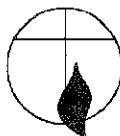


przegląd powszechny

10/878/94

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszajca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 214

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

za II półrocze 125 000 zł

cena egzemplarza 25 000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 22 IX 1994 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Co Bóg złączył? 9

Jedność małżeństwa jest wielkim dobrem, które może jednak być zaprzepaszczone przez grzech, prowadzący do rozdzielenia.

Pary niesakramentalne we wspólnocie Kościoła 11

List pasterski biskupów niemieckich prowincji kościelnej Górnego Renu (Oskara Saiera, Karla Lehmana i Waltera Kaspéra) wskazuje na przyczyny współczesnego rozpadu małżeństw i wytycza zasady opieki duszpasterskiej nad wiernymi rozwiedzionymi oraz rozwiedzionymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński.

Rola sumienia w przyjmowaniu sakramentów 21

Wytyczne duszpasterskie dotyczące przyjmowania sakramentów przez osoby żyjące w niesakramentalnych związkach małżeńskich, ogłoszone przez kurie diecezjalne Nadrenii.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ **Informowanie i poszukiwanie** 24

Wielu ludzi pozostających w związkach niesakramentalnych żyje w przekonaniu, że rozwód i powtórny związek stawiają ich poza Kościołem. Czy istotnie tak jest? Zadaniem teologów jest w dalszym ciągu pytanie o naturę i warunki nierozzerwalności małżeństwa oraz o praktykę pokutną i warunki przystępowania do Eucharystii.

Jan Pałyga SAC **O jeden krok dalej** 30

Czy są jakieś szanse – i jakie – by pary niesakramentalne mogły choć raz na jakiś czas przystąpić do spowiedzi i Eucharystii? W adhortacji „Familiaris consortio” Jan Paweł II mówi o potrzebie indywidualnego traktowania poszczególnych przypadków. Daje to zielone światło do dalszych poszukiwań.

ks. Wojciech Góralski

Drugi synod rzymski w trosce o rodzinę

35

Drugi synod rzymski zakończył się w maju 1993 r. Obszerne uchwały dotyczące rodziny, zaliczonej przez zgromadzenie do dziedzin uprzywilejowanych, mogą stanowić punkt odniesienia dla refleksji podejmowanej podczas trwającego Międzynarodowego Roku Rodziny. Rozwiązania i propozycje duszpasterskie synodu mogą być wzorcem w podejmowaniu działań na rzecz obrony i promowania rodziny.

Medard Kehl SJ

Kościół na obczyźnie (I)

47

Silnie ujawniające się obecnie problemy związane z życiem i przetrwaniem Kościoła pozostają w ścisłym związku z braną całościowo nowożytną, „postmodernistyczną” kulturą i jej problemami. Wielkie Kościoły są uwikłane we współczesne zjawiska kryzysu kultury i na swój sposób dzielą jej problemy.

Co to jest nowoczesność?

62

Abel Jeannière SJ

Symptodem wielkich zmian jest kryzys epistemologii naukowej. Czy należy jednak myśleć, że taki kryzys, niezależnie od jego powszechności i ważności, otwiera nową erę historii?

Na rozdrożach nowoczesności

72

Jerzy Gaul

Modernizacja jest szansą dla Polski, wymaga jednak krytycznego stosunku do obcych wzorów kulturowych. Podobnie jest z tradycją – źródłem rzeczy dobrych i złych. Najlepszy byłby oświecony konserwatyzm, stwarzający perspektywę modernizacji, lecz nie za cenę utraty tożsamości narodowej.

Teologiczna fenomenologia Kościoła

79

ks. Ignacy Bokwa

Niemiecki teolog Medard Kehl w swej książce „Kościół” stawia tezę, że w obecnym stadium rozwoju Kościoła europejskiego wiara staje na rozdrożu pomiędzy indywidualizacją a instytucjonalizacją.

Matka Boska w twórczości Anny Kamieńskiej 88
Zbigniew Chojnowski

Motywy maryjne są obecne w całej twórczości Anny Kamieńskiej (1920–1986). Nadawanie im różnych znaczeń przez poetkę stanowi wyraz jej poszukiwań światopoglądowych i artystycznych.

Boska ewolucja?
Wokół ekofilozofii Henryka Skolimowskiego 101
Jacek Bolewski SJ

W pismach polskiego ekofilozofa można wskazać niedostatki pojmowania transcendencji, a proponowana przez Skolimowskiego etyka jest mało precyzyjna w odniesieniu do człowieka, co się wiąże z powierzchownym spojrzeniem na chrześcijański personalizm i teocentryzm.

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Biblia dla każdego** 112

(Wystawa „Biblia we współczesnym malarstwie polskim”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, 22 V – 30 IX 1994 r.)

J. Godlewska: Monodram niewart „Mszy” 115

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Msza za miasto Arras” Andrzeja Szczypiorskiego, reżyseria – Krzysztof Zaleski)

Film**A. Pietrzak: Bertolucci i baśń** 117

(„Mały Budda” Bernardo Bertolucciego)

Książki**A. Szymańska: Magia niewidzenia** 118

(„Przydział na świat. Antologia polskich poetów niewidomych”)

Informacje o nowościach wydawniczych 122**Z życia Kościoła** 123

Sommaire

Ce que Dieu a uni... 9

L'unité conjugale est un grand bien qui risque toutefois d'être gâchée par le péché, celui-ci étant un facteur de désunion.

Les couples non sacramentelles dans la communauté de l'Eglise 11

Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique allemande du Haut Rhin (NN.SS. Oskar Saier, Karl Lehmann et Walter Kasper); elle dénombre les causes de la désagrégation des mariages, et définit les principes de l'assistance pastorale aux fidèles divorcés et aux divorcés qui se sont remariés.

Le rôle de la conscience dans l'accession aux sacrements 21

Directives pastorales promulguées en Rhénanie, relatives à une éventuelle administration des sacrements aux personnes vivant dans des unions non sacramentelles.

Miroslaw Pacuszkiewicz SJ **Information et recherche** 24

Bien des gens vivant dans des unions non sacramentelles sont convaincus que le divorce et le remariage les placent hors de l'Eglise. En est-il effectivement ainsi? Il est du devoir des théologiens de s'interroger toujours sur la nature et les conditions de l'indissolubilité du mariage, la pratique de la pénitence et les conditions d'accéder à l'Eucharistie.

Jan Pałyga SAC **Un pas de plus en avant** 30

Y a-t-il des chances – si oui, lesquelles? – que les couples non sacramentels soient en droit de se confesser et d'accéder à l'Eucharistie, au moins une fois l'an? Dans l'adoration „Familiaris consortio”, Jean Paul II parle de la nécessité de considérer individuellement les différents cas. C'est ce qui allume le feu vert devant la continuation d'une réflexion et d'une recherche.

*abbé Wojciech Góralski***Le deuxième Synode romain; son souci de la famille** 35

Le deuxième Synode romain, achevé en mai 1993, a adopté des décisions importantes, relatives à la famille, thème rangé par la réunion parmi les privilégiés, et propre à servir de point de référence à la réflexion développée dans l'Année Internationale (en cours) de la Famille. Les solutions et les propositions pastorale du Synode peuvent servir de modèle aux actions à entreprendre pour la défense et la promotion de la famille.

*Medard Kehl SJ***L'Eglise dans un monde étranger (I)** 47

Les problèmes de la vie et de la survie de l'Eglise qui se manifestent avec force, restent en rapport étroit avec l'ensemble de la culture „post-moderniste” des Temps Modernes et ses problèmes de vie et de survie. Toutes les Eglises sont impliquées dans les phénomènes contemporains de crise de la culture, et partagent à leur façon ses problèmes.

Qu'est-ce que la modernité? 62*par Abel Jeannière SJ*

Une crise d'épistémologie ecientifique est symptôme de grands changements. Fault-il en conclure, face à une crise de cette nature, quelle qu'en soit la généralisation et la portée, à l'avènement d'une ère d'histoire nouvelle?

Les carrefours de la modernité 72*par Jerzy Gaul*

La modernisation est une chance pour la Pologne; elle appelle cependant une attitude critique vis-à-vis des modèles culturels étrangers. Il en va de même pour la tradition – réservoir de valeurs au même titre que de contre-valeurs. L'attitude la plus valable, ce serait un conservatisme éclairé, offrant une perspective de modernisation, mais nullement au prix d'une perte de l'identité nationale.

Phénoménologie théologique de l'Eglise 79*par l'abbé Ignacy Bokwa*

Dans son livre „L'Eglise”, le théologien allemand Medard Kehl émet la thèse qu'au stade d'évolution actuel de l'Eglise en Europe, la foi se trouve face au dilemme de l'individuel et de l'institutionnel.

**La Mère de Dieu dans l'oeuvre poétique
d'Anna Kamieńska**

88

par Zbigniew Chojnowski

Le thème marial est présent dans l'oeuvre toute entière d'Anna Kamieńska (1920–1986). Si, à ce qui en constitue divers aspects ou motifs, la poétesse confère différentes significations, c'est que cette manière de faire traduit ses recherches philosophiques et poétiques.

Une évolution de Dieu?

101

Autour de l'écophilosophie de Henryk Skolimowski*par Jacek Bolewski SJ*

Les écrits de l'écophilosophe polonais trahissent un déficit d'intelligence du transcendantal, et, par ailleurs, l'éthique qu'il propose pêche par l'imprécision quant à l'homme, corollaire d'une optique superficielle du personnalisme et du théocentrisme chrétiens.

Comptes rendus

112

Alfred Cholewiński SJ
Chrześcijaństwo
ponownie odkrywane

wyd. II poprawione, ss. 236, cena 40 000 zł

Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976–1985. Książka ta, to owoc biblijnych studiów autora oraz refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Co Bóg złączył?

Powyższe pytanie przywodzi na myśl odpowiedź Jezusa: *Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela* (Mk 10,9). Sens odpowiedzi nie jest oczywisty – zależy od określenia, CO Bóg złączył... Chrystus przywołuje najpierw starotestamentową wypowiedź o stworzeniu człowieka: *Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę* (Mk 10,6). W tym sensie biblijną prawdę o człowieku jako obrazie Boga należy sformułować: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył JAKO mężczyznę i niewiastę*. Takie właśnie sformułowanie jest bliższe oryginalnego brzmienia tekstu niż w przyjętym tłumaczeniu: *...stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1,27 w Biblii Tysiąclecia). Istotne jest bowiem, że człowiek jest obrazem Boga nie tylko pojedynczo, ale też we wspólnotcie. Jakże zresztą mogłoby być inaczej, skoro sam Bóg jest wspólnotą Osób? Szczególnym obrazem tej jedności w zróżnicowaniu jest wspólnota różnych płci. W Starym Testamencie była ona tak bardzo nierozdzielna, że ideałem ludzkiego życia stało się małżeństwo, i to obdarzone licznym potomstwem. Beżzenność, dziewictwo, brak potomstwa wydawały się nie do pogodzenia z powołaniem człowieka.

Jezus objawia więcej. Chociaż Żydzi tak bardzo cenili instytucję małżeństwa, to jednak dopuszczali oddalanie partnera (przede wszystkim żony przez męża) w określonych wypadkach i zawarcie nowego związku. Powoływali się przy tym na Mojżesza i przekazane przezeń prawo. Jezus mówi bez ogródek, że tego rodzaju przepis był jedynie uprawomocnieniem ludzkiej grzeszności, zatwardziałości serc. W swojej odpowiedzi powołuje się nie tylko na wspólnotę płci wynikającą ze stworzenia ludzi na obraz Boży. Przypomina dalsze słowa, które są aplikacją ogólnej wypowiedzi do szczególnego przypadku małżeństwa: *...dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem*. Od siebie Jezus

dodaje: *A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!*

Kościół interpretuje te słowa jako znak nierozzerwalności małżeństwa. Uznaje, że Jezus przywraca związkowi małżonków pierwotną, tj. zgodną z zamiarem Stwórcy, godność, która w starotestamentowym prawie – mimo werbalnego uznania – faktycznie została zaciemniona. Zarazem jednak można dostrzec w Jezusowym objawieniu swoistą relatywizację małżeństwa. W nowej rzeczywistości Bożego królowania wspólnota płci nie jest już tak absolutna, jak gdyby bez niej nie było możliwe ludzkie spełnienie. Obrazem Boga jest nie tylko jedność w zróżnicowaniu płciowym, ale też, i to głębiej, jedność, której źródłem jest Duch Jezusa Chrystusa. O tej jedności Apostoł może powiedzieć: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Dlatego Jezus może się domagać od swoich wyznawców zarówno dziewictwa – bezżenności dla królestwa Bożego (Mt 19,12) – jak i opuszczenia nawet żony i dzieci (Łk 18,29). W tym ostatnim przypadku Kościół przyjmuje, że sam Bóg może rozłączyć jedność małżeńską na rzecz innej, głębszej jedności. Nie wolno jedynie czynić tego człowiekowi niejako na własną rękę.

Przed takim właśnie działaniem przestrzega Jezus. Ostrzega mężczyzn i kobiety przed oddalaniem albo opuszczaniem współmałżonka na rzecz złączenia się z innym (Mk 10,11 n.). Współcześni egzegeci zwracają uwagę na ograniczony charakter tych wypowiedzi: mówią one jedynie o aktywnym rozdzielaniu wspólnoty – z perspektywy czyniącego to partnera – a nie zajmują się drugą stroną, która została oddalona czy opuszczona. Innymi słowy, Jezus przestrzega przed grzesznym rozdzielaniem jedności małżeńskiej, ale nie mówi, czy jedność ta istnieje nadal mimo rozdzielającego ją grzesznego działania i czy dalej zobowiązuje także niewinną stronę. Pobudza to dzisiaj do nowych pytań i do szukania pełniejszej odpowiedzi, bliższej prawdzie Ewangelii – Jezusa Chrystusa.

J.B.

Pary niesakramentalne we wspólnocie Kościoła*

Umiłowani Siostry i Bracia,
większość ludzi poszukuje szczęścia osobistego w małżeństwie i rodzinie. Małżeństwo i rodzina stanowią podstawową komórkę ludzkiej społeczności. Obecne czasy dramatycznego przełomu niosą ze sobą również rozpadanie się wielu małżeństw, wzrasta też znacznie liczba rozwodów.

Trudna po ludzku sytuacja rozwiedzionych i tych, którzy po rozwodzie zawarli ponownie małżeństwo cywilne, stanowi poważne pytanie, skierowane pod adresem Kościoła. Bowiem radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi współczesnych są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem chrześcijan („Gaudium et spes”, nr 1).

Dlatego w ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci problem tym zajmowały się ustawicznie synody, fora diecezjalne, konferencje biskupów, rady duszpasterskie i kapłańskie. Ponieważ problem ten wykracza poza zasięg odpowiedzialności pojedynczego biskupa, biskupi prowincji kościelnej Górnego Renu zdecydowali się wystosować w tej sprawie wspólny list pasterski do swoich wiernych, a odpowiedzialnym za duszpasterstwo dostarczyć wspólnych wytycznych pastoralnych.

* Tytuł pochodzi od redakcji. Jest to list pasterski biskupów prowincji kościelnej Górnego Renu *W sprawie opieki duszpasterskiej nad wiernymi żyjącymi w małżeństwach rozbitych, rozwiedzionymi i rozwiedzionymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński*, podpisany przez: arcybiskupa Fryburga Bryzgowijskiego Oskara Saiera, biskupa Moguncji Karla Lehmana i biskupa Rottenburga-Stuttgartu Waltera Kaspera.

Sytuacja chrześcijan rozwiedzionych i rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński

Na wstępie chcielibyśmy się zająć pokrótce aktualną sytuacją. Rysuje się ona jako rozdwojona. Ludzie zapytani o ich oczekiwania w kwestii szczęścia, szczególnie młodzi, w większości wyrażają pragnienie partnerstwa typu małżeńskiego, polegającego na wzajemnej miłości i trwającej przez całe życie wierności. W kontraście z tym oczekiwaniem pozostaje oczywiście fakt rozpadu wielu małżeństw w naszej społeczności. Zawarte po chrześcijańsku małżeństwa kościelne nie stanowią w tym względzie żadnego wyjątku. Wielu rozwiedzionych znajduje nowego partnera życiowego i zawiera z nim nowy związek cywilny bądź żyje z nim na sposób małżeński bez żadnego związku formalnego. Powstaje coraz więcej rodzin przyjmujących na wychowanie dzieci z rodzin niepełnych. Wzrasta też liczba matek i ojców samotnie wychowujących dzieci.

Przyczyny, które złożyły się na taki stan rzeczy, są bardzo zróżnicowane. W znacznym stopniu wpłynęły na to przemiany społeczne. Niemalą rolę odgrywa tu współczesny rozdział pomiędzy rodziną a światem pracy i spowodowane tym napięcie pomiędzy życiem rodzinnym a zawodowym, nowy sposób rozumienia roli mężczyzny i kobiety, dłuższe trwanie małżeństwa, zanik tradycyjnej rodziny wielopokoleniowej i izolacja rodziny zasadniczej, jak również niedostateczne wsparcie dla małżeństwa i rodziny w klimacie społecznym. Obok tego istnieją różnorakie przyczyny natury osobistej: wygórowane oczekiwania szczęścia, które z konieczności muszą skończyć się rozczarowaniem, ludzka niedojrzałość i osobista zawodność w życiu codziennym, wzajemne niezrozumienie i zbyt małe zainteresowanie drugim, aż po niewierność i zawinione zniszczenie wspólnoty małżeńskiej, a nawet przemoc w małżeństwie.

Skutkami rozpadu małżeństwa są najczęściej: rozczarowanie, smutek, osobista uraza, niewiara we własne możliwości i poczucie winy. Rozwód wywiera wpływ na relacje społeczne, rodzinne i przyjacielskie; nierzadko prowadzi do izolacji. Dochodzą do tego lęk i niepewność co do tego, jak ma wyglądać dalsze życie. Bolesne skutki rozvodu spadają przede wszystkim na dzieci. Żyją one w sytuacji rozdarcia; tracą dom i bezpieczeństwo emocjonalne.

Rozwiedzeni i ci spośród nich, którzy ponownie zawarli związki cywilne, czują się najczęściej nie zrozumiani przez Kościół i wspólnotę lokalną, pozostawieni samym sobie z ich problemami. Wielu uważa się za zdyskryminowanych, odrzuconych, a nawet przeklętych. Tylko z największą trudnością potrafią oni – a najczęściej wcale – zaakceptować przepisy i ustalenia kościelne; odczuwają je jako niezrozumiałą bezwzględność i brak miłosierdzia.

Ta sytuacja stanowi poważny problem dla Kościoła. Musimy postawić sobie pytanie, w jaki sposób możemy rozwiedzionym i rozwiedzionym żyjącym w związkach cywilnych zaświadczyć o bliskości Boga w ich trudnej po ludzku sytuacji. W jaki sposób możemy być dla nich wsparciem i pomocą, jak możemy otworzyć dla nich nowe perspektywy, przywrócić chęć życia, dać pojednanie? Dla wielu wiarygodność Kościoła zależy od odpowiedzi na te pytania.

Miara Ewangelii

W swoim działaniu pastoralnym w stosunku do rozwiedzionych i żyjących w związkach cywilnych Kościół nie jest po prostu wolny. Nie może postępować według uznania poszczególnych wierzących czy też zgodnie z opinią większości. Miarodajne dla Kościoła jest słowo, wola i przykład Jezusa. Za ich pomocą powinna być mierzona praktyka Kościoła.

Słowo Jezusa jest jednoznaczne. Gdy zostało Mu przedłożone pytanie o praktykę rozwodów w Jego czasach, dał wyrażnie do zrozumienia, że raz zawarte małżeństwo nie może stać się przedmiotem dowolnego uznania i swobodnego rozporządzania człowieka: *Lecz na początku stworzenia [Bóg] stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela* (Mk 10,6-9).

Przez swoją odpowiedź Jezus wskazuje więc na początkowy porządek stworzenia. Według niego Bóg stworzył mężczyznę i kobietę jako ludzi zupełnie równowartościowych, na swój obraz (Rdz 1,27). Stworzył ich jednocześnie dla siebie nawzajem i podarował sobie wzajemnie. Powinni oni stać się jednym ciałem, tzn. stworzyć konkretną wspólnotę życia (Rdz 2,24); powinni też jednocześnie stać się płodni w swoich dzieciach (Rdz 1,28). Taka wzajemna miłość wymaga trwałej wierności. Dopiero wierność otwiera przestrzeń, w której mężczyzna i kobieta urzeczywistniają swoje małżeńskie partnerstwo i mogą w sposób odpowiedzialny przekazać życie dzieciom.

Przez grzech człowiek odrzuca miłość, zamyka się w sobie samym. To czyni go – jak mówi Jezus – człowiekiem twardego serca. W ten sposób został zakłócony początkowy porządek Boży i szczęście w małżeństwie. Już starotestamentalne prawodawstwo musiało ustalić szczegółowe przepisy dotyczące praktyki rozwodowej.

Jezus nie zamierza podejmować sporu na takiej płaszczyźnie. Nie udziela odpowiedzi ani w sensie zaostreżenia prawa, ani też ustanawiania wyjątków. Swoje słowo odnoszące się do małżeństwa umieścił w kontekście przesłania o nadchodzącym panowaniu Boga. Przesłanie to przekracza ograniczenia wrogich życiu sił nienawiści, egoizmu i przemocy. Dlatego słowo Jezusa nie jest żadnym uciskającym prawem, lecz propozycją, zaproszeniem, dodaniem otuchy i darem, aby urzeczywistnić

początkowy sens małżeństwa w trwającej całe życie wierności. Bowiem tam, gdzie Bóg daje całego siebie, mężczyzna i kobieta mogą się całkowicie i ostatecznie podarować i przekazać sobie nawzajem w miłości i wierności.

Małżeństwo chrześcijańskie, zawarte zgodnie z prawem kościelnym, uobecnia więc przymierze Boga z ludźmi. Dlatego Kościół nazywa małżeństwo chrześcijańskie sakramentem. Oznacza to, że miłość Boga ogarnia miłość i wierność małżonków, umacnia ją, uzdrawia i uświęca (GS, nr 48-49). Miłość i wierność Boga potwierdziła się ostatecznie w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. W ten sposób z małżeństwem przeżywanym po chrześcijańsku wiążą się nierozdzielnie krzyż i cierpienie, ale także ciągle powtarzane przebaczenie i ustawiczna możliwość nowego początku.

Kościół musiał oczywiście doświadczyć dosyć wcześnie, że pomimo zasadniczo nowego początku w Chrystusie moc grzechu działa dalej i we własnych szeregach i że również małżeństwa chrześcijan mogą się rozpadać. Kościół nie może poddać pod dyskusję słów Jezusa o nierozdzielności małżeństwa, nie może jednak równocześnie przymykać oczu na rozpad wielu małżeństw. Bowiem wszędzie tam, gdzie ludzie żyją poza rzeczywistością odkupienia, Jezus zwraca się do nich w postawie miłosierdzia i zrozumienia ich położenia. Również w sytuacji klęski i winy otwiera On drogę do nawrócenia i nowego życia. W ciągu swojej historii Kościół musiał dobrze rozróżniać pomiędzy bardzo odmiennymi sytuacjami i stawiać sobie pytanie, w jaki sposób może pozostać bezwarunkowo wierny słowu i przykładowi Jezusa i jak z drugiej strony może konkretnie pomóc ludziom, którzy ponieśli klęskę w małżeństwie. Kościół musi stawiać sobie pytanie, w jaki sposób może stanąć solidarnie po ich stronie i być pomocnym towarzyszem ich drogi.

Odpowiedzialność wspólnoty chrześcijańskiej

W postawie wierności wobec słowa i przykładu Jezusa chrześcijanie mają się starać o powodzenie w małżeństwie, realizowanym w trwającej przez całe życie wierności. We wspólnocie chrześcijańskiej powinna panować taka atmosfera, że w ogóle nie powinno dojść do sytuacji, w której jedynym rozwiązaniem wydaje się rozwód. Dlatego musimy dziś wspólnymi siłami przeciwdziałać takiemu trendowi, który rozwód i zawarcie ponownego związku małżeńskiego chciałby przedstawić jako coś normalnego. Temu zadaniu służy przede wszystkim przygotowanie do małżeństwa, duszpasterstwo małżeństw i poradnictwo rodzinne.

Z tej samej przyczyny będziemy się odnosić z respektem i współczuciem do współchrześcijan, którzy zostali w swoim małżeństwie porzuceni, a z powodu wewnętrznego przekonania nie myślą o zawarciu nowego związku, lecz raczej jako samotni pragną zaświadczyć o nieprzemijającej wartości ich małżeństwa. Kto po rozwodzie nie zawiera nowego związku cywilnego, nie podlega żadnym ograniczeniom swoich uprawnień i miejsca w Kościele. Kościół nie może jednak – jeśli nie chce zdradzić posłannictwa Jezusa – ustanowić takiego prawa, według którego rozwód wraz z następującym zawarciem nowego związku małżeńskiego stałby się czymś normalnym, a nawet byłby roszczeniem prawnym. Właśnie wtedy, gdy Kościół wysoko ceni i strzeże nierozzerwalności małżeństwa, okazuje konieczną ludziom pomoc.

Kościół musi jednak okazać się solidarny z tymi, którzy w małżeństwie ponieśli klęskę i zdecydowali się na ponowne małżeństwo cywilne. W sytuacji pewnych niewłaściwych ocen i informacji należy stwierdzić: rozwiedzeni i ci spośród nich, którzy ponownie zawarli związek małżeński, należą do Kościoła, a przez to do wspólnoty parafialnej, w której żyją. Nie są oni – nawet jeśli ich prawa członkostwa są częściowo ograniczone – ekskomunikowani ani też wykluczeni z Kościoła; są

i pozostaną członkami Kościoła. Do nich musi się Kościół ze względu na ich trudną sytuację zwrócić w sposób szczególny.

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio” (1981) w sposób wytyczający drogę wykazał pozostającą przynależność do Kościoła tych, którzy w swoim małżeństwie ponieśli klęskę, ale nie zawarli ponownego związku małżeńskiego. *W takim przypadku wspólnota kościelna musi w szczególności sposób wspierać ich, okazywać szacunek, solidarność, zrozumienie i konkretną pomoc.* Papież stwierdza wyraźnie, że *nie ma żadnej przeszkody w dopuszczeniu do sakramentów* (nr 84).

W przypadku rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki cywilne, należy zdaniem papieża *dobrze rozróżnić pomiędzy odmiennymi sytuacjami.* Czym innym jest bowiem, jeśli ktoś został porzucony w sposób zupełnie przez niego nie zawiniony, czym innym zaś sytuacja, gdy ktoś zniszczył kościelnie ważne małżeństwo przez własną, ciężką winę. Również w stosunku do tych rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński, należy *odnosić się z troskliwą miłością, aby nie uważali siebie za oddzielonych od Kościoła.* Mogą oni, a nawet powinni, jako ochrzczeni, uczestniczyć w życiu Kościoła, słuchać słowa Bożego, brać udział w ofierze mszy świętej, regularnie modlić się, wspierać wspólnotę w dziełach charytatywnych i inicjatywach na rzecz sprawiedliwości. Kościół powinien się za nich modlić i dodawać im otuchy. Wolno im żywić mocną nadzieję, że *mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia* (nr 84). Rozwiedzeni, którzy ponownie zawarli związek małżeński, powinni więc wiedzieć i doświadczyć, że należą do wspólnoty i są zaproszeni do udziału we wszystkich celebracjach liturgicznych i akcjach kościelnych. Niestety, w naszych wspólnotach, obok gotowości do delikatnego obchodzenia się z ludźmi znajdującymi się w trudnej sytuacji jest jeszcze także dużo zaciętości i nieprzejednania. Rozwiedzeni, którzy ponownie zawarli

związek małżeński, powinni doświadczyć, że są zaakceptowani przez wspólnotę i że przejawia ona zrozumienie dla ich trudnej sytuacji. Powinni oni przeżyć Kościół jako wspólnotę uzdrawiającą i wspomagającą. Powinna ona im pomóc w uporaniu się z historią ich życia i wiary, w uznaniu winy, ale także w doświadczeniu przebaczenia. Zakłada to rozmowy i poradnictwo. Bowiem nowa orientacja życia jest możliwa jedynie wtedy, gdy cienie przeszłości zostaną pokonane przez intensywne rozmowy.

Temu celowi służą kręgi rodzinne i przyjacielskie, istniejące już w wielu wspólnotach, jak też kościelne poradnictwo małżeńskie i rodzinne czy duszpasterska rozmowa z kapłanem bądź z fachowo przygotowanym do tego świeckim. W ostatecznym wymiarze chodzi tu o odpowiedzialność całej wspólnoty.

Udział w sakramentach?

Doprowadzenie rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński, do aktywnego udziału w życiu wspólnoty, będzie zachodzić stopniowo, w wielu kolejnych etapach. Są przy tym możliwe, zależnie od sytuacji życia i wiary poszczególnych rozwiedzionych, różne stopnie i formy udziału. Nie można zajmować tu stanowiska „wszystko albo nic”. Na końcu pojawia się oczywiście często pytanie o udział poszczególnych rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński, w sakramentach pojednania i Eucharystii.

Nowsze postanowienia kościelne objaśniają, pozostając wierne wskazaniu Jezusa, że w zasadzie rozwiedzeni, którzy ponownie zawarli związek małżeński, nie mogą być dopuszczani do Stołu Eucharystycznego, gdyż znajdują się w okolicznościach życiowych, które pozostają w jawnej sprzeczności z istotą małżeństwa chrześcijańskiego (nr 84). Kto w tym przypadku działa inaczej, czyni to wbrew dyscyplinie kościelnej.

Prawo kościelne może *ustanawiać jedynie ogólnie obowiązujący porządek, nie może jednak rozstrzygać często skomplikowanych przypadków pojedynczych* („Katolicki katechizm dla dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła”, wersja niem., s. 395). Dlatego w ramach rozmowy duszpasterskiej należy wyjaśnić, czy to, co obowiązuje w ogólności, dotyczy w tym samym stopniu konkretnej sytuacji. Tego nie można założyć generalnie. Obowiązuje to przede wszystkim wtedy, gdy zainteresowani doszli do uzasadnionego przekonania sumienia o nieważności ich pierwszego małżeństwa, a udowodnienie tego w ramach postępowania kościelnego sądu małżeńskiego nie jest jednak możliwe. W takich i podobnych przypadkach rozmowa duszpasterska może pomóc zainteresowanym w podjęciu decyzji sumienia, za którą są osobiście odpowiedzialni, a którą ma uszanować Kościół i wspólnota lokalna. Posługą i zadaniem duszpasterstwa, szczególnie kapłanów, upoważnionych urzędu do posługi przebaczenia i jedności, jest towarzyszenie innym na drodze do tak dojrzałej decyzji sumienia.

W osobno sporządzonych wytycznych dla duszpasterstwa sformułowaliśmy pewne zasady podstawowe, dotyczące opieki duszpasterskiej nad ludźmi z małżeństw rozbitych. Musimy jasno stwierdzić co następuje: nie może istnieć żadne łatwe i gładkie rozwiązanie skomplikowanej sytuacji rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński. Łaska pojednania zakłada zawsze nawrócenie osobiste. Nie wolno nam uczynić z tego „taniej łaski”. Na przyszłość nie pomoże ani przesadna surowość, ani słabowita uległość. Miarą naszej mowy i czynu może być wyłącznie Jezus Chrystus. Trzeba ustawicznie zdawać się na Niego i przyznawać miejsce Jego Duchowi. Takie stałe nawracanie się jest zadaniem nie tylko rozwiedzionych i tych spośród nich, którzy ponownie zawarli związek małżeński, lecz zostało ono nałożone wszystkim chrześcijanom i całemu Kościołowi.

Na koniec pragniemy serdecznie podziękować wszystkim, którzy się troszczą o duszpasterstwo rozwiedzionych i rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli związek małżeński. Na przyszłość musimy wzmóc takie wysiłki i ukazać wyraźnie, że wierność i miłosierdzie Boga odnoszą się do każdego człowieka, jeśli jest on gotowy, by się nawrócić i na nowo otworzyć swoje serce na Boga. Prosimy was wszystkich, umiłowani siostry i bracia, o modlitwę za młodych ludzi przygotowujących się do małżeństwa, za małżonków i ich rodziny, jak i za tych, którzy w swoim małżeństwie ponieśli klęskę. Odnosi się to do wszystkich: Bóg jest wierny; On da nam moc (1 Kor 1,9; 10,13; 2 Tes 3,3).

Wierząc w niezłomną wierność Boga prosimy dla was o błogosławieństwo Boga Trójjedynego, Ojca, Syna i Ducha Świętego.

thum. ks. Ignacy Bokwa

Jerzy Laskowski SJ **Odpowiedzialny wybór małżonka**

wyd. II, ss. 92, cena 15 000 zł

Decyzja o zawarciu małżeństwa jest, zwłaszcza dla chrześcijanina, sprawą ogromnie ważną. Powinna być podjęta po dojrzałym namyśle, a wybór współmałżonka powinien być wyborem odpowiedzialnym, bo wtedy rosną szanse zawarcia trwałego, udanego związku. Książka Jerzego Laskowskiego SJ chce pomóc młodym ludziom w stworzeniu takiego związku, ukazując czynniki sprzyjające i nie sprzyjające dokonaniu prawidłowego wyboru partnera.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Rola sumienia w przyjmowaniu sakramentów*

O możliwości decyzji sumienia poszczególnych osób w sprawie udziału w Eucharystii.

W tym kontekście pojawia się decyzja dotycząca problemu udziału w celebracji sakramentów. Nie może istnieć – jak to już powiedziano – jakiegokolwiek ogólne i formalne urzędowe dopuszczenie, gdyż zaciemniałoby to wierność Kościoła wobec nierozdzielności małżeństwa. Podobnie nie może być mowy o jednostronnym, wydanym jedynie przez urząd kościelny, dopuszczeniu w konkretnym przypadku. Jednak w ramach wyjaśniającej rozmowy duszpasterskiej z kapłanem partnerów żyjących w ponownym związku małżeńskim, podczas której cała ta sytuacja może zostać dogłębnie, szczerze i obiektywnie objaśniona, może w konkretnym przypadku okazać się, że oboje partnerzy (bądź jeden z nich w stosunku do siebie samego) mogą w swoich sumieniach (względnie w swoim sumieniu) czuć się uprawnionymi do tego, by przystąpić do Stołu Pańskiego (por. KPK, kan. 843, par. 1). Dotyczy to w szczególności przypadku, gdy w swoim sumieniu wierni ci są przekonani, że wcześniejsze małżeństwo, które nieszczęśliwie się rozpadło, nigdy nie było ważne (por. także „Familia-

* Niniejszy tekst stanowi tłumaczenie fragmentu (nr 4) wytycznych duszpasterskich dotyczących duszpasterstwa osób żyjących w związkach małżeńskich niesakramentalnych, opublikowanych przez Kurie Diecezjalne Prowincji Kościelnej Nadrenii: Fryburga Bryzgowijskiego, Moguncji i Rottenburga-Stuttgartu, w sierpniu 1993 r. Tytuł oryginału brzmi: *Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze (Zasady opieki duszpasterskiej nad wiernymi z małżeństw rozbitych, rozwiedzionymi, oraz tymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński)*, Freiburg i. Br. – Mainz – Rottenburg-Stuttgart 1993.

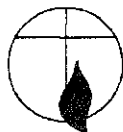
ris consortio", nr 84). Podobna sytuacja ma miejsce również wtedy, gdy zainteresowani odbyli już długą drogę refleksji i pokuty; do tego dochodzi istnienie nierozwiązywalnej kolizji obowiązków, gdzie opuszczenie nowej rodziny byłoby równoznaczne z wyrządzeniem poważnej krzywdy.

Taką decyzję może podjąć jedynie poszczególny wierny jako osobistą decyzję sumienia; nikt nie może go w tym wyręczyć. Potrzebuje on jednak w tym celu wyjaśniającego wsparcia i bezstronnego towarzyszenia urzędu kościelnego, który uwrażliwia sumienie i troszczy się o to, by nie została naruszona zasadnicza dyscyplina kościelna. Dlatego też zainteresowani muszą się również zdać na poradę i opiekę. Każdy pojedynczy przypadek musi zostać zbadany: nie można ani dopuszczać, ani też wykluczać w sposób nieróżnicujący. Bez takiej zasadniczej rozmowy duchowo-duszpasterskiej, zawierającej również elementy skruchy i nawrócenia, nie może być mowy o udziale w Eucharystii. Udział kapłana w tym wyjaśnieniu jest konieczny, ponieważ przystępowanie do Eucharystii jest publicznym, kościelnie doniosłym aktem. Mimo to kapłan nie wypowiada żadnego dopuszczenia urzędowego w sensie formalnym.

Kapłan powinien respektować decyzję sumienia pojedynczego wiernego, który po przebadaniu swojego sumienia doszedł do przekonania, że może podjąć przed Bogiem odpowiedzialność za przystępowanie do Eucharystii. Ten szacunek może mieć z pewnością różne stopnie. Może bowiem zajść u zainteresowanych skomplikowana sytuacja, w której kapłan nie może zupełnie zabronić przystępowania do Stołu Pańskiego, a musi jedynie pogodzić się z tym faktem i cierpliwie go znosić. Jest jednak także możliwe, że zainteresowany, pomimo zaistnienia obiektywnych oznak winy, osobiście nie przypisuje sobie żadnej ciężkiej winy. W takim przypadku kapłan, po dokładnym przebadaniu wszystkich okoliczności, może zachęcić zainteresowanego do pogłębionego rachunku sumienia.

Kapłan powinien chronić tak podjętą decyzję sumienia przed uprzedzeniami i podejrzeniami, ale z drugiej strony ma się troszczyć o to, by wspólnota nie miała podstaw do zgorszenia. Jeśli po rachunku sumienia nie może być mowy o przyjmowaniu Komunii świętej, nie oznacza to jednak, że – jak zostało to już objaśnione – ktoś zostaje po prostu wykluczony ze wspólnoty Kościoła bądź zostaje mu odmówione zbawienie. Tacy wierni nie są pozbawieni powołania do łaski oraz do wiary, nadziei i miłości (por. „Familiaris consortio”, nr 84). Istnieją dla nich zawsze jeszcze inne drogi zaangażowanego udziału w życiu Kościoła.

tłum. ks. Ignacy Bokwa



Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Informowanie i poszukiwanie

Zadanie, o którym piszą w swoim liście trzej biskupi niemieccy, należy podejmować na dwóch płaszczyznach. Najpierw powinno się przybliżyć – zarówno świeckim jak i kapłanom – myśl Kościoła na temat sytuacji ludzi rozwiedzionych oraz rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek. Mamy bowiem do czynienia z ogromnym niedoinformowaniem. Wielu ludzi pozostających w związkach niesakramentalnych żyje w przekonaniu, że Kościół ich odrzucił, że rozwód i powtórny związek stawiają ich poza Kościołem. I wobec tego jedni z buntem wobec Kościoła, inni bez buntu – przyjmują konsekwencje swojej decyzji. Jeśli nawet byli ochrzczeni, bierzmowani, przystępowali kiedyś do spowiedzi i Komunii świętej, przestają uczestniczyć w niedzielnych mszach, nie chrzczą dzieci, nie posyłają ich na katechezę, nie uczą dzieci modlitwy i sami się nie modlą. Nie przyjmują kapłanów z wizytą duszpasterską. Nie czytają książek i czasopism z dziedziny religijnej. W kraju zasadniczo chrześcijańskim przyjmują postawę zgoda laicką. Do ilu z nich dotarło przesłanie Jana Pawła II zawarte w adhortacji „Familiaris consortio” i w „Liście do Rodzin”? Jak im przekazać apel Ojca Świętego, *aby nie czuli się odłączeni od Kościoła, skoro mogą – owszem jako ochrzczeni powinni – uczestniczyć w jego życiu?* (FC, nr 84).

Łatwiej oczywiście dotrzeć do tych rozwiedzionych i pozostających w nowych związkach, którzy zachowali wiarę, uczestniczą w liturgii, modlą się – niekiedy wspólnie z dziećmi – posyłają dzieci na katechezę i doprowadzają je do sakramentów świętych. Dla nich coraz częściej organizuje się odrębne rekolekcje. Ostatnio w ramach ogólnych rekolekcji adwentowych i wielko-

postnych podejmuje się tematykę szczególnie ich dotyczącą. W diecezjach i w parafiach powstają grupy osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

W tym miejscu z satysfakcją można stwierdzić, że znaczny wzrost zainteresowania trudnym problemem osób rozwiedzionych pozostających w nowych związkach nastąpił po ukazaniu się w styczniu 1993 r. w Oficynie Przeglądu Powszechnego książki „Tęsknota i głód”. Dojrzała ona w czasie spotkań grupy osób żyjących w związkach niesakramentalnych, która w parafii Św. Andrzeja Boboli w Warszawie istnieje od siemiu lat. Przed trzema laty odbyły się w tejże parafii pierwsze rekolekcje dla takich osób. Ich owocem jest moja książeczka „Jesteście w Kościele”, opublikowana w 1993 r. w Wydawnictwie Sióstr Loretanek. Zawiera ona oprócz tekstu rekolekcji relacje z rozmów po rekolekcjach. Podobne rekolekcje odbywają się w różnych ośrodkach w Polsce od dziesięciu lat.

Omawianą tu problematykę coraz częściej podejmuje się podczas różnych spotkań, niekiedy wysokiej rangi. Na przykład podczas II Ogólnopolskiej Sesji Synodu Plenarnego w Warszawie, podczas spotkania kapłanów zakonnych, misjonarzy ludowych w Warszawie i Krakowie, podczas XVIII Międzynarodowego Kongresu Rodziny w Warszawie, podczas IV Ogólnopolskiego Seminarium Ewangelizacyjnego Służby Świeckich, w Ministerstwie Sprawiedliwości w Warszawie, podczas Sympozjum w Toruniu, zorganizowanego przez Radio Maryja i Fundację Pomocy Samotnym Matkom. Wszystkie te spotkania odbyły się od października ubiegłego roku.

Ponadto należy odnotować, że dwa miesięczniki – warszawska „Królowa Apostołów” i krakowski „List” – ostatnio dość regularnie podejmują problematykę rozwodów i ponownych związków. Trwa więc potrzebny proces doinformowywania.

Informacji w tym względzie potrzebują nie tylko ludzie świeccy, ale także kapłani. Jeśli mówi się o świeckich żyjących w związkach niesakramentalnych, o ich

miejscu w Kościele, jeżeli zachęca się ich do zachowania więzi wiary z Chrystusem, do modlitwy, do udziału w liturgii, do czynów miłosierdzia, to – jak piszą niemieccy biskupi – ludzie ci powinni doświadczać, że są akceptowani przez wspólnotę i że przejawia ona zrozumienie dla ich trudnej sytuacji. Powinni oni przeżywać Kościół jako wspólnotę uzdrawiającą i wspomagającą. Powinna im ona pomóc w uporaniu się z ich historią życia i wiary, w uznaniu winy, ale także w doświadczeniu przebaczenia. A tymczasem niejednokrotnie odmawia im się chrztu dziecka. Niekiedy oznajmia się im w okrutny sposób, że ich modlitwa jest obrazą Boga, a ich „chodzenie do kościoła” – grzechem.

Jak się to ma do żarliwego wezwania Ojca Świętego, adresowanego do całej wspólnoty wierzących („*Familiaris consortio*”, 84)? Może nie wszyscy kapłani znają ten dokument i Jana Pawła II „List do Rodzin”? Niech więc dociera do nich na różne sposoby – i przez osobistą lekturę, i podczas zebrań dekanalnych, i różnych zjazdów. Niech dociera do kleryków w ramach wykładów teologii moralnej i przy innych okazjach.

Równolegle z trudem informacyjnym powinna iść troska o to, żeby doświadczeniami duszpasterskimi i dociekaniem teologicznymi wspierać Magisterium Kościoła. Doświadczenia wieków wskazują, że realnie mogą wspierać to Magisterium ludzie, którzy podejmują refleksję i dzielą się doświadczeniem, z pozycji chrześcijan-katolików zachowujących więź ze swoimi biskupami i ze Stolicą Apostolską. Potrzebna jest odwaga, jaka cechowała prekursorów II Soboru Watykańskiego. Posądzano ich o nowatorstwo, niemal o herezję; przetrzymali zarzuty i okres niezrozumienia i doczekali się dnia, w którym ich propozycje rozumienia Objawienia, Prawdy Bożej, znalazły miejsce w dokumentach soborowych. Potrzebna jest także pokora, żeby – proponując rozwiązania trudnych problemów – nie występować w roli *besserwissera*, który najlepiej wie, jak powinno być. Mylą się wszyscy wokół, tylko nie on. On ma z reguły

rację. Odważni i pokorni nie będą ustanawiać swoich własnych dogmatów i reguł postępowania. Uszanują prawo Boże, oficjalnie interpretowane właśnie przez Magisterium Kościoła. Uszanują także godność człowieka, nawet jeśli on błędzi i jest grzesznikiem. Będą pamiętać, że joty nie powinno się zmieniać w prawie, ale także o tym, że nie człowiek dla prawa, ale prawo dla człowieka, że nie wolno nakładać na ludzi ciężarów, których by się samemu nie udźwignęło. Już te wszystkie ograniczenia są lekcją pokory, ale chyba także odwagi, zdolnej pytać i proponować, współczuć ludziom i rozumieć ich tęsknotę oraz głód.

Jakie pytania narzucają się na obecnym etapie dziejów zbawienia i Kościoła, między II Soborem Watykańskim i „*Familiaris consortio*” a końcem drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa w sprawie ludzi rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach? Można wyliczyć niektóre:

– Dlaczego tak wiele małżeństw, także sakramentalnych, ulega rozbiciu?

– Jak to jest z dojrzałością ludzi, którzy podczas spisywania protokołu przedślubnego i ślubowania, często z przekonaniem zobowiązują się przez całe życie dochować miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej?

– Ile tych małżeństw jest po prostu nieważnie zawartych?

– Sobór określa małżeństwo jako osobową wspólnotę życia i miłości mężczyzny i kobiety, którzy ofiarowują się sobie wzajemnie i przyjmują się jako osoby, zawiązują przymierze i przez Boga zostają związani w celu tworzenia nowej rzeczywistości. Prawo małżonków do współżycia seksualnego wynika z tej osobowej wspólnoty życia i miłości, która w seksualnym współżyciu dwojga znajduje swój wyraz i urzeczywistnienie. A jeśli w skłóconym związku praktycznie przestaje istnieć osobowa wspólnota i miłość, i przymierze, co dzieje się z sakramentem, wszak on nie wyciska trwałego znamienia, zwanego charakterem, jak chrzest, bierzmowanie

i kapłaństwo? Jego znakiem i owocem jest właśnie owa więź. Czy istnieje sakrament, gdy zupełnie zerwano tę więź, gdy miejsce miłości zajęła nienawiść?

– Jak widzi i ocenia Bóg pożycie seksualne skłóconych par, które zawarły związek w Kościele, i tych nie pobłogosławionych przez Kościół, w których ludzie rzeczywiście ofiarowują się sobie wzajemnie jak osoby, a więc istoty rozumne i wolne?

A oto, jak zapytuje mężczyzna, odpowiadając na list posłany do ponad siedmiuset par niesakramentalnych: *Wszyscy, jednak będący w związku sakramentalnym – choćby naruszali nie tylko szóste przykazanie, ale i cały Dekalog – mają prawo przystąpić do sakramentu pokuty i uzyskać rozgrzeszenie, a więc mogą mieć dostęp do Eucharystii, co jest przecież największym pragnieniem, obowiązkiem każdego chrześcijanina. Wydaje się, że wszyscy powinniśmy być równi w obliczu Boga, a jednak tak nie jest (...) Czy grzech cudzołóstwa popełniany przeze mnie jest gorszy od takiego samego grzechu popełnionego przez osobę ze związku sakramentalnego?* (s. 42). Temu panu wtóruje trzydziestokilkuletnia niewiasta, której trudno pogodzić się z tym, że rozgrzesza się wielu ludzi, którzy wracają do tych samych grzechów, a żyjący w związku cywilnym – nawet jeżeli zgodnie współżyją i dobrze wychowują dzieci – są skazani na całe życie bez Eucharystii. I też stawia ona pytanie: dlaczego?

W konstytucji dogmatycznej o Kościele (nr 3) czytamy: *Ilekoć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której (na Paschę naszą) ofiarowany jest Chrystus, 1 Kor 5,7) dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Równocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1Kor 10,17). Wszyscy ludzie są powołani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy. Ojciec Święty zapewnia ludzi ochrzczonych, żyjących*

w związkach niesakramentalnych, że oni także są w Kościele. Czy jednak takie dozgonne odsunięcie od Eucharystii, o jakim myśli dopiero co wspomniana niewiasta, nie stanowi wykluczenia z jedności, odsunięcia ich poza margines Kościoła? Czy nie jest rodzajem ekskomuniki?

Pytania można by mnożyć. Najogólniej mówiąc dotyczą one dwóch zagadnień: nierozzerwalności sakramentu małżeństwa i możliwości przystępowania do sakramentu pokuty i do Eucharystii. Wydaje się, że zadaniem teologów jest w dalszym ciągu pytanie o naturę i warunki nierozzerwalności małżeństwa, a także o kościelną praktykę pokutną i warunki przystępowania do Eucharystii. Znamienne są w tym względzie sugestie Synodu Grenoble 1990, które przytoczę na zakończenie: *Zważywszy rozmiar zjawiska i naglącą potrzebę stawienia czoła sytuacji, zgromadzenie synodalne postuluje prowadzenie badań na terenie diecezji, obejmujących chrześcijan rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach, tak aby Komisji Episkopatu do Spraw Rodziny oraz instancjom rzymskim biskup mógł przekazać udokumentowane propozycje dotyczące:*

- *pogłębionych i przeprowadzonych od nowa badań zarówno od strony teologicznej, jak i duszpasterskiej, uwzględniających:*

- *praktykę Kościołów wschodnich (propozycja 156 Synodu Biskupów, październik 1986);*

- *uwagi teologiczne Kościołów reformowanych;*

- *badania niektórych problemów dotyczących wspólnej modlitwy i przyjęcia do Kościoła osób rozwiedzionych pozostających w nowych związkach – unikając jednakże wszelkiej niejasności co do samego sakramentu małżeństwa – po to, aby można było z nimi przeżywać te doświadczenia;*

- *badanie możliwości, które pozwoliłyby tym ludziom, zgodnie z ustalonymi warunkami, ponownie przystąpić do sakramentu pokuty i uczestniczyć w Eucharystii („Tęsknota i głód”, s. 242).*

Jan Pałyga SAC

O jeden krok dalej

W teologicznej, pastoralnej a także prawnej myśli odnośnie do niesakramentalnych związków małżeńskich można wyróżnić dwie zasadnicze tendencje. Pierwsza zmierza do utrzymania dotychczasowego, prawnego modelu małżeństwa, w którym w czasie ślubu mężczyzna i kobieta dają sobie prawo do współżycia seksualnego. Druga tendencja zmierza do tego, by zerwać z tradycyjnym, dotąd obowiązującym modelem i przyjąć osobową koncepcję małżeństwa jako wspólnoty życia i miłości mężczyzny i kobiety. Przyjęcie tego modelu miałoby niezwykle daleko idące implikacje, teologiczne i prawne. Trzeba by dokonać reinterpretacji stanowiska Chrystusa w kwestii nierozzerwalności małżeństwa i przyjąć jako kryterium trwałość lub rozkład małżeństwa jako wspólnoty życia i miłości.

Rzecz charakterystyczna, że Kościół w soborowej konstytucji „*Lumen gentium*” przyjął właśnie tę koncepcję małżeństwa. Ale też stanął na stanowisku, że więź stworzona przez Boga w chwili zawierania małżeństwa nie może być odwołana, gdyż tego, co Bóg złączył, człowiek nie może rozłączyć. Bóg bowiem cokolwiek czyni, czyni raz na zawsze. Dlatego ślub kościelny zawarty zgodnie z wymogami prawa kościelnego nie może być anulowany. A tym samym rozwiedzeni nie mogą zawrzeć nowego małżeństwa sakramentalnego, a ich pożycie małżeńskie jest traktowane w kategoriach grzechu ciężkiego.

Dyskusje na temat chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa ciągle trwają i – jak sądzę – będą trwały jeszcze długo, gdyż jest to niezwykle ważny i trudny doktrynalnie oraz historycznie problem. Wyrazem tych dyskusji

są różnego rodzaju publikacje. Duszpasterzy jednak i małżonków niesakramentalnych interesuje nie tyle problem teoretyczny, ile praktyczna strona zagadnienia.

Tu trzeba powiedzieć, że milowym krokiem w interesującej nas kwestii okazała się adhortacja Jana Pawła II „*Familiaris consortio*”, nakazująca duszpasterzom otoczenie opieką duchową małżonków żyjących w związkach niesakramentalnych. Ale po pierwszym okresie zachwyty, w pełni zresztą uzasadnionego, wobec dotychczasowego stanowiska Kościoła, zarówno duszpasterze jak i sami zainteresowani stanęli wobec zasadniczego problemu: Co dalej? Czy to tylko to? Czy pary niesakramentalne nigdy nie będą dopuszczone do spowiedzi i Komunii św., nie mówiąc już o ponownym ślubie kościelnym? Bo tak Bogiem a prawdą jest to najważniejszy dla nich problem i wielki krzyż dla duszpasterzy, zwłaszcza w okresie pierwszych Komunii św., ślubów i pogrzebów bliskich osób. W jakim stopniu ta tęsknota za rozgrzeszeniem i Eucharystią jest wynikiem głębokiej wiary, a w jakim potrzebą bycia „jak inni”, niełatwo dać odpowiedź. Zresztą nie o to w tej chwili chodzi.

Czy i jakie są szanse, by pary niesakramentalne mogły chociaż w wyjątkowych wypadkach, albo przynajmniej raz do roku przystąpić do spowiedzi i Komunii św.? Na tak postawiony problem obruszy się wielu moralistów i prawników mówiąc: To niemożliwe! Bez postanowienia poprawy i zerwania z grzechem nie może być o czymś takim mowy. Człowiek bowiem nie może w tym samym momencie być w stanie łaski i grzechu. A Komunię św. można przyjąć tylko w stanie łaski uświęcającej. A przecież ludzie, którzy pozostają w związkach niesakramentalnych, prowadzą normalne życie intymne, czyli są stale w stanie grzechu ciężkiego. Od strony formalnoprawnej na pewno tak jest. Ale czy z punktu widzenia ich sumienia sprawa rzeczywiście tak wygląda? Tu się rodzą poważne wątpliwości. Część z tych osób na pewno nie ma takiego poczucia, zwłaszcza gdy nie z ich winy rozpadło się pierwsze małżeń-

stwo i znaleźli się w bardzo trudnej sytuacji życiowej, która zmusiła ich do zawarcia niesakramentalnego związku. Do takiej sytuacji nawiązuje Ojciec Święty we wspomnianej wyżej adhortacji, gdy mówi, że inaczej trzeba traktować tych, którzy zostali opuszczeni lub ze względu na dzieci czy warunki materialne byli zmuszeni do zawarcia niesakramentalnego związku małżeńskiego.

Niektórzy z moralistów mówią, że kwestia ta leży w gestii spowiednika, który po zapoznaniu się ze stanem sumienia takiego penitenta winien rozstrzygnąć, czy może on przystąpić, a nawet stale przystępować, do Komunii św., czy też nie. Sprawa niby prosta, ale łączy się z kilkoma ważnymi kwestiami, jak np. opinii ludzkiej, pewnego subiektywizmu, tak ze strony zainteresowanych jak i spowiednika, a nawet niebezpieczeństwa jakiegoś relatywizmu moralnego. To wszystko jednak można by było ustawić, gdyby w tej kwestii było wyraźne zielone światło, którego niestety ciągle brak. Spowiednicy, którzy decydują się na udzielanie takim osobom rozgrzeszenia, biorą to na własne sumienie. Kwestia ta nie rozwiązuje jednak problemu i dotyczy tylko pewnej grupy osób o takim właśnie sumieniu. A co z innymi, czyli ludźmi, którzy mają poczucie winy, że sami doprowadzili do rozkładu pierwszego, sakramentalnego małżeństwa, ale dzisiaj żałują i przepraszają Boga za swój grzech i tęsknią za spowiedzią i Komunią św.? Co z nimi?

Czy w myśleniu teologicznym i prawnym nie można byłoby się posunąć o krok dalej?

Ojciec Święty w cytowanej adhortacji mówi, że każdy przypadek trzeba traktować indywidualnie. Wskazuje zatem na to, że zasadę ogólną trzeba uszczegółowić, czyli przyrzeć się, jak sprawa wygląda w życiu. W tym postulatcie uszczegółowienia zasady ogólnej dane zostało zielone światło do dalszych poszukiwań. Czy wobec tego nie należałoby trochę pod innym kątem zajrzeć do Ewangelii i przyrzeć się postawie Chrystusa wobec grzeszników, a także odwołać się do praktyki Kościoła

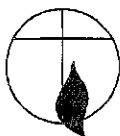
prawosławnego, z którym jesteśmy prawie w jedności doktrynalnej? Myślę, że to, co tam znajdziemy, dałoby – zwłaszcza prawnikom – wiele do myślenia. Otóż z Ewangelii jasno wynika, że Chrystus z *grzesznikami jadał*, przebywał z nimi i rozmawiał. Był tylko jeden człowiek, z którym nie chciał zamienić słowa. Tym człowiekiem był Herod. Od ludzi, których spotykał, domagał się przede wszystkim wiary i miłości. Zdawał się przez to niejako mówić, że odejście od grzechu przyjdzie w swoim czasie. Moje pytanie brzmi: Czy przyjęcie Komunii św. jest innym zbliżeniem się do Chrystusa niż Jego rozmowy i bycie z grzesznikami? Wiem, jakie implikacje wiążą się z tym pytaniem, ale myślę, że trzeba je postawić.

Poza tym wydaje mi się, że my, pokolenie postjanse-nistyczne, zapomnieliśmy o tym, że nigdy nie będziemy wystarczająco czysti i zawsze będziemy mieli przybrudzone ręce, a sakramenta sunt propter homines. Komunia św. zaś nie jest nagrodą za dobre życie, ale pokarmem na dobre życie. Ktoś zapyta co z ostrzeżeniem św. Pawła, który mówi: *Dlatego też kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej.*

Uwagi te są mi potrzebne po to, by postawić inny, jakże życiowo ważny i sygnalizowany wyżej problem. Czy nie byłoby możliwości, w kontekście postawy Chrystusa pełnej miłości i miłosierdzia, dopuszczenia do spowiedzi i Komunii św. raz do roku lub z okazji wielkich wydarzeń religijnych w domu, jak chrzest, pierwsza Komunia św., ślub dzieci, śmierć bliskich osób? Oczywiście wszystko pod pewnymi warunkami. Pierwszym z nich byłaby żywa wiara, głęboko chrześcijańska postawa w życiu, a także na pewien czas wyrzeczenie się intymności małżeńskiej, która niestety uchodzi, w kontekście małżeństwa niesakramentalnego za grzech numer jeden. Czy w tym przypadku spożywanie Chleba Pańskiego byłoby niegodne? Wiem, że w świetle uprawianej przez nas teologii wszystko to może się nam wydać

doktrynalnie mocno podejrzane. Z drugiej strony wcale nie proponuję zrównania statusu małżeństw niesakramentalnych ze statusem małżeństw sakramentalnych, ale tylko mówię o okazaniu odrobiny miłosierdzia i wyjściu naprzeciw tęsknotom ludzi żyjących bez ślubu kościelnego.

Na zakończenie powyższych uwag przytaczam fragment listu, który otrzymałem 21 VII 1994 r.: *Piszę ten list, ponieważ przeczytałam, ile cierpień przechodzą małżeństwa, które mają tylko ślub cywilny (...) Ja jestem panną, męża opuściła żona dla innego mężczyzny. Oboje we wszystkie niedziele i święta uczestniczymy we mszy św. Nasz ksiądz mówi tylko, żeby czekać, ale na co? Jesteśmy w Kościele niepotrzebni, bo nie możemy przystąpić ani do sakramentów św., ani dziecka podawać do chrztu św. Dlaczego musi być aż taka kara, za to, że chciało się dobrze, a wyszło źle, za to, że jego żona zapragnęła innego mężczyzny? Ona do kościoła nie chodzi. Jej to jest niepotrzebne, ale nam bardzo. Ile można słuchać kazań o rozwodnikach, o życiu na kontrakcie, o tym, że żyjemy w grzechu? Ale przecież nie możemy inaczej, chociaż bardzo tego pragniemy. Proszę Boga, by nas nie opuszczał, a księdza o jakąś pomoc i duchowe wsparcie. (...) PS. Dziękuję za przeczytanie tego listu, po jego napisaniu czuję się tak, jakbym była u spowiedzi.*



ks. Wojciech Góralski

Drugi synod rzymski w trosce o rodzinę

29 V 1993 r. Ojciec Święty Jan Paweł II dokonał uroczystego zamknięcia drugiego synodu rzymskiego, a następnie podpisał 24 czerwca dekret zatwierdzający uchwały tego zgromadzenia. Wkrótce po promulgacji zostały one starannie wydane przez Witkariat Miasta jako „Księga synodu diecezji rzymskiej”¹. Promulgując obszerne uchwały synodu papież wyraził pragnienie, aby stały się one punktem odniesienia i regułą duszpasterską dla życia i posłannictwa Kościoła rzymskiego, a także impulsem dla wspólnoty i bodźcem łączącym jej działania duszpasterskie oraz źródłem odwagi apostolskiej i inspiracji do podejmowania dzieła bardziej skutecznego kształtowania oblicza chrześcijańskiego Rzymu w perspektywie nowego tysiąclecia. „Księga synodu” powinna też stać się, apeluje papież, pomocą i bodźcem na drodze prowadzącej ku pełnej jedności chrześcijan (s. 2-3).

Całość uchwał synodu została ujęta w trzech częściach: powołanie Kościoła rzymskiego u progu trzeciego tysiąclecia; drogi nowej ewangelizacji; dziedziny uprzywilejowane. W ostatniej części znalazła się – na pierwszym miejscu – problematyka rodziny, zawarta w roz-

¹*Libro del Sinodo della Diocesi di Roma. Secondo Sinodo Diocesano celebrato sotto la presidenza di Sua Santità Giovanni Paolo II, annunciato il 17 maggio 1986 e concluso il 29 maggio 1993 durante la Veglia di Pentecoste in Piazza San Pietro. Roma 1993* (odniesienia do *Księgi* w tekście artykułu sygnuję podaniem stron w nawiasie).

dziale I². Cały rozdział został usystematyzowany w dziesięciu podrozdziałach oraz wskazaniach pastoralnych, obejmujących trzy zagadnienia uwidocznione w podtytułach.

Rodzina w Rzymie – znak kryzysu i rozdroże nadziei

Doniosłym stwierdzeniem zgromadzenia synodalnego, nawiązującym do nauki II Soboru Watykańskiego, jest zaliczanie rodziny do uprzywilejowanej dziedziny duszpasterstwa oraz określenie jej jako fundamentalnego podmiotu na drodze ku nowej ewangelizacji³.

Interesujący jest opis sytuacji, w jakiej znajduje się współczesna rodzina rzymska. Jest ona dotknięta, podobnie jak w innych krajach Europy Zachodniej, głębokim kryzysem zarówno na płaszczyźnie etycznej jak i społecznej. Rodzina kryje w sobie wiele sprzeczności: obciążają ją tak znamiona negatywne, choć nie brakuje i cech pozytywnych. Do przejawów szczególnie osłabiających instytucję rodziny synod zalicza: zmniejszanie się liczby małżeństw zarówno religijnych jak i cywilnych, wzrost liczby tzw. związków wolnych, zwiększanie się liczby separacji, rozwodów oraz związków zawieranych przez osoby rozwiedzione, zmniejszenie się liczby urodzeń, rozpowszechnianie się praktyki aborcyjnej. Niepokojące są również dane statystyczne, z których wynika, że w Rzymie liczba rodzin zmniejsza się rocznie o 6000. Upowszechnianie zaś przez środki przekazu kultury indywidualizmu, która myli wolność z brakiem odpowiedzialności i pragnie tym samym zredukować urzeczywistnianie się osoby ludzkiej do kategorii wyłącznie indywidualnych, osłabia coraz bardziej instytucję rodziny.

² *Capitolo I – La famiglia*, tamże, s. 243-273; pozostałe dziedziny uprzywilejowane określono następująco: młodzież; odpowiedzialność społeczna, ekonomiczna i polityczna; kultura.

³ Odwołano się do konstytucji soborowej *Gaudium et spes* nr 47 oraz adhortacji *Familiaris consortio* nr 4.

Doznaje przez to uszczerbku sama idea więzi małżeńskiej, niosąca ze sobą odpowiedzialność osoby wobec Boga, samej siebie, współmałżonka, dzieci, społeczności i nie ograniczająca jej jedynie do „faktu prywatnego”, ocenianego przez subiektywny osąd. Na sytuację tę nakłada się ponadto okoliczność, iż większość rodzin w Wiecznym Mieście pochodzi z różnych stron Italii, a nawet z innych krajów, co stwarza wielość modeli rodziny i nie sprzyja integracji społecznej (s. 243-244).

W niekorzystnych warunkach znajdują się również ludzie młodzi pragnący założyć własną rodzinę: mają trudności w znalezieniu mieszkania i pracy, a brak modelu właściwego życia rodzinnego odbija się ujemnie na ich starcie życiowym. W rodzinach już istniejących często brakuje porozumienia pomiędzy małżonkami, a także pomiędzy rodzicami i dziećmi, co można określić mianem kryzysu stosunków międzyosobowych. Poważnym mankamentem pozostaje ponadto liczba małżeństw utrzymujących się bez wzajemnej miłości małżonków, stałe pomiędzy nimi napięcia oraz niewierność małżeńska.

Obok elementów negatywnych w życiu rodziny rzymskiej synod dostrzega także znamiona pozytywne, warte podkreślenia. Należą do nich: większa personalizacja wzajemnych stosunków pomiędzy mężczyzną i kobietą oraz docenianie drogi tej ostatniej do pełnej godności życia małżeńskiego i macierzyństwa, z jednoczesnym zwróceniem uwagi na prawa i obowiązki mężczyzny jako męża i wychowawcy dzieci; znacznie szersze otwarcie się rodzin zamożnych wobec rodzin i osób będących w potrzebie; większa dyspozycyjność w zakresie adoptowania dzieci; odczuwanie autentycznej duchowości rodzinnej i właściwej etyki stosunków międzyludzkich oraz pogłębienia religijnego i kulturalnego; wola zaangażowania się we wspólnotę społeczną i kościelną. Zjawiskiem pozytywnym jest także coraz mocniej dająca o sobie znać u młodzieży potrzeba odnowienia autentycznej miłości wobec rodziców oraz nawiąza-

nia stałej i pogłębionej więzi z osobą, z którą ktoś się wiąże uczuciowo. Synod stwierdza też z satysfakcją, że w Rzymie, podobnie jak w całej Italii, dobre stosunki między rodzicami i dziećmi oraz znaczenie rodziny opartej na małżeństwie cieszą się bardzo wysokim uznaniem większości społeczeństwa (s. 245-246).

W kierunku odkrycia centralnej roli rodziny w życiu Kościoła i jego misji

Kryzys rodziny odbija się według synodu na społeczności kościelnej. Nic też dziwnego, że wiele par małżeńskich traci wrażliwość rozumienia własnego życia małżeńskiego jako odpowiedzi na powołanie chrześcijańskie. Rodzice często przestają traktować rodzinę jako główne miejsce doświadczania oraz przekazywania wiary i rodzących się z niej wartości. Często zbyt słabo odczuwają obowiązek uczestnictwa w strukturach kościelnych i składania chrześcijańskiego świadectwa w życiu społecznym. Wszystko to odbija się ujemnie na aktywności rodzin w życiu parafialnym, powoduje nieufność wobec różnych form zaangażowania katechetycznego i charytatywnego, osłabia rozumienie roli rodziców w dziele religijnego wychowania dzieci, co w konsekwencji prowadzi do powierzenia tego zadania wspólnocie kościelnej. Boleśnie odczuwa się przy tym niewystarczające rozumienie przez wspólnotę chrześcijańską roli duszpasterstwa rodzin, które zresztą nie potrafi jeszcze skutecznie przychodzić z pomocą, zwłaszcza rodzinom znajdującym się w szczególnej potrzebie.

Znaczące źródło ożywienia duszpasterstwa rodzin synod upatruje w rzymskim Centrum Duszpasterstwa Rodzin. Dostrzega poza tym inne przejawy inicjatyw duszpasterskich, choćby w zakresie instytucji wolontariatu ukierunkowanego na trudne sytuacje rodzinne, przygotowanie do małżeństwa, pogłębianie duchowości małżeńskiej czy pełniejsze dostrzeganie w osobach mał-

żonków podmiotu nowej ewangelizacji. Cieszy również powstawanie coraz to liczniejszych grup i wspólnot rodzin chrześcijańskich (s. 247-248).

Głosić Ewangelię o rodzinie

Priorytetowym zadaniem wobec rodziny, nie tylko z punktu widzenia Kościoła, lecz także z punktu widzenia społeczności, jest – według synodu – ewangelizacja tej podstawowej komórki życia społecznego. Prawdziwe ukierunkowanie rodziny może przyjść tylko od Jezusa Chrystusa i Jego odwiecznej i wciąż nowej „Ewangelii o rodzinie”. Kościół rzymski, zaznacza zgromadzenie synodalne, zamierza skierować swoją uwagę ku bogatej nauce soborowej o rodzinie, pogłębionej w adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”.

Redaktorzy uchwał synodu podkreślają następnie, iż z woli Boga, przypominanej przez Chrystusa (Mt 19,6), związek mężczyzny i kobiety cechuje jedność i nierozzerwalność. Ustanowiony przez Chrystusa sakrament małżeństwa wyraża i realizuje pełną prawdę o oblubieńczej relacji mężczyzny i kobiety oraz ich służbie w dziele przekazywania życia. Jak się stwierdza w „Familiaris consortio” (nr 13) przez ten sakrament autentyczna miłość ludzka zmierza do jedności głęboko osobowej, wymagając nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu, i otwiera się ku płodności. *Wszak małżeństwo jest wedle zamysłu Bożego podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie* (FC, nr 14). W myśl „Katechizmu Kościoła katolickiego” (nr 2205) rodzina chrześcijańska jest jednością osób oraz znakiem i obrazem jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego *rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościoła-*

wi, *Jego oblubienicy* (FC, nr 17). Rodzina, jak to określa II Sobór Watykański, staje się *Kościółem domowym* oraz stanowi podstawową przestrzeń, na której buduje się Kościół jako tajemnicę wspólnoty i posłannictwa (s. 248-251).

Rodzina uprzywilejowanym przedmiotem nowej ewangelizacji

W perspektywie dzieła nowej ewangelizacji synod rzymski dostrzega potrzebę pilnego uruchomienia, m.in. dzięki pomocy Centrum Diecezjalnego ds. Duszpasterstwa Rodzin, właściwych form służby rodzinie, odpowiadających potrzebom kościelnym. Wymaga to przede wszystkim zweryfikowania dotychczasowych doświadczeń i dostosowania ich do nowych potrzeb i sytuacji. Doniosłą wydaje się uwaga, że duszpasterstwa rodzin nie można traktować jako istniejącego dla siebie, lecz winno ono stawać się zasadą ożywiającą i jednoczącą całą parafialną akcję duszpasterską, tak aby pomiędzy rodziną i parafią – rozumianą jako autentyczna rodzina – istniało wzajemne przenikanie. Duszpasterstwo rodzin powinno zatem znaleźć swoje miejsce w całościowo pojmowanym duszpasterstwie na płaszczyźnie prefektury, sektora i diecezji (s. 251-252).

Duszpasterstwo w zakresie przygotowania do małżeństwa

Przygotowanie do życia rodzinnego synod dostrzega jako doniosłe zadanie duszpasterskie, które należy organicznie włączyć do poszczególnych programów katechizacyjnych, poczynając od tych, które są przeznaczone dla najmłodszych dzieci, a kończąc na programach dla młodzieży. Duszpasterstwo przedmałżeńskie nie może się ograniczać jedynie do odbywania koniecznych spotkań w ramach przygotowania do sakramentu

małżeństwa. Szczególną troską należy objąć narzeczonych, inicjując we wspólnotach parafialnych specjalną formę duszpasterstwa. Ważnym jego wątkiem będzie uświadamianie narzeczonym znaczenia i roli narzeczeństwa, jak również bezpośrednie przygotowanie ich do sakramentu małżeństwa. Program tego przygotowania, obejmujący aspekt psychologiczny, społeczny i prawny, winien być właściwie zakorzeniony w biblijnej wizji miłości, małżeństwa, rodziny i życia ludzkiego. Spotkania formacyjne narzeczonych powinny stanowić okazję do autentycznego przeżywania Kościoła, nawiązania przyjaźni, wymiany doświadczeń, pogłębiania ducha modlitwy i otwierania się na słowo Boże, lepszego rozumienia samej celebracji małżeństwa (s. 252-254).

Rozwój duchowy rodziny, pomoc dla rodzin nowych oraz rodzin przeżywających trudności

Synod wychodzi z założenia, że dla rozwoju rodziny niezbędna jest pomoc w zakresie autentycznej duchowości rodzinnej, a także stwarzanie okazji do budowania wspólnoty. Dlatego niezbędne jest powstawanie grup, które – oparte na przyjaźni – pragnęłyby odkrywać Boga i skarby Ewangelii, celem harmonijnego wzrostu w wierze pośród konkretnego doświadczenia życiowego. Grupy te powinny coraz bardziej otwierać się na różne formy uczestnictwa w życiu kościelnym i podejmowanie zadań w zakresie służby i odpowiedzialności społecznej. Dużą rolę do spełnienia mają tutaj ruchy, organizacje i stowarzyszenia o charakterze rodzinnym.

Dużą wagę przykładają synod do rodzin nowo założonych. Doświadczenie bowiem wskazuje, iż w pierwszych latach małżeństwa małżonkowie napotykają duże trudności. Sprawą nie mniej doniosłą jest świadczenie pomocy rodzinom, które znalazły się w szczególnych trudnościach, najczęściej wskutek braku mieszkania, przebywania przez kogoś z domowników w więzieniu, kalectwa

lub uzależnienia toksycznego dzieci, choroby w domu, podziału ideologicznego czy skazania na emigrację. W parafiach powinny więc istnieć odpowiednie centra, a w diecezji właściwa liczba konsultorów rodzinnych. Niezbędne są tutaj również struktury międzyparafialne, koordynujące pomoc świadczoną rodzinom będącym w potrzebie, przede wszystkim osobom starszym. Koordynacja ta mogłaby się realizować we współpracy ze strukturami społecznymi i istniejącym wolontariatem.

Rodzina uprzywilejowanym podmiotem nowej ewangelizacji

Synod żywi przekonanie, zawarte w przemówieniu Jana Pawła II wygłoszonym podczas trzeciej konferencji biskupów Ameryki Łacińskiej w 1979 r., iż *przyszła ewangelizacja zależy w dużej mierze od Kościoła domowego*⁴. Rodzina zatem nie może być uważana jedynie za przedmiot nowej ewangelizacji, lecz także za jej znaczący i nieoceniony podmiot. Ewangeliczna i soborowa zasada udziału i współodpowiedzialności wiernych świeckich w misji Kościoła znajduje w rodzinie swoje pierwsze, i pod pewnymi względami naczelne miejsce urzeczywistniania się. Zadania, które rodzą się z chrześcijańskiego powołania rodziny, powinny być postrzegane jako autentyczna służba kościelna, przez którą Chrystus buduje swój Kościół i zwiastuje ludziom Ewangelię zbawienia. Powinny mieć to na względzie wszelkie programy formacyjne odnoszące się do instytucji rodziny. W akcji formacyjnej wspólnoty kościelnej chodzi więc o odkrywanie wobec każdej rodziny chrześcijańskiej specyfiki powołania ewangelizacyjnego, przede wszystkim zaś wewnętrznej natury sakramentu małżeństwa, który czyni rodzinę *Kościółem domowym* (s. 257-258).

⁴ Zob. AAS 71: 1979, s. 204.

Niezastąpiony wkład rodziny w budowanie wspólnoty chrześcijańskiej

Rodzina chrześcijańska, zauważa zgromadzenie synodalne, jest powołana do pomnażania daru wspólnoty, w którym realizuje się prawda i wolność osoby odkupionej przez Chrystusa. Wszyscy członkowie rodziny są wezwani do coraz pełniejszego uświęcania się w Chrystusie, ożywianego przez miłość, ofiarę, modlitwę i udział w niedzielnej Eucharystii. Przez miłość rodzina chrześcijańska staje się obrazem Rodziny z Nazaretu. Może też stawać się w dzisiejszych czasach szkołą dojrzałości chrześcijańskiej i szczególnym miejscem życia kościelnego.

Szczególnym powołaniem rodziny jest odpowiedzialna i szlachetna służba życiu. Płodność jest wymownym znakiem udziału małżonków w stwórczej miłości Boga, pozostając zarazem świadectwem wzajemnego oddania się osób. Wspomniana płodność rozciąga się także na przyjmowanie dzieci z innych rodzin będących w potrzebie lub sierot – przez instytucje powierzenia i adopcji. Nie można jednak zapominać, że także wówczas, gdy prokreacja jest niemożliwa, życie małżeńskie nie traci swojej wartości. Niepłodność fizyczna może przecież stanowić dla małżonków okazję do podejmowania innych form posługi życiu i osobie ludzkiej, m.in. poprzez adopcję, pracę wychowawczą, pomoc innym rodzinom czy dzieciom biednym lub niepełnosprawnym (s. 258-260).

Zaangażowani w duszpasterstwo rodzinne

W celu utrzymania szeroko zakrojonego duszpasterstwa rodzin potrzeba odpowiedzialnej formacji angażujących się w tę dziedzinę. Może temu służyć szkoła diecezjalna oraz inne inicjatywy podejmowane na terenie diecezji. Poczynając więc od seminariów duchownych i instytutów doskonalenia formacji młodych kapłanów,

zakonników, zakonnic oraz wiernych świeckich, aż po kursy dla katechetów, animatorów liturgii, działaczy „Caritasu” oraz wolontariuszy, duszpasterstwo rodzin powinno znaleźć swoją specjalną obecność, tak aby uczynić każdego czujnym i zdolnym do uwzględniania we własnej posłudze kościelnej problematyki dotyczącej rodziny. Do duszpasterstwa rodzin należy nieodżownie włączyć również szkoły katolickie każdego szczebla, w szczególności zaś wychowawców odpowiedzialnych za całość formacji wychowanków.

Synod zwraca następnie uwagę, iż do wnoszenia wkładu w dzieło duszpasterstwa rodzinnego są powołane same rodziny, tj. małżonkowie chrześcijańscy. Dzięki ich zaangażowaniu we własnych środowiskach i we współdziałaniu z innymi rodzinami poszczególne wspólnoty parafialne będą przybierać coraz bardziej „formę rodzinną”. Ogromnego znaczenia nabierają więc dary, którymi tyle rodzin ubogaca katechizację, ewangelizację, liturgię, różne dziedziny apostołatu oraz posługę charytatywną (s. 260-261).

Rodzina i społeczność w Rzymie

Synod podkreśla, że tylko rodzina chrześcijańska może odrodzić w świetle miłości Chrystusowej zniszczoną w wielu punktach tkankę etyczną i społeczną. Przede wszystkim chodzi o promowanie wartości życia w każdym jego stadium i niezależnie od warunków, podejmowanie posługi społecznej, zwłaszcza wobec rodzin będących w potrzebie, popieranie organizacji życia społecznego, zaangażowanie w służbie publicznej – szkół, ochrony zdrowia i ustawodawstwa, zdolnych promować i utrzymywać prawa i obowiązki rodziny. Na rodzinach chrześcijańskich spoczywają również ważne zadania na polu polityki, wszak chodzi o takie ich zaangażowanie, by ustawy i instytucje państwowe nie tylko nie naruszały, lecz podtrzymywały i broniły praw i obowiązków rodziny. W ten sposób rodziny chrześcijańskie powinny

się przyczyniać do kształtowania polityki prorodzinnej, przyjmując odpowiedzialność za proces transformacji społeczności. Apel II Soboru Watykańskiego o przeciężanie etyki indywidualistycznej ma więc znaczenie także dla rodziny (FC, nr 44).

Wśród wielu obszarów zaangażowania społecznego i politycznego rodzin ważne miejsce synod przypisuje szkole. Obecność rodziny w szkole, przez udział w organach kolegialnych, ma decydujący wpływ na kierunek kształtowania u dzieci wartości, które odpowiadają przekonaniom rodziców. Wiąże się z tym ich prawo do swobodnego wyboru szkół dla swoich dzieci, łącznie ze szkołami katolickimi, których w Rzymie zresztą nie brak. Ustawodawstwo, które uznaje takie prawo rodziny i podtrzymuje je, jawi się jako nie do uchylecia i wymaga ze strony samych rodzin zdecydowanego wspólnego zaangażowania, tak aby i w Italii mógł realizować się parytet szkolny. Za ważne uznano na synodzie rzymskim włączenie się rodzin w świat pracy i ekonomii, ochrony zdrowia, właściwego funkcjonowania środków społecznego przekazu.

Kościół rzymski, stwierdza następnie zgromadzenie synodalne, zachęca do przyznania priorytetu polityce społecznej na rzecz rodziny w dziedzinie pomocy społecznej, spraw fiskalnych, domu, świadczeń społecznych i całego kompleksu spraw, dzięki którym macierzyństwo i wychowanie dzieci nie byłyby społecznie deprecjonowane. Wszelkie działania przeciwne – na polu ekonomicznym, społecznym, prawnym i instytucjonalnym – nie służą wspólnotocie narodowej. Interesujące byłoby bliższe zapoznanie się z sytuacją rodziny w Rzymie w świetle Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej z 1983 r.

Rodziny żyjące w chrześcijańskiej społeczności Rzymu nie mogą zamykać horyzontów własnej służby na perspektywę powszechną; rodzina ma do spełnienia zadania zmierzające do rozwoju społeczności. Rodzina chrześcijańska jest wezwana do bycia znakiem jedności dla świata i do wykonywania w ten sposób swojej roli

profetycznej, związanej ze zwiastowaniem królestwa i pokoju Chrystusa, ku któremu cały świat jest w drodze. Takie otwarcie rodziny nabiera wymiaru misyjnego (s. 262-264).

* * *

Końcowa część rozdziału „Rodzina” uchwał zgromadzenia synodalnego jest poświęcona dyrektywom duszpasterskim, które stanowią niejako praktyczne zastosowanie w odniesieniu do wielu kwestii, na temat których wypowiedziano się w części doktrynalno-opisowej. Całość owych wskazań redaktorzy ujęli w trzy części: rodziny w społeczności i w Kościele; duszpasterstwo rodzin przeżywających trudności; formacja pracowników duszpasterstwa rodzin. Należy dodać, iż wskazania duszpasterskie we wszystkich częściach nie mają charakteru sensu stricto norm prawnych, choć są zredagowane m.in. w formie poleceń i dyrektyw.

Drugi synod rzymski, stanowiący doniosłe wydarzenie w diecezji Ojca Świętego poświęcił wiele uwagi instytucji rodziny, zaliczając ją do dziedzin uprzywilejowanych w życiu wspólnoty kościelnej. Wydaje się, że obszerne uchwały II synodu rzymskiego, pełne troski o przyszłość rodziny, mogą stanowić cenny punkt odniesienia do refleksji nad rodziną podejmowanej w wielu środowiskach podczas Międzynarodowego Roku Rodziny (1994). Tak wiele bowiem spraw nurtujących współczesną rodzinę rzymską dotyka w równej mierze rodziny diecezji w wielu innych krajach. Powzięte zaś przez synod rzymski rozwiązania i propozycje mogą w dużej mierze stanowić właściwy wzorzec w podejmowaniu wielorakich działań na rzecz obrony i promowania tak priorytetowej instytucji, jaką jest rodzina.

Medard Kehl SJ

Kościół na obczyźnie (I)^{*}

Odkryciem stała się dla mnie książka amsterdamskiego duszpasterza akademickiego, Bernarda Rootmensena, pt. „Czterdzieści słów na pustyni”, bardzo rozpowszechniona w Holandii¹. W 40 krótkich rozdziałach, dydaktycznie i językowo dobrze sformułowanych, nacechowanych analityczną trzeźwością i zarazem duchową inspiracją, autor stosuje metafory pustyni do obecnego dramatycznego procesu przemian w Kościele środkowoeuropejskim. Nowy lud Boży, jak niegdyś Izrael z Egiptu, zostaje w jednej chwili wyrwany z form życia i struktur, z którymi od wieków był zżyty. Musi się więc udać w trudną drogę przez krainy coraz bardziej chrześcijańsko *stepowiejące, zasypane, przemieniające się w pustynię*, usiłując przy tym ominąć kuszące, przeklęte i błędne drogi, na nowo odkrywać ukryte źródła wiary i oazy nadziei, a nadto jeszcze ufać tak bardzo zakwestionowanej pewności wypływającej z obietnicy, że Bóg nie opuszcza swego ludu, ale chce go prowadzić ku nowym, nie przeczuwanym przestrzeniom życiowym. W ogromnej mierze zgadzam się z analizą Kościoła i kultury dokonaną przez Rootmense-na (nawet jeśli Holandia w pewnym sensie „dalej”

^{*} *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, „Stimmen der Zeit” 8/1993, s. 507-520.

¹ B. Rootmensen, *Vierzig Worte in der Wüste. Werkbuch für Gemeinden zur Krise von Kirche, Glaube und Kultur*, Düsseldorf 1991.

dotarła na pustynię niż my, należący do obszaru niemieckojęzycznego).

Z mojego punktu widzenia chciałbym wyraźniej zaznaczyć kilka „drogowskazów”. Aby jaśniej widzieć i rozumieć, pragnę I i II część raczej na sposób FENOMENOLOGICZNY wskazać, gdzie jako Kościół znajdujemy się obecnie na tej drodze, która stanowi naszą „pustynię”, i jak na nią trafiliśmy. Główna intencja moich rozważań kieruje się jednak ku III części, o charakterze SOBOROWO-DUCHOWYM. Co możemy uczynić (pojedynczo lub wspólnie), aby z ludzką i chrześcijańską godnością przetrwać tę sytuację „obcości”? Co może nas uchronić przed skłonnością do narzekania, przesytą, zgorzknieniem, małodusznością, nękającymi samooskarżeniami lub przeklinaniem innych?

Nowożytność jako „obcość”

Zapytajmy najpierw, co sprawia, że życie Kościoła i w Kościele jest obecnie tak trudne, iż trafnie możemy je określić jako wędrówkę przez pustynię? Jestem do głębi przekonany, że nie stoją tu na pierwszym miejscu nasze wewnętrzkościelne trudności (hasła: inercja dotycząca warunków dopuszczania do urzędów kościelnych, niektóre nominacje biskupów, szeroko utrzymujący się styl centralizmu rzymskiego kierownictwa, podejście do wielu lojalnych wobec Kościoła, lecz ponownie żonatyh rozwiedzionych wiernych albo też podejście do byłych kapłanów, moralność seksualna, przypadek Drewwermanna itd.). Są to zjawiska w najwyższym stopniu denerwujące i zasmucające, bo utrudniają, a nawet wręcz uniemożliwiają nasz dialog ze społeczeństwem tak dalece, że na lekcjach religii, w katechezach parafialnych, w działalności duszpasterskiej z młodzieżą i dorosłymi wobec głośniego „bałaganu kościelnego” ledwie można dotrzeć do istoty naszego posłannictwa. A przecież właściwe KORZENIE obecnego kryzysu chrześcijaństwa i Kościoła w Europie Środkowej sięgają o wiele głębiej.

Odnoszą się one w równej mierze do Kościoła katolickiego, jak i (a nawet jeszcze mocniej) do Kościoła ewangelickiego, który przecież nie jest dodatkowo obciążony takimi problemami wewnętrznymi (skwapliwie roztrząsanymi przez opinię publiczną).

Moja teza brzmi: obecny problem życia i przetrwania Kościoła pozostaje w ścisłym związku z braną całościowo „nowożytną” lub „postmodernistyczną” kulturą i problemem jej trwania i przetrwania. Wielkie Kościoły są uwikłane we współczesne zjawiska kryzysu kultury i dlatego na swój sposób dzielą jej problemy.

Co oznacza „nowożytność”? Bez wdawania się w dyskusję na temat bardzo zróżnicowanego posługiwania się określeniami „moderna” i „postmoderna”², chciałbym z kulturowo-socjologicznego punktu widzenia wymienić cechę naszej epoki, która przejawia się w zasadniczej *niestatości wszystkich rzeczy i stanów*³. Nie określa to tylko faktycznie zmieniających się ciągle stosunków społecznych i kulturowych, ale ma również normatywny podtekst *uprawomocnienia ciągłej przemiany*⁴. Dobrze i słuszne jest, że wszystko stale się zmienia. *Duch wiecznej rewizji* (J. Burckhard) jest duchem nowożytności. „Nowoczesna” kultura nie legitymuje swych norm i wartości, swych zachowań i ich przemian na podstawie tradycji uznanej za obowiązującą (a więc tradycji pochodzącej z przeszłości), ale również nie legitymuje ich (jak to było jeszcze niedawno, np. w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych), opierając się na przewodniej idei koniecznego postępu historii, mającego zmierzać ku idealnemu, powszechnemu, społecznemu stanowi szczęścia (ponieważ historia i przyszłość były brane za „projekt” do realizacji).

²W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

³F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, s. 19.

⁴Tamże, s. 35.

Wielkie idee dotyczące przyszłości świata, które obiecywały całej ludzkości wyzwolenie prowadzące do ogólnego stanu szczęścia, popadły w głęboki kryzys. Bardzo szybko tracą one siłę przekonywania. Dotyczy to oświeceniowej idei mówiącej o powszechnej emancypacji rozumu i idei wolności od wszelkich instytucjonalnych i tradycyjnych podstaw (zaprzecza temu realne doświadczenie bezmyślności naszego współczesnego obchodzenia się ze stworzeniem, doświadczenie rozbudzonego na nowo irracjonalnego nacjonalizmu oraz ogromnej gotowości do użycia przemocy itd.). Dotyczy to również idei wyzwolonego dzięki pracy, bezklasowego społeczeństwa w socjalizmie lub komunizmie (zaprzecza temu załamanie się systemów społecznych wywodzących się z tej ideologii). I wreszcie dotyczy to idei kapitalistycznego postępu, zmierzającego ku powszechnemu dobrobytowi przez rozwój wolnego rynku i podporządkowanie mu nauk przyrodniczych i techniki (zaprzecza temu zwiększające się ubożenie mas w skali całego świata, przy równoczesnym wzroście dobrobytu relatywnie małej elity)⁵.

Dochodzi do tego, że nowożytność, w swej obecnej fazie rozwoju, porzuca różne obietnice postępu, a nieustanną przemianę w coś nowego widzi jako właściwą wartość samą w sobie – postęp legitymuje się sam z siebie. Takiemu rodzajowi kulturowego rozumienia siebie najlepiej odpowiadają następujące cnoty: otwarcie, giętkość, mobilność, szybkie dopasowywanie się do najnowszych potrzeb, innowacyjność. Jednak w dużej mierze są one treściowo puste, ponieważ przyszłość jest już tylko „przestrzenią możliwego” dla wszystkiego, co mogłoby w jakiś sposób służyć podniesieniu niejasno wymarzonej „jakości życia” poszczególnych osób oraz ich małych światów, w których żyją.

⁵ J.F. Lyotard, *Postmoderne für Kinder*, Wiedeń 1987, s. 32 nn.

JUDEOCHRZEŚCJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE PODSTAWOWE. Gdy przypomnimy sobie, czym jest judeochrześcijańskie doświadczenie podstawowe, wówczas stanie się dla nas jasne, jak dalece owo nowoczesne poczucie życia jest obce wierze chrześcijańskiej. Doświadczenie to opiera się na wydarzeniu z przeszłości (exodus i zawarcie przymierza w Starym Testamencie oraz jego wypełnienie w nowotestamentowym wydarzeniu Chrystusa). Wydarzenie to jest przekazywane i ciągle na nowo UOBECNIANE w przepowiadaniu, liturgii i diakonii jako zawsze wiążąca, dająca tożsamość podstawa i norma ludu Bożego, przez wszystkie czasy i na całej ziemi, i w ten sposób otwiera przed tym ludem i za jego pośrednictwem przed wszystkimi ludźmi, szczególnie przed ubogimi, określoną treściowo wizję przyszłości, a mianowicie wizję stworzenia w królestwie Bożym, pojednanego dzięki miłości i sprawiedliwości Bożej.

Łatwo da się zauważyć, że szanse akceptacji takiego wypływającego z wiary oglądu historii nie są zbyt wielkie w ramach kultury opartej na samouzasadniającym się i w związku z tym stale przyspieszającym procesie przemian. Na żadnym konsensusie kulturowym nie mogą się dziś oprzeć ani konstytutywna dla osobowej i wspólnotowej tożsamości więź z normatywną tradycją, ani gotowość wrastania krok po kroku w tę wspólnotę wiary (fascynacja czymś ciągle nowym i chęć przeżywania ciągle czegoś więcej jest o wiele silniejsza u ludzi młodych), ani nawet nadzieja na powszechne uzdrowienie naszej rzeczywistości. Od końca lat sześćdziesiątych wartości te również coraz mniej mogą się opierać na *wyznaniowych środowiskach społecznych*, które gwałtownie się rozpadają⁶. Im słabsze stają się ogólnokulturowe albo subkulturowe „struktury upodobań”, im bar-

⁶ F.X. Kaufmann, dz. cyt., s. 218 nn.; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, s. 167 nn.

dziej wiara chrześcijańska jest zdana na osobiste rozeznanie i wolną zgodę, tym bardziej staje się ona religijnym światopoglądem jakiejś szczególnej grupy, która w sposób bolesny musi się uczyć radzić sobie ze swą specyfiką, a w związku z tym z rosnącym wyobcowaniem wobec większości współczesnych nam ludzi. Doświadczenie Izraela i Kościoła starożytnego, samo przez się zrozumiałe, że jako lud Boży jesteśmy „obcymi” na tym świecie, w chwili obecnej staje się coraz bardziej odczuwalnym kulturowo, narzuconym nam zjawiskiem.

PRZECIW DEMONIZOWANIU NOWOŻYTNOŚCI. W obecnej sytuacji niewiele sensu ma intonowanie antymodernistycznego lamentu, dziś w wielu kręgach katolickich znów tak bardzo ulubionego, jakby współczesna kultura pochodziła wyłącznie od złego i jakby nie istniały w niej żadne mosty, żadne punkty zaczepienia dla chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. Bynajmniej! Przecież także ta kultura jest włączona w zbawcze dzieło Chrystusa, jej także Ewangelia musi być głoszona z zapraszającą życzliwością, ona również należy do powszechnej „wspólnoty drogi” wszystkich dzieci Bożych zmierzających ku obiecanemu królestwu Bożemu. Ponadto istnieją pewne wartości podstawowe, które w obecnej fazie nowożytności mocniej się krystalizują, a w swych odruchach antropologicznych i etycznych są „kompatybilne” ze samoświadomością wierzących, co więcej – są poważnym stawianiem pytań pod naszym adresem⁷. Oto te wartości: TOLERANCJA wobec podstawowych przekonań innych osób, a więc zasadnicze uznanie kogoś drugiego za innego, bez chęci zagarnięcia lub uszczęśliwiania go na siłę z fałszywym zapalem misjonarskim i uniwersalistycznym (W. Welsch mówi dlatego o *radykałnym pluralizmie* nowożytności, który należy zaakceptować⁸), albo też podkreślanie znaczenia własnego SUMIENIA jako

⁷ Por. tamże, s. 199 nn.

⁸ W. Welsch, dz. cyt., s. 320 nn.

ostatecznej instancji decyzyjnej we wszelkich problemach etycznych. Dalej: wysoka ocena wymiany i ucześnictwa we wszelkich procesach dotyczących poszczególnych ludzi, społeczeństwa i środowiska, pragnienie WOLNOŚCI i SAMOOKREŚLENIA w osobistym kształtowaniu życia itd. Owe wartości zawsze były przecież zakorzenione w spuściźnie zachodniochrześcijańskiej, ale w ciągu minionych dziesięcioleci miały w chrześcijaństwie mało swobody ruchu i dlatego dziś tak często służą do oskarżania w sposób agresywny chrześcijańskiej przeszłości kultury. Wartości te muszą jednoznacznie mieć w Kościele swe słuszne prawo obywatelstwa, o ile Kościół nie chce się stać tradycjonalistycznym gettem pośród nowożytności⁹.

Kiedy jednak stwierdzamy rosnący rozdział pomiędzy nowożytną kulturą a judeochrześcijańskim doświadczeniem podstawowym, odnosi się to przede wszystkim do CIEMNYCH STRON tychże nowożytnych wartości, do „czarującego krewnego” radykalnego pluralizmu, którym jest właśnie *pluralizm powierzchownej wielobarwności* (W. Welsch). Pluralizm ten ujawnia się najszerzej w *dowolności i powierzchowności*, w braku istnienia czegośkolwiek wiążącego i w indywidualizmie, w obojętności wobec drugiego, w braku solidarności z cierpiącymi i w przesadnym kulcie samourzeczywistniania się itd. O ile taka postać nowożytności odciska się na świadomości nam współczesnych (i to praktycznie coraz mocniej), to wiara chrześcijańska może być faktycznie przeżywana już tylko jako nie dające się zintegrować obce ciało. Mówiąc biblijnie, jesteśmy rzeczywiście wezwani do wyjścia z Egiptu naszej współczesnej kultury, ale nie do defensywnego otoczenia się murem lub całkowitego zamknięcia się w samych sobie, lecz raczej do częścio-

⁹ Np. że wiara chrześcijańska w powszechną, zbawczą wolę Boga oraz w powszechne zbawcze pośrednictwo Kościoła nie musi prowadzić m.in. do nietolerancji; widać to bardzo wyraźnie w soborowym rozumieniu Kościoła i misji; por. M. Kehl, dz. cyt., s. 93 nn.

wego *kulturowego niepostuszeństwa* (B. Rootmensen). Naszą tożsamość ludu Bożego powinniśmy dziś odnajdywać w bardziej zdecydowanym odrzuceniu błędnych dróg owej kultury, a więc w gotowości do podjęcia marszu przez „pustynię”, na której zarówno jako poszczególne osoby jak też jako lud Boży musimy przede wszystkim żyć naszym doświadczeniem podstawowym płynącym z wiary, a nie korzystać z zabezpieczeń dawanych przez tę kulturę.

Dlatego w dzisiejszej sytuacji naszej wiary posłannictwo religijnego doświadczenia Izraela i Jezusa znowu zyskuje coraz większe znaczenie symbolu:

Pustynia jest dosłownie i w sensie przenośnym przestrzenią między Egiptem i Kanaanem. Jest miejscem, na którym została dana Tora, miejscem pierwszej Miłości. Dlatego Ozeasz (2,16) powie później: „Chcę cię przynieść na pustynię”.

Pustynia jest miejscem uczenia się trwającym 40 lat albo 40 dni. Jest ona dość twardą szkołą życia, w której słychać wiele szemrania.

Pustynia jest miejscem, gdzie ludzie w ciszy i samotności dochodzą do oświecenia i gdzie niekiedy Bóg przemawia do ludzi.

Pustynia jest miejscem na marginesie społeczeństwa. Ludzie są tam „tubylcami” (insider) i „wychodźcami” (outsider). Jednak przeważa to ostatnie, a więc „bycie obcym i gościem”.

Pustynia jest symbolem wykorzenienia i zarazem odnowy. W tym ostatnim znaczeniu znajdujemy pojęcie pustyni przede wszystkim u Izajasza (rozdz. 40-50). Tekst ten jest spisaną teologią pustyni z czasów wygnania babilońskiego¹⁰.

W tej mierze, w jakiej ową „teologię pustyni” Starego i Nowego Testamentu znowu uczynimy naszą własnością, doświadczenie wyobcowania we współczesnej kultu-

¹⁰ B. Rootmensen, dz. cyt., s. 50 nn.

rze znowu może się stać wyzwajającym WYZWANIEM. Poprowadzi nas ono do źródeł, oczyści nas, podaruje nową jasność i nową chęć życia, uzdolni do twórczego spotkania ze współczesną kulturą, a przez to przyczyni się do przezwyciężenia fałszywych ścieżek rozwoju i kryzysów naszej kultury.

Czynniki wzrastającego zniechęcenia Kościołem

Utrzymany na poziomie bardzo ogólnym opis sytuacji Kościoła w europejskiej nowożytności można bliżej określić za pomocą wielu różnych czynników. Pozwolą one stwierdzić, w jaki sposób wzrastający rozdział pomiędzy określonym rozwojem współczesnego samorozumienia a judeochrześcijańskim doświadczeniem wiary bardzo często przyjmuje kształt jakiegoś agresywnego zniechęcenia Kościołem i krytyki wobec niego. Również tutaj czynniki wewnątrzkościelne odgrywają całkowicie podrzędną rolę wobec społecznych uwarunkowań, co wprawdzie powinno prowadzić do ich relatywizacji, ale w żadnym wypadku do ich bagatelizowania.

CZYNNIK SPOŁECZNO-HISTORYCZNY. Rozpowszechnione obecnie krytyczne stanowisko wobec Kościoła nie może być postrzegane w oderwaniu od skomplikowanej postawy nowożytnego człowieka, świadomego swej własnej wolności i indywidualności względem wszelkich INSTYTUCJI. Już Hegel widział istotę problemu nowożytnego społeczeństwa w rosnącej alienacji poszczególnych osób wobec większych, sformalizowanych organizacji społecznych. Z jednej strony prowadzi to coraz silniej do ucieczki człowieka w prywatność; prywatna sfera życiowa, a przede wszystkim szukanie bezpieczeństwa i intymności staje się prawie wyłącznym miejscem rzeczywistego spełnienia życiowego. Z drugiej zaś strony instytucje społeczne są uznawane wyłącznie za publiczne urzędy służące do zaspokojenia indywidualnych potrzeb życiowych. W ten sposób dochodzi do jaskrawego, pomijającego elementy wspólne przeciwstawienia indy-

widuum i rzeczywistości społecznej, i to w odniesieniu do prawie wszystkich większych struktur społecznych: polityki (ileż to osób u nas „wystąpiłoby” z państwa, gdyby tylko mogły to uczynić!), szkolnictwa, lecznictwa, kultury, związków zawodowych itd. W naszym społeczeństwie, pełna dystansu (dlatego również niedialektyczna i nieskuteczna) krytyka instytucji stanowi normalny element świadomości wielu współczesnych. Przeciwwagą dla wyżej wymienionej postawy jest wysoko cenione poszukiwanie mniejszych, bardziej przejrzystych, łatwiejszych do uczestnictwa form życia albo też szukanie wszystko zmieniających ruchów społecznych.

W ten ogólnospołeczny proces świadomości na swój sposób wciągnięte są także duże Kościoły. Nie są one postrzegane na pierwszym miejscu jako wspólnoty wiary, ale jako Kościół urzędowy, tzn. jako publiczne, reprezentowane przez swych urzędników organizacje, mające na celu zaspokojenie ogólnych i prywatnych potrzeb religijnych (takich jak przezwyciężenie lęku, pomoc w uporaniu się z doświadczeniami granicznymi i z doświadczeniami przypadkowości, pomoc w kryzysach wynikających z utraty sensu, rytualna integracja indywidualnych i rodzinnych etapów życia itd.). Im mniej Kościoły wychodzą naprzeciw tym oczekiwaniom, zwłaszcza że tak mało pokrywają się one z misją Kościoła, którą jest przepowiadanie Ewangelii Jezusa Chrystusa, tym bardziej tracą na ogólnospołecznym znaczeniu. Na pewnym określonym etapie rozczarowania zaczyna się szukać dla siebie bardziej kompetentnych, lub też „łatwiej obsługujących” agencji dysponujących sensem.

CZYNNIK RELIGIJO-SOCJOLOGICZNY. Gdy jeszcze przed paru laty hasło: „Jezus tak – Kościół nie”, charakteryzowało postawę wobec Kościoła wielu ludzi w naszych krajach, to dziś obowiązuje zupełnie inne motto: „Religia być może tak – osobowy Bóg nie” (J.B. Metz). O ile religia rozumie siebie jako otwarcie na transcendencję (w jakimkolwiek sensie by to było), na ostateczny sens, na tajemniczy charakter życia, na kosmiczne

„numinosum” na doświadczenie wszechogarniającej kosmicznej jedności i całości, o tyle wywołuje w nas ona echo, które powinno być potraktowane serio. Dowodzi tego fascynacja ezoteryką, prądami mistyczno-ekologicznymi, New Age’em, nową gnozą, starymi mitami itp. Szukanie ostatecznej, prostej, dającej poczucie sensu syntezy wobec olbrzymiej złożoności i różnorodności naszego życia społecznego jest całkowicie uprawnione społecznie. Ale coraz rzadziej szuka się syntezy w wierze chrześcijańskiej. Jej przekaz o Bogu osobowym, co więcej – o takim Bogu, który stał się człowiekiem, na wielu robi wrażenie czegoś zbyt antropomorficznego, zbyt konkretnego, zbyt wiążącego. Otwarcia na „boskość” wiele osób nie chce i nie może skonkretyzować w osobistej więzi z „boskim Ty”. Ponadto, gdy tę więź z Bogiem Kościół ujmuje językiem wiążącym, a więc zobowiązującym wierzących (wyznanie wiary, dogmat), wówczas wiara chrześcijańska staje się całkowicie niezrozumiała dla współczesnego sposobu odczuwania. Religia bowiem znajduje jeszcze uznanie jako czysto subiektywna sprawa odczuć, które w żadnej mierze nie mogą być formułowane językiem intersubiektywnie wiążącym.

CZYNNIK KOŚCIELNO-SOCJOLOGICZNY. Wydaje się, że w krajach niemieckojęzycznych w galopującym tempie zmierzamy DO ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA I SPOŁECZEŃSTWA, pomimo nadal trwającej współpracy państwa. Trwająca przez wiele stuleci i odciskająca swe piętno na kulturze więź pomiędzy Kościołami i społeczeństwem, zwłaszcza z jego średnimi i wyższymi warstwami, w chwili obecnej przekształciła się w częściowo agresywne procesy emancypacyjne. Najwyraźniej widać to w publikacjach książkowych i w określonych liberalnych środkach przekazu. Podczas gdy przez kilka lat po Soborze w stosunkach między Kościołem katolickim a publicznymi środkami przekazu panowało odprężenie, to od mniej więcej 10 lat zauważa się tu wyraźną zmianę. Z pewnością wpływ na to ma w tych latach również wzmożona ten-

dencja restauratywna i antymodernistyczna Kościoła katolickiego. Jakkolwiek by było, szeroki poklask znajduje dzisiaj rozpatrywanie historii, nauki i obecności Kościoła za pomocą hermeneutyki podejrzenia i demaskacji. Hermeneutyka ta zarzuca Kościołowi, że chce on uciskać wolność za pomocą autorytarnej władzy, że chce tłumić prawdę, prawdę o Jezusie, o Bogu, o własnej historii, o człowieku, a zwłaszcza o kobietach. Przykładami takiej publicznej demaskacji Kościoła są dziennikarskie bestsellery o nagłej śmierci papieża Jana Pawła I, o zwojach papirusów z Qumran (*tajne dokumenty Jezusa*), o całunie turyńskim, o procesach czarownic w średniowieczu, co więcej o *kryminalnej historii chrześcijaństwa* (K.H. Deschner), a również takie zasadnicze ataki, jak atak Franza Buggle'a na judaizm i chrześcijaństwo: *przecież oni w ogóle nie wiedzą, w co wierzą*. Niestety, również chrześcijańscy autorzy tacy, jak np. Eugen Drewermann czy Uta Ranke-Heinemann, dają się porwać i wykorzystać przez ten cieszący się powodzeniem prąd literackiej destrukcji Kościoła.

W żadnym wypadku nie chodzi o to, aby tymi stwierdzeniami zaprzeczać lub bagatelizować istnienie nieskończenie wielu poważnych grzechów Kościoła w historii i współczesności. Również fakt, że w chwili obecnej mają one tak wielki rezonans, nawet wśród chrześcijan, nie jest wolny od winy Kościoła. Bojaźń Kościoła przed otwartym przyznaniem się do uchybień i błędów, nieszczęsna, wciąż jeszcze trwająca praktyka autorytarnych decyzji oraz brak jawności wielu zdarzeń wewnątrzkościelnych są wciąż pożywką dla hermeneutyki demaskacji.

CZYNNIK PSYCHOLOGICZNY. Wydaje mi się jednak, że postawa Kościoła (w przeciwieństwie do wielu przedso-borowych epok przecież znacznie zmieniona) nie wystarcza, by wyjaśnić aktualną ostrość polemiki skierowanej przeciw niemu i chrześcijaństwu. Podejrzewam, że stoi za tym głęboko psychologiczne zjawisko. Być może jest tak, że żal nad ginącą wiarą w chrześcijańskiego Boga,

żał nad własną rosnącą niezdolnością do wierzenia u wielu ludzi nie przechodzi bez śladu. Żal ten jest również doświadczany przez wielu jako utrata wartości i kultury. Publiczne uporanie się z tą stratą dokonuje się m.in. przez obarczenie winą Kościoła. To Kościół jest winny temu, że nie możemy już dłużej wierzyć w Boga, ponieważ nie można wierzyć instytucji tak niehumanitarnej i skostniałej. A skoro ona sama prezentuje się jako tak niewiarygodna, to również jej posłanie wiary nic nie znaczy. Ów znany mechanizm kozła ofiarnego może w końcu kogoś w jego własnym przekonaniu w dużej mierze uwolnić od winy. Co więcej, za pomocą ciągle nowego, całkowicie uprawnionego rejestru grzechów wziętych z przeszłości i teraźniejszości Kościoła można, stając się coraz bardziej nieprzenikliwym, zamknąć się przed własną odpowiedzialnością wobec prawdy religijnej i przed wezwaniem, by w sprawach wiary samemu dokonać uzasadnionego wyboru za lub przeciw niej.

CZYNNIK RELIGIJNO-HISTORYCZNY. Dotykamy wreszcie ostatniego, decydującego czynnika. Widzę go w naszej powszechnej, KOŚCIELNEJ BEZRADNOŚCI wobec takiego głoszenia i przepowiadania wiary w Boga jako osobowego „pra-źródła” wszelkiego życia, jako wciąż podtrzymującej osobiście, kształtującej, towarzyszącej sym-patii, aby zapalało się w ludziach światło zrozumienia, aby pojmowali oni sercem i umysłem, że dobre i w sposób najgłębszy wyzwalające jest ugruntowanie swego życia na Bogu, pójście w ślad za Nim w jedność z Jezusem i współbudowanie Jego królestwa. Coraz trudniej przychodzi nam „przekazywać” ów rdzeń chrześcijańskiego posłania słowem lub naszym życiem. Klasyczne instytucje przekazu wiary (rodzina, nauka religii, katecheza, kazanie itd.) wpływają tylko w pojedynczych przypadkach. Wydaje się, że może się to jeszcze powieść tylko na drodze osobistych kontaktów, rozmów, wzorów, co z natury rzeczy jest możliwe w sposób bardzo ograniczony, ze względu na natężenie i zasięg tego rodzaju działania. Centralne pojęcia i rze-

czywistości naszej wiary (Bóg, stworzenie, zbawienie, Jezus Chrystus, łaska, grzech, zmartwychwstanie itp.) umierają w sercach średniej i młodszej generacji śmiercią braku zrozumienia, bezsensu, obojętności, tak że Rootmensen mówi nawet o *zaciemieniu Boga* w naszym Kościele i kulturze.

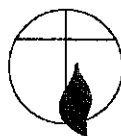
Ponieważ w dużej mierze stajemy bezradni wobec zasadniczego problemu dotyczącego nas egzystencjalnie, a mianowicie dawania świadectwa wierze, dochodzi również w wielu innych dziedzinach do napierającego *spiętrzenia problemów*¹¹. Są to: religijna nieskuteczność w wielu dziedzinach pracy Kościoła z młodzieżą, stale rosnący brak kapłanów, zdecydowane zmniejszenie się liczby powołań zakonnych, niejasna rola Kościoła we współczesnym społeczeństwie w ogóle. Czym jest więc jego „posłannictwo”, skoro tak mało jest poszukiwane „serce” Kościoła, a mianowicie osobowa wiara w Boga? Skoro na pozór wygaśł głód Boga, albo przynajmniej może być zaspokojony na wiele innych sposobów, to na co potrzebne jest jeszcze przepowiadanie Kościoła?

Tego rodzaju dręczące pytania u wielu osób wzbudzają wątpliwości co do przyszłych możliwości wiary w Europie. Doświadczanie *pochrześcijańskiego społeczeństwa* (L. Bertsch) stanowi dla nas coś całkowicie nowego i do głębi niepokojącego, właśnie wtedy, gdy bez ogródek stwierdza się jego istnienie w kręgu własnej rodziny, przyjaciół i wśród codziennych zajęć. Zrozumiałe jest więc to, że dziś wiele osób z nostalgią zwraca się ku tętniącemu życiu Kościołowi w Ameryce Południowej, w Ameryce Północnej, w Korei Południowej, w Afryce itd., co może wpływać całkiem relatywizująco i zachęcająco. Inni uciekają w nieustanną krytykę Kościoła urzędowego, która w ostatecznym rozrachunku frustruje i przepędza jego ostatnich wiernych członków.

¹¹ U. Ruh, *Deutscher Katholizismus heute*, „Herder Korrespondenz” 46/1992, s. 245 nn.

Jeszcze inni całą sprawę starają się wyciszyć i zbagatelizować: „tak źle przecież nie jest, wiodło się przecież Kościołowi już o wiele gorzej, tu i tam kwitnie przecież życie Kościoła itd.” Bez wątpienia! Ale powadze branej całościowo obecnej sytuacji Kościoła w samym sercu współczesnej kultury europejskiej nie mogą sprostać tego rodzaju wykręty. To nic nie pomoże. Na obecną sytuację musimy patrzeć otwarcie i realistycznie i próbować odkryć w niej ślady i znaki jakiejś nowej nadziei. Tylko realistyczna, ZAKORZENIONA NADZIEJA sprawia, że w wędrówce Kościoła przez pustynię poczynimy parę kroków do przodu, zbliżając się do takiej postaci Kościoła, którą Bóg być może przewidział dla niego na obecną „nowożytność”.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ



Co to jest nowoczesność?*

Dwa najpopularniejsze znaczenia francuskiego słowa „moderne” są dość różne. Może chodzić o tytuł jednego z rozdziałów podręcznika historii: po Średniowieczu, Renesansie nadchodzi „Czasy nowożytności”. Niektórzy uważają, że ta część podręcznika stała się za gruba i przechodzą do innego tytułu: „Postmodernizm”. Częściej jednak słowo to ma charakter impresyjny i jest nośnikiem wielu wartości odwołujących się do uczuć – pozytywnych i negatywnych. „Moderne” jest synonimem nowoczesnego. Jako nowoczesne określa się zachowania i postawy, które są modne w życiu codziennym i w kulturze, niezależnie od tego czy są przyjmowane przychylnie. Najbardziej widoczne zmiany mają swoje źródło w rozwoju techniki i jego skutkach w sferze przemysłu i świecie pracy. Dlatego niektórzy wiążą nowoczesność z nadmiernym produktywizmem uważanym za nieodzowny. Technostruktura przemysłowa narzuca uniformizującą seryjność i stwarza skomplikowane zależności między gospodarkami a państwami oraz między jednostkami. To jest nowoczesne! Jeśli chodzi o tzw. kulturę nowoczesną, która naznacza najbardziej obiegowe wypowiedzi, to najczęściej jest ona prostym rozpowszechnianiem tematów ze środków przekazu i bardzo często utożsamia się z modą. Nowoczesne jest to, o czym się mówi i co się sprzedaje.

Takie ujęcie powoduje zróżnicowanie ocen. Niestety, rzadko opierają się one na analizach. Często natomiast się zdarza, że dyskusje nad tym, czym jest nowoczesność, są po prostu konfrontacjami twórców wyobraźni, małej wiedzy i ekstrapolacji bez fundamentu. Dlatego tylko po dokładnej analizie można będzie zdecydować, czy słowo „nowożytność” jest tylko użyteczną etykietą określającą kilka wieków historii, czy też określa ono pewien proces przemiany całej kultury, tzn. naszego stosunku do natury, innych ludzi i wyobrażeń Boga.

Nowożytność określa to, co nastąpiło po radykalnej zmianie i dotyczy zarówno człowieka jak i jego otoczenia. Świat nowożytny to ten, który zastąpił świat agrarny. Pojawiła się nowa wizja rzeczywistości. Nieporównywalna z tą, która ją poprzedzała. Nowożytność dotyczy najpierw człowieka, potem jego świata. Jej sens to nowa logika, która wyznacza nowe, nie znane w przeszłości, pole semantyczne. Jest to

* *Qu'est-ce que la modernité?* „Etudes” 11/1990, ss. 499-510.

logika nowej wizji świata. Być nowoczesnym, to żyć w nowym świecie, który wymaga nowego podejścia, nowych metod¹.

Logika ta funkcjonuje w różnych dziedzinach. Odnalezienie jej w fizyce, polityce, kulturze i w sferze społecznej jest możliwe i konieczne. Człowiek i jego świat stają się nowożytnymi na skutek czterech rewolucji, które musimy w miarę dokładnie określić. Po każdej z nich świat się zmienił i zmieniło się nasze spojrzenie. Człowiek odbiera siebie i świat w perspektywie owej nowej logiki.

Zmiana spojrzenia na świat nie dokonuje się gwałtownie. Nastąpiła ona najpierw w fizyce, jednak rewolucję Newtonowską poprzedził długi kryzys teoretyczny. Następnie świadomość odkrycia nowych praw rządzących kosmosem wyszła poza środowiska naukowe. Wpłynęło to a zmianę stosunku człowieka do przyrody. Zmieniła się koncepcja świata pracy, relacji międzyludzkich, jak również relacje do Boga i w konsekwencji także zachowania religijne.

Należy zatem podkreślić, że nowa wizja świata ujawnia się w wielu dziedzinach, w których nowa logika powoduje powstanie nie znanych dotąd struktur. Świadomość zachodzących zmian w każdej z dziedzin przejawia się inaczej i na swój sposób.

Cztery rewolucje, które wyznaczają przejście do nowożytności to rewolucja naukowa, polityczna, kulturowa oraz techniczna i przemysłowa. Każda z ich ma kilka etapów. W każdej można być mniej lub bardziej nowoczesnym. Można nawet dokonać jednej lub kilku rewolucji z całkowitym pominięciem pozostałych. Dopóki chcemy określić, czym jest nowożytność, możemy poprzestać w analizach na całościowej refleksji. Innym problemem jest uchwycenie nowej logiki. Wówczas w analizach należałoby pójść nieco dalej. Nowa logika jest tym, co określa nowożytność na różnych etapach jej rozwoju. W niniejszym artykule chodzi jedynie o określenie różnych miejsc, w których się ona wyłania.

Rewolucja naukowa

Newton² rozpoczyna rewolucję naukową. Ogłaszając prawo powszechnego ciążenia wskazał przepaść dzielącą dwie wizje świata. Od

¹To nowe podejście próbowałem przedstawić w książce *Les Fins du Monde*, Aubier 1987.

²„Nature and Nature's laws lay hid in night; God said: let Newton be! and all was light” (Epitafium dla Izaaka Newtona ułożone przez A. Pope’a).

przyrody rządzonej przez Boga i Jego aniołów następuje przejście do przyrody samorządzącej się; od przyrody, która wyrażała wolę Bożą i opowiadała Jego chwałę, następuje przejście do mechaniki niebieskiej, która nie objawia nic innego poza determinizmem swoich praw. Wkrótce Laplace³ przedstawi swoją mechanikę całego wszechświata.

Przed rewolucją Newtonowską człowiek był pośrednikiem między przyrodą a Bogiem w świecie uporządkowanym, skończonym, hierarchicznym, w świecie, który Bóg stworzył. Ten porządek, dostępny dla poznania ludzkiego, jest w istocie porządkiem symbolicznym, przez który Bóg zwraca się do człowieka. „Księga świata” jest dana człowiekowi do odszyfrowania. Kosmos średniowiecza pozwala na symboliczne wyrażenie, że dwie części człowieka i świata – materialna i duchowa – tworzą organiczną jedność. Cała przyroda jest pojmowana i przeżywana jako rzeczywistość, która odsyła do innego porządku. Człowiek jest pośrednikiem, ponieważ w nim jest zjednoczone to co widzialne i niewidzialne, materia i duch. Istniała, i w wielu umysłach nadal istnieje, symboliczna kultura, w której każde istnienie jest pojmowane jako mające swoje źródło poza sobą samym w relacji do innych poziomów rzeczywistości.

Miejsce porządku symbolicznej jedności świata zajmuje świat podzielony, w którym człowiek jest oddzielony od przyrody i próbuje do niej dotrzeć. Odtąd świat fizyki jawi się jako kosmos uporządkowany mechanicznie, zdeteminowany, którego prawa należy odkryć. Od wyobrażenia „Księgi świata” następuje przejście do gigantycznego mechanizmu kosmicznego. Jest on poddany jedynie prawom fizyki, które znoszą całą symbolikę, niebo zaś mówi tylko o sobie samym. *Niebiosa głoszą chwałę Bożą* (Psałm 45), po Newtonie Pascal pisze: *Wieczna cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie...*⁴

Rewolucja ta jest podwójna i dotyczy także roli i rozwoju matematyki. Cały świat można ująć matematycznie. Newton mógł wyrazić nowe prawa, które rządzą kosmosem, jedynie za pomocą praw matematycznych. Stworzył do tego celu rachunek różniczkowy i całkowity, który wkrótce Leibniz dopełnił.

Ta podwójna rewolucja ma już swoją historię, w której nowe zmiany określają kolejne etapy nowożytności. Od mechaniki i kosmosu Laplace’a następuje przejście do względności szczególnej (ograniczonej), potem zaś dzięki Einsteinowi do względności ogólnej. Determi-

³ *Exposition du Système du Monde* (1796).

⁴ Nie należy jednak zapominać, że Pascal wkłada te słowa w usta ateisty.

nizm wciąż jest regułą, ale kosmos jest znowu skończony i ukształtowany według geometrii Riemannowskiej, która nie jest zgodna z naszymi wyobrażeniami zmysłowymi. W końcu wraz z Nielsem Bohrem i fizyką kwantową determinizm zostawia dużo miejsca przypadkowi, przy jednoczesnym zachowaniu autonomii świata. Niektórzy fizycy rezygnują z przejścia do trzeciego etapu i uważają fizykę kwantową za prosty sposób obliczeń. Odrzucają możliwość postrzegania w fizyce kwantowej nowego sposobu ustrukturywania świata kryjącego się poza symbolami matematycznymi.

Leibniz przedłużył rachunek różniczkowy i całkowity w kierunku uniwersalnego języka, który byłby zdolny wyrazić cały wszechświat. Później Hilbert próbuje włączyć logikę do symboliki matematycznej. Poszukiwania te kończą się kryzysem u samych podstaw, najpierw w matematyce, potem w logice – wraz z paradoksami Husserla i przede wszystkim z twierdzeniem Gödla⁵.

Od 1931 r. zaledwie przyswoiliśmy sobie to twierdzenie. Gödel pokazał matematykom, logikom i filozofom zainteresowanym matematyką, że żaden ustalony system, nawet najbardziej wyrafinowany, nie może wyrazić złożoności liczb naturalnych: 0, 1, 2, 3. Odkryto, że logika funkcjonuje w istotnym odniesieniu do samej siebie. Ale to nie tylko w matematyce rozumowanie obraca się w kręgu związającym się bez końca w sobie samym, w splocie bez strony zewnętrznej, jak we wstędze Möbiusa. Trudno jest zaakceptować zanikanie fundamentów.

To myślenie fizyczno-matematyczne obejmowało dwa etapy. Ich wspólną cechą jest to co najistotniejsze: potwierdzenie autonomii świata fizycznego i samotność człowieka wobec przyrody. Pierwszy etap, zafascynowany odkryciami, był scjentystyczny i pozytywistyczny. Metoda pozytywna pozwalała na dojście do nauki totalizującej, do wszechwiedzy. Nieomylny marsz nauki miał doprowadzić do wiedzy pozytywnej i całkowitej o człowieku i jego świecie.

Stwierdzenie, że żaden całościowy system nie jest możliwy, było ciężkim doświadczeniem. W rezultacie – przynajmniej w fizyce – uwagę skupiono na metodzie oraz na większym opanowaniu przypadku. W innych dziedzinach zanikanie fundamentów doprowadziło wielu naukowców do myślenia o nieskończonej „dekonstrukcji”. Inni zamknęli oczy, by lepiej się skupić na pewnikach przeszłości.

Należało tutaj uwypuklić rewolucję naukową, gdyż jest ona podstawą. Wszystkie inne rewolucje wypływają z niej.

⁵ E. Nagel, J.R. Newman, *Twierdzenie Gödla*, Warszawa 1966.

Rewolucja polityczna

Ogólnie można powiedzieć, że w rewolucji politycznej przewrót nastąpił przez pojawienie się demokracji, najpierw w Anglii i w Ameryce, potem we Francji. Nowością jest, że demokracja przestaje być jedną z możliwych form rządzenia (taka możliwość istniała już od czasów Platona i Arystotelesa), by stać się jedyną racjonalną formą rządzenia w państwie. Od tej pory nowoczesne państwo może być jedynie demokratyczne.

Mimo to konstytucja demokratyczna nie jest zdeterminowana raz na zawsze. Najważniejsza zmiana, jaka dokonała się przez rewolucję polityczną, dotyczy fundamentu władzy, natury autorytetu i jego źródła. Władza księcia już nie jest charyzmatyczna, lub jest taka tylko ubocznie. Nie pochodzi od Boga, lecz od ludu. Władza nie jest zakorzeniona w tradycji czy sukcesji. Usprawiedliwia ją jedynie zgoda ludu, który stał się „narodem”. Prawomocność również pochodzi od ludu. Jednak władza, która od niego pochodzi, nie może być tylko prawomocna. Musi być jeszcze racjonalna. Nie wystarczy, że książę otrzyma władzę według tradycyjnych reguł, trzeba jeszcze, by relacja państwa do suwerennego ludu była utworzona i realizowana zgodnie z racjonalnością demokratyczną.

Immanencja autorytetu, wobec ludu lub narodu, będzie przybierała różne formy. Od tej pory jednak teorie polityczne będą miały za cel ugruntowanie demokratycznej formy władzy bazującej na rozumie.

Rewolucja kulturalna

Rewolucja kulturalna nie dokonała się tak brutalnie jak dwie poprzednie. Wiąże się z nowym sposobem myślenia, bardzo silnie zakorzenionym w nowej wizji świata fizycznego. Po niemiecku nazywa się ją *Aufklärung*, Enlightenment w świecie anglosaskim i *Lumières* we Francji. W Oświeceniu chodzi o laicyzację myślenia i racjonalizację kryteriów we wszystkich dziedzinach. Laicyzacja przedstawia się jako krytyka religii, w każdym razie tej religii, która była ustanowiona i przeżywana społecznie. W Europie skutkiem tej krytyki był kryzys modernistyczny.

Religijny modernizm przyjmował, że teksty objawione lub uznawane za takie, które leżą u podstaw religii, trzeba studiować z zastosowaniem tych samych kryteriów i metod co inne teksty starożytne. Mają one swoją historię, a w swoim brzmieniu i interpretacji ewo-

luują wraz z kontekstem historycznym. Pierwszym efektem było odrzucenie konkordyzmu. Żadna religia nie może nic powiedzieć na temat autonomicznego kosmosu. W innych zaś dziedzinach – społecznej, politycznej czy moralnej – nie można używać twierdzeń pochodzących ze starych tekstów bez uprzedniego i dokładnego zbadania kryteriów, które pozwoliłyby na taką transpozycję.

Najbardziej radykalnym przejawem tego ruchu jest stwierdzenie, że fundamenty życia społecznego są jedynie racjonalne. Nie znajdzie się ich w *niszach o wartościach profetycznych*⁶, gdzie zostałyby złożone i objawione przez jakiegoś boga. Religia już nie może być fundamentem społeczeństwa⁷.

Oświecenie skupia się wyłącznie na człowieku, zarówno jeśli chodzi o relacje człowieka do przyrody jak i ludzi między sobą. Wizję świata fizyków czyni swoją własną wizją. Przyroda jest czymś innym od człowieka, dziedziną, z której jest wyłączony i która jest mu dana do poznania i panowania. Przyroda już nie jest przybytkiem, który mu Bóg przygotował, człowiek zaś już nie jest u siebie w autonomicznej i samorządzącej się przyrodzie.

Rewolucja przemysłowa

Uprzemysłowienie naznacza istotny etap procesu zdobywania przyrody, z której wyłonił się człowiek. Rewolucję tę charakteryzuje abstrakcyjność pracy. Oznacza to, że technostruktura, pośredniczka między człowiekiem a przyrodą, nabiera coraz większej autonomii. Na pierwszym etapie rewolucję tę charakteryzuje przejście od narzędzia do maszyny-narzędzia. Abstrakcyjność staje się większa, kiedy same czynności pracy ulegają mechanizacji. Następuje to wówczas, gdy powiązanie maszyn między sobą prowadzi do pracy taśmowej. Autonomia połączonych ze sobą maszyn osiąga swoje maksimum, kiedy dzięki informatyce i użyciu robotów informacja i organizacja pracy może być zmechanizowana. Autonomia technostruktury jest tak duża, że sam człowiek może być wykluczony z procesu produkcji. Wówczas jest on jedynie inicjatorem procesu, który dokonuje się samodzielnie w sferze pośredniej między nim a przyrodą, tzn. w sferze, którą można nazwać technostrukturą.

⁶ D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui 1982, s. 143.

⁷ M. Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, Gallimard 1985.

Poszczególne etapy rewolucji przemysłowej kształtują dodatkowo ów typ relacji do przyrody, który określiły rewolucja naukowa i kulturalna. Związane z nimi zmiany w organizacji pracy czynią te etapy tym bardziej zauważalnymi, im bardziej wymagania stawiane robotnikom są nieludzkie. Zysk jawi się jako najwyższa racja polityczna poddania się logice produkcji. Ponieważ etapy modernizacji są tutaj najbardziej odczuwalne, najwyraźniej się je dostrzega. Zresztą właśnie w dziedzinie przemysłowej lepiej widać ewolucję pojęcia „moderne” w języku potocznym. Wybudowanie linii kolejowych było znaczącym etapem modernizacji przemysłowej. Dzisiaj stare lokomotywy parowe znajdują się w muzeum. Również system taśmowy był etapem uabstrakcyjnienia pracy. Dzisiaj jest on znakiem zacofania w procesie modernizacji, mimo że film, w którym Charlie Chaplin zapowiedział pracę przy taśmie, miał tytuł „Czasy nowoczesne”.

Zamiast o rewolucji przemysłowej można także mówić o rewolucji technicznej. Wówczas akcent jest położony na technostrukturę i jej autonomię. W tej perspektywie zwracają uwagę nie tyle zmiany w organizacji pracy związane z postępem technicznym, ile raczej dynamizm wzrostu autonomii technostruktury, której ostatni etap polega na tym, że posługiwanie się informacją osiągnięte w procesie modernizacji znaczenie równie ważne – jeśli nie większe – jak wzrost, kontrola i przekazywanie energii.

Te cztery rewolucje są ze sobą powiązane. W różny jednak sposób wpływają one na życie poszczególnych jednostek. Można być nowoczesnym w jednej dziedzinie i tradycyjnym w innej, nawet jeśli obie dziedziny są ze sobą ściśle powiązane. Na przykład można być nowoczesnym w polityce i przywiązanim do tradycyjnego sposobu produkcji. Rozdźwięk może być jeszcze większy, jeśli zależność między poszczególnymi dziedzinami jest słabsza. Naukowiec na przykład może być nowoczesny w swojej dziedzinie, pozostając tradycyjnym kulturalnie. Teolog może włączyć w swoje myślenie rewolucję kulturalną ignorując jednocześnie podstawowe dokonania rewolucji naukowej. Zależność tych różnych rewolucji, które w człowieku nie postępują równomiernie, staje się w nowoczesnym społeczeństwie problemem politycznym. Problemem, który się komplikuje z tego względu, że można być mniej lub bardziej nowoczesnym w każdej ze sfer naznaczonych przez rewolucję, która sama w sobie ma kilka etapów. Różne nowoczesne wizje świata już po sobie następowały, do tego stopnia, że niektórzy mówią o postmodernizmie.

Czy można mówić o postmodernizmie?

Czy w historii tych czterech dziedzin – zwłaszcza w środowisku socjokulturowym, które jest wynikiem ich wpływów – istnieje jakiś punkt krytyczny, który zmusiłby nas do mówienia o nowym punkcie wyjścia? Czy nowy świat, niedawno powstały, jest tak bardzo inny od świata nowożytnego, jak świat Newtona i Einsteina był inny od symbolicznego świata chłopów ze średniowiecza?

Najczęściej ci, którzy mówią o postmodernizmie, skupiają się na rewolucji kulturalnej i przemysłowej. Długa historia tych dwóch rewolucji jest ich zdaniem naznaczona zasadniczą zmianą, która określa jakieś „przed” – modernizm, i jakieś „po” – postmodernizm.

Nawet jeśli nie można precyzyjnie określić daty przełomu kulturowego, to jednak z całą pewnością nastąpił on około 1968 r. Przede wszystkim daje się zaobserwować zmianę wartości – anarchia wydaje się lepsza niż hierarchia, przypadkowość lepsza niż precyzyjne plany, „dekonstrukcja” zastępuje tworzenie, wolność indywidualna jest bardziej pożądana niż wartości kolektywne itd.

W dziedzinie przemysłu istotny zwrot wiąże się z kryzysem ekonomicznym. Wzrost stopy życiowej, charakterystyczny dla czasów powojennych, staje się mniej oczywisty. Na całym świecie radykalnie zmienia się organizacja pracy. Od 1973 r. żyjemy w okresie błyskawicznych zmian. Niepewność wzięła górę nad wiarą w postęp.

Rozwijając i mnożąc stwierdzenia tego typu dochodzimy do przeciwstawienia nowożytności – określanej przez pozytywizm, racjonalizm, wiarę w nieustanny postęp nauki i techniki, wiarę we wzrost przemysłu – i postmodernizmu, który akceptuje heterogeniczność społeczeństwa i dąży do fragmentaryzacji⁸. Dla innych postmodernizm jest związany z pojawieniem się informatyki. Era postmodernistyczna zaczęłaby się w momencie, kiedy wykorzystanie informacji osiągnie – w tym co dotyczy produkcji – znaczenie porównywalne do używania zasobów energetycznych.

Cały problem dotyczy kryteriów, według których można dokonywać podziału okresów historycznych. Przejście do nowożytności oznacza, moim zdaniem, koniec neolitu; ci, którzy mówią o postmodernizmie, nie biorą tego pod uwagę. Nowożytność przyniosła zerwanie ze światem chłopów-osadników, tak jak rolny świat neolitu oderwał się od świata łowców i zbieraczy. Czy dzisiaj znajdujemy się

⁸D. Harvery, *The Condition of Postmodernity*, Oxford–Cambridge 1989.

w orbicie czwartego cyklu historii? Cały problem zawiera się w tym pytaniu. Uważam, że lepiej jest wyróżnić rewolucję Newtonowską i mówić jedynie o etapach nowożytności w czasach późniejszych.

Jeśli chodzi jedynie o dorzucenie jeszcze jednego rozdziału do historii nowożytności i nazwanie go postmodernizmem, to jest to sprawa drugorzędna. Choć można jeszcze pytać, czy etykieta jest dobrze dobrana. Obejmuje ona mieszanię idei, pomiędzy którymi należałoby dokonać rozróżnień. Można tam znaleźć schyłek ideologii naukowej i pozytywizmu redukcyjnego, waloryzację relatywizmu i indywidualizmu, zanik fundamentów w każdej dziedzinie, zainteresowanie „dekonstrukcją”, upowszechnianie niepewności co do znaczenia ludzkich działań.

Można powiedzieć, że postmodernizm charakteryzuje przejście od pewności triumfujących nauk pozytywnych do całkowitej niepewności. W kontekście postmodernizmu mówi się także o powrocie religijności. Niepewność zbyt ciężka w życiu prowadzi do wiary. Powrót religijności związany z zanikiem fundamentów jest jednak dwuznaczny. Wachlarz możliwości staje się niepokojąco szeroki. Powrót religijności cechuje skłonność do różnorodnych integryzmów, które skupiają się jedynie na przeszłości; mnożą się sekty jako wyraz niepewności spowodowanej zanikiem solidnych podstaw, które z jasnością, jaką miały we wczorajszym świecie sakralnym, określiłyby wartości podstawowe; wzmagają się ruchy charyzmatyczne, gdzie splatają się poszukiwania nowej ekspresji uczuć religijnych z tęsknotą za wspólnotą zapewniającą bezpieczeństwo.

W sumie ci wszyscy, którzy mówią o postmodernizmie, stwierdzają, że dzisiejszy świat przechodzi głęboki kryzys. Czy możemy jeszcze mówić o nowożytności w momencie, kiedy załamały się wszystkie pewniki starej nowożytności, nawet w dziedzinie naukowej? Epistemologia nauki także przechodzi głęboki kryzys, którego Paul Feyerabend jest bez wątpienia najlepszym świadkiem⁹.

Symptodem wielkich zmian jest kryzys epistemologii naukowej. Czy należy jednak myśleć, że taki kryzys, niezależnie od jego powszechności i ważności, otwiera nową erę historii? Być może kryzys jest za duży, by pozwolić na określenie nowej wizji świata. Być może. W dalszym oczekiwaniu nowożytność jest historią, która trwa.

⁹ P. Feyerabend, *Contre la Méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Seuil 1979.

W którym momencie będzie można powiedzieć, że rozpoczęła się całkowicie inna historia? Myślę, że również tym razem radykalna zmiana przyjdzie od strony fizyki. Nowożytna fizyka nie jest zjednoczona i jedność wydaje się nieosiągalna. Dzisiaj istnieją dwie fizyki: jedna makroskopowa, która w matematycznym języku ogólnej względności bada przemieszczanie się gwiazd i galaktyk; druga mikroskopowa, w której dialog z przyrodą wyraża się w pojęciach teorii kwantowej. Pomiędzy obydwoma wiele osób, również naukowców z dziedzin humanistycznych, wciąż jeszcze porusza się myślowo w świecie typu Newtonowskiego, który był nowoczesny, zanim stał się nieadekwatny¹⁰. Jeśli cała fizyka jednoczyłaby się wokół fizyki kwantowej, wówczas – wydaje się – rzeczywiście weszlibyśmy w nową, postmodernistyczną erę.

O nowożytności powszechnej

Na razie można się uważać za osobę nowoczesną lub nią być, pozostając – w jednej lub kilku dziedzinach – na etapie poprzedzającym proces rewolucyjny. Postawy i zachowania, które z tego wynikają, są źródłem konfliktów. Konflikty te podważają wartości, o których nie było mowy w naszej krótkiej prezentacji czterech rewolucji. Tak więc nasuwa się inne pytanie: Jakie są stare i nowe wartości, które zostają podważone na różnych etapach modernizacji? Podważenie wartości odsyła do korzeni kultury, nie tylko jednostek, ale i grup etnicznych, narodów, oraz zgromadzeń wiernych różnych religii.

Problemów jest dużo i są one różnorodne. Uporządkowanie etapów tego zjawiska, jakim jest nowożytność, pozwoli przynajmniej podjąć je w sposób świadomy i systematyczny. Zbyt często problemy związane z nowożytnością są przedstawione w kategoriach wartości, bez uprzedniego określenia, czym naprawdę jest nowożytność. Problem zaś społecznej złożoności dzisiejszego świata staje się nierozwiązalny w momencie, kiedy mówi się o nowożytności bez rozróżnienia dziedzin, których słowo to dotyczy. Bez wątpienia jest to czas kryzysu. Jednak, aby móc w tym świecie pozostać panem swego działania, należy najpierw podjąć trud analizy.

Abel Jeannière SJ
tłum. Zbigniew Kubacki SJ

¹⁰ A. Jeannière, *Les Fins du Monde*, dz. cyt., s. 59.

Na rozdrożach nowoczesności

Upadek komunizmu wyzwolił kraje Europy Środkowej ze skamieniałej ideologii i nieefektywnego systemu. Liczne społeczności i narody stanęły przed szansą wyrwania się ze stanu zacofania i odrobienia zapóźnień. Należało tylko – przekonywali optymiści – wkroczyć na ścieżkę modernizacji i powrócić do Europy. Nowatorów spotkała jednak niemiła niespodzianka, gdy się okazało, że obok drogowskazu do nowoczesności znajduje się strzałka do postnowoczesności. Dla wielu ludzi jest to sytuacja niezrozumiała, pojawiają się wątpliwości, pada wiele pytań. Dotyczą one nie tylko istoty nowoczesności i postnowoczesności, ale także konsekwencji włączenia Polski w nurt globalnych zmian. Czy postnowoczesność jest realną perspektywą dla świata? Jeśli tak, to może fałszywie rozpoznaliśmy trendy współczesności? Gdyby cywilizacja Zachodu rzeczywiście wkroczyła już w epokę postnowoczesności, stawka na nowoczesność doprowadziłaby nas zaledwie do świata z wczoraj. A jeśli wizja postnowoczesności jest fałszywa? Doświadczenie nakazuje ostrożność w fascynacji zachodnimi nowinkami. Wiele z nich okazało się intelektualnymi humbugami, które zamiast rozjaśniać, raczej zaciemniały perspektywy przyszłości. Logiczny byłby marsz do postnowoczesności przez świat nowoczesności. Jest to jednak droga daleka. Może się pojawiać pokusa marszu na skróty. Jakie zagrożenie niesie ten scenariusz? Czy można być postnowoczesnym, nie będąc wcześniej nowoczesnym? Niebagatelne znaczenie ma również sprawa powinowactw kultury polskiej – i tej tradycyjnej, i tej współczesnej – z formacjami kulturowymi Zachodu. Czy ich przyswojenie wzmocniłoby nasze wady, czy zalety?

Mówienie o nowoczesności i postnowoczesności utrudnia galimatias terminologiczny. Pojęcie nowoczesności, a od niego trzeba przecież zacząć, nie jest jednoznaczne¹. Aby lepiej uchwycić jego sens, należy uwzględnić najważniejszy bodaj aspekt zagadnienia – czas. Strumień czasu, płynący od wczoraj przez dziś do jutra, określa, co jest tradycją, a co nowoczesnością. Wczorajsze zachowania, przekonania, idee uznajemy za tradycyjne. Jutrzejsze z definicji wydają się nowoczesne. Nieuchronnym następstwem linearnego upływu czasu

¹ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 11 n.

jest przemiana każdej nowoczesności w jej przeciwieństwo, tj. przestarzałość. Nowoczesność w takim ujęciu byłaby zjawiskiem powtarzalnym, pojawiającym się na każdym etapie historycznego rozwoju. Z drugiej jednak strony powszechnie przyjęta jest taka periodyzacja dziejów, w których nowożytność występuje po średniowieczu i renesansie i zajmuje określony odcinek chronologiczny. Postępowanie takie byłoby uprawnione tylko wtedy, gdyby nowożytność stanowiła przełomową, niepowtarzalną jakość w ludzkich dziejach. Nie brak opinii, że coś podobnego miało miejsce w historii. Świat bowiem stał się nowoczesny, zdaniem Abela Jeannière'a, w rezultacie czterech rewolucji: naukowej (Newtonowskiej), kulturowej (Oświecenie i laicyzacja), techniczno-przemysłowej oraz politycznej (ustrój demokratyczny)². Charakterystyczny dla nich był niewspółmierny rozwój – tradycjonalizm w jednej dziedzinie nie wykluczał nowoczesności w drugiej.

Epoka nowoczesności miała swoje wzloty i upadki, wytworzyła liczne warstwy własnej tradycji. Nie brakowało w niej różnego rodzaju nowinek. Należał do nich z pewnością modernizm. Mianem tym oznaczono zjawiska artystyczne i filozoficzne z przełomu XIX i XX w. Pomimo jednoznacznej krytyki zastanej kultury modernizm miał krótki żywot, ponieważ już na początku stulecia znalazł się pod ostrzałem awangardy – swoistej supernowoczesności. Pęd do niej (niektórzy mówią wręcz o sztuce permanentnej awangardy³) zdominował pierwszą połowę XX w. Przełom nastąpił nie tylko w technikach i konwencjach stylistycznych, lecz także w światopoglądzie. Zamiast eskapizmu, sztuki dla sztuki, dekadentyzmu,

² A. Jeannière, *Co to jest nowoczesność?*; zob. niniejszy zeszyt „PP”, przedruk za: „Etudes”, nr 11/1990.

³ M. Gołaszewska, *Estetyka czy antyestetyka*, Warszawa 1984, s. 48. Dla „awangardy” pojawiła się jednak terminologiczna konkurencja. Krytyka anglosaska posługiwała się określeniem „modernism” na oznaczenie zjawisk artystycznych z okresu wokół I wojny światowej (Pound, Eliot, Joyce, Woolf) – B. Baran, dz. cyt., s. 51, 215. Przetłumaczono go jako „modernizm” niezbyt szczęśliwie, ponieważ w języku polskim termin ten był już przypisany do konkretnych faktów kulturowych z przełomu XIX i XX w. Trudno to jednak dzisiaj skorygować tak z powodu powszechnego stosowania, jak i funkcjonowania określenia „postmodernizm”, które zakłada odniesienie do jakiegoś modernizmu. B. Baran (dz. cyt., s. 15 n.) nazywa dekadentyzm „moderną”, a awangardę – modernizmem, chociaż nie do końca je utożsamia. W niniejszym artykule, obok tradycyjnego rozumienia modernizmu, będziemy stosować „modernizm” w cudzysłowie na oznaczenie awangardowych zjawisk kulturowych, aż do wystąpienia postmodernizmu, zgodnie z rozpowszechnioną praktyką.

antynaturalizmu, antypozytywizmu, irracjonalizmu, relatywizmu i subiektywności do głosu doszła sztuka nie stroniąca od uwikłania w codzienność, pełna rewolucyjnej werwy, pochwała techniki i racjonalności, konstrukcjonizm, podmiotowizm, utopizm. Nicustanna licytacja i pogoń za nowinkami doprowadziły do wyczerpania formuły nowoczesności. Naturalną kolejną rzeczą, pod koniec lat sześćdziesiątych, doszło do przełomu w kulturze. Za symboliczną datę narodzin nowej formacji, zwanej postmodernizmem, niektórzy uznają nie rok 1968, lecz 1967. Jak utrzymuje B. Baran, rok 1968 należy do dziedzictwa „modernizmu” z jego lewicową retoryką. Natomiast rok 1967 niesie początek postmodernistycznej orientacji: poststrukturalizm Derridy, literaturę wyczerpania Johna Bartha czy magiczny realizm Gabriela Garcii Marqueza⁴.

Świat intelektualnych dysput i filozoficznych kontrowersji wydaje się dość odległy od zainteresowań przeciętnego człowieka. Czy artystyczne ekstrawagancje mają głębsze znaczenie dla codzienności? Oóż mają, i to niemałe. Za sprawą architektury, form sztuki użytkowej, reklam, filmów, książek, sączą się wzory zachowań, poglądy na sztukę, politykę, historię, które nie są obojętne aksjologicznie i kształtują określony stosunek do świata. Narodziny postmodernizmu to nie tylko sprawa formy, lecz także treści. Jeśli zestawimy wartości stare, które ustępują, i nowe, zajmujące ich miejsce, nie sposób nie odnieść wrażenia istotnego przełomu aksjologicznego. Zamiast hierarchii pojawia się anarchia, zamiast struktury – gra, zamiast kreacji – dekonstrukcja, zamiast wartości kolektywnych – indywidualne. Do podobnego zerwania ciągłości doszło w kwestii stosunku do historii. Charakterystyczną cechą „modernizmu” jest pokusa odcięcia się od dziejów. Modernistyczna historia jest nowa, pisana z perspektywy wyzwolenia człowieka od bagażu tradycji. Postmodernizm wypełnia z kolei przekonanie o końcu historii. Dzieje są postrzegane na wzór rozgałęzionego drzewa, które wyczerpuje się w swoich konarach. Z takiej perspektywy mówienie o końcu historii ma pewien sens. Trzeba jednak zaznaczyć, że chodzi wyłącznie o kres pewnej idei, systemu politycznego, kultury. Historia ideologii jest skończona, gdy

⁴B. Baran, dz. cyt., s. 12. Odmienne spojrzenie na postmodernizm zaprezentował U. Eco. W sławnych *Dopiskach* pisał, że postmodernizm nie jest prądem, który dałoby się opisać w określonych ramach czasowych, lecz kategorią duchową lub raczej sztuką działania. Każda epoka ma swój postmodernizm, jak każda może mieć własny manieryzm (czy postmodernizm nie jest współczesną nazwą manieryzmu – pytał przewrotnie) – *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 617.

nie ma szans na powstanie nowej totalnej wizji świata⁵. Historia polityczna dobiega kresu, jeśli wierzymy w zwycięstwo (czy rzeczywiście ostateczne?) systemu zachodniej demokracji. Można także mówić o końcu historii społeczności industrialnych w cywilizacji zachodnio-europejskiej.

Tak ambiwalentny stosunek do historii, jaki przejawiał „modernizm” i postmodernizm, powoduje określone konsekwencje aksjologiczne. Ucieczka od historii nigdy nie jest bezkarna. Jest zabójcza tak dla wielkich religii monoteistycznych, zakorzenionych w dziejach, jak i dla kultury. Wyjaławia kulturę z sacrum i niszczy hierarchię tradycyjnych wartości, utrudniając dokonywanie wyborów między dobrem i złem, pięknem i brzydotą, prawdą i kłamstwem. „Modernizm” rozpoczął erozję niektórych wyższych wartości. Chciał, co prawda, służyć pięknu, lecz czymże jest piękno, jeśli nie towarzyszy mu prawda i dobro? Istotę tego dramatu oddają słowa Stanisława Przybyszewskiego: *My późno urodzeni przestaliśmy wierzyć w prawdę*. Czy w takiej sytuacji było miejsce na dobro? Biografie wielu twórców nowoczesnej kultury wskazują jednoznacznie na zatracenie i tej wartości.

Postmodernistyczne przekonania o końcu epoki wywołują zamęt również w sferze wartości. Jeśli „modernizm” żył przyszłością i utopią, to wobec perspektywy końca historii dla postmodernizmu pozostała teraźniejszość lub cofanie się. Czerpanie inspiracji z przeszłości ma jednak charakter przypadkowy i instrumentalny. Przeszłość często powraca w formie kiczu, pastiszu, karykatury. Bezkrytycyzm jest przejawem braku busoli aksjologicznej. To może dziwić. Wszak postmodernizm wyrósł z tęsknoty za wartościami wyższego rzędu, lekceważonymi przez syte społeczeństwa dobrobytu. Postmodernistyczna odpowiedź na poczucie braku sensu jest ambiwalentna. Jak zauważył francuski filozof André Glucksman, celem dominującej ideologii postmodernizmu nie jest poszukiwanie dobra, do czego dążyły dotychczasowe ideologie. *Dziś sceptyczny i pewnie nieco zdezorientowany intelektualista powiada: nauczę was, że nie ma zła*⁶. Ta zmiana priorytetów nosi znamiona niezwykle niebezpiecznej mistyfikacji. Myślenie magiczne nie jest w stanie wymazać zła z mapy świata lecz pozwala mu na bezkarne skrywanie się za maską uczonych nazw. Bez

⁵ Inaczej sądzi środowisko tzw. uniwersalistów (International Society for Universalism), w Polsce skupione wokół kwartalnika „Dialogue and Humanism”.

⁶ Rozmowa z A. Glucksmanem, *Porozumienie przeciwko diabłu*, „Gazeta Wyborcza”, 31 VII/1 VIII 1993 r.

lakmusowego papierka dobra, prawdy i piękna człowiek staje się bezbronny, ślepy i głuchy.

Nie przez przypadek nastąpił renesans religijności. Nie obyło się jednak bez zaskakujących rozstrzygnięć. Liczne fakty wskazują na coraz większą rolę nie wielkich religii monoteistycznych, jak można się było spodziewać, lecz najrozmaitszych sekt (casus Koresha), które znajdują wyznawców również w Polsce. Kryzys przeżywają zinstytucjonalizowane religie tradycyjne. Pokusa zamknięcia się, filozofia obłożonej twierdzy, owocuje ekspansją fundamentalizmu, który wyższe wartości wydaje na pokusę egoizmu, zakłamania, nietolerancji.

Zmiany w sferze kultury i sztuki nie są tylko odrzuceniem starych i sięgnięciem po nowe konwencje i style, lecz także zewnętrznym przejawem głębszych zaburzeń społecznych i gospodarczych w łonie cywilizacji Zachodu. Przełom na miarę rewolucji neolitycznej i przemysłowej wywołała rewolucja informatyczna (trzecia fala Tofflera). Główne jej znaczenie polega nie tyle na powszechnej komputeryzacji, ile na tym, że wiedza odgrywa rolę głównego czynnika produkcji i rozwoju. Nowoczesność była wizytówką cywilizacji zachodniej i głównym towarem eksportowym. Czy podobnie będzie z postnowoczesnością? Konsekwentna orientacja przyszłościowa „modernizmu” dostarczała uniwersalnego wspólnego mianownika najróżniejszym społecznościom. Natomiast ciągoty retrospektywne postmodernizmu wypychają narody na pola minowe ich przeszłości, wprzód pozbawiając je map i przewodników. Łatwo wtedy sprokurować wybuchy nacjonalizmów, protekcjonizmów itp., które trapią nawet tak – zdawałoby się – nowoczesne społeczeństwa Europy Zachodniej. Jak wyglądają perspektywy narodów, które chciałyby się wybić na nowoczesność?

Polskie kłopoty z nowoczesnością mają długą tradycję. Z reguły byliśmy spóźnialskimi. Przeszkadzali nam sąsiedzi – często jako zaborcy – i rodzimi konserwatyści. Po utracie niepodległości depozytariuszem polskości były instytucje ze swej istoty zachowawcze – rodzina i Kościół. Ścisłe związanie polskości z tradycją zapewniło przetrwanie narodu, wystawiając go na niebezpieczeństwo zacofania. Czy nie tutaj właśnie bije źródło wiecznego niezadowolenia z teraźniejszości, nostalgii za przeszłością – i tą bliższą (komunistyczną), i tą dalszą (przedwojenną) – strachu przed nowoczesnością, ksenofobii wobec obcych? Trudno jednak uznać Polaków za konserwatystów. Brakuje im bowiem zakorzenienia w tradycyjnych wartościach. Widać to wyraźnie na przykładzie stosunku do religii. Przeważa świąteczna obrzędowość a nie codzienna wierność przykazaniom.

Ten paradoks współczesnej kultury polskiej bierze się po części z tego, że spóźnieni względem nowoczesności byliśmy jednocześnie odgradzeni od przyszłości. W ostatnim półwieczu doszło do wielkiego zerwania ciągłości za sprawą komunizmu. Marksistowska chęć ucieczki od historii była bardzo „modernistyczna”. Projekt komunistyczny podzielał niektóre wartości, takie jak zamykanie do porządku i hierarchii czy wiara w nieograniczoną możliwość ludzkiej kreacji. Dalby się wreszcie podłączyć pod „modernistyczne” dążenie do racjonalizacji świata. Amerykański New Deal wyrósł z chęci ukształtowania społeczeństwa o sformalizowanych regułach ruchu, którą najlepiej wyraża metafora autostrady⁷ jakkolwiek ruch po komunistycznej autostradzie nie tylko był lewostronny, lecz na dodatek prowadził w fałszywym kierunku.

Fascynacja kulturą Zachodu, od 1989 r. niczym nie krępowana, wystawia Polaków na pokusę ulegania przebrzmiałym bardzo często wartościom. Bezmyślny zachwyt grozi kolejnym zlekceważeniem tradycji, co mogłoby mieć zgubne skutki dla tożsamości narodowej. Nie można oczywiście potępiać w czambuł wszystkiego co zachodnie. Nie zaznawszy zachłyśnięcia się nowoczesnością łatwo ulec nie najlepszym wzorom tradycji.

Niezmiernie ciekawą kwestią są powinowactwa kultury polskiej z formacją postmodernistyczną. Włodzimierz Bolecki twierdzi, że cywilizacja, która stworzyła postmodernizm, nie dotarła jeszcze nad Wisłę. Przesłanki do takiego wniosku czerpie z porównania konstytutywnych cech literatury postmodernistycznej i polskiej – współczesnej. Takim postmodernistycznym wartościom, jak kult sztuczności, dekonstrukcja, hedonistyczne przeżywanie czasu teraźniejszego, fragmentaryzacja przeszłości, likwidacja ciągłości, skłonność do powtórzeń i wtórności, konwencjonalizm, brak wiary w budowanie czegoś od początku, zacieranie granicy między high i mass culture, przeciwstawia m.in. następujące cechy literatury polskiej: kult autentyczności i przeszłości, rekonstrukcję, pielęgnację ciągłości, poszukiwanie nowości, elitaryzm kulturowy⁸. Z tezą Boleckiego można się zgodzić tylko częściowo. Współczesna kultura polska ukształtowała się pod przemożnym wpływem blisko półwiecznego panowania realnego socjalizmu, który z jednej strony warunkował (na zasadzie sprzeciwu) wybór określonej tradycji, z drugiej – narzucał własne cechy, np.

⁷ B. Baran, dz. cyt., s. 86.

⁸ W. Bolecki, *Widziałem wolność w Warszawie*, „Teksty Drugie” nr 1/1993.

realizm. Postmodernizm mógłby jednak zapuścić korzenie nad Wisłą, ponieważ istnieją pewne jego powinowactwa z tradycyjną, staropolską kulturą. Postmodernistyczna swoboda mogłaby znaleźć odpowiednik w polskim warcholstwie, dekonstrukcja – w łatwości burzenia, której nie towarzyszą pozytywne kontrprojekty, irracjonalizm – w romantycznych porywach serca i pogardzie dla racjonalnych zachowań, pluralizm – w skłonnościach do akcentowania różnic i odrębności za wszelką cenę (*liberum veto*). Nietrudno się zorientować, że powinowactwa z postmodernistycznymi wartościami dotyczą wielu negatywnych elementów polskiego dziedzictwa kulturalnego.

Zachłyśnięcie się wolnością i światem Zachodu doprowadziło do przyswojenia wielu obcych wzorów kulturowych. Niektórzy obserwatorzy z zewnątrz wystawiają nam surowe oceny. Zdaniem Klausa Mertesa kultura z katolickich Polaków uczyniła konsumentów popijających coca-colę⁹. Gra idzie nie o przejmowanie zagranicznych przedmiotów codziennego użytku czy nawet wzorów konsumpcyjnych, lecz o *imponderabilia*. Trwanie przy nich polskiego społeczeństwa jest coraz bardziej zagrożone. Znajdują się one bowiem pod podwójnym ciśnieniem. Z jednej strony działają wzory kultury modernistycznej, odrzucającej en bloc tradycyjne wartości, z drugiej – postmodernistycznej, sięgającej co prawda do przeszłości, lecz mogącej – paradoksalnie – spowodować renesans polskich wad. Cóż zatem robić, aby uniknąć niebezpieczeństwa odbicia się nowoczesności i postnowoczesności fałszywym echem? Modernizacja jest szansą dla Polski, wymaga jednak krytycznego stosunku do obcych wzorów kulturowych. Podobnie wygląda sprawa z tradycją – źródłem rzeczy dobrych i złych. Najlepszym rozwiązaniem byłby oświecony konserwatyzm, stwarzający perspektywę modernizacji, lecz nie za cenę utraty tożsamości narodowej. Jak dotąd jest to wyłącznie postulat teoretyczny. Politycy nie znaleźli sposobu, aby go przełożyć na język zrozumiały dla ogółu. Dopóki to nie nastąpi, będziemy pędzić na oślep przez bezdroża nowoczesności, wierząc naiwnie w prawdziwość drogowskazów i wpadając w ślepe uliczki lub pułapki historii.

Jerzy Gaul

⁹K. Mertes, *Fundamentalizm i religia*, „PP” 9/1993, s. 236 nn., przedruk za: „Stimmen der Zeit”, nr 1/1993.

Teologiczna fenomenologia Kościoła

Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter Verlag, Würzburg 1992, ss. 472.

Krytyka Kościoła jest zjawiskiem złożonym. Istnieje krytyka pochodząca z zewnątrz, ze strony społeczności, w ramach której żyje i działa Kościół, a także krytyka wewnętrzna – w ramach wspólnoty wierzących. Jest krytyka uzasadniona, podyktowana rzeczywistością troską o przyszłość Kościoła, ale i krytyka agresywna, będąca przejawem manipulacji politycznej. Jest też krytyka wypływająca z frustracji samych krytyków. Okazuje się bowiem, że rzeczywistość społeczna, gospodarcza i polityczna są reformowalne w znikomym stopniu, a przemiany zachodzą niezwykle powoli. Skierowanie ostrza krytyki przeciwko Kościołowi jest sposobem rozładowania ciągle powiększających się napięć (Jan Maria Jackowski).

Kościół zachowuje w tych sytuacjach przeważnie spokój, rozsadek, umiar. Nie jest to bynajmniej przejaw lekceważenia opinii przeciwnych w stosunku do głoszonych przez Kościół poglądów. Sam fakt istnienia krytyki potwierdza jedynie jego obecności w świadomości społecznej i pełnienie podstawowej funkcji, jaką jest wskazywanie na porządek wartości, których sam nie wytworzył, lecz jedynie otrzymał je celem przechowywania w sensie żywej tradycji. Nie znaczy to jednak, że problem został już w ten sposób rozwiązany. Kościół jest świadkiem i stróżem prawdy, którą otrzymał jako tajemnicę. W odniesieniu do krytyki oznacza to konieczność rozróżnienia, co w niej przybliża do prawdy, co zaś oddala. Jezus Chrystus nie zostawił swojemu Kościołowi gotowych rozwiązań przydatnych we wszystkich sytuacjach historycznych. Ewangelie to zbiór bardzo ogólnych zaleceń, które trzeba ciągle odczytywać w kontekście aktualnych problemów i potrzeb. Jest to zadanie teologii, współdziałającej w tym względzie z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Przede wszystkim potrzebna jest tu klarowna świadomość powołania, zadań i istoty Kościoła. Jakość tej świadomości rozstrzyga o możliwości uniknięcia podstawowych pomyłek dotyczących niekiedy nazbyt wygórowanych oczekiwań czy żądań kierowanych pod adresem Kościoła.

Niemalą pomocą w kształtowaniu i porządkowaniu teologicznej świadomości Kościoła może służyć eklezjologiczna refleksja ojca M. Kehla (niemieckiego jezuitę z Frankfurtu), będąca owocem długoletnich studiów nad tą problematyką. Głównymi atutami jego pracy zdają się: autentyczne umiłowanie tajemnicy Kościoła i wynikająca z niego rzetelna znajomość problematyki. Kehl potrafi unikać skrajności: nie popada w ujęcie jedynie teoretyczne, lecz zachowuje w tle świadomość stanu rzeczywistego. Doskonale wycucie aktualnej sytuacji nie przeistacza się jednak w wyłączny opis aspektów praktycznych. Podstawowa trudność teologicznej refleksji o Kościele, a także główne źródło nieporozumień co do jego istoty i zadań, tkwi, jak się zdaje, w przeakcentowaniu jednego z dwóch jego wymiarów: tajemnicy lub instytucji.

Kehl określa program i metodę swojej refleksji eklezjologicznej jako *teologiczną fenomenologię Kościoła*. Teologiczna perspektywa Kościoła jako *sakramentu komunii Boga*, przywołana i dowartościowana przez II Sobór Watykański, wyznacza horyzont pojmowania tej jednej z najtrudniejszych tajemnic wiary, jaką bez wątpienia jest Kościół. Po tych ustaleniach teoretycznych Kehl zwraca się ku aktualnej sytuacji Kościoła konfrontowanego z wymaganiami europejskiej mentalności oświeceniowej, jak również z nowymi zjawiskami zachodzącymi wewnątrz Kościoła. Jest to pierwszy krok w empirycznej weryfikacji teologicznego obrazu Kościoła jako wspólnoty. Z tego wynika pytanie o istniejące różnice, a także o możliwości wzajemnej korektury, która pozwoliłaby przybliżyć rzeczywistość do ideału naszkicowanego na podstawie Bożego objawienia.

Trzeci krok, nazwany *historycznym upewnieniem się*, jest próbą stwierdzenia, czy i w jakim stopniu soborowa teologia wspólnoty i obecna rzeczywistość Kościoła odpowiadają jego historycznej podstawie, jaką jest przede wszystkim samo wydarzenie Jezusa Chrystusa. Nie chodzi tu jednak o czysto historyczny dowód kontynuacji bądź jej braku pomiędzy współczesnością a początkiem lub też tradycją, lecz o uzasadnienie teologicznej prawdziwości wizji Kościoła jako wspólnoty w odniesieniu do aktualnej rzeczywistości Kościoła.

W części czwartej Kehl podejmuje próbę konkretyzacji osiągniętych rezultatów w odwołaniu do aktualnych pytań eklezjologii. Również tutaj pojawiają się niełatwe pytania zasadnicze: W jakim stopniu potwierdzają się, tak przedstawione, teologia, praktyka i historia Kościoła jako wspólnoty w udzielaniu odpowiedzi na kwestie stawiane przez współczesne wymagania życia kościelnego? Systematyczną

osnowę tej refleksji stanowią 4 cechy Kościoła: jedność, świętość, powszechność i apostołskość.

Książka Kehla zawiera wręcz niewyczerpane bogactwo pełnej wiary, żarliwej, zaangażowanej oraz intelektualnie pogłębionej, a przez to fascynującej refleksji o Kościele. W takiej sytuacji Niemcy mówią o Qual der Wahl (udręka wyboru). Z konieczności należy się ograniczyć do niewielu wypowiedzi, za to reprezentatywnych dla tej pracy, która ma duże szanse, by stać się autentycznym wydarzeniem teologicznym.

Eklezjologia, która nie chce się ograniczyć jedynie do uzasadnienia wszystkich urzędowych struktur i rozstrzygnięć Kościoła, lecz potrafi również nazwać po imieniu problemy trudne, bolesne i zagmatwane, aby w ten sposób rzeczywiście służyć odnowie Kościoła, stoi przed prawdziwym dylematem, by przypadkiem nie otrzymać pokłasku z niewłaściwej strony, choćby od kół liberalnych, dla których Kościół katolicki z jego urzędem Piotrowym stanowi relikwiarz epoki przedświeceniowej, przeznaczony do rychłego zniknięcia z tej ziemi. Jednakże ta sama eklezjologia wyświadczyłaby Kościołowi i jego strukturze hierarchicznej niedźwiedzią przysługę, gdyby zupełnie zrezygnowała z krytyki tego co w Kościele niewłaściwe, próbując zatuszować realnie istniejące konflikty. Taka postawa umieściłaby jedynie Kościół w pobliżu martwych systemów totalitarnych. Wzajemne bowiem porozumienie nie polega na przemilczaniu konfliktów, lecz na ich konstruktywnym rozwiązywaniu opartym na wzajemnym porozumieniu. Kościół okazuje się, również w swoim wymiarze strukturalnym, wspólnotą podlegającą stałej odnowie (*Ecclesia semper reformanda*). Pomaga mu w tym dążąca do coraz pełniejszego poznania prawdy i jednocześnie krytyczna i czujna teologia.

II Sobór Watykański nie prezentuje jednorodnego, systematycznego obrazu Kościoła. Soborowe dokumenty noszą ślady prób uzgodnienia dwóch przeciwstawnych wizji: hierarchiczno-jurysdykcyjnej myślącej eklezjologii (Kościół jako społeczność doskonała – *societas perfecta*) ze społeczno-spirytualnie zorientowaną wizją Kościoła, reprezentowaną zarówno przez wcześniejszą tradycję, jak też przez współczesną refleksję (Kościół jako osobowe „misterium” i społeczna „wspólnota”). Mimo to daje się utworzyć eklezjologiczną „formułę skrótową”: *Kościół katolicki pojmuje siebie jako „sakrament komunii Boga”; jako taki tworzy on zjednoczoną przez Ducha Świętego, ukształtowaną na podobieństwo Syna Jezusa Chrystusa i wraz z całym stworzeniem powołaną do Królestwa Boga wspólnotę wierzących, która jest ukształtowana jednocześnie synodalnie i „hierarchicznie”.*

Katolicka eklezjologia ukazuje relacje pomiędzy Kościołem pojętym jako wspólnota a Kościołem rozumianym hierarchicznie. Przejawem istniejącego tu napięcia jest różnica pomiędzy kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem sakramentalnym, szczególnym. Owo strukturalne napięcie w Kościele zostaje sprowadzone do teologicznego napięcia pomiędzy wymiarem pneumatologicznym a chrystologicznym, czego wyrazem jest rzeczywistość znaku sakramentalnego, który sygnalizuje, uobecnia to co niewidzialne. Kapłan nie może być identyfikowany z Chrystusem na podstawie spełnianego w Kościele urzędu. Mistycyzująca teologia urzędu kościelnego, związanego z sakramentem święceń, zapominała, że urzędowe reprezentowanie ludu Bożego przed Bogiem należy pojmować jedynie w ramach podstawowej równości wszystkich wierzących na mocy chrztu i bierzmowania.

Zdaniem J.B. Metz następuje proces *świeckiej europeizacji świata*. Oznacza to, że niebawem Kościół katolicki żyjący poza Europą stanie w obliczu tych problemów, z jakimi borykają się Kościoły europejskie. Dlatego też dla przyszłości Kościoła w świecie nie jest obojętne, jak Kościoły europejskie radzą sobie w tej sytuacji, jak podejmują to niełatwe wyzwanie. Podstawowym problemem jest kwestia nowoczesności, postępu jako ideologii nieustannych zmian, otwartości, dopasowania, a w rezultacie nieistnienia sztywnych zasad i pryncypiów. W związku z tym każde wymaganie bezwarunkowej prawdy czy przekraczającego nasze horyzonty wyjaśniania tej rzeczywistości, dotyczące płaszczyzny religijnej, filozoficznej czy światopoglądowej, jest z zasady odrzucane jako przejaw ideologizacji czy fundamentalizmu. Najwyższym, godnym pożądaną ideałem staje się dla współczesnego modernizmu bezgranicznie otwarty synkretyzm, którego formę światopoglądową stanowi agnostycyzm. W tej sytuacji wiara katolicka, zakładająca rozumienie historii jako historii zbawienia chcianej i określonej przez Boga, głosząca obowiązywalność ustanowionych przez Boga norm obyczajowo-moralnych, nie znajduje społecznej akceptacji. Nową formą religijności staje się więc *samookreślenie przez odniesienie do siebie samego* (F.X. Kaufmann). Następuje wybujała absolutyzacja własnego „ja”, które staje się miarą wszelkich stanowionych przez siebie wartości. Efektem tych procesów społecznych jest zanikanie środowisk społecznych, do tej pozy kształtowanych przez Kościół. Skutkiem tego jest niepewność, frustracja i rezygnacja u wielu zaangażowanych katolików. Jednakże ta sytuacja staje się dla Kościoła szansą jego duchowego odrodzenia. Teologicznie i społecznie Kościół opuścił pozycje antyreformacji, antymoderni-

zmu i neoscholastyki wraz z II Soborem Watykańskim, podejmując odważny dialog ze współczesnością.

Kehl stawia tezę, że w obecnym stadium rozwoju Kościoła europejskiego wiara staje na rozdrożu pomiędzy indywidualizacją a instytucjonalizacją. Coraz większa liczba samych wierzących uznaje Kościół za instytucję odpowiedzialną za wiarę i religię. W przeciętnej świadomości społecznej Kościół funkcjonuje o wiele bardziej jako religijne przedsiębiorstwo usługowe niż jako wspólnota w wierze. F.X. Kaufmann mówi o *ukościelnieniu chrześcijaństwa*, co oznacza redukcję Kościoła do wymiaru hierarchicznie zorganizowanej i zarządzanej instytucji. Z drugiej strony następuje coraz wyraźniejsza indywidualizacja wiary. W sposób uzasadniony można mówić o *chrześcijaństwie wybiórczym*, gdzie poszczególny wierny arbitralnie wybiera te normy i prawdy, które są dla niego wygodne i odpowiednie (P.M. Zulehner). Prowadzi to do jedynie częściowego utożsamienia się z Kościołem.

Innym zjawiskiem obserwowanym w aktualnym życiu Kościoła i w związku z nim jest tzw. religijność chrześcijaństwa kulturowego. Kehl odwołuje się tu do definicji Davida Seebera, który pod tym pojęciem rozumie *chrześcijaństwo, które zasadnicze treści wiary – teo-logiczne, chrysto-logiczne i eklezjo-logiczne (a więc przeżywaną relację do transcendentnego, osobowego Boga, do Jezusa Chrystusa jako powszechnego pośrednika zbawienia i do Kościoła jako sakramentalnej wspólnoty w wierze) coraz bardziej redukuje i przeżywa przede wszystkim jako kulturalno-etyczny ferment w społecznym systemie wartości*. Zarówno etyczna jak i estetyczno-historyczna redukcja chrześcijaństwa usiłują dopasować wiarę do wymagań współczesnej kultury. Przez to wiara traci swój smak soli, schodząc do poziomu ludowego zwyczaju, kulturowego potwierdzenia własnej tożsamości bądź społecznie użytecznego systemu wartości.

Konstatacja powyższych zjawisk życia kościelnego, ukazujących wyraźną różność od ideału Kościoła jako wspólnoty, nie może prowadzić, zdaniem Kehla, do przygnębienia, rezygnacji, wyrażających się w gorączkowym poszukiwaniu kozła ofiarnego. Obecną sytuację Kościoła europejskiego należy interpretować jako znak czasu i wyzwanie do poszukiwania nowych dróg dla prawdziwej, przeżywanej we wspólnocie wiary. Odpowiedzią na zaistniały stan rzeczy nie może być ucieczka w tradycjonalizm, fundamentalizm i integryzm. Są to reakcje obronne, podyktowane lękiem, poszukujące za wszelką cenę pewności, gotowe do ślepego posłuszeństwa autorytetom, niezdolne do podjęcia ryzyka niełatwych pytań i podobnych odpowiedzi.

Kościół przeżywa trudności nie tylko z racji problemów przychodzących niejako z zewnątrz. Ich przyczyny mogą tkwić bądź w samych strukturach organizacyjnych Kościoła katolickiego, nie nadążających za procesami społecznymi, bądź we włączeniu ich w niesprawiedliwe struktury światowego systemu gospodarczego czy też w narastających różnicach pomiędzy strukturami kościelnymi a warunkami życia nowoczesnych społeczności. *Jedność Kościoła opiera się nie tylko na kulturze dochodzenia do zgody, lecz równie dobrze na „kulturze konfliktu”. Właśnie umiejętne przedstawianie i rozwiązywanie konfliktów ukazuje siłę realistycznej miłości do Kościoła. Przemilczanie jest i w tym przypadku najgorszą z możliwości.*

Jak wyglądają konkretnie tak zasygnalizowane trudności? Kehl wskazuje w poczuciu realizmu i odpowiedzialności na dominującą perspektywę „eurocentryczną”, na silne rzymskie centrum jedności, nierzadko ingerujące zbyt daleko w konkretne problemy Kościołów lokalnych, na rosnące różnice pomiędzy Kościołami bogatymi i biednymi, na nierówność praw mężczyzn i kobiet w Kościele. Myliłby się jednak ten, kto chciałby widzieć w Kehl'u łowcę sensacji, antagonizującego teologa, człowieka żadnego taniego poklasku i przelotnej sławy. Jako teolog traktuje on te bolesne i niełatwe problemy kościelnej egzystencji z ogromnym taktem i poczuciem rzeczywistości. Doprawdy rzadko dżudo dziś spotkać wypowiedzi na te tematy równie obiektywne i wyważone.

Kehl nie zatrzymuje się jedynie na tym, co napawa troską i skłania do zadumy nad współczesnym kształtem Kościoła. Potrafi dostrzec autentyczne oznaki wzrastającej wspólnoty. Nie ukrywa swoich sympatii w stosunku do latynoamerykańskich wspólnot kościelnych usiłujących na nowo odczytać przesłanie Ewangelii w warunkach ekonomicznego i społecznego ubóstwa. Z nadzieją należy też powitać obecność kościelnych ruchów odnowy, a także uczciwy dialog Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z grupami zaangażowanych wiernych, co ma miejsce w Stanach Zjednoczonych przy opracowywaniu listów pasterskich episkopatu. Mają one bardzo szeroki oddźwięk społeczny i traktowane są jako wypowiedzi autorytatywne. Przy ich opracowywaniu tamtejszy Kościół uwzględnia wspólnotowy zmysł wiary (sensus fidelium).

Apostolski charakter Kościoła zawiera strukturalne napięcie pomiędzy pierwiastkiem wspólnotowo-charyzmatycznym (Kehl używa tu pojęcia „synodalny”) a „hierarchiczno”-urzędowym. Napięcie to przybiera realne kształty już w kwestii rozumienia urzędu kościelnego. Chodzi tu o relację pomiędzy kapłaństwem powszechnym, otrzyma-

nym w sakramentach chrztu i bierzmowania, równym dla wszystkich wierzących, a kapłaństwem służebnym, czyli hierarchicznym. Urząd kościelny należy pojmować w wymiarze pneumatologicznym, chrystopologicznym i eklezjologicznym. Posługę kapłaństwa służebnego można opisać następująco: *Mocą Ducha Świętego utrzymuje ona wspólnotę razem, w jedności, ale pod warunkiem, że oznacza to równoczesne trwanie przy Chrystusie*. „Dobrego kapłana” powinna cechować nie pragnąca wszystko ustalać „wszechobecność”, ale o wiele bardziej jego zdolność zaangażowanego uczestnictwa w podstawowych urzeczywistnieniach wspólnoty wierzących. Powinien on być bardziej animatorem niż pomysłodawcą i jednocześnie realizatorem wszelkich poczynąń.

W latach siedemdziesiątych upowszechnił się na niemieckim obszarze językowym zawód referenta pastoralnego, wykonywany zarówno przez mężczyzn jak i kobiety. Fenomen ten zdaniem Kehla ukazuje, jak trudno obecnie utrzymać tradycyjny podział na duchownych i świeckich w Kościele. Swego czasu Karl Rahner postulował nawet sakramentalne dowartościowanie urzędu *współpracowników pastoralnych*. Kościół Europy Zachodniej stoi od dłuższego czasu wobec dotkliwego braku powołań kapłańskich. Należy więc gruntownie przemyśleć aktualnie obowiązujące warunki dopuszczania do święceń kapłańskich. Zdaniem Kehla decyzją o podstawowym znaczeniu jest pozwolenie na kapłaństwo kobiet. W najbliższej przyszłości należy też zreformować wymóg celibatu stawiany kandydatom do kapłaństwa urzędowego. Nie oznacza to bynajmniej prostej rezygnacji z celibatu w Kościele, gdyż byłoby to działanie szkodliwe. Wobec malejącej liczby powołań kapłańskich Kehl wysuwa postulat wprowadzenia instytucji tzw. mężów wypróbowanych (*viri probati*). Chodzi tu o żonatych chrześcijan, którzy sprawdzili się w dłuższym czasie w życiu rodzinnym, w działalności na rzecz wspólnoty wierzących oraz w pracy charytatywnej, a przejawiających zainteresowanie posługą kapłańską. Po spełnieniu wymaganych warunków mogliby oni zostać wyświęceni. *Dopuszczenie sprawdzonych żonatych chrześcijan do urzędu kapłańskiego byłoby wyraźnym znakiem, że zwierzchnicy Kościoła realistycznie traktują potrzeby wielu Kościołów lokalnych i osób za nie odpowiedzialnych; że sytuację tę rozumieją oni jako dany nam od Boga „znak czasu”; że nie reagują oni w schemacie ścisłych uprzedzeń obecnego czasu, wygłaszając „duchowe apele o wytrwałość” i tworząc konstrukcje pomocnicze, lecz że potrafią zaradzić prawdziwej potrzebie w sposób czynny i wyzwalający.*

Jeszcze głębiej sięga problem dopuszczania kobiet do święceń. Kehl ustosunkowuje się krytycznie do argumentacji przedstawionej przez deklarację Kongregacji ds. Doktryny Wiary „Inter insigniores” z 1976 r., a dotyczącej możliwości kapłaństwa sakramentalnego kobiet. Analizuje on poszczególne elementy uzasadnienia decyzji odmownej, podjętej przez Kongregację.

1. Wierność w stosunku do Pana. Nie można się odwoływać do praktyki Jezusa jako normatywnej w tym przypadku, twierdząc, że w chwili obecnej nic nie da się w tym względzie zmienić. Nie sposób bowiem przewidzieć przebiegu procesu rozróżniania pomiędzy stałymi a podlegającymi zmianie elementami tradycji.

2. Znak Dwunastu. Egzegeci i systematycy zgodnie przyznają, że czyn Jezusa jest profetycznym znakiem, skierowanym przede wszystkim do narodu żydowskiego. Takie działanie mogło być najbardziej czytelne przez znak dwunastu żydowskich mężczyzn. Motyw ten nie odgrywa jednak swej roli strukturalnej z chwilą zaistnienia chrześcijaństwa wśród pogan.

3. Praktyka Kościoła pierwotnego. Jest wielce symptomatyczne, że pisma Nowego Testamentu w kwestii niedopuszczania kobiet do urzędu kościelnego nie powołują się na specjalne zalecenia czy znaki symboliczne Jezusa.

4. Kościelna symbolika i struktura. Argument, że kapłaństwo mężczyzn pozwala na wyrażenie symbolicznego związku pomiędzy Jezusem Chrystusem (Oblubieniec) a Kościołem (Oblubienica), już sam dokument rzymski uznaje za jedynie pomocniczy. Historyczny fakt, że Jezus był mężczyzną, nie ma zbyt wielkiego znaczenia teologicznego. *Urząd kościelny nie reprezentuje Chrystusa w zależności od płci, rasy czy pochodzenia społecznego, lecz jedynie mocą święceń, poprzez które człowiek zostaje w sposób kościelno-widzialny powołany i uzdolniony przez Boga do tej posługi. A że to właśnie dla człowieka, a konkretnie chodzi tu o kobietę, nie jest możliwe jedynie z powodu płci, zupełnie niezależnie od jego wiary, wydaje mi się pozostawać w jawnej sprzeczności z centralnymi sformułowaniami wiary Nowego Testamentu, który mówi, że wiara, nadzieja i miłość stanowią rozstrzygające kryteria w odniesieniu do posługi we wspólnocie Nowego Przymierza, zaś płeć, wykształcenie, rasa, pochodzenie społeczne, narodowość itp. nie odgrywają tu decydującej roli.*

5. Konieczne działania. Kehl nawołuje do zaprzestania bezprzymiotowej, jego zdaniem, dyskusji na temat dziewcząt-ministrantek. Innym problemem jest tu kwestia możliwości diakonatu dla kobiet.

Nie wolno zapominać o fundamentalnej roli kobiet w procesie żywego przekazu wiary, zwłaszcza w rodzinie.

Medard Kehl zaprasza do rzetelnej, pogłębionej, autentycznie zaangażowanej refleksji nad Kościołem. Jego książka jest niewyczerpanym wręcz źródłem inspiracji teologicznej i pastoralnej. Dla tych racji powinno pojawić się jak najrychlej jej dobre polskie tłumaczenie. Bowiem poruszane przez Kehla kwestie zaczynają coraz bardziej dotyczyć Kościołów w Polsce.

ks. Ignacy Bokwa

ks. Wojciech Góralski
ks. Witold Adamczewski SJ
Konkordat

ss. 232

Praca stanowi zwięzły komentarz do konkordatu polskiego ukazując ten dokument w kontekście prawa i zwyczaju międzynarodowego oraz norm prawa kanonicznego i prawa polskiego. Przeprowadzona przez Autorów analiza regulacji konkordatowych jest zarazem próbą udzielenia odpowiedzi na wiele pytań, jakie może nasuwać lektura tej umowy. Generalną tezę opracowania można sformułować następująco: szczegółowe rozwiązania konkordatu stanowią konsekwencję przyjęcia w art. 1 zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła. Tym samym, na przykładzie podpisanego w Warszawie dokumentu, w pełni weryfikuje się nowy, posoborowy model umowy konkordatowej.

Książkę można nabyć pod adresem:

Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, ul. Tumska 3, 09-402 Płock

Matka Boska w twórczości Anny Kamieńskiej

W testamencie swej przemiany religijnej, pisany w Sobieszowie w sierpniu 1970 r., Anna Kamieńska nie wspomina wprost o kulcie maryjnym. Wyjaśnia natomiast zasadność bycia w Kościele katolickim: *W liturgii katolickiej jest mądrość i prostota wypracowana przez wieki. Uważałabym za pychę chcieć chwalić Boga poza Kościołem w wyniosłej samotności. Zresztą nie miałabym do siebie zaufania, gdyby moja przemiana miała być tylko deklaratywna, przeżywana w dumnym odosobnieniu, na rzekomych szczytach uczucia. W Kościele nawet moje egzaltacje i uniesienia są moderowane pewnym kanonem, konwencją, która nas sprawdza, ociosuje z rzeczy obcych i zbytecznych.* Pisarka, budując swą wiarę na nowo, zdała sobie sprawę, że Kościół zapewnia jej poczucie wspólnoty z narodem polskim, żywymi i umarłymi, przeszłością i teraźniejszością; znalazła też rację w myśli Simone Weil, że *trzeba poświęcić jednej konkretnej religii całą swoją uwagę, całą wiarę i miłość, aby można było myśleć o każdej innej religii z tym najwyższym skupieniem uwagi, wiary i miłości, jakiego to wymaga*¹. W maryjności ogniskują się te istotne znamiona *jednej konkretnej religii*, jaką ostatecznie Kamieńska wyznawała. Wokół postaci Matki Jezusa Chrystusa skupiły się doniosłe sprawy życia rodzinnego i społecznego, a osobistego i wewnętrznego poetki, słowem – jej losu.

Obecność motywów maryjnych w całej twórczości Kamieńskiej świadczy o ich niezbywalności, a nadawanie im różnych znaczeń bywa pochodną politycznych zacietrzewień, poszukiwań światopoglądowych, artystycznych zauroczeń, a także doznawanych cierpień i radości. Nade wszystko maryjność poetki ma rysy osobiste i zakorzenienia się w tym co ludzkie; nie jest jednakże zjawiskiem zupełnie wyjątkowym w poezji drugiej połowy XX w., czego dowody znajdujemy w poetyckich antologiach maryjnych².

¹ A. Kamieńska, *Budować przestrzeń*, „W drodze”, nr 11-12/1981, s. 145.

² Por. *Antologia współczesnej polskiej poezji maryjnej*, oprac. Z.J. Peszkowski, Londyn 1965; *Bogurodzico-Dziewico. Polski almanach maryjny*, oprac. A. Podsiad, Warszawa 1983; *Pod Twoją obronę... Matka Boża w poezji polskiej*, oprac. W. Michalski, Lublin 1986; *Prośba do Matki Bożej. Antologia polskiej poezji maryjnej*, oprac., wybór i postowie W. Tkaczuk, Warszawa 1991.

Jeśli przyjąć, że motyw Matki Boskiej w polskiej poezji maryjnej od jej początku do współczesności ma ujęcie *teologiczno-dogmatyczne* i *apokryficzno-liryczne*³ – to w wierszach Kamieńskiej dominuje to drugie, oparte na rekonstrukcji, domyśle, aktualizacji spraw maryjnych, wymagające też umiejętności wczucia się w sytuację egzystencjalną własną i Maryi.

Autorka „Milceń” przed włączeniem się z końcem II wojny światowej w proces tworzenia i utrwalania „władzy ludowej” pisała utwory, jak to sama określiła, *oparte na mitologii katolickiej*⁴. Poza tą informacją niewiele o nich wiadomo. Poetka w jednym z ostatnich liryków („Straty”) wyznała: *Skrzypce ojca dziecinne zeszyty z wierszami / i lalki z celuloideu / padły ofiarą wojny*.

Teksty poetyckie z „czasu pogardy”, które się zachowały i zostały opublikowane w debiutanckim tomie „Wychowanie” (Warszawa 1949), nie zdradzają więzi z chrześcijaństwem. Tuż po wojnie Kamieńska – jeszcze niedawna czytelniczka pism Tomasza z Akwinu, studentka filologii klasycznej KUL – przedzierzgnęła się w publicystkę, dla której ateizm stał się postawą życiową, a i tematem literackim, na ponad 20 lat. W tomie krótkich opowiadań z lat 1945-62⁵ lejtmotywem jest ateizm jako postawa niewzruszona, napotykalą opór ze strony odchodzącego pokolenia. Opowiadanie „Innie” ośmiesza religijność staruszki, która modli się językiem archaicznym, nie rozumianym przez jej kilkuletniego wnuczka. Przez dziecko (ze względu na jego niewinność, czystość, czynienie w dobrej wierze), jako medium, pokazuje się reliktowość, dawność, zamierzczość, niedzisiejszość życia religijnego. Z punktu widzenia wnuczka jest ono dziwną zabawą babki (w podtekście: objawem jej starczego zdziecinienia). Swoiste literackie uzasadnianie ateizmu przybiera formy subtelniejsze. Na przykład w utworze „Oczy Matki Boskiej” Maryja w oczach młodego mężczyzny robi się podobna do kobiety, która odrzuciła jego miłość, co więcej: on jest gotów obwiniać Matkę Bożą za to, że stała się przeszkodą dla jego uczuć: *Kiedy podniósł później (po obcowaniu cielesnym z pewną dziewczyną – przyp. Z. Ch.) głowę, wstrząsnął się z przestrachu: znad łóżka ze złożonych ramek*

³ Rozróżnienie ujęć podają za: W. Tkaczuk, *Postowie do: Prośba do Matki Bożej*, dz. cyt., s. 163.

⁴ A. Kamieńska, wypowiedź w ankiecie *Pisarze wobec dziesięciolecia*, „Nowa Kultura”, nr 5/1955.

⁵ A. Kamieńska, *Czasy małego szczęścia*, Łódź 1963.

patrzyły na niego oczy ukochanej kobiety. Patrzyły i uśmiechały się z leciutką, ale wyraźną drwiną. Oczy Matki Boskiej w wyglansowanej, lukrowanej twarzy obrazu.

Faza ateizmu w biografii Kamieńskiej naznaczona jest bardziej polemiką z wiarą niż totalnym jej zaprzeczeniem. W twórczości przybrało to konkretny kształt konfliktu córki z matką, konfliktu między naiwną, zbuntowaną przeciw tradycji, traktującą świat bez Boga jako podstawowy przejaw postępu, nowoczesności – młodością a dojrzałością, dążącą do podporządkowania jej sobie. Wręcz modelowo ujmując tę sytuację krótka forma epicka „Pożegnanie” (ze wspomnianego tomu), nie pozbawiona – jak zwykle u Kamieńskiej – odniesień autobiograficznych: *Mama nie była potulną i łagodną kobieciną. Miała swoje kateryczne zdania, swoje wzniósłe zasady i nie uznawała przeciwnych racji. A ja nie byłam wówczas ani na tyle cyniczna, ani sceptyczna, aby się z tym pogodzić i lawirując ratować swą niezależność. Broniałam się zaciekle. Ale skutki tej walki nie były jednakowe. Matka, wyczerpawszy argumenty i gniew, który tryskał z jej oczu, uderzała w tony żalostne, skarżyła się na swoją samotność, na daremność wszystkich swoich wysiłków wychowawczych. Przechodziła do obrazu swej córki z dzieciństwa, przywoływała tę niewinną białą dziewczynkę, klęczącą w kościele i przybiegającą po komunii ze świeżym oddechem pełnym Boga. Nie ma już tej dziewczynki. Dawno już jej nie ma. Jest zamknięte przed Bogiem, obce, kamienne serce. To kara dla matki za grzech, którego może samu nie zna.*

Poetka w wierszach ostatniego okresu będzie ponawiać powrót do tej białej dziewczynki, zanurzonej naturalnie w tajemnicy życia. W utworach wcześniejszych wokół przywoływanej relacji córka – matka rozwijają się motywy religijne, a przynajmniej wywodzące się z form życia religijnego. Tom poetycki „Bicie serca” (1954), odchodzący od ortodoksyjnego realizmu socjalistycznego, a zmierzający ku prywatnemu socrealizmowi, zawiera liryk „Niewiara” podejmujący dylemat: wierzyć czy nie wierzyć? przeżywany przez dziewczynę w scenerii majowego nabożeństwa maryjnego. Mimo kamuflażu, aluzyjności – wszak była to pierwsza połowa lat pięćdziesiątych – czas, miejsce, charakter lirycznego przedstawienia nie pozostawiają złudzeń: tu chodzi o „majowe”. Jednakże sygnały maryjności są w tych strofach bardzo słabe, a jeszcze dodatkowo poddane umniejszeniu: *Na werandzie – czeremcha, / Na werandzie – ołtarzyk; Litanie, jak co roku, / Zaczyna kilka osób; Dymią knoty nabożnie, / Ktoś fałszywie zawodzi.* Wyraźna jest tu sytuacja 17-letniej dziewczyny; po okresie edukacji szkolnej w mieście doznaje zwątpienia, obrzędowy,

kultowy objaw religijności mierzi ją, wiarę w życie po śmierci nazywa raczej *nadziejami nierozumnymi*. Tak działa w młodej świadomości zaszczipiany w szkole światopogląd materialistyczny, choć zapewne nie tylko. Odmowę uczestnictwa w nabożeństwie najboleśniej przyjmuje matka. „Niewiara” to pierwszy utwór Kamieńskiej, w którym splata się kwestia wiary, maryjność i postać matki.

Warto zauważyć, że poetka napisała pod koniec życia wiersz o identycznym tytule (tom „Milczenia i psalmy najmniejsze”); tu wyraża się przeświadczenie o nienaruszalności, dziewiczości najgłębszych pokładów jej wiary, co powstrzymało Kamieńską przed całkowitą i ostateczną negacją Boga:

*Tak
nawet kiedy nie wierzę
jest we mnie miejsce
dla niewiary niedostępne
rezerwat uparty
nieprzetrzebiony
skrawek dzikiej łaski
nietknięty śpiący w ciele ból
muzyka która w ciszy gniazdo wije*

Liryk ów potwierdza ogólniejsze spostrzeżenie o poezji Kamieńskiej – bez względu na znaki ideologiczne czy polityczne była ona poszukiwaniem źródeł sakralności i godności życia oraz energetyzującej Tajemnicy; wszystko to wynika z egzystencjalnej potrzeby trudnego ładu, wyrastającego na *skrawku dzikiej łaski*.

Łączenie wizerunku Matki Boskiej z matką rodzoną wyraziście dało znać o sobie po 1956 r., kiedy to wylała się lawa rozliczeń ze stalinizmem, podjęto próby związania przerwanych nici losów osobistych i historii. W rozliczeniowym zbiorze wierszy „Pod chmurami” (1957) tę tendencję ilustruje „Krasnystaw”⁶, który jest poetycko sformułowanym fragmentem autobiografii; poświadcza to w tytule nazwa miasta, w którym Kamieńska urodziła się 12 IV 1920 r. – w roku wojny polsko-bolszewickiej. Z wizji wojennego zamieszania, jakby z chaosu, wyłaniają się postacie rodziców:

*Ciągnęły drogą wozów uciekinierskie pochody
I nie dobrane krowy ryczały. A ojciec jeszcze młody*

⁶ Pierwotnie tytuł wiersza brzmiał *Krasnystaw me genuit*, w: A. Kamieńska, *Pod chmurami*, Warszawa 1957, s. 108.

*Miał dziką brew jak drzewo osmalone burzami
I gniewał się, i jego gniew jak wojna szedł nad nami.
A matka moja z twarzą ciemną niby Maria Częstochowska
Siedziała na tobołach, podróżna jak Polska.*

Przez rodzoną matkę, która nosiła imię Maria, Kamieńska jawnie uwspółcześnia, ugruntowany w polskiej poezji, motyw Matki Boskiej Częstochowskiej, wpisany w tradycję walki oraz pokrzepienia narodo-
wego⁷. Pojawienie się Matki Częstochowskiej charakteryzuje naród,
Ojczyznę i matkę poetki – to, co społeczne, patriotyczne, historyczne
przenika się z osobistym i rodzinnym.

W sposób bardziej eksponowany więz matki Kamieńskiej z Naj-
świętszą Panną ujęta jest w litanijnej lamentacji w cyklu trenów,
wspomnień, reminiscencji pt. „Dobranoc matce” (druk w 1959), po-
wstałych po śmierci rodzicielki, która nastąpiła 1 III 1956 r. Poemat
ów, tj. „Litanię”, otwiera przypisek, dający prawo do twierdzenia, że
Maria Kamieńska żywo uprawiała kult maryjny, toteż jej córka-poet-
ka zanotowała: *Matka moja w śmiertelnej chorobie odmawiała
z umierającą obok Niej kobietą na szpitalnym łóżku litanie do Matki
Boskiej, ten barokowy poemat rozpaczy. Słyszac to wołałam bezna-
dziejnie. Można przypuszczać, że to dzięki matce Kamieńska mogła
o sobie powiedzieć, że ma w uchu głęboko schowane kościelne pieśni,
teksty mszy św., całe wersety Ewangelii, a także barokowe poematy
litanij*⁸. Własną litaniją modliła się poetka nie do Matki Bożej, lecz
do swojej rodzicielki, do jej zakońzonego życia. Parafraza litanijna
przekształciła pierwowzór z aktu oddania i zawierzenia w akt bezrad-
ności wobec śmierci (ujmowanej jako nieodwołalnie ostateczny finał
losu), w akt pamięci najbliższej osoby, w świadectwo egzystencji.
Rodzonej matce przypisane są tu w nie zmienionej lub zmodyfikowa-
nej formie (w omówieniach) atrybuty Maryi. W „Litani do Matki
Boskiej” czytamy: *Uzdrowienie chorych / Ucieczko grzesznych /
Pocieszycielko strapionych*. Kamieńska, dość luźno traktując drama-
turgię wzorca, sparafrazowała to tak:

*Ratująca dzieci i starców od śmierci i głodu.
Mamo, umiejca rozkazywać i rzędzić.*

⁷Z. Jastrzębski, *Matka Boska w poezji współczesnej*, w: *Matka Boska w poezji polskiej*, t. 1, *Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959, s. 189.

⁸Warto zauważyć, że bardzo wiele utworów poetyckich pisarki – powstałych po 1956 r. – ma strukturę litanijną.

*Pocieszycielko i podnieto zbuntowanych łez.
Biegnąca po ulicach w ważnych, urzędowych sprawach.
Całująca moje ręce, gdy byłam chora.*

Jednakże z poematu tego poetka wypreparowała fundamentalną dla modlitwy relację: człowiek – Bóg, ewentualnie człowiek – pośrednik (pośredniczka) – Bóg. W tuż powojennej twórczości Kamieńskiej nie Bóg jest ubóstwiany, lecz ideologia, polityka, ludzie z nią związani, czar sztuki i przyrody, a także bliskie osoby.

Można rzec, że pod koniec lat pięćdziesiątych sygnały maryjności stały się w wierszach autorki „Białego rękopisu” materiałem poetyckim, stylizacyjnym. Spłotło się to z pragnieniem pierwotnego, pogańskiego przeżywania kontaktu z rzeczami, zwierzętami, roślinami, kosmosem. Wymownym tego wyrazem jest „Modlitwa do Ziemi” (z tomu „Rzeczy nietrwałe” – 1963), która jest jakby nabudowana na odwołaniach do „Bogurodzicy”, „Litani do Matki Boskiej”, „Modlitwy Pańskiej”, „Zdrowaś Mario”. W wizji utworu nakłada się monumentalna postać Królowej niebieskiej na obraz Ziemi widzianej z lecącego wysoko samolotu czy nawet z orbity okołoziemskiej (wiersz ów powstał w latach, gdy wystrzelono w kosmos pierwsze sputniki, a lot człowieka w przestrzeń kosmiczną stał się faktem). W ten sposób nasza planeta przeistacza się w „Bogurodzicę”-Ziemię: ten poetycki obraz przywołuje nie tyle Pannę Najświętszą, ile mitologiczne i pogańskie wyobrażenie Matki-Ziemi, Gai (jak u starożytnych Greków). Powraca wypowiedziane wielokroć przez Kamieńską materialistyczne pojmowanie śmierci, a przez nie fascynacja glebą, grudą, ziemią jako miejscem początku i końca człowieka. Poetka w „Litani” do swej matki mówiła przecież: *Mamo, sprawiłaś, że umrę i stanę się ziemią jak ty, jak / wszelkie żyjące stworzenie, zwierzę, ptak, owad, drzewo, / kwiat, skała.*

Podsumujmy: w powojennym dwudziestokilkuleciu Matka Boska pojawia się w utworach Kamieńskiej najczęściej jako znak pamiętania matki rodzonej. Motywy maryjne odgrywają też rolę pretekstów literacko-stylizacyjnych, malarskich⁹. Niekiedy łączą się te dwa sposoby

⁹ Zob. wiersze: *Bicie serca* z tomu *Bicie serca* (1954); *Modlitwa do Andrzeja Rublowa świętego ikonotwórcy*, *Bizancjum* z tomu *Odwołanie mitu* (1967); *Notatnik paryski* (V), *Notatnik rzymski* (VIII) z tomu *Wygnanie* (1970).

poetyckiego aktualizowania wizerunku Maryi: *Rusi Wielemira Anny i Maryni / okiem matki mojej z ikony patrząca*¹⁰.

W twórczości autorki „Milczeń” nie zachodziły zmiany gwałtowne; wszystko dojrzało powoli, aby najpełniej objawić się w fazie ostatniej. Powrót do wiary stawał się rzeczywistością sukcesywnie, przez kolejne książki liryczne z lat sześćdziesiątych (szczególnie „Wygnanie”, „Biały rękopis” – obie wydane w 1970), „Herody” (1972) i następne. Tę ewolucję ku sakralności znaczą wiersze wcześniejsze, o których sama poetka myślała, oglądając się wstecz, jako o nie uświadomionych szczeblach nawrócenia. Toteż zamieściła je w wyborze liryków religijnych „Dwie ciemności” (Poznań 1984). Wśród nich jest utwór „Betlejem mojej matki” (tom „W oku ptaka” – 1960), w którym w bożonarodzeniowy, jasełkowy obraz wpisane jest czekanie Matki (Boskiej lub rodzonej) na córkę. Betlejemską szopkę przenika tajemnica skoncentrowana w śpiącym Dzieciatku: *To tam, przy betlejemskich cudach / Wzburzona, zagniewana / Czeką na mnie od lat / Matka*. Poetka powróciła do Matki cierpliwie czekającej i to w okolicznościach jakie przedstawiła w wierszu. *Mój powrót [do wiary] – zwierniała się – odbył się właśnie wtedy, gdy w kościołach rozbrzmiewały kołedy*¹¹. Można to wyznaczenie trochę przeformułować: w trakcie Bożego Narodzenia Kamieńska uświadomiła sobie odzyskanie wiary. Dopiero po zmudnym i długim dojrzywaniu do niej pisarka była w stanie pisać utwory, skupione na samej Matce Chrystusa.

Z okresu narodzin do religii pochodzi „Zwiastowanie” – wiersz wyjątkowy, wprowadzający tę poezję w nurt liryki maryjnej, zasadzającej się na najważniejszych momentach żywota Niewiasty. To wejście dokonuje się od razu nowatorsko i w nawiązaniu do odkrywczego mówienia o Matce Jezusa. Chodzi o to, że w utworze wypowiada się Ona sama i to mową wewnętrzną; tak właśnie poprowadzony jest monolog Maryi w poemacie „Matka: Andrzeja Jawienia, czyli Karola Wojtyły”. Takie ujęcie dowodzi, że w poezji maryjnej XX w. dokonała się istotna zmiana jakościowa; rzecz polega na tym, że Matka Boska w słowie i przeżyciu poetów stała się kimś osobiście bliskim, żywym, znajomo ludzkim i nie wzbudzającym przykrego dystansu¹².

¹⁰ Fragm. wiersza od słów *Czerwone szaty* z tomu *Wygnanie*. Cyt. wg: A. Kamieńska, *Poezje wybrane*, Warszawa 1973, s. 239.

¹¹ A. Kamieńska, *Budować przestrzeń*, dz. cyt., s. 145.

¹² Dowody tego kierunku przemian odnajduję w artykule Z. Jastrzębskiego *Matka Boska w poezji współczesnej*, dz. cyt.

Oczywiście pomysł, aby Najświętsza Panna mówiła osobiście, nie jest nowy i występuje chociażby w apokryficznych średniowiecznych pieśniach maryjnych, jak np. w tekście z XV w. „Posłuchajcie, bracia miła”. Jednak w dziejach piśmiennictwa utrwalił się sposób ukazywania Matki Bożej od strony kultowej i w związku z historią narodu, a i nierzadko w aurze ludowej, naiwnej i monumentalnej cudowności. Ponadto zwiastowanie nie było najczęściej podejmowanym tematem maryjnym. „Zwiastowanie” Kamieńskiej (z tomu „Dwie ciemności i wiersze ostatnie”) kontynuuje raczej tę tradycję, którą wyznaczają najbardziej Adama Mickiewicza „Słowa [Najświętszej] Panny”, Cypriana Kamila Norwida „Psalm w Hebronie”, Marii Konopnickiej „Botticelli. Magnificat”, a także Wojciecha Bąka właśnie „Zwiastowanie”, w którym pada istotne pytanie: *Jak wyrazić chwilę, kiedy anioł / Przyszedł i przed Nią jak przed tęczą klęknął, jak wypowiedzieć Boga blask w człowieku, jak nazwać moment przeistoczenia i wieczność, która z tej chwili wybucha? – Gdy wszystkie słowa / Są tępsze niż milczenie.* Zwiastowanie więc jest pytaniem o obcowanie z Bogiem, które Kamieńska ponawia od strony egzystencjalno-duchowej.

*Stanął powietrzem owinięty
rzekł jak anioły nie lękaj się
potem oznajmił coś w języku
którego nie pojęłam
Boże ileż nie rozumiemy najważniejszych wieści
potem zostałam sama*

*Nikt nie może wiedzieć
jak wygląda samotność
gdy odchodzi anioł
świat jest wtedy ogromny otwarty i pusty
i braknie głosu by to wypowiedzieć
i żadna ręka nie jest dość przyjazna
słowa są wszystkie nieme zawiązane*

*Odtąd już nawet wieczność
za krótka będzie na oczekiwanie*

Maryja w tym wierszu jest pokazana nie w wymiarze dogmatycznym, mariologicznym, lecz ściśle ludzkim. Zwiastowanie było jakby snem, zobaczeniem czegoś niewidzialnego, słyszeniem niezrozumiałego języka – było błyskiem czasu, po którego ustąpieniu nastął ból dotkliwej samotności, jawiącej się jako łaska. Łaska samotności jest darem ofiarowanym po to, aby odebrać i rozumieć *najważniejsze wieści*.

Człowiek jest istotą, która zazwyczaj po upływie jakiegoś czasu zaczyna pojmować (jeśli tego chce) to, co na początku wydaje się poza wszelkim sensem. Samotność Maryi była zatem glebą, na której wzrosła świadomość Jej misji. „Zwiastowanie” Kamieńskiej osadzone jest w Ewangelii. Porównanie wiersza i biblijnej relacji wykazuje fakt ważny z punktu widzenia arcyzmu: w „Zwiastowaniu” Kamieńskiej nie ma „literackości”, narzucających się elementów stylizacyjnych; w tekście tym – mówiąc krótko – odnoszenie się do przeszłości, tradycji, tajemnic objawiania, jest z ducha, a nie z litery.

Religijna poezja autorki „Milceń” to zapis swego rodzaju zwiastowania czy też zwiastowań; rzeczywistość każdą chwilą, każdym swym rozbłyskiem coś nam zwiastuje; próbować to coś uchwycić, zrozumieć, nazwać – oto cel poetki, zadanie człowieka wierzącego. Przedzianie się przez gąszcz wydarzeń nie naznaczonych sensem, otwieranie się mistycznego zmysłu, musi być okupione bólem, przy którym ból fizyczny jest orzeźwiający: *Wypadają zęby siwieją włosy / usychają wiersze / i tylko serce łaski bólu pełne* („Łaska”, z tomu „Milczenia” – 1979). Ból z łaską są związane jak krew z ciałem.

Jednakże Kamieńska odnajduje żywą więź z Matką Chrystusa przede wszystkim przez Jej samotność. Poetka wydobywszy ten egzystencjalny, ludzki rys Najświętszej Panny, pozwalający się z Nią utożsamić, w Jej losie widzieć swój los, Niewiastę z Nazaretu nazywa Matką Boską Samotną. Rozpamiętując jej życie, Kamieńska wskazuje na formy samotności, ona to *jest całą prawdą o człowieku, która graniczy z inną, wielką Samotnością, która jest oparciem i której można zaufać*¹³. Dla poetki Maryja była niedoścignionym wzorem godnego i w zgodzie z wolą Boga wytrwania w samotności, toteż modliła się: *Matko Boska Samotna, pomóż mi przeżywać w Bogu moją samotność i wybacz, że słowo to ciągle jeszcze dla mnie nosi wielki znak minus. Przekreśl ten znak i tak połóż mi na wargi krzyż, znak Twego Syna. Teraz i w godzinie śmierci. Amen.*

W wierszach Kamieńskiej oblicze Maryi to najczęściej oblicze Matki Boskiej Bolesnej. Po śmierci swej rodzicielki modliła się rozpaczliwie i beznadziejnie do niej: „Matko moja bolesna”, a kiedy powróciła do wiary, zwracała się już do Cierpiącej Matki Chrystusa; tym samym stała się kontynuatorką tradycyjnego nurtu poezji maryjnej, skupiającego się wokół wybranego sanktuarium Najświętszej Panny i Jej konkretnego wizerunku. Wypada tu wymienić ważniejsze

¹³ A. Kamieńska, *Matka Boska Samotna*, „W drodze”, nr 5/1984, s. 14-21.

w tej mierze teksty poetki: „Pieśń Jasnogórska”, „Stabat Mater”, „Matka bolesna”, „Niewidzialna”, „Żeby nie był...” (dedykowany matce ks. Jerzego Popiełuszki), a także liryk ostatni, napisany dwa dni przed zgonem – „Na krzyżu”.

W „Pieśni Jasnogórskiej”, pisanej w styczniu 1977 r. na Jasnej Górze, odnajdujemy charakterystyczną przestrzeń snu. Kamieńska wielokrotnie w swym „Notatniku” wspomina o darze wyraźnych, realistycznych snów, których treść przenikała do jej wierszy. Sen, jak pokazuje Biblia, bywa drogą porozumiewania się Boga z człowiekiem. Autorka właśnie w wizji sennej spotyka Matkę Częstochowską.

*We śnie przyszła twarz swą przybliżyła
Tak łagodna że w powietrzu stoi
Dotknąć mi palcami pozwoliła
Dwóch serdecznych na twarzy blizn swoich*

*Jedna blizna
To od szabli rana
Druga rana
Przeze mnie zadana*

*W wielkim słońcu całaś opalona
Twoje blizny dwie też koleiny
Całaś mroczna cała zamyślona
Jakby moje zamroczyły Cię winy (...)*

*Niech uśmiechną mi się usta Twoje
Choć widziały dość bólu ludzkiego
A mnie pozwól spocząć w Twym pokoju
W szczęściu Twego smutku matczynego*

Wiersz jest pozbawiony częściej ornamentyki, dewocyjności, nie występuje tu nawet imię Matki Boskiej, a jednak Pani Jasnogórska jest w tej pieśni osobą w zasięgu ręki. Uwagę mówiącego przyciągają blizny na twarzy. Dla Romana Brandstaettera w „Hymnie do Czarnej Madonny” są one *jak polska ziemia*, dla ks. Jana Twardowskiego w „Niewidomej dziewczynce” są *jak blizna po miłości*, dla Wiktora Woroszyńskiego w wierszu „Matko Boska ciemnica” wiążą się one z miłością i jednością wszechludzką. W wizji Kamieńskiej blizny te są znakiem historycznego wydarzenia i niezawinionego cierpienia, a także czynnikiem pobudzającym skrupę i poczucie własnej grzeszności. Oryginalne jest rozwinięcie motywu blizn jako kolein powstałych po przepłynięciu dwóch łez. Cała „Pieśń Jasnogórska” jest zbudowana na paradoksie. Nie jest to przypadkowe. Prawdziwy akt wiary

przenika paradoksalność, gdyż *nie jest równoznaczny z aktem pewności. Jest raczej aktualizacją wszelkich paradoksów i przeciwieństw, aktualizacją nieustającej dysputy wewnętrznej*¹⁴. Warto dodać spostrzeżenie Austina Warrena, że paradoks obok oksymoronu i hiperboli jest *figurą niezbędną dla artykulacji wiary katolickiej*¹⁵.

Wiersze maryjne A. Kamieńskiej po 1981 r. uobecniają Matkę Boską Bolesną jako Królową Polski. Stan wojenny skierował nasz naród *pod Jej obronę*. W piśmiennictwie opozycyjnym wobec władz PRL nasiliło się pisarstwo maryjne, którego częścią stanowią wiersze z podziemie wydane w *szóstym miesiącu stanu wojennego* zbiorku poetyckiego Kamieńskiej „Raptularz wojenny”. Matka Boska działa tu w polskich konkretnych matkach, które cierpią ból, ofiarność swoich synów, zdjętych z krzyża narodowego losu. Najbardziej udanym utworem „Raptularza wojennego” jest „Polska Pieta”:

*Śnieg śnieg a ja
trzymam na kolanach syna
zastrzelonego górnika
zathuczonego studenta
mam pełne ręce śmierci
kołyszę się nad nimi
czołem dotykam oszronionych czoł
jestem więzieniem sama uwięziona
jak we śnie nie mam torebki
gdzie moje kartki na stypę
co ja zrobię bez pozwolenia na życie
bez paszportu i kennkarty
podejrzana o ostatnią wolność
cierpienia*

*Nie mam w ustach krzyku
ani śliny ani przekleństwa
tylko gorzką hostię milczenia
na języku*

Matka znosi swoje macierzyńskie cierpienia z *gorzką hostią milczenia na języku* jak milcząca Maryja spod Krzyża (por. J 19,25-27). Nie jest

¹⁴ A. Kamieńska, *O poezji Zbigniewa Jankowskiego*, w: Z. Jankowski, *Psalterz bałtycki. Wiersze wybrane i nowe*, Wrocław 1974, s. 5-10.

¹⁵ Cyt. za: S. Barańczak, *Wstęp do: Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, Warszawa 1982, s. 23.

to przecież akt poddania się, rezygnacji ze zwycięstwa dobra, albowiem: *Błogosławieni którzy milczą / oni przemówią jutro głosem prawdy* („Wisła stanęła dęba”). „Raptularz wojenny” jest przede wszystkim świadectwem pierwszego okresu stanu wojennego, poetycką publicystyką, podtrzymującą wolę oporu moralnego i nadzieję. Dlatego materia wierszy są fakty historyczne, migawki martyrologii, odniesienia do Ewangelii (np. do Kazania na Górze), kult maryjny.

Po fali internowań Kamieńska w styczniu 1982 r. napisała „Modlitwę Lecha Wałęsy w więzieniu”, skierowaną do Matki Boskiej Częstochowskiej, która z obrazka przeniknęła *aż do wnętrza*. Siła wizerunku Pani Jasnogórskiej polega tu na tym, że symbolizuje on duchowe łączenie się narodu przeciwko przemocy. Poetka, konstruując tę jakby apokryficzną modlitwę przywódcy „Solidarności”, utrwała postać rodzonej matki jako pośredniczki między swym synem, swymi dziećmi a Panną Najświętszą: *Matko Boża matko moja / matko naszej wspólnej Matki*. Można też powiedzieć, że w „Litani Solidarności” Maryja uzyskuje miano Matki Boskiej Solidarności.

Jednym z ostatnich utworów „Raptularza wojennego” jest napisane (1981/82) *na 600-lecie Matki Boskiej Częstochowskiej* – „Stabat Mater”. Aktualizuje on Ukrzyżowanie umieszczając Ofiarę w porządku wydarzeń pierwszych miesięcy stanu wojennego, aktualizuje także mesjanizm romantyczny, w myśl którego Polska jest Umęczonym Chrystusem. Pod Jego krzyżem w *śniegu grudnia* stoi Matka Częstochowska; Jej oblicze przemienia się w *twarz zatrwożonej i bezsennej (...)* *każdej z polskich matek*. Ten związek rodzicielek z Rodzicielką Chrystusa dowodzi działania współczucia, opiekuństwa, mocy pocieszenia ze strony Pani Częstochowskiej. W późniejszym wierszu o matce ks. Popiełuszki ten związek jest naznaczony macierzyńską rozpaczą, rysem bardzo ludzkim. Matka po tragicznej utracie syna w przypływie naturalnego, *prostego bólu* już *wołałaby nie być tą Polską struchlałą / jak Maryja pod krzyżem* („Żeby nie był odchodził”).

Narodowo-patriotyczny nurt maryjny w poezji Kamieńskiej jest przeniknięty nurtem moralnym, egzystencjalnym, osobistym, nabrał konkretnym doświadczeniem życiowym – jak w wierszu „Matka Boska Ukradziona”; mowa w nim o tym, że mimo iż materialny przejaw Jej obecności został zniszczony – Jej figura została *ukradziona / siekierą porąbana*, to Jej samotna i opuszczona przez ludzi obecność przebywa w braku miłości, w niezgodzie małżonków, w nienawistych podziałach. Nadzieja, że ten zły stan nie jest ostateczny, bierze się z macierzyńskiego serca: *Syneczku bezdomny / jak i ja*

bezdomna / wszystko się pomyli / boleść mi cię odda („Matka bolesna”). Boleść człowieka zwraca go matce, Maryi, Bogu.

W wierszach z ostatnich lat Kamieńska wracała najczęściej do obrazu Matki Bolesnej spod krzyża jako do archetypu własnego losu. Okres jej niewiary był *wielką nocą*, po której uwierzyła w *nieobecne, niewidzialne Ciało* („W wielkiej nocy”). Wielkanocne wydarzenia stały się dla niej progiem tajemnicy, który można przekroczyć tylko raz. Na dwa dni przed śmiercią – 8 V 1986 r. – poetka pisała:

*Umierał na krzyżu
na szpitalnym łóżu
samotność tam przy nim stała
matka bolejąca*

*Wargi zamknięte
i spętane stopy
Boże mój Boże
czemuś mnie opuścił*

*Gwałtowna cisza
Wszystko się stało
co stać się miało
między człowiekiem
i Bogiem*

Matka Boska przeistoczyła się w samotność towarzyszącą śmierci. Kamieńska jako podmiot wypowiedzi jest jednocześnie obserwatką Syna i Matki, stojącej pod krzyżem, a także jakby Nim i Nią. W tym zespoleniu dopełnia się życie Kamieńskiej, które woła bardzo niepokojącymi słowami: *Boże mój Boże / czemuś mnie opuścił*. Dla osoby umierającej, która wierzy niezłomnie, nie ma miejsca na utarczki z Niepojętym, żale – jest w pełni świadoma zgoda na Jego wolę, bo *wszystko się stało / co stać się miało / między człowiekiem / i Bogiem*.

Tym przedśmiertnym lirykiem Kamieńska odsłoniła prawdę o tym, że jej maryjność wspiera się na rozumieniu Matki Boskiej jako człowieka w doskonale ludzkiej łączności ze *Stworzycielem nieba i ziemi*.

Poezja maryjna autorki „Białego rękopisu” ożywiła i uwiarygodniła poetycko tradycje pisarstwa maryjnego, w niej się wykonały odkrywcze tendencje, które pojawiły się w wierszach Jerzego Lieberta, Krzysztofa K. Baczyńskiego i innych. Matka Boska Kamieńskiej jest ludzka, uobecniona w konkretnej egzystencji, a dzięki temu uniwersalna, otwierająca się na każdego.

Zbigniew Chojnowski

Boska ewolucja?

Wokół ekofilozofii Henryka Skolimowskiego

Staję przed niełatwym zadaniem. Zająłem się pismami polskiego myśliciela, który dopiero niedawno zadebiutował w kraju, choć lista jego wcześniejszych dokonań za granicą jest długa. Po spędzeniu 27 lat na obczyźnie Henryk Skolimowski powrócił do kraju, by jesienią 1991 r. objąć na Politechnice Łódzkiej jedyną (jakoby) w świecie Katedrę Filozofii Ekologicznej¹. Pierwsza trudność w ocenie jego przemysleń polega na tym, że na razie są one dostępne tylko częściowo. Dopiero od niedawna docierają do nas bądź tłumaczenia wcześniejszych prac w języku angielskim, bądź nowe pisma, które powstały już w Polsce. Inna trudność wiąże się z tym, że kolejność ukazywania się tych prac po polsku nie odpowiada chronologii ich powstawania. Np. wydana w 1992 r. „Nadzieja matką mądrych” powstał później od opublikowanej obecnie „Filozofii Żyjącej”. Trudno zatem powiedzieć, czy różnice sformułowań w obu tych pracach co do istotnych kwestii są przejawem rozwoju myśli autora, czy też ich wyjaśnieniem może być różnorodność adresatów, do których były kierowane.

Tło biograficzne

Droga, która doprowadziła Skolimowskiego do sformułowania filozofii ekologicznej albo – według jego określenia – ekofilozofii, jest na tyle istotna, że on sam dzieli się często swym doświadczeniem (np. N 51 mn.). Przed wyjazdem z Polski wychował się w tradycji filozofii analitycznej, której głównym przedstawicielem na Uniwersytecie Warszawskim był wówczas K. Ajdukiewicz. To ułatwiło kontynuację poszukiwań w Anglii, gdyż jak zauważa: *Renoma polskiej szkoły była taka, że kiedy znalazłem się w Oxfordzie, bez większych*

¹ Tę informację można znaleźć na odwrotnej stronie okładek jego książek w języku polskim: *Oculić Ziemię. Świt filozofii ekologicznej*, Warszawa 1991, *Filozofia Żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1944 (= F). Korzystać będę również z wydanej wcześniej, choć napisanej później *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź b.r.w. (1992) (= N).

trudności uzyskałem stypendium w jednym ze znanych college'ów. Tam też uzyskał w końcu tytuł doktora (1965). Jednak już wcześniej zaczęło go ogarniać rozczarowanie jałowością filozofii lingwistycznej. Antidotum na nią znalazł początkowo w filozofii krytycznego racjonalizmu Karla Poppera. Uczestniczył w seminarium prowadzonym przez niego w Londynie i także obecnie uważa go za najwybitniejszego żyjącego filozofa. Kiedy następnie wyjechał do Ameryki (1964), by podjąć wykłady na Uniwersytecie Południowo-Kalifornijskim w Los Angeles, ich przedmiotem była filozofia nauki w duchu Poppera. Było to jednak wyzwolenie tylko częściowe – od wirtuozerii piruetów analityczno-lingwistycznych filozofii oxfordzkiej.

Przełomowym doświadczeniem stała się łagodna rewolucja dzieci-kwiatów, które pojawiły się w Los Angeles w 1968 r. Skolimowski miał okazję do częstszych kontaktów z nimi, gdyż mieszkał w pobliżu słynnego Bulwaru Zachodzącego Słońca, głównego miejsca ich obecności. Zadawane mu pytania o sens dotychczasowej cywilizacji pobudzały do myślenia. Pierwszym rezultatem nowych przemysłów Skolimowskiego była krytyka samych podstaw nowożytnej filozofii Zachodu, którą obarczał odpowiedzialnością za aktualną sytuację. Powstałe wówczas eseje zebrał po latach w książce „Technology and Human Destiny” (1983) – „Technologia i ludzkie przeznaczenie”. Stopniowo dojrzewała w nim świadomość, że nie wolno się ograniczać do krytyki. W tym ograniczeniu widział powód, dlaczego *obiecana rewolucja, proklamowana przez hippisów i ruch ekologiczny, znalazła się na manowcach*. Dlatego od końca lat osiemdziesiątych zaczął poszukiwać innej możliwości. Jest nią właśnie ekofilozofia, której podstawy przedstawił po raz pierwszy w książce „Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living” (1981) – „Ekofilozofia: zarys nowej taktyki, aby żyć”. Odtąd wszystkie prace Skolimowskiego rozwijają ten jeden temat. Jednak nie ogranicza się on do działalności akademicko-pisarskiej. Prowadzi praktyczne zajęcia w wielu krajach, a latem każdego roku organizuje warsztaty poświęcone *ekofilozofii i ekojodze w greckiej wiosce Theologos na wyspie Tassos*.

Tło kulturowo-religijne ekofilozofii

Chociaż nie krytyka stoi w centrum zainteresowań Skolimowskiego, to jednak zajmuje ona w jego rozważaniach sporo miejsca. Opisane doświadczenie biograficzne pozwala się domyślać, że wiele polemicznych słów kierując on przeciw nowożytnej filozofii, której patronują Kartezjusz, Bacon, Galileusz. W swej krytyce powtarza znane

zarzuty. Najpierw piętnuje ciasno pojmowany racjonalizm, który chciałby objąć całą rzeczywistość i w konsekwencji prowadzi do... zacieśnionej wizji świata. Kolejnym ogniwem tej postawy poznawczej jest filozofia mechanistyczna, pojmująca świat jako wielką maszynę. Także empiryzm nauki rozwijanej według tych wizji prowadzi do zubożonej wizji świata. Gdyby stosować się dosłownie do wskazań filozofii empirycznej D. Hume'a, wówczas *musielibyśmy spalić wszystkie książki mówiące o etyce, estetyce i sztuce, całą poezję, całą literaturę piękną, niemal wszystko, w czym wyrażają się wzloty ludzkiego ducha łącznie z badaniami dotyczącymi rozumu ludzkiego* (N 165). Swą krytykę kieruje Skolimowski wreszcie przeciw XIX- i XX-wiecznym wersjom tej postawy. Odrzuca pozytywizm oraz marksizm jako jego wariant, dalej oczywiście filozofię analityczno-lingwistyczną i większość współczesnych kierunków filozoficznych.

Dominującym tendencjom zachodniej filozofii Skolimowski zarzuca przede wszystkim niewłaściwą wizję świata, prowadzącą do jego postępującej degradacji. Problemатyczne jest również odcięcie się od wartości, ignorowanie rzeczywistości duchowej. Konsekwencją jest ukryty nihilizm, który prowadzi do brutalizacji życia: *Czymże bowiem jest przemoc, jeśli nie brutalnie wyrażonym nihilizmem? Strukturalna przemoc jest konsekwencją pustki w sferze wartości* (N 168). Jeszcze bardziej wyrafinowaną postacią jest konsumpcjonizm: *Umysł opróżniony z trwałych i znaczących wartości łatwo pada ofiarą perswazji i manipulacji. Łatwo z niego wówczas uczynić zachłannego konsumenta. Konsumpcja jest namiastką utraty wartości* (N 166). Skolimowski nie szczędzi ostrych słów pod adresem „społeczeństwa informatycznego”, w którym dominującą rolę zaczyna odgrywać technika komputerowa. Cytuje błyskotliwe zdanie pewnego felietonisty (S.I. Harrisa): *Prawdziwym niebezpieczeństwem nie jest to, że komputery zaczną myśleć jak ludzie, ale że ludzie zaczną myśleć jak komputery* (N 104). W tym kontekście stwierdza: (...) *im bardziej technika staje się wyrafinowana, tym bardziej wyobcowuje nas z życia. Nazwę to prawem Skolimowskiego* (N 102).

Szukając innej, pogłębionej wizji filozof zwraca się w rozmaitych kierunkach. Nowożytnemu pojmowaniu wiedzy-nauki jako siły (władzy nad przyrodą) przeciwstawia Platonską koncepcję, której celem jest *osiągnięcie oświecenia i jedności z Bogiem* (N 83). Inną grecką inspirację znajduje w micie Gai-Ziemi. Chociaż wśród bogów pantconu Matka-Ziemia zajmowała bardzo skromne miejsce, to jednak obecnie jej mit ożył i stał się *ekologicznym symbolem naszych czasów* (N 28). Ze starożytnej religii wywodzi się także idea świętych gajów,

jakby świątyni pod niebem. Skoro dzisiaj, w dobie sekularyzmu, świątynie jako budynki przestały ludzi przyciągać, należy zdaniem Skolimowskiego *dokonać resakralizacji świata, bo inaczej nasza egzystencja będzie jałowa*. Właśnie lasy mogą stać się miejscami tej resakralizacji: *Pierwsze kroki w tym kierunku powziął słynny reżyser, Jerzy Grotowski, który porzucił teatr, aby uczynić przyrodę, a w szczególności lasy, świętą podstawą nowej komunii człowieka z kosmosem* (N 69). Skolimowski nawiązuje do tych idei, kiedy w swej ekofilozofii proponuje wizję świata jako jednego wielkiego sanktuarium.

Odwwołanie się do dziedzictwa religijnego ludzkości powraca często w pismach polskiego filozofa. Bliskie są mu zwłaszcza religie Wschodu. Oceniając pozytywnie platoński ideał wiedzy, podkreśla, że daje się on pogodzić z tradycjami hinduizmu, buddyzmu, taoizmu. Zarazem zauważa: *Nie możemy jednak powrócić do tradycyjnego hinduizmu czy taoizmu* (N 171). Znamienne, że w tej uwadze pominął buddyzm, do którego odnosi się ze szczególną sympatią. Ceni w nim szczególnie uznawanie każdej postaci życia za świętą oraz związane z tym współ-odczuwanie ze wszystkimi żyjącymi istotami. Swoją własną drogę do buddyzmu przeciwstawia skrajnej postawie tych, którzy odwracając się od filozofii zachodniej (często odrzucając przy tym jej racjonalność i tradycję) rzucali się *wprost w delikatne objęcia wschodniego mistycyzmu*. Natomiast druga innych wiodła *nie przez odrzucenie racjonalności, lecz przez jej twórcze przekształcenie. Zaliczam się do tej ostatniej grupy* (N 51).

Dodatkowym argumentem na rzecz możliwości symbiozy buddyzmu i racjonalności są dla Skolimowskiego osiągnięcia Nowej Fizyki. Z jednej strony zmusza ona do rewizji ciasnego pojmowania racjonalizmu i związanego z nim mechanistycznego obrazu świata², z drugiej zaś daje szansę nowej syntezy: *Wraz z powstaniem Nowej Fizyki – po wyraźnym sformułowaniu jej konsekwencji metafizycznych i etycznych – mamy przynajmniej załączki wzorca, który mógłby pogodzić Zachód ze Wschodem na głębszym poziomie pojęciowym, wzorca wychodzącego poza powierzchowne zapożyczenia* (N 92). To kolejna inspiracja, z której Skolimowski czerpie w formułowaniu swej ekofilozofii. Pozostaje jeszcze jedno. W pewnym miejscu autor zauważa, że ekofilozofia *czerpie inspiracje z idei ewolucji Teilharda de Chardina* (N 20). Jednak samo sformułowanie wskazuje, że nie chodzi tu

² Por. *Ewolucja fizyki i teologii*, „PP” 2/1993, s. 292-303; *Racje za racjonalnością*, „PP” 12/1993, s. 464-476.

o chrześcijański element rozważań francuskiego jezuitę. Skolimowski nawiązuje raczej do tezy Teilharda o *złożoności świadomości*, która wzrasta wraz ze wzrostem zróżnicowania w świecie – w procesie *samoświadomej ewolucji* (N 131).

Elementy ekofilozofii

Skolimowski nie uważa siebie za twórcę ekofilozofii. We „Wstępie” do wydania polskiego „Filozofii Żyjącej” podkreśla: *Filozofia ekologiczna, zarówno w wersji autora tej książki, jak i w innych wersjach, dojrzała przez ostatnie 20 lat. I dodaje, że nie jest ona efemerydą. Jest początkiem nowej epoki i jej filozoficznym uzasadnieniem* (F 7). Czujnemu czytelnikowi nasunie się w tym miejscu, jeśli nie już wcześniej, podejrzenie, czy przypadkiem polski autor nie jest jeszcze jednym przedstawicielem oślawionego New Age’u. Ten ostatni termin nie pojawia się w jego dostępnych po polsku pismach. Może to świadczyć o dystansie wobec wątpliwych i komercyjnych elementów masowego ruchu. A może w swym skupieniu na problematyce ekologicznej nie chce mieszać obu dziedzin – w tym duchu mówi np. o *filozofii ekologicznej i równoległej do niej Filozofii Nowej Ery* (N 46). Zresztą, dodajmy, nie etykiety są istotne, lecz kryjące się za nimi poglądy, którym trzeba się przyjrzeć bez uprzedzenia.

Całościowy zarys swej ekofilozoficznej wizji Skolimowski przedstawił najpierw we wspomnianej pracy z 1981 r., która jego zdaniem była *chyba pierwszym systematycznym traktatem dotyczącym filozofii ekologicznej* (F 217). O wydanej obecnie „Filozofii Żyjącej” mówi, że *ma za ambicję przedstawienie nowego światopoglądu, a na płaszczyźnie filozoficznej – nowej metafizyki polegającej na nowym odczytaniu kosmosu, procesu ewolucji i natury ludzkiej jako części tego samego kontekstu* (F 9,11). Kładzie duży nacisk na racjonalność tej wizji, choć podkreśla zarazem, że *chodzi o postać racjonalności, która nie obraża rozumu, ale przeciwnie, czci go o wiele bardziej, aniżeli pozwalała na to kiedykolwiek paradygmat mechanistyczny*. Całość systemu ekofilozofii wyraża obraz drzewa. *Z korzeni ekokosmologii wyrastają organicznie połączone z nimi pień i konary. Koroną tego drzewa stanowi świadomość ekologiczna, która subtelnie żywi korzenie. W ten oto sposób cykl ów jest pełny i sam się odnawia* (F 12 n.).

Skolimowski odwołuje się też do innego obrazu ekofilozofii – mówi o jej architekturze, która *wspiera się na siedmiu głównych filarach* (F 24). Cztery z nich pochodzą ze współczesnych nauk przy-

rodniczych i dają się wyrazić w kategoriach poznawczych. Trzy natomiast są związane z *etycznym porządkiem ludzkiego wszechświata i jego relacjami z porządkiem naturalnym* (F 29). Na czele pierwszej czwórki stoi znana w kosmologii tzw. zasada antropiczna. Wyrażona w języku ekofilozofii oznacza ona zdaniem autora, że *wszechświat jest domem dla rodzaju ludzkiego*. W pewnym sensie bowiem stanowimy „uzasadnienie” kosmosu, skoro jego przemiany można wythumaczyć koniecznością pojawienia się życia obdarzonego inteligencją. Kolejnym filarem jest spojrzenie na ewolucję jako proces twórczego stawania się. Tutaj właśnie ekofilozofia powołuje się na wizję Teilharda, która jest *dostatecznie przekonująca, ale narzuca się nam w sposób wręcz nieodparty, kiedy uświadamiamy sobie, że ewolucja stanowi aspekt i kontynuację dzieła zasady antropicznej*. Aby móc się realizować, zasada antropiczna musiała pomyśleć o czynniku, który *bardziej wyraziście wyartykułuje życie, a tym czynnikiem jest ewolucja*. Dwa następne filary uzupełniają tę wizję w nawiązaniu do Nowej Fizyki. Z jednej strony chodzi i ideę *umysłu uczestniczącego*, czyli o uwzględnienie istotnej roli świadomości w kształtowaniu świata i jego obrazu. Z drugiej strony pojawia się konkretna propozycja takiego obrazu jako *ukrytego porządku*, opisanego przez D. Bohma i prowadzącego do holistycznej koncepcji głębszego, jakby świadomego powiązania wszystkich zjawisk (F 25-29).

Trzy pozostałe filary ekofilozofii o wymiarach etycznych określają dokładniej postawę, jaka winna kształtować ludzką relację do świata. Na pierwszym miejscu Skolimowski mówi o teologii nadziei. Życie nadzieją, żywienie jej – jest *niezastąpione jako czynnik ciągłej transcendencji, odpowiedzialny za rozwój ewolucji na poziomie człowieczeństwa*. Konieczność nadziei wynika też z *kruchości natury ludzkiej, która potrzebuje afirmacji, współczucia, solidarności, odwagi i odpowiedzialności*. Prowadzi to do kolejnej postawy – „*rewerencji dla życia*”. Przejawia się w niej *naturalne uznanie cudu i piękna samego życia*. dopełnieniem tej postawy jest ekoetyka – siódmy filar ekofilozofii. Do jej podstawowych wartości należą poza wymienionymi: *umiarkowanie, rozumiane jako godne życie bez marnotrawstwa, dalekie dążenie do mądrości przeciwstawione poszukiwaniu informacji, wreszcie wartość samorealizacji w przeciwieństwie do konsumpcji materialnej* (F 29-32).

Polemiczne akcenty, które mają uwydatnić odmienną ekofilozofii od przeważającej dotychczas wizji filozoficznej, kulminują w diagramach-mandalach o dualistycznej strukturze. Np. *kawałkującej (analitycznej) tendencji filozofii dzisiejszej* przeciwstawia się po stronie

ekofilozofii jej całościowe nastawienie. O ile pierwsza jest *duchowo martwa, obiektywna, zorientowana na język*, o tyle ostatnia jawi się jako *duchowo żywa, zaangażowana, zorientowana na życie*. Można się zatem domyslać, od jakich cech *dzisiejszej filozofii* odcinają się kolejne cechy filozofii ekologicznej, gdy jest ona charakteryzowana jako: *troszcząca się o zdrowie, tolerancyjna wobec zjawisk ponadfizycznych, głosząca odpowiedzialność jednostki, zainteresowana sprawami społecznymi, świadoma problemów ekologicznych* (F 46 n.).

Słonność do dualistycznego przeciwstawiania zaskakuje u myśliciela, który poszukuje spojrzenia całościowego – w słusznym przeświadczeniu, że prawdziwa mądrość jest uwrażliwieniem na integrację i jedność (por. F 74). Dziwi operowanie schematami, które mają służyć – na zasadzie kontrastu – jako dogodny tło do uwydatnienia wartości systemu, jaki głosi sam Skolimowski. Nie zamierzonym chyba efektem jest to, że również ekofilozofia jawi się jako zbiór schematycznych sloganów. Tworzone przez myśliciela konstrukcje, w celu uzasadnienia wyższości jego podejścia w relacji do innych doktryn, są zbyt uproszczone i mało przekonujące. Widać to wyraźnie tam, gdzie przeciwstawia on ekofilozofię chrześcijaństwu.

Relacja do chrześcijaństwa

Swoją sympatię dla buddyzmu przejawia Skolimowski także w rozważaniach, które mają uzasadnić jego wyższość wobec chrześcijaństwa. Zastanawiając się, *dla czego buddyzm jest bardziej żywotny od chrześcijaństwa*, znajduje odpowiedź w kolejnych przeciwstawieniach: *Po pierwsze dlatego, że opiera się na głębszej i szerszej wizji niż chrześcijaństwo. Buddyzm raczej przyswajał inne elementy, aniżeli je wykluczał, natomiast judaizm i chrześcijaństwo tradycyjnie były religiami zamkniętymi dla obcych wpływów. Po drugie dlatego, że buddyzm jest kosmocentryczny, zaś chrześcijaństwo – teocentryczne. I tak dalej...* Np. piątym elementem przeciwstawienia staje się praktyka modlitwy: *(...) buddyzm potrafił połączyć właściwe medytacje i jogę z właściwym sposobem życia, podczas gdy na Zachodzie medytacja i myślenie tak często są zupełnie oderwane od życia* (N 59).

Skolimowski ułatwia sobie, upraszcza sprawę, gdy porównuje buddyjski ideał ze stereotypem przeciętnej praktyki chrześcijańskiej, dalekiej od ideału Jezusowej Ewangelii. Kiedy indziej gotów jest spojrzeć głębiej, wymieniając jednym tchem Buddę i Jezusa (por. N 107). Potrafi także przeciwstawić się prymitywnej tezie, jakoby

właśnie Biblia była odpowiedzialna za kryzys ekologiczny, głosząc nakaz *poddania* ziemi człowiekowi. Słusznie zauważa, iż *panowanie* nad przyrodą przez człowieka stworzonego na obraz Boga nie powinno prowadzić do wyniszczenia środowiska; skoro bowiem Bóg *jest* *dobrotliwy i wspaniałomyślny*, to taka winna być również postawa człowieka – Jego obrazu – wobec świata (N 120 n.). A jednak często Skolimowski wypowiada się o chrześcijaństwie w sposób ciasny i szablonowy, ulegając niemądrej tendencji do przeciwstawiania. Podkreślając personalistyczny wymiar chrześcijańskiej etyki, wysuwa zarzut, że jej *dyskurs jest ZWĘŻONY do świata ludzkiego* (N 123). W podobnym duchu mówi o chrześcijańskim teocentryzmie, tak jakby oznaczał on deprecjonowanie problematyki świata-przyrody. Dlatego uważa: *Powrót do pierwotnego Boga-Ojca może być drogą zbawienia indywidualnego, ale nie jest drogą odnowy ekologicznej* (N 129). W tym samym kontekście stosuje swoistą hermeneutykę. Wspomina, że *wielu myślicieli i teologów zaczęło sobie wyraźnie zdawać sprawę z braku wymiaru ekologicznego w Biblii i w całej nauce chrześcijańskiej. Przedstawiono zatem kilka nowych interpretacji Biblii, które miały temu zaradzić*. Skolimowski zakłada tu, że nowe interpretacje DODAJĄ coś, czego w Piśmie brakuje, zamiast zgodnie z prawdą zauważyć, że chodziło nie o brak w Piśmie, lecz w jego dotychczasowych interpretacjach. Po prostu: nie wolno się ograniczać do obiegowych, stereotypowych wyobrażeń o chrześcijańskiej prawdzie – także w odniesieniu do ekologii.

Dlatego niewiele dają rozważania, w których Skolimowski kontrastuje swoją ekofilozofię z wąsko pojmowanym chrześcijaństwem (np. N 37 nn.). Poważniej trzeba natomiast potraktować jego wizję ewolucji, którą z jednej strony, jak widzieliśmy, przejmując od Teilharda, nadając jej wszakże z drugiej strony rysy trudne do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia. W tym właśnie miejscu natrafiamy na trudność wspomnianą już na wstępie. Na ogół bowiem, także w swych najnowszych wypowiedziach, Skolimowski mówi o ewolucji w sposób, który nie musi oznaczać kolizji z wizją chrześcijańską. Istotna jest dla niego idea transcendencji, którą pojmując jako *poszerzanie i umacnianie naszej duchowości*. W ten sposób daje się pojąć cały proces ewolucji. Akt transcendencji miał miejsce już wtedy, gdy *pierwsze ameby wykroczyły poza swój pierwotny stan bytowania biologicznego i zaczęły przekształcać się w coś bardziej złożonego i doskonałego*. Jednak dopiero z wyłonieniem się człowieka akty transcendencji niosą z sobą w sposób wyraźny *boskość i duchowość* (F 101 n.). Aż dotąd wizja Skolimowskiego daje się pojmować i do-

pełnić w duchu chrześcijańskim. Jednak – przynajmniej w tym miejscu „Filozofii Żyjącej” – on sam posuwa się jeszcze dalej. Przeszkadza mu Bóg, który byłby źródłem obecnej w Jego dziele transcendencji. Odpowiada mu – odwrotnie – obraz Boga, którego źródłem jest sam ewolucyjny proces. W tym duchu utrzymuje: *Stanowimy fragmenty wyłaniającej się boskości. Duchowość i boskość pojawiają się u końca procesu uduchawiania materii, a nie na początku. (...) Transcendencja bez danego „a priori” Boga jest możliwa, ponieważ oznacza coraz większe doskonalenie naszych zdolności i osiągnięć. W istocie tylko to pojęcie transcendencji jest uzasadnione w obrębie prawdziwie ewolucyjnej perspektywy: transcendencja bez Boga w punkcie wyjścia. Jeśli założymy Boga na samym początku, to transcendencja będzie procesem cofania się, a nie ciągłego wykraczania, aż do osiągnięcia czystej duchowości* (F 102).

Nie wystarczy zauważyć, że wyłaniający się tutaj obraz Boga jest niechrześcijański. Sam Skolimowski mówi o swoim Bogu jeszcze dobitniej łącząc go z życiem – źródłem swego optymizmu co do przyszłości: *Życie będzie pilnować swoich zdobyczy, chroniąc ludzi nawet przed nimi samymi. Ma ono dostatecznie dużo twórczej siły i geniuszu, aby tego dokonać. Jeśli ktoś stwierdziłby teraz, że owa koncepcja rozwijającego się, trwałego i twórczego życia sugeruje i zakłada, że jest Ono Bogiem, nie będę zbyt mocno protestował* (F 113). I podobnie później: *Ewolucja jest tak doskonała w swoim sposobie działania, że można ją nazwać boską. Jeśli chodzi o mnie, bez trudu mogę przyjąć ideę, wedle której Bóg jest ewolucją, a ewolucja Bogiem* (F 206).

Boska ewolucja? Skolimowski nie boi się jej ubóstwienia. Przeciwnie, człowiek ekologiczny w jego wizji nie szuka uzasadnienia dla tego, co w nas najwyższe i najwspanialsze (w tym dla naszej boskości – niezależnie do jej artykulacji) w istnieniu i łaskowości Boga lub jakiejś innej mocy. Odpowiedzią jest ewolucja: ona jest najwyższą mocą dokonującą transcendencji, a my stanowimy jej awangardę. I podkreśla: *Jest to koncepcja NATURALNEJ BOSKOŚCI CZŁOWIEKA* (F 124). Dlatego również stan łaski jest dla niego czymś naturalnym. Zauważa: *Termin „łaska” jest dość obciążony znaczeniowo. Każdy „szanujący się intelektualista” unika go. Dawna konotacja religijna tego pojęcia nie powinna jednak odstręczać nas od zrobienia z niego dobrego użytku, bowiem uświadamia nam ono dobitnie, że właściwe myślenie to nie to samo co sprawne, oschłe myślenie logiczne, lecz wymagające szczególnego stanu umysłu i całego bytu. Ten właśnie*

stan cechujący wciąż ludzi mądrych określa zatem jako *stan łaski* – w nowym, niereligijnym znaczeniu (F 75 n.).

Polski ekofilozof jest świadom, że jego wizja boskości ewolucji-życia sprzeciwia się koncepcji chrześcijańskiej. Sam podkreśla: *Na gruncie kosmologii chrześcijańskiej, gdzie wszystko jest osobistą własnością Boga, etyka oparta na czci dla życia JAKO TAKIEGO stanowi anomalie. W ekokosmologii, która traktuje wszechświat jako dom dla człowieka, zasada czci dla życia wynika w sposób naturalny* (F 100). Bliższy mu jest buddyzm z sentencją: *Budda kryje się w żdźbłe trawy*. Widzi w tym obrazowy sposób powiedzenia: *uznawaj każdą postać życia za świętą* (N 134). A jednak w pojmowaniu rewerencji wobec życia wykracza nawet poza buddyzm. Nie zgadza się ze zwolennikami „głębokiej ekologii”, którym zarzuca *totalny egalitaryzm, wedle którego każda forma życia ma absolutnie równe prawa*. Skoro sama ewolucja wskazuje zróżnicowanie życia, to stając w obliczu wyboru, czy zabrać życie komara, czy życie istoty ludzkiej, *zabieram (na podstawie kryterium ewolucyjnego) życie komara* (N 150).

Więcej rewerencji

Nie sposób kilku słowach poddać krytyce wizję Skolimowskiego. Z jednej strony należałoby wskazać wyraźniej niedostatki jego pojmowania transcendencji³. Także proponowana przez niego etyka uzasadniająca rewerencję wobec życia jest mało precyzyjna w odniesieniu do człowieka, co się wiąże z powierzchownym spojrzeniem na chrześcijański personalizm i teocentryzm. Rodzi się też obawa, że holizm redukujący rzeczywistość Boga do świata może się przerodzić w totalitaryzm (łaciński odpowiednik holizmu?!), redukujący także i degradujący prawdziwą istotę człowieka. Z drugiej zaś strony istotne byłoby zaprezentowanie pełniejszej, pozytywnej wizji, w której ewolucyjna transcendencja znalazłaby swoje głębsze uzasadnienie w transcendentnej rzeczywistości Boga – w transcendencji, która nie stanowi przeciwieństwa Jego immanencji w stworzeniu, lecz ją dopełnia⁴. Owszem, wolno a nawet należy przyjąć w duchu chrześcijań-

³ Np. brakiem filozoficznej precyzji jest zamienne używanie słów: *transcendentny* – *transcendentalny*, por. F 110, 147; N 26.

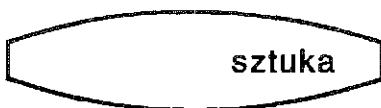
⁴ Przykładem może być wizja Teilharda, a także precyzyjniejsze pod względem filozoficznym wizje autorów niemieckiego obszaru językowego: K. Rahnera, B. Weissmähra, S.N. Bossharda.

skim zmienność w samym Bogu, czego domaga się choćby centralna prawda o wcieleniu Syna Bożego. Jednak znowu – zmienność nie może być absolutem, lecz wymaga dopełnienia względem Bożej niezmienności, także względnej (jako NIEZmienności!), gdyż absolutem w sensie chrześcijańskim jest jedynie JEDNOŚĆ obu aspektów – odbicie jedności Boga w wielości Osób.

W tym miejscu warto jeszcze zauważyć, że sam Skolimowski w swych późniejszych wypowiedziach – już po powrocie do Polski – okazuje bardziej otwartą postawę niż w cytowanych wyżej sądach. Nie ogranicza się w spojrzeniu na chrześcijaństwo do stereotypów, lecz potrafi dostrzec w nim *rozliczne nurty i wątki* (N 119). Bliski mu jest zwłaszcza duch św. Franciszka z Asyżu. Jego obecność zauważa w nowych inicjatywach Jana Pawła II – zarówno w modlitewnym spotkaniu z przedstawicielami innych religii w Asyżu (1986 r.) jak i w pierwszym *liście ekologicznym papieża* z 1 I 1990 r. (N 26). Wprawdzie nadal stwierdza, że ekologia jako *całościowa metafora* przekracza chrześcijaństwo. Ale zarazem dodaje: *Pomiędzy chrześcijaństwem i ekologią musi zająć swego rodzaju symbioza. Myślenie ekologiczne potrzebuje wzbogacenia ze strony chrześcijaństwa, a zwłaszcza jego dziedzictwa duchowego. Chrześcijaństwo zaś potrzebuje wzbogacenia o całościową wizję wzajemnego powiązania wszystkich rzeczy i zrozumienia niepowtarzalności wszystkich form życia, ich równorzędnej wartości w kosmosie, niezależnie od pożytku, jaki z nich mamy. Kończy optymistycznym akcentem: Historia zawsze integruje i zespala elementy, które wcześniej jawią się jako antytrytyczne i niemożliwe do pogodzenia. Być może rozpoczęła już to dzieło w odniesieniu do wszystkich tych wizji świata* (N 132).

Pod takim przesłaniem również chrześcijanin może i powinien się podpisać bez zastrzeżeń. Wiele spośród przemyśleń polskiego ekofilozofa zasługuje na baczną uwagę. Im bardziej jest on konsekwentny w swej postawie rewerencji – nie tylko wobec życia, ale wobec poglądów głoszonych przez innych – tym więcej udaje mu się przybliżyć do prawdy. Tylko we wspólnocie otwartej na prawdę wolno żywić nadzieję na przyszłość – Ziemi i zamieszkujących ją ludzi. Bo przyszłość jest... przychodzeniem Ducha Prawdy, który pragnie nas doprowadzić *do całej prawdy* (J 16,13). Nie trzeba się Go lękać. To On dopełni dzieła, które już zostało zapoczątkowane – także przez Niego.

Jacek Bolewski SJ



BIBLIA DLA KAŻDEGO

Biblia we współczesnym malarstwie polskim

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie
22 V – 30 IX 1994 r.**

Przewycięzanie starotestamentowego zakazu *czynienia sobie wizerunków* świętych i czczonych postaci w Kościele chrześcijańskim trwało bez mała 4 wieki. Ale już w średniowieczu praktyka ta stała się powszechna. Umieszczane na ścianach świątyń mozaiki i freski, przedstawiające poszczególne postacie i całe sceny biblijne, wtargnęły także na karty manuskryptów, naczyń i szat liturgicznych. W postaci rzeźby i malarstwa tablicowego w ołtarzach spopularyzowała je pod koniec średniowiecza grafika dostępna także rzeszom wiernych niezamożnych. Nabywane na odpustach i jarmarkach papierowe odbitki graficzne wraz z powstającymi w prowincjonalnych i ludowych warsztatach rzeźbami i obrazami stały się nieodłącznym elementem wyposażenia każdego chrześcijańskiego domu.

Obyczaj umieszczania w prywatnych wnętrzach świętych obrazów

przetrwał wśród wyznawców katolicyzmu i prawosławia do dziś, mimo wszelkie rewolucje i przemiany gustów. Trwa zapotrzebowanie na pamiątkową plastykę odpustową. Trwa i w kulturze tzw. wysokiej. Trwa dzięki zamówieniom Kościoła, ale powstaje także z wewnętrznej potrzeby samych twórców. Wystawa gdańska, na której zgromadzono ponad 500 prac 150 polskich artystów czynnych w ostatnim półwieczu, miała na celu ujawnienie istnienia właśnie tego drugiego, prywatnego nurtu.

Potwierdziła ona przede wszystkim istnienie różnorodności nastawień współczesnego pokolenia artystów do Biblii i odpowiadającej temu różnicowaniu mnogości rozwiązań formalnych. Jak większość wystaw zbiorowych prezentujących sztukę współczesną stanowiła ona przegląd kierunków i mód artystycznych ubiegłych 50 lat, od postimpresjonizmu po popularne akcje plastyczne.

Nie nowe, ale powszechne okazało się wykorzystywanie tematyki biblijnej do przekazywania w obrazach aktualnych treści politycznych i społecznych. Szczególnie nasilenie tego zjawiska obserwowaliśmy w Polsce w latach 80. Opozycyjny stosunek do narzuconej rzeczywistości ostatnich pięciu dekad u wielu artystów przedziwnym sposobem wyzwolił postawę „nieprawomyślną” także wobec Biblii. Czymże bowiem innym wytłumaczyć pojawienie się tak dużej liczby przedstawień groteskowych, żartobliwych, a nawet sarkastycznych, w omawianym zespole?

Niejednorodną stylistycznie prezentację gdańską zdominowały 3 pokazy indywidualne wybitnych artystów: Jerzego Nowosielskiego, Jana Lebensteina i Andrzeja Strumiły. Wtopieni w całość, w odróżnieniu od pozostałych artystów, którzy mieli tu od jednej po kilka prac, wymienieni twórcy pokazali całe cykle obrazów.

„Ikonostas” Nowosielskiego wypełniający ścianę jednej z sal I piętra to dzieło artysty dojrzałego, sumujące doświadczenia czterech dziesięcioleci twórczości. Z neutralnego, aksamitnie czarnego tła kwater wyłaniają się jakby żarem malowane postacie świętych orantów, zgrupowane wokół centralnie umieszczonej ikony Oblicza Zbawiciela. To tchnące modlitewnym spokojem dzieło stanowi przykład współczesnej sztuki sakralnej o odnowionych środkach wyrazu, przemawiające do wrażliwości nowego odbiorcy językiem skrótu i powściągliwym liryzmem. Stanowiło ono punkt odniesienia dla rozproszonych po gmachu, pokrewnych z ducha, bardziej kameralnych prac.

Kontrastowo odmienne były dwa cykle dużych ilustracji Strumiły do Psalmów i Apokalipsy. Pierwszy z nich powstał w 1988 r. z przeznaczeniem do odbudowanej z ruin synagogi w Sejnach. Przeświadczenie o uniwersalności rzeczywistości ludzkiej opisanej w Księdze Psalmów artysta przejął od ks. Józefa Sądziaka. We wstępie do nowego przekładu dokonanego przez Czesława Miłosza ks. Sądzik pisze o Psalmach jako *zapisie tożsamości Izraela*. W interpretacji plastycznej Strumiły koncentruje się na ludzkiej

jednostce, na postaci mężczyzny ogołoczonego z historycznego kostiumu i pozbawionego indywidualnego wyrazu twarzy, którego zmagania z przeciwnościami i mocami przybierają fizycznie dramatyczną formę. Kosmiczny wymiar nadał artysta scenom z Apokalipsy. Doszły w nich do głosu pozaeuropejskie i pozabiblijne źródła inspiracji – echo wieloletnich kontaktów i fascynacji egzotycznymi kulturami krajów Dalekiego Wschodu.

Bardziej kameralny charakter ma słynny cykl ilustracji do Apokalipsy Lebensteina. Jego prywatne bestiarium, występujące w wielu wcześniejszych pracach, posłużyło tu do zobrazowania proroczej wizji o długiej tradycji ilustratorskiej, z sugestywnymi miedziorytami Dürera na czele. Lebenstein wpisał się w tę tradycję m.in. dzięki dużym walorom estetycznym charakterystycznej, chorobliwie giętkiej kreski oraz wyszukanej gamie kolorystycznej z dominantą szarawych różów i zieleni.

Onieśmielająca mnogość i śmiałość przedstawień w wydaniu artystów tak różnych, jak Józef Czapski, Tadeusz Brzozowski, Edward Dwurnik, Kiejstut Bereźnicki, Władysław Hasiór, Bronisław W. Linke, Jacek Sempoliński, Jerzy Tchórzewski, Jerzy Wolf czy Marek Żuławski, przesądziła o znacznych trudnościach organizatorów wystawy w sensownym ich pokazaniu. Próby wprowadzenia ładu tematycznego skutecznie burzyła raz po raz formalna różnorodność dzieł. Od strony ekspozycyjnej wystawa okazała się trudnym przedsięwzięciem, co zawarte było już w samym założeniu

pokazania całego bogactwa sztuki w Biblii *zakorzenionej lub do niej się odwołującej chociażby w sposób daleki, przetworzony* – jak pisze w katalogu kurator wystawy Maria Gałęcka.

Przewrotne, rubaszne lub groteskowe obrazy takich m.in. artystów, jak Eugeniusz Markowski, Antoni Fałat, Maciej Świeszewski, Krzysztof Jackowski, Witold Chomicz czy Eugeniusz Mucha, sąsiadowały nie bez zgrzytów z obrazami-zwierzeniami, ujawniającymi bardzo osobisty, kontemplacyjny stosunek artystów do rzeczywistości biblijnej, obrazami, które cechowała formalna dyscyplina, skromność środków wyrazu, powaga i głębia takich m.in. twórców, jak Teresa Stankiewicz, Jerzy Skąbski, Tadeusz Furdyna, Maria Hiszpańska-Neuman, a nawet malarzy abstrakcyjnych, jak Zofia Artymowska, Jacek Sempoliński i Stanisław Fijałkowski.

Niewielką część prezentacji poświęcono grafikom i rysownikom. Na uwagę zasługiwał tu: niewielkiego formatu rysunek ołówkiem Józefa Czapskiego „Chrystus ze św. Franciszkiem”, delikatnie lawowany akwarełą, czyste i oszczędne w linii rysunki Krystyny Miodońskiej, grafiki Romana Opałki oraz ekspresyjne rysunki tuszem Marii Markowskiej. Te ostatnie wiązały się z tematyką biblijną za pośrednictwem obrazu Madonny zawieszonego we współczesnym wnętrzu, w którym artystka umieściła szczęśliwą matkę igrającą z dziećmi.

Wystawę otwierał i zamykał jak kłamrą umieszczona w holu pałacu seria fotogramów dokumentujących

akcję plastyczną ze scenami pasyjnymi, autorstwa Zbigniewa Treppy, która miała miejsce w kościele Sw. Bartłomieja w Gdańsku w 1993 r., oraz seria „Mandylionów” Zbigniewa Bajka jako przykłady penetracji sfery biblijnej także przez tę dziedzinę sztuki.

W zasadzie wyłączono z wystawy rzeźbę – jeśli nie liczyć przestrzennych obrazów i „Sztandaru” Hasióra oraz tkanego, prawie pełnoplastycznego „Całunu” Violetty Wojty. Jako przykład tkaniny unikatowej umieszczono na wystawie piękny „Raj” Krystyny Jacobson.

W sumie wystawa cenna, potwierdzająca istnienie w polskiej sztuce współczesnej całego nurtu przedstawień biblijnych, ujawniających niezwykle zróżnicowane nastawienie poszczególnych artystów do przesłania Biblii i do długiej tradycji jej ilustrowania, ujawniających przeżycia i frustracje, jakie rodzi czas, w którym żyjemy, ale i głęboką potrzebę ładu.

Krystyna Paluch Staszkiel


 teatr

**MONODRAM NIEWART
„MSZY”**

 Teatr Powszechny
w Warszawie

Msza za miasto
Arras
Andrzeja Szczypiorskiego

 adaptacja – Igor Sawin
scenografia – Zofia de Ines
reżyseria – Krzysztof Zaleski
premiera 3 IX 1994 r.

Wydaną w 1971 r. „Mszę za miasto Arras” niektórzy uważają za najlepszą książkę Szczypiorskiego. Za czasów ancien régime'u rzecz była traktowana jako wydarzenie nie tyle nawet literackie, ile przede wszystkim polityczne; pod dobrze skrojonym, choć zarazem przejrystym kostiumem historycznym odnajdywano opis znanego polskim czytelnikom mechanizmu działania ustroju totalitarnego i zarazem bolesny portret wewnętrzny inteligentkich elit, które się w budowanie takiego właśnie ustroju włączyły. Gdyby jednak powieść była jedynie utworem aluzyjnym, jej żywot skończyłby się po 1989 – tak się nie stało. Co więcej, w ciągu ostatnich pięciu lat „Msza za miasto Arras” doczekała się kilku wznowień i kolejnych trzech nagród międzynarodowych. Nowych czytelników frapują zapew-

ne w tej książce rozważania na temat wiary, wolności, granic człowieczeństwa, analiza funkcjonowania instynktów stadnych – rozważania, które teraz tracąc (dla nas) swoje konkretne odniesienia polityczne, nabrały za to cech uniwersalnych. Wobec czego trudno się dziwić, że współczesny teatr, moźolnie poszukujący tekstów, dzięki którym mógłby prowadzić z widownią rozmowy istotne, zainteresował się dyskursem Szczypiorskiego.

Autorzy przedstawienia zdecydowali się na formę monodramu. Janusz Gajos jako postarzały Jan – o długich, siwych włosach i pobladłej twarzy, ubrany w zmięty kaftan – bierze na siebie cały ciężar opowiadania o potwornych wydarzeniach w Arras. Pozbawiony pomocy innych środków teatralnych, poza nielicznymi zmianami światła i krótkimi, rzadkimi akcentami muzycznymi, niemal nie ruszając się z ustawionego centralnie rozłożystego krzesła, Gajos snuje swoją historię głosem równym i monotonnym, chwilami tylko ożywiając ton narracji. Całość jest uderzająco nieteatralna – przedstawienie choć trwa tylko półtorej godziny, męczy i bardzo nuży.

Myślę, że podstawowy błąd, którego efektem są wszystkie inne, tkwi w kształcie adaptacji. Już przy lekturze wyczuwa się brak mięsa w tej powieści; niedostateczną sugestywność tła wydarzeń, brak barwy szczegółu. Ma ona jednak zalety, częściowo rekompensujące tę kostyczność – pewne żywe rysy w wizerunkach osób: Jana, biskupa Dawida, pana de Saxe, Alberta, także paru figur epizodycznych. To

wszystko zostało z adaptacji usunięte, w opowieści teatralnego Jana ludzi zastąpiły marionetki, wygłaszające referaty światopoglądowe. Nawet sam Jan, któremu odebrano przeszłość i choćby uczłowieczającą o w powieści nieobyczajność, stał się także tylko rodzajem maszyny do przemawiania; tym bardziej że mimo stroju i charakterystyki Gajos zachowuje się raczej jak lektor, nie zaś postać teatralna.

Najwyraźniej realizatorzy zdecydowali się pozostawić przede wszystkim tkankę intelektualną, jednak nie powiodła im się ta operacja, m.in. dlatego, że sens „Mszy” zawiera się przecież także w drobnych pozornie wydarzeniach. Co gorsza, skróty naruszyły również tok rozwoju myśli, praktycznie zlikwidowały proces przemian świadomości Jana, a to już doprowadziło do kompletnego zaniku dramatyzmu. W tym spektaklu nie ma ani grama napięcia na żadnym piętrze akcji, nawet same straszliwe zdarzenia, beznamiętnie relacjonowane, nie wywołują większego wrażenia.

A przecież przedstawieniu, nawet i przy takiej, zdecydowanie chybotliwej adaptacji, można było nadać pewną dozę dramatyzmu. Mam tu na myśli szansę wytworzenia napięcia pomiędzy bohaterem a publicznością. Wiemy bowiem wprawdzie, że to aktor Janusz Gajos występuje przed nami w monodramie, ale nie mamy zielonego pojęcia, komu właściwie Jan, bohater przedstawienia, opowiada całą tę historię. W książce natomiast adresat spowiedzi jest nazwany i wpływa na jej formę. Jan mianowicie opowiada o Arras mieszkańcom Brugii, spo-

kojnego, zajętego swoimi sprawami miasta, w którym znalazł schronienie po odejściu z Arras. Czytelnik odczuwa wysiłek, na jaki musi się zdobyć Jan, by wytłumaczyć całą tę historię ludziom żyjącym w innym jakby wymiarze.

A przecież to my dzisiaj jesteśmy mieszkańcami Brugii. Cokolwiek byśmy o naszej sytuacji myśleli, zbrodnie totalitaryzmu dla większości, i to nie tylko młodych, należą do sfery makabrycznych podań z zamierzchłej przeszłości. A ilu zapomniało o nich tak dokumentnie, że chcieliby nawet, aby ta przeszłość wróciła? Zaginionym i walczącym z trudem o byt mieszkańcom Brugii ten panujący w Arras paternalizm przybierający dobrośliwe, a zarazem wzniosłe miny, to pozorne poczucie wspólnoty łączące tamtejszych obywateli, też mogłoby się wydawać pociągające – gdyby nie wiedzieli o potwornościach, do których tam doszło. I gdyby Jan musiał swoją spowiedź snuć niejako przeciw publiczności, walcząc o zrozumienie niedowierzającego audytorium, o przebicie się przez mur obojętności, narzuciłoby to pewnie spektaklowi – i wykonawcy – ów tak pożądany ton dramatyczny. Autorzy realizacji, z niezrozumiałych przyczyn, odcięli sobie jednak także tę ostatnią drogę ratunku. Sobie i publiczności.

Biskup Dawid, powiada Jan w finale, krzyknął doń: *A idź do kata, bo mnie nudzisz...* W tej akurat kwestii trudno, niestety, nie zgodzić się z biskupem.

Joanna Godlewska



BERTOLUCCI I BAŚŃ

Mały Budda Bernardo Bertolucciego

Bernardo Bertolucci szuka sensu życia w podróżach. Sprawdza, czy mit filozofującego podróżnika, który gnany niepowstrzymaną ciekawością poznaje świat i przeobraża samego siebie, ma zastosowanie w dzisiejszych czasach. Za każdym razem zadaje jednakowe pytania: dokąd iść? w co wierzyć? na czym się oprzeć? Na żadne z nich nie otrzymuje odpowiedzi. Pozostaje z pustymi rękami. W obliczu nicości.

„Mały Budda” (1993) jest końcowym ogniwem „trylogii orientalnej”. Po głośnym „Ostatnim cesarzu” (1987) i „Pod osłoną nieba” (1990) ten film jest próbą spotkania z buddyzmem, próbą nie wykraczającą poza konwencję baśni.

Pewnego dnia do domu typowej amerykańskiej rodziny z Seattle pukają dwaj mnisi buddyjscy z tybetańskiego klasztoru w Bhutanie i oświadczają, że 13-letni synek państwa Konradów, Jessie, jest prawdopodobnie wcieleniem zmarłego, szanowanego lamy. Rodzice chłopca, pomimo nie skrywanego sceptycyzmu wobec tej nowiny, zgadzają się na kontakty dziecka z nowym

nauczycielem i przewodnikiem, lamą Norbu. Stary człowiek opowiada adeptowi historię księcia Gautamy Siddharty, przyszłego Buddy. Tak oto wydarzenia z XX w. przeplatają się z legendą sprzed 2500 lat, a przygoda miesza się z elementami odległej tradycji.

Konstrukcja filmu jest oparta na przeciwieństwach. W większości bardzo prostych: opozycja dla materialistycznego, konsumpcyjnego Zachodu jest uduchowiony Wschód; cywilizacja śmierci, zimna bładoniebieska architektura Ameryki kontrastuje z cywilizacją wiecznego odradzania się – odmalowanego w ciepłych barwach królestwa księcia Siddharty. W końcu pesymizm inżyniera-intelektualisty, dla którego śmierć jest kresem istnienia, zostaje zderzona z optymizmem wiary w ideę reinkarnacji. Przyznam, że mnie ten typ argumentacji razi naiwnością. Postanowiłam zatem nie śledzić dalej niedoskonałości w scenariuszu (a jest ich sporo: choćby nieprzekonujący chwyt, że lama Dorje wcielił się równocześnie w dusze aż trójki dzieci: dwóch chłopców, z USA i Kathmandu, i jednej dziewczynki z Indii) i skupić na stronie wizualnej. Skoro w zawartości filmu góra urodziła mysz i forma przeważała nad treścią, przyjrzyjmy się samej stronie formalnej.

Produkcja została zaplanowana z imponującym rozmachem. Prace u stóp Himalajów rozpoczęły się w 1992 r. pod kierunkiem Vittorio Storaro (kierownika zdjęć) i Jamesa Achesona (projektanta kostiumów). Uzyskano pozwolenie filmowania w miejscach do tej pory niedostęp-

ných, np. w królestwie Bhutanu, które przyjmuje tylko 2000 turystów rocznie, i – co jeszcze bardziej znacienne – wewnątrz klasztoru w Paro Dzong, do którego nigdy przedtem nie wpuszczono ekipy filmowej. W skład obsady weszli: Keanu Reeves jako książę Siddharta, w rolach współczesnych Chris Isaak, Bridget Fonda i nowicjusz Alex Wiesendanger. Kosztorys filmu zamknął się sumą 35 mln dolarów. Za te pieniądze udało się m.in. zaprojektować i uszyć wspaniałe stroje. Krawcy zaczęli swe dzieło w Londynie, materiały zostały sprowadzone z Indii. Plonem ich starań stało się wskrzeszenie niezwyklego świata książęcego dworu Siddharty w całym jego pięknie i przepychu. Odtwarzanie kolorów, krojów i haftów sprzed wieków trwało parę miesięcy. Wykonano również setki naszyjników, bransolet i pierścieni. Zespół Martina Adamsa stworzył tysiące kosztowności – od ozdób do włosów po bransolety na kostkę i pierścienie na palce stóp. Jubilerzy korzystali z nietypowych surowców. Przemieniali w złoto łupiny orzechów, korzenie imbiru, nasiona, muszelki, a nawet... makaron. Ich wysiłek nie poszedł na marne.

Baśnie, których słuchają dzieci, uruchamiają ich własną wyobraźnię, baśń na ekranie musi sprostać niełatwemu zadaniu kreacji przed oczyma widzów. Tu trzeba oddać twórcom sprawiedliwość – filmowa opowieść przykuwa wzrok, zwłaszcza w sekwencjach z przeszłości. Nieodczowną cechą baśni jest umiejętność wywoływania wzruszeń. Pod tym względem Bertolucci nie może mówić o sukcesie. Film „Mały Budda”

pozostawia niedosyt, jest podróżą donikąd, tak dla reżysera jak i dla publiczności.

Anna Pietrzak



książki

MAGIA NIEWIDZENIA

Przydział na świat *Antologia* *polskich poetów* *niewidomych*

**Krajowe Centrum Kultury
Polskiego
Związku Niewidomych,
Wojewódzki Dom Kultury
Kielce 1993, ss. 370**

Wśród antologii poetyckich ukazujących się w ostatnich latach ta zasługuje na szczególne wyróżnienie, służy bowiem wyrażeniu ważnej i pięknej idei. Cele artystyczne, które przyświecały jej autorom, zostały wyłożone we wstępie i w rozdziale końcowym, jednakże cel poznawczy wylaniający się spoza artystycznego kształtu tej książki wydaje się jeszcze bardziej godny uwagi. Dziś może zaistnieć jako poeta prawie każdy, kto w miarę zręcznie rymuje albo składa własne myśli w strofokowane obrazy poety-

kie i potrafi ponadto znaleźć fundusze na ich opublikowanie w formie książkowej. Nie zawsze jednak będą to świadectwa prawdziwego talentu, nie zawsze będą to także wiarygodne dokumenty istnienia. W wierszach poetów niewidomych i ociemniałych utrwalone zostały prawdziwe, nieskłamane wizje świata, albowiem tworzyli je ludzie dotknięci prawdziwym nieszczęściem, a doświadczenie cierpienia jest zazwyczaj prawdą prawdziwą. A więc główną ideą tej książki jest nie tyle przesłanie prawdy lirycznej, ile przesłanie głęboko doznanej egzystencjalnej i metafizycznej prawdy istnienia. Prawdy tych, którzy dźwigają swój los jak krzyż i mają odwagę i energię określać słowem sens tego krzyża.

Otwiera antologię motto z poematu Karola Wojtyły: *O jakże chętnie każdy z nas wzięłby cały ciężar / człowieka, który bez łaski białej obejmuje od razu przestrzeń! / Czy zdołasz nas nauczyć, że są krzywdy inne oprócz naszej?* („Niewidomi” w: „Profile Cyrnejczyka”). Te słowa już na początku lektury nadają właściwy kierunek naszym emocjom. Spotyka nas przygoda niezwykła, wchodzimy w świat niedostępny zdrowym zmysłem i myślą, w świat ułomny, ograniczony, pozbawiony światła. Nastawiamy się na mrok, smutek, beznadzieję, rozpacz. A tu od pierwszych wierszy zaskoczenie: te wiersze świecą, tętnią życiem, są przepełnione radością i jasnością większą niż utwory wielu spośród poetów widzących, te wiersze często wręcz tchną euforyczną mocą, zachwytem istnieniem. Czytając je uzmysławiamy sobie

wiarygodność Ewangelii, kiedy mówi o cierpieniu wybranych, o miłosnym współczuciu Chrystusa dla najdotkliwiej naznaczonych przez życie i o łasce pokory i pogody, z jaką była znoszona piętno cierpienia...

Antologia składa się z czterech części. Część pierwsza – „Kocham ten świat mimo wielkiej nocy” – zawiera wiersze poetów-członków stowarzyszeń twórczych, autorów wielu zbiorów poetyckich, części pozostałe składają się z wierszy poetów z pewnym dorobkiem twórczym, niekiedy też autorów książek, którzy jednak nie osiągnęli jeszcze statusu artystycznego pozostałych kolegów. Część czwarta stanowi zwarte omówienie inkrustowane fragmentami twórczości niewidomych poetów ludowych i tych, którzy w swych próbach nie dopracowali się w pełni indywidualnego wyrazu artystycznego. Omówienia tego dokonał Jan Z. Brudnicki, który wraz z Heleną Wolny i Andrzejem Boratyńskim jest autorem antologii. Przyznać trzeba, że różnice poziomu pomiędzy częścią pierwszą a pozostałymi cyklami antologii są znaczne, kryteria, jakimi kierowali się autorzy przy selekcji i podziale na części, znajdują więc uzasadnienie w randze poetyckiej poszczególnych twórców. Część pierwszą wypełniają utwory pięciu poetów prezentowanych w kolejności alfabetycznej. Są to: Andrzej Boratyński, Jan Piotr Grabowski, Halina Kuropatnicka-Salamon, Stanisław Leon Machowiak i Jadwiga Stańczakowa. 160 stron zapamiętonych wierszami wymienionych autorów stanowi zasadniczy trzon książki.

Andrzej Boratyński, poeta i artysta-śpiewak, przewodniczący Rady Kultury przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Niewidomych, którego wiersze otwierają antologię, napisał też do niej krótki wstęp zakończony czterowierszem:

*Żeby być geniuszem
wystarczy być sobą
ale, żeby być sobą
nie wystarczy być geniuszem.*

W myśl owej maksymy utwory zamieszczone w antologii są przede wszystkim zapisami osobowości ich autorów, wyrazem ich doznań, dążeń i tęsknot. A. Boratyński tworzy więc wiersze, których wizyjność idzie w parze z muzycznością, a w poetyce odbijają się rytmy i motywy z Kochanowskiego, Czechowicza i Gałczyńskiego. Ale przede wszystkim znajdujemy tu świat pełen wewnętrznego blasku nadziei i wiary, świat akceptacji tego, co jest. W cyklu „Erotyków” poeta wyraża swoją miłość do ludzi i rzeczy, z dyskretnym uśmieszkiem albo wyraźną ironią traktując zarówno piękno jak i marność naszych doczesnych przeżyć: *Oto idą mężczyźni / w szarych garniturach / każdy niesie / swoje dziwne przeznaczenie / gdzieś / głęboko / daleko / blisko / pod skórą / czerwień rozwiesza / głodne nietoperze* – to fragment „Erotyku do deszczu”. W „Erotyku powojennym” poeta wyznaje: *Kocham ten świat / mimo wielkiej nocy / do końca. Pies wyobraźni wiedzie go ku doznaniom nie tylko zmysłowym i w wierszu „Siano” sformułowana zostaje ta metafizyczna racja istnienia:*

*Bo wiem że tylko jesteśmy
[w podróży]
Pasażerowie zbliżeni przypadkiem
(...)
Bo my jesteśmy przemijaniem
Kochaniem życia aż do szpiku
Bo my jesteśmy tym szukaniem
Drogi donikąd.*

J.P. Grabowski jest poetą refleksyjnym wypowiadającym pięknym, bogatym językiem urodę widzialnego i niewidzialnego. Jego wiersze płyną rytmem wewnętrznych pejzaży, w których z konkretnych zmysłowych obrazów wyłaniają się wizje innego ponadzmysłowego poznania. Jest to więc poeta par excellence mistyczny, a wiersze z tomu „Łaska widzenia” zamieszczone w antologii tworzą ciąg poetyckich wynurzeń o rzadko spotykanej subtelności i sugestywności. *Twoje słowa są zwycięstwem nad czasem / który jest jak ten piasek / z nie kończącej się plaży* – mówi Grabowski w wierszu „Nad nocnym ogrodem morza”. Mówi w nim o sobie, o własnym zwycięstwie, o własnej *chęci istnienia w poznaniu* będącym sensem każdego losu. Przenikliwość poznawcza poety umożliwia mu przez wsłuchiwanie się w siebie odkryć tętno nieskończoności, odkryć czas, który żyje światłem. Świetliste wizje niewidomego poety wiodą go ku gloryfikacji chwili, tego ziarna wieczności dostępnego nam w najgłębszym doznaniu siebie:

*To jest właśnie ta chwila:
nasze przemijające życie na
brzegu wciąż takiej samej zatoki.
(„To jest właśnie ta chwila”)*

H. Kuropatnicka-Salamon jest poetką codzienności w jej najprostszych dotykalnych przejawach, jest piewczynią domu, rodziny, nieważnych drobiazgów, spotkań, rozmów, bezpośredniości uczuć. Mówi językiem prostym, wolnym od ozdobników i zawitych metafor, językiem, w którym miłość do świata odbija się ciepłymi refleksami światła. W tej poezji świeci słońce dobroci i wdzięczności za wszystko, co istnieje: *Kłęczę o trzy kroki / o niebo od ciebie! / Nie wyciągnę ręki, / oczu też nie zmruję, / bo mi się splączecie, / ty i dzikie róże, / bo już nie rozpoznam / między wami siebie („Na łące”)*.

S.L. Machowiak tworzy wiersze o charakterze minitraktatów, w których próbuje zamknąć swoją wiedzę o świecie. W krótkich, często kilkuwersowych utworach wyraża z aforystyczną lapidarnością całe skomplikowanie ludzkiej natury, a więc przede wszystkim te stany duszy, które doświadczając ją najboleśniej wynoszą jednocześnie na szczyty samopoznania. *Słowem potrafię wszystko* – mówi poeta w wierszu „Słowem-Światłem”. Może w tej właśnie poezji widoczna jest najwyraźniej wiara w kreacyjną, a więc także terapeutyczną moc słów, które każdemu niewidomemu dają szansę widzenia właśnie poprzez i dzięki nim. Heroizm istnienia nabiera tu brzmień dumnych i ostatecznych wyrażanych z lapidarną siłą i celnością. W wierszu „Dlaczego piszę?” czytamy:

*to są obrazy ziemi
wysyłane do Boga
na adres człowieka.*

I wreszcie J. Stańczakowa, poetka najstarsza w tym gronie, która najpóźniej utraciła wzrok. Może dlatego jej wiersze pełne są wspomnień z czasu, kiedy jeszcze widziała, kiedy świat był w pełni dostępny także jej oczom. Może dlatego więcej tu, niż u innych poetów niewidzących, tonów ciemnych, tragicznych, nut wyraźnie depresyjnych. Ale jednocześnie właśnie w tej poezji dokonuje się najwidoczniej to magiczne przełamywanie ciemności w wewnętrzne światło. Jeden ze zbiorów wierszy poetki nosi tytuł „Magia niewidzenia” i jest to tytuł adekwatny do dziejących się w tej poezji cudów. Intensywność i szczegółowość opisywanej tu rzeczywistości nie ma sobie równych wśród zapisów poetów widzących. No, może trochę przesadzam. Z pewnością Miron Białoszewski, który jest mistrzem Stańczakowej, jako pierwszy kreował w polskiej poezji ten urzeczowiony maksymalnie świat. Jest tu, w poezji Stańczakowej – podobnie jak u Białoszewskiego, oprócz realizmu opisu, jeszcze inny, większy wymiar, wymiar przestrzeni dostępnej tylko w przeżyciu mistycznym. J. Stańczakowa celuje w rejestrowaniu stanów wyłaniających się niejako spoza obserwacji zwykłego, zmysłowego świata, stanów wewnętrznych olśnień przenoszących istotę ludzką w przestrzeń innej Obecności. Tak wyraża ten stan przerastania siebie w wierszu „Las”:

*Czuję obecność lasu
jak obecność ludzi
drzewa
rozmedytowane olbrzymi*

*krążyć pośród nich
ogromnieję
żeby dosięgnąć ich głów
żeby zagubić się z nimi
w wiekach.*

Nie ma miejsca w krótkiej recenzji na analizę wszystkich treści zawartych w zamieszczonych w antologii wierszach. Autorów najbardziej godnych uwagi próbowałam pokazać od ich najlepszej strony. Może warto, aby czytelnicy zadali sobie trud dotarcia do osobnych zbiorów wierszy uczestników antologii. Czekają ich z pewnością niejedno wzruszenie i niejedno zachwyt. Zachęcam także do lektury pozostałych części antologii, bo wśród wszystkich wierszy drukowanych w niej poetów znaleźć można nie tylko ułożone w stroiki słowa, ale przede wszystkim żarliwie lub dyskretnie wyrażony ludzki dramat i tę wielką łaskę przeistoczenia go w wiersz, łaskę, dzięki której dotknięci kalectwem ludzie znajdują siły, by je nieść.

Adriana Szymańska

Jan Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*

TUM, Wrocław 1993, ss. 83

Autor odnosząc się do tytułowego tematu ujmuje go w trzech aspektach: człowiek w społeczności, kwestia pracownicza, państwo.

Alina Lichtarowicz, *Kiedy jestem płodna, a kiedy nie*

Wyd. Unia, Katowice 1993, ss. 46

Książka omawia naturalne metody określania czasu płodności. Jest zalecana przez MEN do użytku szkolnego.

ks. Franciszek kard. Macharski, *Kazania w Kalwarii*

Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1994, ss. 54

Kazania Kardynała wygłaszane w Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1982-93.

Tadeusz Petrykowski, *Pod drzwiami*

Toruńskie Tow. Kultury, Toruń 1994, ss. 30

Tomik poetycki autora zm. w 1983 r., poety, dramaturga, satyryka i krytyka literackiego związanego z Toruniem.

Peter Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967-1968. Próby kontroli Kościoła. Wydarczenia marcowe. Interwencja sierpniowa w Czechosłowacji*

Wyd. „Książka Polska”, Warszawa 1994, ss. 340

Sprawozdania i protokoły rozmów z biskupami i księżmi oraz notatki informacyjne oceniające postawę duchowieństwa, sporządzone przez pracowników Urzędu ds. Wyznań.

Marek Sokołowski SJ, *Miesiące ciszy*

Wyd. Barbara, Szczecin 1994, ss. 113

Kolejny tomik wierszy poety-jezuity, duszpasterza akademickiego z Warszawy.

Z życia Kościoła

1. REAKTYWOWANIE AKCJI KATOLICKIEJ. 31 sierpnia prymas Polski kard. J. Glemp zapowiedział, że na najbliższej konferencji plenarnej Episkopatu zostanie powołany specjalny zespół celem opracowania zarysu statutu przyszłej Akcji Katolickiej. Prace organizacyjne i programowe związane z Akcją Katolicką powinny być – zdaniem kard. Glempla – zakończone najpóźniej za dwa lata. Prymas Polski zdefiniował Akcję Katolicką jako zorganizowany zespół świeckich, który wraz z duchowieństwem powinien włączać się aktywnie w apostołskie dzieło Kościoła. Podkreślił, że Akcja Katolicka jest wyłącznie dziełem religijnym (duchowość, apostołstwo, ewangelizacja), a nie politycznym. Dodał, że katolik ma prawo i obowiązek uczestniczyć w życiu politycznym. Zdaniem prymasa członek ugrupowania politycznego nie powinien należeć do zarządu Akcji Katolickiej, bo jest ona ponad partiami, także katolickimi.

Na temat charakteru przyszłej Akcji Katolickiej w Polsce w ostatnich miesiącach wypowiedziało się wielu innych biskupów. Podkreślali oni, że *reaktywowanie Akcji Katolickiej nie oznacza reaktywowania struktur, jakie istniały przed wojną* (bp Pieronek), że *punkt ciężkości Akcji Katolickiej winien spoczywać na formacji wewnętrznej* (abp Muszyński), że Akcja Katolicka nie powinna oznaczać *tworzenia grup działaczy katolickich, dla których najważniejszy byłby aktywizm* (bp Życiński).

2. BISKUPI HOLENDERSCY RAZ JESZCZE O EUTANAZJI. W wystosowanym na początku sierpnia br. liście do Królewskiego Towarzystwa Holenderskiego ds. Promocji Medycyny (KNMG) biskupi holenderscy kolejny raz wyrażają swój sprzeciw wobec eutanazji. List biskupów jest odpowiedzią na notę komisji Towarzystwa, w której stwierdza się, że w określonych okolicznościach lekarze mogą przyjść z pomocą samobójczym pragnieniom chorego. KNMG ma w tym względzie podjąć ostateczną decyzję, stąd reakcja biskupów. Biskupi stwierdzają, że niekiedy jest zrozumiałe, iż *ludzie widzą tylko jedno wyjście: zlikwidowanie cierpienia przez zakończenie życia*. Uważają jednak za swój obowiązek określenie granicy, której przekroczyć nie wolno: *Jeśli nienaruszalny charakter życia ludzkiego przestanie być respektowany w całej pełni, w dłuższej perspektywie zaniknie świadomość, że*

*człowiek zawsze jest kimś więcej niż to, co odczuwa (...) że człowiek jest kimś więcej niż tylko swoim cierpieniem. Biskupi nie osądzają osób, które optują za samobójstwem. Stwierdzają jednak, że nie mogą uchylić się od oceny fundamentalnych zasad etycznych, które tutaj wchodzi w grę. Często samobójstwo jest akceptowane jako prywatna sprawa danej osoby. Komisja KNMG twierdzi, że przekonania filozoficzne i religijne dotyczą tylko zainteresowanych osób. Biskupi nie podzielają tej opinii. Ich zdaniem odmowa samobójstwa znajduje swoje uzasadnienie w etycznej refleksji, która jest dostępna dla wszystkich. Najczęściej usprawiedliwienia prawa do samobójstwa szuka się w prawie osoby do dysponowania sobą. Choć biskupi nie zaprzeczają temu prawu, stwierdzają jednak, że prawo to nie może być absolutyzowane: *Najgłębsza wartość człowieka nie leży w jego zdolności dysponowania samym sobą, ponieważ w takim razie osoby, u których ta możliwość w ogóle nie istnieje albo istnieje w mniejszym stopniu – jak np. u dzieci nie narodzonych lub u chorych psychicznie – miałyby mniej wartości niż osoby, które mogą zdecydować o losie swojego życia. Godność osoby przewyższa prawo do samookreślenia.**

3. KAMPANIA PRZECIWKO JEZUITOM MEKSYKAŃSKIM. Od kilku miesięcy Towarzystwo Jezusowe w Meksyku stało się celem oszczerstw i upokorzeń prowadzonych przez niektóre media tego kraju. Kilkunastu członków zakonu otrzymało anonimowe listy z pogroźkami śmierci. Jezuitów meksykańskich oskarża się o kontakty z Wyzwoleńczą Armią Zapistów (EZLN) oraz o kierowanie lub wywołanie powstania Indian, które miało miejsce w styczniu. W stanie Guerrero wszyscy księża uważani za sympatyków teologii wyzwolenia znajdują się pod ścisłą kontrolą rządowych agentów. Przełożony prowincji meksykańskiej Towarzystwa Jezusowego podkreślił, że informacje rozpowszechniane w antyjezuickiej kampanii są *całkowicie fałszywe*. 12 sierpnia br. arcybiskup miasta Meksyk w publicznej deklaracji oświadczył, że groźby śmierci pod adresem jezuitów są przejawem *niepokojącego wzrostu tendencji faszystowskich* w Meksyku.

4. KOBIETY PROWADZĄ UROCZYSTOŚCI POGRZEBOWE. W archidiecezji wiedeńskiej kard. Hans Herman Groer dopuścił kobiety do prowadzenia uroczystości pogrzebowych z wyłączeniem mszy św. Ich obowiązki duszpasterskie obejmują także poradnictwo dla krewnych zmarłych. 5 specjalnie przygotowanych kobiet zostało upoważnionych do tej posługi na początku lipca. Ich posługa jest częścią realizowane-

go od 17 lat w archidiecezji wiedeńskiej programu włączenia świeckich do prowadzenia uroczystości kościelnych. Powstał on ze względu na niedostateczną liczbę kapłanów (KAI).

5. KOŚCIÓŁ WOBEC OSÓB SAMOTNYCH. Podczas audiencji generalnej 10 sierpnia Jan Paweł II mówił o roli i miejscu osób samotnych w Kościele: *Dzisiaj istnieje wiele przypadków osób samotnych, wobec których Kościół nie może nie być wrażliwy i okazywać troski. Istnieje przede wszystkim kategoria „osób w separacji” i „rozwiezionych”. Następnie kategoria „niezamężnych matek”, wystawionych na szczególne trudności natury moralnej, materialnej i społecznej. Wszystkim tym osobom chciałbym powiedzieć, że jakakolwiek jest ich odpowiedzialność za dramat, który przeżywają, nie przestają należeć do Kościoła. Papież zachęcił duszpasterzy, by nie opuszczali tych osób, lecz współczując dodawali im otuchy i robili wszystko, aby czuły się nadal związane z ołtarznią Chrystusa. Stwierdził następnie, że Kościół, nawet jeżeli nie może dopuścić do praktyk, które byłyby sprzeczne z wymogami prawdy oraz z samym dobrem wspólnym rodzin i społeczeństwa, nie rezygnuje z miłowania ich, rozumienia i bycia u boku tych wszystkich, którzy są w trudnościach (KAI).*

6. PAPIEŻ NA BAŁKANACH. Jan Paweł II gorąco pragnął przybyć z orędiem pokoju i pojednania do trzech republik byłej Jugosławii: Serbii, Bośni i Chorwacji. Sprzeciw Serbów, w tym nieprzychylnie stanowisko Kościoła prawosławnego, udaremnił pielgrzymkę do Belgradu. Na dwa dni przed planowanym przybyciem również pielgrzymka do Sarajewa została odwołana. Powodem była niemożność zapewnienia bezpieczeństwa papieżowi i ludziom, z którymi chciał się spotkać. Homilię, która miała zostać wygłoszona w Sarajewie, Jan Paweł II, w języku serbsko-chorwackim, wygłosił w Castelgandolfo. Mieszkańcy Sarajewa mogli jej wysłuchać dzięki transmisji radiowej i telewizyjnej. Był to komentarz do modlitwy „Ojcze nasz”. Ojciec Święty nawoływał do pokoju i przebaczenia. *Pokój jest Twoją wolą!* – podkreślił z mocą komentując zdanie „Bądź wola Twoja”. Papież przypominał także słowa listu biskupów polskich do biskupów niemieckich: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie* – wskazując, że przebaczenie jest jedyną drogą dla całych Bałkanów. Do przebaczenia wzywał także Chorwatów podczas dwudniowego (9–10 września) pobytu w Zagrzebiu: *Zdobądźcie się na odwagę przebaczenia. Przebaczenie oznacza uwolnienie serca od uczuć zemsty, których nie można pogodzić z cywilizacją miłości, do której budowy każdy czło-*

wiek dobrej woli ma obowiązek się przyczynić. Nawiązując zaś do modlitwy „Ojcze nasz” Jan Paweł II pytał: Czyż nie byłoby hipokryzją nie do zniesienia powtarzać „Ojcze nasz”, żywiąc jednocześnie uczucie zemsty i nienawiści czy wprost przemocy i gwałtu? Ojciec Święty wezwał katolicki Kościół Chorwacji, aby wraz z innymi Kościołami, szczególnie prawosławnym, apostołował w duchu przebaczenia i odnowionej zgody: *Tak jak spotykają się rzeki Sawa i Dunaj, tak powinny wyjść naprzeciw sobie dwa Kościoły chrześcijańskie – wschodni i zachodni, które na tych obszarach żyją wspólnie*. Przybywając do Chorwacji Jan Paweł II podkreślił, że jego wizyta w tym kraju ma charakter wyłącznie duchowy. Pielgrzymka przebiegała pod hasłem: „Tobie Panie zaufałem”.

7. STOLICA APOSTOLSKA WOBEC KONFERENCJI KAIRSKIEJ. Na zakończenie Konferencji Kairskiej nt. Ludności i Rozwoju abp Renato Martino, przewodniczący delegacji Stolicy Apostolskiej, stwierdził, iż Stolica Apostolska pragnie włączyć się w uzyskany konsensus, choć czyni to *w niepełnej czy częściowej formie*. Delegacja Stolicy Apostolskiej uznaje rozdział nt. zasad dotyczących przyszłości polityki ludnościowej, rozdz. 5 rodzinie, podstawowej komórce społeczeństwa, rozdz. 3 o ludności, rozdz. 4 o równości płci, równości i równouprawnieniu kobiet, oraz rozdziały 9 i 10 o problemach migracji. *Stolica Apostolska, ze względu na swój specyficzny status, nie uznaje za właściwe popierać rozdziałów roboczych dokumentu (rozdz. 12-16). Co do najbardziej kontrowersyjnych rozdziałów tekstu roboczego (rozdz. 7 i 8), w których dwuznaczność terminów „zdrowie reproduktywne” i „zdrowie seksualne” sugerowało rozumienie aborcji jako środka regulacji płodności, Stolica Apostolska, dostrzegając pozytywne aspekty poprawionego tekstu, odrzuciła go: Rozdziały te zawierają pewne odniesienia, które mogą być uznane za akceptację stosunków pozamałżeńskich, zwłaszcza wśród dorastającej młodzieży. Rozdziały te potwierdzają, że usługi aborcyjne mogą być wykonane w podstawowych strukturach służby zdrowia na zasadzie wyboru*. Abp Martino mówiąc, że intencją delegacji Stolicy Apostolskiej jest przyłączenie się do konsensusu w sposób częściowy, dodał równocześnie, że stanowisko Stolicy Apostolskiej nie zmieniło się w takich kwestiach, jak: aborcja, antykoncepcja, sterylizacja czy akceptacja używania prezerwatyw w programach zapobiegania AIDS.

oprac. Z.K.