków kadrowych emitowany przez nią od października 1989 roku „Magazyn Katolicki” napotykał na ogromne trudności w zakresie zbierania informacji¹⁰. Regres przeżywała ogólnopolska prasa katolicka, która w 1989 roku obejmowała 135 pozycji w jednorazowym nakładzie blisko 1 mln egzemplarzy¹¹. Wysoki poziom dziennikarskiej rzetelności utrzymywało niewiele pism bardziej samodzielnych, jak „Tygodnik Powszechny” czy „Przegląd Powszechny”. Na rynku dominowały wydawane przez parafie gazetki sublokalne¹².

Popierającym hierarchię dziennikarzom katolickim doskwierał brak strategii medialnej Kościoła, który z oporami otwierał się na nowe trendy i zdawał się być nieświadomym konieczności stworzenia skutecznej polityki

⁵ Szerzej: M. PRZECISZEWSKI, *Kościół i dziennikarze*, w: *Kościół i kultura w latach osiemdziesiątych XX wieku. Doświadczenia warszawskie*, red. W.A. NIEWĘGŁOWSKI, Katowice – Warszawa 2011.

⁶ K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Media katolickie w III RP i ich wkład w budowę polskiej demokracji*, w: *Media a demokracja*, red. B. PAPROCKA, Lublin 2007, s. 130. Por. G. POLAK, *Katolickie mass media*, „Gazeta Wyborcza” 1992, nr 146.

⁷ B. FISCHER, *Prawo Kościołów i związków wyznaniowych do prezentowania swoich przekonań w środkach masowego przekazu. Wolność myśli, sumienia i wyznania a wolność słowa*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 23.

⁸ B. LEWANDOWSKI, *Rozwój radiofonii katolickiej w Polsce*, „Studia Medioznawcze” 2001, nr 4(5), s. 50.

⁹ Szerzej o powstaniu rozgłośni: P. GŁUCHOWSKI, J. HOŁUB, *Imperator*, Warszawa 2013, s. 88–89.

¹⁰ Por. K. OŁDAKOWSKI, *Media katolickie w publicznych mediach elektronicznych, czyli blaski i cienie katolickiego „getta” w Polskim Radiu i Telewizji Polskiej*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 130.

¹¹ T. MIELCZAREK, *Prasa Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2004*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 90.

¹² M. WIELEK, *Polska prasa wyznaniowa*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 26.

wizerunkowej. Dopiero w atmosferze debaty o miejscu Kościoła w rzeczywistości publicznej, w obliczu sporu wokół konkordatu, inwokacji w konstytucji i obrony życia biskupi podjęli decyzję o wypracowaniu fundamentów realizacji przez Kościół „soborowej zasady »autonomii i niezależności« w obszarze mediów”¹³. Od 1993 roku odpowiedzialnymi za ten proces byli nowy sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski bp Tadeusz Pieronek oraz wspierająca go Katolicka Agencja Informacyjna na czele z Marcinem Preciszewskim, która codziennie przedstawiała dobrze zredagowane, aktualne informacje z życia Kościoła¹⁴. Nieufność środowiska medialnego wobec kościelnej problematyki przełamywały nowe inicjatywy: furorę robił program dla dzieci „Ziarno” z charyzmatycznym ks. Wojciechem Drozdowiczem i bp Antonim Długoszem. Nowoczesne w formie przekazu sprawozdania z pielgrzymek papieskich redagował specjalnie powołany zespół młodych dziennikarzy na czele z bp Janem Chrapkiem. Dział publicystyczny i reporterski redakcji katolickiej w telewizji coraz bardziej uatrakcyjniał popularne programy: „Między ziemią a niebem”, „My, wy, oni”, „Znaki czasu”. Większej wartości formacyjnej nabrało również „Słowo na niedzielę” poprzedzające transmisję modlitwy „Anioł Pański” z Watykanu¹⁵. Przeobrażenia dotknęły rynek prasowy, na którym zaczęło pojawiać się więcej katolickich periodyków specjalistycznych typu „List” czy „Wychowawca”. Swoje pisma religijne otrzymały też kobiety (wrocławska „Familia”), dzieci (krakowski „Jaś” i „Dominik”) i młodzież (krakowska „Droga” i ogólnopolskie „Miłujcie się”). Poszerzeniu formatu o istotne dla kraju i Kościoła debaty społeczne służyły czołowe pisma dla katolickiej inteligencji: krakowski „Znak”, warszawska „Więź” i poznańskie „W Drodze”. Spośród ponad 300 tytułów, stanowiących ówczasie 2% ogółu czasopism, największą poczytnością odznaczały się tygodniki „Gość Niedzielny” i „Niedziela”¹⁶. Niepowodzeniem natomiast zakończył się projekt powołania ogólnopolskiego dziennika katolickiego.

¹³ B. OCIEPKA, *Czy telewizja publiczna jest wierząca? w: Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. Kossewska, J. Adamowski, Warszawa 2004, s. 80.

¹⁴ M. PRZECISZEWSKI, *Katolicka Agencja Informacyjna. Podstawowe zasady relacji z mediami*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. Przybysz, K. Marczyński, Warszawa 2011, s. 47.

¹⁵ K. JARKIEWICZ, *Mniemać czy wierzyć? Zakres badań współczesnego polskiego katolicyzmu*, w: *Oblicza cywilizacji*, red. M. Skorzycki, R. Mielczarek, Łódź 2012, s. 144. Szerzej: J. Chrapek, *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 41–77.

¹⁶ K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Media katolickie w III RP i ich wkład w budowę polskiej demokracji*, w: *Media a demokracja*, red. B. Paprocka, Lublin 2007, s. 126–127; G. Rys, *Co to znaczy pismo katolickie?*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 1, s. 9.

Powstałe w 1993 roku „Słowo” wychodziło w coraz niższym nakładzie jedynie do 1997 roku. Coraz większą popularność zdobywało za to radio katolickie, zarówno dzięki poszerzeniu do 33 liczby rozgłośni, jak i na skutek wprowadzenia nieszablonowych audycji. Swobodny format „Rozmów niedokończonych” wywindował wysoko w rankingach słuchalności rozgłośnię ks. Rydzyka: w 1997 roku już 17% radiosłuchaczy włączało „Radio Maryja”¹⁷.

Inwazja mediów elektronicznych zaważyła na zmianie prezentacji problematyki religijnej w końcu lat 90¹⁸. Zbiegło się to z odejściem wielu tuzów katolickiego dziennikarstwa, takich jak Jerzy Turowicz, ks. Stanisław Tkocz, bp Jan Chrapek. Pojawiły się nowe twarze, coraz częściej komunikujące się za pośrednictwem cyfrowych platform: ks. Marek Gancarczyk, ks. Józef Kloch, ks. Artur Stopka. Fenomenem stali się publicyści katolicy o radykalnych i niezależnych od hierarchii poglądach, jak stojący na czele „Frondy” Tomasz Terlikowski czy Ewa Sołowiej, kierująca powstałym w 1997 roku „Naszym Dziennikiem”¹⁹. Konsekwencją myślenia hierarchii na temat wielkiego wpływu na wiernych telewizji i mediów elektronicznych było m.in. powołanie przez franciszkanów w 1995 roku Telewizji Niepokalanów, którą zastąpiła w 2001 roku TV Puls²⁰. W 2003 roku zaczęła nadawać Telewizja Trwam²¹. Jej „Serwis Informacyjny”, prowadzony przez Roberta Knapa, zaczął poruszać zagadnienia dotychczas nieobecne w katolickich mediach, zarówno z dziedziny stosunków społecznych, jak i życia Kościoła²². Lukę w dostępie do informacji istotnych dla katolików zaczęły wypełniać także witryny sieciowe, zarówno oficjalnych instytucji kościelnych (diecezji, parafii, zakonów), jak i te założone przez świeckich internautów²³. Jako pierwszy rozpoczął działalność w 1996 roku portal „Mateusz”, będący wirtualną platformą wymiany myśli dla wszystkich zainteresowanych kwestiami wiary oraz poradnictwem duchowym. Po

¹⁷ M. SROCYŃSKA, „Katolicki głos w Twoim domu” – fenomen Radia Maryja w społeczeństwie polskim, w: *Pomiędzy sekularyzującą i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, Kraków 2012, s. 340.

¹⁸ Czy Kościół odnalazł się w Internecie?, „Wiadomości KAI” 2009, nr 39, s. 15.

¹⁹ Szerzej: V. OZMINKOWSKI, M. MARCZAK, *Ortokatol*, „Newsweek Polska” 2012, nr 29, s. 30–33; J. CIEŚLA, *Czyj jest „Nasz Dziennik”?*, „Polityka” 2004, nr 38, s. 24–26.

²⁰ K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Media katolickie w III RP i ich wkład w budowę polskiej demokracji*, dz. cyt., s. 129. Szerzej: A. BACZYŃSKI, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998.

²¹ Szerzej o pierwszych audycjach: P. GŁUCHOWSKI, J. HOŁUB, *Imperator*, Warszawa 2013, s. 268.

²² A. LEPA, *Telewizja Trwam jest alternatywna*, „Nasz Dziennik” 2012, nr 59, s. 15.

²³ K. JARKIEWICZ, *Wiara w świecie nowych mediów. Specyfika funkcjonowania portali religijnych w Polsce*, „Zeszyt Naukowy WSiZiB” 2011, nr 22 (Socjologia nr 5), s. 362.

pięciu latach gromadził już ponad 1 mln 300 tys. użytkowników²⁴. Dla zaktywizowania obecności Kościoła w sieci w 1998 roku Episkopat powołał Fundację Opoka²⁵. Jej celem było prowadzenie oficjalnego serwisu internetowego oraz koordynowanie działań katolickich w polskim Internecie, typu ruchy i stowarzyszenia religijne czy grupy pielgrzymkowe. Skutkiem wszystkich tego rodzaju inicjatyw był m.in. rozrost powstałej w 2001 roku katolickiej blogosfery²⁶. Objęła ona 70 adresów duchownych, w gronie których znalazły się znane nazwiska życia religijnego w Polsce (biskupi: Zbigniew Kiernikowski i Edward Dajczak, benedyktyn o. Leon Knabit, ks. Jacek Stryczek), jak i wirtualne autorytety (ks. Daniel Wachowiak, franciszkanie o. Leonard Bielecki i o. Franciszek Chodkowski)²⁷. Duchowe pamiętniki zaczęły prowadzić również świeccy, jak Szymon Hołownia, autor poczytnych periodyków typu *Tabletki z krzyżykiem* czy *Ludzie na walizkach*²⁸.

Wektory medialnych zainteresowań zmieniła śmierć Jana Pawła II w 2005 roku²⁹. Narracja Kościoła w kryzysie, wstrząsanego aferami obyczajowymi i uwikłanego w związku ze służbą bezpieczeństwa, została zastąpiona problematyką „duchowych potrzeb”³⁰. Na kanwie zjawisk tzw. nowej ewangelizacji wzrosło też zapotrzebowanie na świeckich komentatorów, takich jak Ewa Czackowska czy Tomasz Królak. Ewolucję w stronę specjalizacji i segmentacji przechodziła prasa katolicka. Podniosła się ranga opiniotwórcza „Gościa Niedzielnego”, który z gazety uwikłanej przez swój napastliwy język w spór z Alicją Tysiąc sterował w stronę medium wyważonych komentarzy i atrakcyjnej dydaktyki³¹. Problematykę kościelną próbował „odczarować” uruchomiony przez ks. Kazimierza Sowę w 2007 roku nowy kanał tematyczny Religia.tv³². Nowatorskie pro-

²⁴ M. ROBAK, *Zarzućcie sieć. Chrześcijananie wobec wyzwań Internetu*, Warszawa 2001, s. 90–91.

²⁵ T. BIENIAS, *Opoka Kościoła*, „Komputer” 1997, nr 46, s. 13; A. WOJTAŚ, *Portal Opoka*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 42, s. 11.

²⁶ K. JARKIEWICZ, *Promocja duchowych potrzeb, czyli o katolickiej blogosferze w polskim Internecie*, „Zeszyt Naukowy WŚZiB” 2012, nr 26 (Socjologia nr 6), s. 169.

²⁷ M. TURKOT, *Przez błoga do Boga*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 27, s. 17.

²⁸ K. JARKIEWICZ, *Promocja duchowych potrzeb, czyli o katolickiej blogosferze w polskim Internecie*, dz. cyt., s. 173–174.

²⁹ Szerzej: M. HODALSKA, *Śmierć Papieża, narodziny mitu*, Kraków 2010, s. 37–41.

³⁰ K. JARKIEWICZ, *Mniemać czy wierzyć? Zakres badań współczesnego polskiego katolicyzmu*, dz. cyt., s. 145.

³¹ A. ADAMSKI, *Kościół ma „dobrą prasę”? Stan prasy katolickiej w Polsce*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYŚ, K. MARCYŃSKI, Warszawa 2011, s. 127, 133. Por. „Gość Niedzielnny” złożył apelację w sprawie Alicji Tysiąc, „Wiadomości KAI” 2009, nr 46, s. 6–7; „Gość Niedzielnny” wyprzedził „Politykę”, „Wiadomości KAI” 2010, nr 8, s. 10.

³² M. PRZECISZEWSKI, *Nowy kanał religijny grupy ITI ruszy jesienią. Rozmowa z ks. Kazimierzem Sową, szefem projektu*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 8, s. 14.

gramy, takie jak „Między sklepami” czy „Rozmównica”, podjęły próbę pozyskania wiernych z obrzeży Kościoła oraz niewierzących³³. Nowym otwarciem dla mediów katolickich było również pojawienie się nowego portalu informacyjnego DEON.pl w 2009 roku³⁴.

Problemem mediów katolickich staje się coraz bardziej polaryzacja stanowisk wierzących w zakresie obrzędowości oraz kontestacja nauczania kościelnego w obszarze etyki seksualnej i obyczajowości³⁵. Nowe twarze religijnego dziennikarstwa, jak Marek Zając czy Piotr Żyłka, bez zahamowań mogą poruszać zagadnienia konwencji antyprzemocowej, związków partnerskich czy in vitro, ale gubią się w gąszczu usztywniającego stanowiska tradycjonalizmu. Zwycięstwo religijnego konserwatyzmu przyczyniło się do niepowodzenia projektu Religia.tv oraz wzmocnienia roli imperium ks. Rydzyska³⁶. Walka Telewizji Trwam o miejsce na cyfrowym multipleksie od 2013 roku sytuuje toruński ośrodek w roli „jedynego narzędzia medialnej ewangelizacji”³⁷. Równoległe postępuje „zejście na cyfrowy kontynent”, będące nie tyle skutkiem kryzysu tradycyjnej publicystyki, co nowych potrzeb w zakresie komunikacji. Kościół w mediach społecznościowych widzi szansę na odbudowę swoich relacji zwłaszcza z młodym pokoleniem³⁸. W ten sposób konstruuje się w sieci kościelny rynek „nowych jakości”, gdzie wygasa agitacyjny język

Problemem mediów katolickich staje się coraz bardziej polaryzacja stanowisk wierzących w zakresie obrzędowości oraz kontestacja nauczania kościelnego w obszarze etyki seksualnej i obyczajowości

Kościół w mediach społecznościowych widzi szansę na odbudowę swoich relacji zwłaszcza z młodym pokoleniem

³³ I. MAJTASIK, R. ŁĄCZNY, *Nie nawracajmy nikogo. Rozmowa z ks. Kazimierzem Sową, dyrektorem kanału telewizyjnego religia.tv*, „Wiadomości KAI” 2009, nr 18, s. 9–11. Szerzej: E. STACHOWSKA, *Między tabloidyacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239), s. 260–261.

³⁴ K. JARKIEWICZ, *Wiara w świecie nowych mediów. Specyfika funkcjonowania portali religijnych w Polsce*, dz. cyt., s. 369.

³⁵ J. MARIANŃSKI, *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, Kraków 2012, s. 36. Szerzej: J. MARIANŃSKI, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 62–72.

³⁶ 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*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, Kraków 2012, s. 361.

³⁷ *Media nie są wolne. Wywiad KAI z abp Wacławem Depo, przewodniczącym Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 28, s. 22–23; B. ŁOZIŃSKI, *W obronie Trwam*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 17, s. 40–41; 361. *zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski*, „Wiadomości KAI” 2013, nr 11, s. 14–15; *Dziennikarze bronią TV Trwam*, „Wiadomości KAI” 2012, nr 3, s. 6; *TV Trwam jedynym kandydatem*, „Wiadomości KAI” 2013, nr 26, s. 16.

przekazu, komentarz steruje w stronę wywołania problemu, nie zaś jego oceny, zaś wagi ilustracyjnej nabiera obraz³⁹.

EWOLUCJA CHARAKTERU KATOLICKIEGO DZIENNIKARSTWA

W debacie o przyszłości mediów katolickich w Polsce istotną staje się ocena dotychczasowego dorobku tego dziennikarstwa, które prezentuje się jako uwikłane w problem ideologizacji: stawiania zagadnień wiary wyżej niż dobro człowieka⁴⁰. Zwłaszcza u progu transformacji panowało przeświadczenie, iż można nagiąć założenia etyki dziennikarskiej – rzetelności i obiektywizmu – dla zachowania nienagannego wizerunku Kościoła. Prowadziło to do poważnych wypaczeń, m.in. w zakresie odgórnego ustalania linii programowej pism, tak aby pokrywały się z zapatrywaniami kościelnej hierarchii⁴¹. Redakcjom, które prowadziły nazbyt samodzielną politykę i często wiązały się z jedną, krytyczną wobec Kościoła, opcją polityczną odmawiano kurialnej asystencji⁴². Imprimatur stracił w ten sposób w 1991 roku „Tygodnik Powszechny”⁴³. Równocześnie na kanwie akcji ewangelizacyjnej środowisko dziennikarskie wspierało proces powstawania sublokalnych periodyków. Formowane przez miejscowych proboszczów zespoły redakcyjne parafialnych pisemek stawały się zauważalnym głosem obywatelskiej aktywności, inspirowały inicjatywy pielęgnowania tradycji oraz cementowania społeczności wokół religijnych wartości. W tym aspekcie nawet dotacje na rzecz tych gazet odbierano jako istotny wkład Kościoła w budowanie „małych Ojczyzn”. Zdaniem bp Jana Chrapka awangarda wspomnianych poczynań budziła religijną świadomość wierzących w znacznie wyższym stopniu niż dotychczasowe duszpasterstwo⁴⁴. Zmieniała też nastawienie duchownych do możliwości prowadzenia przez świeckich pism o orientacji katolickiej

³⁸ *Media społecznościowe – teren misyjny*, „Wiadomości KAI” 2013, nr 42, s. 11; P. LEGUTKO, *Buszujący w sieci*, „Gość Niedzielny” 2013, nr 6, s. 18–21.

³⁹ E. STACHOWSKA, *Religia i media w warunkach polskich*, dz. cyt., s. 364–365. Szerzej: *Internet i Kościół*, red. J. KŁOCH, Warszawa 2011.

⁴⁰ T. KONONIUK, *Blaski i cienie etyki dziennikarskiej*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8, s. 160.

⁴¹ M. WIELEK, *Polska prasa wyznaniowa*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 25.

⁴² K. JARKIEWICZ, *Mnieć czy wierzyć? Zakres badań współczesnego polskiego katolicyzmu*, dz. cyt., s. 143.

⁴³ M. PRZECISZEWSKI, *Nazywać rzeczy po imieniu. 60 lat „Tygodnika Powszechnego”. Rozmowa z ks. Adamem Bonieckim, redaktorem naczelnym „Tygodnika Powszechnego”*, „Wiadomości KAI” 2005, nr 13, s. 12–13.

⁴⁴ J. OŁĘDZKI, *Kościół w polskich mediach*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8, s. 166.

bez kościelnego imprimatur⁴⁵. Idealistycznie sądzono, że prasa katolicka będzie „budować pomosty między ludźmi, rozsiewać braterstwo, nadzieję i pokój” oraz podejmie życzliwą polemikę „w sposób ewangeliczny, tzn. bez nienawiści”⁴⁶. Niestety brakowało wtedy w mediach katolickich informacji adresowanych do ludzi poszukujących Boga, mających wątpliwości, przeżywających intelektualne rozterki i niepokoje. Zachłyśnienie się możliwościami swobody wypowiedzi skutkowało w opinii Szymona Hołowni „przekonywaniem przekonanych”⁴⁷. Na łamach rozlicznych katolickich periodyków tłumaczono zasady wiary, proponowano różne ćwiczenia w celu duchowego wzrostu, udzielano poradnictwa w zakresie życia wewnętrznego, zaniedbując jednak podstawową wykładnię katechetyczną dla „mniej wtajemniczonych”⁴⁸. Pogłębiał się w ten sposób niszowy charakter katolickich środków przekazu, a lukę informacyjną zasypywały laickie media w sposób mitotwórczy podchodzące do obserwowanych zjawisk w Kościele. Narastała opozycja między relacją o hierarchii i życiu publicznym księży a opisem działalności charytatywnej, oświatowej i kulturalnej Kościoła⁴⁹. W przekazie medialnym wierzący stawali się rzeszą naiwnych, mało wykształconych idealistów, których poglądy formują cyniczni karierowicze⁵⁰. Media świeckie opanował duch sensacji łowiący skandale finansowe czy obyczajowe z udziałem księży, na które dziennikarstwo katolickie odpowiadało milczeniem w obawie przed zarzutami służalczości. Religia jako taka stała się sprawą prywatną, krępującą i wstydliwą, która nie powinna być poruszana na forum publicznym⁵¹. Łęklliwość katolickiej publicystyki objawiała się brakiem w kościelnych periodykach negatywnych tekstów na temat rzeczywistości życia Kościoła. Nie prowadzono również polemiki wewnątrzkościelnej⁵². Panowało embargo na informacje ze strony kurialnych czynników. Nawet w sytuacji, która domagała się pełnej jawności i przejrzystości, zgodnie

⁴⁵ M. WIELEK, *Analiza czynników atrakcyjności współczesnej polskiej prasy wyznaniowej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 3–4, s. 96.

⁴⁶ *Potrzeba wierzących profesjonalistów. Z bp. Janem Chrapkiem rozmawiają Alicja Wysocka, Tomasz Wiścicki i Krzysztof Wojciechowski*, w: *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1996, s. 58–59.

⁴⁷ M. JERNAJCZYK, *Chciałbym otwierać drzwi. Rozmowa z Szymonem Hołownią*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 17, s. 10–11.

⁴⁸ R. CHROMIŃSKI, *Media katolickie w Polsce*, „Biuletyn KAI” 1997, nr 4, s. 25–30.

⁴⁹ K. PARZYCH, *Prasa i media katolickie*, „Zeszyty Teologiczne” 1997, nr 3, s. 23–29.

⁵⁰ T. FREDO, A. BONIECKI, *Niewykorzystane szanse*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8, s. 178–181.

⁵¹ T. KONONIUŁ, *Blaski i cienie etyki dziennikarskiej*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8, s. 171–173.

⁵² M. WIELEK, *Analiza czynników atrakcyjności współczesnej polskiej prasy wyznaniowej*, dz. cyt., s. 101, 103.

z zasadami zarządzania kryzysowego, Kościół stosował „nachylenie eschatologiczne”, np. powoływał się na tajemnicę spowiedzi czy „dobro dusz”, a publicyści z „działki kościelnej” czyścili przedpola i nie dopuszczali do tzw. „smagania krytyką”⁵³. Pomimo pogłębiania się tych zjawisk zbywano milczeniem ostrzeżenia ks. Andrzeja Lutra czy ks. Wacława Oszejcy, że „przesłódki przekazy prowadzą do kanibalizacji wartości”, a „ciepła religijność rozleniwia”⁵⁴. Równocześnie nie zdawano sobie sprawy z nasilającego się w mediach świeckich antyklerykalizmu, niechęci do wyważonych i „okrągłych” wypowiedzi hierarchów, zwłaszcza wobec odgórných nacisków na „ciepłe newsy”. Objawiająca się ignorancja religijna publicystów z działki kościelnej skłaniała ich bardziej w stronę tendencyjności, co także nie sprzyjało dziennikarskiej rzetelności⁵⁵. Rodzące się napięcia groziły Kościołowi wypadnięciem z obiegu medialnego, również przy wydatnej pomocy nazbyt gorliwych, a krótkowzrocznych katolickich żurnalistów usilnie protestujących przeciw liberalnym tendencjom⁵⁶. Zbawiennym posunięciem było obsadzenie w 2003 roku w funkcji rzecznika Konferencji Episkopatu Polski ks. Józefa Klocha⁵⁷. Odprężeniu na linii publiczne media – hierarchia kościelna towarzyszyło dowartościowanie laikatu, zaś uatrakcyjnieniu formy przekazu o religii i życiu Kościoła – promowanie nowych „twarzy”. Dzięki otwartemu wobec świata nurtowi duszpasterstwa popularność zyskali benedyktyn o. Leon Knabit i proboszcz archikatedry w Warszawie ks. Bogdan Bartoń⁵⁸. Wzrosła w środowiskach katolickich potrzeba odpowiedzialnej krytyki hierarchii i jej poczynań. Szerokim echem odbiła się choćby debata na łamach „Tygodnika Powszechnego” dotycząca żeńskich klasztorów czy przesunięcia terminu Pierwszej Komunii św.⁵⁹. Usamodzielnieniu świec-

Wzrosła w środowiskach katolickich potrzeba odpowiedzialnej krytyki hierarchii i jej poczynań

⁵³ M. PRZYBYSZ, *Media świeckie jako recenzenci działań Kościoła*, w: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. BURGOŃSKI, S. SOWIŃSKI, Katowice 2009, s. 292–293.

⁵⁴ A. LEPA, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu*, „Ethos” 1993, nr 24, s. 21; T. KONONIUK, *Blaski i cienie etyki dziennikarskiej*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8, s. 169.

⁵⁵ M. PRZYBYSZ, *Pytanie o crisis management w kościele w Polsce*, w: *Teologia i...*, red. H. SEWERYNIAK, Płock 2007, s. 132, 136.

⁵⁶ M. PRZYBYSZ, *Media świeckie jako recenzenci działań Kościoła*, dz. cyt., s. 300.

⁵⁷ B. ŁOZIŃSKI, *Internetowy rzecznik. Rozmowa z nowym rzecznikiem Konferencji Episkopatu Polski, ks. Józefem Klochem*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 26, s. 15.

⁵⁸ A. PETROWA-WASILEWICZ, *Bojaźni i rezerwy wobec mediów jest w Kościele zbyt dużo. Rozmowa z ks. Józefem Klochem, rzecznikiem Konferencji Episkopatu Polski*, „Wiadomości KAI” 2009, nr 27, s. 8.

⁵⁹ M. PRZECISZEWSKI, *Nazywać rzeczy po imieniu. 60 lat „Tygodnika Powszechnego”. Rozmowa z ks. Adamem Bonieckim, redaktorem naczelnym „Tygodnika Powszechnego”*, „Wiadomości KAI” 2005, nr 13, s. 12–13.

kich dziennikarzy towarzyszyło wyzwala-
nie z cenzury wewnętrznej i zastępowanie
jej kategorią poprawności. Obserwowano
włączanie się środowisk katolickich publi-
cystów w dyskurs o poziomach obecności
chrześcijańskiego systemu wartości w mediach laickich. Coraz częściej
dopuszczano możliwość alternatywnego widzenia miejsca Kościoła
w społeczeństwie, choć wciąż łączono naruszenie wartości chrześcijań-
skich z polską racją stanu⁶⁰.

Obserwowano włączanie się środowisk
katolickich publicystów w dyskurs
o poziomach obecności chrześcijańskiego
systemu wartości w mediach laickich

PROBLEMY W OBRĘBIE ROZWIĄZAŃ SZCZEGÓŁOWYCH

Obserwowano zmiany głównie na polu publicystyki telewizyjnej. Odżył
spór z początków lat 90. na temat tzw. telewizji tematycznej, stanowiącej
odповідź na różnorodne potrzeby społeczne, w tym te dotyczące życia
religijnego Polaków. Wówczas w środowiskach katolickich oponowano
przeciw takiej „fragmentaryzacji poznania”, brano w obronę prawa Ko-
ścioła do ewangelizacji i prowadzenia „polityki misyjnej”⁶¹. Histerycznym
wypowiedziom podyktowanym obawami o usunięcie z telewizyjnej ra-
mówki programów katolickich rzadko towarzyszyły rozważne sądy. Głosy
krytyki padały pod adresem bp Jana Chrapka, który zauważał, iż „kiedy
następuje ideologizacja wiary, dochodzi do dramatu, bo wtedy chcemy
wszystkimi linczować biczem skrótów myślowych zrodzonych z warto-
ści religijnych, a nie chcemy innych podprowadzać do tego, by mogli
się tymi wartościami wzbogacać”⁶². Przewodniczący Rady Episkopatu
ds. Środków Społecznego Przekazu był zwolennikiem robienia głęboko
religijnych programów bez odwoływania się do sakralnych artefaktów.
Uważał, że „im bardziej ludzie tworzący media nasyceni są chrześcijań-
skim systemem wartości, tym bardziej to z nich emanuje”⁶³. Sceptycznie
podchodził do roli „okienek religijnych” w publicznej telewizji, gdyż
„w dobie tak dużej liczby kanałów można nie dotrzeć nigdy do danego

⁶⁰ L. SZOT, *Niezależny dziennikarz – rzeczywistość czy fikcja?*, w: *Media a demokracja*, red. B. PAPROCKA, Lublin 2007, s. 214–219.

⁶¹ B. OCIEPKA, *Czy telewizja publiczna jest wierząca?*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 80–81.

⁶² *Potrzeba wierzących profesjonalistów*, dz. cyt., s. 134–135.

⁶³ I. ZIEMIŃSKI, *Między słowem, obrazem a milczeniem*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. CHRAPEK, Warszawa 1996, s. 210.

programu”⁶⁴. W związku z tym uważał, iż katolicy powinni mieć własne media o bardzo szerokiej formule. Nazywał je „laboratoriami wiary”, gdyż mają poprzez język telewizyjnego przekazu nieść treść ewangeliczną i tym samym wspierać misję Kościoła⁶⁵. Twierdził, iż „media wymagają od nas innego sposobu funkcjonowania w świecie. Jesteśmy ciągle na świeczniku, bacznie obserwowanymi przez współczesny świat, dlatego powinniśmy być świadkami Ewangelii”⁶⁶. W związku z tym był zwolennikiem profesjonalizacji katolickiego dziennikarstwa i zwalczał tradycyjną kościelną publicystykę. Uważał, iż kurialni żurnaliści nie są pokorni, gorszą się ludźmi, którzy próbują krytycznie myśleć i wolniej dochodzić do nowego sposobu myślenia⁶⁷. Chciał wychowywać nowe pokolenie katolickich dziennikarzy, które nie będzie „wszystkich wsadzać do paczki Kościoła i wysyłać na niebieskie przestrzenie”⁶⁸.

Sceptycznie do tych planów podchodził jezuita ks. Andrzej Koprowski SJ. Uważał wprawdzie, iż obserwowane w środowisku publicystów katolickich „postawy populistyczne, podszyte nienawiścią i agresją, prowadzące do dzielenia ludzi są [...] groźniejsze dla Kościoła, niż postawy wrogie Kościołowi w niektórych mediach laickich”, ale nie widział dla tych poglądów alternatyw przy postępującej wśród dziennikarzy polaryzacji stanowisk i słabej aktywności młodego katolickiego laikatu⁶⁹. W związku z tym nie wierzył w możliwość stworzenia przez Kościół niezależnej telewizji. Uważał zresztą, iż w żadnym z europejskich krajów nie ma tyle treści religijnych w publicznych mediach, co w Polsce. Kościół poprzez specjalnie produkowane programy telewizyjne korzysta z dziedzictwa swojej żywotnej obecności w kształtowaniu nie tylko „religijności osób”, ale i chrześcijańskiej kultury oraz etosu życia społecznego, choć nadawana ramówka uzależniona jest od aktualnej opcji politycznej. Jego zdaniem trzeba jednak być sceptycznym wobec nurtów konserwatywnych, gdyż wcale nie sprzyjają one Kościołowi bardziej niż liberałowie czy socjaliści. Przekaz wiary cierpi bardziej z powodu schematyzmu postaw tradycyjnych niż opcji modernistycznych⁷⁰.

⁶⁴ D. JANIK, *Biskup Jan Chrapek, kapłan i dziennikarz*, Warszawa 2003, s. 93–94.

⁶⁵ B. CZAJKOWSKA, D. MACIEJEWSKA, *Świat, zbawienie i... telewizja*, Katowice 2001, s. 174.

⁶⁶ *Potrzeba wierzących profesjonalistów*, dz. cyt., s. 139, 146.

⁶⁷ J. CHRAPEK, *Kościół a środki społecznego przekazu*, Warszawa 1990, s. 42.

⁶⁸ *Potrzeba wierzących profesjonalistów*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁹ A. KOPROWSKI, *Nowa ewangelizacja a media*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 366.

⁷⁰ Tamże, s. 363, 368.

Na konieczność większej troski o pory nadawania programów katolickich w publicznej telewizji zwracał natomiast uwagę ks. Józef Kloch. Dostrzegał ponadto niebezpieczeństwa marginalizacji przekazu ewangelicznego na rzecz rozrywkowej formuły, która jest łatwiej sprzedawalna na rynku medialnym⁷¹. W braku atrakcyjnej konwencji programowej widział przyczynę upadku w 2003 roku Telewizji Puls, choć podkreślał, iż oprócz finansów istotną rolę w podtrzymaniu projektów medialnych Kościoła ma imprimatur Episkopatu⁷². W związku z tym, niemającym zaskoczeniem dla niego było uruchomienie Telewizji Trwam, niekorzystającej z poparcia hierarchii. Sceptycyzm wobec tej inicjatywy wynikał u niego również z obserwacji misji toruńskiego imperium: podporządkowania interesom politycznym służby wartościom religijnym⁷³. Z kolei Szymon Hołownia doceniał w postawie ks. Rydyzka doskonałe rozpoznanie potrzeb medialnego targetu. Uznawał redemptorystę za wzór docierania do ludzi i pozyskiwania od nich środków na „katolicki głos w domu”. Uważał, że możliwe jest szersze oddziaływanie mediów katolickich, zwłaszcza na „nieprawomyślnych”, ale katolickim dziennikarzom brakuje odpowiedniego języka komunikacji⁷⁴. Szanse naprawy tej sytuacji widział w uruchomieniu w 2007 roku projektu „Religia.tv”, będącego płaszczyzną wymiany poglądów na tematy wiary i duchowości⁷⁵. Zdaniem ks. Kazimierza Sowy, dyrektora tej stacji, to informacja, a nie ewangelizacja miała uczynić problematykę religijną „łatwą i przyjemną” strawą dla współczesnych, zlaicyzowanych odbiorców⁷⁶. To z kolei przyczyniło się do klęski przedsięwzięcia, gdyż w opinii Wiesława Godzica współczesna telewizja rzadko opiera się na wielogłosie, a zbyt często jest ideowym monolitem⁷⁷. W sprawach wiary proponowano katolikom nazbyt kontrowersyjne działania, jak oprotestowane postulaty programu „Rozmównica” wycofania Gorzkich Żalów z niedzieli Wielkiego Postu⁷⁸.

⁷¹ R. ŁĄCZNY, *Konieczna współpraca mediów katolickich. Rozmowa z rzecznikiem Konferencji Episkopatu Polski ks. Józefem Klochem*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 38, s. 19.

⁷² *Episkopat nigdy nie popierał Telewizji Familijnej*, „Wiadomości KAI” 2005, nr 2, s. 2.

⁷³ „Katolicy świeccy i ewangelizacja w mediach” – oświadczenie Rady Apostolstwa Świeckich o Radiu Maryja i zadaniach mediów katolickich, „Wiadomości KAI” 2005, nr 10, s. 12.

⁷⁴ M. JERNAJCZYK, *Chciałbym otwierać drzwi. Rozmowa z Szymonem Hołownią*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 17, s. 10–11.

⁷⁵ M. PRZECISZEWSKI, *Nowy kanał religijny grupy ITI ruszy jesienią. Rozmowa z ks. Kazimierzem Sową, szefem projektu*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 14–15, s. 14.

⁷⁶ I. MAJTASIK, R. ŁĄCZNY, *Nie nawracajmy nikogo. Rozmowa z ks. Kazimierzem Sową, dyrektorem kanału telewizyjnego Religia.tv*, „Wiadomości KAI” 2009, nr 18, s. 10.

⁷⁷ *Kanał Religia.tv kończy produkcję*, „Wiadomości KAI” 2012, nr 40, s. 15.

⁷⁸ *Media nie są wolne. Wywiad KAI z abp Wacławem Depo, przewodniczącym Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 28, s. 23.

Kanał nie doczekał się wsparcia ani ogółu wiernych, ani Episkopatu, który szukał formuły mniej awangardowej. Nie bez znaczenia był też fakt finansowania mediów przez środowiska biznesowe. Z uwagi na bardziej transparentny sposób pozyskiwania funduszy poparcie bp Wacława Depo, przewodniczącego Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu, uzyskała w 2012 roku Telewizja Trwam. Jej walka o obecność na cyfrowym multipleksie spowodowała też dyskusję o budżecie katolickich mediów. Ewa Czaczkowska postulowała powołanie specjalnego funduszu wsparcia słabo dochodowych redakcji pieniędzmi ze zbiorów parafialnych. Istotą funkcjonowania katolickiego dziennikarstwa miałyby być dobrowolne opodatkowanie wiernych na ten cel⁷⁹.

Debata o finansach rozbudziła dyskusję wokół konsolidacji mediów katolickich. Na konieczność wypowiedziania się jednym głosem zaczęto zwracać uwagę już w końcu lat 90. Przeciw gettyzacji ostro protestował ks. Józef Kloch. Zauważał, iż konkurencyjność kurialnych redakcji wpływa na poziom komentarzy, np. dokumentów watykańskich i osłabia rangę ich medialnego odbioru⁸⁰. Obszerne przekazy cechuje też samouwielbienie i syndrom 3Z: zaborczości, zachowawczości i zarozumialstwa⁸¹. Klerykalny żargon powoduje, że teksty katolickich agencji słabo są cytowane i nie uczestniczą w debacie publicznej⁸². Przeładowanie informacjami cechuje zwłaszcza strony internetowe, na których świecki layout wypiera programową ewangelizację⁸³. Brakuje instrumentów kontrolnych, gdyż żadne gremium centralne nie nadzoruje produkcji w sieci⁸⁴. Powodem jest lęk przed mediami. Wypowiadają się jedynie „dyżurni” biskupi, tak że tworzą się swoiste „areopagi ortodoksji”. Mimo deklarowanego pluralizmu, nie poszerza się spectrum ludzi mówiących o Kościele. 2,5 mln zaangażowanych w organizacje i ruchy świeckich katolików nie posiada swoich przedstawicieli w mediach⁸⁵. Zdaniem Moniki Przybyśz to osłabia ich aktywność. Dezercja sprzed kamery i mikrofonu narusza

⁷⁹ E.K. CZACZKOWSKA, *Fundusz medialny potrzebny od zaraz*, „Areopag21.pl”, 31.07.2012.

⁸⁰ R. ŁĄCZNY, *Konieczna współpraca mediów katolickich. Rozmowa z rzecznikiem Konferencji Episkopatu Polski ks. Józefem Klochem*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 38, s. 19.

⁸¹ M. PRZYBYŚZ, *Media świeckie jako recenzenci działań Kościoła*, w: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. BURGOŃSKI, S. SOWIŃSKI, Katowice 2009, s. 304.

⁸² *Gdański Areopag 2004*, „Wiadomości KAI” 2004, nr 47, s. 9.

⁸³ I.S. FIUT, M. TABISZ, *Polskie i polskojęzyczne media wyznaniowe w Internecie. Wybrane zagadnienia*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 59.

⁸⁴ *Czy Kościół odnalazł się w Internecie?*, „Wiadomości KAI” 2009, nr 39, s. 15.

⁸⁵ K. TOMASIK, *Dziennikarz nie klaszcze. Rozmowa z red. Markiem Zajęcym, laureatem Nagrody im. biskupa Jana Chrapka „Ślad”*, „Wiadomości KAI” 2006, nr 6, s. 15–16.

spójność informacyjną Kościoła i sprzyja mitotwórczej aktywności mediów świeckich⁸⁶. Brak skonsolidowanego gremium katolickiego nie pozwala de facto na skuteczną walkę z zakłamaniem rzeczywistości, z sensacyjnością, z domeną szybkich newsów. Nie kreuje nowych, pozytywnych zachowań w mediach, jak praktyka modlitwy, spowiedzi wielkanocnej czy pielgrzymki⁸⁷. Osłabieniu ulega siła argumentów, czego przejawem była batalia „Gościa Niedzielnego” o zmianę ustawodawstwa europejskiego w zakresie finansowania działań zmierzających do niszczenia ludzkich embrionów, którą dopiero po pewnym czasie poparły inne katolickie redakcje⁸⁸. Jedność sprzyja również walce z kłamliwymi publikacjami i nierzetelnymi komentarzami, jak w przypadku sporu z muzykiem Adamem Darskim⁸⁹. Słyszalny głos katolickich mediów jest o tyle istotny, że w Polsce zainteresowanie religią jest wyższe niż w innych krajach naszego kręgu kulturowego⁹⁰. Zdaniem ks. Artura Stopki specjaliści z branży dziennikarskiej wykreowali jak najgorsze zdanie o katolickich publicystach. Uważają ich za bezwartościowych, nieprofesjonalnych i niszowych na rynku⁹¹. Natomiast większość sądów jest stereotypowa⁹². Niewiedza jest tak duża, że często mylone są nawet tytuły katolickich pism⁹³. Równolegle wielu specjalistów ceni dziennikarstwo katolickie. Zauważają oni, że problemem nie jest jakość mediów, ale brak marketingu. Wielkie agencje reklamowe omijają szerokim łukiem media katolickie. Ważne jest dotarcie do opiniotwórczych ośrodków i odważne, bez kompleksów promowanie własnej działalności⁹⁴.

Brak skonsolidowanego gremium katolickiego nie pozwala de facto na skuteczną walkę z zakłamaniem rzeczywistości, z sensacyjnością, z domeną szybkich newsów

⁸⁶ M. PRZYBYSZ, *Media świeckie jako recenzenzi działań Kościoła*, dz. cyt., s. 300, 308.

⁸⁷ T. KRÓLAK, *Wolność i odpowiedzialność. Rozmowa z dr. Andrzejem Drzycimskim, konsultorem Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu*, „Wiadomości KAI” 2011, nr 38, s. 4.

⁸⁸ M. PRZECISZEWSKI, *Chrześcijanin w świecie mediosfery. Rozmowa z bp. Adamem Lepą, członkiem Rady Episkopatu ds. Środków Społecznej Komunikacji*, „Wiadomości KAI” 2010, nr 38, s. 11.

⁸⁹ *Telewizja publiczna nie może promować satanizmu*, „Wiadomości KAI” 2011, nr 38, s. 5.

⁹⁰ M. PRZECISZEWSKI, *Obraz Kościoła w mediach*, w: *Etyka w mediach w dobie globalizacji. Wyzwania i zagrożenia*, Bydgoszcz 2008, s. 119.

⁹¹ A. STOPKA, *Wychodzimy z kąta*, „Gość Niedzielny” 2007, nr 24, s. 24.

⁹² *Media – krzywe zwierciadło Kościoła*, „Wiadomości KAI” 2012, nr 47, s. 9–10.

⁹³ „Przegląd Powszechny” *przestaje się ukazywać*, „Wiadomości KAI” 2013, nr 2, s. 6.

⁹⁴ M. GANCARZYK, *Religia w mediach*, w: *Etyka w mediach w dobie globalizacji. Wyzwania i zagrożenia*, red. E. LASKOWSKA, K. KUCIŃSKI, Bydgoszcz 2008, s. 135–137.

DYSKURS O CHARAKTERZE WIZERUNKOWYM

Ewolucję spojrzenia na dziennikarstwo katolickie najlepiej oddaje słynna debata między Szymonem Hołownią, Jarosławem Makowskim i Tomaszem Terlikowskim na łamach „Przeglądu Powszechnego”⁹⁵. Dyskurs początkowo toczył się wokół kwestii definicyjnych. Szymon Hołownia dowodził, iż tzw. „kościółkowi goście” to bliżej niesprecyzowana grupa publicystów wypowiadających się z pozycji identyfikacji z dogmatami katolickimi⁹⁶. Polemizował z tym stanowiskiem Tomasz Terlikowski, stwierdzając, że samo pojęcie stygmatyzuje i „nie tyle określa, ile szufladkuje”, gdyż kształtuje przeświadczenie, iż osoba taka będzie wypowiadać się z wnętrza Kościoła jakby w zastępstwie hierarchów, natomiast wiarygodność przekazu medialnego wynika z przekonania, że „chcemy być w medialnym mainstreamie i w nim mówić”. To z kolei zdaniem Szymona Hołowni sytuuje dziennikarza katolickiego w gronie ekspertów od spraw kościelnych, choć o szczególnym charakterze. Ważna jest dla niego kwestia świadectwa i wizerunku katolickiego „apostoła medialnego”, dlatego nie wchodzi on „w sprawy, które mogłyby później zaszkodzić mojemu mówieniu o Kościele”. Natomiast Tomasz Terlikowski widzi swoje zadanie szerzej: chce być „katolickim komentatorem spraw społecznych i politycznych”, ale oponuje przeciwko głoszonej przez Jarosława Makowskiego tezie, że „ustawienie się politycznie i ideowo powoduje wykluczenie z mainstreamu kościelnego”. Jego zdaniem jest to sprzeczne z wolnością osobową: nie ma żadnych powodów, aby nie móc się wypowiadać w sprawie dogmatyki kościelnej i równocześnie głosić swoje poglądy na temat życia politycznego. Natomiast w opinii Szymona Hołowni jest to niedopuszczalne, ponieważ działania „katolickiego eksperta politycznego” zaburzają sferę specjalizacji, gdyż niwelują granicę między poczynaniami katolickich polityków a dziennikarzy. W tym aspekcie dyskusja przenosi się na poziom legitymacji i skupia na pytaniu o lojalność: wobec kogo i w jakim zakresie. Jarosław Makowski zauważa, iż w Polsce niesłusznie sprowadza się katolicyzm do etyki, „katechizmowo-prawnej regulacji”, która powoduje, że „wiera dziennikarza legitymizuje jego prawo do pisanie o religii i Kościele”. W związku z tym uważa, iż osoby „etatowo” nie-

⁹⁵ *Po co nam publicyści katolicy? Rozmawiają: Szymon Hołownia, Jarosław Makowski oraz Tomasz Terlikowski. Rozmowę prowadzi o. Tomasz Kot SJ, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 9, s. 41–58.*

⁹⁶ *Por. Między okopanymi. O podniecających sporach, nietrzymaniu sądu i Kościele, który psuje zabawę, z Szymonem Hołownią rozmawia Szymon Babuchowski, „Gość Niedzielny” 2012, nr 32, s. 32.*

związane z Kościołem nie mogą się wypowiadać o sprawach Kościoła, gdyż „nie przemawiają z jego wnętrza”. Przeciwni tej tezie są jego obaj adwersarze. Szymon Hołownia nie chce być „tubą kościelnych hierarchów”, ale też nie staje bezwzględnie po stronie „ludu Bożego”. Lojalność wobec Jezusa Chrystusa rozumie szerzej niż Jarosław Makowski, gdyż uważa, że „uznawanie chrześcijańskiej tradycji jest kluczem do rozumienia i opisywania świata”. Jego zdaniem na tym polega uczciwość zawodowa, że jest się trochę z boku: na pozycji obserwatora, nie zaś tego, kto w pełni się identyfikuje z opisywaną rzeczywistością. Z tym z kolei polemizuje Tomasz Terlikowski. Jawi się on jako przeciwnik klerykalizacji mediów katolickich, które określają zgodę dziennikarzy na bycie „podwieszonymi” pod instytucję hierarchiczną. Rozumnie zauważa, iż w takim aspekcie „media katolickie nie pełnią funkcji dziennikarskiej, tylko PR-owską. Dziennikarz pracujący w medium, które jest własnością Kościoła, jest obligowany nie do informowania czy interpretowania rzeczywistości, tylko do bycia rzecznikiem”. Natomiast jego zdaniem agitacja winna ustąpić formacji. Sąd ten podtrzymuje także Jarosław Makowski, zwracając uwagę na kwestię osobistego świadectwa, gdyż – jak twierdzi – „dziś rząd dusz sprawuje nie ten, kto nakazuje, ale ten, kto pokaże, że jego wizja świata jest atrakcyjniejsza, co znaczy prawdziwsza. Bo, wbrew pozorom, ludzie poszukują prawdy”. W związku z tym istotna dla niego jest praca intelektualna nad odbudową wizerunku katolickiego dziennikarza. Szymon Hołownia chciałby ponadto zachęcić takich publicystów do bycia „ludowymi katechistami”, którzy mówią o Bogu, tłumaczą Go, stawiają pytania. Wszyscy protagoniści uznają konieczność rewizji relacji dziennikarzy katolickich do hierarchii. Zdaniem Tomasza Terlikowskiego obserwowana zależność od mocodawcy powoduje, iż publicyści katoliccy nie mogą mówić o pewnych sprawach Kościoła, jeśli hierarchia o tym mówić nie chce. Debata o Kościele toczy się publicznie w mediach, ale nie w mediach katolickich. Zgadza się z tym sądem Jarosław Makowski, pytając, jaką cenę ponosi Kościół hierarchiczny, gdy o jego sprawach, np. nadużyciach, piszą media świeckie, a milczą katolickie. Oczywiście siłą polskiego katolicyzmu jest to, że media zajmują się w ogóle Kościołem i uznają go za głównego aktora sceny publicznej, ale postawa dziennikarzy katolickich nie uwiarygodnia ich: dość powszechnie uważa się, że „chodzą na

Dziś rząd dusz sprawuje nie ten, kto nakazuje, ale ten, kto pokaże, że jego wizja świata jest atrakcyjniejsza, co znaczy prawdziwsza. Bo, wbrew pozorom, ludzie poszukują prawdy

pasku biskupów”. W związku z tym Tomasz Terlikowski apeluje, aby oddać media katolickie świeckim, gdyż wtedy będą pisać wnikliwie, kompetentnie i krytycznie o Kościele. Nie jest do tego przekonany Szymon Hołownia. Twierdzi, że „media katolickie są odwzorowaniem pewnych procesów, które zachodzą w Kościele”. Problemem dla niego nie jest typ relacji, ale poziom komunikacji między hierarchią a świeckimi. Uważa, że biskupi nie rozmawiają z dziennikarzami katolickimi, gdyż generalnie nie ufają świeckim. Jego sądy potwierdza Jarosław Makowski, który równocześnie oponuje przeciw ekspresyjnemu charakterowi krytyki Kościoła, jaką prowadzi Tomasz Terlikowski. Chciałby, aby jego perswazja na biskupów była mniej efektowna, a bardziej skuteczna. Chodzi bowiem o podtrzymanie dialogu, a nie o „okopanie się w sądach skrajnych”. Ważna jest dla niego ustawiczna komunikacja, nie z racji „chwytliwych tematów”, np. lustracji, co do której wszyscy mieniają się znawcami spraw Kościoła, ale stale. W związku z tym postuluje m.in. powołanie dziennikarskiego forum przy obradach Konferencji Episkopatu Polski, które pracowałoby nad uwiarygodnieniem w oczach wiernych ogłaszanych komunikatów.

Na kwestie wizerunkowe zwraca również uwagę ks. Józef Kloch w trakcie jubileuszowej debaty w siedzibie Katolickiej Agencji Informacyjnej w 2009 roku⁹⁷. Ówczesny rzecznik prasowy Konferencji Episkopatu Polski podkreśla konieczność wypracowania przez dziennikarzy katolickich takich metod dotarcia do odbiorców, aby obraz Kościoła był jak najbardziej spójny i przejrzysty. Jego zdaniem informacja z wnętrza kościelnej instytucji

Dziennikarz katolicki może być ważnym instrumentem kreacji rzeczywistości społecznej, o ile rzetelnie zaprezentuje temat i potrafi go umieścić w kontekście toczących się aktualnie debat

nie powinna być wymuszona okolicznościami, ale wypływać z zainteresowania. Na fakt ten zwraca uwagę także Zbigniew Nosowski. Redaktor naczelny „Więzi” przypomina, że od czasu ukazania się pierwszych profesjonalnie przygotowanych przez KAI informacji o życiu Kościoła w Polsce zainteresowanie mediów stale wzrasta, a problematyka religijna utrzymuje się w czołówce zagadnień poruszanych w polskich publikatorach⁹⁸. Dziennikarz katolicki może być ważnym instrumentem kreacji rzeczywistości społecznej, o ile rzetelnie zaprezentuje temat i potrafi go umieścić w kontekście toczących się aktualnie debat. Ze stanowiskiem

⁹⁷ KAI ma 15 lat, „Wiadomości KAI” 2009, nr 4, s. 8.

⁹⁸ Por. Z. NOSOWSKI, *Media etyczne?*, „Więź” 1995, nr 3, s. 5–6. Szerzej: Ł. KASPER, *Media katolickie po 1989 roku*, „Wiadomości KAI” 2009, nr 23, s. 17–18.

tym polemizuje Jan Maria Jackowski. O ile, twierdzi publicysta „Niedzieli”, dyskusje światopoglądowe czy ideologiczne, choćby w aspekcie tematyki aborcji czy in vitro, wymagają „czytelnego głosu doktryny Kościoła”, o tyle zagadnienia prawne czy ustrojowe nie nakładają na katolickich dziennikarzy takich obowiązków, a wręcz mogą szkodzić wizerunkowi Kościoła jako niezależnego od zewnętrznych uwarunkowań gremium. Przed infantyлизacją newsów na tematy religijne przestrzega także Alina Petrowa-Wasilewicz z KAI. Dziennikarka uważa, że opis życia Kościoła w Polsce jest nazbyt uschematyzowany i niczym nie różni się od informacji na temat funkcjonowania partii politycznych. Jej zdaniem umyka gdzieś duchowość. Za rzadko dziennikarze katoliccy pochylają się nad „wiarą Ludu Bożego” i niechętnie polemizują z głosami dalekimi od ortodoksji. Zdaniem ks. Adama Bonieckiego z „Tygodnika Powszechnego” za słabo słyszalny głos katolickiej publicystyki w sprawach dogmatycznych odpowiada skomplikowany język, będący często kalką watykańskich dokumentów. Dopóki w mediach religijnych nie zatriumfuje prostota, trudno będzie wymagać wzrostu zainteresowania teologiczną problematyką. O niszowości wielu inicjatyw dziennikarzy katolickich, zdaniem Grzegorza Górnoego z „Frondy”, decyduje jednak bardziej słabo rozbudzona potrzeba religijna. Kościół instytucjonalny winien rozbudzać zainteresowanie wiernych katolickim przekazem medialnym i poprzez aktywne środowiskowe duszpasterstwo kształtować wizerunek twórczych, stale rozwijających się duchowo katolików⁹⁹.

W kontekście analizowanych debat wyłania się jednak problem słabej wewnętrznej identyfikacji dziennikarzy katolickich w Polsce: nie rozumieją, kim są i komu służą, czują się odrzuceni przez hierarchię, która im nie ufa i przez środowisko dziennikarskie, które zarzuca im służalczość wobec biskupów. Brak wypracowanego wizerunku oraz tożsamości staje się tym bardziej niepokojący, iż istnieją gremia, które zrzeszają katolickich publicystów i organizują integrujące oraz formujące ich spotkania. Pierwsze takie forum powstało w Częstochowie w 1991 roku i zrzesza obecnie około 600 osób¹⁰⁰. Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy organizuje rekolekcje, dni skupienia oraz szkolenia zawodowe, ale posiada nikły wpływ na środowisko. Zdaniem Marcina Przepiszewskiego nie jest atrakcyjne: ani nie wspiera członków, ani ich nie ewangelizuje¹⁰¹. Nie stanowi też gremium reprezentacyjnego. Próbą zmiany tej sytuacji było zebranie środowiska

⁹⁹ Szerzej: D. ZAŃKO, *Kościół wobec mediów – media wobec Kościoła*, „Niedziela” 2012, nr 16.

¹⁰⁰ P. BOROWSKI, *Dziennikarz katolicki „znakiem sprzeciwu”*, „Niedziela” 2009, nr 49, s. 36.

¹⁰¹ M. PRZEPISZEWSKI, *Ewolucja obrazu Kościoła w mediach*, „Przegląd Powszechny” 2006, nr 2, s. 177.

świeckich specjalistów od spraw Kościoła w ramach projektu „Catholic Voices Polska” z maja 2012 roku¹⁰². Owocem działań czternastoosobowej grupy profesjonalnie wykształconych mówców, z których najbardziej znani to Bogna Obidzińska i Tomasz Sulewski, był ich udział m.in. w głośnych telewizyjnych debatach dotyczących apostazji czy procedury in vitro¹⁰³. Nie wydaje się jednak, aby środowisko „Catholic Voices Polska” miało zrewolucjonizować katolickie dziennikarstwo w Polsce, gdyż sama umiejętność dyskusji na kontrowersyjne dla Kościoła tematy nie przesądza o wytworzeniu etosu. Nikłe zagospodarowanie tego projektu, choćby przez publiczne media, świadczy również o rozmyciu się potrzeb: rzetelna informacja o Kościele nie daje mu „twarzy”.

Może ewentualnie wpływać na postawy innych dziennikarzy. Bardziej miarodajnym wskaźnikiem środowiskowej przynależności do tzw. „katolickiego forum” jest zestaw cech warsztatowych: wyważony komentarz, życzliwość dla rozmówców, ograniczona emocjonalność przekazu. Na aspekty te zwrócił uwagę m.in. raport Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji z 2014

Bardziej miarodajnym wskaźnikiem środowiskowej przynależności do tzw. „katolickiego forum” jest zestaw cech warsztatowych: wyważony komentarz, życzliwość dla rozmówców, ograniczona emocjonalność przekazu

roku, który jako wysoko profesjonalne ocenił programy Telewizji Trwam z udziałem Dariusza Pogorzelskiego oraz wystąpienia Krzysztofa Ziemca i Bogdana Rymanowskiego¹⁰⁴. Z tego tytułu równocześnie bp Wacław Depo odmówił Jackowi Żakowskiemu i Katarzynie Kolendzie-Zalewskiej miana dziennikarzy katolickich¹⁰⁵. Równocześnie należy pamiętać, iż pisanie o Kościele, zwłaszcza przez dziennikarzy katolickich, może wyłączać z mainstreamu. Zdaniem Szymona Hołowni, usuniętego z „Newsweeka”, opis świata, jaki dyktują media, jest w wyraźniej opozycji do chrześcijańskich wartości i zmusza do wyborów bycia stale na marginesie¹⁰⁶. Wyzwaniem dla współczesnych dziennikarzy katolickich staje się więc pogodzenie sprzeczności: utrzymanie niezależności wobec hierarchii, życzliwa autonomia własnych sądów o Kościele i religii oraz głos sprzeciwu wobec

¹⁰² A. PUŚCIKOWSKA, *Mikrofony bez żaru*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 17, s. 19–22.

¹⁰³ A. STELMASIAK, *Świecka twarz Kościoła*, „Niedziela” 2012, nr 20, s. 22–23

¹⁰⁴ *Monitoring wyborczy telewizyjnych programów publicystycznych. Wybory samorządowe 2014. Raport podsumowujący. Część ogólnopolska*, red. T. GACKOWSKI, M. ŁĄCZYŃSKI, Warszawa 2014, s. 46–48.

¹⁰⁵ *Media nie są wolne. Wywiad KAI z abp Wacławem Depo, przewodniczącym Rady Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 28, s. 22.

¹⁰⁶ *Między okopanymi. O podniecających sporach, nietrzymaniu sądu i kościele, który psuje zabawę*, z Szymonem Hołownią rozmawia Szymon Babuchowski, „Gość Niedzielny” 2012, nr 32, s. 32–33.

napastliwej ideologii „gorących newsów”, które nie liczą się ani z etyką, ani z dogmatyką.

SPÓR WOKÓŁ PRZYSZŁOŚCI DZIENNIKARSTWA KATOLICKIEGO

Problemem jest przyszłość katolickich mediów w Polsce oraz charakter uprawiania religijnego dziennikarstwa. W tym aspekcie panuje dyktat skrajnych opinii: zdaniem Józefa Majewskiego wybranzowienie się mediów wpływa na rozwój specjalistycznego dziennikarstwa, które przekazuje informacje o życiu Kościoła agendum świeckim, ściągając z nich odpowiedzialność za przygotowanie atrakcyjnych newsów dotyczących tematyki religijnej¹⁰⁷. Obecnie w Polsce 75% wiadomości z działości kościelnej pochodzi z Katolickiej Agencji Informacyjnej, która będąc monopolistą na terenie Europy Środkowo-Wschodniej równocześnie pobiera religijne informacje z watykańskich dykasterii¹⁰⁸. Stosowany system filtracji newsów, w opinii Ewy Stachowskiej, skutecznie usuwa z obiegu medialnego nieortodoksyjne treści. Prowadzi to do błędnego przeświadczenia, że nie istnieje obszar życia Kościoła niekontrolowany przez wewnętrzne agendy. Nawet w sytuacji ujawnianych przez laickie media kościelnych skandali obyczajowych czy finansowych zwyczajowo czeka się w katolickich redakcjach na decyzję Rzymu¹⁰⁹. Powodem takiej sytuacji, zdaniem Majewskiego, jest obowiązujący w Polsce model dziennikarstwa religijnego. Stosowany przez niego instrumentalno-transmisyjny przekaz ma uformować odbiorcę w sposób totalny i zgodny z przeświadczeniem, że instrumentem nauczającym są katolicycy publicyści, a odbiorcy jedynie oczekują z ich strony duchowego „oświecenia”¹¹⁰. Homogeniczny charakter religijnego rynku medialnego, który pogłębiała w ostatnich latach jednolita struktura potrzeb duchowych Polaków, jest jednak zdaniem Stachowskiej nie do utrzymania. Wzrasta obszar nieortodoksyjnej duchowości i religijności na użytek prywatny, który wydatnie odcina się od dotychczasowego monopolu. Wierni poszukują nie tyle wiarygodnych

¹⁰⁷ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁸ R. PIASECKA, *Katolicka Agencja Informacyjna – pomost między mediami wyznaniowymi a świeckimi*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Warszawa 2004, s. 125–127.

¹⁰⁹ E. STACHOWSKA, *Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239), s. 263.

¹¹⁰ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 56.

Wierni poszukują nie tyle wiarygodnych
od strony kościelnej informacji,
co treści zgodnych z własnym
religijnym doświadczeniem

od strony kościelnej informacji, co treści zgodnych z własnym religijnym doświadczeniem¹¹¹.

W opinii Majewskiego dziennikarstwo katolickie, aby móc się rozwijać winno przewyciężyć tradycyjny model komunikacji na rzecz wielokierunkowego przekazu, w którym równie istotną rolę odgrywaliby dotychczasowi odbiorcy¹¹². Trudno jednak sobie wyobrazić takie gremium: ktoś, kto komunikuje, musi dużo wiedzieć o sobie i swojej religijności, jego percepcja doświadczeń duchowych musi być bardzo dobra, a ponadto wykazywać tendencję do plastycznego opisu. Tymczasem problemem mediów katolickich staje się tabloidyżacja¹¹³. Całość dziennikarstwa przyjmuje charakter „inforozrywki”, a newsy przemawiają do sfery irracjonalnej. Przekaz epatuje sensacją i niezwykłością, ujawnia ciekawostki z obszarów życia duchowego, upraszcza i trywializuje problemy wiary i moralności¹¹⁴. W taki sposób prezentowane treści i idee religijne wypierane są przez schematyczne obrazy, efemeryczne przeżycia i doświadczenia, co sprzyja utrzymywaniu się w realnym świecie powierzchowności w zakresie światopoglądowej samodeklaracji. Zdaniem Majewskiego „etycznie umocowane dziennikarstwo” winno uzyskać wsparcie instytucjonalnego Kościoła celem przewyciężenia tych zjawisk, a „rytuał reprezentujący wspólne przekonania” winien stać się nośnikiem nowych religijnych treści¹¹⁵. Do skuteczności odzyskania w ten sposób wpływów hierarchii na tworzone poprzez stabloidyżowaną publicystykę „hedonistyczne chrześcijaństwo” sceptycznie podchodzi Stachowska¹¹⁶. Proponowana Polakom deprywatyżacja religii przy użyciu medialnych nośników jest atrakcyjna, ale jedynie w tej wąskiej „efemerycznej formie duchowych hologramów”. Kształtowanie katolickiej wspólnoty „nowych medialnych tożsamości” jest nazbyt awangardowe, jak na wysoce tradycjonalistyczne społeczeństwo.

¹¹¹ 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*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, Kraków 2012, s. 364.

¹¹² Szerzej: J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 62–72.

¹¹³ Por. D. JAWORSKI, P. MUCHARSKI, *Alarm dla mediów*, *Tygodnik Powszechny* 2009, nr 3, s. 3–4; K. KOEHLER, *Misja za burtą*, *„Tygodnik Powszechny”* 2009, nr 32, s. 30.

¹¹⁴ Por. J. PLESZCZYŃSKI, *Przestrzeń aksjologiczna mediów popularnych i jakościowych*, *„Oblicza Komunikacji”* 2010, nr 3, s. 77.

¹¹⁵ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 83, 94–95.

¹¹⁶ E. STACHOWSKA, *Religia i media w warunkach polskich*, dz. cyt., s. 365.

Polacy odnoszą się przychylnie do oferty mediów religijnych, ale traktują je wybiórczo, dostosowują do własnych, często powierzchownych, potrzeb duchowych i zwykle konfrontują ze świeckimi ideologiami i popkulturą. Zdaniem Stanowskiej „religia staje się rozrywką dla pewnej wyselekcjonowanej grupy odbiorców”, podobnie jak sport czy literatura¹¹⁷. Brandowy charakter katolickiego dziennikarstwa nie jest w opinii Majewskiego niczym złym, wręcz przeciwnie: media stają się nośnikiem ewangelizacji charakterystycznej dla misji Kościoła, choć może nazbyt nakierowanej na zainteresowanego religią odbiorcę. Dotychczasowy ich informacyjno-opisowy charakter nie sprzyjał prezentacji dobra, obecnego w religii, aspektów sensu życia, nadziei, wspólnoty, obecności Boga i jego łaski, zwłaszcza w aspekcie pomocy i oparcia w cierpieniu, głębokiej radości i świętowania. Skutkiem było przejmowanie, szczególnie przez wirtualne społeczności, funkcji przynależnych religii jako takiej¹¹⁸. Według Majewskiego Kościół nie tyle powinien edukować medialnie wiernych, jak odbierać treści religijne przychodzące z różnych obszarów publicystyki, co tworzyć „teologię mediów”, nową dziedzinę komunikacji duszpasterskiej z wiernymi, która nowym językiem, „medialnym alfabetem”, będzie ewangelizować¹¹⁹. Zauważa jednak duże opory w łonie hierarchii odnośnie do tych postulatów. Biskupi mają obawy, ujawniane choćby w aspekcie krytycznych wobec poczynań Kościoła sądów mediów, że świeccy dziennikarze zawłaszczą obszar wykładni doktrynalnej i ujawnią alternatywne stanowiska¹²⁰. Agendy medialne Kościoła pragną chronić wiernych przed nieprawomyślnością, ale ich przekaz jest nazbyt uproszczony, m.in. nie konfrontuje z dylematami moralnymi ani wątpliwościami teologicznymi. Media katolickie nie rozwiązują problemów wiernych odnośnie do władzy w Kościele, etyki seksualnej, roli świeckich, antykoncepcji, homoseksualizmu, ekumenizmu czy relacji chrześcijaństwa do innych religii. Natomiast zdaniem Majewskiego „wadzenie się

Polacy odnoszą się przychylnie do oferty mediów religijnych, ale traktują je wybiórczo, dostosowują do własnych, często powierzchownych, potrzeb duchowych i zwykle konfrontują ze świeckimi ideologiami i popkulturą

¹¹⁷ E. STACHOWSKA, *Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 252, 263.

¹¹⁸ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 46–47.

¹¹⁹ Tamże, s. 48. Por. A. LEWEK, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 70.

¹²⁰ Por. B. ŁOZIŃSKI, *Arcybiskup Michalik zgromił media*, „Dziennik” 2008, nr 119, s. 4. M. ZAJĄC, *Politycy słowa Bożego. Partie, biskupi i Boże Ciało*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 25.

z problemami, wątpliwościami i błędami tak naprawdę zwykle prowadzi do pogłębienia wewnątrzkościelnych więzi i prawdziwej radości, że wiążą one ich życie”¹²¹. W związku z tym konieczne jest oddanie świeckim teologom prawa do wypowiedzi medialnej, choćby dlatego, aby zawile dylematy teologiczne, wykładane w kościelnych uczelniach, mogły w przystępnej formie dotrzeć do wiernych. Majewski jest zwolennikiem rozwoju publicystyki teologicznej, która zastąpiłaby słabo dziś potrzebne dziennikarstwo katolickie¹²². Skoro media świeckie mogą korzystać z zasobów agend kościelnych celem uzyskania informacji z życia Kościoła, to nie ma sensu tworzyć redakcji katolickich dla powielania tych wiadomości. Potrzebne natomiast jest rzetelne ewangelizowanie przez media, czy to tradycyjne, czy elektroniczne. Ten charyzmat dziennikarstwa zaangażowanego religijnie musi być w istocie wolny, zdolny do krytycznej oceny prezentowanych spraw czy wydarzeń. Może posiadać od hierarchii misję, ale nie powinien być ograniczany w formach i ekspresji dziennikarskiej, zwłaszcza gdy ona przemawia innym niż dotychczas prezentowany w Kościele językiem¹²³. Stanowisko to podziela Ewa Stachowska. Pomimo iż nie wierzy w możliwość powołania w Polsce wolnego od konserwatywnych naleciałości nowatorskiego gremium teologicznych publicystów, uważa, że przyszłość mediów katolickich i religijnego dziennikarstwa nad Wisłą

Przyszłość mediów katolickich i religijnego dziennikarstwa nad Wisłą zależy od znalezienia skutecznego mechanizmu dotarcia do nowych duchowych potrzeb wiernych

zależy od znalezienia skutecznego mechanizmu dotarcia do nowych duchowych potrzeb wiernych. W innym przypadku grozi katolickiej publicystyce stagnacja na obrzeżach medialnego kontynentu i dość wyraźna przegrana z produktami ponowoczesnej tabloidyzacji¹²⁴.

¹²¹ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, dz. cyt., s. 139–140.

¹²² Tamże, s. 131–137.

¹²³ Krytycznie na ten temat: A. JABŁOŃSKI [rec.], J. Majewski, *Religia, media, mitologia* (Gdańsk 2010), „Kwartalnik Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu” 2011, nr 2, s. 214.

¹²⁴ E. STACHOWSKA, *Religia i media w warunkach polskich*, dz. cyt., s. 365.

PODSUMOWANIE

Ważnym, oceniając ćwierćwiecze obecności mediów katolickich w Polsce należy zauważyć drogę, jaką przebył Kościół celem zagospodarowania różnych obszarów publicystycznej działalności. Przy wydatnej pomocy świeckich dziennikarzy uruchomiono wiele prasowych, radiowych i telewizyjnych redakcji oraz powołano opiniotwórczą Katolicką Agencję Informacyjną. Z sukcesem Kościół zszedł na „cyfrowy kontynent”, gdzie ustawicznie powiększa pulę nowych funkcjonalności. Otwarte pozostaje wprawdzie pytanie o źródła finansowania religijnego dziennikarstwa i konieczność dotowania go z kościelnego podatku, ale nikt obecnie nad Wisłą nie kwestionuje potrzeby funkcjonowania w przestrzeni medialnej działów katolickiej publicystyki. Polacy pragną posiadać wiedzę na temat życia Kościoła, choć ujawniają zainteresowania odbiegające o tych, które były ich udziałem u progu transformacji. Dziś liczy się nie tylko informacja, ale także charakter przekazu. W cenie jest wyraziste dziennikarstwo, zaangażowani w różne kościelne inicjatywy publicyści oraz teolodzy potrafiący w sposób jasny przekazywać zawile kwestie doktrynalne i rozwiewać etyczne wątpliwości. Wszystko to jednak wymaga daleko idących zmian, które są skutkiem społecznych przeobrażeń, również w zakresie „nowej religijności”. Dziennikarstwo katolickie ustawione jako branżowe i silnie zsegmentowane na rynku medialnym nie ma przyszłości, gdy zatrumfuje w popkulturze tylko rozrywka. Religia będąca jedynie dodatkiem do newsów nie jest w stanie oddziaływać na społeczeństwa coraz bardziej odrzucające tradycyjne wierzenia, a przynajmniej mocno je kontestujące. Wypracowanie nowego języka komunikacji medialnej nie jest tylko potrzebą hierarchii, odpowiedzialnej za przekaz doktryny, ale także tych publicystów, którzy aktywnie pragną ewangelizować. Eksperymenty w tej materii należy prowadzić równoległe z dotychczasową działalnością, dbając nie tylko o konsolidację mediów katolickich w ogóle, ale także o kształcenie nowych kadr. Przyszłość pokaże, na ile potrafią one odczytać potrzeby społeczne i znaleźć właściwe instrumenty celem rozwoju mediów katolickich w Polsce.

Wypracowanie nowego języka komunikacji medialnej nie jest tylko potrzebą hierarchii, odpowiedzialnej za przekaz doktryny, ale także tych publicystów, którzy aktywnie pragną ewangelizować

Bibliografia

- ADAMSKI A., *Kościół ma „dobrą prasę”? Stan prasy katolickiej w Polsce*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- BACZYŃSKI A., *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998.
- BIENIAS T., *Opoka Kościoła*, „Komputer” 1997, nr 46.
- CHRAPEK J., *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. KOBYLIŃSKA, R. D. GRABOWSKI, Lux Mundi, Olsztyn 1996.
- CIEŚLA J., *Czyj jest „Nasz Dziennik”?*, „Polityka” 2004, nr 38.
- DROŻDŻ M., *Zasady obecności Kościoła w mediach*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- FISCHER B., *Prawo Kościołów i związków wyznaniowych do prezentowania swoich przekonań w środkach masowego przekazu. Wolność myśli, sumienia i wyznania a wolność słowa*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- FIUT I.S., TABISZ M., *Polskie i polskojęzyczne media wyznaniowe w Internecie. Wybrane zagadnienia*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- FREDRO-BONIECKI T., *Niewykorzystane szanse*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8.
- FRELICHOWSKA D., *Ojcowie redemptoryści i ich Radio Maryja*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.
- GANCARCZYK M., *Religia w mediach*, w: *Etyka w mediach w dobie globalizacji. Wyzwania i zagrożenia*, red. E. LASKOWSKA, K. KUCIŃSKI, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2008.
- GÄRNTNER Ch., *Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, WAM, Kraków 2012.
- GASPER W., *Media katolickie w Polsce wobec społeczeństwa masowej komunikacji*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 2000.
- GIERULA M., *Prasa parafialna jako typ prasy lokalnej*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- GRZYBOWSKA E., *Rzecznik prasowy w instytucji kościelnej*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- JARKIEWICZ K., *Mniemać czy wierzyć? Zakres badań współczesnego polskiego katolicyzmu*, w: *Oblicza cywilizacji*, red. M. SKORZYCKI, R. MIELCZAREK, Społeczna Akademia Nauk, Łódź 2012, s. 128–150.
- JARKIEWICZ K., *Promocja duchowych potrzeb, czyli o katolickiej blogosferze w polskim Internecie*, „Zeszyt Naukowy WSiZiB” 2012, nr 26 (Socjologia nr 6).

- JARKIEWICZ K., *Wiara w świecie nowych mediów. Specyfika funkcjonowania portali religijnych w Polsce*, „Zeszyt Naukowy WSZiB” 2011, nr 22 (Socjologia nr 5).
- KOPROWSKI J., *Nowa ewangelizacja a media*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000.
- Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. CHRAPEK, Pallottinum, Warszawa 1990.
- Kościół musi wyjść z zakrystii*. Z Marcinem Preciszewskim, prezesem Zarządu Katolickiej Agencji Informacyjnej, rozmawia Tomasz Kamyk, „Brief” 2005, nr 7.
- KOWOL I., *Kościół katolicki i media katolickie*, w: *Media i dziennikarstwo w Polsce 1989–1995*, Ośrodek Badań Prasoznawczych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1996.
- LEPA A., *Prasa katolicka w Polsce – szanse i zagrożenia*, w: *Materiały pomocnicze do najnowszej historii dziennikarstwa*, t. 25, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1995.
- ŁĘCICKI G., *Kościół w eterze. W dwadzieścia lat po upadku komunizmu*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- MAJEWSKI J., *Od monologu do dialogu. Jak media wpływają na religijność*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 2.
- MAJEWSKI J., *Religia, media, mitologia*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- MARCYŃSKI K., *Kościół na informacyjnej autostradzie*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Mediom trudno jest pokazać świętość Kościoła. Rozmowa z o. Adamem Schulzem SJ*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 25.
- MIELCZAREK T., *Prasa Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2004*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- NYCZ K., *Uczymy się korzystać z mediów*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- OCIĘPKA B., *Czy telewizja publiczna jest wierząca?* w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- OLĘDZKI J., *Kościół w polskich mediach*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 7–8.
- OLĘDAKOWSKI K., *Media katolickie w publicznych mediach elektronicznych, czyli blaski i cienie katolickiego „getta” w Polskim Radiu i Telewizji Polskiej*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- PIASECKA R., *Katolicka Agencja Informacyjna – pomost między mediami wyznaniowymi a świeckimi*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- PIĘŚNIEWSKI M., *Wizerunki kościelnych rozgłośni radiowych*, „Przegląd Powszechny” 2006, nr 2.
- PLESZCZYŃSKI J., *Przestrzeń aksjologiczna mediów popularnych i jakościowych*, „Oblicza Komunikacji” 2010, nr 3.
- Po co nam publicyści katolicy? Rozmawiają: Szymon Hołownia, Jarosław Makowski oraz Tomasz Terlikowski. Rozmowę prowadzi o. Tomasz Kot SJ*, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 9.

- POKORNA-IGNATOWICZ K., *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- POKORNA-IGNATOWICZ K., *Media katolickie w III RP i ich wkład w budowę polskiej demokracji*, w: *Media a demokracja*, red. B. PAPROCKA, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- POLAK G., *Katolickie mass media*, „Gazeta Wyborcza” 1992, nr 146.
- PRZECISZEWSKI M., *Ewolucja obrazu Kościoła w mediach*, „Przegląd Powszechny” 2006, nr 2.
- PRZECISZEWSKI M., *Katolicka Agencja Informacyjna a miejsce Kościoła w nowym typie społeczeństwa*, „Kultura i Media” 1996, nr 2.
- PRZECISZEWSKI M., *Katolicka Agencja Informacyjna. Podstawowe zasady relacji z mediami*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- PRZECISZEWSKI M., *Kościół i dziennikarze*, w: *Kościół i kultura w latach osiemdziesiątych XX wieku. Doświadczenia warszawskie*, red. W. A. NIEWĘGŁOWSKI, Oddział Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Duszpasterstwo Środowisk Twórczych Archidiecezji Warszawskiej, Katowice – Warszawa 2011.
- PRZECISZEWSKI M., *Obraz Kościoła w mediach*, w: *Etyka w mediach w dobie globalizacji. Wyzwania i zagrożenia*, red. E. LASKOWSKA, K. KUCIŃSKI, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2008.
- PRZECISZEWSKI M., *Ogólnopolskie media katolickie*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 38.
- PRZECISZEWSKI M., *Wiara na łamach*, „Press” 2000, nr 10.
- PRZYBYSZ M., *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Biblos, Tarnów 2008.
- PRZYBYSZ M., *Media świeckie jako recenzenci działań Kościoła*, w: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. BURGOŃSKI, S. SOWIŃSKI, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009.
- PRZYBYSZ M., *Obieg informacji w Kościele*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- PRZYBYSZ M., *Piarowiec eklezjalny*, w: *Oblicza współczesności*, red. E. GRZYBOWSKA, M. PRZYBYSZ, H. Seweryniak, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2008.
- REGIEWICZ T.J., *Szałeńcy Boży. Fenomen Radia Maryja*, Oficyna Wydawnicza „Zeszyt”, Bielско-Biała 1998.
- Religia a mass media. Znaczenie środków społecznego przekazu w kulturze religijnej Polski*, red. W. ZDANIEWICZ, Apostolicum, Ząbki 1997.
- ROBAK M., *Czy Kościół lubi Internet? Sieć komputerowa w świetle wypowiedzi Kościoła katolickiego*, w: *Internet i nowe technologie – ku społeczeństwu przyszłości*, red. T. ZASĘPA, R. CHMURA, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2003.
- ROBAK M., *Mikropolityka informacyjna Kościoła w sieci*, w: *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. PRZYBYSZ, K. MARCYŃSKI, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- ROBAK M., *Zarzućcie sieć. Chrześcijananie wobec wyzwań Internetu*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001.
- RYDLEWSKI G., *Środki społecznego przekazu w nauczaniu Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Materiały pomocnicze do najnowszej historii dziennikarstwa*, t. 22, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1995.

- RYŚ G., *Co to znaczy pismo katolickie?*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 1.
- SKUBIŚ I., *Prasa katolicka na tle innych mediów w Polsce w latach 1980–2000*, w: *Spółeczeństwo – Państwo – Kościół (1945–2000)*, Wydawnictwo Zachodniopomorskie, Szczecin 2000.
- SROCZYŃSKA M., *„Katolicki głos w Twoim domu” – fenomen Radia Maryja w społeczeństwie polskim*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. FIRLIT, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, WAM, Kraków 2012.
- STACHOWSKA E., *Między tabloidyzacją religii a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239).
- 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, M. HAINZ, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, G. PICKEL, D. POLLACK, WAM, Kraków 2012.
- SZOT L., *Niezależny dziennikarz – rzeczywistość czy fikcja?*, w: *Media a demokracja*, red. B. PAPROCKA, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- Świat, zbawienie i... telewizja. Z biskupem Janem Chrapkiem rozmawiają Barbara Czajkowska i Dorota Maciejewska, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2001.
- TKOCZ S., *Prasa katolicka w Polsce – wyznania i możliwości*, „W Drodze” 1998, nr 2.
- WIELEK M., *Analiza czynników atrakcyjności współczesnej polskiej prasy wyznaniowej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 3–4.
- WIELEK M., *Polska prasa wyznaniowa*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. KOSSEWSKA, J. ADAMOWSKI, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa 2004.
- WOJTAS A., *Portal Opoka*, „Wiadomości KAI” 2007, nr 42.
- ZASADA S., KAI, „Przewodnik Katolicki” 1994, nr 5.
- ZASĘPA T., *Misja Kościoła wobec dominacji mediów w świecie*, w: *Sobór bliski, sobór daleki. Tydzień Eklezjologiczny 2001. W trosce o Kościół*, t. 4, red. V. KMIECIK, A. CZAJA, K. KO-WALIK, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

U ŹRÓDEŁ TEOLOGII. TABLOIDOWA KULTURA POPULARNA A KOŚCIÓŁ

Abstrakt

Artykuł zajmuje się religijnością miłośników tabloidów i pyta o wyzwania, jakie przed Kościołem i teologią stawia tabloidowa kultura popularna. Autor postuluje, by nie potępiać tej kultury, ale starać się ją zrozumieć. W tym celu nie wystarczy badać zawartości tabloidów czy mediów, ale konieczne jest, by badaniami objąć ich odbiorców. Sama teologia nie jest w stanie wywiązać się z tego zadania, lecz musi współpracować z naukami społecznymi. Autor przekonuje, że kultura popularna jest źródłem teologicznym (*locus theologicus*), teologiczną „przestrzenią, w której można spotkać Boga” (Andrew M. Greeley).

Słowa kluczowe

religia, Kościół, tabloidowa kultura popularna, audytorium tabloidów, badania audytorium, teologia, *loci theologici*, metody etnograficzne

Abstract

At the sources of theology. Popular tabloid culture and the Church

The article discusses the religiosity of tabloid readers and asks questions concerning the challenges posed to the Church and theology by the popular tabloid culture. The author proposes that instead of condemning the culture, we should try to understand it. To do so, it is not enough to analyse the content of tabloids or media, but their audience must be covered by studies. Since theology is unable to fulfil the goal on its own, it must cooperate with the social sciences. The author argues that the popular culture is a theological locus (*locus theologicus*), a theological “locale in which one may encounter God” (Andrew M. Greeley).

Keywords

religion, the Church, popular tabloid culture, audience of tabloids, audience research, theology, theological loci, ethnographic methods

WPROWADZENIE

Redaktorki książki *Tabloid Culture Reader* – Anita Biressi i Heather Nunn – we wprowadzeniu do tego zbioru klasycznych już tekstów o tabloidach zauważyły: „W pewnej mierze dużo łatwiej jest potępić kulturę tabloidową niż zrozumieć jej złożone popularne wyzwanie. Atoli kultura tabloidowa kwitnie, ponieważ jej retoryka, nastawienie i postawa (z dwoma palcami przeszywającymi powietrze w wulgarnym geście pozdrowienia kultury wysokiej i jej zwolenników*) konsekwentnie przemawiają do większości zwykłych ludzi i przykuwają naszą uwagę”¹. Chociaż nie znam żadnych badań empirycznych, które koncentrowałyby się na religijności admiratorów tabloidów (do myślenia daje na przykład, że na ponad 380 stronach *Tabloid Culture Reader* słowo „religia” pojawia się zaledwie cztery razy), a i w ogóle badań ich audytorium jak na lekarstwo, do czego jeszcze wróć, to codzienne doświadczenie uczy, że retoryka, nastawienie i postawa tabloidów przykuwają uwagę i przemawiają również do ludzi religijnych. Konkretnie myślę w tym miejscu o znajomych członkach Kościoła katolickiego, osobach o różnym wykształceniu, uposażeniu i życiu religijnym. Spośród dziesięciu dorosłych katolików, kobiet i mężczyzn, których zapytałem o lekturę polskich tabloidów, ośmioro przyznało, że czyta je regularnie lub nieregularnie, ale stale. Do tego od przyjaciela księdza, gdy mu wspomniałem o tej sprawie, dowiedziałem się, iż tabloidy widuje na biurku swego proboszcza.

Pomny na uwagę Anity Biressi i Heather Nunn, że łatwiej potępić niż zrozumieć kulturę tabloidową², w przedkładanym artykule na tabloidy

* W kulturze brytyjskiej rozstawione w literę V, ale pokazane od zewnętrznej strony dłoni palce wskazujący i środkowy mają sens wulgarny.

¹ A. Biressi, H. Nunn, *Introduction*, w: *The Tabloid Culture Reader*, red. A. Biressi, H. Nunn, New York 2008, s. 1.

² Potępiając tabloidy, warto pamiętać – uważa S. Elisabeth BIRD – o znaczeniu kontekstu: „Tabloids have always been blamed for a cheapening of journalistic discourse. »Tabloidization« has become a familiar term used to describe an inexorable decline in »real« journalism, usually framed in terms of increasing trivialization, where celebrity gossip crowds out serious news, and human interest stories receive more coverage than important international events. However, it is important to consider tabloidization in context. A movement to clearer, more accessible news that speaks more directly to readers does not necessarily equate with a decline in standards. In Mexico, a move toward a more tabloid style has signaled positive forces for social reform and democratic participation, as elite controls on news have loosened. Similar changes are noted in Eastern European nations, where the emergence of more personal, tabloid-like styles go hand in hand with a more open and accessible press. In China, irreverent tabloid media have led the fight against government repression, and the regime has responded by closing some down. Several commentators have pointed out that if done well, »tabloid« features, such as emphasis on the personal over the institutional, can make news more direct and effective” (*Tabloid Newspapers*, w: *Encyclopedia of Journalism*, red. Ch. H. STERLING, Thousand Oaks 2009, s. 1364).

patrzę przede wszystkim w perspektywie pytania o religijność ich czytelników/słuchaczy/widzów oraz o wyzwania, jakie przed Kościołem stawiają tabloidy i kultura tabloidowa. Tymczasem proponuję zacząć od rzutu oka na relację między kulturą chrześcijańską a kulturą popularną, gdzie tabloidy zdają się królować – a swoją refleksję zasadniczo ograniczam do polskiego kręgu kulturowego.

CHRZEŚCIJAŃSTWO A POPKULTURA

W interesującym artykule *Uwiedzeni własną perswazją. Współczesna kultura chrześcijańska a popkultura* Krzysztof Koehler stawia pytanie: „Jak blisko można się zbliżyć do języka popkultury?” Odpowiedź, w której nie zabraknie kolejnych pytań, autor kreśli w ostatnich akapitach swojego tekstu, a formułuje ją na kanwie słynnego wystąpienia św. Pawła na Areopagu (por. Dz 17,16-34) – otóż, nie wszystko w tej odpowiedzi jest równie przekonujące.

Wiadomo, co w końcu się stało na ateńskim Wzgórzu Aresa. Kiedy apostoł ostatecznie przeszedł do sedna sprawy/prawdy chrześcijańskiej, czyli wspomniał o zmartwychwstaniu, „jedni [ze słuchaczy] go wyśmiali, a inni powiedzieli: »Posłuchamy cię o tym innym razem«” (Dz 17,32). Koehler tak komentuje ów fragment *Dziejów Apostolskich*: „Czy można sobie wyobrazić tę sytuację inaczej? Czy Paweł nie powinien »nawracać przez retorykę«, nie powinien chcieć zdobyć w szlachetnym zapale swoje audytorium? Wystarczyło, aby trochę przypasował [zgodnie z regułami retoryki – przyp. J.M.] swoją opowieść do targetu zgromadzonego na Areopagu, aby nie wspomniał, przynajmniej nie tego dnia, potem, może po troszeczkę, o swojej zupełnie nie-filozoficznej wierze w zmartwychwstanie. Gdyby tylko zaufał retoryce... Problem w tym, że bardziej zaufał Prawdzie objawienia, które nie dokonuje się przez retorykę”. W tym miejscu *Uwiedzionych własną perswazją* pada ostatnie pytanie: „Czy można więc powiedzieć, że nawrócenie przez retorykę, dominującą w sferze popkultury, nie ma szansy się dokonać? Stanowisko takie prowadzić może do radykalnych wniosków, które polegałyby na postulacie, aby chrześcijańska kultura nie wchodziła z popkulturą w kontakt, aby chrześcijańska kultura popkulturze wypowiedziała batalię i nie bała się o swoje przetrwanie. Wszak poza tymi, którzy go [Pawła] wyśmiewali, i tymi, którzy powiedzieli

»Posłuchamy cię innym razem«, byli i tacy, którzy »przyłączyli się do niego i uwierzyli« (Dz 17,34)³.

Trudno nie zgodzić się z Koehlerem, gdy twierdzi, że w głoszeniu przesłania chrześcijańskiego korzystanie z zasad retoryki musi mieć swoje granice⁴, choćby dlatego, że współczesna praktyka *sales management* rządzi się zasadą skuteczności, nie zaś zasadą prawdy, która jest niezbywalna dla

Współczesna praktyka *sales management* rządzi się zasadą skuteczności, nie zaś zasadą prawdy, która jest niezbywalna dla orędzia chrześcijańskiego

orędzia chrześcijańskiego. Mimo wszystko w *Uwiedzionych własną perswazją* problematyczny jest sposób, w jaki autor zda się widzieć relację między kulturą chrześcijańską a popkulturą: jakby obie były samotnymi wyspami, które dzieli niewidzialna,

ale realna przepaść; jakby obie były osobnymi „bytami”, które mogą, niemniej jednak nie muszą wchodzić ze sobą w kontakt.

Gdyby właśnie w taki „rozdzielczy” sposób miały się rzeczy z kulturą chrześcijańską i kulturą popularną, gdyby były one „bytami” osobnymi, to konsekwentnie trzeba by przyjąć, że chrześcijaństwo jest rzeczywistością pozaświatową, skoro kultura popularna współcześnie dominująca w dzisiejszym Zachodzie, w takim czy innym stopniu, ale realnie, rządzi się prawami kultury popularnej, ma jej oblicze, kształt, rysy. Wyznawcy Chrystusa, podobnie jak inni obywatele naszego kręgu kulturowego, chcąc nie chcąc – w tym czy innym stopniu, bardziej lub mniej bezpośrednio – korzystają z narzędzi kultury popularnej, żyją w jej ramach, są z nią związani, należą do niej i ją współtworzą – pomyślmy choćby o naszych, polskich, kremówkach Jana Pawła II, *Kawie czy herbacie* Marka Zająca, *Mam talent* Szymona Hołowni, kanale boskatv.pl czy dewocjonalniach sprzedawanych na Jasnej Górze. Nie da się uciec od popkultury, stanąć obok, spojrzeć na nią z wysoka lub wyniośle odwrócić od niej wzrok, nie mieć z nią nic wspólnego.

Kultura chrześcijańska i kultura popularna przenikają się nawzajem – na dobre i na złe

Kultura chrześcijańska i kultura popularna przenikają się nawzajem – na dobre

³ K. KOEHLER, *Uwiedzeni własną perswazją. Współczesna kultura chrześcijańska a popkultura*, w: *Religijność w dobie popkultury*, red. T. CHACHULSKI, J. SNOPEK, M. ŚLUSARSKA, Warszawa 2014, s. 35.

⁴ Nie trzeba dodawać, że św. Paweł i w ogóle autorzy chrześcijańscy początków Kościoła znali i stosowali zasady grecko-rzymskiej retoryki – zob. S. SZYMIK, „Widzę, że jesteście bardzo religijni” (Dz 17,22). *Captatio benevolentiae jako środek retoryczny*, w: *Ex Oriente lux. Księga pamiątkowa dla A. Troniny*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2010, s. 509–519; M.D. GIVEN, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*, Harrisburg 2001.

i na złe. Jeszcze jeden przykład, tym razem dotyczący kwestii, która w ostatnich dwóch dekadach podzieliła uczonych w Polsce. Chodzi o dyskusję na temat języka religijnego w kulturze popularnej. Przedmiotem sporu stało się zjawisko popkulturyzacji tego języka, przejawiającej się w takich autentycznych wypowiedziach chrześcijan jak: „Skubany ten Jezus, tak czterdzieści dni bez jedzenia”; „Matka Boża wymięka, słysząc pozdrowienie anielskie i słowa Elżbiety”; „Jeśli będę byle jaki, szatan mnie będzie olewał”; Jezus to „cool syn” i „równy gość”; Bogarodzica to „rodzicielka kumpelka”; po śmierci Bóg urządzi „fajną imprezę tam w niebie”; „(Boże) przebacz wszystkie ściemy”, „(Boże) przebacz, że lubię opieprzać się czasem”, a nawet „Jezu, k..., nie daj się! No, walnij mu!” (słowa uczestnika Przystanku Woodstock podczas projekcji filmu *Jezus*).

Przypomnę tylko fragment przywołanej dyskusji: w 2004 roku w „Res Publice Nowej” ukazały się dwa teksty: Renaty Przybylskiej i Wiesława Przyczyny *Język klerów* oraz Doroty Zdunkiewicz-Jedynak, *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*⁵. Wymowa obu okazała się podobna: język religijny w popkulturze dotknął poważny kryzys, „do przestrzeni sakralnej wdarły się wszystkie nieczystości mowy ulicy”⁶. Na łamach „Więzi” ripostował ks. Andrzej Draguła, który, odnosząc się do wypowiedzi Zdunkiewicz-Jedynak, że kryzys języka religijnego jest „pomieszaniem języków”⁷, stwierdził: „Ośmielałem się zaryzykować tezę, iż jest dokładnie odwrotnie, że – utrzymując się w metaforyce biblijnej – bliżej temu zjawisku do daru języków z nocy Pięćdziesiątnicy, dzięki któremu »każdy słyszał jak przemawiali w jego własnym języku« (Dz 2,6), niż do wieży Babel”⁸. Stanowisko ks. Draguły jest mi zdecydowanie bliższe.

Prezentowana dyskusja na temat języka religijnego w kulturze popularnej⁹ pokazuje, że osmoza kultury chrześcijańskiej i popkultury – wzajemne przenikanie się ich „języków” – jest faktem, wyprzedza refleksję

⁵ R. PRZYBYLSKA, W. PRZYCZYNA, *Język klerów*, „Res Publica Nowa” 2004, nr 2, s. 61–65; D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „Res Publica Nowa” 2004, nr 2, s. 66–71.

⁶ E. WOLICKA, *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*, „Znak” 1995, nr 12, s. 68.

⁷ Cyt. za: J.W., *Skubany ten Jezus – konferencja o kryzysie języka religijnego*, Katolicka Agencja Informacyjna, 10 grudnia 2013 r., <http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&_scr_depesza_id_depeszy=329630> (dostęp: 7.09.2015).

⁸ A. DRAGUŁA, *Między wieżą Babel a Pięćdziesiątnicą. O współczesnym języku religijnym*, „Więź” 2004, nr 7, s. 61; korzystam z wersji elektronicznej artykułu: <http://www.laboratorium.wiez.pl/teksty.php?o_wspolczesnym_jezyku_religijnym> (dostęp: 4.09.2015).

⁹ Zob. także: I. BAJEROWA, *Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. ADAMEK, Tarnów 1995, s. 99–113; W. PRZYCZYNA, G. SIWEK, *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 1999, nr 3, s. 335–354; W. KUDYBA, *Język w kulturze masowej*, w: *Religijność*

Ludzie religijni nie żyją w dwóch osobnych światach, z jednej strony czy raz – w kulturze chrześcijańskiej, a z drugiej strony czy innym razem – w kulturze popularnej, lecz wiodą życie jednocześnie w obu światach-kulturach

krytyczną nad nimi, dokonuje się samorzutnie, wymusza ją, stymuluje i dynamizuje zwykle, codzienne życie, świadczy o potrzebie sensowego znalezienia się w świecie, konieczności porozumiewania się w społeczności, szczególnie tej najbliższej, mówiącej charakterystycznym dla siebie językiem, oraz o potrzebie rozumienia innych i bycia zrozumianym przez innych na co dzień i od święta. Ludzie religijni nie żyją w dwóch osobnych światach, z jednej strony czy raz – w kulturze chrześcijańskiej, a z drugiej strony czy innym razem – w kulturze popularnej, lecz wiodą życie jednocześnie w obu światach-kulturach, które stanowią dwie strony jednego życia, co nie znaczy, że między tymi stronami nie występują napięcia, spory, wzajemna krytyka, konflikty, wymiana ciosów, batalie. Można, owszem, wypowiedzieć batalię temu czy innemu aspektowi kultury popularnej, ale przeprowadzić szturm na popkulturę jako taką oznaczałoby rozpętanie wojny bratobójczej/siostrobójczej.

MEDIATYZACJA A TABLOIDYZACJA

Kultura popularna jest naszą codziennością przede wszystkim z powodu, za pośrednictwem i pod postacią mediów, starych, nowych, najnowszych i tych, które jeszcze nadejdą – pojmowanych nie tylko jako narzędzia, technologie i instytucje, ale jako języki, narzędzia, instytucje, praktyki, kultura. Media „dostarczają podstawowego języka wspólnego, kulturowego doświadczenia poprzez słowo, obrazy i idee”¹⁰.

Ludzki świat – wszystkie dziedziny życia ludzkiego – podlega dziś procesowi mediatyzacji (*mediatization*)¹¹. Szwedzki badacz Stig Hjarvard mediatyzację określa jako „dwustronny proces późnej nowoczesności,

w *dobie popkultury*, red. T. CHACHULSKI, J. SNOPEK, M. ŚLUSARSKA, Warszawa 2014, s. 18–24. Prezentację ożywionej dyskusji na temat popkulturyzacji języka religijnego podczas sympozjum „Kryzys mowy we współczesnym piśmiennictwie i międzyludzkiej komunikacji”, zorganizowanego 10 grudnia 2003 roku na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego, można znaleźć w: J.W., *Skubany ten Jezus*, art. cyt.

¹⁰ L.S. CLARK, *The International Study Commission on Media, Religion and Culture: „Building Bridges Between Theology and Media Studies. Plenary Presentation to the Catholic Theological Society of America, June 12, 1998*, <<http://www.iscmrc.org/english/clark2.htm>> (dostęp: 25.03.2006).

¹¹ Na temat teoretycznego konceptu mediatyzacji – zob. A. HEPF, *Cultures of Mediatization*, Cambridge 2012; *Mediatization of Communication*, red. K. LUNDBY, Berlin 2014; *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age*, red. A. HEPF, F. KROTZ, Basingstoke 2014. W polskiej literaturze koncepcję mediatyzacji przedstawia

w którym media – z jednej strony – zaczynają istnieć jako niezależna instytucja, ze swoją własną logiką, do której inne instytucje społeczne muszą się stosować. Jednocześnie media – z drugiej strony – stają się integralną częścią innych instytucji, np. polityki, pracy, rodziny czy religii, wraz z tym, jak coraz bardziej działania instytucjonalne dokonują się przez zarówno interakcję, jak i media masowe. Logika mediów odnosi się do ich instytucjonalnego i technologicznego *modus operandi*, włączając w to sposoby, na które dystrybuują one źródła materialne i symboliczne oraz postępują się zasadami formalnymi i nieformalnymi¹². Mediatyzacji podlega również religia – to, co religijne¹³.

Z punktu widzenia historii religii funkcjonowanie mediów w świecie Zachodu jest paradoksalne: mimo ewidentnych skutków sekularyzacji, „odczarowania świata” (Weberowskie *Entzauberung der Welt*, czyli postępujące wraz z racjonalizacją i modernizacją nieuniknione eliminowanie z nowoczesnego życia zjawisk irracjonalnych, niezrozumiałych, tajemniczych, niewytłumaczalnych, paranormalnych czy nadprzyrodzonych)¹⁴,

Ludzki świat – wszystkie dziedziny życia ludzkiego – podlega dziś procesowi mediatyzacji. Hjarvard mediatyzację określa jako „dwustronny proces późnej nowoczesności, w którym media zaczynają istnieć jako niezależna instytucja, ze swoją własną logiką”

M. Mołęda-Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa 2013, s. 23–73. Dyskusja wokół pojęcia *mediatization* – zob. D. DEACON, J. STANYER'S, *Mediatization: Key Concept or Conceptual Bandwagon?*, „Media, Culture & Society” 2014, nr 7, s. 1032–1044; A. HEPF, S. HJARVARD, K. LUNDBY, *Mediatization: Theorizing the Interplay between Media, Culture and Society*, „Media, Culture & Society” 2015, nr 2, s. 1–11.

¹² S. HJARVARD, *The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change*, „Nordicom Review” 2008, nr 2, s. 105.

¹³ Zob. *Mediatization and Religion*, red. M. LÖVHEIM, S. HJARVARD, Göteborg 2012; S. HJARVARD, *The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as an Agent of Religious Change*, „Northern Lights” 2008, nr 1, s. 9–26; TENZE, *The Mediatization of Religion: Theorizing Religion, Media and Social Change*, „Culture and Religion” 2011, nr 2, s. 119–135; M. LÖVHEIM, *Mediatization of Religion: A Critical Appraisal*, „Culture and Religion” 2011, nr 2, s. 153–166; L.M. SA MARTINO, *The Mediatization of Religion: When Faith Rocks*, Aldershot 2013; M. LÖVHEIM, G. LYNCH, *The Mediatization of Religion Debate: An Introduction*, „Culture and Religion” 2011, nr 2, s. 111–117; D. MORGAN, *Mediation or Mediatization: The History of Media in the Study of Religion*, „Culture and Religion” 2011, nr 2, s. 137–152.

¹⁴ M. WEBER w *Nauce jako zawodzie i powołaniu* pisał: „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza [...] wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życia, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać – dziś rolę tę spełniają techniczne środki i kalkulacje” – *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. DYBEL, w: M. WEBER, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 122; R. JENKINS, *Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium*, „Max Weber Studies” 2000, nr 1, s. 11–32; J. MAJEWSKI, *Ponowne zaczarowanie świata. Mitologiczna funkcja mediów tabloidowych*, „Znak” 2010, nr 3, s. 48–59.

czego przykładem jest instytucjonalna niezależność mediów od religii, działalność samych mediów jest świadectwem tendencji odwrotnych, desekularyzacyjnych. Media nie stronią od osób, spraw i wydarzeń religijnych, przypominających religijne, quasi-religijnych, cudownych, magicznych, irracjonalnych, nadnaturalnych, mitologicznych czy paranormalnych. To, co religijne, jest dla mediów atrakcyjne i ważne, dlatego znajduje w nich poczesne miejsce. Innymi słowy, religia zamiast – w rytm procesów modernizacji i racjonalizacji – słabnąć i zanikać publicznie, w środkach przekazu dochodzi do głosu, głośno się wypowiada, wypełnia przestrzeń publiczną. W istocie Zachód podlega „zaczarowaniu”. W podobnym duchu o funkcjonowaniu mediów pisze Janusz Barański, antropolog z Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Wszystko [...] świadczy wszak o jednym: że świat wydaje się wciąż zaczarowany – tak w czasach przed Weberem, jak i w czasach ponowoczesnych [...]. Równocześnie jednak ma miejsce proces odwrotny – ponownych i kolejnych zaczarowań [...]. Albowiem świat nigdy nie został w pełni odczarowany – wraz z przyjściem kapitalizmu, racjonalizmu oświeceniowego, nowoczesności – a może dzieje się wręcz coś odwrotnego – staje się on coraz bardziej zaczarowany”¹⁵. Pod tym względem Michel Maffesoli nie miał wątpliwości już w latach 90. XX wieku: „po okresie »odczarowania świata« [...] jesteśmy świadkami prawdziwego ponownego zaczarowania świata”¹⁶.

Współczesne media – dalej Hjarvard – wypełnione są treściami religijnymi, ale jednocześnie to, co religijne, „zamieszkując” w mediach, stoi przed koniecznością akceptacji ich logiki, musi stosować się do niej i jej podporządkowywać, czyli się upodabniać do mediów, przejmować ich format i kształt. W rezultacie media dostosowują to, co religijne, do charakterystycznych dla siebie sposobów wyrazu. A to oznacza, że w procesie mediatyzacji religia przestacza się w produkt kultury popularnej – to, co religijne, podlega banalizacji, trywializacji, uproszczeniu, sprawdzane jest do formatu szeroko rozumianej rozrywki. Mediatyzacja religii okazuje się procesem jej sptyczenia (*banal religion*), odrywania jej głębokich znaczeń i sensów od pierwotnego źródła, czyli od religii instytucjonalnej. „Większość reprezentacji spraw religijnych w mediach nie

¹⁵ J. BARAŃSKI, *Antropologia, między przed- a ponowoczesnością – garść wróżby na nowy wiek*, „Konteksty” 2005, nr 4, s. 148.

¹⁶ M. MAFFESOLI, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2008, s. 60. O zjawisku ponownego zaczarowania świata zob. M. KAMIŃSKA, *Rzeczywistość wirtualna jako »ponowne zaczarowania świata«*, Warszawa 2007.

pochodzi z religii instytucjonalnych, ale jest produkowana i edytowana przez same media i przekazywana w gatunkach takich jak informacja, dokumenty, dramat, komedia, rozrywka itp. Poprzez te gatunki media zapewniają stałą dawkę reprezentacji religijnych [w życiu publicznym], które w nowy sposób mieszają ze sobą religię instytucjonalną i inne elementy duchowe. Media stają się dystrybutorami tego, co oznaczymy etykietą religii banalnej – dzięki temu media mogą służyć jako źródło potownego zaczarowania”¹⁷.

ADMIRATORZY TABLOIDÓW

Generowanie rozrywki, banalizowanie, spłykanie i trywializowanie to klasyczne aspekty formatu tabloidów. Dlatego można powiedzieć, że mediatyzacja w jakiejś znaczącej mierze ma obecnie postać tabloidyacji, procesu, w którym media, same w sobie i jako integralne części innych instytucji, w tym religii, coraz powszechniej i intensywniej funkcjonują na modłę tabloidów, czyli – przy wszystkich problemach z definiowaniem terminów „tabloid” i „tabloidyacja”¹⁸ – kierują się współgrającymi ze sobą zasadami nadmiernego upraszczania, sensacjonalizmu, emocjonalności, niesamowitości, kryminalizacji, konfliktowości, celebrialności, personalizowania, rozrywki, stereotypizacji, iluzoryczności i braku obiektywizmu. Logika mediów, której inne instytucje ulegają i podlegają, w jakimś stopniu ma dziś charakter logiki tabloidów, koła zamachowego tego, co można nazwać tabloidową kulturą popularną czy kulturą tabloidową (*tabloid culture*), szczególnego wymiaru czy aspektu kultury popularnej. „»Kultura tabloidowa« [...] nie tyle określa konkretny rynek, medium, format czy zawartość (choć z konieczności wszystkie je zawiera w sobie), ile odnosi się do zmieniającego się medialnego krajobrazu czy zmieniającej się »mediosfery« oraz sygnalizuje ich współczesną wagę, skupiając się na mediach

¹⁷ S. HJARVARD, *The Mediatization of Religion*, art. cyt., s. 4. Autor ten podaje wyrazisty przykład banalizacji religii poddanej logice mediów, dyktatowi rynku i komercjalizacji: „Gazetowa historia o polityce papieskiej wobec Ameryki Łacińskiej, filmowy horror *Egzorcysta* i choćby gra komputerowa jak *World of Warcraft* zawierają bardzo odmienne reprezentacje spraw religijnych i w rzeczy samej pociągają za sobą całkowicie różne założenia co do tego, jak definiuje się religię. We współczesnej Europie media jako język w pierwszym rzędzie i przede wszystkim zakładają, że religię formatuje się do gatunku kultury popularnej. [...] Z powodu języka kultury popularnej w mediach religia jest popychana w kierunku rozrywki i konsumeryzmu, media ponadto zazwyczaj wspierają bardziej zindywidualizowane podejście do religii” (tamże).

¹⁸ Zob. S.E. BIRD, *Tabloidization: What is It, and Does It Really Matter?*, w: *The Changing Face of Journalism. Tabloidization, Technology and Truthness*, red. B. ZELIZER, London – New York 2009, s. 40–50.

tabloidowych jako obecnie kulturowo znaczących oraz jako części zawartości i biegu życia codziennego. Jak ujął to Gripsprud [...] w odniesieniu do dziennikarstwa tabloidowego [...], »względna ekspansja pewnych form dziennikarstwa popularnego [tabloidowego] oddziałuje na kulturalne, polityczne i publiczne życie w ogólności«¹⁹, także, oczywiście, religijne.

Charakterystyczne, że w głównym nurcie studiów nad mediami i religią, także tych zakładających koncepcję mediatyzacji, kulturę popularną zasadniczo pojmuje się wyłącznie jako przekazy i komunikaty po stronie nadawcy, jako zawartość i treść mediów, jako kulturę jedynie po stronie samych mediów. Jakby – z perspektywy badań religii i mediów – kultura popularna sprowadzała się do kultury medialnej. W takiej wizji kultura popularna, po pierwsze – „ogranicza się do tekstu i obrazu wizualnego”²⁰, które zawierają się w mediach i przez media są przekazywane, po drugie – oddziałuje, wpływa na adresatów²¹, traktowanych jednak pasywnie, jako biernych odbiorców kultury popularnej, niemniej jednak – po trzecie i co znaczące – nie obejmuje adresatów mediów, w tym admiratorów tabloidów, nie jest kształtowana i tworzona przez to, co robią oni z przekazem medialnym, jak interpretują medialne teksty i obrazy, jak posługują się mediami, jak reagują na medialne komunikaty czy w jaki sposób odnoszą medialne przekazy i komunikaty do swojego życia. Trudno się dziwić, że w głównym nurcie badań nad religią i mediami nie sposób natknąć się na empiryczne badania samych czytelników/słuchaczy/widzów mediów.

Kultura popularna jednak nie ogranicza się tylko do zawartości mediów, nie rozwija się i nie kwitnie wyłącznie po ich stronie, ale tworzy się, rozwija i kwitnie także po stronie czytelników/słuchaczy/widzów mediów, przeżywających swoje życie w różnych egzystencjalno-społecznych kontekstach, w dialektycznym, wieloaspektowym, wielokierunkowym i zróżnicowanym współoddziaływaniu z mediami i innymi obszarami

¹⁹ A. BIRESSI, H. NUNN, *Introduction*, w: *The Tabloid Culture Reader*, dz. cyt., s. 2. Przywoływana wypowiedź Josteina Grispruda to: *Tabloidization, Popular Journalism, and Democracy*, w: C. SPARKS, J. TULLOCH, *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, Lanham 2000, s. 288.

²⁰ E. GRAHAM, „What We Make of the World”. *The Turn to ‘Culture’ in Theology and the Study of Religion*, w: G. LYNCH, *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*, London 2007, s. 75.

²¹ Często oddziaływanie mediów na ich „odbiorców” ujmuje się w kategoriach – enigmatycznego w istocie – wielkiego, ogromnego wpływu. Por. T. GOBAN-KLAS, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2006, s. 56: „Także dzisiaj liczni politycy wraz ze sporą grupą pedagogów i teologów uznają środki masowe za narzędzie oddziaływania społecznego o nieograniczonej wprost sile, pozytywnej lub destrukcyjnej, zależnej jedynie od treści, jakie przekazują”.

życia społecznego. Kultura popularna to nie tylko media, ale i adresaci mediów, w ich tętniących życiem środowiskach, z tym, jak używają oni mediów, co robią z mediami, z ich zawartością i praktykami, komunikatami i przekazami, w jaki sposób włączają je w swoje codzienne i odświętne życie. Adresaci mediów są aktywną stroną kultury popularnej.

Powtórzmy: mediatyzacja kultury ma obecnie w jakiejś mierze postać tabloidy-zacji. Co jednak sprawia, że media i inne instytucje, wręcz całe sektory kultury świadomie i dobrowolnie, nawet jeśli nie bez pewnych oporów, starają się dostosować do formatu tabloidów, przejmują ich logikę? Emblematyczną odpowiedź na to pytanie zdają się proponować dziś przedstawiciele tej części dziennikarstwa prestiżowego, poważnego, która zdecydowała się ulec pokusie tabloidy-zacji. Niektórzy dziennikarze kluczową rolę przypisują tu samym czytelnikom/słuchaczom/widzom. Tak ujął to w 2012 roku Grzegorz Miecugow: „Dziś największą słabością mediów jest odbiorca. Gdy mówimy o tabloidy-zacji mediów, to mówimy właśnie o tabloidy-zacji odbiorców. Na rynku nie można abstrahować od tego, czego chce widz. To, że filmy Woody’ego Allena chodzą po godzinie 23.00, to nie jest wybór właściciela telewizji. To wybór widza, który chce o 20.00 oglądać rozrywkę prząsną. Telewizje komercyjne zwracają się w stronę większości, która woli »naparzanek«. [...] Medium nie może od oczekiwań widzów abstrahować”²².

Czego z wypowiedzi Miecugowa dowiadujemy się o czytelnikach/słuchaczach/widzach tabloidów i tabloidy-zującego się dziennikarstwa? Niewiele – bo właściwie tylko tego, że mają oni upodobanie w tabloidowych materiałach, w szmirze i prząsnej rozrywce. Okazuje się jednak, że jak do tej pory niewiele więcej o realnych adresatach tabloidów mają do powiedzenia także badacze mediów. Wśród lawinowo rosnącej liczby opracowań i prac o tabloidach ze świecą szukać empirycznych, poważnych opracowań na temat ich czytelników/słuchaczy/widzów. Wciąż

Mediatyzacja kultury ma obecnie w jakiejś mierze postać tabloidy-zacji. Co jednak sprawia, że media i inne instytucje, starają się dostosować do formatu tabloidów, przejmują ich logikę?

Wśród lawinowo rosnącej liczby opracowań i prac o tabloidach ze świecą szukać empirycznych, poważnych opracowań na temat ich czytelników

²² S. KUCHARSKI, *Miecugow: Tabloidy-zacja odbiorców niszczy media. Największą słabością telewizji jest widz*, <http://wyborcza.pl/1,76842,12534040,Miecugow__Tabloidy-zacja_odbiorcow_niszczy_media__Najwieksza.html> (dostęp: 24.04.2015).

aktualna pozostaje krytyczna uwaga S. Elizabeth Bird z 1992 roku: „Chociaż wiadomo, że każdego tygodnia miliony ludzi kupuje tabloidy, a kolejne miliony je czytają, to istnieje zaskakująco mało informacji o tym, kim są czytelnicy tabloidów i jak czytanie tabloidów pasuje do ich życia. W miejscu, gdzie winno być realne zrozumienie, widzimy stereotypy [...]. Według elit tabloidy to lektura »szmirowata« [...]. I jeśli tabloidy są szmirą, to tacy sami są ich czytelnicy”²³. Wydaje się, że obraz czytelników/słuchaczy/widzów tabloidów rzeczywiście elity wyrabiają sobie najczęściej na podstawie zawartości i treści samych tabloidów. A jak elity wyobrażają sobie audytorium tabloidów? Kilka przykładowych odpowiedzi.

Carl Bernstein, od czasów słynnej „Afery Watergate” ikona dziennikarstwa poważnego, który nie krył swojej pogardy dla kultury tabloidów, pisał w artykule pod znamienym tytułem *The Idiot Culture. Reflections of Post-Watergate Journalism*: „Trwa proces tworzenia tego, co zasługuje na miano kultury idiotów”²⁴.

Wiesław Godzic, który jako jeden z nielicznych badaczy w Polsce docenia kulturowe i ludzkie znaczenie tabloidów, uważa, że miłośnicy tabloidów to ludzie prości, biedni, zwyczajni, bezradni, w naszym społeczeństwie to ludzie bez głosu. W jednym z wywiadów autor *Znanych z tego, że są znani* tłumaczył: „Gazety tego typu kierowane są do prostych ludzi. [...] Tabloidy to głos ludzi bez głosu. Gazety tego typu kreują się na »janosików prawdy«, które krzyczą o problemach zwykłych ludzi, tych biednych i bezradnych. [...] Tabloidy dobrze wiedzą, co zwyczajni ludzie mówią. Porównuję to do jazdy zatłoczonym autobusem, ten zatłoczony pojazd wypełniony zwykłymi szarakami to właśnie głos tabloidów”²⁵.

John Fiske, badacz mediów z USA i chyba największy wśród uczonych apologeta tabloidów, twierdzi, że ich czytelnicy to w społeczeństwie amerykańskim ludzie niezadowoleni, pokrzywdzeni, wykluczeni, pozbawieni materialnych szans, by sprostać normom ideologicznym tego społeczeń-

²³ S.E. BIRD, *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*, Knoxville 1992, s. 107. Podobnie w 2007 roku rzecz ujęła Sofia JOHANSSON w pracy *Tabloids. Tabloid Newspapers and Their Readers*: „Sugeruję, że należy poświęcić większą uwagę złożoności odbioru mediów; temu, jak realna publiczność rozumie różne formy mediów i ich używa. Nieobecność tej problematyki w dyskusji o dziennikarstwie tabloidowym i tabloidyzacji jest oczywista. Uwzględniając wagę tej debaty dla badań mediów w różnych obszarach, do myślenia daje, że realnej publiczności poświęca się ograniczoną uwagę” (*Reading Tabloids. Tabloid Newspapers and Their Readers*, Huddinge 2007, s. 43).

²⁴ C. BERNSTEIN, *The Idiot Culture. Reflections of Post-Watergate Journalism*, „The New Republic” 8.06.1992, s. 25.

²⁵ B. GRACZAK, Prof. Godzic: *Tabloidy to głos ludzi bez głosu*, <<http://iktomaracje.pl/2012/prof-godzic-tabloidy-to-glos-ludzi-bez-glosu>> (dostęp: 19.04.2015).

stwa. To osoby, „których doświadczenia materialne i społeczne są »nie-normalne« [...], które musiałyby uznać własne życie za »porażkę«, gdyby przyjęły dominujące wartości burżuazyjne. [...] Popularność tego typu sensacyjnych wydawnictw dowodzi, że społeczeństwo jest rozczarowane, dotyczy to zwłaszcza tych jego członków, którzy nie czują się na siłach, by zmienić swoją sytuację”²⁶. Czyż jednak sam autor tych słów nie podważa swojej „definicji” czytelników/słuchaczy/widzów tabloidów, gdy przyznaje, że i on należy do grona ich miłośników? W *Zrozumieć kulturę popularną* pisze: „Jestem pięćdziesięcioletkiem, który znaczną część swego wolnego czasu spędził, oddając się przyjemnościom popularnym. Lubię oglądać telewizję; uwielbiam sensacyjną prasę brukową; czytam szmirowate powieści popularne; podobają mi się też popularne hity kinowe. Spędziłem wiele cudownych chwil w Disneylandzie, na zakupach w galeriach handlowych; byłem w Graceland, odwiedziłem też Universal Studios i należący do wytwórni park rozrywki”²⁷. Okazuje się zatem, że można być miłośnikiem tabloidów, a nie należeć do ludzi „pokrzywdzonych”, „wykluczonych”, „których doświadczenia materialne i społeczne są »nie-normalne«”, pozbawionych „materialnych szans, by sprostać normom ideologicznym tego społeczeństwa”, bo chyba nie da się odnieść tych określeń do samego Johna Fiske’a, przedstawiciela elity, profesora uniwersytetu, uznanego i sławnego, tłumaczonego na inne języki.

Według Marcina Przeworskiego, redaktora naczelnego Katolickiej Agencji Informacyjnej, tabloidy są kierowane do „najmniej wymagających czytelników – takich, którzy nie są w stanie przeczytać więcej niż kilka sensacyjnie sformułowanych zdań i skupić swej uwagi dłużej niż przez 20 sekund”²⁸.

Wszystkich tych autorów można zapytać o bazę empiryczną tego, jak wyobrażają sobie audytorium tabloidów, oraz skonfrontować ich konstatacje z wynikami już istniejących w tej dziedzinie, choć nielicznych i rudymenarnych – i dotyczących innych obszarów kulturowych niż Polska – badań empiryczno-etnograficznych, autorstwa S. Elizabeth Bird, Marka Pursehouse’a i Sofii Johansson²⁹. Przeprowadzone badania poważnie

²⁶ J. FISKE, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 120–121.

²⁷ Tamże, s. 185.

²⁸ M. PRZEWORSKI, *Obrona wiary i Kościoła poprzez media*, <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2471:obrona-wiary-i-kocioa-poprzez-media-marcin-przeworski-budapeszt-4-padziernika-2013-r&catid=171:zebranie-plenarne-2013-r&Itemid=44> (dostęp: 19.01.2015).

²⁹ S.E. BIRD, *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*, Knoxville 1992; M. PURSEHOUSE, *Looking at the Sun: Into the 90s with a Tabloid and Its Readers*, „Cultural Studies from Birmingham” 1991, nr 1,

Przeprowadzone badania poważnie problematyzują stereotypowe ujęcia miłośników tabloidów. Przestrzegają przed generalizowaniem choćby w odniesieniu do przyczyn, dla których ludzie sięgają po tabloidy

problematyzują te konstatacje i w ogóle stereotypowe ujęcia miłośników tabloidów. Przestrzegają przed generalizowaniem choćby w odniesieniu do przyczyn, dla których ludzie sięgają po tabloidy, czego w nich szukają, jak je interpretują, co w nich czytają, a co omijają, jak odnoszą

je do swego życia, w jakim stopniu ufają ich doniesieniom, czy uważają te doniesienia za wiarygodne i prawdziwe itp. Niestety, publikacje Bird, Pursehouse'a i Johansson niewiele mają do powiedzenia o sprawach religijnych i życiu religijnym czytelników/słuchaczy/ widzów tabloidów³⁰.

W świetle badań S. Elisabeth Bird czy Sofii Johnsson, nawet jeśli nie dotyczą one Polski, nie da się obronić, na przykład, poglądu Marcina Przewciszewskiego, jednego z najważniejszych w Polsce dziennikarzy religijnych i od spraw religijnych, że tabloidy to gazety dla czytelników najmniej wymagających, niezdolnych do tego, by „przeczytać więcej niż kilka sensacyjnie sformułowanych zdań i skupić swej uwagi dłużej niż przez 20 sekund”. Nic wspólnego z takim obrazem czytelników/słuchaczy/widzów tabloidów nie mają także katoliczki/katolicy, z którymi – jak już wspominałem na wstępie niniejszego artykułu – przeprowadziłem skromny sondaż. Przypomnę: na dziesięć osób zapytanych o lekturę polskich tabloidów ośmioro przyznało, że czyta je regularnie lub nieregularnie, lecz stale. Czytelnikami tabloidów okazały się następujące osoby:

- doktor nauk humanistycznych, nauczyciel akademicki, osoba o głębokim życiu religijnym, zdecydowanie ponadprzeciętnym: „Lubię zajrzeć do »Faktu«, choć nie robię tego regularnie”;

s. 88–133 (fragment tego tekstu pod tym samym tytułem znalazł się w: *Tabloid Culture Reader*, dz. cyt., s. 287–302); S. JOHANSSON, *Reading Tabloids. Tabloid Newspapers and Their Readers*, Huddinge 2007 (zasadnicze ustalenia zawarte w tej książce znalazły się w artykule: *Gossip Sport and Pretty Girls. What does "trivial" journalism mean to tabloid newspaper readers?*, w: *The Future of Newspapers*, red. B. FRANKLIN, London – New York 2013, s. 278–289; ten sam tekst w „*Journalism Practice*” 2008, 3, s. 402–413).

³⁰ Warto tu przytoczyć chociaż kilka stwierdzeń z pracy S.E. BIRD: „Konserwatywne wartości religijne także wypełniają tabloidy, pomimo przewagi w nich tematów, które mogą wydać się nie do pogodzenia z głównymi religiami, jak zjawiska psychiczne, reinkarnacja itp. We wszystkich [przebadanych] gazetach, celebryci regularnie przypisują swoje sukcesy wierze w Boga, podobnie jak »zwykli« bohaterowie oraz ci, którzy przeżyli cudowną ucieczkę czy nawet wygrali na loterii”. Jeden z redaktorów „*Examinera*” powiedział, że Biblia zawsze pasuje na pierwszą stronę. W części poświęconej zjawiskom paranormalnym Bird pisze: „Takie zjawiska na łamach tabloidów [inaczej niż te, o których mowa w ruchu New Age, skupiającym się na sprawach wewnętrznych, duchowych – J.M.] bardziej dotyczą faktów materialnych i kontroli własnego środowiska oraz towarzyszą religii tradycyjnej: czytelnicy cytują Pismo Święte jako źródło informacji na temat czarów i okultyzmu” (*For Enquiring Minds*, dz. cyt., s. 68, 125).

- właściciel niewielkiej firmy, wykształcenie wyższe, zaangażowanie religijne ponadprzeciętne – regularny czytelnik „Faktu”;
- działaczka organizacji katolickiej, wyższe wykształcenie humanistyczne – nieregularna czytelniczka „Faktu”;
- nauczycielka geografii, wykształcenie wyższe, katoliczka deklaracyjna – regularna czytelniczka „Faktu”;
- były dyrektor przedsiębiorstwa przetwórczego, inżynier, katolik deklaracyjny – regularny czytelnik „Faktu”;
- doktor inżynier, polityk, w miarę praktykujący – nieregularny czytelnik tabloidów;
- pracownik w firmie usługowej, wykształcenie średnie techniczne, regularnie uczęszczający do kościoła i regularny czytelnik „Faktu”;
- doktorantka na studiach humanistycznych, raz w tygodniu i za „jednym zamachem” kupująca „Tygodnik Powszechny” i „Fakt”;
- kobieta z wykształceniem podstawowym, praktykująca.

Odpowiedź doktora nauk humanistycznych na pytanie, dlaczego lubi zaglądać do „Faktu”, dobrze oddają słowa Stanisława Ossowskiego z *U podstaw estetyki*: „potrzeba wżycia w inne światy, potrzeba przeżywania, przynajmniej w charakterze obserwatora, zdarzeń, których rzeczywistość nie może nam dostarczyć. [...] Tym oto potrzebom zawdzięcza swoje powodzenie zarówno nędzny romans awanturiczny lub sensacyjny film, jak subtelna powieść psychologiczna i dramat Szekspira lub Sofoklesa”³¹.

Z kolei właściciel firmy, który czyta tabloidy wybiórczo, przede wszystkim szuka w nich „ważnych informacji” o ludziach publicznych, niemniej jednak nie robi tego bezkrytycznie, nie ufa z góry wszystkiemu, co znajduje w tabloidach („tabloidy często wymyślają fakty” – mówi), ale weryfikuje rzetelność i prawdziwość doniesień w innych mediach.

Doktor inżynier codziennie oddaje się lekturze kilku gazet, niekiedy sięgając po tabloidy, bo trzeba wiedzieć, o czym się pisze także w tych mediach. Były dyrektor ceni „Fakt” za odwagę demaskowania brudów elit. Doktorantka, która jest miłośniczką poważnego „Tygodnika Powszechnego”, sięga po tabloidy, ponieważ chce wiedzieć, jak sprawy widzą ludzie z „drugiej strony”. Starsza kobieta z wykształceniem podstawowym kupuje „Fakt”, bo jest tani, a tyle w nim ciekawych rzeczy.

³¹ S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1949, s. 184–185.

RELIGIJNE ŹRÓDŁO TABLOIDÓW

Katolicy – jakaś ich część – czytają zatem prasę tabloidową, ale także słuchają tabloidowych programów radiowych, oglądają tabloidowe telewizyjne seriale mydlane, przed telewizory przyciągają ich tabloidowe teleturnieje czy tańce z gwiazdami, odwiedzają tabloidowe strony internetowe, grają w tabloidowe gry komputerowe, chodzą do kina na tabloidowe filmy itd. Popkulturowe i tabloidowe praktyki nie omijają katolików, także w tym sensie, że i oni – *vide* Szymon Hołownia czy Marek Zając – są ich autorami czy współautorami. A historia uczy, że podobne praktyki, w ramach innych środków przekazu, znane były w Kościele na długo przed nastaniem multimediów, do tego zaś silnie wiązały się ze specyfiką katolicyzmu, który zawsze miał zrozumienie dla tego, co ludowe, dla tradycji popularnych.

By zrozumieć dzisiejszą kulturę popularną, szczególnie w jej wymiarze tabloidowym, warto pamiętać, że źródła tabloidów tkwią właśnie w religijnej tradycji popularnej, szczególnie – o czym za chwilę – w średnio-wiecznym kaznodziejstwie³².

Jak ujął to Andrew M. Greeley: „Z czterech religii Księgi – judaizmu, protestantyzmu, katolicyzmu i islamu – katolicyzm ma najbardziej bo-

gato rozwiniętą tradycję popularną, albowiem najmniej boi się wyobrazeniowego wymiaru religii. Innymi słowy, katolicyzm jest najbardziej sakramentalną z tych czterech religii, spośród nich to on najpewniej dostrzeże transcendencję w przedmiotach,

Katolicyzm ma najbardziej bogato rozwiniętą tradycję popularną, albowiem najmniej boi się wyobrazeniowego wymiaru religii

wydarzeniach, ludziach, stworzeniach. To on najpewniej nie będzie się bał, że zbruka Boga, gdy posłuży się stworzeniem do tego, by Go opisać. [...] [bo też] stworzenie jest łaską, a Kościół jest sakramentem, który daje świadectwo tej prawdzie”³³. Wysoką tradycję w Kościele „zamykano” w dokumentach soborów i papieży czy w księgach teologicznych, chociaż nie bez związku z tradycją popularną (od łac. *populum* – lud), wszak w dokumentach tych chodzi o wiarę całego ludu Bożego, *populum Dei*.

³² J. HAJDUK-NIJAŁOWSKA, *Kulturowe źródła tabloidyzacji przekazów medialnych*, „Oblicza Komunikacji” 2010, nr 3, s. 9–21 (tytuł tomu: *Tabloidyzacja języka i kultury*).

³³ A.M. GREELEY, *The Catholic Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2000, s. 77. Por. R. M. PAYNE, *Roman Catholicism*, w: *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, red. J.C. LYDEN, E.M. MAZUR, New York 2015, s. 419–439.

Z kolei dla tradycji popularnej rezerwowano rytuały, sztukę wysoką i niską, podobnie muzykę, architekturę, formy pobożności, narracje, żywoty świętych, opowieści o dobrych i złych czynach. Klasycznym przykładem jest tu *Biblia pauperum*, „Biblia ubogich”, zbiór popularnych przedstawień wydarzeń z życia Chrystusa i innych postaci Pisma Świętego, przeznaczonych dla *illiterati*, tych, którzy nie znali liter, niewykształconych, a więc dla ówczesnej absolutnej większości chrześcijan.

O ile wysoką tradycję znajdujemy w wyznaniach wiary, o tyle tradycję popularną w płynnych, amorficznych, iluzorycznych, nierealnych, emocjonalnych, niesamowitych, fantastycznych, sensacyjnych, budzących grozę – powiedzielibyśmy: tabloidowych (*sic!*) – kazaniach, żywotach i opowieściach z tego okresu. Kaznodzieje – pisze Teresa Kruszevska-Michałowska, badaczka starych podań – przemawiali „do wiernych ich językiem. »Umysły proste« chłonęły najchętniej konkretne obrazy, »wyjęte z życia« opowiastki, opowiadania fantastyczne lub bajki pełne ludowej mądrości. Poczęto więc z kazalnicy rozprzestrzeniać fabulistykę, dodając do starych niejednokrotnie świeckich, a nawet dość frywolnych wątków nowe motywy.

Cały ten materiał, przesycony elementami ludowej wyobraźni, przechodzi z kolei do ustnych podań, ulegając licznym modyfikacjom i przekształceniom. Poprzez zabawienie, rozrywanie słuchaczy (*recreatio*) pragnęli kaznodzieje osiągnąć swój cel zasadniczy, jakim było utwierdzenie w wierze chrześcijańskiej”³⁴.

„Tabloidowa” kultura kazań wychodziła naprzeciw „potrzebie wrażeń” wiernych. Temu służyła także – to inne źródło współczesnych tabloidów – kultura wiejskiej karczmy, jakby prekursorki telewizji czy blogów, z „reporterami” tamtych czasów, którymi byli pątnicy, woje wracający z bitew, wędrowni handlarze, nade wszystko wędrowne dziady, w karczmach, pod kościołami, na jarmarkach i odpustach prześcigający się w jak najbarwniejszych, iście „tabloidowych” opowieściach, pełnych „zbrodni rodzinnych, przerażających historii, najprawdziwszych wydarzeń i cudów niezwykłych”³⁵. Z czasem – na przełomie XIX i XX wieku – opowieści te

O ile wysoką tradycję znajdujemy w wyznaniach wiary, o tyle tradycję popularną w emocjonalnych, niesamowitych – powiedzielibyśmy: tabloidowych (*sic!*) – kazaniach, żywotach i opowieściach z tego okresu. Kaznodzieje przemawiali „do wiernych ich językiem”

³⁴ T. KRUSZEWSKA-MICHAŁOWSKA, „Różne historyje”. Studium z dziejów nowelistyki staropolskiej, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965, s. 115.

³⁵ J. HAJDUK-NIJAKOWSKA, *Kulturowe źródła tabloidyacji...*, art. cyt., s. 13.

przyjmowały postać ulotek i druków, przedgazetowych „tabloidów”, by ostatecznie przyjąć postać gazet.

Z historycznego punktu widzenia tabloidowa kultura popularna ma genetyczny związek z kulturą chrześcijańską, nawet jeśli dziś w niektórych nurtach potrafi płynąć pod jej prąd.

TABLOIDOWE WYZWANIA KOŚCIOŁA

Katolicy, powtórzmy, zaglądają do tabloidów, czytają je, słuchają, oglądają, interpretują, wykorzystują, używają, włączają w swoje życie, w ten sposób współtworząc kulturę popularną. Kultura ta, także w jej wymiarze tabloidowym, nie jest obca Kościołowi, społeczności, wspólnocie wiernych świeckich i duchownych. Nie jest ona, nawet jeśli nie brak w niej akcentów niechrześcijańskich i antychrześcijańskich, dla Kościoła ciałem obcym – i Kościół instytucjonalny nie może odcinać się od niej, ale winien brać odpowiedzialność za jej obecny i przyszły kształt.

Kultura popularna, włącznie z jej tabloidowym kołem zamachowym, stanowi współcześnie ludzkie *Sitz im Leben*, wielkie, podlegające mediatyzacji środowiska, miejsca, światy, gdzie dzieją się codzienne i odświętne ludzkie sprawy, małe i wielkie, piękne i brzydkie, wesołe i smutne, szczęśliwe i tragiczne, jednostkowe i społeczne, laickie i religijne – tu kochamy i nienawidzimy, rodzimy się i umieramy, tu dokonują się ludzkie spotkania z Bogiem, który umiłowal świat, konkretny świat z konkretnymi jego mieszkańcami, i pragnie wszystkich przyciągnąć do siebie. Innymi słowy – jak pisał Greeley – „Kultura popularna jest *locus theologicus*, miejscem teologicznym, przestrzenią, gdzie można spotkać Boga”³⁶.

Kultura popularna, włącznie z jej tabloidowym kołem zamachowym, stanowi współcześnie ludzkie *Sitz im Leben*, wielkie, podlegające mediatyzacji środowiska, miejsca, światy, gdzie dzieją się codzienne i odświętne ludzkie sprawy

Loci theologici, jedno z fundamentalnych pojęć w słowniku teologicznym, oznaczają takie miejsca, gdzie biją źródła teologii, jak na przykład: symbole wiary, nauczanie soborów, nauczanie papieży, prawo kościelne, sztuka sakralna, nauczanie teologów czy literatura piękna, ale i mniej

³⁶ A.M. GREELEY, *God in Popular Culture*, Chicago 1988, s. 9. Por. C.M. NANKO-FERNÁNDEZ, *Lo Cotidiano as Locus Theologicus*, w: *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*, red. O.O. ESPÍN, Malden – Oxford 2015, s. 28–30.

wzniosłe i mniej „wysokie” – doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich, człowiek... Są to miejsca, w których teologia znajduje inspirację, źródło swych pytań i odpowiedzi, problemy i klucze do ich rozwiązania, racje i argumenty dla swojego i kościelnego rozumienia wiary, potwierdzenie swoich poszukiwań albo ich zaprzeczenie. „Tam nade wszystko szuka śladów samoobjawiającego się Boga”³⁷.

W podobnym duchu sprawę *loci theologici*, źródeł teologii, ujął o. Stanisław C. Napiórkowski, zaliczając do nich także adresatów teologii żyjących w określonych środowiskach i kulturach: „Dobra teologia musi być dla człowieka i to nie tylko dla człowieka w ogólności – ponieważ taki nie istnieje, ale dla konkretnego człowieka, przeżywającego swą własną historię zbawienia w określonym kontekście historycznym, politycznym, ekonomicznym, społecznym, kulturowym... [...]. Adresaci teologii stanowią jej źródło”³⁸.

Dobra teologia musi być dla człowieka przeżywającego swą własną historię zbawienia w określonym kontekście historycznym, politycznym, ekonomicznym, społecznym, kulturowym... Adresaci teologii stanowią jej źródło

Jako *locus theologicus* – dalej Greeley – kultura popularna winna być, rzekłbym, oczkiem w głowie Kościoła, szczególnie teologii. To, co popularne – zdaniem amerykańskiego socjologa – umożliwia ludziom „doświadczać Boga i opowiadać o Bogu czy, ujmując rzecz bardziej abstrakcyjnie, uczyć się i uczyć innych o Bogu”³⁹. Nawet najbardziej masmedialne narracje mogą być językami, którymi posługuje się teologia i które wykorzystuje Bóg, by przemówić do ludzi i przyciągnąć ich do siebie. Mniej więcej o to samo chodziło jednej ze stron we wspomnianej tu polskiej debacie na temat popkulturyzacji języka religijnego. Nie ma jednego języka religijnego nawet w jednym Kościele. Od zawsze mówił on różnymi językami, starając się wyrazić jedno i to samo, jak podczas Zesłania Ducha Świętego, o czym mowa w Dziejach Apostolskich: kiedy wszyscy uczniowie i uczennice Chrystusa nagle zostali napełnieni Duchem Bożym i przemawiali obcymi językami, wszyscy obecni, mieszkańcy różnych krain – mówiący różnymi językami – rozumieli ich, bo słyszeli

³⁷ J. MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, Warszawa 2005, s. 66. Na temat *loci theologici* zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 37–48; J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 14–33.

³⁸ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 44.

³⁹ A.M. GREELEY, *God in Popular Culture*, dz. cyt., s. 9.

swój własny język (por. Dz 2,4-6). Różnorodność języka religijnego dotyczy także różnych liturgii, teologii różnych regionów świata, narodów i plemion, katechezy, ewangelizacji, różnych kultur, środowisk i subkultur, jeśli tylko języki te są w stanie wyrazić tajemnicę Boga. Każdy człowiek ma w Kościele prawo do języka dlań zrozumiałego, o czym wyraźnie mówi Katechizm Kościoła Katolickiego: „Broniąc zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi [podkreślenie moje – J.M.]” (nr 39). Kard. Walter Kasper retorycznie pytał: „Ponieważ Kościół nie jest panem historii pojęć, a musi się wypowiadać w konkretnej, jemu zadanej językowej sytuacji i w niej czynić zrozumiałym, powstaje pytanie, czy nie mógłby najlepiej bronić treściowej idetyczności swojego wyznania wiary w tej sytuacji poprzez wariabilność w językowym wyrażaniu się”⁴⁰.

Katechizm jednak – nie dość powtarzać – podkreśla również, idąc za wielką tradycją teologii, że „słowa ludzkie pozostają z a w s z e [podkreślenie moje – J.M.] nieadekwatne wobec tajemnicy Boga” (nr 42) i że ludzki język „nie może Go wyrazić w Jego nieskończonej prostocie” (nr 43). Dotyczy to każdego języka, także dogmatów Kościoła, najświętszej liturgii czy pism najczcigodniejszych ojców i doktorów/dktoerek Kościoła. Warto przypomnieć tu „mocne” słowa Josepha Ratzingera z *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*: „Kaźde z wielkich podstawowych pojęć nauki o Trójcy Świętej zostało kiedyś potępione; wszystkie te pojęcia zostały przyjęte jedynie poprzez to ukrzyżowanie potępienia; mają one znaczenie jedynie, gdy równocześnie są uznane za bezużyteczne i tak, jako nieudolne bełkotanie – i nic ponadto – zostają dopuszczone”⁴¹.

„Nie zapominajmy, że Słowo Boże stało się ostatecznie słowem przepowiadania skierowanym do nas, kiedy zstąpiło do fundamentów ludzkiej *passio*, do ostatecznych głębi owego *descensus ad inferos*, i że to pozostanie wciąż drogą, na której teologia staje się słowem”

W innym miejscu Ratzinger, pisząc o zadaniu teologii, podkreślił: „Teolog musi wstąpić w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji, aby z tego miejsca ponownie przeżyć i przecierpieć teologiczny problem w jego podstawach i w ten sposób uczynić teologię zdolną do wypowiedania się w obszarze *passio humana*. Nie zapominajmy, że Słowo Boże stało się osta-

⁴⁰ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 355.

⁴¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włódkowa, Kraków 1994, s. 160.

tecznie słowem przepowiadania skierowanym do nas, kiedy zstąpiło do fundamentów ludzkiej *passio*, do ostatecznych głębi owego *descendus ad inferos*, i że to pozostanie wciąż drogą, na której teologia staje się słowem”⁴². Dzisiaj – a zamierzam mówić tu o jednym ze współczesnych „znaków czasu”, które także należą do *loci theologici*⁴³ – podstawowe doświadczenia ludzi, czy to się komuś podoba czy nie, wydarzają się w świecie kultury popularnej, w ramach tabloidowej kultury popularnej, co dla teologii oznacza – jeśli poważnie potraktować i sparafrazować słowa Ratzingera – że będzie ona w stanie ponownie przeżyć teologiczny problem w jego fundamentach i być zdolna do właściwego wypowiadania się w przestrzeni ludzkich spraw nie wtedy, gdy wypowie tej kulturze wojnę, ale wtedy, kiedy wstąpi w doświadczenia jej mieszkańców, by poznać je i zrozumieć, ze świadomością, że również ona, teologia, w jakiejś mierze jest jednym z mieszkańców tej krainy. Problem w tym, że teologia – z uwagi na granice swojej metodologii – nie jest w stanie sama dobrze wywiązać się z tego zadania. Potrzebuje pomocy ze strony nauk społecznych, szczególnie antropologicznych, które same wiele mogą skorzystać ze współpracy z teologią. „Bez takiej interdyscyplinarności badaczom grozi, że na polu ich studiów dokonane przez nich analizy okażą się powierzchowne i nieadekwatne, a środowisko akademickie ich dzieł nie potraktuje poważnie”⁴⁴.

Żeby dowiedzieć się i zrozumieć, na przykład, dlaczego katolicy sięgają po tabloidy, czytają je, słuchają i oglądają, nie można ograniczyć się do badania mediów tabloidowych, do „mierzenia i ważenia” wyłącznie ich zawartości i treści. Trzeba zapytać o to – i to z pomocą metodologii antropologiczno-etnograficznej – samych tych wyznawców Chrystusa. Idąc taką drogą, łatwiej będzie można dokonać weryfikacji choćby tezy, że „typowe, popularne, jak też tabloidowe formy, dostarczają widzom

⁴² Cyt. za: A. NOSSOL, *Kulturowy kontekst tzw. „teologii wyzwolenia”. Historyczny i systematyczny zarys zasadniczych problemów. Skrypt dla studentów*, Lublin 1990, s. 24. Jerzy Szymik zacytowane słowa Ratzingera uznał za jedno z najważniejszych zdań, jakie kiedykolwiek słyszał na temat teologii. Zob. J. SZYMIK, *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków 2008, korzystam z wersji elektronicznej: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/ratzinger_szymik_03.html> (dostęp: 19.01.2015).

⁴³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 39–42. Papież Jan XXIII w *Przemówieniu podczas audjencji generalnej 16 kwietnia 1969 r.* („Chrześcijanin w Świecie” 1969, nr 1, s. 10–11) powiedział: „Definicja znaków czasu dopiero dojrzewa. Przyjmuje się, że chodzi o »wyróżnienie w ‘czasie’, czyli w biegu wypadków, w historii, tych aspektów, tych ‘znaków’, które mogą nam coś powiedzieć o immanentnej Opatrzności [...] lub może mogą być dla nas wskazaniem [...] jakiegoś związku z ‘królestwem Boga’, z jego tajemniczą działalnością lub [...] z możliwością, z gotowością, z wymaganiami stawianymi działalności apostołskiej«” (cyt. za: S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 40).

⁴⁴ E. GRAHAM, *“What We Make of the World”*, dz. cyt., s. 75.

egzystencjalnej i moralnej pomocy i wsparcia w codziennym trudzie radzenia sobie z życiem naznaczonym niepewnością charakterystyczną dla współczesności”⁴⁵, albo taki pogląd, coraz częściej wyrażany przez badaczy, że tabloidy – z kulturowego punktu widzenia jako rytuały i swoista mitologiczna *mimesis* – odgrywają, mówiąc najogólniej, terapeutyczną i mądrościową funkcję w życiu swoich widzów, słuchaczy i czytelników”⁴⁶.

Bibliografia

- BIRD S.E., DARDENNE R., *News as Myth and Storytelling*, w: *Handbook of Journalism Studies*, red. K. WAHL-JORGENSEN, T. HANITZSCH, Routledge, New York 2009.
- BIRD S.E., *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*, University of Tennessee Press, Knoxville 1992.
- BIRD S.E., *Tabloidization: What is It, and Does It Really Matter?*, w: *The Changing Face of Journalism. Tabloidization, Technology and Truthiness*, red. B. Zelizer, Routledge, London – New York 2009.
- BIRESSI A., NUNN H. (red.), *The Tabloid Culture Reader*, McGraw Hill, New York 2008.
- DRAGUŁA A., *Między wieżą Babel a Pięćdziesiątnicą. O współczesnym języku religijnym*: <http://www.laboratorium.wiez.pl/teksty.php?o_wspolczesnym_jezyku_religijnym> (dostęp: 4.09.2015).
- FISKE J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

⁴⁵ J. GRISPRUD, *Tabloidization, Popular Journalism, and Democracy*, dz. cyt., s. 297.

⁴⁶ J. MAJEWSKI, *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010, s. 92. Badania mitologicznego czy quasi-mitycznego funkcjonowania szczególnie tabloidyzujących się mediów najczęściej dotyczą kina (choćby w kontekście prawdziwego zalewu produkcji bazujących na mitach, np. filmy *fantasy*, *science fiction*, wojenne czy detektywistyczne), literatury i komiksów (również zalew twórczości nawiązującej do motywów mitologicznych), internetu (np. portale społecznościowe), gwiazd medialnych (aktorzy, sportowcy czy piosenkarze prezentowani na wzór bohaterów i herosów mitologicznych), reklamy (wykorzystywanie mitologicznych motywów i mechanizmów) czy wielkie wydarzenia medialne (prezentacja imprez sportowych, rocznic państwowych, świąt czy uroczystości religijnych) (Zob. np. trzeci numer „Znaku” z 2010 roku, który w głównej części poświęcony jest tematowi *Mity w kulturze nadmiaru*. Autorzy: P. ŁUCZECZKO, *Wciąż jesteśmy dzicy*, s. 10–16. WJ. BURSZTA, *Zastuchani w te same opowieści. Z Wojciechem J. Bursztą rozmawiają Dominika Pycińska i Marcin Żyła*, s. 17–32, D. LESZCZYŃSKI, *Mit w rękach zręcznych rzemieślników*, s. 33–47, J. MAJEWSKI, *Ponowne zaczarowanie świata. Mitologiczna funkcja mediów tabloidowych*, s. 48–59) i A. DUDZIAK, *Głębsze dno reklamy*, s. 62–71 – tropią autentyczne mity w różnych obszarach współczesnej kultury Zachodu, jak popkultura, polityka, media tabloidowe czy reklama). Coraz częściej jednak uczeni wskazują na podobny – mitologiczny, w głębokim, archaicznym sensie – sposób funkcjonowania także dziennikarstwa. Stan badań w tej dziedzinie prezentują S.E. BIRD i R. DARDENNE w artykule: *News as Myth and Storytelling*, w: *Handbook of Journalism Studies*, red. K. WAHL-JORGENSEN, T. HANITZSCH, New York 2009, s. 205–217; por. J. MAJEWSKI, *Mity czwartej władzy. Od antropologii mediów do etyki dziennikarstwa*, w: *Media – biznes – kultura*, t. 2, red. J. KREFT, R. STOPIKOWSKI, Gdańsk 2011, s. 77–86.

- GREELEY A.M., *God in Popular Culture*, Thomas More Press, Chicago 1988.
- GREELEY A.M., *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2000.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA J., *Kulturowe źródła tabloidyżacji przekazów medialnych*, „Oblicza Komunikacji” 2010, nr 3.
- HEPP A., *Cultures of Mediatization*, Polity Press, Cambridge 2012.
- HJARVARD S., LÖVHEIM M. (red.), *Mediatization and Religion*, Nordicom, Göteborgs universitet, Göteborg 2012.
- HJARVARD S., *The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as an Agent of Religious Change*, „Northern Lights” 2008, nr 1.
- HJARVARD S., *The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change*, „Nordicom Review” 2008, nr 2.
- JOHANSSON S., *Reading Tabloids. Tabloid Newspapers and Their Readers*, Huddinge 2007, <<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:15698/FULLTEXT01.pdfmanucript>> (dostęp: 10.08.2015).
- KOEHLER K., *Uwiedzeni własną perswazją. Współczesna kultura chrześcijańska a popkultura*, w: *Religijność w dobie popkultury*, red. T. CHACHULSKI, J. SNOPEK, M. ŚLUSARSKA, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.
- KRUSZEWSKA-MICHAŁOWSKA T., „Różne historyje”. *Studium z dziejów nowelistyki staropolskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965.
- KUCHARSKI S., *Miecugow: Tabloidyżacja odbiorców niszczy media. Największą słabością telewizji jest widz*, <http://wyborcza.pl/1,76842,12534040,Miecugow__Tabloidyżacja_odbiorcow_niszczy_media__Najwieksza.html> (dostęp: 24.04.2015).
- LYNCH G., *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*, I.B. Tauris, London 2007.
- MAJEWSKI J., *Mity czwartej władzy. Od antropologii mediów do etyki dziennikarstwa*, w: *Media – biznes – kultura*, t. 2, red. J. KREFT, R. STOPIKOWSKI, Wydawnictwo „Marpress”, Gdańsk 2011.
- MAJEWSKI J., *Religia, media, mitologia*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2010.
- MAJEWSKI J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, Więź, Warszawa 2005.
- MOŁĘDA-ZDZIECH M., *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Difin, Warszawa 2013.
- NAPIÓRKOWSKI S.C., *Jak uprawiać teologię*, Tum, Wrocław 1994.
- PRZECISZEWSKI M., *Obrona wiary i Kościoła poprzez media*, <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2471:obrona-wiary-i-kocioa-poprzez-media-marcin-przeciszewski-budapeszt-4-padziernika-2013-r&catid=171:zebranie-plenarne-2013-r&Itemid=44> (dostęp: 19.01.2015).
- PRZYBYLSKA R., *Przyczyna W.*, *Język klerów*, „Res Publica Nowa” 2004, nr 2.
- PURSEHOUSE M., *Looking at the Sun: Into the 90s with a Tabloid and Its Readers*, „Cultural Studies from Birmingham” 1991, nr 1.
- SPARKS C., TULLOCH J., *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000.
- STERLING Ch.H. (red.), *Encyclopedia of Journalism*, Sage Publications, Thousand Oaks 2009.

- SZYMIK J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.
- WEBER M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1998.
- ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK D., *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „Res Publica Nowa” 2004, nr 2.

CHRZEŚCIJAŃSKIE OBLICZE INTERNETU¹

Abstrakt

Możemy wyróżnić cztery wymiary religijnych miejsc w internecie – religię innowacyjną (np. nowe ruchy religijne), religię tradycyjną (wielkie „tradycyjne” religie – chociażby chrześcijaństwo), religię w sieci (informacje na temat różnych religii) i religię sieciową (aktywności religijne podejmowane w cyberprzestrzeni). Celem artykułu jest scharakteryzowanie chrześcijańskiego oblicza internetu przynależącego do trzech ostatnich wymiarów. W tekście pokazane zostało stanowisko Kościoła katolickiego wobec używania sieci, a także liczne chrześcijańskie jej zasoby, w tym te związane z tak zwanym e-duszpasterstwem.

Słowa kluczowe

chrześcijaństwo w internecie, religia a internet, religia w sieci, religia sieciowa, e-duszpasterstwo

Abstract

The Christian face of the Internet

On the Internet four dimensions of spirituality may be distinguished – innovative religion (for example new religious movements), traditional religion (great traditional religions like Christianity), religion online (information about different religions) and online religion (activities undertaken by followers). The goal of the article is to characterize Christianity on the Internet, that is a phenomenon which illustrates the last three dimensions. The article summarizes the position of the Catholic Church on the Internet usage. The author also shows many Christian World Wide Web resources including those which pertain to the so called the Internet pastoral care.

Keywords

Christianity on the Internet, religion on the Internet, online religion, religion online, e-pastoral ministry

¹ Tekst zawiera fragmenty dwóch publikacji autora: P. SIUDA, *Religia a internet: O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010; P. SIUDA, *O pewnym wymiarze folkloru e-religijnego. Sieć objawień*, „Kultura Popularna” 2012, nr 3 (33), s. 96–108.

WPROWADZENIE

Religia jest w sieci wszechobecna, żadna inna kategoria – wyłączając może pornografię – nie jest w elektronicznej pajęczynie reprezentowana tak wszechstronnie i w takich ilościach. Zaznaczyć ponadto należy, że serwisów WWW oraz różnorodnych duchowych e-narzędzi przybywa w astronomicznym tempie.

W związku z ową ekstensywnością trzeba podjąć próbę mapowania i klasyfikowania internetowych miejsc religijnych. Jest to szczególnie ważne, jeśli chodzi o akademickie dywagacje nad powiązaniem religii z siecią. W rozważaniach na ten temat nie posuniemy się daleko bez uwzględnienia typologii religijnych wymiarów internetu. Moim zdaniem w internecie mamy do czynienia z czterema wymiarami religijnych przestrzeni – owe wymiary nazywam religią sieciową, religią w sieci, religią tradycyjną i religią innowacyjną². Dwie pierwsze kategorie wyodrębnione są na podstawie tego, czym ludzie w cyberprzestrzeni się zajmują i sposobów w jaki to coś robią (myśl tę rozwinę dalej). Dwa następne wymiary określają natomiast, do jakiego wyznania zaliczyć możemy konkretne internetowe miejsca – jeśli odnoszą się one do istniejących długo, wielkich, „oficjalnych” religii (chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm, judaizm itd.), wówczas mamy do czynienia z religią tradycyjną, jeśli natomiast związane są z nowymi ruchami, samozwańczymi prorokami lub guru, sektami itp., należy wyrokować o religii innowacyjnej.

Do sieci przenoszą się granice
świata offline

Rozszczępienie na cztery wymiary pokazuje, że do sieci przenoszą się granice świata offline. W przypadku religii tradycyjnej i innowacyjnej mamy do czynienia

z podziałem na wielkie religie i nowe ruchy – obydwie zjawiska istnieją na żywo, „przesuwają się” do elektronicznej pajęczyny, w takim rozumieniu, że staje się ona dla nich doskonałą pomocą w popularyzowaniu wiary czy rekrutowaniu wyznawców. Jeśli chodzi o religię sieciową i w sieci, sprawa wygląda nieco inaczej.

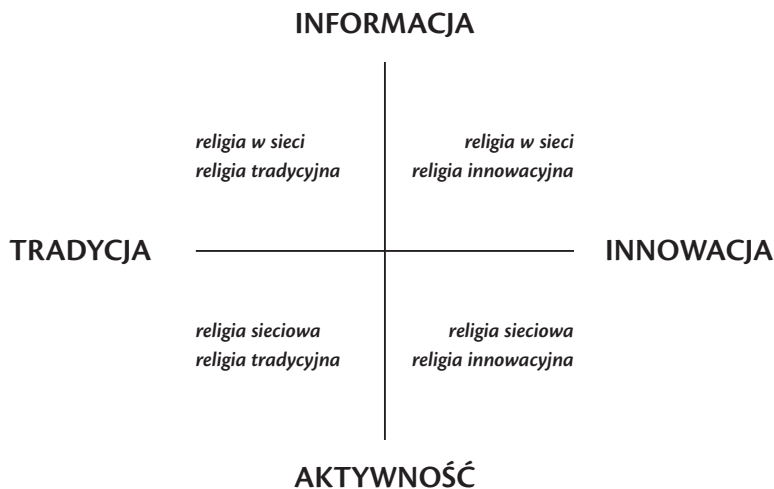
Do religii w sieci zalicza się miejsca, za pomocą których przekazywane są informacje na temat religii, na przykład o doktrynie, polityce Kościoła i jego strukturze. W przypadku religii sieciowej mamy do czynienia z partycypacją zachodzącą wtedy, gdy na np. czatach, forach, przez komu-

nikatory, strony WWW ludzie rozmawiają z innymi lub angażują się w takie czynności jak nabożeństwo, medytacja, modlitwa, pielgrzymka – bardzo często dochodzi tutaj do powstawania tak zwanych wirtualnych wspólnot³.

Ukazane wyżej wymiary są typami idealnymi, rzadko pojawiającymi się w czystej postaci. Na przykład, będąc na stronie chrześcijańskiej, klikając na link, w jednej chwili znaleźć się możemy na stronie chrześcijańskiej inkorporującej pewne elementy New Age. Posuwając się jeszcze dalej, przejdziemy do serwisu nowego ruchu religijnego czerpiącego chociażby z tradycji buddyjskiej. Dodatkowo, istniejące miejsca, które oferują tylko informacje albo umożliwiają jedynie interakcje (i religijne aktywności) także nie występują w czystej postaci – większość takich miejsc internetowych dostarcza zarówno jednego, jak i drugiego. Oczywiście ze względów teoretycznych oraz dla jasności warto uwzględnić w rozważaniach wskazane podziały, przy czym nie trzeba ich traktować zbyt sztywno. Zdarzyć się przecież może, że strona oficjalnej instytucji kościelnej nie tylko dostarcza informacji (o sobie, wierze lub wyznaniu), ale również zawiera forum, czat, modlitewną skrzynkę intencyjną, jak również pozwala wziąć udział w rytuale. Dana wspólnota wirtualna, nastawiona na stymulowanie partycypacji członków, zwykle zawiera działy dostarczające informacji związanych z konkretną religią. Przyglądając się jakiemuś duchowemu miejscu w cyberprzestrzeni, powinniśmy zawsze się zastanowić, ile elementów każdego z tych wymiarów ono zawiera.

Każde takie miejsce możemy scharakteryzować odnosząc je do pary cech i ulokować na dwóch, krzyżujących się osiach. Z jednej strony dana przestrzeń digitalna jest bliżej religii sieciowej lub w sieci, z drugiej strony bliżej jej do religii tradycyjnej lub innowacyjnej. To, co w cyberprzestrzeni związane jest z religią, można przedstawić za pomocą diagramu (Ilustracja 1) podzielonego dwiema osiami na cztery pola, przy czym przyjąć należy, że każdy serwis (i narzędzie) może w zależności od swoich właściwości znaleźć się w dowolnym punkcie owego diagramu.

³ Por. L.L. DAWSON, *The Mediation of Religious Experience in Cyberspace*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, London – New York 2005.



Ilustracja 1. Podział religijnych miejsc cyberprzestrzeni, związany z koegzystowaniem i mieszaniem się czterech wymiarów religii w internecie

W niniejszym artykule zajmuję się religijnymi miejscami w znaczącym stopniu zbliżającymi się do tej strony osi, która określona jest jako „tradycja”. Moim celem jest bowiem scharakteryzowanie obecności w internecie chrześcijaństwa – jednej z głównych monoteistycznych religii świata, posiadającej długą tradycję, liczącej ogromne rzesze wyznawców oraz kształtującej światopogląd setek milionów ludzi. Religie, takie jak chrześcijaństwo, islam, buddyzm czy hinduizm coraz odważniej i intensywniej wkraczają do cyberprzestrzeni. Staje się ona dla nich zarówno narzędziem, jak i miejscem duchowej aktywności wierzących.

Jak już wspominałem, zaistnienie w sieci religii głównego nurtu dotyczy wyróżnionego przeze mnie wymiaru religii tradycyjnej. Jeśli chodzi o drugi z podziałów – dotyczący sieciowej religii oraz religii w sieci – trzeba zauważyć, że obydwa te wymiary odnoszą się do wielkich, tradycyjnych religii. W cyberprzestrzeni znaleźć można wiele miejsc (np. chrześcijańskich) w różnych proporcjach mieszających składniki obydwu tych wymiarów. Wyznawca danej religii znajdzie w internecie zarówno informacje, jak i rozmaite społeczności wirtualne, ułatwiające kontakt ze współwyznawcami oraz pozwalające praktykować religię, nie ruszając się sprzed komputera.

Wielkie, tradycyjne religie zmuszone są „zabiegać” o wiernych. Nie mogą przy tym zaniedbać niezwykle ważnego narzędzia „promowania”

swojej religii, jakim jest elektroniczna sieć. Pozwala ona „utrzymać” starych i „zdobywać” nowych wyznawców. Religie głównego nurtu zaczynają również pojawiać się w sieci wskutek rozwoju społeczeństwa sieciowego. Tak jak inne dziedziny ludzkiego życia, tak i religię zaczynają rządzić sieciowe formy organizacji społecznej, a internet jest ich podbudową.

CHRZEŚCIJAŃSTWO W INTERNECIE – DOKUMENTY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Chrześcijaństwo coraz odważniej „przenosi się” do cyberprzestrzeni – widać to na przykładzie w zasadzie wszystkich jego wyznań⁴. Znaczenie sieci dostrzega na przykład katolicyzm, co widać w koncentrujących się na internecie pismach Stolicy Apostolskiej. Wśród nich wyróżnić możemy przygotowane w 2002 roku przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu dwa teksty: *Etyka w Internecie* oraz *Kościół a Internet*. Poza tym dla omawianego zagadnienia znaczące są *Etyka w środkach społecznego przekazu* oraz list Jana Pawła II z 2005 roku, zatytułowany *Szybki rozwój*. Można by w tym miejscu wymienić cały szereg innych dokumentów oraz tekstów naukowych i publicystycznych dotyczących związku Kościoła katolickiego z internetem⁵.

Na podstawie lektury wyżej wspomnianych tekstów uznać można, że katolicyzm dostrzega zagrożenia związane z internetem. Do najważniejszych należą: pogłębianie wyobcowania i alienacji niektórych użytkowników internetu, zaistnienie w sieci witryn promujących nienawiść, pornografię, łamanie praw autorskich, zalew taniej rozrywki i mało wiarygodnych informacji, cyfrowy podział⁶, promowanie postmodernistycznej postawy życiowej⁷, komercyjny wyzysk. Mimo tych negatywów Kościół zauważa również wiele pozytywów dotyczących omawianego medium. Podkreśla się, że sam internet nie jest ani dobry, ani zły, jest

⁴ Por. P. HORSFIELD, *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media*, Malden – Oxford 2015; A. SPADARO, *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*, Fordham 2014.

⁵ A. ŽEJMO, *Społeczny potencjał Internetu w świetle dokumentów Kościoła Katolickiego poświęconych mediom, w: (Kon)teksty kultury medialnej. Analizy i interpretacje*, red. M. SOKOŁOWSKI, Olsztyn 2007, s. 379–390.

⁶ Przez cyfrowy podział rozumie globalne oraz jednostkowe nierówności związane z korzystaniem z internetu. W wypadku globalnych pogłębia się luka między pierwszym a trzecim światem. Jeśli chodzi o jednostkowe, można mówić o wzrastających różnicach pod względem cyfrowych kompetencji ludzi różnych kategorii socjoekonomicznych.

⁷ Czyli takiej, która zakłada, że nie istnieją prawdy absolutne.

jedynie narzędziem użytecznym i potrzebnym, jeśli służy człowiekowi oraz przyczynia się do jego duchowego rozwoju. Zalet elektronicznej sieci wskazuje się zresztą zdecydowanie więcej niż wad, można zatem stwierdzić, że ogólna wymowa przytaczanych dokumentów jest pozytywna.

W tekście *Kościół a Internet* uczula się na konieczność umiejętnego posługiwania się internetem, po to, aby rozwijać swą zdolność komunika-

Dokumenty Kościoła uczulają na konieczność umiejętnego posługiwania się internetem, po to, aby rozwijać swą zdolność komunikacji ze współczesnym człowiekiem

cji ze współczesnym człowiekiem. Twierdzi się, że internet pozwala przezwycięzać samotnienie oraz izolację jednostek, z którymi kontakt offline jest utrudniony. Za plusem uważa się również łatwy dostęp do ważnych zasobów religijnych i duchowych (na przykład dokumentów i tekstów), jak

również możliwość podejmowania dialogu międzykulturowego. Wyrażenie zaznaczone to zostało w *Etyce w Internecie*, gdzie mowa jest o tym, że sieć może służyć znoszeniu podziałów generujących konflikty, wspieraniu pokoju i zrozumieniu innych. W *Etyce w środkach społecznego przekazu* zauważa się z kolei możliwość prowadzenia dialogu społecznego. Ma się on odbywać dzięki cechom internetu umożliwiającym dwustronny przepływ informacji między duszpasterzami a wiernymi oraz niewierzącymi. W dokumencie *Kościół a Internet* znajduje się wyraźna zachęta do podejmowania tego rodzaju dialogu przez wszelkie związane z Kościołem grupy. Autorzy wielu dokumentów postrzegają zatem internet jako jedno z narzędzi ewangelizacji, czyli propagowania wiary katolickiej. Szczególnie widoczne jest to w pismach Jana Pawła II apelującego do Kościoła o aktywne i twórcze wykorzystanie sieci. Według papieża można go skutecznie używać w codziennej działalności, ale również w dziele misyjnym, szczególnie na obszarach niesprzyjających kulturze katolickiej⁸.

O potrzebie wykorzystania elektronicznej sieci w celu szerzenia Dobrej Nowiny traktują również dokumenty polskiego Kościoła. Nieco lakonicznie wspominał o tym Drugi Polski Synod Plenarny. W jednym z punktów dokumentu *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu* czytamy: „Internet stanowi ogromną pomoc w docieraniu do różnego rodzaju informacji. Dlatego, chociaż słusznie Kościół krytykuje zaśmiecanie internetu, winno się także dostrzegać wielkie możliwości tego medium i wykorzy-

⁸ Por. D. ADAMCZYK, *Nauka o środkach społecznego przekazu w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *U progu wielkiej zmiany? Media w kulturze XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, Olsztyn 2005, s. 455–471.

stywać je w celu szerzenia Dobrej Nowiny. Należy zatem dbać m.in. o zakładanie i odnawianie katolickich stron WWW”⁹.

Katolickich stron w sieci powstaje coraz więcej – jest to także widoczne w polskim Kościele. Marek Robak stwierdził: „Istnieje wiele stron zawierających teksty Pisma Świętego, oficjalne nauczanie Kościoła i miejscowych biskupów. Swoje witryny mają diecezje, niektóre parafie, zakony, seminaria duchowe, uczelnie katolickie, wydawnictwa, księża i świeccy chrześcijanie. Z internetu korzysta Caritas, organizatorzy pielgrzymek, misji i rekolekcji”¹⁰.

Na temat wykorzystania internetu wypowiedzieli się także papież Benedykt XVI oraz Franciszek, podkreślając ich wagę dla Kościoła. Warto przyrzeć się tym głosom, przytaczając doniesienia dziennikarskie opisujące stanowisko obydwu liderów religijnych.

„Papież [Benedykt XVI – przyp. P.S.] zajmuje stanowisko w sprawie internetu [...]. Rozważania na temat internetu i jego możliwości oraz znaczenia portali społecznościowych znalazły się w ogłoszonym we wtorek przez Watykan papieskim orędziu na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, którego hasło brzmi w tym roku: »Milczenie i słowo drogą ewangelizacji«. Papież napisał między innymi, że »wyszukiwarki i sieci społecznościowe są punktem wyjścia komunikacji dla wielu osób szukających porad, sugestii, informacji, odpowiedzi«. [...] Zdaniem Benedykta XVI niezbędna jest refleksja nad wszelkimi formami witryn, aplikacji i sieci społecznościowych, które »mogą pomóc współczesnemu człowiekowi w przeżywaniu chwil refleksji i autentycznych pytań, ale także znaleźć przestrzenie ciszy, okazje do modlitwy, medytacji lub dzielenia się Słowem Bożym. W zwięzłości krótkich wiadomości, często nie dłuższych niż werset Biblii, można wyrazić głębokie myśli, jeśli nikt nie zaniechuje rozwoju swego życia wewnętrznego« – dodał”¹¹.

„Papież Franciszek wyraził opinię, że choć internet jest »darem Bożym«, to media, które nakłaniają do konsumpcji i manipulują ludźmi, dopuszczają się »gwałtownej agresji«. Przed takimi tendencjami przestrzegł w ogłoszonym w czwartek orędziu na 48. Dzień Środków Społecznego

⁹ *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Warszawa–Poznań 2001, s. 110.

¹⁰ M. ROBAK, *Zarzućcie sieć. Chryścjanie wobec wyzwań internetu*, Warszawa 2001, s. 90–91.

¹¹ *Wojna o internet. Teraz głos zabrał papież Benedykt XVI*, „Dziennik.pl”, 24.01.2012, <<http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/376384,papiez-benedykt-xvi-mowi-o-internecie-i-portalach-spolecznościowych.html>> (dostęp: 25.11.2015).

Dzięki globalnej sieci można dotrzeć z chrześcijańskim świadectwem na peryferie egzystencji

Przekazu. Internet papież nazwał »darem Bożym«, gdyż jego zdaniem może on zaferować większe możliwości spotkania i solidarności między ludźmi. W zaprezentowanym w Watykanie orędziu *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania* papież napisał, że [...] »Dzięki globalnej sieci można dotrzeć z chrześcijańskim świadectwem na peryferie egzystencji«. Komunikacja pomaga nadać kształt powołaniu misyjnemu całego Kościoła, a sieci społecznościowe są dzisiaj jednym z miejsc, w których trzeba żyć tym powołaniem i odkryć na nowo piękno wiary, piękno spotkania z Chrystusem. Papież stwierdził, że nie należy obawiać się świata cyfrowego i że obecność Kościoła w nim jest ważna¹². Warto zauważyć, że Papież Franciszek uchodzi za osobę, która jest bardzo aktywna i popularna w mediach społecznościowych¹³.

CHRZEŚCJAŃSKIE ZASOBY INTERNETU

Marek Robak podjął próbę uporządkowania chrześcijańskich zasobów elektronicznej sieci w ogóle (nie tylko zasobów katolickich). Wyróżnił dwie tendencje powstawania w niej chrześcijańskich miejsc – oddolną oraz odgórną. Oddolne inicjatywy to głównie strony tworzone przez amatorów. Są to zapaleńcy, często dysponują małymi środkami, nie otrzymują za swoją pracę żadnego wynagrodzenia. Dobrym przykładem jest serwis „Mateusz” – jedna z najciekawszych i najobszerniejszych polskich witryn o treści religijnej. Poza tekstami i dokumentami kościelnymi, katalogiem stron chrześcijańskich oraz mnóstwem materiałów multimedialnych serwis zawiera forum nazwane „Pytania o wiarę”. Poza tym oferuje również tzw. „skrzynkę intencji”, dzięki której można sobie „zamówić” modlitwę w zakonie sióstr karmelitanek¹⁴.

Do wyróżnionych przez Robaka inicjatyw odgórnych zaliczamy serwisy stworzone przez instytucje angażujące w to poważne środki. Osoby

¹² Papież Franciszek: *internet jest darem Bożym*, „TVN24”, <<http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/papiez-franciszek-internet-jest-darem-bozym,390640.html>> (dostęp: 25.11.2015).

¹³ D. GUZEK, *Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2015, nr 9, s. 63–80.

¹⁴ J. KUCHARSKA, M. WŁODARCZYK, *Szukajcie a znajdziecie. Reprezentacja Kościoła i religii w sieci*, w: *Humanista w cyberprzestrzeni*, red. W. GODZIC, Kraków 1999, s. 113.

pracujące nad stronami są zazwyczaj profesjonalistami mogącymi korzystać z lepszych niż amatorzy technologii. Przykładem odgórnej inicjatywy jest „Opoka”, oficjalny serwis internetowy polskiego Kościoła. Nie ma miejsca tutaj na dokładniejsze analizowanie jego zawartości – wystarczy jedynie powiedzieć, że jest tam bardzo dużo materiałów; poza tym poziom tekstów jest wysoki, a zbiór odnośników niezwykle bogaty. Serwis zawiera między innymi audycje Radia Watykańskiego oraz pokazną liczbę partnerów medialnych, naukowych oraz komercyjnych.

Sieciowych miejsc zaliczanych do inicjatyw odgórnych bądź oddolnych jest bardzo wiele. W dzisiejszych czasach przestają dziwić prywatne strony duchownych; silnie reprezentowane są w internecie chrześcijańskie media, swoje serwisy posiadają diecezje, parafie, miejsca kultu itd.; własne miejsce ma w cyberprzestrzeni również święta księga, czyli Biblia.

Marek Robak przedstawił tylko jeden z możliwych sposobów porządkowania tego, co w sieci chrześcijańskie. Zdecydowanie bardziej rozbudowaną typologię zaproponowali Aubrey i Michael Malphursowie¹⁵. Ich pomysł pokrywa się w pewnym sensie z wyróżnionymi przeze mnie dwoma wymiarami tego, co jest w internecie religijne – religią w sieci i siecią religijną. Malphursowie pokazali tak zwane eMinistry (w wolnym tłumaczeniu: e-posługiwanie duchowne), którym określają miejsca internetowe związane z religią chrześcijańską. Według nich każde eMinistry da się przyporządkować do dwóch kategorii związanych bądź z komunikowaniem, bądź z informowaniem. Poza tym wyróżnić można kilka podtypów zarówno komunikacyjnego, jak i informacyjnego eMinistry.

Do miejsc „komunikacyjnych” zaliczyć można te opierające się na modlitwie (www.eprayer.org; www.crosswalk.com) lub polegające na budowaniu społeczności (www.christianity.com). Pierwsze umożliwiają zwykle składanie intencji modlitewnych lub zapoznanie się z aktualnym wykazem intencji danej parafii czy kościoła. Drugie mogą być związane z konkretną parafią, choć nie jest to konieczne¹⁶. Najczęściej odwiedzanymi elementami stron drugiego typu (społeczności) są powiadomienia o nabożeństwach odbywających się offline, aktualności

Do miejsc „komunikacyjnych” zaliczyć można te opierające się na modlitwie lub polegające na budowaniu społeczności

¹⁵ A. MALPHURS, M. MALPHURS, *Church Next. Using the Internet to Maximize Your Ministry*, Grand Rapids 2003, s. 132–140.

¹⁶ Mogą skupiać ludzi znających się tylko w cyberprzestrzeni.

dotyczące parafii oraz czaty i fora. Te ostatnie mogą być doskonałym narzędziem wzmacniania więzi między członkami lokalnej grupy kościelnej, zarówno między duchownymi, jak i świeckimi. Kolejne związane z komunikacją miejsca służą ewangelizacji oraz rekrutowaniu wyznawców („Servant Evangelism” – www.servantevangelism.com; „Evangelism Toolbox” – www.evangelismtoolbox.com). Jeśli ktoś chciałby się nawrócić na chrześcijaństwo, bardzo prawdopodobnie jest, że najpierw odwiedzi stronę internetową, a nie skontaktuje się z kimś offline. Wymaga to przecież zdecydowanie mniejszych nakładów energii i czasu, wiąże się ponadto z anonimowością oraz redukcją strachu i niepewności. Dzięki obecnym w sieci tekstom biblijnym, pokazanym tam sposobom nawrócenia oraz kontaktom, które zdobyć można w internecie, stanie się chrześcijaninem może zostać znacząco ułatwione. Ostatnim z podtypów komunikacyjnych są miejsca dotyczące posługi misyjnej („CAM International”) pomagające misjonarzom lub organizacjom misyjnym w kontakcie ze swoimi darczyńcami i innymi osobami zainteresowanymi posługą. Jest to szczególnie ważne, jeśli misje odbywają się w odległych zakątkach globu. Bardzo wiele serwisów używanych jest ponadto do zbierania funduszy.

Na kilka podtypów można podzielić również informacyjne eMinistry. Po pierwsze wyróżnić można miejsca związane z nauczaniem (np. www.bible.org, www.pantego.org) dające możliwość ściągnięcia – o każdej porze dnia i nocy, z dowolnej lokalizacji – artykułów, esejów, tekstów, newsletterów, kazań itp. Po drugie, miejsca dotyczące konkretnej świątyni (np. www.jasnagora.pl), informujące o jej aktywnościach, odbywających się uroczystościach, imprezach itp. Trzeci typ zawiera różnorodne zasoby – dokumenty i teksty kościelne czy naukowe (www.pastors.com), jak również sprzedawane niczym w sklepie internetowym towary i gadzety religijne (www.coolshop.pl). Niezależnie od tego, czy zasoby są sprzedawane czy udostępniane za darmo, gdyby nie było ich w internecie, ciężko byłoby je zdobyć.

Wyróżnione przez Malphursów kategorie to oczywiście typy idealne, rzadko występujące w swej czystej postaci. Nie zmienia to faktu, że wszystkie mają niezwykłą wagę dla osób wierzących i korzystających z internetu. Są narzędziem ułatwiającym codzienne funkcjonowanie, popularyzującym religię oraz pozwalającym prowadzić efektywną ewangelizację. Bardzo często za ich pomocą dotrzeć można do ludzi, co w innym wypadku byłoby nieosiągalne. Dla wielu „zapoznanie się” z chrześci-

jaństwem w zaciszu własnego domu nie jest tak stresujące, jak konieczność nawracania się offline¹⁷.

E-DUSZPASTERSTWO

Wiele z wspomnianych wyżej rodzajów stron może być narzędziem tak zwanego e-duszpasterstwa. Jest ono niczym innym jak internetową odmianą duszpasterstwa tradycyjnego, czyli „zorganizowanej działalności zbawczej Kościoła, polegającej na służbie człowiekowi przez głoszenie Słowa Bożego, eucharystię, sakramenty oraz przez interpersonalne kontakty religijne”¹⁸. O ile nawiązywanie kontaktów oraz głoszenie Słowa Bożego nie budzą w wypadku e-duszpasterstwa większych kontrowersji, to udzielanie sakramentów oraz sprawowanie nabożeństw już tak. Wielu duchownych wyklucza możliwość udzielania sakramentów przez internet. Sieciowe rekolekcje, kazania, spowiedzi, msze święte dla niektórych są nie do pomyślenia. Twierdzi się, że duszpasterstwo jest działaniem długofalowym, natomiast wykorzystanie do tego celu internetu, z jego cechami, jakimi są nastawienie na natychmiastowość i apersonalność, do tego nie pasuje. Podkreśla się również, że nie tworzy on tak silnych więzi, jakie są wymagane w działalności duszpasterskiej, gdzie liczy się przede wszystkim kontakt z „żywym” człowiekiem. Tego sieć nie zapewni i dlatego podmiotem oddziaływania duszpasterskiego powinien być realny człowiek, a nie wirtualne byty¹⁹.

Nie znaczy to jednak, że e-duszpasterstwo nie funkcjonuje. Jest inaczej, choć zaznaczyć należy, że większość miejsc poświęconych e-duszpasterstwu to prywatne inicjatywy osób duchownych, stowarzyszeń, czasopism, grup nieformalnych. Marek Robak – świecki dziennikarz religijny oraz teolog – postuluje konieczność przeprowadzania w internecie rekolekcji, choć pod pewnymi warunkami. Sieciowe rekolekcje są wskazane wówczas, gdy:

¹⁷ S. GELFGREN, *Virtual Christian Places. Between Innovation and Tradition*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2014, nr 6, s. 42–65.

¹⁸ J. MACAŁA, *E-duszpasterstwo: szansa czy zagrożenie dla Kościoła Katolickiego?*, w: *U progu wielkiej zmiany? Media w kulturze XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, Olsztyn 2005, s. 477; por. P.-Y. KIRSCHLEGER, *At the Helm of the Number One French-language Protestant Network, Jesus.net*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2015, nr 8, s. 42–55.

¹⁹ Por. T. SŁOMIŃSKI, *E-duszpasterstwo – wątpliwości duszpasterza*, w: M. ROBAK, *Zarzućcie sieć. Chrześcjanie wobec wyzwania internetu*, Warszawa 2001, s. 127–130.

- potencjalni uczestnicy nie mogą wziąć udziału w rekolekcjach offline wskutek niemożliwości przybycia do kościoła, niepełności, choroby czy pracy;
- w przestrzeni fizycznej nie ma miejsca, aby w nich uczestniczyć;
- internetowe rekolekcje adresowane są do osób, które do świątyni nigdy by nie przyszły;
- są to rekolekcje pogłębiające, skierowane do tych, którzy już wcześniej uczestniczyli w rekolekcjach offline²⁰.

W Polsce jednym z największych zwolenników e-duszpasterstwa jest jezuita ks. Dariusz Kowalczyk. Prowadząc internetowe rekolekcje, Kowalczyk zauważył, że są one bardzo skutecznym sposobem budowania wspólnoty wiernych. W przeciwieństwie do praktyk offline, pozwalają nawiązać z wiernym dialog oraz wsłuchać się w jego głos. W internecie człowiek staje się szczery, otwiera się, chętniej mówi o swoich problemach, troskach i zgrzyotach. Duszpasterstwo realne stawia na biernych i izolujących się wiernych, natomiast w wypadku e-duszpasterstwa podejmuje się z ludźmi rozmowę, otwiera się na nich. Dotrzeć można przy tym do o wiele większej liczby osób, nawet tych krytycznie nastawionych wobec religii. Możliwość wyrażania krytycznych uwag w stosunku do kapłanów może rodzić klimat zaufania, którego brakuje często w niejednej realnej wspólnocie religijnej. Ksiądz Kowalczyk nierzadko szokuje swoich zwierzchników, postulując aktywną obecność chrześcijaństwa w sieci. Proponuje chociażby zmianę formuły niektórych sakramentów, tak aby możliwa była np. spowiedź przez internet, bowiem zastosowanie istniejących systemów zabezpieczeń mogłoby zapewnić niezbędną tajemnicę. Na argumenty sceptyków odnośnie do e-duszpasterstwa Kowalczyk odpowiada, że internet wcale nie musi zastępować „żywych” księży. Duszpasterstwo w sieci ma być jedynie uzupełnieniem odbywającego się offline, choć trzeba je uznać za pełnoprawne oraz autentyczne. Prawdą jest, że niesie ono ze sobą wiele pułapek i zagrożeń. Podobnie jest jednak z tym, które ma miejsce *in real life* (w realu). Zdaniem Kowalczyka gdyby skupiano się tylko na negatywnych reperkusjach rozmaitych form duszpasterstwa, chrześcijaństwo miałoby nikłe szanse na to, aby stać się powszechną religią²¹.

²⁰ M. ROBAK, *Zarzućcie sieć*, dz. cyt., s. 98.

²¹ D. KOWALCZYK, *Komputerowi krzyżowcy?*, <<http://mateusz.pl/czytelnia/wiez-dk-kk.htm>> (dostęp: 22.07.2009).

Tak żarliwi entuzjaści e-duszpasterstwa jak ksiądz Kowalczyk są w zdecydowanej mniejszości. Więcej jest entuzjastów umiarkowanych, lansujących przekonanie, że internet może się jedynie „próbować dopasować” do duszpasterstwa tradycyjnego. E-duszpasterstwo nie jest dla tego ostatniego żadną konkurencją. Chodzi o to, aby zwiększyć liczbę możliwości i sposobów docierania do ludzi, a nie zastępować metody stare i sprawdzone. Poglądy tego typu są pochodną traktowania elektronicznej sieci jako narzędzia, którego sposób użycia zależy od intencji samego człowieka – w tym sensie może być on wykorzystywany zarówno do celów dobrych, jak i niecnych.

O takim e-duszpasterstwie oraz o sukcesach w „rekrutowaniu” wyznawców intensywnie donoszą media, na przykład prasa. Poniżej przytaczam fragmenty dwóch artykułów na ten temat:

Zaczął się cztery lata temu, jeszcze w trakcie studiów w krakowskim seminarium. – Pomyślałem sobie: jeśli internet jest tak popularny, to dlaczego nie iść właśnie tą drogą? – opowiada Michał Olszewski, sercanin z parafii św. Antoniego Padewskiego w Kątach Starych koło Stopnicy. I wpadł na pomysł ewangelizacji poprzez globalną sieć.

[...] Na kolejne projekty przyszedł czas w ubiegłym roku, gdy przeniósł się do Stopnicy. Wówczas powstała strona internetowa slovo-pana.com oraz internetowe rekolekcje blogowe.

Wtedy zaczął się boom. – Moje materiały w serwisie YouTube tylko w trakcie ubiegłorocznego Adwentu zanotowały ponad 400 tysięcy odsłon. Byłem zszokowany – podkreśla ks. Olszewski. Materiały, czyli 15 kazań, każde po ok. 10 minut. Sam dźwięk. O potrzebie pielęgnowania wiary, o tym, jak odnaleźć Boga. – No właśnie, z pozoru może nic atrakcyjnego, księdzem Natankiem nie jestem. A jednak to słowo przyciąga – mówi.

Teraz jego kazania obejrzeć można w rozszerzonej, audiowizualnej formie. Taką formę ewangelizacji rozpoczął niedawno, podczas tegorocznych rekolekcji wielkopostnych. – Zamieszczałem je co kilka dni, począwszy od końca lutego aż do końca marca.

[...] Zaledwie w kilka tygodni każdy z odcinków obejrzało od 3 do 8 tysięcy osób. Jego kanał zamówiło dotychczas 28 tysięcy osób ze 108 krajów świata. – Są nawet wierni z tak egzotycznych krajów jak Azerbejdżan – chwali się.

[...] – Gdy zaczynałem, byłem jednym z pierwszych. [...] W ostatnim roku tego typu projektów pojawiło się wiele. Nie tylko u sercan, ale też jezuitów czy franciszkanów – opowiada.

[...] Ks. Olszewski jest też jednym z pięciu egzorcystów diecezji kieleckiej. – Egzorczyzny przez internet? Aż tak daleko bym się chyba nie posunął – uśmiecha się²².

Dominikanie.pl jest jednym z najpoczytniejszych blogów-portali w polskim Internecie. Zgromadzona wokół serwisu społeczność chętnie bierze udział m.in. w rekolekcjach online. Słowo na każdy dzień głosi ojciec Paweł Kozacki. Internetowi uczestnicy komentują, polemizują i dziękują.

Jezuici z kolei prowadzą w sieci rekolekcje ignacjańskie. Ojciec Kamil Rogalski pisze: „Modlitwa przed ekranem komputera lub w metrze mając na uszach słuchawki odtwarzacza mp3 – dla wielu osób jest nie do przyjęcia. Ośmielę się jednak stwierdzić, że św. Ignacy widząc te nowe propozycje ucieszyłby się bardzo. Napisał w Uwagach Wstępnych do *Ćwiczeń Duchowych*, że rekolekcje powinny być dopasowane do trybu życia i możliwości osób odprawiających je. Co prawda pisał o osobach pochłoniętych sprawami publicznymi, ale uważam, że równie dobrze w dzisiejszych czasach takimi ludźmi są osoby zabiegane, podróżujące lub pracujące przy komputerze”.

[...] W Internecie znajduje się wiele stron z konkretnymi wskazówkami do modlitwy. Znajdziemy nie tylko internetowy brewiarz, ale też czytania mszalne do odsłuchiwania na komórce czy mp3. Na stronie głównej portalu Święta Przestrzeń wyświetla się rodzaj modlitwy, którą można wybrać. Po użyciu klawisza Enter serwis konsekwentnie prowadzi przez kolejnych sześć etapów rozmowy z Bogiem. Na każdym z etapów można kliknąć na przewodnik, aby uzyskać wyjaśnienie. Kliknięcie Amen przenosi nas na koniec strony.

[...] Wyniki najnowszych badań Megapanel PBI/Gemius pokazują, że w Polsce strony religijne odwiedza ponad 2 mln internautów, którzy spędzają na nich 800 tys. godzin miesięcznie. Podobną popularność stron internetowych o tematyce religijnej obserwuje się tylko we Włoszech i w USA²³.

²² G. WALCZAK, *Kazania księdza spod Stopnicy robią furorę w internecie*, „Gazeta Wyborcza Kielce” 6.04.2012, <http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,11492478,Kazania_ksiedza_spod_Stopnicy_robia_furore_w_internecie.html> (dostęp: 25.09.2015).

²³ I. RADZISZEWSKA, *Na wieki wieków, enter*, „Polityka” 21.01.2012.

NA ZAKOŃCZENIE

Oczywiście, cały czas spotkać można chrześcijan twierdzących, że sieć jest ze swej natury zła²⁴ i że jest to obszar postmodernistycznego zdemoralizowania, taniej oraz szybkiej rozrywki, zepsucia moralnego, pornografii, agresji. Słychać głosy mówiące o tym, że tworzone w cyberprzestrzeni „symulacje” omamniają ludzi i odciągają ich od „prawdziwej” chrześcijańskiej wspólnoty. Sieć ma nie sprzyjać dyscyplinie moralnej potrzebnej do duchowego rozwoju. Sygnalizuje się, że przez nią przyspieszonej erozji ulegają tradycyjne normy obyczajowe, społeczeństwo nie potrafi odróżnić tego, co dobre, od tego, co złe, a między owymi kategoriami zamazują się wszelkie granice.

Wielu duchownych krytykujących elektroniczną sieć doskonale zdaje sobie sprawę, jak fatalny ma ona wpływ na autorytet religijnych instytucji oraz na kościelną hierarchię. W sieci możliwości publikacji są nieograniczone, a kontrola nad pojawiającymi się treściami bardzo trudna. Każdy może w niej umieścić to, co zechce. Nietrudno zatem „zagubić się” w gąszczu informacji heretyckich i bluźnierczych, co oznacza, że internauta poszukujący wiedzy o Bogu nie musi rozpoznać, co jest prawdą, a co fałszem. Oczywiście prawdą z perspektywy oficjalnego kościelnego autorytetu i związanej z nim hierarchii. Ciekawym przykładem jest zaistnienie w internecie rozmaitych grup katolickich tradycyjistów, chociażby sedewakantystów głoszących nieortodoksyjność, a co za tym idzie nielegalność papieżstwa. Dużo jest miejsc w cyberprzestrzeni, gdzie można się również natknąć na sedeprywacyjonistów wytykających papieżom błędy teologiczne lub petystów wielbiących Piusa V. Przeglądu związanym z tradycyjnistami serwisów WWW, wydawnictw, e-czasopism, forów czy blogów dokonał w swoim artykule Wojciech Muszyński²⁵. Oczywiście zagrożenie dla autorytetu Kościoła bardzo często jest również skutkiem działalności poszczególnych jednostek, nowych ruchów religijnych czy po prostu innych wielkich religii. Co istotne, zagrożenie pochodzi nie tylko z ich strony, bowiem sama możliwość swobodnego wypowiedzania się na forach czy czatach czyni potencjalnymi heretykami

Cały czas spotkać można chrześcijan twierdzących, że sieć jest ze swej natury zła i że jest to obszar postmodernistycznego zdemoralizowania, taniej oraz szybkiej rozrywki, zepsucia moralnego, pornografii, agresji

²⁴ Por. J. MACAŁA, *E-duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 475.

²⁵ W. MUSZYŃSKI, *Wizerunek polskich tradycyjistów katolickich w Internecie*, w: *Oblicza Internetu. Internet w przestrzeni komunikacyjnej XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, Elbląg 2006, s. 261–278.

Sama możliwość swobodnego wypowiedziania się na forach czy czatach czyni potencjalnymi heretykami wielu „praworządnych” członków Kościoła. Pokazała to w swoim artykule Debbie Herring, nazywając to, co dzieje się na różnych chrześcijańskich listach dyskusyjnych, teologią kontekstu

wielu „praworządnych” członków Kościoła. W internecie każdy ma prawo do własnej interpretacji Słowa Bożego, krytyki przedstawicieli Kościoła czy przedstawiania własnych pomysłów na to, jak zreformować ową instytucję. Świetnie pokazała to w swoim artykule Debbie Herring, nazywając to, co dzieje się na różnych chrześcijańskich listach dyskusyjnych, teologią kontekstu. Dodać

należy – kontekstu niespotykanej wcześniej swobody i dowolności interpretacji²⁶. Jednym słowem, równouprawnienie internautów co do publikacji treści podważa autorytet religijnych instytucji oraz kościelnych hierarchii²⁷.

Paradoksalnie jednak, to czego obawiają się duchowni – upadek autorytetu i hierarchii – może być powstrzymane tylko przez wykorzystanie sieci. Gdyby nawet nie wkroczyła ona tak silnie do życia społecznego, autorytet Kościoła i tak by murzał. Charakterystyczne dla dzisiejszych czasów procesy społeczne, takie jak indywidualizacja czy pluralizm kulturowo-religijny nie sprzyjają oficjalnym hierarchiom kościelnym. Internet oczywiście odbija owe procesy oraz je „promuje”. Jest jednak również platformą, za pomocą której Kościół może skutecznie wzmacniać autorytet oraz hierarchię (dzięki odpowiedniemu wykorzystaniu). Aby to zrobić, musi jednak prezentować się atrakcyjnie dla internautów, dla których liczą się przede wszystkim własne wymagania. Można im sprostać przez podejmowanie szeregu inicjatyw i coraz odważniejsze wkraczanie do cyberprzestrzeni. Należy wchodzić z wiernymi, a także potencjalnym wiernymi, w dialog za pomocą interaktywnych narzędzi sieciowych. Kościół oraz uczelnie katolickie kształcić powinny specjalistów w dziedzinie mediów komputerowych. Tworząc serwisy oraz wykorzystując różnorodne internetowe użyteczności, ludzie Kościoła powinni ze sobą współpracować. Niezwykle ważne jest zadbanie o wysoką jakość rozwiązań tworzonych w internecie, a także wykorzystywanie najnowszych osiągnięć programistycznych oraz technologicznych. Tylko stosując się do wyżej wymienionych wskazówek, Kościół może się stać atrakcyjniejszy dla po-

²⁶ D. HERRING, *Virtual as contextual. A Net news theology*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, London – New York 2005, s. 149–165.

²⁷ POR. A. DRAGUŁA, *Dobra narzędzie i zły nauczyciel*, w: M. Robak, *Zarzućcie sieć. Chrześcijanie wobec wyznań internetu*, Warszawa 2001, s. 124–125.

tencjalnych wiernych. Z całą pewnością jest o kogo walczyć, a skutki tej walki mogą się okazać niezwykle pozytywne. Jak pokazują liczne badania, chrześcijanie bardzo chętnie używają internetu w rozmaitych celach – chcą zdobyć informacje związane z religią, kształtować czy umacniać swoją wiarę, poszukują duchowego treningu bądź towarzystwa innych chrześcijan.

Jak pokazują liczne badania, chrześcijanie bardzo chętnie używają internetu w rozmaitych celach – chcą zdobyć informacje związane z religią, kształtować czy umacniać swoją wiarę, poszukują duchowego treningu bądź towarzystwa innych chrześcijan

Bibliografia

- ADAMCZYK D., *Nauka o środkach społecznego przekazu w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *U progu wielkiej zmiany? Media w kulturze XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, Algraf, Olsztyn 2005.
- DAWSON L.L., *The Mediation of Religious Experience in Cyberspace*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, Routledge, New York 2005.
- DRAGUŁA A., *Dobra narzędzie i zły nauczyciel*, w: M. ROBAK, *Zarzućcie sieć. Chrześcijanie wobec wyzwań internetu*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001.
- Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Pallottinum, Warszawa – Poznań 2001.
- GELFGREN S., *Virtual Christian Places. Between Innovation and Tradition*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2014, nr 6, s. 42–65.
- GUZEK D., *Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2015, nr 9, s. 63–80.
- HERRING D., *Virtual as contextual. A Net news theology*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, Routledge, London – New York 2005.
- HORSFIELD P., *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media*, Wiley-Blackwell, Malden – Oxford 2015.
- KIRSCHLEGER P.-Y., *At the Helm of the Number One French-language Protestant Network, Jesus.net*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2015, nr 8, s. 42–55.
- KOWALCZYK D., *Komputerowi krzyżowcy?*, <<http://mateusz.pl/czytelnia/wiez-dk-kk.htm>> (dostęp: 22.07.2009).
- KUCHARSKA J., WŁODARCZYK M., *Szukajcie a znajdziecie. Reprezentacja Kościoła i religii w sieci*, w: *Humanista w cyberprzestrzeni*, red. W. GODZIC, Rebis, Kraków 1999.
- LANEY M.J., *Christian Web usage*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, Routledge, London – New York 2005.

²⁸ Por. M.J. LANEY, *Christian Web usage*, w: *Religion and Cyberspace*, red. M.T. HØJSGAARD, M. WARBURG, London – New York 2005, s. 166–179.

- MACAŁA J., *E-duszpasterstwo: szansa czy zagrożenie dla Kościoła Katolickiego?*, w: *U progu wielkiej zmiany? Media w kulturze XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, Algraf, Olsztyn 2005.
- MALPHURS A., MALPHURS M., *Church Next. Using the Internet to Maximize Your Ministry*, Kregel Academic & Professional, Grand Rapids 2003.
- MUSZYŃSKI W., *Wizerunek polskich tradycjonalistów katolickich w Internecie*, w: *Oblicza Internetu. Internet w przestrzeni komunikacyjnej XXI wieku*, red. M. SOKOŁOWSKI, PWSZ, Elbląg 2006.
- RADZISZEWSKA I., *Na wieki wieków, enter*, „Polityka” 21.01.2012.
- ROBAK M., *Zarzućcie sieć. Chrześcijanie wobec wyzwań internetu*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001.
- SIUDA P., *O pewnym wymiarze folkloru e-religijnego. Sieć objawień*, „Kultura Popularna” 2012, nr 3 (33).
- SIUDA P., *Religia a internet: O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, WAIp, Warszawa 2010.
- SPADARO A., *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*, Fordham University Press, Fordham 2014.
- SŁOMIŃSKI T., *E-duszpasterstwo – wątpliwości duszpasterza*, w: M. ROBAK, *Zarzućcie sieć. Chrześcijanie wobec wyzwań internetu*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001.
- WALCZAK G., *Kazania księdza spod Stopnicy robią furorę w internecie*, „Gazeta Wyborcza Kielce” 6.04.2012, <http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,11492478,Kazania_księdza_spod_Stopnicy_robia_furore_w_internecie.html> (dostęp: 25.09.2015).
- ŻEJMO A., *Spółeczny potencjał Internetu w świetle dokumentów Kościoła Katolickiego poświęconych mediom*, w: *(Kon)teksty kultury medialnej. Analizy i interpretacje*, red. M. SOKOŁOWSKI, Algraf, Olsztyn 2007.

III.

**PRZESTRZENIE
(MOŻLIWYCH) ODDZIAŁYWAŃ**

Andrzej Grudziński

Akademia Ignatianum w Krakowie

WSPARCIE MAŁŻEŃSTW PRZEZ STOWARZYSZENIA I RUCHY KOŚCIELNE

Abstrakt

Szczególnym zadaniem Kościoła w obliczu narastającego kryzysu małżeństwa i rodziny jest wspieranie małżonków. Jedną z form pomocy są stowarzyszenia i ruchy kościelne, których zadaniem jest praktykowanie dialogu małżeńskiego oraz formacja duchowa związków sakramentalnych, narzeczonych, a także małżeństw niesakramentalnych czy osób samotnie wychowujących dzieci.

Słowa kluczowe

małżeństwo, Kościół, dialog małżeński, stowarzyszenia i ruchy kościelne

Abstract

Support for marriage by associations and ecclesial movements

A special task of the Church in the face of the growing crisis of marriage and family is to support spouses. One of the forms of aid are associations and ecclesial movements, whose task it is to practice dialogue, marriage and spiritual formation of sacramental union, brides, as well as non-sacramental marriages or single parents.

Keywords

married couple, Church, dialogue marriage, associations and ecclesial movements

WPROWADZENIE

Bycie w małżeństwie wymaga nauczenia się sztuki kompromisów, świadomości zagrożeń mogących godzić w jego trwałość, a przede wszystkim codziennego uczenia się siebie poprzez rozmowę. Wydaje się to szczególnie trudne w rzeczywistości, w której można zaobserwować odcho-

wspierania życia małżeńsko-rodzinnego szczególnie rolę spełnia Kościół, w którym coraz liczniej pojawiają się stowarzyszenia, ruchy i wspólnoty wspierające małżonków.

CZYM JEST MAŁŻEŃSTWO?

Małżeństwo w języku łacińskim określane jest terminem *matrimonium*. Nazwa pochodzi od słów *mater*, czyli matka i *munus*, oznaczającego obojętny związek. Z kolei polska nazwa małżeństwa znajduje swój źródłosłów w słowiańskich słowach *mał*, czyli *układ*, oraz *żena*, co wskazuje na „uroczyste pojmowanie kobiety przez mężczyznę”¹.

Małżeństwo w ogólnym znaczeniu tego słowa jest rozumiane jako „społecznie akceptowany związek jednostek w rolach męża i żony z kluczową funkcją legalnego rodzicielstwa”². W bardziej szczegółowym ujęciu małżeństwo oznacza „związek o społecznym charakterze, w którym przeplatają się uczucia obojga małżonków, łączące ich relacje, a także oczekiwania ze strony społeczeństwa”. W tym sensie małżeństwo posiada wymiar indywidualny, związany z satysfakcją małżonków oraz wymiar zbiorowy, obejmujący zachowanie ciągłości biologicznej i społecznej³. Zbigniew Tyszka traktuje je jako „legalny, względnie trwały związek kobiety i mężczyzny, stworzony w celu wspólnego pożycia, współpracy dla dobra rodziny, a więc głównie wychowywania dzieci oraz wzajemnej pomocy”. W małżeństwie istotne według niego jest wzajemne zaspakajanie potrzeb emocjonalnych⁴.

Jerzy Laskowski wskazuje natomiast na złożoność instytucji małżeństwa, będącego wspólnotą życia i miłości. Podkreśla przy tym, że sformalizowany związek mężczyzny i kobiety ma wymiar psychiczny, moralny, religijny, prawny, indywidualny i społeczny⁵.

¹ P.M. GAJDA, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000, s. 22.

² A. KOTLARSKA-MICHALSKA, *Małżeństwo jako związek, wspólnota, instytucja, podsystem i rodzaj stosunku społecznego*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 1998, t. 10, s. 52.

³ M. ŚNIEŻYŃSKI, *Dialog w rodzinie*, Kraków 2012, s. 25.

⁴ Por. Z. TYSKA, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1976, s. 77.

⁵ Zob. J. LASKOWSKI, *Małżeństwo wspólnotą miłości*, Warszawa 1993, s. 5–8.

MAŁŻEŃSTWO W ROZUMIENIU KOŚCIELNYM

Etos małżeństwa czerpie przede wszystkim z etyki chrześcijańskiej, której źródłem są głównie teksty Starego i Nowego Testamentu. Kościół od początku istnienia traktował małżeństwo jako „wstęp” do założenia rodziny, będącej fundamentem życia chrześcijańskiego⁶.

W dokumentach kościelnych pojawiają się liczne próby zdefiniowania tego, czym jest małżeństwo. Jego rozumienie w nauce Kościoła koncentruje się przede wszystkim na sakramentalnej istocie tego związku⁷, ale także jest utożsamiane z przymierzem, powołaniem, kościołem domowym, czy też wspólnotą życia i miłości.

Według Biblii fundamentem chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa jest stworzenie człowieka przez Boga i powołanie go do miłości. To właśnie w miłości mężczyzny i kobiety dostrzegano podobieństwo do miłości Boga wobec ludzi, zaś związek małżeński mężczyzny i kobiety był porównywany do przymierza Boga ze swoim ludem. Przymierze zawarte w Starym Testamencie zostało w pełni urzeczywistnione w Jezusie Chrystusie, który podkreślał wartość małżeństwa i rodziny, sam przychodząc na świat w rodzinie⁸.

Według soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* małżeństwo to „głęboka wspólnota życia i miłości, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, [która] zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”⁹. Z kolei Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* traktuje małżeństwo jako podstawę szerszej wspólnoty rodzinnej, z tego względu, że wspólnota małżonków oraz istniejąca między nimi miłość „są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje

Etos małżeństwa czerpie przede wszystkim z etyki chrześcijańskiej, której źródłem są głównie teksty Starego i Nowego Testamentu

To właśnie w miłości mężczyzny i kobiety dostrzegano podobieństwo do miłości Boga wobec ludzi, zaś związek małżeński mężczyzny i kobiety był porównywany do przymierza Boga ze swoim ludem

⁶ Por. J. KIEDOS, *Małżeństwo – rodzina – wychowanie w wypowiedziach Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Rodzina. Historia i współczesność. Studium monograficzne*, red. W. KORZENIOWSKA, U. SZUŚCIK, Kraków 2012, s. 11.

⁷ Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008, kan. 1055–1056.

⁸ S. HOŁODOK, *Sakrament małżeństwa (cz. I)*, <<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo1.html>> (dostęp: 15.09.2015).

⁹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2 poprawione, Poznań 2008, nr 48.

uwieńczenie”¹⁰. Papież podkreśla przy tym, że małżonkowie stanowią swoistą komunie osób, która „ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają i tego, czym są”¹¹.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego małżeństwo określone zostało jako „przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa” [i które] „zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”¹². Ponadto według autorów Katechizmu jest ono powołaniem wynikającym z samej natury mężczyzny i kobiety oraz wezwaniem do miłości, która „staje się obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg miłuje człowieka”¹³, zaś sakrament małżeństwa jest znakiem związku Chrystusa i Kościoła. Udziela on małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował Kościół. Łaska sakramentu udoskonala zatem ludzka miłość małżonków, umacnia ich nierozzerwalną jedność i uświęca ich na drodze do życia wiecznego¹⁴.

Katolicki model małżeństwa i rodziny, którego podstawy zostały zarysowane w Ewangelii, zawiera następujące cechy:

- 1) naturalny charakter, zasadzający się na naturalnym zróżnicowaniu ludzi na dwie płci uzupełniające się w miłości;
- 2) monogamiczny związek jednego mężczyzny z jedną kobietą;
- 3) nierozzerwalność i dożgonność związku małżeńskiego;
- 4) sakramentalny charakter małżeństwa, z którego wypływa szczególna łaska pomnażająca bogactwo duchowe małżonków¹⁵.

PRZEMIANY ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO

W polskiej mentalności religijnej i obyczajowej małżeństwo niejednokrotnie jest traktowane jako swego rodzaju obowiązek i powinność,

¹⁰ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wrocław 2000, nr 14.

¹¹ Tamże, nr 19.

¹² *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej w skrócie: KKK), Poznań 1994, nr 1601.

¹³ Zob. KKK, nr 1603–1604.

¹⁴ KKK, nr 1661.

¹⁵ P. KRZYCZKA, *Małżeństwo i rodzina*, w: *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993.

którego następstwem jest założenie rodziny i wspólne wychowanie dzieci¹⁶. Idąc tym śladem, można założyć, że każda rodzina powinna mieć swój początek w zalegalizowanym związku, jakim jest małżeństwo.

Współcześnie coraz częściej jednak dochodzi do urzeczywistniania nowych form „bycia razem”, wśród których należy wymienić związki kohabitacyjne, poligamię, małżeństwa na próbę, związki homoseksualne¹⁷, singli czy też samotnych rodziców.

Franciszek Adamski jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia wyodrębnił trzy główne przyczyny przemian w małżeństwie. Są nimi:

- 1) Zmiana pozycji i ról współmałżonków (demokratyzacja stosunków wewnątrzrodzinnych).
- 2) Proces indywidualizacji i autonomizacji jednostki w rodzinie.
- 3) Zanik tradycyjnych, instytucjonalnych form małżeństwa i rodziny na rzecz wolnych związków¹⁸.

Ponadto na kształt współczesnego rozumienia małżeństwa wpływają czynniki społeczno-ekonomiczne, akceptacja społeczna zachowań, które wcześniej uznawane były za naganne, zmiana w systemie wartości oraz nastawienie na realizację własnych potrzeb. Wszystko to wpływa na postrzeganie małżeństwa bardziej jako związku partnerskiego, niż instytucji, w której główną rolę odgrywa uczucie i zrozumienie, będące odpowiedzią na psychiczne potrzeby człowieka¹⁹.

Zarysowane tendencje wpłynęły na ukształtowanie się trzech współczesnych modeli małżeństwa, którymi są:

- 1) model małżeństwa tradycyjnego;
- 2) model małżeństwa egalitarno-partnerskiego;
- 3) model małżeństwa dwóch karier²⁰.

¹⁶ Por. W. KORZENIOWSKA, U. SZUŚCIK, *Rodzina. Historia i współczesność. Studium monograficzne*, Kraków 2006, s. 64.

¹⁷ K. GRYZEŃ, *Małżeństwo i rodzina w życiu i rozwoju człowieka*, Warszawa 2009, s. 44–45.

¹⁸ F. ADAMSKI, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982, s. 234–257.

¹⁹ Por. A. KWAK, *Alternatywne formy życia rodzinnego – ciągłość i zmiana*, w: *Rodzina Polska u progu XXI wieku*, red. H. Cudał, Łowicz 1997, s. 33–35.

²⁰ J. ROSTOWSKI, T. ROSTOWSKA, *Małżeństwo – wczoraj, dzisiaj i jutro – w perspektywie psychologicznej*, w: *Człowiek u progu III tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 1, red. M. PŁOPA, Elbląg 2005, s. 229.

W polskiej mentalności religijnej i obyczajowej małżeństwo niejednokrotnie jest traktowane jako swego rodzaju obowiązek i powinność, którego następstwem jest założenie rodziny i wspólne wychowanie dzieci

Pierwszy model, mocno zakorzeniony w kulturze chrześcijańskiej, był najbardziej popularny do lat 70. ubiegłego stulecia. Za małżeństwo według tego modelu uważa się związek zawarty między kobietą i mężczyzną, oparty na głębokim uczuciu miłości, który ma przetrwać całe życie, dążąc do wspólnego dobra i szczęścia potomstwa. W tym modelu mąż pracuje na rzecz całej rodziny a żona pozostaje w domu, zajmując się wychowaniem dzieci i troszcząc się o dom²¹.

Drugi z przedstawianych modeli zakłada przede wszystkim „wielowymiarową równość współmałżonków”, znajdującą odzwierciedlenie głównie we wspólnym zarabianiu na życie i podzieleniu odpowiedzialności za wychowanie dzieci. Charakterystyczne dla modelu partnerskiego jest podwyższenie wieku osób zawierających małżeństwo, a tym samym przesunięcie momentu narodzin pierwszego dziecka. Do jego pozytywnych stron należy zaliczyć: zwiększenie intymności oraz poziomu zadowolenia z pożycia małżeńskiego, a także obniżenie depresji i niepokoju, szczególnie u kobiet. Z kolei jako negatywne cechy tego modelu wymienia się trudności wynikające z dokonywania nowych ustaleń i kompromisów oraz konieczna umiejętność negocjacji²². Do najważniejszych elementów tego modelu można zaliczyć: odpowiednią komunikację i umiejętność zaspokajania potrzeb partnera; wyszczególnienie obowiązków domowych, wynikających z autorytetu osobistego; silną więź emocjonalną; więź seksualną, powiązaną ściśle z więzią emocjonalną; silną więź intelektualną, umocnioną małżeńską przyjaźnią i wzajemną atrakcyjnością partnerów oraz równowagę ekonomiczną wytworzoną na gruncie sfery zarobkowej²³.

Z kolei w trzecim modelu szczególną uwagę zwraca się na karierę zawodową obojga małżonków. W jej kontekście model dwóch karier można podzielić na: małżeństwa, z pierwszeństwem zawodowym męża; małżeństwa, z pierwszeństwem zawodowym żony (tylko w przypadku, gdy zarabia więcej od męża) oraz małżeństwa, w których strony w równym stopniu podejmują pracę zawodową i dzielą między siebie obowiązki w domu²⁴.

W modelu tym, w związku z dużym zaangażowaniem się kobiet w „robienie” kariery, na drugi plan schodzi założenie rodziny, czego efek-

²¹ Tamże, s. 230–232.

²² Tamże, s. 234–235.

²³ Z. DAJBROWSKA-CABAN, *Z badań nad małżeństwem w Polsce. Uwarunkowania i właściwości*, „Problemy Rodziny” 2001, nr 3–4, s. 6–7.

²⁴ J. ROSTOWSKI, T. ROSTOWSKA, *Małżeństwo – wczoraj, dzisiaj i jutro...*, dz. cyt., s. 235.

tem jest wzrastający niż demograficzny, coraz bardziej aktualny problem starzenia się społeczeństwa oraz – szczególnie w takich małżeństwach – wzrastająca liczba rozwodów. Pozytywną stroną przedstawionego modelu jest zwiększenie niezależności finansowej kobiet, podnoszenie ich samooceny, zyskanie poczucia społecznej i kulturowej równości, poszerzenie grona znajomych, a także odreagowanie stresu związanego z życiem małżeńsko-rodzinnym. Natomiast negatywnymi objawami są: fakt przeciążenia rolami, a co za tym idzie, ciągły brak czasu i energii, jak również wzrost poczucia winy wobec dzieci, które niejednokrotnie są zaniedbywane przez zapracowanych rodziców. W przypadku mężczyzn model dwóch karier zmniejsza ich poczucie odpowiedzialności za stan finansowy rodziny, zwiększa zaś swobodę w realizacji pracy zawodowej. Nowym zjawiskiem jest zwiększenie gotowości mężczyzn do opieki własnymi dziećmi, a co za tym idzie, do zacieśniania więzi rodzinnych²⁵.

Przeobrażenia życia małżeńskiego powodują w coraz większym stopniu upowszechnianie się modelu małżeństwa jako instytucji świeckiej, co pociąga za sobą osłabianie, a w konsekwencji zanikanie chrześcijańskiej zasady nierozzerwalności małżeństwa²⁶.

Przeobrażenia życia małżeńskiego powodują w coraz większym stopniu upowszechnianie się modelu małżeństwa jako instytucji świeckiej, co pociąga za sobą osłabianie, a w konsekwencji zanikanie chrześcijańskiej zasady nierozzerwalności małżeństwa

TROSKA KOŚCIOŁA O MAŁŻEŃSTWA NA PRZYKŁADZIE DZIAŁALNOŚCI WSPÓLNOT KATOLICKICH

Na poziomie diecezji jednostkami zajmującymi się całokształtem spraw związanych z duszpasterstwem małżeństw są Wydziały Duszpasterstwa Rodzin. W ich gestii leżą między innymi kwestie związane z formacją duchową małżonków, organizowaniem kursów przedmałżeńskich, mszy świętych, rekolekcji oraz pielgrzymek dla małżeństw, prowadzeniem mediacji między małżonkami, funkcjonowaniem poradni rodzinnych czy też duszpasterstwem małżeństw niesakramentalnych.

²⁵ Tamże, s. 236–240.

²⁶ F. ADAMSKI, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 275.

Działające w strukturach Kościoła wspólnoty, które mają na celu podtrzymywanie więzi między małżonkami oraz pomoc w ich pełniejszym, wzajemnym zrozumieniu

W tym podrozdziale chcę zwrócić szczególną uwagę na działające w strukturach Kościoła wspólnoty, które mają na celu podtrzymywanie więzi między małżonkami oraz pomoc w ich pełniejszym, wzajemnym zrozumieniu. Ze względu na ograniczenia obję-

tościowe poprzestanę na przedstawieniu jedynie wybranych grup, które swoją działalność opierają na zasadzie dialogu. Zdaniem Mariana Śnieżyńskiego dialog w małżeństwie należy rozumieć jako „sposób komunikacji i relacji interpersonalnych pomiędzy współmałżonkami oraz dziećmi i rodzicami, w której podmioty (dzieci – rodzice) dążą w szczególnie sposób przez słowo, ale i przez gesty, do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania, w wyniku którego możliwe staje się ustalenie ram wzajemnego kompromisu prowadzącego do poznania prawdy, dobra i piękna”²⁷.

Pierwszym z opisywanych ruchów są Spotkania Małżeńskie, zwane też popularnie Dialogami Małżeńskimi. Są one stowarzyszeniem o charakterze rekolekcyjnym, mającym na celu pogłębienie, odnowienie, a jeśli zachodzi taka potrzeba – odbudowanie miłości małżeńskiej. Dużą wagę w stowarzyszeniu przykładą się także do pełniejszego doświadczenia sakramentalnego wymiaru związku²⁸.

Dokonyuje się to poprzez proponowanie małżonkom formy dialogu pozwalającego lepiej się poznać, a także niosącego pomoc w rozwiązywaniu konfliktów i nieporozumień. W stowarzyszeniu tym podkreśla się, że w celu prawdziwego spotkania się ze sobą i z Bogiem „trzeba bardziej słuchać niż mówić, bardziej dzielić się niż dyskutować, bardziej rozumieć niż oceniać, a nade wszystko – przebaczać”²⁹.

Podstawową formą uczenia się i pogłębiania dialogu między małżonkami w Spotkaniach Małżeńskich są trzydniowe rekolekcje o charakterze warsztatów, w czasie których nie ma jednak tradycyjnych konferencji. Odpowiednio przygotowane małżeństwa animatorów oraz kapłani wprowadzają uczestników do pracy własnej poprzez dzielenie się własnym doświadczeniem w sferze dialogowania. Następujący potem dialog między małżonkami odbywa się tylko i wyłącznie między nimi. Żadne sprawy łączące lub dzielące małżonków uczestniczących w rekolekcjach nie są ujawniane w grupie.

²⁷ M. ŚNIEŻYŃSKI, *Dialog w rodzinie*, dz. cyt., s. 24.

²⁸ Por. portal Spotkania Małżeńskie, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

²⁹ *Czym są spotkania małżeńskie?*, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

Świadectwa uczestników rekolekcji prowadzonych przez Spotkania Małżeńskie pokazują, że podczas ich trwania małżeństwo może „przeżyć świeżość wzajemnych uczuć, odnowić lub odkryć na nowo swoją jedność”, jak również doskonalić umiejętność rozwiązywania konfliktów. Program rekolekcji jest tak ułożony, by pozwolić każdej parze „spojrzeć na własne życie w duchu miłości”. Należy przy tym zaznaczyć, że działania te opierają się na nowoczesnej wiedzy z zakresu psychologii komunikacji i teologii³⁰.

Oprócz rekolekcji dla małżeństw, stowarzyszenie prowadzi cykle Wieczorów dla Zakochanych oraz Rekolekcje dla Narzeczonych, które przygotowują do zawarcia małżeństwa. Również w tym przypadku metodą jest praca własna narzeczonych, do której inspirują świadectwa małżeństw-animatorów oraz kapłanów. Narzeczeni oraz pary „chodzące” ze sobą „mają możliwość pełniejszego poznania własnych osobowości i oczekiwań, a także ustalenia wspólnej hierarchii ważności spraw w życiu. Uczą się również jak rozwiązywać konflikty i jak budować autonomię swojego związku. Odkrywają czym jest naprawdę sakrament małżeństwa, rozpoznają miejsce wiary w swoim życiu. Dowiadują się podstawowych spraw z zakresu nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie”³¹.

Szczególne znaczenie w pracy ośrodków Spotkań Małżeńskich mają rekolekcje dla „małżeństw cywilnych w powtórnych związkach po rozwodzie”. W czasie tych rekolekcji „małżeństwa żyjące w związkach cywilnych mogą przeżyć bardzo głęboką prawdę, że Bóg stawia również na ich drodze drogowskazy miłości”. Jak zapewniają organizatorzy, „uczestnikom rekolekcji nie proponujemy gotowych schematów ani łatwych rozwiązań. Każda sytuacja osób żyjących w drugim związku po rozwodzie jest bardzo indywidualna, niepowtarzalna. Z tego względu w czasie rekolekcji zachęcamy do indywidualnej refleksji nad własnym życiem”. Również w tym przypadku inspirację do tej pracy stanowią wprowadzenia kapłana i świadectwa małżeństw-animatorów, w tym przypadku takich, które doświadczyły rozwodu i przeżyły pojednanie z Bogiem³². Ponadto wybrane ośrodki prowadzą rekolekcje dla małżeństw oczekujących na adopcję dziecka.

Szczególne znaczenie w pracy ośrodków Spotkań Małżeńskich mają rekolekcje dla „małżeństw cywilnych w powtórnych związkach po rozwodzie”

³⁰ Tamże.

³¹ *Wieczory dla Zakochanych i Rekolekcje dla Narzeczonych*, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

³² *Rekolekcje dla powtórnych związków po rozwodzie*, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

W proponowanych formach rekolekcji, wykorzystujących dialog jako narzędzie do spotkania męża i żony ze sobą i z Bogiem, biorą udział osoby „w różnym wieku, o różnym poziomie wiedzy i zaangażowania religijnego”

W proponowanych formach rekolekcji, wykorzystujących dialog jako narzędzie do spotkania męża i żony ze sobą i z Bogiem, a także pomagających narzeczonym w podjęciu dojrzałych decyzji dotyczących przyszłego małżeństwa biorą udział osoby „w różnym wieku, o różnym poziomie

wiedzy i zaangażowania religijnego, z różną skalą uczuć łączących lub dzielących małżonków”, tak zwane „dobre małżeństwa”, jak i te przeżywające poważne konflikty i kryzysy³³.

Drugim z opisywanych stowarzyszeń jest Domowy Kościół Ruchu „Światło-Życie”, który ma na celu pomagać małżonkom sakramentalnym „czerpać z łaski i mocy sakramentu małżeństwa”. Swoistym ideałem duchowości małżeńskiej w przypadku Domowego Kościoła jest „dążenie ku Bogu w jedności ze współmałżonkiem”. Duchowość ta realizowana jest poprzez przyjęcie elementów formacyjnych nazywanych zobowiązaniami – darami. Są nimi:

- „codzienna modlitwa osobista połączona z lekturą Pisma Świętego;
- regularne spotkanie ze słowem Bożym;
- codzienna modlitwa małżeńska;
- codzienna modlitwa rodziny, jako wspólnoty zanurzonej w Bogu;
- comiesięczny dialog małżeński i wynikająca z niego reguła życia (systematyczna praca nad sobą);
- uczestnictwo w comiesięcznych spotkaniach formacyjnych kręgu (w grupie 4–7 małżeństw);
- uczestnictwo przynajmniej raz w roku w rekolekcjach formacyjnych³⁴.

Realizowanie zobowiązań – darów „odbywa się w małżeństwie poprzez codzienny wspólny wysiłek małżonków, podejmujących i realizujących poszczególne zobowiązania oraz poprzez wzajemną pomoc małżeństw w kręgu w dążeniu do Chrystusa”³⁵. Małżeństwa należące do Domowego Kościoła są niejako wezwane do posługi na rzecz własnej ro-

³³ *Czym są spotkania małżeńskie?*, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

³⁴ Zob. *Krótko o DK* [Domowym Kościele], w: portal Ruchu „Światło-Życie”, <<http://www.dk.oaza.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

³⁵ Tamże.

dziny, rozumianej jako budowanie wspólnoty wiary, nadziei i miłości, oraz „odwołują się do mocy sakramentu, która pozwala każdemu z nich wejść w trudności spowodowane bliskością drugiego”³⁶.

Wśród kościelnych stowarzyszeń i ruchów, których celem jest troska o małżeństwa należy także wymienić Wspólnotę Emmanuel, która między innymi prowadzi rekolekcje „Miłość i Prawda”, będące duchową formacją małżeństw, rodzin, narzeczonych oraz osób, które „z różnych powodów życiowych” samotnie wychowują dzieci. Cykl spotkań rekolekcyjnych obejmuje trzy weekendy o następującej tematyce: „Bóg kocha każde małżeństwo i pomaga w jego odnowie”, „Porozumienie między małżonkami, odkrycie różnic i dopełnień”, „Wychowanie i kształtowanie dzieci, rodzina a otwarcie na świat”³⁷. Ważne miejsce w Kościele zajmuje także Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR, której głównym zadaniem jest wspieranie małżeństw sakramentalnych przeżywających kryzys³⁸. Warto też wspomnieć o Ruchu Rodzin Nazaretańskich, którego członkowie „są wpatrzeni we wzór Świętej Rodziny z Nazaretu. Pragną oni naśladować jej świętość, która realizuje się w codzienności przeżywanej z Bogiem i w braterskiej wspólnocie”³⁹.

Z kolei celem Szentszackiego Dzieła Rodzin jest formowanie duchowości ewangelicznej małżeństw. Na spotkaniach medytuje się Biblię, a także prowadzi rozmowy o sposobie realizacji przysięgi małżeńskiej⁴⁰. Członkowie Ruchu Apostolskiego „Rodzina Rodzin” dążą natomiast „do uświęcenia swoich rodzin poprzez modlitwę, życie sakramentalne, ofiarną służbę Kościołowi i Ojczyźnie w duchu zawierzenia Maryi, Matce Kościoła”. Wśród szczegółowych założeń pracy tego ruchu wymienia się między innymi: troskę o uświęcenie własnej rodziny, „otaczanie pomocą duchową i materialną rodziny wielodzietnej, duszpasterską troskę o całą rodzinę wielopokoleniową i wzajemne dobre relacje między rodzicami, dziećmi, dziadkami, [...] przyjaźń i serdeczną więź między rodzinami, gotowymi do przyjścia sobie i innym z natychmiastową pomocą; [...] ratowanie rodziny zagrożonej rozbitciem i wszelką patologią, wychowywanie

³⁶ Tamże.

³⁷ *Miłość i Prawda*, w: portal Wspólnoty Emmanuel, <<http://www.emmanuel.info.pl/malzenstwa-i-rodziny/milosc-i-prawda>> (dostęp: 23.09.2015).

³⁸ Zob. Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR – portal internetowy, <<http://www.sychar.org>> (dostęp: 23.09.2015).

³⁹ Ruch Rodzin Nazaretańskich – portal internetowy, <<http://www.rrn.info.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

⁴⁰ Por. *Służba w formacji, Szentszackie Dzieło Rodzin*, w: portal Szentszacki Instytutu Sióstr Maryi, <<http://www.siostry.szentszat.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

w duchu odpowiedzialności za Kościół, Ojczyznę, rodzinę i drugiego człowieka”⁴¹.

Warto wspomnieć także o Komunii Małżeństw, która ma za zadanie „uczyć małżonków budowania i pielęgnowania więzi małżeńskiej we wszystkich wymiarach życia małżeńskiego – duchowym, psychicznym i fizycznym”, a także „ukazywać małżonkom piękno i mądrość współczesnej nauki Kościoła o miłości mężczyzny i kobiety, małżeństwie, wyjątkowej wartości ludzkiego ciała, jego płciowości i seksualności”. Ruch ten organizuje konferencje dla małżeństw, rekolekcje oraz formacyjne dni skupienia⁴².

Szczególnie ważna wydaje się być pomoc małżonkom w tworzeniu, a nawet odbudowywaniu wspólnoty małżeńskiej

PODSUMOWANIE

W czasach powiększającego się kryzysu małżeństwa i rodziny, znajdującego swe odzwierciedlenie chociażby we wzrastającej liczbie rozwodów i separacji, czy też znaczącym osłabieniu więzi rodzinnych, szczególnie ważna wydaje się być pomoc małżonkom w tworzeniu, a nawet odbudowywaniu wspólnoty małżeńskiej, pełniejszym poznaniu siebie, własnych cech charakteru, predyspozycji, oczekiwań, przekonań. Idealnym wręcz do tego narzędziem jest dialog, polegający – jak ma to miejsce w Spotkaniach Małżeńskich – na słuchaniu, rozumieniu, dzieleniu się i przebaczeniu. Pozwala on na zrozumienie trudności związanych z byciem z drugim człowiekiem i Bogiem oraz daje szansę na stopniowe ich przezwyciężanie.

Niniejszy tekst przedstawia i pokrótce charakteryzuje wybrane wspólnoty działające w Kościele, które w większym bądź mniejszym stopniu doceniają walor dialogu w małżeństwie. Godne podkreślenia jest także to, że niektóre z nich, oprócz formacji małżonków oraz przygotowywania narzeczonych do zawarcia sakramentu małżeństwa, prowadzą także duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych oraz osób samotnie wychowujących dzieci.

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że istniejące ruchy i stowarzyszenia stanowią przysłowiową „kroplę w morzu potrzeb”, a temat formacji

⁴¹ *Rodzina Rodzin, O nas*, w: portal Ruch Apostolski Rodzin, <<http://rodzinarodzin.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

⁴² Zob. strona internetowa ruchu Komunia Małżeństw, <<http://www.komuniamalzenstw.pl>> (dostęp: 23.09.2015).

małżeństw dopiero stopniowo przebija się do świadomości osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo. Opisane powyżej działania formacyjne skierowane są głównie do rodzin, które odczuwają konieczność tworzenia, podtrzymywania czy odbudowywania więzi małżeńskich. Istnieje jednak duża grupa małżeństw, która duchowe „inwestowanie” w bycie razem zakończyła w dniu ślubu kościelnego. Dlatego też ważne jest uświadamianie jak największej liczbie par małżeńskich sakramentalnego wymiaru ich związku, konieczności dialogowania oraz okazywanie im zrozumienia i udzielanie pomocy w sytuacjach konfliktu i kryzysu. Pierwszą okazją do tego powinno być przygotowanie do małżeństwa, którego głównym punktem nie jest jedynie wysłuchanie prelekcji, ale aktywne uczestnictwo, poprzez które narzeczeni poznają siebie nawzajem w dialogu prowadzonym z przyjęciem określonych zasad.

Bibliografia

- ADAMSKI F., *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1982.
- DĄBROWSKA-CABAN Z., *Z badań nad małżeństwem w Polsce. Uwarunkowania i właściwości*, „Problemy Rodziny” 2001, nr 3–4.
- Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie*, <<http://www.dk.oaza.pl>> (dostęp: 23.09.2015).
- GAJDA P.M., *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Biblos, Tarnów 2000.
- GRYZEŃ K., *Małżeństwo i rodzina w życiu i rozwoju człowieka*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009.
- HOŁODOK S., *Sakrament małżeństwa (cz. I)*, <<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo1.html>> (dostęp: 23.09.2015).
- JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska Familiaris consortio*, Tum, Wrocław 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KIEDOS J., *Małżeństwo – rodzina – wychowanie w wypowiedziach Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Rodzina. Historia i współczesność. Studium monograficzne*, red. W. KORZENIOWSKA, U. SZUŚCIK, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2 poprawione, Poznań 2008.
- KORZENIOWSKA W., SZUŚCIK U., *Rodzina. Historia i współczesność. Studium monograficzne*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006.
- KOTLARSKA-MICHALSKA A., *Małżeństwo jako związek, wspólnota, instytucja, podsystem i rodzaj stosunku społecznego*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, 1998, t. 10.
- KRYCZKA P., *Małżeństwo i rodzina*, w: *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, red. W. PIWOŃSKI, PAX, Warszawa 1993.

- KWAK A., *Alternatywne formy życia rodzinnego – ciągłość i zmiana*, w: *Rodzina Polska u progu XXI wieku*, red. H. CUDAK, Mazowiecka WSHP, Łowicz 1997.
- LASKOWSKI J., *Małżeństwo wspólnotą miłości*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1993.
- Rekolekcje dla powtórných związków po rozwodzie*, <<http://www.spotkaniamalzenskie.pl>> (dostęp: 23.09.2015).
- ROSTOWSKI J., ROSTOWSKA T., *Małżeństwo – wczoraj, dzisiaj i jutro – w perspektywie psychologicznej*, w: *Człowiek u progu III tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 1, red. M. PŁOPA, Wydawnictwo Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, Elbląg 2005.
- RUCH APOSTOLSKI RODZIN, <<http://rodzinarodzin.pl>>, (dostęp: 23.09.2015).
- RUCH RODZIN NAZARETAŃSKICH, <<http://www.rn.info.pl>>, (dostęp: 23.09.2015).
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2 poprawione, Poznań 2008.
- SZENSZTACKI INSTYTUTU SIÓSTR MARYI, <<http://www.siostry.szensztat.pl>>, (dostęp: 23.09.2015).
- ŚNIEŻYŃSKI M., *Dialog w rodzinie*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- TYSZKA Z., *Socjologia rodziny*, PWN, Warszawa 1976.
- WSPÓLNOTA EMMANUEL, <<http://www.emmanuel.info.pl>>, (dostęp: 23.09.2015).
- WSPÓLNOTA TRUDNYCH MAŁŻEŃSTW SYCHAR, <<http://www.sychar.org>>, (dostęp: 23.09.2015).

SAKRALNOŚĆ I PROFANICZNOŚĆ OBRAZKA RELIGIJNEGO. WOKÓŁ PROBLEMÓW ODDZIAŁYWANIA KOŚCIOŁA NA SFERĘ WYTWÓRCZOŚCI DEWOCYJNEJ

Abstrakt

Utrzymujący się od okresu powojennego rozdzźwięk między sakralnością a profanicznością wpływa na obieg obrazka, jego miejsce w kulturze religijnej i popularnej oraz przeznaczenie. Ten artefakt indywidualnej pobożności staje się popkulturowym gadżetem, którego symbolika stopniowo jest pozbawiana religijnych odniesień. Zmiany dotyczą ikonografii, która balansuje od schematycznego kiczu po swobodną interpretację dotychczasowych kanonów prezentacji. Kościół nie posiada skutecznych sposobów na zahamowanie trendów laicyzacyjnych, a jego działania zmierzają w stronę sacromarketingu: kreacji quasi-duchowych przedmiotów, niebędących czytymi sakramentaliami, a jedynie pamiątkami o religijnej orientacji.

Słowa kluczowe

obrazek religijny, sacrum, profanum, kanon, marketing religijny, przemysł dewocyjny

Abstract

Sacrality and profanity of religious pictures.

Concerning the problems of the impact of the Church on devotional creativity

The gap between the sacred and the profane which has emerged since the postwar period affects the circulation of the image, its place in religion and popular culture and destiny. This artefact of individual piety has become toy of pop culture whose symbolism is gradually being stripped of its religious references. The changes range from iconography, which is verging on the kitsch, to the loose interpretation of existing canons of presentation. The Catholic Church does not have effective ways of halting secularizing trends, and its actions are aimed at holy marketing: the creation of quasi-spiritual objects that are not purely sacramentals and only gifts of a religious orientation.

Keywords

holy card, sacred, profane, canon, religious marketing, the sacral industry

WSTĘP

Obserwowane przekształcenia w obrębie religijności potocznej zmieniają charakter funkcjonowania obrazka dewocyjnego¹. Ten artefakt indywidualnej pobożności traci rangę sakralną i staje się popkulturowym gadżetem². Zmiany dotyczą ikonografii, która coraz częściej ucieka w schematyzm. Zanika kanoniczność prezentacji na rzecz swobodnej symboliki nie zawsze korzystającej z religijnych odniesień³. Tymczasem Kościół zdaje się ignorować wagę problemu⁴. Wprawdzie od opublikowania przez Pawła VI w 1975 roku adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* nie zwalcza się „zabobonnych praktyk, które nie prowadzą do należytego aktu wiary”, ale wciąż dla wielu duchownych kult obrazków jest przejawem niedojrzałości⁵. Wszelkie przekształcenia w obrębie wytwórczości dewocjonalistów traktuje się więc jako prowadzące do pogłębienia religijności, nie zaś jej regresu w stronę laicyzacji⁶. Brakuje specjalistycznych badań, które pozwoliłyby określić charakter tego zjawiska, poznać jego przyczynę oraz konsekwencje dla życia wierzących.

Obrazek religijny, jako artefakt indywidualnej pobożności, traci rangę sakralną i staje się popkulturowym gadżetem

OBZARY SAKRALNOŚCI I PROFANICZNOŚCI OBRAZKA RELIGIJNEGO

Prezentowane tutaj studium pragnie zasygnalizować, iż przekształcenia mają swoje uwarunkowania historyczne. W pierwszej połowie XX wieku dość powszechnie panowało przekonanie, że kurialne imprimatur daje gwarancję sakralizacji. Konstytucja apostolska Leona XIII z 1897 roku

¹ P. KOWALSKI, *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, „Dekada Literacka” 2002, nr 3–4, s. 40.

² Por. H. KUŚ, *Obrazek popularny w polskiej kulturze religijnej*, Białą Podlaska 1984, s. 3–4.

³ M. JAGIEŁŁO, *Od świętości do codzienności, czyli o profanizacji obrazka dewocyjnego u schyłku epoki audiowizualnej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 142.

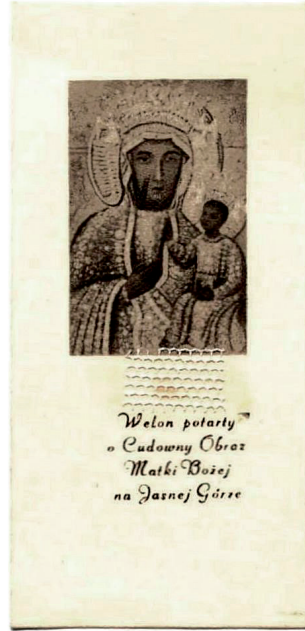
⁴ Por. W. STRÓŻEWSKI, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. CIEŚLIŃSKA, Kraków 1989, s. 25.

⁵ Por. PAWEŁ VI, *Posynodalna Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” (8 grudnia 1975)*, „Acta Apostolicae Sedis” 1976, nr 68, s. 38; S. STRZELECKI, *Obraz miłosiernych nawiedzeń*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2008, nr 1, s. 110.

⁶ Amerykański jezuita James Martin, będący zagorzałym przeciwnikiem tradycyjnej ikonografii, uważa, iż wyobrażenia sakralne są kształtowane przez kulturę czasów ich wytworzenia, dlatego winny ulegać przeobrażeniom i nie być zdominowane przez kanon. Jego zdaniem o dynamizmie życia religijnego świadczy zdolność do tworzenia wciąż nowych artefaktów. Por. J. MARTIN, *Rescuing St. Al.*, „Catholic Digest” 1993, nr 5, s. 20–24.

Officiorum ac munerum stwierdzała, iż każdy wytwarzany i dystrybuowany w Kościele obrazek musi posiadać certyfikat prawomyślności⁷. Wchodząc do obiegu, artefakt ten ulegał uświęceniu przez dotknięcie relikwii bądź poświęcenie w wyniku zastosowania odpowiedniej formuły modlitewnej (fot. 3). De facto nie istniał proces desakralizacji: kryteria postępowania ze zniszczonym obrazkiem były uznaniowe. Na polskich wsiach, również obecnie, panuje zwyczaj palenia takich druków, wykonując nad nimi znak krzyża bądź zakopywania w pobliżu kapliczek, czyli tam, gdzie ziemia jest poświęcona⁸. Współcześnie częściej obserwujemy tworzenie artefaktów sakralnych niejako w kontekście

Wchodząc do obiegu, artefakt ten ulegał uświęceniu przez dotknięcie relikwii bądź poświęcenie w wyniku zastosowania odpowiedniej formuły modlitewnej



Fot. 3. Przejawy sakralizacji obrazka.

Relikwie św. Teresy od Dzieciątka Jezus dołączone do obrazka – pamiątki z kanonizacji (1925). Dowód zetknięcia obrazka Matki Bożej Częstochowskiej z jej wizerunkiem jasnogórskim (1953)

⁷ A. SPAMER, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*, München 1930, s. 268–269.

⁸ A. BEREZA, *Sposób funkcjonowania współczesnego obrazka dewocyjnego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 138.

zdarzeń nadprzyrodzonych czy specjalnych decyzji władz kościelnych⁹. Żądania Chrystusa skierowane do przeżywającej mistyczne objawienia s. Faustyny stały u podstaw produkcji i dystrybucji obrazków Jezusa Miłosiernego¹⁰. Sporządzony w 1934 roku pierwowzór autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego posłużył za wzór do kopii wykonanej przez Łucję Bałzukiewicz. Graficzne odbitki tego dzieła, rozprowadzane od 1937 roku przez krakowskie wydawnictwo Józefa Cebulskiego, traktowano jako sakramentalium niezależnie od braku zatwierdzenia objawień s. Faustyny¹¹. Podobny proces sakralizacji przechodziły po II wojnie światowej odbitki obrazu Jezusa Miłosiernego autorstwa Adolfa Hyły¹². Natomiast za uświęceniem drobnych artefaktów milenijnych stała decyzja Episkopatu co do programu Wielkiej Nowenny¹³. Wykonana przez Leonarda Torwirta kopia wizerunku częstochowskiego posłużyła do sporządzenia drukowanych w Mediolanie i Rzymie obrazków z „Aktem oddania się Matce Bożej” autorstwa kard. Stefana Wyszyńskiego, które rozprowadzono podczas peregrynacji po Polsce obrazu jasnogórskiego¹⁴. Za sakralne uchodziły również artefakty zobowiązań milenijnych typu: „Postanawiam nie niszczyć poczętego życia. Otoczyć opieką każde dziecko. Pomagać rodzinom wielodzietnym. Modlić się o wolę przekazywania życia”¹⁵. W tym aspekcie nieistotne było, że obrazki drukowały kontrolowane przez władze komunistyczne zakłady graficzne¹⁶. Uświęcenie dokonywało się wolą władz kościelnych i nie wymagało specjalnej procedury uzyskania imprimatur.

⁹ Zdaniem Magdaleny Jagiello „nie można wykluczyć, że siła sacrum dobrowolnie wybierze miejsce swych objawień” i niejako emanuje na obrazek dewocyjny atrybuty swej świętości. Por. M. JAGIELLO, *Od świętości do codzienności...*, art. cyt., s. 142. Według Teresy Stankiewicz postępuje proces indywidualizacji narzędzi sakralizacji. Oprócz duchownych również twórcy mogą przekazać dziełu tajemniczy pierwiastek, który uświęci obrazek, uczyni go narzędziem transcendentnego doświadczenia. Por. T. STANKIEWICZ, *Sacrum w sztuce jako tajemnica*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. CIEŚLIŃSKA, Kraków 1989, s. 172.

¹⁰ G. GÓRNY, J. ROSIKOŃ, *Ufam. Śladami siostry Faustyny*, Warszawa 2010, s. 100–102.

¹¹ E. SIEPAK, *Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w pełnieniu misji apostołki Bożego Miłosierdzia*, w: *Promieniowanie orędzia Miłosierdzia. 10 lat po kanonizacji siostry Faustyny*, red. F. ŚLUSARCZYK, Kraków 2010, s. 91–92;

¹² P. SZWEDA, *Adolf Hyła – malarz w służbie Bożego Miłosierdzia*, Warszawa – Kraków 2009, s. 98.

¹³ B. NOSZCZAK, *Przygotowania do Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego (1956–1965)*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. NOSZCZAK, Warszawa 2006, s. 15–16.

¹⁴ Szerzej: R. SIEMIENSKA, *Polski Łukasz*, „Jasna Góra” 1987, nr 12, s. 41–43; A.M. TORWIRT, *Malarze kopii jasnogórskiej ikony*, „Jasna Góra” 1997, nr 11, s. 12–14; J. JEŁOWICKA, *Nawiedzenie polskich parafii przez kopię Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, „Studia Claromontana” 1981, t. 2, s. 93.

¹⁵ Por. Biblioteka KUL, sygn. 0-808/53. Por. A. RASTAWICKA, *Z historii Nawiedzenia*, w: S. Wyszyński, *Śladami Nawiedzenia*, Warszawa 1993, s. 5–6.

¹⁶ Archiwum Akt Nowych (AAN), Urząd ds. Wyznań, sygn. 56/312, *Powielanie obrazków o treści religijnej*.

Złamanie ustalonych odgórnie zasad, dopuszczenie możliwości sterowania procesem sakralizacji legło więc u podstaw wydzielenia się sfery profanicznej. Zdaniem

Magdaleny Jagiełło pierwszym etapem zeświecczenia było powstanie w XIX wieku artefaktów narodowych¹⁷. Dzieła te zawierały obok treści religijnych również patriotyczne przesłanie (fot. 4). W Polsce wśród motywów ikonograficznych o podwójnej wymowie występowały, np. obrazy Polski w kajdanach przywierającej do krzyża Chrystusa ze słowami „Przed Twe ołtarze zanosim błaganie//Ojczyznę, wolność racz nam wrócić, Panie!” czy wizerunki zmartwychwstałego Chrystusa, który udręczonej Polsce wskazuje jako ostoję ducha wzgórze wawelskie¹⁸. W ujęciu Franciszka Kusiaka laicyzację przyśpieszyły doświadczenia wojen światowych, a zwłaszcza wyrosła na gruncie obrzędowości pogrzebowej tradycja

Pierwszym etapem zeświecczenia było powstanie w XIX wieku artefaktów narodowych



Fot. 4. Przykłady laicyzacji obrazka.
Obrazek patriotyczny – z lewej „Braterstwo narodowe” z 1903 roku,
z prawej „Patronka Podziemia” z 1944 roku

¹⁷ M. JAGIEŁŁO, *Od świętości do codzienności...*, art. cyt., s. 143.

¹⁸ Por. M. PARZUCHOWSKA, *Święte obrazki. Część 1. Znak Krzyża Świętego*, Warszawa 2012, s. 57.

wykonywania komemoratywnych obrazków¹⁹. Wręczane podczas uroczystości żałobnych, wysyłane tym, którzy złożyli kondolencje, były początkowo „medium przekazującym przesłanie nauki katolickiej: memento mori wraz z nałożonym na wiernych obowiązkiem modlitwy o zbawienie duszy”, zaś w obliczu traumy wojennych zgonów stały się jedynie pamiątką wydarzeń przeszłych, co do których mówiono, że „leżą w szufladach”²⁰. Utrwała się obyczaj drukowania kart wspominkowych z wizerunkiem zmarłego, który wypierał wcześniejsze obrazki patronów „dobrej śmierci”, takich jak św. Jan Nepomucen czy św. Barbara²¹. Pogrzebowe artefakty oczywiście nie poświęcano i nie zaopatrywano w relikwie, choć wiele dzieł o żałobnej wymowie obrosło rangą równą najbardziej sakralnym obrazkom, jak choćby komemoratywna pamiątka z pogrzebu prezydenta Johna Kennedy’ego z 1963 roku, osiągająca na aukcjach internetowych dziesiątki tysięcy dolarów (fot. 5)²².

Istotnie, rozdzwięk między tym, co sakralne w obrazku, a tym, co profaniczne przebiega w poprzek wyobrażeń o jego funkcji i przeznaczeniu. Tradycja wykonywania od końca XIV wieku odbitek świętych wizerunków sprzyjała rozwojowi kultu i indywidualnej pobożności, niekępowanej ograniczeniami uczestnictwa w zbiorowych nabożeństwach czy pielgrzymkach²³. Wzmacnianiu roli narzędzia do uskutecznienia praktyk religijnych służyła drukowana na rewersach modlitwa, obłożona

Istotnie, rozdzwięk między tym, co sakralne w obrazku, a tym, co profaniczne przebiega w poprzek wyobrażeń o jego funkcji i przeznaczeniu

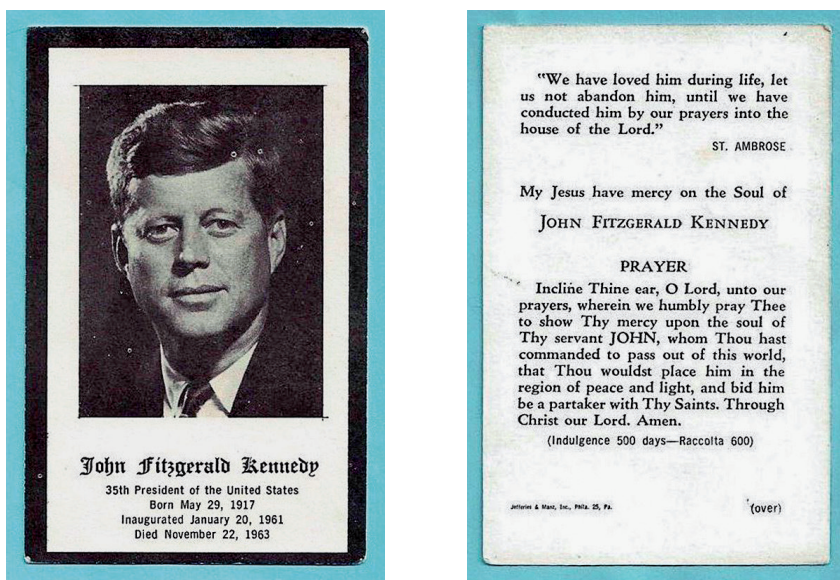
¹⁹ F. KUSIAK, *Matka Boska Anielska i św. Franciszek Seraficki w złotym okresie obrazka religijnego (1846–1946)*, Pelplin 2011, s. 8.

²⁰ F. KUSIAK, *Ze św. Franciszkiem z Asyżu poprzez śmierć cielesną do nieba na obrazkach z minionych wieków*, Warszawa 2014, s. 24–26.

²¹ Por. Ch. AKA, *Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens*, Detmold 1993, s. 99–118.

²² W polskiej tradycji państwowej nie spotyka się podobnych form kultu mężów stanu. Wypuszczenia okolicznościowych kart wspominkowych nie doczekały się dwa największe w XX wieku państwowe pogrzeby: marszałka Józefa Piłsudskiego w 1935 roku i prezydenta Lecha Kaczyńskiego w 2010 roku. Również ceremonie żałobne dostojników kościelnych, choćby Prymasa Stefana Wyszyńskiego w 1981 roku czy papieża Jana Pawła II w 2005 roku, nie wiązały się z drukowaniem obrazków religijnych o komemoratywnym przesłaniu. Jedynym przykładem uroczystości o podobnej randze jest sprowadzenie do Polski w 1938 roku relikwii św. Andrzeja Boboli, której towarzyszyło rozprowadzenie wśród wiernych 1 miliona okolicznościowych obrazków. Por. Filmoteka Narodowa, *Za wiarę i Ojczyznę. Reportaż filmowy z uroczystości sprowadzenia do kraju relikwii św. Andrzeja Boboli*, Produkcja P.A.T., 2:57-3:05, 10:14-10:52.

²³ J. WASILEWSKA, *Pamiątka – świętość czy talizman? Dlaczego zbieramy obrazki święte?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2009, nr 91, s. 60. Por. P.N. CRONENWETT, *Notes from the Special Collections. Compositus: A Unique Manuscript Format*, „Dartmouth College Library Bulletin” 1995, nr 11.



Fot. 5. Komemoratywna pamiątka z pogrzebu prezydenta Johna Kennedy'ego z 1963 r.

dotąd dodatkowo odpustami²⁴. Dużą wagę przywiązywano do skuteczności takich artefaktów: jeśli przynosiły łaski na duszy i ciele, zdobywały uznanie wiernych i szybciej się upowszechniały²⁵. Z tego wyrasta potrzeba kanoniczności obrazka: świętym jest ten wizerunek, który wiernie oddaje wyobrażenie, dzięki któremu nawiązujemy kontakt z sacrum²⁶. Walory estetyczne odgrywają tu mniejsze znaczenie²⁷. Utylitarna rola obrazka wzrasta w sytuacjach granicznych, podczas wojen czy kataklizmów. Zebrane w procesie kanonizacyjnym św. Teresy z Lisieux świadectwa 60 tys. francuskich weteranów I wojny światowej dowodziły, że życie uratowały im rozdawane przez kapelanów obrazki z jej wizerunkiem²⁸.

Utylitarna rola obrazka wzrasta
w sytuacjach granicznych,
podczas wojen czy kataklizmów

²⁴ R. SĘKOWSKI, *O talizmanach i obrazkach*, „Spotkania z Zabytkami” 1989, nr 5, s. 53.

²⁵ Równocześnie za upowszechnieniem nowych obrzędów, jak czterdziestogodzinne nabożeństwo pokutne, stały masowo wykorzystywane podczas adoracji obrazkowe druczki pobożne. Por. M.S. WEIL, *The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1974, nr 37, s. 218–223.

²⁶ E. KLEKOT, *Święte obrazki, Licheń i sgd smaku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 118.

²⁷ A. MANICKA, *Święte obrazki*, „Znak” 2001, nr 9, s. 105–106.

²⁸ A. BALL, *Współcześni święci*, przeł. J. Irzykowski, Gdańsk 1994, s. 282.

Zaangażowana w akcję ratowania żydowskich dzieci Irena Sendler zawie-
rzyła swoje ocalenie obrazkowi Jezusa Miłosiernego, jaki znalazła w sien-
niku w celi więziennej na Pawiaku w Warszawie²⁹. Z wiary w sakralne
walory obrazka wynika konieczność dotykania i obcowania z nim. Idą-
cym na śmierć Żydom z warszawskiego getta Ludwik Hirszfelf, uczoney
i konwertyta zarazem, rozdawał obrazki, aby „każdy miał się do czego
modlić”³⁰. Zarażone wenerycznie ofiary powojennych gwałtów wierzyły,
że zdrowie przywróci im pocałunek maryjnego obrazka³¹. Traumatyczne
doświadczenia wzmagały przeświadczenie o magicznych właściwościach
religijnych artefaktów. Wojenni wysiedleńcy byli przekonani o skutecz-
ności zawieszanych na drzwiach ochronnych kartek z tekstem: „Święty
Antoni! Chroń dom ten od ognia, kradzieży, nieszczęścia wszelkiego. Wy-
proś u Boga pokój, zdrowie mieszkańcom jego!”³². W związku z tym coraz
częściej zaczęto traktować obrazki jak talizmany, które działają samym

faktem istnienia. W szkołach do lat 50. po-
wszechny był obyczaj „ściskania obrazka
w rękę przed egzaminem”³³. W trakcie
kryzysu ekonomicznego 2008 roku obser-
wowano w Polsce zwyczaj podpisywania
umów kredytowych w „obecności” ob-
razka religijnego³⁴. Utrata przez te artefakty
zdolności wzbudzania doświadczeń mi-
stycznych, łączenia wiernych z sacrum, na

Utrata przez te artefakty zdolności
wzbudzania doświadczeń mistycznych,
łączenia wiernych z sacrum,
na rzecz utrwalania przeświadczenia,
iż owe wytwory same z siebie emanują
magiczną, ozdrowieńczą mocą prowadzi
w stronę profanizacji obrazka

rzecz utrwalania przeświadczenia, iż owe wytwory same z siebie emanują
magiczną, ozdrowieńczą mocą prowadzi w stronę profanizacji obrazka³⁵.
Wyznaczone mu cele istotne dla kultu religijnego zanikają i pojawiają się
nowe potrzeby: obrazek ma spełniać indywidualne życzenia, być nośni-
kiem osobistych emocji, zastępować wszystkie te treści, które nie znajdują
ujścia w innych aktywnościach. W ten sposób obrazek staje się trybuną,

²⁹ A. MIESZKOWSKA, *Dzieci Ireny Sendlerowej*, Warszawa 2009, s. 190.

³⁰ L. HIRSZFELD, *Historia jednego życia*, Kraków 2011, s. 327.

³¹ *Cuda i łaski za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś*, opr. K. KUNZ, Częstochowa 1997, s. 451.

³² Biblioteka Jagiellońska (BJ), *Modlitwy, obrazki*, sygn. 224780 IV 165.

³³ K. KOSIŃSKI, *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–1956*, Warszawa 2000, s. 291.

³⁴ Archiwum Ignatianum, *Dokumentacja projektu badawczego „Mentalność religijna Polaków po 1945 roku”*. *Teczka wywiadów za lata 1990–2010. Raport końcowy*, k. 76, 92, 100.

³⁵ Zdaniem Roberta Orsiego dowodem profanizacji obrazka było wycofanie z produkcji w latach 50. XX wieku tzw. „obrazków jadalnych”, które wręczano chorym na określone schorzenia celem ich uzdrowienia. Wierzone, że wyobrażenia na nich święci ześlą prosiącym ozdrowieńcze błogosławieństwo. Por. R. ORSI, *Are Catholics Ashamed of Their Devotions?*, „U.S. Catholic” 1989, t. 54, nr 11, s. 6–13.

na której zawieszają się różne hasła: feministyczne, pacyfistyczne czy ekologiczne ubrane w moc „ostatecznej instancji” nadanej tym artefaktom przez tradycję³⁶.

Ważną w postępującej profanizacji obrazka jest plastyka. Utrata przez nią waloru kanonicznego prowadzi do podporządkowania religijnej ikonografii wpływom kultury popularnej³⁷. Regres sięga korzeniami Soboru Trydenckiego, którego postanowienia narzuciły artystom ograniczenia w zakresie możliwych form przedstawień sakralnych w Kościele³⁸. Popularne wizerunki świętych patronów drukowano zgodnie z wzornikiem Jacques’a Callota z 1636 roku³⁹. Stosowano określoną symbolikę: chleb i winogrona oznaczały Eucharystię, gwiazdy i półksiężyc – Maryję, zaś płomień i gołębnica zwracały uwagę na Ducha Świętego. Walor kanoniczny posiadała też kolorystyka: czerwony odnosił się do Chrystusa, niebieski do Maryi, żółty do Boga Ojca, zaś czarny do szatana⁴⁰. Prostota przekazu sprzyjała komercjalizacji: obrazki stały się przyjemne w odbiorze, co zwiększało ich walor sentymentalny. Popularność zyskiwały artefakty w przesłodzonej ornamentyce, z odznakami wyraźnej nadinterpretacji kanonu: w gronie symbolicznych zwierząt znalazły się obok owiec także motyle, zaś jako dominujące barwy występowały błękit, róż i kanarkowa żółć⁴¹. Opracowane ostatecznie przez Leona Bloya w 1897 roku założenia *l'art Saint Sulpice* wspierały religijność mistyczną, inspirowaną przez liczne objawienia maryjne, np. w Lourdes czy La Salette, oraz manifestacyjną dewocję⁴². W nikłym zaś stopniu odpowiadały rozwojowi sztuk artystycznych. Pierwotne wysokie walory miniaturowych dzieł barokowych

³⁶ A. PÜRZER, *Das Andachtsbild: Frömmigkeit im Wandel der Zeit*, St. Ottilien 1998, s. 98–99.

³⁷ S.J. GRENZ, *Culture and Spirit: the Role of Cultural Context in Theological Reflection*, „Asbury Theological Journal” 2000, t. 55, nr 2, s. 40.

³⁸ Cenzurę kościelną dla malowideł sakralnych wprowadzono dekretem *De invocatione, veneratione et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* z 1563 roku. Por. *Decrees of the Ecumenical Councils*, red. N. Tanner, London 1990, t. 2, s. 774–776. W Polsce podobne uregulowania przyjęto dopiero na zwołanym przez bp Marcina Szyszkowskiego synodzie krakowskim w 1621 roku. Por. *Uchwała Synodu Krakowskiego o malarstwie sakralnym (1621) w: Historia doktryn artystycznych*, t. 2: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, opr. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 428–431.

³⁹ J. CALLOT, *Les images de tous les saints et saintes de l'année suivant le martyrologe Romain*, Paris 1636. Por. K.S. OZÓG, *Spotkanie nad morzem: początki i rozkwit legendy o św. Augustynie w sztuce europejskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2014, nr 34, s. 294.

⁴⁰ Szczegółowe przepisy dotyczące przedstawień sztuki kościelnej wychodziły spod pióra kontrreformacyjnych teoretyków sztuki (np. Molanusa czy Gabrielle Paleottiego). Szerzej: A. BLUNT, *Artistic Theory in Italy (1450–1660)*, New York 1985, s. 107–128. Por. M. PARZUCHOWSKA, *Święte obrazki. Część 1. Znak Krzyża Świętego*, dz. cyt., s. 20–22.

⁴¹ Por. A. BESANÇON, *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'icône*, Paris 1994, s. 365.

⁴² *Dictionnaire culturel en langue française*, red. A. Rey, Paris 2006, s. 1083.



Fot. 6. Przykłady stylu sulpicjańskiego

Obrazki obrastały sztucznością i dziecięcym realizmem. Ich dosłowność sprzyjała zabiegom marketingowym: reklamowały nie tylko religijne uroczystości, ale również produkty społecznej użyteczności

i klasycystycznych zastąpiły kompozycje akademickie, głównie artystów z założonego w Paryżu w 1872 roku Towarzystwa św. Jana⁴³. Obrazki obrastały sztucznością i dziecięcym realizmem (fot. 6). Ich dosłowność sprzyjała zabiegom marketingowym: reklamowały nie tylko religijne uroczystości, jak prymicje czy biskupie ingresy, ale również produkty społecznej użyteczności (tabletki od bólu głowy, piłki baseballowe, tytoń)⁴⁴. Hieronim Tilgner z Berlina wykorzystywał je do promocji polskich przedsiębiorstw⁴⁵. Desakralizacji starali się zapobiec Maurice

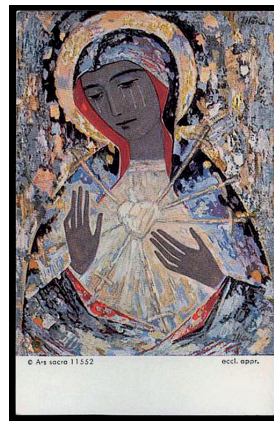
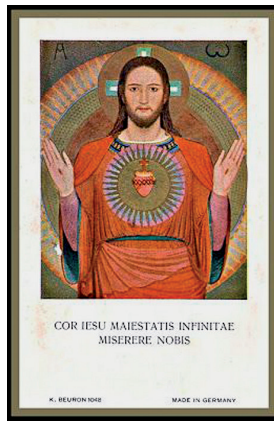
Denis i George Desvallières, zakładając w 1919 roku bractwo malarskie. Tzw. styl *l'Art Sacré* walczył z religijnym kiczem, sentymentalizmem i potwarzalnością tematów (fot. 7). Kanon ikonograficzny miała przełamać nowoczesna symbolika w stylu Gustave'a Moreau⁴⁶. We Włoszech królowała dydaktyka, obecna zwłaszcza w projektach Maria Antonia Barbe-

⁴³ Por. F. CAMMARANO, A. FLORIAN, *Santini e storia di un editore parigino*, Maison Bouasse – Lebel, Marene 2009, s. 28–31.

⁴⁴ Szerzej: R. & T. KOVEL, *Kovel's Guide to Selling Your Antiques & Collectibles*, New York 1990.

⁴⁵ Por. *Dom wysyłkowy Hieronim Tilgner*, „Katolik” 1907, t. 40, nr 113, s. 4; *Polski dom wysyłkowy*, „Gazeta Toruńska” 1912, t. 48, nr 281, s. 3; *Dom wysyłkowy Hieronim Tilgner. Księgarnia Katolicka*, „Postęp” 1912, t. 23, nr 117, s. 4.

⁴⁶ M. DENIS, *Nouvelles théories sur l'art moderne, sur l'art sacré*. 1914–1921, Paris 1922, s. 283–284. Szerzej: F. DEBUYST, *Le Renouveau de l'Art Sacré de 1920 à 1962*, Tours 1991. Por. F. CAUSSE, *La revue l'Art Sacré, le débat en France sur l'art et la religion (1945–1954)*, Paris 2010.



Fot. 7. Przykłady stylu l'Art Sacré

risa⁴⁷. Uspółcześniona tematyka zrywała z biblijnymi i teologicznymi odniesieniami, promując nie tyle pietystyczne walory obrazka, co moralną refleksję⁴⁸. W Polsce za nowatorskie uchodziły heliograviury Piotra Stachewicza wykonane dla zbioru legend ludowych o Matce Bożej opracowanych w latach 1892–1893 przez Mariana Gawalewicza⁴⁹. Walkę o smak artystyczny produkowanych masowo w Krakowie obrazków zapowiadała „pierwsza wystawa współczesnej polskiej sztuki kościelnej” z 1911 roku⁵⁰. Artefakty miały odpowiadać nowym treściom, odbiegającym od wzorców wyznaczonych tradycją sztuki sakralnej, nieść refleksję nad egzystencją człowieka, jego duchowymi potrzebami i przyszłością wiary⁵¹. Bunt formy zapowiadał wykonany w 1918 roku linoryt Jerzego Hulewicz „Krzyż”. Jego ekspresyjna kompozycja

Walkę o smak artystyczny produkowanych masowo w Krakowie obrazków zapowiadała „pierwsza wystawa współczesnej polskiej sztuki kościelnej” z 1911 roku

⁴⁷ Twórczość artysty była popierana przez Watykan. Największą sławę zyskał cykl 12 obrazów z 1925 roku (m.in. Przechodził tędy Pan, Jezus między utrudzonymi, Chrystus siła upadających pod ciężarem, Chrystus wzywa na drogę życia, Serce serc, Chleb żywota). Por. W. KORWIN, *Mario Antonio Barberis, „Tęcza” 1935*, nr 10, s. 39–42. Szerzej: A. NAVE, *Mario Barberis, pittore romano, „Lazio ieri e Oggi” 2007*, nr 43, s. 155–157.

⁴⁸ Szerzej: L. CAPUANO-ANTONELLO NAVE, *Tra modernismo e spiritualità: un excursus tra le opere di Mario Barberis, „Arte Cristiana” 2010*, nr 9–10, s. 367–372.

⁴⁹ Szerzej: M. GAWALEWICZ, P. STACHEWICZ, *Królowa Niebios. Legendy o Matce Boskiej*, Kraków 1894.

⁵⁰ J. TUSZOWSKI, *Po zamknięciu Pierwszej Wystawy Współczesnej Sztuki Kościelnej im. Piotra Skargi w Krakowie*, Kraków 1911, s. 29.

⁵¹ Szerzej: K. MITERA, *Ku odrodzeniu sztuki religijnej, „Głos Plastyków” 1934*, nr 9–12, s. 139–143.



Fot. 8. Nowe formy prezentacji świętych. Drzeworyty Ade Berthune (1935)

przełamywała kanon prezentacji ukrzyżowania Chrystusa, czyniac bohaterem dzieła skruszonego grzesznika⁵². Uspółczesnienie miało dotyczyć zwłaszcza sposobu pokazywania na obrazkach swietych. Postacie „sług Bożych” odarto z nimbu sakralności, nadano im rysy zwykłych ludzi, często z fizycznymi deformacjami i ukazano w kontekście codzienności⁵³. Mistrzynią „humanistycznego zwrotu” była Ade Berthune, której sugestywne drzeworyty popularyzował nowojorski magazyn „Catholic Worker”⁵⁴. Na jego łamach od 1935 roku pokazywano obrazki udręczonych pracą świętych: czuwającą jak szpitalna pielęgniarka przy łóżku chorego św. Elżbietę Węgierską, oblanego potem w warsztacie ciesielskim św. Józefa czy myjącą naczynia św. Teresę od Dzieciątka Jezus (fot. 8)⁵⁵. W stronę „narodowego odrodzenia” sterowała grafika polska, zwłaszcza ta część twórców, która skupiona była w ugrupowaniu „Ryt” i prezentowała swoje prace w poznańskim magazynie artystycznym „Tęcza”. Inicjatorem powrotu do źródeł był Władysław Skoczylas, który zainspirowany projektem pierwszego obrazka religijnego z 1423 roku stworzył w 1915 roku drze-

⁵² Por. G. HAŁAS, *Bunt. Ekspresjonizm poznański 1917–1925. Zamiast wprowadzenia*, w: *Bunt. Ekspresjonizm poznański 1917–1925. Katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Poznaniu z listopada 2003 – stycznia 2004*, red. G. HAŁAS, A. SALOMON, Poznań 2003, s. 21.

⁵³ Wpływ na proces urealniania świętych miała popularność biografistyki opartej na szczegółowych studiach behawioralnych. Por. J. MARTIN, *My Life with the Saints*, Chicago 2006, s. 374–386.

⁵⁴ *Holy cards*, w: *Encyclopedia of Catholic Devotions and Practices*, red. A. BALL, Huntingtondon 2003, s. 236.

⁵⁵ G. GNEUHS, *The Art of the Worker*, „The Catholic Worker” 2008, nr 75, s. 6.

woryt „Święty Krzysztof”⁵⁶. Kolejne dzieła artysty (Święty Sebastian, Święta Trójca, Krucyfiks, Chrystus Frasobliwy) sterowały w stronę sztuki ludowej, w której kanonie szukano inspiracji do odrodzenia sakralnego wymiaru obrazka⁵⁷. W tym duchu popularność zyskiwały drzeworyty Stanisława Ostoi-Chrostowskiego (*Ucieczka do Egiptu*, *W stajence*) i litografie Władysława Roguskiego (*Zwiastowanie*, *Pokłon pasterzy*, *Matka Boska z Dzieciątkiem*) o silnych odwołaniach do kultury skalnego Podhala⁵⁸. Ponadto u Chrostowskiego ważnym źródłem inspiracji była ludowa apokryfika: w *Legendzie o św. Kazimierzu* z 1929 roku artysta zawarł istotny dla chłopskiej pobożności wątek czajek kręcących się nad głową umierającego świętego⁵⁹. Do odbiorców związanych z kulturą wiejską kierowała swoje projekty także Janina Konarska. W jej drzeworytniczych „patronach” odnajdujemy też echa „nowej religijności” z ducha Ade Berthune⁶⁰. Świętych w klimatach zlaicyzowanej rzeczywistości obrazowali również inni polscy graficy międzywojnia, jak Maria Duninówna, Wiktoria Goryńska, Tadeusz Kulisiewicz, Wiktor Podoski, Konstanty Sopoćko⁶¹. Jednak największy wpływ na ówczesnych odbiorców religijnych artefaktów w Polsce miała seria hagiograficzna Księgarni św. Wojciecha z Poznania obejmująca biogramy i wizerunki 27 świętych (wydawani w kolejności: Józef Oblubieniec, Helena, Błażej, Stanisław Kostka, Teresa od Jezusa, Jan Kanty, Jan Chrzyciel, Marcin, Augustyn, Benedykt, Idzi, Stanisław Biskup, Bernard, Jadwiga, Jacek, Kinga, Ludwik, Bronisława, Jolanta, Katarzyna, Karol Boromeusz, Jan od Krzyża, Kazimierz, Jan Vianney, Wojciech, Antoni Padewski, Teresa od Dzieciątka Jezus)⁶². Cechą tej publikacji była próba wypracowania nowego kanonu prezentacyjnego wizerunków świętych, który czerpiąc rozwiązania artystyczne z nowych kierunków

⁵⁶ E. WORONIECKI, *Święci pańscy w drzeworycie polskim*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 27. Por. W. SKOCZYŁAS, *Święty Krzysztof*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 30.

⁵⁷ Por. W. SKOCZYŁAS, *Święta Trójca*, „Tęcza” 1935, nr 6, s. 10; TENŻE, *Święty Sebastian*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 29; nr 2, 1936, s. 72.

⁵⁸ S. OSTOJA-CHROSTOWSKI, *Ucieczka do Egiptu*, „Tęcza” 1935, nr 11, s. 21; TENŻE, *W stajence*, „Tęcza” 1939, nr 1, s. 4.

⁵⁹ H. MAJKOWSKI, *Z galerii współczesnych drzeworytników polskich. Stanisław Ostoj-Chrostowski*, „Tęcza” 1935, nr 11, s. 22; E. WORONIECKI, *Święci pańscy w drzeworycie polskim*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 37.

⁶⁰ J. KONARSKA, *Święty Józef, patron cieśli*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 35; 1936, nr 2, s. 72; TAŻ, *Święty Jan Chryzolog od wściekłej uwalnia*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 33.

⁶¹ Por. M. DUNINÓWNA, *Święty Hubert*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 34; 1936, nr 2, s. 72; WJ. GORYŃSKA, *Święta Joanna d’Arc*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 32; 1936, nr 2, s. 72; T. KULISIEWICZ, *Święty Franciszek*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 28; S. OSTOJA-CHROSTOWSKI, *Święty Jan Bosko*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 32; 1936, nr 2, s. 72; W. PODOSKI, *Święta Teresa od Dzieciątka Jezus*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 36; 1936, nr 2, s. 72; K. SOPOĆKO, *Święty Franciszek*, „Tęcza” 1936, nr 1, s. 27.

⁶² B. WIERCIEŃSKI, *Dziwni ludzie*, „Tęcza” 1934, nr 4, s. 10.

w sztuce zachowałyby formę dotychczasowego przekazu religijnego. Zadania tego mieli się podjąć Piotr Stachiewicz i Jan Henryk Rosen⁶³. Seria miała ogromny wpływ na dalszy rozwój grafiki religijnej, zwłaszcza w okresie okupacji, gdy zapotrzebowanie na dewocyjne artefakty było bardzo duże⁶⁴. W Warszawie działała firma Wandy Krakowskiej „Przemysł ludowy”, która skupiała czołowych drzeworytników polskich i wykorzystywała doświadczenia grupy „Ryt”. Oprócz takich artystów jak Maria Wolska-Berezowska, Maria Kulikowska, Kazimierz Wiszniewski swoje projekty dla Krakowskiej tworzyli Henryk Gaczyński i Edwarda Przeorska. Graficy za podstawowe zadanie nowej sztuki religijnej czasów okupacji uznawali rozbudzenie duchowej żarliwości poprzez ekspresyjną formę wyrazu artystycznego drukowanych obrazków i odniesienie tematyczne swych prac do kultury narodowej. W związku z tym największym uznaniem cieszyła się seria polskich patronów autorstwa Edwardy Przeorskiej obejmująca postacie św. Andrzeja Boboli, św. Stanisława Kostki, bł. Wandy Malczewskiej i bł. Władysława z Gielniowa. Popularność zyskał również cykl czterech ewangelistów Henryka Gaczyńskiego, nawiązujący do czołowych postaci życia religijnego międzywojennej Polski⁶⁵. Z innych produkcji drzeworytniczych o nowatorskiej fakturze na uwagę zasługuje projekt Wiktora Zbigniewa Langnera z 1943 roku „Krakowskie obrazki dewocyjne” i „Czternaście wiernych obrazków Męki Pańskiej”, zaopatrzonych w wyjątki z Ewangelii i modlitwy na intencję odprawianej Drogi Krzyżowej⁶⁶. Osobnym zagadnieniem jest wytwórczość realizowana na zlecenie ówczesnych wydawnictw dewocyjnych. W niewielkim stopniu osiąga ona szczyty artystycznej doskonałości, jak w przypadku około 100 projektów obrazków dla drukarni Józefa Cebulskiego w Krakowie autorstwa Stefana Żechowskiego, ze szczególnie cenionym „Siewcą”⁶⁷. Należy jednak zaznaczyć, iż sporo nowatorskich realizacji upowszechniano dzięki dewocyjnym druczkom, jak choćby niezwykle popularne po zakończeniu wojny wyobrażenia 14 stacji Drogi Krzyżowej z kaplicy Męki Pańskiej kościoła franciszkanów w Krakowie, wykonane przez Józefa Mehoffera⁶⁸.

⁶³ Przykładowe rozwiązania: P. STACHIEWICZ, *Święty Jan Kanty*, „Tęcza” 1934, nr 4, s. 8; J.H. ROSEN, *Święta Teresa od Jezusa*, „Tęcza” 1934, nr 4, s. 9.

⁶⁴ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2007, s. 332, 336–337.

⁶⁵ T. LESZNER, *O grafice dewocyjnej*, „Głos Katolicki” 1945, nr 28, s. 5; H. MAJKOWSKI, *Henryk Gaczyński*, „Głos Wielkopolski” 1946, nr 96, s. 180.

⁶⁶ W.Z. LANGNER, *Krakowskie obrazki dewocyjne*, Kraków 1943; TENŻE, *Droga Krzyżowa*, Kraków 1943.

⁶⁷ S. ŻECHOWSKI, *A jednak nie zmarnowałem swojego życia*, Miechów 2009, s. 99–100.

⁶⁸ A. PAWLIŃSKA, *Józef Mehoffer (1869–1946)*, Warszawa 2006, s. 85–89.

Z inicjatywy m.in. tego artysty powołano w 1945 roku w Częstochowie specjalną komisję decyzyjną, która zatwierdzała projekty obrazków religijnych. Współdziałając z miejscowym biskupem Teodorem Kubiną, Mehoffer uznawał konieczność sojuszu artystów z Kościołem celem zahamowania tendencji desakralizacyjnych⁶⁹. Było to o tyle istotne, że władze komunistyczne od 1947 roku pragnęły same decydować o charakterze religijnej wytwórczości⁷⁰. Przejmowały m.in. w przymusowy zarząd państwowy drobne drukarnie dewocyjne, które dotychczas czuwały nad kanonicznością produkcji i powoływały, zwłaszcza przy Centrali Wytwórczości i Handlu Dewocyjnego „Ars Christiana”, komisje artystyczne, które narzucały wydawcom konkretne projekty zatwierdzone przez czynniki polityczne⁷¹. Pomimo protestów wiernych wypuszczano obrazki nieposiadające żadnych odniesień do tradycji biblijnej, a jedynie kiczowatą stylizację na tematy religijne⁷². Postępująca profanizacja obrazka religijnego w Polsce była więc wynikiem ideologizacji wytwórczości artystycznej, która poddana została przymusowej laicyzacji. Odmienny proces zachodził w tym czasie w zachodniej Europie. Z jednej strony dochodziło do inwazji interkulturowości, z drugiej do powstania nowych potrzeb estetycznych. Prymat twórczości europejskich artystów przełamały już w okresie międzywojennym prace Łukasza Czenga z Chin (np. „Pokłon pasterzy”, „Adoracja dziecięcia”, „Madonna żeglarzy”) czy Otake Etsudo z Japonii, który namalował Jezusa z charakterystyczną dla Azjatów bródką⁷³. Powojenna dekolonizacja sprzyjała ponadto powielaniu projektów łączących elementy tradycyjnego kanonu z odniesieniami do egzotycznych kultur, których sakralne motywy uzyskiwały w Kościele równorzędną rangę. Popularność zyskiwały, np. wizerunki maryjne o rysach murzyńskich, indiańskich czy papuaskich⁷⁴. Zatwierdzona uchwałami Soboru Watykańskiego II ekumenia katolików z prawosławnymi ortodoksami skutkowałą promocją bizantyjskiej ikony. W klimacie „nowego artystycznego

⁶⁹ O podniesienie poziomu artystycznego dewocjonalii, „Niedziela” 1946, nr 7, s. 54. Por. *W służbie sztuki. Warsztat św. Jacka*, „Niedziela” 1945, nr 23, s. 5–7.

⁷⁰ Por. Archiwum Państwowe w Krakowie (APK), Oddział IV, Urząd Wojewódzki, sygn. II 1823, *Sprawozdanie Izby Przemysłowo-Handlowej w Krakowie z 30 kwietnia 1947 roku o położeniu gospodarczym okręgu izbowego oraz o działalności izby w 1946 roku*, s. 28.

⁷¹ AAN, Zrzeszenie Katolików „Caritas”, sygn. 1/237, *Sprawozdania z działalności „Ars Christiana” (1951–1956)*, s. 1, 4.

⁷² AAN, Zrzeszenie Katolików „Caritas”, sygn. 1/242, *Wyjaśnienia do sprawozdań rewizyjnych „Ars Christiana” (1954–1955)*, s. 45.

⁷³ K. GÓRSKI, *O mistrzach chrześcijańskich Dalekiego Wschodu*, „Tęcza” 1935, nr 5, s. 41–44.

⁷⁴ *Andachtsbild*, w: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, red. O.A. ERICH, R. BEITL, Stuttgart 1974, s. 21.

otwarcia” powstawały od końca lat 60. XX wieku stylizowane na sztukę bizantyjską obrazki w złożonych ramkach m.in. z projektów franciszkanina Roberta Lentza i jezuita Williama Harta McNicholsa⁷⁵. Święte

Święte wizerunki traciły swą kanoniczność, gdy dominacja indywidualnej ekspresji artystów sterowała w stronę popkultury

wizerunki traciły swą kanoniczność, gdy dominacja indywidualnej ekspresji artystów sterowała w stronę popkultury⁷⁶. Wyzwoleniu „nowej estetyki” sprzyjała inwazja potrzeb tzw. „katolików z przedmieść”:

osób, których sytuacja życiowa wypierała z wpływów „ludowej religijności” i pozostawiała w asakralnej urbanistyce wielkomiejskich osiedli⁷⁷. Poszukiwali oni dla swej religijnej wrażliwości nowych artefaktów, które bardziej niż dotychczasowe przedmioty kultu odpowiadałyby ich obecnemu duchowemu położeniu: funkcjonowaniu między zapominanym obszarem tradycyjnych kanonów świętości a zlaicyzowanym światem współczesnej kultury⁷⁸. W tym aspekcie „sakralni profaniści” stawali się nabywcami winylowych kart świętych z efektami trójwymiarowymi, laminowanych obrazków sakralnych z przyklejonym magnesem, breloczków na klucze z wizerunkami świętych patronów, kart telefonicznych i bankomatowych w religijnej ornamentyce, w końcu przekazywanym za pośrednictwem internetu lub wiadomości SMS elektronicznym zapisie dewocyjnego artefaktu (fot. 9)⁷⁹. Dominantą estetyczną dla tych przedmiotów stawał się camp – dekoracyjny, strojny i przesadny kicz, który nie jest oparty na sakralnej treści, ale formie⁸⁰. Profanizuje on tradycyjną religijność, obecną w sakralnej plastyce, na rzecz pewnego duchowego kontekstu, tego, co się za święte uważa⁸¹. Oczywiście zmienia to również

⁷⁵ Szerzej o twórczości artystów: J.D. CHITTISTER, R. LENTZ, *A Passion for Life: Fragments of the Face of God*, New York 1996; D. BERRIGAN, *The Bride: Images of the Church. Icons by William Hart McNichols*, New York 2000.

⁷⁶ R.C. WOOD, *Contending for the Faith: The Church's Engagement with Culture*, Waco 2003, p. 63.

⁷⁷ Ch.H. LIPPY, *Being Religious. American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Westport 1994, s. 189–207.

⁷⁸ Zdaniem Ernsta H. Gombricha u podłoża zmian potrzeb „nowych katolików” stoi utrzymujący się lęk przed transcendencją, który z powodu nieznamomości dawnej religijnej tradycji nie potrafią zwalczyć znaki konwencjonalne, nośniki swojskości obecne w kulturze popularnej. Bezkrtyczna pogoń za nowościami de facto jest poszukiwaniem nowej kulturowej kotwicy dla dawnego sacrum. Por. E.H. GOMBRICH, *Obraz wizualny, w: Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, przeł. G. Borkowska i in., Warszawa 1990, s. 330. Szerzej: M. JAGIEŁŁO, *Od świętości do codzienności...*, art. cyt., s. 144–145.

⁷⁹ J. WASILEWSKA, *Pamiętka – świętość czy talizman? Dlaczego zbieramy obrazki święte?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2009, nr 91, s. 64–65.

⁸⁰ Por. A. MALINOWSKA, *Camp a sprawa polska, czyli krótka zaduma nad kondycją polskiego kampu*, w: *CAMPania. Zjawisko kampu we współczesnej kulturze*, red. P. OCZKO, Warszawa 2008, s. 152.

⁸¹ D. MORGAN, S.M. PROMEY, *The Visual Culture of American Religions*, Berkeley 2001, s. 38.



Fot. 9. Przykłady sakralnego campu

położenie obiektu: obrazki religijne ze sfery intymnej, prywatnej – z szuflad, portfeli, kart modlitewnika – przechodzą do przestrzeni publicznej⁸². Religijne pamiątki wystawiane są w przedsiionkach kościołów dla potencjalnych nabywców, którzy te artefakty mogą wziąć ze sobą⁸³. Ponadto spotykamy dewocyjne druczki m.in. w galeriach handlowych, restauracjach sieci McDonald's, w biurach podróży i poczekalniach medycznych, w bibliotekach i hotelach, traktowane jak inne prospekty reklamowe⁸⁴. Wpływ na profanizację obrazka ma również ruch kolekcjonerski, który w pewnych krajach (Stany Zjednoczone, Włochy) przybrał rozmiary fenomenu społecznego⁸⁵. W rękach zbieraczy religijnych pamiątek obrazek

⁸² Według badaczy proces profanizacji przestrzeni w odniesieniu do obrazka religijnego postępuje od sypialni i salonu do kuchni, skąd jest następnie wypierany na zewnątrz. Por. G.L. POCIUS, *Holy Pictures in Newfoundland Houses: Visual Codes for Secular and Supernatural Relationships*, w: *Media Sence: The Folklore – Popular Culture Continuum*, red. P. NARVÁEZ, M. LABA, Bowling Green 1986, s. 143–145.

⁸³ Por. J.F. PETRUZZELLI, *Catholic Holy Cards: Visual, Verbal, and Tactile Codes for the (In)visible*, w: *The Other Print Tradition: Essays on Chapbooks, Broad-sides, and Related Ephemera*, red. C.L. PRESTON, M.J. PRESTON, New York 1995, s. 280–282.

⁸⁴ Prowadzone w latach 2008–2009 badania w Krakowie i Warszawie wydzieliły 17 różnych miejsc w przestrzeni publicznej, gdzie wystawione zostały obrazki religijne. Szerzej: Archiwum Ignatianum, *Dokumentacja projektu badawczego „Mentalność religijna Polaków po 1945 roku”. Badania terenowe 2008–2009. Obrazek religijny*.

⁸⁵ Istnieje Międzynarodowe Stowarzyszenie Kolekcjonerów (Holy Card Association), które wydaje „HC Magazine”, kontroluje strony internetowe i blogi na temat obrazka religijnego, promuje prywatne muzea obrazka, np. w Weronie czy Mediolanie, współpracuje z bibliotekami i archiwami posiadającymi zbiory obrazka religijnego.

stał się towarem obrotu handlowego i przedmiotem przemysłu turystycznego⁸⁶. Dla niektórych kolekcjonerów, jak Pierluigiego Stradelli czy Stefana Fasolego, wręcz inwestycją, przynoszącą ogromne dochody⁸⁷. Postępujący regres w obszarze sakralności religijnych artefaktów nie tylko czyni bezbronnymi odbiorców tych przedmiotów, ale również Kościół, który wprowadzając w 1969 roku soborową reformę liturgiczną nie przewidział choćby konsekwencji usunięcia z kalendarza wielu czczonych dotychczas świętych. Osłabił tym samym m.in. siłę ich wychowawczego oddziaływania, naruszył pewne kulturowe obszary wpływu moralnego, jakie niosły za sobą prezentowane na obrazkach sylwetki świętych patronów⁸⁸. Obecnie zaś nie znajduje skutecznych narzędzi do przeciwdziałania tendencjom laicyzacyjnym. Steruje w stronę sakromarketingu, jak w przypadku lansowanej przez papieża Franciszka „Misericordiny”: gadżetu przypominającego opakowanie leku nasercowego z dołączonym do niego zestawem obrazka Jezusa Miłosiernego i różańca (fot. 10). Kościół, dopuszczając do obrotu quasi-duchowe przedmioty, nie czyni je czystymi sakramentaliami, ale jedynie pamiątkami o religijnej orientacji, z których wierni mogą skorzystać bądź nie⁸⁹.



Fot. 10. Sacromarketing. Zestaw Misericordina

⁸⁶ D. MORGAN, *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley 1998, s. 131.

⁸⁷ W Polsce blisko 100 osób zbiera obrazki religijne. Do najbardziej znanych kolekcjonerów należą: Ryszard Guzowski, Marek Aureliusz Kamiński, Ewa Kawałko, Franciszek Kusiak, bp Mariusz Leszczyński, Maria Parzuchowska, Łucja Oś, Janusz Pułło, Stanisław Rudy, Maria Wozzak, Krzysztof Wróblewski.

⁸⁸ D. GEORGE, M. RIZZI SALVATORI, *Holy Cards/Immaginette: The Extraordinary Literacy of Vernacular Religion*, „College Composition and Communication” 2008, t. 60, nr 2, s. 252.

⁸⁹ Por. W. BRICKER, *Remember Holy Cards?* „Catholic Digest” 1989, nr 1, s. 93; M. JAGIEŁŁO, *Od świętości do codzienności...*, art. cyt., s. 148.

PODSUMOWANIE

Obrazki religijne od swoich początków balansowały między sakralnością a profanicznością. Jako artefakty pobożnościowe pełniły funkcje użytkowe, które jednak w znacznym stopniu zależały od indywidualnych doświadczeń religijnych odbiorców. Wraz z postępem laicyzacji obrazki traciły sakralną sferę oddziaływania: zanikła możliwość transcendentnego kontaktu z Bogiem oraz siła wywoływania nadzwyczajnych zdarzeń. Profanizacji sprzyjała rywalizacja między kościelnymi a artystycznymi gremiami o kanoniczność przedstawianych wizerunków. Coraz rzadsze odwołania do biblijnych czy teologicznych wątków czyniły religijne artefakty bardziej nośnikami kultury niż wiary. Obecny impas dowodzi, że ani Kościół zapewniający wiernym instytucjonalne wsparcie dla ich duchowych doświadczeń, ani popkultura nie mogą usensownić obrazków religijnych. Przyszłość dewocjonaliów leży w skutecznym odnalezieniu przez nie nowych nośników treści i znaczeń.

Bibliografia

- AKA Ch., *Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens*, Westfälisches Freilichtmuseum, Detmold 1993.
- Andachtsbild*, w: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, red. O.A. ERICH, R. BEITL, Kröner, Stuttgart 1974.
- ANGIOLINO G., *Santi e santini: iconografia popolare sacra europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Libreria Guida, Napoli 1985.
- ARCHIWUM AKT NOWYCH, URZĄD DS. WYZNAŃ, sygn. 56/312, *Powielanie obrazków o treści religijnej*.
- ARCHIWUM AKT NOWYCH, ZRZESZENIE KATOLIKÓW „CARITAS”, sygn. 1/237, *Sprawozdania z działalności „Ars Christiana” (1951–1956)*.
- ARCHIWUM AKT NOWYCH, ZRZESZENIE KATOLIKÓW „CARITAS”, sygn. 1/242, *Wyjaśnienia do sprawozdań rewizyjnych „Ars Christiana” (1954–1955)*.
- ARCHIWUM IGNATIANUM, *Dokumentacja projektu badawczego „Mentalność religijna Polaków po 1945 roku”. Badania terenowe 2008–2009. Obrazek religijny*.
- ARCHIWUM PAŃSTWOWE W KRAKOWIE, Oddział IV, Urząd Wojewódzki, sygn. II 1823, *Sprawozdanie Izby Przemysłowo-Handlowej w Krakowie z 30 kwietnia 1947 roku o położeniu gospodarczym okręgu izbowego oraz o działalności izby w 1946 roku*.
- BALL A., *Współcześni święci*, przeł. J. Irzykowski, Exter, Gdańsk 1994.
- BEER M., REHM U., *Das kleine Andachtsbild. Graphik vom 16. zum 20. Jahrhundert*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2004.
- BEREZA A., *Sposób funkcjonowania współczesnego obrazka dewocyjnego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2.

- BERRIGAN D., *The Bride: Images of the Church. Icons by William Hart McNichols*, Orbis Books, New York 2000.
- BESANÇON A., *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'icônoclasme*, Fayard, Paris 1994.
- BIBLIOTEKA JAGIELLOŃSKA, *Modlitwy, obrazki*, sygn. 224780 IV 165.
- BLUNT A., *Artistic Theory in Italy (1450–1660)*, Oxford University Press, New York 1985.
- BORELLO L., *Devozione pubblica e privata*, Centro di documentazione storica e popolare mariana, Torino 1984.
- BOYADJIAN N., *De l'image pieuse aux saints guérisseurs. L'image de piété du XVIIe au XXe siècle. La croyance et le coeur*, Esco Books, Antwerpen 1986.
- BRICKER W., *Remember Holy Cards?* „Catholic Digest” 1989, nr 1.
- BRÜCKNER W., PIESKE Ch., *Die Bilderfabrik. Dokumentation zur Kunst – und Sozialgeschichte der industriellen Wandschmuckherstellung zwischen 1845 und 1973 am Beispiel eines Großunternehmens*, Historisches Museum, Frankfurt am Main 1973.
- CALLOT J., *Les images de tous les saints et saintes de l'année suivant le martyrologe Romain*, Israel Henriot, Paris 1636.
- CAMMARANO F., FLORIAN A., *Santini e storia di un editore paragino*, Maison Bouasse – Lebel, Marene 2009.
- CAPUANO-ANTONELLO NAVE L., *Tra modernismo e spiritualità: un excursus tra le opere di Mario Barberis*, „Arte Cristiana” 2010, nr 9–10.
- CAUSSÉ F., *La revue l'Art Sacré, le débat en France sur l'art et la religion (1945–1954)*, Cerf, Paris 2010.
- CHITTISTER J.D., LENTZ R., *A Passion for Life: Fragments of the Face of God*, Orbis Books, New York 1996.
- CRONENWETT P.N., *Notes from the Special Collections. Compositus: A Unique Manuscript Format*, „Dartmouth College Library Bulletin” 1995, nr 11.
- Cuda i taski za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś*, opr. K. KUNZ, Paulinianum, Częstochowa 1997.
- DEBUYST F., *Le Nouveau de l'Art Sacré de 1920 à 1962*, Mame, Tours 1991.
- Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 2, red. N. TANNER, Georgetown University Press, Washington – London 1990.
- DENIS M., *Nouvelles théories sur l'art moderne, sur l'art sacré. 1914–1921*, L. Rouart & J. Watelin, Paris 1922.
- Dictionnaire culturel en langue française*, red. A. REY, Le Robert, Paris 2006.
- Dom wysyłkowy Hieronim Tilgner*, „Katolik” 1907, t. 40, nr 113.
- Dom wysyłkowy Hieronim Tilgner*, Księgarnia Katolicka, „Postęp” 1912, t. 23, nr 117.
- DUNINÓWNA M., *Święty Hubert*, „Tęcza” 1936, nr 1 i nr 2.
- ENGELS T.M., *Das kleine Andachtsbild. Prägedrucke und Stanzspitzenbilder des 19. Jahrhunderts*, Verlag Aurel Bongers, Recklinghausen 1983.
- FILMOTEKA NARODOWA, *Za wiarę i Ojczyznę. Reportaż filmowy z uroczystości sprowadzenia do kraju relikwii św. Andrzeja Boboli*, Produkcja P.A.T., 2:57-3:05, 10:14-10:52.
- FREEDBERG D., *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- GÄRTNER H., *Andachtsbildchen: Kleinode privater Frömmigkeitskultur*, Verlag Sankt Michaelsbund, München 2004.

- GAWALEWICZ M., STACHIEWICZ P., *Królowa Niebios. Legendy o Matce Boskiej*, G. Gebethner, Kraków 1894.
- GEORGE D., RIZZI SALVATORI M., *Holy Cards/Immaginette: The Extraordinary Literacy of Vernacular Religion*, „College Composition and Communication” 2008, t. 60, nr 2.
- GNEUHS G., *The Art of the Worker*, „The Catholic Worker” 2008, nr 75.
- GOMBRICH E.H., *Obraz wizualny*, w: *Symboli i symbolika*, red. M. GŁOWIŃSKI, przeł. G. Borkowska i in., Czytelnik, Warszawa 1990.
- GORYŃSKA W.J., *Święta Joanna d’Arc*, „Tęcza” 1936, nr 1.
- GÓRNY G., ROSIKOŃ J., *Ufam. Śladami siostry Faustyny*, Rosikon Press, Warszawa 2010
- GÓRSKI K., *O mistrzach chrześcijańskich Dalekiego Wschodu*, „Tęcza” 1935, nr 5.
- GRENZ S.J., *Culture and Spirit: the Role of Cultural Context in Theological Reflection*, „Asbury Theological Journal” 2000, t. 55, nr 2.
- HAŁAS G., *Bunt. Ekspresjonizm poznański 1917–1925. Zamiast wprowadzenia*, w: *Bunt. Ekspresjonizm poznański 1917–1925. Katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Poznaniu z listopada 2003 – stycznia 2004*, red. G. HAŁAS, A. SALOMON, Muzeum Narodowe w Poznaniu, Poznań 2003.
- HIRSZFELD L., *Historia jednego życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Holy cards*, w: *Encyclopedia of Catholic Devotions and Practices*, red. A. BALL, Our Sunday Visitor, Huntingdon 2003.
- JAGIEŁŁO M., *Od świętości do codzienności, czyli o profaniczności obrazka dewocyjnego u schyłku epoki audiowizualnej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2.
- JĘŁOWICKA J., *Nawiedzenie polskich parafii przez kopię Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, „Studia Claromontana” 1981, t. 2.
- KLEKOT E., *Święte obrazki, Licheń i sąd smaku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2.
- KŁOCZOWSKI J., *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Świat Książki – Bertelsmann Media, Warszawa 2007.
- KONARSKA J., *Święty Jan Chryzolog od wściekliczny uwalnia*, „Tęcza” 1936, nr 1.
- KONARSKA J., *Święty Józef, patron cieśli*, „Tęcza” 1936, nr 1 i nr 2.
- KORWIN W., *Mario Antonio Barberis*, „Tęcza” 1935, nr 10.
- KOSIŃSKI K., *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–1956*, „Trio”, Warszawa 2000.
- KOVEL R. & T., *Kovel’s Guide to Selling Your Antiques & Collectibles*, Crown, New York 1990.
- KOWALSKI P., *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, „Dekada Literacka” 2002, nr 3–4.
- KULSIEWICZ T., *Święty Franciszek*, „Tęcza” 1936, nr 1.
- KUSIAK F., *Matka Boska Anielska i św. Franciszek Seraficki w złotym okresie obrazka religijnego (1846–1946)*, Bernardinum, Pelplin 2011.
- KUSIAK F., *Ze św. Franciszkiem z Asyżu poprzez śmierć cielesną do nieba na obrazkach z minionych wieków*, Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej, Warszawa 2014.
- KUŚ H., *Obrazek popularny w polskiej kulturze religijnej*, Pax – Oddział Siedlce, Biała Półlaska 1984.
- LANGNER W.Z., *Droga Krzyżowa*, [b.w.], Kraków 1943.
- LANGNER W.Z., *Krakowskie obrazki dewocyjne*, [b.w.], Kraków 1943.

- LEPOVITZ H.W., *Images of Faith: Expressionism, Catholic Folk Art, and the Industrial Revolution*, University of Georgia Press, Athens, GA 1991.
- LESZNER T., *O grafice dewocyjnej*, „Głos Katolicki” 1945, nr 28.
- LIPPY Ch.H., *Being Religious. American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Greenwood Press, Westport 1994.
- MAJKOWSKI H., *Henryk Gaczyński*, „Głos Wielkopolski” 1946, nr 96.
- MAJKOWSKI H., *Z galerii współczesnych drzeworytników polskich. Stanisław Ostoja-Chrostowski*, „Tęcza” 1935, nr 11.
- MALINOWSKA A., *Camp a sprawa polska, czyli krótka zaduma nad kondycją polskiego kampu*, w: *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*, red. P. OCZKO, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- MANICKA A., *Święte obrazki*, „Znak” 2001, nr 9.
- MARTIN J., *My Life with the Saints*, Loyola Press, Chicago 2006.
- MARTIN J., *Rescuing St. Al.*, „Catholic Digest” 1993, nr 5.
- MIESZKOWSKA A., *Dzieci Ireny Sendlerowej*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009.
- MITERA K., *Ku odrodzeniu sztuki religijnej*, „Głos Plastyków” 1934, nr 9–12.
- MORGAN D., PROMEY S.M., *The Visual Culture of American Religions*, University of California Press, Berkeley 2001.
- MORGAN D., *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, University of California Press, Berkeley 1998.
- NAVE A., *Mario Barberis, pittore romano*, „Lazio ieri e Oggi” 2007, nr 43.
- NOSZCZAK B., *Przygotowania do Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego (1956–1965)*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. NOSZCZAK, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006.
- O podniesienie poziomu artystycznego dewocjonalii*, „Niedziela” 1946, nr 7.
- ORSI R., *Are Catholics Ashamed of Their Devotions?*, „U.S. Catholic” 1989, t. 54, nr 11.
- OSTOJA-CHROSTOWSKI S., *Święty Jan Bosko*, „Tęcza” 1936, nr 1 i nr 2.
- OSTOJA-CHROSTOWSKI S., *Ucieczka do Egiptu*, „Tęcza” 1935, nr 11.
- OSTOJA-CHROSTOWSKI S., *W stajence*, „Tęcza” 1939, nr 1.
- OŻÓG K.S., *Spotkanie nad morzem: początki i rozkwit legendy o św. Augustynie w sztuce europejskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2014, nr 34.
- PARZUCHOWSKA M., *Święte obrazki. Część 1. Znak Krzyża Świętego*, Oficyna Wydawnicza-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2012.
- PARZUCHOWSKA M., *Święte obrazki. Część 2. Życie Świętej Rodziny*, Oficyna Wydawnicza-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2013.
- PAWEŁ VI, *Posynodalna Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi” (8 grudnia 1975)*, „Acta Apostolicae Sedis” 1976, nr 68.
- PAWLIŃSKA A., *Józef Mehoffer (1869–1946)*, Edipresse, Warszawa 2006.
- PERRONE L., *Imaginette Sacre Antiche e Moderne. Uno strumento per conoscere i Santi la loro iconografia*, Centro Francese Cultural „Rosetum”, Milano 2003.
- PETRUZZELLI J.F., *Catholic Holy Cards: Visual, Verbal, and Tactile Codes for the (In)visible*, w: *The Other Print Tradition: Essays on Chapbooks, Broad-sides, and Related Ephemera*, red. C.L. PRESTON, M.J. PRESTON, Routledge, New York 1995.

- PIROTTE J., *Images des vivants et des morts: la vision du monde propagée par l'imagerie de la dévotion dans le Namurois (1840–1965)*, Collège Érasme, Louvain-la-Neuve, Nauwelaerts, Bruxelles 1987.
- POCIUS G.L., *Holy Pictures in Newfoundland Houses: Visual Codes for Secular and Supernatural Relationships*, w: *Media Sence: The Folklore – Popular Culture Continuum*, red. P. NARVÁEZ, M. LABA, Popular Press, Bowling Green 1986.
- PODOSKI W., *Święta Teresa od Dzieciątka Jezus*, „*Tęcza*” 1936, nr 1 i nr 2.
- Polski dom wysyłkowy*, „*Gazeta Toruńska*” 1912, t. 48, nr 281.
- PRANZINI V., GULLI GRIGIONI E., *Santini. Piccole immagini devozionali manufatte ea Stampa dal XVII in XX secolo*, Edizioni Essegi, Ravenna 2006.
- PÜRZER A., *Das Andachtsbild: Frömmigkeit im Wandel der Zeit*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1998.
- RASTAWICKA A., *Z historii Nawiedzenia*, w: S. WYSZYŃSKI, *Śladami Nawiedzenia*, Instytut Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa 1993.
- ROSEN J.H., *Święta Teresa od Jezusa*, „*Tęcza*” 1934, nr 4.
- ROSENBAUM-DONDAINE C., *L'image de piété en France (1814–1914)*, Musée-Galerie de la Seita, Paris 1984.
- ROTHEMUND B., *Kleine Andachtsbildchen*, Slavisches Institut, München 1959.
- SCHADE K., *Andachtsbild. Die Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs*, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar 1996.
- SELLA D., *Santini e immagini devozionali in Europa dal secolo XVI al secolo XX*, Pacini Fazzi, Lucca 1997.
- SĘKOWSKI R., *O talizmanach i obrazkach*, „*Spotkania z Zabytkami*” 1989, nr 5.
- SIEMIEŃSKA R., *Polski Łukasz*, „*Jasna Góra*” 1987, nr 12.
- SIĘPAK E., *Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w pełnieniu misji apostołki Bożego Miłosierdzia*, w: *Promieniowanie orędzia Miłosierdzia. 10 lat po kanonizacji siostry Faustyny*, red. F. ŚLUSARCZYK, Wydawnictwo Misericordia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 2010.
- SKOCZYŁAS W., *Święta Trójca*, „*Tęcza*” 1935, nr 6.
- SKOCZYŁAS W., *Święty Krzysztof*, „*Tęcza*” 1936, nr 1.
- SKOCZYŁAS W., *Święty Sebastian*, „*Tęcza*” 1936, nr 1 i nr 2.
- SOPOČKO K., *Święty Franciszek*, „*Tęcza*” 1936, nr 1.
- SPAMER A., *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*, Bruckmann Verlag, München 1930.
- STACHIEWICZ P., *Święty Jan Kanty*, „*Tęcza*” 1934, nr 4.
- STANKIEWICZ T., *Sacrum w sztuce jako tajemnica*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. CIEŚLIŃSKA, Znak, Kraków 1989.
- STRÓŻEWSKI W., *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. CIEŚLIŃSKA, Znak, Kraków 1989.
- STRZELECKI S., *Obraz miłosiernych nawiedzeń*, „*Wiadomości Kościelne Archidiecezji Biłostockiej*” 2008, nr 1.
- SZWEDA P., *Adolf Hyła – malarz w służbie Bożego Miłosierdzia*, Wydawnictwo AA, Warszawa – Kraków 2009.
- TORWIRT A.M., *Malarze kopii jasnogórskiej ikony*, „*Jasna Góra*” 1997, nr 11.

- TUSZOWSKI J., *Po zamknięciu Pierwszej Wystawy Współczesnej Sztuki Kościelnej im. Piotra Skargi w Krakowie*, Drukarnia Eugeniusza i Dra Kazimierza Koziąskich, Kraków 1911.
- Uchwała Synodu Krakowskiego o malarstwie sakralnym (1621)* w: *Historia doktryn artystycznych*, t. 2: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, opr. J. Białostocki, PWN, Warszawa 1985.
- VIRCONDELET A., *Le monde merveilleux des images pieuses*, Éditions Hermé, Paris 1988.
- W służbie sztuki. Warsztat św. Jacka*, „Niedziela” 1945, nr 23.
- WASILEWSKA J., *Pamiętka – świętość czy talizman? Dlaczego zbieramy obrazki święte?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2009, nr 91.
- WEIL M.S., *The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1974, nr 37.
- WIERCIEŃSKI B., *Dziwni ludzie*, „Tęcza” 1934, nr 4.
- WOOD R.C., *Contending for the Faith: The Church’s Engagement with Culture*, Baylor, Waco 2003.
- WORONIECKI E., *Święci pańscy w drzeworycie polskim*, „Tęcza” 1936, nr 1.
- ŻECHOWSKI S., *A jednak nie zmarnowałem swojego życia*, Biuro Wystaw Artystycznych – Galeria „U Jaksy”, Miechów 2009.

NOTY O AUTORACH

Andrzej Grudziński – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), adiunkt w Instytucie Nauk o Wychowaniu Akademii Ignatianum w Krakowie. Uczestnik i organizator konferencji naukowych w Polsce i zagranicą. Autor książek i artykułów naukowych z zakresu pedagogiki i pracy socjalnej.

Renata Jasnos – biblista (teolog), pedagog, antropolog; profesor AIK, kierownik Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji w Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie; analizująca Biblię w jej kontekstach kulturowych a także pedagogicznych, autorka m.in. monografii: *Teologia Prawa w Deuteronomium* (Studia Pedagogiczne; 2001), *Biblia między literaturą a teologią* (2007), *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu* (Humanitas. Studia Kulturoznawcze; 2011).

Katarzyna Jarkiewicz – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, historyk i antropolog kultury, badacz mentalności religijnej społeczeństwa polskiego, autorka m.in. artykułów: *Promocja duchowych potrzeb, czyli o katolickiej blogosferze w polskim Internecie* (2012), *Mniemać czy wierzyć? Zakres badań współczesnego polskiego katolicyzmu* (2012), *Wirtualna religijność w polskim Internecie* (2013), *Katolicyzm eventowy w Polsce* (2014).

Celina Kisiel-Dorohinicka – doktor filozofii, filolog, pedagog. Adiunkt w Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się m.in. metodyką nauczania etyki i filozofii. Rozprawa doktorska (*Zjawisko*

ideologizacji religii rozpoznawane w języku. Studium z filozofii religii) i aktualne zainteresowania badawcze obejmują związki i „punkty przecięcia” filozofii kultury, języka, religii oraz kondycji współczesnego człowieka.

Józef Majewski – profesor Uniwersytetu Gdańskiego, teolog, antropolog mediów, publicysta, dziennikarz, kierownik Zakładu Mediów i Dziennikarstwa w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, członek Rady Naukowej Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium WIĘZI” i Rady Redakcyjnej Kwartalnika „Więź”. Autor, współautor i redaktor blisko 30 książek, w tym: *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku* (2004), *Teologia na rozdrożach* (2005), *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej* (2007), *Religia – media – mitologia* (2010), *Fuga przemijania* (2014), *Leksykon wielkich teologów XX–XXI wieku* (t. 1–3, 2003–2006; współredaktor i współautor), *Media, business, kultura* (2009, współredaktor i współautor), *Dilemmas of the Catholic Church in Poland* (2015; współautor). Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (2005–2007). Publikował na łamach takich czasopism jak: „Gazeta Wyborcza”, „Rzeczpospolita”, „Gość Niedzielny”, „Herder Korrespondenz”, „Magazyn Kontakt”, „Homo Dei”, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, „Forum Teologiczne”, „Przeгляд Powszechny”, „Salvatoris Mater”, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, „W Drodze”, „Więź”, „Znak”, „Życie Duchowe”, „Bliza”, „Diagonal”, „Twórczość”. Zainteresowania naukowo-badawcze: teologia religii, religia a media, mitologiczna funkcja dziennikarstwa, tabloidyżacja mediów, etyka dziennikarstwa, teologia feministyczna.

Giuseppe Mari (1965) – doktor filozofii (Università di Padova), profesor pedagogiki ogólnej na Università Cattolica di Milano, członek Komitetu Wykonawczego w Centro Studi e Ricerche sulla Disabilità e Marginalità; wykładowca pedagogiki ogólnej i szkolnej w Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano; pedagogiki ogólnej i pedagogiki specjalnej w Istituto Universitario Salesiano di Venezia; członek Komitetu Wykonawczego w Centro Studi Scuola Cattolica Konferencji Episkopatu Włoch; członek Società Italiana di Pedagogia, członek Centro Italiano di Ricerca Pedagogica, członek Société Francophone de Philosophie de l'Éducation; członek Association Internationale de Recherche sur la Pédagogie Chrétienne,

członek Sociedad Española de Pedagogía, członek Philosophy of Education Society of Great Britain; koordynator czasopisma „Pedagogia e Vita” (Brescia); członek Radu Naukowej czasopisma „Estudios sobre Educación” (Pamplona) oraz „Studia Paedagogica Ignatiana” (Kraków); prowadzi badania szczególnie w zakresie pedagogiki ogólnej, filozofii edukacji i pedagogiki szkolnej; ostatnio opublikował: *Educazione come sfida della libertà* (2013) oraz *Scuola e sfida educativa* (Brescia, 2014).

Janusz Mariański – emerytowany profesor socjologii religii i socjologii moralności Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II, wykładowca w Wyższej Szkole Nauk Społecznych w Lublinie i w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku, członek Komitetu Socjologii PAN i Zespołu ds. Dobrych Praktyk Akademickich przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego (w latach 2011–2014); współpracuje z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie; przedmiotem jego zainteresowań badawczych są: socjologia moralności, socjologia religii i katolicka nauka społeczna; w 1997 roku otrzymał nagrodę Prezesa Rady Ministrów za wybitne osiągnięcia naukowe; jest autorem około 1000 artykułów naukowych i popularno-naukowych oraz 50 książek, m.in. *Młódzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów* (Lublin 1995), *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (Lublin 1998), *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne* (Lublin 2001), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne* (Toruń 2013), *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne* (Lublin 2013), *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość. Studium socjologiczne* (Kraków 2013), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego. Opracował i wyboru dokonał Marek Marczewski* (Lublin 2013), *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne* (Toruń 2014). W 2015 roku ukazał się w Zakładzie Wydawniczym „Nomos” pod jego redakcją *Leksykon Socjologii Moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy* (Kraków 2015).

Andrzej Mrozek – wykładowca Uniwersytetu Jagiellońskiego, bibliista i religioznawca; zajmuje się kulturą starożytnego Bliskiego Wschodu, Ugaritem, Biblią jako kodem cywilizacji, judaizmem oraz chrześcijaństwem pierwszych wieków i jego orientalnymi nurtami; jest tłumaczem przede wszystkim z języka włoskiego.

Piotr Siuda – doktor nauk humanistycznych z zakresu socjologii, adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy oraz wykładowca na kierunku Humanistyka drugiej generacji tej uczelni. Kierownik Studiów Podyplomowych „Marketing internetowy i e-biznes”. Sekretarz Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Oddział w Toruniu oraz członek The Association of Internet Researchers. Zainteresowany socjologią kultury, społecznymi aspektami internetu, edukacją medialną, jak również nowymi formami uczestnictwa w kulturze. Autor książek *Religia a Internet* (2010), *Kultury prosumpcji* (2012) oraz *Japonizacja* (2014) oraz artykułów publikowanych w wielu prestiżowych periodykach naukowych (m.in. „European Journal of Cultural Studies”, „Studia Socjologiczne”, „Kultura i Społeczeństwo”, „Kultura i Edukacja”). Koordynator szeregu projektów badawczych, w tym zadań *Dzieci sieci* i *Dzieci sieci 2.0*. Prowadzi szkolenia dla Wydawnictwa PWN i Centrum Promocji Informatyki z zakresu pisania artykułów naukowych. Autor blogu „popblog – Piotr Siuda” <<http://piotrsiuda.pl>>, można go także znaleźć na stronie <<http://piotrsiuda.com>>.

