

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 25

rok 2016

nr 1

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

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

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

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

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

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

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

Redaktorzy językowi/Language Editors

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

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

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

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

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

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel. 42 636-04-81

<http://awl.lodz.pl>

e-mail: awl@awl.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

**FORMY KOMUNIKOWANIA
– NOWE OBSZARY DUSZPASTERSKIEJ TROSKI**

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

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

SPIS TREŚCI

ks. Rafał Leśniczak, Wstęp 7

ARTYKUŁY I

- Sara Del Bello, Alla Kovalenko, ks. José María La Porte, *Humanización de la comunicación institucional. Estudio histórico-crítico* 11
- Barbara Bogołębska, *Tischnerowskie „formy pamięci”* 29
- Piotr Drzewiecki, Mateusz Kot, *Troska Kościoła w Polsce o edukację medialną* 41
- ks. Dariusz Gronowski, *Plotkowanie jako fenomen komunikacyjny* 59
- ks. Rafał Leśniczak, *Dziennikarstwo na rozdrożu – między deontologią i teleologią* 71
- ks. Tadeusz Lewicki SDB, *Duchowieństwo w sieci... próba nakreślenia problemu. Autoprezentacja medialna i społecznościowa w teorii i badania (przykład Churchbooku we Włoszech)* 83
- ks. Dominik Lubiński, *Wpływ środków społecznego przekazu na kształtowanie opinii publicznej w nauczaniu Benedykta XVI* 99
- ks. Marek Stępnia, *Rola rodziny i zrzeżeń katolickich w tworzeniu kapitału społecznego* 115
- Giovanni Tridente, *Abitare i nuovi media, con uno sguardo alla Evangelii Gaudium di Papa Francesco* 127

ARTYKUŁY II

- Filippo Colnago, *La poesia di Giovanni Scoto Eriugena e i suoi aspetti teologici* 143
- Stefan Szymik MSF, *Radość pielgrzymowania. Psalm 122 w perspektywie historycznej i teologicznej* 171
- Horatio Simian-Yofre, *Como hablar de Dios hoy desde el lenguaje bíblico* 183
- Konrad F. Zawadzki, *Neue patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief: unbekannte griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, Pseudo-Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios* 201
- Robert K. Zawadzki, *Apokryfizacje renesansowe. Przykład łacińskiego poematu „De splendidissimo Christi Jesu triumpho carmen” Marcina Kromera (1512–1589)* 225

RECENZJA

- ks. Rafał Leśniczak, (rec.) Jan Pleszczyński, *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa: Difin 2015, ss. 284 241

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 247

TABLE OF CONTENTS

fr. Rafał Leśniczak, Introduction 7

ARTICLES I

- Sara Del Bello, Alla Kovalenko, Fr. José María La Porte, *Humanización de la comunicación institucional. Estudio histórico-crítico* 11
- Barbara Bogólebska, *Tischner's "forms of memory"* 29
- Piotr Drzewiecki, Mateusz Kot, *The concern of the Church in Poland about media education* 41
- fr. Dariusz Gronowski, *Gossip as element of communication* 59
- fr. Rafał Leśniczak, *Journalism at the crossroads – between deontology and teleology* 71
- fr. Tadeusz Lewicki SDB, *The clergy on the web ... an attempt to outline the problem. Self-presentation in media and social networking in theory and research (eg Churchbook in Italy)* 83
- fr. Dominik Lubinski, *The impact of media on the shaping of public opinion in the thought of Benedict XVI* 99
- fr. Marek Stępnia, *The role of family and Catholic associations in the formation of social capital* 115
- Giovanni Tridente, *Living amidst new media, with a look a Pope Francis' Evangelii Gaudium* 127

ARTICLES II

- Filippo Colnago, *The poetry of John Scotus Eriugena and its theological aspects* 143
- Stefan Szymik MSF, *The joy of peregrination. Ps 122 in the historical and theological perspective* 171
- Horatio Simian-Yofre, *Como hablar de Dios hoy desde el lenguaje bíblico* 183
- Konrad F. Zawadzki, *New patristic exegesis of First Epistle to the Corinthians: unknown Greek fragments of Cyril of Alexandria, Pseudo-Athanasius, Philoxenos, Severus of Antioch and Ammonios* 201
- Robert K. Zawadzki, *The Renaissance Apocrypha. An example of the Latin poem "De splendidissimo Christi Jesu triumpho carmen" by Martin Kromer (1512 – 1589)* 225

REVIEW

- fr. Rafał Leśniczak, (rec.) Jan Pleśczyński, *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa: Difin 2015, ss. 284 241

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 247

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

WSTĘP

Obecny, 1 numer w 2016 r. „Łódzkich Studiów Teologicznych” otwiera jubileuszowy, dwudziesty piąty rok publikowania tego periodyku.

To pismo naukowe, skupione wokół pracowników naukowych Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, osiąga już dojrzałość. Można i należy życzyć łódzkiemu kwartalnikowi *ad multos annos...*!

Zamysłem niniejszego numeru jest ukazanie różnych FORM KOMUNIKOWANIA JAKO NOWYCH OBSZARÓW DUSZPASTERSKIEJ TROSKI (wczoraj i dziś, z podkreśleniem oczywiście – dziś).

Poszukiwania naukowe autorów wpisują się w dziedzinę nauk teologicznych, humanistycznych i społecznych. W niniejszym tomie Czytelnik odnajdzie teksty reprezentujące następujące dyscypliny naukowe: nauki o mediach, nauki o polityce, socjologię, filozofię, literaturoznawstwo, biblistykę, patrystykę, a także katolicką naukę społeczną jako przedstawicielkę teologii praktycznej. Interdyscyplinarność naukowa jest zauważalna już na poziomie poszczególnych autorskich wypowiedzi.

Autorzy tekstów reprezentują różne ośrodki naukowe w Polsce i zagranicą, do których należą Uniwersytet Łódzki, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wyższe Seminarium Duchowne w Gościkowie – Paradyżu, Szkoła Wyższa Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, La Sapienza – Università di Roma, Pontificia Università della Santa Croce, Università Pontificia Salesiana, Universität Trier, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, argentyński Narodowy Uniwersytet w Córdoba, Akademię Jana Długosza w Częstochowie.

Tom i pierwszy blok tekstów otwiera artykuł Sary Del Bello, Allya Kovalenko i José María La Porte. Rozważają oni problematykę komunikowania interpersonalnego i społecznego w wymiarze historycznym i filozoficznym. Dehumanizacja i uprzedmiotowienie relacji oraz pojmowanie człowieka w kategoriach towaru rynkowego, zdaniem autorów, są zagrożeniem współczesnego procesu komunikowania międzyludzkiego. Przywołując bogatą literaturę hiszpańskojęzyczną i anglojęzyczną, badacze podkreślają godność osoby ludzkiej, która nie może zniknąć z horyzontu etycznego spojrzenia na procesy komunikowania.

Barbara Bogolebska, posługując się opracowanym przez Mariana Tischnera i Wojciecha Bonowicza *Dziennikiem 1944–1949* ks. Józefa Tischnera, odsłania nie tylko nowy, dotychczas mało znany, rozdział życia przyszłego wybitnego krakowskiego filozofa z okresu jego młodości, ale nade wszystko prezentuje i przybliża różne *formy pamięci*, którymi posłużył się autor *Dziennika*. Tło historyczne stanowią czasy wojny i pierwszych lat powojennej rzeczywistości.

Piotr Drzewiecki i Mateusz Kot prezentują na wyselekcjonowanych przykładach godne zauważenia formy troski o edukację medialną, realizowaną przez Kościół w Polsce.

Wśród tekstów niniejszego bloku został pomieszczony również tekst popularnonaukowy ks. Dariusza Gronowskiego (w takich formach wypowiedzi autor ów został dostrzeżony i wysoko oceniony¹), który w kategorii fenomenu komunikacyjnego proponuje Czytelnikowi spojrzenie na plotkowanie. Autor zauważa, że pojawienie się mediów masowych „zinstytucjonalizowało plotkowanie”, które w jego opinii ma wiele aspektów zarówno pozytywnych, jak i negatywnych.

Obszar badań ks. Rafała Leśniczaka koncentruje się na wyjaśnieniu znaczenia dwóch ważnych pojęć: deontologii i teleologii, w odniesieniu do dziennikarstwa. Autor z powodzeniem podjął próbę odpowiedzi na pytanie o wzajemne odniesienia płaszczyzny deontologicznej i teleologicznej jako dwóch ważnych wymiarów profesji komentatorów życia społecznego. Tekst skłania Czytelnika do refleksji dotyczącej sposobu spojrzenia na dziennikarstwo: w jakim stopniu jest misją, w jakim stopniu zawodem?

Tekst ks. Tadeusza Lewickiego to zaproszenie do dyskusji, refleksji pedagogiczno-formacyjnej nad tematem obecności duchowieństwa w sieci internetowej z punktu widzenia duszpasterskiego. W swych konstatacjach badacz rozważa ewolucję obecności kapłana w mass mediach, wskazując jej ważne etapy tej obecności, takie jak autoprezentacja w mediach tradycyjnych, teleobecność i wirtualne obecność, autoprezentacja w epoce medialnej portali społecznościach.

Na problematykę kształtowania opinii publicznej w nauczaniu Benedykta XVI uwagę zwraca ks. Dominik Lubiński. Obszar badań autora obejmuje doniosły fragment nauczania społecznego papieża. Czytelnik znajdzie w tekście pogłębioną analizę następujących zagadnień z nauczania Benedykta XVI: pojęcie i rola opinii publicznej, troska o życie ludzkie, wartość rodziny, odpowiedzialność za kwestię społeczną i pokój, uznanie roli moralności, religii i Kościoła. Publikacja naukowa ks. Dominika Lubińskiego jest próbą pogłębionego spojrzenia na najważniejsze zagadnienia myśli społecznej papieża Benedykta XVI.

Z kolei ks. Marek Stępnia podjął problematykę wkładu rodzin i zrzeszeń katolickich w tworzenie kapitału społecznego. Autor wykorzystał źródła socjologiczne,

¹ Książd Dariusz Gronowski jest postulatorem procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego biskupa Wilhelma Pluty. Jest wykładowcą teorii komunikacji na wydziale Komunikacji Społecznej Instytucjonalnej Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie, a także w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie Paradyżu. Jest autorem książki *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, wydanej przez Instytut Biskupa Wilhelma Pluty (2015) i nagrodzonej jako najlepsza książka popularnonaukowa 2015 r. w Lubuskiem.

ukazujące istotę i znaczenie kapitału społecznego w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw, ale także źródła teologiczne, do których należy zaliczyć nauczanie papieskie. Czytelnik znajdzie ponadto uzasadnienie tzw. indywidualizmu religijnego z punktu widzenia socjologa.

Giovanni Tridente w swojej refleksji naukowej podejmuje temat wzrastającej roli *social media* we współczesnym społeczeństwie oraz nauczania społecznego Kościoła katolickiego w tej dziedzinie. Szczególna uwaga Czytelnika zostaje zwrócona na odniesienie papieża Franciszka do nowych mediów, zaprezentowane w Adhortacji *Evangelii gaudium*.

Drugi blok tekstów otwiera artykuł Filippo Colnago poświęcony teologicznym aspektom mało znanej, a ważnej do formułowania języka teologicznego przekazu poezji Jana Szkota Eriugeny.

Ksiądz Stefan Szymik, biblista, prezentuje formy wyrażania pielgrzymiej radości na przykładzie *Psalmu 122* i ich reperkusje historyczno-teologiczne.

Horatio Simian-Yofre SJ, emerytowany profesor Biblicum w Rzymie, w swoim artykule dzieli się swoim niezwykłym doświadczeniem obcowania z tekstem Biblii i językami biblijnymi oraz wynikającymi stąd trudnościami w mówieniu o Bogu i przepowiadaniu Bożego posłania.

Artykuł Konrada Zawadzkiego stanowi nową interpretację patrystyczną tekstu Pierwszego Listu do Koryntian opartą na nowo odkrytych fragmentach Cyryla z Aleksandrii, Pseudo-Atanazego, Filoksenosa, Sewera z Antiochii i Ammoniosa. Autor zauważa, że odkryte fragmenty są wymownym świadectwem podejmowanych już w starożytności prób interpretacji Pisma Świętego, nie tylko w komentarzach biblijnych, ale również w innych gatunkach literackich.

Numer 1 w 2016 r. zamyka tekst Roberta K. Zawadzkiego na temat apokryfizacji renesansowych. Tę formę przekazu przybliży nam analitycznie na konkretnym przykładzie poematu *De splendidissimo Christi Jesu triumpho carmen Marcina Kromera*.

W niniejszym kwartalniku naukowym autorzy prezentują problemy naukowe z perspektywy badań empirycznych oraz z perspektywy teoretycznej. Należy wyrazić nadzieję, że tom 25 (2016) 1 Łódzkich Studiów Teologicznych nie tylko dostarczy Szanownym Czytelnikom interesującej wiedzy, ale będzie także inspiracją do własnych poszukiwań naukowych i zaproszeniem do współpracy z naszym czasopiśmem.

SARA DEL BELLO

*Dipartimento di Studi Politici
Università "La Sapienza", Roma*

ALLA KOVALENKO

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

JOSÉ MARÍA LA PORTE

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

HUMANIZACIÓN DE LA COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL ESTUDIO HISTÓRICO-CRÍTICO

Palabras claves: comunicación institucional, persona, humanización, relaciones humanas

1. Superar la mercantilización de las relaciones humanas. 2. La evolución de la relación entre el estado y el individuo. 3. La persona. 4. Comunicación institucional en una sociedad global. 5. Concepción funcional: nacimiento y desarrollo de las relaciones públicas en un contexto de resolución de problemas. 6. La concepción de los públicos y la dimensión personal de las relaciones. 7. Recuperar una dimensión ética a través de la comunicación de la Iglesia

HUMANIZACJA KOMUNIKOWANIA INSTYTUCJONALNEGO STUDIUM HISTORYCZNO-KRYTYCZNE

Słowa kluczowe: komunikowanie instytucjonalne, osoba, humanizacja, relacje ludzkie

1. Przewyciężyć urynkowanie relacji ludzkich. 2. Ewolucja relacji pomiędzy państwem i jednostką. 3. Osoba. 4. Komunikowanie instytucjonalne w społeczeństwie globalnym. 5. Koncepcja funkcjonalna: początek i rozwój relacji społecznych w kontekście rozwiązywania problemów. 6. Koncepcja „stakeholders” (interesariuszy) a wymiar personalny relacji. 7. Odzyskać wymiar etyczny przez komunikowanie Kościoła

Streszczenie

W ostatnich latach odnotowuje się brak pogłębionego etycznie spojrzenia na relacje tworzone przez organizacje. Wiele instytucji, uczonych i praktyków *public relations* bardziej skupia swoją uwagę na instytucjonalnych relacjach ze społeczeństwem, a mniej na charakterze tych relacji i etycznych aspektach treści oferowanych w programach komunikacji opracowywanych przez organizacje.

Celem artykułu jest próba przedstawienia tego, jak organizacje publiczne zaczęły mniej skupiać się na osobie ludzkiej (tak jak to czyniły w XX wieku) z powodu rozrostu organizacji publicznych i prywatnych oraz upadku instytucji łączących ludzi z instytucjami rządowymi (lokalnymi i krajowymi) oraz firmami, takich jak na przykład: stowarzyszenia sąsiedzkie, firmy rodzinne, organizacje konsumenckie czy grupy oddolnej demokracji. Sytuacja ta sprawia, że jednostki stają się bezradne wobec firm i instytucji publicznych. Etyka *public relations* skupia się na relacji pomiędzy organizacją a opinią publiczną, natomiast Kościół proponuje ponadto refleksję nad zawartością przekazu. Dlatego też podejście Kościoła do komunikacji może pomóc odnowić obszar *public relations* (a także ogólnie biorąc komunikowania instytucjonalnego) dzięki zwróceniu większej uwagi na relacje pomiędzy etyką a treścią w *public relations*.

1. SUPERAR LA MERCANTILIZACIÓN DE LAS RELACIONES HUMANAS

«El mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso»¹. Estas palabras, pronunciadas por Hannah Arendt en septiembre de 1959, nos permiten introducir una reflexión sobre el papel de la persona en los mecanismos sociales actuales, con una particular atención a la esfera de las comunicaciones, es decir, a la modalidad en base a la cual el mundo de la comunicación se relaciona con el individuo. Existe un creciente utilitarismo, dominante en la sociedad actual, que considera a las personas casi exclusivamente a partir de su papel como consumidores. Para hacer frente a esa tendencia, redescubrir la importancia del diálogo, de la relación, de la responsabilidad y cuidado de unos por otros, se configura como una verdadera y propia necesidad, especialmente si no se desea continuar el camino que conduce hacia la total mercantilización de las relaciones sociales².

¹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 2001, 35.

² “[...] la società post-moderna coinvolge i suoi membri principalmente nella loro capacità di consumatori anziché di produttori”, Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma–Bari 2002, 79. Cfr. también J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005, 41–63.

Por tanto, aunque nos encontramos en un contexto diverso de aquel en que nacieron las consideraciones de Arendt, es interesante subrayar la centralidad que atribuye a la palabra, partiendo del presupuesto de que el hombre es un ser dialógico. El discurso³ se identifica con la capacidad que tiene el hombre de incidir en la realidad, de aparecer y mostrarse en público, en el espacio común del encuentro y del intercambio de múltiples y diferentes puntos de vista; también presupone de modo necesario la presencia de los demás, una presencia de la que no podemos prescindir puesto que el mundo se nutre de la pluralidad humana. Desconocer este aspecto significa ceder a una visión materialista de las relaciones humanas, donde la dimensión ética de las relaciones sociales y el respeto por la dignidad de la persona dejan paso a la lógica del beneficio y del interés económicos:

En nombre del primado que el neoliberalismo concede a la libertad de mercado y a las meras relaciones de intercambio determinadas por la lógica del consumo [,] ninguna forma de solidaridad se percibe positivamente porque, en esta visión utilitarista del mundo, la humanidad se muestra constituida por una serie de individuos aislados que establecen entre ellos, sobre todo, relaciones contractuales y competitivas, que hacen pasar a un segundo plano las afinidades electivas, la solidaridad familiar o de cualquier otro tipo [...] [Y donde] las relaciones interpersonales se estructuran según criterios de utilidad – [...] en términos de producción, de beneficios y de poder⁴.

2. LA EVOLUCIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y EL INDIVIDUO

Antes de poder subrayar la centralidad de la persona y la importancia del vínculo social, es interesante describir a grandes líneas un rápido cuadro sobre el modo en que la época moderna y contemporánea han ido estructurando progresivamente el conjunto de relaciones que se crean entre las instituciones y la sociedad civil, entre el Estado y el individuo. A través de este análisis se desea evidenciar dos extremos peligrosos a los que se ha llegado en la historia occidental europea: por un lado, la casi total despersonalización de los individuos, dentro de una sociedad de masas (tal y como ha sido plasmada por los grandes regímenes ideológicos del siglo XX), donde el individuo termina siendo fagocitado por la enérgica máquina burocrático-estatal⁵; por otro

³ “Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà. Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano”, H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2006, 146–147.

⁴ M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2009, 29.

⁵ “[...] Il selvaggio conosce i suoi strumenti in maniera incomparabilmente migliore di noi. [...] la crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: [...] che tutte le cose possono – in linea di principio – essere dominate dalla ragione. Ciò non è altro che il disincantamento del mondo. Non è più necessario, come faceva il selvaggio [...] ricorrere agli strumenti della magia per dominare o ingraziarsi gli spiriti. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici”, M. Weber, *La scienza come professione*, Milano 1997, 87–89.

lado, el individualismo *atomista* – característico sobre todo de nuestra época – que considera el ser humano como un sujeto totalmente cerrado en sí mismo e incapaz de relacionarse con los demás, a no ser que se realice a partir de objetivos económico-utilitaristas. Sin adentrarnos en excesivos detalles, este análisis debe comenzar desde los orígenes para comprender la relación entre estado y sociedad. Es necesario, por tanto, iniciar con la conocida definición weberiana del Estado moderno⁶, por la cual éste se configura como una empresa institucional de carácter político, cuyo aparato administrativo-burocrático detenta y ejerce el monopolio legítimo de la coerción física, en relación a un determinado pueblo y dentro de un territorio delimitado.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, con la aparición de los grandes estados europeos, se completa este proceso de consolidación gradual del poder estatal tal y como se ha formado a partir de la modernidad. En el momento en que se realiza la centralización del poder político y su absolutización – que pasa sustancialmente a través de la monopolización de instrumentos económico-financieros y militares – comienza a prepararse un terreno propicio para el nacimiento y desarrollo de la sociedad civil. Efectivamente, adquieren una menor importancia los estamentos sociales que habían mediado entre el súbdito y el soberano en la precedente época medieval⁷ creándose, por así decir, un vacío entre el estado y el individuo⁸.

Gradualmente, desde el siglo XVIII al XIX, la sociedad sigue la huella de las ideas de la Ilustración, del pensamiento iusnaturalista, del contractualismo, de las doctrinas liberales, de las conquistas revolucionarias modernas. Emprende de este modo la senda hacia la racionalización jurídica del poder soberano y hacia la edificación del Estado de derecho. Un elemento fundamental que favorece este paso histórico-político lo representa la aparición de una concepción filosófica individualista⁹. La atención a los derechos de la persona – en particular el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad – conduce a una visión política no ya cimentada en torno al monarca (expresión del poder estatal) sino en torno al individuo. A consecuencia de ello, el estado – cuya fuente de legitimidad reside en el consenso de la sociedad civil y, por tanto, en el pueblo – está llamado a ejercitar el propio poder, en los límites y formas definidos por la ley, y tiene como fin principal la salvaguardia de los derechos y libertades de los individuos. Es decir, el Estado existe, tiene su razón de

⁶ Cfr. *Economia e società*, Torino 2000.

⁷ “[...] il processo di transizione dai rapporti medievali di signoria allo Stato come impresa istituzionale trasforma il monarca da *primus inter pares* in signore dei suoi sudditi”, P.P. Portinaro, *Stato*, Bologna 1999, 52.

⁸ Cfr. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Madrid 1985.

⁹ “L’individualismo fu un prodotto o una conseguenza dell’assolutismo, proprio per la perdita di peso politico delle strutture sociali su cui si reggeva la vita comunitaria [...] l’etica viene ricercata e fondata nel proprio foro interiore, nella propria soggettività e quindi in una sfera del tutto privata [...]”, N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna 2011, 40.

Es necesario añadir que el individualismo político nace con la antropología luterana, asentada en la idea de la maldad humana. Efectivamente, el pesimismo ontológico de Lutero, que parte del principio de que el hombre se opone radicalmente a Dios, lleva a una concepción instrumental de la política. Esta última es indispensable para garantizar el orden terreno y evitar el desierto de la humanidad. Cfr. G. Cotta, *La nascita dell’individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna 2002.

ser en función del individuo. La sociedad civil inicia así a reivindicar¹⁰ un espacio propio en la esfera pública, en defensa de sus propios derechos. Este camino de politización social encuentra su máxima expresión, a finales del siglo XVIII, en los grandes procesos revolucionarios del tiempo, cuyos frutos son las declaraciones de los derechos fundamentales del individuo, que determinarán el final del periodo absolutista y la llegada del constitucionalismo (primero monárquico y, después, democrático parlamentario). Protagonista de las grandes revoluciones del siglo XVIII es, por tanto, la opinión pública¹¹, que Locke identifica como expresión de la ley moral, capaz de poner un freno al poder político, y que Kant colocar como fundamento de la propia definición de la Ilustración, donde precisamente habla del uso público de la razón¹². La opinión pública comienza a tomar forma a partir del final del siglo XVII, primero en Inglaterra y después en la Francia ilustrada, pero está enraizada en una fase precedente:

El Estado absoluto [...], con [...] la [...] destrucción de la sociedad comunitaria, termina por contraponer [...] público y privado [...] Pero como la economía pasa [...] de la familia al mercado, así también la moral deja de tener como [...] ámbito exclusivo la vida privada [...] [Toma forma] [...] una nueva esfera [...] social, precisamente la sociedad civil [...] [autónoma] respecto al gobierno¹³.

Con la siempre creciente participación política de las masas, que caracteriza en particular modo el periodo a caballo entre el final del siglo XIX y el inicio del XX-en coincidencia con la «segunda industrialización» – la relación entre Estado y sociedad empieza a asumir nuevas características gracias al nacimiento de los partidos de masas y a la introducción del sufragio universal masculino. La masificación de la sociedad obliga al poder político, por así decir, a ampliar los márgenes de la participación pública. El desarrollo capitalista de la economía¹⁴ y el

¹⁰ “[...] sul finire del Settecento, [...] [la] società civile [...] [indica] la sfera dei rapporti sociali non istituiti né regolati dallo Stato, l’insieme delle relazioni tra individui, gruppi e associazioni che evolvono nel tempo senza un piano stabilito. [...] la genesi della società civile come ambito autonomo e distinto dalla sfera politica [...] [ha] come presupposto l’esistenza tanto dello Stato moderno, quanto della Chiesa riformata. [...] È alle religioni riformate che va in maniera preminente ricondotto quell’impulso alla mobilitazione morale della società che, sull’onda del processo di secolarizzazione, si sarebbe convertita in mobilitazione politica”, P.P. Portinaro, *Stato..., op.cit.*, 101–102.

¹¹ Aunque originariamente tenía un carácter elitista, con la progresiva masificación de la sociedad, entre finales del siglo XIX y principios del XX, amplía sus confines a un ámbito social siempre más amplio.

“Mentre nella libera Inghilterra, secondo E. Burke, l’opinione pubblica si formava nei negozi e nelle manifatture, perché ogni uomo aveva interesse a tutte le questioni pubbliche e anche il diritto a manifestare un’opinione su di esse, nel continente, in cui esistevano regimi più o meno assolutistici [...] non è la gente comune [...] a formare l’opinione pubblica ma i sapienti [...] gli intellettuali [...]”, N. Matteucci, *Lo Stato moderno..., op.cit.*, 43–44. Cfr. también J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Bari 1988.

¹² “Ancora prima che il topos dell’opinione pubblica giunga ad acclimatarsi nell’ambito della lingua tedesca, l’idea di una dimensione pubblica borghese trova la sua formulazione teoricamente matura con lo sviluppo, in termini di filosofia del diritto e della storia, del principio di pubblicità (*Publizitat*) formulato da Kant”, *Ivi*, 127.

¹³ N. Matteucci, *Lo Stato moderno..., op.cit.*, 171.

¹⁴ Cfr. H. Denis, *Storia del pensiero economico*, Milano 1993; M.N. Rothbard, *Historia del pensamiento económico*, Madrid 1999.

efficientismo produttivo delle fabbriche (dove il lavoratore¹⁵ totalmente depersonalizzato si trova completamente subordinato alla macchina e alienato rispetto all'oggetto del proprio lavoro), spingono le masse a rivendicare con forza i propri diritti. Conquistano così un importante peso le teorie filosofico-politiche di matrice socialista che, condannando l'individualismo *atomista* della società dell'epoca, propongono, in cambio, una visione di tipo comunitario. Questi cambiamenti sociali attivano trasformazioni anche a livello politico-istituzionale. Di fatto, si pone il problema di come indirizzare le energie di una porzione sempre più ampia della società. Per un lato, si offre una risposta a partire dal concetto di nazione¹⁶ – confermato dalla Rivoluzione Francese – che rappresenta il vertice del processo di costruzione dello Stato moderno e che, a cavallo tra le due guerre mondiali, si radicalizza in modo estremo, fino a dare forma al nazionalismo; per l'altro lato, le petizioni relative alla propria identità di classe realizzate per conto delle masse, conducono i soggetti politici a rafforzare gli strumenti amministrativo-burocratici, fino a controllare ciascuno degli aspetti della vita economico-sociale. Il risultato è la costruzione e lo sviluppo del regime totalitario, dove nazionalismo e autoritarismo si ingarzano in modo inseparabile. Caratteristica preminente del totalitarismo è, di fatto, l'estensione invasiva di un potere che cancella la distinzione tra la sfera pubblica e la privata, con l'obiettivo di dominare le coscienze individuali, attraverso l'abolizione della persona: «questi regimi [...] integralist[as] e intollerant[es], [...] pretendevano definire il significato e il fine ultimo dell'esistenza individuale e collettiva [...]»¹⁷ e l'uomo delle masse, la cui «principale caratteristica [...] non era la brutalità o la bruschezza ma il isolamento e la mancanza di relazioni sociali normali»¹⁸, si trasforma in un terreno fertile dove questi regimi riescono a radicarsi. Dal punto di vista filosofico, l'Europa degli anni venti e trenta conosce un momento di profonda

¹⁵ “[...] l’operaio decade a merce, [essendo totalmente estraneo al prodotto del proprio lavoro e] [...] diventa uno schiavo del suo oggetto. [...] [In altre parole], [...] egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro”, K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit. in: A. Negri, *Dall'Illuminismo al socialismo scientifico*, vol. I/II, in: A. Negri, *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Milano 1981, 925–927–928.

¹⁶ “Lo Stato nazionale si consolida in Occidente integrando in un sistema unitario tre fondamentali elementi: a) il principio di legalità di uno Stato amministrato burocraticamente; b) il processo di identificazione tra la nazione come comunità emotiva e i suoi capi politici [...]; c) la continuità delle tradizioni nazionali [...]”, P.P. Portinaro, *Stato...*, op.cit., 126.

“L'idea di nazione, unita al senso dello Stato, serve a dare una notevole integrazione ai ceti che volevano pesare politicamente [...] ma non penetrò fino in fondo al popolo. Nella seconda metà dell'Ottocento, il popolo iniziò a integrarsi intorno all'ideologia socialista, che si poneva in radicale rottura con lo Stato rappresentativo borghese [...] [e] ai valori nazionali venne così contrapposto l'internazionalismo proletario. All'etica individualistica e competitiva il socialismo oppose la solidarietà di classe [...]”, N. Matteucci, *Lo Stato moderno...*, op.cit., 57.

¹⁷ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Bari–Roma 2001, XVII.

¹⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967, 439. “[...] il totalitarismo [...] si fonda] in ultima analisi sulla convinzione per cui tutto è possibile, non più solo permesso [...]. I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può prendere a fondamento qualunque ipotesi: in un'azione condotta con logica coerenza, l'ipotesi particolare diventerà vera [...]”, Id., *Tra passato e futuro*, Milano 1999, 126.

crisis, en el que se concreta una ruptura respecto a la orientación intelectual precedente. De este modo toma cuerpo el «crepúsculo de Occidente», es decir, declina el horizonte de valores que hasta ese momento determinaban las estructuras sociales encarnados en la confianza en la razón humana, en la idea de un progreso constante del hombre y en la posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto de la realidad: «Después de Hegel se entra [...] en una edad en la que desaparece progresivamente la pretensión de construir y elaborar la realidad histórica con modalidades humanas y racionales»¹⁹. El anuncio nietzscheano de la muerte de Dios es, por tanto, la expresión de la pérdida de riqueza de los valores supremos de la modernidad (religión, moral y verdad): «la apocalipsis contemporánea» – escribe Mounier al final de la Segunda Guerra Mundial – «deriva de la caída de las dos grandes religiones del mundo moderno: el cristianismo y el racionalismo»²⁰.

En este panorama de desarrollan nuevas ideas de pensamiento – entre ellas la fenomenología, el personalismo y el existencialismo – que, en su heterogeneidad, tienen un interés común por aspectos existenciales, por la persona, por la interioridad. En concreto, estas nuevas corrientes filosóficas dirigen su atención una vez más hacia la dimensión subjetiva, en polémica con la perspectiva política hegeliana, que propone una visión organicista del estado²¹.

En la edad contemporánea el Estado entra, poco a poco, en una nueva fase, en la que la lógica neoliberal lidera las realidades más propiamente políticas y humanas. El ciudadano, de este modo, queda reducido a la condición de simple espectador, de consumidor, de sujeto portador de intereses particulares.

La *economización* de las relaciones humanas conduce, por tanto, a la desaparición progresiva del sentido de la política, que pierde el propio significado originario de debate de ideas e intercambio de pluralidad y diversidad de opiniones para alcanzar el interés público. De este modo se llega a una sociedad en la que los individuos han perdido la capacidad de encontrar un hilo común que les mantenga unidos entre sí. El hecho de que se ponga en discusión el principio moderno de la representación de lo político – por el cual la multiplicidad se reconducía hacia la unidad – abre el camino a la época postmoderna, donde emerge un pensamiento que – en contraste con una visión universalista – busca dar voz a las diferencias y aspectos singulares, irrepresentables en un esquema único y totalizante. De todos modos, el intento de

¹⁹ C. Galli, *Introduzione* a: K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Roma–Bari 2006, XIII.

²⁰ Citado en: G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984, 145.

²¹ «Lo Stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale [...] nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto [...] unità dell'universalità e dell'individualità. [E] [...] l'individuo [...] ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo», G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, G. Marini, (a cura di), Roma–Bari 1987, 195–196.

«Lo Stato è la consapevolezza del rapporto che lega fra di loro tutte le determinazioni, tutte le «sfere» che consentono alla volontà dell'individuo di esprimersi a livello dell'universale. [...] [Esso] rappresenta il momento dell'eticità consapevole di se stessa, della volontà che assume a suo contenuto la razionalità [...]», M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, Genova 2002, 304–308.

superar la fragmentación, característica de una sociedad como la actual²², ha alcanzado su límite allí donde, en un camino de continua deconstrucción, se ha terminado por poner en discusión cualquier tipo de elemento fundante, de horizonte externo de valores a través del cual la persona pueda encontrar las huellas de un principio de unidad y colaboración con *el otro*²³, sin que, por tanto, se consiga dar forma a «[...] una finalidad común y [a] [...] realizarla [...] mediante el sentido de un vínculo»²⁴.

3. LA PERSONA

Esta reflexión permite poner el acento en el tema de la persona, que constituye, en nuestra opinión, el imprescindible punto de partida para poder delinear cualquier razonamiento sobre la relación. Efectivamente, la persona es:

«La persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo como valor supremo. como última finalidad terrestre. [Como aquel que] en su plenitud de ser persona [representa] la finalidad de la historia»²⁵.

Pero el individuo sólo, cerrado en sí mismo, no basta:

El respeto por la persona presupone [efectivamente una concepción del hombre que [...]] no puede ser sino cristiana. [...] [Y] para fundar la necesidad del respeto por la persona, es necesario admitir que en el hombre, el individuo supera a la especie [...] [Y] [que] si la persona [fuese] solamente individuo, es decir, uno entre muchos, no [tendría] el sello de esa dignidad por la cual merece y exige respeto²⁶.

En estas líneas de Zambrano y Pareyson respectivamente, emerge un elemento central que se encuentra en la base de la idea de persona, es decir, la superación de una óptica individualista y auto-referencial, que permita en un primer momento saltar los confines del individuo para llegar a englobar a otros, precisamente desde un concepto más amplio de persona. Ésta superación presupone la presencia simultánea de la dimensión interior y exterior de la existencia humana. Ser persona significa, efectivamente, conjugar la propia intimidad con la necesaria apertura al mundo que nos encierra en sí. Superar el individualismo comporta, por tanto, la aceptación de la finitud humana, puesto que la persona es – como diría Unamuno – ese *proyecto trascendente* que debe comprenderse, al mismo tiempo, en cuanto criatura limitada y en cuanto capaz de avanzar siempre superando los límites, más allá del propia condición originaria, puesto que se mueve por el amor, «el agente de toda trascendencia

²² Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Madrid 1989.

²³ “La situazione odierna nasce dalla radicale opera di abbattimento di tutti gli impedimenti e ostacoli a torto o a ragione sospettati di limitare la libertà individuale di scegliere e agire [...] In realtà, il modello rotto viene prontamente sostituito da un altro; la gente viene liberata dalla vecchie gabbie solo per essere redarguita e censurata qualora mancasse di risistemarsi [...]”, Z. Bauman, *Modernità liquida...*, op.cit., X–XII.

²⁴ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma–Bari 2006, 131 e 107.

²⁵ M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Madrid, 2004, 130.

²⁶ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova, 2002, 175.

en el hombre»²⁷. Retomando de nuevo la idea de persona que propone Zambrano, para que la humanidad no se olvide completamente de sí misma, es necesario que vuelva a descubrir la huella ontológica de esa fuerza trascendente²⁸, de ese *ordo amoris* – del que habla san Agustín – que cada hombre y cada mujer llevan consigo desde su origen y que es capaz de guiarles hacia el futuro, hacia la realidad de la que forman parte: «el trascender humano es un ir hacia algo para seguir más allá, tras de haberlo asumido, mirado desde el origen, desde el humano ser se asemeja a una herida que no puede cerrarse. Pues que es una apertura, a la realidad por el pronto y a la verdad»²⁹. Efectivamente, es una apertura a la realidad y a la verdad.

Retomando la motivación de estas rápidas consideraciones es posible volver al hilo conductor de nuestro discurso inicial, relacionando el tema de la persona con la esfera de la comunicación y de las relaciones públicas. Efectivamente, comprender la necesidad de relacionarse con el hombre en cuanto persona comporta, sobre todo, reconocer su dignidad humana y considerarle – por usar de nuevo la expresión kantiana – como fin en sí mismo y por sí mismo. Rechazar una visión instrumental de las relaciones sociales quiere decir, entonces, aceptar la persona no sólo en su singularidad y única especificidad, sino también en su constitutiva identidad relacional; significa descubrirnos parte de un mismo mundo que nos pide respeto y *gratitud*³⁰: «El mundo en el que vivo – afirma Stein – no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí, también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de esas vivencias, [...], que entran en una relación de intercambio conmigo»³¹. Desconocer este aspecto esencial reduce la comunicación a una mera estrategia comercial, en plena correspondencia y sintonía con un mecanismo, ya enraizado, de “cosificación” de relaciones humanas:

[...] los vínculos y relaciones tienden a ser considerados y tratados como cosas que tienen que ser consumadas, no producidas; están sujetos a los mismos criterios de valoración que todos los otros objetos de consumo. [...] Si el vínculo humano, al igual que todos los demás objetos de consumo, no es algo que se construye a través de esfuerzos continuos y ocasionales sacrificios, sino algo de lo que se espera una satisfacción inmediata, instantánea, en el momento de adquirirlo [...] entonces no tiene ningún sentido [...] intentar con todas nuestras fuerzas [...] salvar el vínculo [...] La precariedad de la existencia social origina una percepción del mundo que nos rodea como una agregación de productos para el consumo inmediato³².

Los conceptos apenas analizados se han desarrollado en un contexto mediático cada vez más global. La comunicación interpersonal ha ido multiplicando las posi-

²⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, 2009, 249. El hombre y lo divino, Fondo de Cultura Económica 2007. La expresión es la original castellana de la autora.

²⁸ La trascendencia es, según Zambrano, la capacidad que tienen los seres de salir de sí mismos, como si el ser de cada cosa terminase en otra: “capacità che hanno gli esseri di uscire da sé [...] come se l'essere di ogni cosa terminasse in un'altra”, M., Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano 1996, 85.

²⁹ M. Zambrano, *Filosofía y Educación. Manuscritos*, Málaga 2007, 141–147. *Per l'amore e per la libertà. Scritti italiani*, Firenze 2006, 149.

³⁰ “[...] il mondo prende la parola e possiamo accettarlo ed esprimere la nostra gratitudine, solo se rinunciamo a pensare a noi stessi e decidiamo di agire interamente nell'ambito del nostro rapporto con il mondo”, H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Milano, 2006, 39.

³¹ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Roma 1985, 70.

³² Z. Bauman, *Modernità liquida...*, *op.cit.*, 190–191.

bilidades de interacción y se han desarrollado medios de comunicación de masa que han potenciado algunos de los fenómenos descritos precedentemente. Trataremos ahora de razonar porqué las relaciones públicas e institucionales, la comunicación pública, se han convertido en una pieza más de un sistema que está olvidando la dimensión humana de los procesos sociales. Trataremos de hacer ver que la ética de la comunicación, desarrollada en concreto desde la comunicación de la Iglesia, podría ayudar a devolver la dimensión humana a muchos procesos relacionales.

4. COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL EN UNA SOCIEDAD GLOBAL

Las presiones de la sociedad de consumo mencionadas precedentemente han influido en el carácter relacional de la persona, potenciadas por el desarrollo de los medios de comunicación, particularmente gracias a Internet. En cierto sentido ha generado nuevos problemas en torno a la gestión de relaciones individuales que han adquirido una dimensión global y, en algunos casos, pública. Las relaciones individuales, en este sentido, están adquiriendo una dimensión pública que anteriormente no tenían y que influyen en los comportamientos de los individuos porque crean nuevas esferas sociales de relación, nuevos mundos virtuales³³.

Con la globalización y el desarrollo de los medios de comunicación ha cambiado también el modo en que las instituciones se proponen en la esfera pública, el modo en el que comunican entre sí y con los grupos homogéneos de personas con los que tienen una mayor relación. El sintético análisis precedente sirve de apoyo para afirmar que la comunicación institucional, la comunicación de las instituciones, se desarrolla enormemente desde el punto de vista científico y técnico desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, siguiendo el desarrollo de las ideas sobre la participación política y social de los ciudadanos. Pero la comunicación de personas e instituciones en la sociedad no es nueva, aunque sí lo sea la modalidad “masificadora” o “aislante” descrita anteriormente.

Desde que los hombres se organizaron en grupos sociales, la comunicación, que inicialmente era interpersonal, adquirió una relevancia relacional que ha estado presente en todas las civilizaciones³⁴ a lo largo de la historia.

En cierto sentido, la comunicación en las distintas civilizaciones llevaba siempre junto a sí una visión del hombre y del mundo, una visión de un imperio, de una sociedad medieval, de un Reino, de una revolución, de un sistema económico o político, porque, como hemos visto, no es posible separar el acto de comunicar de los sujetos que intervienen ni del contenido de la comunicación.

³³ A. Kovalenko, *L'educazione degli adolescente all'uso consapevole dei mezzi digitali. Capire gli effetti sociopsicologici di Internet*, Tesi di Licenza, Facoltà di Comunicazione Istituzionale, P. Università Santa Croce, Roma 2013, 65.

³⁴ Cfr. S. Cutlip, *The Unseen Power: Public Relations, A History*, Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1994; J.M. Mora (ed), *Introducción a la comunicación institucional*, Pamplona 2009.

Antes del a Revolución industrial, la imprenta y la comunicación oral eran los medios tradicionales para difundir ideas: la imprenta había supuesto un cambio importante que permitió. La impresión y difusión de los libros y el inicio de las publicaciones periódicas habían ayudado a la difusión de la fe en las tierras de misión y a la difusión del protestantismo y de ideas filosóficas o religiosas que propiciarían la Revolución Francesa o los movimientos nacionalistas del siglo XIX. Con la Revolución industrial los periódicos alcanzarían tiradas millonarias en Estados Unidos y en Europa hasta que el desarrollo de la radio, el cine y la televisión ofrecieron otras modalidades informativas y de entretenimiento, ampliadas todavía más a través de Internet³⁵.

El desarrollo tecnológico, por tanto, ha difundido ideas concretas sobre el hombre y la sociedad, creándose un proceso de mutua influencia, podríamos decir: las ideas y la concepción del hombre han influido en el modo y en los contenidos de la comunicación y a la vez los cambios tecnológicos de los medios, han generado tanto cambios sociales como la difusión de ideas sobre el gobierno de las naciones, sobre la religiosidad, sobre la vida social y sobre aspectos éticos más personales, como la familia, el trabajo, los hijos, el entretenimiento, la afectividad... Las ideas generadas por las personas y las tendencias sociales han sido determinantes, por tanto, para los medios de comunicación, y éstos, a su vez, han influido en los cambios sociales. En este sentido es célebre la idea de Juan Pablo II³⁶ que subrayaba cómo los medios no eran simplemente instrumentos de comunicación, medios técnicos que difundían ideas, sino creadores de cultura, mediadores de conocimiento entre la persona y la realidad. Por ello, era necesario crear una nueva cultura, porque también a través de ellos se había difundido el consumismo y el marxismo, que reducían el concepto de persona y la dejaban a merced del mercado o del Estado.

Los medios en sí mismos abren muchas oportunidades y posibilidades pero su valoración ética está ligada a la utilización, a los contenidos, al modo en que el hombre actúa en cuanto propietario, trabajador o destinatario de ellos. Los medios se han desarrollado, por tanto, gracias a los fondos generados por la publicidad, gracias al interés

³⁵ En 2014, la penetración de Internet era del 81% en Norteamérica, 78% en Europa, 63% en Oceanía, 54% en Europa central y del Este... En pocos años la penetración de este tipo de tecnología, unida a la difusión de ideas y a la comunicación, llegará a los lugares más recónditos del planeta. Cfr. US Census Bureau, Internet WorldStats: <http://www.internetworldstats.com/am/us>.

³⁶ “Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios. Quizás se ha descuidado un poco este arcótopo: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral sólo a nivel secundario. El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta « nueva cultura » creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos. Mi predecesor Pablo VI decía que: « la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo »; y el campo de la comunicación actual confirma plenamente este juicio”. Juan Pablo II, *Carta Encíclica Redemptoris missio* (7-XII-1990), n. 37, AAS 83 (1990), 284-286.

de muchas instituciones por comunicar con los ciudadanos, clientes, grupos sociales. Particularmente en los siglos XX y XXI, la relación entre la comunicación de las organizaciones y los medios de comunicación ha sido determinante para el desarrollo tanto de la tecnología como de las diversas formas de comunicación institucional³⁷.

5. CONCEPCIÓN FUNCIONAL: NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS RELACIONES PÚBLICAS EN UN CONTEXTO DE RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS

El desarrollo de las relaciones públicas, unidas a la publicidad y al marketing, ha generado un concepto unitario de comunicación institucional, un concepto muy ligado a las empresas comerciales y al consumo de masa desarrollado en Europa y Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y extendido con el tiempo con el tiempo en todo el mundo.

Aunque es relativamente frecuente identificar el concepto de “relaciones públicas” a la comunicación de organizaciones, en este contexto tenemos en cuenta a los autores más significativos de las relaciones públicas en cuanto ciencia, pero entendemos la comunicación institucional como “el tipo de comunicación realizada de modo organizado por una institución o sus representantes, y dirigida a las personas y los grupos del ambiente social en el que se lleva a cabo su actividad. Tiene como objetivo establecer relaciones de calidad entre la institución y el público con el que se relaciona, asumiendo una notoriedad social y una imagen pública adecuada a sus fines y a su actividad”³⁸. En esta definición propuesta se subraya la dimensión humana de la comunicación y la naturaleza de la persona, de la relación y de la institución como puntos de partida para el impacto social, aspectos que se presentan en muchos manuales de relaciones públicas y marketing, pero desde un punto de vista práctico. Las instituciones, particularmente las empresas, las instituciones políticas y religiosas, influyen en la esfera social a través de su comunicación y en los últimos años su papel en la esfera pública ha sido determinante para la creación de determinados modelos sociales. El problema es que, como se ha dicho anteriormente, en los medios se ha visto reflejada una sociedad cada vez menos humana en el sentido profundo de la palabra, porque está perdiendo el papel de la ética en la esfera personal y social, fruto de unos procesos de funcionalización del comportamiento y de persuasión en términos comerciales.

Autores como Cutlip o Grunig³⁹, al igual que Marsh y Guth, conectan el desarrollo de las relaciones públicas con la revolución industrial, la expansión de las

³⁷ Pontificio Consejo Para Las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales*, n. 20, 4-VI-2000.

³⁸ J.M. La Porte, *Comunicación institucional* en: J.M. La Porte, *Introducción a la comunicación institucional de la Iglesia*, Madrid 2012, 173–174.

³⁹ S.M. Cutlip, *The Unseen Power: Public Relations: A History*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale (New Jersey), 1994. En esta obra se habla de profesionales importantes que fueron decisivos para la comunicación de empresas, como Earl Newsom con Ford y GM (pp. 682 y ss.), o Earlsom con la Ford Foundation, Clarke and Tyler (372...), John W. Hill (415 y ss), Ivy Lee (114), Bernays (159–160). Cfr. también, S.M. Cutlip, *Public Relations History: From the 17th to the 20th Century: The Antecedents*, London 1995. Este autor habla de campañas nacionales, pp. 210 y ss.

grandes empresas multinacionales (General Motors o Ford, por ejemplo), la expansión de la democracia, el desarrollo tecnológico de la comunicación, el crecimiento de la “advocacy”, la búsqueda de un consenso social⁴⁰... Sin duda, esos procesos están unidos a la actividad de personas concretas. En Estados Unidos, Theodore Roosevelt (1858–1919) e Ivy Ledbetter Lee (1877–1934) contribuirían al desarrollo de las relaciones públicas, también gracias al contexto del desarrollo tecnológico, a la primera Guerra Mundial y la propaganda política: de hecho, el presidente Wilson crearía el Committe for Public Information (CPI) para conseguir que Estados Unidos entrara en guerra⁴¹. Otro personaje de relieve sería Edward Bernays (1891–1995), que se convertiría en uno de los grandes pioneros de la comunicación de las organizaciones, tal y como la entendemos hoy.

El problema de fondo es que este tipo de comunicación nace en un contexto muy funcional, de venta de productos e ideas, en un ámbito empresarial o de información pública. Sin una verdadera conciencia, empieza a desarrollarse un proceso comunicativo desde el punto de vista práctico y funcional, olvidando la dimensión ética necesaria como punto de partida. Es cierto que Lee, por ejemplo, trabajó en proyectos propuestos por el nazismo y que Bernays declinó una oferta similar o que en los años 50 y 60 se desarrollaría un gran activismo social en múltiples campos, pero ¿cómo juzgar la bondad de esas acciones? ¿Desde qué parámetros? La visión práctica ofrecida por muchos autores no permite valorar éticamente, desde dentro, algunas acciones como el apoyo a un determinado régimen dictatorial o la promoción de una campaña social a favor de una intervención militar, precisamente porque no se reconocen parámetros éticos absolutos que van más allá de circunstancias de lugar y tiempo.

Es cierto que las empresas más importantes de relaciones públicas o los profesionales de este campo realizan una declaración de principios con los que se comprometen. Sin embargo, no siempre la actividad comunicativa corresponde a los principios que se profesan porque el código de comportamiento necesita estar anclado en humanos valores perennes⁴². De hecho, la visión funcional y utilitarista de Bernays, por ejemplo, queda de manifiesto en su concepción de “ingeniería del consentimiento” aplicado a las relaciones públicas⁴³, a la capacidad de persuasión, porque su concepción de la persona es muy reductiva.

Marsh and Guth reconocen que las relaciones públicas necesitan reconsiderar sus parámetros de eficacia. En un primer momento se centraban en éxito, dividendos y beneficios o creación de puestos de trabajo. Poco a poco se han ido incluyendo otras modalidades porque era necesario respetar un modo ético en la actuación: la relación entre la organización y sus empleados, las comunidades con las que se relaciona, los clientes, el respeto por el ambiente... Actualmente se ha incrementado el control y el sentido de responsabilidad social, así como la vigilancia en el compor-

⁴⁰ D.W. Guth, C. Marsh, *Public Relations. A values – Driven Approach*, 2009, 4th edition, Boston (USA), 59–79.

⁴¹ *Ibidem*, 69.

⁴² *Ibidem*, 74–75.

⁴³ E.L. Bernays, *Public Relations*, Oklahoma (USA) 2013, reimpresión de la edición de 1952, The engineering of consent, 157–168.

tamiento de las organizaciones. Las organizaciones comunican los valores que creen a través de sus acciones⁴⁴, pero se ha estudiado poco el hecho de que los valores fundamentales no pensamos sean fruto de una simple decisión, sino que deben estar anclados en una visión específica de la naturaleza humana, que va más allá de las leyes de un país u otro.

6. LA CONCEPCIÓN DE LOS PÚBLICOS Y LA DIMENSIÓN PERSONAL DE LAS RELACIONES

Los llamados “stakeholders” o grupos homogéneos de personas que tienen una relación específica de interés con las empresas u organizaciones, son primordiales en el ámbito de las relaciones públicas. La mayoría de los manuales de relaciones públicas estudian algunos de esos grupos más significativos (medios de comunicación, consumidores o clientes, accionistas, autoridades sociales, empleados...) desde una perspectiva amplia donde la institución tiene una serie de obligaciones y de comportamientos debidos⁴⁵. El problema es que los principios sobre los que se sustentan no se profundizan desde el punto de vista ético y con frecuencia las relaciones se conciben como mero intercambio económico. Se relacionan más bien con la legislación de cada país y con la honestidad en la relación entre institución y *stakeholders*. De este modo, no se afronta la dimensión ética de aquello que se comunica, del producto que se vende, de la finalidad de la relación o de la concepción que se tiene del hombre. Eso explica que haya claras valoraciones éticas sobre aspectos del pasado (colaboración de las relaciones públicas con regímenes totalitarios, por ejemplo) pero no sobre aspectos presentes, porque en el fondo se tiene una concepción de la ética como cambiante y subjetiva, fruto de un acuerdo social.

Gregory pone de manifiesto esta visión cuando habla de la ética y de los profesionales de las relaciones públicas⁴⁶, explicando que no todos los autores están de acuerdo sobre las bases éticas de la profesión: son conscientes de que es necesaria una ética porque la persuasión y la propaganda ponen en juego determinados valores. Para esta autora los valores morales son valores o principios personales que guían el comportamiento, mientras que la ética sería el sistema que encuadra y codifica los principios morales. Llega a poner el ejemplo del aborto como materia de discusión que simplemente expresa visiones distintas, pero implícitamente eso significa que no hay una base común posible. Esta autora distingue las teorías cognitivistas (que piensan sea posible alcanzar un conocimiento de la realidad que permite llegar a valores

⁴⁴ D.W. Guth, C. Marsh, *Public Relations. A values-Driven Approach...*, op.cit., XXII y 15.

⁴⁵ Cfr. F.P. Seitel, *The Practice of Public Relations* (12th Edition), Prentice Hall, Upper Saddle River (USA) 2013.; D.L. Wilcox, G.T. Cameron, B.H. Reber, *Public Relations: Strategies and Tactics*, 11th ed., Pearson, London 2014; C.L. Caywood, *The Handbook of Strategic Public Relations and Integrated Communications*, McGraw-Hill, Maidenhead (UK) 1997.

⁴⁶ A. Gregory, *Ethics and professionalism in public relations*, en: R. Tench, L. Yeomans, *Exploring Public Relations*, Prentice-Hall, Harlow (UK), 2006, 289–304. Cfr. sobre todo 291–294. J. Fawkes, *Public Relations Ethics and Professionalism: The Shadow of Excellence*, London 2014, 11–36.

morales absolutos) y no cognitivistas (las que piensan que no hay valores morales absolutos, solo creencias y opiniones personales, subjetivas), describiendo entre las primeras las teorías *consecuencialistas* (juicio moral en función de las consecuencias), las no *consecuencialistas* (basadas en un imperativo categórico), la ética de las virtudes y la ética situacional. Tanto ella como otros autores coinciden en que es necesario crear y desarrollar lazos de unión y comunidades para que la gente tome decisiones responsables y para ello hacen referencia a códigos éticos y a las leyes de los distintos países, pero nos parece que esa preocupación razonable no se resuelve, porque la ética queda convertida en el seguimiento de un código de conducta esencialmente variable, más centrada en el proceso que en la naturaleza de las acciones y en la dimensión humana⁴⁷. En un contexto de estas características es fácil que se abra paso el relativismo, a través del cual se impone a las personas el modelo subjetivo imperante en función del poder o de la influencia, pudiéndose llegar a una verdadera y propia dictadura social⁴⁸. Muchos autores se dan cuenta de que hay un problema de fondo pero, viendo la fragmentación de la sociedad desde el punto de vista ético, prefieren no afrontar el tema directamente o hacerlo desde un punto de vista práctico y bastante subjetivo, ligado a la práctica profesional⁴⁹. La excelencia en este terreno, cuando se aplica a la comunicación empresarial se centra, por ejemplo, en dar poder de decisión a los empleados o en conseguir una mayor satisfacción, pero siempre en el contexto de un ámbito laboral que parece “aséptico”, con una dimensión moral de los actos muy superficial, casi funcional⁵⁰.

La dimensión ética de las relaciones en las relaciones públicas necesita ser considerada a partir de lo que significa la relación entre personas. Tras estudiar los

⁴⁷ M. Paquettea, E.J. Sommerfeldt, M.L. Ken, *Do the ends justify the means? Dialogue, development communication, and deontological ethics*, Public Relations Review 41 (2015), 30–39.

⁴⁸ Benedicto XVI empleó el término “dictadura del relativismo” desde antes de ser elegido Papa. Cfr. J. Ratzinger, *Homilía de la Misa Pro eligendo pontifice*, 18-IV-2005: “Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”, AAS 97 (2005), 687.

⁴⁹ L’etang, por ejemplo, no afronta la dimensión ética en un capítulo concreto, aunque tenga preocupación por este aspecto. Cfr. J. L’Etang, *Public Relations: Concepts, Practice and Critique*, London 2007. Otros manuales sí tienen capítulos específicos sobre la ética pero con una visión muy relativista y funcional. En este sentido, cfr. J.T. Newsom, D. Kruckeberg, *This is PR: The Realities of Public Relations*, 10th Edition, 2009, 141 y ss; 169 y ss. A.H. Center, P. Jackson, S. Smith, F. Stansberry, *Public Relations Practices*, 8th Edition, Prentice Hall 2013; Visión práctica: P.J. Parsons, *Ethics in Public Relations: A Guide to Best Practice (PR in Practice)* 2nd Edition, Kogan Page 2008, 30–33 conflictos sobre distintos derechos.

⁵⁰ J.E. Grunig, D.M. Dozier, *Excellent Public Relations and Effective Organizations: A Study of Communication Management in Three Countries* (Routledge Communication Series), Mahwah (New Jersey, USA) 2002, 140 (empowerment); 487 (employee satisfaction).

principales manuales de esta disciplina en el ámbito anglosajón, Parackal sostiene que faltan modelos éticos de actuación en el contexto profesional⁵¹. Por este motivo pensamos que la naturaleza de la actividad, la relación y las modalidades de comunicación (incluyendo los contenidos) son claves para evitar una práctica profesional que, a través de planes de comunicación empresariales o de instituciones públicas, favorezca el asilamiento del individuo.

7. RECUPERAR UNA DIMENSIÓN ÉTICA A TRAVÉS DE LA COMUNICACIÓN DE LA IGLESIA

En una sociedad permeada por la comunicación, pensamos que una institución que promueva valores profundamente humanos y que juegue un papel importante en el espacio público puede estar en condiciones de mejorar el contexto comunicativo a través de los valores y contenidos que promueve (ideas y valores que se presentan en la sociedad). También influirá positivamente en el ámbito profesional, realizando una comunicación profunda y eficaz que genere respeto hacia el hombre y hacia la verdad. Un estilo de comunicación profundamente humano y eficaz se convertirá en modelo para otras instituciones públicas y empresas privadas, ampliando la visión del hombre como simple consumidor o persona con capacidad de voto.

Si realmente pensamos que Jesucristo revela el hombre al hombre mismo⁵² y que la revelación del Hijo de Dios satisface plenamente los deseos más íntimos del hombre y eleva la naturaleza humana a su plenitud, la comunicación del mensaje cristiano y de la institución que lo propone (la Iglesia), podría convertirse en una de las vías regeneradoras de la comunicación en la sociedad, tanto por el contenido que se comunica (valores y realidades que dan la felicidad o preparan el terreno para alcanzarla) como por el modo de hacerlo (en el respeto exclusivo de la verdad, de la dimensión inmanente y trascendente del hombre) o por la influencia de la institución en otras instituciones y en la sociedad, a través de una visión antropológica positiva y un ética social.

En este sentido, es importante profundizar en la relación entre la naturaleza humana, la dimensión social del hombre, y la fe. La razón y la fe también se encuentran en el ámbito ético de la comunicación pública y el estudio de su relación aplicada a la esfera de la comunicación entre individuos y organizaciones podría ayudar a recuperar una idea del hombre rica y profunda, cuyo sentido pleno viene comunicado desde la fe⁵³.

⁵¹ J.S. Parackal, *Relationship: the heart and soul of public relations. Relational, Ethical and Anthropological Approaches to the Study and Practice of Public Relations*, Rome 2012, 185.

⁵² Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 22, AAS 58 (1966), 1042.

⁵³ Juan Pablo II, Carta encíclica, *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 71, AAS 91 (1999), 6 y ss. Carta encíclica *Veritatis splendor*, AAS 85 (1993) pp. 1133 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Milano: Edizioni di Comunità 1967.
- Arendt H., *Tra passato e futuro*, Milano: Garzanti 1999.
- Arendt H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa 2001.
- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani 2006.
- Arendt H., *L'umanità in tempi bui*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2006.
- Bauman Z., *Modernità liquida*, Roma-Bari: Editori Laterza 2002.
- Benasayag, M., Schmit, G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano: Feltrinelli 2009.
- Bernays E.L., *Public Relations*, Oklahoma (USA): University of Oklahoma Press 2013, re-impressione de la edición de 1952.
- Caywood C.L., *The Handbook of Strategic Public Relations and Integrated Communications*, Maidenhead (UK): McGraw-Hill 1997.
- Center A.H., Jackson P., Smith S., Stansberry F., *Public Relations Practices*, Prentice Hall 2013, 8th Edition.
- Cotta G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna: il Mulino 2002.
- Cutlip S.M., *The Unseen Power: Public Relations, A History*, Hillsdale (NJ): Erlbaum Associates 1994.
- Cutlip S.M., *Public Relations History: From the 17th to the 20th Century: The Antecedents*, London: Routledge 1995.
- D'Addio M., *Storia delle dottrine politiche*, Genova: ECIG 2002.
- Denis H., *Storia del pensiero economico*, Milano: Mondadori 1993.
- Economia e società*, Torino: Edizioni di Comunità 2000.
- Fawkes J., *Public Relations Ethics and Professionalism: The Shadow of Excellence*, London: Routledge 2014.
- Gentile E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Bari-Roma: Laterza 2001.
- Gregory A., *Ethics and professionalism in public relations*, en: TENCH R., YEOMANS L., *Exploring Public Relations*, Harlow (UK): Prentice-Hall 2006, 289-304.
- Grunig J.E., Dozier D.M., *Excellent Public Relations and Effective Organizations: A Study of Communication Management in Three Countries* (Routledge Communication Series), Mahwah: Lawrence Erlbaum (New Jersey, USA) 2002.
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari: Editori Laterza 1988.
- Habermas J., Ratzinger J., *Ragione e fede in dialogo*, Venezia: Marsilio 2005.
- Introducción a la comunicación institucional*, ed. J.M. MORA, Pamplona: EUNSA 2009.
- Juan Pablo II, Carta encíclica, *Fides et ratio* (1998), AAS 91(1999).
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993), AAS 85 (1993).
- Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* (1990), AAS 83(1990).
- Kovalenko, A., *L'educazione degli adolescenti all'uso consapevole dei mezzi digitali. Capire gli effetti sociopsicologici di Internet*, Tesi di Licenza, Roma: Facoltà di Comunicazione Istituzionale, P. Università Santa Croce 2013.
- La Porte J.M., *Comunicación institucional* en: La Porte J.M., *Introducción a la comunicación institucional de la Iglesia*, Madrid: Palabra 2012.
- L'Etang J., *Public Relations: Concepts, Practice and Critique*, London: SAGE 2007.
- Llano A., *La nueva sensibilidad*, Madrid: Espasa Libros 1989.
- Löwith K., *Il nichilismo europeo*, Roma-Bari: Editori Laterza 2006.
- Matteucci N., *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna: il Mulino 2011.
- Newsom J.T., Kruckeberg D., *This is PR: The Realities of Public Relations*, Wadsworth Publishing 2009, 10th Edition.
- Paquette M., Sommerfeldt E.J., Ken M.L., *Do the ends justify the means? Dialogue, development communication, and deontological ethics*, Public Relations Review 41 (2015), 30-39.
- Parackal, J.S., *Relationship: the heart and soul of public relations. Relational, Ethical and Anthropological Approaches to the Study and Practice of Public Relations*, Rome: PUSC 2012.

- Pareyson L., *Esistenza e persona*, Genova: Il Nuovo Melangolo 2002.
- Parsons P.J., *Ethics in Public Relations: A Guide to Best Practice (PR in Practice)*, Kogan Page 2008, 2nd Edition.
- Portinaro P.P., *Stato*, Bologna: il Mulino 1999.
- Rothbard M. N., *Historia del pensamiento económico*, Madrid: Unión Editorial 1999.
- Sabine G.H., *Historia de la teoría política*, Madrid: Fondo de Cultura Económica 1985.
- Seitel F.P., *The Practice of Public Relations*, Upper Saddle River (Prentice Hall USA) 2013, 12th Edition.
- Stein E., *Il problema dell'empatia*, Roma: Edizioni Studium 1985.
- Taylor C., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari: Editori Laterza 2006.
- Weber M., *La scienza come professione*, Milano: Rusconi 1997.
- Wilcox D.L., Cameron, G.T., Reber, B.H. *Public Relations: Strategies and Tactics*, London: Pearson 2014, 11th Edition.
- Zambrano M., *Verso un sapere dell'anima*, Milano: Raffaello Cortina Editore 1996.
- Zambrano M., *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Madrid: Siruela 2004.
- Zambrano M., *Per l'amore e per la libertà. Scritti italiani*, Firenze: Le Lettere 2006.
- Zambrano M., *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga: Ágora 2007.
- Zambrano M., *L'uomo e il divino*, Roma: Edizioni Lavoro 2009.

HUMANIZATION OF INSTITUTIONAL COMMUNICATION

HISTORICAL AND CRITICAL STUDY

Summary

Recent years have witnessed a lack of depth in the ethical view of relationships created by organizations as many scholars, public relations practitioners and institutions have focused more on the relationship with the public itself and less on the nature of the relationship and ethical aspects of the content offered by the communication plans developed by organizations. The article attempts to present how public institutions have focused less on the human person (as they sought to in the 20th century) due to the excessive growth of public and private organizations and the decaying of institutions that link individuals with the government institutions (local and national) and companies, like neighborhood associations, families' networks, consumers' organizations or grass roots groups. This situation has left individuals helpless before companies and public institutions. Public relations ethics have focused on the relationships between the organization and the public, but Church communication suggests in addition to this a reflection on the content of communication. Therefore, the Church's approach to communications could help to regenerate the public relations field (as well as communications of institutions in general) by focusing more on the relationships between ethics and the content of public relations.

Key words: institutional communication, person, humanization, human relations

BARBARA BOGOŁĘBSKA
Uniwersytet Łódzki

TISCHNEROWSKIE „FORMY PAMIĘCI”¹

Słowa kluczowe: ks. Józef Tischner, dziennik, zapis jednostkowej pamięci, formy pamięci

1. Wprowadzenie. 2. Przyszły kapłan i filozof w świetle dzienników z czasów szkolnych.
3. Czas powołania kapłańskiego. 4. Wspomnienia o Tischnerze. 5. Zakończenie

Z pamiętnika ma być podobno najlepszy przyjaciel,
rejestrujący wszelkie odchylenia nieśmiertelnej
ludzkiej duszy – niejako sejsmografem ludzkiej
pogody. Ponieważ nie należy do przyjemności
pamiętanie i delektowanie się smutnymi uczuciami,
nie będziesz, licha książeczko, zwierciadłem mojej
duszy, która raz płacze, raz weseli się².

1. WPROWADZENIE

Opracowany przez Mariana Tischnera i Wojciecha Bonowicza *Dziennik 1944–1949* odnaleziono po śmierci ks. Józefa Tischnera. Odnotował w nim „swój życiorys i przeszłość”³. Podzielił je na dwie części, z których druga rozpoczyna się wraz z nauką licealną, czyli 1947 r. Niektóre z zapisków – „zwierzeń o sobie i innych” – były przez autora szyfrowane (fragmenty w języku francuskim i rosyjskim). Przybliżają nam osobowość piszącego między trzynastym a osiemnastym rokiem życia, w przypadających na trudny okres czasach młodości, dojrzewania. *Dziennik*, będący zapisem **jednostkowej pamięci**, nie tylko rekonstruuje przeszłość i jest dokumentem historycznym lat wojny i tuż powojennych, ale też pokazuje subiektywny i intymny obraz wydarzeń. Utrwała od zapomnienia określone miejsca Podhala i Sądecczyzny: Nowy Targ, Rabę Wyżną, Rogoźnik, Łopuszną, Stary Sącz, Jurgów, Czarny Dunajec, Ludźmierz.

¹ Tytuł książki M. Zaleskiego, Warszawa 1996.

² J. Tischner, *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszenie klepek*, Kraków 2014, 294.

³ Określenia autora *Dziennika*.

2. PRZYSZŁY KAPŁAN I FILOZOF W ŚWIETLE DZIENNIKÓW Z CZASÓW SZKOLNYCH

Zmarły przed 15 laty autor wspomina lata poprzedzające powstanie zapisków: kolegów, zabawy i rozrywki, zainteresowania i pasję, początki nauki. W czasie pisania dzienników (nazywanych przez autora „pamiętnikami”) Tischner odnotował przede wszystkim wybuch wojny i działające na Podhalu oddziały partyzanckie. W listopadzie 1944 r. napisał: „Końca wojny nie widać. [...] Bolszewicy napierają”⁴. Charakteryzując rzeczywistość wojenną, opisuje uchodźców z miast, oddziały AK, rozbrajanie Niemców i ich wycofywanie się przed Rosjanami, zniszczenia wojenne i pożary. Wspomina o prezydencie Bolesławie Bierucie, o wydarzeniach politycznych (jak np. w 1947 r. śmierć generała Karola Świerczewskiego czy obecność UPA), o Stanisławie Mikołajczyku i rządzie emigracyjnym. Odnotował też śmierć Józefa Kurasia „Ognia” – przywódcy antyhitlerowskiej i antykomunistycznej partyzantki. W tym samym 1947 r. niepokoiła go „możliwość rychłej wojny” i wynalezienie przez ZSRR bomby atomowej. Opisywał czasy „bezpieki” – przesłuchania na UB, działalności agitatorów PPR-u, zmuszania nauczycieli do zapisywania się do partii, udziału w pochodach pierwszomajowych, działania propagandy (np. Wystawa Ziem Odzyskanych). Krytykował „wewnętrzną politykę” za „przymus i skrępowanie wolności”, zakłamanie. Doprowadziło to do ideologicznej polaryzacji społeczeństwa i uczniów. Pisał też o próbach likwidacji nauki religii w szkołach, wyrzucaniu krzyży z klasy i związanych z tym „sztrajkach”, o represjach i nagonkach na duchownych, o aresztowaniach. Dzielili oni, jak pisał, los przedwojennych komunistów. Już jako uczeń liceum krytycznie wypowiadał się na temat reformy szkolnej z 1948 r.

Pisał też o lokalnych wydarzeniach, np. planach hodowli żubrów w dolinie potoku Łopuszanki i utworzenia tam Parku Narodowego.

Późniejszy ksiądz był uczniem szkoły powszechnej, a następnie nowotarskiego Gimnazjum i Liceum im. Seweryna Goszczyńskiego (w liceum wybrał profil humanistyczny). Poszerzał swoją wiedzę szkolną, uczęszczając na dodatkowe lekcje (np. z francuskiego). W weekendy wyjeżdżał do domu lub w bursie (zwanej „budą”, jej mieszkańcy to „bursacy”) odwiedzali go rodzice. W zapiskach z 1947 r. z dumą stwierdził: „jestem pierwszym uczniem”⁵. Nie musiał zdawać egzaminu wstępnego do liceum.

W *Dzienniku* opisuje swoich nauczycieli, kolegów szkolnych. Wśród **nauczycieli** poznajemy sylwetki katechety i wychowawcy – ks. Włodzimierza Pilchowskiego, nauczyciela historii – Józefa Grzybka oraz łacinnika i kierownika bursy – Franciszka Pierwołę, czy też Stefana Kolarczyka („Kolarczyk pilnuje narzeczonej, a my robimy, co chcemy”⁶). Pisał o korzystaniu z bryków, podpowiadaniu, współzawodnictwie w nauce, odpisywaniu lekcji, a nawet bójkach. Zdarzały się przerwy w nauce podczas mrozów, spowodowane brakiem węgla. W szkole odbywały się odczyty, które Tischner komentował.

⁴ J. Tischner, *Dziennik 1944–1949...*, dz.cyt., 43.

⁵ Tamże, 51.

⁶ Tamże, 55.

Scharakteryzował **kolegów z klasy** (niektórzy z nich też pisali pamiętniki), jak np. Klamerusa, Leja (według kolejności siedzenia w ławkach) oraz uczniów z bursy, np. „Czerwiński. Dochodzi z Niwy, uczy się dosyć, jest pilny, wesoły, choć w szkole cichy. Ma postać przygarbioną – dużo opuszcza”⁷. Nie szczędził im takich określeń, jak np. „chamowaty”, „kreatura”. Powtarzał krążące o kolegach plotki. Niektórych kolegów „upamiętnił”, „unieśmiertelnił” w *Dzienniku*. Z dystansem traktował też samego siebie: „Ja. Prawie reakcja⁸. Niewielkie pomieszanie klepek”. Koledzy nazywali go „Tischnerkiem”.

W szkole rodziły się pierwsze uczucia, „sentymenty”. O jednej z koleżanek, Halinie, pisał: „Zdaje się, że jestem o jeden stopień bliżej zakochania się w niej, bo ładna dziewczyna”⁹; „Muszę zwyciężyć uczucie! Tym uczuciem jest miłość. Muszę, choćby co, zobaczymy, co potrafi wola”¹⁰. Wymienili zdjęcia. Jednak Tischner postanowił – „pracą stłumić uczucia erotyczne”¹¹, by stwierdzić: „Owo szaleństwo już, chwała Bogu, przeszło”¹². Zerwał tę znajomość.

Ponownie zakochany był w Romie, ofiarował jej wiersz, obdarowywał książkami. Rozstali się, ale pozostali przyjaciółmi.

Ponownie Tischner zaprezentował licealistów klasy koedukacyjnej, a dawne przyjaźnie szkolne zachowały się mimo nauki w innych szkołach i miastach. Wymieniano korespondencję, odwiedzano się.

Był harcerzem, uczestniczył w wielu pracach społecznych, należał do kół zainteresowań, np. Dokszałcającego Kółka Religijnego (KDR) (był kierownikiem sekcji historycznej, na terenie szkoły działał DKR żeński i męski, na zebraniach wygłaszano referaty), bibliotekarzem w „tutejszej biblioteczce”, chórzystą. Pisał: „Czuję się dumnym, że śpiewam”. W szkole działały też inne koła i organizacje: PCK, samorząd, Koło Sportowe, Klub ABC – praca od podstaw, Spisz i Orawa. W gimnazjum pojawiali się instruktorzy Organizacji Młodzieży Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego (OMTUR), agitujący do wstąpienia do tej organizacji i pod wpływem nacisków wraz z całą klasą zaczął do niej należeć. Podobnie działały Związek Młodzieży Wiejskiej (ZMS) i Służba Polsce. W *Dzienniku* czytamy: „Do ZMP nie należę. Sądzę bowiem, że maturę zdam łatwiej pomocą Bożą niż partii, a na uniwersytecie [...] też się jakoś dostanę”¹³. Nie musiał też liczyć na „partyjne stypendia”. W liceum doszło Koło Literackie (został współredaktorem gazetki) i Koło Polonistyczne (którego był wiceprezesem), działała Sekcja Dramatyczna (w przedstawieniu *Zagłoba swatem*, według Henryka Sienkiewicza, odgrywał rolę Zagłoby).

Był dociekliwym uczniem, stąd dochodziło niekiedy do „nieporozumień” pomiędzy nim a nauczycielami. W liceum dyskutowano np. nad pochodzeniem człowieka. Tischner pisał o sobie, że stał się filozofem. W pierwszym miesiącu nauki w liceum najbardziej interesowała go właśnie filozofia i literatura. W bursie został kierownikiem

⁷ Tamże, 51.

⁸ Tamże, 52.

⁹ Tamże, 100.

¹⁰ Tamże, 101.

¹¹ Tamże, 117.

¹² Tamże, 121.

¹³ Tamże, 283.

Klubu Dyskusyjnego. W szkole i w bursie uczniowie organizowali wystawy i konkursy (np. literackie), sprzedawali palmy wielkanocne, brali udział w pochodach pierwszomajowych, organizowali wycieczki i pielgrzymki. W liceum odbywały się dysputy na poważne tematy. Weekendy spędzał Tischner na wsi z rodziną. Ponieważ nieustannie miał kłopoty finansowe, udzielał odpłatnie korepetycji i pisał wypracowania kolegom, pisał referaty na zamówienie, w ten sposób uzupełniał finanse otrzymywane od rodziców i ciotki. Pomoc koledze w nauce nazywał „robotą religijno-ideową”. Nie stronił od gier i rozrywek, np. „wożenia się na krach”, gry w piłkę, łowienia ryb, pływania w Dunajcu, jazdy rowerem, grzybobrania, jazdy na nartach, „pohulanki”, gry w szachy, przygotowywania spektakli teatralnych (np. inscenizacji *Żony mądrej* Ignacego Krasickiego); czy od żartów, np. primaaprilisowych. Wspomina też o karach w bursie za zachowanie i złe oceny – tzw. „rżniętce” lub pracach fizycznych, ponadto harcerzom za przewinienia odbierano krzyże i stypendia lub osadzano w „karcerze”.

Tischner **interesował się literaturą**, pisał, że chciałby zostać „literatem (dziennikarzem)”. Za zdobywane pieniądze kupował książki, gromadząc bibliotekę, którą udostępniał nawet nauczycielom. Były to m.in.: np. *Kamienie na szaniec* Aleksandra Kamińskiego, *Na afrykańskim szlaku* Janusza Meissnera, *Kordian i cham* Leona Kruczkowskiego, *Z kraju milczenia* Wojciecha Żukrowskiego, *W rozwalonym domu* Jana Dobraczyńskiego, *Mury Jerycha* Tadeusza Brezy. Pisał: „Kupiłem sobie też *Starą cegielnię* Iwaszkiewicza. To dobre i zaczynam na niej się po trosze wzorować”¹⁴. Nabył również *Nową miłość* tego autora, *Medaliony* Zofii Nałkowskiej. Na jednej z prelekcji gościł w szkole Antoni Gołubiew, pisarz i publicysta katolicki.

Próbował swoich sił pisarskich, wielokrotnie wspominał, że chciałby „pisać i pisać”, choć zwierzał się z braku pomysłów i tematów. Bywało, że niszczył część swojej „bazgraniny”. Zauważył, że w pisaniu utworów fikcyjnych pomaga mu dziennik. Jak czytamy: „Piszę większą całość. Nie wiem jeszcze, jaki tytuł. Chcę zobrazować życie ludzi – górali za okupacji”¹⁵; „[...] trudno przymusić się do książki. Mojej «powieści» napisałem w domu coś cztery strony, chociaż nie nazbyt artystycznie”¹⁶. Stopniowo dowiadujemy się o postępach w pracy nad „większą całością” – o trzech gotowych rozdziałach, potem czterech, sześciu. Potem temat się urywa. Do napisanych tekstów sięgał po jakimś czasie, chcąc do nich nabrać dystansu. Niektóre teksty pisał „pod natchnieniem”. Uprawiał takie formy wypowiedzi, jak: opowiadania, nowele, fragmenty powieści, wiersze (pisali je też koledzy), felietony (nawet po góralsku), humoreski, rozprawki, kronikę szkolną i artykuły. Tworzył dla szkolnej gazetki w Łopusznej i do krakowskiego tygodnika – „Młoda Rzeczpospolita”. Modlił się o wenę twórczą: „Boże, daj temat, a mógłbym coś napisać”¹⁷. Tak oto ocenił swoje nowelki:

Pierwszy błąd: za mało rozmów. Akcja symboliczna i za szybka, no i styl nie mój. Chciałem naśladować i naturalnie lipa z tego wyszła. Kupiłem nowy zeszyt i będę pisał inną. Zobaczymy, co ta pokaże. No, ale nic, człowiek uczy się na błędach¹⁸.

¹⁴ Tamże, 167.

¹⁵ Tamże, 79.

¹⁶ Tamże, 84.

¹⁷ Tamże, 133.

¹⁸ Tamże, 147.

Był bardzo wymagający i krytyczny wobec własnej twórczości – „rzeczowego materiału” czy sposobu ujęcia:

W opowiadaniu, które tam zacząłem pisać, zakroiłem akcję na miarę powieściową i z tego też powodu uznałem ją za nieodpowiednią, zarzucając jej pisanie, względnie odkładając. Poza tym nie przypadł mi do smaku styl, bardzo różnorodny. Jedynie sam początek i koniec nieskończonej noweli uważam za warty czegoś, reszta jest zła i niegodna druku choćby w szkolnej gazetce. Zaczynam więc od nowa małe opowiadanko o minimalnej akcji, a treści trochę moralizatorskiej¹⁹.

Kolejny przywołany fragment świadczy o zmaganiach Tischnera z twórczością i próbie przechodzenia od naśladowania do kreatywności²⁰:

[...] praca literacka [...] tzn. ciągle zmaganie się z niechęciami, z kompleksem tzw. niższości itp. Wczoraj wieczór pisałem rozdział powieści o życiu szkolnym – dosyć skala szeroka i odrzuciłem pióro w bok. Zdawało mi się, że nie powrócę do niej nigdy, gdy dziś znów chcę się z nią zmagać. Czy ją zwyciężę? Czuję się bardzo, o bardzo słabym, zwłaszcza w obliczu literatów innych. Gdzie mnie do druku! Ile pracy! Tyle, że pasja mnie nie opuszcza, to znów potępiam siebie, że nie opieram się na faktach, dużo zmyślam itp. Chcąc pisać, należałoby mi zamknąć się na ten czas i żadnych wpływów literackich nie przyjmować – bo te szarpią mną tylko, pchają, każą się wzorować na przykładach, a w rezultacie opuszczają. A wciąż chęć pisania wraca i wraca. W tym literackim chaosie stylów można ugrzęznąć, utonąć i po stokroć szybciej stać się Flaubertem, Andrzejewskim czy Kruczkowskim niż sobą samym w dziele. Bo pisząc, należałoby żyć tylko z bohaterami swoimi, a zapomnieć o cudzych. A to jest niemożliwym. Albo, może brak mi życiowej fantazji? Może to, co piszę, za mało łączy się z życiem, a za często wypływa z imaginacji [...] ²¹.

Dzielił się przemyśleniami twórczymi, np.:

Trudno jest napisać dobry wiersz. [...] Ale, zdaje się, najpierw trzeba opanować życie, opanować cele, skoordynować wszystko i do pisania zabrać się świadomie. Obawiam się łączenia myśli ze słowem. W takim wypadku albo słowo ginie tłoczone przez myśl, albo odwrotnie – myśl staje się prostą mistyfikacją stłoczoną przez słowo [...] Wiersza absolutnie nie można pisać dla niego samego, poezja musi ująć w słowa jakąś część życia realnego, z abstrakcją gorzej. Mało tego, poezja musi być nasiąknięta miłością [...] ²².

Niejednokrotnie tracił wiarę w talent. Nie akceptował jednak zmian w swoich tekstach – np. polonistki profesor Skodowej. Jednocześnie pisanie sprawiało mu ogromną radość, mógł dzięki temu „polerować” styl. Zmagał się z formami wypowiedzi, np. zleconym mu do napisania felietonie-sprawozdaniu. Nie mógł skończyć rozpoczętych tekstów, tłumaczył się: „Czasu nie ma i spokoju”. Zwłaszcza w liceum narzekał na ogrom nauki jako o przeszkodzie w pracy literackiej, a nawet w pisaniu dziennika. Trudno mu czasem było pisać o sobie – „Gdy się chce uciec od własnych myśli, stworzyć wokół siebie nowy [...] świat” ²³.

Jako redaktor gazetki szkolnej przeżywał dylematy: „Nie wiem, co zrobić z artykułem Kłamerusa. Mówiłem mu, by napisał powiastkę – stworzył artykuł, przy tym za

¹⁹ Tamże, 160–161.

²⁰ Zob. B. Bogułębska, *Od tradycji do nowatorstwa, od transgresji do adaptacji na wybranych przykładach literackich i publicystycznych*, Łódź 2013.

²¹ J. Tischner, *Dziennik 1944–1949...*, dz.cyt., 280–281.

²² Tamże, 292–293.

²³ Tamże, 269.

długi i za trudny dla dzieci szkolnych”²⁴; „Kozieł napisał wiersz, ale pod psem. Chyba że go jeszcze poprawi”²⁵. Praca nad gazetką dała mu niewątpliwie samodzielność myślenia. Brał udział w konkursach prasowych i radiowych. Pisząc, naśladował styl mistrzów – np. Stefana Żeromskiego. Taką próbką pisarską były też same dzienniki. Nie zrażał się niepowodzeniami, umiał podjąć samokrytykę: „Cały artykuł ubrałem w niepotrzebne słówka, mało dając konkretnych wskazówek”²⁶, ale też dostrzegał w swoim pisaniu niedociągnięcia wynikające „z nieznamomości rzeczy”. Gdy miał w dorobku kilka opowiadań, myślał o ich wydaniu.

Czytał: Thomasa S. Eliota, Adama Asnyka, Cypriana K. Norwida, Konstantego I. Gałczyńskiego, Juliana Tuwima, Francois Mauriaca, Jana Dobraczyńskiego, Tadeusza Brezę, Wojciecha Żukrowskiego, Maksyma Gorkiego, Luisa Aragona. Przywoływał w dziennikach fragmenty literackie: z Juliusza Słowackiego, Adama Mickiewicza i Leopolda Staffa.

Interesował się życiem literackim, np. napisał: „Nagrodę «Odrodzenia» otrzymał Jarosław Iwaszkiewicz. Nie znam go. Szkoda, że nie Gołubiew (katolik)”²⁷.

W *Dzienniku* poznajemy krąg jego młodzieńczych **lektur prasowych** – „Tygodnik Powszechny” (prenumerował), „Znak”, „Młodą Rzeczpospolitą”, dziennik katolicki „Słowo Powszechne”, „Przekrój”, „Dziś i Jutro” (prenumerował), „Dziennik Młodych” – dodatek do „Dziennika Polskiego”. Zwierzał się, że zapamiętywał treść artykułów w gazetach i cel autora po jednorazowym przeczytaniu. Napisał list do redakcji „Słowa Powszechnego” w sprawie utworzenia specjalnego, „o cesze katolickiej”, pisma dla młodzieży przy tym dzienniku.

Dzielił się wrażeniami z obejrzanych **filmów**, np. *Czarodziejskiego kwiatu*. O *Zakazanych piosenkach* pisał – „[...] pod psem. Dobre dla Polaków, lecz nie dla zagranicy, chociaż i dla nas nie za dobre. Szwankują i technicznie «i treściowo»”²⁸. Socrealistyczny film *Jasne lany* zrecenzował następująco:

Film produkcji polskiej, powojenny, ale beznadziejny. W ogóle nie wiem, jaki wątek, o co chodzi. Jedno, co było ładne, to krajobrazy. Poza tym nic. Pokazali dzisiejszą wieś, wódkę itp., ale nie pokazali jej dobrych stron. Nowa kompromitacja Filmu Polskiego²⁹.

Odnutowywał także obejrzone spektakle teatralne, np. *Grube ryby* Michała Bałuckiego czy koncerty muzyczne.

Był baczny obserwatorem przyrody, dostrzegał uroki krajobrazów, umiał się tym zachwycić: „Na wsi przepięknie. Jabłonie nam kwitną, bez się rozwija. Pszczoły zakładają już mateczniki, będą wnet rójki”³⁰; „Cała okolica pogrążona we śnie, w dali czernieją kontury Tatr i grzbiety gór, w dole lśni srebrnym blaskiem Dunajec”³¹.

²⁴ Tamże, 63.

²⁵ Tamże, 166.

²⁶ Tamże, 93.

²⁷ Tamże, 160.

²⁸ Tamże, 70.

²⁹ Tamże, 229.

³⁰ Tamże, 114.

³¹ Tamże, 126.

W latach 1944–1949 kształtują się jego przyszłe **poglądy i powołanie**. Zwierzał się ze swoich dążeń, ideałów, pracy nad sobą:

Zdaje mi się, że dążę i sięgam wysoko, że pcham swą iskrę między gwiazdy ludzi wielkich, przywódców narodu, a zapominam o rzeczywistości, o zwykłym średnim poziomie, który powinienem przejść. Piszę coś, a zapominam o nauce, chce być centaurem, niestety jeszcze nie czas, jeszcze muszę przejść „niziny”³².

Postanawiam przeto, chociaż postanowienia takie czyniłem już w duchu kilka razy, wziąć się do nauki, do pracy organicznej, a tłumić w sobie załączki dumy i wyolbrzymienia! Tak mi dopomóż Bóg!³³

Hartował i kształtował wolę, ucząc się. Szukał celu życia, by w 1947 r. stwierdzić, by jako „katolik czynu”: „Służyć Bogu! Ojczyźnie dla dobra ludzi! Więc mam żyć dla bliźnich i dla nich się poświęcić!”³⁴. Wynikało to też z inspiracji lekturowych, np. *Ludzi bezdomnych*. Przyświecało mu hasło: „Pracuj nad sobą, byś niósł korzyść ludziom”³⁵.

Myślał kategoriami społecznymi, np. pisał: „Dziś świat [...] stacza się w przepaść materializmu, w przepaść zła, w którym utonie i zginie. Zginie, jeśli go nie uratujemy!”³⁶.

Komentował wysłuchane kazania i odbyte spowiedzi. W jednym z zapisków opisał wizję, jakiej doświadczył w kościele:

A w dole klęczała młodzież rozmodlona, światłem gdzieniegdzie pomalowana, cicha, pokorna, przed czarnym krzyżem czołem bijąca. I zdało mi się wtedy, że On na krzyżu, pochylone postacie księży Piechowskiego i Krejczy tworzą jedno kolisko, jedna rodzinę, związek przyjaciół. I Chrystus wtedy, cierpiący z głową spowita w ciernie, nie wydał mi się żadnym mocarzem, żadnym księciem, przed którym na twarz trzeba padać, ale po prostu Ojcem, Włodarzem miłującym swych poddanych³⁷.

Podczas pielgrzymki na Jasną Górę opisał, jakie wrażenie zrobił na nim obraz matki Bożej – „Wstrząsnął mną do głębi. Ta twarz taka jakaś jakby prymitywna w swoich antycznych kształtach, a takie wrażenie robi”³⁸. Na kartach dzienników pojawiały się też refleksje nawiązujące do hasła życiowego św. Stanisława Kostki: *Ad maiora natus sum*, Do wyższych rzeczy jestem urodzony.

Wobec pojawiania się antykatolickich pism stwierdził: „Muszę walczyć ze sobą, by nie zagubić, przy ogólnych napaściach, ideologii katolickiej. Trudno ją dziś utrzymać”³⁹. Na początku nauki licealnej Tischner stwierdził, że jest „krytykiem po trosze w przyjmowaniu zasad wiary”. Na przykład zastanawiał się nad istnieniem Boga: „Jeśli wglądam w przyrodę, w wszechświat, w otoczenie, widzę Go na każdym kroku, ale w życiu ludzkim jakoś nie mogę Go dostrzec. [...] nie mogę powstrzymać

³² Tamże, 85.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 117.

³⁵ Tamże, 130.

³⁶ Tamże, 164.

³⁷ Tamże, 87–88.

³⁸ Tamże, 139.

³⁹ Tamże, 152.

się od krytyki postępowania katolików dawniej”⁴⁰. Oczywiście, te chwile zmagania mijały, po czym Tischner – posługując się obrazem alegorycznym – stwierdził:

Uzmysłowilem więc sobie Boga rozumowo w ten sposób, że uosobiłem Go w postaci światła, a dusze ludzkie w postaci mniejszych płomyków. Między Światłem a płomykami wyciągnięte są złociste nici, które łączą duszę z Bogiem⁴¹.

Wiele tajemnic jednak nadal pozostawało do rozwikłania, np. pochodzenie zła, choć w tej kwestii wyjaśnienie znalazł w *Wyznaniach* św. Augustyna.

Opisał następujące zdarzenie:

Z chwilą przybycia wizytatora do szkoły padło na wszystkich jakieś dziwne uczucie, uczucie, kto wie, czy nie strachu. W bursie [...] kazał zdjąć Matkę Boską ze ściany, a na jej miejsce zawiesić ewentualnie krzyż. Zresztą Matka Boska wisi dotąd. Nie pominął też milczeniem naszej religijnej organizacji, lecz z góry na pana dyrektora wszedł i rozkazał ją bezapelacyjnie zlikwidować. Koło więc nasze przestało istnieć. Zwołaliśmy dzisiaj na pauzie ostatnie zebranie. W krótkich słowach ksiądz zawiadomił o fakcie, następnie odsłoniłszy ołtarz i wspólnie odśpiewali *My chcemy Boga*⁴².

Pod wpływem tego wydarzenia dotychczasowy „opozycjonista” zmienił się w czasach rządów „totalno-demokratycznych” w „reakcjonistę”. Niepokoiło go łamanie wolności przekonań, „walka światopoglądów”, np. gdy zabroniono szkolnych obchodów święta Chrystusa Króla, a np. zmuszano do akademii ku uczczeniu powstania Armii Czerwonej.

Jako licealista zastanawiał się, czy będzie kapłanem, sądził jednak, że „katolizmem potrzebuje teraz jak najwięcej ludzi świeckich”.

Zawsze miał podzielone zainteresowania między literaturą a **filozofią**. Szkoła i czasy jego młodości przyczyniły się do zainteresowania materializmem dialektycznym, czytał też Władimira Sołowjowa. Obok marksizmu studiował tomizm, czytał Pismo Święte⁴³. Duży wpływ na jego przyszłe powołanie miała lektura *Tajemnica Frontenaków* F. Mauriaca („On mnie przyciągnął do Boga, że chce być Jego sługą, jakim on sam jest”⁴⁴). Nieobce mu były myśli o kapłaństwie, jak np. ta:

Nie wiem, czym bardziej jest ksiądz, czy człowiekiem czynu i walki, czy tchórzem uciekającym do metafizyki od realizmu życiowego, czy ideowcem żądającym zmiany w kategoriach tak wąskich, że bez znaczenia nieomal na całe życie i ludzkość⁴⁵.

Jednocześnie był krytyczny wobec kleru, ideowo zbliżając się do grupy katolików-socjalistów „Dziś i Jutro”. Przewidywał upadek kapitalizmu.

Tischner spisywał dzienniki nieraz nawet z 2-letnią przerwą. Czasem autor zamieszczał sprostowania, uściślenia faktów („pomyliłem się, pisząc”). W zapiskach czytamy: „Do domu pamiętnika nie biorę, bo rodzice lubią do niego zaglądać, a po co im znać mój głębi. Wolę być tajemniczy i niezbadany dla nich”⁴⁶.

⁴⁰ Tamże, 180.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 182.

⁴³ W przyszłości publikował na temat tomizmu i dialogu filozofii chrześcijańskiej z marksizmem.

⁴⁴ Tamże, 290.

⁴⁵ Tamże, 295.

⁴⁶ Tamże, 137.

Włączał do dzienników elementy **modlitewne**, np. po śmierci bliskiego mu ks. Pilchowskiego:

Wieczne odpoczywanie racz Mu dać, Panie, bo sługą Twoim był wiernym i wiele owocu na ziemi zostawił. «Ręko Ojca», czuwał nad ziarnem, by dało owoce, a nie zginęło spalone słońcem. Wiara jest rozkoszą, pozwól nam nią żyć i działać ku chwale Twojej. Odwróć od nas nieszczęścia wszelkie, ale daj cierpienie, które by odradzało. I niechaj we wszystkim Twoja, nie nasza będzie wola – a jeśli zasłużymy, pokaż nam to, co pokazujesz wybranym – Siebie samego! Bo szczęście jest działać, ale większe szczęście być w celu⁴⁷.

Przywoływał także fragmenty biblijne.

Czasem odnajdujemy hasła, **złote myśli**: „Trzeba wziąć w rękę miecz i walczyć o dobrą przyszłość”; „Ale ci ludzie ze wsi mało co orientują się w życiu na świecie”; „Z muzyki można wyczytać wszystko!”; „Oto jak materializm zwycięża uczucie”; „Są to młodzieńcze tylko uczucia, mijają jak chmury i jak chmury zanikają”; „Miłość należy czcić, jakakolwiek by ona była, bo każda jest największą pobudką człowieka”; „Aby zmienić jednego człowieka, warto poświęcić życie”. Czasem odnajdujemy w dziennikach dowcipy („wice”) – „Jaki jest najszczęśliwszy kraj na świecie? [...] KUBA, bo w środku jest UB, a dookoła AK”⁴⁸.

W dziennikach pojawiają się fragmenty **gwarowe i regionalizmy** (im bliżej zakończenia szkoły – coraz rzadsze). Były to zasłyszane dialogi (np. „Wysiadós? To poć. Coz się pchos? Puscoj, bo dostaniesz. Puscoj-ze warcyj!”⁴⁹); „stryk z innymi kumoskami”; „Kieście, psiekurwie, przyszli”; czy też pojedyncze leksemy („masne”, „żryć”, „hecnie”, „żem”, „tylim działom”, „skrzęci się”, „na polu”, „trzymią”). Cechą znaną są też **kolokwializmy**: „profesor go nakrył”, „dosyć mu poszło”, „cholera”, „bab”, „fajny”, „forsa”, „piła”, „kupa”, „obmaluje”, „łajdak”, „nie kapuję”, „kuje”, „przyryłem sromotnie”, „mąciłem kupę”. **Metaforyka** często też jest potoczna, np. „dzień dzisiejszy to jakby gruby kawał kiełbasy nie do przełknięcia”; „zrobił minę, jakby mu strumień wody na łeb spadł”, „Wiosna zbliża się wielkimi krokami”; „Wspomnienia, co śmieją się najczęściej”, „kity białej mgły”, „przywitał mnie mars profesora”, „Nieskończoności, która kieruje, jak w oszklonej budce człowiek zamknięty dyryguje ruchem stu parowozów”. Posługiwał się niekiedy obrazami metaforycznymi, np. by oddać cierpienie: „Zdawało się, że duszę powiesił na spiczastym haku, pozostawiając ją igraszkom dmuchającego wichru”⁵⁰.

3. CZAS POWOŁANIA KAPŁAŃSKIEGO

Od kwietnia 1949 r., a więc w czasie przedmaturalnym, odnotował w zapiskach: „Zmieniam formę pamiętnika na formę listów do nieznanego Przyjaciela”. Wraz ze zmianą formy wcześniejsze informacje o wydarzeniach zastąpiły rozważania natury filozoficzno-estetyczno-fideistycznej, z charakterystycznym szeregiem pytań zaczy-

⁴⁷ Tamże, 301

⁴⁸ Tamże, 129. W okresie późniejszym ukazał się zbiór jego *Myśli wyszukanych* (Kraków 2000).

⁴⁹ Tamże, 41.

⁵⁰ Tamże, 255.

nających się od partykuły „czy”, np. „Czy widziałeś kiedy, Przyjacielu, człowieka, który stracił wiarę w siebie?”.

Przygotowania do matury stały pod znakiem – „Robota, robota, robota [...]”.

27 maja z radością odnotował, że jest już po maturze. Dowiadujemy się z zapisków, jakie wybrał tematy pisemne z języka polskiego i francuskiego, a także pytania egzaminów ustnych z języka polskiego, historii i francuskiego.

W ostatnich fragmentach dzienników znajdujemy wzmiankę o powołaniu kapłańskim Tischnera:

Przychodzi jasny moment łaski, oślepia, burzy jak kamień wodę z nagła uderzoną, rwie brzegi i na moment zmienia bieg fal. Czasem zmieni bieg strumienia [...]. Nie ma dwóch zdań, z Bogiem walczył nie będę, jest to rzecz niemożliwa w żadnym wypadku. Ale należy Go poznać. [...] Ale ksiądz powinien być przede wszystkim człowiekiem, z którego bije wielkość. Bo Bóg jest w nim... [...] Poddaję się Twojej woli, Panie. Jestem posłuszny każdemu głosowi, który pada Stamtąd... Choć przyjdą pokusy...⁵¹.

Rodzina nie akceptowała wyboru drogi kapłańskiej, stąd Tischner nie wybrał się na teologię, lecz wahał się między filozofią, prawem, dziennikarstwem i neofilologią, a ostatecznie wybrał prawo na UJ /wiadomo jednak, że po roku przeniósł się na Wydział Teologiczny/. Ostatnie zapiski *Dziennika* to słowa: „Nienawidzę wielu rzeczy z przeszłości Kościoła, ale wierzę w Ewangelię, Pismo święte i w Boga. Ale nade wszystko wierzę w Miłość!”⁵².

4. WSPOMNIENIA O TISCHNERZE

Teksty zgromadzone w tomie Witolda Beresia i Artura Więcka „Barona” – *Tischner. Podróż*, Warszawa 2015, dopełniają nam obraz kapłana, pisarza i myśliciela, zawierają bowiem nie tylko fragmenty dzienników, ale i cytaty z innych utworów, listów, kazań i artykułów Tischnera, anegdot, które opowiadał, a nawet wypowiedzi na podstawie nagrań. Przede wszystkim jest to zapis **zbiorowej pamięci**, a więc wspomnienia o nim: Leszka Kołakowskiego, Tadeusza Gadacza, jego braci Mariana i Kazimierza, biskupa Tadeusza Pieronka, Władysława Stróżewskiego, Stanisława Grygiela, Krzysztofa Kozłowskiego, ks. Adama Bonieckiego, Wojciecha Bonowicza, Jerzego Treli, Piotra Mucharskiego, Adama Szostkiewicza, Tadeusza Mazowieckiego, Józefy Hennelowej, Lecha Wałęsy, kardynała Stanisława Dziwisza, kardynała Kazimierza Nycza, Jarosława Gowina, Jacka Żakowskiego, o. Leona Knabita, szkolnych kolegów i in.

Z zestawionych chronologicznie wspomnień dowiadujemy się, że Tischnera cenił i przyjaźnił się z nim św. Jan Paweł II. Nazywano ich „olbrzymami”, z których każdy szedł swoją drogą, by wprowadzić Kościół w XXI w. Papież „był zawsze punktem oparcia dla Tischnera”.

Ponadto wymienieni autorzy wspominali, że:

⁵¹ Tamże, 306–309.

⁵² Tamże, 314.

- na Podhalu zwany był „Jegomościem”, a w Krakowie – „Wielebnym”,
- „kochał Polskę, kochał wolność, kochał Kościół Chrystusowy”, wyrósł ze starego, „tradycyjnego Kościoła podhalańskiego”,
- był życzliwy ludziom i światu, przekonywał, że „coś z nieba mamy w sobie”,
- zalecał wchodzenie na szczyt swojej własnej duszy,
- „To była piękna postać”,
- „to był prawdziwy człowiek i miną duże lata, a może nigdy, żeby ktoś się chociaż trochę zbliżył do niego”,
- był filozofem nadziei, ale i twórcą filozofii dramatu i dialogu-spotkania osoby z osobą; prowadził spór z tomistami,
- znał się na polityce od najmłodszych lat, sam „pozostał symbolem ponadpolitycznym”
- był „trochę kochliwy”,
- „na księdza to on się zawsze zapowiadał”,
- był człowiekiem otwartym, szczerym,
- „zawsze szedł swoimi drogami”,
- był w grupie rówieśników przywódcą”,
- „myślał obrazami i w zachwycie”,
- w historyjkach, które opowiadał, „doszukiwał się jakiejś głębi o człowieku”,
- „mówił nie tylko piękne i mądre rzeczy, ale i błyskotliwe”,
- miał dar podejścia do dzieci,
- „był zawsze osobą kontrowersyjną”,
- „to wielkość Kościoła polskiego, że miał takiego kapłana”; „nie wygrał batalii o polski Kościół, ale zostawił mocny ślad w tym Kościele”, „próbował chrześcijaństwo zdesakralizować po to, żeby odsłonić jego autentyczne źródło”,
- „był takim polskim Sokratesem, który chodził po ulicach czy poruszał się w sferze publicznej i burzył rozmaite pozory prawdy”,
- był „diagnostą Polski i polskiej duszy”,
- był wielkim optymistą, „wystarczyło, że on był, a wokół stawało się już troszeczkę jaśniej, lepiej”,
- był „po młodopolsku zakochany w góralszczyźnie”, mówił gwarą „tetmajerowską”, zachwycaly go góry, „wiele uczynił dla Podhala, dla Łopusznej w szczególności”,
- był artystą słowa,
- „pokazał, jak umie cierpieć, jak umie umierać, jak umie zachować swą godność”, „jego postawę można porównać do też bohaterskiego odchodzenia Jana Pawła II”.

W tomie uwidacznia się mityzacja wspomnienia⁵³. Swoistym podsumowaniem słów, że „śmierć Tischnera nie kończy jego dzieła”, że „nie odszedł, jego duchowa obecność jest zwielokrotniona” i zarazem świadectwem dokonań filozofa są trwające do dziś Dni Tischnerowskie („w Krakowie zjeżdżają się filozofowie z całego

⁵³ Określenia M. Zaleskiego.

świata i debatują nad jego wielkością, nad jego filozofią, nad jego prawdami”), Wy-pominki Tischnerowskie, Stowarzyszenie Drogami Tischnera czy Instytut Myśli Józefa Tischnera.

5. ZAKOŃCZENIE

W *Dzienniku* Józef Tischner dokumentuje trudne politycznie czasy, wspomina rodzinę, szkołę, nauczycieli i uczniów, swoje młodsze uczucia. Sporo miejsca w zapiskach poświęcił literaturze, kulturze (prasa, film) i filozofii, zwłaszcza zaś pisarstwu. Interesujące jest śledzenie procesu kształtowania się poglądów autora i dojrzewania do późniejszego powołanie kapłańskiego.

Mimo iż pamięć jest zawsze fragmentaryczna, to poznajemy w *Dzienniku* człowieka wielowymiarowego.

BIBLIOGRAFIA

Bogołębska B., *Od tradycji do nowatorstwa, od transgresji do adaptacji na wybranych przykładach literackich i publicystycznych*, Łódź: Wydawnictwo Primum Verbum 2013.

Tischner J., *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.

Zaleski M., *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich 1996.

TISCHNER’S “FORMS OF MEMORY”

Summary

The diary [Józef Tischner] *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszanie klepek* (Kraków: Wydawnictwo Znak 2014) was edited by Marian Tischner and Wojciech Bonowicz and it had been found after father Józef Tischner’s death. He wrote in it about his “biography and the past”. The publication is divided into two parts; the second one starts with his high school education i.e. in 1947. Some of his entries – “confessions about oneself and others” – were coded by the author (excerpts in French and Russian). They present the personality of the author at the age of 13-18 in the difficult time of his youth and adolescence. The diaries are the record of individual memory, they reconstruct the past and are a historical document of the war and post-war time; they also present a subjective and intimate image of the events.

The author presents various forms of memory, which were applied by the author of the Diary.

Key words: fr. Józef Tischner, diary, record of individual memory, forms of memory

PIOTR DRZEWIECKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

MATEUSZ KOT

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

TROSKA KOŚCIOŁA W POLSCE O EDUKACJĘ MEDIALNĄ

Słowa kluczowe: edukacja medialna, nauczanie Kościoła o środkach społecznego przekazu, Konferencja Episkopatu Polski

1. Wprowadzenie. 2. Nauczanie Kościoła w Polsce nt. edukacji medialnej. 2.1. Edukacja medialna jako zagadnienie II Polskiego Synodu Plenarnego. 2.2. Konferencja Episkopatu Polski nt. edukacji medialnej. 3. Przykłady aktywności Kościoła w Polsce w zakresie edukacji medialnej. 3.1. Formy aktywności w szkolnictwie katolickim. 3.2. Parafialne formy edukacji medialnej. 3.3. Inicjatywy ruchów katolickich. 4. Wnioski i postulaty

1. WPROWADZENIE

W nauczaniu Kościoła o mediach widać wyraźną ewolucję. W XIX w. i początkach XX w. dominował ton zagrożeniowy. Rozwój prasy wysokonakładowej i wydawnictw traktowano jako narzędzie szerzenia ideologii niezgodnych z nauczaniem Kościoła. Nowy wynalazek kinematografii dostarczał problemów moralnych związanych z przedstawianiem seksualności. O poczuciu zagrożenia świadczą m.in. pełne obaw wypowiedzi papieży, m.in. Grzegorza XVI, Piusa IX, Leona XIII i Piusa XI¹. Ostatni z wymienionych jest autorem pierwszej encykliki poświęconej problemom przekazów medialnych, a ściślej rozwojowi kinematografii. W *Vigilanti cura* z 1936 r. Pius XI nie tylko daje wyraz apostołskiej troski i przestrzega przed zagrożeniami, ale też wspiera inicjatywy katolickie zmierzające do większej odpo-

¹ Grzegorz XVI, *Encyklika o liberalizmie i religijnym indyferentyzmie* (1832), nr 15; Pius IX, *Encyklika o zagrożeniu Kościoła we Włoszech przez rewolucję* (1849), nr 15; Leon XIII, *Encyklika o położeniu Kościoła we Włoszech* (1882), nr 17; Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* (1929), nr 90–91.

wiedzialności i aktywności w dziedzinie nowych środków przekazu². Jego następca, Pius XII, w Encyklice *Miranda prorsus* z 1957 r. – pierwszej, która tematycznie obejmuje wszelkie dostępne wówczas środki przekazu, a więc prasę, radio i telewizję – konsekwentnie podąża tą formą nauczania³. Wskazuje na zagrożenia, ale uzupełnia to wskazanie prezentacją mediów jako narzędzi rozwoju ludzkości oraz wzywa do odpowiedzialnego z nich korzystania. Przełomem w nauczaniu Kościoła na temat mediów jest dekret Soboru Watykańskiego II *Inter mirifica* z 1963 r., w którym podkreślono, że współodpowiedzialność za media wyraźnie spoczywa także na odbiorcach przekazów⁴. Późniejsze nauczanie stanowi kontynuację i rozwój tego podejścia, mające swój wyraz w dorocznych orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu – począwszy od pierwszego, ogłoszonego przez Pawła VI w 1967 r. – oraz dokumentach Papieskiej Rady (a wcześniej Komisji) ds. Środków Społecznego Przekazu, począwszy od Instrukcji *Communio et progressio* z 1971 r.⁵. Zamiast ostrzegać przed zagrożeniami ze strony mediów – jak czyniono w XIX w. i na początku XX w., wybrano paradygmat wychowawczy. Nauczanie Kościoła o mediach przybrało pozytywny kierunek, akcentujący wolną wolę człowieka w dokonywaniu wyborów medialnych, zachęcający do kształcenia swoich umiejętności korzystania z mediów i budowania krytycznego podejścia do prezentowanych przez nie wartości. Kościół tym samym stał się jednym z ważniejszych promotorów edukacji medialnej na świecie.

Przedmiotem badań zaprezentowanych w niniejszym artykule są doświadczenia Kościoła w Polsce w tym zakresie. Analizę podzielono na dwie części. Pierwsza ma charakter teoretyczny i dotyczy dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1990) oraz Konferencji Episkopatu Polski, w których podjęto tematykę edukacji medialnej. Analiza stanowi kontynuację podobnych badań, które prowadził śp. ks. prof. dr hab. Antoni Lewek (1940–2010), twórca Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie⁶. W drugiej części artykułu podano przykładowe formy aktywności Kościoła w Polsce w zakresie edukacji medialnej, dotyczące szkolnictwa katolickiego, parafii i ruchów katolickich. We wnioskach przedstawiono praktyczne rady i najpilniejsze zadania dotyczące rozwoju wychowania do mediów w Polsce i rolę Kościoła w upowszechnianiu tej formy edukacji zarówno w obszarze formalnym (szkolnym), jak i nieformalnym (społecznym, kościelnym).

² Pius XI, *Encyklika o widowiskach kinematograficznych* (1936).

³ Pius XII, *Encyklika o filmie, radiu i telewizji* (1957).

⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli* (1963), nr 10.

⁵ Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu* (1971); Paweł VI, *Orędzie na I Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu – Środki społecznego przekazu ważnym elementem cywilizacji* (1967).

⁶ A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003, 160–190.

2. NAUCZANIE KOŚCIOŁA W POLSCE NT. EDUKACJI MEDIALNEJ

Nauczanie Kościoła w Polsce nt. edukacji medialnej ma program rozproszony, ale spójny. Uwaga ta dotyczy całości nauczania Kościoła w tym zakresie, więc nie jest to szczególny fenomen naszego kraju. Podobnie jak w całym Kościele, tak i w Polsce nie wypracowano jednego dokumentu, w którym zawarto by całość problematyki i przedstawiono stosunek Kościoła do tych zagadnień. W wielu jednak dokumentach, komunikatach, listach pasterskich, oświadczeniach i innych publikacjach umieszczono fragmenty bądź dotyczące się ogólnie problematyki mediów w społeczeństwie i życiu Kościoła, bądź też zawierające wskazania dla odbiorców przekazów medialnych, w tym zagadnienia związane ze szkolnictwem, z wychowaniem do mediów w rodzinie, kształceniem postaw w korzystaniu z mediów. Analiza podjęta w tym artykule obejmuje kilkanaście wybranych dokumentów, głównie ze współczesnego nauczania Episkopatu Polski po 1989 r. Uwzględniono też istotny dla problematyki edukacyjno-medialnej dokument II Polskiego Synodu Plenarnego pt. *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*⁷.

2.1. EDUKACJA MEDIALNA JAKO ZAGADNIENIE II POLSKIEGO SYNODU PLENARNEGO

II Polski Synod Plenarny obradował w latach 1991–1999. Spośród wielu zagadnień religijnych i społecznych podjęto również ważną refleksję na temat mediów, możliwości ich wykorzystania w życiu i misji Kościoła w świecie. Znajdujemy to m.in. w dokumentach: *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa* (nr 36), *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie* (nr 24), *Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego* (nr 37, nr 53), w najpełniejszy sposób jednak w dokumencie *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w którym poświęcono odrębne fragmenty dotyczące potrzeby wychowania do mediów w rodzinie i w szkole (nr 79–83).

W dokumencie tym, w podrozdziale *Kościół o środkach społecznego komunikowania*, najpierw wskazano na ogólne przemiany, które dokonały się za sprawą rozwoju środków społecznego przekazu (nr 18–29). Nie mają one jedynie charakteru technicznego, ale społeczno-kulturowy. Mowa o narodzinach nowego „pokolenia mass mediów”, środki przekazu przyczyniły się bowiem do nowego sposobu myślenia i zapośredniczonego przez media doświadczania świata. Rzeczywistością staje się to, co podają nam przekazy medialne. Ta fundamentalna zmiana istotnie zmienia nasze funkcjonowanie jako odbiorców przekazów, ale także jako podmiotów kultury i religii (nr 18).

Kościół formułuje podstawowy cel funkcjonowania mediów, który określa jako „służbę prawdzie, dobru i pięknu” – wartościom absolutnym, których urzeczywist-

⁷ Dokumenty Polskiego Synodu Plenarnego, http://www.opoka.org.pl/nauczanie/d_episkopatu/Synod_dokumenty.pdf (dostęp: 21.10.2015), 93–116.

nianie ma być celem komunikacji medialnej. Cel ten został ukazany podmiotowo, w perspektywie każdego człowieka, który ma prawo być rzetelnie i obiektywnie poinformowany o wydarzeniach dziejących się na świecie i w ten sposób budować swój do nich stosunek. Medialna służba prawdzie jest służbą człowiekowi (nr 19), ale także służbą całemu społeczeństwu i narodowi, służbą na rzecz poszanowania godności ludzkiej i budowy autentycznej kultury, w której jest również miejsce na przekaz Ewangelii (nr 20). Wreszcie jest to także służba mająca swój międzynarodowy i międzykulturowy wymiar (nr 21). Problematyka odbioru przekazów medialnych została ukazana aksjologicznie i personalistycznie. Podkreślono wartości absolutne jako cel komunikacji medialnej. Wskazano na osobę jako centrum tej komunikacji, ale funkcjonującą we wspólnocie narodowej i ogólnoludzkiej. Same zaś media uznano za neutralne i indeterministyczne narzędzia służby społecznej i kulturowej.

Wskazano również na szereg problemów związanych z tak pojętym funkcjonowaniem mediów, stawiając m.in. zarzut manipulowania – odbierania człowiekowi roli podmiotu przekazów medialnych poprzez dyktowanie określonych ideologii, czy też komercjalizacji mediów – w których to hierarchia wartości nie jest określana przez kulturę, ale ekonomię, a kryterium służby zastępowane jest kryterium zysku (nr 23). Kościół jednak nie skupia się na zagrożeniach, a jedynie sygnalizuje wybrane problemy. Wskazuje na pozytywne funkcje mediów, zwłaszcza telewizji, w zakresie informacji, edukacji i rozrywki, przypomina jednak o potrzebie dbania o wspólnotowe życie rodzinne, podważane przez indywidualizm odbioru mediów (nr 23). Dostrzega potrzebę odpoczynku z udziałem mediów, ale też wskazuje, że taka forma powinna mieć swój umiar (nr 24). Przyznaje nawet, że media mogą nam pomagać w zmierzeniu się z obecnością zła i przemocy w świecie, ale jednocześnie powinno to być uzupełniane działaniem wychowawczym, które te negatywne strony ludzkiego życia stawia we właściwej proporcji (nr 25). Kościół widzi dla siebie ogromny potencjał w korzystaniu z mediów. Dla katolickich nadawców i dziennikarzy dostrzega nawet nową formę realizacji chrześcijańskiego „posłannictwa prorockiego” (nr 26). Przede wszystkim szuka praktycznych sposobów nowej ewangelizacji (nr 27). Media w takim ujęciu nie są zatem pojmowane zagrożeniowo, ale przede wszystkim jako zadania społeczne, kulturowe, wychowawcze i religijne, do których realizacji Kościół również czuje się zobowiązany.

W nr 28 dokumentu odnajdujemy istotny zapis dotyczący odbiorców przekazów medialnych. Podkreślono w nim godność, wolność i odpowiedzialność człowieka – odbiorcy przekazów medialnych. Inaczej może stać się ich „niewolnikiem”, przedmiotem w miejsce podmiotu. Budowaniu tej podmiotowości ma służyć krytycyzm w stosunku do przekazów medialnych, świadoma zdolność oceniania i wybierania przekazów wartościowych, w miejsce jedynie „lekkich i banalnych”. Tak dobrane przekazy mają rozwijać „poczucie zmysłu artystycznego” i służyć „wyższej kulturze”. Media mają przyczyniać się do tego, byśmy stawali się doskonalszymi ludźmi. Proces wymaga jednak naszego wysiłku, zwłaszcza przez kształtowanie postawy krytycznej i świadomej.

Wyżej zaprezentowane i poddane analizie fragmenty dokumentu *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu* (nr 18–29) stanowią pewien program pod-

stawowy edukacji medialnej w Kościele w Polsce. Dokument synodalny zawiera również praktyczne wskazania w tym zakresie. Zawarto go w podrozdziale *Wobec świeckich środków społecznego przekazu*, nr 79–83. Jest tutaj m.in. mowa o formacji do dojrzałego korzystania z mediów, o wychowaniu do właściwego odbioru mediów w rodzinie oraz o wychowaniu szkolnym, jak również o pomocy mediów chrześcijańskich. Wskazano na potrzebę koordynacji działań edukacyjno-medialnych, w których powinny uczestniczyć rodziny, Kościół, szkoły, rozmaite grupy i stowarzyszenia oraz same środki społecznego przekazu. Podkreślono znaczenie osobistych i bezpośrednich relacji międzyludzkich, zastępowanych często przez rzeczywistość „fikcyjnych bohaterów” medialnych. Przede wszystkim należy rozróżniać, z jakim rodzajem mediów mamy do czynienia, przyjmować ich przekaz w sposób rozważny i krytyczny (nr 79).

Obowiązek edukacyjno-medialny spoczywa przede wszystkim na rodzicach. Powinni oni własnym przykładem uczyć odpowiedzialnych form korzystania z mediów, oglądać z dziećmi, a potem rozmawiać z nimi na temat odebranych przekazów medialnych, wspólnie korzystać i oceniać gry komputerowe, wskazywać, że potrzebne jest zachowanie reguły umiaru w korzystaniu z tych służących rozrywce i edukacji pomocy (nr 80). Kościół formułuje zatem proste i dające się realizować praktyczne rady dotyczące edukacji medialnej w rodzinie. Podkreśla również, że w jej realizacji istotny jest kontakt osobisty, bezpośrednie spotkania, a przede wszystkim rozmowa na temat przekazów medialnych.

Podobnie rzecz dotyczy edukacji szkolnej, w której również należałoby wypracować formy służące rozwojowi zdolności analitycznych i krytycznych w odniesieniu do przekazów medialnych. „Dystans krytyczny” w stosunku do mediów powinien obejmować przede wszystkim świadomość różnicy między obrazem medialnym a rzeczywistością, a edukacja medialna powinna uwzględniać m.in. uczenie się języka mediów, a także zaznajamianie z systemem produkcji i prawami ekonomicznymi, które rządzą systemem środków komunikowania (nr 81). W tym fragmencie nie zawarto przesłania, jak taka edukacja medialna ma być realizowana w szkole, czy w formie odrębnych zajęć obowiązkowych, czy też pozalekcyjnych i dodatkowych. Wskazano jednak na sam program i cele kształcenia szkolnej edukacji medialnej. W tym programie szczególne miejsce zajmuje poznawanie języka mediów, budowanie postawy krytycznego odbioru, świadomość mechanizmów funkcjonowania mediów, technicznych, ale także społeczno-ekonomicznych.

Rodzina i szkoła – te dwa podstawowe środowiska wychowawcze – wymagają też wsparcia ze strony innych podmiotów społecznych, w tym państwa, organizacji pozarządowych. Wskazano na potrzebę integralnej, skoordynowanej i wielopodmiotowej edukacji medialnej w społeczeństwie. W dokumencie podkreślono również znaczenie mediów katolickich w realizacji tego zadania. Powinny one pomagać w rozeznawaniu, które przekazy służą rozwojowi odbiorcy, jak również propagować formy praktycznej edukacji medialnej. Mowa m.in. o rubrykach zawierających recenzje programów telewizyjnych, czasopism dla dzieci i młodzieży, gier komputerowych czy stron www. Wskazano też na potrzebę publikacji pomagających rodzicom nawiązać dialog z dziećmi na temat ich ulubionych przekazów telewizyjnych,

wyjaśniających jak jest zbudowany taki przekaz, jak działa na psychikę człowieka, jakie skutki powoduje długotrwałe oglądanie telewizji czy korzystanie z gier komputerowych (nr 82). Określone zadania sformułowano też dla osób duchownych. Również i one są narażone na niekorzystne, niesłużące powołaniu przekazy medialne. Wskazano na potrzebę zachowania umiaru, rozeznawania, a nawet unikania tego, co może przynieść im szkodę (nr 83). Zapis ten można również interpretować w odniesieniu do innych wychowawców medialnych – rodziców i nauczycieli.

Dokument *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu* zawiera jasny i czytelny program edukacji medialnej w Kościele w Polsce, i szerzej, w polskim społeczeństwie. Przedstawiono personalistyczną filozofię funkcjonowania człowieka w świecie mediów, podkreślając przede wszystkim aspekty aksjologiczne. Wskazano na instrumentalny i indeterministyczny charakter mediów jako środków służby społecznej i kulturowej. Na tak zbudowanej teorii mediów możliwy jest konsekwentny program społecznej edukacji medialnej, obejmujący wiele podmiotów działania, skoordynowanych i wzajemnie się wspierających. Przede wszystkim wskazano na potrzebę edukacji medialnej w rodzinie i szkole, ale także realizowanej przez inne podmioty wspierające te dwa podstawowe środowiska wychowawcze. Cenną inspiracją jest podanie praktycznych form realizacji tej edukacji, także w odniesieniu do nadawców medialnych.

2.2. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI NT. EDUKACJI MEDIALNEJ

W nauczaniu Konferencji Episkopatu Polski również trudno wskazać na dokumenty w całości poświęcone problematyce mediów i edukacji. Trudno również wskazać takowe, jeśli chodzi o nauczanie poszczególnych biskupów diecezjalnych. Są jednak chlubne wyjątki. Szczególnego wyróżnienia wymaga postawa biskupa Adama Lepy, który od kilkudziesięciu lat podejmuje zarówno w swoim nauczaniu, jak i działalności naukowej i publicystycznej problem wychowania do mediów. Warto wymienić wybrane jego publikacje: *Pedagogika mass mediów* – jeden z pierwszych podręczników akademickich z tej dziedziny w Polsce, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów* czy też *Media a postawy*⁸. Prezentuje on model edukacji medialnej pojętej przede wszystkim jako kształtowanie postaw względem przekazów medialnych i budowanie systemu wartości w konfrontacji z nimi jako wychowanie i formację duchową do korzystania z mediów.

Tematyka edukacyjno-medialna jest relatywnie często podejmowana przez hierarchów pełniących funkcję przewodniczących Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski. Pełnili ją m.in. arcybiskup Sławoj Leszek Głódź (2001–2012), a od 2012 r. arcybiskup Wacław Depo. Na uwagę zasługuje istnienie samej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, funkcjonującej w ramach Konferencji Episkopatu Polski, której celem jest zapewnienie opieki duszpasterskiej

⁸ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003; tenże, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2006; tenże, *Media a postawy*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003.

środowiskom medialnym i twórczym w polskich diecezjach⁹. Arcybiskup Wacław Depo wprowadził praktykę dorocznej publikacji z okazji Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu, w Polsce obchodzonego przez Kościół zawsze w trzecią niedzielę września. Wcześniej miała ona okazjonalny program. W „Słowie” z 2015 r. arcybiskup Depo zauważa m.in., że media katolickie nie mogą zastępować wychowania, katechezy czy homilii, ale mogą stanowić cenne ich uzupełnienie. Zachęcał katolików do lektury pism religijnych, słuchania audycji i oglądania programów telewizyjnych, m.in. by pogłębić swoje przeżywanie roku liturgicznego¹⁰. Z kolei w *Przesłaniu...* z 2014 r. podkreślił znaczenie mediów i dziennikarzy katolickich w „wychowaniu odbiorców w wierze” poprzez przekazywanie i wyjaśnianie nauczania Kościoła¹¹. Oprócz arcybiskupa Depo podobną praktykę publikacji dorocznego przesłania dotyczącego mediów stosują m.in. ordynariusze arcybiskup Henryk Hoser i biskup Ignacy Dec¹².

Tematyka edukacyjno-medialna jest też obecna w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski. Trzeba jednak zauważyć, że do tej pory nie opublikowano listu, który w całości byłby poświęcony zagadnieniu obecności Kościoła w mediach, czy też formacji odbiorców przekazów medialnych. Są to jedynie elementy tej tematyki, choć trzeba zaznaczyć, bardzo ważne z punktu widzenia wychowania do mediów. I tak np. w 2009 r. polscy biskupi opublikowali list dotyczący języka polskiego, w którym wyrazili swój niepokój o współczesną edukację czytelniczą, zwłaszcza o to, w jaki sposób współczesne przekazy medialne przyczyniają się do degradacji tego „bezcennego dobra” narodowego i jakie wywołuje to skutki we współczesnym wychowaniu¹³. W liście z 2012 r., dotyczącym chrześcijańskiego świętowania niedzieli, wskazali m.in. na potrzebę wspólnej lektury książek i czasopism religijnych oraz korzystania z mediów katolickich¹⁴. Tematyka edukacyjno-medialna, choć jedynie pośrednio, pojawia się również w listach dotyczących wychowania. I tak np. w 2011 r. biskupi polscy podkreślili integralny rozwój człowieka jako główny cel wychowawczy, dostrzegając „niebezpieczeństwo jednostronnego kształcenia pod presją współczesnej cywilizacji zdominowanej przez technikę i prawa rynku”¹⁵. Edukacja medialna powinna polegać na zaznajamianiu się z techniką medialną i funkcjonowaniem mediów na rynku, jednocześnie podkreśla się potrzebę bardziej

⁹ Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, http://episkopat.pl/struktura_kep/rady/21.1,rada.html (dostęp: 22.10.2015).

¹⁰ W. Depo, *Słowo na Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Częstochowa, 14 września 2015 r.

¹¹ W. Depo, *Przesłanie na Niedzielę Środków Społecznego Przekazu*, Częstochowa, 21 września 2015 r.

¹² List abp. Henryka Hosera SAC na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Warszawa–Praga, 20 września 2015 r.; I. Dec, *Komunikat dotyczący Dnia Środków Społecznego Przekazu*, Świdnica, 15 września 2013 r.

¹³ List pasterski Episkopatu Polski. *Bezcenne dobro języka ojczystego*, Częstochowa–Jasna Góra, 26 listopada 2009 r., nr 2.

¹⁴ List pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny. *Zachowujcie niedzielę, a niedziela zachowa waszą rodzinę*, Warszawa, 30 grudnia 2012 r., nr 3.

¹⁵ List pasterski z okazji Tygodnia Wychowania w Polsce. *Wszyscy zacznijmy wychowywać*, Licheń–Włocławek, 12–18 września 2011 r.

humanistycznego podejścia, kształcenia w krytycznym odbiorze, wychowywania do wartości, formacji religijnej. Ważną funkcję w kształtowaniu odbiorców medialnych powinni pełnić kapłani. W liście kierowanym do nich w 2014 r. polscy biskupi zachęcają, by media stały się dla nich nowym narzędziem ewangelizacji, dzięki nim można też docierać do osób, które nie uczestniczą jeszcze w życiu własnych parafii. Wskazali jednak, żeby kapłani prezentowali w mediach nie swoje poglądy, ale nauczanie Kościoła¹⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje program Konferencji Episkopatu Polski przygotowany w 2012 r. przez Radę ds. Społecznych – *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, a szczególnie rozdział VI, zatytułowany *Media w służbie prawdy i dobru*, w całości poświęcony zagadnieniom medialnym¹⁷. Podkreślono w nim, że media są współczesnymi znakami czasu, stałą częścią naszego codziennego życia. Etyczna odpowiedzialność za nie spoczywa zarówno na nadawcach, jak i odbiorcach (nr 46). Niestety dla mediów podstawowym kryterium stała się oglądalność i czytelność. Informacja stała się towarem, który ma być atrakcyjny dla odbiorców, co ma swoje skutki w poziomie rzetelności dziennikarstwa i dla prawdziwego przedstawiania samych faktów (nr 47). Odbiorcy mają prawo do poznania obiektywnego obrazu rzeczywistości, a nie jego „karykatury, której źródłem są poglądy dziennikarza czy polityka” (nr 49). Media mają przede wszystkim wypełniać swoją służebną rolę względem wartości prawdy i dobra. Podkreślono znaczenie transmisji Mszy św. i innych uroczystości religijnych, które zapewniają wiernym, zwłaszcza chorym, dostęp i możliwość pośredniego uczestniczenia w celebracjach religijnych (nr 48). Zachęcono wiernych do większego zainteresowania się czasopismami, audycjami i programami telewizyjnymi o religijnym charakterze, które zawierają być może trudniejsze w odbiorze treści, ale za to bardziej „donioślejsze” i sprzyjające rozwojowi duchowemu człowieka. Biskupi dostrzegają pewien regres czytelności książek religijnych. Ten problem proponują postrzegać jako wyzwanie moralne przypominając, że podczas każdej Mszy św. spowiadamy się powszechnie z grzechu zaniedbania (nr 52).

Tematyka edukacyjno-medialna jest też obecna – choć bardzo szczątkowo – w komunikatach i oświadczeniach Konferencji Episkopatu Polski. Szczególnie podczas omawiania przez biskupów polskich problemu związanego z obecnością TV Trwam na multipleksie cyfrowym, czy też przy podejmowaniu kwestii wspólnej troski o misję i utrzymanie mediów publicznych. I tak np. w 2012 r. w jednym z komunikatów, biskupi polscy podkreślili, że podzielają współczesne z troską o los mediów publicznych, zachęcając do wypełniania obowiązku ponoszenia opłaty abonamentowej. Jednocześnie podkreślili konieczność traktowania nadawców katolickich na równi z innymi podmiotami publicznymi i komercyjnymi¹⁸. W 2012 r. przygotowano w tej sprawie specjalne oświadczenie, w którym stwierdzono m.in. że

¹⁶ *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2014 r. „Kochać i służyć”*, Warszawa, 13 marca 2014 r., nr 3.

¹⁷ *Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych. W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2012, nr 46–52.

¹⁸ *Komunikat z 358. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Wrocław, 23 czerwca 2012 r., nr 7.

wykluczenie TV Trwam z multipleksu cyfrowego narusza zasadę pluralizmu i równości wobec prawa, tym bardziej że większość odbiorców naszego kraju stanowią katolicy, których pozbawia się tego dostępu¹⁹. Apel ten był powtarzany także w następnym roku i przy okazji innych zebrań plenarnych Konferencji Episkopatu Polski²⁰. W 2013 r. na jednym z zebrań podjęto szerszą kwestię „mediów w służbie Kościoła w Polsce”, wskazując na proces współczesnego scalania środków społecznego przekazu w jeden przekaz, głównie internetowy²¹. Biskupi tym samym zauważają potrzebę zaistnienia Kościoła w nowej kulturze medialnej, poddanej procesom cyfryzacji i konwergencji różnych środków komunikowania. W innym komunikacie, z 2011 r., przypominają zapis o misji telewizji publicznej i wartościach chrześcijańskich obecny w art. 18. ust. 2. Ustawy z 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (Dz. U. 1993 r. Nr 7 poz. 34) oraz o orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 1995 r., w którym potwierdzono zasadność tej regulacji jako zgodnego z zasadą demokratycznego państwa i konstytucyjną zasadą równości²².

Wyżej zaprezentowane dokumenty, tak jak zaznaczono na początku, prezentują jedynie wybrane zagadnienia związane z edukacją medialną. Ich podejmowanie ma charakter okazjonalny i elementarny. Nie wypracowano całościowego dokumentu poświęconego problematyce mediów i Kościoła, w tym wychowania do mediów. Taki dokument bądź też list pasterski byłby bardzo potrzebny. Stanowiłby kontynuację podjętego na II Synodzie Plenarnym wątku edukacyjno-medialnego, porządkowałby całość zagadnienia poruszanego przez poszczególnych biskupów, czy też Konferencję Episkopatu Polski. Mając na uwadze ciągle dokonujący się postęp techniczny i brak powszechnej edukacji medialnej w naszym kraju, zwłaszcza w szkolnictwie, także należy mieć nadzieję, że uda się wypracować mądre rozwiązanie w tym zakresie. Zwłaszcza, że są podejmowane różne inicjatywy społeczne i edukacyjne przez Kościół w Polsce, co będzie przedmiotem analizy II części (p. 3) artykułu.

3. PRZYKŁADY AKTYWNOŚCI KOŚCIOŁA W POLSCE W ZAKRESIE EDUKACJI MEDIALNEJ

Poniżej zaprezentowano przykłady zaangażowania szkół, parafii i ruchów katolickich w edukację medialną w Polsce. Analiza, obejmująca zarówno formalną jak i medialną edukację, ma zmierzać do wypracowania integralnego, społecznego-oświatowego programu katolickiego wychowania do mediów.

¹⁹ *Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie przyznania Telewizji Trwam miejsca na multipleksie cyfrowym*, Warszawa, 16 stycznia 2012 r.

²⁰ *Oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Telewizji Trwam*, Warszawa, 6 marca 2013 r.; *Komunikat z 359. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa, 3 października 2012 r.

²¹ *Komunikat z 361. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa, 6 marca 2013 r., nr 1; 3.

²² *Komunikat z 356. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Przemyśl, 14–16 października 2011 r., nr 7.

3.1. FORMY AKTYWNOŚCI W SZKOLNICTWIE KATOLICKIM

Każda katolicka szkoła w Polsce wchodzi w skład Rady Szkół Katolickich w Polsce. W roku szkolnym 2013/2014 było ich – łącznie szkół publicznych i niepublicznych – 582, a tym szkół podstawowych 185, gimnazjów 202, liceów ogólnokształcących 139, zawodowych i techników 14 oraz specjalnych (dla młodzieży z problemami wychowawczymi lub rozwojowymi) 34²³. Niektóre ze szkół podejmują się inicjatyw edukacyjno-medialnych. Zgodnie z Rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z 30 maja 2014 r. zmieniającym rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół (Dz.U. z 2014 r., poz. 803) takie inicjatywy powinny być realizowane w ramach programu nauczania w ramach przedmiotów, takich jak: informatyka, język polski, muzyka, plastyka i inne. Nie ma wyodrębnionego przedmiotu zajmującego się całościowo edukacją medialną, który byłby prowadzony przez specjalnie do tego celu wykształconego nauczyciela. Dlatego uczniom pozostają koła zainteresowań oraz inicjatywy nauczycieli, którzy chcą zadbać o ich rozwój.

Szkoły katolickie starają się wychodzić naprzeciw zainteresowaniom medialnym swoich uczniów. Otwierane są nowe klasy humanistyczne, których program nauczania zawiera elementy dziennikarstwa. Przykładem może być prowadzony reportersko-językowy profil klasy w Liceum Ogólnokształcącym im. bł. ks. J. Popiełuszki w Stalowej Woli. W opisie czytamy, że profil ten łączy zainteresowania językowe, reporterskie i kulturowe oraz pozwala poznać tajniki warsztatu dziennikarskiego dzięki spotkaniom z ludźmi radia, prasy, telewizji²⁴.

Szkoły organizują także spotkania z dziennikarzami – praktykami mediów, którzy prowadzą dodatkowe lekcje i warsztaty dla uczniów. Przykładem takiej formy jest inicjatywa I Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w Siedlcach, w ramach której zorganizowano spotkanie warsztatowo-dziennikarskie z redaktorem Wiesławem Łuką, prozaikiem, reportażyście, krytykiem literackim i scenarzystą filmowym. W ramach spotkania uczniowie zgłębiali wiedzę dotyczącą różnych gatunków dziennikarskich, informacyjnych i publicystycznych. Zadaniem praktycznym każdego uczestnika było napisanie sprawozdania z spotkania z redaktorem Wiesławem Łuką²⁵. Na spotkania z uczniami zapraszani są również teoretycy. W franciszkańskim Katolickim Liceum Ogólnokształcącym w Legnicy warsztaty prowadzili wykładowcy i studenci Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu²⁶.

Uczniowie są także motywowani do samodzielnego funkcjonowania w mediach. Zakładają redakcje szkolne i wydają własne gazety uczniowskie. Uczniowie

²³ *Rada Szkół Katolickich, Szkoły Katolickie w Polsce*, http://www.rsk.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=93:szkoa-z-dusz&catid=48:media-o-rsk&Itemid=161 (dostęp: 31.01.2016).

²⁴ *Oferta edukacyjna LO im. Bł. Ks. Jeżego Popiełuszki w Stalowej Woli*, <http://skst.pl/rekrutacja-liceum/oferta-edukacyjna-lo/> (dostęp: 31.01.2016).

²⁵ *Spotkanie z dziennikarzem Wiesławem Łuką*, <http://www.klosiedlce.pl/index.php/component/content/category/16-o-szkole>, (dostęp: 31.01.2016).

²⁶ *Warsztaty dziennikarskie*, <http://klo.franciszkanie.pl/index.php/liceum> (dostęp: 31.01.2016).

mają też okazję poznać oprogramowanie służące do składu tekstów w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Szczecinie²⁷ lub uczą się specjalnie zaprojektowanych do tego celu narzędzi online, umożliwiających publikowanie gazetek szkolnych na wspólnym przeznaczonym do tego portalu. Podjęła się tego redakcja z Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego SPSK w Kutnie²⁸.

Dziedzina dziennikarstwa radiowego jest rozwijana poprzez radiowęzły szkolne. Przykładem takiej inicjatywy jest radiowęzeł w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Łomży. Przygotowywane przez uczniów audycje radiowe noszą tytuły: *Narodowe Czytanie, Międzynarodowy Dzień Praw Człowieka, Bożonarodzeniowy Dar Serca, Międzynarodowy Dzień Języka Ojczystego, Narodowy Dzień Pamięci Żołnierzy Wyklętych, Warto uczyć się angielskiego, Kulturalne Środy*²⁹. Inną inicjatywą radiową wykazało się Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. Cypriana Norwida w Białej Podlaskiej. Audycje uczniów są emitowane w Radiu Podlasie³⁰.

Rosnące możliwości dostępu do coraz lepszych i tańszych rozwiązań technicznych ułatwiają kontakt uczniów z mediami. Często nauczyciele mogą wykorzystywać darmowe narzędzia online, które są tworzone przez organizacje pozarządowe lub pasjonatów. Mnogość inicjatyw oraz ich różnorodność pokazują wszechstronność działań katolickich szkół w zakresie edukacji medialnej. Większy nacisk należy jednak położyć na dziennikarstwo telewizyjne. Dostrzegalny jest bowiem brak zaangażowania szkół w prowadzenie przez uczniów kanałów filmowych na YouTube. Katolickie szkoły na YouTube mają założone łącznie 9 kanałów, które można wyszukać wpisując frazę „katolickie liceum”, „katolickie gimnazjum” 8 wyników, „katolicka szkoła podstawowa” 6 wyników³¹. Na uwagę zasługuje jednak profil Katolik Sandomierz, którego autorami są uczniowie Katolickiego Gimnazjum im. św. Jadwigi Królowej w Sandomierzu³². Zajmują się oni produkcją filmów i reportaży z życia szkoły.

Inną formą edukacji medialnej w szkolnictwie katolickim może być aktywny udział uczniów szkół katolickich w ogólnopolskich konkursach wiedzy o mediach, jakim jest Olimpiada Medialna. To właśnie do niego zgłaszano uczniów z Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w Gdyni³³. Podobne inicjatywy spotykamy przy

²⁷ *Gazetka szkolna Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego im. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Szczecinie*, <http://sk.edu.pl/en/uczniowie/gazetka-szkolna/112-gazetka-2014-grudzien.html> (dostęp 31.01.2016).

²⁸ *Młodzieżowa Akcja Multimedialna*, <http://dev.mam.media.pl/show/editorial/473> (dostęp 3.02.2016).

²⁹ *Katolickie Gimnazjum im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Łomży*, http://kglo.edu.pl/?page_id=760 (dostęp: 31.01.2016).

³⁰ *Archiwum dźwięków Katolickiego Radia Podlasie*, <http://archiwum.radiopodlasie.pl/?p=30695%27>, (dostęp: 31.01.2016).

³¹ Dane na 31 stycznia 2016 r.

³² *Katolik Sandomierz*, <https://www.youtube.com/channel/UCAiR-yjv6uwZm-zEyWGzS8Q>, (dostęp: 31.01.2016).

³³ *Olimpiada Medialna*, <http://www.olimpiada-medialna.edu.pl/> (dostęp: 3.02.2016 r.). Dane organizatorów V edycji Olimpiady Medialnej.

innych konkursach, np. Konkurs Wiedzy o Mediach, który wygrała uczennica Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w Ostrowcu Świętokrzyskim³⁴.

3.2. PARAFIALNE FORMY EDUKACJI MEDIALNEJ

Inicjatywy parafialne w dziedzinie edukacji medialnej angażują każdą dziedzinę tworzenia i odbierania mediów. Podczas przeprowadzania badań do tej pracy nie zaobserwowano przypadku, który łączyłby wszystkie te zadania w obrębie jednej parafii. Wskazane okazało się, podobnie jak w przypadku katolickich szkół, wyodrębnienie przykładowych inicjatyw medialnych w celu zaznaczenia ich obecności w Polsce.

Parafialne radia zakładane są sporadycznie ze względu na wysokie koszty zakupu lub wynajmu sprzętu nadawczego oraz problemy formalne związane z uzyskaniem częstotliwości radiowej. Jednak założenie radia internetowego generuje już znacznie mniejsze koszty. Za przykład może posłużyć parafia św. Franciszka z Asyżu w Prażmowie³⁵. Nie jest to jednak inicjatywa osamotniona, ponieważ podobne działania podjęła parafia Bożego Ciała w Oleśnie³⁶. Tworzenie radia nie jest jednak częstą aktywnością parafialną. Nawet istniejące radia parafialne nie są zaawansowane technicznie, o czym można wnioskować po szacie graficznej stron oraz ograniczonych materiałach publikowanych w audycjach.

Znacznie inaczej funkcjonują radia na poziomie diecezji i archidiecezji. Radio Archidiecezji Poznańskiej Emaus nie jest jedynie radiem internetowym, ale także ma swoje częstotliwości i jest emitowane w systemie analogowym. Nie jest to inicjatywa osamotniona, ponieważ diecezje również mają częstotliwości tradycyjne i łączą to z transmisją internetową³⁷. Za przykład mogą posłużyć: Radio Głos (które może być odbierane także na urządzeniach obsługujących aplikacje systemu Android), Radio Nadzieja, KRDP, Anioł Beskidów, Em Kielce.

Inną formą aktywności medialnej w parafiach są telewizje internetowe. Zazwyczaj są to filmy publikowane na serwisie YouTube. Są one jednak prowadzona w sposób nieregularny, przy użyciu nie zawsze profesjonalnego sprzętu nagrywającego obraz i dźwięk. Wyjątkiem jest tutaj parafialna inicjatywa parafii bł. Doroty z Mątów w Gdańsku. Nagrywane materiały publikowane na YouTube zostały nakręcone w sposób estetyczny i profesjonalny. Liczba opublikowanych materiałów w 2015 r. to 45 filmów³⁸.

Jako przykład diecezjalnej telewizji internetowej posłuży Salve.tv – telewizja internetowa diecezji warszawsko-praskiej. W odróżnieniu od wcześniej omawianego przykładu, posiada ona własną platformę internetową, dzięki czemu nie musi

³⁴ *Konkurs Wiedzy o Mediach okiem koordynatora – rozmowa z dr hab. Renatą Piasecką-Strzelec*, <http://presik.cba.pl/2015/04/25/konkurs-wiedzy-o-mediach-wywiad/>, (dostęp: 3.02.2016).

³⁵ *Parafia św. Franciszka z Asyżu w Prażmowie*, <http://www.parafia.prazmow.pl/> (dostęp: 31.01.2016).

³⁶ *Radio Parafii Oleśno*, <http://www.radio.parafiaolesno.com.pl/>, (dostęp: 31.01.2016).

³⁷ *Radio Emaus*, <http://www.radioemaus.pl/>, (dostęp: 4.02.2016).

³⁸ *Parafia pw. bł. Doroty z Mątów*, <http://www.parafijasien.gda.pl/> (dostęp: 31.01.2016).

publikować filmów na innych serwisach. Oferta programowa zawiera programy informacyjne, rozrywkowe i edukacyjne. Jak czytamy w opisie inicjatywy: pierwszym programem nadawanym przez Salve TV w październiku 2015 r. była codzienna relacja na żywo z Watykanu z Synodu Biskupów o rodzinie, którą obejrzało ponad 70 tys. widzów w Internecie i ponad 1,5 mln we współpracujących z nami telewizjach ogólnopolskich. W Salve TV obejrzyście dyskusje na żywo na tematy elektryzujące opinię publiczną, programy autorskie i relacje z najważniejszych wydarzeń z życia Diecezji Warszawsko-Praskiej i Kościoła katolickiego w Polsce³⁹.

Najczęstszą formą inicjatyw medialnych w parafiach są różne odmiany przedsięwzięć z zakresu edukacji filmowej. Mogą przybrać one formę rekolekcji filmowych, np. w parafii św. Jadwigi w Gorlicach⁴⁰. Jest to jednak inicjatywa jednorazowa. Przykładem regularnego przedsięwzięcia edukacyjno-filmowego jest Katolicki Dyskusyjny Klub Filmowy, działający w Łodzi w parafii św. Anny. Jego założeniem było wyświechtanie oraz wspólne dyskutowanie nad filmami, które zostały przez inicjatora przedsięwzięcia uznane za wartościowe⁴¹. Podobną inicjatywą wykazała się parafia św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Grzybowie, inicjując Młodzieżowe Koło Filmowe⁴².

Edukacja medialna to także nauczanie umiejętności związanych z techniczną obsługą mediów. Warsztaty z pracy w środowisku komputerowym prowadzone są w Klubie Seniora U Salezjanów w Poznaniu⁴³ oraz w parafii pw. św. Maksymiliana Kolbego w Koninie⁴⁴. W warsztatach komputerowych i fotograficznych można też uczestniczyć – niezależnie od wieku – w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Pychowicach⁴⁵.

Często spotykaną inicjatywą jest zakładanie parafialnej biblioteki, zawierającej także zbiory multimedialne. Są to audiobooki, filmy na DVD. Taka biblioteka multimedialna jest m.in. w parafii pw. św. Józefa w Sarnowie⁴⁶.

Innowacyjnym aspektem realizacji troski Kościoła o edukację medialną są organizowane spotkania parafian z przedstawicielami świata nauki w zakresie medioznawstwa. Za przykład może tu posłużyć cykl spotkań z medioznawcami w parafii NMP Matki Pięknego Miłości w Warszawie. Osobą odpowiedzialną za to przedsięwzięcie jest prof. UKSW dr hab. Grzegorz Łęcicki⁴⁷. Spotkania dla parafian przybierają też formę jednorazowych spotkań tematycznych, jak choćby Rodzina w świecie mediów – szanse i zagrożenia w parafii pw. św. Pawła Apostoła w Bochni⁴⁸. Prakty-

³⁹ *O Salve.tv*, <http://www.salvetv.pl/o-salve-tv-10555>, (dostęp: 31.01.2016).

⁴⁰ *Parafia św. Jadwigi w Gorlicach*, <http://gorlice-jadwiga.rzeszow.opoka.org.pl/nowa/>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴¹ *Parafia św. Anny w Łodzi*, <http://www.parafia.swietej-anne.pl/> (dostęp: 3.02.2016).

⁴² *Parafia pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Grzybowie*. <http://www.grybow.parafia.info.pl/> (dostęp: 3.02.2016).

⁴³ *Klub u Salezjanów*, <http://www.klubusalezjanow.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴⁴ *Parafia św. Maksymiliana w Koninie*, <http://www.maksymilian.konin.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴⁵ *Parafia p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Pychowicach*, <http://parafia.krakow.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴⁶ *Parafia pw. św. Józefa w Sarnowie*, <http://diecezjaplocka.pl/parafie/sarnowo-sw-jozefa>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴⁷ *Parafialna Inicjatywa Edukacji Medialnej*, <http://presscfe.eu/archives/10392>, (dostęp: 3.02.2016).

⁴⁸ *Parafia pw. św. Pawła Apostoła w Bochni*, <http://www.pawelbochnia.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).

kowane są również weekendowe seminaria z medioznawcami – w parafii Niepokalanego Poczęcia w Wigrach⁴⁹.

3.3. INICJATYWY RUCHÓW KATOLICKICH

Na potrzebę ogólnopolskiego wsparcia parafii w rozwoju edukacji medialnej lub ich mediatyzacji odpowiedziała założona 10 sierpnia 2015 r. Fundacja „Medialna Parafia”. Jej głównym celem jest poprawa i zwiększenie aktywności informacyjnej (tzw. *public relations*) parafii Kościoła rzymskokatolickiego, a także wzrost aktywności społecznej oraz wszelkie działania na rzecz wzmocnienia społeczeństwa obywatelskiego w Polsce⁵⁰. Zważywszy na fakt, że powstanie tego opracowania nastąpiło pół roku po utworzeniu Fundacji, nie można stwierdzić skuteczności działań organizacji. Nie ma też strony internetowej organizacji⁵¹.

Główną formą współczesnej aktywności w zakresie katolickiej edukacji medialnej w Polsce jest działalność Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich. W punkcie 2, przyjętej przez Stowarzyszenie deklaracji ideowej, zaznaczono, że odradzające się struktury życia społecznego po przełomie lat osiemdziesiątych XX w., nastawione na demokratyzację życia po okresie totalitarnego zniewolenia osoby ludzkiej i wolności słowa, upoważniają do podjęcia inicjatyw także na polu tworzenia nowych struktur, w tym przypadku odwołujących się do dwu kryteriów: zawodowego – związanego z pracą dziennikarską, oraz wyznaniowego, opierającego się na katolickiej nauce i formacji religijnej⁵². Przykład, jaki mają dawać dziennikarze katoliccy, ma zachęcać do etycznego postępowania pracowników innych mediów. Dzięki jasno sprecyzowanej deklaracji, dostępnej na stronie internetowej, inne organizacje lub dziennikarze mogą z niej korzystać i bez wstąpienia do Stowarzyszenia, formować swoją postawę dziennikarską.

Porównując poziom propagowania edukacji medialnej organizacji katolickich z organizacjami świeckimi, te drugie ukazują znacznie bardziej atrakcyjną ofertę. Mowa o organizacjach, takich jak: Fundacja Nowe Media⁵³, Fundacja Nowoczesna Polska⁵⁴ i innych, które prowadzą m.in. regularne warsztaty, konkursy oraz szkolenia. Również instytucje państwowe starają się wspierać materialnie i niematerialnie realizację projektów medialno-edukacyjnych czy edukacyjno-filmowych. Za przy-

⁴⁹ Parafia pw. Niepokalanego Poczęcia w Wigrach,

<http://diecezjaelk.pl/parafie.html?sobi2Task=sobi2Details&sobi2Id=72>, (dostęp: 3.02.2016).

⁵⁰ Fundacja „Medialna Parafia”, https://mojepanstwo.pl/dane/krs_podmioty/570536,fundacja-medialna-parafia#wiecej, (dostęp: 4.02.2016).

⁵¹ Błąd wczytywania strony internetowej, <http://www.medialnaparafia.org>, w dniu 4.02.2016 r.

⁵² Stowarzyszenie Dziennikarzy Katolickich, *Deklaracja ideowa*, <http://www.ksd.media.pl/deklaracja-ideowa>, (dostęp: 01.02.2016).

⁵³ Fundacja Nowe Media, *Statut Fundacji*, http://www.fundacjanowemedia.org/public/download/statut_fundacja_nowe_media.pdf (dostęp: 01.02.2016).

⁵⁴ Fundacja Nowoczesna Polska, *Projekty*, <https://nowoczesnapolska.org.pl/dzialania/nasze-projekty/> (dostęp: 01.02.2016).

kład może posłużyć Państwowy Instytut Sztuki Filmowej⁵⁵ oraz Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji⁵⁶.

Na uwagę zasługują także działania mediów i wydawców katolickich. Tradycyjne media katolickie wzmiankują o edukacji medialnej i funkcji mediów. Telewizja Trwam porusza te tematy w programie Siódmy Sakrament⁵⁷, gdzie omawiane są zagrożenia związane np. z nadmierną przemocą w grach komputerowych. W Telewizji Trwam dostępne są również transmisje z sympozjów w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, poświęconych mediom, np. Sympozjum „Oblicza mediów w Polsce” z 24 stycznia 2015 r.⁵⁸. Wydawnictwa katolickie działają głównie w Stowarzyszeniu Wydawców Katolickich. Nie można jednak zaobserwować znacznego zaangażowania wydawnictw w propagowanie edukacji medialnej. Klub Książki Katolickiej również jest nieweryfikowalny pod kątem prowadzonych działań, można jedynie stwierdzić możliwość zamówienia książek za pośrednictwem portalu⁵⁹.

4. WNIOSKI I POSTULATY

Przeprowadzona wyżej analiza dokumentów Kościoła w Polsce w zakresie edukacji medialnej oraz praktycznych inicjatyw w tym obszarze wskazuje na podjęcie kilku pilnych zadań społecznych i duszpasterskich:

- Przede wszystkim należy zachęcać do wypracowania spójnego dokumentu Konferencji Episkopatu Polski, podejmującego problematykę edukacyjno-medialną. Być może przeszkodą do powstania takiego opracowania jest postrzeganie edukacji medialnej jedynie jako technicznej kompetencji. Powszechne nauczanie Kościoła o mediach od początku jednak miało charakter humanistyczno-społeczny.

- Cenną inicjatywą w rozwoju katolickiej edukacji medialnej w Polsce byłoby utworzenie internetowego katalogu przedsięwzięć podejmowanych przez katolickie, parafie czy organizacje katolickie. Powstały wortal internetowy służyłby również wymianie doświadczeń przez te organizacje, prowadzeniu badań naukowych w tym zakresie, inicjowaniu wspólnych akcji w Polsce.

- Istotną rolę w promocji edukacji medialnej mogą odegrać szkoły katolickie, dlatego warto zachęcać ich dyrektorów oraz organizacje zrzeszające ten typ szkolnictwa w Polsce do inicjowania programów wychowawczo-medialnych. Należy odnotować, że przynajmniej dwa teologiczne ośrodki akademickie w Polsce prowadzą kształcenie nauczycieli w zakresie mediów, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kar-

⁵⁵ PISF, *Po Edukację i upowszechnianie*, <http://www.pisf.pl/dotacje/dofinansowane-projekty/2015/po-edukacja-i-upowszechnianie>, (dostęp: 01.02.2016).

⁵⁶ KRRiT, *Drogowskaz Medialny*, <http://www.krrit.gov.pl/drogowskaz-medialny/> (dostęp 01.02.2016 r.).

⁵⁷ *Siódmy Sakramenty, Dziecko w świecie gier komputerowych*, <http://www.tv-trwam.pl/film/siodmy-sakrament-wychowanie-nastolatkow>, (dostęp: 01.02.2016).

⁵⁸ *TV Trwam, Oblicza mediów w Polsce*, <http://www.tv-trwam.pl/film/oblicza-mediow-w-polsce>, (dostęp: 01.02.2016).

⁵⁹ *Klub Książki Katolickiej*, <http://www.klubksiazkikatolickiej.pl/>, (dostęp: 04.02.2016).

dynała Wyszyńskiego w Warszawie⁶⁰ oraz Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II⁶¹. Mogą one dostarczyć szkolnictwu katolickiemu zarówno teoretycznego, jak i praktycznego wsparcia w rozwoju edukacji medialnej w szkole.

- Dobrym rozwiązaniem byłoby upowszechnianie lokalnych form edukacji medialnej w parafiach, poprzez organizowanie okazjonalnych lub cyklicznych spotkań z teoretykami i praktykami komunikacji społecznej.

Należy mieć nadzieję, że podjęty wysiłek badawczy i organizacyjny w zakresie edukacji medialnej w Polsce przyniesie dobre owoce zarówno dla Kościoła, jak i całego społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum dźwięków Katolickiego Radia Podlasie, <http://archiwum.radiopodlasie.pl/?p=30695%27>, (dostęp: 31.01.2016).

Dec I., *Komunikat dotyczący Dnia Środków Społecznego Przekazu*, Świdnica, 15 września 2013 r.

Depo W., *Przesłanie na Niedzielę Środków Społecznego Przekazu*, Częstochowa, 21 września 2015 r.

Depo W., *Słowo Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Częstochowa, 14 września 2015 r.

Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych. W trosce o człowieka i dobro wspólne, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2012.

Dokumenty – Konferencja Episkopatu Polski, <http://episkopat.pl/dokumenty/0.1,index.html>, (dostęp: 21.10.2015).

Dokumenty Polskiego Synodu Plenarnego, http://www.opoka.org.pl/nauczanie/d_episkopatu/Synod_dokumenty.pdf, (dostęp: 21.10.2015).

Fundacja „Medialna Parafia”, https://mojepanstwo.pl/dane/krs_podmioty/570536,fundacja-medialna-parafia#wiecej, (dostęp: 4.02.2016).

Fundacja Nowe Media, Statut Fundacji, http://www.fundacjanowemedia.org/public/download/statut_fundacja_nowe_media.pdf (dostęp: 01.02.2016).

Fundacja Nowoczesna Polska, Projekty, <https://nowoczesnapolska.org.pl/dzialania/nasze-projekty/>, (dostęp: 01.02.2016).

Gazetka szkolna Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego im. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Szczecinie, <http://sk.edu.pl/en/uczniowie/gazetka-szkolna/112-gazetka-2014-grudzien.html>, (dostęp: 31.01.2016).

Grzegorz XVI, *Encyklika o liberalizmie i religijnym indyferentyzmie*, 1832.

Hoser H., *List Abp. Henryka Hosera SAC na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Warszawa–Praga, 20 września 2015 r.

Katolickiego Gimnazjum im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Łomży, http://kglo.edu.pl/?page_id=760, (dostęp: 31.01.2016).

Katolik Sandomierz, <https://www.youtube.com/channel/UCAiR-yjv6uwZm-zEyWGzS8Q>, (dostęp: 31.01.2016).

Klub Książki Katolickiej, <http://www.klubksiazkikatolickiej.pl/>, (dostęp: 04.02.2016).

Komunikat z 356. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, Przemyśl, 14–16 października 2011 r.

Komunikat z 358. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, Wrocław, 23 czerwca 2012 r.

Komunikat z 359. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 3 października 2012 r.

⁶⁰ Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW, <http://media.uksw.edu.pl/>, (dostęp: 4.02.2016).

⁶¹ Edukacja medialna KUL Jana Pawła II, <http://edukacjamedialna.eu/>, (dostęp: 4.02.2016).

- Komunikat z 361. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa, 6 marca 2013 r.
- Konkurs Wiedzy o Mediach okiem koordynatora – rozmowa z dr hab. Renatą Piasecką-Strzelec, <http://presik.cba.pl/2015/04/25/konkurs-wiedzy-o-mediach-wywiad/>, (dostęp: 3.02.2016).
- KRRiT, *Drogowskaz Medialny*, <http://www.krrit.gov.pl/drogowskaz-medialny/>, (dostęp: 01.02.2016).
- Leon XIII, *Encyklika o położeniu Kościoła we Włoszech*, 1882.
- Lepa A., *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006.
- Lepa A., *Media a postawy*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003.
- Lewek A., *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003.
- List do kapłanów na Wielki Czwartek 2014 r. Kochać i służyć*, Warszawa, 13 marca 2014 r.
- List pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny. Zachowujcie niedzielę, a niedziela zachowa waszą rodzinę*, Warszawa, 30 grudnia 2012 r.
- List pasterski Episkopatu Polski. Bezcenne dobro języka ojczystego*, Częstochowa–Jasna Góra, 26 listopada 2009 r.
- List pasterski z okazji Tygodnia Wychowania w Polsce. Wszyscy zacznijmy wychowywać*, Licheń–Włocławek, 12–18 września 2011 r.
- Młodzieżowa Akcja Multimedialna*, <http://dev.mam.media.pl/show/editorial/473>, (dostęp: 3.02.2016).
- Nauczanie biskupów – Konferencja Episkopatu Polski*, http://www.opoka.org.pl/nauczanie/d_episkopatu/konferencja_ep.html, (dostęp: 21.10.2015).
- Nauczanie biskupów – zestawienie zbiorcze*, http://www.opoka.org.pl/nauczanie/d_episkopatu/zestawienie.php, (dostęp: 21.10.2015).
- O Salve.tv*, <http://www.salvetv.pl/o-salve-tv-10555>, (dostęp: 31.01.2016).
- Oferta edukacyjna LO im. Bł. Ks. Jeżego Popiełuszki w Stalowej Woli*, <http://skst.pl/rekrutacja-liceum/oferta-edukacyjna-lo/>, (dostęp: 31.01.2016).
- Olimpiada Medialna*, <http://www.olimpiada-medialna.edu.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Telewizji Trwam*, Warszawa, 6 marca 2013 r.
- Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie przyznania Telewizji Trwam miejsca na multipleksie cyfrowym*, Warszawa, 16 stycznia 2012 r.
- Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu*, 1971.
- Parafia p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Pychowicach*, <http://parafia.krakow.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafia p.w. Niepokalanego Poczęcia w Wigrach*, <http://diecezjaelk.pl/parafie.html?sobi2Task=sobi2Details&sobi2Id=72>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafia pw. bł. Doroty z Mtów*, <http://www.parafijasien.gda.pl/>, (dostęp: 31.01.2016).
- Parafia pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Grzybowie*, <http://www.grybow.parafia.info.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafia pw. św. Pawła Apostoła w Bochni*, <http://www.pawelbochnia.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafia św. Anny w Łodzi*, <http://www.parafia.swietej-anny.pl/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafia św. Franciszka z Asyżu w Paźmowie*, <http://www.parafia.pazmow.pl/>, (dostęp: 31.01.2016).
- Parafia św. Jadwigi w Gorlicach*, <http://gorlice-jadwiga.rzeszow.opoka.org.pl/nowa/>, (dostęp: 3.02.2016).
- Parafialna Inicjatywa Edukacji Medialnej*, <http://presscave.eu/archives/10392>, (dostęp: 3.02.2016).
- Paweł VI, *Orędzie na I Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu – Środki społecznego przekazu ważnym elementem cywilizacji*, 1967.
- PISF, *Po Edukacja i upowszechnianie*, <http://www.pisf.pl/dotacje/dofinansowane-projekty/2015/po-edukacja-i-upowszechnianie>, (dostęp: 01.02.2016).
- Pius IX, *Encyklika o zagrożeniu Kościoła we Włoszech przez rewolucję*, 1849.
- Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, 1929.
- Pius XI, *Encyklika o widowiskach kinematograficznych*, 1936.
- Pius XII, *Encyklika o filmie, radiu i telewizji*, 1957.
- Rada ds. Środków Społecznego Przekazu*, http://episkopat.pl/struktura_kep/rady/21.1,rada.html, (dostęp: 22.10.2015).

- Rada Szkół Katolickich, Szkoły Katolickie w Polsce*, http://www.rsk.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=93:szkoa-z-dusz&catid=48:media-o-rsk&Itemid=161, (dostęp: 31.01.2016).
- Radio Emaus*, <http://www.radioemaus.pl/>, (dostęp: 4.02.2016).
- Radio Parafii Oleśno*, <http://www.radio.parafiaolesno.com.pl/>, (dostęp: 31.01.2016).
- Siódmy Sakramenty, Dziecko w świecie gier komputerowych*, <http://www.tv-trwam.pl/film/siodmy-sakrament-wychowanie-nastolatkow>, (dostęp: 01.02.2016).
- Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, 1963.
- Spotkanie z dziennikarzem Wiesławem Łuką*, <http://www.klosiedlce.pl/index.php/component/content/category/16-o-szkole>, (dostęp: 31.01.2016).
- Stowarzyszenie Dziennikarzy Katolickich, Deklaracja ideowa*, <http://www.ksd.media.pl/deklaracja-ideowa>, (dostęp: 01.02.2016).
- TV Trwam, Oblicza mediów w Polsce*, <http://www.tv-trwam.pl/film/oblicza-mediow-w-polsce>, (dostęp: 01.02.2016).
- Warsztaty dziennikarskie*, <http://klo.franciszkanie.pl/index.php/liceum>, (dostęp: 31.01.2016).

THE CONCERN OF THE CHURCH IN POLAND ABOUT MEDIA EDUCATION

Summary

The article is an analysis of the contemporary teaching of the Church in Poland concerning media education and practical forms of its implementation in society. The source of the research are documents of the 2nd Polish Plenary Synod and Polish Bishops' Conference and also documented catholic initiatives – educational, social and ecclesial ones.

Key words: media education, teaching of the Church on the mass media, the Conference of the Polish Episcopate

KS. DARIUSZ GRONOWSKI

Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża w Rzymie

PLOTKOWANIE JAKO FENOMEN KOMUNIKACYJNY

Słowa kluczowe: plotka, plotkowanie, komunikacja oralna, dziennikarstwo

1. Wprowadzenie. 2. Co to jest plotka. 3. Kontekst historyczny. 4. Zakorzenie w ludzkiej naturze. 5. Dziennikarstwo – zinstytucjonalizowane plotkowanie. 6. Rola społeczna plotkowania. 7. Ocena zjawiska

1. WPROWADZENIE

Żyjemy w epoce komunikacji. Tak wielką rolę w naszym życiu odgrywają dziś mass media. Momentami czujemy się wręcz osaczeni przez nawał informacji docierających do nas różnymi kanałami. Poruszanie się w świecie zdominowanym przez media to nasza codzienność. I stąd już tylko krok do spontanicznego utożsamienia mediów z komunikowaniem. Słyszymy „komunikacja” i myślimy o mass mediach. Ale wystarczy chwila zastanowienia, by zauważyć rzecz oczywistą, iż ludzie od tysięcy lat komunikowali się bez radia, telewizji i internetu. Co więcej, robią to także obecnie: rozmawiają, uśmiechają się do siebie, wysyłają listy. Komunikowanie to część naszej ludzkiej natury. A pośród wielu właściwych ludziom sposobów komunikowania jest także plotkowanie, wciąż odgrywające w naszym społeczeństwie niebagatelną rolę.

2. CO TO JEST PLOTKA?

Plotkowanie nie cieszy się dobrą sławą. Widziane jest zasadniczo jako zachowanie, którego należy się wstydić, jako oznaka niedoskonałości, czy nawet grzech. Plotka to coś, czego nie warto słuchać, a już na pewno nie warto jej ufać. Wedle obiegowej opinii, plotkowanie jest przede wszystkim przywarą kobiet, ale to pogląd z gruntu niesłuszny. Kobiety są w tym po prostu lepsze od mężczyzn, jednak nie tylko one plotkują.

Jeśli jakiegokolwiek zagadnienie mamy potraktować poważnie, najpierw powinniśmy je przeanalizować, zrozumieć, a dopiero potem poddać ocenie. Tak właśnie

należy postąpić również z plotkowaniem, dlatego nie potępiamy go „na dzień dobry”, bo mogłoby to zaciemnić analizę.

Aby wyjaśnić te rozważania, sprecyzujmy, co to jest plotka. Ogólnie mówiąc, plotka to wiadomość, którą jedna osoba przekazuje drugiej (względnie kilku osobom), odnosząca się do jakiejś rzeczy, osoby lub sytuacji, a nie idei czy teorii¹. W pierwszej kolejności chodzi tu o wiadomości przekazywane ustnie, można jednak mówić o plotce także w przypadku innych sposobów jej rozprzestrzeniania. Proces przekazywania plotki nazywamy plotkowaniem. Zagadnienie to można analizować pod względem przekazywanej treści lub pod względem procesu jej przekazywania. Oczywiście oba aspekty są ze sobą ściśle powiązane.

Jeśli chodzi o treść wiadomości przekazywanej jako plotka, w zasadzie w momencie przekazywania jest ona niemożliwa do zweryfikowania. Osoba, która jako pierwsza „puszcza plotkę”, może (choć nie musi) wiedzieć, w jakim stopniu odpowiada ona prawdzie. Jednak kolejne osoby, poza przypadkami losowymi, gdy z jakichś względów mają one na dany temat wiadomości z innego źródła, właściwie nie wiedzą, czy informacja jest prawdziwa. Mogą jedynie domniemywać.

Jednak dla samego procesu przekazywania plotki w praktyce nie ma większego znaczenia, czy jej treść odpowiada prawdzie, czy nie. Czynniki prawdziwości wiadomości nie należy do samej istoty plotkowania. Ma jedynie znaczenie drugorzędne, skoro i tak w momencie przekazywania nie da się tego zweryfikować. Wystarczy, że wiadomość jest uznana za prawdopodobną, tzn. w opinii plotkujących mogłaby się wydarzyć. Od „mogłaby się wydarzyć” do „wydarzyła się” w spontanicznej percepcji plotkujących droga już nie jest daleka. Bardzo małe szanse przebiccia się miałyby plotka zawierająca informację całkowicie nieprawdopodobną, np. „Kosmici kupili w naszym sklepie dwie butelki mleka”. Może raczej w takim przypadku przedmiotem plotki stałaby się wiadomość, że ktoś powiedział coś o kosmitach kupujących mleko, co jak najbardziej jest możliwe, więc może uchodzić za prawdopodobne.

3. KONTEKST HISTORYCZNY

Aby lepiej zrozumieć fenomen określany jako plotkowanie, sięgnijmy nieco do odległej historii, do epoki komunikacji oralnej, czyli czasów przed wynalezieniem pisma, w których dominującą formą organizacji społecznej były plemiona, a dominującym sposobem komunikowania było słowo mówione. Ludzie oczywiście porozumiewali się także poprzez gesty, okrzyki czy jakieś sygnały (dymne, dźwiękowe), jednak za pomocą tych sposobów można przekazywać jedynie bardzo ograniczone treściowo wiadomości. Wszystko, co było nawet odrobinę bardziej złożone, musiało być opisane za pomocą języka, słowa mówionego.

Zanim wynaleziono zostało pismo, cała istniejąca wiedza była przekazywana z ust do ust. Jedynym magazynem informacji była ludzka pamięć, a w pamięci czło-

¹ T. Buckner, *A Theory of Rumor Transmission*, *Public Opinion Quarterly* 29 (1965) 1, 55.

wieka mogły znaleźć się tylko rzeczy, których ten sam doświadczył zmysłami lub które usłyszał od współplemieńców. Innych źródeł wiedzy nie było. Nie można było niczego przeczytać w książce czy w gazecie, zobaczyć w telewizji czy w internecie.

W epoce komunikacji oralnej pamięć ludzka, jako jedyny magazyn informacji, miała nieporównanie większe znaczenie niż dzisiaj. Wszystko, czego nie dało się zapamiętać, przepadało na zawsze. Ludzie mieli wtedy pamięć bardzo wyćwiczoną i używali skutecznych systemów mnemotechnicznych, jednak i tak poprzez pokolenia dało się zapamiętać tylko jakąś drobną część tego, co wiedzieli i czego doświadczali.

Wiedza była więc wielką wartością i to wartością wspólną. W społecznościach plemiennych indywidualna czy „prywatna” sfera życia była bardzo ograniczona, a działało się tak z natury, nie z jakiegoś przymusu. Człowiek plemienny określał siebie, swoją tożsamość przede wszystkim przez pryzmat grupy, nie własnej indywidualności. Na pytanie „kim jesteś?”, odpowiadał, podając w pierwszym rzędzie nazwę plemienia. Jednostka nastawiona indywidualistycznie w tamtych czasach nie tylko nie zdołałaby się ukształtować, wpasować w życie plemienia, ale po prostu by nie przeżyła. Walka o zdobywanie pożywienia i przeżycie były głównym zajęciem ludzi, oczywiście niemożliwym bez działania wspólnego.

Skoro wiedza jest wspólną wartością, która może zostać zachowana jedynie w pamięci, a do pamięci trafia przez usłyszane słowo, więc trzeba sobie różne rzeczy opowiadać. Wszystkie sprawy, wydarzenia tamtych czasów, o których jakkolwiek człowiek nic nie mówił, znikają wraz z nim. Ponieważ pamięć ma swoje ograniczenia, z informacji nawzajem sobie przekazywanych z czasem zachowywały się te ważniejsze, inne „przegrywały”. Najważniejsze były rzeczy praktyczne i te, które dla społeczności miały znaczenie kluczowe, jak np. dla Izraelitów historia wyzwolenia z niewoli egipskiej, przekazywana ustnie przez wiele pokoleń, zanim została spisana w postaci znanej nam obecnie z Biblii.

Z opisanych względów, w tych zamierzchłych czasach w ciągu dziesiątków tysięcy lat ukształtowały się zwyczaje dzielenia się zdobytymi informacjami z najbliższymi w rodzinie czy w plemienu. Właściwie to już nie tyle zwyczaje, ile mechanizmy czy „instynkty”, które głęboko zapadły w ludzkiej naturze. Tego rodzaju instynkty miały w życiu naszych przodków nie mniejsze znaczenie niż np. instynkty ucieczki lub obrony w sytuacji zagrożenia czy instynkty chronienia dzieci przed niebezpieczeństwem.

Na bazie tych zwyczajów rozwinęło się plotkowanie, które ma w sobie coś instynktownego, tzn. ludzie (oczywiście w różnym stopniu) odczuwają swoistą wewnętrzną presję, by coś zasłyszanego powtórzyć kolejnej osobie. I nie jest to tylko czynność wyuczona. To tkwi w ludzkiej naturze.

Patrząc na to od innej strony, można powiedzieć, że plotka jest informacją „samo powielającą się”, w podobnym sensie jak „sama” powiela się informacja zawarta w kodzie genetycznym wirusa.

4. ZAKORZENIENIE W LUDZKIEJ NATURZE

Jak widać więc, plotkowanie to czynność w pewnym stopniu instynktowna. Spróbujmy na nią spojrzeć w dwóch perspektywach: od strony mówiącego i od strony słuchającego.

Osoba znająca jakąś informację należącą do kategorii plotek czuje pewną wewnętrzną presję, by podzielić się zdobytą wiadomością z najbliższymi czy ze znajomymi. Niejako ma ją „na końcu języka” i jeżeli okoliczności sprawiają, że nadarza się ku temu stosowna okazja, przechodzi do działania i mówi. Czasem ta presja jest tak silna, że człowiek sam szuka okazji, czy nawet niezależnie od zaistnienia sprzyjających warunków musi coś powiedzieć: „Ludzie, to musicie usłyszeć! Nie uwierzycie, ale...”.

Istnieje powiązany z powyższym inny mechanizm psychiczny leżący w ludzkiej naturze, który stoi u podstaw plotkowania. Człowiek odczuwa potrzebę, by nawiązywać kontakt werbalny z innymi, w szczególności być słuchanym. Odczuwam pewien komfort psychiczny, czuję się ważniejszy, bardziej akceptowany, gdy znajduję się w centrum czyjejś uwagi, będąc słuchanym przez jakąś osobę lub grupę osób. Istnieje wiele tradycji i zwyczajów sankcjonujących tę prawidłowość. Na przykład stary (acz w wielu środowiskach zapomniany) zwyczaj mówi, że w obecności starszych dzieci nie powinny odzywać się niepytane. Osoby cieszące się większym szacunkiem mają w towarzystwie większe „prawo” do mówienia i opowiadania, a gdy są wyraźnie wyżej postawione, nie wolno im przerywać, a nawet wypada wytrzymać i słuchać z ich ust rzeczy nudnych i nieciekawych.

W wymiarze zaspokajania tej ludzkiej potrzeby treść wypowiedzi nabiera charakteru instrumentalnego. Pierwszoplanowe znaczenie ma fakt, że mnie słuchają. W tej perspektywie trzeba zauważyć, że w praktyce „treść” jest tym lepsza, im bardziej znajdujące się wokół osoby są skłonne jej słuchać.

Jak zaś sprawa się ma od strony słuchacza? Kluczową naturalną cechą ludzką jest tu ciekawość, czy też, nazywając to bardziej naukowo, potrzeba redukcji niepewności. Gdyby nie wrodzona ciekawość prawdopodobnie rodzaj ludzki by nie przetrwał. Gdyby nie ciekawość, dzieci nie poznawałyby tak szybko świata i tak szybko się nie rozwijały. Może teraz tak tego nie odczuwamy, ale niegdyś od tego bezpośrednio zależało, czy uda się przeżyć, czy uda się zachować w pamięci cenne informacje na temat świata przekazywane z pokolenia na pokolenie. Ciekawość powoduje, że z natury mamy ochotę słuchać, gdy ktoś ma coś potencjalnie interesującego do przekazania.

Powróćmy jeszcze do analizy fenomenu plotkowania ze względu ich treści. Gdy przestrzeń na przekazywanie informacji jest ograniczona, różne treści w pewnym sensie „konkurują” ze sobą, tzn. gdy mam zdecydować, o czym mówić w towarzystwie, muszę spośród wielu możliwości coś wybrać. Jedne informacje „wygrają”, a inne „przegrają”. Większe szanse mają te, które lepiej zaspokajają ciekawość słuchaczy, przynajmniej w odczuciu mówiącego.

Można tu poczynić analogię do doboru naturalnego, który znamy z biologii. Analogia nie jest tak odległa, jak może się wydawać na pierwszy rzut oka, ponieważ

w obu przypadkach mamy do czynienia z mechanizmami powielania się informacji, w przypadku biologicznego doboru naturalnego jest to informacja genetyczna, w omawianym przez nas przypadku jest to informacja zawarta w słowach. Istnieją gałęzie kosmologii, matematyki i teorii komunikacji, które badają te zadziwiające właściwości naszego świata: informacja „dąży” do „samopowielania się”, a elementy struktury wszechświata podlegają procesom samoorganizacji w złożone systemy. Także rozprzestrzenianie się plotek to przykład powielania się informacji.

A skoro mowa o analogii do biologii, można ją rozciągnąć na jeszcze jeden aspekt zagadnienia. Geny, powielając się, podlegają mutacjom i dzięki temu m.in. powstają nowe gatunki, ale i nowotwory. Także informacje przekazywane jako plotki podlegają „mutacjom”. Znamy zabawę w „głuchy telefon” i wiemy, że w trakcie przekazywania wiadomości zawsze prędzej czy później coś zostanie przekręcone. Można to nawet uznać za pewne prawo kosmologiczne.

Ogólnie więc należy stwierdzić, że plotkowanie to złożony proces, mający swe podstawy w naturze. Można nawet po prostu powiedzieć, że plotkowanie leży w ludzkiej naturze, jest instynktowne. Zaraz jednak trzeba dodać, że instynkty z niejednakową intensywnością objawiają się u poszczególnych ludzi. Także np. instynkt macierzyński jest w różny sposób i z różną siłą odczuwany przez różne kobiety.

5. DZIENNIKARSTWO – ZINSTYTUCJONALIZOWANE PLOTKOWANIE

Ludzie lubią plotkować. Lubią wieści rozsiewać i są ciekawi wieści słuchać. Co dzieje się, gdy te ludzkie instynkty spotykają się ze współczesnymi technologiami?

Kilka lat temu w McLuhan Program in Culture and Technology (Instytut McLuhana Badań nad Kulturą i Technologią) na Uniwersytecie w Toronto z grupą badaczy zastanawialiśmy się nad naturą dziennikarstwa. Wreszcie po wielu godzinach analiz i dyskusji doszliśmy do wniosku, że najtrafniejsze określenie natury dziennikarstwa to „zinstytucjonalizowane plotkowanie”. I wcale w ten sposób nie zamierzaliśmy obrażać dziennikarzy.

Pod wieloma względami funkcjonowanie mediów i praca dziennikarzy bazują na tych samych mechanizmach co plotkowanie. Współczesne środki komunikacji nasilają jedynie te mechanizmy. Mam tu na myśli przede wszystkim telewizję, radio, prasę i te portale internetowe, które dostarczają informacji w sposób analogiczny do prasy, czy też wprost są częścią składową jakiejś instytucji medialnej.

Nie trzeba specjalnych analiz, by stwierdzić, że niektóre gazety, niektóre programy telewizyjne czy niektóre witryny internetowe są wprost i w niezawołowany sposób nastawione na plotkowanie w najbardziej dosłownym („niskim”) znaczeniu. Niektóre newsy to po prostu plotki, np.: Znanej aktorce na przyjęciu złamał się obcas itp.

Daje do myślenia fakt, że prasa „plotkarska” wielkością nakładu przewyższa bardziej „szanujące się” tytuły. Tę tendencję może zilustrować sprzedaż dzienników w Polsce. Oto przykład, jak pokazują dane Związku Kontroli Dystrybucji Prasy, przygotowane dla portalu Wirtualnemedial.pl, w styczniu 2015 r. średnia sprzedaż ogółem

„Faktu” wyniosła 324 940 egz. To więcej niż „Gazeta Wyborcza” (168 460 egz.), „Rzeczpospolita” (57 891 egz.) i „Dziennik Gazeta Prawna” (57 742 egz.) razem wzięte, a dodajmy, że w tym czasie „Super Express” sprzedawał 157 625 egz.². Jak skomentowalibyśmy ten fakt? Po prostu ludzie lubią plotki.

To jednak nie wyjaśnia, dlaczego dziennikarstwo w ogólności można postrzegać jako zinstytucjonalizowane plotkowanie. Podstawą takiego stwierdzenia jest fakt, że co prawda plotki w dosłownym sensie to jedynie część przekazu medialnego, jednak cały mechanizm funkcjonowania mediów opiera się na tych samych ludzkich instynktach, na których opiera się plotkowanie. Media z konieczności muszą liczyć się z tym, czego chcą widzowie, innymi słowy: zaspokajają ciekawość widzów. Kto nie zaspokaja ciekawości widzów, w warunkach rynkowych splajtuje, bo nikt nie kupi jego gazety, nikt nie będzie słuchał czy oglądał jego programu.

Większość dziennikarzy to ludzie prezentujący jakiś poziom profesjonalizmu, starający się oferować treści o przyzwoitej jakości. Ale to nie zmienia faktu, że ich praca w znacznie mierze polega właśnie na zaspokajaniu ludzkiej ciekawości.

Plotkowanie to jakaś tam forma rozrywki, plotkowanie jest atrakcyjne z natury. Nie powinno nas dziwić, że od kilku dziesięcioleci media coraz bardziej przesuwają akcent w kierunku oferowania rozrywki. Dobrze oddaje to angielski neologizm *infotainment*, powstały z połączenia słów *information* (informacja) i *entertainment* (rozrywka). Infotainment to popularny dziś sposób przekazywania wiadomości w takiej formie, by wpleść w nie także element rozrywki. Czyż nie tak wyglądają współczesne programy informacyjne, także na kanałach telewizyjnych dostępnych w Polsce?

6. ROLA SPOŁECZNA PLOTKOWANIA

Pośród współczesnych środków komunikacji nie tylko te określane (notabene w wielu wypadkach niesłusznie) jako mass media są wprzęgnięte w plotkowanie. Plotki dziś, oprócz pierwotnej drogi z ust do ust, rozchodzą się wszelkimi możliwymi kanałami: listownie, telefonicznie, przez SMS, różnymi kanałami dostępnymi za pośrednictwem internetu, jak portale społecznościowe czy poczta elektroniczna. W zasadzie można stwierdzić, iż tendencja do plotkowania jest w ludziach tak głęboko zakorzeniona, że znajdzie ujście niemal poprzez każdy możliwy dostępny kanał komunikacyjny. I nic dziwnego. Przecież plotkowanie od tysięcy lat odgrywa bardzo istotną rolę w życiu społecznym. Spróbujmy wskazać na kilka istotnych jej wymiarów.

Plotkowanie sprzyja rozwojowi więzi międzyludzkich. Jak już było wspomniano powyżej, przekazywanie sobie nawzajem informacji jest czynnością wyrosłą w kręgu rodzinnym i plemiennym, jest więc oznaką bliskości. Plotkowanie sprawia, że osoby, które wymieniają informacje, czują się sobie bliższe. Gdy weźmiemy

² MK, *Tylko „Rzeczpospolita” i „Parkiet” zyskały czytelników, „Przegląd Sportowy” najbardziej w dół*, Wirtualnemedi.pl, <http://www.wirtualnemedi.pl/arttykul/tylko-rzeczpospolita-i-parkiet-zyskaly-czytelnikow-przeglad-sportowy-najbardziej-w-dol> (artykuł opublikowany 06.03.2015).

pod uwagę nie pojedynczy akt plotkowania, ale zjawisko powtarzające się w jakimś gronie, staje się zwyczajem, otrzymujemy czynnik dość silnie wzmacniający więzi interpersonalne i grupowe.

Mówiąc o grupach, trzeba zauważyć, że proces plotkowania sprzyja tworzeniu się tożsamości grupowej, definiowaniu granic grupy (z kim wymieniamy informacje, a z kim nie, kto jest „swoją”, a kto nie), kształtowaniu się statusu poszczególnych członków grupy (kto co może powiedzieć, co o kim wolno powiedzieć).

Plotka jest też elementem nieformalnej kontroli społecznej, innymi słowy czynnikiem wskazującym, co wedle percepcji grupowej jest dobre, a co złe, co pochwalane, a co potępiane, co budzi podziw, a co jest wyśmiewane. Plotki bowiem mają różne zabarwienie. Gdy po wiosce rozbija się plotka „Widziałam tę paniusę w fioletowych rajstopach. Co za brak gustu!”, w krótkim czasie każda dziewczyna będzie czuła, że nie ma co zakładać fioletowych rajstop, bo znajdzie się na ustach wszystkich. Dla większości osób taka groźba jest wystarczająca, by zrezygnować z zachowania społecznie napiętnowanego, choćby w głębi duszy ten kolor rajstop im się podobał. Oczywiście w grę tu wchodzi różne złożone mechanizmy interakcji grupowej, bo np. prawdopodobnie wystarczyłoby, by ktoś powszechnie szanowany zdecydował się na założenie takich rajstop, by po wsi rozeszły się plotki na ten temat w zupełnie innym tonie. „A słyszałam, że pani dyrektor na wywiadówce była w fioletowych rajstopach. Kto wie, może to teraz taka moda?”.

Poprzez uczestnictwo w procesie plotkowania członkowie grupy wywierają na siebie nawzajem wpływ, swoistą „presję kolektywną”. W dużej mierze to właśnie dzięki plotce ludzie orientują się w niuansach norm społecznych panujących w danej grupie, uczą się oceniać zachowania ludzkie i role społeczne, np. rolę mężczyzny i rolę kobiety. Plotkowanie pozwala „przedyskutować” siebie samego, mówiąc o innych³. Ten mechanizm kontroli społecznej funkcjonuje jako rodzaj negocjacji. Różne osoby, różne podgrupy mogą różnić się opiniami na jakiś temat, co ma wpływ na kształt plotek. Ostatecznie jednak normy społeczne przybierają jakiś w miarę spójny, powszechnie akceptowany kształt. W przeciwnym razie w grupie dochodzi do konfliktów, lub nawet do rozpadu. Plotkowanie jest więc faktorem współtworzącym „rzeczywistość społeczną”, jak to się często nazywa w socjologii komunikacji. Przez „rzeczywistość społeczną”, mówiąc w pewnym uproszczeniu, rozumiemy tutaj to, co członkowie społeczności przyjmują za oczywiste.

Rolę analogiczną do plotkowania tradycyjnego spełnia „zinstytucjonalizowane plotkowanie”, czyli treść rozpowszechniana przez media, tyle tylko że nie w skali małej grupy, lecz całego społeczeństwa. Plotki medialne na temat życia sławnych ludzi spełniają m.in. rolę kontroli społecznej, gdyż mówią odbiorcom, co w naszym społeczeństwie jest uważane za dobre, co za złe, co za dopuszczalne, a co za niedopuszczalne. Dziennikarze spełniają w tym zakresie bardzo odpowiedzialną funkcję społeczną, której niejednokrotnie nie są świadomi. Treść i sposób, w jaki podają plotki czy w ogóle informacje, ma silny wpływ na kształtowanie się norm społecznych oraz poczucia dobra i zła. A te się zmieniają wraz z upływem czasu. Jeszcze nie

³ J.K. Hall, *Tengo una Bomba: The Paralinguistic and Linguistic Conventions of the Oral Practice*, Research on Language & Social Interaction 26 (1993) 1, 59.

tak dawno plotka o rozwodzie jakiejś gwiazdy filmowej została podana w tonie skandalu, a dziś raczej jako ciekawostka. Co myśli nastolatka, czytając takie „ciekawostki”? Między innymi, że rozwód to coś naturalnego, społecznie akceptowanego, co często się zdarza. Skoro tak robią sławni ludzie, to i u nas to może się zdarzać.

Warto dodać, że nie można jednak wyciągać z tego prostego wniosku, że to media kształtują obyczaje. Mamy tu do czynienia z procesem negocjowanym i treść przekazu medialnego w większym stopniu jest odzwierciedleniem aktualnego stanu „wycucia społecznego”, niż je kreuje. Media rzadko ryzykują jawne promowanie tego, co społecznie nieakceptowane, gdyż straciłyby odbiorców. Opowiadanie w mediach o zachowaniach z punktu widzenia chrześcijańskiego niemoralnych jako o rzeczach oczywistych, neutralnych bądź dozwolonych, byłoby niemożliwe, gdyby wzbudzało społeczne oburzenie. Takiego oburzenia jednak nie wzbudza. Wyjaśnienie, dlaczego tak jest, wykracza jednak poza zakres prowadzonych tu rozważań.

Niezależnie od tego, czy treść medialnych plotek nam się podoba, czy nie, współtworzą one tożsamość kulturową narodu czy społeczeństwa w zasięgu danego środka przekazu. Medialne plotkarstwo sprzyja kształtowaniu się tożsamości kulturowej i w jakimś stopniu spaja społeczeństwo, tym bardziej że nie ma ostrej granicy między plotkowaniem medialnym i indywidualnym. Ludzie w rozmowach często powtarzają przecież informacje zaczerpnięte z mediów.

Potrzebujemy tego dziennikarskiego „zinstytucjonalizowanego plotkowania”, by móc żyć wspólnie w spójnie funkcjonującym społeczeństwie. Może nam się to nie podobać, ale gdyby nie plotkowanie, także to medialne, mielibyśmy znacznie więcej problemów z różnicami opinii czy norm społecznych i w rezultacie znacznie więcej starć, kłótni, konfliktów, a także przemocy.

7. OCENA ZJAWISKA

Zastanówmy się teraz nad oceną fenomenu plotkowania. Wyważona ocena jest tym, co wieńczy refleksję. Warto to podkreślić dlatego, że w przypadku tematów takich jak plotkowanie, łatwo o fundamentalny błąd metodologiczny, polegający na rozpoczynaniu od oceny. Na początku mogą się pojawić jakieś wstępne założenia czy wstępna ocena studiowanego fenomenu, ale zawsze otwarta na korektę.

Plotka jest postrzegana jako zjawisko raczej negatywne, jednak tak powszechne, że traktowane z przymrużeniem oka. Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia treści, wiadomości przekazywane jako plotki należy traktować z dystansem, niejako z definicji nie są one bowiem możliwe do zweryfikowania w momencie przekazywania i z bardzo dużym prawdopodobieństwem pokazują one rzeczywistość w formie przeinaczonej, przerysowanej, choć zwykle jest w nich „coś” z prawdy.

Jeśli jednak chodzi o samo zjawisko plotkowania, byłoby nierozsądne wprost je potępiać, biorąc pod uwagę jego zakorzenienie w naturze ludzkiej i istotną rolę, jaką spełnia w życiu społecznym.

Jeśli weźmiemy pod uwagę ukazaną powyżej pozytywną rolę spełnianą przez plotkowanie w rozwoju interakcji społecznych, zbliżaniu do siebie ludzi czy kształ-

towaniu norm społecznych, można dojść do wniosku, że plotkowanie jest w gruncie rzeczy czymś dobrym, jest aktywnością zdrową i poprawną, jeśli tylko nie wykracza poza pewne ramy. Bo w rzeczywistości plotkowanie przynosi szkody wtedy, kiedy pewnych ram się nie trzyma. Można to zrozumieć przez analogię do innych naturalnych czynności człowieka, jak np.: jedzenie czy załatwianie potrzeb fizjologicznych. Choć są to czynności bez wątpienia naturalne i konieczne, poddaliśmy je jako ludzie pewnym normom, które mają związek z kulturą, higieną i zdrowiem. Kiedy poza te normy wykraczamy, jesteśmy niekulturalni, a nawet zagrażamy zdrowiu swojemu i innych osób.

Jakie są te ramy, których nie powinno przekraczać plotkowanie? Wydaje się, że trafnie i w zwięzłej formie wyznacza je Katechizm Kościoła Katolickiego⁴:

Poszanowanie dobrego imienia osób zabrania jakiegokolwiek niesprawiedliwego czynu lub słowa, które mogłyby wyrządzić im krzywdę. Staje się winnym:

- pochopnego sądu, kto nawet milcząc uznaje za prawdziwą – bez dostatecznej podstawy – moralną wadę bliźniego;
- obmowy, kto bez obiektywnie ważnej przyczyny ujawnia wady i błędy drugiego człowieka osobom, które o tym nie wiedzą;
- oszczerstwa, kto przez wypowiedzi sprzeczne z prawdą szkodzi dobremu imieniu innych i daje okazję do fałszywych sądów na ich temat.

Plotka staje się oszczerstwem, gdy mija się z prawdą, uderzając w dobre imię jakiejś osoby i dając okazję do fałszywych sądów. Jest wtedy ewidentnym złem.

Plotka staje się obmową, gdy mówi o czyichś wadach lub błędach. Obmowa nie jest kłamstwem, ale jest złem, ponieważ uderza w dobre imię człowieka. Każdy popełnia błędy, każdy ma jakieś wstydlive sprawy. Złośliwa plotka może zniszczyć dobre imię szlachetnego człowieka, któremu zdarzyło się popełnić błąd. Fakt, że coś jest zgodne z prawdą, nie oznacza, że z moralnego punktu widzenia jest dozwolone mówienie o tym.

Przykładem niech będzie epizod z biblijnej historii Noego:

Noe był rolnikiem i on to pierwszy zasadził winnicę. Gdy potem napił się wina, odurzył się [nim] i leżał nagi w swym namiocie. Cham, ojciec Kanaana, ujrzawszy nagość swego ojca, powiedział o tym dwu swym braciom, którzy byli poza namiotem. Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzą zaś swych nie odwracali, aby nie widzieć nagości swego ojca. Kiedy Noe obudził się po odurzeniu winem i dowiedział się, co uczynił mu jego młodszy syn, rzekł: „Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!” (Rdz 9, 20–25).

Właściwie zachowali się Sem i Jafet, starając się ukryć słabość Noego. Cham zaczął rozpowiadać o słabości swego ojca, który przecież był dobrym człowiekiem, tylko tym razem zachował się nierozsądnie. Cham zachował się „po chamsku”, jak by to można powiedzieć zgodnie z etymologią.

O cudzych wadach należy mówić wtedy, gdy jest to uzasadnione proporcjonalnie ważną przyczyną. Mogłaby nią być np. konieczność ostrzeżenia kogoś przed zawarciem związku małżeńskiego z nieodpowiednią osobą. Nieco inaczej ma się sprawa również wtedy, gdy chodzi o informacje, które i tak z jakiegoś powodu już

⁴ KKK 2477.

są publiczne. Bez krytyczne ich powtarzanie, bez liczenia się z dobrym imieniem osoby, też nie jest jednak wskazane.

Bez zastanowienia widać, że oszczerstwo jest złem, po zastanowieniu widać zło obmowy, trudniej ma się sprawa z tym, co Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa „pochopnym sądem”. Odwołajmy się do przykładu. Gdy ojciec Mateusz, bohater znanego serialu telewizyjnego, wioził kobietę na swoim rowerze, stał się obiektem plotek, tak że musiał nawet tłumaczyć się przed swoim biskupem. Osoba, która zobaczyła go z kobietą na ramie roweru i rozpuściła plotkę, była przekonana, że opowiada prawdę. I rzeczywiście, prawdą było, że ksiądz jechał na rowerze z kobietą. Nie było jednak prawdą to, co plotka w domyśle sugerowała, jakoby ojca Mateusza coś niestosownego z tą kobietą łączyło. Plotka niosła w sobie pochopny osąd człowieka. W rzeczywistości bowiem ojciec Mateusz, w nagłym przypadku i z braku innych środków lokomocji, wioził tę kobietę do szpitala.

Pochopny osąd jest chyba najczęstszym grzechem plotek. Tym bardziej że informacje w miarę przechodzenia z ust do ust ulegają zniekształceniu i na ich podstawie coraz łatwiej pochopnie wyobrażać sobie niestworzone rzeczy i wydawać krzywdzące osądy.

Te trzy elementy z Katechizmu Kościoła Katolickiego, to zasadnicze ramy, poza które nie powinno wychodzić plotkowanie. Poza nimi istnieją jeszcze inne kulturowe i zdroworozsądkowe granice, których plotkowanie nie powinno przekraczać, np. co można powiedzieć w obecności dzieci, a co nie.

Wskazane tu ramy dotyczą na pierwszym miejscu plotki przekazywanej w ramach komunikacji oralnej. Jednak w sposób analogiczny odnoszą się także do instytucjonalnego plotkowania. Poprzez oszczerstwo, obmowę czy pochopny osąd w mediach można jeszcze bardziej uderzyć w dobre imię człowieka niż poprzez zwykłe plotkowanie.

Ktoś mógłby powiedzieć, że plotkowanie zamknięte w tych ramach, to już nie to samo. Owszem. I w praktyce wyeliminowanie z plotkowania wskazanych tu elementów negatywnych wydaje się nierealne. Jesteśmy przecież tylko ludźmi. A jak mówi mądrość starożytna: *Kto nie grzeszy językiem, ten jest mężem doskonałym...*

Widziana z różnych punktów widzenia plotka pokazuje się nam jako zjawisko ambiwalentne. Z jednej strony jakże często przyczynia się do krzywdy ludzkiej, głównie poprzez oszczerstwo, obmowę czy pochopny osąd. Z drugiej jednak strony pełni bardzo pozytywne funkcje w życiu społecznym, tak pozytywne, że szaleństwem byłoby jej całkowite potępienie i jakakolwiek próba jej wyeliminowania. Do normalnego funkcjonowania ludzka społeczność potrzebuje plotkowania.

BIBLIOGRAFIA

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. [Biblia Tysiąclecia]*, wyd. 3 popr., Poznań: Pallottinum 1998.
- Bettag T., *Evolving Definitions of News*, *Nieman Reports* 60 (2006) 4, 37–39.
- Buckner T., *A Theory of Rumor Transmission*, *Public Opinion Quarterly* 29 (1965) 1, 54–70.

- Greenfield M., *Serious Play: How Gossiping is Accomplished in an Online Fandom Forum*, w: *International Communication Association; 2005 Annual Meeting (Conference Papers)*, New York, 1–34.
- Gronowski D., *Introduzione alla teoria della comunicazione*, Roma: EDUSC 2010.
- Hall J.K., *Tengo una Bomba: The Paralinguistic and Linguistic Conventions of the Oral Practice*, *Research on Language & Social Interaction* 26 (1993) 1, 55–84.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum 1994.
- Levin J., Mody-Desbureau A., Arluke A., *The Gossip Tabloid as Agent of Social Control*, *Journalism Quarterly* 65 (1988) 2–3, 514–517.
- Mitchell M., Sawyer J.K., *The Impact of Gossip Valence and Relationship Type on Source Perceptions and Message Quality*, w: *International Communication Association; 2003 Annual Meeting (Conference Papers)*, San Diego, 1–29.
- MK, *Tylko „Rzeczpospolita” i „Parkiet” zyskały czytelników, „Przegląd Sportowy” najbardziej w dół*, Wirtualnemedi.pl, <http://www.wirtualnemedi.pl/arttykul/tylko-rzeczpospolita-i-parkiet-zyskaly-czytelnikow-przeglad-sportowy-najbardziej-w-dol> (artykuł opublikowany 06.03.2015).
- Ong W., *The Presence of the Word*, New Haven – London: Yale University Press 1967.
- Ong W., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York: Methuen 1982.

GOSSIP AS ELEMENT OF COMMUNICATION

Summary

Gossip is one of many important ways of communication in today's world. It is a phenomenon that evolved in the era of oral communication and played a significant role in the process of consolidating the knowledge in community, long before writing was invented. Gossip is a natural and instinctive activity, both in terms of its spreading and listening. The advent of mass media added a new dimension to the phenomenon. Now there is also "institutionalized gossip" which is journalism or, speaking more generally, the activity of media. Gossip is an ambivalent phenomenon. Although it is associated with many negative aspects, it also plays an important social role, promotes the development of interpersonal relationships, development of group identity and norms, it is also an element of informal social control. We need to take care so that it would not go beyond certain norms, however, it should not be simply seen as something malicious.

Key words: Gossip, rumor, oral communication, journalism

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

*Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW
Warszawa*

DZIENNIKARSTWO NA ROZDROŻU – MIĘDZY DEONTOLOGIĄ I TELEOLOGIĄ

Słowa kluczowe: deontologia, teleologia, etyka dziennikarska, dziennikarstwo, mass media

1. Wprowadzenie. 2. Powołanie dziennikarskie. 3. Dziennikarstwo teleologiczne i deontologiczne. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Celem artykułu jest wyjaśnienie dwóch ważnych pojęć etycznych w odniesieniu do profesji dziennikarskiej, tzn. deontologii i teleologii, a także określenia ich wzajemnych możliwych relacji. Dziennikarstwo deontologiczne i teleologiczne współistnieje obok siebie i wskazuje na doniosłość podstaw filozoficzno-etycznych w pracy tych wszystkich, którzy przekazują informacje w mass mediach. Te dwa ważne wymiary dziennikarstwa pomagają w odpowiedzi na pytanie: czy na pracę dziennikarza należy spojrzeć w kategoriach misji czy zawodu?

2. POWOŁANIE DZIENNIKARSKIE

W jakim momencie można powiedzieć, że dana osoba stała się dziennikarzem? Czy to powołanie nabywa się w momencie urodzenia, czy dopiero po skończeniu studiów dziennikarskich? A może dopiero po opublikowaniu w prasie kilkunastu felietonów czy po nagraniu kilku audycji radiowych można powiedzieć, że ktoś jest już dziennikarzem? Nie istnieje jakieś jedno tylko kryterium decydujące o tym, że o kimś można powiedzieć, że stał się już dziennikarzem. Istnieje wielu dziennikarzy, którzy pomimo tego, że nie ukończyli studiów dziennikarskich, wykonują profesję dziennikarską w sposób niezwykle fachowy. Z drugiej jednak strony ukończone studia nie są gwarantem satysfakcjonującej realizacji powołania w świecie mediów profesjonalnych.

Ważną kwestię, na którą warto zwrócić uwagę, poruszając temat powołania dziennikarskiego, stanowi etos dziennikarski. Rozpoznawalność czy wysoka oglądalność programu prowadzonego przez jakiegoś dziennikarza zwykle nie oznacza jeszcze przestrzegania przez niego podstawowych pryncypiów etyki dziennikarskiej. Pytanie o dziennikarski etos wydaje się pytaniem ponadczasowym i odnoszącym się do pracy dziennikarskiej w różnych kontekstach politycznych, etycznych i kulturowych. Przywołajmy kilka znanych postaci świata dziennikarskiego, których praca i życie dowodzą różną jakość standardów profesji dziennikarskiej.

Waldemar Milewicz, z wykształcenia psycholog, przez wiele lat pracował jako dziennikarz Działu Zagranicznego redakcji *Wiadomości TVP*. Zginął w 2004 r. w Iraku, podczas ostrzału z broni maszynowej. Milewicz znany był z tego, że przygotowywał relacje dziennikarskie z miejsc niebezpiecznych, tam gdzie czaiła się śmierć. Danuta Holecka, dziennikarka TVP Info i *Wiadomości*, o zmarłym koleździe – dziennikarzu, wypowiedziała się w sposób następujący: „Waldek to człowiek, od którego zawodu będzie się mogło uczyć jeszcze kilka pokoleń dziennikarzy. Na jego pracę zawsze patrzyłam z największym uznaniem i szacunkiem. A współpraca? Od samego początku wiedziałam, że mogę do Waldka pójść, zapytać dosłownie o wszystko. Nigdy nie odmówił pomocy. A kiedy bywało mi ciężko, był pierwszym, który to zauważał. I zawsze powiedział jakieś ciepłe słowo”¹.

Milewicz należał do tego grona dziennikarzy rozpoznawalnych przez opinię publiczną, którzy cieszyli się wielką estymą i pod którego adresem nie były wysuwane uzasadnione zarzuty o łamanie standardów etyki dziennikarskiej, jak obiektywność czy wierność prawdzie. Należał z pewnością do grupy dziennikarzy, o których można powiedzieć, że są dziennikarzami z powołania.

Lilli Gruber, znana włoska dziennikarka, prowadząca program *Otto e mezzo*, gromadzi średnio przed odbiornikami telewizyjnymi, w codziennym programie publicystycznym, prawie dwa miliony widzów². Włoszka urodzona w Bolzano, z wykształcenia jest anglistką, kunszt dziennikarski zdobyła poprzez pracę w telewizji *Telebolzano*, w redakcji pisma „Alto Adige” i „L’Adige”, a następnie w RAI³. Zdaniem wieloletniego redaktora naczelnego włoskiego „Libero”, Vittorio Feltri, Gruber potrafi doskonale zadbać o swój wygląd zewnętrzny, uczynić program jej powierzony interesujący, zwiększając jego oglądalność, nie potrafi jednak okazać szacunku gościom zaproszonym do studia o innych niż ona poglądach politycznych⁴.

¹ *Dziennikarz to zawód z misją*, w: <http://www.tvp.info/1827769/opinie/pytanie-do/dziennikarz-to-zawod-z-misja/> (08.08.2015).

² Por. F. Morasca, *Otto e Mezzo*, Lilli Gruber: „Puntiamo in alto. Abbiamo invitato anche Barack Obama”, w: <http://www.tvblog.it/post/381761/otto-e-mezzo-lilli-gruber-puntiamo-in-alto-abbiamo-invitato-anche-barack-obama> (08.08.2015).

³ Por. Lilli Gruber/ *Chi è la giornalista tornata in tv dopo una malattia, ospite di Che tempo che fa*, w: <http://www.ilsussidiario.net/News/Cinema-Televisione-e-Media/2014/11/16/LILLI-GRUBER-Chi-e-la-giornalista-tornata-in-tv-dopo-una-malattia-ospite-di-Che-tempo-che-fa/554271/> (08.08.2015).

⁴ Por. V. Feltri, *Gruber, maestra nel maltrattare gli ospiti sgraditi*, w: <http://www.ilgiornale.it/news/gruber-maestra-nel-maltrattare-ospiti-sgraditi-1107933.html> (08.08.2015). [...] *le sue performance sono macchiate da un grave difetto: mentre è assai scaltra nel nascondere le conseguenze dell'età, che normalmente segnano qualsiasi volto, ed è altrettanto pronta nell'interloquire con gli ospiti, non ce la fa a dissi-*

Z kolei Michele Santoro, z wykształcenia filozof, swoją rozpoznawalność zawdzięcza krytyce Silvio Berlusconi, którą podejmował, prowadząc program *AnnoZero*. Czy była to tylko obrona etosu dziennikarza, broniącego prawdy? Odpowiedź na to pytanie wydaje się co najmniej problematyczna, skoro Santoro, odchodząc z telewizji RAI, zgodził się na gigantyczną odprawę kilku milionów euro⁵.

W biografii wspomnianych włoskich dziennikarzy, Gruber i Santoro, można odnaleźć etap zaangażowania w życie polityki. W 2004 r. zdobyli mandat w wyborach do Parlamentu Europejskiego jako bezpartyjni kandydaci, popierani jednak przez partię *Democratici di Sinistra* Piero Fassiniego. Znamienne, że zarówno Gruber, jak i Santoro, zdecydowali się porzucić zaangażowanie polityczne i mandat europosła i powrócili do pracy dziennikarskiej⁶.

W 2008 r. wspomniana wyżej włoska dziennikarka, opuszczając siedzibę Parlamentu Europejskiego i podejmując pracę w stacji telewizyjnej La7, powiedziała m.in.: „Ponownie, nie będzie to pożegnanie nie pozbawione bólu. Ponownie, wierzę, że będzie to dobry wybór [...] Pragnę powiedzieć, że z takim samym duchem służby i analogicznymi celami, postaram się sprostać z zaangażowaniem i z pasją, mojemu nowemu i jednocześnie staremu zawodowi, przyjmując propozycję poprowadzenia programu *Otto e mezzo* w La7”⁷. W przypadku Santoro motywem odejścia z Europarlamentu w 2005 r. była propozycja Adriano Celentano, by występować w programie *Rockpolitik*.

Jednoznaczna ocena, czy dany dziennikarz w swej pracy kieruje się przede wszystkim zyskiem, czy też raczej dbałością o wdrażanie w swej misji wysokich standardów deontologicznych może przysporzyć pewnych trudności. W przypadku Milewicza, nie ma wątpliwości co do tego, że dziennikarstwo traktował jako powołanie. *Casus* Santoro stawia pytanie, czy dziennikarstwo nie jest dla niego jedynie sposobem na zapewnienie sobie jak najlepszego bytu materialnego czy realizacją powołania dziennikarskiego. Zdaniem Pierluigi Battisty, Santoro traktuje urząd europosła w Strasburgu jako swego rodzaju parking, na którym oczekuje na nowe korzystne propozycje możliwości objęcia jakiegoś lukratywnego urzędu we własnej ojczyźnie⁸.

mulare una profonda antipatia verso coloro che, intervistati da lei, tradiscono idee politiche incompatibili con le sue, smaccatamente di sinistra. Non li regge. Non li sopporta. Non è in grado di ascoltarli per oltre due minuti: li interrompe con un sorriso da cui traspare insofferenza se non disprezzo.

⁵ P. Conti, *Santoro, accordo con la Rai. Addio all'azienda e ad Annozero*, w: http://www.corriere.it/politica/10_maggio_18/santoro-rai_11f27fc2-62a8-11df-92fd-00144f02aabe.shtml?refresh_ce-cp (08.08.2015).

⁶ Por. *Santoro si dimette e va da Celentano*, w: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Politica/2005/10_Ottobre/19/santoro.shtml (08.08.2015); *Lilli Gruber lascia la politica, la giornalista torna in tv su La7*, w: <http://www.repubblica.it/2008/09/sezioni/persona/gruber-lascia/gruber-lascia/gruber-lascia.html> (23.06.2015); *Gruber lascia la politica. „Condurrò Otto e Mezzo su La7”*, w: http://qn.quotidiano.net/spettacoli/2008/09/04/115985-lilli_gruber_lascia_politica.shtml (08.08.2015).

⁷ *Di nuovo, non sarà un distacco indolore. Di nuovo, credo sia ora la scelta giusta. [...] vorrei dire che, con lo stesso spirito di servizio e con analoghi obbiettivi, cercherò di affrontare con impegno e passione anche il mio nuovo, vecchio mestiere, accettando la proposta di prendere il timone di Otto e mezzo su La7.*, w: *Lilli Gruber lascia la politica, la giornalista torna in tv su La7*, w: <http://www.repubblica.it/2008/09/sezioni/persona/gruber-lascia/gruber-lascia/gruber-lascia.html> (08.08.2015).

⁸ Por. P. Battista, *E Santoro lascia l'Europa. Per Celentano*, w: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Politica/2005/10_Ottobre/20/battista.shtml (08.08.2015). (*Il secondo schema prevede l'uso del Parlamento di Strasburgo come parcheggio delle personalità politiche in attesa di nuovi incarichi in Patria.*)

3. DZIENNIKARSTWO TELEOLOGICZNE I DEONTOLOGICZNE

Dylemat oceny etosu pracy dziennikarskiej można sprowadzić do ważnego pytania: jakie najważniejsze kryterium stanowi punkt odniesienia w wypełnianiu obowiązków dziennikarskich: czy poczucie misji, czy chęć zysku; czy powinność dziennikarska, czy też osiągnięcie jakiegoś wcześniej zamierzonego celu? Medioznawcy, w zależności od ustalonego kryterium, mówią o dziennikarstwie deontologicznym i teleologicznym⁹.

Teleologia wskazuje na cel, do którego człowiek dąży. W celu lepszego zobrazowania pojęcia, przywołam w tym miejscu *Ucztę* Platona, w której zawarty jest dialog pomiędzy Sokratesem a Diotymą, dotyczący natury miłości. Można odnaleźć tam fragment, w którym Sokrates stwierdza, że ludzie poszukują rzeczy dobrych, ponieważ rzeczy te czynią ich szczęśliwymi. Jednak, gdyby zapytać, dlaczego ludzie pragną być szczęśliwi, wtedy na tak postawione pytanie nie byłibyśmy w stanie nic odpowiedzieć, ponieważ jak twierdzi Diotyma, odpowiedź na pierwsze zagadnienie (dlaczego ludzie szukają rzeczy dobrych) już osiągnęła swój cel (*telos*)¹⁰. W teleologii działanie jest podporządkowane celowi, który nie musi być zgodny z prawem naturalnym. Osiągnięcie celu może pomijać zupełnie odniesienie człowieka do płaszczyzny etycznej czynów ludzkich, które mogą być pomocne w osiągnięciu celu. Możliwe jest zatem pominięcie odpowiedzi na takie pytania, jak: Czym jest dobro? Jakie reguły/zasady powinienem respektować w zdążaniu do celu? Dlaczego reguły/zasady należy respektować? Pytania te mają swoje odniesienie do sfery powinności ludzkiej, czyli do sfery deontologii.

Zdaniem Lorenzo Morri, współpracownika Międzynarodowego Centrum Dokumentacji i Studiów Socjologicznych Wydziału Socjologii Uniwersytetu w Bolonii¹¹ na temat problemów pracy, etyka teleologiczna wyjaśnia wybory ludzkie w świetle wewnętrznych zasad postępowania, mających na celu dobro i szczęście danej jednostki, drugorzędne są tu natomiast zasady religijne, normy moralne, normy prawa stanowionego. Z kolei drugorzędne pryncypia etyki teleologicznej są fundamentem etyki deontologicznej, w której słowo „powinność” odgrywa zasadniczą rolę¹².

Dziennikarstwo teleologiczne będzie zatem wyznaczało cele sprecyzowane, odpowiednio zdefiniowane. Następstwem możliwego oderwania od norm moralnych tego rodzaju dziennikarstwa będzie nachylenie ku pragmatyzmowi¹³. Podążając torem tychże pryncypiów utilitaryzmu, dziennikarze pracujący w mediach będą głównie zabiegać o zysk instytucji medialnej, w której są zatrudnieni. Z kolei dziennikarstwo deontologiczne będzie zorientowane na *bonum commune*, kierowane powinnością wypełnienia misji.

⁹ Por. J. Pleszczyński, *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa 2015, 85–89.

¹⁰ Por. L. Morri, *Etica e società nel mondo contemporaneo, Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, Milano 2004, 16.

¹¹ Por. Centro Internazionale di Documentazione e Studi Sociologici sui Problemi del Lavoro, w: <http://www.cidospel.com/index.php> (08.08.2015).

¹² Por. L. Morri, dz.cyt., 17–18.

¹³ Dyskusyjną pozostaje kwestia czy separacja teleologii od deontologii stanowi regułę pracy wszystkich dziennikarzy, możliwa jest przecież płaszczyzna spotkania deontologii z teleologią. Zagadnienie to podejmę w dalszej części artykułu.

Istnieją zarzuty stawiane pod adresem koncepcji teleologicznej, że nie rozwiązuje ona wielu zawiłości natury etycznej. Do nich należą brak bezwarunkowości w stawianiu wymagań, czy też trudności związane z działaniami o charakterze altruistycznym¹⁴. Koncepcja teleologiczna może przyjąć szatę utilitaryzmu. Wtedy to promuje działania o charakterze egoistycznym, ubrane w pozory altruizmu. Utilitaryzm głosi prymat filozofii zdrowego rozsądku, dla której najwyższym dobrem jest pożytek jednostki lub społeczeństwa. Ów pożytek może jednak łatwo być zinterpretowany jako szukanie przyjemności, popularności, sensacji, w konsekwencji korzyści materialnej¹⁵. Jeremy Bentham, angielski prawnik, filozof, ekonomista (1748–1832), twierdził, że istnieje równość moralna wszystkich ludzi, a dobro społeczeństwa było dla niego wypadkową – sumą dóbr wszystkich obywateli, przy czym to pojęcie traktował w kategoriach ilościowych, a nie jakościowych, np. jeśli dany artykuł prasowy przeczytało sto osób, z czego dwudziestu po jego lekturze doznało uczucia przykrości, a osiemdziesięciu uczucia szczęścia, to przyniósł pożytek społeczeństwu¹⁶. Pojmowane w taki sposób kategorie etyczne będą miały również konkretne implikacje praktyczne w dziennikarstwie teleologicznym, akceptującym podstawy filozoficzne utilitaryzmu w ujęciu Benthama. Dla dziennikarstwa teleologicznego liczyć się będą uczucia przyjemności u jak największej liczby odbiorców danego programu czy największa liczba czytelników zadowolona z danego tekstu¹⁷. Pominięte zostaną jednak analizy jakościowe polegające np. na analizie argumentów osób niezadowolonych z danego tekstu prasowego czy programu telewizyjnego. Racje osób niezadowolonych mogą być jednak owocem pogłębionej analizy, a nie efektem powierzchownym, płytkich doznań intelektualnych, czy nawet tylko emocjonalnych.

Spróbujmy spojrzeć na te dylematy etyki, odwołując się do tematu nasilającej się w 2015 r. nielegalnej imigracji z Afryki do Unii Europejskiej, w szczególności na terytorium Włoch. Od 1 stycznia 2015 do 14 czerwca 2015 r. do Włoch przybyło ponad 57 tys. nielegalnych imigrantów z Afryki i Bliskiego Wschodu¹⁸. Z kolei w pierwszych pięciu miesiącach 2015 r. do wybrzeży Grecji dotarło ponad 40 tys. imigrantów, głównie z Syrii¹⁹. Internetowe wydanie dziennika „La Repubblica”

¹⁴ Por. R. Moń, *Zależność pomiędzy wizją dobrego życia a teorią normatywną*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 6 (1993), 267 [tekst także dostępny pod adresem: <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Moń.pdf> (08.08.2015)].

¹⁵ Fundator nurtu utilitarystycznego, Jeremy Bentham, dobro utożsamiał z przyjemnością, zatem użyteczność (użyteczność) stała się podstawową kategorią opisującą działania człowieka. Bentham twierdził, że tylko to działanie jest pożyteczne, które skutkuje powstaniem przyjemności. Por. O. Górecki, *Utilitaryzm – doktrynalna analiza ewolucji nurtu*, w: http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_gorecki_115_126.pdf (08.08.2015).

¹⁶ Por. G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Milano 2004, 96–97; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, PWN, Warszawa 2000, 293; W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, 69, za: O. Górecki, dz.cyt.

¹⁷ Por. M. Skousen, *The making of modern economics. The Lives and Ideas of the Great Thinkers*, Routledge 2015, 122–123.

¹⁸ Por. Polska Agencja Prasowa, *Nielegalni imigranci w Europie. Włochy grożą Unii Europejskiej*, w: <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1461193,Nielegalni-imigranci-w-Europie-Wlochy-groza-Unii-Europejskiej> (08.08.2015).

¹⁹ Por. tamże.

w jednym z artykułów przedstawia problem napływających imigrantów w ramie konfliktu argumentów pomiędzy biskupami włoskimi a Giovannim Totim, prezydentem regionu Liguria, wraz z przywódcami Unii Europejskiej. Portal cytuje kard. Angelo Bagnasco, który oskarża polityków europejskich o brak konkretnych decyzji i należytego pośpiechu w sprawie ustalenia strategii pomocy napływającym imigrantom. „Europa do tej pory, pokazała serce zatwardziałe i obojętne wobec tego przymusowego i niehumanitarnego exodusu”²⁰. Giovanni Toti zarzuca z kolei arcybiskupowi Genui brak umiejętności rozwiązania wielu niesprawiedliwości społecznych we własnej diecezji, ponadto podkreśla, że Liguria nie jest w stanie przyjąć nowych imigrantów²¹. Giulia de Stefanis w swoim artykule przywołuje również apel biskupów Ligurii z 16 czerwca 2015 r., dotyczący moralnego obowiązku udzielenia pomocy potrzebującym²².

Wobec dość złożonej problematyki nielegalnej migracji, wydaje się zasadne, co więcej, powinnością dziennikarską, że dziennikarz, aby pozostać obiektywnym, wykaże się umiejętnością całościowego ukazania problemu migracji, tzn. poprzez przywołanie różnych odmiennych stanowisk (m.in. racji imigrantów, obiektywnych przyczyn emigracji na kontynent europejski, stanowiska państw europejskich, stanowiska Kościoła). Należy postawić pytania: Czy wszystkie teksty dziennikarskie relacjonują proces nielegalnej migracji we właściwych proporcjach, prezentując różnorodność stanowisk przywódców państw członkowskich Unii Europejskiej? Co jest celem tychże relacji: czy wyłącznie wzbudzenie ciekawości odbiorców, czy raczej rzetelne przekazanie serwisu informacyjnego? Czy dla dziennikarza ważniejszy jest zysk koncernów medialnych, wynikający z wysokiej oglądalności newsów na temat migracji, czy też faktyczna próba rozwiązania dramatu Afrykańczyków przepływających z narażeniem życia wody Morza Śródziemnego? Tekst włoskiej dziennikarki Giulii de Stefanis może reprezentować dziennikarstwo deontologiczne, w którym poczucie misji jest najważniejsze. Brakuje jednak w jej tekście pytania o to, czy imigranci właściwie integrują się z miejscową ludnością, czy szanują miejscową kulturę, czy respektują przepisy prawa cywilnego i karnego²³. Czy kwestia tzw. *buonismo*, o której często wspominał kard. Giacomo Biffi, nie powinna również stać się przedmiotem refleksji dziennikarskiej w odniesieniu do tematu migracji? Z pewnością zagadnienie to nie powinno być potraktowane na sposób powierzchowny, koncentrując się wyłącznie na poszukiwaniu różnych form udzielania pomocy potrzebującym, ale powinno również objąć wnikliwą analizę dziennikarską rzeczywiste konsekwencje obecności reprezentantów świata islamskiego w środowisku chrześcijańskim. To z kolei nieuchronnie prowadzi do pod-

²⁰ Por. G. de Stefanis, *Ventimiglia, i vescovi sui migranti: „Ue disumana”. E Toti attacca il cardinale Bagnasco*, w: http://genova.repubblica.it/cronaca/2015/06/21/news/ventimiglia_la_seconda_settimana_sul_confine-117341213/?refresh_ce (08.08.2015).

²¹ Tamże.

²² Tamże; *Messaggio dei Vescovi Liguri per l'accoglienza dei profughi*, w: <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/Messaggio-dei-Vescovi-Liguri--per-l'accoglienza-dei-profughi.aspx> (08.08.2015).

²³ Por. *Treviso, rivolta cittadini anti immigrati. Zaia: „Stanno africanizzando il Veneto”*, Il Fatto Quotidiano, 16.07.2015, w: <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/07/16/treviso-rivolta-cittadini-anti-immigrati-zaia-stanno-africanizzando-il-veneto/1879523/> (08.08.2015).

jęcia dyskusji nad kwestią fundamentalizmu islamskiego oraz odniesienia świata muzułmańskiego do chrześcijan²⁴.

Na polu dziennikarskim niejednokrotnie zauważa się trudność w określeniu wspólnej koncepcji dobra, będącego celem ostatecznym człowieka. Dla jednego dziennikarza celem ostatecznym będzie maksymalizacja zysku redakcji, dla której pracuje, nawet kosztem niskiej jakości tekstów prasowych i nieobiektywnym przedstawianiem problematyki, którą podejmuje. Dla drugiego natomiast, podstawowe zasady etyczne będą zawsze znajdowały się na pierwszym miejscu. Teleologia okazuje się subiektywna, a deontologia, odwołując się do racjonalności, wskazuje doniosłość dobra wspólnego.

Jacek Ponikiewski w książce *Mentalizm* pisze, że „świat nie był i nie jest czarno-biały, choć jasne jest, iż nie powinno się kłamać. Musimy wybrać, czy cel uświęca środki, czy też nie”²⁵. Alberto Melucci, włoski profesor socjologii procesów kulturowych, podejmując temat ludzkiej tolerancji, stwierdza z odcieniem metafory, że nikt z nas nie jest tylko biały lub tylko czarny, ale jednocześnie biały i czarny (*Occorre abbandonare il pensiero lineare e cominciare a pensare in termini di polarità e di convivenza delle polarità. Niente è mai soltanto bianco o nero, e dobbiamo far sì che la parte bianca e la parte nera possano esistere entrambe e convivere. [...] nessuno di noi è soltanto bianco o soltanto nero, sempre bianco e sempre nero*)²⁶. Między bielą i czernią istnieją różne odcienie szarości. Wspomniana dychotomia bieli i czerni oraz paleta szarości mogą być odniesione do dziennikarstwa, które „przywdziewa szatę” złożoną z elementów deontologicznych i teleologicznych. Podział dziennikarstwa na teleologiczny i deontologiczny jest ważny, jakkolwiek nie jest podziałem kategorycznym typu *albo – albo*²⁷. Dziennikarstwo teleologiczne i deontologiczne wzajemnie przenika się i trudno odseparować jedno od drugiego w poszczególnych tekstach prasowych.

Przełom czerwca i lipca 2015 r. zwrócił oczy dziennikarskiego świata na kryzys ekonomiczny Grecji i realne ryzyko bankructwa tego kraju wobec swoich wierzycieli oraz ryzyko powrotu do waluty narodowej. Decyzja greckiego parlamentu na temat referendum dotyczącego programu reform i oszczędności z 28 czerwca 2015 r., referendum z 5 lipca 2015 r., uchwalenie przez Grecję ustawy o reformach oszczędnościowych z 16 lipca 2015 r. oraz zaakceptowanie 17 lipca 2015 r., przez niemiecki parlament pakietu pomocowego dla Grecji są wydarzeniami wyznaczającymi najważniejsze momenty politycznej, ale też i dziennikarskiej debaty na temat hipotetycznego *Grexitu*. Od 28 czerwca 2015 do 17 lipca 2015 r., czyli w czasie obejmującym wymienione wyżej wydarzenia, w internetowym wydaniu dziennika „Rzeczpospolitej” można odnaleźć 137 tekstów na temat kryzysu

²⁴ Por. *Fabbri, omaggio al cardinale „anti-invasione”*, w: <http://www.estense.com/?p=473024> (08.08.2015).

²⁵ J. Ponikiewski, *Mentalizm*, Gliwice 2013, 137.

²⁶ Por. P. De Sario, *Professione facilitatore. Le competenze chiave del consulente alle riunioni di lavoro e ai forum partecipati*, Milano 2005, 82.

²⁷ Por. J. Pleszczyński, dz.cyt., 86.

finansowego w Grecji²⁸. Z kolei identyczne kryteria poszukiwania zastosowane w analizie „Gazety Wyborczej” dają rezultat 27 tekstów²⁹. Dziennikarze w przekazywanym serwisie informacyjnym w tych dwóch o największym nakładzie ogólnopolskich dziennikach o charakterze społeczno-politycznym, informując o sytuacji w Grecji, respektują podstawowe zasady etyki dziennikarskiej: zasadę prawdy (dziennikarze sumiennie, bez zniekształceń, zgodnie z prawdą, przedstawiają sytuację ekonomiczną Grecji, kwotę zadłużenia, termin płatności wierzycielom, brak dyscypliny finansowej wydatków greckich i przerośnięty system administracyjny kraju; wyjaśniają ponadto jakie są warunki przyznania Grecji przez eurogrupę nowego pakietu pomocowego)³⁰, zasadę obiektywizmu (dziennikarze wskazują różne punkty spojrzenia przywódców państw Europy na kryzys w Grecji – np. w prasie obecne są opinie znaczących polityków europejskich, takich jak Merkel, Schaeuble, Tsipras w kwestii możliwości rozwiązania kryzysu Grecji; nie brakuje również głosu komentatorów – ekspertów w dziedzinie ekonomii w tejże kwestii)³¹, zasadę oddzielania informacji od komentarza³². Zdaniem niektórych znawców komunikacji społecznej, sama zasada rozdziału informacji i interpretacji jest dyskusyjna, ponieważ płaszczyzna informacji i interpretacji przenikają się wzajemnie, w konsekwencji trudno wyznaczyć ścisłą granicę między samą tylko informacją a tekstem będącym informacją zinterpretowaną³³, zasadę odpowiedzialno-

²⁸ Na stronie: <http://www.rp.pl/temat/50.html> (08.08.2015) jako kryterium poszukiwania tekstów w rubryce „Wpisz pytanie” umieściłem słowa: „kryzys Grecja”; jako dział wybrałem opcję „Wszystkie”, zaś data publikacji tekstów obejmuje czas pomiędzy 28.06.2015 i 17.07.2015.

²⁹ Na stronie: <http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/0,107050.html> (08.08.2015) jako kryterium poszukiwania tekstów w pierwszej w kolejności rubryce umieściłem słowa „kryzys Grecja”; w opcji „Wybierz Gazetę” zakreśliłem „Gazeta Wyborcza”, por. [mhttp://www.archiwum.wyborcza.pl/archiwum/szukaj/kryzys+Grecja?page=1&start=1&bid=fArch&t=iw61szukajp81101438679678889](http://www.archiwum.wyborcza.pl/archiwum/szukaj/kryzys+Grecja?page=1&start=1&bid=fArch&t=iw61szukajp81101438679678889) (08.08.2015).

³⁰ Por. np. A. Gwozdowska, *Bezkrwawy Blitzkrieg*, w: <http://www.rp.pl/arttykul/1215966-Bezkrwawy-Blitzkrieg.html> (08.08.2015); PAP, *Eksperci: trudno było spodziewać się innej decyzji eurogrupy ws. Grecji*, w: <http://www.ekonomia.rp.pl/arttykul/1212527-Eksperci--trudno-bylo-spodziewac-sie-innej-decyzji-eurogrupy-ws--Grecji.html> (08.08.2015); Kk, past, PAP, *Parlament Grecji przyjął porozumienie zawarte na szczycie eurogrupy. Gorzkie słowa Tsiprasa*, w: <http://m.wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,117915,18371884,grecja-parlament-przyjal-porozumienie-zawarte-na-szczycie-eurogrupy.html> (08.08.2015).

³¹ Por. np. *Greckie „nie” może wywołać efekt domina*, http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,8042146,20150706RP-DGW,Greckie_nie_moze_wywolac_efekt_domina.html (08.08.2015); *Schaeuble: Będą reformy, będą pieniądze*, w: <http://www.ekonomia.rp.pl/arttykul/1213111-Schaeuble--Beda-reformy--beda-pieniadze.html> (08.08.2015).

³² Por. np. D. Walewska, *Grecka gospodarka stanęła w miejscu*, w: <http://www.ekonomia.rp.pl/arttykul/1214209-Grecka-gospodarka-stanela-w-miejscu.html> (08.08.2015). W artykule tym autorka przywołuje dane liczbowe o zatrudnieniu, stanie gospodarki oraz proponuje czytelnikowi własny punkt widzenia i własną interpretację tychże danych.

³³ Więcej na temat można odnaleźć w: G. Galdón López, *Informazione e disinformazione: il metodo nel giornalismo*, Roma 1999; N. González Gaitano, *Obiettiva, imparziale, neutrale e veritiera*, w: *Problemi dell'informazione*, Year XXIX, n. 3, September 2004, 405–413.

ści za przekazywane treści³⁴, zasadę szacunku i tolerancji³⁵. Można przypuszczać, zważywszy, że teksty nie są zawarte w tabloidach, ale w dziennikach informacyjnych i opiniotwórczych, że ich celem jest przekazanie informacji i interpretacja faktów. Zachowanie standardów etyki dziennikarskiej może stanowić dowód na deontologiczność dziennikarstwa, a jednocześnie jego teleologiczność, ponieważ podstawowym celem sprawozdań na temat kryzysu finansowego Grecji jest przekazywanie na bieżąco aktualnej sytuacji ekonomicznej państwa, przyczyn kryzysu i ewentualnych możliwych rozwiązań. Deontologiczność i teleologiczność nie muszą się wcale wykluczać w profesji dziennikarskiej, ale jak pokazuje analizowany *casus* kryzysu ekonomicznego Grecji, są one czynnikami komplementarnymi. Realizacji wcześniej założonych celów dziennikarskich może towarzyszyć poczucie misji w zachowaniu wysokich standardów misji dziennikarskiej. Zawód i powołanie, teleologia i deontologia, przenikają się nawzajem do tego stopnia, że poszczególne fragmenty tekstów dziennikarskich są jednocześnie „uprawianiem” dziennikarstwa na sposób teleologiczny i deontologiczny.

W refleksji nad komplementarnością deontologii i teleologii nie można wykluczyć stanowisk skrajnych, w których to dominować będą bardzo subiektywne spojrzenia dziennikarskie, mające na celu osiągnięcie partykularnego celu. I tak można hipotetycznie przyjąć, że dziennikarze sprzeciwiający się obecności imigrantów z Afryki na kontynencie europejskim i odrzucający zasady deontologii, będą wskazywać wyłącznie zagrożenia, jakie niesie ze sobą państwom europejskim zjawisko nielegalnej migracji obywateli Czarnego Lądu, podkreślając terroryzm, handel narkotykami, powiększającą się liczbę zwolenników skrajnie prawicowych ruchów politycznych. Pominą oni natomiast w swoich tekstach dziennikarskich olbrzymie cierpienie i tragedię ludzi szukających lepszego życia. W takiej sytuacji nie będą występować punkty zbieżności między teleologią i deontologią.

Dziennikarstwo „czysto” deontologiczne czy tylko teleologiczne w praktyce nie istnieje. Zgodnie z zasadą *audiatur et altera pars*, dziennikarz powinien wskazywać różnorodność stanowisk w danej kwestii, tak by jego teksty odzwierciedlały opinię publiczną. Jeśli natomiast celem ukrytym staje się tworzenie z góry precyzyjnie określonego medialnego wizerunku osoby, państwa, problemu, to niedaleka jest droga do tego, by dziennikarz uciekł się do zabiegów nieetycznych, sprzeniewierzając się zasadom wierności prawdzie, obiektywizmu i innym zasadom nierozłącznie związanych z deontologią dziennikarską.

W dzisiejszych czasach praca dziennikarza w dużej części zdeterminowana jest przez linię programową mediów, dla których pracują. Fachowy dziennik ekonomiczny o wysokiej renomie nie umieści na swoich łamach tekstów, których autorzy zachęcają państwo do bezzasadnego zwiększania wydatków publicznych, zaciągania pożyczek, nieefektywnego rządzenia, rozbudowywania aparatu administracyjnego,

³⁴ Dzienniki, w których publikowane są teksty, mają charakter społeczno-polityczny, a ich autorzy są cenionymi komentatorami kształtującymi opinię publiczną. Oczywiście w przypadku naruszenia prawa prasowego czy zasad etyki dziennikarskiej autorzy tekstów nie są zwolnieni z odpowiedzialności za przekazywane treści.

³⁵ Autorzy tekstów szanują ludzką godność, prawo dóbr osobistych, prawo dobrego imienia i *privacy*.

powiększania przywilejów socjalnych. W przypadku jednak trwającej kampanii wyborczej w mediach reprezentujących określone cele polityczne, mogą dominować hasła populistyczne. Taki przekaz nie ma nic wspólnego z deontologią, ale jest związany z góry określonymi do osiągnięcia celami. I te właśnie cele wyznaczać będą standard pracy dziennikarskiej. Warto przypomnieć, że polskie prasowe zapisało w ustawie z 26 stycznia 1984 r. obowiązek wdrażania w życie przez dziennikarza redakcyjnej linii programowej. Artykuły 10.2 i 10.3 tejże ustawy stanowią: „Dziennikarz, w ramach stosunku pracy, ma obowiązek realizowania ustalonej w statucie lub regulaminie redakcji, w której jest zatrudniony, ogólnej linii programowej tej redakcji. (10.2) Działalność dziennikarza sprzeczna z ust. 2 stanowi naruszenie obowiązku pracowniczego”³⁶. Konsekwencją naruszenia obowiązków pracowniczych może być dyscyplinarne zwolnienie z pracy. Wpływ polityki na media jest dziś ogromny. Jak zauważa Bogusław Nierenberg, wyrażać się on może w przyznaniu i odnowieniu koncesji lub jej braku, przyznaniu bądź nieprzyznaniu ulg podatkowych, ukaraniu za nadawanie kontrowersyjnych treści bądź też nie³⁷. Nieobojętne są również poglądy polityczne właścicieli koncernów medialnych na pracę dziennikarzy i na to, jakie cele do osiągnięcia im wyznaczają, które zwykle nie mają istotnego odniesienia do sfery deontologii dziennikarskiej, a jedynie implikacje teleologiczne.

4. ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł stanowił próbę wyjaśnienia znaczenia dwóch ważnych pojęć: deontologii i teleologii, w odniesieniu do dziennikarstwa. Wzajemne odniesienia płaszczyzny deontologicznej i teleologicznej nie muszą wcale polegać na wzajemnym wykluczaniu się, konkurencji, wzajemnej próbie marginalizowania znaczenia jednego z elementów przez drugi. W zawodzie dziennikarskim możliwa jest komplementarność poczucia powinności, wierności zasadom etycznym związanym z zawodem dziennikarza oraz dążenia do osiągnięcia wcześniej postawionego sobie celu. Bezzasadne jest ustawienie na dwóch biegunach przeciwnych, które nigdy nie mogą się ze sobą spotkać, kwestii deontologicznej i teleologicznej. Tego dowodzą przywołane przykłady tekstów dziennikarskich poruszających temat nielegalnej imigracji oraz relacje prasowe kryzysu ekonomicznego Grecji. Nie można jednak zaprzeczyć, że możliwy jest zupełny brak komplementarności między dziennikarstwem teleologicznym i deontologicznym. Prasa brukowa i tabloidy oferują dość szerokie spektrum tekstów, których postawione cele zakładają często przyjęcie nieetycznych postaw przez dziennikarzy, w celu zwiększenia sprzedaży pisma. Podobną charakterystykę można odnieść do wielu programów rozrywkowych, które z płaszczyzną deontologii dziennikarskiej nie mają nic wspólnego.

³⁶ Por. *Ustawa z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe*, w: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsSerwlet?id=WDU19840050024> (08.08.2015).

³⁷ Por. B. Nierenberg, *Publiczne przedsiębiorstwo medialne. Determinanty, systemy, modele*, Kraków 2007, 21–22.

W ostatecznej ocenie, czy określone teksty dziennikarskie mają nachylenie teleologiczne, czy też deontologiczne, istotną staje się analiza czynników determinujących pracę konkretnego dziennikarza. Do tych czynników można zaliczyć m.in. wspomnianą już linię programową redakcji, relacje wewnątrz redakcji, strach przed utratą posady dziennikarskiej, sytuacja finansowa dziennikarza, osobista ambicja, lekceważenie profesjonalnej i konstruktywnej krytyki, odbyte studia, wcześniejsza formacja i doświadczenia w branży profesjonalnej, predyspozycje psychiczne³⁸. Określenie stopnia wpływu wyżej wymienionych czynników na intencje i etyczne zasady wdrażane w pracy przez dziennikarzy, pozwoliłoby z pewnością określić precyzyjniej siłę tegoż oddziaływania. Zważywszy, że dziennikarstwo ma charakter interdyscyplinarny, stosowna analiza socjologiczna, oparta na badaniach statystycznych, biorąca również pod uwagę aspekty pedagogiczne i psychologiczne, umożliwiłaby realną ocenę deontologiczności i teleologiczności w pracy dziennikarza.

BIBLIOGRAFIA

- Dąbała J., *Media i dziennikarstwo. Aksjologia – Warsztat – Tożsamość*, Kraków: Universitas 2014.
Nierenberg B., *Publiczne przedsiębiorstwo medialne. Determinanty, systemy, modele*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
Pleszczyński J., *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa: Difin 2015.
Taylor L., Willis A., *Medioznawstwo. Teksty, instytucje i odbiorcy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006.

JOURNALISM AT THE CROSSROADS – BETWEEN DEONTOLOGY AND TELEOLOGY

Summary

The aim of this article is to clarify two important concepts of ethics with regard to profession of journalist, that is deontology and teleology, and to determinate their mutual possible relationship. Deontological and teleological types of journalism coexist and indicate the importance of philosophical and ethical basis in the work of all those who provide information in mass media. Those two important dimensions of journalism help to answer the question what the work of journalists should look like in terms of mission or profession.

Key words: deontology, teleology, ethics of journalism, journalism, mass media

³⁸ Por. J. Dąbała, *Media i dziennikarstwo. Aksjologia – Warsztat – Tożsamość*, Kraków 2014, 64–82; M. Szumer, P. Wieczorek, *Dylematy etyczne w pracy współczesnego dziennikarza i ich wpływ na formę, treść i jakość przekazu medialnego*, w: http://www.academia.edu/3079435/Dylematy_etyczne_w_pracy_współczesnego_dziennikarza_i_ich_wpływ_na_formę_treść_i_jakość_przekazu_medialnego (08.08.2015).

KS. TADEUSZ LEWICKI SDB

*Wydział Nauk o Komunikacji Społecznej
Papieski Uniwersytet Salesjański, Rzym*

DUCHOWIEŃSTWO W SIECI... PRÓBA NAKREŚLENIA PROBLEMU AUTOPREZENTACJA MEDIALNA I SPOŁECZNOŚCIOWA W TEORII I BADANIA

PRZYKŁAD CHURCHBOOKU WE WŁOSZECH

Słowa kluczowe: autoprezentacja, kapłan – telewizja, kapłan – Internet, tożsamość medialna, Facebook, Churchbook

1. Wprowadzenie. 2. Od prawdziwości, poprzez wirtualność, aż do fikcji. 2.1. Autoprezentacja w mediach tradycyjnych. 2.2. O autoprezentacji generalnie. 2.3. Teleobecność i wirtualność obecności. 2.4. Autoprezentacja w epoce medialnej portali społecznościowych. 2.5. Typy osobowości medialnych wg Espena Ytreberga. 2.6. Autoprezentacja i Sieć... strona internetowa. 2.7. Autoprezentacja na/w *Blogu*. 2.8. Autoprezentacja na/w serwisie społecznościowym. 3. Sieć środowiskiem prezentacji kapłana: główne dane z badań we Włoszech. 4. Konsekwencje edukacyjne i formacyjne

1. WPROWADZENIE

Środki przekazu, które ongiś nazywane były masowymi czy społecznymi, w naszych czasach, w ciągu ostatnich kilku lat stały się środkami osobistymi (*personal*). Ta zmiana nie pozostaje tylko semantyczna, ale jej głównym skutkiem jest nasza, niemalże każdego z użytkowników, twórczość medialna, a z drugiej strony konsumpcja wytworów medialnych innych osób. Łączą nas nieobliczalne w możliwości struktury relacji społecznościowych (żeby nie ograniczyć możliwości do pojęcia *portal*). Owo sprzężenie „osobiste – społecznościowe” wyrażane jest najlepiej poprzez naszą obecność w sieci, poprzez codzienne z niej korzystanie: konsumpcja informacji wytwarzanych, powtarzanych przez innych, wytwarzanie i dzielenie się naszymi informacjami. Pozostaje trzecia sfera naszej sieciowej obecności, jakże ważna w życiu każdego z nas w relacji z innymi, a mianowicie sfera widza, obserwatora, podglądacza, czy wręcz szpiega życia i wydarzeń innych

osób, przyjaciół autentycznych, jak i przyjaciół „na kliknięcie”, czy zwykłych *like* dołączonych do naszych osobistych profilów.

Na tę problematykę „bycia – twórczości – uczestnictwa – komunikowania” chcemy spojrzeć w naszym artykule poprzez kategorię autoprezentacji, gdyż w wielkiej części, „bycie w sieci” sprowadza się do wszelkich form autoprezentacji¹.

Media pośredniczą w pojmowaniu rzeczywistości; są środkami, które służą człowiekowi do przedstawienia własnego poglądu, sposobu postrzegania, pojmowania pewnych fragmentów rzeczywistości, do jej reprezentowania. Właśnie kategoria „reprezentacji” jest linią przewodnią studiów, badań nad przekazem medialnym, nad jego społecznymi, polityczno-ekonomicznymi, etycznymi, moralnymi, kulturalnymi, a także historyczno-politycznymi skutkami. „Reprezentacja” łączy się z fragmentarycznością zarówno pojmowania, jak i komunikowania rzeczywistości. Dochodzi do tego kwestia manipulacji, co bardzo zajmowało badaczy problemów komunikacji w dobie pojmowania mediów jako masowych. Od czasów Soboru Watykańskiego II w języku Kościoła tak rzymskokatolickiego, jak i innych Kościołów chrześcijańskich chętniej używano się pojęcia „środku społecznego przekazu”, podkreślając agregacyjną zdolność mediów w tworzeniu wspólnot wokół siebie, ich społeczne oddziaływanie, misję i funkcje. Dziś myślimy, rozmawiamy o środkach społecznościowych, których jesteśmy protagonistami w sensie użytkowników i twórców².

Autoprezentacja medialna ze swej natury jest problemem etyczno-moralnym, oprócz innych swoich cech związanych przede wszystkim z językiem użytych mediów. Jeżeli etyczno-moralny wymiar, to i edukacyjny (intelektualny, informacyjny), a zarazem formacyjny (pedagogiczno-psychologiczny).

Naszą refleksję pragniemy oprzeć na niektórych znanych pojęciach o mediach z zakresu socjologii, semiotyki, na opublikowanych badaniach o „reprezentacji” medialnej kapłana³, duchowieństwa zarówno w tradycyjnych już środkach komunikacji, jak i w społecznościowych należących do epoki Web 2.0.

Nie mamy zamiaru dostarczać ostatecznych interpretacji czy odpowiedzi, a raczej użyć bodźców do ewentualnej dyskusji, refleksji pedagogiczno-formacyjnej nad problemem autoprezentacji kapłana, duchowieństwa „w sieci”, z myślą o oddziaływaniu duszpasterskim.

¹ Autor jest kapłanem, salezjaninem, należącym do grupy założycielskiej Instytutu, a potem Wydziału Nauk Komunikacji Społecznej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (od 1988 r.). Jest długoletnim wykładowcą semiotyki generalnej, historii i teorii teatru i spektaklu; współpracuje z instytucjami kulturalnymi i formacyjnymi głównie w dziedzinach edukacji medialnej i teatralnej.

Artykuł jest owocem kilkuletnich badań, a także seminariów-wykładów dla kandydatów do kapłaństwa rzymskich seminariów duchownych, młodych kapłanów różnych diecezji włoskich, a także odpowiedzialnych za formację w kolegiach rzymskich różnych państw. Pomocne były także wykłady dla studentów Wydziału i wyniki ich badawczych prac seminaryjnych.

² Pojęcia angielskich naukowców, badaczy użytkowników sieci-Internetu, Longhursta i Abercrombiego o byciu protagonistą, aktorem, twórcą w Web 2.0. Por. N. Abercrombie, B. Longhurst, *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, London 2003.

³ Badania poprowadzone we Włoszech w latach 2011–2012, opublikowane w marcu 2012 i ostatnio w kwietniu 2015 r. podczas Kongresu naukowego „Churchbook: Tra Social Network e Pastorale” w Uniwersytecie „Sacro Cuore” w Mediolanie.

2. OD PRAWDZIWOŚCI POPRZEZ WIRTUALNOŚĆ AŻ DO FIKCJI

Postawmy pewną hipotezę: autoprezentacja medialna kapłana (podobnie jak polityka czy naukowca, zwłaszcza tzw. eksperta) przeszła pewną ewolucję wraz z rozwojem mediów od audiowizualnych (radio, telewizji), poprzez Web 1.0⁴ do współczesnej Web 2.0⁵, w której można wyodrębnić, jak na dziś, pewne stadia: prawdziwości, komunikatywności, wirtualności, a nawet fikcji.

2.1. AUTOPREZENTACJA W MEDIACH TRADYCYJNYCH

W okresie panowania radio i telewizji, a zwłaszcza tej drugiej, kapłani goszczący w jej programach byli prezentowani i prezentowali się w formach narracyjnych, monologizujących⁶. W polskiej rzeczywistości historycznie uwarunkowanej reżimem socjalistycznym lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie było miejsca na programy religijne. Jednak jako przykład niech nam posłuży włoska Radiotelevisione Italiana (RAI), w której od 1955 do 1972 r. był obecny Padre Mariano da Torino – Ojciec Marian z Turynu, kapucyn-kaznodzieja, kapelan rzymskich szpitali, autentyczna ikona włoskiej telewizji, kandydat na ołtarze ogłoszony 15 marca 2008 r. Czcigodnym sługą Bożym przez papieża Benedykta XVI. Rozpoczął swój apostołat medialny na falach Radia Watykańskiego, aby związać się z telewizją na dobre poprzez programy *Sguardi sul mondo* (Spojrzenia na świat), *In famiglia* (W rodzinie), *Chi è Gesù?* (Kim jest Jezus?), a przede wszystkim przez audycję *La posta di padre Mariano* (Pocztą ojca Mariana), który to program stał się swoistym rytuałem włoskich rodzin przed telewizorami. Wypowiedzi ojca Mariana były odpowiedzią na pytania zawarte w listach widzów, jasno sformułowane, wypowiedziane w sposób wyraźny, z odpowiednią dawką informacji, z nutą przyjacielskiej pogawędki. Jego głos w sprawach wiary, kwestiach Pisma Świętego, pewnych problemów etycznych, moralnych nie był głosem autorytetu bez sprzeciwu, ale przyjacielskim świadectwem, narracją własnych przekonań i doświadczeń⁷. Po jego śmierci w programach włoskiej telewizji, zarówno RAI, jak i sieci Mediaset, gościło wielu kapłanów ze

⁴ Zob. definicja *Web 1.0* w <https://www.techopedia.com/definition/27960/web-10> (10.09.2015): pojęcie Web 1.0 odnosi się do historycznej już postaci „World Wide Web”, która była zbiorem stron internetowych połączonych dzięki tzw. *hyperlink*. Odznaczała się ona statycznością stron, ich głównie informacyjnym, encyklopedycznym charakterem i podobieństwem do publikacji książkowych, bez możliwości obcowania interaktywnego z konsultowaną treścią.

⁵ Zob. definicja *Co to jest Web 2.0?* w: <http://stronymalowane.pl/web-2-0/> (10.09.2015): „Web 2.0, określana jako „druga generacja Internetu”, charakteryzuje nowy sposób korzystania z sieci – obejmuje serwisy internetowe powstające po 2001 r., wykorzystujące treści generowane i/lub współtworzone przez ich użytkowników. Poprzez wykorzystanie kanałów RSS i Atom oraz nowych technik, takich jak: XHTML, SOAP, AJAX, XUL i RDF umożliwia tworzenie i swobodną wymianę informacji”.

⁶ Mam na myśli wszelkie programy kaznodziejsko-informacyjno-interpretacyjne, typu kazanie na niedzielę, formy katechezy antenowej, czy programy wprowadzające w lekturę Pisma Świętego.

⁷ Zob. G.L. Colacino, *Padre Mariano da Torino: Una nuova presenza della Chiesa in TV*, in: http://www.aiart.org/public/web/documenti/informazione_religiosa_in_Tv_la_posta_di_Padre_Mariano.pdf (10.09.2015).

swoimi stałymi programami kaznodziejskimi i informacyjnym: Ersilio Tonini, Gianfranco Ravasi, Gianni D'Ercole, Luigi Ciotti, Antonio Mazzi, Cesare Bissoli, czy tak popularny w Polsce, kapucyn Raniero Cantalamessa.

Prezentacja i autoprezentacja tych kapłanów była zazwyczaj zgodna z formatem i funkcją danego programu, np. programy kaznodziejskie interpretowały niedzielne i świąteczne czytania mszalne w sposób krótki, zwięzły i okraszony aktualizacją etyczno-moralną. Biblista i nauczyciel akademicki, Bissoli, salezjanin, głosił 'słowo na niedzielę' przy biurku w swojej uniwersyteckiej pracowni pełnej książek; kaznodzieja Domu Papieskiego, ojciec Cantalamessa, kapucyn, duchowy syn św. Franciszka, wygłaszał swoje kazania na wolnym powietrzu, w atmosferze klasztornej dziedzińca, przy dźwiękach natury. Inny biblista i dyrektor mediolańskiego muzeum archidiecezjalnego, Ravasi, interpretował strony ksiąg Pisma Świętego w pomieszczeniach muzealnych, w otoczeniu obrazów, rzeźb, przy dźwiękach dobranej muzyki klasycznej. W programach publicystyczno-informacyjnych głos zabierali kapłani zaangażowani w dzieła społeczne, walkę z narkomanią czy przestępczością, jak chociażby księża Mazzi czy Ciotti. Swoistym głosem autorytatywnym w kwestiach politycznych i społecznych bywały wypowiedzi Ersilio Tonini'ego czy Gianniego Baget Bozzo.

Inne cechy charakterystyczne tradycyjnej prezentacji i autoprezentacji telewizyjnej były następujące:

- przeważało słowo wypowiedziane przez uwizyjnionego kapłana, w kontekście charakterystycznym jego pracy-posłannictwa;
- programy były zazwyczaj nagrywane uprzednio, w studio bądź w scenerii uwarunkowanej religią, według scenariusza i pomysłu reżyserskiego realizatorów;
- przy udziale kapłana w programie publicystycznym był on zazwyczaj ekspertem reprezentującym Kościół, chrześcijaństwo itp.;
- obecność kapłana w debacie telewizyjnej miała na celu uzyskanie opinii autorytatywnej, godnej zaufania, uspokajającej opinię publiczną;
- kapłan udzielał odpowiedzi na problematyczne pytania, dzielił się wiedzą eksperta 'od religii', swoim doświadczeniem wiary i przykładów duszpasterskich pozytywnych w swoim wydźwięku;
- sieci telewizyjne zapraszały tych samych kapłanów, którzy z czasem stawali się znanymi, cenionymi, opiniotwórczymi osobami telewizyjnymi.

Już w nowej polskiej rzeczywistości politycznej od początku lat dziewięćdziesiątych w studiach telewizyjnych zaczęli pojawiać się kapłani, głównie w nowo powstałych programach o treściach religijnych, ale również jako eksperci, opiniodawcy w programach publicystyczno-kulturalnych⁸. Wartą przypomnienia i odnotowania

⁸ Wspomnijmy choćby ks. Wojciecha Drozdowicza, pomysłodawcę, twórcę i animatora programu dla dzieci „Ziarno”, czy w Telewizji Łódzkiej początki programów religijnych przy współpracy ks. Stanisława Hajkowskiego, salezjanina. Z biegiem lat liczba kapłanów obecnych i zapraszanych do telewizyjnego studia znacznie wzrosła, wytwarzając także i w Polsce pewną grupę „kapłańskich twarzy telewizyjnych”, do których publiczność zaczęła się przyzwyczajać w wyniku stałych programów typu kaznodziejskiego, czy informacji religijnej i publicystyki. Osobnym terenem i problemem badawczym jest obecność kapłanów w filmowo-dramatycznej produkcji telewizyjnej, czy w reportażu i informacji o życiu i sprawach bieżących społeczeństwa.

próbą analizy prawie dwudziestoletniej obecności kapłanów na polskich ekranach były artykuły, świadectwa, dyskusja zawarte w kwartalniku „Pastores” w pierwszym zeszycie 2009 r.⁹.

Zarówno w telewizji włoskiej, jak i w polskiej, przynajmniej w programach religijnych i publicystyczno-religijnych, generalnie kapłan był przedstawiany i prezentował się pozytywnie, w licznych formach narracyjnych słownych, jak i wizualnych, które były owocem pracy zespołu redakcyjno-technicznego.

Teorie narracji wskazują na podwójną naturę, celowość komunikacji w formie prezentacji-autoprezentacji jako opowiadania historii własnych przeżyć czy komentowania faktów, odwołując się do własnych doświadczeń, zwłaszcza kiedy pomiędzy zapraszającym i protagonistą zawiązuje się i jest uwidoczniانا nić przyjaźni. Dialog w studio programów religijnych pomiędzy prowadzącym a ekspertem-kapłanem zazwyczaj bywa przyjazny, nakierowany na wyczerpującą (w miarę) odpowiedź na pytanie; jeszcze bardziej pragnie być przyjazny w stosunku do telewidza monolog komentatora lub kaznodziei dzielącego się wiedzą na temat Słowa Bożego. Pomocny dialog ze strony kapłana, będący odpowiedzią na listy widzów, jak w przypadku *Poczty ojca Mariana*, umacnia jeszcze bardziej ów przyjazny wizerunek. Przyjazna opowieść, narracja ma na celu z jednej strony udzielić kompetentnej odpowiedzi, oczekiwanej przez interlokutora (widza w naszym przypadku), a z drugiej strony, ma w sposób pozytywny zaprezentować udzielającego odpowiedź. Udzielając oczekiwanej odpowiedzi, częstokroć uspokajającej jakieś obawy, niepewności, niewiedzę, doceniamy osobę pytającego, budując jednocześnie własny przyjazny wizerunek, autorytet.

Ten sposób prezentacji – autoprezentacji możemy określić jako nastawiony na prawdziwość (to ja jestem, taki właśnie i dzielę się moją wiedzą z tobą, moim doświadczeniem, szanując jak najbardziej twoją postawę, twoje pytania) oraz na komunikatywność zaspokajającą tak założone przez twórców cele programu, jak i domniemane lub wyrażone w listach, w dialogu potrzeby za strony widzów.

2.2. O AUTOPREZENTACJI GENERALNIE

Przypomnijmy opinie o autoprezentacji socjologa i pioniera studiów nad mediami, Ervinga Goffmana¹⁰. Problem autoprezentacji zajmuje autorów literatury pięknej, historyków, mediologów; jest przedmiotem studiów psychologicznych, pedagogicznych; jest materią procesu formacji polityków, prawników, urzędników

⁹ Zob. Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej, Wydawnictwo Bernardinum, 42 (2009) 1, *passim*; w dziewięciu artykułach autorzy przedstawili różne formy i problemy związane z obecnością kapłana w mediach, głównie w telewizji. Kilka Świadectw ubogaciło refleksje teologiczno-komunikologiczne o wspomnienia i doświadczenia protagonistów telewizyjnych; w kilku artykułach z rubryki „Z życia Kościoła” przeważały głosy obaw i krytyki w stosunku do zagrożeń medialnych (np. uzależnienie od Internetu).

¹⁰ Zob. poglądy E. Goffmana zawarte w jego fundamentalnym dziele: *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969. Akt autoprezentacji, w swojej istocie jest aktem komunikacji. Osoba komunikuje siebie innym, by w zamian coś otrzymać (potwierdzenie) interpretację tegoż komunikatu poprzez swoistą ekspresję.

administracji. Formy i przebieg autoprezentacji są badane przez językoznawców, uczonych z dziedzin antropologiczno-humanistycznych. Człowiek, według Goffmana, prezentuje się w życiu codziennym na różne sposoby, wchodząc w różne role społeczne, przybierając cały szereg masek, odpowiednio do sytuacji. Używając roli i maski, oferujemy swoisty, konstruowalny dyskurs komuś, kto w danym momencie, miejscu dzieli fragment życia z nami. Goffman użył metafory teatralnej do swojej analizy autoprezentacji: konstruujemy nasz obraz-ikonę, będąc w roli, przywdziewając maskę, wchodząc w dialogiczną relację (werbalną i niewerbalną) z innymi osobami, wypowiadając swoiste monologi w celu zaprezentowania się, wyrażenia opinii, podzielenia się wiedzą. Nasze role społeczne przyjmujemy-przywdziewamy w sposób raczej wolny, bo tego chcemy.

Autoprezentacja werbalna dokonuje się poprzez konstruowany przez nas dyskurs; także jak najbogatszego w informację dyskursu oczekujemy od osoby uznawanej czy nam przedstawianej jako wpływowa. Tym, co nas interesuje zazwyczaj w wypowiedzi, jest pewność opinii połączona z elementami nowości, z ekspertyzą najlepiej popartą doświadczeniem.

Proces autoprezentacji występuje w wielu dziedzinach naszego życia; jest najbardziej dostrzegalny w literaturze pięknej, w poezji, gdzie autorzy wyrażają swój pogląd, swoje stany ducha, konstruują historie fikcyjne, odwołując się do własnych doświadczeń. Podobny proces zachodzi w pracy historyka, który, zakładając sobie jak największą obiektywność, dokonuje jednak własnej interpretacji faktów, dokumentów, prezentując swoje poglądy. Wszystkie sfery życia publicznego są scenami autoprezentacji, od nauczyciela po polityka, od lekarza po kapłana.

Kategorią bezpośrednio związaną z procesem autoprezentacji jest tożsamość. Także tożsamość medialna, a zwłaszcza w mediach społecznościowych, ma swoje uzasadnienia w teorii autoprezentacji (psychologia) i tym, co mediolodzy nazywają „teleobecnością” (*telepresence*).

Zarówno w szeroko, jak i w ściśle rozumianej komunikacji, według Goffmana, bezpośrednią obecność kogoś drugiego pojmujemy jako coś zapowiadającego, coś obiecującego informację. Przyjmujemy, akceptujemy – pojmujemy kogoś drugiego w dobrej wierze, oferując coś w zamian, pewien sygnał dopóki ten ktoś jest obecny; prawdziwa wartość owej zapowiedzi, obietnicy informacji będzie akceptowalna już po odejściu danej osoby¹¹. W procesie autoprezentacji główny nacisk położony jest na stworzenie wrażenia, na zarządzanie nim w sposób efektywny. W tradycyjnych formach autoprezentacji było to możliwe, lecz w mediach, a szczególnie w Internecie nie, bo nasz obraz wyedytowany jest przyjmowany przez kogoś drugiego, daleko od nas, nie w naszej bezpośredniej obecności. Jest to proces niezależny od nas, choć nasza autoprezentacja była od nas zależna. Nasza tożsamość jest poczytywana w zależności od zdolności, chęci, możliwości kogoś drugiego¹². Aczkolwiek pojmując naturę mediów, kontynuujemy proces definiowania nas, naszej medialnej tożsamości, odpowiadając niekiedy na sygnały pocho-

¹¹ Zob. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959, Introduction 2–3. Polskie tłumaczenie: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2011.

¹² Wspomnijmy stare przysłowie: Jak cię widzą, tak cię piszą.

dzące od innych, a po części realizując nasze krytyczne spostrzeżenia względem samych siebie, naszego obrazu medialnego.

2.3. TELEOBECNOŚĆ I WIRTUALNOŚĆ OBECNOŚCI

Pojęcie „teleobecności” zwracało uwagę na manipulację rzeczywistością i osobami fizycznymi poprzez narzędzia telewizyjne, na interakcję pomiędzy osobami w nowej telewizyjnej rzeczywistości i z tą rzeczywistością. To samo pojęcie zostało zastosowane w odniesieniu do rzeczywistości wirtualnej i bycia w niej. Inna, nowa rzeczywistość zakładała także wygenerowanie nowej tożsamości odpowiedniej do możliwości i wymogów „nowego” środowiska. Uwielokrotnienie wirtualnych rzeczywistości pozwoliło jednocześnie na tworzenie wielu tożsamości czy na powielenie tejże w różnych wirtualnych środowiskach. Sieć, Internet zaoferowały nowe przestrzenie do spotkania drugich osób, do zaprezentowania się w nowych formach, nie zawsze odpowiadających fizycznej rzeczywistości, do rozwijania tychże tożsamości-osobowości¹³.

Współczesne technologie Web 2.0 pozwalają na kreowanie środowisk współpracy, przy jednoczesnym zachowaniu indywidualności w połączeniu z innymi współuczestnikami wirtualnych grup społecznych. Sieć społeczna, czy jak zwykliśmy ją określać „społecznościowa” ze wskazaniem na jej dynamiczny charakter, pozwala na zaprezentowanie się, na poznanie innych bez wchodzenia w rzeczywistą z nimi relację. Pozostając aktywnymi w sieci, jesteśmy osiągalni dla innych: umożliwiamy poznanie naszych tożsamości, jawnych i ukrywanych, naszych znajomości i relacji, naszych zainteresowań. Mówimy o aktywnej partycypacji w sieci, dzięki której jesteśmy odpowiedzialni za nasz współdział w nowych społecznościach wirtualnych, które mogą stać się rzeczywistymi (po kontakcie – relacji w sieci rzeczywistość spotykamy się, nawiązujemy relacje w jakimś celu). Badacze tych nowych form istnienia, tożsamości i relacji ponownie odwołują się do metafory teatralnej, upatrując w sieci sceny, w technologii/software scenariusza, a uczestnikach aktywnych aktorów, w tychże samych niekiedy uczestnikach przy pobieraniu informacji o innych – publiczności. Nasze uczestnictwo, partycypacja w rzeczywistościach społecznościowych staje się recytacją, tworzeniem i odtwarzaniem osobistego dyskursu oferowanego innym uczestnikom.

W sieci pragniemy zaistnieć dla pewnej grupy współuczestników, niekiedy dla jak najszerzej. Dyskurs nasz więc służy naszym zamiarom dominacji nad publicznością, naszemu wpływowi, a więc jest ideologicznie skonstruowany według cech socjo-politycznych. Używamy słów, form językowych, gatunków literackich, obrazu, dźwięku – tego wszystkiego, co środowisko/software dopuszcza.

¹³ Zob. M. Minsky, *Telepresence*, Omni magazine 6 (1980), 44–52, w: <https://omnireboot.com/?portfolio=omni-magazine-06-1980-june> (10.09.2015). Pojęcie zostało rozwinięte przez Thomasa Sheridana, który ukuł także koncept *virtual presence*, „jako stan doświadczany przez osobę, kiedy informacja sensoryczna jest generowana tylko przez i wewnątrz komputera, co zmusza do poczucia obecności w środowisku innym od tego, w którym osoba znajduje się rzeczywistość”, w T.B. Sheridan, *Telerobotics, Automation, and Human Supervisory Control*, Cambridge (MA) 2003, 6.

Od dyskursu ideologicznego, dominującego naszą autoprezentację, już tylko krok do fikcji, do nieprawdziwości, do zakłamania naszej tożsamości. Uzależniony jest ten „krok” od naszej woli, od osobowej decyzji.

2.4. AUTOPREZENTACJA W EPOCE MEDIALNEJ PORTALI SPOŁECZNOŚCIOWYCH

Przyjmując jako współrzędne rozumowanie Goffmana, za pomocą metafory teatralnej możemy rozróżnić między autoprezentacją zorganizowaną i niezorganizowaną¹⁴. W pierwszej nasza autoprezentacja podlega regułom programu, myśli twórcy, reżysera, prowadzącego, a także jest przygotowana przez nas według uprzednio przemyślanej koncepcji; taka autoprezentacja ma własną dramaturgię. Drugi rodzaj, nazywany umownie niezorganizowaną autoprezentacją, jest tylko pozornie taki, w rzeczywistości bowiem jest zarządzany prawami programu/*software*’u, regułami wytworzonymi przez wydawcę/twórcę, według których my tylko dysponujemy fragmentami naszej autoprezentacji. Jeśli pierwszy rodzaj odnosił się do klasycznych programów, np. telewizyjnych, to ten drugi jest obecny właśnie we współczesnych portalach społecznościowych, w których tworzymy, rozwijamy, ubogacamy, a tym samym udostępniamy siebie poprzez nasze profile – autoprezentacje w sieci. Jeśli w formach tradycyjnych, podlegając regułom programu, mogliśmy być współtwórcami dramatycznych sytuacji, tak w nowych formach, cyfrowych, całkowicie zależymy od twórców/wydawców programów/*software*.

W badaniach dotyczących autoprezentacji i używanego języka zgodnie wyodrębnią się określone przez ojców teorii komunikacji, jak chociażby wspomnianego Goffmana i Williamsa, następujące kategorie opinii: dominującą, konserwatywną i niosącą nowości. Nie są one jednak monolityczne, lecz w procesie autoprezentacji osoba przechodzi z jednego typu do drugiego w zależności od kontekstu i wymogów programu i medium.

Przykładem zorganizowanej autoprezentacji niech będzie udział w programie panelowym typu talk show. Uczestnicy są zaproszeni do dialogu z prowadzącym program; toczy się dialog pomiędzy nimi, w atmosferze słownej gry, sytuacji międzyosobowych, krótszych czy dłuższych wypowiedzi-narracji; całość sprawia wrażenie nieformalnego spotkania, choć dobrze wiemy, że prowadzący realizuje pewien z góry ułożony scenariusz, zadaje wcześniej uzgodnione pytania, znając niekiedy także uzgodnioną odpowiedź. Wypowiadający się uczestnik ma jednak pewien margines wolności, bo to on/ona fizycznie reaguje (język niewerbalny zachowania, ubioru, makijażu), odpowiada, formułując swój dyskurs (język werbalny uzależniony od inteligencji, wiedzy, kultury słownej nabytej poprzez wykształcenie). Pomiedzy prowadzącym a uczestnikami, a także w gronie uczestników rodzą się nowe sytuacje – relacje, nie zawsze wolne od problemów, czy wręcz konfliktowe.

¹⁴ Zob. B. Hogan, *The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online*, Bulletin of Science, Technology & Society 30 (2010) 6, 377–386.

2.5. TYPY OSOBOWOŚCI MEDIALNYCH WG ESPENA YTREBERGA

W analizie autoprezentacji medialnej mogą być pomocne rozróżnienia wprowadzone przez Espena Ytreberga, a opierające się głównie na myśli Williamsa i Goffmana, co do autoprezentacji telewizyjnej, zwłaszcza w przypadku polityków, ekspertów, opiniodawców biorących udział w programach publicystycznych¹⁵. Wyodrębnił on cztery (idealne?) typy osobowościowe: paternalistów, biurokratów, charyzmatyków i awangardzystów.

Paternalista jest typem osobowości najbardziej powszechnym, studiowanym i krytykowanym. Dominuje program, wyraża swoją opinię, wchodzi w dialog z innymi z pozycji siły. Z jednej strony pragnie zapanować nad programem, a z drugiej wydaje się niezainteresowany rzeczywistą komunikacją z publicznością; celem jest jak najlepsze, według własnych parametrów, przedstawienie siebie, swojej opinii.

Biurokrata (telewizyjny, medialny) jest nowszym typem osobowości i cechuje go wysoki stopień auto-kontroli w prezentacji zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej, odznacza się zdolnością dobrego oceniania innych uczestników i ich prezentacji-wypowiedzi; stara się nie wchodzić w konflikty i wyrażać opinie, powołując się na inne autorytety.

Charyzmatyk jako typ osobowości medialnej pojawił się w epoce neo-telewizji lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, która za wszelką cenę pragnęła dotrzeć do serc publiczności¹⁶. Emanuje swoją czarującą osobowością, uspokaja i zapewnia publiczność o prawdziwości przekazu, o bezpieczeństwie; jest nad wyraz perswazyjny i zapewnia własnym doświadczeniem, przeżyciami komunikowane treści. Taki typ osobowości, według Ytreberga, przeważa we współczesnej telewizji i jest nad wyraz manipulacyjny w stosunku do treści, jak i uczuć widzów. Jest jednak wytworem telewizji komercyjnej, rozrywkowej, a nie edukacyjno-informacyjnej.

Osobowość telewizyjna, medialna nazywana *avant-gardist* należy do współczesnej telewizji wszelkich programów typu *reality show*, *investigating journalism* i *infotainment*. Tacy prowadzący przynależą także do kanałów telewizyjnych nastawionych na młodego widza, na rozrywkę (jak MTV chociażby i podobne). Kładzie się nacisk na dystans od wielu prezentowanych informacji, dodaje się określenia pejoratywne w komunikatach niezgodnych z modą, z postępem, z nowoczesnością itp. Obserwowalne jest swoiste „bycie w roli” prowadzącego zarówno pod względem komunikacji niewerbalnej (strój, makijaż, uczesanie, używane przedmioty, wybrane środowisko programu, scenografia), jak i komunikacji werbalnej (krótkie i powierzchowne informacje, swoisty żargon reprezentowanych grup społecznych, wulgaryzmy, nadużywanie neologizmów i popularnych zwrotów w języku angielskim w przypadku telewizji narodowych).

¹⁵ Zob. E. Ytreberg, *Ideal Types in Public Service Television: Paternalists and Bureaucrats, Charismatics and Avant-gardists*, Media, Culture & Society 24 (2002) 6, 759–774.

¹⁶ Ytreberg cytuje Umberto Eco z 1984 r., *A Guide to the Neo-Television*, Framework 25 (1984) 18–27, który zapożyczył już istniejące określenia od R. Williamsa, *Television, Technology and Cultural Form* z 1974 r. (wykorzystano wydanie z 1994 r.). Zob. *Neo-televisione*, w: <https://it.wikipedia.org/wiki/Neotelevisione> (10.09.2015).

2.6. AUTOPREZENTACJA I SIEĆ... STRONA INTERNETOWA

Internet i jego najbardziej popularna usługa „sieć” (WWW – *World Wide Web*) stały się czymś tak powszechnym, że praktycznie nie ma sfery życia osobistego jak publicznego, która by się w sieci nie znajdowała czy siecią posługiwała. Jest ona naszym środowiskiem, w którym dokonujemy zakupów, zdobywamy informacje, poznajemy nowych ludzi, wchodzimy w nowe relacje społeczne, czy wreszcie przedstawiamy się innym poprzez aktywne formy internetowej prezentacji.

W tak krótkiej historii Internetu i sieci najdawniejszą formą autoprezentacji jest popularna „strona internetowa” (*Website*), będąca zestawem stron lub informacji w Internecie na dany temat, a opublikowanym przez jakąś osobę czy instytucję¹⁷.

Celem prezentacji poprzez stronę internetową było dotarcie do publiczności już znanej z większą liczbą informacji, z dodatkowymi wyjaśnieniami; strona zapewniała także dotarcie do informacji od strony użytkownika w dowolnym momencie, pozostawała – tak się wydawało – „na zawsze” gotowa do konsultacji.

Bardzo szybko tę nową formę autoprezentacji wykorzystali politycy i ich sztaby medialne w kampaniach wyborczych (Nicolas Sarkozy w 2007, czy Barack Obama w 2008 i w 2012). Pozwoliło to na zwielokrotnienie informacji narracyjnej i ikonicznej o polityku, wytwarzając w użytkownikach sieci ich pozytywny obraz medialny. Narodziły się równie szybko pytania o rzeczywistość tychże prezentacji, o sposoby ich konstrukcji ze strony odpowiedzialnych za teksty, za fotografie, za układ wydawniczy (architekturę) stron. Szybkość konsumpcji treści strony ze strony użytkownika powodowała także szybkie „starzenie się” strony statycznej, informacyjnej, a co za tym idzie swoiste znużenie się tą formą. Jakkolwiek strona internetowa pozostała dominującą formą w sieci.

2.7. AUTOPREZENTACJA NA/W BLOGU

W połowie lat dziewięćdziesiątych w architekturach stron internetowych często odnawianych przez ich twórców, zwłaszcza w dziennikarstwie, pojawiły się *diary on line*, z których wywodzi się forma *weblogu*, czy jeszcze bardziej skrótowo *blogu*. Ukute zostało także imię prowadzącego tę nową formę: *blogger*. Od samego ich początku dominowała w blogach indywidualna odpowiedzialność za treści (narracyjno-informacyjne, jak i ikoniczne), co zwiększało z jednej strony ich subiektywność, a z drugiej ich wartość jako informacji popartej osobistym świadectwem, autorytetem, doświadczeniem. Blogi stały się swoistymi przewodnikami opiniotwórczymi. Autoprezentacja w/na blogu, z jednej strony, stała się dynamiczna, płynna, wciąż dostarczająca nowych treści, a z drugiej strony odnosiła się do jednej i tej samej osoby (z czasem grup osób), co wytwarzało pewną stabilność bloga, pozyskując pewną grupę stałych uczestników dialogujących z prowadzącym bloga.

¹⁷ Por. „a set of pages of information on the internet about a particular subject, published by a single person or organization”, w <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/website> (10.09.2015). Por. inną definicję w języku angielskim: „a connected group of pages on the World Wide Web regarded as a single entity, usually maintained by one person or organization and devoted to a single topic or several closely related topics”, *Dictionary.com Unabridged*. Random House, Inc., <http://dictionary.reference.com/browse/website> (10.09.2015).

Można by się pokusić o stwierdzenie, że blog jest formą autoprezentacji oscylującej między prywatną sferą (blogger i jego życie, opinie itp.) a publiczną (odwiedzający i użytkownicy czyjś blog i dialogujący z twórcą). Blogger osobiście ma dostęp do swojego bloga, kontroluje swoją prywatność, dozuje o sobie informacje, powiększa lub likwiduje zamieszczane treści, dokonuje samooceny swojej prezentacji, decyduje o tym, kto z nim może wejść w dialog, w wirtualną relację¹⁸.

Karen McCulloch w swoim studium z 2008 r., opartym na analizie 1258 blogów i ich bloggerów, podaje, że 62,6% twórców podało jako rację swojej twórczości chęć udokumentowania osobistych doświadczeń i podzielenia się nimi z innymi; ponad połowa badanych (58,4%) podkreślała wartość możliwości wyrażenia siebie, swojego życia i relacji społecznych.

Blogi stały niezwykle popularne także jako artystyczne formy narracyjne, tworzące nowe granice literatury.

2.8. AUTOPREZENTACJA NA/W SERWISIE SPOŁECZNOŚCIOWYM

Narodziny serwisów społecznościowych (*social networking service*) i ich rozwój poszerzyły możliwości autoprezentacji do nienotowanych do tej pory rozmiarów. Utworzony przez nas profil staje się podstawą do korzystania z usług oferowanych przez dany serwis. Profil może być osobisty, odnoszący się do rzeczywistej bądź fikcyjnej osoby, a może być grupowy, zrzeszający pewną tylko liczbę użytkowników; istnieją profile instytucji, produktów, czy też wydarzeń, profile o długim, aktywnym życiu w sieci i te, które tworzone dla jednego, określonego w czasie i przestrzeni wydarzenia, pozostają wprawdzie w tym swoistym sieciowym uniwersum, ale stają się historią, profilem nierozwijającym się.

Wśród ponad 30 znanych serwisów są swoiste giganty, jak chociażby najbardziej znany Facebook, o wielokierunkowym i wciąż w ewolucji możliwym użytkowaniu. Inne są związane z bezpośrednią informacją opartą na osobistym świadectwie, doświadczeniu czy opinii (Twitter), czy też z chęcią zaprezentowania się zawodowego, wejścia w relacje z innymi dzielącymi podobne zawody, zainteresowania (Linkedin). Serwisy poczty elektronicznej także oferują swoje usługi wielokierunkowych profili. Przeglądarki sieciowe, jak chociażby Google, nie pozostały w tyle i zapodały użytkownikom własne formy społecznościowe (Google+). Ktokolwiek jest użytkownikiem Internetu, sieci, może bez najmniejszej trudności stać się członkiem jednego czy wielu serwisów społecznościowych i realizować prezentację siebie, prawdziwą czy fikcyjną.

Nasza autoprezentacja w jakimś stopniu jest zależna od nas, ale przede wszystkim podlega prawom, kryteriom, mechanizmom wyprodukowanym przez twórców/właścicieli i nam tylko zaoferowanym. Pozornie zachowujemy naszą prywatność, jednak w sieciowej rzeczywistości nasze dane są dostępne dla właścicieli/twórców, a także dla „złodziei” informacji.

¹⁸ Zob. K. McCulloch, *Blogging: Self Presentation and Privacy*, Information & Communications Technology Law 17 (2008) 1, 3–23.

3. SIEĆ ŚRODOWISKIEM PREZENTACJI KAPŁANA: GŁÓWNE DANE Z BADAŃ WE WŁOSZECH

W marcu 2012 r., podczas konferencji naukowej zorganizowanej w Uniwersytecie „Sacro Cuore” w Mediolanie, zaprezentowano wyniki pierwszych, szerokich badań nad obecnością duchowieństwa w sieci (duchowieństwo diecezjalne, zakonne i pilotażowe badania wśród członkiń żeńskich zakonów i instytutów życia konsekrowanego), zwłaszcza w najbardziej popularnym serwisie społecznościowym, Facebooku. Badania przeprowadziły dwie współpracujące instytucje uniwersyteckie, CREMIT Uniwersytetu Mediolańskiego (*Centro di Ricerca sull'Educazione ai Media e alla Tecnologia* – Centrum Badań nad Edukacją do Mediów i Technologii) i Wydział Instytucje i Społeczeństwo Uniwersytetu w Perugii. Badania zostały przeprowadzone na zamówienie Stowarzyszenia Webmaster Katolickich we Włoszech. Okres badawczy rozciągał się od marca 2011 do lutego 2012 r. Swoje profile na Facebooku miało wówczas 20% duchownych diecezjalnych i zakonnych; wśród kapłanów diecezjalnych 17,9% było użytkownikami portalu, a wśród zakonników (członkowie zakonów, instytutów życia konsekrowanego) ten procent sięgał 20,4%. W zgromadzeniach żeńskich 9,3% członkiń miało własny profil. Naukowcy postawili zatem pytania na temat przyczyn różnic wynikających z badań: czy zależy to od charakteru posługiwania duszpasterskiego (w przypadku kapłanów diecezjalnych a zakonnych), czy od stylu życia (indywidualny a wspólnotowy), czy też od różnicy rodzajowej (większa ‘swoboda’ w życiu zakonnym męskim, bardziej zorientowana na wymiar wspólnotowy wśród kobiet-zakonnic).

Zgodnie z oczekiwaniami, wśród młodszej generacji duchowieństwa, czyli kandydatów do kapłaństwa, aż 59,7% seminarzystów należało do społeczności Facebookowej¹⁹. Seminarzyści, jak ich rówieśnicy, urodzili się w epoce medialnej, dorastali wraz z ewolucją komputerów, Internetu, sieci, są więc przyzwyczajeni do społecznościowych form komunikacji.

To uwarunkowanie pokoleniowe odzwierciedlało się również w częstotliwości codziennego używania Facebooka, co oznaczało zarówno pobieranie/odczytywanie informacji, jak i produkcję/zamieszczanie własnych komunikatów. W ten sposób codziennie komunikowało poprzez Facebook 19,5% użytkowników w przedziale wiekowym 18–32 lata, 19,4% w wieku 33–42, 15,8% w przedziale wiekowym 43–52, już tylko 8,2% w wieku od 53 do 71 lat; użytkowników codziennych powyżej 70 lat życia było 4,8%. Podkreślano niezwykłą aktywność najmłodszej i średniej grupy wiekowej, co związane jest z posługą i zaangażowaniem duszpasterskim²⁰.

¹⁹ Korzystam z danych udostępnionych mi przez dyrektora CREMIT, prof. Pier-Cesare Rivoltelli; zespołem badawczym w Perugii kierowała dr Rita Marchetti. Niektóre dane zostały opublikowane we włoskiej prasie codziennej, aczkolwiek pod dość sensacyjnie brzmiącymi tytułami, zob. artykuł w edycji mediolańskiej dziennika „La Repubblica” 16 marca 2012 r.: „Facebook, è boom di sacerdoti. Così la fede viaggia su Internet” – „Facebook, boom kapłanów. W ten sposób wiara wędruje w Internecie”.

²⁰ Inne dane dotyczyły rozmieszczenia geograficznego użytkowników Facebook’a. Przodowały w statystyce prowincje kościelne z południa i centrum Włoch zarówno wśród kapłanów diecezjalnych, jak i seminarzystów.

W wielogłosowej debacie nad danymi statystycznymi wzięli udział socjologowie mediów, pedagodzy, a także odpowiedzialni za centralne instytucje komunikacji społecznej Kościoła włoskiego. Postawiono cały szereg hipotez interpretacyjnych, a zarazem pytań, na które odpowiedzi obiecano poszukać w dalszych badaniach i w programach formacyjnych uczelni przygotowujących do kapłaństwa. Podstawowe było pytanie o przyczyny tak powszechnego użytkowania Facebooka ze strony seminarzystów. Czy wystarczy zadowolić się odpowiedzią już przytoczoną powyżej o ich wczesnej znajomości Internetu i jego form? Czy może odpowiedź zawiera inne elementy, jak chociażby łatwość i bezpośredniość dotarcia do innych użytkowników? Możliwość zaznajomienia się, pobrania treści informacyjno-pastoralnych w różnych sytuacjach i okolicznościach, dalekich od tradycyjnego 'bycia w kościele'?

Prezentacja tych pierwszych, kompleksowych badań nad 'duchowieństwem w sieci' we Włoszech zrodziła pojęcie *Churchbook* na określenie form, sposobów, treści obecności pastoralnej Kościoła w Internecie przede wszystkim za pośrednictwem osobistych profili, blogów czy stron internetowych. Rozpoczęto także prace analityczne pod aspektami: semiotycznym, edukacyjnym i pastoralnym.

Po dwóch etapach prac analitycznych (wrzesień 2012 – wrzesień 2013 i grudzień 2013 – kwiecień 2014) poprowadzonych przez ekipy z CREMIT z Mediolanu i z Wydziału Nauk Politycznych Uniwersytetu w Perugii, podczas Kongresu naukowego *Churchbook: Tra Social Network e Pastorale*²¹, ogłoszono wyniki trzyletnich badań.

Przypomniano wyniki pierwszego etapu badań ogłoszone w marcu 2012 r. Ciekawym dodanym wynikiem była informacja o tym, że aż 73,4% użytkowników zamieściło na swoim profilu fotografie, na których w centrum znajdują się oni sami, w odniesieniu do pewnych elementów środowiskowych i osobistych doświadczeń. Taki materiał ilustracyjny spełnia wymogi autoprezentacji własnej tożsamości, tego, kim się jest, czym dana osoba się zajmuje i do kogo jest skierowane jej/jego działanie. Natomiast 26,6% wybrało formy ikoniczne prezentacji ukrytej za ilustracjami czy fotografiami symbolicznymi, maskującymi własną tożsamość, czy wprost ją negującymi²².

Analiza stylów komunikacji używanych przez protagonistów-właścicieli profili aktywnych pozwoliła na ich zgrupowanie w czterech rodzajach: przedstawianie życia realnego-codziennego, komunikacja celebrowanych rytów (głównie sakramentalnych), komunikowanie o tradycjach i przedstawianie innowacji (często związane z zamiłowaniem). Wyodrębnione cztery grupy, określające celowość używania profili Facebooka, mianowicie: cel narracyjny-opowiadania, cel normatywny-pouczający, cel podzielenia się doświadczeniem i cel opiniotwórczy. Wyodrębniono także cztery dominujące sposoby enuncjacji/wypowiedzi: dewocjonalny, nauczający, biograficzny i duszpasterski.

²¹ Kongres odbył się 29 maja 2015 r., w Uniwersytecie „Sacro Cuore” w Mediolanie. Tym razem do tego grona dołączyło się Krajowe Biuro ds. Komunikacji Społecznej Konferencji Episkopatu Włoskiego, kierowane przez ks. dra Ivana Maffeis. Na program złożyły się dwie sesje, przedpołudniowa, traktująca zagadnienia teoretyczne serwisów społecznościowych, współczesnej teologii pastoralnej i edukacji, oraz popołudniowa, podczas której przedstawione teoretyczne podstawy i wyniki długofalowych badań.

²² Profesor P.-C. Rivoltella określa pierwszy sposób jako *identity performance* (tożsamość performatywna), drugi natomiast jako *identity erasure* (tożsamość skasowana, wymazana, usunięta).

Druga grupa analiz dotyczyła przede wszystkim relacji międzyosobowych, które „duchowieństwo w sieci” zawiązywało poprzez swoje profile i uczęszczanie innych. I tak, w przypadku kapłanów diecezjalnych główna grupa relacji dotyczyła własnych parafian, a w drugiej kolejności członków rodzin i przyjaciół. W przypadku zaś seminarzystów przeważająca liczba relacji dotyczyła członków ich rodzin i przyjaciół, a dopiero potem innych seminarzystów czy kapłanów. Zakonnicy, zarówno w przypadku sióstr, jak i mężczyzn, nawiązywali relacje głównie z innymi osobami zakonnymi, potem z różnymi osobami czy instytucjami w sieci (kategoria internautów), a dopiero w dalszej kolejności z rodziną czy przyjaciółmi. Użycie relacji poprzez swój oferowany innym profil oraz przez nawiązywane relacje z innymi miały na celu przede wszystkim działanie duszpasterskie (nazwijmy je „zawodowe”), potem korzyści osobiste (podtrzymywanie przyjaźni), a na trzecim miejscu działanie na rzecz wspólnoty (kościelnej, jak i zakonnej, religijnej).

4. KONSEKWENCJE EDUKACYJNE I FORMACYJNE

Zarówno w danych mediach, jak i w serwisach społecznościowych autoprezentacja jest obecna, wyrażana poprzez słowo i obraz, służąca nawiązywaniu relacji i podtrzymywaniu istniejących. Od strony edukacyjnej, formacyjnej konieczne wydaje się ciągle monitorowania przeróżnych form komunikowania, prezentacji siebie wobec innych. Wzrosła liczba możliwości komunikowania, rozwijają się one wraz z nowymi formami technologicznymi. W komunikacji przeszliśmy znaczącą ewolucję: od środków i komunikacji masowej, poprzez społeczne, do osobistych, międzyosobowych. Z użytkowników biernych staliśmy się protagonistami, aktorami owego spektaklu komunikacji siebie i odbierania innych.

Tak wiele jest zjawisk pozytywnych, korzyści związanych z ‘byciem w sieci’. Prowadzimy intensywną działalność poznawczo-badawczą, naszą inteligencję tworzącą konfrontujemy z innymi, uczymy się być krytycznymi wobec naszej tożsamości prezentowanej i innych, które poznajemy. Umacniamy nasze przyjaźnie, zawiązujemy nowe i to ‘nowe’ przewyższa głosy krytyczne, alarmistyczne, ograniczające ludzkie działania. Zainteresowanie się losem innych, często potrzebujących pomocy, wysłuchania wzrasta poprzez szersze kręgi naszych znajomości. Tworzą się swoiste interakcje symboliczne, połączone z dobrymi intencjami, wyrażanymi w naszych autoprezentacjach pozytywnych, jak najbardziej prawdziwych.

W pracy duszpasterskiej, edukacyjnej i formacyjnej należy znaleźć czas i miejsce, formy, aby zagadnieniom „bycia w sieci” stawić czoła, o nich dyskutować. Nowe media, nowe formy „bycia” z innymi tworzą nowe sąsiedztwa²³.

Przykład badań przeprowadzonych we Włoszech może posłużyć do konfrontacji z podobnymi badaniami w naszym kraju, może dołożyć się do debaty nad naszym, członków Kościoła, byciem świadkami dzisiaj, także w Sieci.

²³ Por. L. Rainie, B. Wellman, *Networked: The New Social Operating System*, Cambridge (MA) 2012, 13: „The new media is the new neighborhood”. Cytat użyty przez dr R. Marchetti podczas kongresu w Mediolanie.

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie N., Longhurst B., *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, London: Sage 2003.
- Co to jest Web 2.0? w: <http://stronymalowane.pl/web-2-0/> (10.09.2015).
- Colacino G.L., *Padre Mariano da Torino: Una nuova presenza della Chiesa in TV*, w: http://www.aiart.org/public/web/documenti/informazione_religiosa_in_Tv_la_posta_di_Padre_Mariano.pdf (10.09.2015).
- Eco U., *A Guide to the Neo-Television*, Framework 25 (1984) 18–27.
- Facebook, *è boom di sacerdoti. Così la fede viaggia su Internet*, w La Repubblica, 16 marca 2012 r., w: http://milano.repubblica.it/cronaca/2012/03/16/news/facebook_boom_di_sacerdoti_cos_la_fede_viaggia_su_internet-31673539/?refresh_ce (10.09.2015).
- Goffman E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor 1959, tł. pol.: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa: Aletheia 2011; tł. wł.: *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino 1969.
- Hogan B., *The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online*, Bulletin of Science, Technology & Society 30 (2010) 6, 377–386.
- McCullagh K., *Bloggng: self presentation and privacy*, Information & Communications Technology Law 17 (2008) 1, 3–23.
- Minsky M., *Telepresence*, Omni magazine, 6 (1980), 44–52, w: <https://omnireboot.com/?portfolio=omni-magazine-06-1980-june> (10.09.2015).
- Neo-televisione*, w <https://it.wikipedia.org/wiki/Neotelevisione> (10.09.2015).
- Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej 42 (2009) 1, cały numer.
- Rainie L. Wellman B., *Networked: The New Social Operating System*, Cambridge–Massachusetts–London: MIT Press 2012.
- Sheridan T.B., *Telerobotics, Automation, and Human Supervisory Control*, Cambridge–Massachusetts–London: MIT Press 2003.
- Web 1.0* w: <https://www.techopedia.com/definition/27960/web-10> (10.09.2015).
- Website* w: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/website> (10.09.2015).
- Website* w: *Dictionary.com Unabridged*. Random House, Inc., <http://dictionary.reference.com/browse/website> (10.09.2015).
- Williams R., *Television: Technology and Cultural Form*, London: Routledge 1974.
- Ytreberg E., *Ideal Types in Public Service Television: Paternalists and Bureaucrats, Charismatics and Avant-gardists*, Media, Culture & Society 24 (2002) 6, 759–774.

**THE CLERGY ON THE WEB... AN ATTEMPT TO OUTLINE
THE PROBLEM. SELF-PRESENTATION IN MEDIA AND SOCIAL
NETWORKING IN THEORY AND RESEARCH
(EG CHURCHBOOK IN ITALY)**

Summary

The presence of Church ministers in traditional media and now in social networking services has already become a field of research in its various aspects, as was demonstrated by the Italian longitudinal study called “Churchbook” in 2012 and recently in 2015. The article, through the category of self-presentation, tries to draw possible research-lines concerning the traditional television-based presentation of priests and their recent presence in social media. The author suggests that media identity and activity/presence of the Church ministers should be scrutinised under the lenses of pastoral theology, educational mission and purposes; the subject of the self-presentation should be covered in a formation process during the years of preparation for priesthood and religious life.

Key words: self-presentation, priest – television, priest – internet, mediatic identity, Facebook, Churchbook

KS. DOMINIK LUBIŃSKI

Instytut Teologiczny w Łodzi

WPLYW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU NA KSZTAŁTOWANIE OPINII PUBLICZNEJ W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, informacja, mass media, opinia publiczna

1. Wstęp. 2. Pojęcie i rola opinii publicznej. 3. Troska o życie ludzkie. 4. Wartość rodziny. 5. Odpowiedzialność za kwestię społeczną i pokój. 6. Uznanie roli moralności, religii i Kościoła. 7. Zakończenie

1. WSTĘP

Środki społecznego przekazu odgrywają doniosłą rolę w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego. Znaczenie ich oddziaływania jest wielkie. Widać wyraźnie, że wraz ze wzrostem norm demokratycznych zwiększa się także oddziaływanie opinii publicznej na życie polityczne, gospodarcze i kulturalne. Wpływ ten zależy od zdolności przekazywania informacji oraz dostrzegania potrzeby kryteriów ich rzetelnej oceny. Niewątpliwie mało znane w tej tematyce jest nauczanie Benedykta XVI. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przybliżenie papieskiego nauczania na temat zjawiska opinii publicznej i będzie próbą odpowiedzi na pytanie: jaki jest wkład środków przekazu w chrześcijańskim kształtowaniu opinii publicznej? Na podstawie nauczania papieskiego w zakresie podejmowanej problematyki zostanie także uwytłumaczona jego myśl, której źródła należy doszukiwać się we wcześniejszym dorobku Papieża jako profesora Josepha Ratzingera. Odpowiedź na pytanie zostanie przedstawiona w następujących po sobie zagadnieniach:

- pojęcie i rola opinii publicznej,
- troska o życie ludzkie,
- wartość rodziny,
- odpowiedzialność za kwestię społeczną i pokój,
- uznanie roli moralności, religii i Kościoła.

2. POJĘCIE I ROLA OPINII PUBLICZNEJ

Opinia publiczna stanowi ważny podmiot w społeczeństwach demokratycznych. Jest wyrazem społecznej natury człowieka i prawa obywatela do wymiany informacji. Rodzi się z potrzeby otwarcia w dialogu na drugiego człowieka. Stanowi wyraz wzajemnego zespolania się według jakiegoś przekonania, myśli, idei. Określa społeczeństwo i zakłada wolność w sferze kształtowania myśli i postaw. Dostęp do informacji, ich prawdziwość są wyrazem troski o dobro społeczeństwa i odpowiedzialności. Nie jest ona fikcyjnym konstruktem myśli, tworem demokracji o charakterze całościowym, ale zawiera w sobie wiele głosów i tendencji różnych grup społecznych.

Dla Benedykta XVI pojęcie opinii publicznej w pewnym zakresie stanowi kategorię moralną. To wspólny *vox populi*, zbiorowe odczuwanie, sposób myślenia grupy społecznej na dany temat w konkretnej rzeczywistości. Stanowi zbiór dominujących opinii oraz zbiorowych przekonań danej społeczności w ważnych kwestiach. Staje się ona swoistą publicznością, bytem natury społecznej. Nie jest agregatem opinii indywidualnych autorytetów, ale jest niejako efektem oddziaływania grup społecznych i ścierania się czasami przeciwstawnych poglądów. Opinia publiczna jest wielkością zróżnicowaną i zmienną, a do jej elementów zaliczają się postawy, opinie, uczucia grupy, które są wyrażane przez publikatory w rozmaitej formie¹. Z refleksji papie-

¹ Nie ma w nauczaniu Benedykta XXI określenia „opinia społeczna”, które jest pojęciem węższym od określenia opinii publicznej. Wydaje się, że Papież w określeniu opinii publicznej w jakiejś mierze nawiązuje do definicji W. Lippmana oraz H. Cooleya, którzy definiowali opinię publiczną jako rodzaj organizacji społecznej, produkt wzajemnych interakcji grup społecznych lub jednostek oraz komunikacji pomiędzy nimi. Por. R. Szwed, *Opinia publiczna i pseudoopinie*, w: *Społeczeństwo wirtualne. Społeczeństwo informacyjne*, Lublin 2003, 40; B. Mankowicz, *Lippmann Walter*, w: *Słownik polityki*, red. M. Mankowicz, Warszawa 1999, 126; R. Nowotny, *Opinia publiczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. H. Domański, t. 3, Warszawa 2000, 16. W literaturze obcojęzycznej problem opinii publicznej podejmowali: N. Luhmann, *Öffentliche Meinung (Public opinion)*, *Politische Vierteljahresschrift*, 11 (1970) nr 1, 2–28; H.M. Keplinger, *Probleme der Begriffsbildung in den Sozialwissenschaften: Begriff und Gegenstand öffentliche Meinung (Problems of concept formation in social sciences: concept and object of public opinion)*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 29 (1977), nr 2, 233–260; B.K.L. Genova, B. Greenberg, *Interests in news and the knowledge gap*, *Public Opinion Quarterly* 43 (1979), nr 1, 79–91; E. Noelle-Neumann, *Public opinion and the classical tradition: a reevaluation*, *Public Opinion Quarterly* 43 (1979), nr 2, 143–156; W. Donsbach, *The identity of communication research*, *Journal of Communication* 56 (2006), nr 9, 437–448; L.H. Hoffman, C.J. Glynn, M.E. Huges, R.B. Sietman, T. Thomson, *The role of communication in public opinion processes: understanding the impacts of intrapersonal, media, and social filters*, *International Journal Public Opinion Research* 19 (2007), nr 3, 287–312; D. Cassino, Ch. Taber, M. Lodge, *Information processing and public opinion*, *Politische Vierteljahresschrift* 48 (2007) nr 6, 205–220. W podobnym tonie jak Benedykt XVI na temat określenia opinii publicznej (w Kościele) wypowiadali się papieże: Paweł VI i Jan Paweł II. Paweł VI, *Treść środków masowego przekazu i opinia publiczna w Kościele*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1970–1971*, t. 1, Warszawa 1972, 94–99; Paweł VI, *Prawda. Podstawowe kryterium środków społecznego przekazu*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1972–1973*, t. 1, Warszawa 1975, 38–39; Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Rzym, 24 I 1986, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) [dalej: OsRomPol] 7 (1986), nr 1, 28.

skiej wynika fakt, że opinia publiczna jako podmiot staje się barometrem myślenia grupy społecznej lub wielu grup, których treści zostały przyswojone. To utrwalenie odbywa się dzięki autorytetom ze świata polityki, nauki i szeroko rozumianej kultury. Stąd też elity, które w świadomy sposób kształtują opinię publiczną, podlegają odpowiedzialności. Podkreśla to Benedykt XVI, gdy zwraca się do ludzi nauki:

„Znakomici naukowcy i wy wszyscy, członkowie Akademii, zaangażowani w promowanie życia i godności osoby ludzkiej, pamiętajcie zawsze również o fundamentalnej roli kulturalnej, jaką spełniacie w społeczeństwie, i o wpływie, jaki macie na kształtowanie opinii publicznej”².

W kontekście wspomnianego fragmentu warto zauważyć, że dla Papieża ludzie mediów, na podstawie uświadomionej sobie godności i odpowiedzialności, jako uczestnicy wydarzeń, o których informują, nie tylko mają rzetelnie przekazywać prawdę, ale są zobowiązani do zachowania etyki dziennikarskiej. Muszą pamiętać, że ich przekaz staje się soczewką globalnej recepcji danego wydarzenia, wpływa na losy i bieg historii. Odbiorcy mają prawo do rzetelnej opinii oraz kompletu informacji. Chodzi w niej o korzystanie z wielu źródeł informacji, ich krytycznej recepcji oraz świadomości ogromnej odpowiedzialności³. Na tej podstawie może tworzyć się opinia publiczna, która stanie się racjonalna według obiektywnych danych, zjawisk, poglądów i faktów społecznych.

Dla Papieża kryterium nowinkarstwa, zadowalające niezdrową ciekawość odbiorców oraz brak szacunku dla praw człowieka do ochrony życia prywatnego, powinno być obce pracy dziennikarskiej. Owszem, należy zauważyć, że także strategie przekazu informacji do rzeszy ludzi, uczestniczą w globalnej kulturze, rozrywce, publicystyce, twórczości artystycznej, wychowaniu, ale winny opierać się na wrażliwości, zaufaniu i solidarności, które budują prawdziwy ład społeczno-moralny i postęp w dziedzinie sprawiedliwości. Opinia publiczna staje się mierzalna w sondażach i staje się skutecznym narzędziem kształtowania przekonań grup społecznych. Stąd wniosek, że dzięki opinii publicznej realizuje się debata w kwestiach istotnych w rozwoju społeczeństwa.

² Benedykt XVI, *Ludzka i chrześcijańska godność prokreacji*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego papieskiej Akademii *Pro Vita*, Rzym, 25 II 2012, OsRomPol 33 (2012), nr 4, 39.

³ Por. Benedykt XVI, *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa*. Spotkanie z dziennikarzami w auli Pawła VI, Rzym, 23 IV 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 6, 9; tenże, *Środki przekazu w służbie człowieka i społeczeństwa*. Modlitwa niedzielną z Papieżem, Rzym, 8 V 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 7–8, 30; tenże, *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy*, Rzym, 24 I 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 4–5; tenże, *Apostolstwo przez środki społecznego przekazu*. Przemówienie do pracowników katolickiego dziennika *Avenire*, telewizji Sat2000, radia inBlu i agencji Sir, Rzym, 2 VI 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 9–10, 39; tenże, *Krzewić prawdę i umacniać pokój*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 17 III 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 6–7, 57–58; tenże, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 9 III 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 6, 27; tenże, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 29 X 2009, OsRomPol 31 (2010), nr 2, 24–26.

Ponadto należy zauważyć rolę wywierania presji opinii publicznej. Właściwie ukształtowana opinia publiczna, ze względu na dobro społeczne, w granicach prawa może oddziaływać na ośrodki decyzyjne w państwie, które tworzą ustawy. Jako zorganizowany element życia społecznego i czynnik perswazyjny dla Papieża opinia publiczna bywa siłą sprawczą, trybunałem głosu demokratycznego społeczeństwa. Musi więc charakteryzować się obiektywnością, dlatego potrzebuje nieustannego kształtowania według właściwej miary dobra wspólnego i klimatu wolności. Ze względu na doniosłą rolę społeczną winna być wolna od manipulacji, ideologii czy procesów uniformizujących. Ta miara obiektywności wynika bowiem z antropologii zarówno w aspekcie filozoficznym, jak i teologicznym. Jeśli się ją uwzględni na podstawie rzetelnej informacji i kompetencji autorytetów, to uniknie się emocjonalnego i stereotypowego podejścia do różnych problemów.

3. TROSKA O ŻYCIE LUDZKIE

Kształtowanie moralnie zdrowej opinii publicznej dotyczy sprawy dobra ludzkości. W tym procesie kluczowe znaczenie ma wartość i ochrona życia ludzkiego. Życie człowieka ma charakter absolutny i bezdyskusyjny. Integralnie rozumiane prawo do życia człowieka rozciąga się na wszystkie jego stadia i formy. Nawet w sytuacji ułomności i choroby, życie ludzkie ma wartość bezcenną⁴. Już jako profesor teologii J. Ratzinger zauważa fakt, że z jednej strony opinia publiczna jest tolerancyjna i otwarta na wszelkie prądy ideowe, a z drugiej strony postawę obrony życia i godności człowieka uznaje za przejaw wsteczności i fundamentalizmu⁵. Zapomina się o tym, że prawo do życia wypływa, nie tyle z religii, ile z przyrodzo-

⁴ Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie na światowy Dzień Pokoju, Rzym, 8 XII 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 5; tenże, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego papieskiej Akademii *Pro Vita*, Rzym, 24 II 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 5, 44–45; tenże, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*. Spotkanie ze światem polityki, Wiedeń, 7 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 10–11, 18; tenże, *Aborcja nie rozwiązuje problemów społecznych*, Przemówienie do włoskiego Ruchu Obrony Życia, Rzym, 12 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 6, 42; tenże, *Po wniebowstąpieniu Pan jest z nami w nowy sposób*. Modlitwa maryjna z Papieżem, Rzym, 16 V 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 7, 55; tenże, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Rzym, 20 I 2010, OsRomPol 32 (2011), nr 2, 42; tenże, *Otaczajmy troską i miłością umysłowo chorych*. Orędzie Ojca Świętego na XIV Światowy Dzień Chorego, Rzym, 8 XII 2005, OsRomPol 27 (2006), nr 1, 8.

⁵ J. Ratzinger stwierdza: „Opinia publiczna jest tolerancyjna, na wszystko otwarta, ale tym bardziej zdecydowanie wyklucza pewne sprawy, które uważa za fundamentalizm, również tam gdzie może chodzić o rzeczywistą wiarę”, tenże, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, 418. Por. także, Paweł VI, *Bądźcie obrońcami prawdy i kształtujcie świadomość moralną*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1976–1978*, t. 1, Warszawa 1979, 18. Należy także w tym aspekcie troski o życie ludzkie analizować rolę przyzwolenia lub zgody opinii publicznej na przepisy dotyczącej ochrony życia. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Encykliki*, t. 1, Kraków 2006, 543–544; J. Meyer, *Życie ludzkie jest zagrożone*, OsRomPol 17 (1996), nr 5, 58.

nej godności człowieka. W tym zakresie rozwój różnorodnych środków masowego przekazu, ich monopolizacja nie odnoszą się do stanu faktycznego (ontycznego), jakim jest norma etyczna, wynikająca z personalizmu, ale sugerują się żądzą chwały i partykularnego interesu. Na potwierdzenie tego faktu warto przywołać myśl J. Ratzingera, który pisał:

„Człowiek nie działa już z myślą o rzeczywistości, istocie, lecz z myślą o opinii. Ocenia swoje czyny nie według ich wartości, lecz według tego, jak je przyjmuje opinia publiczna. Pozór tłumi byt, pozór staje się kryterium wszystkiego. Człowiek żyje dla pozorów, a jego życie staje się życiem pozornym”⁶.

Ponadto w mediach prezentuje się określenia dwuznaczne zabiegów lub środków niszczących życie, które zmierzają do ukrycia ich prawdziwej natury i złagodzenia ich destrukcyjnej roli⁷. Taka optyka wynika z faktu, że człowiek przyznał sobie prawo do decydowania o życiu. Usprawiedliwia łamanie prawa do życia celami na pozór użytecznymi dla przyszłych pokoleń, ale są to cele iluzorycznie dobre. Ta dialektyka oddziałuje na tworzenia prawa, które zagraża życiu człowieka, w szczególności tego nienarodzonego⁸. Pojęcie godności człowieka stanowi zatem wartość obiektywną, jest wolne od wszelkich uwarunkowań ideologicznych, naukowych, dlatego nie podlega relatywizmowi. Podkreśla to Benedykt XVI:

„Jeżeli bowiem o tym, co składa się na godność człowieka, stanowią zmienne ludzkie opinie, wówczas także jego prawa, choć są uroczyście głoszone, ostatecznie ulegają osłabieniu i mogą być różnie interpretowane”⁹.

⁶ J. Ratzinger, *Wolność i więzy w Kościele*, w: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (dalej: KEP), Kolekcja Communio, nr 5, Warszawa 1990, 238.

⁷ Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem...*, art.cyt., 18. Por. tenże, Encyklika *Caritas in veritate* (dalej: CV), Rzym, 29 VI 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 9, 9–10; Benedykt VI, *Osoba ludzka...*, art.cyt., 5; tenże, *Życie jest pierwszym dobrem...*, art.cyt., 44; Więcej na temat aborcji pisał J. Ratzinger: „Trzy wypaczenia: aborcja, eutanazja, samobójstwo są naturalnie pochodną tej podstawowej decyzji – wyrzeczenia się wiecznej odpowiedzialności i wiecznej nadziei. Żądza życia przekształca się w obrzydzenie życiem i w nicość jego spełnień. Także i tutaj konsekwencją jest unicestwienie człowieka. Człowiek potrzebuje etosu, by być sobą”. Tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, 34. Wspieranie rozwoju integralnego rodziny jest obowiązkiem państwa. Zob. tenże: *Wolność i wyzwolenie*, w: KEP, 292; *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, 195; *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, 175–179; *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, 76–77, 82–83.

⁸ Por. Benedykt XVI, *Prośmy Pana żniwa, aby posłał wielkodusznych głosicieli Ewangelii*, Modlitwa maryjna z Papieżem, Rzym, 7 II 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 3–4, 45. O obowiązku obywatelskiego nieposłuszeństwa względem prawa dopuszczającego aborcję lub eutanazję pisał także Jan Paweł II: „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnie takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”, Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae...*, dz.cyt., 587; por. tamże, 535.

⁹ Benedykta XVI, *Pokój darem Bożego Narodzenia*, Nowy Jork, 1 I 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 52. Por. także: tenże, *Prośmy Pana żniwa, aby posłał wielkodusznych głosicieli Ewangelii*, Modlitwa maryjna z Papieżem, Rzym, 7 II 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 3–4, 45. O obowiązku obywatelskiego nieposłuszeństwa względem prawa dopuszczającego aborcję lub eutanazję pisze także Jan Paweł II: „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające

Bogactwo treści powyższego tekstu suponuje postulat merytoryczności badań naukowych nad początkiem życia człowieka. Chodzi o to, aby były prowadzone z pełną rzetelnością i uznawały integralność osoby ludzkiej na wszystkich etapach jej istnienia¹⁰.

Konstatując, Papież zauważa, że troska o życie ludzkie wchodzi w zakres ekologii życia ludzkiego¹¹. Swoje zadanie w tej dziedzinie ma Kościół, którego celem powinno stać się nie tylko wypracowanie specjalnej teologii stworzenia, która pozwoli znaleźć „ślady Boga we wszystkich rzeczach”, ale także o ukazanie problemów związanych z ochroną środowiska w aspekcie integralnie rozumianego rozwoju człowieka. Ochronę tego środowiska należy więc umieścić w szerszym kontekście ekologii ludzkiej oraz wszelkich postaci życia, zachowując porządek wartości. Potrzeba szacunku dla Stwórcy oraz świadomości, że środowisko naturalne jest wspólną własnością ludzkości i żadne pokolenie nie ma prawa trwonić oraz przywłaszczać dóbr naturalnych tylko na swój użytek.

4. WARTOŚĆ RODZINY

Symptomem właściwie ukształtowanej opinii publicznej jest obecna w niej troska o rodzinę. Jako instytucja pośrednicząca między jednostką a społeczeństwem jest ona podstawową wspólnotą życia człowieka oraz nadzieją społeczeństwa, narodu i świata. Stanowi pierwszą wychowawczynię do pokoju i tworzy przestrzeń do humanizacji osoby, a przez to społeczeństwa¹². Małżeństwo i rodzina nie są jakąś

przerwywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnie takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu, Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*..., dz.cyt., 587.

¹⁰ Benedykt XVI, *Wspólna deklaracja Papieża Benedykta XVI i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, Rzym, 14 XII 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 3, 12.

¹¹ Zob. Benedykt XVI, *Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości*, art.cyt., 11. Tenże, *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznej, Rzym, 3 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 6, 34; tenże, *Ochrona środowiska jest ściśle związana z integralnym rozwojem człowieka*. Audiencja generalna, Rzym, 26 VIII 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 10, 34. Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju, Rzym, 8 XII 1989, OsRomPol 10 (1989), nr 12, 22.

¹² Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym, 30 XI 2007, OsRomPol 27 (2006), nr 3, 14; CV 20. Zob. też: tenże, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej papieskiej rady ds. Rodziny, Rzym, 13 V 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 8, 17; tenże, *Przekazywanie wiary nowym pokoleniom jest odpowiedzią na kryzys wychowawczy*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch, Rzym, 29 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 7–8, 14; tenże, *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca*. Modlitwa maryjna z Papieżem, Rzym, 8 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 57; tenże, *Umocniajcie swoją apostolską solidarność*. Spotkanie z Konferencją Episkopatu Kamerunu, Juande, 8 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 25; tenże, *Misja wymaga działania ramię w ramię*. Homilia w Amman, 10 V 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 7–8, 17. Zachowywanie ładu moralnego w rodzinie i wychowanie do wartości wynika z uczestnictwa małżonków w miłosnym dziele stwórczym Boga. Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio* (dalej: FC), w: tenże, *Dziela zebrane. Adhortacje*, t. 2, Kraków 2006, 95–96.

konwencją kulturową, którą ktoś ustalił jako obowiązującą, ale wyrasta z samej natury człowieka, dobra osobistego i społecznego, jakie niesie związek mężczyzny i kobiety. Sakrament małżeństwa leży u podstaw rodziny. Gwarantuje ład podstawowych wartości duchowych, konsekruje rodziców do uczestnictwa we władzy i miłości Dobrego Pasterza oraz prawdziwego wychowania dzieci, co staje się ich powołaniem życiowym.

W aspekcie troski o rodzinę należy kształtować opinię publiczną, opierając się na naturalnym prawie moralnym, które jest niezależne od konfesji czy wyznania. Inaczej bowiem podważane będzie dobro ludzkości i zostanie zagrożony ład społeczny. Papież zauważa, że w życiu społecznym niszczy się instytucje rodziny poprzez brak ochrony prawa rodziców do wychowania własnych dzieci. Ochrona wszelkiego życia na każdym etapie, w szczególności w łonie matki i pod koniec życia, jest kluczowym priorytetem w dążeniu społeczeństw i państw do integralnego rozwoju, aby ocalić przyszłość ludzkości¹³. Wiele rządów i państw nie tylko nie docenia roli rodziny – głównej szkoły pokoju – i właściwej polityki prorodzinnej, ale promuje politykę antynatalistyczną i proaborcyjną.

Reasumując, należy stwierdzić, że zarówno dla Kościoła, jak i państwa obrona rodziny oraz życia jest sprawą zasadniczą. Nic nie może zastąpić rodziny, jako instytucji wychowującej do postaw pro-obywatelskich i społecznych. Papież ten fakt podkreśla i zaznacza:

„Rodzina jest dobrem koniecznym dla narodów, nieodzownym fundamentem społeczeństwa oraz wielkim skarbem małżonków na całe życie. Jest niezastąpionym dobrem dla dzieci, które powinny być owocem miłości, całkowitego i ofiarnego oddania się rodziców”¹⁴.

To w rodzinie dzieci uczą się, że każdy człowiek ma swoją godność, która łączy wszystkich w podstawowe i powszechne braterstwo. Ponadto rodzina staje się światłem dla świata, dzieląc się swoim bogactwem duchowym. W niej bowiem każdy poznaje i realizuje komponenty pokoju: miłość, sprawiedliwość, pomoc chorym i słabszym, gotowość do przebaczenia itd., które są nieocenione w życiu społecznym.

5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA KWESTIĘ SPOŁECZNĄ I POKÓJ

Według Benedykta XVI należy dostrzec fakt odpowiedzialności wszystkich środowisk opiniotwórczych oraz ludzi dobrej woli w uwrażliwieniu opinii publicznej, na problem ubóstwa, głodu, wykluczenia społecznego i zacoferania. Dotyczy to budowania pokoju na świecie opartego na wzajemnym szacunku ludzi oraz odpowiedzialności za respektowanie prawa i dobrego obyczaju. Warto sobie uświadomić, że porządek moralny, określany jako system uprawnień wynikający z godności czło-

¹³ Por. Benedykt XVI, *Dla dobra człowieka i całego społeczeństwa*. Przemówienie do chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI), Rzym, 27 I 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 27.

¹⁴ Benedykt XVI, *Rodzina niezastąpionym dobrem...*, art. cyt., 14; J. Ratzinger podkreśla, że rodzina jest drogą Kościoła. Zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymon, Kraków 2007, 109.

wieka i powołania przez Boga, buduje pokój wewnętrzny: w społeczności rodzinnej, narodowej i państwowej.

Jeśli tak, to opinia publiczna powinna wiedzieć, że w wyniku procesów globalizacyjnych dobrowolna solidarność z ubogimi krajami nie wystarcza. Jest ona, zdaniem Papieża, obowiązkiem i wymogiem porządku moralnego. Warto kształtować podstawy zorganizowanej globalnej solidarności poprzez prawo oraz formy koordynującej politycznej wspólnotowości, by nie była krańcową koniecznością w sytuacji zagrożenia, lecz aby w sposób kompleksowy zaradzić współczesnym problemom społecznym, np. pladze głodu i ubóstwa. Papież trafnie ten problem opisuje, gdy pisze:

„Kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol na obszarach swoich wpływów, z czasem w stosunkach między obywatelami zanika solidarność, współudział i poczucie wspólnoty, bezinteresowne działanie, które są czymś innym niż dać, aby mieć, znamionującym logikę wymiany, i dać z obowiązku, należącym do logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe”¹⁵.

Papież w kontekście przemian globalizacyjnych, w sposób szczególny w dziedzinie rozwoju rynków finansowych i kapitałowych, zwraca uwagę na nierówności i dysproporcje społeczno-gospodarcze. Kultura posiadania i wytwarzania zrodziła podziały i dysproporcje ekonomiczne wśród państw świata. Rozwój techniki, wzrost produkcji i usług potęguje w niektórych regionach konflikty i napięcia społeczne. Szereg czynników składa się na ten niesprawiedliwy stan. Wśród nich Benedykt XVI wymienia m.in.: model gospodarki liberalnej, nie liczącej się z potrzebami biednych, złe struktury organizacyjne, nieumiejętne wykorzystywanie dóbr materialnych i mentalność „mieć”, niż „być”¹⁶. To musi budzić zastanowienie i poruszyć sumienia nie tylko rządzących, ale wszystkich obywateli. Ubóstwo, niedostatek dóbr koniecznych do życia – obraża godność człowieka, zagraża postępowi światowemu. Koncentracja działań pomocowych powinna się skupić na wypracowaniu przez ekspertów długofalowych, bardziej realnych planów rozwoju w świecie finansów – poprzez dostęp krajów ubogich do rynków – bez akcyjności tylko, aby zapewnić dobrobyt i godne życie wszystkim obywatelom w państwie. Potrzebny jest dialog, który rozwiązuje realne problemy i poprawia nastroje społeczne by uniknąć eskalacji, konfliktów i napięć społecznych niszczących ład pokojowy¹⁷.

¹⁵ CV 39. Zob. też: Benedykt XVI, *List do Gordona Browna, w związku ze spotkaniem na szczycie G 20*, Rzym, 30 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 9; J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, 134; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu Libertatis conscientia*, Rzym, 22 III 1986, OsRomPol 7 (1986), nr 2, 13–21.

¹⁶ Zob. CV 22; Benedykt XVI, *Osoba ludzka...*, art.cyt., 5; tenże, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Sesja inauguracyjna V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 9, 37.

¹⁷ CV 41. Zob. też: Benedykt XVI, *Rodzina wspólnotą pokoju*. Orędzie na 41. Światowy Dzień Pokoju, Rzym, 1 I 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 1, 26; tenże *Zaprowadzajmy na naszej ziemi pokój i braterstwo*. Spotkanie z pielgrzymami niemieckimi w Auli Pawła VI, Rzym, 12 V 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 7–8, 10; tenże, *Maryja jest gwiazdą Nadziei na morzu życia*. Homilia w Santa Maria di Leuca, 14 VI 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 7–8, 7. Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Nota della santa*

Rekapitulując powyższe treści w kontekście troski o pokój, decydenci polityczni i autorytety życia publicznego winni utwierdzać swoje przekonanie, że społeczny ład pokojowy osiąga się wtedy, gdy rodziny, grupy społeczne oraz inne podmioty w skali państwa oraz Kościoły, nie tylko będą uwzględniały w życiu wartości duchowe i etyczne, ale będą w sposób roztropny korzystały i zarządzały posiadanymi dobrami. Chodzi z jednej strony o to, by wziąć odpowiedzialność za gospodarowanie dobrami, uniknąć nadmiernego posiadania, kumulacji aktywów i kapitału, kosztem innych, a z drugiej strony, aby nie dopuścić do ich marnotrawienia.

6. UZNANIE ROLI MORALNOŚCI, RELIGII I KOŚCIOŁA

W przekazie medialnym warto skoncentrować się na kształtowaniu zdrowej opinii publicznej w dziedzinie moralności, poszanowania wolności religijnej oraz uznania wartości Kościoła w życiu społecznym. Moralność ta ma być moralnością naturalną opartą na racjonalnym prawie naturalnym oraz dopełniona wartościami transcendentnymi.

Przedstawiciele elit opiniotwórczych oraz dziennikarze są zachęceni przez Papieża, aby w doktrynie prawa naturalnego nie pomijać faktu racjonalności natury ludzkiej. Inaczej bowiem zarówno prawo naturalne, jak i prawa człowieka z nich wypływające będą bezzasadne. Klasyczne pojęcie natury Ulpiana jako *Ius naturale est, quod natura omnia animalia ducit*, w obecnym kontekstach kulturowych staje się zatem niewystarczające¹⁸. Chodzi o to, by wybory właściwe człowiekowi, które są aktualizowane przy współdziale rozumu, skorelować z tym, co wnoszą lub proponują inne konteksty kulturowe i religijne. Dotyczy to także praw człowieka, które wynikają z natury ludzkiej. Już jako profesor J. Ratzinger stwierdzał: „są one [prawa człowieka] niezrozumiałe bez założenia, że człowiek jako taki jest podmiotem prawa już tylko z racji przynależności do gatunku ludzkiego, że sam jego byt jest nośnikiem wartości i norm, które można odnajdywać, ale nie wynajdywać”¹⁹.

W myśli społecznej Benedykta XVI widać wyraźnie, że natura ludzka i jej działanie w różnych społecznościach jest wyrazem szerszego, obiektywnego ładu społeczno-moralnego, który istnieje w społeczeństwie. Człowiek ma prawo oczekiwać, że społeczeństwo uszanuje jego naturę, godność i pozwoli mu na funkcjonowanie i aktywność na miarę jego człowieczeństwa z zachowaniem ładu moralnego, któ-

sede su finanza e sviluppo alla vigilia della conferenza promossa dall'assemblea generale delle nazioni unite a doha, Watykan, 18 X 2008, tekst włoski, 16 VI 2010, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20081118_finanza-sviluppo_it.html. W tym duchu wypowiadają się także przedstawiciele państw rozwiniętych debatujących nad przyspieszeniem integralnego rozwoju oraz zapobieganiem negatywnych problemów społecznych w skali międzynarodowej. *In the increasingly globalizing interdependent World economy, a holistic approach to the interconnected national, International and system challenges of financing for development – sustainable, gender – sensitive, people – centred development – in all parts of the globe is essential*. International Conference on Financing for Development, *The final text...*, art.cyt., 6.

¹⁸ Zob. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, 228.

¹⁹ Tamże, 229.

rego jest źródłem. Szacunek dla jednostki ludzkiej, stanowi podstawę i kryterium odniesień społecznych oraz rozstrzygnięć wszelkiego rodzaju sporów, problemów społecznych opartych na poszanowaniu jego praw. Chodzi o większą racjonalność, która dostrzega Boga w jedności z rozumem. Wiara chrześcijańska winna stawiać się platformą spotkania rozumu z każdą kulturą, umacniając jej spójność. Benedykt XVI słusznie zauważa, że „[...] gdy szanuje się osobę, umacnia się pokój, a wprowadzając pokój, tworzy się perspektywy autentycznego humanizmu. Właśnie dlatego, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27), każdy człowiek bez względu na różnice rasy, kultury i religii jest obdarzony tą samą godnością osoby ludzkiej”²⁰.

Etyczna i moralna odpowiedzialność za ład społeczny zakłada więc dopełnienie elementarnej moralności, moralnością ewangelicznych wartości, prawo objawione buduje na nich, rozwija ich merytoryczną i potencjalną wartość ku osiągnięciu pełni wszechstronnego rozwoju w porządku natury i łaski w Chrystusie. Należy prezentować integralną wizję moralności Kościoła katolickiego, bez doktrynerstwa i postawy nieracjonalnego fideizmu. Ta nowa jakość porządku zbawienia nie niszczy w żadnym stopniu naturalnego porządku moralnego osoby ludzkiej, który w formie zakazów i nakazów spoczywa w głębi jego natury.

Tworzenie praw sprzecznych z prawem naturalnym powoduje, że tracą one swoją autentyczną wartość. Gdyż to prawo praw staje się obrońcą sumienia i wolności osoby wobec ewentualnej dowolności różnego rodzaju władzy²¹. Dziennikarze i twórcy mediów, środowiska opiniotwórcze winny być świadome tego, że wnoszą wkład w kształtowanie opinii publicznej poprzez promocję pokoju i braterstwa. Warto zatem czerpać z natchnienia uniwersalnego orędzia chrześcijańskiego i nauczania Kościoła. To paradoks, że Kościół dzięki wierze broni racjonalności otwartej na inne horyzonty poznania. Dotyczy to uznania wartości katolickiej nauki społecznej, które wpisuje się w misję ewangelizacyjną Kościoła²². Te zasady moralne są ponadczasowe i uniwersalne w przeciwieństwie do sądów nad rzeczywistością, które w wyniku ewolucji rzeczywistości społecznej mają postać drugorzędną i historyczną.

Papież zauważa, że nie chodzi tu o kolejną ideologię, w tym wypadku katolicką. Naukę społeczno-moralną Kościoła przed zarzutem ideologii chroni to, że w niej zasady życia społecznego mają aspekt poznawczy oraz pokazują wyłaniające się

²⁰ Benedykt XVI, *Osoba ludzka...*, art.cyt., 4. Zob. tenże, *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*. Przemówienie do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów, Rzym, 21 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 15. Benedykt XVI w przeciwieństwie np. do J. Habermasa domaga się uznania racjonalności szerszej niż tylko racjonalność komunikacyjna suponująca uzgodnienie stanowisk. Chodzi o racjonalność szerszą, otwartą także na propozycję wiary. Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press 2006; por. także: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, 44.

²¹ Zob. J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy*, Znaki Czasu 19 (1990), nr 3, 6.

²² CV 9. O wartości nauczania społecznego Kościoła więcej w: J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, dz.cyt., 49–83; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu Libertatis conscientia*, dz.cyt., 13–21; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, 604–605. Por. także: J. Martinetti, *Reasons to Believe Today*, Milwaukee 1996, 102.

w oglądzie faktów społeczno-gospodarczych, politycznych, konkretne i jakościowe normy moralne, ułożone według określonego porządku w danym kontekście historycznym. Nauka Kościoła w aspekcie społecznym pokazuje ewangeliczny kierunek rozwoju i interpretacji faktów społecznych, dlatego wymaga nieustannego rozwoju, ale bez wyrażania interesu jednej grupy społecznej, politycznej czy gospodarczej. Papież już jako profesor teologii pisał: „Jest też ona [katolicka nauka społeczna] czymś więcej niż wezwaniem skierowanym do dobrej woli jednostki: jest historycznym programem wynikającym z istotnego zrozumienia ludzkich dziejów, nie ujętym jednak w sposób ideologiczny, lecz otwartym wciąż na nowe rozwiązanie”²³. Dzięki temu Kościół ma do zaoferowania w swej nauce wiele inspiracji i wskazówek w kształtowaniu życia społecznego i opinii publicznej, aby obnażyć w nich mechanizmy destrukcji człowieka w postaci wyzysku, upraszczających ideologii oraz promocji zakamuflowanego fałszu, które stanowią „grzech społeczny” ludzkości.

7. ZAKOŃCZENIE

W wyniku przeprowadzonych powyżej analiz, można twierdzić, iż papież Benedykt XVI ma świadomość ogromnego znaczenia i wkładu środków społecznego przekazu w kształtowanie opinii publicznej. Spełnia ona według niego funkcję nie tylko etyczną jako podmiot, ale odgrywa znaczną praktyczną rolę w życiu politycznym i społecznym. Jest wyrazicielem poglądów grupy społecznej i recenzentem władzy, kreatorem działań politycznych i czynnikiem legitymizującym ich zasadność. Papież widzi potrzebę oparcia kształtowania opinii publicznej na fundamencie naturalnego prawa moralnego. Prawo naturalne bowiem obowiązuje wszystkich ludzi i ma charakter powszechny i co do zasad, niezmienny. W środowisku wierzących Benedykt XVI domaga się w formowaniu elit uznania i promocji wartości chrześcijańskich (życia ludzkiego, rodziny, pokoju), które mają charakter uniwersalny integralnego rozwoju społeczeństwa. To bowiem elity intelektualne, opierając się na merytorycznej wiedzy, etosie prawości i odpowiedzialności przyczyniają się do umocnienia postaw prospołecznych i humanizujących człowieka.

BIBLIOGRAFIA

1. Wypowiedzi Benedykta XVI

- *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa*. Spotkanie z dziennikarzami w auli Pawła VI, Rzym, 23 IV 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 6, 9.
- *Środki przekazu w służbie człowieka i społeczeństwa*. Modlitwa niedzielna z Papieżem, Rzym, 8 V 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 7–8, 30.
- *Zaprowadzajmy na naszej ziemi pokój i braterstwo*. Spotkanie pielgrzymami niemieckimi w Auli Pawła VI, Rzym, 12 V 2005, OsRomPol 26 (2005), nr 7–8, 10–11.

²³ J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie*, w: KEP, 300. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes...*, dz.cyt., 618.

- *Otoczajmy troską i miłością umysłowo chorych*, Rzym, 8 XII 2005, OsRomPol 27 (2006), nr 1, 8–9.
- *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy*, Rzym, 24 I 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 4–5.
- *Dla dobra człowieka i całego społeczeństwa*. Przemówienie do chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI), 27 I 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 4, 27–28.
- *Krzewić prawdę i umacniać pokój*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady d Środków Społecznego Przekazu, 17 III 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 6–7, 57–58.
- *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny, 13 V 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 8, 17–18.
- *Apostolstwo przez środki społecznego przekazu*. Przemówienie do pracowników katolickiego dziennika „Avenire”, telewizji Sat2000, radia inBlu i agencji Sir, 2 VI 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 9–10, 39.
- *Rodzina niezastąpionym dobrem dla narodów*, Walencja, 8 VII 2006, OsRomPol 27 (2006), nr 9–10, 14–16.
- *Osoba ludzka sercem pokoju*, 8 XII 2006, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 4–8.
- *Wspólna deklaracja Papieża Benedykta XVI i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, 14 XII 2006, OsRomPol 28 (2007) nr 3, 11–12.
- *Pokój darem Bożego Narodzenia*, Nowy Jork, 1 I 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 2, 51–53.
- *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 5, 44–45.
- *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 9 III 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 6, 27.
- *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Sesja inauguracyjna V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 V 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 9, 36–40.
- *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*. Spotkanie ze światem polityki, Wiedeń, 7 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 10–11, 16–19.
- *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*. Przemówienie do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów, 21 IX 2007, OsRomPol 28 (2007), nr 12, 15–16.
- *Encyklika Spe salvi*, 30 XI 2007, OsRomPol 27 (2006), nr 3, 4–21.
- *Rodzina wspólnotą pokoju*, 1 I 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 1, 25–28.
- *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznej, 3 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 6, 34–36.
- *Aborcja nie rozwiązuje problemów społecznych*. Przemówienie do włoskiego Ruchu Obrony Życia, 12 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 6, 41–42.
- *Przekazywanie wiary nowym pokoleniom jest odpowiedzią na kryzys wychowawczy*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch, 29 V 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 7–8, 12–14.
- *Maryja jest gwiazdą Nadziei na morzu życia*, Santa Maria di Leuca, 14 VI 2008, OsRomPol 29 (2008), nr 7–8, 5–7.
- *Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości*. Przemówienie do Kurii Rzymskiej, Rzym, 22 XII 2008, OsRomPol 30 (2009), nr 2, 9–12.
- *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca*. Modlitwa maryjna z Papieżem, 8 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 57–58.
- *Umacniajcie swoją apostolską solidarność*. Spotkanie z Konferencją Episkopatu Kamerunu, Juande – 18 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 23–25.
- *List do Gordona Browna*. W związku ze spotkaniem na szczycie G 20, 30 III 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 5, 9–10.
- *Misja wymaga działania ramię w ramię*, Amman, 10 V 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 7–8, 16–17.
- *Encyklika Caritas in veritate*, 29 VI 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 9, 4–35.

- *Ochrona środowiska jest ściśle związana z integralnym rozwojem człowieka*. Audienca Generalna, 26 VIII 2009, OsRomPol 30 (2009), nr 10, 34–35.
- *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 29 X 2009, OsRomPol 31 (2010), nr 2, 24–26.
- *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 20 I 2010, OsRomPol 32 (2011), nr 2, 39–43.
- *Prośmy Pana żniwa, aby posłał wielkodusznych głosicieli Ewangelii*. Modlitwa maryjna z Papieżem, 7 II 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 3–4, 44–45.
- *Po wniebowstąpieniu Pan jest z nami w nowy sposób*. Modlitwa maryjna z Papieżem, 16 V 2010, OsRomPol 31 (2010), nr 7, 55–56.
- *Ludzka i chrześcijańska godność prokreacji*, przem. do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 25 II 2012, OsRomPol 33 (2012), nr 4, 38–39.

2. Pisma kardynała J. Ratzingera

- *Wolność i więzy w Kościele*, w: *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kolekcja Communio, nr 5, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1990, 224–240.
- *Wolność i wyzwolenie*, w: *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kolekcja Communio, nr 5, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1990, 287–304.
- *Powołanie i przeznaczenie Europy*, *Znaki Czasu* 19 (1990), 3–6.
- *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2001.
- *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2004.
- *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce: Wydawnictwo Herder–Jedność 2004.
- *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald, tł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół Katolicki na przełomie tysiącleci*, Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald, tł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2005.
- J. Habermas, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press 2006.
- *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tł. W. Szymon, Kraków: Wydawnictwo M 2007.
- *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa: IW PAX 2009.

3. Nauczanie Kościoła

- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1968.
- Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1970–1971*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1972.
- Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1972–1973*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1975.
- Paweł VI, *Treść środków masowego przekazu i opinia publiczna w Kościele*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1970–1971*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1972, 94–99.
- Paweł VI, *Prawda. Podstawowe kryterium środków społecznego przekazu*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1972–1973*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1975, 38–39.
- Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1976–1978*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1979.

- Paweł VI, *Bądźcie obrońcami prawdy i kształtujcie świadomość moralną*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1976–1978*, t. 1, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1979.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Adhortacje*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006, 95–96.
- Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej*. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I 1986, OsRomPol 7 (1986), nr 1, 28.
- Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju, 8 XII 1989, OsRomPol 10 (1989), nr 12, 21–22.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Encykliki*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006, 543–544.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, 22 III 1986, OsRomPol 7 (1986), nr 2, 13–21.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Nota della santa sede su finanza e sviluppo alla vigilia della conferenza promossa dall'assemblea generale delle nazioni unite a doha*, Watykan, 18. 10. 2008, tekst włoski, 16 VI 2010, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20081118_finanza-sviluppo_it.html
- International Conference on Financing for Development, *The final text of agreements and commitments adopted at the International Conference on Financing for Development*, Monterrey, Mexico, 18 – 22 March 2002, United Nation 2003, tekst angielski, 16 IV 2010, <http://www.un.org/esa/ffd/monterrey/MonterreyConsensu.pdf>.

4. Literatura pomocnicza

- Cassino D., Taber Ch., Lodge M., *Information processing and public opinion*, Politische Vierteljahresschrift 48 (2007) nr 6, 205–220.
- Donsbach W., *The identity of communication research*, Journal of Communication 56 (2006) nr 9, 437–448.
- Encyklopedia socjologii*, red. H. Domański, t. 3, Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.
- Genova B.K.L., Greenberg B., *Interests in news and the knowledge gap*, Public Opinion Quarterly 43 (1979) nr 1, 79–91.
- Hoffman L.H., Glynn C.J., Hoge M.E., Sietman R.B., Thomson T., *The role of communication in public opinion processes: understanding the impacts of intrapersonal, media, and social filters*, International Journal Public Opinion Research 19 (2007) nr 3, 287–312.
- Keplinger H. M., *Probleme der Begriffsbildung in den Sozialwissenschaften: Begriff und Gegenstand öffentliche Meinung (Problems of concept formation in social sciences: concept and object of public opinion)*, Kölner, Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 29 (1977) nr 2, 233–260.
- Luhmann N., *Öffentliche Meinung (Public opinion)*, Politische Vierteljahresschrift, 11 (1970) nr 1, 2–28.
- Martinetti J., *Reasons to Believe Today*, Milwaukee 1996.
- Meyer J., *Życie ludzkie jest zagrożone*, OsRomPol 17 (1996) nr 5, 57–58.
- Noelle-Neumann E., *Public opinion and the classical tradition: a reevaluation*, Public Opinion Quarterly 43 (1979) nr 2, 143–156.
- Spoleczeństwo wirtualne. Społeczeństwo informacyjne*, red. R. Szwed, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.

THE IMPACT OF MEDIA ON THE SHAPING OF PUBLIC OPINION IN THE THOUGHT BENEDICT XVI

Summary

This article attempts to offer several keys to understand the process and considerable role of mass media in shaping public opinion. This analysis is based on core values which are very important in integral social development. These values e.g.: right to communicate, concern for human life, value of family, responsibility, society and peace, role of morality, religion and the Church and the consequences of natural law are independent of religion and confession. The article presents the factors that facilitate the correct process of shaping the public opinion. This article also introduces the role of elites and opinion leaders in shaping the public opinion based on the dialogue, competence, good values, and ethos. The text focuses on how mass media through their interpretation of the reality can use manipulation techniques, hindering access to truth and making it difficult to understand the news; they may distort the reality and negatively influence the public opinion – this issue is also briefly presented in the text.

Key words: Benedict XVI, public opinion, mass media, information, christianity

KS. MAREK STĘPNIAK

Szkoła Wyższa Ekonomii i Zarządzania
Łódź

ROLA RODZINY I ZRZESZEŃ KATOLICKICH W TWORZENIU KAPITAŁU SPOŁECZNEGO

Słowa kluczowe: religia chrześcijańska, życie społeczne, ideologia indywidualistyczno-liberalna, ideologia kolektywistyczna, postmodernizm, laicyzacja, sekularyzacja, kapitał społeczny, rodzina, zrzeczenia katolickie

1. Wprowadzenie. 2. Znaczenie kapitału społecznego w życiu społecznym. 3. Kapitał społeczny i dobro wspólne w ujęciu Benedykta XVI i Franciszka. 4. Wkład rodzin i zrzeczeń katolickich w tworzenie kapitału społecznego. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Miejsce religii chrześcijańskiej w życiu społecznym jest opisywane obecnie w kontekście relacji współczesnych państw do Kościoła katolickiego i wspólnot religijnych, istniejących w Europie modeli rozwiązań prawnych, a także ochronie wolności religijnej jako podstawowego prawa osoby ludzkiej. Rzetelną dyskusję utrudniają ideologiczne założenia, przyjmowane zarówno przez zwolenników ideologii indywidualistyczno-liberalnej, jak i kolektywistycznej. Pierwsza ideologia upatruje w religii zagrożenie dla wolności człowieka, druga zaś neguje nadprzyrodzony wymiar ludzkiej egzystencji, definiując religię jako jeden z czynników społecznej alienacji. Znaczący jest wpływ współczesnego postmodernizmu. Ideologia ta inspirowała politykę niektórych państw europejskich, kierujących się swoiście rozumianą laickością, której celem jest sprowadzenie religii do sfery wyłącznie prywatnej, a ostatecznie jej eliminacja z życia publicznego. Powodują one, że chrześcijaństwo jest postrzegane jako element obcy, nie przystający do współczesnej kultury i pluralistycznego życia społecznego. Jednak religia chrześcijańska stanowi ciągle znaczący element kultury poszczególnych narodów, jest wyznawana i praktykowana, choć zmieniają się formy jej wyrażania, a laicyzacja i sekularyzacja są procesami mocno ugruntowanymi w społeczeństwach europejskich. Chrześcijanie są aktywnie obecni w życiu społecznym i przyczyniają się do rozwoju społeczeństw poprzez świadectwo wyznawanej wiary, wspólnoty rodzinne, ale także poprzez organizacje,

stowarzyszenia, wspólnoty, ruchy religijne, placówki edukacyjne różnego stopnia, instytucje. W ten sposób chrześcijanie tworzą kapitał społeczny, istotny w funkcjonowaniu społeczeństwa.

Wydaje się zatem zasadne postawienie pytania o znaczenie zrzeszeń katolickich w tworzeniu kapitału społecznego. Ponieważ zrzeszenia katolickie opierają swoją działalność na wartościach chrześcijańskich, a ich członkowie kierują się zasadami chrześcijańskiej moralności, uzasadnione jest również pytanie o znaczenie religii chrześcijańskiej w życiu społecznym i jej wpływie na tworzenie kapitału społecznego.

2. ZNACZENIE KAPITAŁU SPOŁECZNEGO W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Pojęcie „kapitał społeczny”, pochodzące z początku XX w., określało najpierw „realne wartości, które wiele znaczą w codziennym życiu ludzi”¹. W ostatniej dekadzie XX w. stało się ono niezwykle popularne przede wszystkim w ekonomii. Profesor Jan Jacek Sztudynger określa kapitał społeczny jako „potencjał wynikający ze spoistości relacji międzyludzkich, siły więzi społecznych, który służy interesom społecznym, a nie wyłącznie interesom grupowym lub indywidualnym”². Kapitał społeczny to wzajemne stosunki pomiędzy jednostkami i wynikające z nich powiązania społeczne oraz normy określające zasady współpracy i solidarności. Dlatego jest nazywany spoiwem życia społecznego, na które składają się aktywne relacje pomiędzy ludźmi, oparte na zaufaniu, wzajemnym zrozumieniu, wspólnych wartościach, zachowaniach wiążących członków społeczności i umożliwiających współpracę. Według Pierre’a Bordieu, kapitał społeczny stanowi sumę aktualnych lub potencjalnych zasobów, które są związane z przynależnością do grupy dającej wsparcie swoim członkom. James S. Coleman kapitał społeczny definiuje jako umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grup i organizacji w celu realizacji wspólnych interesów. Robert Putnam wskazuje na normy zaufania i współpracę wewnątrz społeczności w różnych formach działania jako na istotne zasoby kapitału społecznego, przy czym zaufanie może dotyczyć członków rodziny lub odnosić się do całej społeczności³. W ujęciu Francis Fukuyamy kapitał społeczny występuje w rodzinie i w narodzie, jest przekazywany za po-

¹ W takim znaczeniu jako pierwsza użyła tego pojęcia w 1916 r. Lyda Judson Hanifan. W latach 60. teorię kapitału społecznego rozwijała Jane Jacobs, w latach 80. James S. Coleman, a następnie Pierre Bordieu, Robert Putnam, oraz Francis Fukuyama, uznając za jego najważniejszą instytucję zaufanie społeczne. Por. E. Rak-Młynarska, *Kapitał społeczny*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, 497.

² J.J. Sztudynger, *Rodzinny kapitał społeczny a wzrost gospodarczy w Polsce*, *Annales* 12 (2009), nr 1 228.

³ Por. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, 245. Por. także *Sociologia*, Kraków 2002, 222, 366. R. Putnam opracował również indeks kapitału społecznego, składający się z następujących elementów: dobrowolny udział w życiu stowarzyszeń, uczęszczanie na zebrania, podejmowanie dobrowolnych działań na rzecz wspólnoty, udział w spotkaniach publicznych, wiecach, wyborach, a nawet organizowanie przyjęć dla znajomych i udział w takich przyjęciach.

średnictwem religii, tradycji i zwyczajów, opiera się ma wyznawaniu tych samych wartości i norm moralnych oraz lojalności, uczciwości i rzetelności, a do jego istoty należy „zdolność wynikająca z rozpowszechnienia zaufania w obrębie społeczeństwa lub jego części”⁴. Analizując definicje proponowane przez różnych autorów, Piotr Sztompka zaznacza, że tylko sieć relacji społecznych powstających oddolnie, dobrowolnie i spontanicznie buduje kapitał społeczny. Relacje narzucone, biurokratyczne, urzędowe nie mają bezpośredniego wpływu na jego wzrost, ale z takich relacji mogą powstawać między ludźmi pracującymi w firmie, urzędzie czy w strukturach administracji państwowej stosunki oparte na przyjaźni czy wzajemnej pomocy i zaufaniu, które generować będą kapitał społeczny⁵. Podkreślenie znaczenia oddolnych i dobrowolnych relacji dla kapitału społecznego ma istotne znaczenie dla podejmowanej w tym artykule problematyki, zrzeszenia katolickie bowiem opierają się właśnie przede wszystkim na takich relacjach.

Interesująca jest również przedstawiona powyżej teza, że źródłem kapitału społecznego jest także religia. Wartości religijne określają normy i zasady współżycia społecznego, przyjmowane w społeczeństwie i przekazywane kolejnym pokoleniom. Dlatego zrzeszenia funkcjonujące w ramach Kościołów, oparte na bliskich wzajemnych relacjach, z własnymi liderami, budujące zaufanie poprzez wzajemne zrozumienie własnych interesów i korzyści należy uznać za struktury działające na rzecz tworzenia kapitału społecznego. Struktury te wspierają słabsze grupy społeczne, dając im prawo korzystania z zasobów i wybór odpowiedzialnych przywódców. Rozwijają one kapitał społeczny poprzez współdziałanie z organami administracji państwowej i firmami w celu pomocy w znalezieniu pracy czy innych form wsparcia⁶.

Przedstawione powyżej w ogólnym zarysie socjologiczne koncepcje kapitału społecznego wskazują na zaufanie jako wartość istotną powstania i prawidłowego funkcjonowania każdej ludzkiej społeczności. Osobowe relacje, głębokie, bliskie i bezpośrednie, mogą bowiem powstawać tylko między tymi uczestnikami życia społecznego, którzy w sposób dobrowolny współdziałają ze sobą dla dobra wspólnego. Dobro wspólne to pojęcie stosowane w katolickiej nauce społecznej, rozumiane jako suma warunków życia społecznego, jakie poszczególne osobom, wspólnotom, zrzeszeniom umożliwiają osiągnąć własną doskonałość, czyli pozwalają rozwijać się integralnie i osiągać właściwe im cele⁷. Jakość relacji międzyludzkich wpływa w znaczący sposób na tworzenie warunków rozwoju osoby ludzkiej i społeczności. Należy zatem podkreślić pozytywną zależność istniejącą między kapitałem społecznym a dobrem wspólnym różnych ludzkich społeczności.

⁴ E. Rak-Młynarska, dz.cyt., 497–499.

⁵ Por. P. Sztompka, dz.cyt., 244.

⁶ Por. E. Rak-Młynarska, dz.cyt., 499, 502–503.

⁷ Por. *Gaudium et spes*, 26.

3. KAPITAŁ SPOŁECZNY I DOBRO WSPÓLNE W UJĘCIU BENEDYKTA XVI I FRANCISZKA

„Zaufanie” ma również istotne znaczenie w odniesieniu do wiary jako relacji człowieka do Boga. Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej KKK), wychodząc od relacji międzyludzkich, stwierdza wprost, że tak jak godności, wolności i racjonalności człowieka nie sprzeciwia się zaufanie drugiemu człowiekowi, stanowiące ważny element wspólnoty między ludźmi, tak również nie jest sprzeczne z godnością człowieka „okazanie przez wiarę pełnego poddania naszego rozumu i naszej woli objawiającemu się Bogu i wejście w ten sposób w wewnętrzną komunię z Nim”⁸. Ponieważ Bóg jest Prawdą, wierzący z pełnym zaufaniem powierza się we wszystkich okolicznościach życia prawdzie i wierności Słowa Bożego⁹. Zaufanie Bogu stanowi zatem integralny element wiary, a jego szczególnym wyrazem jest modlitwa, przez którą chrześcijanin powierza się Bogu, Miłosiernemu Ojcu¹⁰.

Wiara jako osobowa relacja człowieka do Boga kształtuje życie wierzących, ich system wartości, norm, wzorów zachowań i wyraża się w różnych formach życia religijnego. Stanowi również warunek przynależności do wspólnoty Kościoła – Ludu Bożego¹¹. W Encyklice *Lumen fidei* (dalej LF) papież Franciszek podejmuje problem oddziaływania wiary chrześcijan na życie społeczne. „Wiara oświeca życie społeczne. Ona zawiera twórcze światło dla każdej nowej chwili historii, ponieważ odnosi wszystkie wydarzenia do ich początku i ukazuje przeznaczenie wszystkiego w Ojcu, który nas kocha”¹². Wpływ wiary ma bardzo konkretne, wręcz wymierne znaczenie: „wiara jest dobrem dla wszystkich, jest dobrem wspólnym, jej światło [...] pomaga nam budować nasze społeczności, tak by zmierzały ku przyszłości dającej nadzieję”¹³. Tym słowom towarzyszy głęboka troska o losy świata: „gdy zanika wiara, pojawia się ryzyko, że zanikną również fundamenty życia [...]”¹⁴. Wiara kształtuje życie ludzi tworzących różnorakie społeczności, gdy głoszona jest prawda o miłości Boga do człowieka oraz prawda o człowieku, stworzonym na Boży obraz i podobieństwo, a chrześcijanie uświęcają życie rodzinne, zawodowe, polityczne zgodnie ze swoim powołaniem.

Wkład chrześcijaństwa w tworzenie dobra wspólnego społeczności ludzkich dokonuje się również przez upowszechnianie nauczania społecznego Kościoła i stosowanie zawartych w nim norm, wartości i kryteriów oceny zjawisk i procesów społecznych. Istotne znaczenie w tym zakresie ma katolicka nauka społeczna, definiowana przez Benedykta XVI jako *caritas in veritate in re sociali*¹⁵ oraz proponowane dwa kryteria orientacyjne działania moralnego: sprawiedliwość i dobro

⁸ KKK, 154.

⁹ Por. KKK, 215.

¹⁰ KKK, 2738, 2778, 2828.

¹¹ Por. KKK, 782, por. Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, wyd. polskie, Kielce Wydawnictwo: „Jedność” 2005, nr 60–61.

¹² LF, 55.

¹³ LF, 51.

¹⁴ LF, 55.

¹⁵ CV, 5.

wspólne. Sprawiedliwość, nazwana najmniejszą miarą miłości, odnosi się do praw i obowiązków oraz stanowi podstawę budowania „miasta godnego człowieka”¹⁶. Dzięki miłości zaś tworzą się w społecznościach relacje bezinteresowności, miłosierdzia, bezpośrednie więzi osobowe, dające początek różnym formom wspólnot ludzkich, powstaje zatem kapitał społeczny. Miłość w relacjach społecznych ukazuje miłość Boga, „nadając wartość teologalną i zbawczą wszelkim zaangażowaniom sprawiedliwości w świecie”¹⁷. Drugie kryterium – dobro wspólne jest ściśle powiązane ze sprawiedliwością i miłością i wymaga zaangażowania każdego z członków społeczności, gdyż „tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego, odpowiadającego również na jego osobiste potrzeby”¹⁸. Dobro wspólne ma również swój wymiar instytucjonalny, a nawet polityczny, i wyraża się w zaangażowaniu na rzecz instytucji o charakterze prawnym, cywilnym, politycznym, kulturalnych, służących życiu społecznemu. Chrześcijanie, uczestnicząc aktywnie w ich życiu i działalności, kierując się miłością, budują powszechne miasto Boże, „do którego zmierzają dzieje rodziny ludzkiej”¹⁹.

Warto zwrócić również uwagę na przedstawiony w czwartej części Encykliki LF związek między wiarą a dobrem wspólnym. Wiara stanowi integralny element dobra wspólnego, ponieważ jej znaczenie nie ogranicza się jedynie do życia duchowego czy eschatologii, ale ma konkretny wpływ na życie i działanie osób i społeczności²⁰. Dokument odnosi się także do różnych wymiarów dobra wspólnego. Pierwszy wymiar to sprawiedliwość, poszanowanie praw i pokój, który wiara, oparta na miłości, wnosi w życie społeczne. Drugi wymiar to relacje międzyludzkie, wśród których istotne znaczenie ma dążenie do jedności, oparte na poszanowaniu bliźniego, jego praw i radości życia we wspólnocie²¹. Społeczeństwo tworzą rodziny, wspólnoty wiary i miłości. Sakramentalność związku małżeńskiego mężczyzny i kobiety, jego trwałość, miłość i wierność małżonków, zrodzenie potomstwa i wychowanie w wierze, praktykowanie wiary w rodzinie to ważne aspekty dobra wspólnego rodziny, ale także dobra wspólnego każdej ludzkiej społeczności²². Wymiarem dobra wspólnego, interpretowanym w świetle wiary, jest także środowisko naturalne, którego ochrona jest moralną powinnością²³. Relacje w rodzinie, w wielorakich ludzkich społecznościach, w społeczeństwie w wymiarze globalnym opierają się na poszanowaniu godności osoby ludzkiej. W nauczaniu społecznym Kościoła godność osoby swoje

¹⁶ CV 6, PP, 22.

¹⁷ CV, 6.

¹⁸ CV, 7.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. LF, 51. Zagadnienie duchowego i moralnego wymiaru życia społecznego było wielokrotnie podejmowane w nauczaniu społecznym Kościoła. Ponieważ społeczność ludzka jest przede wszystkim wartością duchową, wszelkie reformy społeczne, sprzyjające rozwojowi osoby ludzkiej i społeczeństwa, wymagają wewnętrzznego nawrócenia poszczególnych osób oraz działań, które byłyby zgodne z normami sprawiedliwości i budowały dobro wspólne. Por. *Lumen gentium*, 36, *Pacem in terris*, 35, KKK, 1888.

²¹ Por. LF, 51.

²² Por. LF, 52–53.

²³ Por. LF, 55.

podstawy ma w prawie Objawionym i naturalnym, stanowi kryterium oceny zjawisk społecznych i systemów politycznych²⁴. Jest ona również fundamentem braterstwa jako podstawowej formy relacji międzyludzkich²⁵.

Wiara jest zatem użyteczna w przygotowaniu miejsca, „w którym człowiek może zamieszkać razem z innymi”²⁶. Odwołując się do tekstu Listu do Hebrajczyków, Franciszek podaje jako przykład dzieje Noego i Abrahama²⁷. Ich działania, płynące z wiary, miały realny wpływ na losy ludzi, powierzonych przez Boga ich pieczy, na życie wspólnot, którym dali początek, budowanych na wierze w Słowo Boże. Przytoczone obrazy ukazują prawdę, że wiara tworzy nową jakość relacji międzyludzkich „ponieważ rodzi się z miłości” oraz urzeczywistnia obecność Boga. Dlatego człowiek o ugruntowanej wierze buduje miasto, w którym jest miejsce na Bożą obecność. Tezy powyższe zostały rozwinięte w Adhortacji *Evangelii gaudium* (dalej EG). „Autentyczna wiara [...] zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie”²⁸. Dlatego postulat usunięcia religii z przestrzeni publicznej jest dla Kościoła równoznaczny z ograniczaniem wolności jego misji i praw ludzi wierzących.

Właśnie w kontekście etycznej interpretacji rozwoju integralnego osoby ludzkiej pojawia się w Encyklice *Caritas in veritate* pojęcie „kapitał społeczny”, określane przez Benedykta XVI jako zespół relacji zaufania, wiarygodności i poszanowania reguł nieodzownych w każdym współżyciu obywatelskim²⁹. Autor, nawiązując do swoich poprzedników, ukazuje wymiar teologiczny tego prawa, mówiąc o powołaniu do rozwoju. Koncepcja rozwoju jako powołania człowieka zakłada „z jednej strony, że jego źródłem jest transcendentne wezwanie, a z drugiej zaś, że sam z siebie jest niezdolny, by wyznaczyć sobie ostateczny sens”³⁰. Powołanie pochodzi od Boga, zatem autentyczny rozwój zakłada uznanie obecności Boga i Jego woli, wyrażonej w prawie naturalnym i objawionym. Człowiek przyjmuje powołanie do rozwoju jak każde inne, w sposób wolny i odpowiedzialny, a wolność i odpowiedzialność w wymiarze indywidualnym i społecznym czynią rozwój integralnie ludzkim³¹. Zatem istotnym wymiarem rozwoju integralnego jest pogłębienie relacji z Bogiem i braćmi. Według Benedykta XVI idea braterstwa jako podstawowa forma relacji społecznych opiera się na miłości i stanowi kryte-

²⁴ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, 133n.

²⁵ LF, 54 wskazuje na biblijne podstawy braterstwa: odniesienie do wspólnego Ojca-Boga, pragnienie Boga, aby wszyscy uczestniczyli w jednym błogosławieństwie, aby wszyscy stanowili jedno, oraz prawda, że Bóg przez drugiego człowieka objawia swoją miłość: „niewyczerpana miłość Ojca jest nam przekazywana w Jezusie, także przez obecność brata”.

²⁶ LF, 50.

²⁷ Por. Hbr 11.

²⁸ „W rezultacie nikt nie może od nas domagać się, abyśmy usuwali religię w przestrzeń tajemniczego wnętrza osób bez żadnego jej wpływu na życie społeczne i narodowe, nie przejmując się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego, bez wypowiadania się na temat wydarzeń, które interesują obywateli”, EG, 183.

²⁹ Por. CV, 32.

³⁰ CV, 16.

³¹ „Prawda rozwoju tkwi w jego integralności: jeśli nie ogarnia całego człowieka i każdego człowieka, rozwój nie jest prawdziwym rozwojem”, CV, 18.

rium oceny rozwoju³². Braterstwo przewyższa opartą na rozumie relację równości i wynikające z prawa stanowionego reguły współżycia w ramach państwa i społeczeństwa, a także mechanizmy pogłębiające proces globalizacji. Dlatego pierwszą przyczyną niedorozwoju i różnych form niesprawiedliwości w wymiarze globalnym jest brak braterstwa pomiędzy ludźmi i narodami³³. Działania na rzecz przemian niesprawiedliwych struktur społecznych i przeciwdziałanie ubóstwu, mimo świadomości niebezpieczeństw, jakie z nich wynikają w wymiarze globalnym, nie przynoszą spodziewanych owoców, ponieważ narastającej wzajemnej zależności między ludźmi nie odpowiada etyczne współdziałanie sumień i umysłów, którego wynikiem mógłby być rozwój „naprawdę ludzki”³⁴.

Powyższa analiza najnowszych dokumentów ukazuje ścisły związek integralnego rozwoju człowieka i społeczności z tworzeniem kapitału społecznego i dobra wspólnego. Ponieważ rozwój integralny ma swój wymiar duchowy, wiara wyznawana i praktykowana przez chrześcijan indywidualnie i wspólnotowo, ma w ocenie papieża Benedykta XVI i Franciszka, znaczący wpływ na jakość życia społecznego.

4. WKŁAD RODZIN I ZRZESZEŃ KATOLICKICH W TWORZENIE KAPITAŁU SPOŁECZNEGO

We współczesnej polskiej literaturze poświęconej interpretacji kapitału społecznego i dobra wspólnego na szczególną uwagę zasługują te jego elementy, które są zbieżne lub tożsame z chrześcijańską koncepcją osoby ludzkiej, małżeństwa, rodziny i życia społecznego. Wskazują one bowiem na wartości, które wprowadzone zostały w cywilizację europejską dzięki chrześcijaństwu. Taką istotną wartością jest zapewne wspomniane wyżej braterstwo. Do takich wartości należy rodzina, oparta na trwałym związku małżeńskim mężczyzny i kobiety. W odniesieniu do rodziny wskazuje się na rodzinny kapitał społeczny, którego istotą są więzi rodzinne. Rodzina bowiem rozwija umiejętność bezinteresownej współpracy, umacnia zaufanie wśród jej członków, w rodzinie tworzą się interpersonalne relacje bezpośrednie. Dlatego rodzina jest uznawana za największy kapitał społeczny, kształtujący osobowość człowieka i umiejętności w zakresie działalności społecznej, kulturalnej i ekonomicznej. J.J. Sztaudynger definiuje rodzinny kapitał społeczny jako „więzi między członkami rodziny, które służą ich współdziałaniu i równocześnie nie są w sprzeczności z interesem społecznym. Więzi te wyrażają się w postawach szacunku, zaufania, miłości, zainteresowania, opieki, pomocy i troski o członków rodziny”³⁵. Należy

³² Por. CV, 19. W ocenie Benedykta XVI „społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi”. Tamże.

³³ CV, 32. Ubóstwo stanowi zagrożenie dla demokracji, utrwała negatywne zjawiska ekonomiczne, prowadzi do erozji kapitału społecznego, utrwała postawy antyprodukcyjne, a także narusza prawa ludzi pracy.

³⁴ CV, 9. Por. także R. Buttiglione, *L'Encyclique – une autre base pour l'économie mondiale*, w: *Un développement humain integral. La pensée sociale de Benoit XVI dans l'Encyclique Caritas in veritate*, Namur: Edition Fidelité 2010, 18 n.

³⁵ J.J. Sztaudynger, *Rodzinny kapitał...*, dz.cyt., 230–231.

zauważyć, że powyższa definicja koresponduje z definicją dobra wspólnego, proponowaną przez katolicką naukę społeczną. Rodzinny kapitał społeczny stanowi jeden z istotnych warunków umożliwiających rodzinie i jej poszczególnym członkom integralny rozwój w ramach dobra wspólnego.

Elementami tworzącymi rodzinny kapitał społeczny są trwałość rodziny i nierozzerwalność małżeństwa. Odwołując się do nich J.J. Sztudynger, na podstawie prowadzonych badań ekonometrycznych, sformułował tezę o wpływie dezintegracji życia rodzinnego na spowolnienie procesów gospodarczych w Polsce³⁶. Wzrost liczby rozwodów w stosunku do zawieranych małżeństw, tak ważny dla życia religijnego, osłabia kapitał społeczny, ponieważ jest przejawem nietrwałości rodziny, osłabienia więzi rodzinnych, a także umiejętności współpracy rodzinnej i społecznej, a nawet ekonomicznej i zawodowej. Ponieważ więzi rodzinne mają szczególnie charakter, ich rozpad rodzi poczucie niepewności i ryzyka³⁷. Trwałość małżeństwa i rodziny ma zatem nie tylko wymiar moralny i religijny, lecz stanowi istotną wartość kapitału społecznego, a także, jak pokazują badania, konieczny warunek równomiernego wzrostu gospodarczego³⁸. W podsumowaniu wyników badań P. Baranowski i J.J. Sztudynger proponują dwa wnioski. Pierwszy wskazuje, że w latach 1967–2006 spowolnienie wzrostu gospodarczego z powodu dezintegracji małżeństw i rodziny wyniosło 0,6 punktu procentowego, czyli o ponad jedną szóstą, drugi zaś dowodzi, że „trwałe małżeństwo i rodzina są istotnym czynnikiem zapewniającym równomierny dynamiczny rozwój gospodarki, są ważne dla wykorzystania potencjału całej gospodarki. Wartości rodzinne wspierają *homo oeconomicusa*, a nie konkurują z nim. Wartości rodzinne są niezbędnym warunkiem sprawnej gospodarki, sukcesu gospodarczego”³⁹.

Trwałość małżeństwa i rodziny jest jedną z podstawowych wartości życia chrześcijańskiego. Dlatego Kościół katolicki w Polsce promuje świętość małżeństwa i rodziny, broni nienaruszalności życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, zdecydowanie przeciwstawia się ideologiom i działaniom osłabiającym rodzinę jako wspólnotę życia i miłości. Warto przywołać wielorakie inicjatywy podejmowane przez Kościół katolicki i działające zrzeszenia katolickie na rzecz obrony praw rodziny i wspomagające rodziny i małżeństwa w sytuacjach kryzysowych, a ostatnio także diagnozę dotyczącą ideologii *gender*⁴⁰.

³⁶ Por. P. Baranowski, J.J. Sztudynger, *Rodzinny kapitał społeczny a wzrost gospodarczy – analiza dla Polski i 15 krajów Unii Europejskiej*, *Annales* 14 (2011), nr 1, 157–158. Zdaniem Autorów nie tyle same rozwody są przyczyną spowolnienia gospodarczego, ile towarzyszące im „zerwania kooperacji, współpracy, zwiększenie ryzyka, ograniczanie zaufania, skracanie horyzontu czasowego decyzji”. Zjawiska te dotyczą bowiem pracujących członków rodziny i w której następuje rozwód i są przez nich przenoszone na płaszczyznę pracy zawodowej i tak oddziałują na zespoły pracownicze. Tamże.

³⁷ J.J. Sztudynger, *Rodzinny kapitał...*, dz.cyt., 227–228.

³⁸ Autor uzasadnia tę hipotezę następująco: trwała rodzina wywiera wpływ średnio i długookresowy na dorosłych, pracujących członków rodziny oraz wpływ międzypokoleniowy na dzieci. Tamże, 233.

³⁹ Tamże, 240–241.

⁴⁰ Por. *List pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny*, 29 grudnia 2013 r. www.episkopat.pl/dokumenty,5545.1,list_pasterski_na_niedziele_Swietej_Rodziny_2013_rok_html (27.12.2013).

Badania nad kapitałem społecznym wskazują na znaczącą rolę religii, tradycji i zwyczajów, istniejących dzięki wielkim religiom światowym i instytucjom religijnym, które wprowadzają w życie społeczne określone wartości. Szczególne znaczenie w polskim i europejskim kontekście kulturowym mają katolickie święta religijne. Proponowana przez socjologów charakterystyka święta religijnego podkreśla następujące cechy, istotne dla kapitału społecznego: cele święta wykraczają poza czynność świętowania, święta odnoszą się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, udział w nich ma charakter społeczny, obwarowany sankcją obyczajową, pełni funkcję integracyjną i służą kultywowaniu i przekazywaniu wartości⁴¹. Kościół katolicki w Polsce, doceniając obchód świąt katolickich w podtrzymaniu i rozwoju religijności, a także w umacnianiu tożsamości kulturowej, podkreślał w praktyce duszpasterskiej także ich teologiczne znaczenie. Taka praktyka jest kontynuowana, mimo przemian kulturowych, które wymagają poszukiwania nowych metod duszpasterskich⁴². Obchód świąt religijnych oraz związane z nimi tradycje stanowią ważną część religijności ludowej, która decydowała o sile katolicyzmu w zmaganiach z ideologią komunistyczną, a współcześnie integruje ze wspólnotą kościelną zarówno tych, którzy praktykują systematycznie, jak i praktykujących okazjonalnie. Znacząca różnica w liczbie wiernych wypełniających świątynie w uroczystości Bożego Narodzenia i Wielkanocy w stosunku do niedziel zwykłych w ciągu roku liturgicznego jest tego wymownym dowodem. Ale Kościół towarzyszy wiernym również w przełomowych momentach życia, udzielając sakramentów świętych i wspierając modlitwą wspólnoty. Charakter święta religijnego przeżywanego we wspólnocie rodzinnej, kręgu przyjaciół, w wymiarze parafialnym ma chrzest dziecka, Pierwsza Komunia święta – Eucharystia, ślub kościelny, sakrament bierzmowania. Także śmierć członka rodziny jest wydarzeniem przeżywanym najczęściej wspólnotowo, a pogrzeb katolicki stanowi znaczące wydarzenie w rodzinie i lokalnej społeczności⁴³.

W opinii prof. Anieli Dylus, szczególne znaczenie dla kapitału społecznego ma obchodzenie niedziel. „Jako święto religijne, pozostając znakiem najgłębszych ludzkich tęsknot, nadziei i miłości, znakiem wspólnotowego otwarcia się człowieka ku transcendencji, jest jedną z najcenniejszych wartości, jakie chrześcijaństwo może zaoferować współczesnemu demokratycznemu i wolnorynkowemu społeczeństwu”⁴⁴. Niedziela, stały element każdego tygodnia, jest świętem budującym chrześcijańską i kulturową tożsamość. Jej świętowanie umacnia więź rodzinną poprzez wspólne posiłki, spędzany czas wolny, odpoczynek, więź ze wspólnotą Kościoła poprzez udział w zgromadzeniu eucharystycznym, a także sprzyja budowaniu szerszych relacji. Dlatego świętowanie niedziel generuje kapitał społeczny w wymiarze polskim i europejskim.

⁴¹ Por. A. Dylus, *Kapitał społeczny świąt religijnych*, *Annales* 10 (2007), nr 1, 200.

⁴² Np. rekolekcje w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, odpusty parafialne poprzedzane nabożeństwami eucharystycznymi i sprawowaniem sakramentu pokuty i pojednania, misje parafialne.

⁴³ A. Dylus, art.cyt., 203. Autorka wskazuje także na pielgrzymki, szczególnie te związane z wizytami Jana Pawła II w Polsce, jako na czynniki tworzące kapitał społeczny. Pielgrzymki papieskie miały znaczącą rolę w przemianach społeczno-politycznych w Polsce.

⁴⁴ Tamże.

Istotny wkład w tworzenie kapitału społecznego wnoszą również zrzeszenia religijne. Ruchy, stowarzyszenia, grupy kościelne łączą wiernych we wspólnoty i czynią ich świadectwo bardziej czytelne, a działalność na rzecz ewangelizacji skuteczniejszą⁴⁵. Wielość zrzeszeń, ich zróżnicowana struktura, programy, formy działalności tworzą swoisty pluralizm form aktywności polskich katolików i proponują ofertę dostosowaną do oczekiwań i duchowych potrzeb poszczególnych osób. Ponadto większość zrzeszeń ma osobowość prawną, która czyni je równouprawnionym podmiotem w stosunku do państwa i jego instytucji. Także prawo Unii Europejskiej, zgodnie z tzw. „klauzulą kościelną” i traktatem lizbońskim, gwarantuje poszanowanie osobowości prawnej uzyskanej na terenie państw członkowskich⁴⁶. Osobowość prawna pozwala mogącymi pozyskiwać fundusze, prowadzić działalność edukacyjną, wydawniczą, charytatywną, które są praktycznymi formami realizacji duszpasterstwa społecznego, a także wyrażać swoje stanowisko wobec istotnych problemów społecznych. Z punktu widzenia omawianej problematyki istotne jest, że działalność zrzeszeń opiera się na zaufaniu tych, którzy wchodzą w ich skład oraz na internalizacji wartości, norm i wzorów zachowań proponowanych przez zrzeszenie. Dlatego ich udział w generowaniu kapitału społecznego w Kościele i w społeczeństwie obywatelskim jest tak potrzebny. Należący do zrzeszeń katolicy są aktywnymi członkami Kościoła, animują życie wspólnot parafialnych, angażują się w dzieła ewangelizacyjne i charytatywne, a także uczestniczą w życiu społecznym i politycznym⁴⁷.

W rzeczywistości polskiego Kościoła działalność zrzeszeń religijnych skupia jednak elitę katolików świeckich. Wpływ mają zapewne przemiany, jakie zachodzą w życiu religijnym, w warunkach życia i pracy Polaków. Wydaje się jednak, że istotnym powodem niskiego poziomu rozwoju zrzeszeń jest tzw. indywidualizm religijny, przejawiający się w braku wewnętrznego zapotrzebowania na wspólnotowe przeżywanie wiary i pogłębioną formację religijną. Jak słusznie zauważa ks. prof. Janusz Mariański: „jednostka w ramach swoich indywidualnych wyborów i decyzji chce określać, w co ma wierzyć, w jakim zakresie i przez jaki czas. Jej tożsamość religijna nie może być efektem oddziaływań zbiorowych przekonań czy uznawanych obyczajów i zwyczajów, lecz własnych inicjatyw wynikających z przemyśleń i refleksji bądź dostosowania się do osobistych kryteriów użyteczności, na miarę aktualnych potrzeb jednostki”⁴⁸. Taka postawa wynika również, jak można wnioskować, z pewnej koncepcji Kościoła i miejsca osoby w Kościele. Jak pokazują badania socjologiczne Kościoła dla znacznej części polskich katolików jest przede wszystkim instytucją, nie zaś wspólnotą Ludu

⁴⁵ Por. B. Drożdż, *Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistniania się Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t.1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, 60 n.

⁴⁶ Por. H. Juros, „Klauzula kościelna” w *Traktacie Amsterdamskim*, w: H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, 163 n.

⁴⁷ Por. W. Śmigiel, *Zrzeszenia religijne laikatu podmiotem ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, 234 n.

⁴⁸ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, 179–180.

Bożego⁴⁹. Formacja religijna proponowana zrzeszeniom bardzo wyraźnie prezentuje model Kościoła – wspólnoty, a osoby, które odbyły taką formację częściej niż inni katolicy postrzegają wspólnotowy wymiar życia Kościoła. Działalność zrzeszeń katolickich powinna stać się zatem integralnym elementem duszpasterstwa parafialnego. Ich aktywność znacząco może się przyczynić do pogłębienia życia chrześcijańskiego, wiedzy religijnej, uaktywnienia apostołskiego katolików świeckich, a przez to do budowania kapitału społecznego.

5. ZAKOŃCZENIE

Przedstawienie, w pewnym zarysie, problematyki wkładu rodzin i zrzeszeń katolickich w tworzenie kapitału społecznego zostało oparte na źródłach socjologicznych, ukazujących istotę i rolę kapitału społecznego w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw, a także na źródłach teologicznych, do których zaliczyć należy nauczanie papieży zawarte w najnowszych dokumentach. Kapitał społeczny można uznać za istotny element dobra wspólnego, niezbędnego do integralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz różnych form ludzkich społeczności, poczynając od rodziny aż po społeczeństwo globalne. Wydaje się, że w perspektywie sporów o etyczne podstawy życia społecznego podjęcie tej problematyki jest szczególnie aktualne. Analiza socjologiczna wskazuje jednoznacznie na potrzebę określonych wartości, norm i wzorów zachowań, także religijnych, w prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa. Refleksja teologiczna proponuje system wartości, norm i zachowań wynikający z Dekalogu, Ewangelii oraz prawa naturalnego. Centralne miejsce tym systemie zajmuje godność osoby ludzkiej w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym oraz wynikające z niej prawa człowieka.

Przedstawione w niniejszym artykule problematyka wymaga dalszych analiz. Wydaje się, że szczególnie interesujące byłyby analizy ukazujące wpływ innych form życia religijnego na tworzenie się kapitału społecznego, np. edukacji katolickiej, rozumianej jako formacja intelektualna, moralna i duchowa, czy też wybranych wymiarów religijności, np. wspólnotowego, ukazującego siłę i formy związku wiernych ze wspólnotą Kościoła, a także moralnego, opisującego zgodność faktycznych zachowań z wartościami i normami religijnymi. Jeśli „wiera jest dobrem wspólnym”, to badanie jej wpływu na życie społeczne jest dziś szczególnie potrzebne i aktualne.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski P., Sztandynger J.J., *Rodzinny kapitał społeczny a wzrost gospodarczy – analiza dla Polski i 15 krajów Unii Europejskiej*, Annales 14 (2011), nr 1, 157–170.
Dylus A., *Kapitał społeczny świąt religijnych*, Annales 10 (2007), nr 1, 199–209.

⁴⁹ Por. W. Świątkiewicz, *Kościelna tożsamość*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, 2004, 131.

- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2001.
- Mazurek F.J., *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007, 11–30.
- Rak-Młynarska E., *Kapitał społeczny*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, 497–504.
- Sztaudynger J.J., *Rodziny kapitał społeczny a wzrost gospodarczy w Polsce*, *Annales* 10 (2009), nr 1, 225–244.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007.
- Un développement humain integral. La pensée sociale de Benoit XVI dans l'Encyclique Caritas in veritate*, Namur: Edition Fidelité 2010.

THE ROLE OF FAMILY AND CATHOLIC ASSOCIATIONS IN THE FORMATION OF SOCIAL CAPITAL

Summary

The place of Christianity in social life is presently described in the relation of contemporary states to the Catholic Church and religious communities, current European models of legal solutions and to the protection of freedom of religion as the basic human right. Ideological presuppositions hinder a fair discussion both on the part of the supporters of individualistic-liberal ideology as well as the collective one. The first ideology perceives religion as a threat to human freedom, the other one negates a supernatural dimension of human existence, defining religion as one of the factors of social alienation.

The influence of contemporary postmodernism is significant. The ideology inspires politics of some European states which are driven by secularity that is interpreted in a particular way; its aim is to reduce religion only to a private sphere and finally to eliminate it from public life. Christianity is perceived as an alien element which does not fit with contemporary culture and pluralistic social life. However, Christianity is still an essential element of individual national cultures, it is confessed and practiced, though its expression may vary, while secularization is a strong trend in European societies.

Christians are actively present in social life and they contribute to social development though the witness of their faith, family communities and though organizations, associations, communities, religious movements, educational facilities of various levels, institutions. In this way Christians form social capital which is important for the society.

Therefore it seems fitting to pose a question about the importance of Catholic associations in the formation of social capital. As Catholic associations base their activity on Christian values and their members affirm principles of Christian morality one can ask also about the significance of Christianity in social life and its impact on the formation of social capital.

Key words: Christian religion, social life, individualistic and liberal ideology, collectivistic ideology, postmodernism, secularization, social capital, Catholic associations

GIOVANNI TRIDENTE

Facoltà di Comunicazione Istituzionale
Pontificia Università della Santa Croce
Roma

ABITARE I NUOVI MEDIA CON UNO SGUARDO ALLA *EVANGELII GAUDIUM* DI PAPA FRANCESCO

Parole chiavi: nuove media, nuove abitudini, Internet, *social media*, *social networks*, *microblogs*, missione evangelizzatrice della Chiesa, Chiesa Catholica

1. Panorama attuale. 2. Nuovi media e nuove abitudini. 2.1. Cosa sono. 2.2. Chi li utilizza e per farci cosa. 2.3. I rischi in agguato. 3. La Chiesa, un tema da sempre informativo. 3.1. L'avvento del Pontificato di Papa Francesco. 3.2. Rispondere a un mandato missionario. 3.3. A chi spetta il compito di evangelizzare. 4. Alcune proposte alla luce della *Evangelii gaudium*. 4.1. Cosa fare. 4.2. Come farlo. 4.3. Quando farlo. 5. In conclusione: cosa succede con i media tradizionali?

Riassunto

Secondo le previsioni, oltre il 50% della popolazione mondiale avrà accesso ad Internet nel 2016, mentre il numero di utenti che a livello planetario utilizzano i *social media*, cresce al ritmo di 100 milioni ogni mese. La media giornaliera di tempo che le persone trascorrono su *social networks* e *microblogs* supera invece le 2 ore, e l'utilizzo che ne fanno, oltre che per svago è anche per attingervi informazioni.

Di fronte a questa evoluzione mediatica, di costumi e di abitudini, anche la Chiesa – chiamata sin dalle origini a portare la Buona Novella in tutto il mondo e per sempre, qualunque sarebbero state le circostanze e i mezzi a disposizione – deve interrogarsi sui modi migliori per *abitare* questo nuovo mondo e su come incidervi positivamente.

Questo contributo, esplorativo e certamente non esaustivo, intende offrire alcuni spunti di riflessione proprio per rispondere a tali esigenze. Dopo aver accennato al panorama mediatico di fronte al quale ci troviamo, verificata l'essenza informativa della Chiesa e ricordato la sua imprescindibile missione evangelizzatrice, verificheremo alcune possibili proposte di "cittadinanza" sui nuovi media, anche alla luce del Magistero e con particolare riferimento alla *Evangelii gaudium* di Papa Francesco.

ZADOMAWIAĆ NOWE MEDIA, ZE SPOJRZENIEM ZWRÓCONYM NA ADHORTACJĘ EVANGELII GAUDIUM PAPIEŻA FRANCISZKA

Słowa kluczowe: nowe media, nowe nawyki, *social media*, Internet, media społecznościowe, mikroblog, misja ewangelizacyjna Kościoła, Kościół katolicki

Streszczenie

Według prognoz ponad 50% światowej populacji będzie miała dostęp do Internetu w 2016 r., podczas gdy liczba użytkowników *social media* w skali globalnej wzrasta w rytmie 100 mln każdego miesiąca. Średnia ilość czasu, którą osoby spędzają na portalach społecznościowych i mikroblogach w ciągu dnia, przekracza dwie godziny. Ich użytkowanie stanowi nie tylko źródło rozrywki, ale także źródło informacji. W obliczu ewolucji mediów, zwyczajów i nawyków, także Kościół wezwany jest od samego początku do niesienia Dobrej Nowiny na cały świat i zawsze, niezależnie od okoliczności i dostępnych środków, musi on pytać siebie, jakie są najlepsze sposoby bytowania na tym świecie i w jaki sposób kształtować pozytywnie świat.

Niniejszy tekst ma na celu zaproponować odpowiedź na postawione wyżej pytania i wątpliwości, zagadnienia nie zostaną jednak wyczerpująco omówione przez autora tekstu. Po „zarysowaniu” w ogólności sytuacji medialnej, w której się znajdujemy, świadomi natury komunikacyjnej Kościoła i jego zasadniczej misji ewangelizacyjnej, zostaną poddane weryfikacji niektóre możliwe propozycje otrzymania „obywatelstwa” przez nowe media. Analiza zostanie przeprowadzona w świetle Magisterium Kościoła, ze szczególnym odniesieniem do Adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka.

1. PANORAMA ATTUALE

Nei primi mesi del 2015, il 42% della popolazione mondiale aveva accesso ad Internet, con un incremento di circa 7 punti percentuali rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente. Le stime per il 2016 parlano di un abbondante superamento del 50% di questo tipo di penetrazione. Quanto invece agli account attivi sui *social media*, il loro numero a livello planetario superava il 29% della popolazione, con un incremento del 12% rispetto all'anno precedente e una crescita mensile di 100 milioni di utenti. Sempre rispetto all'anno precedente, il numero dei collegamenti ad Internet attraverso il telefono cellulare (*smartphones*) si è attestato sui 72 punti percentuali, con un incremento del 9%, ed una erosione del 19% rispetto a chi era abituato ad utilizzare il PC e il notebook. Infine, riguardo alla media di tempo trascorso su *social networks* e *microblogs*, secondo una ricerca condotta dal *GlobalWebIndex* questa si attesta sulle 2 ore e 25 minuti giornalieri, con argentini, filippini e messicani che ne trascorrono 4 ore; in Polonia, Germania e Francia, l'uso giornaliero è di 2 ore¹.

Questa visione d'insieme e queste cifre, comunque non esaustive, in fondo dimostrano tre cose: che le abitudini della gente sono cambiate, che i mezzi di comunicazione fanno ormai endemicamente parte del vissuto quotidiano delle persone

¹ Cfr. S. Kemp, *Digital, Social & Mobile Worldwide in 2015*, WeAreSocial, in: <http://wearesocial.net/blog/2015/01/digital-social-mobile-worldwide-2015/> (21-1-2015).

e che la Rete si è convertita – come d'altronde le è consono – in uno dei maggiori aggregatori sociali oggi in voga (e domani ancora di più).

Assumere questa consapevolezza porta la Chiesa e tutti i suoi organismi ad interrogarsi su come impostare la propria missione evangelizzatrice in modo da essere pienamente incisiva e convincente rispetto ai nuovi “usi e costumi” che caratterizzano l'umanità. D'altronde, si tratta di un compito al quale non ci si può sottrarre, per mandato diretto di Gesù Cristo, che quando l'ha istituita ha chiesto ai suoi discepoli di raggiungere ogni confine del mondo, con tutti i mezzi che ci sarebbero stati a disposizione. Ed è questo il motivo per cui nasce anche il presente contributo: accennare al panorama di fronte al quale ci troviamo e scandagliare qualche possibile proposta, anche alla luce del Magistero, in particolare e più specificamente prendendo spunto dall'Esortazione Apostolica di Papa Francesco *Evangelii gaudium*, che rappresenta anche la *magna carta* dell'attuale Pontificato.

Svilupperemo il discorso a partire dalla definizione di “nuovi media”, cercando di capire cosa sono, chi li utilizza e per farci cosa. In questo contesto situeremo la Chiesa come istituzione, un tema da sempre informativo, e l'avvento del Pontificato di Papa Francesco, che nel panorama mediatico odierno ha comunque assunto un innegabile impatto comunicativo. Prendere atto di questa “attenzione” non ci esimerà dall'affrontare anche i rischi in agguato, come ad esempio la semplificazione o la confusione. Ritorneremo sul “mandato missionario” affidato alla Chiesa di “essere *nel* mondo”, con un'attenzione specifica ai nuovi media appunto, e formuleremo alcune proposte alla luce dell'esortazione pontificia, in particolare su *cosa* fare e *come* farlo. La riflessione conclusiva sarà sul contributo che ancora possono dare i mezzi di comunicazione tradizionale, come “oasi di contemplazione” e momenti di maggiore edificazione.

2. NUOVI MEDIA E NUOVE ABITUDINI

Internet, *social media*, *social networks*, *microblogs* e altri termini di questo genere ricorrono in maniera frequente ai giorni nostri e sono gli attori principali della “evoluzione mediatica” in atto, perché ne rappresentano la causa e la ragione stesse. Si tratta di un'evoluzione, appunto, che ha assunto una velocità elevata negli ultimi anni e che, insieme all'innovazione ha forse portato anche un po' di confusione, e sicuramente smarrimento, soprattutto in chi era abituato a processi più lenti e cambiamenti meno stravolgenti.

2.1. COSA SONO

Quando parliamo di “nuovi media”, o “media digitali”, ci riferiamo sostanzialmente a quei mezzi di comunicazione che hanno una correlazione con la tecnologia informatica e si sono sviluppati proprio in conseguenza della sua nascita e diffusione. Questi moderni mezzi si servono, insomma, del contesto digitale e spostano

(ampliandola) la prassi comunicativa dal modello unidirezionale o univoco e bidirezionale o molteplice a quello collettivo (*many-to-many*), favorendo così una simultaneità di conoscenze e di esperienze che vengono condivise, attraverso gli strumenti tecnici appunto. Quando diciamo “digitale” ci riferiamo al codice digitale, e quindi alle rappresentazioni numeriche che hanno in comune l’uso del computer o di altri sistemi digitali i quali, “mescolando” *bit*, permettono di partecipare al processo della comunicazione.

Questo “mescolamento” è ciò che definisce anche le principali caratteristiche dei nuovi media. Tra queste è possibile evidenziare, ad esempio, l’elemento di *velocità* nella trasmissione e comunicazione a distanza; la *portata* geografica e demografica, e con essa l’*accesso* illimitato, quantomeno potenziale; l’*accuratezza* (anch’essa almeno potenziale) dell’informazione trasmessa; la *manca*nza di *limiti spazio-temporali*; l’elevato grado di *partecipazione*; l’*interattività*, cioè la possibilità di interagire in maniera veloce con testi digitali; la *convergenza* tra strumenti o tecnologie diversi; il potenziale di *memoria*, ossia la capacità di conservare le informazioni per una consultazione successiva; l’*automazione* e così via. L’uso di più *media digitali* contemporaneamente da parte di un utente, viene invece chiamato *multitasking*, attitudine diffusa soprattutto tra i giovani, i cosiddetti nativi digitali.

Ci sembra sbagliato definire un elenco di “nuovi media”, perché significherebbe creare una cesura netta proprio tra “vecchio” e “nuovo” che in realtà l’innovazione tecnologica non realizza. Piuttosto, la novità sta nel perfezionamento delle tecnologie tradizionali non solo da un punto di vista estetico ma anche delle funzionalità offerte. In sostanza, quello che i nuovi media apportano è l’inclusione di alcune componenti, che migliorano e implementano le caratteristiche dei mezzi tradizionali: pensiamo ad esempio alla TV o all’apparecchio telefonico e come la funzione principale sia comunque preservata, pur affiancata da nuove funzionalità, e generalmente migliorata. Pensiamo anche a come Internet ingloba dentro di sé i tradizionali stampa, radio, televisione e cinema, offrendo un insieme di servizi un tempo impensabili.

Resta chiaro che i media digitali sono diventati degli ambienti di fruizione d’informazione e spazi alternativi alla realtà quotidiana per momenti di svago e tempo libero, ma anche “luogo” di formazione e approfondimento dai quali è ormai impossibile prescindere.

2.2. CHI LI UTILIZZA E PER FARCI COSA

Secondo una ricerca realizzata ad aprile dal *Pew Research Center*, il 24% degli adolescenti americani tra i 13 e i 17 anni utilizza Internet “quasi costantemente”, facilitati dalla diffusa disponibilità di *smartphones*; il 56% degli stessi vi si connette più volte durante la giornata. Di questi, il 71% è utente abituale di *Facebook*, il 52 di *Instagram* e il 33 di *Twitter*. Un altro studio realizzato dallo stesso centro di ricerca ha evidenziato che il 63% di coloro che – popolazione americana maggiore di 18 anni –, utilizzano abitualmente *Facebook* e *Twitter* lo fanno per acquisire informazione su eventi e temi, al di là del regno amicale e familiare, con un incremento

di diversi punti percentuali rispetto all'anno precedente (quando i dati erano del 47% per *Facebook* e 52% per *Twitter*)².

Questi dati, seppur sommari e ampiamente relativi, ma sufficienti per lo scopo che ci prefissiamo in questo contributo, dimostrano almeno due importanti fattori in ballo: che l'utilizzo dei social media da parte degli adolescenti e dei giovani è in costante crescita, e che gli adulti che accedono alla Rete lo fanno soprattutto per acquisire nuove informazioni sui più disparati contesti, oltre l'ambito "ristretto" della famiglia o della comunità di amici. Ciò detto, siamo di fronte ad una questione di *tipo pubblico* e di *genere di contenuto* – con tutto ciò che questi due ambiti comportano –, di cui tener conto quando ci si confronta con l'incidenza dei nuovi media nella società.

2.3. I RISCHI IN AGGUATO

Com'è evidente, i *digital media* sono anche e soprattutto uno stimolo a esplorare nuovi modi di ideare e fruire storie e accadimenti, che vengono poi diramati attraverso le piattaforme tecnologiche. Accanto a tali aspetti positivi, che scaturiscono proprio dal modo in cui tali prassi comunicative sono concepite e realizzate, esistono comunque dei rischi concreti, che di fatto possono comprometterne le finalità o quantomeno il risultato complessivo. Proprio per questo, è opportuno, per un'istituzione che vuole comunque assumere protagonismo nel dibattito pubblico, non prescindere dal famoso detto "se lo conosci, lo eviti" e correre ai ripari, prendendo familiarità, seppure a grandi linee, con tali pericoli spesso occulti, e trovare il modo per non cadervi. Ne elencheremo alcuni.

Il più in agguato di tutti è fuor di dubbio la *superficialità*. Proprio per il modo in cui questi moderni mezzi di comunicazione tecnologica sono concepiti – *velocità*, *immediatezza*, *concisione* (vedi *Twitter*) –, permettono di cadere nel rischio della semplificazione eccessiva dei contenuti, e di conseguenza del proprio "messaggio", che può giungere monco o addirittura alterato. Si dirà, ed è vero, che è tipico di questo meccanismo comunicativo il fatto di "rendere tutto più semplice", ma il legittimo (e a questo punto quasi doveroso) desiderio di "semplificare i concetti" non deve trasformarsi in un'operazione sbrigativa, frettolosa, generica o approssimativa, che sono appunto sinonimi di qualcosa realizzata in maniera semplicistica e perciò superficiale.

Un altro rischio da tener presente è quello della *overdose (dis)informativa*. Le informazioni sono, come sappiamo, il contenuto per eccellenza che circola in Rete: dall'immissione alla fruizione, è un continuo "navigare" e "approdare" nei porti di ogni latitudine e durante tutto l'arco della giornata. Eppure, molto spesso, alla circolazione di così tante informazioni non corrisponde un'altrettanta adeguata assunzione informativa da parte delle persone. Saranno pure "informazioni" quelle che circolano, ma ciò che spesso a noi giunge è una babele di dati, opinioni, commenti,

² A. Lenhart, *Teens, Social Media & Technology Overview 2015*, PewResearchCenter (9-4-2015); *The Evolving Role of News on Twitter and Facebook*, PewResearchCenter (14-7-2015).

sviamenti che ci saziano ma non ci apportano alcunché di “formativo”. Per dirla in termini mangerecci, dopo tutta questa “scorpacciata”, molto spesso sappiamo meno cose di prima, in maniera errata o addirittura opposta all’input iniziale, che è andato smarrito nella lunga, agitata e tempestosa traversata comunicativa. A questo punto è chiaro che al destinatario finale non è giunto altro che una *disinformazione*, o per meglio dire una non-informazione, perché l’informazione o c’è, è vera ed è stata acquisita, oppure non è mai esistita.

Collegato ai precedenti, c’è un ultimo consistente rischio, che si spiega da solo ed è conseguenza sia della superficialità che dell’overdose informativa, ed è la *confusione*. Confuso è il messaggio che arriva a destinazione, che nel frattempo si è sminuito o spezzettato (semplificato) per rispondere ai canoni della nuova comunicazione tecnologica; ugualmente confusi restano i destinatari di tutte queste informazioni, trovandosi di fronte ad un panorama talmente esteso e variegato che non riescono in alcun modo a mettere a fuoco. La stessa confusione è carburante per la ripartenza di tutto il processo (superficialità-overdose-confusione), e così all’infinito, se non s’interviene per tempo.

Altri rischi (partigianeria, strumentalizzazione, persuasione negativa, ecc.), che non hanno bisogno di commento, sono in un certo senso figli di questi principali che abbiamo esposto, e perciò frutto di una cattiva comprensione del mezzo o di una mancata vigilanza e capacità di stare al di sopra dei fenomeni, per poterli controllare e meglio gestire.

3. LA CHIESA, UN TEMA DA SEMPRE INFORMATIVO³

Così come non si può *informare* senza necessariamente attuare un processo comunicativo, potremmo anche dire che non si può prescindere dal trasmettere una informazione quando si parla della Chiesa e della sua missione nel mondo. Intanto, perché la sua ragione d’essere è proprio la trasmissione di una *novità*, il Vangelo – la Buona Notizia –, e poi perché gode di una organizzazione istituzionale – alla quale appartengono evidentemente anche tutti e singoli i suoi membri – che ruota attorno alla comunicazione di questo contenuto.

In termini più precisi, parliamo qui del compito e della missione evangelizzatrice che spetta ad ogni battezzato. E che cos’è evangelizzare se non portare a conoscenza – informare – di un altro individuo la novità contenuta appunto nel Vangelo, e cioè la salvezza dell’uomo e del mondo per opera della misericordia di Dio? Siamo senz’altro di fronte ad un contenuto di fede, religioso, che però è ricco di spunti legati all’attualità del momento storico che ogni individuo è chiamato a vivere. Certamente, le varie azioni informative che riguardano la Chiesa hanno a loro volta dei “soggetti” che contribuiscono a generare e ad alimentare il processo. Specificamente, possiamo parlare di *istituzioni, persone e mezzi*.

³ Per un approfondimento di questi temi, si veda G. Tridente (a cura di), *Teoria e pratica del giornalismo religioso. Come informare sulla Chiesa Cattolica: fonti, logiche, storie, personaggi*, Roma: ESC 2014.

Rientrano tra le *istituzioni* della Chiesa, ovviamente la Santa Sede con la Curia Romana, le Conferenze Episcopali, le Diocesi, le Parrocchie e tutti gli altri organismi cattolici, a cominciare dagli Istituti di vita consacrata, i movimenti, i gruppi missionari, ecc. Il materiale informativo che questi soggetti producono – sia che poi lo trasmettano direttamente attraverso i propri mezzi, sia che vengano ripresi dai mezzi di comunicazione secolari – riguarda ad esempio le dichiarazioni ufficiali (di indole dottrinale, legate ai costumi, al culto, ai riti); le iniziative religiose o assistenziali; la propria organizzazione, ad esempio in termini di crescita e sviluppo (pensando all’erezione di nuove Diocesi o parrocchie); le opere propriamente dette di evangelizzazione o missionarie.

In quanto alle *persone*, sono soggetto (producono) e oggetto (il loro pronunciamento e il loro operato è di interesse per l’opinione pubblica) di informazione, innanzitutto il Papa, in quanto Vescovo di Roma, Vicario di Cristo e “somma istituzione” della Chiesa; i Vescovi, i Parroci, i Superiori Religiosi, il laicato cattolico. Le informazioni che questi generano riguardano principalmente il Magistero della Chiesa (pronunciamenti sulla dottrina e sulla fede); la diffusione dell’insegnamento cristiano attraverso l’attività pastorale e la catechesi; l’esempio e la testimonianza di fede mediante gesti e scelte di vita. Quest’ultimo punto non sempre è tenuto in debita considerazione, eppure nell’opinione pubblica l’“immagine” è quasi sempre più importante delle parole, soprattutto se c’è in gioco la coerenza, la credibilità e l’affidabilità di chi per propria missione è chiamato ad essere un riferimento – oltretutto un richiamo – morale per gli altri.

Infine, ci sono i *mezzi*, che sono soggetto di informazione per il possesso proprio che la Chiesa ne ha, in quanto, in questo caso, diventano fonti per altri mezzi di comunicazione. Sono invece oggetto di informazione in tutti quei casi in cui la Chiesa si pronuncia dando delle indicazioni magisteriali sul loro utilizzo e le loro finalità. Annunciando, cioè, quel “come dovrebbero essere”, che a partire dal Concilio Vaticano II ha generato una ricca e più influente tradizione.

3.1. L’AVVENTO DEL PONTIFICATO DI PAPA FRANCESCO

Con l’avvento del Pontificato di Papa Francesco si è registrato senza ombra di dubbio un incremento vertiginoso di attenzione mediatica verso la Chiesa, che ha generato a sua volta un esteso interesse nell’opinione pubblica, e una partecipazione “affettiva” sia verso gli eventi ecclesiali che nei confronti della persona del Pontefice stesso. Rimandiamo a studi specifici in tale ambito per capire approfonditamente tutti i risvolti comunicativi e la portata di questo fenomeno; ciò che invece qui interessa evidenziare è come l’attenzione verso la figura del Papa si sia ben consolidata con le dinamiche dei nuovi media, e finanche con tutto l’influsso che questi generano verso i media tradizionali. Tre esempi ci aiuteranno a dimostrarlo.

Innanzitutto, il costante aumento del numero di *followers* dell’account ufficiale *Twitter* di Papa Francesco. Nel momento in cui scriviamo, le nove lingue in cui è declinato il profilo del Santo Padre (inglese, italiano, spagnolo, francese, tedesco, portoghese, polacco, latino e arabo) hanno superato i 23 milioni di *followers*, con

una crescita di oltre 1 milione rispetto ai due mesi precedenti. Il profilo più popolare è quello ispanico, *@pontifex_es*, che da solo raggiunge quasi i 10 milioni, rispetto ai 7 di quello in lingua inglese.

Come si ricorderà, l'account ufficiale era stato aperto con Benedetto XVI il 12 dicembre del 2012, e già allora ci si era interrogati su cosa rappresentasse da parte della Chiesa – e della sua “più alta carica” – lo “sbarco” su questo moderno *social network*. È evidente che lo scopo di chi utilizza *Twitter* è quello di condividere informazioni, ascoltare gli altri e dire la propria, e le aziende o istituzioni lo utilizzano come strumento di comunicazione quotidiana, ma anche come mezzo di valutazione della propria reputazione o analisi delle esigenze dei propri *stakeholders*, rispetto ai beni o servizi erogati. Più è alto il numero di persone che “ti seguono”, più significa che sei una fonte attendibile – inevitabile nel caso di un profilo ufficiale – e fidata, ma anche una personalità di rilievo che la gente è interessata ad ascoltare.

Un esempio di “convergenza” tra mezzo tradizionale e influsso scaturito dai nuovi media è dato da un altro fenomeno che con Papa Francesco è esploso in maniera considerevole, quello di dedicare le copertine di importanti riviste a livello mondiale alla figura del Pontefice. Era già accaduto nel passato con i Santi Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II, ma Francesco è senz'altro il Papa che detiene il primato delle “uscite”. A titolo esemplificativo, dopo la comparsa su *TIME* come persona dell'anno, altre testate blasonate hanno aderito a questa sorta di campagna, tra cui *Rolling Stone*, *Fortune*, *Vanity Fair*, *NewsWeek*, *National Geographic*. Questo non significa che, ciò che ha fatto da contorno a tali scelte editoriali, sia poi stato sempre positivo o quantomeno coerente con il messaggio e gli insegnamenti che il Santo Padre trasmette in maniera instancabile. Indubbiamente, però, va rilevato che questa speciale “attenzione”, che sembra non avere precedenti nella storia della carta stampata, è sicuramente frutto di un influsso proveniente dalla “popolarità” attestata innanzitutto attraverso i nuovi media. Poi, come ben spiega Elisabetta Lo Iacono, bisogna riflettere su cosa dimostrino effettivamente queste copertine, ossia che “Papa Francesco, con il suo stile, sta conquistando le attenzioni di ambienti tradizionalmente disattenti verso la Chiesa, attratti da quegli atteggiamenti così spontanei e immediati, fuori dai tradizionali schemi pontifici e più affini, semmai, a un amato e amabile parroco”⁴.

Un ultimo esempio di come la popolarità mediatica – generalmente diffusa e incrementata grazie alle iper-connessioni – porti i mezzi tradizionali a rispondere a una domanda “informativa” molto sentita, è la nascita, nel marzo del 2014 (ad un anno dal Conclave), di una rivista cartacea settimanale interamente dedicata a Papa Francesco e denominata *Il mio Papa*. Si tratta di una sfida lanciata dal gruppo editoriale italiano Mondadori, che a distanza di diversi mesi ancora continua le pubblicazioni, anzi le ha finanche estese a livello internazionale, firmando accordi in Germania, Polonia e Brasile. Nello specifico è il primo esempio di *magazine* interamente dedicato alla figura di un Pontefice che, oltre a fare il punto sull'attività settimanale del Papa, dedica spazio “alle curiosità e alle immagini che lo ritraggono in gesti di grande semplicità, mantenendo il taglio positivo, la grafica colorata”, tutti aspetti mutuati in un

⁴ E. Lo Iacono, *L'epoca delle copertine*, “Torre dei venti”, in: <http://elisabettaloiacono.blogspot.it/2014/01/lepoca-delle-copertine.html> (29-1-2014).

certo senso dall'interattività dei moderni mezzi di comunicazione digitale, trasferiti in questo caso all'editoria cartacea⁵.

3.2. RISPONDERE A UN MANDATO MISSIONARIO

Come accennavamo in uno dei punti precedenti, il compito di essere annunciatori della Buona Novella *nel* mondo è stato affidato da Gesù stesso agli Apostoli, e per questo alla Chiesa. Il Vangelo di Matteo, al capitolo 28, versetti 19 e 20 così riporta: “Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco io sarò con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”. L'evangelista Marco aggiunge: “Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo; chi invece non crederà, sarà condannato”⁶. Con questo mandato che Gesù affida agli Apostoli nel momento in cui appare loro dopo la Risurrezione, nasce propriamente la Chiesa, con il compito, appunto, di “andare” incontro agli altri per annunciare la Parola di Dio (“tutto ciò che vi ho comandato”).

Per i cristiani, l'impegno di *annunciatori* è accompagnato in pari tempo dall'essere *destinatari* della medesima Rivelazione divina. Non è possibile, infatti, annunciare la “Parola definitiva ed efficace che è uscita dal Padre”, se prima l'uomo non viene attirato e coinvolto “nella sua vita e missione”. Un dinamismo, questo, che Benedetto XVI riassume con chiarezza nell'Esortazione Post-sinodale *Verbum Domini* quando, parlando della “essenza” missionaria della Chiesa, afferma: “Non possiamo tenere per noi le parole di vita eterna che ci sono date nell'incontro con Gesù Cristo: esse sono per tutti, per ogni uomo. Ogni persona del nostro tempo, lo sappia oppure no, ha bisogno di questo annuncio. [...] A noi la responsabilità di trasmettere quello che a nostra volta, per grazia, abbiamo ricevuto”⁷.

Tornando al mandato apostolico affidato da Gesù, la Costituzione dogmatica conciliare *Dei Verbum* riporta che questo stesso “venne fedelmente eseguito”, sia dagli stessi Apostoli “nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni” trasmettendo ciò che avevano imparato da Cristo – “vivendo con lui e guardandolo agire” –, sia “da uomini della loro cerchia”, che ispirati dallo Spirito Santo “misero per scritto il messaggio della salvezza”. E aggiunge: “gli Apostoli, poi, affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come loro successori i vescovi [...]”⁸. Tradizione apostolica e Sacra Scrittura “sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è (cfr. 1 Gv 3,2)”⁹. E rappresentano perciò il punto di riferimento e la misura della sua missione su questa terra.

⁵ Cfr. “In arrivo le prime tre edizioni de *Il mio Papa*”, Mondadori, in: <http://www.mondadori.it/Media/Novita-dai-business/Periodici/In-arrivo-le-prime-tre-edizioni-internazionali-di-Il-mio-Papa>.

⁶ Mc, 16, 15.

⁷ Benedetto XVI, Esortazione Apostolica Post-sinodale *Verbum Domini*, 30-9-2010, n. 91.

⁸ Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, 18-11-1965, n. 7.

⁹ *Idem*.

3.3. A CHI SPETTA IL COMPITO DI EVANGELIZZARE

La *Lumen Gentium* chiarisce che “ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di disseminare, per quanto gli è possibile, la fede”¹⁰. Nell’Udienza generale del 15 gennaio 2014, soffermandosi sul significato del Battesimo, Papa Francesco ha spiegato come in virtù dello stesso Sacramento “noi diventiamo *discepoli missionari*, chiamati a portare il Vangelo nel mondo”. In questo senso, “il Popolo di Dio¹¹ è un *Popolo discepolo* – perché riceve la fede – e *missionario* – perché trasmette la fede. E questo lo fa il Battesimo in noi. Ci dona la Grazia e trasmette la fede”. In funzione di ciò, “tutti nella Chiesa siamo discepoli, e lo siamo sempre, per tutta la vita; e tutti siamo missionari, ciascuno nel posto che il Signore gli ha assegnato”¹².

Parole e concetti che lo stesso Pontefice ha ugualmente affrontato nella sua prima Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, quando al n. 120 scrive: “ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione”¹³. Con ciò Francesco auspica un “nuovo protagonismo” dei cristiani “perché nessuno rinunci al proprio impegno di evangelizzazione, dal momento che, se uno ha realmente fatto esperienza dell’amore di Dio che lo salva, non ha bisogno di molto tempo di preparazione per andare ad annunciarlo, non può attendere che gli vengano impartite molte lezioni o lunghe istruzioni. Ogni cristiano è missionario nella misura in cui si è incontrato con l’amore di Dio in Cristo Gesù”¹⁴.

4. ALCUNE PROPOSTE ALLA LUCE DELLA *EVANGELII GAUDIUM*

Una volta chiarito che cosa sono i nuovi media, quali rischi si nascondono dietro alla loro diffusione e al loro utilizzo, perché la Chiesa è da sempre un tema informativo e quale missione comunicativa le spetta per mandato originario, accenniamo ad alcune proposte meta-pratiche che scaturiscono da alcuni contenuti dell’Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di Papa Francesco. Possiamo trarre dalla stessa almeno quattro verbi – uscire, annunciare/testimoniare, educare e trasfigurare – che ci aiutano a delineare un percorso operativo lungo due direttrici: “cosa fare” e “come farlo”.

¹⁰ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21-11-1964, n. 7.

¹¹ Per una definizione argomentata di “Popolo di Dio”, vedi Concilio Vaticano II, *LG*, Cap. II; Catechismo della Chiesa Cattolica, *La Chiesa – popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo*, nn. 781-810.

¹² Francesco, *Udienza generale*, 15-1-2014.

¹³ Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24-11-2013, n. 120; Cfr. Francesco, *Visita “ad Limina Apostolorum” dei presuli della Conferenza Episcopale dell’Austria*, 30-1-2014.

¹⁴ *Idem*.

4.1. COSA FARE

La prima cosa da fare è fuor di dubbio quella di *uscire*. Questa parola e il suo significato profondo sono principalmente declinati nei numeri dal 20 al 24 dell'Esortazione, dove Papa Francesco spiega la sua idea di "Chiesa in uscita", più volte richiamata nel corso del Pontificato. Certamente, si tratta di un "dinamismo missionario" presente costantemente nella Parola di Dio, a cominciare dalla Genesi. Di fronte alle sfide odierne, "ogni cristiano e ogni comunità discernerà quale sia il cammino che il Signore chiede", in modo da "avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo"¹⁵. E a volte i nuovi media, pur nella loro apparente prossimità, sono luoghi periferici per eccellenza, perché raccolgono tutto il bacino umano che soffre i marosi della società contemporanea.

Uscire significa anche fare i conti con la potenzialità imprevedibile della Parola, che ha al tempo stesso una "libertà inafferrabile", "che è efficace a suo modo, e in forme molto diverse, tali da sfuggire spesso le nostre previsioni e rompere i nostri schemi" (n. 22). Insomma, imprevedibilità, libertà, forme diverse, varietà di schemi, tutti concetti che sono di casa con i nuovi media e che quindi spiegano ulteriormente la consonanza di questa "missione tecnologica". Sempre riguardo all'"uscita", l'Esortazione specifica anche che bisogna "prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare" (n. 24), un vademecum di tutto rispetto da consegnare ai pellegrini/missionari del cyberspazio.

Una volta assunta la decisione di "sbarcare" in questo nuovo mondo dei media, sopraggiunge il compito vero e proprio, che si può declinare nei verbi *annunciare*/*testimoniare*. Infatti, per annunciare bisogna uscire, come è spiegato al n. 23: "Fedele al modello del Maestro, è vitale che oggi la Chiesa esca ad annunciare il Vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura. La gioia del Vangelo è per tutto il popolo, non può escludere nessuno". Annunciare, però, non significa soltanto enunciare un contenuto, ma comporta un dinamismo appassionato e un coinvolgimento integrale della persona stessa, che si lega bene con il vademecum cui accennavamo prima.

Questo annuncio deve poi essere in simbiosi con la testimonianza, come già auspicava il Beato Paolo VI: "Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradi fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo, e accettino di mettere in gioco la propria vita"¹⁶. I punti della *Evangelii Gaudium* dedicati a questo aspetto vanno dal 122 al 134, ed è utile leggerseli attentamente.

Quanto invece alla pratica *social*, questa testimonianza può essere declinata con la diffusione di storie di vita alla luce del Vangelo e dei Comandamenti del Signore, soprattutto mediante contenuti gioiosi e belli, come già esortava Papa Montini. Non bisogna lasciarsi trascinare dal vortice della negatività, del contrasto esacerbato, della desolazione o addirittura dalla disperazione, che comunque sono molto diffusi sui

¹⁵ Francesco, *EG*, n. 20.

¹⁶ Paolo VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 80.

social networks. Evitare questa trappola sarà essa stessa già una testimonianza di grande impatto emotivo. Questo aspetto si lega a doppio filo con il punto successivo.

4.2. COME FARLO

Declinare questa testimonianza si serve di altri due verbi che possiamo trarre dall'Esortazione di Papa Francesco: *educare* (alla Bellezza) e *trasfigurare*.

Educare deriva dal latino *e-ducere*, che significa “tirar fuori”, un processo attraverso il quale la conoscenza, che è già in ciascuno di noi, “emerge” in noi. Ecco perché va distinta dall’istruzione, che è invece trasmissione di nozioni teoriche o tecniche operative, specifiche di una disciplina o attività. Educare alla bellezza significa far riscoprire la meraviglia e la passione per ciò che è vero e bello; è quasi come un rimettere al mondo, far nascere la nostra umanità più piena, risvegliando quella scintilla che è in ciascuno di noi. Scrive Francesco al n. 9: “Il bene tende sempre a comunicarsi. Ogni esperienza autentica di verità e di bellezza cerca per se stessa la sua espansione, e ogni persona che viva una profonda liberazione acquisisce maggiore sensibilità davanti alle necessità degli altri. Comunicandolo, il bene attecchisce e si sviluppa. Per questo, chi desidera vivere con dignità e pienezza non ha altra strada che riconoscere l’altro e cercare il suo bene”.

Trasfigurare, invece, significa vedere oltre i limiti umani, così come ha fatto Gesù quando, dopo aver vissuto fino in fondo la propria umanità morendo in Croce, ha rivelato la propria natura divina apparendo ai discepoli nello splendore della luce. Certamente, questa non è un’azione in nostro potere, possiamo solo metterci a disposizione e lasciarci condurre dove non sapremo mai andare da soli. Questa strada, come dicevamo, permette di vedere oltre i confini delle cose, cogliendo l’unità profonda di tutto e, pur con tutti i limiti, dare testimonianza. Papa Francesco associa una simile attitudine a quella di “evangelizzatori con Spirito”, “che si aprono senza paura all’azione dello Spirito Santo”, e aggiunge: “Gesù vuole evangelizzatori che annuncino la Buona Notizia non solo con le parole, ma soprattutto con una vita trasfigurata dalla presenza di Dio” (n. 259).

Il n. 262 della *Evangelii gaudium* è ancora più esplicito e si commenta da sé: “Evangelizzatori con Spirito significa evangelizzatori che pregano e lavorano. Dal punto di vista dell’evangelizzazione, non servono né le proposte mistiche senza un forte impegno sociale e missionario, né i discorsi e le prassi sociali e pastorali senza una spiritualità che trasformi il cuore. Tali proposte parziali e disgreganti raggiungono solo piccoli gruppi e non hanno una forza di ampia penetrazione, perché mutilano il Vangelo. Occorre sempre coltivare uno spazio interiore che conferisca senso cristiano all’impegno e all’attività. Senza momenti prolungati di adorazione, di incontro orante con la Parola, di dialogo sincero con il Signore, facilmente i compiti si svuotano di significato, ci indeboliamo per la stanchezza e le difficoltà, e il fervore si spegne. La Chiesa non può fare a meno del polmone della preghiera”.

4.3. QUANDO FARLO

C'è un ultimo aspetto che si potrebbe includere in questo discorso, ed è il “quando farlo”, cioè: con quale “tempistica” intervenire nel nuovo panorama mediatico e con che criteri? Siccome la missione è perenne e le esigenze di evangelizzazione improcrastinabili, la frequenza deve essere costante. Certamente bisogna conoscere bene le logiche temporali di questi nuovi strumenti, in modo che il proprio intervento puntuale sia incisivo ed efficace. Al contempo, la costanza di esserci non deve portare a un utilizzo che vada a scapito della moderazione, che toglie spazio alla riflessione, alla preparazione, alla meditazione e, soprattutto, alla preghiera. In sostanza, prima di lanciarsi nella mischia, occorre scrutare bene il campo di intervento, meditare sul possibile contributo che si può offrire, portare queste intenzioni nella preghiera come suggerisce il Magistero, e solo successivamente agire.

5. IN CONCLUSIONE: COSA SUCCEDDE CON I MEDIA TRADIZIONALI?

Abbiamo impostato questo nostro contributo sui nuovi media, e dicevamo all'inizio che non bisogna correre il rischio di separare nettamente questi ultimi dai loro “progenitori” tradizionali. Allora viene spontaneo chiedersi: in questo nuovo contesto, cosa succede con i media tradizionali? Intanto, anche loro si sono evoluti e si sono adattati ai nuovi processi media-tecnologici, migliorando senz'altro in qualità tecnica e definizione. E ciò ha portato, in un certo senso, a considerarli e a “viverli” come il nonno saggio in casa, che, grazie alla memoria del suo vissuto, sa fornire tanti spunti utili per affrontare il domani ed è foriero di idee per sempre nuovi sviluppi.

Non bisogna dimenticare il forte valore tradizionale della carta stampata (anche i libri), della radio o della televisione *tout court* e l'immenso contributo che hanno dato per la crescita culturale ed educativa dei popoli. Guardare a questi “antenati” come a delle oasi di contemplazione o a bacini dove attingere la sapienza, per poi trasmetterla nell'universo mondo immediato, istantaneo e iper-connesso, può rivelarsi un ottimo compromesso. I libri, per fare un esempio, ma anche le riviste specializzate, le programmazioni monotematiche, ecc., possono (e devono) ancora rappresentare quel “luogo” intellettuale dove far fermentare o sedimentare idee, dove riflettere approfonditamente sul senso delle cose, perché tutti abbiamo bisogno di pause di riflessione, lontano dai rumori – e dallo “smog” – delle città.

Così facendo, l'utilizzo e le “frequenzazioni” di questi tradizionali strumenti si convertono in momenti di maggiore edificazione, i cui frutti si ripercuotono poi inevitabilmente negli interventi che andremo a realizzare nell'estesa sfera mediatica dell'epoca moderna. Compito al quale, abbiamo abbondantemente spiegato, la Chiesa, per propria missione, non può assolutamente sottrarsi.

BIBLIOGRAFIA

- Arcagni S. (a cura di), *I media digitali e l'interazione uomo-macchina*, Ariccia (RM): Aracne editrice 2015.
- Avgerou C., Ciborra C., Land F., *The Social Study of Information and Communication Technology*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Benedetto XVI, Esortazione Apostolica Post-sinodale *Verbum Domini*, 30-9-2010.
- Bennato D., *Sociologia dei media digitali: relazioni sociali e processi comunicativi del web partecipativo*, Bari: Laterza 2011.
- Borgmann A., *Technology and Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1984.
- Brown R., *Public Relations and the Social Web: How to Use Social Media and Web 2.0 in Communications*, Londra: Kogan Page 2009.
- Campbell H., *When Religion Meets New Media*, Londra: Routledge 2010.
- Castells M., *The Network Society*, London: Blackwell 2000.
- Catechismo della Chiesa Cattolica, *La Chiesa – popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo*, nn. 781-810.
- Cheong P.H., *Digital Religion, Social Media and Cultura: Perspectives, Practices and Futures*, New York: P. Lang 2012.
- Chieffi D., *Online media relations: l'ufficio stampa su Internet, ovvero il web raccontato ai comunicatori*, Milano: Gruppo24Ore 2011.
- Concilio Vaticano II, Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, 18-11-1965.
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21-11-1964.
- Dahlgren P., *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*, Routledge, London 1995.
- Dreyfus H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge: MIT Press 1991.
- Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24-11-2013.
- Francesco, *Udienza generale*, 15-1-2014.
- Francesco, *Visita "ad Limina Apostolorum" dei presuli della Conferenza Episcopale dell'Austria*, 30-1-2014.
- Ihde D., *Technology and the Lifeworld*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1990.
- Introna L., *Management, Information and Power*, London: Macmillan 1997.
- Kemp S., *Digital, Social & Mobile Worldwide in 2015*, WeAreSocial, 21-1-2015.
- La Porte J.M. (a cura di), *Introduzione alla Comunicazione Istituzionale della Chiesa*, Roma: ESC 2009.
- Laurita G., Venturini R., *Strategia digitale: comunicare in modo efficace su Internet e i social media*, Milano: Hoepli 2014.
- Lenhart A., *Teens, Social Media & Technology Overview 2015*, PewResearchCenter, 9-4-2015.
- Livingstone S.M., Lievrouw L.A., *Handbook of New Media: Social Shaping and Consequences of ICTs*, New Delhi: Sage 2002.
- Lo Iacono E., *L'epoca delle copertine*, "Torre dei venti", 29-1-2014.
- McLuhan M., *Understanding Media*, Cambridge, MA: MIT Press 1994.
- Meyrowitz J., *Oltre il senso del luogo: come i media elettronici influenzano il cambiamento sociale*, Bologna: Baskerville 1993.
- Paolo VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8-12-1975.
- Sassoon J., *Web storytelling: costruire storie di marca nei social media*, Milano: Franco Angeli 2012.
- Singh R., *Emerging Trends in New & Digital Media*, Global Media Journal Vol. 7, Issue 1, 69-74, Giugno 2014.
- Tridente G. (a cura di), *Teoria e pratica del giornalismo religioso. Come informare sulla Chiesa Cattolica: fonti, logiche, storie, personaggi*, Roma: ESC 2014.
- Van Dijk J., *The Network Society: Social Aspects of New Media*, Londra: Sage 1999.

LIVING AMIDST NEW MEDIA WITH A LOOK AT POPE FRANCIS' *EVANGELII GAUDIUM*

Summary

According to the predictions over 50% of the world's population will have internet access in 2016, while the number of social media users on a global level increases at a rate of 100 million per month. On average, the time that people spend daily on social networks and microblogs exceeds that of 2 hours. Use of Internet is not only for leisure, but also to tap into information.

Facing this technological evolution, customs and habits, and even the Church – called from its beginning to proclaim the Good News everywhere and always, whatever the circumstances and means available – must ask not only about what is the best way to live in this new world, but also how to influence it positively.

This contribution, meant to be explorative but certainly not exhaustive, seeks to offer food for thought in order to respond to these needs. After having painted the media landscape that we find ourselves viewing, verifying the informative nature of the Church and recalling her essential evangelical mission, we will affirm some possible proposals for “citizenship” in new media. Such proposals are made in light of the Magisterium with particular reference to Pope Francis' Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*.

Key words: new media, *social media*, Internet, *social networks*, *microblogs*, evangelical mission of the Church, Catholic Church

FILIPPO COLNAGO

Bergamo – Città del Vaticano

GLI ASPETTI TEOLOGICI DELLA POESIA DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Parole chiavi: Giovanni Scoto Eriugena, poesia medievale, teologia medievale, filosofia medievale, Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore

1. Introduzione. 2. Gli aspetti teologici dei carmi. 2.1. Aspetti di teologia trinitaria e cristologia. 2.2. Aspetti di teologia della creazione. 2.3. Aspetti di teologia della redenzione. 2.3.1. Il parallelismo Adamo / Cristo. 2.3.2. L'incarnazione di Cristo. 2.3.3. La morte di Cristo in croce. 2.3.4. La discesa di Cristo agli inferi e la sua resurrezione. 2.4. Aspetti di teologia mistica: *l'ascensus* dell'anima verso Dio. 2.5. Altri aspetti teologici (sacramentaria, escatologia e angelologia)

Sommario

La produzione poetica di Giovanni Scoto Eriugena, databile tra l'855 e l'877 circa, è uno dei lavori meno conosciuti del filosofo e teologo irlandese, noto soprattutto per i trattati *De divina predestinatione* e *Periphyseon* o *De divisione naturae* e per le traduzioni in latino di opere della patristica greca (Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa). Nel presente articolo, dopo la presentazione di alcuni elementi sintetici sulla figura di Giovanni Scoto e sul suo *corpus* poetico, si analizzano i principali aspetti teologici dei carmi eriugeniani. Dai componimenti, spesso di non facile interpretazione, emerge la profondità teologica di Giovanni Scoto. In effetti, al di là dell'occasione concreta, normalmente liturgica, che li origina, essi sviluppano un'articolata meditazione su tematiche quali la relazione intratrinitaria tra le Persone divine, la creazione del mondo e dell'uomo, l'incarnazione, morte in croce, discesa agli inferi e resurrezione di Cristo lette quali compimento dell'*inhumanatio* del Figlio per la conseguente *théosis* dell'uomo, l'*ascensus* dell'anima verso Dio e l'escatologia. La composizione poetica si rivela dunque per Giovanni Scoto un modo speciale di fare teologia, mettendo in versi la sua ricca e complessa visione su Dio e sull'uomo.

TEOLOGICZNE ASPEKTY POEZJI JANA SZKOTA ERIUGENY

Słowa kluczowe: Jan Szkot Eriugena, poezja średniowieczna, teologia średniowieczna, filozofia średniowieczna, Pseudo-Dionizy, Maksym Wyznawca

Streszczenie

Poezja Jana Skota Eriugeny, pochodząca z lat około 855–877, jest najmniej znaną częścią twórczości irlandzkiego filozofa i teologa, który zasłynął głównie traktatami *De divina praedestinatione* i *Periphyseon*, czyli *De divisione naturae*, oraz tłumaczeniami na łacinę dzieł greckich Ojców Kościoła (Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy i Grzegorza z Nyssy). W niniejszym artykule, po przedstawieniu niektórych syntetycznych informacji na temat osoby Jana Skota i jego poetyckiej twórczości, poddano analizie najważniejsze aspekty teologiczne jego pieśni. Z tychże utworów, nie zawsze łatwych do zinterpretowania, wyłania się głębia teologiczna Jana Skota. I rzeczywiście, pomijając konkretny kontekst, z reguły liturgiczny, który był inspiracją do ich napisania, poezje Eriugeny stanowią rozbudowaną medytację nad różnymi tematami, jakimi były np.: związek międzytrynitarny między Boskimi Osobami, problem stworzenia świata i człowieka, Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć na krzyżu, wstąpienie do piekieł, Zmartwychwstanie, czyli te wszystkie wydarzenia, w których wypełniała się *inhumanatio* Syna Bożego i w konsekwencji *théosis* człowieka, *ascensus* duszy do Boga i eschatologia. Twórczość poetycka Jana Skota jawi się więc jako szczególny sposób uprawiania teologii, potrafił bowiem wpleść w poetyckie wersy swoją bogatą i złożoną wizję Boga i człowieka.

1. Wprowadzenie. 2. Aspekty teologiczne. 2.1. Aspekty teologii trynitarniej i chrystologii. 2.2. Aspekty teologii stworzenia. 2.3. Aspekty teologii odkupienia. 2.3.1. Paralelizm Adam/Chrystus. 2.3.2. Wcielenie Chrystusa. 2.3.3. Śmierć Chrystusa na Krzyżu. 2.3.4. Zstąpienie Chrystusa do otchłani i zmartwychwstanie. 2.4. Aspekty teologii mistycznej: *uniesienie* duszy w kierunku Boga. 2.5. Inne aspekty teologii (sakramentologia, eschatologia i angelologia)

1. INTRODUZIONE¹

I carmi di Giovanni Scoto Eriugena, databili all'incirca nell'arco di un ventennio (tra l'855 e l'877), sono ricchi di elementi teologici, che ne fanno un'opera apprezzabile non solo dal punto di vista della storia della letteratura, ma anche della teologia. Giovanni Scoto, infatti, si serve spesso della poesia come veicolo di idee teologiche: i componimenti trattano tematiche fondamentali riguardo a Dio (sia dal punto di vista della relazione intratrinitaria tra le Persone divine, sia da quello dell'intervento del Signore nella storia della salvezza) e riguardo all'uomo in rapporto con Dio (dalla creazione al peccato alla morte alla redenzione). Giovanni contribuisce, con i suoi carmi, a un approfondimento maturo del connubio poesia-teologia, con uno sviluppo speculativo tale da fare di vari passaggi della poesia eriugeniana un'autentica 'teologia in versi'. Prima di procedere all'analisi di questi aspetti teologici, ci pare necessario premettere una breve introduzione sul contesto storico nel quale i componimenti hanno origine, sulla figura di Giovanni Scoto e sulle sue opere, al cui interno la produzione poetica occupa un posto particolare.

¹ Questa parte introduttiva riprende, in estrema sintesi, quanto ho scritto nel volume *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena* [Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 11], Roma 2009 e nell'*Introduzione* a Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro nell'epoca carolingia* [Di fronte e attraverso – Biblioteca di Cultura Medievale], ed. F. Colnago, Milano 2014. A tali testi si rimanda per un approfondimento analitico e per i riferimenti bibliografici, dei quali non è possibile qui rendere conto se non in modo limitato.

L'attività intellettuale di Giovanni Scoto Eriugena coincide con l'apogeo del regno di Carlo il Calvo, uno dei nipoti di Carlo Magno ai quali spettò, dopo l'843 (data del trattato di Verdun), dividersi l'immenso impero dell'avo. Carlo il Calvo risulta il sovrano più colto del IX secolo². La sua figura e i riferimenti agli esponenti della dinastia carolingia fanno da sfondo storico a buona parte dei componimenti poetici eriugeniani³. Il re, considerato nella mentalità dell'epoca non solo un sovrano politico, ma anche una guida spirituale, è il magnate degli uomini di cultura (spesso stranieri, *Scoti*, cioè irlandesi, in testa) che, come Giovanni Scoto, gravitano intorno alla sua corte, dal re sono protetti, a lui dedicano parte delle loro opere e da lui sono stimolati a intervenire nei dibattiti filosofici e teologici che caratterizzano lo sviluppo della *sapientia* carolingia. Per menzionare solo le principali dispute dottrinali occorse durante il regno di Carlo il Calvo, soprattutto nel ventennio che va dall'840 all'860, i temi di discussione hanno riguardato argomenti teologici centrali, come la natura della Trinità, il sacramento dell'Eucaristia, la natura degli angeli, l'anima umana e la visione beatifica, e specialmente la predestinazione, dibattito nel quale anche l'Eriugena ha avuto un ruolo di primo piano⁴.

Della vita di Giovanni Scoto (810 circa – dopo l'877) sappiamo poco, soprattutto per quanto riguarda gli inizi (nascita, educazione, primi incarichi) e la fine (ritiro dall'attività pubblica e morte), mentre dalle fonti si può ricavare qualche dato circa la sua presenza alla corte di Carlo il Calvo e i suoi interventi nelle controversie teologiche del tempo⁵. A parte la certezza dell'origine irlandese (*Iohannes Scottus* o *Scotus*)⁶, non possiamo formulare che ipotesi circa l'educazione del giovane

² Cfr. J.L. Nelson, *Charles the Bald*, London–New York 1992.

³ I riferimenti a Carlo sono abbondantissimi nei carmi di Giovanni Scoto: il sovrano è citato per nome ben 30 volte nell'opera poetica eriugeniana e talvolta è l'interlocutore diretto al quale il poeta si rivolge (come in 2, 28 e app. 8, 1); a lui sono esplicitamente dedicati, fin dalla loro instestazione, i carmi 7, 8, 11, 17 e 25. Il suo potere regale è inteso discendere direttamente da Dio, come emerge, ad esempio, nel carme 2, 61: *Da* [il soggetto è Cristo] *nostro Karolo pacem, qui sceptrum dedisti*. Tanto è importante questo fondamento del potere del sovrano che Carlo è definito, subito dopo, ORQWDOXOS ANAX, EUSHBHS... CRISTOFOROS... (vv. 67–68). Anche nel carme 17, 3–4 il re è indicato come ORTWDOXOS ANAX... QESPESIOS KAI AGAQOS, PISTOS e, al successivo v. 7, se ne parla come del DOULOS di Cristo, alludendo chiaramente alla fisionomia di un potere di origine divina.

⁴ Cfr. Giulio d'Onofrio (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 1. *I principi*, Casale Monferrato 1996, 107–303; si veda anche Id., *Storia della Teologia*, vol. 2. *Età medievale*, Casale Monferrato 2003, 64–119 e Id., *Storia del pensiero medievale* [Institutiones 3], Roma 2013, 92–146.

⁵ Per la biografia dell'Eriugena rimane ancor oggi un'opera di riferimento importante la monografia del benedettino Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* [Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series 2, Tomus 26], Louvain–Paris 1933 (rist. Paris 1965). Più di recente, si veda J.J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988.

⁶ L'aggettivo si riferisce alla provenienza dalla *Scotia maior*, cioè l'Irlanda (com'era chiamata allora, prima che si imponesse il toponimo autoctono), da non confondersi con la *Scotia minor*, cioè la Scozia. 'Giovanni Scoto' ricorre nel 'titolo' di alcuni suoi componimenti poetici (così, nel carme 9, VERSUS IWHANNIS SKWQI e, nel 25, VERSUS IOHANNIS SCOTTI AD KAROLUM REGEM), sebbene nella maggioranza dei casi egli si definisca semplicemente 'Giovanni' (ad esempio, nel

Eriugena e i suoi primi passi nel mondo della cultura: si può supporre che per alcuni decenni Giovanni sia rimasto in Irlanda, e lì sia stato educato, probabilmente presso qualche scuola monastica. Con il suo bagaglio culturale, dopo la metà degli anni '40, giunge in Francia: si ritrova nel cuore del potere carolingio del tempo, in un ambiente ricco di intellettuali e di stimoli culturali, presso la famosa *schola palatina*, al servizio del re Carlo il Calvo.

La prima opera che si ricorda dell'Eriugena, nel contesto della riscoperta carolingia delle arti liberali, sono le *Annotationes in Martianum*⁷: esse testimoniano l'attività di Giovanni come insegnante e *grammaticus* (ossia *magister artium liberalium*) e costituiscono per il pensiero del maestro irlandese un'importante 'palestra di allenamento', i cui risultati in termini di utilizzo delle arti liberali (specialmente della dialettica) saranno presto applicati alla questione della predestinazione. Nell'851 l'intervento di Giovanni, con il suo trattato *De divina praedestinatione*, nella controversia in atto, dimostra quanto il suo ruolo di *magister* lo avesse reso famoso e degno di fiducia da parte del re e dei potenti del tempo. Il *De divina praedestinatione liber*, un opuscolo pervaso da una considerazione ottimistica della realtà, di stampo neoplatonico, offre le basi speculative alla confutazione del dualismo pessimistico portato avanti dal monaco Godescalco⁸. Sulla base del metodo dimostrativo e dell'argomentazione razionale, l'irlandese spiega che, nella *dispositio* universale, cioè l'ordine voluto da Dio ed equivalente a una presenza ipostatica del divino nel cosmo, è inammissibile una predestinazione duplice (*gemina praedestinatio*), a causa dell'assoluta semplicità della volontà divina, ed è esclusa ogni idea di predestinazione al male, perché nell'ordine voluto da Dio il male non ha sussistenza.

A partire dagli anni '60 del IX secolo, al riparo, grazie alla protezione di Carlo il Calvo, dalle dispute e dalle polemiche, l'Eriugena approfondisce la frequentazione dell'Oriente cristiano. Per la sua padronanza della lingua ellenica, il sovrano lo incarica anzitutto di una nuova traduzione del *corpus areopagiticum*. Giovanni rende quindi in latino le quattro opere dello Pseudo-Dionigi (*De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*)⁹. Traduce inoltre gli *Ambigua ad Iohannem* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Mas-

carme 7, STICOI TOU IWANNOU TW BASILEI KAROLW e, nell'8, OI STICOI TOI IWANNOU TW KURRIW AITOU TO ANAKTO KAROLW). Si noti che Giovanni sembra invece preferire, in particolare quando si presenta come traduttore in latino del *corpus areopagiticum* greco, l'aggettivo *Eriugena*, termine che unisce in modo erudito il toponimo celtico *Eriu* ('Irlanda') con la radice greca *gen*: così avviene nei carmi 24, 1 e app. 2, 1. La denominazione 'Giovanni Scoto Eriugena' (in sé pleonastica perché ripete due volte la stessa cosa) gli è stata assegnata successivamente ed è entrata nell'uso comune. Probabilmente essa è dovuta alla volontà di evitare confusione con il filosofo francescano del XIII secolo Giovanni Duns Scoto.

⁷ Cfr. *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* [The Medieval Academy of America publications 34], ed. C. Lutz, Cambridge (MS) 1939 (rist. 2012) ed É. Jeaneau, *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d'après le manuscrit d'Oxford (Bod. Libr. Auct. T. 2.19 fol. 1-31)*, in appendice a Id., *Quatre thèmes érigéniens* [Conférence Albert-le-Grand 1974], Montréal-Paris 1978, 101-166.

⁸ PL 122, 355-440A; si veda altresì l'edizione critica dell'opera, a cura di G. Madec, *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* [CCCM 50], Turnholt 1978.

⁹ Cfr. PL 122, 1023-1194C.

simo il Confessore¹⁰ e il *De opificio hominis* (reso con il titolo *De imagine*) di Gregorio di Nissa¹¹.

Oltre al lavoro di traduzione, l'intensa relazione con lo Pseudo-Dionigi porta l'Eriugena a scrivere un commento all'opera maggiore del *corpus areopagiticum*, le *Expositiones in Hierarchiam caelestem*¹², cronologicamente collocabili tra l'865–866 e l'870, cioè dopo le opere di traduzione. Il commentario si sofferma specialmente sul tema della creazione (con l'analisi del concetto della *creatio ex nihilo*), sull'antropologia (con il problema della relazione immediata o mediata tra l'uomo e Dio) e sulla cristologia e la soteriologia (con l'idea della salvezza come *théosis* – alla greca – o *deificatio* – alla latina – dell'uomo, quale corrispettivo dell'opposto movimento di *inhumanatio* di Cristo), tutti temi che ritorneranno anche nella produzione poetica eriugeniana.

Un altro ambito di attività di Giovanni Scoto è l'esegesi, che per la teologia dell'epoca era il più nobile e, anzi, il vero esercizio proprio del teologo. Ce ne sono testimonianza due risultati: quello incompiuto (forse a causa della sopravvenuta morte) costituito dal *Commentarius in Iohannis Evangelium*¹³ e la vibrante e poetica *Homilia in Prologum Evangelii secundum Iohannem* (chiamata anche *Vox spiritualis aquilae* dalle parole con le quali si apre)¹⁴, autentico compendio del pensiero eriugeniano.

Ma il vertice speculativo di Giovanni Scoto è costituito senza dubbio dal *Periphyseon* (o *De divisione naturae*, come intitolato in manoscritti più recenti), scritto tra l'862 e l'865¹⁵. Si tratta di un'opera complessa, frutto di modifiche, integrazioni o correzioni al testo iniziale e con l'aggiunta di commenti, spiegazioni o approfondimenti via via inseriti nel corpo dell'opera. L'articolato risultato che ci viene trasmesso è suddiviso in 5 libri, nella forma di un vasto dialogo tra un Maestro (*Magister* o *Nutritor*) e il suo Discepolo (*Discipulus* o *Alumnus*). Come nei dialoghi platonici, è nel discorrere stesso che emerge a poco a poco il pensiero dell'autore: il Maestro propone al Discepolo le domande sui vari argomenti, il Discepolo risponde, avanza dubbi e obiezioni e procede, infine, sotto la guida costante del Maestro, alla

¹⁰ Cfr. *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem* [CCSG 18], ed. É. Jeaneau, Turnhout–Leuven 1988 e *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena* [CCSG 7 e 22], 2 voll., edd. C. Laga – C. Steel, Turnhout–Leuven 1980–1990.

¹¹ In assenza di un'edizione critica, ci si deve riferire alla trascrizione curata da M. Cappuyns, *Le De image de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), 205–262.

¹² Cfr. *Iohannis Scotti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem* [CCCM 31], ed. J. Barbet, Turnholti 1975.

¹³ Cfr. PL 122, 297–348B; si vedano anche le edizioni critiche curate da É. Jeaneau: *Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean* [Sch 180], Paris 1972 (ristampato nel 1999 con alcune correzioni) e *Iohannis Scotti seu Eriugena Commentarius in Evangelium Iohannis* [CCCM 166], Turnholti 2008.

¹⁴ Cfr. PL 122, 283–296D; si vedano anche le edizioni critiche curate da É. Jeaneau: *Jean Scot, Homélie sur le Prologue de Jean* [Sch 151], Paris 1969 e *Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum"* [CCCM 166], Turnholti 2008.

¹⁵ Cfr. PL 122, 441A–1022D; l'edizione più recente è *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon* [CCCM 161–165], ed. É. Jeaneau, 5 voll., Turnholti 1996–2003.

sintesi del tema in oggetto e al suo collegamento con le più ampie tematiche di fondo dell'opera¹⁶.

Sebbene i carmi eriugeniani non abbiano riscosso generalmente, presso gli studiosi moderni di Giovanni Scoto, lo stesso successo del *Periphyseon* o del *De divina praedestinatione*, il maestro irlandese li riteneva una parte importante della sua produzione, dal momento che, intorno all'869–870, si sarebbe premurato lui stesso di riunire i suoi componimenti in una raccolta unitaria¹⁷.

La numerazione dei carmi seguita convenzionalmente dagli editori e basata su criteri di trasmissione testuale e, ove possibile, anche su criteri cronologici, non è adeguata a chiarire i contenuti della poesia eriugeniana; peraltro, non è facile individuare uno schema in ragione del quale suddividere i carmi, perché essi presentano spesso caratteristiche non univocamente inquadrabili. Ad ogni modo, prima di procedere all'analisi degli aspetti teologici dei componimenti, ci pare utile proporre una nostra suddivisione, basata soprattutto su aspetti contenutistici:

- 1) carmi filosofico-teologici (1–3, 5–9, 25): sono i componimenti più lunghi, nei quali, al di là dell'occasione concreta che li origina (normalmente una celebrazione liturgica, pasquale o di altro genere), il poeta si dedica ad una profonda e sviluppata meditazione filosofico-teologica sui principali misteri cristiani;
- 2) carmi encomiastici (4 e 17): questi componimenti hanno per filo conduttore l'elogio delle figure del re Carlo il Calvo (carne 17 e parte del carne 4) e della regina Ermentrude (resto del carne 4);
- 3) carmi di preghiera per il re e, indirettamente, per il popolo a lui affidato (10, 11, 14): sono delle preghiere d'occasione che né hanno lo spessore dei carmi filosofico-teologici né sono definibili, nonostante alcuni passaggi, quali encomi;
- 4) carmi collegati a opere scritte o a immagini (13, 20–24, app. 1–2, 10–16), distinguibili in carmi prefatori, colofoni e *tituli*: il contenuto di queste poesie è determinato dalle opere in prosa di Giovanni Scoto cui si accompagnano (app. 1 è un carne prefatorio al trattato *De divina praedestinatione*, i carmi 20–21 e 22–24 sono prefazioni metriche rispettivamente alle traduzioni del *corpus* dionisiano e di Massimo il Confessore, mentre app. 2 è un colofone a una traduzione latina interlineare dei Vangeli in greco) oppure dall'immagine che commentano (un'illustrazione della resurrezione per il carne 13 e le miniature evangeliche del *Codex Aureus* per i carmi app. 10–16);

¹⁶ Sull'articolato sviluppo contenutistico del *Periphyseon*, rimandiamo a quanto scritto in F. Colnago, *Poesia e teologia...*, 109–129.

¹⁷ Cfr. Iohannis Scotti *Carmina* [Monumenta Germaniae Historica – Poetae Latini aevi Carolini 3], ed. L. Traube, Berolini 1896, 523–525 e Iohannis Scotti Eriugenae *Carmina* [Scriptores Latini Hiberniae 12], ed. M.W. Herren, Dublin 1993, p. 15. In quest'ultima opera, la più recente edizione critica della poesia eriugeniana, i carmi sono suddivisi in due sezioni: la prima (carmi 1–25, più i fr. 1–3) raccoglie i componimenti ritenuti autentici sulla base di argomentazioni di ordine paleografico; le seconda (l'appendice, contenente 16 carmi) riunisce i testi per i quali l'editore ritiene altamente probabile l'autenticità eriugeniana, non però sulla base di argomenti codicologici, ma per motivi soprattutto di struttura, contenuto e stile.

- 5) carmi personali (12, 15–16, 18–19, app. 3–5, 9): sono quei carmi, quasi sempre di breve estensione, che traspongono in poesia vicende vissute o persone conosciute dall'autore, manifestando un coinvolgimento personale diretto di Giovanni Scoto in quanto è di volta in volta oggetto dei componimenti;
- 6) carmi di altro tipo (fr. 1–3, app. 6–8): si tratta di componimenti che non ci sembrano rientrare in nessuna delle categorie sopra indicate, o perché sono troppo frammentari per essere classificati (come appunto i fr. 1–3), o perché riguardano la figura di un santo, come app. 8, o, infine, perché sono troppo brevi e non vi si riconosce chiaramente alcuna delle classi di carmi sopra indicate (come app. 6–7).

Se si conta il numero complessivo dei versi, la categoria dei carmi filosofico-teologici è la più ampia di tutto il *corpus* poetico di Giovanni e, non solo a nostro giudizio, il prodotto più caratteristico e significativo dell'intera poesia del maestro irlandese. Tali componimenti sono accomunati, oltre che dall'ampio sviluppo dei contenuti religiosi, da una caratteristica strutturale che non si riscontra allo stesso modo nei carmi delle altre categorie: allorché, come in tutti i componimenti del gruppo, il motivo originante è un'occasione esterna (una ricorrenza liturgica o una vittoria militare), Giovanni Scoto rovescia l'ordine di esposizione 'convenzionale', anticipando l'argomento scritturistico (ad esempio la resurrezione di Cristo), affrontato con taglio speculativo, per poi ricondurre il discorso alla 'occasione' che aveva originato il carme¹⁸. L'Eriugena, insomma, assegna il ruolo principale al contenuto religioso, mettendo in secondo piano il motivo esterno e mostrando come quello che gli preme sia soprattutto l'argomentazione intorno ai principali misteri della fede cristiana¹⁹.

2. GLI ASPETTI TEOLOGICI DEI CARMİ

Ci concentriamo di seguito soprattutto sui componimenti più prettamente teologici, quelli 'lunghi' (1–9 e 25), in quanto sono essi a contenere, maggiormente sviluppati, gli elementi filosofico-teologici della poesia di Giovanni, ma accenneremo anche ad altri carmi, laddove questi presentino spunti di teologia di un certo rilievo. Ne emerge un esempio precipuo di un filone poetico, che acquista tra tarda antichità e primo Medioevo un ruolo fondamentale quale espressione di una cultura nuova, di una nuova mentalità intellettuale, per la quale poesia e teologia sono due campi affini.

2.1. ASPETTI DI TEOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGIA

Nei carmi del maestro irlandese la figura teologica centrale è quella di Gesù Cristo. Il Figlio di Dio è visto nel suo concepimento eterno nel seno del Padre e nel

¹⁸ Da questo 'schema strutturale' si allontana solo il carme 9, sulla discesa di Cristo agli inferi, che ha alcune peculiarità proprie.

¹⁹ Per un'analisi delle fonti e degli aspetti formali dei componimenti eriugeniani (lingua, metrica e stile) si rimanda a F. Colnago, *Poesia e teologia...*, 291–351.

suo ruolo all'interno della Trinità, con una particolare insistenza anche sulla sua missione di salvezza (dall'incarnazione nel grembo della Vergine alla sua passione e morte redentrice alla discesa liberatoria negli inferi alla sua resurrezione e ascensione al Cielo): essa è colta sempre in relazione alla divinizzazione dell'uomo (con il collegamento tra *inhumanatio* del Figlio e *théosis* dell'uomo, che Giovanni Scoto mutua soprattutto dalla teologia di Massimo il Confessore).

Partendo dunque, in rapporto a Cristo, dai passi di teologia trinitaria che emergono nei componimenti, notiamo anzitutto che, nel carme 1, 11, il Figlio è indicato come "potenza e vera sapienza del Padre" (*virtutem patris veramque sophiam*)²⁰. Più avanti, in 2, 57 si parla ancora di "Cristo, Parola di Dio, potenza e sapienza del Padre" (*Christe, dei verbum, virtus, sapientia patris*). In apertura al carme 5, iniziando una lunga sezione sulla creazione, il poeta ricorda le dottrine dei Padri, "che cantarono Dio, attraverso lo Spirito santificatore, e il Verbo eterno del Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose"²¹, specificando, subito dopo, la preesistenza del Figlio rispetto al creato, perché generato *ab aeterno* dal Padre, insieme al ruolo dello Spirito Santo che, riecheggiando Gen 1,2, è descritto mentre aleggia sulle acque e le vivifica: "questo progetto precedette le cose fatte nel tempo, non però senza Cristo, dato che egli, generato da sempre, vede tutte le cose create. Sopra il creato si diffonde lo Spirito Santo a mo' di reggitore, per vivificare le sacre acque"²². Un concetto analogo apre il carme 7, allorché il poeta afferma che Cristo, definito come la luce che sorpassa le anime degli uomini e degli 'dei celesti' (probabile allusione agli angeli), prima di incarnarsi nella pienezza dei tempi "era nel seno del Padre e molto lontana dal mondo sensibile e dal polo dell'empireo"²³. La chiusura del carme 9, poi, è prettamente trinitaria: vi si dice che la 'fede ortodossa' (dove per 'ortodossia' si può intendere proprio la corretta fede trinitaria), mentre proclama nel mondo intero il grido tipicamente paolino 'Abbà, Padre' (Rm 8,15 e Gal 4,6), riconosce "la feconda origine dell'una e trina bontà" (cioè il Padre), "il Dio ingenerato e generato" (cioè il Figlio, non generato nel tempo, alla maniera degli uomini, ma generato *ab aeterno* dal Padre) e "il dono perenne" (cioè lo Spirito Santo, tradizionalmente identificato nella Scrittura e nella liturgia cristiana quale 'dono' del Padre e del Figlio e, a sua volta, datore dei 'sette doni')²⁴. Poco dopo, nel carme 10, il poeta, pregando Dio

²⁰ Mi pare più sicuro individuare nelle categorie della 'potenza' e della 'sapienza' enunciate in questo verso la sola persona del Figlio (specie confrontando questo passo con i termini del successivo carme 2, 57, che evidenzieremo tra poco), anche se, pensando a tutte e tre le persone della Trinità, potrebbe identificarsi il Figlio nella 'sapienza' (*sophia* – *Lógos*) e lo Spirito Santo nella 'potenza' (*virtus*).

²¹ Carme 5, 2–3. Riportiamo i passaggi dei componimenti poetici di Giovanni Scoto prevalentemente in lingua italiana, seguendo la nostra traduzione pubblicata in Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro...*: dopo quella inglese curata dallo Herren per la sua edizione del 1993, si tratta della prima traduzione integrale del *corpus* poetico eriugeniano in una lingua moderna. Si noti inoltre che, in tale traduzione, non segnaliamo graficamente la divisione in versi, perché l'attenzione, al di là della forma testuale, vuole concentrarsi più specificamente, in queste pagine, sui contenuti teologici dei carmi. La divisione in versi è invece rimarcata graficamente nelle citazioni del testo originale.

²² Carme 5, 7–10.

²³ Carme 7, 3–4.

²⁴ Carme 9, 79–80.

Padre per il popolo franco, gli si rivolge come “eccelso Padre del Figlio, elargitore del dono che dà la vita” (v. 5: *Summe pater nati, largitor muneris almi*): è evidente il riferimento trinitario, perché si nomina Dio come il Padre, il Figlio e il ‘Dono che dà la vita’, cioè lo Spirito Santo, indicato ancora una volta con la categoria del ‘dono’, tra l’altro del ‘dono che dà la vita’ (*almus*), come è proprio dello Spirito ‘vivificante’.

Se dunque Cristo come ‘il Figlio’, la seconda Persona della Trinità, è colto da Giovanni Scoto nel suo essere *ab aeterno* nel seno del Padre, nella comunione intratrinitaria della divine Persone, un lungo passaggio del carne 8 opera una congiunzione tra la dimensione trinitaria e quella cristologica, allorché il poeta attribuisce a Cristo, oltre ai titoli che, come quelli evidenziati finora, lo pongono in relazione con il Padre (e, più implicitamente, con lo Spirito Santo), un’altra lunga serie di qualificazioni: “riconoscete Cristo, il principio primo delle cose: il Verbo creatore di tutto, generato dal seno del Padre, l’arte, la legge, il consiglio, la vita, la sapienza, la virtù, l’origine, il centro e la fine, la luce generata dalla luce, l’essere, il non-essere, il super-essere, colui che ha elargito l’essere a tutte le cose, colui che governa e mantiene in vita tutto ciò che lui stesso ha fondato, il tutto attraverso il tutto, che non resta fissato in nessuna parte, la cui eccelsa natura è distante oltremodo da tutto, sebbene di tutto sia l’essenza semplice e sostanziale. Egli che è la fine, egli che è il principio di tutto, egli che è le cose che sono, egli che è buono e bello, la bellezza e il marchio delle forme, egli che, per richiamare gli uomini infelici dalla morte eterna, si è fatto uomo assumendo la carne dalla Vergine”²⁵. Come si nota, questo passo, fortemente incentrato sulla cristologia, rivela anche, a più riprese, il ruolo imprescindibile di Cristo nella creazione del mondo e dell’uomo: dopo la sua relazione eterna con la Trinità, infatti, i carmi eriugeniani sottolineano con insistenza il tema della creazione, vista come opera di Dio Padre per mezzo del Figlio e inizio di quella storia della salvezza che ha il suo vertice proprio nell’incarnazione di Cristo. In tal senso, questo passo del carne 8 compendia in pochi versi i tratti essenziali della figura di Gesù Cristo, dalla sua

²⁵ Carne 8, 25–37. Si noti, al v. 33, l’aggettivo *simplex* che connota la divinità di Cristo: si tratta di una qualità che Giovanni Scoto applica normalmente all’intera Trinità, considerata, forse anche per influsso delle sue fonti neoplatoniche, soprattutto nella sua caratteristica di *unitas-simplicitas* della sostanza. Secondo l’Eriugena, infatti, la *simplicitas* divina è uno dei predicati ontologici primari della sostanza e delle operazioni divine. Il maestro irlandese ne parla, ad esempio, nel *De divina praedestinatione* 2, 6, anche perché tale *simplicitas* sul piano della sostanza è il motivo ontologico per non poter ammettere una duplicità nella predestinazione sul piano della volontà divina, come affermava invece Godescalco: *Si unam incommutabilem Dei essentiam, indivisibilemque eius simplicitatem nomine sapientiae, nomine scientiae, ceterisque nominibus, sicut virtutis, potestatis, iustitiae, veritatis, aeternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus: necessario sequitur, praedestinationis quoque vocabulo eiusdem inseparabilis essentiae naturam convenientissime insinuari. Deinde si impium est, duas essentias in Deo doceri, vel duas sapientias, scientias, virtutes, ceteraque omnia, quae de Deo dicuntur, geminari, vel triplicari, vel quacumque multiplici specie cumulari, quicunque duas in Deo praedestinationes asserere convincitur, reatu impietatis ligatur. Unum est enim divina praedestinatio, sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina substantia, divina voluntas* (PL 122, 363C-D). Il concetto della Trinità come *simplex* è analogo a quello della Trinità come *una*, che compare nella già ricordata conclusione dossologica del carne 9 (vv. 79–80), dove, rivolgendosi a Dio Padre, il poeta lo definisce *unius ac trinae bonitatis fertile germen*.

preesistenza eterna nel cuore della Trinità al suo ruolo nel progetto della creazione alla sua incarnazione come principio dell'opera redentrice²⁶.

2.2. ASPETTI DI TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

Seguendo il progresso della storia della salvezza, dopo la fase dell'eterna coesistenza presso il Padre, l'evento della creazione vede l'intervento del Verbo nella storia: molti passaggi dei carmi sono destinati alla teologia della creazione, interpretata con echi biblici, ma anche 'sostanziata' dalla speculazione filosofica neoplatonica (con la dottrina delle 'cause primordiali' produttrici di essere che Giovanni mutua dal neoplatonismo cristiano, specialmente da Gregorio di Nissa e da Massimo il Confessore).

Il già citato passo del carme 5, dopo aver parlato del Figlio quale 'Verbo eterno del Padre', prosegue con la descrizione della creazione, che si compie per mezzo del *Lógos*, "(il Verbo eterno del Padre), per mezzo del quale sono state create tutte le cose ognuna secondo l'ordine che ha nei propri recessi nascosti, e per mezzo del quale sorse la struttura del mondo, insieme a tutte le forme, come era stata pensata nel suo progetto. Questo progetto precedette le cose fatte nel tempo, non però senza Cristo, dato che egli, generato da sempre, vede tutte le cose create. Sopra il creato si diffonde lo Spirito Santo a mo' di reggitore, per vivificare le sacre acque. Egli costituì nel mondo la schiera degli angeli, che sostiene i campi del cielo e ogni altra cosa tu sia in grado di vedere, a predominanza dei quali il paradiso aveva al suo interno l'uomo, creato consimile per vedere con la sua mente Dio"²⁷. Cristo, dunque, preesiste alla creazione, perché è nato da sempre, ma, insieme, egli ha presso di sé, in visione perfetta, l'universo intero, poiché contiene in sé le cause primordiali di tutte le cose (le quali sussistono in potenza nel *Lógos*), e per mezzo di lui tutto viene creato (*quo cuncta creantur*) secondo un ordine ben definito (*ordine quaeque suis*)²⁸. Il passo del carme 5 appena citato, chiamando in causa, oltre a Dio Padre e al

²⁶ Sulla cristologia erigeniana e sui problemi teologici ad essa connessi (come il tema della soteriologia, che vedremo tra poco evidenziando gli aspetti di teologia della redenzione presenti nei carmi), in riferimento, però, alle opere in prosa, cfr. D.F. Duclow, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in *Dionysius* 4 (1980), 99–117; M.L. Colish, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in *The Downside Review* 100 (1982), 138–151; J. McEvoy, "Reditus omnium in superessentialem unitatem": *Christ as Universal Saviour*, in C. Leonardi, E. Menestò (edd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11–14 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, 365–381.

²⁷ Carme 5, 3–14.

²⁸ Giovanni esprime qui, sul rapporto tra il Verbo di Dio e le cause primordiali della creazione, dei concetti analoghi a quanto viene meditando in *Periphyseon* 3, 9: *MAG. Rationes omnium rerum, dum in ipsa natura Verbi, quae superessentialis est, intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quicquid enim in Deo Verbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum Verbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum Verbum, et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere: Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est...* (PL 122, 642A). Più avanti, per spiegare la funzione del Verbo nel processo creativo dalle cause ai loro effetti, l'Eriugena scrive in 5, 25: *MAG. Deus itaque Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in*

Figlio, anche lo Spirito Santo (con l'immagine biblica dello Spirito che aleggiava sulle acque all'inizio della creazione), si collega al commento che Giovanni Scoto fa dei primi versetti della Scrittura (Gen 1,1–3) nella speculazione del *Periphyseon*: parlando, nel libro II, della seconda natura, *quae creat et non creatur*, l'Eriugena svolge nel capitolo 15 un'ampia meditazione sull'inizio della Bibbia, partendo dalla nota espressione 'in principio Dio creò il cielo e la terra'. Questi versetti della Genesi sono intesi, nel *Periphyseon*, non tanto quale narrazione del momento iniziale della storia, ma come spiegazione del passaggio dell'essere dal Creatore al creato attraverso le cause primordiali²⁹. Questo 'principio' di cui parla la Genesi è, spiega l'Eriugena, il divino Intelletto, il Verbo del Padre, mentre 'il cielo e la terra' simboleggiano l'origine, prima del tempo, di tutte le cose create: Gen 1,1 va dunque inteso come 'nel Verbo, Dio Padre creò le cause primordiali di tutte le cose'³⁰; subito dopo, inoltre, quando la Scrittura parla dello Spirito di Dio che aleggiava sulle acque, essa si riferisce all'opera fecondatrice dello Spirito Santo, terza persona della Trinità, per la cui azione vivificante le cause sono portate a produrre i loro innumerevoli effetti creati³¹. La creazione, allora, si configura come un processo, un discendere dalla semplicità delle cause eterne alla molteplicità degli effetti creati.

Tornando ai componimenti poetici, della creazione si parla, in termini ancor più filosofici, anche nel carme 8, dove, dopo aver accennato a Dio come 'Causa' di tutte le cose contemplata dagli ordini angelici (vv. 11–12), il poeta afferma che "uno solo è il principio, dal quale l'ordine delle cose viene srotolato nel genere, nelle specie, nelle armonie, nel tempo e nello spazio, le cose che sono, quelle che non sono, che sono viste attraverso i sensi o attraverso la mente, le cose che stanno ferme, quelle che scorrono dotate di diversi tipi di movimento"³². In termini neoplatonici, la crea-

ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur (ibidem, 911D).

²⁹ Cfr. *Periphyseon* 2, 15, in *ibidem*, 545B–548A. Sul commento filosofico-teologico eriugeniano ai primi versetti della Scrittura, cfr. R. Roques, *Genèse 1,1–3 chez Jean Scot Érigène*, in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 173–212.

³⁰ Cfr. *Periphyseon* 2, 15: MAG. *Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius, nil verisimilius occurrit, quam ut in praedictis sacrae Scripturae verbis [scil. Gen 1,1: In principio fecit Deus caelum et terram], significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas, quas Pater in unigenito suo Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat intelligamus, et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentiarum, terrae vero appellatione sensibilibus rerum, quibus universitas huius mundi corporalis completur, principales causas significatas esse accipiamus (PL 122, 546A–B).*

³¹ Cfr. *Periphyseon* 2, 22: MAG. *Omnium vero causarum, quas Pater in Verbo suo universaliter et essentialiter creavit, distributionem Spiritui sancto eandem theologiam reperimus applicare. Si enim ipsi divinarum donationum partitio distributioque, teste Apostolo [1Cor 12,8–11, circa la distribuzione delle virtù e dei doni da parte dello Spirito, che attribuisce ciò che vuole ad ogni creatura], datur, cur non etiam primordialium causarum substantialiter in Verbo Dei conditarum divisio daretur?... Hoc etiam ex Scriptura Geneseos possumus argumentari, ubi scriptum est: Et Spiritus Dei fovebat aquas. Ad quid enim aliud aestimandus est Spiritus Dei primordialium causarum aquas fovisse, fecundasse, nutrisse, nisi ut ea, quae uniformiter unitimque ac simpliciter in Verbo facta sunt, per differentias generum, formarum, totorumque ac partium, numerorumque omnium distribueret atque ordinaret? (ibidem, 563B–D).*

³² Carme 8, 13–16.

zione è vista come passaggio dal principio unico (il *Lógos* del Padre, Cristo, presso la cui sapienza sussistono eternamente, in un ordine ben preciso, le cause primordiali di tutte le cose) al genere alla specie, con le categorie fondamentali di tempo e di spazio³³.

Di Dio come creatore si parla anche in un passaggio lungo e descrittivo all'inizio del carme 3, quando il poeta, presentando le varie 'Pasque' della storia, si riferisce proprio alla creazione come alla 'prima Pasqua': "se vuoi conoscere la prima Pasqua della natura, cerca di sapere quale giorno brillò per primo nell'orbe, quando si dice che avvenne il passaggio dell'impalcatura del mondo nel suo insieme dal nulla alle specie particolari, e il Creatore tramutò le cause prime, che aveva sempre avuto presso di sé, in forme visibili agli occhi. Allora la sfera terrestre fu circonscritta dal confine stabilito e venne anche rivestita dagli alberi e dalle erbe. Le acque del mare furono racchiuse dal lembo delle coste, che l'onda dalla gonfia chioma non può oltrepassare. I corni della luna toccavano lo spazio dell'aria, che gli uccelli privi di corni fendono con le ali potenti. La volta stellata circondava i cerchi celesti, girando intorno al mondo in moto perpetuo. In una processione mutevole era mossa la schiera armonica dei pianeti, ed essa stessa produsse dolci toni, in numero di sei, con sette spazi e otto modulazioni: così si stabilì l'armonia della sfera celeste. Dicono poi che alla fine il re del mondo avrebbe preso possesso di quella corte, poiché si trattava di creature sue"³⁴. Si notino, ancora una volta, accanto al linguaggio poetico di derivazione classica (ad esempio, gli ovidiani *cornua lunae*)³⁵ e alla cosmologia e musicologia dei moti planetari, i consueti termini filosofici neoplatonici attraverso cui viene descritta la creazione, quale passaggio della 'impalcatura del mondo' (lucrezianamente *machina mundi*)³⁶ dal nulla (in questo caso secondo la categoria tipicamente cristiana, assente dal neoplatonismo pagano, della *creatio ex nihilo*) alle *species* particolari, e come tramutazione delle cause primordiali, invisibili, che il Creatore aveva eternamente avuto presso di sé (nel Figlio-*Lógos*), in forme visibili.

2.3. ASPETTI DI TEOLOGIA DELLA REDENZIONE

Proseguendo lo sviluppo della storia della salvezza, la teologia dei carmi erigeniani passa dalla creazione, quella avvenuta all'inizio dei tempi, alla 'nuova creazione', quella realizzata nella pienezza dei tempi dall'incarnazione redentrice del Figlio di Dio: la causa 'scatenante' dell'*inhumanatio* del Figlio (condizione indispensabile per la correlativa *divinatio* dell'uomo) è il peccato di Adamo, la colpa originale che ha segnato il genere umano. In questo senso, i componimenti di Giovanni Scoto sviluppano anzitutto i temi del parallelismo oppositivo tra Adamo (l'uomo 'vecchio') e Cristo (l'uomo

³³ Sulle categorie fondamentali di spazio e di tempo, all'interno delle dieci categorie aristoteliche, cfr. *Periphyseon* 1, 27–61 (in PL 122, 474A–504A), mentre del passaggio creativo dalle cause agli effetti e dai generi alle specie Giovanni Scoto si occupa in *Periphyseon* 2, 16–20 (in *ibidem*, 548A–556A).

³⁴ Carme 3, 3–22. Cfr. anche *Periphyseon* 3, 33: [*Diapason*] *habet enim octo sonos, septem spatia, sex tonos* (*ibidem*, 718B).

³⁵ Ovidio, *Metam.* 8, 11; 10, 479; 12, 264.

³⁶ Lucrezio, *De rer. nat.* 5, 96.

‘nuovo’), dell’incarnazione come *inhumanatio* di Dio e della conseguente possibilità di *théosis* per l’uomo; naturalmente, nell’ambito della teologia della redenzione, l’incarnazione trova il suo compimento salvifico nella morte (cui si accompagna, soprattutto in alcuni carmi, una vera e propria ‘teologia della croce’) e resurrezione di Gesù, viste dall’Eriugena come gli eventi decisivi della battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte (che si combatte specialmente in occasione della discesa agli inferi).

2.3.1. Il parallelismo Adamo / Cristo

Dopo che la bontà di Dio si era manifestata in modo pieno nella creazione dell’uomo, il libro biblico della Genesi narra del peccato di Adamo ed Eva. Anche Giovanni Scoto segue la medesima linea di sviluppo, parlando del peccato dei progenitori (come, ad esempio, nel carme 3, 23–24, due versi che seguono immediatamente l’ampio racconto della creazione che abbiamo qui sopra ricordato: “ma, ahimè, l’uomo sventurato fu tratto in inganno dalla sua donna, che, incauta, l’astuzia del serpente aveva in precedenza corrotto”³⁷; o anche in 5, 15–16: “invece l’uomo, non volendo abbracciare questa stupenda forma, cadde e trascinò nella parte più bassa del mondo la sua progenie”)³⁸ e instaurando il parallelismo, di paolina memoria (cfr. Rm 5,12–20 e 1Cor 15,21) tra il ‘vecchio’ Adamo da una parte e Cristo, il ‘nuovo’ Adamo, dall’altra. Così, nel contesto dell’opposizione paradossale tra la Vita (Cristo) e la morte, il carme 3 spiega: “la morte, che veniva da un solo uomo, fu cacciata da un solo uomo; attraverso la morte buona della Vita la morte cattiva, ormai vinta,

³⁷ *Ibidem*, 23–24.

³⁸ Si noti, in quest’ultimo passo, l’insistenza sulla libera volontà di Adamo nella scelta di rifiutare l’amicizia con Dio (*nolens*): in sottofondo sta la concezione antropologica eriugeniana, evidenziata fin dal trattato *De divina praedestinatione*, secondo cui non vi è una predestinazione necessaria al male (che introdurrebbe una duplicità ontologicamente insostenibile nella *simplex* sostanza divina), ma il castigo per i peccatori è scelto per sé dagli stessi uomini con le loro scelte sbagliate e con il loro cattivo uso del libero arbitrio donato dal Creatore. Infatti, in virtù dell’essere immagine somigliante di Dio (nel v. 15 del carme 5 si parla, in effetti, di *praeclara species*, ‘stupenda forma’), l’uomo è volontà razionale libera: *Non enim aliter debuit fieri rationabilis vita, nisi voluntaria, cum ab ea voluntate, quae est causa omnium, creata sit ad imaginem et similitudinem sui. Aut quomodo eam divina voluntas, summa videlicet universitatis ratio, quae nulla necessitate stringitur, quoniam sua liberrima potentia potitur, imaginem sui similem faceret, si non eius substantiam crearet voluntatem liberam rationalem?* (*De divina praedestinatione* 4, 5, in PL 122, 373B). Analoga constatazione si riscontra in un passo successivo del trattato predestinazionistico, dove si precisa la libertà della volontà, creata libera, quale effetto della somiglianza con la volontà creatrice: *omnipotentissimam divinam voluntatem, quae nulla lege coartatur, nec impeditur, debuisse voluntatem sui similem creare, quae aeternis legibus creatricis regetur, nulla vi ab agendo, quid vellet, artaretur, vel ad agendum, quod nollet, compelleretur* (8, 3, in *ibidem*, 386B). Un passaggio simile ricorre nel carme 8, allorché il poeta afferma che Dio non costringe a vivere nessuno che non lo voglia, mentre non scaccia dalla dimora della luce nessuno che voglia il bene (vv. 80–81: *Nullum namque deus nolentem vivere cogit, / Nullum velle boni depellit limine lucis*). Ricordiamo, d’altra parte, che, nella concezione eriugeniana, non è solo l’uomo ad essere stato creato libero e non aver saputo fare buon uso della sua libertà, ma anche il demonio afferma di se stesso che è stata la sua libera scelta, mossa da invidia e superbia, a farlo precipitare da angelo a diavolo: “Lassù, la progenie dei terrestri abiterà per diritto eterno le dimore felici, che io ho abbandonato di mia propria volontà. Mi tormenterà per sempre la mia cattiva volontà: muoio indebolito dall’invidia e brucio meritatamente” (9, 58–61).

mori”³⁹. Nel lungo carme 9, durante il suo monologo, il diavolo afferma: “si spalancano le porte del paradiso, a lungo chiuse per i terrestri, e la stirpe mortale, che era scivolata giù da lì per colpa di uno solo, a causa della morte di uno solo ritorna nuovamente sopra le stelle”⁴⁰. Adamo è poi esplicitamente nominato nel carme 25, in una sezione dedicata alla descrizione del Bambino di Betlemme e del contesto storico della sua nascita: “il pane degli angeli, che perse il primo Adamo, si ritrova in un’umile stalla, in un antro ricurvo”⁴¹.

2.3.2. L’incarnazione di Cristo

È però soprattutto all’evento dell’incarnazione di Dio in Gesù Cristo, teologicamente letta – dicevamo – come *inhumanatio* di Dio che permette la *théosis* dell’uomo (la quale, peraltro, pur se resa pienamente possibile dall’incarnazione, troverà il suo compimento, secondo l’Eriugena, nel momento della croce e della morte salvifica di Cristo), che Giovanni Scoto dedica molti versi della sua poesia: possiamo affermare che, quantitativamente, l’argomento dell’incarnazione e dell’*inhumanatio* / *théosis* è per eccellenza il tema principale dei carmi eriugeniani (insieme all’altro motivo ricorrente, che vedremo più avanti, quello della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte).

Nel carme 5, dopo i due versi che sintetizzano – lo abbiamo visto poco fa – il peccato di Adamo, il poeta sostiene con affermazione avversativa: “ma perché una così grandiosa immagine di Dio non si trasformasse del tutto, Dio cominciò ad assumere questa forma dell’uomo”⁴²; prosegue poi, congiungendo incarnazione e morte di Cristo come eventi che resero possibile la divinizzazione dell’uomo: “perciò essendo nato nel mondo e avendo sofferto sotto la legge di uomini malvagi, con la sua morte distrusse egli stesso la mia morte. Quel Dio, per mezzo del quale tutte le cose sono, hanno vita, esistono e si muovono, è morto, perché l’uomo stesso viva”⁴³.

³⁹ Carme 3, 57–58.

⁴⁰ Carme 9, 55–57.

⁴¹ Carme 25, 61–62.

⁴² Carme 5, 17–18. Riguardo a quest’ultimo passo, cfr. F. Stella, *La poesia carolingia a tema biblico* [Biblioteca di ‘Medioevo latino’ 9], Spoleto 1993, p. 278. Si noti che, poco sopra (v. 14), il poeta aveva definito l’uomo ‘consimile’ (*assimilem*) a Dio, introducendo, accanto alla più usata categoria della ‘immagine’, quella della ‘somiglianza’ tra l’uomo e Dio nel momento della creazione. Tra immagine e somiglianza vi è una differenza, evidenziata dal maestro irlandese nel *De divina praedestinatione* (soprattutto nel cap. 4, in PL 122, 374C–375A): se dalla parte della creazione dell’uomo *ad imaginem* abbiamo la libertà, che non poté essere perduta neanche in seguito alla caduta di Adamo ed Eva, dalla parte della creazione *ad similitudinem* abbiamo la condizione di felicità, costituita dall’assenza del peccato, la quale, all’atto della caduta, venne meno in misura dell’affievolimento della ‘forza’ e del ‘potere’ del libero arbitrio di resistere al peccato. La riacquisizione della perfetta ‘somiglianza’ con il Creatore si avrà quando il *donum ex bonitate* (cioè il libero arbitrio) arriverà a cooperare sinergicamente con il *donum ex largitate* (cioè la grazia), agendo sulla volontà umana in modo da esaltare la sua libertà sostanziale nella perfezione dell’impossibilità di peccare. Sarà, in ultima analisi, l’incarnazione del Verbo a riportare all’uomo non tanto, appunto, la libertà di volere, quanto la libertà di potere.

⁴³ Carme 5, 19–22.

Il carme 8, dedicato nel suo complesso al Verbo incarnato, legge anzitutto l'incarnazione alla luce della tipologia veterotestamentaria. Dopo la lunga sezione, che abbiamo visto precedentemente, occupata dalla serie dei titoli cristologici del Figlio come Persona della Trinità (vv. 25–35), il poeta afferma che il Verbo, “per richiamare gli uomini infelici dalla morte eterna, si è fatto uomo assumendo la carne dalla Vergine, egli, promesso, venne per compiere gli oracoli dei profeti. Ma pure il progenitore Davide aveva previsto che sarebbe nato dal proprio seme e sarebbe stato, sconfitta la morte, il redentore del mondo”⁴⁴. Poco più avanti, il poeta si diffonde ancora sul tema dell'incarnazione, sottolineando soprattutto, questa volta, il passaggio del Figlio dall'invisibilità e incomprendibilità eterna nel seno del Padre alla sua visibilità e conoscibilità nella carne umana: “senza dubbio nessuna potenza avrebbe potuto distinguere in modo chiaro colui che il Padre teneva nascosto nel suo seno; ma ora il Verbo fatto carne – mirabile a dirsi – ha mostrato chiaramente a tutti se stesso quale uomo e Dio. Sia la mente che la ragione comprendono colui che nessuno prima aveva visto: infatti la natura carnale mesce splendori divini”; l'evento dell'incarnazione – prosegue Giovanni –, insieme a quello della morte redentrice, segna la vittoria della vita sulla morte, introdotta nel mondo dal peccato di Adamo, e dona al genere umano la possibilità di ‘ricostruire’ la somiglianza con Dio (*théosis*): “quaggiù con la sua nascita ha recato a tutti la vita e ha distrutto la morte, che aveva inghiottito il mondo intero. O quale potenza ha potuto superare il superbo, che sottomise il genere umano con la sua legge crudele, volendo ricostruire ciò che per primo rovinò colui che fu plasmato dalla terra e usò male il dono della vita; quando invece colui che fu fatto dalla Vergine assunse lo stato dal quale quegli cadde in rovina, per sua stessa volontà fece buon uso della morte della propria carne”; a questo punto, il poeta riprende l'evento storico dell'incarnazione, come narrato dai vangeli nel racconto dell'annunciazione a Maria, e lo interpreta attraverso le tradizionali categorie teologiche trinitarie di *substantia* e *persona*: “alle parole dell'angelo la Vergine ha smosso le sue viscere e, con l'aiuto della fede, ha generato colui che è stato partorito per opera dello Spirito. O felice grembo, sostiene il fuoco divino: un raggio della sua potenza si consolida in un corpo santo. Una doppia sostanza genera una sola persona (*unam personam duplex substantia prodit*): infatti il Dio eterno, assumendo la condizione temporale, ha reso se stesso uomo strutturando un corpo”⁴⁵; pochi versi dopo, la conclusione di Giovanni sul significato dell'incarnazione introduce anche l'altro termine teologico tradizionale, quello di *phýsis*: “d'ora in poi la nostra natura (*FUSIS nostra*) è rinnovata completamente in quella di Cristo”⁴⁶.

Anche nel carme 9, tutto incentrato sul combattimento tra Cristo e il diavolo durante la discesa agli inferi, l'Eriugena dedica alcuni versi al tema dell'incarnazione, utilizzando un linguaggio prettamente teologico: “egli è venuto dall'alto per assumere una veste terrena; rivestito di tale veste è volato in alto con la veste e ha

⁴⁴ Carme 8, 36–40.

⁴⁵ *Ibidem*, 45–58 e 61–67. Circa la conoscibilità del Verbo trasmessa nell'incarnazione, che ha permesso non solo agli uomini (e, in essi, a tutto il creato), ma anche agli angeli di conoscere Colui che prima era inconoscibile, cfr. *Periphyseon* 5, 25 (in PL 122, 913A–B).

⁴⁶ Carme 8, 73.

trasformato in Dio la veste assunta dalla Vergine, riunendo in una cosa sola l'anima, la carne e la divinità. Quale morte della morte, il Signore è risorto vivo verso l'alto e vi ha portato con sé la nostra natura. Fattosi totalmente uomo, plasma tutta questa umanità in un'unica cosa"⁴⁷.

Il carme 25, data anche la probabile occasione liturgica di riferimento, il Natale, dedica spazio al tema dell'incarnazione. Parlando, con complessi termini cosmologici, del tempo della nascita di Cristo, il poeta mette in evidenza l'evento del Dio fatto uomo (*inhumanatio*) come condizione per la divinizzazione del genere umano (*théosis*): "infatti il Verbo, che è Dio, uscì dal grembo della Vergine accrescendo la luce, che l'ombra della notte aveva vinto, per innalzare la stirpe dei mortali, pagando i suoi debiti, per sperimentare le pene dovute per la tronfia superbia, volendo ricostruire e ricondurre alle dimore di prima noi uomini infelici, esclusi dalla luce del paradiso, sbarrati dalle tenebre della colpa un tempo commessa, abbandonando di nostra volontà gli splendidi seggi della vita, legati giustamente dalle catene di una morte eterna"⁴⁸. Il carme, poco più avanti, presenta ancora il riferimento all'incarnazione, stavolta nel contesto del Natale di Betlemme, con una descrizione del fragile e povero Bambino nella grotta, in opposizione paradossale rispetto alla sua potenza e alla sua gloria di Figlio di Dio (vv. 61–69), per concludere di nuovo con il parallelismo *inhumanatio* di Dio / *théosis* dell'uomo: "come il Dio eterno, fatto carne, è sceso nel profondo, così la carne, fatta veramente Dio, si leva in volo, leggera, verso l'alto"⁴⁹.

Infine, anche il carme app. 2, che di per sé non fa parte dei componimenti a contenuto filosofico-teologico, dedica un passaggio al tema dell'incarnazione di Cristo, alternando i titoli cristologici del Figlio nella Trinità ('principio senza principio', 'fine senza fine', 'Signore onnipotente', 'Dio', 'luce eterna', 'Parola di Dio', 'Sapienza del Padre', 'Re dei re e Signore degli eserciti') con quelli che riguardano

⁴⁷ Carme 9, 25–31.

⁴⁸ Carme 25, 22–30.

⁴⁹ *Ibidem*, 70–71. Questo passo sul parallelismo *inhumanatio* di Cristo / *théosis* dell'uomo, insieme a quelli precedentemente affrontati, richiama altre opere di Giovanni Scoto nelle quali il tema è trattato. Si prenda, ad esempio, l'*Homilia in Prologum Evangelii secundum Iohannem*, che, per la sua forza espressiva e i suoi toni profondamente poetici, è il lavoro in prosa dell'Eriugena che più si avvicina ai carmi. Nel cap. 21, commentando il versetto centrale del prologo giovanneo (v. 14: *et Verbum caro factum est*), il maestro irlandese scrive: *Ne forte dicas: 'Impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filios Dei esse, temporales aeternitatem possidere', ex his quae maiora sunt accipe argumentum quo rei de qua dubitas possis fidem accomodare: Et verbum caro factum est. Si itaque quod plus est procul dubio praecessit, cur incredibile videtur quod minus est posse consequi? Si filius Dei factus est homo – quod nemo eorum qui eum recipiunt ambigit –, quid mirum si homo, credens in filium Dei, filius Dei futurus sit? Ad hoc siquidem Verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro, id est homo, credens per carnem in Verbum, ascendat; ut per naturalem Filium unigenitum multi filii efficiantur adoptivi. Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari. Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de Deo fecit hominem.* Ancora su Cristo come 'Dio umanizzato' perché l'uomo possa, per grazia di Dio e senza proprio merito, essere 'divinizzato', si può vedere, poco più avanti, il cap. 23 della stessa *Homilia* (*In ipso* [scil. *Christo*]... *nullis praecedentibus meritis, homo efficitur Deus*).

la sua azione nella storia, dalla creazione ('colui che governa tutto ciò che esiste', 'colui che ha stabilito tutto il creato', 'colui che è il fattore del mondo') all'incarnazione ('si fece uomo attraverso la Vergine', 'venne in questo mondo', 'Dio fra gli uomini')⁵⁰.

2.3.3. La morte di Cristo in croce

Come notavamo, il *leit-motiv* dell'incarnazione trova il suo compimento salvifico nella morte in croce e resurrezione di Gesù: si tratta, all'interno della teologia del maestro irlandese che emerge dai poemi, dei momenti culminanti di quella battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte, che trova nella discesa agli inferi di Gesù l'episodio centrale sia per la visione teologica che per la narrazione poetica.

Al momento della croce sono dedicati soprattutto i primi due componimenti della raccolta eriugeniana. Nel carme 1, nel contesto dell'opposizione tra la poesia pagana e la poesia cristiana, Giovanni afferma che "per noi invece suona dolce cantare Cristo, ricoperto di sangue, dopo aver sconfitto il principe del mondo"⁵¹: vi è già, all'inizio del testo, un chiaro accenno alla lotta tra Cristo e il diavolo, vinta dal primo attraverso il sangue sparso sulla croce. Una vera e propria 'teologia della croce' – e, insieme, 'teologia del Crocifisso' – si delinea poco più avanti, allorché il poeta parla del *lignum crucis* come momento centrale della parabola salvifica che porta il Figlio dall'assunzione della carne umana al sacrificio della sua vita (con dovizia di particolari sul suo corpo trafitto e sanguinante), fino alla conseguente divinizzazione (*théosis*) dell'uomo: "ecco il legno della croce che abbraccia i quattro angoli del mondo, sul quale era appeso per sua stessa volontà il Signore e Parola del Padre, che si è degnato di assumere la carne, nella quale divenne in nostro favore vittima gradita. Volgi lo sguardo alle mani trafitte, alle spalle e ai piedi. Le tempie sono cinte da una crudele corona di spine. Dal centro del fianco, squarciata sorgente di salvezza, scorrono, sorsi datori di vita, il sangue e l'acqua. L'acqua lava il mondo intero dall'antico peccato, il sangue trasforma noi mortali in dei"⁵².

⁵⁰ Carme app. 2, 7–14. Ancora sul parallelismo *inhumanatio* di Dio / *théosis* dell'uomo (e, in lui, di tutto il creato), cfr. *Periphyseon* 5, 25: *Non itaque quis pervipendat, quod Dei Verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solummodo salvavit, sed firmissime credat, et purissime intelligat, quod per inhumanationem filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est* (PL 122, 913A–B). Si noti che, in questo passo, accanto al consueto 'termine tecnico' *inhumanatio*, Giovanni parla della 'salvezza' (*salva facta est*), concetto analogo (anche se non completamente uguale) a quello di *théosis* e preferito a quest'ultimo dai Padri latini: ciò evidenzia come l'Eriugena, oltre ai termini mutuati dalla tradizione patristica orientale e da lui introdotti in Occidente, non disdegna, talora, di utilizzare categorie teologiche più abituali nella tradizione latina.

⁵¹ Carme 1, 7–8.

⁵² *Ibidem*, 19–28. In questi versi il poeta descrive, tra le altre cose, il valore salvifico della sofferenza di Cristo sulla croce. In *Periphyseon* 4, 3 Giovanni spiega che Cristo, sulla croce, non è soggetto al dolore in quanto Dio, ma in lui si riuniscono il dolore, la passione e la morte dell'umanità, che egli solo (tra le Persone della Trinità) ha assunto, per cui Gesù ha di fatto sofferto con e per tutta l'umanità, che aveva accolto nell'unità della sua sostanza al momento dell'unione ipostatica del Verbo con la carne. Poiché, dunque, si può affermare che Cristo ha sofferto insieme con l'umanità, si può anche sostenere in termini più generali che il Figlio ha sofferto, dato che, nella passione, non è stata separata

Nella lode della croce quale evento centrale per la salvezza del genere umano, si sofferma il carme 2, che vede fin dal suo inizio (vv. 1–6) l’attenzione alla croce quale evento cosmico di portata insostituibile, perché raccoglie nell’unità della sua stessa forma (i bracci tesi verso l’alto, per sanare il rapporto tra Dio e l’uomo, e quelli tesi orizzontalmente, per rendere fratelli nel sangue di Cristo gli esseri umani) tutto ciò che il peccato aveva disgregato: in particolare, la croce è segno della vittoria di Gesù sul potere degli inferi, perché, “mentre richiama dalle profondità i miseri della stirpe umana, con la punta essa colpisce lo Stige infernale”⁵³. Poco oltre, il poeta ritorna sul significato della croce nella battaglia tra Cristo-Vita e il diavolo-morte, enunciando ancora una volta la divinizzazione dell’uomo quale risultato finale della morte salvifica di Cristo: “o monte di potenza, scendendo nelle profondità della carne vieni appeso all’albero e ti insinui nelle segrete dell’inferno. Con la tua morte unica hai ardito dissolvere la nostra morte duplice, rinnovando l’uomo in maniera completa”⁵⁴. La croce è vista da Giovanni Scoto anche come compimento delle prefigurazioni tipologiche dell’Antico Testamento. Sempre il carme 2, infatti, rivolgendosi in seconda persona singolare alla croce, afferma, collegandosi al racconto dell’Esodo, che essa è stata prefigurata dal bastone di Mosè: “te forse non portò una volta il grande Mosè, nel tempo in cui era stato costituito guida del popolo di Dio? Di te, vestita della pelle di un serpente, si stupì il Faraone, mentre divoravi gli altri serpenti, che gli incantatori fabbricarono con la loro abilità”; continua poco oltre il poeta: “o croce, tu dividi le onde immobili del Mar Rosso, vincitrice precedi e offri una strada al popolo... Tu dai alle rocce sabbiose lo scorrere dei fiumi: si disseti a questa fonte chiunque desidera vivere. In gustose trasformi per il popolo le acque amare: la legge gravosa è cacciata via, rimane la sola grazia. Non c’è differenza di significato nelle suddette azioni, se si impara ad amare le espressioni simboliche”⁵⁵: il bastone di Mosè, sia mentre divide il Mar Rosso per gli ebrei in fuga dal Faraone, sia quando fa scaturire loro acqua dalla roccia, è prefigurazione della croce di Cristo, come rileva lo stesso Eriugena affermando che non vi è differenza tra l’espressione simbolica di una cosa e la cosa stessa⁵⁶.

Nei carmi di Giovanni Scoto la croce è vista anche come il momento del sacrificio di Cristo: vari passaggi dei componimenti elaborano una ‘teologia del sacrificio’, sempre all’interno dell’opposizione tra la Vita (Cristo) e la morte (il peccato), per cui al genere umano è ridonata la vita, perduta con il peccato, in virtù dell’atto sacrificale di Gesù sull’altare della croce. Lo stesso carme 2, che abbiamo qui sopra ricordato

l’unica sostanza del Verbo e dell’uomo formatasi nell’incarnazione: *Non quod et ipse passibilis sit secundum divinitatem, sed quod in eum humanitatis, quam solus assumpserat, passibilitas, et passio, et mors refertur, humanitatisque, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est. Ideoque quia compassus non immerito dicitur, et vere dicitur passus. Non enim separata est in passione una substantia Verbi et hominis* (PL 122, 745A).

⁵³ Carme 2, 5–6.

⁵⁴ *Ibidem*, 19–22.

⁵⁵ *Ibidem*, 15–18. 23–24. 27–32.

⁵⁶ Sull’uso del termine *symbolum* da parte di Giovanni Scoto, cfr. J. Pépin, *Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l’évangile de Jean*, in J.J. O’Meara, L. Bieler (edd.), *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium* (Dublin, 14–18 July 1970), Dublin 1973, 16–30.

per la sua ‘teologia della croce’, conosce alcuni versi sul sacrificio salvifico di Gesù, sempre letto come condizione necessaria per la divinizzazione (*théosis*) dell’uomo: “(Cristo,) il fiotto del tuo sangue, che bagna l’altare della croce, ci purifica, ci redime, ci libera, ci riporta in vita e ha assicurato ai tuoi eletti la possibilità di essere dei”⁵⁷. Particolare insistenza sulle categorie del ‘sacrificio’ e della ‘vittima sacrificale’ si trova anche nel carme 3, dove il poeta vede nella croce l’altare sul quale Cristo, agendo da sacerdote, offre spontaneamente se stesso quale unica vittima gradita a Dio: “effondendo libagioni pure del proprio sangue consacra al mondo redento una nuova Pasqua. Di sua spontanea volontà il Signore, in qualità di sacerdote, immola se stesso, egli che fu la sola vittima gradita al Padre, vittima che purificò dal peccato il mondo intero, mondo che il primo uomo fu in grado di corrompere”⁵⁸ (si noti in quest’ultimo verso, ancora una volta, il parallelismo oppositivo tra Adamo e Cristo).

Nel contesto della Pasqua come evento di vittoria di Cristo-Vita sulla morte, il carme 6 presenta il sacrificio di Cristo nell’ottica del *sacrum commercium* tra Dio e l’umanità, ispirato alla figura del Buon Pastore di Gv 10: “egli ha offerto volontariamente la vita e l’ha ripresa perché gli apparteneva: la vita che ha potuto donare, non ha permesso che giacesse inerte. La vita che ha dato per la vita del mondo, l’ha chiamata indietro: la vita che è stata donata viene ripresa; la vita consegnata rimane intatta. Viene offerto un così alto prezzo per il mondo, mirabile a dirsi: intero viene serbato, dato in cambio e offerto. Chi è capace di raccontare cosa ha fatto il Redentore in persona? Egli ottiene l’acquisto e nello stesso tempo possiede il prezzo”⁵⁹. Il sacrificio di Cristo, inoltre, com’era successo per la croce, era stato prefigurato tipologicamente nelle figure sacrificali dell’Antico Testamento, da Isacco (poi sostituito dall’ariete) di Gen 22 all’agnello della cena pasquale in Egitto di Es 12: “era stato lui, prefigurato in un’immagine fedele, l’ariete per l’altare, mentre Isacco, suo prototipo, veniva condotto per lo sgozzamento. Il popolo, che si affrettava a uscire dall’Egitto, aveva preso questo agnello, aspergendo con il suo sangue, come un marchio, gli stipiti delle case”⁶⁰.

2.3.4. La discesa di Cristo agli inferi e la sua resurrezione

Il ‘secondo tempo’ della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte si svolge durante la discesa del Signore agli inferi⁶¹. Quello della discesa di Cristo agli inferi è un motivo ricorrente nei componimenti eriugeniani, anzi, per quanto riguarda alcuni di essi, è il tema centrale dell’intero poema ed è sviluppato dall’autore con versi alquanto movimentati e ‘scenografici’, impreziositi dalle parole del demonio,

⁵⁷ Carme 2, 58–60.

⁵⁸ Carme 3, 51–56.

⁵⁹ Carme 6, 25–32.

⁶⁰ Carme 5, 25–28.

⁶¹ Lo afferma esplicitamente lo stesso Giovanni Scoto, quando, in *Periphyseon* 4, 4, mette in ordine cronologico gli eventi della passione del Signore, spiegando che, dopo che Cristo, sulla croce, è spirato, si è recato negli inferi per strapparne la natura umana che vi era tenuta prigioniera: *MAG. ... fixus in patibulo pro nobis ‘inclinato capite, tradidit spiritum’. Quo exibat? Descendit ad inferna. Ad quid? Reducere inde humanam naturam, quae captiva illic detenta est* (PL 122, 748A).

lo sconfitta della battaglia, che esprime il suo ‘punto di vista’. Nel contesto della teologia erigeniana che emerge dai carmi, il momento della discesa agli inferi mette in luce, anche narrativamente, lo scontro, decisivo ai fini della salvezza del genere umano prigioniero del male, tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte.

A parte i carmi espressamente dedicati al tema, la lotta tra Cristo e il nemico dell’uomo è presente, in riferimento alla discesa agli inferi, anche in altri componimenti. Il carme 1, dopo aver presentato l’evento della crocifissione di Gesù, evidenzia la successiva battaglia negli inferi come sconfitta definitiva del demonio e liberazione degli uomini dalla morte: “frattanto con gioia Cristo scende da solo negli inferi, affidando le membra sepolte alla tomba nuova. Il forte guerriero divelse le sbarre del profondo; abbattendo il nemico portò via i vasi da lui riconquistati. E non volendo che il genere umano perisse nella morte lo strappò completamente dalle fauci dell’Erebo”⁶². Il carme 3, nel contesto della Pasqua, ricorda l’agone tra Cristo e il *princeps mundi* e la liberazione dalla morte e dal potere infernale ottenuta dal Signore nella sua resurrezione: “egli solo, sbaragliato il principe del mondo, dopo tre giorni risali dagli inferi. Dopo aver dapprima schiacciato la morte, salì al cielo: egli solo, infatti, è libero dal potere dell’inferno”⁶³.

È comunque soprattutto nei carmi 6, 7 e 9, dedicati proprio al tema della discesa di Cristo agli inferi (interamente, come nel lungo carme 9, o insieme al discorso sulla resurrezione, come nei carmi 6 e 7), che il poeta parla della lotta tra Cristo-Vita e il diavolo-peccato-morte come momento culminante dell’azione redentrice di Cristo. Il carme 6 si apre fin dall’inizio con l’affermazione della verità teologica sottesa al trionfo di Cristo sugli inferi: la vittoria definitiva della Vita sulla morte: “risplende la grande luce del mondo che trionfa sull’inferno: la morte moribonda guarda stupefatta la primizia della vita”⁶⁴. Dopo una narrazione minuziosa della disperata ricerca di resistere da parte del diavolo, il poeta torna ad affermare, in alcuni versi maggiormente attenti all’aspetto teologico dell’avvenimento, il risultato salvifico della vittoria di Cristo sul demonio, ottenuta negli inferi e manifestata nella resurrezione pasquale: “si rallegrano gli infelici, che il crudele dominio aveva ferito, i prigionieri fanno ritorno, le catene allentate rimangono vuote. Ormai regna il Verbo del Padre, ormai tutto governano la virtù, la vita, la salvezza; la morte crudele tace sconfitta.

⁶² Carme 1, 37–42. Cfr. Mt 12, 29 (nella *Vulgata* vi è il termine *vasa*).

⁶³ Carme 3, 47–50. Questi versi si concludono con l’accento all’ascensione del Signore, compimento della Pasqua e dell’intera parabola terrena di Gesù. Anche in *Periphyseon* 5, 25 Giovanni accosta tra loro la discesa del Verbo nella carne, la sua morte redentrice e l’ascensione come *reditus* di Cristo al Padre, ma non da solo, bensì con l’umanità redenta (dato che, come di consueto nell’Eriugena, l’*inhumanatio* va sempre insieme alla *théosis*): *MAG. Itaque ipsum Verbum incarnatum de seipso praedicans: ‘Exivi’, inquit, ‘a Patre, et veni in mundum, et iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem’. Ac si aperte diceret: ‘Ego, qui secundum divinitatem aequalis sum Patri, unius eiusdemque essentiae, cuius et ipse est, existens, exivi ab illo, hoc est exinanivi meipsum, formam servi accipiens, caro videlicet factus sum, totamque humanam naturam accepi, et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem, hoc est, servilem formam, totamque humanam naturam, corpus videlicet et animam et intellectum, et universaliter omne, quod ex ipsa creatura, quae constat ex visibili et intellegibili existentia, sumpsi, ultra omnem mundum in deitatem meam convertens’* (PL 122, 910D–911A).

⁶⁴ Carme 6, 1–2. Per il termine *primitiae* cfr. 1 Cor 15, 20.23.

È risorto vivo, spezzando i vincoli della morte: nessuna forza è in grado di trattenere il sommo Dio”⁶⁵. Abbiamo già notato che, subito dopo questi versi, Giovanni Scoto insiste sull’aspetto sacrificale della morte di Cristo e sul suo potere di donare spontaneamente la vita e riprenderla definitivamente (vv. 25–32).

Il carme 7, anch’esso dedicato alla discesa agli inferi e alla resurrezione, sintetizza in pochi versi la parabola di Cristo, dalla sua sede trinitaria fino all’incarnazione, alla morte di croce, alla discesa agli inferi, alla resurrezione e ascensione al cielo. Nella parte dedicata alla discesa agli inferi, il poeta insiste ancora sulla liberazione degli uomini prigionieri della morte e sulla vita nuova donata loro nella morte salvifica di Cristo: “illuminò gli infelici negli anfratti profondi delle tenebre, i catturati e i prigionieri dell’inferno avvinti in catene. Cristo si era incarnato, nascendo dalla Vergine, era stato inchiodato a un legno e sepolto in una tomba; ma morendo nel corpo e vivendo sia nell’anima che nella divinità, è Dio e muore, perché la carne stessa possa vivere”⁶⁶. Poco dopo, Giovanni ribadisce il frutto di redenzione ottenuto dalla vittoria del Signore sulla morte, cioè la restaurazione della condizione vitale, infranta da Adamo e dai suoi figli per ingratitude verso Dio e disprezzo dell’amicizia con l’Onnipotente: “ha richiamato l’intero genere umano dall’antro della morte eterna, nel quale cade ogni uomo, ingrato per il dono della vita e spregiatore della salvezza, che aveva elargito il sommo Archiatra”⁶⁷.

Più di ogni altro componimento, è il carme 9, come abbiamo detto, a sviluppare il tema della discesa di Cristo agli inferi e del suo combattimento con il demonio, il quale, vistosi sconfitto, pronuncia un lungo monologo sulla sua fine. Per limitarci ad alcuni passi che approfondiscono, al di là dell’aspetto narrativo, il tema teologico della vittoria di Cristo-Vita sul diavolo-peccato-morte, notiamo come il poeta interpreti la battaglia infernale quale scontro decisivo tra la vita e la morte: “o morte, morte vitale, se poi morte e non vita dev’essere chiamata (poiché procura la vita, non oserei definirla morte), forse che l’essenza della luce splendente ammette le tenebre? L’ardente forza del fuoco è abituata a rubare per sé il freddo? Eppure nessuno potrebbe negare che la vita ha assaggiato la morte: la morte della carne della vita è chiamata a buon diritto morte della vita”⁶⁸. Da queste espressioni paradossali, dove si ‘invertono’ i termini della vita e della morte cui l’uomo terreno è abituato, consegue una singolare ‘dimostrazione sillogistica’ (vv. 19–22), attraverso la quale si afferma che la carne di Cristo è vita. Subito dopo, due versi sintetizzano mirabilmente il senso dell’incarnazione, della morte e della discesa del Signore agli inferi: “dunque la carne di Cristo consiste nella vita più autentica, attraverso il suo vivere e il suo morire essa ha distrutto tutta la morte”⁶⁹.

⁶⁵ *Ibidem*, 19–24.

⁶⁶ Carme 7, 5–10.

⁶⁷ *Ibidem*, 17–20.

⁶⁸ Carme 9, 10–15.

⁶⁹ Carme 9, 23–24. A proposito della carne, spiega l’Eriugena, in un passo di *Periphyseon* 5, 25 su Gv 1, 14 (*et Verbum caro factum est*), che l’evangelista scrive ‘carne’ per indicare l’uomo nella sua totalità, secondo l’uso di indicare il tutto con la parte (figura retorica della sinecdoche): *‘et Verbum caro factum est’, hoc est Verbum homo factum est; carnem pro toto homine posuit, eo modo loquendi, quo totum a parte significatur* (PL 122, 910D).

2.4. ASPETTI DI TEOLOGIA MISTICA: L'ASCENSUS DELL'ANIMA VERSO DIO

Come abbiamo visto presentando brevemente la figura di Giovanni Scoto, il maestro irlandese ha mediato nell'Occidente latino importanti opere di teologia orientale, quali quelle dello Pseudo-Dionigi, di Massimo il Confessore e di Gregorio di Nissa, tutte impregnate del neoplatonismo cristiano: non stupisce, dunque, che anche i carmi mostrino l'attenzione dell'autore ad un tema, tipicamente neoplatonico e mistico, come quello dell'ascesa dell'anima verso Dio⁷⁰. Tra i Padri orientali di riferimento è soprattutto allo Pseudo-Dionigi che Giovanni deve l'attenzione al tema dell'*ascensus* dell'anima verso Dio, vista non solo come elevazione – anche gnoseologica – verso l'Alto, ma pure come purificazione ascetica (d'altra parte l'ultimo dei quattro trattati dionisiani tradotti dall'Eriugena è intitolato proprio *De mystica theologia*).

Il carme 2 descrive il percorso dell'animo come cammino purificatore nel deserto, attraverso l'*iter medium* della virtù e la lotta contro il peccato e gli affetti terreni disordinati: “mentre noi percorriamo la via media della virtù, incombono dall'alto le fantasie e cascate di malvagità. Vincendole l'animo raggiunge il lido gradito e vede da lontano i peccati sommersi e affogati; allora canta l'inno della vittoria con grande gioia ed esultanza, allora magnifica con le sue lodi i miracoli di Dio. Percorrendo i lidi delle virtù l'animo entra allora nel deserto, dove tace ogni affetto per questo mondo spregevole. In esso lo spirito impuro non ha mai potuto trovare alcun riposo, ma ritorna al luogo da cui è venuto”⁷¹. L'*incipit* del carme 8, da parte sua, mostra la via per elevare l'animo verso Dio, letta stavolta soprattutto in chiave gnoseologica, come superamento delle facoltà terrene verso l'acquisizione di una conoscenza mistica, l'unica possibile, nel contesto della teologia apofatica che l'Eriugena ricava dai Padri orientali: “se desideri volare in alto attraverso il cielo e percorrere la volta dell'empireo con il movimento della mente, con occhi che vedono nel buio visiterai i templi della sapienza, le cui sommità copre con una fitta nube la caligine, che supera tutti i sensi, l'intelligenza e la ragione”⁷².

A parte la narrazione dell'elevazione mistica dello stesso San Dionigi verso il cielo, che occupa la seconda parte del carme 21 (vv. 15–24), la descrizione dell'itinerario dell'anima verso Dio ritorna in un altro componimento non strettamente filosofico-teologico, il 24, prefatorio alla traduzione degli *Ambigua* di Massimo il Confessore: si tratta di una riproposizione della salita gnoseologica della mente, che abbandona l'imprigionamento dei sensi e, seguendo la dottrina di Massimo, raggiunge la sua ‘patria’. Anche in questo caso, però, l'elevazione conoscitiva non è mai

⁷⁰ Cfr. A.M. Haas, *Mystische Züge in Eriugenas Eschatologie*, in J. McEvoy, M. Dunne (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000)* [Ancient and Medieval philosophy. Series 1/30], Leuven 2002, 429–446.

⁷¹ Carme 2, 39–48. ‘Fantasia’ è qui da intendersi, ovviamente, in senso negativo, come apparenza fenomenica che turba la conoscenza delle *res*, secondo le categorie proprie della gnoseologia eriugeniana.

⁷² Carme 8, 1–5. Sulla progressione conoscitiva *aísthesis* – *lógos* – *noûs* (in latino *sensus* – *ratio* – *animus*), nella quale si rileva l'impronta del pensiero gnoseologico di Massimo il Confessore, cfr. Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro...*, p. 108, nota 123.

separata dalla purificazione mistica, per cui chi è avvinto dalle cose di questo mondo (delizie materiali, preoccupazioni della carne, affanni terreni, pigrizia, superbia) non può compiere l'*ascensus*: “chiunque desidera lodare la bellezza della splendida sapienza, ti legga in maniera assidua, Massimo nato tra i Greci. E spinto innanzitutto dalle cause profonde abbandoni e rinneghi il mondo sensibile, e anche gli stessi sensi, che spesso sono d’impaccio, mentre l’itinerario della mente sale per i gradini della conoscenza. Legga queste cose chi è libero dalle delizie della vita destinata a perire, dal mondo fugace e dalla preoccupazione della carne; colui che si è dedicato agli affanni mondani, lo sciocco e il pigro non si avvicinino qui: per loro non c’è nessun ingresso. Chi è gonfio delle proprie opinioni e il trionfo superbo stiano alla larga, capendo da sé che qui non trovano spazio”⁷³. Al termine del percorso di ascesa dell’anima, sta la teologia, considerata la migliore tra tutte le *artes* che l’uomo possa praticare, perché essa mira alla conoscenza dell’inconoscibile: l’ascesa mistica dell’anima si rivela, dunque, anche come progressione conoscitiva attraverso le arti fondamentali, dalla conoscenza pratica dell’etica alla speculazione della filosofia fino al traguardo apofatico della teologia.

Infine, anche il carme 25, nel contesto della lettura dei ‘segni’ della natura che indicano la nascita di Cristo nel tempo, descrive brevemente l’ascesa mistica verso Dio, il cui traguardo è appunto il riconoscimento della presenza del *Lógos* nel creato: “se uno eleverà le ali della mente insieme a un cuore devoto e a poco a poco attraverserà le geometrie in una morbida discesa penetrando nell’armonia delle cose, sotto la guida della sapienza, riconoscerà con la limpida acutezza della ragione che tutti i luoghi e tutti i tempi sono riempiti nel profondo dalla Parola di Dio e che il mondo intero ha in sé i segni della nascita di Cristo”⁷⁴.

2.5. ALTRI ASPETTI TEOLOGICI (SACRAMENTARIA, ESCATOLOGIA E ANGELOLOGIA)

In misura minore rispetto alle tematiche sin qui evidenziate, i carmi eriugeniani presentano altri aspetti teologici: alcuni accenni di teologia sacramentaria, legati soprattutto all’occasione liturgica dei componimenti, un passaggio di taglio escatologico e diversi brani dedicati all’angelologia (nei quali appare chiaramente la dipendenza di Giovanni Scoto dal *De caelesti hierarchia* dello Pseudo-Dionigi).

Verso la fine del carme 1, mentre si rivolge in tono di rimprovero a Ludovico il Germanico, che minaccia il regno del fratello Carlo il Calvo, il poeta chiede al principe invasore come mai i sacramenti cui egli partecipa, specialmente la Santa Messa, non riescano a cambiare i suoi propositi malvagi. A questi versi è sottesa l’idea teologica che i sacramenti non apportino la grazia santificante a coloro che, con la loro volontà deviata, non sono correttamente disposti a riceverli: “a cosa ti giova il battesimo, a cosa il solenne rito della Messa? (Questi sacramenti) cercano di penetrare in una volontà che è costantemente dissimulata? Non è forse meglio

⁷³ Carme 24, 1–12.

⁷⁴ Carme 25, 16–21.

conservare le regole che sono anche fraterne, e con tutte le forze vivere con cuore pio?”⁷⁵. Nell’ultima parte del carme 3, Giovanni ricorda l’occasione liturgica del componimento, cioè le celebrazioni pasquali, e afferma che la liturgia è il momento nel quale i cristiani rivivono, nei simboli, gli avvenimenti della morte e resurrezione di Cristo. È la Messa, in particolare, il memoriale del sacrificio di Gesù, poiché in essa i fedeli si nutrono del corpo di Cristo e sull’altare si ripete l’effusione del sangue del Redentore, versato in croce per la salvezza del mondo; la Messa, inoltre, oltre che memoriale dell’Ultima Cena, è prefigurazione sacramentale del banchetto eterno, al quale il poeta prega che possa sedere il re Carlo: “di tutti questi avvenimenti si celebrano ora i sacri simboli, mentre si mostrano agli occhi cose prima note solo alla mente, mentre la mente pia gusta con il cuore il corpo di Cristo, il fionto del sangue santo e il prezzo del mondo, mentre facciamo memoria della cena del Signore per anni e anni, mentre il coro fa risuonare da se stesso molti canti. Al banchetto eterno, che i mistici segni prefigurano, degnati, Cristo, di pascere Carlo”⁷⁶. Un accenno di teologia sacramentaria si può vedere anche nel carme 5, dedicato alla Pasqua di resurrezione, quando il poeta afferma che, nella celebrazione liturgica che chiude quel giorno, si compendiano misticamente gli avvenimenti della Pasqua del Signore: “tali cose per ordine di Dio sono state fatte spesso nel tempo, per significare che il loro Signore è eterno e, al compimento di questo giorno, noi le celebriamo con un venerando tributo di lode: questo giorno racchiude tanti avvenimenti mistici”⁷⁷.

Oltre alla condizione di divinizzazione dell’uomo (*théosis*) ottenuta da Cristo con la sua incarnazione (*inhumanatio*) e con la sua morte, discesa agli inferi e resurrezione (condizione che è stata già ‘acquistata’ da Gesù ma che, nello stesso tempo, si compirà alla fine della storia per ogni uomo che sceglie di stare dalla parte del Signore e, in questo senso, appartiene anche alla dimensione escatologica della storia della salvezza), vi è un passo ‘descrittivo’ del carme 25 che si sofferma sulla fine del mondo e sul destino che attende il genere umano. I versi riecheggiano l’escatologia petrina del Nuovo Testamento (in particolare la Seconda Lettera di Pietro) e leggono la condizione finale dell’uomo nei termini ‘immateriali’ (corpi fatti di materia celeste per gli uomini e ritorno delle cose alle loro cause primordiali) propri della filosofia neoplatonica: “il mondo durante un’ottava porrà un’unica fine a tutte le cose, esso che, attraverso i vari cicli degli anni e le situazioni destinate a passare, assumerà una forma stabile dopo aver cambiato il suo aspetto. Mentre il genere umano, rinato dalla madre della sua stirpe, al posto del fango assumerà dei corpi fatti di materia celeste, una fitta messe ricoprirà i solchi verdeggianti con un ordine meraviglioso e la forma della nuova terra sarà distolta dal muoversi e le cause proprie delle cose consumeranno tutto”⁷⁸.

⁷⁵ Carme 1, 71–74.

⁷⁶ Carme 3, 61–68.

⁷⁷ Carme 5, 31–34.

⁷⁸ Carme 25, 37–44: *Mundus in octava finem dabit omnibus unum / Cursibus annorum variis rebusque caducis / Sumpturus stabilem mutato schemata formam, / Dum genus humanum generali matre renatum / Pro limo terrae caelestis corpora sumet, / Densa seges virides miro teget ordine sulcos / Tellurisque novae facies revocabitur actu / Et rerum propriae consument omnia causae*. In realtà l’escatologia non trova nei carmi eriugeniani la stessa preponderanza che riveste in altre opere, come

Come per la teologia mistica, così anche per un ultimo aspetto teologico dei carmi che qui vogliamo rilevare Giovanni Scoto mostra il suo debito nei confronti dello Pseudo-Dionigi, stavolta dal *De caelesti hierarchia*: si tratta dei passi che manifestano l'angelologia eriugeniana, un ambito che può considerarsi a tutti gli effetti parte del sistema teologico del maestro irlandese⁷⁹. Nel carme 2, la lode della croce sfocia nella contemplazione degli esseri angelici che venerano questo strumento di salvezza, organizzati nei vari ordini secondo l'angelologia dionisiana: “o croce che dai la vita, tu splendi oltre i Serafini e i Cherubini: ti venera sopra ogni cosa ciò che è e ciò che non è. Te venerano le Dominazioni, le Virtù e le Potenze, l'ordine angelico che a buon diritto occupa il grado intermedio; gli Angeli, gli Arcangeli, i Principati e l'intera eccelsa moltitudine celeste ti venerano bramando di raggiungere le posizioni più alte”⁸⁰. Nel carme 8, il poeta afferma che l'animo, una volta ascenso presso Dio, giunge a vedere Colui che contemplano anche gli angeli, cioè la Causa suprema di ogni cosa: “lassù vedrai volare i Serafini dai molti occhi, ciascuno con le sei ali spiegate, ciascuno da tre cardini, e poi intorno a Dio i numerosi esseri viventi dalle molte forme che contemplano nella luce chiara la Causa di tutte le cose”⁸¹. In un carme che non appartiene alla serie di quelli filosofico-teologici, ma che, essendo prefatorio alla traduzione delle opere del *corpus areopagiticum*, attiene alle tematiche della teologia dionisiana, l'Eriugena riprende la classificazione completa dei nove ordini angelici, suddivisi nei tre più alti, i tre intermedi e i tre inferiori. Il poeta afferma, infatti, che Dionigi, durante la sua estasi al seguito dell'apostolo Paolo, “contemplò i Serafini, che stanno al primo posto, e i Cherubini santi e i Troni celesti, dove è assiso lo stesso Dio; dopo le Virtù, le Dominazioni e le Potenze nelle sacre schiere rifulge l'ordine seguente: i Principati e i Cori degli Arcangeli e degli Angeli

nel *De divina praedestinatione* (dove l'escatologia si intreccia con il tema della predestinazione e della libertà dell'uomo, che ‘prepara’ con le proprie scelte il destino che gli toccherà alla fine dei tempi), oppure nel *Periphyseon*, dove l'escatologia è trattata nell'ambito del *reditus* universale della creazione a Dio, all'interno del discorso sulla *quarta natura*. Proprio nell'*opus maximum*, l'Eriugena, parlando della condizione dei ‘cieli nuovi’ e della ‘terra nuova’ che seguiranno il giudizio universale, ha alcune affermazioni analoghe a quelle espresse nel passo appena citato del carme 25, specialmente riguardo alla ‘forma stabile’ della nuova terra e alla consumazione degli effetti da parte delle cause: *MAG. Et apostolus [scil. Paulus] dicit: Praeterit figura huius mundi... [1Cor 7, 31]. Figura ergo praeterit, non natura. Dic, quaeso, ubi dissonat ab his, quae diximus de transitu mundi huius in suas causas, quas ipse naturam vocavit?* (*Periphyseon* 5, 38, in PL 122, 992D–993A). Continua il maestro irlandese, stavolta in riferimento ai corpi dell'umanità rinnovata, ‘fatti di materia celeste’, cui accenna il v. 41 del carme in esame (*terrae caelestis corpora*): *In talibus corporibus* [cioè simili a quello spirituale del Cristo risorto] *humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pullularet. Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum moraleque mutabitur, et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt* [Lc 20, 36] (*ibidem*, 994A).

⁷⁹ La classificazione di questi versi si rifà alla dottrina del *De caelesti hierarchia*, come tradotta dallo stesso maestro irlandese ai capp. 7 (*De Seraphim et Cherubim et Thronis et de prima eorum Hierarchia*), 8 (*De Dominationibus et Virtutibus et Potestatibus et de media earum Hierarchia*) e 9 (*De Principibus et Archangelis et Angelis et de ultima eorum Hierarchia*) della sua versione (cfr. PL 122, 1050A–1058B).

⁸⁰ Carme 2, 7–12.

⁸¹ Carme 8, 9–12.

che splendono da lontano”⁸². In chiusura di carme, si noti, è il poeta stesso a riconoscere di aver mutuato questa articolazione delle gerarchie angeliche in nove ordini (‘tre per tre’) dalla ‘mistica opera’ di Dionigi: “le mistiche parole del suddetto padre insegnano dunque che tali schiere sono circoscritte dal limite di nove”⁸³.

Con l’angelologia abbiamo completato l’esame dei principali aspetti teologici del *corpus* poetico di Giovanni Scoto; per questi stessi versi ci siamo sforzati anche di ritrovare, laddove possibile, le analogie con i trattati del maestro irlandese, specialmente il *De divina praedestinatione* e il *Periphyseon*. Crediamo di aver messo in luce, ordinando i diversi passi in una sintesi globale, la profondità teologica della poesia eriugeniana. In essa Giovanni Scoto, al di là delle occasioni storiche, dei riferimenti a personaggi concreti e dei debiti da pagare come poeta di corte, e sia pure senza la sistematicità delle altre sue opere, dipinge in versi un potente ed affascinante affresco del suo complesso sistema teologico.

BIBLIOGRAFIA

1. Sigle bibliografiche

- CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1966–
 CCSG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977–
 PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844–
 SCh *Sources chrétiennes*, Paris 1942–

2. Opere di Giovanni Scoto Eriugena

Carmina

Joannis Scotti Versus [PL 122], ed. H.J. Floss, 1221–1240C.

Iohannis Scotti *Carmina* [Monumenta Germaniae Historica – Poetae Latini aevi Carolini 3], ed. L. Traube, Berolini 1896, 518–556.

Iohannis Scotti Eriugena *Carmina* [Scriptores Latini Hiberniae 12], ed. M.W. Herren, Dublin 1993.

Scoto Eriugena, *Carmi. Un capolavoro nell’epoca carolingia* [Di fronte e attraverso – Biblioteca di Cultura Medievale], ed. F. Colnago, Milano 2014.

Annotationes

Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum [The Medieval Academy of America publications 34], ed. C. Lutz, Cambridge (MS) 1939.

Jeauneau É., *Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (De Nuptiis, lib. I) d’après le manuscrit d’Oxford (Bod. Libr. Auct. T.2.19 fol. 1–31)*, in Id., *Quatre thèmes érigéniens* [Conférence Albert-le-Grand 1974], Montréal–Paris 1978, 101–166.

Commentarius

Joannis Scotti Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem [PL 122], ed. H.J. Floss, 297–348B.

Jean Scot, *Commentaire sur l’Évangile de Jean* [SCh 180], ed. É. Jeauneau, Paris 1972 (rist. 1999).

Iohannis Scotti seu Eriugena Commentarius in Evangelium Iohannis [CCCM 166], ed. É. Jeauneau (adiuvante A.J. Hicks), Turnholti 2008.

⁸² Carme 21, 17–21.

⁸³ *Ibidem*, 23–24.

De divina praedest

Joannis Scoti De praedestinatione liber [PL 122], ed. H.J. Floss, 355–440A.

Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber [CCCM 50], ed. G. Madec, Turnholti 1978.

Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia* [Per verba. Testi mediolatini con traduzione 18], ed. E.S.N. Mainoldi, Tavernuzze (FI) 2003.

Expositiones

Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem [CCCM 31], ed. J. Barbet, Turnholti 1975.

Homilia

Joannis Scoti Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem [PL 122], ed. H.J. Floss, 283–296D.

Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean* [Sch 151], ed. É. Jeaneau, Paris 1969.

Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super "In principio erat verbum" [CCCM 166], ed. É. Jeaneau (adiuvante A.J. Hicks), Turnholti 2008.

Periphyseon

Joannis Scoti De divisione naturae libri quinque [PL 122], ed. H.J. Floss, 441A–1022B.

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon [CCCM 161–165], ed. É. Jeaneau, 5 voll., Turnholti 1996–2003.

Versio Dionysii

Joannis Scoti Versio Operum S. Dionysii Aeropagitae [PL 122], ed. H.J. Floss, 1023–1194C.

Versio Gregorii Nys.

M. Cappuyns, *Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205–262.

Versio Maximi Conf.

Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem [CCSG 18], ed. É. Jeaneau, Turnhout – Leuven 1988.

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena [CCSG 7 e 22], 2 voll., edd. C. Laga – C. Steel, Turnhout – Leuven 1980–1990.

3. Letteratura critica

Cappuyns M., *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* [Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series 2, Tomus 26], Louvain–Paris 1933 (rist. Paris 1965).

Colish M.L., *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, in *The Downside Review* 100 (1982), 138–151.

Colnago F., *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena* [Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 11], Roma 2009.

D'Onofrio Giulio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 1. *I principi*, Casale Monferrato 1996.

D'Onofrio Giulio, *Storia della Teologia*, vol. 2. *Età medievale*, Casale Monferrato 2003.

D'Onofrio Giulio, *Storia del pensiero medievale* [Institutiones 3], Roma 2013.

Duclow D.F., *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, in *Dionysius* 4 (1980), 99–117.

Haas A.M., *Mystische Züge in Eriugenas Eschatologie*, in J. McEvoy – M. Dunne (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000)* [Ancient and Medieval philosophy. Series 1/30], Leuven 2002, 429–446.

McEvoy J., *"Reditus omnium in supersententialem unitatem": Christ as Universal Saviour*, in C. Leonardi – E. Menestò (edd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11–14 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, 365–381.

Nelson J.L., *Charles the Bald*, London – New York 1992.

O'Meara J.J., *Eriugena*, Oxford 1988.

Pépin J., *Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean*, in J.J. O'Meara – L. Bieler (edd.), *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium (Dublin, 14–18 July 1970)*, Dublin 1973, pp. 16–30.

Roques R., *Genèse 1,1–3 chez Jean Scot Érigène*, in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 173–212.

Stella F., *La poesia carolingia a tema biblico* [Biblioteca di 'Medioevo latino' 9], Spoleto 1993.

THE POETRY OF JOHN SCOTUS ERIUGENA AND ITS THEOLOGICAL ASPECTS

Summary

The poetic works of John Scotus Eriugena, dating about from 855 to 877, is one of the lesser known works of the Irish philosopher and theologian, renowned for his treatises *De divina praedestinatione* and *Periphyseon* or *De divisione naturae* and for his Latin translations of Greek patristic works (Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor and Gregory of Nyssa). In this article, after the presentation of some synthetic elements on the figure of John Scotus and his poetic *corpus*, the major theological aspects of Eriugena's poems are analysed. From the poetry, often not easy to interpret, the theological depth of John Scotus comes to light. In fact, beyond a concrete occasion, usually liturgical, which originates them, the *carmina* develop an articulated meditation on themes such as the relationship between the divine Persons in the Trinity, the creation of the world and of man, the incarnation, death on the cross, descent into hell and resurrection of Christ as the fulfillment of the Son's *inhumanatio* for the resulting human *théosis*, the *ascensus* of the soul toward God and eschatology. The poetry is thus for John Scotus a special way of doing theology, versifying his rich and complex view about God and man.

Key words: John Scotus Eriugena, Medieval Poetry, Medieval Theology, Medieval Philosophy, Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor

STEFAN SZYMIK MSF

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

RADOŚĆ PIELGRZYMOWANIA PSALM 122 W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ I TEOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: Księga Psalmów, Ps 120–134, Psalmy stopni, Psalmy pielgrzymów, pielgrzymka w Biblii, egzegeza historyczna i teologiczna

1. Radosna pieśń pielgrzyma. 2. Pielgrzymka źródłem radości (ww. 1–2). 3. Pielgrzymka źródłem radości (ww. 1–2). 4. Modlitwa pielgrzyma o pokój i dobro (ww. 6–9). 5. Podsumowanie

1. RADOSNA PIEŚŃ PIELGRZYMA

Psalm 122 należy do grupy piętnastu psalmów opatrzonych w Biblii Tysiąclecia tytułem *Pieśń stopni* (Ps 120–134). Nazwa nawiązuje do dołączonej do tych psalmów jednakowej intytulacji hebrajskiej (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת). Wspomnianą grupę poprzedzają i następują po niej dwa inne zbiory, określane mianem Hallelu (Ps 113–118; Ps 135–136), dzięki czemu *Pieśni stopni* tworzą wyraźnie wyodrębnioną i zamkniętą redakcyjną całość literacko-teologiczną¹.

Przynależność Ps 122 do wspomnianego zbioru psalmów domaga się odpowiedzi na pytanie, czym ten zbiór był i jaką funkcję Ps 120–134 pełnił w kulcie i pobożności świątynnej? Można podać generalnie trzy odpowiedzi w zależności od tego, jak interpretuje się intytulację שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (šîr hamma‘alôt)². Hebrajski

¹ Zob. H. Viviers, *The Coherence of the Ma‘alot Psalms (Pss 120–134)*, ZAW 106 (1994), 275–289; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150*, HThKAT 27, Freiburg 2008, 391–407; O. Dyma, *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit*, FAT 2. Reihe 40, Tübingen 2009, 251–255; G. Lenzi, *I salmi di pellegrinaggio: shirei ha-ma‘alot (canti dei gradini)* (Roma 2000; nowszą literaturę, głównie anglojęzyczną cytuję T. Stanek, «*Psalmy Stopni*» – przesłanie w perspektywie synchronicznej, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Analecta Biblica Lublinensia 4, Lublin 2009, 65, przypis 1. Z polskich opracowań warto przywołać: S. Gądecki, *Proście o pokój dla Jeruzalem (Ps 122, 6)*, w: *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*, red. J. Lewandowski, Żabki 2004, 70–107.

² W przypadku Ps 121,1 tytuł hebrajski brzmi שִׁיר לַמַּעֲלוֹת (šîr lamma‘alôt), czego przekłady starożytne nie uwzględniły; ta drobna zmiana w tytule psalmu wskazuje, że redaktorowi zbioru chodziło o osoby: *Pieśń dla ...(kogoś)*.

rzeczownik מַעְלָה (ma^alāh) oznacza najpierw „stopień” (np. stopnie ołtarza, świątyni, domu) i takie tłumaczenie znalazło się w starożytnych przekładach Księgi Psalmów, greckim Septuaginty (ὥδῃ τῶν ἀναβαθμῶν) i łacińskim Wulgaty (*canticum graduum*), a także wielu współczesnych – *Pieśń stopni* (np. Biblia Tysiąclecia). Jednak rzeczownik odsłowny מַעְלָה (ma^alāh), znaczeniem bliski czasownikowi עלה (= „wstępować, wchodzić, wznieść”), może również przyjąć sens „wstępowanie, wchodzenie” (por. Biblia poznańska: *Pieśń wstępowań*) lub w znaczeniu jeszcze szerszym „pielgrzymka, pielgrzymowanie”. Tym samym istnieją praktycznie trzy możliwe przekłady hebrajskiego wyrażenia שִׁיר הַמַּעְלָה (šîr hamma^alôṭ): jako *Pieśń stopni*, *Pieśń wstępowań* lub *Pieśń pielgrzymów*, które to tytuły sygnalizują również kierunek literacko-teologicznej interpretacji zbioru³.

Pierwszy z możliwych przekładów (*Pieśń stopni*) i łączona z nim interpretacja podkreśla jerozolimski kult świątynny i sprawowaną w świątyni liturgię, a dowodem ma być kapłański koloryt psalmów i ich (hipotetyczny) związek z błogosławieństwem Aarona (Lb 6, 24–26). W takim przypadku psalmy odmawiane byłyby na stopniach świątyni prowadzących do wnętrza Przybytku⁴. Druga intytulacja (*Pieśń wstępowań*) łączy Psalmy 120–134 nie z pielgrzymowaniem, ale z ogólnie i rozmaicie pojmowanym „wstępowaniem” do Jerozolimy. Takim „wstępowaniem” byłby powrót z Egiptu czy z wygnania babilońskiego (por. Ezd 7, 7–9: הַמַּעְלָה מִבָּבֶל – hamma^alāh mibbābel) do Ziemi Świętej, lub także wędrówki pobożnych na Syjon, w tym zwłaszcza kapłanów (bądź: duchowe uczestnictwo w liturgii jerozolimskiej tych Izraelitów, którzy byli daleko od Syjonu)⁵. Ostatnia propozycja zbliża nas do dość powszechnej współcześnie i przyjętej również w tym opracowaniu trzeciej możliwości, według której omawianą grupę psalmów należy łączyć z regularną wędrówką Izraelitów do Jerozolimy, a więc z pielgrzymowaniem do Miasta Świętego (*Pieśń pielgrzymów*). W tym ujęciu Psalmy 120–134 byłyby modlitewnikiem i śpiewnikiem (swoistym *Vademecum*) wszystkich pielgrzymujących na doroczne święta do Jerozolimskiej świątyni⁶.

³ Jest to oczywiście uproszczona klasyfikacja opinii, jakie pojawiły się w historii badań nad intytulacją Ps 120–132. Zob. O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 255–258; por. obszerniejsze omówienie: F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150...*, dz.cyt., 392–400; odnotujmy także koncepcję dawniejszych autorów, według których tytuł „Pieśń stopni” nawiązuje do literackiej budowy wspomnianych psalmów, opartej na poetyckiej technice „stopni”, czyli nawiązania do słowa bezpośrednio poprzedzającego kolejny wiersz i powtórzenia go (figura retoryczna: *ploke* lub *epiploke*, por. *klimaks*).

⁴ W świątyni Heroda na stopniach prowadzących z *Dziedzińca Kobiet* na *Dziedziniec Izraelitów*.

⁵ W dawniejszych opracowaniach często zaliczano Ps 122 do tzw. Pieśni Syjonu (Ps 76; 84; 122); zob. S. Łach, *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie*, *Studia Warmińskie* 12 (1975), 395–405; tenże, *Próba teologicznej interpretacji hymnów o Syjonie*, w: *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PSST 7, 2, Poznań 1990, 629–637.

⁶ Ostatnia propozycja ma wielkiego przedstawiciela w osobie K. Seybolda, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*, BThSt 3, Neukirchen-Vluyn 1978; por. tenże, *Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen*, ZAW 91 (1979), 247–268; tenże, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003, 356–357. Według autora układ poszczególnych psalmów 120–134 odzwierciedla kolejne stacje pielgrzymki do Jerozolimy. Dość podobną pozycję zajmuje L.D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*, SBLDS 148, Atlanta 1996; zob. O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 258–264; jednak por. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150...*, dz.cyt., 396 (krytyczna ocena tych opinii).

Osobno odnotujemy próby opisanego wewnętrznego układu omawianej grupy psalmów, która tworzyłaby układ koncentryczny lub dzieliła się na trzy mniejsze jednostki (Ps 120–124.125–129.130–134). W przypadku drugiej propozycji Ps 122 znajduje się w centrum podgrupy Psalmów 120–124 i zawiera swoisty rys historyczno-teologiczny: miasto Jeruzalem to centrum i miejsce zgromadzeń Izraela⁷.

Przywołanie powyższych propozycji interpretacji jest niezbędne, gdyż perspektywa ogólna decyduje zawsze o kierunku analiz szczegółowych. A zatem przyjmujemy za wielu autorami, że w aspekcie formalno-literackim i historycznym Ps 122 należy uznać za radosną pieśń pielgrzyma, jeden z piętnastu psalmów, które swoje *Sitz im Leben* miały w dorocznym pielgrzymowaniu Izraelitów do miejsca świętego zapewne w okresie Drugiej Świątyni⁸.

Psalm 122 cytujemy niżej w przekładzie podanym w Biblii Tysiąclecia (wyd. piąte), głównie ze względu na powszechność i popularność tego przekładu, chociaż jest to jedynie jedno z możliwych tłumaczeń tekstu:

¹ *Pieśń stopni. Dawidowa.*

Uradowałem się, gdy mi powiedziano:

«Pójdziemy do domu Pańskiego!»

² Już stoją nasze nogi

w twych bramach, o Jeruzalem,

³ Jeruzalem, wzniesione jako miasto

o gęstej i zwartej zabudowie.

⁴ Tam wstępują pokolenia,

pokolenia Pańskie,

według prawa Izraela,

aby wielbić imię Pańskie.

⁵ Tam ustawiono

trony sędziowskie,

trony domu Dawida.

⁶ Proście o pokój dla Jeruzalem,

niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują!

⁷ Niech pokój będzie w twoich murach,

a bezpieczeństwo w twych pałacach!

⁸ Przez wzgląd na moich braci i przyjaciół

będę mówił: «Pokój w tobie!»

⁹ Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego,

będę się modlił o dobro dla ciebie.

⁷ Zob. T. Stanek, «*Psalmi Stopni*» – przesłanie..., dz.cyt., 68–82 (s. 68: „*Psalmi Stopni* mają strukturę koncentryczną, opartą na paralelizmie A B X B' A', o siedmiu członach złożonych z dwu psalmów, i ósmym położonym centralnie, wieńczącym całe dzieło”); por. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150...*, dz.cyt., 403: „Die fünfzehn Psalmen gliedern sich in drei Untergruppen von je fünf Psalmen: Ps 120–124.125–129.130–134 (vgl. unten die Einzelauslegung). Die erste und die dritte Fünfergruppe bilden jeweils einen Spannungsbogen von der Klage (Ps 120 bzw. Ps 130) zum Lobpreis bzw. zur Beraka (124 bzw. 134). Im Zentrum dieses Spannungsbogens steht ein geschichtstheologisch reflektierender Psalm (Ps 122; die Stadt Jerusalem als Mitte und Versammlungsort Israels; Ps 132: Zion und der Tempel als Ort der Gottespräsenz)”.

⁸ Por. H.P. Nasuti, *The Interpretive Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms*, in: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, ed. P.W. Flint, P.D. Miller jr, Supplements to Vetus Testamentum 99, Leiden 2005, 311–339; zob. również: S. Gądecki, *Proście o pokój...*, dz.cyt., 72–74.

Wewnętrzny podział Ps 122 na trzy części proponowany jest przez wielu egzegetów i na ogół przyjmowany w analizach. Pierwsze dwa wiersze przywołują w pamięci pielgrzymkę nieznanego Izraelity z grupą towarzyszy do świątyni w Jerozolimie (ww. 1–2). Następnie autor psalmu pełen podziwu opowiada o Mieście Świętym i wychwala je, wskazując na religijne motywy swojego pielgrzymowania (ww. 3–5). Modlitewna prośba o pokój, dobro i bezpieczeństwo dla Jeruzalem dopełnia całości (ww. 6–9). Przyjęty podział uzasadniony jest nie tylko zmieniającą się treścią członów, pielgrzymka – Jeruzalem – modlitwa, ale również zmieniającym się podmiotem lirycznym, formą gramatyczną wersów i licznymi figurami literackimi (powtórzenia, aliteracja)⁹.

2. PIELGRZYMKA ŹRÓDŁEM RADOŚCI (ww. 1–2)

Początkowe wiersze Ps 122 są tak charakterystyczne, że ich recytacja przywołuje natychmiast w pamięci cały psalm. W przypadku polskiego czytelnika jest to zwykle brzmienie znane z Biblii Tysiąclecia: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!» Już stoją nasze nogi...”. Tymczasem porównanie tekstu z innymi dostępnymi przekładami zmusza do refleksji. Ksiądz Jakub Wujek tłumaczył wiersze wprowadzające Ps 122 w taki oto sposób¹⁰:

¹ Weseliłem się z tego, co mi powiedziano:

Pójdziemy do domu Pańskiego.

² Stawały nogi nasze w sieniach twoich, Jeruzalem.

W naukowym przekładzie polskim, zawartym w komentarzu do Księgi Psalmów, ks. Jan Łach proponuje następujące tłumaczenie:

¹ Ucieszyłem się, bo mi powiedzieli:

«Pójdziemy do domu Jahwe!».

² Stały nasze nogi

w bramach twoich, Jeruzalem.

Przywołane teksty pozornie niczym się nie różnią, a jednak przekład Biblii Tysiąclecia zawiera istotną zmianę, rzutującą na rozumienie psalmu. Mianowicie, czytamy w niej: „Już stoją nasze nogi w twoich bramach, o Jeruzalem” (w. 2). Problem znany jest w literaturze i obszernie dyskutowany. W rzeczywistości bowiem w ww. 1–2, ale także w ww. 5–6 znajdują się formy czasu przeszłego czasowników, a psalm należałoby tłumaczyć i interpretować z perspektywy *przeszłości* jako wspomnianie przez psalmistę pielgrzymek odbywanych do Jerozolimy. Byłaby to jego modlitwa

⁹ F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150...*, dz.cyt., 453–454, 456; O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 273; por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, dz.cyt., 519; S. Gądecki, *Proście o pokój...* dz.cyt., 74. Poetycką szatę Ps 122 omawiają: L.A. Schökel, A. Strus, *Salmo 122: Canto al nombre de Jerusalén*, *Biblica* 61 (1980), 234–250. Natomiast pięcioczęściową strukturę Ps 122 proponuje B. Weber, *Werkbuch Psalmen, II: Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart 2003, 281–283.

¹⁰ Transkrypcja typu „B” (wydanie z 1599 r.) – zob. http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=25487 [dostęp: 10.03.2015].

oparta na wspomnieniu, byłaby modlitwą pamięci i tęsknoty, którą można wyrazić w przekładzie dosłownym:

¹ Cieszyłem się, gdy mi mówiono:
«Pójdziemy do domu Jahwe!».

² Stawały nasze nogi
w bramach twoich, Jeruzalem.

Jednakże wielu autorów opowiada się za przekładem czasowników w znaczeniu teraźniejszym („Już stoją nasze nogi”; por. dalej podobnie ww. 4–5), pomagając sobie dopełniającym, chociaż nieobecnym w tekście hebrajskim okolicznikiem czasu („teraz”, „już”). Kto zatem ma rację? Tekst psalmu nie jest jednoznaczny w swej wymowie i pozwala na takie aktualizujące podejście, dodatkowo wzmocnione wymową ww. 6–9 (czas teraźniejszy i przyszły). Nadto interpretacja w duchu *aktualnego* uczestnictwa psalmisty w pielgrzymce ma większą siłę oddziaływania, gdyż w tym przypadku lektor domyślny utożsamia się bardziej z podmiotem lirycznym utworu (czego wielokrotnie doświadczał piszący te słowa)¹¹.

Jednak przyjęta interpretacja nie zmienia ogólnej wymowy omawianych dwóch pierwszych wierszy, szczególnie ich religijnego i duchowego przesłania. Pielgrzymowanie jest aktem religijnym, ale jest przede wszystkim źródłem wielkiej radości wierzącego, który zmierza do swego umiłowanego sanktuarium. Ta radość dochodzi do głosu nie tylko w początkowych wierszach, ale promieniuje również później w pochwalę miasta (ww. 3–5) i prośbie psalmisty o modlitwę za Jeruzalem (ww. 6–9).

Czasownik שמח (w. 2: שִׂמְחָתִי – šāmaḥtî), opisujący stan niezwyklej radości autora, występuje w Księdze Psalmów siedemnaście razy, ale w całym Starym Testamencie o wiele częściej (267 razy)¹². Czasownik przyjmuje znaczenie religijne lub świeckie, chociaż w świecie biblijnym rozróżnienie takie jest mylące. Radość ludzka bowiem rodzi się wprawdzie z doświadczenia codzienności, ale motywowana wdzięcznością kieruje się następnie do swego źródła, jakim jest sam Bóg i staje się radością religijno-duchową (Ps 33, 21; 48, 12; 90, 14; 97, 8; 104, 34; 149, 2). Biblijna radość nie jest teoretyczna, nie jest stanem wewnętrznym, ale przeżywana intensywnie w zgromadzeniu wyraża się okrzykami szczęścia, zadowolenia, entuzjazmu. Jej wyrazem jest także podskakiwanie, klaskanie w dłonie,

¹¹ Nie dziwi zatem, że za tą interpretacją opowiadają się głównie ci autorzy, którzy w Ps 120–134 widzą *Vademecum* aktualnie pielgrzymujących do Jerozolimy pątników. Zob. A.L.H.M. van Wieringen, *Psalm 122: Syntax and the Position of the I-figure and the Text-immanent Reader*, in: *The Composition of the Book of Psalms*, 57, Colloquium Biblicum Lovaniense, ed. E. Zenger, BETL 238, Leuven 2010, 745–754; na s. 748 autor pisze: „I am inclined to think that this [...] main interpretation rather arises out of the *Gattungsforschung*. Within the *Psalms of Ascents*, Psalm 122 is traditionally considered as the real pilgrim's song.” Por. także: O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 273–274.

¹² W Księdze Psalmów w formie czasownikowej *qal* jedenaście razy (Ps 33, 21; 48, 12; 90, 14; 97, 1.8.12; 104, 31.34; 122, 1; 149, 2), *piel* trzy razy (Ps 19, 9; 46, 5; 104, 15), a jako rzeczownik dwa razy (Ps 97, 11; 100, 2) i przymiotnik jeden raz (Ps 113, 9). Zob. obszerne omówienie terminu A.J. Olów, *Motywy radości w Hymnach Psalterza*, Łomża 2005, 12–20; tamże (s. 20–48) można znaleźć opracowanie innych terminów radości, w tym bliskoznacznego dla שמח słowa גיל (lub גיל) (Ps 48, 12; 96, 11; 97, 1.8; 149, 2).

taniec i śpiew. Ilustrują to słowa psalmu dziękczynienia: „Wykrzykujcie na cześć Pana, wszystkie ziemie; służcie Panu z weselem! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!” (Ps 100, 1–2; por. Ps 150!)¹³.

Nasz autor bardzo skrótowo przedstawił przebieg samej pielgrzymki, zaznaczając jedynie jej początek i koniec. Wspomniał tylko o doznanej radości na wieść o ogłoszeniu podróży, co przypomina słowa proroka Jeremiasza: „Nadejdzie bowiem dzień, kiedy strażnicy znów zawołają na wzgórzach Efraima: «Wstańcie, wstąpmy na Syjon, do Pana, Boga naszego!»” (Jr 31, 6). Podobnie nie ma w psalmie śladu trudów i niebezpieczeństw¹⁴, ale także brak wzmianki o radościach i dobrodziejstwach takiej wędrówki, dla pielgrzymów będącej przecież czasem zbawiennym. Zatem oddajmy ponownie głos prorokowi: „Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości, i radość serca jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela” (Iz 30, 29; por. Ps 42, 3–5). Tych kilka słów pozwala snuć przypuszczenia na temat podniosłej, świątecznej atmosfery panującej wśród wędrujących pielgrzymów, atmosfery potęgowanej dodatkowo religijno-duchowym znaczeniem wędrówki do domu Pańskiego:

¹ Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie,
kto zamieszka na Twojej świętej górze?

² Ten, który postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie,
a mówi prawdę w swoim sercu

³ i nie rzuca oszczerstw swym językiem;
ten, który nie czyni bliźniemu nic złego
i nie ubliża swemu sąsiadowi.

(Ps 15, –3)

Pewne wyobrażenie o pielgrzymowaniu zawdzięczamy również Łukaszo-
wi, który opisał drogę dwunastoletniego Jezusa i jego Rodziców do Jerozolimy (Łk 2, 41–51). Z treści psalmu nie wynika jednak, z jakim konkretnie świętem pielgrzymkowym lub inną świąteczną okazję mamy w Ps 122 do czynienia (por. jednak w. 4)¹⁵.

¹³ Pytanie o radość w psalmach pojawia się w polskiej literaturze biblijnej wielokrotnie. Zob. J. Myszyński, *Radość w Psalmach*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37 (1984) 84–93; A. Maliszewska, *Określenia uczucia radości w polskich przekładach Psalterza*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 3 (1994), 99–105; A.J. Ołów, *Motywacje radości w Psalterzu*, w: *U źródeł mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, 265–292; B.W. Matysiak, *Teologiczne aspekty «radości» w Psalmach*, *Elckie Studia Teologiczne* 7 (2005), 325–338; H. Witczyk, *Radość w Psalmach*, *Ethos* 24 (2011)1–2, 41–56; zob. także S. Grzyb-
bek, *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 32 (1979), 250–260.

¹⁴ Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, 397: „Pielgrzymi z dalekich miejscowości łączyli się razem, aby im łatwiej było bronić się przed wrogami”. Interesujące omówienie organizacji i przebiegu pielgrzymek okresu pierwszej i drugiej świątyni podaje: T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 36 (1983), 89–115, zwł. 109–112.

¹⁵ Osobny problem naukowy stanowi obecność w Biblii terminologii „pielgrzymowania”. Trudno wskazać konkretne terminy, jednak częste użycie niektórych słów w kontekście pielgrzymkowym pozwala na wyróżnienie przynajmniej kilku takich określeń: *קדש* („święto pielgrzymkowe”), uchodzący czasem za *terminus technicus* czasownik *עלה* („wstępować, pielgrzymować”) i *ראה* (w *nifal*) („ukazać się, pojawić przed Panem”). Zob. dyskusję: O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 300–319. Na s. 319 autor konklu-

3. POCHWAŁA MIASTA ŚWIĘTEGO (ww. 3–5)

Ostatecznym celem pielgrzymów jest „dom Pański” (zob. Iz 2, 3) i właśnie o tym celu podróży opowiada obecnie psalmista, którego stopy stanęły w bramach Jerozolimy. Druga strofa (ww. 3–5) podaje ostateczny motyw podjętego trudu i wędrówki psalmisty: jest nim święte miasto Jeruzalem i świątynia Pana.

Psalmista podziwia najpierw miasto i jego piękno, o którym mówi: „Jeruzalem, wzniesione jako miasto o gęstej i zwartej zabudowie” (w. 3). Nieznana jest dokładna data powstania utworu, więc nie można również ustalić dokładnie, czy psalmista opiewa jeszcze Jerozolimę przedwygnaniową, budowaną przez Salomona i jego następców, czy raczej – co bardziej prawdopodobnie – jego oczy cieszyła Jerozolima odbudowana przez Ezdrasza, Nehemiasza i babilońskich repatriantów. Pomocne okazują się słowa Pisma Świętego, opisujące miasto: „Obchodźcie Syjon dokoła, policzcie jego baszty. Przypatrzcie się jego murom, oglądajcie jego warownie, by opowiedzieć przyszłym pokoleniom” (Ps 48, 13–14). Równie pomocna może być opinia współczesnego pielgrzyma i znawcy, który następująco komentował zamysł autora psalmu¹⁶:

Wypowiada swoje zdumienie na widok miasta na górze i jego zabudowań, tworzących jedną, zamkniętą, zwartą, czyli ludną przestrzeń [...]. Nie chodzi mu wcale o pochwałę ciasnoty panującej w mieście, ale o dobrze uporządkowaną i ludną społeczność. Żaden z autorów tłumaczenia tego psalmu nie oddał tej rzeczywistości w tak zrozumiały sposób, jak parafraza autorstwa Jana Kochanowskiego: „Jeruzalem, wzór miast zacnych, ozdoba świata, zgodą mieszczan swych spojona na wieczne lata”.

Architektoniczne piękno i urok Jeruzalem dostępne są przede wszystkim człowiekowi wierzącemu, pobożnemu i zakochanemu w Jerozolimskim sanktuarium, człowiekowi, który we wszystkim wierny jest Bogu. W rzeczywistości bowiem człowiek sprawiedliwy widzi inne jeszcze, ukryte przed bezbożnymi piękno tego wyjątkowego miejsca, piękno duchowe, a mianowicie obecność Boga:

² Jak miłe są przybytki Twoje,
Panie Zastępów!

³ Dusza moja usycha z pragnienia i tęsknoty
do przedsionków Pańskich.
Moje serce i ciało radośnie wołają
do Boga żywego.

⁴ Nawet wróbel dom sobie znajduje
i jaskółka gniazdo,
gdzie złoży swe pisklęta –
przy Twoich ołtarzach, Panie Zastępów,
mój Królu i mój Boże!

⁵ Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie,
nieustannie Cię wychwalają.

Ps 84, 2–5

duje: „Der Befund bei allen drei Wendungen, die in der Literatur als spezifische Wallfahrtsterminologie angegeben werden, weist in dieselbe Richtung: Eine spezifische Wallfahrtsterminologie ist zunächst nicht auszumachen. Sie entwickelt sich aber aus der Verwendung der Termini im Wallfahrtskontext vor allem in der Spätphase der Textentstehung”; por. T. Brzegowy, *Doroczne święta...*, art.cyt., 99.

¹⁶ S. Gądecki, *Proście o pokój...*, dz.cyt., 79.

Nadzwyczajność Jeruzalem polega również na tym, że jest ono stolicą dwunastu pokoleń Izraela i miejscem jego religijnych zgromadzeń, wielkość zaś tego miejsca rodzi radość i postanowienie, aby pielgrzymować do Jerozolimy, o czym także mówi psalmista: „Tam wstępują pokolenia, pokolenia Pańskie, według prawa Izraela, aby wielbić imię Pańskie” (w. 4)¹⁷.

Jeruzalem było jedynym godnym miejscem sprawowania kultu (Pwt 12, 13–14) i świętowania wielu corocznych uroczystości, w tym głównych świąt pielgrzymkowych, jak stanowił o tym pradażny obyczaj (w. 3: עֲדוּת לַיִשְׂרָאֵל – ‘ēdūt l’yiśrā’ēl) i nakazał Mojżesz: „Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów” (Pwt 16, 16; por. Wj 23, 17; 34, 23). Celem tej obecności było oddanie czci imieniu Bożemu (por. Łk 2, 41; Dz 24, 11)¹⁸.

Istnieje jeszcze jedna racja, dlaczego Jerozolima zajmowała w codziennym życiu Izraelitów miejsce specjalne. Było nią wspomnienie dawnej świetności politycznej. Król Dawid uczynił Jerozolimę nie tylko centrum religijnym, ale także stolicą królestwa i potężnym ośrodkiem administracyjnym, w którym sprawowano również władzę sędziowską. Przypomina o tym ostatni wiersz drugiej części psalmu: „Tam ustawiono trony sędziowskie, trony domu Dawida” (w. 5; zob. 1 Krl 7, 7; Iz 11, 3).

4. MODLITWA PIELGRZYMA O POKÓJ I DOBRO (ww. 6–9)

Pielgrzymowanie do miejsca świętego jest nie do pomyślenia bez towarzyszących wędrówce modlitw i pieśni. Również autor psalmu modli się i na koniec prosi o modlitwę:

⁶ Proście o pokój dla Jeruzalem,
niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują!

⁷ Niech pokój będzie w twoich murach,
a bezpieczeństwo w twych pałacach!

⁸ Przez wzgląd na moich braci i przyjaciół
będę mówił: «Pokój w tobie!»

⁹ Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego,
będę się modlił o dobro dla ciebie.

Krytyczna analiza historyczna omawia literacką postać cytowanych wierszy i ewentualnie pyta o religijno-historyczne okoliczności, w których modlitwa była odmawiana. Trzeci fragment psalmu (ww. 6–9) jest rzeczywiście niezwykle pod

¹⁷ Ponownie w przekładzie Biblii Tysiąclecia (wyd. piąte). Należy przypomnieć, że forma gramatyczna czasownika wskazuje raczej na czas przeszły („wstępowały, wstąpiły”) lub tryb modalny („zwały wstępować”). Zob. A.L.H.M. van Wieringen, *Psalm 122...*, 749–751. Nadto przekład polski nie oddaje wiernie składni hebrajskiej, w którym zdanie główne (w. 3) dopełnione jest kolejnymi zdaniami podrzędnymi (w. 4: „do którego wstępowały ..”, oraz w. 5: „ponieważ tam ustawiono ...”).

¹⁸ Zob. S. Łach, *Księga Psalmów...*, dz.cyt., 520; T. Brzegowy, *Doroczne święta...*, art.cyt., 104–109; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150...*, dz.cyt., 460–461. Na temat świąt pielgrzymkowych: O. Dyma, *Die Wallfahrt...*, dz.cyt., 37–87; A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 307–330.

względem literackim. Wielokrotne powtórzenia słów oraz wyrażeń i piękne aliteracje, niezauważalne w polskim tłumaczeniu tekstu (*aliteracja*: powtarzanie tych samych głosek w celu uzyskania efektów dźwiękowych), mogą zachwycać i domagać się lektury psalmu w języku oryginalnym. Przedsmak aliteracji można było spotkać już w pierwszej strofie psalmu, gdy mowa o bramach miasta (w. 2: *בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם*)¹⁹. Fenomen ten pojawia się ponownie w prośbie o pokój dla Jerozolimy (w. 6: *שָׁלוֹם יְרוּשָׁלַם*). Podobnie termin opisujący życzenie bezpieczeństwa dla pałaców miasta (*שְׁלוֹה*) wpisuje się w fenomen aliteracji (w. 7). Zresztą oba terminy wyrażają synonimicznie tę samą sytuację zbawienia: pokój, bezpieczeństwo, pomyślność, szczęście, obfitość, dostatek i spokój. Odnotujmy za innymi, że według popularnej etymologii ludowej nazwa miasta „Jeruzalem” oznacza „miasto pokoju” (*יְרוּשָׁלַם*) (por. Ps 76, 3)²⁰.

Jednakże egzegeza teologiczna stawia sobie inne pytania i są one o wiele ciekawsze. Modlitwa pielgrzyma rodzi się bowiem z potrzeby i głębi serca, z przeżywanej przez niego prawdziwej radości, ale przede wszystkim rodzi się z pragnienia dobra dla wszystkich. Człowiek szczęśliwy pragnie szczęścia innych. Stąd swoje życzenia pokoju psalmista kieruje najpierw w stronę Miasta Świętego, ale pamięta również o wszystkich miłujących Jerozolimę. Modlitwę ofiaruje i o modlitwę prosi. Jak intymnie brzmią jego słowa kierowane wprost do Miasta Świętego, jak do bliskiej i kochanej osoby: „Pokój w tobie” i „Będę się modlił o dobro dla ciebie”. Racją jego modlitwy jest miłość i pragnienie wszelkiego dobra dla przyjaciół i dla domu Pańskiego. Końcowa modlitwa autora jest koniecznym ukoronowaniem jego pielgrzymiej drogi i towarzyszącej mu radości, ale jest przede wszystkim składnikiem jego codzienności i życia pobożnego.

5. PODSUMOWANIE

Celem przedstawionego wyżej opracowania nie były drobiazgowe analizy filologiczne i językowe tekstu biblijnego, gdyż takich jest wiele. Niemniej, nie rezygnując z obserwacji filologicznych, literackich i historycznych, które muszą być punktem wyjścia i oparciem także dla lektury duchowej tekstu biblijnego, naszym celem było opisanie elementów wiary w Boga, jak kreśli je i przedstawia autor Ps 122. Kierując się wiodącą opinią egzegetów, uznaliśmy ten Psalm za jedną z piętnastu *Pieśni pielgrzymów*, które towarzyszyły Izraelitom w ich wędrówce do świątyni w Jerozolimie. Jego treścią jest osobiste wyznanie wiary i modlitwa nieznanego Izraelity,

¹⁹ Aliteracja ta pogłębiona jest nadto symbolicznym znaczeniem bramy w Biblii (symbol spokoju i bezpieczeństwa) i etymologią nazwy miasta (miasto pokoju); zob. S. Szymik, *Motyw bramy w perspektywie biblijno-teologicznej*, w: *Fides ex visu. U drzwi Twoich*, red. R. Knapieński, A. Kramiszewska, Lublin 2013, 11–24.

²⁰ S. Gądecki, *Proście o pokój...*, dz.cyt., 84. Idąc za opracowaniami słownikowymi, na s. 95 autor następująco zdefiniował biblijny *szalom*: „Jest to nie tylko brak wojny i przyjaźń, ale i zbawienny, pomyślny, spokojny, dobry i całościowy stan wszystkich rzeczy, którym ciesz się Lud Boży”; por. także: H. Groß, H. Reinelt, *Das Buch der Psalmen*. II: (*Ps 73–150*), GS 9, 2, Düsseldorf 1980, 441–442, gdzie można znaleźć aktualizację treści Ps 122 w duchu chrześcijańskiej apokalipsy (Ap 21, 1–4).

opowiadającego o ogromnej radości wywołanej pielgrzymką do Miasta Świętego. Z jednej strony fascynacja Jerozolimą jako miastem wybranym przez Boga i świętym, wzbudza w nim głębokie uczucia religijne, z drugiej strony rodzi potrzebę modlitwy za miasto – o jego pokój, dobro i bezpieczeństwo. To osobiste doświadczenie wiary psalmisty ma obecnie wartość ponadczasową. W ten lub w inny sposób bowiem to doświadczenie urzeczywistnia się w życiu kolejnych pokoleń wierzących. Dawniej i również dzisiaj pielgrzymi wiary wędrują do miejsc przez Boga wybranych i dlatego świętych. Również dzisiaj liczni wierzący nie ukrywają swych głębokich religijnych przeżyć i mówią o ogromnej potrzebie modlitwy – za siebie i swych bliskich. Pielgrzymowanie do miejsc świętych, indywidualne lub grupowe, jest również dzisiaj wyrazem ludzkiej pobożności. Ostatecznie bowiem pielgrzymowanie to wyznanie wiary człowieka w Boga, to codzienne przeżywanie tej wiary w nadziei i miłości, i także, już tu i teraz, współudział w dobrach, których ciągle oczekujemy (Tt 2, 11–13).

BIBLIOGRAFIA

- Borowski W., *Psalm. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków: Wydaw. OO. [Ojców] Karmelitów Bosych 1983.
- Brzegowy T., *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 36 (1983), 89–115.
- Crow L.D., *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*, SBL.DS 148, Atlanta: Scholars Press 1996.
- Dyma O., *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit*, FAT 2, Reihe 40, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 251–255.
- Gądecki S., *Prośbie o pokój dla Jeruzalem* (Ps 122, 6), w: *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*, red. J. Lewandowski, Żabki: Apostolicum Wydawnictwo 2004, 70–107.
- Grzybek S., *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 32 (1979), 250–260.
- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 101–150*, HThK.AT 27, Freiburg: Universitätsverlag 2008, 391–407.
- Lenzi G., *I salmi di pellegrinaggio: shirei ha-ma'alot (canti dei gradini)*, Roma: Citta Nuova 2000.
- Łach S., *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie*, Studia Warmińskie 12 (1975), 395–405.
- Łach S., *Próba teologicznej interpretacji hymnów o Syjonie*, w: *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PSST 7, 2, Poznań: Pallottinum 1990, 629–637.
- Maliszewska A., *Określenia uczucia radości w polskich przekładach Psalterza*, Łódzkie Studia Teologiczne 3 (1994), 99–105.
- Matysiak B.W., *Teologiczne aspekty «radości» w Psalmach*, Elckie Studia Teologiczne 7 (2005), 325–338.
- Myszyniewski J., *Radość w Psalmach*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984), 84–93.
- Nasuti H.P., *The Interpretive Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms*, in: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, ed. P.W. Flint, P.D. Miller jr, Supplements to Vetus Testamentum 99, Leiden: Brill 2005.
- Ołów A.J., *Motywy radości w Psalterzu*, w: *U źródeł mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego 1997, 265–292.
- Ołów A.J., *Motywy radości w Hymnach Psalterza*, Łomża 2005.
- Paciorek A., *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 307–330.
- Schökel L. A., Strus A., *Salmo 122: Canto al nombre de Jerusalém*, Biblica 61 (1980), 234–250.
- Seybold K., *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*, BThSt 3, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Seybold K., *Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen*, ZAW 91 (1979), 247–268.

- Seybold K., *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003, 356–357.
- Stanek T., «*Psalm Stopni*» – przesłanie w perspektywie synchronicznej, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, *Analecta Biblica Lublinensia*, t. 4, Lublin 2009.
- Szymik S., *Motyw bramy w perspektywie biblijno-teologicznej*, w: *Fides ex visu. U drzwi Twoich*, red. R. Knapieński, A. Kramiszewska, Lublin: Werset 2013, 11–24.
- Weber B., *Werkbuch Psalmen*, II: *Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 281–283.
- Wieringen A.L.H.M. van, *Psalm 122: Syntax and the Position of the I-figure and the Text-immanent Reader*, w: *The Composition of the Book of Psalms*. 57. Colloquium Biblicum Lovaniense, ed. E. Zenger, BETL 238, Leuven: Peeters 2010, 745–754.
- Witczyk H., *Radość w Psalmach*, *Ethos* 24 (2011) 1–2, 41–56.
- Viviers H., *The Coherence of the Ma'alot Psalms (Pss 120–134)*, *ZAW* 106 (1994), 275–289.

THE JOY OF PEREGRINATION.

PSALM 122 IN THE HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

The content of the article is a literary, historical and theological analysis of Psalm 122. After discussing the literary properties of the text and its place within the *Psalms of Ascents* (Pss 120–134), and its structure (vv. 1–2, 3–5, 6–9), the author gives three main interpretations of Psalm 122 that exist in accordance with the interpretations of the introductory formula (*Songs of Degrees, Songs of Ascents, and Songs of Pilgrims*).

Psalm 122 is traditionally considered as authentic pilgrim's song and it is also the view of the author. Subsequently the text applies literary and exegetical analysis to its three parts, which reveals both the historical and theological meaning of Psalm 122: joy of the pilgrimage (vv. 1–2), the description of Jerusalem (vv. 3–5), a prayer for peace and prosperity (vv. 6–9). The objective of the article was to use a correct method of biblical analysis, applying complementarily historical and theological exegesis in order to show the spiritual significance of Psalm 122 for Christian existence.

Key words: Book of Psalms, Psalms 120–134, songs of ascents, songs of pilgrims, biblical pilgrimage, historical and theological exegesis

HORATIO SIMIAN-YOFRE SJ

Universidad Católica de Córdoba, Argentina
Biblicum, Roma

COMO HABLAR DE DIOS HOY DESDE EL LENGUAJE BÍBLICO¹

Palabras claves: hablar de Dios hoy, lenguaje bíblico, Dios desde la Biblia, el libro de Job, la justicia divina

1. Introducción. 2. La Biblia como texto religioso. 2.1. El lenguaje sobre Dios como herencia recibida. 2.2. El influjo del pensamiento cristiano en la concepción de la Biblia. 2.3. Los temas del lenguaje sobre Dios a partir de la Biblia. 2.4. Hablar de Dios y el fundamento ético. 3. La posibilidad de hablar aún sobre Dios desde la Biblia. 3.1. La discusión central del libro de Job. 3.2. El rechazo de la teodicea tradicional: Job 12. 3.3. La exigencia de un proceso justo: Job 13. 3.4. El núcleo de la defensa: Job 13,14–19. 4. La duda radical: ¿Culpabilidad humana o justicia divina? Job 14. 5. Concluyendo

MÓWIĆ O BOGU W OPARCIU O JĘZYK BIBLI

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest przepracowanym na nowo tekstem konferencji wygłoszonej przez autora. Porusza problem Bożej sprawiedliwości w odniesieniu do konkretnej sytuacji istoty ludzkiej, biorąc za przykład tekst Księgi Hioba. Pierwsza część artykułu wychodzi od pytania, jak trudne, a może nawet nieznaczące, stało się mówienie o Bogu oparte na Biblii. Druga część artykułu, z kolei, stara się ukazać na podstawie Księgi Hioba, w jaki sposób i jak niemało wielkie teksty biblijne mają jeszcze do powiedzenia wierzącym i niewierzącym.

Słowa kluczowe: mówić o Bogu dzisiaj, język Biblii, Biblia o Bogu, Księga Hioba, Boża sprawiedliwość

¹ Conferencia en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, el 28 de noviembre de 2012. Una versión precedente de este estudio fue publicada en *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Actas de la XXVI Semana Nacional de Teología, La Falda (Córdoba – Argentina) julio de 2007 (Sociedad Argentina de Teología) (Editorial San Benito, Buenos Aires, 2008), 33–51.

1. INTRODUCCIÓN

Para un cristiano (y de un modo semejante para un hebreo y un musulmán) el primer lenguaje acerca de Dios que se nos ocurre, y es justo que así sea, es un hablar desde un lenguaje sagrado: la Biblia cristiana, la Biblia hebrea, o el Corán. Pero las reflexiones acerca de la Biblia que se hacen desde la confesión, cristiana o hebrea, frecuentemente tratan de la historia y de los métodos de interpretación de los textos, de su aplicación a la formación religiosa y eclesiástica y a diferentes tareas pastorales, del uso de la Biblia en la liturgia, de la relación de la Biblia con la teología especulativa, del modo de lectura de la Biblia en diversas confesiones.

Este modo de acercarse a la Biblia genera la duda si los textos sagrados, viejos de dos mil años, tienen aún algo que decir, desde un punto de vista estrictamente religioso, al cristiano o al hebreo fiel, y en modo particular a todos aquellos que no adhieren formalmente a una confesión, o que, aún si adhieren, no están seguros de participar completamente en la fe que propone una comunidad eclesial organizada. Esta es la situación actual de una gran parte – por no decir de la mayoría – de las personas nacidas y crecidas en el seno de la cultura y tradición cristiana y hebrea.

Nos podemos preguntar, como se preguntaba un documento eclesiástico de hace pocos años, si es aún posible abrir “una confrontación nueva entre la Palabra de Dios – concretamente los textos sagrados – y las ciencias del hombre, en particular en el ámbito de la investigación filosófica, científica e histórica”².

¿Es posible todavía reconocer una “riqueza de verdad y de valores sobre Dios, sobre el hombre, sobre las cosas”, que provenga del contacto entre el texto sagrado y la cultura? ¿Tiene sentido proponer una confrontación con la Biblia sobre los problemas completamente nuevos que enfrenta la humanidad? ¿Se puede sostener que “La razón interpela la fe y es invitada por la fe a colaborar para una verdad y una vida en armonía con la revelación de Dios y con las esperanzas de la humanidad”³?

Las reflexiones que aquí presento no suponen la fe ni parten de ella. Cuando uno habla desde su fe personal, simplemente habla de Dios en el modo más honesto posible, conforme al propio modo de creer y sentir, y a la propia concepción del universo, pero no se pregunta sobre la legitimidad, la posibilidad o el desafío de ese hablar. Nuestra reflexión es pues sobre el fundamento mismo del hablar acerca de Dios: ¿Se puede todavía hablar de Dios en nuestro tiempo, hablar a los demás, hablarnos a nosotros mismos, y hacerlo desde la Biblia, desde el Antiguo y desde el Nuevo Testamento?

Nuestra reflexión tiene un aspecto más especulativo y otro más descriptivo, y no puede dejar de lado la influencia que ha tenido la cultura cristiana, en nuestra concepción de la Biblia y en el modo de leerla.

El deseo de presentar una visión de conjunto del problema requeriría complejas precisiones sobre cada una de las afirmaciones. Me limito pues a proponer dos pre-

² Las líneas de pensamiento («Lineamenta») para la asamblea general del Sínodo de los Obispos, sobre el tema «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», que se tuvo en Roma e año 2007.

³ También estas preguntas surgen de la lectura del documento apenas mencionado.

guntas. La primera es: ¿Por qué se ha vuelto tan complicado, y tal vez se debe decir, irrelevante, hablar de Dios desde la Biblia? A esta pregunta procuro responder con una visión más especulativa.

La segunda pregunta es: ¿Cuál sería el modo de hablar de Dios desde la Biblia? A esta pregunta procuro responder con una lectura reflexiva de un texto bíblico difícil, que tomo como ejemplo para mostrar cómo los grandes textos de la Biblia tienen aún mucho que decir, a creyentes y no creyentes.

2. LA BIBLIA COMO TEXTO RELIGIOSO

2.1. EL LENGUAJE SOBRE DIOS COMO HERENCIA RECIBIDA

Hablar de Dios ha sido siempre un desafío para la humanidad, y cada época de la historia y cada cultura se ha preguntado cómo hacerlo. El mundo antiguo, más marcado por la religión que por la política y la economía, buscaba todas sus soluciones en el discurso religioso, en el hablar acerca de Dios, en el pretender hablar con él y recibir de él sus respuestas.

En el cristianismo, en el judaísmo – y en un modo diverso en el islamismo – se asocia estrechamente el hablar acerca de Dios con los textos sagrados (son las tres religiones “del Libro”, como suelen decir). Cuando se concibe la Biblia como palabra de Dios a los hombres y como palabra del hombre a Dios, y si estas palabras han sido “canonizadas” – es decir, aceptadas como válidas y normativas para toda una comunidad creyente, parece que el lenguaje bíblico sería el modo decisivo, si no único, para hablar de Dios y con Dios.

Se imponen, sin embargo, algunas precisiones.

En la cultura cristiana y con otros matices también en la hebrea – se acepta desde hace ya mucho tiempo que el AT y el NT no son libros caídos del cielo sino una larga, compleja, tal vez atormentada reflexión y confrontación de hombres y mujeres que han recurrido a todos los elementos culturales a su disposición y a su propia inteligencia para interpretar la propia historia: la historia de un pueblo pequeño (el pueblo hebreo) o de una comunidad naciente (la comunidad de los primeros cristianos), los orígenes inciertos que era necesario justificar y valorar; la situación de un pueblo y comunidad sometidos a múltiples influjos culturales y opresiones políticas o religiosas que era necesario asimilar; los conflictos dentro del pueblo y de la comunidad que era necesario resolver; las relaciones con otros pueblos y comunidades que era necesario hacer madurar.

Esa historia y las situaciones cambiantes, requerían diferentes respuestas en diferentes momentos.

Pero, a diferencia de la literatura religiosa de otros pueblos de la antigüedad, la Biblia, el AT, en modo particular, pero también el NT, surgen como un lenguaje excluyente y unificante.

A diferencia de los pueblos del mismo ámbito cultural – el Antiguo Cercano Oriente, que incluía Sumer, Egipto, Mari, Asiria, Babilonia y el mundo sirio-fenicio,

Ugarit y Ebla entre las naciones de mayor cultura – la cultura hebrea no conservó sino excepcionalmente y casi de casualidad, otros textos contemporáneos a la mayoría de aquellos que hoy constituyen la Biblia hebrea⁴. La situación en el NT es diferente, ya que en el tiempo de la formación del NT había numerosos escritos religiosos. Pero también allí se aplicó un principio de selección y de unificación.

Las otras naciones contemporáneas al nacimiento del AT y del NT no han tenido una Biblia, una literatura religiosa canónica. Por el contrario, el antiguo Israel, no ha conocido una cultura “laica”. Sus escritos se incorporaban sucesivamente al texto sagrado, en un proceso más o menos largo, o bien se desechaban y tal vez se destruían definitivamente.

La laicidad incipiente de algunos textos bíblicos es devorada enseguida por las exigencias del texto sagrado. Muchos textos del AT tienen un tal carácter que podrían haber desarrollado una existencia independiente de una *Biblia*.

Podemos imaginar algunos ejemplos: el Génesis habría podido conservar su carácter de relato simbólico e historia primordial y fundacional de un pueblo; las historias de los patriarcas y de los “Jueces” habrían sido conservadas como leyendas locales sobre personajes tradicionales representantes de grupos mayores y menores; los libros de las Crónicas habrían mantenido su función de crónicas de palacio; las normas éticas del Deuteronomio podrían haber quedado como código de derecho civil y penal, y las normas litúrgicas del Éxodo y del Levítico, salvando el anacronismo, como “código de derecho canónico”.

Los libros atribuidos a hombres de oración y reflexión, los profetas, se habrían dividido entre admoniciones histórico-políticas y sociales-religiosas (Isaías⁵, Oseas, Amós, Jeremías) e imaginaciones apocalípticas (Ezequiel o Daniel).

En fin, se habría respetado el Cántico de Salomón (el Cantar de los Cantares) en su estructura de antología de poesías amorosas, el libro del Eclesiastés (Qoelet) como apertura hacia el pensamiento filosófico floreciente en el período helenístico, y el libro de Job como un casi diálogo socrático, unido a la problemática del teatro clásico griego.

Nada de esto ocurrió. Todos los textos, en un esfuerzo imaginativo y editorial sin precedentes ni sucesores, imitado tal vez solamente por el Corán, todos los textos fueron progresivamente unificados en una única “Palabra de Dios”.

En el lenguaje bíblico, las normales alianzas entre soberanos dejaron el paso a la alianza con Dios; las luchas tribales de conquista se convirtieron en la conquista de una tierra que Dios había arrebatado a otros pueblos para donarla al suyo. Las migraciones fueron leídas como marchas gloriosas guiadas por el mismo Dios bíblico; y hasta el código ético laico, incluyendo prácticas y costumbres que hoy considera-

⁴ Esta afirmación deja de lado, por supuesto, el período de los escritos originales en griego y de las traducciones griegas de la Biblia, período en el cual se multiplicaron las obras literarias religiosas de algún modo conectadas con la Biblia hebrea.

⁵ Un estudio reciente pone de relieve la estrecha relación existente entre las tradiciones más antiguas del libro de Isaías y las profecías neo-asirias: M.J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecy* (SVT 117; Leiden–Boston 2007).

mos bárbaras, se convirtió en mandamiento divino en cada detalle – como lo es en parte hasta hoy para un hebreo ortodoxo. Como consecuencia, la institución religiosa y cultural que administraba esos escritos, resultó la máxima instancia organizativa de la vida del pueblo.

Estas consideraciones no niegan ni afirman que Dios pueda manifestarse a cada ser humano en el fondo de su corazón, pueda guiar su vida, y pueda “inspirarle”, en el más amplio sentido de la palabra, escribir textos que lo ayuden a interpretar su propia historia y el desarrollo humano y religioso de su nación y a resolver conflictos.

El problema se presenta cuando la voluntad y la palabra divinas son recogidas en textos fijos e interpretadas (es decir, administradas) por determinados grupos.

El libro del Éxodo pudo tener en algún momento de la historia de Israel varias funciones: *explicar* cómo había sido necesario encaminarse hacia una tierra nueva que no habían poseído antes y que les había sido dada en propiedad absoluta; *confirmar* que este proceso era una realidad querida por Dios; *justificar* todos los acontecimientos conectados con la conquista; *organizar* el pueblo en una situación nueva, y *agradecer* a Dios que cuidaba de su pueblo.

Modificada la situación histórica original en los siglos sucesivos, el texto perdía su referencia precisa y se convertía poco a poco en un texto *litúrgico*, en una anamnesis de hechos y tradiciones importantes de la historia del pueblo hebreo.

Creo que la mayoría de nuestros contemporáneos, consideraría un error apoyarse en el libro del Éxodo para interpretar situaciones diferentes y partiendo de él, justificar por ejemplo, la expulsión de pueblos “no hebreos” del territorio que “Dios nos ha concedido”, o, haciendo una interpretación fundamentalista de la Biblia, justificar el derecho de una nación de excluir a todos los que son de “otro color”. Quien lo hiciera cometería un pecado mortal interpretativo, del cual se seguirían otros pecados mortales mucho más graves: las injusticias políticas, sociales e históricas.

Jesús es, tal vez, el primer hebreo, o tal vez el último, que ha procurado restituir el AT a su lugar natural. Ha dejado de lado muchas enseñanzas y tradiciones y ha respetado solamente aquellas que tenían sentido para sus contemporáneos, sometiéndolas a la autoridad de una palabra de Dios siempre viva, personal y nueva: baste pensar en su reinterpretación de la ley, en las famosas palabras “se os ha dicho ... pero yo os digo”, o en su interpretación de hechos concretos (la condena de la adúltera, la causa de la ceguera de un ciego – “¿pecó él o pecaron sus padres?”, se preguntaban los judíos. Las reinterpretaciones de Jesús implican una verdadera desacralización de numerosas reglas, actitudes y doctrinas propuestas por el AT.

Sin embargo, el proceso comenzado con las palabras de Jesús se desvió y cerró antes de que hubiera producido frutos maduros de relectura del AT. El “Concilio de Jerusalén”, título que se aplica a una reunión de apóstoles y discípulos de Jesús de la primera generación, mencionada en los Hechos de los Apóstoles, se opuso a la introducción obligatoria de *prácticas* judaizantes como la circuncisión. Esto significa que la tentación de reasumir completamente el AT estaba presente. Algunas expresiones en el Evangelio de Juan manifiestan poco aprecio de muchas prácticas hebreas.

Sin embargo, pocos años después de la muerte de Jesús, algunos escritos incorporados en el NT testimonian un cierto proceso de retorno al AT. La *teología* sacerdotal de la carta a los hebreos, aunque toma claras distancias de las concepciones del AT en muchos particulares, lo sigue en un aspecto principal: interpretar a Jesús en comparación con el sumo sacerdote. También algunos teoremas paulinos, como el “nuevo Adán”, y sus reflexiones sobre la expiación y la redención, interpretan la vida de Jesús con una mirada hacia las doctrinas del AT. Igualmente, el libro del Apocalipsis es, en el primer siglo de la era cristiana, una fusión de textos de Ezequiel y Daniel con rasgos de la persona y de la comunidad de Jesús.

En este mismo proceso de restauración del AT en el NT se explican las narraciones evangélicas que leen la persona de Jesús desde el AT, como son los evangelios de la infancia. La comunidad cristiana es, cada vez más, consciente de este proceso, y reconoce la diversidad entre *discursos* de Jesús que aluden al AT y discuten con él (por ejemplo el encuentro con la samaritana) y las *narraciones sobre* Jesús, que releen de cerca un relato similar del AT.

2.2. EL INFLUJO DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA CONCEPCIÓN DE LA BIBLIA

Esta reflexión inicial quiere poner de relieve que no se puede confundir la lectura del AT y del NT como texto religioso, con un hablar con discursos prefabricados. Decir que la Biblia es Palabra de Dios no puede significar que se aplique este rótulo a cada palabra del texto sagrado y a todo un texto escrito, temporalmente fijado y condicionado. Porque Dios es un Dios de vivos y no de muertos, para nuevas situaciones vivas requiere y ofrece nuevas palabras vivas. No basta la aplicación y ni siquiera una atormentada interpretación de palabras congeladas.

Esta afirmación me parece válida en relación al AT y al NT. En un cierto momento se delimita no solamente el AT sino también el NT. En éste, las *palabras* de Jesús son incorporadas al mismo nivel y con la misma importancia que las interpretaciones sinópticas, paulinas, juaninas, y de otros escritos del NT, no todas las cuales tienen la misma importancia.

En tiempos recientes, al contrario, se ha notado en la comunidad cristiana un esfuerzo por distinguir cada vez más entre las palabras de Jesús, y las interpretaciones de los autores del NT. Por otra parte ha crecido el interés por los llamados escritos apócrifos. Algunos de ellos pueden ofrecer interpretaciones alternativas de textos bíblicos, y ampliar de este modo el panorama hermenéutico.

De todos modos, la fijación del texto canónico ha marcado la estructura de la cultura cristiana. Concluido el período de los primeros concilios con intereses dogmáticos y en algunos casos polémicos, en el período patrístico, se privilegia una lectura espiritual de los textos bíblicos para la formación del creciente pueblo cristiano. Pasados algunos siglos de menor producción teológica o espiritual, el nacimiento, desarrollo y afirmación de la teología de escuelas (escolástica) establecen un nuevo modo académico y especulativo de hablar sobre Dios, que las escuelas teológicas defienden y difunden.

En este proceso histórico, aquí sumariamente delineado, cada nuevo lenguaje acerca de Dios se cierra sobre sí mismo. Ninguno se puede apartar de lo que ya ha sido dicho. Una progresiva centralización de la organización eclesiástica y un cierto fortalecimiento de las instancias de control teológico, desalientan discrepar de las formulaciones previamente aceptadas. No solamente la Biblia inicial es presentada como un texto cerrado sino que cada uno de los períodos de interpretación, a los cuales hemos aludido genéricamente, constituye una dificultad para que la Biblia pueda hacer escuchar su propia voz.

La Biblia como conjunto, AT y NT, que debería ser un lugar de la manifestación de la *Palabra* de Dios, se vuelve progresivamente un *texto* con un *contenido* que se debe aceptar, y en pocos casos se puede discutir. El carácter de la Biblia como testimonio de la relación del hombre con Dios en diferentes momentos de la historia, palidece y casi se pierde. La libertad del lenguaje bíblico y de las interpretaciones para hablar acerca de Dios queda recortada con epítetos como inadecuado, impreciso, falso, erróneo o herético.

En este proceso, la comunidad creyente puede solamente repetir las fórmulas conocidas y seguras, aunque a veces inexpresivas, pero no es animada a encontrar el lenguaje para hablar de Dios que cada vez requieren los nuevos tiempos, las revoluciones culturales, las circunstancias cambiantes.

2.3. LOS TEMAS DEL LENGUAJE SOBRE DIOS A PARTIR DE LA BIBLIA

Esta sumaria descripción de la evolución del modo de concebir el lenguaje religioso parece dejar pocas esperanzas de encontrar en la Biblia un lenguaje expresivo sobre Dios. Las esperanzas se restringen aún más cuando se consideran los temas del lenguaje sobre Dios. Cuando se habla de Dios, ¿de qué se hablaba antes, de qué se puede hablar ahora?

La cultura pre-moderna, ya *antes* de la Biblia, y en la comunidad hebrea y cristiana *a partir* de la Biblia, hablaba de Dios a propósito de todas las cosas: de la misma naturaleza divina por medio de descripciones figurativa presentes también en la Biblia, y desarrolladas más tarde por elaboraciones especulativas a partir de los primeros concilios. Hablaba también del ámbito divino: de la corte celestial, de los procesos judiciales ultraterrenos y de la función de los mediadores o enviados (profetas, videntes, sibilas, ángeles). Hablaba, en fin, del universo y de la naturaleza como creación divina y, en relación a Dios, de la familia y de la procreación, del estado y de las estructuras sociales, del derecho y de la justicia, del pecado y del perdón, del sufrimiento y de la muerte.

En la cultura pre-bíblica, y según la concepción ofrecida por la Biblia en el mundo hebreo y cristiano, Dios era el responsable de las calamidades naturales (sequía, terremotos o peste) y solo a él se atribuía la autoridad para resolver los conflictos. La definición del grado de responsabilidad divina, del tipo y motivo de las respuestas divinas a los conflictos humanos y de las obligaciones humanas que resultaban de

esas respuestas divinas, era mediada por la autoridad religiosa (por ejemplo declarando que un ciego era tal por su culpa o por culpa de sus padres, como leemos en el polémico texto, ya mencionado, de la curación del ciego en el Evangelio de Juan).

La edad moderna, en cambio, muestra poco entusiasmo por el lenguaje figurado sobre Dios y menos aún por las discusiones escolásticas acerca de la naturaleza divina. Ha declarado obsoletos otros temas del lenguaje sobre Dios y ha liberado al ámbito divino de una buena parte de sus responsabilidades y posibles respuestas. El tsunami no es ya un castigo divino sino una variante telúrica.

De la creación del universo y del hombre nos queda apenas una afirmación general sobre una voluntad divina que dirige la evolución del cosmos, y con ella la de la raza humana. Una cierta cantidad de principios, sobre la estructura de la pareja humana y la relación al cuerpo – qué es natural o antinatural en la concepción o en la cura del cuerpo humano – están sometidos cada vez más a severa discusión en diferentes sectores de la sociedad, y se tiene la impresión de que la doctrina “religiosa tradicional” pierda sucesivamente espacios.

2.4. HABLAR DE DIOS Y EL FUNDAMENTO ÉTICO

En el “hablar acerca de Dios” a partir de la Biblia ha ocupado tradicionalmente un lugar central el tema ético, pero desde hace tiempo la relación entre el discurso ético y el discurso religioso se ha vuelto conflictiva y hasta irrelevante. Los fundamentos éticos centrados sobre la religión parecen haber perdido su lugar en la cultura moderna.

El concepto de “pecado” como ofensa de Dios que, según la conciencia media, subyace a numerosos textos bíblicos, está de por sí cargado de dificultades y resulta anacrónico en la cultura moderna.

Se prefiere hablar de faltas o errores, categorías éticas que tienden a disminuir la responsabilidad, o bien de condicionamientos psicológicos y de estructuras de pecado en sentido sociológico, categorías que trasladan la responsabilidad del individuo a la naturaleza humana y a la sociedad. O, en fin, se habla de decisiones libres no sujetas a juicio ético, categoría anárquica que niega toda responsabilidad. En todas estas opciones se elimina la categoría de sacralidad, de trasgresión en ámbito religioso.

La crisis del fundamento religioso de la conducta ética se ha desencadenado en buena parte por la dificultad de establecer los *principios* sobre los cuales se apoya la ética. ¿Es posible establecer bases objetivas sobre las cuales un grupo más o menos universal, legítimo y autoritativo pueda apoyar la interpretación y la decisión ética?

Cuando se deja de lado el concepto de “ley natural”, caído en crisis en la cultura moderna, se busca refugio en un positivismo ético laico y se establecen así las normas para regular de modo práctico los aspectos más importantes de la convivencia pública y aún privada.

La moralidad de una conducta se define en función del bien propio y de los demás, y este bien es a su vez definido a partir de la libre elección. El único límite a la

conducta ética de un individuo resulta así el respeto de la libertad de elección de los demás. Desde este punto de vista, personas que se ponen de acuerdo pueden constituir una comunidad de libre sexualidad, de suicidio colectivo o de suicidio asistido mientras no se lesionen derechos de otros.

El deseo de dar un fundamento religioso a la ética tiene vigencia en grupos cada vez más reducidos. Las grandes tradiciones religiosas encuentran el fundamento de la ética en la autoridad de un texto escrito aceptado por la comunidad: la Biblia Hebrea, la Biblia Cristiana (que incluye el NT), o el Corán. Grupos menores apoyan el positivismo ético religioso en una autoridad superior, una tradición oral, o nuevos escritos de pretendido origen divino en las así llamadas revelaciones privadas que dan origen a sectas.

Pero la referencia a los textos sagrados suscita desconfianza porque, como lo nota cada vez más la conciencia histórica, esa actitud depende con frecuencia de una tendencia fundamentalista hacia una ética conservadora, cargada de minuciosas prescripciones a veces de oscuro origen, y de dudosa legitimidad y validez.

Para escapar al fundamentalismo religioso pero manteniendo un fundamento religioso de la ética, se ofrece como alternativa la re-interpretación de las fuentes religiosas, pero se cae entonces bajo el influjo de la cultura universal o regional dominante: cultura del poder, del éxito, del hedonismo, de la violencia y del racismo.

Este proceso de sometimiento a la cultura dominante se ha verificado también en el caso de valores éticos básicos, explícitamente declarados en el AT y el NT, pero interpretados luego y deformados bajo la presión de las culturas dominantes, hasta el punto de hacerlos irreconocibles. En el curso de la historia se han relativizado principios fundamentales como el mandamiento bíblico explícito “no matar” (que no excluye, aún hoy, la pena de muerte en tantos países) y de “no robar” (que no excluye la apropiación indebida de territorios de un estado por parte de otro, ni diversos fenómenos del mundo macro y micro económico). Lo mismo se puede decir de la banalización del precepto de santificar las fiestas.

Al contrario, en la tradición hebrea y cristiana y como reacción ante la cultura dominante del hedonismo, se ha dado una exagerada atención a ciertas normas de comportamiento sexual, que puede llevar a una visión envilecida del cuerpo humano.

De este modo, ni siquiera las instituciones que son los custodios y garantes de un escrito religioso consiguen elaborar una interpretación de los textos aceptable para todos, que pueda constituir el punto de referencia de la comunidad.

La crisis del hablar ético acerca de Dios a partir de la Biblia se puede constatar en la vida cotidiana. La conclusión es que la palabra bíblica no alcanza ya para resolver concretos problemas antropológicos, culturales, históricos o estrictamente teológicos.

En resumen, la insuficiencia de la palabra bíblica como texto religioso, se manifiesta al menos en tres fenómenos:

- a) en la variedad de formulaciones en tiempos y culturas diversas, que sería incomprensible si las formulaciones se apoyaran en una única fuente autoritativa interpretada de modo siempre igual;

- b) en el influjo real, aunque a veces disfrazado, de corrientes de pensamiento, de situaciones políticas y culturales sobre el pensamiento bíblico, al cual querríamos considerar por encima de tales influjos; y
- c) en la pretensión contradictoria de validez absoluta de algunas interpretaciones, que se presentan, cada una en su momento, como no modificable.

3. LA POSIBILIDAD DE HABLAR AÚN SOBRE DIOS DESDE LA BIBLIA

La primera sección de estas reflexiones ha considerado las numerosas dificultades que presenta asumir los textos religiosos, y en particular la Biblia, AT y NT, como un texto religioso con valor para la actualidad. En esta segunda sección quiero presentar, como ejemplo concreto, un texto que presenta un problema fundamental de la persona religiosa. Tal vez en su lectura podemos re-encontrar en la Biblia un hablar relevante acerca de Dios. Nuestra reflexión se concentrará en el libro de Job.

3.1. LA DISCUSIÓN CENTRAL DEL LIBRO DE JOB

Los estudios sobre este largo y complejo libro han puesto su atención regularmente en el tema del sufrimiento del justo y por tanto en la relación entre el mal físico y la culpa ética; o bien en la no evidente culpabilidad de Job; o en la insuficiente respuesta teológica de sus amigos – adversarios; o en la incomprensible actitud divina que desencadena las desgracias sobre Job, o en la aparente conversión final de este.

Menos interés ha suscitado, en cambio, el antiguo y crucial interrogante que se encuentra en la base de las preguntas precedentes y toca el ámbito humano y divino: ¿Cuál es la ley, el tribunal, y el juez que legitiman el procedimiento en el cual podemos ser honestamente juzgados, condenados, o absueltos? Que la pregunta sea actual lo ha mostrado muchas veces la historia, y lo muestra, todavía en tiempos recientes, el espectáculo vergonzoso de una justicia aparente, pero en realidad sometida a la voluntad de los más fuertes, los vencedores, donde no se distingue más entre gendarme, acusador, juez y verdugo.

El *personaje* Job encarna la suprema angustia inherente a la situación de un ser dependiente, que debe defenderse de un crimen, que no puede identificar ni cree haber cometido, ante un juez omnipotente, el cual se considera, al mismo tiempo parte ofendida, y más allá del cual no hay recurso posible a otro tribunal.

Los amigos – adversarios de Job encuentran una solución buenista en una pregunta retórica que aparece varias veces en el libro de Job. Respondiendo al discurso inicial de Job, Elifaz, uno de ellos, menciona una visión nocturna, en la cual una voz misteriosa le decía:

“¿Puede el hombre mortal ser justo ante Dios, ser puro ante quien lo ha hecho?” (Job 4, 17). Si Dios no puede fiarse de sus servidores, y encuentra defectos hasta en sus enviados, cuánto menos podría fiarse de quienes habitan en una casa

de arcilla y cuyo cuerpo es polvo – una alusión a la creación del hombre (Job 4, 18–19; cf. Gen 2, 7).

Más adelante el mismo Elifaz (Job 15, 14–16) retoma su argumento con casi idénticas palabras:

“¿Como podría un ser mortal ser inocente,
ser justo, uno nacido de mujer?” (v. 14),

y continúa con la comparación con los seres superiores, a los cuales el hombre no puede equipararse.

Otro de los amigos de Job, Bildad, retoma el argumento modificando solamente la alternancia de las proposiciones:

“¿Cómo pretende un ser mortal ser justo ante Dios,
uno, nacido de mujer, ser inocente?” (Job 25, 4)

y recurre a la comparación con la luna y las estrellas que no pueden ser “puras” delante de Dios. Cuanto menos el hombre, que es solamente “un gusano”.

Hasta el mismo Job, en su primera respuesta, parece aceptar esta tesis propuesta por Elifaz, y retoma sus mismas palabras:

“Verdaderamente, sé que es así:

¿cómo podría un hombre ser justo ante Dios?” (Job 9, 2).

Y todavía má adelante, en 14, 4, parece tentado por esta abdicación de sus derechos:

“¿Quién puede sacar una cosa pura de una cosa impura? Ninguno”.

Pero esta formulación se convierte a su vez en parte de su defensa. Si nadie es capaz de sacar una cosa pura de una impura, y si la impureza humana está condicionada ya desde su nacimiento “de mujer”, la lógica conclusión es que el ser humano no puede ser condenado como responsable.

No es posible establecer una precisa evolución en la argumentación y en la reacción de Job en su conflicto con Dios. Los textos bíblicos se resisten a ser encuadrados en una argumentación teórica. Se puede sin embargo descubrir en los capítulos 12 a 14 del libro los momentos claves de la evolución del pensamiento de Job.

3.2. EL RECHAZO DE LA TEODICEA TRADICIONAL: JOB 12

Un primer punto de la defensa de Job, convertido en abogado de sí mismo, es su desafío a los argumentos tradicionales propuestos por sus amigos, los mismos que se escuchan, también hoy, frente a la desgracia incomprensible: la grandeza de Dios y la incomprensibilidad de sus decisiones.

Como sus amigos, Job conoce el tema tradicional de la teodicea, que la filosofía de escuela ha mantenido casi inmutado: la naturaleza testimonia la grandeza divina (vv. 7–8.14–15). Como decía la escolástica, el “*mirabilis ordo rerum*” testimonia de modo irrefutable la existencia de Dios.

Pero el principio (obvio en la cosmología del mundo antiguo), que el Señor ha hecho el universo, caduca para Job frente al sufrimiento del débil, que sus amigos son incapaces de comprender, y que Dios mismo parece no tener en cuenta. La gente sin problemas, dice Job, piensa:

“El desventurado [solo merece], desprecio.
Hay que hacer caer a quien trastabilla” (Job 12, 5).

Job puede reconocer que
“En Dios residen la sabiduría y el poder,
a él pertenecen la capacidad de decisión y la inteligencia” (Job 12, 13).

Pero ese mismo Dios cuya sabiduría “Revela lo que está escondido, sacándolo de las tinieblas” (Job 12, 22), ese mismo Dios puede ofuscar el pensamiento de los hombres (v. 24) de modo que vayan a tientas en las tinieblas, y trastabillen como ebrios (v. 25; cf. también Job 15, 10; 29, 8).

Así pues, el capítulo 12 de Job, que había comenzado como una alabanza del poder y de la sabiduría divinos se convierte poco a poco en motivo de acusación de la divinidad: ese Dios tan grande, sabio e importante tiene tiempo para ocuparse de los modestos crímenes humanos, pero no tanto como para demostrarlos y convencer así al acusado.

3.3. LA EXIGENCIA DE UN PROCESO JUSTO: JOB 13

Después de este discurso preliminar que debilita las posiciones tradicionales acerca de la justicia divina, el libro de Job concentra los elementos de su defensa en el capítulo 13.

En primer lugar Job rechaza con impaciencia los interminables discursos teológicos de sus amigos – “abogados de oficio” diríamos hoy – como si hubieran sido nombrados por la misma corte que lo condena, de estos amigos que no son capaces de comprender su problema ni toman a pecho su defensa (Job 13, 3–13): “Oh, si al menos hicieran silencio!” (v. 5). “escucharan” (v. 6) y “callaran” (v. 13).

Al contrario Job quiere “hablar [directamente] con el todopoderoso”, “discutir judicialmente con Dios” (Job 13, 3). El verbo hebreo usado aquí (הִכָּהֵן *hōkēah*), discutir, razonar, argumentar, hacer un alegato, supone la actitud de quien se sabe o se considera inocente, y que, por eso, pasa de la defensa al ataque.

De hecho, inmediatamente después, Job reprocha a sus amigos “favorecer” a Dios en este proceso (vv. 8.10). La expresión hebrea indica la preferencia por alguien, también en el orden judicial, en detrimento de otro. Las normas judiciales del libro del Deuteronomio declaran explícitamente que el juez debe escuchar al humilde y al importante sin hacer diferencias (Dt 1, 17), como Dios mismo, que no se deja corromper con regalos (Dt 19, 17). Aceptar dones, hacer preferencias y corromper el derecho son equivalentes (Dt 16, 19).

Con esta exhortación a no hacer favoritismos (cf. también 13, 8.10) Job entra en la substancia de la discusión. Sus amigos, que no respetan la imparcialidad debida a los antagonistas en un proceso judicial, suponen en el fondo de sus corazones, que jhwh Dios no podría vencer en un proceso imparcial, y que aceptaría la corrupción de la justicia en su propio interés. Detrás de las palabras de sus amigos está el pensamiento de que Dios a su vez, pueda favorecerlos en el momento oportuno,

renunciando a indagar sobre ellos: ¿“Les gustaría que él los tratara (escrutara), como ustedes me tratan a mí?” (v. 9).

El libro de Job vuelve repetidas veces sobre este tema, propio de los escritos sapienciales, “escrutar” o “indagar”. La “inescrutabilidad” de los designios divinos es afirmada por Elifaz y Zofar (Job 5, 9; 11,7) y en principio aceptada por Job mismo (9, 10). Pero se convierte luego en implícita acusación contra Dios, cuando un cuarto personaje del libro, Eliú, teólogo conservador y abogado de la justicia divina, alaba a Dios como quien condena “sin interrogatorio” (34, 24), y se refugia así en el principio tradicional: “Dios es grande y no podemos conocerlo; no se puede indagar el número de sus años” (36, 26). El Dios que presenta Eliú se esconde detrás de su inescrutabilidad, cuando pregunta a Job (38,16): “¿Acaso tú has sido capaz de pasear en la profundidad del abismo”? “Profundidad” traduce aquí el término que significa la inescrutabilidad que pertenece a Dios, y a la cual el hombre no tiene acceso.

De este modo, Eliú da pie, involuntariamente, a la protesta de Job, cuya queja es precisamente ser condenado sin interrogatorio. Job, en cambio, no tiene temor de ser “investigado”, porque está seguro de su inocencia.

La inescrutabilidad de Dios es un tema paralelo a la dificultad de alcanzar la sabiduría, dificultad que el hombre no supera (Job 28), sabiduría que el mismo Dios debe “investigar” y escrutar (28, 27).

Esa sabiduría cuyo origen, carácter y camino de acceso resultan desconocidos, constituye otro argumento a favor de Job. Como el hombre no dispone del instrumento necesario para discernir entre el bien y el mal, porque la Sabiduría, está “escondida a los ojos de todo mortal” (Job 28, 21), escondida en el jardín del Génesis desde cuando el hombre es hombre, solamente podría alcanzarla por medio de una palabra divina, pero esa palabra es, incomprensiblemente, negada al ser humano.

3.4. EL NÚCLEO DE LA DEFENSA: JOB 13, 14–19

En los primeros capítulos del libro (6–7; 9–10) Job se contenta con escuchar a sus amigos, responder, lamentarse de su situación y afirmar su inocencia. Solamente en algunos versículos se percibe que rechaza una sentencia considerada injusta.

En el capítulo 13, en cambio, quiere confrontarse con su juez y acusador y asumir su propia defensa. Traduciendo, libremente, Job se pregunta: “¿Por qué debo aniquilarme, soportar un proceso inicuo sin reaccionar?” y se responde: “tomaré la vida en mis manos, suceda lo que suceda” (Job 13, 13–14).

Job no se ilusiona con la posibilidad de obtener justicia. Considera su causa ya perdida (“él me destruirá, no espero ya nada”, v. 15), pero ha decidido defenderse. La reapertura del proceso podría producir algún efecto. Tal vez por eso expresa su seguridad de ser reconocido inocente (v. 18) cuando pregunta: “¿Hay alguien que pueda acusarme?” (v. 19).

Después de este preámbulo el lector esperaba un alegato de Job en su propia defensa, una apología de su vida, pero a esta se alude solamente mucho más tarde, en el capítulo 29 del libro.

Ya antes (Job 9, 34–35) Job había suplicado a Dios que alejara de él su látigo, para poder hablar sin temor y demostrar su inocencia. Porque, ¿cuál es la posibilidad de un acusado de defenderse en una situación de sometimiento y sufrimiento, si cuanto diga puede ser utilizado en su contra?

En el capítulo 13, Job procura eludir la violencia divina y expresa las condiciones objetivas requeridas para un proceso justo:

²⁰ “Concédeme, o Dios, sólo dos cosas,

²¹ Retira de mi tu mano y deja de infundirme terror”.

²⁵ “¿Quieres atemorizar[me, a mí],
una hoja arrastrada por el viento?
¿Quieres dar la caza a una paja seca?”

Job declara, y estoy haciendo una paráfrasis del texto, que Dios infunde temor cuando, como legislador, prescribe una amarga condena por las posibles culpas (v. 26a); como juez instructor vigila todo movimiento del presunto reo (v. 27a); como acusador recurre inclusive a culpas de juventud (v. 26b) y como torturador pone sus pies en el cepo (v. 27a).

Pero es la segunda súplica aquella que se refiere al aspecto central del proceso. Job pide saber de qué cosa es acusado (vv. 22–23):

²² “Lámame a comparecer, y te responderé;
o déjame hablar, y contéstame tú.

²³ “¿Cuántas son mis iniquidades, cuántos mis pecados?
Hazme conocer mis transgresiones y ofensas”.

La pregunta “¿Cuántas son mis iniquidades?” se podría interpretar como la pregunta desafiante de quien está seguro de su inocencia y exige que se demuestre su culpabilidad. Pero tal vez deba ser leída como la expresión perpleja y honesta de quien verdaderamente no alcanza a comprender en qué consiste su culpa. Es la problemática del hombre de todo tiempo, que debe asumir sufrimientos o castigos que no alcanza a comprender. Dios, que es capaz de poner a la luz todo cuanto está escondido, como establecía antes el capítulo 12, se rehúsa a explicarle a Job el sentido de sus culpas y de su castigo.

Job se maravilla de que ese Dios con el cual él creía vivir en pleno acuerdo, ya que había recibido de él tantas bendiciones y bienes, como narra el comienzo del libro, ese Dios se haya encerrado ahora en un silencio maligno y agresivo.

¿Por qué escondes tu rostro
y me tienes por enemigo?” (vv. 23–24)

Las palabras de Job no son así propiamente una paciente lamentación, sino casi una denuncia de Dios mismo,

El libro no dirá en ningún momento si Job era o no culpable. Sí es claro su deseo imperioso de hablar con Dios, el único que podría llevarlo al conocimiento de sus pecados. Pero Dios rechaza su súplica y su silencio es la única respuesta.

4. LA DUDA RADICAL: ¿CULPABILIDAD HUMANA O JUSTICIA DIVINA? JOB 14

Job, que desde el comienzo había expresado su poca confianza en la justicia divina – “inclusive si [yo] tuviera razón no replicaría, sino que pediría misericordia a mi juez” (9, 15) – desespera al fin, de poder demostrar su inocencia – porque no conoce la acusación. Así, en el capítulo 14, busca otro camino para convencer a Dios a levantar su castigo. No recurre ni a la justicia divina, ni al amor de Dios, del cual no se habla en el libro de Job, sino solamente a su buen sentido.

- ⁵ “Si los días del hombre ya están determinados;
si tú has decretado los meses de su vida
y le has puesto un límites que no puede superar,
⁶ [al menos] aparta de él la mirada;
déjalo que goce de su día como cualquier jornalero”.

Job suspira por un poco de tranquilidad para gozar de los pocos días de vida que le son concedidos a un ser humano “para comer, y beber y alegrarse”, como decía ese otro gran escéptico del AT, Qoélet (el Eclesiastés).

La súplica y desilusión de Job se articula más precisamente en otro texto (7, 17–21) que expresa la duda radical del hombre sobre la justicia divina, con cuatro preguntas de desconcertante modernidad (o post-modernidad) dirigidas a Dios:

Primera: ¿Qué es el ser humano para que te ocupes tanto de él?

Segunda: ¿Por cuánto tiempo no apartarás la vista de él (es decir, continuarás a controlar todos sus movimientos)?

Tercera: “Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti?”. En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la trasgresión personal y la ofensa de Dios?

Cuarta: “¿Por qué no olvidas mi ofensa y pasas por alto mi culpa?”. Es decir, ¿por qué Dios no está en grado de perdonar simplemente las transgresiones humanas y de borrar sus culpas sin recurrir a la amenaza y al castigo?

Llegamos así al centro mismo del problema que presenta el libro y al núcleo de la crisis de Job ante la justicia de Dios: aquel conflicto entre la justicia divina y la justicia humana, que se expresaba, con formulaciones muy semejantes, en las palabras de sus amigos, de Job, y de Dios mismo, en esos cinco textos, a los cuales he aludido al comienzo de este estudio (“¿Puede el ser humano, mortal, ser justo ante Dios, ser puro ante quien lo ha hecho?”, Job 4, 17)” y que se resumen ahora en las atormentadas palabras de Job: “¿Qué posibilidad tiene el hombre mortal de ser justo ante Dios?” (Job 9, 2).

Para Job y sus amigos es claro que no se puede establecer una comparación entre la justicia divina y la justicia humana. Pero Job reconoce la superioridad de la justicia divina sin renunciar a participar de ella, de algún modo. Sus amigos adversarios, en cambio, parecen querer rebajar al ser humano cuanto sea posible para dejar a Dios la totalidad de la justicia y la pureza.

Casi al final del libro (Job 40, 8) la contraposición entre la justicia divina y la justicia humana queda confirmada por la expresión que se pone en boca de Dios:

“¿De veras quieres anular mi juicio?

¿Quieres condenarme a fin de justificarte a ti mismo?”

La expresión “a fin de justificarte” de Job 40,8 reaparece en la Biblia solamente en otros dos textos.

Uno de ellos (Is 43, 26) no es problemático: jhwh exhorta a su pueblo benignamente: “Despierta mi memoria, discutamos juntos, habla tú mismo a fin de justificarte”. jhwh espera que el acusado, pueda presentar un argumento atenuante de su culpabilidad.

El otro texto, en cambio, causa perplejidad (Sal 51, 6). El orante, del salmo, después de haber confesado su pecado (v. 6a) añade la frase problemática que nos ocupa (v. 6b). Las traducciones habituales, guiadas por el sentido teológico tradicional, leen:

He pecado contra ti, contra ti solamente,
he hecho el mal a tus ojos,
de modo que tu puedas *manifestar tu justicia* cuando hablas
y tu irreprehensibilidad cuando juzgas.

La gramática hebrea y el paralelo con Is 43, 26, conducen en cambio a la siguiente traducción:

He pecado contra ti, contra ti solamente,
he hecho el mal a tus ojos,
de modo que tú puedas justificarte / ser justo cuando juzgas”,

¿Quiere decir el texto que cuando el ser humano hace el mal Dios debe ejercitar su justicia? ¿O tal vez que el hombre debe reconocer que ha actuado mal, para que no quede sospecha sobre la justicia divina? De los tres textos bíblicos que usan la expresión, Isaías, un salmo y Job 40, 8, éste es el más sutil y complicado.

Para intentar comprenderlo es necesario recordar que en el libro de Job hay *dos* respuestas “finales” de Dios a Job: una ocupa los cc. 38–39; la otra 40, 6–41, 26⁶.

Ambas respuestas finales del libro de Job son, en sustancia, un auto elogio de Dios, que enumera sus propias obras y capacidades, y desafía a Job a hacer, saber o prever las cosas del mismo modo. La conclusión es que, en fin de cuentas, el hombre no puede comprender los caminos de Dios (recurso al tema de la inescrutabilidad divina) y por tanto tampoco su justicia, y menos aún sus motivos para castigar al ser humano.

Pero la segunda respuesta de Dios a Job, donde aparece la frase que discutimos, nos interesa en modo particular. La comparación entre ambas respuestas⁷, que omitimos aquí, permite suponer que la segunda quiere completar la primera como una precisión teológica.

El autor del libro reconoce que no basta el argumento de un Dios superior, creador e inescrutable, para convencer al personaje Job, y por tanto al lector, de una culpabilidad que Job mismo no comprende. El autor enfrenta pues la contraposición

⁶ Job 40, 1–5 es la transición hacia el argumento de la segunda respuesta.

⁷ El comienzo de cada una y el contacto literal entre Job 38,3 (en la primera respuesta) y Job 40, 7 en la segunda (“Cíñete los lomos como un héroe, yo te haré preguntas y tú enséñame”).

entre justicia divina y pretensión humana. Por eso pone en boca de jhwh la difícil frase: ¿“Quieres de veras anular mi juicio, condenarme a fin de justificarte a ti mismo?” (Job 40, 8).

Con esta segunda respuesta el autor del libro de Job parece sugerir que hay casos en los cuales la única posibilidad de absolver al ser humano es condenar a Dios. En esta pregunta se resume todo el problema de la interpretación del libro de Job: la justicia de Dios y la del hombre parecen de tal modo, antagónicas, que no pueden coexistir. Si Job pudiera demostrar su inocencia, Dios sería culpable de haberlo perseguido. Pero si Job es culpable, ¿por qué Dios no lo declara explícitamente para que pueda arrepentirse? Y si su culpa es congénita, como parte de la naturaleza humana (“¿como puede un nacido de mujer ser justo?”), entonces, ¿por qué acusarlo y condenarlo a causa de una naturaleza que no ha elegido?

Llegado a este punto, no hay otra salida del dilema sino la rebelión completa, o la fe ciega que acepta sin razonar. Después de haberse asomado al abismo, el autor del libro vuelve atrás en su pensamiento y pone en boca de Job una humilde confesión final (42, 1–6): “Te haré preguntas y tú enséñame” (42, 4). La misma expresión era en 40, 7 un desafío divino.

De este modo el autor del libro de Job procura encontrar una salida literaria honorable para su atormentado escrito teológico, pero ciertamente no ha encontrado una solución para el problema mismo. Ha quedado asentada una tesis conflictiva: solamente el reconocimiento del hombre de su pecado da a Dios el derecho para afirmar su justicia. Dios sería como un juez sensible, que no alcanza a dormir en paz después de haber condenado a muerte a un acusado, el cual ha reafirmado hasta el último momento su propia inocencia.

5. CONCLUYENDO

La relación entre justicia divina, y por tanto ley divina, que es su concreta realización, y culpabilidad humana, y por tanto pecado, es problemática en una concepción religiosa como la fe cristiana (y en buena parte también en la fe hebrea), pero también en la cultura de occidente, que depende estrechamente, hasta la actualidad, de presupuestos hebreos y cristianos, aunque negara a Dios. El libro de Job muestra cómo es difícil afirmar la existencia de un Dios personal y justo, compañero de la existencia humana, que escucha al ser humano y quiere respetar sus derechos, y no es, por tanto, un dios cruel y caprichoso.

Nuestra lectura de Job nos pone ante los ojos el malestar que produce una concepción, que no parece advertir la dificultad de apoyar la justicia divina sobre la injusticia humana y no logra definir la justicia divina sino como la capacidad de castigar los errores humanos.

Los problemas implicados por el libro de Job nos muestran, en un caso concreto, cómo el lenguaje bíblico ofrece los instrumentos adecuados (imágenes y categorías), para preguntarse sobre Dios y sobre la persona humana, que es, por lo demás, el único modo posible de hablar de Dios.

En tal sentido podemos afirmar que la Biblia, y en ella también el AT, es un texto religioso actual. Una seria lectura de la Escritura, con elementales medios más o menos técnicos (exégesis), pero sobre todo con una seria reflexión humana que no rehuye los problemas, enriquece y profundiza nuestro pensamiento religioso y nos puede ayudar a superar conflictos y tal vez a abrírnos a la fe o crecer en ella.

Por supuesto, no todos los textos de la Biblia son igualmente bellos y densos. Al lector le corresponde la tarea de encontrar aquellos que hablan más hondamente a su corazón.

PARLARE DI DIO A PARTIRE DALL LINGAGGIO BIBLICO

Riassunto

Il presente articolo è una rielaborazione di una conferenza tenuta dall'autore. Il suo argomento è la questione della giustizia divina in contrapposizione alla situazione concreta dell'essere umano, prendendo come modello il testo del libro di Giobbe.

Una prima parte si rivolge alla domanda, come mai sia diventato difficile e forse irrilevante parlare di Dio a partire della Bibbia. La seconda parte cerca di mostrare, a partire di una riflessione sul libro di Giobbe, in quale modo i grandi testi biblici abbiano ancora molto da dire ai credenti e ai non credenti.

Parola chiavi: parlare di Dio oggi, linguaggio biblico, la Bibbia su Dio, Libro di Giobbe, giustizia di Dio

TALKING ABOUT GOD WITH THE HELP OF THE BIBLE LANGUAGE

Summary

This article is a re-edited text of the conference which was presented by the author. It discusses the problem of God's justice in relation to an individual on the example of the Book of Job.

The first part of the article starts with the question how difficult or even insignificant is to talk about God based on the Bible. The second part tries to demonstrate on the basis of the Book of Job in what way and how much great biblical texts have to offer both to believers and unbelievers.

Key words: talk about God today, biblical language, the Bible about God, book of Job, God's justice

KONRAD F. ZAWADZKI
*Theologische Fakultät
Trier*

NEUE PATRISTISCHE AUSLEGUNGEN ZUM 1. KORINTHERBRIEF: UNBEKANNTE GRIECHISCHE FRAGMENTE DES CYRILL VON ALEXANDRIEN, PSEUDO-ATHANASIUS, PHILOXENOS, SEVERUS VON ANTIOCHIEN UND AMMONIOS¹

Schlüsselwörter: Katene, Codex Pantokratoros 28, Cyrill von Alexandrien, Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien, Ammonios, Der Erste Korintherbrief, patristische Exegese, Edition, griechische Kirchenväter, syrische Literatur

1. Einführung. 2. Der *Codex Pantokratoros* 28. 2.1 Formale und inhaltliche Vorstellung des Manuskripts. 2.2. Der Katenenkommentar zu 1 Kor (Folien 38^r–89^v). 3. Edition der Fragmente. 3.1. Cyrill von Alexandrien. 3.1.1. Text. 3.1.2. Übersetzung. 3.1.3. Kommentar. 3.2. Pseudo-Athanasius. 3.2.1. Text. 3.2.2. Übersetzung. 3.2.3. Kommentar. 3.3. Philoxenos. 3.3.1. Text. 3.3.2. Übersetzung. 3.3.3. Kommentar. 3.4. Severus von Antiochien. 3.4.1. Text (CPG 7080 [16]: Catenae 166). 3.4.2. Übersetzung. 3.4.3. Kommentar. 3.5. Ammonios. 3.5.1. Text (CPG 5505). 3.5.2. Übersetzung. 3.5.3. Kommentar. 4. Schlussbetrachtung

NOWE INTREPRETACJE PATRYSTYCZNE PIERWSZEGO LISTU DO KORYNTIAN: NIEZNANE GRECKIE FRAGMENTY CYRYLA Z ALEKSANDRII, PSEUDO-ATANAZEGO, FILOKSENOSA, SEWERA Z ANTIOCHII I AMMONIOSA

Streszczenie

Niniejszy artykuł prezentuje pierwszą edycję pięciu nieznanych do tej pory greckich fragmentów Cyryla z Aleksandrii, Pseudo-Atanazego, Filoksenosa, Sewera z Antiochii i Ammoniosa. Jako że wszystkie te fragmenty zachowały się jedynie w *Kodeksie Pantokratoros* 28, w pierwszej części ni-

¹ Der vorliegende Beitrag stellt eine aktualisierte und ein wenig erweiterte Fassung meines Artikels dar, der ursprünglich unter dem Titel „Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-)Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem *Codex Pantokratoros* 28)“ veröffentlicht wurde in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18 (2014), 260–282.

niejszego przedłożenia prezentowane są podstawowe informacje dotyczące daty powstania tego manuskryptu, jego znaczenia w krytyce tekstu i jego treści. Szczególny nacisk położony jest w tym kontekście na katenie do Pierwszego Listu do Koryntian, która zachowała się w *Kodeksie Pantokratoros 28* i z której pochodzą wydane w artykule teksty. Główna część artykułu zawiera edycję, niemieckie tłumaczenie i komentarz do wymienionych wyżej fragmentów. W komentarzu omawiane są kwestie dotyczące autorstwa wydanych tekstów, ich teologicznego przesłania oraz – o ile jest to konieczne do właściwego zrozumienia sensu prezentowanych fragmentów – problemów natury filologicznej.

Słowa kluczowe: katena, Kodeks Pantokratoros 28, Cyryl Aleksandryjski, Atanazy, Filoksen, Sever z Antiochii, Ammoniusz, Pierwszy List do Koryntian, egzegeza patrystyczna, edycja, greccy Ojcowie Kościoła, literatura syryjska

1. EINFÜHRUNG

Die textkritische Erforschung der sog. Pauluskatenen schien seit langem, endgültig abgeschlossen worden zu sein. Bereits 1933 konnte Karl Staab – der zweifelsohne bis heute zu den herausragendsten Kennern der mittelalterlichen Katenenhandschriften gehört² – im Vorwort seiner großen Ausgabe der altkirchlichen Pauluskommentare durchaus nicht ohne gewissen Stolz folgendes vermelden: „Es wird jetzt auf diesem Gebiete nichts mehr zu entdecken und zu sammeln sein“³. Dieses auf den ersten Blick überaus absolut klingende Urteil versuchte Staab, mit dem Hinweis darauf zu plausibilisieren, dass ihm bei der Vorbereitung seiner Edition der erwähnten Pauluskommentare keine Handschrift mehr von Bedeutung entgangen sei, „mag sie liegen auf dem weiten Erdenrund, wo immer sie will“⁴. Auch wenn sich die Richtigkeit dieser Bemerkung angesichts der von Staab ausgewerteten und analysierten Fülle von unzähligen Katenenhandschriften nur äußerst schwerlich in Abrede stellen lässt, bleibt die Frage nach der Vollständigkeit des von Staab edierten Materials nach wie vor unbeantwortet. Denn bereits ein Blick nur auf den *Codex Pantokratoros 28* – eine von Staab benutzte und wegen ihres Alters sowie wegen ihrer vor allem bei der Wiedergabe der exegetischen, sonst nirgendwo bezeugten Aussagen der Kirchenväter zum 1. und 2. Korintherbrief geschätzten Originalität sehr wichtige Katenenhandschrift – genügt, um deutlich zu sehen, dass nicht alles, was dort an Material geboten wird, in einer gedruckten Edition vorliegt. Eine nähere Beschäftigung mit dem genannten *Codex* macht nämlich deutlich, dass das Manuskript in den Teilen, in denen es einen Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief bietet, eine ganze Reihe von mehr oder weniger umfangreichen Fragmenten aus Schriften verschiedener Kirchenväter überliefert, die von Staab nicht berücksichtigt

² Es ist ein großes und nicht zu überschätzendes Verdienst Staabs, die erste mit großer Sorgfalt und beeindruckendem Sachverstand erstellte Analyse aller wichtigen Pauluskatenen präsentiert zu haben in: Karl Staab, *Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 4; Rom: Päpstliches Bibelinstitut 1926).

³ K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (Neutestamentliche Abhandlungen 15; Münster: Aschendorff 1933) V.

⁴ *Ibidem*.

wurden und somit bis heute völlig unbekannt sind. Das Augenmerk des vorliegenden Beitrages gilt deshalb eben diesen bisher unveröffentlichten Texten des im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltenen Katenenkommentars zum 1. Korintherbrief. Die Texte werden hier zum ersten Mal ediert, übersetzt und kommentiert. Dies sei der schlagende Beweis dafür, dass auf dem Gebiet der Pauluskatenen doch noch etwas zu entdecken und zu sammeln ist.

Die inhaltliche Struktur des vorliegenden Beitrages gestaltet sich wie folgt: In einem ersten Schritt wird der gesamte *Codex Pantokratoros* 28 kurz vorgestellt. In einem weiteren Schritt wird der Fokus auf den im *Codex* überlieferten Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief gerichtet. Hierbei soll vor allem deutlich werden, welche altkirchlichen Autoren im genannten Kommentar vom Kopisten berücksichtigt und zitiert werden. Ferner soll hier konkret aufgezeigt werden, welche Fragmente des Kommentars bereits veröffentlicht wurden und in einer gedruckten Fassung vorliegen und welche immer noch nicht ediert sind. In einem nächsten Schritt sollen die noch nicht edierten Fragmente des Katenenkommentars veröffentlicht, übersetzt und kommentiert werden. Bei der Kommentierung der Fragmente werden vor allem Fragen nach der Autorenschaft der Texte sowie nach derer richtiger Zuordnung zu entsprechenden Versen des 1 Kor behandelt, inhaltliche Grundlinien der edierten Abschnitte besprochen und – soweit dies für das richtige Verständnis der Fragmente von Bedeutung ist – textkritische Probleme erörtert.

2. DER CODEX PANTOKRATOROS 28

2.1. FORMALE UND INHALTLICHE VORSTELLUNG DES MANUSKRIPTS

Der in der Bibliothek des am östlichen Fuß des Athosgebirges gelegenen Klosters Pantokrator aufbewahrte *Codex* stellt der äußeren Form nach eine Rahmenkatene⁵ dar und ist eine Pergamenthandschrift, deren Entstehung auf das 8./9. Jahrhundert⁶ zurückgeht. Das in Semiunzialen geschriebene und trotz vieler Abkürzungen recht gut lesbare Manuskript bietet auf seinen insgesamt 270 Folien Katenenkommentare zu allen paulinischen Briefen. Die folgende Tabelle soll einen detaillierten Überblick über den Umfang und die konkrete Platzierung der einzelnen Kommentare im *Codex* gewähren.

⁵ Der Begriff „Rahmenkatene“ geht auf Michael Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften* (Biblische Studien. Freiburg 4, 2–3; Freiburg: Herder, 1899), 2–3 zurück und beschreibt die äußeren Eigenschaften einer Katene. Eine Rahmenkatene bietet den kommentierten Bibeltext in der Mitte, sodass nach innen kein Rand bleibt. Die Katenenscholien werden um den Bibeltext herum präsentiert.

⁶ Zur Datierung des Manuskripts vgl. K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, *op.cit.*, 258–259.

Foliennummern des Cod. Pantokrator. 28	1 ^r –37 ^r	38 ^r –89 ^v	90 ^r –124 ^v	125 ^r –142 ^v	143 ^r –157 ^v 190 ^r –194 ^r
Katenenkommentare zu den Paulusbriefen	Röm ⁷	1 Kor	2 Kor	Gal ⁸	Eph

Foliennummern des Cod. Pantokrator. 28	158 ^r –161 ^v 237 ^v –245 ^v	162 ^r –171 ^r	171 ^v –176 ^r	176 ^v –178 ^r	178 ^v –189 ^v 246 ^r –270 ^v
Katenenkommentare zu den Paulusbriefen	1 Tim	2 Tim ⁹	Tit	Phlm	Hebr

Foliennummern des Cod. Pantokrator. 28	195 ^r –208 ^r	208 ^v –221 ^v	222 ^r –231 ^v	232 ^r –237 ^r	
Katenenkommentare zu den Paulusbriefen	Phil	Kol	1 Thess	2 Thess	

Was die Frage nach den vom Kopisten der Athoskatene benutzten bzw. verarbeiteten Quellen betrifft, so haben bereits die Untersuchungen von Staab darauf aufmerksam gemacht, dass die im *Codex* gebotenen exegetischen Äußerungen zu den meisten Paulusbriefen entweder dem Kommentar des sog. Pseudo-Oecumenius entnommen sind¹⁰ oder eine nahe Verwandtschaft mit dem im *Codex Vaticanus Graecus* 762 bzw. im *Codex Coislinianus* 204 überlieferten Material¹¹ aufweisen¹². Der Großteil der im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltenen Texte ist demnach stark von anderen Kompilationen abhängig und stellt im Grunde eine mehr oder weniger treue Kopie verschiedener Katenenhandschriften dar. Lediglich die im *Codex* präsentierten Kommentare zu den beiden Korintherbriefen erweisen sich nach näherem Hinsehen als originale Arbeiten des Kopisten, der hier eine selbständige Katene entwarf und dabei überaus zahlreiche exegetische Texte der Kirchenväter überlieferte, die sonst nirgendwo (!) erhalten sind¹³. Der besondere Wert der Athoskatene bezieht sich damit eindeutig nur auf diese Texte¹⁴.

⁷ Die ursprünglichen Anfangsfolien der Handschrift scheinen verlorengegangen zu sein, da die jetzige erste Folie mit Röm 6, 6 beginnt. Mehr dazu in: K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 247.

⁸ Die von K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 254 gemachten Angaben, der Kommentar zum Galaterbrief beginne erst auf Folie 143, sind falsch.

⁹ Die von K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 258 gemachte Angabe, der Kommentar zum 2. Timotheusbrief ende auf Folie 271r, ist wohl als Tippfehler zu werten.

¹⁰ Dazu gehören große Teile der im *Codex* überlieferten Kommentare zu: Röm, 1 Thess, 2 Thess, 1 Tim, 2 Tim, Tit, Phlm und Hebr.

¹¹ Dazu gehören die im *Codex* überlieferten Kommentare zu: Gal, Eph, Phil, Kol, sowie Teile der Kommentare zu Röm und Hebr.

¹² Vgl. hierzu K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 248–249 und 254–258.

¹³ Mehr dazu in: K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 249–254.

¹⁴ Beispielhaft sei hier auf die im *Codex* dargebotenen – nicht selten durchaus umfangreichen – Texte aus den Korintherkommentaren des Origenes, Cyrill von Alexandrien und Severian von Gabala verwiesen, die nur im *Codex Pantokratoros* 28 erhalten sind.

Nach der kurzen formal-inhaltlichen Vorstellung des gesamten Manuskripts soll nun der Blick auf den im *Codex* überlieferten Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief gelenkt werden, der etliche bisher unbekannte – im vorliegenden Beitrag zu edierende – Äußerungen verschiedener Kirchenväter bietet.

2.2. DER KATENENKOMMENTAR ZU 1 KOR (FOLIEN 38^R–89^V)

Der im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferte Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief des Apostels Paulus beginnt mit einer Reihe von anonymen Scholien, die hin und wieder durch mehr oder weniger umfangreiche Texte des Johannes Chrysostomus unterbrochen werden¹⁵. Lemmatisierte Scholien tauchen erst ab Folie 40^v auf und verdrängen allmählich die namenlosen Texte, sodass diese schließlich (ab Folie 60^r) ganz verschwinden. Die Scholien, die vom Kopisten einem altkirchlichen Autor zugeschrieben worden sind, können grundsätzlich in zwei große Gruppen eingeteilt werden: Zur ersten Gruppe gehören Texte, die aus solchen Schriften entnommen wurden, welche in anderen Handschriften in vollem Umfang auf uns gekommen sind. Diese im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltenen Texte stellen demnach im Grunde nur eine abgekürzte Kopie dessen dar, was uns bereits aus direkten Quellen bekannt ist. Eine zweite Gruppe der in unserem *Codex* überlieferten Fragmente bezieht sich auf Auszüge aus solchen Werken der Kirchenväter, die in direkter Überlieferung gänzlich verloren gegangen sind und ihre bruchstückhaften Spuren nur in der Katenenliteratur hinterließen. Es versteht sich von selbst, dass der besondere Wert der im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltenen Scholien sich eben auf diese zweite Gruppe der Texte beschränkt. Die folgenden Tabellen sollen der gerade präsentierten Einteilung des im *Codex* überlieferten Materials in zwei Gruppen Rechnung tragen und einen Überblick über die vom Katenenschreiber kopierten Autoren sowie über die vorhandenen Editionen der von ihm gebotenen Texte geben.

Überblick über Fragmente aus Werken, die in direkter Überlieferung vorliegen:

Name des Autors	Zahl der überlieferten Scholien	Titel des Werkes, aus dem die Scholien stammen	Gedruckte Ausgabe des vollen Werkes
Johannes Chrysostomus	382	<i>Homiliae I–XLIV in epistulam primam ad Corinthios</i>	PG 61, 9–382

¹⁵ Auch wenn Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 249 anzudeuten scheint, dass all diese anonymen Scholien ausschließlich dem Kommentar des Pseudo-Oecumenius entnommen sind, konnte eine eingehende Untersuchung dieser namenlosen Texte deutlich ans Licht bringen, dass die anonymen Scholien, die auf Folien 38^r–40^v zu finden sind, aus zwei durchwegs verschiedenen Quellen stammen. Die erste Quelle ist der Kommentar des Pseudo-Oecumenius zum 1. Korintherbrief (CPG C165 [7475]); die zweite Quelle stellen die Homilien des Johannes Chrysostomus zu diesem Brief dar (CPG 4428). Mehr dazu in: Konrad F. Zawadzki, „Anonyme Scholien des Katenenkommentars zum 1. Korintherbrief im *Codex Pantokratoros* 28“, *Le Muséon* 129 (2016), 29–69.

Theodoret von Cyrus	32	<i>Interpretatio primae epistulae ad Corinthios</i>	PG 82, 225–376
Isidor von Pelusium	14	<i>Epistulae</i>	PG 78, SC 422, SC 454 Évieux
Basilius	6	<i>Corpus asceticum</i>	PG 31,619–1428
Epiphanius	2	<i>Panarion omnium haeresium</i>	GCS 25, 31 und 37 Holl
Cyrill von Alexandrien	1	<i>Commentarius in Ioannem</i>	Pusey ¹⁶
Cyrill von Alexandrien	1	<i>Glaphyra sive scita commentaria loca selecta Pentateuchi</i>	PG 69, 9–678
Cyrill von Alexandrien	1	<i>Commentarius in duodecim prophetas</i>	Pusey ¹⁷
Gregor von Nyssa	1	<i>De opificio hominis</i>	PG 44, 124–256

Überblick über Fragmente aus Werken, die in keiner direkten Überlieferung vorliegen:

Name des Autors	Zahl der überlieferten Scholien	Wahrscheinlicher Titel des Werkes, aus dem die Scholien stammen	Gedruckte Ausgabe der überlieferten Scholien
Severian von Gabala	182	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Staab ¹⁸
Theodor von Mopsuestia	82	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Staab ¹⁹
Cyrill von Alexandrien	79	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Zawadzki ²⁰
Didymus	38	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Staab ²¹
Origenes	31	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Jenkins ²²
Oecumenius	12	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	PG 118
Gennadius	1	unbekannt	Cramer ²³
Methodius	1	unbekannt	Cramer ²⁴
Cyrill von Alexandrien	1 (das Scholion wird im <i>Codex Johannes Chrysostomus</i> zugeschrieben)	<i>Commentarius in epistulam primam ad Corinthios</i>	Es liegt keine gedruckte Ausgabe des Scholions vor.

¹⁶ Cyrill von Alexandrien, *Commentarius in Ioannem* (hg. von Ph.E. Pusey, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium* 1–3, [Bde. 3–5 von *S. Cyrilli Opera*, Oxford: Clarendon Press 1872]).

Name des Autors	Zahl der überlieferten Scholien	Wahrscheinlicher Titel des Werkes, aus dem die Scholien stammen	Gedruckte Ausgabe der überlieferten Scholien
(Pseudo-) Athanasius	1	unbekannt	Es liegt keine gedruckte Ausgabe des Scholions vor.
Philoxenos von Hierapolis	1	unbekannt	Es liegt keine gedruckte Ausgabe des Scholions vor.
Severus von Antiochien	1	<i>Epistulae</i>	Es liegt keine gedruckte Ausgabe des Scholions vor.
Ammonios	1	unbekannt	Es liegt keine gedruckte Ausgabe des Scholions vor.

Wie die letzten Teile der oben präsentierten Tabellen deutlich machen, gibt es im hier analysierten Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief insgesamt fünf Texte, die bisher in keiner gedruckten Ausgabe vorliegen. Vier Texte stammen, wie die vom Katenenschreiber gemachten Angaben erkennen lassen, von Ammonios, Athanasius²⁵, Severus von Antiochien und Philoxenos. Ein Text, den der Kopist Johannes Chrysostomus zueignete, konnte nach einer eingehenden Analyse Cyrill von Alexandrien zurückgegeben werden²⁶. Nun sollen die genannten Texte ediert, übersetzt und kommentiert werden. Die Reihenfolge der edierten Fragmente orientiert sich an der Reihenfolge ihrer Platzierung im *Codex* selbst. Vor dem griechischen Text wird jeweils in Klammern die genaue Quelle angegeben, der das edierte Fragment ent-

¹⁷ Cyrill von Alexandrien, *Commentarius in duodecim prophetas* (hg. von Ph. E. Pusey, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas* 1–2, [Bde. 1–2 von *S. Cyrilli Opera*; Oxford: Clarendon Press 1868]).

¹⁸ Severian von Gabala, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios* (hg. von K. Staab, *Pauluskommentare...*, *op.cit.*, 225–277).

¹⁹ Theodor von Mopsuestia, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios* (hg. von K. Staab, *Pauluskommentare...*, *op.cit.*, 172–196).

²⁰ Cyrill von Alexandrien, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios* (hg. von K.F. Zawadzki, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief: Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse* [Traditio Exegetica Graeca 16; Leuven: Peeters 2015]).

²¹ Didymus, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios* (hg. von K. Staab, *Pauluskommentare...*, *op.cit.*, 6–14).

²² Origenes, *Fragmenta commentarii in epistulam primam ad Corinthios* (hg. von C. Jenkins, „Origen on I Corinthians“, *Journal of Theological Studies* 9 (1907/1908), 231–247, 353–372, 500–514; *Journal of Theological Studies* 10 (1908/1909), 29–51).

²³ Gennadius, *Scholion ad 1 Cor 13, 2* (hg. von J.A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum 5: Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios* [Oxford: Clarendon Press 1841], 251, 30–252,3).

²⁴ Methodius, *Scholion ad 1 Cor 15, 50* (hg. von J.A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum 5: Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios* [Oxford: Clarendon Press 1841], 329,20–23).

²⁵ Der Athanasius zugeschriebene Text ist wohl unecht. Mehr dazu in Punkt 3.2.3 des vorliegenden Beitrages.

²⁶ Näheres dazu in Punkt 3.1.3. des vorliegenden Beitrages.

nommen wurde. Die hierbei benutzte Abkürzung „A“ steht für den *Codex Pantokratoros* 28. Die nach dieser Angabe erscheinenden Lemmata sollen deutlich machen, welchen Autoren der Katenist das jeweilige Fragment zuschreibt. Dort, wo dies möglich ist, wird vor dem griechischen Text auch ein Verweis auf die dem jeweils edierten Fragment in der *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) zugeordnete Nummer präsentiert. Die vom Editor vorgeschlagenen Ergänzungen bzw. Erweiterungen des griechischen Textes erscheinen in eckigen „[]“, die Athetierungen in geschweiften Klammern „{ }“. Der unter den meisten Fragmenten befindliche kritische Apparat weist den Leser auf *alle* Eingriffe des Editors in den überlieferten Text hin. Er hält somit die vom Herausgeber verworfenen Varianten und problematischen Formulierungen fest; hierbei werden auch kleinste Orthographica vermerkt. Die Edition verfügt darüber hinaus über einen Zwischenapparat, in dem vor allem auf die in den Fragmenten zitierten Bibelstellen hingewiesen wird. Gemäß der langen textkritischen Tradition werden die im kritischen Apparat präsentierten Erläuterungen in lateinischer Sprache geboten.

3. EDITION DER FRAGMENTE

3.1. CYRILL VON ALEXANDRIEN

3.1.1. Text

(A f. 40^v) τοῦ Χρυσοστόμου· Ἡμεῖς δέ, φησι, οἱ πνευματοφόροι, οὐκ ἀκολουθοῦμεν τῇ τῶν προειρημένων ἀβουλῇ, ἀλλ' ἐν πολλῇ παρρησίᾳ τοῖς ἐξ Ἰουδαίων τε καὶ ἐθνῶν κεκλημένοις εὐαγγελιζόμεθα τὸν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. σέσωκε γὰρ δι' αὐτοῦ τὴν ὑπ' οὐρανὸν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ὡς διὰ δυνάμεως τῆς ἐνούσης αὐτῷ φυσικῶς καὶ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τῆς ἑαυτοῦ δηλονότι. σοφία γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὁ υἱὸς καὶ δύναμις, δι' ἧς τὰ πάντα παρῆκται καὶ πεποιημένα σώζεται.

3.1.2. Übersetzung

Von Chrysostomus: Wir, sagt er [= Paulus], tragen nämlich den Geist in uns und folgen deshalb dem Unsinn der oben präsentierten Aussagen nicht, sondern ganz freimütig verkünden wir sowohl den berufenen Juden als auch den berufenen Heiden das Evangelium von Christus, der Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist. Denn Gott der Vater hat durch ihn [= den Sohn] die Welt gerettet, d.h. durch die ihm [= Gott dem Vater] von Natur innewohnende Kraft und durch die geheimnisvolle Weisheit, die selbstverständlich seine Weisheit ist. Denn die Weisheit und die Kraft Gottes des Vaters ist der Sohn; durch diese Kraft wurde alles [ins Dasein] gerufen und wird in seiner Existenz erhalten.

3.1.3. Kommentar

Der vorliegende Text, der, wie bereits oben notiert, vom Katenenschreiber fälschlicherweise Johannes Chrysostomus zugeeignet wurde, stammt in Wirklichkeit aus dem Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief²⁷. Eine solche eindeutige Zuordnung des Scholions zu der genannten Schrift des alexandrinischen Patriarchen basiert auf einer dreifachen Beobachtung: Erstens ist der vorliegende Text in keinem der uns bekannten Werke des Johannes Chrysostomus zu finden. Zweitens ist der zweite Abschnitt des Textes (von *σέσωκε γὰρ δι' αὐτοῦ* bis *καὶ πεποιημένα σώζεται*) im selben Wortlaut auch im *Codex Vaticanus Graecus* 762²⁸ (f. 226^v) überliefert, wo er Cyrill von Alexandrien zugeschrieben wird und als Teil seiner Auslegung zu 1 Kor 1, 22–25 fungiert. Und schließlich drittens präsentiert sich der erste – im *Codex Vaticanus Graecus* 762 nicht erhaltene – Abschnitt des vorliegenden Scholions (von *ἡμεῖς δὲ φησι* bis *καὶ θεοῦ σοφίαν*) als inhaltliche und logische Ergänzung des in der vatikanischen Handschrift gebotenen Materials. Wie sehr der *Codex Pantokratoros* 28 und der *Codex Vaticanus Graecus* 762 hier einander ergänzen und damit zum besseren Verständnis der an dieser Stelle in ihnen überlieferten Scholien beitragen, macht ein Blick auf den folgenden, aus beiden Handschriften konstituierten Text deutlich.

Der kursiv abgedruckte Abschnitt stammt aus dem *Codex Vaticanus Graecus* 762; der fett gedruckte Teil des Textes ist im *Codex Pantokratoros* 28 erhalten; die fett und kursiv abgedruckten Sätze gehören zum gemeinsamen Gut der beiden Handschriften.

Καὶ οἱ Ἕλληνες τὴν ἐν λέξει τε καὶ λόγοις ζητοῦντες λαμπρότητα ἡγοῦνται δὲ καὶ μωρίαν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸν τρόπον καὶ φασι· τί γὰρ ὅλως ἔδει θεὸν ὄντα κατὰ φύσιν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, θελήσει καὶ νεύματι κατορθοῦν ἰσχύοντα τὰ κατὰ γνώμην αὐτῶ, γενέσθαι ἄνθρωπον καὶ ὑπομεῖναι θάνατον; πῶς δ' ἂν γένοιτο, φασίν, ἀποτεκεῖν παρθένον; πῶς δὲ καὶ ἀναστήσεται τὸ θανάτῳ κατεφθαρμένον; ἀλλ' οὐδὲν αὐτοὺς ἀπεικὸς τοιαῦτα λέγειν. Ψυχικὸς γὰρ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος, μωρία γὰρ αὐτῶ ἐστίν, ἀλλ' ἡμῖν θεοῦ δύναμις ἐστὶ καὶ σοφία. Ἡμεῖς δέ,

²⁷ Mehr zu diesem Kommentar in: K.F. Zawadzki, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief...*, op.cit.

²⁸ Der *Codex Vaticanus Graecus* 762 ist eine Pergamenthandschrift aus dem 10. Jahrhundert. Er stellt der äußeren Form nach eine Breitketene dar und bietet auf seinen insgesamt 411 Folien Katenenkommentare zum Römerbrief (ff. 1^r–217^v) und zu den beiden Korintherbriefen (ff. 218^r–411^v) des Apostels Paulus. Der Haupttext des Manuskripts ist in gut lesbaren Minuskeln niedergeschrieben; nur die interpretierten Bibelstellen werden – wohl zur besseren Orientierung – in Semiunzialen präsentiert. Als besonderes Charakteristikum des *Codex* muss die Tatsache hervorgehoben werden, dass der Schreiber bei seiner Arbeit nahezu keine Kürzungen verwendet, was ein fließendes Lesen der Handschrift erheblich erleichtert. Das Manuskript scheint, eine Abschrift einer älteren Vorlage zu sein. Dies lässt sich daran erkennen, dass der *Codex* an etlichen Stellen kleinere Lücken enthält dort, wo die Vorlage offensichtlich nicht mehr lesbar war. In diesen Fällen war der Schreiber allerdings häufig darum bemüht, zumindest einzelne Buchstaben, die er erkennen konnte, zu kopieren. Dies zeugt zweifelsohne von einer außergewöhnlichen Gewissenhaftigkeit des Kopisten. Der *Codex* ist in textkritischer Hinsicht vom *Codex Pantokratoros* 28 nicht abhängig. Mehr zu diesem *Codex* in: Staab, *Die Pauluskatenen...*, op.cit., 7–11; O. Lang, *Die Catene des Vaticanus Gr. 762 zum ersten Korintherbrief* (Catenenstudien 1; Leipzig: Hinrichs 1909).

φησι, οἱ πνευματοφόροι, οὐκ ἀκολουθοῦμεν τῇ τῶν προειρημένων ἀβουλία, ἀλλ' ἐν πολλῇ παρρησίᾳ τοῖς ἐξ Ἰουδαίων τε καὶ ἐθνῶν κεκλημένοις εὐαγγελιζόμεθα τὸν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. Σέσωκε γὰρ δι' αὐτοῦ τὴν ὑπ' οὐρανὸν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ὡς διὰ δυνάμεως τῆς ἐνούσης αὐτῷ φυσικῶς καὶ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τῆς ἑαυτοῦ δηλονότι. Σοφία γὰρ καὶ δύναμις τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ ὁ υἱός, δι' ἧς τὰ πάντα παρῆκται πρὸς γένεσιν καὶ πεποιημένα σώζεται.

Und die Griechen, die den rhetorischen Glanz der Worte suchen, halten die Menschwerdung Gottes für eine Torheit und sagen: Warum war es überhaupt notwendig, dass das Wort, das von Natur Gott ist, von Gott kommt und die Macht hat, kraft seines Willens und mit einem bloßen Wink alles nach seinem Belieben zu ordnen, Mensch wurde und den Tod erlitt? Wie kann, sagen sie, eine Jungfrau gebären? Und wie kann das, was im Tod vernichtet wurde, auferstehen? Aber es ist kein Wunder, dass sie solche Dinge sagen. Denn ein irdisch gesinnter Mensch versteht nichts von dem, was vom Geist kommt: Torheit ist es für ihn, für uns aber ist es die Kraft und die Weisheit Gottes. Wir, sagt er [= Paulus], tragen nämlich den Geist in uns und folgen deshalb dem Unsinn der oben präsentierten Aussagen nicht, sondern ganz freimütig verkünden wir sowohl den berufenen Juden als auch den berufenen Heiden das Evangelium von Christus, der Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist. Denn Gott der Vater hat durch ihn [= den Sohn] die Welt gerettet, d.h. durch die ihm [= Gott dem Vater] von Natur innewohnende Kraft und durch die geheimnisvolle Weisheit, die selbstverständlich seine Weisheit ist. Denn die Weisheit und die Kraft Gottes des Vaters ist der Sohn; durch diese Kraft wurde alles ins Dasein gerufen und wird in seiner Existenz erhalten.

Die Tatsache, dass sich das im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferte Scholion in den Kontext der im *Codex Vaticanus Graecus* 762 erhaltenen Aussagen problemlos einordnen lässt, stellt ein eindeutiges Indiz dafür dar, dass der Text der Athoskate-ne zweifelsohne der Auslegung Cyrills zu 1 Kor 1, 22–25 entnommen wurde. Das Scholion bezieht sich in seinem ersten Teil inhaltlich auf die paulinische Formel aus 1 Kor 1, 22: καὶ Ἑλλήνες σοφίαν ζητοῦσιν (und die Griechen suchen Weisheit). Wie der Kontext der im *Codex Vaticanus Graecus* 762 gebotenen Äußerungen deutlich macht, greift der im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferte, zunächst gar nicht verständliche Ausdruck ἡ τῶν προειρημένων ἀβουλία (der Unsinn des vorher Gesagten) die in der vatikanischen Katene erhaltenen drei kritischen Fragen der Heiden (1. Wieso musste der Logos Mensch werden? 2. Wie kann eine Jungfrau gebären? 3. Wie kann ein Toter auferstehen?)²⁹ auf. Diese Fragen, die die Naivität und Unglaubwürdigkeit des christlichen Glaubens herausstellen sollen, werden von Cyrill als Unsinn bezeichnet (ἀβουλία). Die Christen, die den Geist Gottes in sich tragen (πνευματοφόροι), lassen sich von solchen, auf den ersten Blick durchaus logisch klingenden Fragen nicht entmutigen und verkünden Christus, dessen Menschwerdung, Tod und Auferstehung nach Cyrill für die „irdisch gesinnten“ Heiden völlig unverständlich sind.

²⁹ Mehr zu diesen Fragen in: K.F. Zawadzki, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief...*, op.cit., 302–303.

Der zweite Teil des in der Athoskatene erhaltenen Textes deckt sich wörtlich mit dem entsprechenden Abschnitt aus dem *Codex Vaticanus Graecus* 762 und präsentiert eine knappe Auslegung zu 1 Kor 1, 24: „[κηρύσσομεν] Χριστὸν θεοῦ δύνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν“ ([wir verkünden], Christus, die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes). Die von Paulus genannten Attribute Christi, der als Kraft und Weisheit Gottes bezeichnet wird, lassen Cyrill eine Schöpfungstheologie entfalten, die den göttlichen Logos mit dem Akt der sog. *creatio prima* und *secunda* in Verbindung bringt: Christus ist an der Erschaffung der Welt und an ihrer Erhaltung aktiv beteiligt. Da die Kraft und die Weisheit, wie Cyrill anmerkt, die konstitutiven Elemente der göttlichen Natur darstellen (διὰ δυνάμεως τῆς ἐνοῦσης αὐτῶ φυσικῶς καὶ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τῆς ἐαυτοῦ δηλονότι), muss Christus, der ja von Paulus die Kraft und die Weisheit Gottes genannt wird, ebenso als Gott betrachtet werden. Der Hinweis Cyrills, dass der Sohn die Kraft und die Weisheit des Vaters ist, erhält somit eine durchaus antiarianische Färbung: Der Alexandriner will deutlich machen, dass Christus kein Geschöpf ist, dessen sich Gott bedient, um weitere Geschöpfe zu erschaffen, sondern selbst die göttliche Natur besitzt und deshalb als Erschaffer der Welt agieren kann.

3.2. PSEUDO-ATHANASIUS

3.2.1. Text

(*A f. 42^v*) τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου· Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν^a καὶ τὰ ἐξῆς. οὐκ ἐξ ἀλλοτρίων συνίστησι τοὺς ἐαυτοῦ λόγους ὁ ἅγιος, ἀλλ' ἐκ τῶν θείων γραφῶν συναγαγὼν¹ τὸν νοῦν τῶν γεγραμμένων οὕτως ἔγραψεν. καὶ τοῦτο ἂν τις ἴδοι ἐκ προφητικῶν λογίων. τὸ γὰρ ἀκούσονται κωφοὶ λόγους βιβλίων^b, καὶ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ὄψονται^c καὶ οἱ ἀπηλπισμένοι² πλησθήσονται εὐφροσύνης^d τοῦτό ἐστιν ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν^e καὶ τὰ λοιπά. πότε γὰρ τυφλὸς καὶ κωφὸς ἀκούειν ἢ βλέπειν ἐδιδάσκετο [τὸν θεόν]³ ἐν ἀνθρώποις κατοικοῦντα; ἢ τίς τῶν ἀπηλπισμένων ἠδύνατο κἂν ὅλως ἐνθυμεῖσθαι, εἰ ὁ λόγος σὰρξ γίνεται; ἢ ποτέ τινος ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη^f ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς οὐδενὸς τοῦτον εἰδότος πλὴν μόνου τοῦ πνεύματος αὐτοῦ; εἰ δὲ ἐν ἀποκρύφους, ὡς οἱ αἰρετικοὶ⁴ λέγουσιν, γέγραπται, [†]⁵ ἀλλὰ κλέμμα ἐστὶν ἐκ τοῦ Παύλου ἀναχρονισθὲν ὑπὸ τῶν ταῦτα ἐπινοησάντων.

^a1 Cor 2, 9; ^bIs 29, 18; ^cIs 29, 18; ^dIs 29, 19; ^e1 Cor 2, 9; ^f1 Cor 2, 9

¹συναγαγὼν scripsi: συναγαγὼν A; ²ἀπηλπισμένοι scripsi: ἀπελπισμένοι A; ³τὸν θεὸν addidi; ⁴αἰρετικοὶ scripsi : αἰρετικοὶ A; ⁵crucem posui, quia post γέγραπται nonnulla excidisse videntur

3.2.2. Übersetzung

Vom heiligen Athanasius: Was kein Auge gesehen hat (1 Kor 2, 9) und so weiter. Der heilige [Paulus] stützt seine eigenen Worte nicht auf fremde Aussagen, sondern er schrieb [den gerade zitierten Vers] deshalb so, weil er die Inspiration für das,

was er geschrieben hat, aus den göttlichen Schriften geschöpft hatte. Man könnte hier eine Anspielung auf die Sprüche der Propheten erkennen. Denn die Ausdrücke *die Tauben werden Worte der Schrift hören* (Jes 29, 18), und *die Augen der Blinden werden sehen* (Jes 29, 18), und *die Verzweifelten werden mit Freude erfüllt werden* (Jes 29, 19) bedeuten ja genau das, [was Paulus sagt]: *Was kein Auge gesehen hat* (1 Kor 2, 9) und so weiter. Denn wann konnte schon jemals ein Blinder und ein Tauber sich selbst die Fähigkeit aneignen, [den] unten den Menschen wohnenden [Gott] zu hören oder zu sehen? Oder konnte jemals einer der Verzweifelten eine zumindest skizzenhafte Vorstellung davon gewinnen, dass der Logos Fleisch wird? Oder ist jemals der Gedanke Gottes in den Sinn irgendeines Menschen gekommen, zumal niemand diesen Gedanken kennt außer dem Geist Gottes selbst? Wenn [dies] aber, wie die Häretiker sagen, heimlich geschrieben worden ist, [†], aber es handelt sich hierbei um ein auf [den Text des] Paulus basierendes Plagiat, das erst später von denen gemacht wurde, die solche Dinge erfunden hatten.

3.2.3. Kommentar

Auch wenn der *Athoscodex* das vorliegende Scholion mit dem recht eindeutigen Hinweis „τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου“ einleitet und es damit zum literarischen Erbe des Athanasius gehören lässt, ist die Frage nach der eigentlichen Autorenschaft des hier überlieferten Textes überzeugend kaum zu beantworten. Dass Athanasius, der außer den *Expositiones in Psalmos* (PG 27, 60–545) keine fortlaufende exegetische Besprechung biblischer Bücher hinterließ, einen Kommentar zum 1. Korintherbrief verfasst haben könnte, ist äußerst unwahrscheinlich: Es fehlen jegliche Indizien für die Existenz eines solchen Kommentars. Dass der vorliegende Text einer anderen – für uns nicht mehr greifbaren – Schrift des großen Alexandriners entstammt, erscheint auf den ersten Blick durchaus möglich. Gegen eine solche Annahme spräche jedoch das Faktum, dass Athanasius an keiner Stelle seiner erhaltenen Schriften, soweit ich sehe, den Text aus Jes 29, 18–19, der im vorliegenden Scholion ja eine zentrale Rolle spielt, weder direkt zitiert noch indirekt Bezug auf ihn nimmt. Eine inhaltliche Verknüpfung von Jes 29, 18–19 mit dem hier besprochenen Wort des Paulus aus 1 Kor 2, 9, so wie sie im vorliegenden Text hergestellt wird, fehlt in den überlieferten Werken des Athanasius ebenso gänzlich³⁰. Darüber hinaus stellt der gegen Ende des Scholions auftauchende Begriff ἀναχρονισθῆν (von ἀναχρονίζομαι) einen überaus seltenen Ausdruck dar, der, soweit ich dies nachprüfen konnte, weder bei Athanasius, noch bei anderen Autoren der christlichen Antike auftaucht. All diese Beobachtungen lassen den vorsichtigen Schluss zu, dass der hier überlieferte Text höchstwahrscheinlich nicht aus der Feder des Athanasius stammt, sondern dem großen Alexandriner vermutlich erst

³⁰ Die Stelle aus 1 Kor 2, 9 spielt in den Schriften des Athanasius eine eher unbedeutende Rolle und wird relativ selten zitiert. Vgl. folgende Stellen: Athanasius, *De incarnatione verbi* 57, 3 (SC 199, 468, 24 Kannengiesser); Athanasius, *Expositiones in Psalmos* Ps 5 *argumentum* (PG 27, 73, 23); Ps 19, 12 (PG 27, 125, 22); Ps 66, 11 (PG 27, 296, 23); Ps 127, 5 (PG 27, 517, 35). An keiner dieser Stellen wird eine Verknüpfung mit Jes 29, 18–19 hergestellt.

nachträglich zugeeignet wurde. Wer der wahre Verfasser des Scholions ist, lässt sich heute allerdings nicht mehr feststellen. Der Text muss demnach – angesichts der fehlenden Hinweise auf dessen eigentliche Autorenschaft – in die große Gruppe der sog. Pseudo-Athanasiana eingeordnet werden³¹.

Inhaltlich bietet das vorliegende Scholion eine Auslegung zu 1 Kor 2, 9: ἃ ὀφθαλμοὶ οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Wunderbare, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben). Der Autor des Textes erkennt zunächst, dass Paulus hier ein alttestamentliches Zitat präsentiert, um damit seinen eigenen Worten einen besonderen Nachdruck zu verleihen. So wird klar, dass der Apostel seine Inspiration nicht aus irgendwelchen, ihm zufällig in die Hände geratenen Schriften, sondern allein aus der Bibel selbst schöpft, die vom Verfasser des Scholions als die göttlich inspirierte Schrift bezeichnet wird. Der Text des 1. Korintherbriefes und das Alte Testament werden somit unterschwellig als zwei Größen dargestellt, derer eigentlicher Ursprung auf Gott zurückgeht, sodass sie einander ergänzen und ihren Sinn gegenseitig erschließen können. Durch die inhaltliche Verknüpfung des von Paulus in 1 Kor 2, 9 angeführten Zitats mit Jes 29, 18–19³² gibt der Autor des vorliegenden Scholions den exegetischen Rahmen vor, innerhalb dessen sich eine Auslegung des hier besprochenen neutestamentlichen Textes bewegen soll: Die paulinische Formel ἃ ὀφθαλμοὶ οὐκ εἶδεν (was kein Auge gesehen hat) wird mit dem jesajanischen Ausdruck ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ὄψονται (die Augen der Blinden werden sehen) in Verbindung gebracht; die Feststellung des Apostels οὐς οὐκ ἤκουσεν (was kein Ohr gehört hat) soll ihre Entsprechung im alttestamentlichen ἀκούσονται κωφοὶ λόγους βιβλίων (die Tauben werden Worte der Schrift hören) finden; die Worte des Paulus ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη (was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist) werden mit der jesajanischen Formulierung οἱ ἀπηλπισμένοι πλησθήσονται εὐφροσύνης (die Verzweifelten werden mit Freude erfüllt werden) erklärt. Die Frage nach der Identität der Tauben, der Blinden und der Verzweifelten, die plötzlich sehen, hören und sich freuen können, wird mit dem Hinweis auf die Menschwerdung des Logos beantwortet: Die Blinden und die Tauben haben endlich den unter den Menschen wohnenden Gott³³ gesehen und gehört, was vor der Menschwerdung Christi verständlicherweise nicht möglich war; die Verzweifelten haben endlich –

³¹ Zum Phänomen der Pseudo-Athanasiana vgl. U. Heil, „Athanasius von Alexandrien“, *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*³ (Freiburg: Herder, 2002): (69–76) 74. Eine Auflistung der Athanasius zugeschriebenen exegetischen Scholien findet sich in: CPG 2144.

³² Die vom Apostel in 1 Kor 2, 9 präsentierte Aussage stellt eigentlich eine Kombination von mehreren biblischen Zitaten dar und lässt Anspielungen auf folgende Stellen des Alten Testaments erkennen: es 64, 3; Jer 3, 16; Sir 1, 10. Eine direkte Anspielung auf Jes 29, 18–19 lässt sich hier allerdings nicht feststellen.

³³ Der an dieser Stelle im *Athoscodex* überlieferte Text ἀκούειν ἢ βλέπειν ἐδιδάσκετο ἐν ἀνθρώποις κατοικοῦντα ist nicht vollständig und deshalb auch nicht richtig verständlich. Der Ausdruck ἐν ἀνθρώποις κατοικοῦντα (wörtlich: einen unter den Menschen Wohnenden) bedarf einer ergänzenden Korrektur und ist somit in der vorliegenden Edition um das Wort θεόν erweitert worden. So wird eindeutig klar, dass „der unter den Menschen Wohnende“ Gott selbst ist.

nachdem Gott Mensch geworden war – einen tiefen Einblick in den Heilsplan Gottes erhalten und konnten mit großer Freude erfüllt werden. Das, was nach Paulus kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, ist demnach Christus selbst, der die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben öffnet und ihnen eine wunderbare, ja göttliche Heilsperspektive bietet, die bisher keinem Menschen in den Sinn gekommen ist. Der hier kommentierte Text des Apostels soll demzufolge – so der Verfasser des vorliegenden Scholions – eindeutig christologisch ausgelegt werden.

Der letzte Satz des Scholions ist ganz verdorben überliefert und bereitet deshalb interpretatorische Schwierigkeiten, die kaum zu überwinden sind. Zunächst fehlt dem Halbsatz *εἰ δὲ ἐν ἀποκρύφοις, ὡς οἱ αἱρετικοὶ λέγουσιν, γέγραπται* (wenn es/dies aber heimlich geschrieben worden ist, wie die Häretiker sagen) ein richtiges Subjekt, sodass es nicht einmal klar ist, was mit *γέγραπται* gemeint sein soll. Auch die erwähnten Häretiker lassen sich hier anhand des erhaltenen Textes keineswegs näher identifizieren. Die Formulierung *ἀλλὰ κλέμμα ἐστὶν ἐκ τοῦ Παύλου ἀναχρονισθὲν ὑπὸ τῶν ταῦτα ἐπινοησάντων* (aber es ist ein auf [den Text des] Paulus basierendes Plagiat, das erst später von denen gemacht wurde, die solche Dinge erfunden hatten) gibt ebenfalls Rätsel auf und scheint, mit dem vorher Gesagten künstlich verbunden zu sein: Es lässt sich weder eine grammatische noch eine inhaltliche Verknüpfung zwischen *γέγραπται* und *κλέμμα* herstellen. Was ist konkret mit *ταῦτα* gemeint? Wer sind diejenigen, die *ταῦτα* erfinden? Um welches *κλέμμα* handelt es sich hier überhaupt? All dies sind Fragen, die im überlieferten Text keine Antwort finden; die Vermutung, dass eine größere Partie des Textes hier vom Katenisten weggelassen worden sein muss, liegt demnach sehr nahe. Der Satz ist jedenfalls in seiner jetzigen Gestalt völlig unverständlich und entzieht sich damit jeglicher Interpretation.

3.3. PHILOXENOS

3.3.1. Text

(*Af. 44^v*) Φιλοξενίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως· Ὁ ἐνταῦθα εἶπεν, τοῦτό ἐστιν· εἴ τις τὸν δόκιμον τοῦ εὐαγγελίου τοῖς ἀκροωμένοις ὑφηγήσατο λόγον καθάπερ χρυσὸν ἢ ἄργυρον ἢ λίθους τιμίους^a, τούτου τὸ ἔργον τούτεστι ἡ διδασκαλία τῆς δοκιμασίας τοῦ τελευταίου πυρὸς καὶ τῆς ἀδεκάστου κρίσεως δοκιμώτερον ἀποφανθήσεται καὶ ἀναγκαίως μενεῖ καὶ οὐ φθαρήσεται. εἰ δέ τις τῶν ψευδοδιδασκάλων νόθοις ἐχρήσατο καὶ ἀδοκίμοις διδάγμασι καθάπερ ξύλοις καὶ καλάμη καὶ χόρτῳ^b, ἡ τούτου διδασχὴ τὴν τοῦ πυρὸς δοκιμασίαν οὐχ ὑποστήσεται, ἀλλ' ἅμα τῷ προσπελάσαι¹ τῷ πυρὶ καταφλεχθεῖσα οἰχήσεται. ὁ δὲ ταύτης ὑφηγητὴς ἢ διδάσκαλος οὐ διαφθαρήσεται {μενοῦ}² οὐδὲ εἰς ἀφανισμόν ἤξει, ἀλλὰ σώσεται³ διαμένων διαμονήν⁴ τινὰ ξένην καὶ ἀλγεινὴν ἀδαπανήτῳ πυρὶ δαπανώμενος^c.

^acf. 1 Cor 3, 12; ^bcf. 1 Cor 3, 12; ^ccf. 1 Cor 3, 15

¹προσπελάσαι scripsi : προσπελάσαι A; ²μενοῦ seclusi; ³σώσεται scripsi: σώζεται A; ⁴διαμονήν scripsi : διαμόνην A

3.3.2. Übersetzung

Von Philoxenos, dem Bischof von Hierapolis: Was er damit sagen wollte, ist Folgendes: Wenn jemand seinen Zuhörern das bewährte Wort des Evangeliums, das wie Gold oder Silber oder kostbare Steine ist (vgl. 1 Kor 3, 12), verkündigte, dann wird sein Werk, d.h. seine Lehre, die Prüfung des letzten Feuers und des unbestechlichen Gerichts leicht bestehen und zweifelsohne weiterleben und nicht vergehen. Wenn aber jemand von den Pseudolehrern falsche und verwerfliche Lehren, die wie Holz, Heu und Stroh sind (vgl. 1 Kor 3, 12), verbreitete, dann wird seine Verkündigung der Prüfung des Feuers nicht standhalten, sondern umso schneller verbrennen und verschwinden, je näher sie dem Feuer kommt. Derjenige, der Solches verkündigte oder lehrte, wird aber weder vergehen noch sein Leben verlieren, sondern er wird sich retten, indem er ganz allein eine gewisse Zeit voller Schmerzen im unauslöschlichen Feuer verbringen wird (vgl. 1 Kor 3, 15).

3.3.3. Kommentar

Dass der *Codex Pantokratoros* 28 ein griechisches (!) Fragment unter dem Namen des Philoxenos, des im 5./6. Jhd. lebenden miaphysitischen Bischofs von Mabbug (Hierapolis), überliefert, kann zunächst durchaus verwundern. Philoxenos ist nämlich ein Autor, der seine Werke ausschließlich in syrischer Sprache verfasste³⁴ und damit in erster Linie für die Christen syrischer Herkunft eine bedeutende Rolle spielte. Dass er auch griechische Schriften hinterlassen haben könnte, lässt sich sicher nicht belegen. Die in der Athoskatene bezeugte Existenz eines griechischen Fragments des Philoxenos spricht demnach mit aller Deutlichkeit dafür, dass es mehr oder weniger umfangreiche griechische Übersetzungen seiner Werke gegeben haben muss, die offensichtlich die griechisch sprechenden Christen erreichen sollten. Denn dass das im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltene Fragment in der Tat auf Philoxenos zurückgeht und dem syrischen Bischof keineswegs versehentlich zugeschrieben wurde, steht außer jeglichem Zweifel. Die Zugehörigkeit des Scholions zum literarischen Erbe des Philoxenos lässt sich an der Tatsache erkennen, dass der griechische Text – auch wenn er, soweit ich es nachprüfen konnte, keine direkte Entsprechung in den erhaltenen syrischen Werken des Patriarchen von Mabbug findet – zweifelsohne philoxenisches Gedankengut enthält: Die im Scholion vorgenommene Identifizierung der in 1 Kor 3, 12 auftauchenden Begriffe „Silber, Gold, Holz, Heu“ mit orthodoxen bzw. häretischen Lehren begegnet auch im syrischen Kommentar

³⁴ Bekannt ist vor allem die von ihm und seinem Chorbischof Polykarp stammende Übersetzung des Neuen Testaments und der Psalmen ins Syrische, die sog. *Philoxeniana*. Eine Auflistung aller erhaltenen Werke des Philoxenos bietet: Peter Bruns, „Philo-xenus von Mabbug“, *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*³ (Freiburg: Herder, 2002): (577–578) 577. Mehr zu Philoxenos in den neuerdings erschienenen Untersuchungen von: D.A. Michelson, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug* (Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press 2014); R.A. Kitchen, *The Discourses of Philoxenos of Mabbug. A New Translation and Introduction* (Cistercian Studies Series 235, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013); D. King, „New Evidence on The Philoxenian Versions of The New Testament and Nicene Creed“, *Journal of Syriac Studies* 13 (2010), 9–30.

des Philoxenos zum Prolog des Johannesevangeliums³⁵, wo „Silber und Gold“ ebenso als Synonyme für Orthodoxie und „Holz und Heu“ als Sinnbilder für Häresie fungieren. Bei den meisten kirchlichen Autoren lässt sich eine solche scharf profilierte, auf die Unterscheidung zwischen orthodoxen und häretischen Lehren hinweisende Auslegung dieser paulinischen Termini nicht feststellen³⁶. Aber auch wenn die Zugehörigkeit des vorliegenden Textes zum literarischen Erbe des Philoxenos damit eindeutig und unwiderlegbar geklärt werden kann, ist jedoch die Frage nach dem ursprünglichen Werk, aus dem das Fragment stammt, kaum zu beantworten. Wie bereits oben notiert, findet der griechische Text keine wörtliche Entsprechung in den erhaltenen syrischen Originalschriften des Bischofs von Mabbug. Dieses Faktum deutet darauf hin, dass das Scholion auf ein verloren gegangenes Werk des Philoxenos zurückgehen muss; die genaue Identifikation des vorliegenden Textes wird somit zu einer unlösbaren Aufgabe, die desto mehr Fragen aufwirft, je dringlicher man versucht, diese zu beantworten: Ist das griechische Fragment ein Indiz dafür, dass Philoxenos einen Kommentar zum 1. Korintherbrief verfasste³⁷, der im Laufe der Zeit verloren ging? Oder stammt der Text womöglich aus einem seiner Briefe, in dem der Bischof von Mabbug auf die Gefahren häretischer Lehren hinwies? Oder wurde das Scholion einer seiner Homilien entnommen, in der der syrische Patriarch die Notwendigkeit der Orientierung an orthodoxen Dogmen hervorhob? Oder ist hier vielleicht eher an ein uns nicht näher bekanntes dogmatisches Werk zu denken, in dem Philoxenos den Unterschied zwischen Orthodoxie und Häresie erklärte? Wie dem auch sei, das hier edierte Fragment ist das erste (!) entdeckte griechische Textstück dieses syrischen Bischofs.

Inhaltlich bietet der vorliegende Text eine knappe Auslegung zu 1 Kor 3, 12–15:

εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὅποιόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. εἴ τις τὸ ἔργον μενεῖ ὁ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται· εἴ τις τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός (ob aber jemand auf dem Fundament mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; denn der Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, wie das Werk eines jeden ist. Hält das Werk stand, das er aufgebaut hat, so empfängt er

³⁵ Vgl. Philoxène de Mabbog, *Commentarius in prologum Iohannis* f. 164v (CSCO 380, 208, 12 de Halleux).

³⁶ Soweit ich sehe, versteht vor allem Origenes, *Fragmenta commentarii in epistulam primam ad Corinthios* 15, 51–55 (hg. von C. Jenkins, „Origen on I Corinthians“, *Journal of Theological Studies* [1907/1908]: 245, 51–55) diese Begriffe u.a. als Synonyme für orthodoxe und häretische Lehren. Die meisten anderen Kirchenväter beziehen diese Termini auf die gute bzw. schlechte Moral der christlichen Verkünder. Exemplarisch sei hier auf Theodoret von Cyrus verwiesen, der bei der Besprechung der Stelle aus 1 Kor 3, 12 folgendes anmerkt (Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio epistulae I ad Corinthios* 1 Kor 3, 12 [PG 82, 249A]): ἐγὼ οἶμαι τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς τε καὶ κακίας ταῦτα λέγειν αὐτόν (ich denke, dass er [= Paulus] hier von der tätigen Tugend und der schlechten Moral spricht).

³⁷ Es gibt allerdings, soweit ich sehe, keine literarischen Zeugnisse, die die Existenz eines solchen Kommentars bestätigen könnten.

Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch).

Philoxenos versteht die zitierten Worte des Paulus offensichtlich als Hinweis auf das Jüngste Gericht und ergänzt deshalb den vom Apostel benutzen Terminus πῦρ (Feuer) um den Ausdruck τὸ τελευταῖον (das letzte [Feuer]). Die von rechten Verkündern verbreiteten orthodoxen Lehren, die, wie bereits oben notiert, von den paulinischen Begriffen „Gold, Silber, kostbare Steine“ symbolisiert werden sollen, werden beim Jüngsten Gericht die Probe dieses eschatologischen Feuers problemlos bestehen und damit ihre ewige Gültigkeit beweisen. Dagegen werden die von Falschverkündern gelehrteten häretischen Meinungen, die der Apostel mit „Holz, Heu, Stroh“ vergleichen soll, der eschatologischen Prüfung des Feuers nicht standhalten und damit für immer verworfen werden. Die Frage, welche orthodoxen und welche häretischen Lehren Philoxenos hier konkret in den Blick nimmt, verrät der überlieferte Text allerdings nicht.

Die paulinische Formel „er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch“ interpretiert der syrische Bischof ebenso eschatologisch und bezieht sie auf die endzeitliche Zukunft der Häretiker, die trotz ihrer dogmatischen Verfehlungen die ewige Glückseligkeit erreichen sollen, nachdem sie „ganz allein eine gewisse Zeit voller Schmerzen im unauslöschlichen Feuer“ verbracht haben. Dem Feuer, von dem Paulus an der kommentierten Stelle spricht, lässt sich demzufolge nach Philoxenos ein reinigender Effekt zuzuschreiben. Die Tatsache, dass im überlieferten Text auf *eine gewisse Zeit* hingewiesen wird, die der Betroffene in diesem reinigenden Feuer verbringen muss, ist ein Indiz dafür, dass der Bischof von Mabbug hierbei an einen bestimmten zeitlichen Prozess der Läuterung denkt, der den Menschen für die himmlische Seligkeit vorbereiten soll. Das Faktum, dass dieser Prozess mit Schmerzen verbunden sein soll, deutet darauf hin, dass das Feuer von Philoxenos nicht nur als Läuterungs-, sondern gleichzeitig auch als Straf – bzw. Bußmaßnahme verstanden wird. Eine gewisse Nähe zur späteren Lehre vom Fegfeuer ist somit in dieser Vorstellung durchaus spürbar.

3.4. SEVERUS VON ANTIOCHIEN

3.4.1. Text (CPG 7080 [16]: Catenae 166)

(A f. 50^r) Σευήρου Ἀντιόχου ἐξ ἐπιστολῶν Τὸ αἰρετικὸς¹ ἢ Ἑλληνας ἢ ἑτέρας θρησκείας ἀνθρώπους ἐν ταῖς δόσεσι καὶ λήψεσι καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον συναλλάγμασι καὶ ταῖς τῶν μεγάλων οὐσιῶν διοικήσεσιν ἐμφέρεσθαι τῶν συμβαινόντων ἐστίν. καὶ τοῦτο οὐδεὶς ἂν τῶν τὰ ἱερὰ γράμματα πεπαιδευμένων ὑπὸ αἰτίαν ποιήσαιτο. Παῦλος γὰρ ὁ σοφώτατος περὶ τούτου Κορινθίους ὧδέ πως ἐπέστελλεν· ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις^a καὶ τὰ ἐξῆς. τοῦτο οὖν ἐστὶν ὃ φησι ὡς· κατὰ μὲν τὴν βιωτικὴν ἀναστροφὴν δηλαδὴ τὴν τοῦ βίου τούτου διοίκησιν οὐκ ἀπαγορεύω τὸ συναναμίγνυσθαι τοῖς εἰδωλολάτραις, εἰ τύχοι καὶ ἑτερόφροσιν, ἐπεὶ λείπεται ἡμᾶς ἔξω τοῦ κόσμου γενέσθαι μακράν.^b εἰ δὲ ἀδελφός τις ὀνομαζόμενος^c τουτέστι τὸ αὐτὸ τῆς υἰοθεσίας πνεῦμα ἔχων καὶ

ἐν τοῖς ὁμοπίστοις ἐξεταζόμενος πρὸς εἰδωλολατρείαν ἢ² τί τῶν ἀπηγορευμένων ἐκκυλισθείη, τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν^d καλόν, ἐπεὶ παρορῶντες τὸ οὕτως ἄτοπον ὑπὸ τὴν θείαν κρίσιν πεσοῦμεθα.

^a1 Kor 5, 9; ^bcf. 1 Kor 5, 10; ^c1 Kor 5, 11; ^d1 Kor 5, 11;

¹αἱρετικούς scripsi : αἱρετικούς A; ²ἢ scripsi : ἢ A

3.4.2. Übersetzung

Von Severus von Antiochien, aus [seinen] Briefen: Es kommt ziemlich häufig vor, dass Häretiker oder Heiden oder Menschen anderer Religion sich sehr eifrig mit ihren Ausgaben und ihren Einnahmen, mit ihren irdischen Geschäften und der Verwaltung ihrer großen Vermögen beschäftigen. Ein solches Verhalten würde niemand von denen, die sich von den heiligen Schriften belehren lassen, als schuldhaft bezeichnen. Denn der sehr weise Paulus gab den Korinthern diesbezüglich folgenden Auftrag: *Ich habe euch in einem Brief geschrieben, dass ihr mit Unzüchtigen nicht verkehren sollt* (1 Kor 5, 9) und so weiter. Damit will er Folgendes sagen: Was die irdische Existenz d.h. die normale Führung dieses Lebens betrifft, verbiete ich den Verkehr mit den Götzendienern und, wenn es sein muss, mit den Andersdenkenden nicht, weil wir [anderenfalls] unser Leben weit außerhalb der Welt führen müssten (vgl. 1 Kor 5, 10). Wenn aber *ein sogenannter Bruder* (1 Kor 5, 11), d.h. jemand, der denselben Geist der Gottessohnschaft hat und als zugehörig zum selben Glauben anerkannt wird, sich zum Götzendienst oder zu irgendeinem Verhalten, das verboten ist, verleiten ließe, dann wäre *sogar ein gemeinsames Mahl mit einem solchen Menschen nicht richtig* (1 Kor 5, 11). Denn wenn wir die so großen Gefahren unterschätzen, werden wir dem Gericht Gottes verfallen.

3.4.3. Kommentar

Da die Werke des auf Griechisch schreibenden Severus von Antiochien fast ausschließlich nur – wohl wegen seiner deutlichen Nähe zum Miaphysitismus³⁸ – in syrischen Übersetzungen erhalten geblieben sind, stellt der Fund eines jeden neuen griechischen Fragments seiner Schriften stets einen glücklichen Zufall dar³⁹, der den Forscher

³⁸ Die vor allem im 20. Jahrhundert intensiv betriebenen Studien zur severischen Christologie haben deutlich ans Licht bringen können, dass Severus ein überzeugter Miaphysit war, der einen leidenschaftlichen Kampf gegen die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon führte und von *einer* göttlich-menschlichen Natur Christi ausging. Vgl. hierzu die klassischen Studien zu Severus und seiner Theologie: J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine* (Louvain: Van Linthout 1909); René Roux, *L'Exégèse biblique dans les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche* (Rom: Patristicum Institutum Augustinianum, 2002); F. Alpi, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient* (512–518) (2 Bde, Beirut 2009). Einen guten ersten Überblick über die zahlreichen Untersuchungen zu Severus bietet Peter Bruns, "Severus von Antiochien", *Lexikon der antiken christlichen Literatur*³ (Freiburg: Herder, 2002), 636–637.

³⁹ Die überwiegende Mehrheit der griechischen Fragmente des Severus von Antiochien ist vor allem in Katenenhandschriften überliefert. Eine beachtliche Zahl solcher Fragmente hat neuerdings Françoise Petit vorgelegt in: *Sévère d'Antioche. Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers*

mit besonderer Freude erfüllt. Die Entdeckung des vorliegenden Textes ist ebenso ein solcher Zufall, der umso mehr glücklich genannt werden kann, als das Fragment, soweit ich sehe, keine (!) Entsprechung in den überlieferten syrischen Übersetzungen der Werke des Severus hat. Der Text ist demnach nur im *Codex Pantokratoros* 28 erhalten und wurde, soweit dies aufgrund der heutigen Kenntnis des Überlieferungsstandes der severianischen Schriften beurteilt werden kann – nicht ins Syrische übertragen. Es besteht kein Grund zu zweifeln, dass das Fragment direkt auf Severus zurückgeht. Der Text wird im *Athoscodex* mit einer für eine Katenenhandschrift recht genauen Quellenangabe eingeleitet, die lautet: Σευήρου Αντιόχου ἐξ ἐπιστολῶν. So wird deutlich, dass das Scholion einem der zahlreichen Briefe des Severus entnommen wurde⁴⁰. Eine noch genauere Identifizierung des Fragments – etwa die Beantwortung der Frage nach dem (den?) Adressaten des Briefes – ist nicht möglich.

Inhaltlich präsentiert der Text eine Auslegung zu 1 Kor 5, 9–11:

ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφεῖλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεθεῖν. νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδορὸς ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν (ich habe euch in meinem Brief ermahnt, dass ihr nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben sollt. Gemeint sind damit nicht alle Unzüchtigen dieser Welt oder alle Habgierigen und Räuber und Götzendiener, weil ihr sonst ja aus der Welt auswandern müsstet. Eigentlich meinte ich damit: Habt nichts zu schaffen mit einem, der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, lästert, trinkt oder raubt; mit einem solchen Menschen sollt ihr nicht einmal zusammen essen).

Der Kern der von Severus gebotenen Interpretation des zitierten paulinischen Textes bewegt sich um die Frage nach der richtigen Identifizierung der vom Apostel erwähnten πόρνοι, von denen sich die Korinther fernhalten sollen. Severus scheint, davon auszugehen, dass jene πόρνοι in erster Linie zunächst als symbolischer Hinweis auf Häretiker, Heiden und Menschen anderer Religion (ἐτέρας θρησκείας ἄνθρωποι) – mit diesen sind wohl die Juden gemeint – verstanden werden kann. Die Unzüchtigen sind demnach vor allem all diejenigen, die nicht der orthodoxen und einzig wahren Lehre des Christentums folgen. Damit verlagert Severus den wörtlichen Sinn des

livres de l'Octateuque et sur les Règles. Glossaire syriaque par L. Van Rompay (Traditio Exegetica Graeca 14; Leuven: Peeters 2006). Einige griechische Fragmente des Severus bietet auch Gilles Dorival in: „Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche“, in *ANTIΔΩΡON: hulde aan Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum* 1 (Wetteren: Cultura, 1984), 101–121. Ein griechisches Fragment des Severus, das eine Auslegung zu 2 Kor 5, 19 beinhaltet, wurde vor kurzem ediert in: Konrad F. Zawadzki, „Zwei unbekannte griechische Fragmente des Severus von Antiochien und Theodot von Ancyra: neue antike Auslegungen zum 2. Korintherbrief“, *Sacris Erudiri* 54 (2015), 151–170, 153. Eine Auflistung aller bekannten griechischen Katenenfragmente des Severus findet sich in: CPG 7080.

⁴⁰ Eine Sammlung syrischer Übersetzungen der severianischen Briefe bietet: Ernest Walter Brooks, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis* (Bd. I, 1–2 [syr.], Bd. II, 1–2 [engl.], London–Oxford: Williams & Norgate 1902, 1903, 1904); *A Collection of Letters of Severus of Antioch* (PO 12.2, 165–342; PO 14.1, 1–291). Vgl. auch Sebastian Brock, „Some New Letters of the Patriarch Severos“, *Studia Patristica* 12 (1975), 17–24. Eine Auflistung der bekannten Fragmente aus den Briefen des Severus findet sich in: CPG 7071.

sexual-moralische Verfehlungen anprangernden Begriffs *πόρνοι* auf eine dogmatische Ebene und lässt auf diese Weise den Apostel Paulus in erster Linie nicht als Verteidiger der rechten Moral – wie das wörtliche Verständnis des neutestamentlichen Textes es nahe läge –, sondern als Verteidiger der rechten christlichen Doktrin erscheinen. Da aber die als *πόρνοι* identifizierten Häretiker, Heiden und Juden, wie Severus anmerkt, nicht selten ausgeprägte wirtschaftliche Tätigkeiten ausüben und somit zum richtigen Funktionieren einer Stadt oder eines Staates entscheidend beitragen⁴¹, ist es für die Christen nicht immer möglich, auf den persönlichen Verkehr mit solchen Menschen zu verzichten, da sonst die an Christus Glaubenden, wie Paulus schreibt, aus der Welt auswandern müssten. Severus sieht demnach in den Worten des Apostels einen eindeutigen Hinweis darauf, dass der persönliche Kontakt zu den Heiden, Häretikern und Juden, der ja im Prinzip schädlich und deshalb generell zu vermeiden ist, für die Christen in den Fällen erlaubt werden muss, in denen dies „für die normale Führung dieses Lebens“ notwendig erscheint. Paulus will demzufolge nach Severus die Christen keineswegs zu einer abgeschotteten Gruppe von Menschen machen, die alles, was sich außerhalb des Christentums befindet, ängstlich verfluchen; die Christen sollen normal in dieser Welt leben können. Die Warnung des Apostels vor dem Verkehr mit den *πόρνοι* bezieht sich deshalb nicht auf diejenigen, die keine Christen sind, sondern auf diejenigen, die sich öffentlich zum christlichen Glauben bekennen und trotzdem Verhaltensweisen annehmen, die mit diesem Glauben nicht zu vereinbaren sind. Severus ist fest davon überzeugt, dass gerade von solchen „Quasichristen“ die größte (Ansteckungs-) Gefahr ausgeht, die es verbietet, sogar ein gemeinsames Mahl mit ihnen einzunehmen. In diesem Zusammenhang spricht Severus vom Gericht Gottes, das einem jeden droht, der diese Gefahr nicht ernst nimmt. So wird ganz deutlich, dass Menschen, die mit dem Herzen halb beim Christentum und halb irgendwo anders sind, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden sollen. Nimmt Severus damit eine konkrete, dem Adressaten seines Briefes bekannte Situation in den Blick?

3.5. AMMONIOS

3.5.1. Text (CPG 5505)

(A.f. 89^v) Ἀμμωνίου· Τὸ μαρναθᾶ^a ἐστὶ μὲν· ὁ κύριος ἦλθεν. βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι ἀφοριζέσθω¹ καὶ μηδεμίαν ἔχτω πρὸς ἡμᾶς κοινωνίαν ὁ τὸν ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ἐληλυθότα σωτερίας Χριστὸν οὐ φιλῶν, ᾧ διὰ τούτου μάλιστα ὡς ἅτε δὴ εὐεργήτη κοινῇ τὴν χάριν ὀφείλομεν. ἐμφάσεως δὲ πλείονος ἕνεκεν ἐβραϊστὶ τέθεικεν αὐτό, ὥστε ἕκαστον ὑπὸ τοῦ ξενισμοῦ τῆς γλώττης περιελκόμενον μᾶλλον τῷ ῥητῷ προσέχειν τὴν ἐν αὐτῷ περιεργαζόμενον δύναμιν.

^a1 Cor 16, 22

¹ἀφοριζέσθω scripsi : ἀφοριζέσθω A

⁴¹ Hierbei nimmt Severus offensichtlich Bezug auf seine eigene Zeit.

3.5.2. Übersetzung

Von Ammonios: Der Ausdruck *maranatha* (1 Kor 16, 22) bedeutet: Der Herr ist gekommen. Er will damit sagen, dass derjenige, der den für unsere Erlösung gekommenen Christus nicht liebt, ausgeschlossen werden und an der Gemeinschaft mit uns nicht teilhaben soll. Dieser Christus ist der gemeinsame Wohltäter für uns, sodass wir ihm von ganzem Herzen danken sollten. Um seinen Worten mehr Nachdruck zu verleihen, hat er [= Paulus] den oben zitierten Ausdruck in hebräischer Sprache geschrieben, damit jeder wegen der Fremdartigkeit der Sprache sich noch intensiver mit der Aussage auseinandersetzen und über deren Bedeutung nachdenken kann.

3.5.3. Kommentar

Der alexandrinische Presbyter Ammonios⁴², von dem relativ wenige historische Informationen überliefert sind, scheint, ein überaus produktiver Exeget gewesen zu sein. Unter seinem Namen sind in Katenenhandschriften zahlreiche Fragmente aus den Kommentaren zu den Psalmen, zum Danielbuch, zum Matthias – und Johannes-evangelium, zur Apostelgeschichte und zum 1. Petrusbrief erhalten⁴³. Es ist demnach nicht auszuschließen, dass Ammonios auch einen fortlaufenden Kommentar zum 1. Korintherbrief verfasst hat, aus dem das vorliegende Scholion stammen könnte. Der Text kann aber auch – und dies erscheint mir angesichts der fehlenden historisch-literarischen Hinweise auf die Existenz eines solchen Kommentars viel wahrscheinlicher – einer anderen Schrift des Ammonios, etwa einer Homilie oder einem Brief entnommen worden sein. Wie dem auch sei, es gibt keinen stichhaltigen Grund, – sofern die wahre Identität des Ammonios überhaupt geklärt werden kann – die Echtheit des vorliegenden Fragments in Frage zu stellen.

Das kurze Scholion bietet eine knappe Auslegung zu 1 Kor 16, 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀναθεμα. μαραναθά (wer den Herrn nicht liebt, der sei anathema. Maranatha). Ammonios präsentiert zunächst eine durchaus korrekte griechische Übersetzung des hier von Paulus benutzten aramäischen „maranatha“ und liest es offensichtlich wie folgt: מָרַן אָתָּא (unser Herr ist gekommen)⁴⁴. Dass er eindeutig in der Lage ist, diesen Ausdruck richtig ins Griechische zu übersetzen, deutet darauf hin, dass er der aramäischen bzw. hebräischen Sprache mächtig gewesen sein muss. Auf der anderen Seite stellt das Faktum, dass Ammonios das paulinische „maranatha“ überhaupt ins Griechische übersetzt, ein eindeutiges Indiz dafür dar, dass er sich mit

⁴² Zur Identität des Ammonios vgl. Th. Zahn, „Der Exeget Ammonius und andere Ammonii“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 38 (1920): 1–22, 311–336; J. Reuss, „Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium“, *Biblica* 44 (1963), 159–170.

⁴³ Die Fragmente der Kommentare des Ammonios zu den Psalmen, zum Danielbuch, zum Matthäusevangelium, zur Apostelgeschichte und zum 1. Petrusbrief finden sich in: PG 85, 1361–1392, 1524–1609. Die Fragmente aus dem Kommentar zum Johannes-evangelium hat Joseph Reuss vorgelegt in: *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur 89; Berlin: Akademie-Verlag, 1966), 196–358.

⁴⁴ Möglich ist auch eine imperativische Übersetzung des paulinischen „marantha“, das allerdings in diesem Fall eine etwas andere Vokalisation bekommt: מָרַן אָתָּא (= unser Herr, komm!).

seiner Auslegung an ein Publikum wendet, dem jegliche Kenntnisse der hebräischen Sprache fehlen.

Das paulinische „anathema“ versteht der Exeget als eine an jede christliche Gemeinde gestellte Aufforderung, diejenigen, die Christus nicht lieben, aus der Gemeinschaft auszuschließen⁴⁵. Eine nähere Besprechung des paulinischen Ausdrucks οὐ φιλεῖ (nicht liebt) bietet der erhaltene Text in diesem Zusammenhang allerdings nicht, sodass es schließlich nicht klar ist, wem konkret der Ausschluss aus der Gemeinde gelten soll. Dass aber jeder gläubige Christ Jesus lieben soll, ergibt sich für Ammonios daraus, dass Christus der Erlöser und damit der einzige Wohltäter der Christen ist. Das Nichtlieben Christi wäre demnach angesichts der von ihm gebrachten Erlösung ein Akt größter Undankbarkeit.

Der letzte Satz des Textes weist erneut auf das paulinische „maranatha“ hin und liefert eine überaus interessante Begründung dessen, warum sich der Apostel an dieser Stelle eines hebräischen Ausdrucks bedient: Der Leser seines Briefes soll gerade wegen dieser sprachlich fremd klingenden Formulierung sich mit dieser noch intensiver und genauer beschäftigen. Damit scheint Ammonios sagen zu wollen, dass nicht immer einfache, oft zeitaufwändige philologische Untersuchungen des neutestamentlichen Textes für die Erschließung seines theologischen Sinns durchaus gewinnbringend und wichtig sein können.

4. SCHLUSSBETRACHTUNG

Die meisten oben edierten Fragmente stammen, wie es scheint, höchstwahrscheinlich nicht aus exegetischen Kommentaren *sensu stricto*. Auch wenn sie vermutlich gerade deswegen im Gesamtkorpus des im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferten Katenenkommentars zum 1. Korintherbrief eher eine Randerscheinung darstellen, sind sie ein klares Indiz dafür, dass der Kopist bei der Erstellung seiner Katene nicht nur auf die großen und etablierten patristischen Besprechungen des 1. Korintherbriefes zurückgreifen wollte, sondern auch andere, nicht dezidiert exegetische Schriften der Kirchenväter konsultierte, um aus ihnen kleinere Interpretationen des neutestamentlichen Textes zu schöpfen und damit möglichst ganzheitliches Bild von der Väterexegese des paulinischen Briefes zu präsentieren. Wir können ihm dafür nur dankbar sein. Denn die überlieferten Fragmente sind ein sprechendes Zeugnis dessen, dass die Bibelauslegung in der Antike nicht nur im Rahmen der eigentlichen Kommentarliteratur, sondern auch im Rahmen anderer literarischer Gattungen erfolgte. Dass der Autor der Athoskatene dieses Faktum nicht aus den Augen verlor, spricht noch einmal mehr für den besonderen Wert der von ihm entworfenen Kompilation.

⁴⁵ Zum Einsatz des Anathems in der Alten Kirche vgl. Konrad F. Zawadzki, „Die Anfänge des »anathema« in der Urkirche“, *Vox Patrum* 28 (2008), 1323–1334, *Vox Patrum* 29 (2009), 495–520, *Vox Patrum* 30 (2010), 721–765.

BIBLIOGRAPHIE

- Alpi F., *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518)*, 2 Bde, Beirut 2009.
- Ammonios, *Fragmenta commentariorum in Psalmos*, in *Daniel*, in *Evangelium secundum Matthaeum*, in *Acta Apostolorum*, in *primam Petri epistolam*, PG 85, 1361–1392, 1524–1609.
- Athanasius, *De incarnatione verbi*, hg. von Charles Kannengiesser, Sources Chrétiennes 199, Paris: Éditions du Cerf 1973.
- Athanasius, *Expositiones in Psalmos*, PG 27.
- Brock S., „Some New Letters of the Patriarch Severos“, *Studia Patristica* 12 (1975), 17–24.
- Brooks E.W., *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, Bd. I, 1–2 [syr.], Bd. II, 1–2 [engl.], London–Oxford: Williams & Norgate 1902, 1903, 1904.
- Brooks E.W., *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, *Patrologia Orientalis* 12.2, 165–342; *Patrologia Orientalis* 14.1, 1–291.
- Bruns P., „Philoxenus von Mabbug“, *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*³, Freiburg: Herder 2002, 577–578.
- Bruns P., „Severus von Antiochien“, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*³, Freiburg: Herder, 2002, 636–637.
- Cyrill von Alexandrien, *Commentarius in Ioannem*, hg. von Ph. E. Pusey, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium* 1–3, Bde. 3–5 von *S. Cyrilli Opera*; Oxford: Clarendon Press 1872.
- Cyrill von Alexandrien: *Commentarius in duodecim prophetas*, hg. von Ph. E. Pusey, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas* 1–2, Bde. 1–2 von *S. Cyrilli Opera*; Oxford: Clarendon Press 1868.
- Didymus, *Commentarius in epistolam primam ad Corinthios*, hg. von Staab, *Pauluskommentare*, 6–14.
- Dorival G., „Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche“, in *ANTIΔΩPON: hulde aan Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum* 1, Wetteren: Cultura 1984, 101–121.
- Faulhaber M., *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, *Biblische Studien*. Freiburg 4,2–3, Freiburg: Herder 1899.
- Gennadius, *Scholion ad 1 Cor 13,2*, hg. von John A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* 5: *Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios*, Oxford: Clarendon Press 1841, 251,30–252,3.
- Heil U., „Athanasius von Alexandrien“, *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*³, Freiburg: Herder 2002.
- King D., „New Evidence on The Philoxenian Versions of The New Testament and Nicene Creed“, *Journal of Syriac Studies* 13 (2010), 9–30.
- Kitchen R.A., *The Discourses of Philoxenos of Mabbug. A New Translation and Introduction*, *Cistercian Studies Series* 235, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2013.
- Lang O., *Die Catene des Vaticanus Gr. 762 zum ersten Korintherbrief*, *Catenenstudien* 1, Leipzig: Hinrichs 1909.
- Lebon J., *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain: Van Linthout 1909.
- Methodius, *Scholion ad 1 Cor 15,50*, hg. von John A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* 5: *Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Corinthios*, Oxford: Clarendon Press 1841, 329, 20–23.
- Michelson D.A., *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, *Oxford Early Christian Studies*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- Origenes, *Fragmenta commentarii in epistolam primam ad Corinthios*, hg. von Claude Jenkins, „Origen on I Corinthians“, *Journal of Theological Studies* 9 (1907/1908), 231–247, 353–372, 500–514; *Journal of Theological Studies* 10 (1908/1909), 29–51.
- Petit F., Sévère d'Antioche. Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règles. *Glossaire syriaque par Lucas Van Rompay*, *Traditio Exegetica Graeca* 14, Leuven: Peeters 2006.

- Philoxène de Mabbog: *Commentarius in prologum Iohannis*, hg. von André de Halleux, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 380, Leuven: Peeters 1977.
- Reuss J., „Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium“, *Biblica* 44 (1963), 159–170.
- Reuss J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur 89, Berlin: Akademie-Verlag 1966.
- Roux, R., *L'Exégèse biblique dans les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche*, Rom: Patristicum Institutum Augustinianum 2002.
- Severian von Gabala, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios*, hg. von Staab, *Pauluskommentare*, 225–277.
- Theodor von Mopsuestia, *Commentarius in epistulam primam ad Corinthios*, hg. von Staab, *Pauluskommentare*, 172–196.
- Theodoret von Cyrus, *Interpretatio epistulae I ad Corinthios*, PG 82, 226–376.
- Staab K., *Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 4, Rom: Päpstliches Bibelinstitut 1926.
- Staab K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster: Aschendorff 1933.
- Zahn Th., „Der Exeget Ammonius und andere Ammonii“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 38 (1920), 1–22, 311–336.
- Zawadzki K.F., „Die Anfänge des »anathema« in der Urkirche“, *Vox Patrum* 28 (2008), 1323–1334, *Vox Patrum* 29 (2009), 495–520, *Vox Patrum* 30 (2010), 721–765.
- Zawadzki K.F., *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief: Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Traditio Exegetica Graeca 16, Leuven: Peeters 2015.
- Zawadzki K.F., „Zwei unbekannte griechische Fragmente des Severus von Antiochien und Theodot von Ancyra: neue antike Auslegungen zum 2. Korintherbrief“, *Sacris Erudiri* 54 (2015), 151–170, 153.
- Zawadzki, Konrad F.: „Anonyme Scholien des Katenenkommentars zum 1. Korintherbrief im *Codex Pantokratoros* 28“, *Le Muséon* 129 (2016), 29–69.

NEW PATRISTIC INTERPRETATIONS ON THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS: UNKNOWN GREEK FRAGMENTS OF CYRIL OF ALEXANDRIA, PSEUDO-ATHANASIUS, PHILOXENOS, SEVERUS OF ANTIOCH AND AMMONIOS

Summary

This paper provides the first edition of five previously unknown Greek fragments of Cyril of Alexandria, Pseudo-Athanasius, Philoxenos, Severus of Antioch and Ammonios. Since all these fragments survive only in *Codex Pantokratoros* 28, in the first part of this paper the reader will find some important basic information about the age of this manuscript, its text-critical value and content. The special focus of this introductory part is on the catena commentary on 1 Corinthians which survives in *Codex Pantokratoros* 28 and from which the edited texts are. The main part of this paper presents an edition, translation of and commentary on the five fragments mentioned above. The commentary concentrates on questions concerning the authorship of the texts, their theological content and – insofar it is necessary for the proper understanding of the fragments – text-critical problems.

Key words: catena, *Codex Pantokratoros* 28, Cyril of Alexandria, Athanasius, Philoxenos, Severus of Antioch, Ammonios, First Epistle to the Corinthians, patristic exegesis, edition, Greek Church Fathers, Syriac Literature

ROBERT K. ZAWADZKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

APOKRYFIZACJE RENESANSOWE
PRZYKŁAD ŁACIŃSKIEGO POEMATU
DE SPLEDIDISSIMO CHRISTI JESU TRIUMPHO CARMEN
MARCINA KROMERA (1512–1589)

Słowa kluczowe: Marcin Kromer (1512–1589), renesans, poezja, apokryf

1. Wprowadzenie. 2. Poemat *De spledidissimo Christi Jesu triumpho carmen*. 3. Cechy gatunkowe utworu i jego treść. 4. Ujęcia apokryficzne w poemacie. 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Truizmem jest już twierdzenie, że motywy, wątki i postaci biblijne występowały po wielokroć w utworach. W renesansie tematy te pojawiały się także bardzo często¹. Długi czas, w poprzedniej epoce, *Stary i Nowy Testament* były w ogóle dziełami głównymi, wręcz prymarnymi, stanowiącymi największą inspirację wszelakim twórcom kultury². Od schyłku średniowiecza nie mniej interesowali się nimi poeci i prozaicy, a nawet poszerzyli swoje spojrzenie na nie o nową perspektywę, jaką był antyk. Jeśli więc chodzi o motywy biblijne, to pozostały one nadal w centrum uwagi wielu artystów, stanowiły niewyczerpane źródło pomysłów, pobudzały liczne impulsy twórcze, co stanowiło istotny wkład tego piśmiennictwa w ogólne dziedzictwo odrodzenia³. Aby przekonać się o popularności tematów religijnych,

¹ O przemożnej sile oddziaływania tradycji biblijnej zob. K. Stawecka, *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji wczesnego chrześcijaństwa a tradycja literacka nowolacińskich poetów Renesansu*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1987, 11–115; A. Budzisz, *Biblia i tradycja antyczna. Motywy analogiczne w łacińskiej poezji biblijnej renesansu (Polska, Niemcy, Niderlandy, Wyspy Brytyjskie)*, Lublin 1995.

² Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, 181–195. Zob. też: W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, 12–14.

³ Charakterystyczna pod tym względem była twórczość Erazma z Rotterdamu. W swych pismach takich, jak np. *Modus orandi Deum* (1524 i nast.), czy w objaśnieniach *Modlitwy Pańskiej* zastanawiał się nad ideą dobrej modlitwy i dochodził do wniosku, że u podstaw jej stoją pobożność, lektura *Pisma*

wystarczy sięgnąć do dowolnego dzieła epoki, niekoniecznie związanego bezpośrednio z problematyką katolicką czy protestancką, poruszającego tzw. tematykę świecką. Jezus, Maryja, święci Pańscy, rozważania o przemijaniu i śmierci, wskazówki i pouczenia, jak należy żyć, pobożne przykłady, apoftegmaty dawnych myślicieli i filozofów, wszystko to były sprawy wielokroć podejmowane w ówczesnej literaturze, roztrząsane i przede wszystkim pobudzające wyobraźnię wielu „laickich” autorów, nie mówiąc już o ludziach Kościoła. Ten stan rzeczy sprawił, że po pierwsze, twórczość religijna wspaniale się rozwijała zarówno pod względem formy, jak i treści, antyk wszak dostarczał koniecznych narzędzi filologicznych potrzebnych w praktyce pisarskiej. Po drugie, znajdujące się w tekście *Pisma Świętego* liczne niedopowiedzenia wzbudzały u wielu pisarzy pragnienie uzupełnienia przekazu biblijnego, zwłaszcza w działalności duszpasterskiej, kiedy to właśnie prezentowanie nieznanych szczegółów, np. życia Zbawiciela, mogło decydować o sukcesie w pracy apostołskiej czy służbie ludowi bożemu.

Tu ważne okazywały się apokryfy⁴, a także wszelkie wątki apokryficzne, doceniane zwłaszcza przez osoby duchowne parające się piórem. Przykładem utworów, przez które przewijają się takie motywy, są młodzieńcze, łacińskie wiersze Marcina Kromera⁵, późniejszego księdza, biskupa warmińskiego i sławnego geografą⁶. Kromer pisze o sprawach religijnych w typowy sposób dla humanisty renesansowego⁷.

Świętego i świadome dążenie człowieka do ustawicznego kontaktu z Bogiem. Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973.

⁴ O funkcjach apokryfów, stanowiących wypełnienie i uzupełnienie przemilczeń lub niedopowiedzeń tekstów biblijnych, pisano dużo. Zob. hasło „apokryf” w opracowaniu M. Adaczyk, *Apokryf*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, Wrocław 1998, 46–55. Zob. też: S. Sawicki, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981, 174.

⁵ Zob. Marcin Kromer. *Carmina Latina, Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae Latinorum usque ad Ioannem Cochranovium*, wyd. J. Starnawski, R. Turasiewicz, Kraków 2003.

⁶ O życiu i twórczości Marcina Kromera zob.: A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst*, Zeitschrift für Geschichte und Alterthumskunde Ermlands, Bd. 4, Braunsberg 1867–1869. Jest to dotąd jedyna „całościowa” monografia Kromera. Zob. też: C. Walewski, *Marcin Kromer*, Warszawa 1874. Praca jest w zasadzie kopią rozprawy A. Eichhorna. O Kromerze pisali także: L. Finkel, *Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, w: *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności* 16 (1883), 302–508. Przy trochę mylącym tytule uczony zajął się tylko *Historią Polski*; S. Bodniak, *Marcin Kromer. Monografia*, Rękopis w: Biblioteka Kórnicka PAN; H. Barycz, *Kromer Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Kraków 1970, 319–325; tenże, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI–XVIII*, Wrocław 1981; S. Grzybowski, *Marcin Kromer, czyli kariera snoba*, w: *Pisarze staropolscy*, t. 2, Warszawa 1997, 43–70. Przegląd i ocenę tych prac, z wyjątkiem tekstu (wydanego w 1997 r.) S. Grzybowskiego daje J. Starnawski, *Marcin Kromer. „Mowa na pogrzebie Zygmunta I” oraz „O pochodzeniu i o dziejach Polaków”*, Olsztyn 1982, XIII n.; J. Starnawski, *Wstęp ogólny*, w: *Marcin Kromer. Carmina Latina*, V–XVIII. O dziełach geograficznych Kromera: J. Starnawski, *O dwu historycznych dziełach Marcina Kromera, w: Odrodzenie. Czasy – ludzie – książki*, Łódź 1991, 86–102; S. Zabłocki, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1976, 124–130; R.T. Marchwiński, *Geografia Polski Marcina Kromera*, Bydgoszcz 1997. W tej ostatniej pracy, jak tytuł wskazuje, autor obrał za temat *Polonię* geograficzną.

⁷ O głównych nurtach, tematach, problemach związanych z renesansową poezją religijną zob. K. Stawecka, *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1964.

Korzysta w całej pełni z dziedzictwa starożytnego, które stara się schrystianizować, połączyć swoiście z przekazem *Ewangelii*. Posługuje się mitologią, retoryką i literaturą antyczną, były bowiem one organicznym składnikiem każdej wypowiedzi, a wypowiedź ta musiała być kunsztowna, skoro jej cel był w istocie agitacyjny, właśnie perswazyjny – oddziaływanie na czytelnika, by ten zapalał się do treści przekazywanych przez utwór.

2. POEMAT

DE SPLEDIDISSIMO CHRISTI JESU TRIUMPHO CARMEN

Wśród łacińskich utworów Kromera znajduje się poemat *De spledidissimo Christi Jesu triumpho carmen*⁸, w którym spotykamy się ze zjawiskiem apokryfizacji⁹. Zanim jednak przyjrzymy się mu, kilka uwag ogólnych o utworze.

W centrum kompozycji napisanej heksametrem umieścił autor postać Jezusa Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Ośrodkiem zainteresowania pisarza stał się ostatni etap ziemskiej działalności Syna Bożego, powstanie z grobu, cudowne i nadprzyrodzone zdarzenia, jakie nastąpiły po tym fakcie, niedające się częstokroć podporządkować zrozumiałym ludzkim prawidłowościom, trudne do uchwycenia i wytłumaczenia przez „zwykłego” człowieka, ale tym bardziej intrygujące wyobraźnię poety, pragnącego je ukazać oraz tę swoją wizję przekazać innym. Kolejne życia Zbawiciela, zwłaszcza Jego zmartwychwstanie, znajdowały się w polu uwagi różnych poetów już od starożytności. Wszyscy ci autorzy usiłowali opiewać Go za zwycięstwo nad śmiercią, piekłem i Szatanem, każdy z nich skupiał się na znaczeniu tego wydarzenia, które na swój sposób prezentował, tłumaczył, malował. Do tej dowolności interpretacyjnej przyczynił się sam *Nowy Testament*. Zwróćmy uwagę na to, że fakt zmartwychwstania nie jest opowiedziany przez żadną z *Ewangelii* kanonicznych najprawdopodobniej z tego powodu, że rzeczywistość powstania Jezusa z grobu po prostu nie dała się opisać. Jedynie Mateusz czyni aluzję do tego faktu, posługując się językiem umownym, obrazami zaczerpniętymi ze *Starego Testamentu* (Mt 28, 2 n.): trzęsienie ziemi, jasność oślepiająca, pojawienie się anioła Pańskiego. W całym *Nowym Testamencie* na próżno szukać kronikarskich szczegółów, drobiazgowego przedstawiania kolejnych etapów tego zdarzenia. Późniejszym pisarzom, goniącym za oryginalnością i sensacją, ta okoliczność dziwnie odpowiadała, mogli ją rozwijać ku podziwowi słuchaczy i czytelników. Z drugiej strony wydaje się, iż wobec braku oryginalnych relacji tylko język poetów mógł najgodniej opowiedzieć o tym najbardziej zdumiewającym wydarzeniu. Przedstawienie sfery

⁸ Marcin Kromer: *Carmina Latina, Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae Latinorum usque ad Ioannem Cochranovium*, 3–8.

⁹ Termin „apokryfizacja” funkcjonuje od dawna w nauce. Polega on na tym, iż pisarze nawiązują do jakiegoś wątku biblijnego, by go potem rozwiązać w sposób twórczy i przeważnie nawet zgodny z nauką chrześcijańską, ale nie znajdujący już bezpośredniego potwierdzenia w tekście biblijnym. Zob. P. Wilczek, *Śródziemnomorskie korzenie*, Cieszyn 2002, 55–56.

nadprzyrodzoności za pomocą poetyckich metafor, symboli, alegorii jest w tym wypadku chyba najwłaściwsze.

Utwór Kromera wpisuje się zatem w wielką europejską tradycję wielkanocną, na wskroś chrześcijańską, która wydała wiele dzieł o nieprzemijających wartościach. Na tle tego dziedzictwa poemat Kromera nie wyróżnia się jakąś specjalną oryginalnością, jednak na gruncie literatury polskiej zajmuje miejsce szczególne, przede wszystkim dlatego, że jest pierwszym (wydanym w 1533 r.) Nieliturgicznym tekstem tak znacznych rozmiarów (117 wersów), poświęconym w całości wysławianiu Chrystusa. Oczywiście już wcześniej powstawały w Polsce wiersze sławiące Syna Bożego¹⁰, Matkę Boską¹¹ i świętych Pańskich¹², ale żaden z nich nie mógł się równać swoim rozmachem i artyzmem z dziełem Kromera.

Utwór ten odsyła jeszcze – jak się rzekło – do jednej tradycji, do jeszcze jednej konwencji. Otóż, nie sposób mówić o nim bez przywołania literatury i kultury antycznej. Nie można analizować tego tekstu bez odwołań do mitologii greckiej, tropów i wersyfikacji starożytnej czy utworów poetów rzymskich, zwłaszcza Wergiliusza, Horacego i Owidiusza.

Struktura dzieła przywołuje zatem tło chrześcijańskie i antyczne, na których należy je rozpatrywać. Relacje paradygmatyczne pozwalają zarazem włączyć utwór w szerszy kontekst, mianowicie w prąd literacki i kulturalny renesansu, co poniekąd jest oczywiste, uwzględniając czas powstania poematu i dane biograficzne jego autora.

3. CECHY GATUNKOWE UTWORU I JEGO TREŚĆ

Poemat Kromera wypada zaliczyć do hymnów. Jest ciekawym przykładem tego gatunku, zawierającym inwokacje (apostrofy) oraz zachęty do wychwalania Chrystusa – choć sam układ elementów składowych cechuje się dowolnością – odbiega od klasycznego schematu tej formy literackiej, uświęconego tradycją antyczną¹³. Wydaje się, że odznacza się cechami przynależnymi do różnych form genologicz-

¹⁰ Przypomnijmy tutaj *Żywot Pana Jezu Krysta* Baltazara Opecia z 1522 r. Utwór ten jest przeróbką dzieła *Meditationes vitae Christi* Pseudo-Bonawentury, stanowiącego zbiór tekstów różnych autorów, w tym również i św. Bonawentury (1221–1274). O męce Pańskiej opowiadały także *Rozmyślania dominikańskie*, których rękopis sporządzono w Krakowie w Klasztorze Dominikanów w 1532 r. Zob. *Hymny polskie*, wyd. H. Kowalewicz, Musica Medii Aevii VIII (1991), Kraków; J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1998, 132–137.

¹¹ Jednym z najbardziej popularnych utworów była *Vita gloriosae Virginis Mariae* z XIII w., zwana *Vita metrica*. Warto jeszcze wspomnieć o *Rozmyślaniach przemyskich*, zwanych tak od kopii pochodzącej z ok. 1500 r. i przechowywanej w kapitule greckokatolickiej w Przemyśle, opowiadającej o życiu Świętej Rodziny.

¹² Były to utwory pisane ku czci świętych, np. w związku z ich kanonizacjami. Przykładowo, św. Stanisław został uczczony w XIII w. hymnem pt.: *Gaude, mater Polonia* autorstwa prawdopodobnie Wincentego z Kielc (Kielczy). Pisano także utwory ku czci św. Jadwigi (np.: *Exsultent hodie iugiter omnium* – XIII w.), św. Wojciecha, św. Jacka i innych świętych.

¹³ O budowie hymnu antycznego zob.: M. Swoboda, J. Danielewicz, *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981.

nych. Miara wierszowa (jest nią – jak się rzekło – heksametr daktyliczny), w jakim utwór został wyrażony, nie jest zjawiskiem szczególnym. Utwory o charakterze uroczystym przybierały ten system wersyfikacyjny już w starożytności.

Poemat zaczyna się od inwokacji skierowanej do Chrystusa. Ten zwrot zaczynający hymn występuje jeszcze dwukrotnie (w. 42, 92), w środkowej i końcowej jego części. Z pewnością jest to kluczowe wyrażenie, które dzieli utwór na trzy większe całości. Każda z nich dotyczy innego porządku wychwalania Chrystusa. Pierwsza (1–51) obejmuje świat duchów niebieskich, Kościół triumfujący (*Ecclesia triumphans*); druga (52–73) odnosi się do dusz zbawionych, ale oczyszczonych płomieniem czyśćca; wreszcie trzecia (74 nn) przekazuje tok przeżywania radości wielkanocnej przez ludzi, mieszkańców doczesnej ziemi. W każdej tej części jest mowa o wspaniałości Chrystusa, który swoim zmartwychwstaniem dokonał istotnych zmian w całym stworzeniu – w jego trzech wspomnianych przed chwilą wymiarach. Hymn odznacza się niezwykle obrazowością. Poeta rzuca wizję przepętnionej weselem przyrody, którą ożywia kolorowymi i tętniącymi życiem szczegółami. W ten sposób uwielbienie Chrystusa łączy się z jakąś kontemplacją wielkości Boga, objawiającej się w różnych dziełach natury. Szczególne oddziaływanie utworu nie ogranicza się tylko do obrazowości. Mamy tu też elementy muzyczne, jak w wersach 31–36, w których zawarto motyw śpiewu i pieśni wykonywanych przez duchy niebieskie, które przewyższają swym kunsztem antycznych twórców.

W poemacie można wyróżnić jeszcze jedną, krótszą część, a mianowicie pochwałę nocy zmartwychwstania (80–82). Ten temat znajduje się oczywiście w ścisłym związku z przesłaniem całego utworu. W ostatnich wersach hymnu (w. 109 n.) zawarta jest modlitwa, zawierająca prośby do Chrystusa, aby przepętnił dusze śmiertelnych radością, wyzwolił ich z grobu występków, pomógł im zwyciężyć świat, ciało i demony.

Tak się przedstawia – w skrócie – treść poematu Kromera. Już ten pobieżny przegląd zawartości utworu pozwala stwierdzić, że został on harmonijnie skonstruowany. Cechuje się swoistym bogactwem artystycznym, które polega na występowaniu różnych wątków, tematów. Obok aspektów panegirycznych pojawiają się motywy opisowe, modlitewne¹⁴, a nawet narracyjne, które moglibyśmy określić także mianem apokryficznych. Wszystkie te elementy przedstawiają się czytelnikowi w postaci struktury kompletnej i celowej, w pełnym wyposażeniu cech, stosunków i walorów formalnych.

4. UJĘCIA APOKRYFICZNE W POEMACIE

Nas najbardziej interesują ujęcia apokryficzne. Ujawniają się one przede wszystkim w swego rodzaju „akcji” poematu, która nie jest skomplikowana, ograni-

¹⁴ Wydaje się, że można też utwór Kromera zaliczyć do dzieł kontemplacyjnych i duchowych. O polskiej duchowości w dobie staropolskiej zob. K. Górski, *Duchowość polska w XVI wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993. Zob. też: Zob. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. ks. J. Machniak, Kielce 1993.

cza się do prostych epizodów luźno ze sobą zestawionych. Wątki te powstały w wyniku nagromadzenia pewnych motywów biblijnych i religijnych, nawiązujących do zdarzeń, o których wzmiankę znajdujemy w Nowym Testamencie i liturgii wielkanocnej. Poeta na swój sposób je poszerza, uzupełnia, interpretuje. Wątki wzmianki w *Ewangeliach* o postawieniu straży przy grobie Pańskim posłużyły Kromerowi za szkielet kompozycyjny tego fragmentu:

Iam scelerata cohors, trucibus saciata benigni
Suppliciis Christi et sacro polluta cruore,
Servatore suo crudeli morte perempto,
Mutanda aeterno peragebat gaudia luctu.
Sed tamen occisi vitae sibi conscia regis,
Illius ad tumulum positus custodibus excors
Excubias servat, coeli terraeque potentem
Ingenti clausum vetituras surgere mole¹⁵.

Na pierwszy rzut oka cytowany fragment jest pozbawiony tych wszystkich cech hymnicznych, o których wspomnieliśmy wcześniej. Nie istnieje także „ja” literackie, nie jest wyrażone ani w formie zaimka, ani w formie czasowników, nie wypowiada żadnych uwag i zachęt jak w innych częściach poematu. Pojawia się natomiast obraz oprawców Chrystusa, którzy stawiają straż przy Jego grobie. Opis ten cechuje się pewną powściągliwością i ogólnikowością, choć stanowi pewne poszerzenie relacji Ewangelistów. Czytelnik zdobywa nieporównanie więcej informacji dotyczących jakości reakcji podmiotu lirycznego na widok zbrodni i męki, choć ten ostatni nie wypowiada od siebie ani jednego słowa, nie nazywa wprost swoich reakcji i odczuć. Jednak łatwo się one wyłaniają spoza metafor, ujawniają jego stosunek do Chrystusa i zbrodniarzy. Podmiot mówi o nieprzyjaciółach Chrystusa. Są oni złośliwcami, tj. czyniącymi zło (*scelerata*). Łączą się w jedną zgraję (*cohors*). Ich bronią jest zbrodnia i morderstwo. Pochlebiam im niewinnie rozlana krew. W słowach zgiełkliwych sztydzą z zabitego Zbawiciela. Na określenie ich niegodziwości używa poeta całego szeregu wyrażen, jak *łajdactwo* (*scelus*), *męka* (*supplicium*), *krew* (*cruor*), *okrutna śmierć* (*crudelis mors*), *drwina* (*gaudium*). System stylistycznych odwołań wskazuje jednocześnie na podłość tych ludzi i w tym zabiegu ujawnia się subiektywizm i emocjonalność przeżyć podmiotu, a zarazem pewna apokryficzność przekazu. Znaczenie tekstu nie jest tylko kodowane w obrazach przywołujących wizję tortur i zbrodni. Podmiot bowiem jest pewny, że prześladowcy zostaną ukarani, a wszystkie ich działania okażą się daremne. Swoją relację do zbrodniarzy podkreśla dosadnie w krótkim okrzyku: *excors* (*głupcy*). Zwrot ten zawiera sugestię podkreślającą prawdę, że wszyscy ci, którzy podejmują walkę z Bogiem, są ograniczeni i nieinteligentni. Wykorzystując tę sugestię, łatwo zauważymy, że słowo ma dwa plany semantyczne, wynikające z jego wieloznaczności. *Excors* znaczyło pierwotnie *bez serca*, pocho-

¹⁵ *De splendidissimo*, w. 5–12: „Już zbrodnicza tłuszcza nasyciwszy się straszliwymi mękami miłosiernego Chrystusa, zbroczona świętą krwią, wydawszy na okrutną śmierć Zbawiciela, okazuje radość, która przemieni się w wieczny smutek. Choć znali żywot zabitego króla, jednak postawili, głupcy, straż u Jego grobu, wzmocnili warty, które mają nie dopuścić potężnym głazem, by władca ziemi i nieba powstał (z martwych)”.

dzi od wyrazu *cor, cordis (serce)*, które w kulturze starożytnej występowało często w znaczeniu przenośnym. Było symbolem procesów intelektualnych, wiary, pojmowania i rozumienia czegoś, ale także siedliskiem życia uczuciowego. Etymologia wyjaśnia sens sugestii podmiotu. Ludzie godzący w Chrystusa nie mają serca, co oznacza, iż pozbawieni są rozumu i sumienia¹⁶. Wizja prześladowców Chrystusa powstała zarówno w wyniku bezpośredniej relacji o ich postępowaniu, jak i ukazana została w specyfice subiektywnej oceny podmiotu – jego niepowtarzalnych przeżyć.

Podobnie – w sposób zamaskowany – wyraża podmiot swój stosunek do Chrystusa. Jego odniesienie do Bożego Syna jest obrazem odczucia kogoś, kto pragnie – inspirowany miłością do Zmartwychwstałego – zwerbalizować fenomen odkupienia. Chrystus jest zatem łaskawy (*benignus*), a Jego krew święta (*sacer*), doświadczył okrutnej męki (*supplicia*) i pozostał królem (*rex*) oraz władcą nieba i ziemi (*coeli terraeque potens*). Te wszystkie określenia musiały być niezwykle ważne dla podmiotu, skoro tak dobitnie podkreśla świętość, miłosierdzie i ofiarę Chrystusa, a Jego samego przyrównuje do monarchy. Obraz Jezusa i Jego oprawców staje się zarazem przedmiotem nie tyle przeżycia, ile refleksji nad ludzką niegodziwością, głupotą oraz dobrocią i potęgą Boga. Pewien subiektywizm spojrzenia i oceny, a także pewna apokryficzność wypowiedzi, podporządkowane zostały wymowie całego poematu, prowadziły do potępienia zła i wywyższenia zmartwychwstałego Pana.

Apokryficzność ujawnia się także w opisie sytuacji, jaka zapanowała po złożeniu ciała Zbawiciela do groty wykutej w skale. Ewangelisci niewiele mówią o tym zdarzeniu. Kromer uzupełnia więc ich relację. U niego przy grobie Chrystusa nie było nikogo, kto by Mu współczuł, kto by nad Nim płakał. Jedynie przyroda wyrażała swój smutek. Poeta potrafił oddać atmosferę spokoju, ale też i pewnego napięcia i oczekiwania, jakie przenikały krajobraz:

Nox erat¹⁷ et coelo radiabant fusca sereno
Sidera¹⁸.

Zwrot *zaciemnione gwiazdy (fusca sidera)* wskazuje, że w przyrodzie nie wszystko było w porządku, ponieważ gwiazdy zwykle świecą na pogodnym niebie jasnym blaskiem. Wyrażenie zyskuje w kontekście interpretację dosłowną, nie tracąc swego podstawowego znaczenia, wprowadza nastrój ponury i mroczny. Kolejne wersy jeszcze lepiej ukazują stan, jaki stał się udziałem przyrody:

... et exigua, pleno licet orbe, coruscans
Luce, poli medium nocturna Diana tenebat.
Arva, homines, volucres, animantia cuncta silebant,
Moesta sui indignaque et acerba morte parentis¹⁹.

¹⁶ Niewykluczone, że w tych sformułowaniach przejawia się funkcja parenetyczna utworu. Poeta przestrzega czytelnika przed postawą, jaką reprezentują wrogowie Chrystusa. O funkcjach literatury parenetycznej zob.: H. Dziechcińska, *Parenetyka – jej tradycje i znaczenie w literaturze*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, seria pierwsza, praca zbiorowa pod red. J. Pelca, Wrocław 1972, s. 355–390.

¹⁷ Por. Hor. *Epod.* XV. 1; Verg. *Aen.* III 147.

¹⁸ *De splendidissimo*, w. 13: „Była noc, na czystym niebie migotały zaciemnione gwiazdy”.

¹⁹ Tamże, w. 14–17: „Księżyc, choć znajdował się w pełni, świecił słabym skrzącym się blaskiem na środku nieba. Pola, ludzie, ptaki i wszystkie stworzenia zamilkły, zasmucone z powodu haniebnej i okrutnej śmierci swego Stworzyciela”.

Wprowadzając opis ukazujący jak gdyby przeżycia przyrody, Kromer wyposaża ją w cechy i właściwości charakterystyczne dla człowieka. Podobne rysy antropomorficzne zyskują kolejne elementy tworzące świat materii:

Reflexus tenuere vago punc aquora moesta,
Squalebant elementa suum lugentia regem,
Inque chaos priscum commixta redire parabant²⁰.

Interesujące jest to, że w kontekście rozważań o zmartwychwstaniu Chrystusa pojawiają się postacie bogów i bohaterów legend greckich i rzymskich, a więc pogańskich. Wcześniej wspomniana była Diana (jako bogini księżycy), tu mowa jest o pierwotnym chaosie. To pomieszczenie motywów mitologicznych i chrześcijańskich, a także pojęć starożytnych z nowoczesnymi było cechą poezji łacińskiej Kromera i poezji polsko-łacińskiej w ogóle. Polski poeta nie nadużywa jednak tej charakterystycznej dla renesansu manieri. Chociaż zamiast *księżyc* powie *Diana*, to już mające konotacje filozoficzne wyrażenie *pierwotny chaos* (*priscum chaos*) może być metaforą oznaczającą całkowity bezład, kompletne zamieszanie, jakie zapanały na świecie po śmierci Zbawiciela. Ten nieporządek miał charakter statyczny, cechował się swoistym bezruchem. W pewnej chwili nastąpiła zmiana. Kromer starał się ukazać zmienność stanów przyrody w chwili, gdy Chrystus zmartwychwstał. Działo się to rankiem, tuż po wschodzie słońca:

Cum subito placidas roseo fulgore coruscans
Extulit e tenebris faciem sol aureus almam²¹.

Słońce, niekiedy w mitologii greckiej utożsamiane z bogiem Apollonem, tutaj stało się symbolem Chrystusa. Narrator w opisie tej ognistej kuli, warunkującej życie na Ziemi, zamknął od razu cały zespół cech gwiazdy, jaki chciał uwidocznić. Temu zabiegowi służy nagromadzenie przymiotników i rzeczowników oznaczających barwy (*roseus*, *fulgor*, *coruscans*, *tenebrae*, *aureus*). Poeta zmierza do osiągnięcia wyrazistej plastyki, bezpośredniości przedstawienia, pragnie zbliżyć czytelnika do opisywanego zjawiska, pragnie udowodnić mu jego ważność i wspaniałość:

Sol qui sideris cursum lumenque ministrat
Ignibus, et mentes superumque hominumque benigno
Lumine collustrat, vitamque et tempore donat²².

Wyliczając funkcje słońca, Kromer nie zamierzał przekazywać ogólnej wiedzy na jego temat, dostępnej zresztą doświadczeniu każdego człowieka. Opis nie tworzy samodzielnej struktury, powiązany jest z dalszą wypowiedzią, stanowi wprowadzenie do prezentacji właściwego bohatera poematu. Zestawienie Chrystusa ze Słońcem nie było oryginalnym pomysłem Kromera. Motyw funkcjonował już w *Nowym*

²⁰ Tamże, w. 17–18: „Wtedy smutne morza zamknęły swe zatoki przed tułaczem, żywioły pogrzyżyły się w żalobie oplakując swego króla i już były gotowe, by zanurzyć się w pierwotnym chaosie i nieładzie”.

²¹ Tamże, w. 21–22: „Gdy nagle pogodne, złote słońce, mieniające się różowym blaskiem wzniosło z ciemności dobroczynne oblicze”.

²² Tamże, w. 23–25: „Słońce, które niebiańskim płomieniem kieruje biegiem dnia i oświeśla dobrotnym światłem umysły bogów i ludzi, a także daje życie i pory roku”.

*Testamencie*²³ i był rozumiany przez wszystkich. Służył przede wszystkim charakterystyce Chrystusa, bo tylko On mógł mieć cechy, które ma Słońce, wykonujące dobroczynne obowiązki wobec całego świata. Kromer dążył do tego, aby uwydatnić tę indywidualizację Zbawiciela. Jednym z jej elementów było także podkreślenie triumfu, jaki został odniesiony nad śmiercią:

Qui nova fert miseris amissae munera vitae
Victor adest Erebi, devicta morte triumphans,
Laetitia ferens vultu, quo cuncta serenat.
Agmine quem laeto superum comitata caterva
Spirituum, nigras niveo fulgore tenebras
Illustrat²⁴.

Triumf ten, jak czytamy, uwidocznił się także w wymiarze doczesnym. Przyroda, która do tej pory pogrążona była w jakiejś nieokreślonej szarości i smutku, teraz odzyskała swoje kolory i radość. Ziemię, wodę i powietrze wraz z żyjącymi na nich i w nich roślinami i zwierzętami opanowała wesołość, co poeta starał się oddać w ten sposób:

Mox alia est rerum facies, iam clara coruscant
Cynthia, iam fulgent hilari vaga sidera flamma,
Sol properat celeri auroram praevertere cursu,
Aer, aquae pariter gaudent, ignisque solumque
Mitibus aethra micat flammis, tonitruque remugit
Innocuo, et Zephyris respirat mollibus aer,
Roreque pergrato squalentes irrigat agros.
Itque reditque hilarum placidis anfractibus aequor,
Flumina decurrunt leni delata susurro.
Laeta tremit tellus, mugit, patefactaque fundit
Foecundo e gremio vario distincta colore
Gramina, multiplicesque herbas, florumque nitorem
Purpureum, et suaves affatim effundit odores
Cernere erat volucres coeli per aperta volantes
Tempore non solito, et dulci modulamine magna
Gaudia testantes, pecudesque virentibus arvis
Ludentes, minime memores somnique cibique²⁵.

²³ Ap 1.16; 10.1; Dz 26.13. Zob. też: 1 Kor. 15.41; Mt 13, 43, gdzie mowa jest o zbawionych.

²⁴ *De splendidissimo*, w. 26–31: „Zjawia się oto zwycięzca Erebu, ten, który przynosi nieszczęściom dar utraconego życia, triumfuje nad pokonaną śmiercią, niesie radość na twarzy, którą wszystko rozjaśnia. Ten, któremu towarzyszy w radosnym orszaku tłum duchów niebieskich, oświeśla ponure ciemności śnieżnobiałym blaskiem”.

²⁵ Tamże, w. 57–73: „Wkrótce odmienia się oblicze ziemi. Już księżyc błyszczy jasno, już wędrownie gwiazdy migocą wesołym blaskiem. Słońce spieszy szybkim marszem, by wyprzedzić jutrzeńkę. Zarówno powietrze i wody radują się, ogień, ziemia i niebo iskrzą się łagodnymi płomieniami, powietrze rozbrzmiewa nieszkodliwym grzmotem, oddycha delikatnymi Zefirkami i nasącza rozkoszną rosą leżące odłogiem pola. Spokojnymi falami pogodne morze przyplęwa i odpływa. Rzeki płyną niesione cichym szmerem. Radosna ziemia drży, trzeszczy, otwiera się i wydaje z żywnego łona ozdobione rozmaitym kolorem rośliny, różnorodne trawy, purpurowy blask kwiatów, obficie rozsiewa słodkie zapachy. Można było ujrzeć ptaki fruujące w przestworzach nieba w tym niezwykłym czasie i słodką muzyką zaświadczać o wielkiej radości. Na zielonych pastwiskach swawoliły bydłeta nie troszczące się zgoła o pożywienie i nocny odpoczynek”.

Cytowany opis, przypominający Owidiuszową *auream aetatem*²⁶, zawiera szereg szczegółów wiosennego krajobrazu – pogodny księżyc i słońce, jutrzeńkę, rzeki łąki, rośliny, ptaki. Poeta zgromadził i skontrastował barwy, co prowokuje wyobraźnię czytelnika, który może „zobaczyć” obraz. Fantazję poruszają również takie czasowniki, rzeczowniki i zwroty, jak: *tremere* (drzeć), *mugire* (trzeszczeć), *Zephyrus* (łagodny wiatr zachodni zapowiadający wiosnę), *tonitrus* (grzmot). Powodują one, że opisywaną sytuację można nie tylko ujrzeć, ale także usłyszeć, a nawet jak gdyby poczuć zmysłami: dotyku, powonienia, smaku. Obrazowość nie kończy się na bezpośrednim oddziaływaniu wizualnym i sensualnym, ponieważ cytowany fragment odwołuje się nie tylko do wrażeń zmysłowych. Ten opis, jak i inne, sugeruje zawsze u Kromera głębsze znaczenie powiązane z tematem całego utworu, który w tym wypadku miał opiewać zmartwychwstałego Chrystusa. Opisy przyrody działają więc na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony, wywołują wrażenia zmysłowe, z drugiej, poruszają czytelnika tym wszystkim, co wynika z obrazu, co powiązane jest ze sferą jego semantyki.

Tym samym celom służą wspaniałe porównania, niekiedy bardzo rozbudowane, w których człon określający rozrasta się w obraz przyrody. Zwykle taki chwyt stylistyczny określa się mianem porównania homeryckiego. Oto przykład:

Ac veluti (si fas parvis componere magna)
Suavisonae liquidum remigantes aera pennis
Cantillant volucres, resonat nemus omne Camoenis,
Cum ver intepuit solis fulgore benigno.
Sic illi plaudunt, sic victoremque salutant²⁷.

Dosłowne odczytanie pierwszej części porównania zyskuje wyraźny sens. Fruwające ptaki, wiosna, rozśpiewany głosami nimf las są znakami, które mają utarte i określone znaczenie. Każdy z nich rozpatrywany w izolacji uaktywnia w zasadzie te same konotacje: radość i świeżość. Zebrane razem potęgują jeszcze pogodny nastrój. Zachowanie ludzi zostało więc zestawione z wiosenną żywiołowością przyrody. Przez to zestawienie uzyskał poeta wyobrażenie atmosfery, jaka zapanowała pośród wyznawców Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu. O tych reakcjach nie wspominają *Ewangelie* kanoniczne, dlatego możemy mówić o swoistej apokryfizacji tekstu poematu Kromera.

Hymniczny i panegiryczny charakter utworu uwydatniają inne jeszcze sytuacje apokryficzne, kiedy podmiot, rezygnując z pierwszej osoby, przedstawia jakby obiektywnie zachowanie istot zbawionych, radujących się zmartwychwstaniem Jezusa. Ukazuje dwa orszaki śpiewające pieśń. Pierwszy tworzą duchy niebieskie:

... placideque canens concentibus auras
Nectareis mulcet, quo non Rhodopeius Orpheus,
Nec Thamyras, nec saxa movens testidine blanda

²⁶ Ov. *Met.* I. 89–150.

²⁷ *De splendidissimo*, w. 37–42: „I jak (jeśli wolno zestawiać wielkie rzeczy z małymi) słodko-dźwięczne ptaki fruwając na skrzydłach w czystym powietrzu świergocą, a cały las rozbrzmiewa śpiewem nimf, gdy robi się ciepło na wiosnę pod wpływem dobrotliwego blasku słońca, tak tamci klaszczą, tak pozdrawiają zwycięzcę”.

Fingeret Amphion, cithara nec clarus Apollo
Non Heliconiades doctae cantore sorores,
Utlibet adsciscant Veneres Charitasque decoras²⁸.

Pominąwszy religijne ujęcie tematu, z łatwością dostrzeżemy, że autor odwołuje się do znanych od starożytności greckiej legend, opowiadających o doskonałych pieśniarzach, śpiewakach, poetach, którzy nie mieli sobie równych, a swoją muzyką oddziaływali nawet na przyrodę nieożywioną²⁹. Nie są to jednak konwencje klasycznie czyste, Kromer nałożył bowiem na schemat antyczny motyw nowotestamentowy po to, aby wprowadzone elementy schrystianizować. Tym motywem nowotestamentowym jest wizja *dziewiczego orszaku Baranka z Apokalipsy* św. Jana (14, 1–5), ukazująca wybranych Chrystusa, którzy *śpiewają jakby pieśń nową przed tronem i przed czterema Zwierzętami i przed Starcami: a nikt tej pieśni nie mógł się nauczyć* (Ap 14, 3). W obu utworach – w *Apokalipsie* i u Kromera pojawia się obraz uczestników triumfalnego pochodu, którzy wykonują jakąś pieśń ku czci Chrystusa. Według św. Jana walory tej pieśni były tego rodzaju, że nikt nie mógł się jej nauczyć *prócz stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych z ziemi* (Ap 14, 3³⁰). Autor *Apokalipsy* stanął przed bardzo trudnym zadaniem wyrażenia rzeczywistości nadprzyrodzonej, wymykającej się ludzkim wyobrażeniom i obserwacjom. Aby ją jednak w jakiś sposób opisać, sięgnął po specyficzne słownictwo, obrazowość, aluzje, w których obrębie pewna dyskrekcja, tajemniczość, niedopowiedzenia były jak najbardziej wskazane i pożądane.

Kromer borykał się z tą samą trudnością przedstawienia świata eschatologicznego. Postąpił jednak zupełnie inaczej niż Jan. Bliżej nieokreśloną wspaniałość pieśni wyraził konkretnym stwierdzeniem, że nawet Orfeusz ani Thamyras, ani Amfion, ani Apollo, ani Muzy nie potrafiliby skomponować podobnej. Nie ma u Kromera owej apokaliptycznej zagadkowości, niedomówienia, sekretu, zostały tutaj zastąpione hiperbolą, metaforami i porównaniem zaczerpniętym z mitologii. Passus staje się bardzo wyrazisty, zawiera przesłanie całkowicie zgodne z wymową poematu. Można by je ująć następująco: Chrystus – Król Wszechświata – doznaje najwspanialszej chwały w niebie, gdzie przebywają aniołowie i inne istoty odkupione, wielbiące Boga niezwykłą pieśnią, której piękno przewyższa wszystko, co potrafi uczynić człowiek.

Obrazowi orszaku duchów niebieskich towarzyszy wizja pochodu ludzi zbawionych, których Chrystus uwolnił z mąk czyśćcowych. I oni kroczą za swym Zbawicielem z pieśnią na ustach:

²⁸ Tamże, w. 31–36: „...łagodnie śpiewając, pieszczą świat słodką muzyką, którą nie skomponowałyby ani Rodopejski Orfeusz, ani Thamyras, ani Amfion, poruszający głazy powabną cytrą, ani sławny lirą Apollo, ani Muzy, siostry Helikońskie, przyuczone do śpiewu, choćby i spodobało się im pozyskać Wenerę i piękne Charyty”.

²⁹ Takie aluzje, a zwłaszcza aluzje do Amfiona i Orfeusza, będą często w *Pieśniach* Jana Kochanowskiego (np.: w *Pieśni XXI*, ks. I).

³⁰ Cytuję: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań–Warszawa 1980, s. 1408.

Pone subit terris erepta e facibus Orci,
Magna hominum, vita donata, caterva piorum,
Praeda diu Stygii vinclis detenta tyranni.
Suppliciumque luens culpaē miseranda paternae,
Victorique canit citharis epinicia plenis³¹.

Taki kształt wypowiedzi, determinowany motywami mitologicznymi i chrześcijańskimi, nadaje urywkowi specyficzny wyraz. W opisie pochodu, będącego przejawem kultu Boga, ceremonii wielkanocnej, występują wyrazy podkreślające skojarzenia, jakie wywołuje znak rytuału – obrzędu uwielbienia – z antycznymi pojęciami oznaczającymi świat zmarłych. Dusze znajdujące się w czyścisku są *łupem Stygijskiego władcy (praeda Stygii tyranni)*, dzięki Chrystusowi zostali wyrwani z *gardzieli Orkusa (erepta e faucibus Orci)*. Oba terminy (*Styx* i *Orcus*) przywołują w pamięci wizję grecko-rzymskich podziemi, z kolei wyrażenia *łup*, *gardziel*, *zakuci w kajdany* kojarzą się z czynnością połknięcia, pożarcia i zniewolenia. Określenia *zostali uwolnieni*, *odpokutowali karę*, *śpiewają pieśni zwycięzcy na cytrach* zamykają skojarzenia religijne chrześcijańskim akcentem. Dzięki asocjacji opis orszaku kroczącego za Chrystusem zamienia się w swoistą refleksję nad nędznym losem osób przebywających w czyścisku, którzy zostali niewolnikami diabła, tutaj symbolizowanego przez Styks i Orkusa. Zarazem cytowany fragment staje się uwielbieniem Bożego Syna, który jedyny potrafi uwolnić swoich wiernych z tragicznej niewoli i przemocy. Jest On biblijnym pasterzem prowadzącym swoje owce. Myśl o potężnym Bogu jest dla nich źródłem radości i ufności, wyrażających się w pieśni zwycięstwa (*epinicia*).

Podobny nastrój udzielił się także ludziom żyjącym na doczesnej ziemi. Poeta konsekwentnie podkreśla, że zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią miało wymiar nie tylko nadprzyrodzony. Rezultaty odkupienia odczuli wszyscy sprawiedliwi, którzy wyrażali swoją radość, przypominającą tę, jaką ośwładnęła tłupy witające Jezusa – Mesjasza wjeżdżającego do Jerozolimy na święto Paschy (Mt 21, 9–15; Mk 11, 9–10; Łk 19, 38, oraz z pewnym zmianami: J 12, 13):

Quin homines etiam, quorum non obruta mansit
Mens vitiis, dictu mirum, nova pectore in imo,
Quamquam ignota, tamen senserunt gaudia laeti.
Qualia cum vincti, fatum quibus instant acerbum
Servantur subito, libertatemque resumunt,
Gaudia mutato peragunt moerore secundis³².

W trzech ostatnio cytowanych fragmentach Kromer w zasadzie rozwija jeden obraz, wzbogacając go stopniowo o nowe elementy. Staje się ów obraz jedną wielką wizją procesji zbawionych. Bohaterów owych pochodów poeta jakby nie dopuszcza

³¹ *De splendidissimo*, w. 52–56: „Z tyłu podąża po ziemi wyrwany z gardzieli Orkusa wielki tłum pobożnych ludzi, którym подарowano życie. Wcześniej byli łupem Stygijskiego władcy – zakuci w kajdany. Nieszczęśni odpokutowali karę za występki odziedziczony po przodkach. Śpiewają zwycięscy pieśni na cytrach o donośnym głosie”.

³² Tamże, w. 74–79: „Nawet ludzie także, których umysł pozostał niezbrukany występkiem, śmiali się i odczuwali – dziwnie to mówić – w głębi serca nową, choć nieznaną radość. Ci, którzy byli w czymkolwiek zniewoleni, którzy doświadczyli złego losu, natychmiast są wybawieni, otrzymują wolność, okazują radość, ponieważ smutek przemienił się w szczęście”.

do głosu. W poemacie realizują się tylko ich tendencje językowe oraz postawy, wyrażające się w specyficznym słownictwie, metaforach, porównaniach, konstrukcji sytuacji narracyjnej. Podobnie w cytowanym urywku. Znowu otrzymujemy obraz procesji. Tym razem jest to procesja „zwykłych” ludzi, wyrażających swoje uwielbienie Boga za dobrodziejstwa zmartwychwstania i uwolnienia z jarzma grzechów. W opisie tej sytuacji obserwujemy pewną ideę, której brakuje w dwóch poprzednich fragmentach. Jest nią dążenie do otwartego przedstawienia nastroju psychicznego czcicieli Chrystusa. Poeta posługuje się słowami nasyconymi emocjonalnie: *odczuć nową, nieznaną radość* (*nova, ignota gaudia sentire*), *w głębi serca* (*pectore in imo*), *smutek* (*moeror*), *szczęście* (*secundae*). Pojawiają się inne jeszcze wyrazy i wyrażenia, będące oznaczeniami stanów wewnętrznych i ich objawów: *umysł niezbrukany występkiem* (*non obruta mens vitiis*), *zniewoleni* (*vincti*), *odzyskać wolność* (*libertatem resumere*), *doświadczyć złego losu* (*fatum acerbum*). Cechą istotną fragmentu jest włączenie motywów wnętrza ludzkiego w kult Boga i przedstawienie za ich pomocą Jego zbawczych czynów. Wielkie dokonania Chrystusa, jak zbawienie całego świata i wszystkich istot stworzonych, zostały zastąpione działaniem indywidualnym, skierowanym do konkretnego człowieka, który czuje się zniewolony jakimkolwiek złem znajdującym się w nim samym. Chrystus jawi się tutaj nie tylko jako Odkupiciel Kosmosu, gwiazd, nieba i Ziemi, ale również jako Bóg zbawienia osoby ludzkiej wraz z jej wszystkimi ograniczeniami, słabościami, upadkami. Stąd w procesji Chrystusa tyle radości i wdzięczności za uwolnienie od tej bodaj najgorszej niewoli.

5. KONKLUZJA

Śledząc cechy epickie poematu, które prezentowały w naszym wywodzie pewne typy sytuacji narracyjno-apokryficznej, odnajdujemy je w jednej z podstawowych cech epiki. Jest nią opis, który dotyczy przyrody oraz reakcji istot zbawionych. Niejednokrotnie relacje te stanowią tylko pretekst do wyrażenia podmiotowych przeżyć i odczuć, sprowadzających się do uwielbienia Chrystusa za Jego zbawcze dzieło. Językową konsekwencją obu tych prób – opisowej i panegirycznej – jest stosowanie bardzo wielu epitetów, metafor oraz porównań i terminów zaczerpniętych z kultury antycznej.

W swojej twórczości Kromer nie przedstawia typowych apokryfów³³, nie pisze opowieści o tematyce biblijnej, mających uzupełnić kanon *Starego* i *Nowego Testamentu*, proponuje ujęcia odmienne, jak się mówi dziś w nauce, „apokryficzne”. Jego zdaniem, jeśli utwór ma oddziaływać religijnie na czytelnika, jeśli ma stanowić dopełnienie lub poszerzenie pewnych wątków umieszczanych w kanonie biblijnym, jeżeli poeta chce być oryginalny – winien wprowadzać do dzieła właśnie takie motywy apokryficzne, na pozór całkowicie zmyślone i fikcyjne, a w istocie nawet zgodne z nauką Kościoła, wyrosłe z samego tekstu biblijnego. Szukać nowych spojrzeń,

³³ „Typowe” apokryfy zob.: *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. ks. M. Starowieyskiego, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1986.

rozwijać w sposób twórczy tematy zaczerpnięte z *Pisma Świętego*, korzystać przy tym z całego bogatego dziedzictwa starożytności – oto wielki cel literatury, jeśli ma ona ogrywać rolę w dziedzinie budowania chrześcijaństwa i humanizmu.

BIBLIOGRAFIA

- Adaczyk M., *Apokryf*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, Wrocław: Ossolineum 1998, 46–55.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. ks. M. Starowieyskiego, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1986.
- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, tłum. ks. J. Machniak, Kielce: Jedność 1993.
- Barycz H., *Kromer Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Kraków: PAN 1970, 319–325.
- Bodniak S., *Marcin Kromer. Monografia*, Rękopis w: Biblioteka Kórnicka PAN.
- Budzisz A., *Biblia i tradycja antyczna. Motywy analogiczne w łacińskiej poezji biblijnej renesansu (Polska, Niemcy, Niderlandy, Wyspy Brytyjskie)*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995.
- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław: Ossolineum 1973.
- Dziechcińska H., *Parenetyka – jej tradycje i znaczenie w literaturze*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, seria pierwsza, pr. zbior., red. J. Pelc, Wrocław: Ossolineum 1972, 355–390.
- Eichhorn A., *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst*, ZGAE, Bd. 4, Verlag von Eduard Peter 1867–1869.
- Finkel L., *Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny*, w: *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, t. 16, Polska Akademia Umiejętności 1883, 302–508.
- Górski K., *Duchowość polska w XVI wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa: Instytut Badań Literackich 1993.
- Hymny polskie*, wyd. H. Kowalewicz, Musica Medii Aevii, VIII, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne 1991.
- Marchwiński R.T., *Geografia Polski Marcina Kromera*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1997.
- Marcin Kromer. Carmina Latina, Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae Latinorum usque ad Ioannem Cochranovium*, wyd. J. Starnawski, R. Turasiewicz, Kraków: Polska Akademia Umiejętności 2003.
- Nowicka-Jeżowa A., *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanski, J. Pelc, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994, 181–195.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1980.
- Sawicki S., *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa: PWN 1981.
- Starnawski J., *Marcin Kromer: „Mowa na pogrzebie Zygmunta I” oraz „O pochodzeniu i o dziejach Polaków”*, Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierze 1982.
- Starnawski J., *Wstęp ogólny*, w: *Marcin Kromer. Carmina Latina*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności 2003, V–XVIII.
- Starnawski J., *O dwu historycznych dziełach Marcina Kromera*, w: *Odrodzenie. Czasy – ludzie – książki*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1991, 86–102.
- Stawecka K., *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1964.
- Stawecka K., *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji wczesnego chrześcijaństwa a tradycja literacka nowołacińskich poetów Renesansu*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1987, 11–115.

Swoboda M., Danielewicz J., *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1981.

Ullmann W., *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1985.

Walewski C., *Marcin Kromer*, Warszawa: Drukarnia Józefa Bergera 1874.

Wilczek P., *Śródziemnomorskie korzenie*, Cieszyn: Publisher – Innowacje 2002.

Zabłocki S., *Od prerenesansu do oświecenia*, Warszawa: PWN 1976.

Ziomek J., *Renesans*, Warszawa: PWN 1998.

THE RENAISSANCE APOCRYPHA
AN EXAMPLE OF THE LATIN POEM
DE SPLEDIDISSIMO CHRISTI JESU TRIUMPHO CARMEN
BY MARTIN KROMER (1512–1589)

Summary

The article is devoted to the Latin poem *De splendidissimo Christi Jesu triumpho carmen* by Martin Kromer who was one of the biggest writers of the Polish Renaissance. A theme of the work is time when Jesus Christ became alive again three days after his death. The theme are also miraculous events which took place after his Resurrection. The poet is supplementing records of the Gospel, introducing into his poem the action which isn't complicated. He is talking about guards who stood by the grave. He is also describing the reaction of the nature which expressed its sadness because of the death of the Saviour. In the context of the report on the Resurrection, the poet is referring to the figures of ancient world belonging both to mythology, as well to history. In his artistic work Kromer isn't presenting typical Apocrypha, he proposes a different perspective, having only character of the Apocrypha.

Key words: Martin Kromer, Renaissance, poetry, Apocrypha

Jan Pleszczyński, *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa*, Warszawa: Difin 2015, ss. 9–284.

Nakładem warszawskiej oficyny Difin ukazała się ważna publikacja dla środowiska dziennikarskiego: *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa* pióra prof. Jan Pleszczyńskiego. Autor, zauważmy to już na samym początku, w sposób systematyczny dokonuje podziału treści swego wykładu na przejrzyste rozdziały, poszczególne tytuły trafnie oddają treść zawartą w poszczególnych rozdziałach. Właściwa metodologia ułatwia lekturę i przyswajanie materiału.

Autor we Wprowadzeniu słusznie podkreśla, że istnieje zamęt terminologiczny w odniesieniu do etyki dziennikarstwa, dlatego należy na nowo przemyśleć etykę zawodu. Książka proponuje studentom dziennikarstwa, pracownikom mediów podstawy filozoficzne i terminologiczne. „Etyka dziennikarska nie chce stać się tym samym co prawo, [...] musi znaczenie wykroczyć poza etykę kodeksową i paraetyczne regulaminy” (s. 10). Wprowadzenie książki pozwala zrozumieć czytelnikowi, że prof. Pleszczyński nie daje jednych słusznych rozwiązań, ale raczej propozycję „wypłynięcia” w filozofię, której częścią integralną jest etyka, która pozwala lepiej zrozumieć meandry dyskursu na tematy deontologii dziennikarskiej.

Monografia Jana Pleszczyńskiego *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa* jest złożona z jedenastu rozdziałów: I. *Regulatory życia społecznego* (s. 13–28), II. *Etyka profesjonalna i stosowana* (s. 29–56), III. *Etos i etyka. Przywileje, wartości i powinności* (s. 57–79), IV. *Media, dziennikarstwo i dziennikarze* (s. 80–110), V. *Media i społeczeństwo* (s. 111–132), VI. *Dziennikarstwo i normatywność* (s. 133–162), VII. *Charakter i odpowiedzialność* (s. 163–195), VIII. *Wiedza i przekonania* (s. 196–216), IX. *Prawda* (s. 217–233), X. *Dobre dziennikarstwo* (s. 234–245), XI. *Dopowiedzenia i przykłady z praktyki* (s. 246–264).

Rozdział I (*Regulatory życia społecznego*) podejmuje tematykę podstawowych regulatorów życia społecznego, do których przynależą obyczaje, etyka i prawo. Autor wyjaśnia znaczenie tych pojęć w kontekście współczesnych technologii i technik, akcentując ich wzajemne odniesienia oraz konsekwencje ich nieprzestrzegania. Procedury i prawo wskazują dziennikarzom, co w danej sytuacji czynić, dają im pewność w działaniu, a pomijają ewentualne rozterki sumienia, które z punktu widzenia prawa są czymś nieistotnym. Etyka ma zastosowanie, gdzie jest jakiś wybór.

Wobec zamieszania terminologicznego wśród adeptów dziennikarstwa cenne i potrzebne jest wytłumaczenie przez autora książki różnicy między moralnością i etyką, powinnością moralną i powinnością etyczną. Jego zdaniem, dziennikarz powinien znać ogólnie przyjmowane normy etyczne, które stanowią fundament etyki ogólnej. Ponadto jednak jest stosowne, aby bliska mu była także etyka dziennikarska, poszerzająca horyzont pracy.

Autor w rozdziale II (*Etyka profesjonalna i stosowana*) proponuje ciekawe rozgraniczenie między zawodem i profesją, a także nowe spojrzenie na tzw. teorię profesjonalizacji. Zostaje postawione pytanie o tożsamość dziennikarską: czy dziennikarze traktują to, co robią jako zwykły zawód, czy jako profesję. Etyka dziennikarska, zdaniem prof. Pleszczyńskiego, oprócz ważnych i potrzebnych podstaw filozoficznych, musi dotyczyć realnego zawodu i realnych mediów, musi mieć praktyczne zastosowanie. Dyskurs akademicki powinien znaleźć aplikacje praktyczne w realnym życiu. Istnieje pewne napięcie między etyką normatywną, której normy wpisują się w system zero-jedynkowy (coś

jest moralnie dobre, coś jest moralnie złe), i próbą zastosowania tejże etyki normatywnej tak pojętej do niepowtarzalnych przypadków szczegółowych. Autor książki zauważa, że skomplikowane jednostkowe przypadki wskazują potrzebę podjęcia zagadnień etyki dylematów (*quandary ethics*), zwanej też etyką sytuacyjną. Cennym spostrzeżeniem Pleszczyńskiego jest zwrócenie uwagi na niedostateczne rozróżnienie w literaturze akademickiej między etyką mediów i etyką dziennikarską.

W kontekście zagadnień etyki mediów, autor przypomina skrótowo podstawowe funkcje mediów oraz wielorelacyjność etyki. Temat etyki mediów zostaje umiejscowiony we współczesnym kontekście kulturowo-społecznym, w którym silnie swoją obecność zaznacza postmodernizm, logika pragmatyzmu. Kwestia anonimowości w mediach ujęta jest jako kategoria epistemologiczna, obok prawdy i fałszu. Autor zwraca uwagę na dwa ważne nierozłączne czynniki decydujące o jakości dziennikarstwa, do których zalicza warsztat dziennikarski oraz etykę.

Rozdział III (*Etos i etyka. Przywileje, wartości i powinności*) wyjaśnia różnice między etosem, etyką ogólną i etyką zawodową, wskazując jednocześnie na wzajemne odniesienia między tymi terminami. Etos należy rozumieć w kategoriach obyczaju, zwyczaju, przyzwyczajenia, które można odnieść do miejsca zamieszkania, tradycji, lokalności. Etos cechuje zatem brak charakteru absolutnego, z kolei etyka ma charakter uniwersalny. Etyka zawodowa jest przedłużeniem etyki ogólnej, która znajduje zastosowanie w danym zawodzie lub jakiejś dziedzinie. Etyka zawodowa ujmuje w teoretyczne ramy, racjonalizuje i normuje niepisany etos różnych profesji. Naukowa refleksja Pleszczyńskiego wskazuje na współczesną erozję etosu dziennikarskiego, dominację zewnątrzsterowności jako trendu dominującego wśród tych, którzy służą przekazywaniu informacji. Wspólny etos jest warunkiem *sine qua non* identyfikacji, tożsamości i autonomii każdej profesji, bez którego następuje zmiana statusu zawodu.

Rozdział III (*Etos i etyka. Przywileje, wartości i powinności*) omawia również dwa ważne zagadnienia filozoficzne, podejmowane już przez Sokratesa, które mają odniesienie do profesji dziennikarskiej: *paideia* oraz intelektualizm etyczny (łączy cnotę i wiedzę). Nie brakuje również odniesień w tym obszarze zagadnień do takich myślicieli jak: Alasdair MacIntyre, Louis Day, David Hume, Henryk Elzenberg, Jean Claude Bertrand, Nicolai Hartmann oraz do ważnych i często stosowanych pojęć, takich jak: aksjologia, deontologia, sądy powinnościowe.

Rozdział IV (*Media, dziennikarstwo i dziennikarze*) stanowi próbę zdefiniowania tego, czym są dziś media. Autor wskazuje na różne próby ujęcia tego terminu, powołuje się na Bertranda, pisze o potrójnym charakterze mediów (zwłaszcza w odniesieniu do mediów ogólnoinformacyjnych): media – jako gałąź przemysłu, jako rodzaj służby publicznej oraz jako instytucja publiczna.

Z kolei, myśląc o mediach jakościowych i opiniotwórczych, należałoby podkreślić to, iż są publicznym forum, pilnym obserwatorem wydarzeń i obserwatorem autonomicznym (niezależnym). Pleszczyński porusza w swojej publikacji także temat różnorodności przestrzeni aksjologicznych, niewspółmierności medialnej oraz przywołuje klasyczny podział na media deontologiczne i teleologiczne. Media deontologiczne kierują się dobrem wspólnym i powinnościami. Media teleologiczne to takie, których celem faktycznym jest zysk. Brak kategoryczności tego podziału w mediach dowodzi fakt, że te dwie przestrzenie współlistnieją obok siebie, tzn. w mediach deontologicznych można odnaleźć cechy mediów teleologicznych i na odwrót.

Rozdział IV (*Media, dziennikarstwo i dziennikarze*) dotyka ponadto takich zagadnień, jak: media – pierwsza i czwarta władza, dwoistość mediów, media jako biznes i jako instytucja zaufania publicznego, licencja mediów, zjawisko *dumbing down* (ogólnoświatowy trend redukcji kultury), tabloidyzacja. Pleszczyński, za Stuartem Hallem i Johnem Fiske, proponuje czytelnikowi do refleksji naukowej inny podział mediów: na media jakościowe – reprezentujące władzę (*power block*) oraz media popularne – reprezentujące zwykłych ludzi.

Rozdział V (*Media i społeczeństwo*) jest socjologicznym spojrzeniem na media i ich rolę w życiu społecznym. Profesor Pleszczyński zwraca uwagę czytelnikowi na ciekawe spostrzeżenia niemieckiego filozofa i socjologa, Jürgena Habermasa, według którego jakościowe media deontologiczne najpierw są instytucjami zaufania publicznego, a później dopiero biznesem. Godny uwagi jest jego dystans od modnego poglądu, że odbiorcy w sposób dojrzały i świadomy wybierają to, co naprawdę chcą czytać, oglądać i słuchać. Rozdział V porusza takie zagadnienia, jak: kryptoreklama, konflikt interesów ekonomii i deontologii w pracy dziennikarskiej, społeczne skutki dominacji Internetu i amatorskiego dzien-

nikarstwa w mediosferze, erozja wspólnot redakcyjnych i zanik kultury *newsroomu* na skutek nowych technologii, wzajemne relacje mediów masowych i nowych mediów, dobro wspólne jako najważniejsza idea regulatywna dziennikarstwa deontologicznego, promocja postaw roszczeniowych mediów teleologicznych, wzajemna relacja dziennikarstwa i opinii publicznej, działania na rzecz dialogu pomiędzy redakcją i czytelnikowi poprzez pośrednictwo tzw. *ombudsmanów* (rzeczników czytelników gazet).

W rozdziale VI (*Dziennikarstwo i normatywność*) wyjaśnia znaczenie normatywnej etyki dziennikarskiej oraz etyki autonomicznej. Etyka normatywna wpisuje się w tzw. etykę heteronomiczną: „hetero”, ponieważ normy i wartości dane są z zewnątrz i ma ona charakter egalitarny, tzn. obowiązujący wszystkich. Autor książki zwraca uwagę czytelnikowi, że w procesie stawania się dziennikarzem nie wystarczy przestrzegać norm, ale należy zabiegać o wyrabianie i pielęgnowanie cnoty. Źródło etyki autonomicznej znajduje się w człowieku, w jego pragnieniu i dążeniu do stawania się lepszym, a nie w normach narzuconych z zewnątrz. Ten rodzaj etyki może być nazwany etyką cnót i ma ona charakter dobrowolny i elitarny. Z etyką norm związane będzie pojęcie zewnątrzsterowności, a z etyką cnót – wewnątrzsterowności.

W podrozdziale *Opis i ocena* podkreśla fundamentalną zasadę dziennikarstwa informacyjnego, nakazującą oddzielenie faktów i opinii. W moim przekonaniu należałoby przy okazji omawiania tej kwestii wskazać trudności, a nawet brak faktycznej możliwości oddzielenia płaszczyzny informacyjnej od interpretacyjnej. W rozdziale VI (*Dziennikarstwo i normatywność*) czytelnik znajdzie również omówienie kilku kodeksów dziennikarskich, np. Rezolucję 1003 Zgromadzenia Plenarnego Rady Europy (1993), Kartę Etyczną Mediów (1995). Dokumenty te wskazują na podstawowe zasady deontologii dziennikarskiej, m.in. zasadę prawdy, zasadę obiektywizmu, zasadę oddzielenia informacji od komentarza, zasadę uczciwości, zasadę szacunku, zasadę tolerancji, zasadę wolności i odpowiedzialności.

Książka prof. Pleszczyńskiego w założeniu ma stanowić podręcznik akademicki na wydziałach dziennikarskich, istotne jest to, że nie zostają w niej pominięte zagadnienia dotyczące podstawowych obowiązków etyki dziennikarskiej, które są *stricte* pojęciami filozoficznymi. Pleszczyński wskazuje, że baza zrozumienia etyki dziennikarskiej są właściwe podstawy filozoficzne, jednocześnie poddaje on krytyce tzw. etykę kodeksową. Autor wskazuje trzy podstawowe źródła niewystarczalności etyki kodeksowej: kodeksy traktują dziennikarstwo jako profesję homogeniczną, nie dostrzegając jej ogromnego zróżnicowania; kodeksy banalizują pojęcia, którymi operują; kodeksy nie uwzględniają złożonej relacji pomiędzy dziennikarstwem a mediami traktowanymi jako instytucje. Pleszczyński krytykuje kodeksy, ponieważ „odnoszą się do jakiegoś idealnego, a nie rzeczywistego dziennikarstwa, inaczej mówiąc, są nieadekwatne. Znamienne jest, że w tym samym rozdziale Pleszczyński napisze, że „idealne normy są ważne – wskazują kierunek i wartości, a wartości motywują”. To wskazywałoby pewną dychotomię – rozdźwięk – spojrzenia na etykę kodeksową. Powinno się w moim przekonaniu w tym miejscu analizy postawić pytanie, czy można domagać się od autorów układających kodeksy etyczne precyzyjnych zapisów, czy nie należałoby raczej pojmować ich jako zapisów o charakterze orientacyjnym, dającym ogólne podstawy, pewien horyzont, punkt wyjścia pracy dziennikarskiej. Kodeksy etyczne nie mają konsekwencji jurydyczno-prawnych, stąd ich pewna ogólność i nieprecyzyjność. Sytuacje konfliktowe będzie regulowało prawo karne, właściwy sąd lub trybunał. Dlatego też, rozważając tematy związane z dziennikarstwem, natrafiamy na ścisły związek dwóch regulatorów życia społecznego, tzn. etyki i prawa, który może przybrać szaty wzajemnego konfliktu w odniesieniu do obowiązków dziennikarskich. Etyka i prawo współlistnieją razem jako drogowskazy profesji dziennikarskiej.

Rozdział VI (*Dziennikarstwo i normatywność*) przedstawia mało znany polskiej literaturze kwadrat Pottera, będący metodą pomagającą rozwiązywać dylematy dziennikarskie. Według schematu Pottera (Potter Box) dziennikarze powinni rozważyć następujące kwestie: 1) jasne określenie problemu, 2) wartości wiążące się z publikacją, 3) zasady kodeksów dziennikarskich oraz wewnątrzredakcyjnych regulaminów, 4) pamiętać o zobowiązaniach wobec swoich odbiorców i wobec społeczeństwa.

W rozdziale VII (*Charakter i odpowiedzialność*) prof. Pleszczyński wskazuje wyższość etyki cnót nad etyką nakazowo-zakazową. Autor zwraca uwagę m. in. na to, że etyka normatywna jest regulatorem heteronomicznym, nie respektującym etycznych preferencji jednostki. Jest to spowodowane tym, że etyka nie gwarantuje skuteczności przestrzegania norm, prawo natomiast to zapewnia.

Etyka norm i etyka cnót to dwie różne perspektywy. Po lekturze książki można wyciągnąć wniosek o dziennikarstwie, które znajduje się na rozdrożu między etyką a prawem, pomiędzy dwoma róż-

nymi perspektywami. Etyka cnót zakłada długotrwałą *paideię*, która wskazuje na takie cechy charakteru, które uczynią życie człowieka dobrym i wartym przeżycia. Etyka normatywna jest z kolei ukierunkowana na legalizm, wyznacza precyzyjne granice między dobrem i złem, może zatem sprawiać wrażenie, że dystansuje od myślenia. Profesor Pleszczyński przywołuje pojęcie „supererogacji”, które oznacza działania wykraczające poza standardowe powinności i normy. Z etyką cnót związane są dylematy moralne oraz takie zagadnienia etyczne, jak: etyka trudnych przypadków (*quandary ethics*), intuicja moralna, sumienie, konflikt interesów. Ten ostatni przejawia się np. włączeniu dziennikarstwa z działalnością polityczną lub samorządową, biznesową, *public relations*. W książce Pleszczyńskiego czytelnik odnajdzie również propozycję listy cnót deontologicznego dziennikarstwa: wrażliwość, roztropność, odpowiedzialność, rzetelność, wytrwałość, odwagę cywilną, powściągliwość w sądach, opanowanie, umiarkowanie, przyzwoitość, pokorę. Po lekturze rozdziału VII czytelnik zrozumie znaczenie pojęcia „media tożsamościowe”. Media tożsamościowe to te, które troszczą się o tradycyjne wartości i je pielęgnują, sprzeciwiając się promowanemu przez media liberalne pluralizmowi wartości, relatywizmowi i tolerancji. Media tożsamościowe opierają się na fundamentalnej ludzkiej potrzebie porozumienia, bycia w grupie. Ważnym zagadnieniem podjętym przez prof. Pleszczyńskiego jest znaczenie autorytetów, których brakuje we współczesnym dziennikarstwie.

Integralnym tematem rozdziału VII jest zagadnienie odpowiedzialności. Autor odwołuje się do trzech wielkich tradycji filozoficznych: 1) Arystotelesa – akcentującego przedmiotowość i obiektywność, 2) Kartezjusza – eksponującego podmiotowość i subiektywność, 3) Kanta – podkreślającego imperatyw kategoryczny (tam gdzie pojawia się „ty”, tam też pojawia się moja odpowiedzialność za „ty”).

Profesor Pleszczyński, odnosząc do mediów pojęcie odpowiedzialności, łączy je z pojęciem mocy. Ten, kto dysponuje większą mocą, ponosi większą odpowiedzialność. Na deontologicznych mediach jakościowych ciąży większa odpowiedzialność niż na mediach popularnych i tabloidowych. Autor książki rozróżnia dwa rodzaje odpowiedzialności: negatywną, która odnosi się do przeszłości, oraz pozytywną, odnoszącą się do przyszłości. Pierwsza z nich stanowi minimum etyczne wszystkich dziennikarzy i wszystkich mediów, drugi zaś rodzaj polega na przyjęciu osobistej odpowiedzialności za dające się przewidzieć skutki. Odpowiedzialność pozytywna łączy się z bardziej wymagającą etyką. Koniec rozdziału VII stanowi refleksję na temat nierozzerwalnego związku między wolnością i odpowiedzialnością.

W rozdziale VIII (*Wiedza i przekonania*) autor przedstawia swoje stanowisko, wskazujące na doniosłość związku etyki i wiedzy. Wiedza pozostaje ściśle sprzężona z etyką. Dziennikarstwo wysokiej jakości domaga się dużej i wszechstronnej wiedzy specjalistycznej i ogólnej. Systematyczne uzupełnianie wiedzy dziennikarskiej jest powinnością etyczną dziennikarzy. W ogólną etykę dziennikarzy wpisuje się tzw. etyka przekonań, która wskazuje doniosłość własnych sądów na temat rzeczywistości, na podstawie których tworzy się indywidualny obraz świata. Powinnością etyczną dziennikarzy jest posiadanie takich przekonań, za którymi przemawiają najmocniejsze racje. Dziennikarze funkcjonują w sferze publicznej, stąd ich moralnym obowiązkiem jest kierowanie się zasadą oczywistości i ideałami epistemicznymi. Dzisiejszy „zalew informacji” sprawia, że dziennikarze nie zawsze potrafią prawidłowo ocenić ich wartości. Wyzwaniem mediów deontologicznych jest ocena, weryfikacja tego, co naprawdę jest godne opublikowania. Dobre intencje dziennikarskie nie usprawiedliwiają nieetycznych działań przy przygotowywaniu publikacji, ani też nieetycznego wymiaru samej publikacji. Warto też podkreślić za prof. Pleszczyńskim, doniosłość wiarygodności nadawcy, która przyczynia się do tego, że odbiorca uznaje ją za prawdziwą i uzasadnioną.

W czasach współczesnych wzrasta wartość epistemologiczna mediów, zatem wzrasta jednocześnie ich odpowiedzialność. Nie tylko warsztatowym, ale także i etycznym obowiązkiem dziennikarza, jest rozróżnienie informacji, oceny i interpretacji. Pierwszą interpretacją faktu, którą dokonuje dziennikarz, jest moment uznania, że właśnie ten fakt należy upublicznić. Ważnym zadaniem dziennikarskim jest umiejętna selekcja informacji: zdolność odróżnienia faktów ważnych od nieważnych, pozytywnych od negatywnych. Obowiązkiem mediów deontologicznych jest kreowanie rzeczywistości w taki sposób, aby faktom i wydarzeniom nadać właściwą rangę.

W rozdziale IX (*Prawda*) prof. Pleszczyński podejmuje zagadnienie prawdy oraz pojęć od niej pochodzących, odnosząc je do etyki dziennikarskiej. Obowiązek służby prawdzie i jej przekazywanie często są podkreślane w ramach studiów nad etyką dziennikarską. Pojęcie prawdy jest obecne w bardzo

wielu dokumentach odnoszących się do deontologii mediów. W książce *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa* czytelnik odnajdzie podstawowe filozoficzne ujęcia tego, czym jest prawda. Media, w których pracują dziennikarze, pełnią funkcję ateńskiej agory, stąd muszą oni mieć podstawową wiedzę na ten temat. W rozdziale IX (*Prawda*) odnajdziemy wyjaśnienie klasycznego ujęcia prawdy (zgodność myśli i rzeczy), koherencyjnej koncepcji prawdy (to co prawdziwe jest spójne i niesprzeczne) oraz heglowskiej koncepcji prawdy (wolność – warunkiem prawdy). Profesor Pleszczyński przywołuje również różne kryteria prawdy: oczywistość, zgoda powszechna, użyteczność, skuteczność.

Współczesną refleksję dotyczącą prawdy komplikuje postmodernizm, który neguje założenia, wartości, normy i konwencje, na których się ona opiera, a także kwestionuje ustalone reguły nadawania sensu. Postmodernizm w znaczący sposób oddziałuje na media i na pracę dziennikarską. Ze względu na złożony problem subiektywnej interpretacji wydarzeń, trudno jest mówić, zdaniem prof. Pleszczyńskiego, o obiektywizmie mediów i obiektywności dziennikarskiej. Obiektywność w dziennikarstwie należy rozumieć (cyt. za Paulem Churchlandem) jako coś, co jest dostępne wielu ludziom z wielu punktów widzenia. „Traktowane jako źródło i środowisko wiedzy media są obiektywne wówczas, gdy prezentują różne punkty widzenia na te same wydarzenia” (s. 225). Interesujące jest także przywołane terminologiczne rozróżnienie, dokonane za Tadeuszem Czyżewskim: obiektywizm – bezstronność. Ważnym zagadnieniem związanym z pojęciem prawdy jest chęć stosowania przez dziennikarza intencji prawdy i jego ukierunkowanie na prawdę. To właśnie decyduje o wiarygodności dziennikarza lub jego braku. Standardem prawdy dziennikarskiej, którą proponuje przywołany przez prof. Pleszczyńskiego Louis Day są rzetelność i dobre wiadomości, jasność przekazu oraz bezstronność i wyważenie.

Rozdział X (*Dobre dziennikarstwo*) przedstawia zwięzłą charakterystykę mediów jakościowo dobrych i złych. Termin „dobre dziennikarstwo” autor książki odnosi nie tylko do kwestii czysto warsztatowej, ale przede wszystkim do sfery etyki. Ważne jest nie tylko dobrze jakościowo przygotowana publikacja, ale również to, że przy jej pisaniu autor stosował metody moralne i kierował się dobrymi intencjami.

Interesujący i ważny jest sposób zaprezentowania przez prof. Pleszczyńskiego definicji dobra w odwołaniu do Sokratesa (utożsamienie dobra moralnego z cnotą), Arystotelesa (próba odszukania istoty dobra w „doskonałości czynności rozumu”), klasycznej definicji Tomasza z Akwinu (dobro jest tym, czego wszyscy pożądamy), koncepcji utilitarystycznej (dobro wiąże się z pożytkiem), koncepcji kantowskiej (odniesienie dobra do obowiązku wynikającego z bezwzględnego imperatywu). Zdaniem autora książki w epoce współczesnego relatywizmu etycznego i chaosu epistemologicznego, ranga doktryny moralnej Kanta wzrasta. W rozdziale X czytelnik dowie się na czym polega różnica pomiędzy wartościami tymologicznymi i gradualnymi (w ujęciu Włodzimierza Galewicza).

Rozdział XI (*Dopowiedzenia i przykłady z praktyki*) stanowi podsumowanie książki. Profesor Pleszczyński zobrazował przykładami z życia dziennikarskiego i z życia mediów nowe pojęcia, które użył w monografii naukowej, tytułem przykładu można tu wymienić następujące: *dumbing down*, supererogacja, hejterstwo, kryptoreklama, reklama natywna, *off the record*, embargo.

Publikacja Jana Pleszczyńskiego stanowi owoc dojrzałej refleksji nad współczesnymi wyzwaniami etyki dziennikarskiej. Stanowi ona znaczący głos w refleksji nad deontologią mediów, odwołuje się przy tym do klasyków filozofii. Na etykę dziennikarską należy bowiem spoglądać dziś w kategoriach interdyscyplinarnych tak jak to czyni autor. Podstawy teoretyczne przeplatają się z cennymi aplikacjami praktycznymi, co sprawia, że monografia może stanowić cenny podręcznik akademicki dla studentów dziennikarstwa i komunikacji społecznej.

Niewątpliwą zaletą książki *Etyka dziennikarska i dziennikarstwa* jest bogata i aktualna literatura specjalistyczna oraz liczne odniesienia do autorów krajowych i zagranicznych, uznanych autorytetów w dyscyplinie nauki o mediach.

Będzie z pewnością również cennym przewodnikiem dla odbiorców mediów po meandrach deontologii dziennikarskiej.

ks. Rafał Leśniczak

Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ,w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ,red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ,tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.