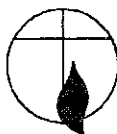


przegląd powszechny

5/909/97

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,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za I półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

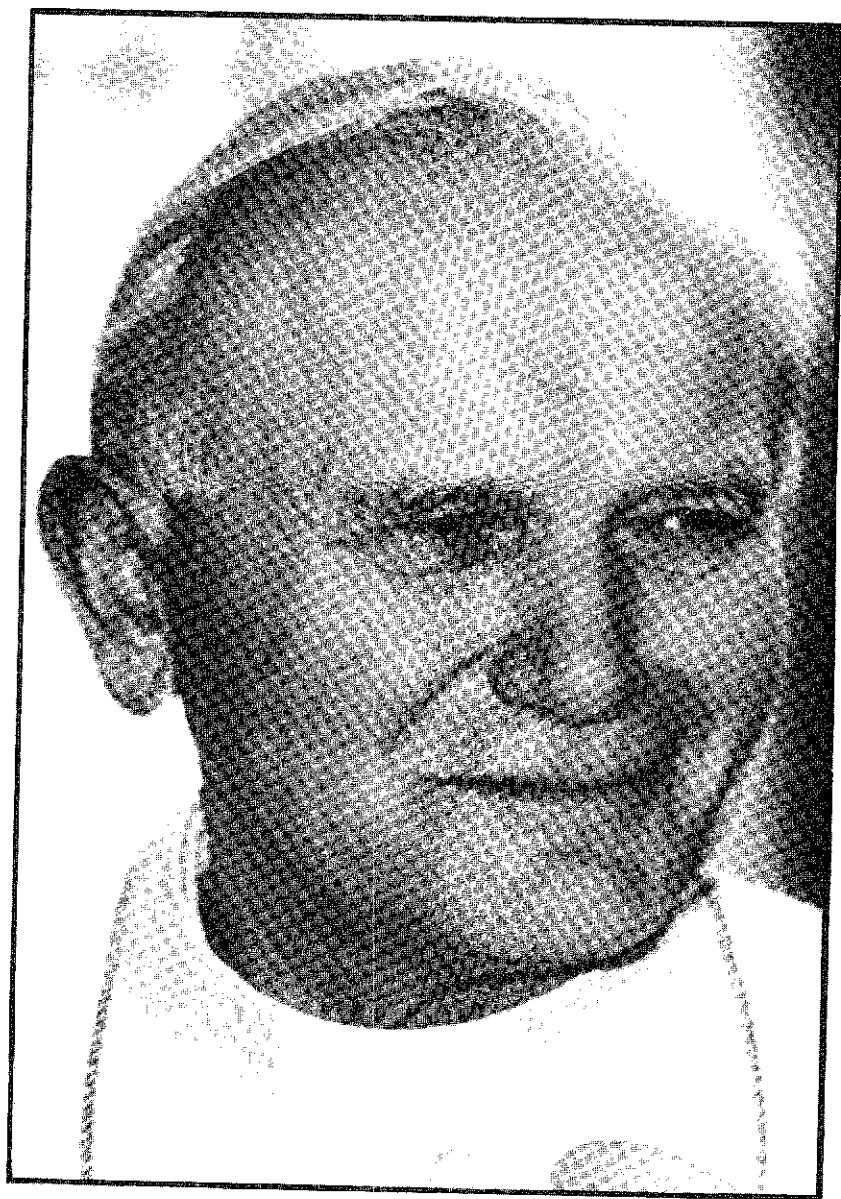
Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 17 IV 1997 r.

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



Fot. Anna Beata Bohdziewicz

Spis treści

Przestańmy mu klaskać, zacznijmy go słuchać 139

25 II 1997 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja poświęcona Kościołowi i Polsce w przeddzień V pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny. W rozmowie, którą prowadził Grzegorz Dobroczyński SJ, uczestniczyli: ks. Waldemar Chrostowski (ATK), Aniela Dylus (ATK), Kazimierz Dziewanowski (publicysta), ks. Helmut Juros (ATK), Jan Kieniewicz (Uniw. Warsz.) oraz bp Tadeusz Pierson (sekretarz Episkopatu Polski).

Henryk Pietras SJ

Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (I) 154

Fakt, iż chrześcijaństwo w wymiarze religijnym i kulturowym wyszło z kręgu judaizmu, musiał doprowadzić do tarć i nieporozumień. Nie ustały one jednak, gdy większość chrześcijan wywodziła się już ze środowiska pogańskiego, a przywiązania do tradycji żydowskich nie odczuwano tak mocno.

David Jenkins

Spojrzenie na przyszłą duchowość ekumeniczną 160

Ważnym elementem spotkania protestantów z katolikami staje się dzisiaj kwestia duchowości i dynamiki wiary, która przynosi owoce Ducha, nieustanną komuniją z Bogiem w Duchu. Jest to ważne forum dialogu ekumenicznego.

Janusz Balicki

Polityka czy wypełnianie obowiązku ewangelicznego? Kontrowersje wokół listu biskupów angielskich „Wspólne dobro” (I) 173

W październiku 1996 r., na kilka miesięcy przed wyborami parlamentarnymi w Wielkiej Brytanii, Episkopat Anglii i Walii wydał list pasterski pt. „Wspólne dobro”. Dokument ten spotkał się z ostrą reakcją mediów i części polityków. Potraktowano go jako bezprecedensowe zaangażowanie się hierarchii Kościoła katolickiego w sprawy polityczne.

Krzysztof Murawski

Własność i wolność

190

Własność wiąże się ściśle z wolnością, ponieważ stanowi podstawę wolności obywatela wobec państwa. Nie została ona jednak należycie doceniona w polskiej polityce po 1989 r. Potraktowano ją jako sposób odbudowania efektywnej gospodarki, na drugi plan odsuwając społeczne uwłaszczenie jako podstawę społeczeństwa obywatelskiego. Sposób i przyczyny zahamowania prywatyzacji dają dobre pojęcie o trudnościach i ograniczeniach polskiej polityki.

Daniel Wiesław Szpila CSMA

Wiersze

203

Roman Dzwonkowski SAC

Kościoły w krajach postkomunistycznych

205

Aktualne położenie Kościoła w poszczególnych państwach postkomunistycznych zależy w dużej mierze od tego, jaką miał on w nich pozycję poprzednio. Najbardziej widoczne zmiany dokonały się tam, gdzie wcześniej istniały drastyczne ograniczenia podstawowych praw religijnych.

Jerzy Kochanowicz SJ

Eucharystia bez chleba i wina w Afryce?

213

Afrykańczycy bardziej cierpią z powodu odmawiania im prawa do własnej tożsamości niż z braku chleba. Czarni chrześcijanie skarżą się, że są zmuszeni do sprawowania liturgii w sposób całkowicie obcy ich mentalności i kulturze.

Ewa Jackowska

Psycholog o książkach Anthony'ego de Mello

219

Ukazanie psychologicznych źródeł inspiracji w twórczości Anthony'ego de Mello pomoże lepiej zrozumieć i ocenić jego książki.

Z niedzieli na niedzielę (*Artur Sporniak*)

225

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Chodowiecki Preis – edycja trzecia **227**

(Konkurs o nagrodę im. Daniela Chodowieckiego, Państwowa Galeria Sztuki w Sopocie, luty – marzec 1997 r.)

I. Jurasz: Jak pracuje artysta? **229**

(Wojciech Muller, „Prace”, Centrum Sztuki STUDIO im. S.I. Witkiewicza, Warszawa, 3–27 III 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Nudnawe grzeszki 231

(Teatr Ateneum w Warszawie, „Korowód” Arthura Schnitzlera, reżyseria – Agnieszka Glińska)

Film

A. Pietrzak: Rodzina – kryzys i psychoterapia 232

(„Sekrety i kłamstwa”, reżyseria – Mike Leigh)

Książki

A. Szymańska: W ludzkim potopie niedoskonałości 234

(Jerzy Górzeński, „Debiut z aniołem”)

M. Orski: W świecie gorszym niż jaskiniowców 238

(Piotr Bednarski, „Błękitne śniegi”)

G. Motyka: Rosyjska Cerkiew w XX wieku 241

(Dymitr Pospiełowski, „Russkaja prawosławnaja cerkiew w XX wieku”)

E. Treter: Kościół a komunizm 244

(Piotr Nitecki, „Socjalizm, komunizm i ewangelizacja”)

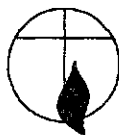
J. Gaul: Diagnoza współczesnej kultury 247

(Ryszard K. Przybylski, „Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej”)

Z. Kubacki SJ: AIDS – problem społeczny 250

(Commission sociale de l'épiscopat, „SIDA. La société en question”)

Z życia Kościoła: Modlitwa za Albanię (oprac. Piotr Samerek SJ) 252



Sommaire

Cessons de l'applaudir, commençons de lui obéir 139

Le 25 février 1997, un débat sur l'Église et la Pologne à la veille d'un nouveau pèlerinage de Jean Paul II dans sa patrie, s'est tenu à la rédaction de notre mensuel. A ce débat animé par Grzegorz Dobroczyński SJ, ont pris part: Mgr Tadeusz Pieronek (Secrétaire de l'Épiscopat polonais), abbé Waldemar Chrostowski (Académie de Théologie Catholique – ATC), Mme Aniela Dylus (ATC), M. Kazimierz Dziewanowski (publiciste), abbé Helmut Juros (ATC), et M. Jan Kieniewicz (Université de Varsovie).

Henryk Pietras SJ

Le divorce entre les traditions de la chrétienté orientale et occidentale (I) 154

L'abandon par le christianisme de l'aire du judaïsme dans la dimension religieuse et culturelle devait conduire forcément à des frictions et des mésententes qui n'ont toutefois pas cessé quand les racines de la majeure partie des chrétiens n'étaient plus juives mais païennes, ôtant de la vigueur à l'attachement à la tradition juive.

David Jenkins

Regard sur la spiritualité oecuménique à venir 160

Porteuse des fruits de l'Esprit et d'une communion continue avec Dieu, la question de la spiritualité et de la dynamique de la foi devient de nos jours un élément de poids de la rencontre des protestants avec les catholiques, forum important du dialogue oecuménique.

Janusz Balicki

Politique ou accomplissement du devoir évangélique? Controverses autour de la lettre des évêques anglais „Le Bien commun” (I) 173

En octobre 1996, à quelques mois des élections législatives, l'Épiscopat d'Angleterre et du Pays des Galles a promulgué une lettre pastorale intitulée „Le Bien commun”. Ce document a suscité de vives réactions des médias et d'hommes politiques. On y a vu un engagement sans précédent de la hiérarchie de l'Église catholique dans les affaires politiques.

*Krzysztof Murawski***La propriété et la liberté**

190

La propriété et la liberté ont partie liée, dans la mesure où la première sert de fondement à la liberté du citoyen face à l'État. Toutefois, la propriété n'a pas été appréciée à sa juste valeur dans la politique polonaise après 1989. Elle a été perçue comme un moyen propre à rétablir une économie efficace, et non comme fondement d'une société civique, aspect relégué au second plan. La façon et les causes du coup de frein à la privatisation servent de repère aux limitations et aux difficultés de la politique polonaise.

*Daniel Wiesław Szpila CSMA***Poésies**

203

*Roman Dzwonkowski SAC***L'Église dans les pays postcommunistes**

205

La situation actuelle de l'Église catholique dans les différents États postcommunistes est, dans une large mesure, fonction de la position qu'elle y avait précédemment. Les changements les plus perceptibles se sont opérés dans les pays où, sous le communisme, les droits religieux fondamentaux étaient le plus bafoués.

*Jerzy Kochanowicz SJ***L'Eucharistie sans pain et sans vin en Afrique?**

213

Les Africains souffrent davantage en se voyant refuser le droit à leur propre identité qu'en raison d'un manque de pain. Les chrétiens noirs se plaignent d'être forcés à un exercice liturgique totalement étranger à leur mentalité et à leur culture.

*Ewa Jackowska***Un psychologue à propos des livres
d'Anthony de Mello**

219

Repérer les sources psychologiques de l'œuvre d'Anthony de Mello SJ, permet de mieux comprendre et de mieux apprécier ses livres.

Comptes rendus

227

Dom Rekolekcyjny Księża Jezuitów

ul. Stawiszyńska 2, 62-800 KALISZ

tel. (0-62) 57-34-46 fax 66-41-36

maj – wrzesień 1997

2 – 5 V	Sesja: „Świat ludzkich krzysów”
10 – 15 V	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
23 – 25 V	Kurs Filipa
13 – 15 VI	Kurs Filipa
23 – 26 VI	Rekolekcje kapłańskie
30 VI – 3 VII	Rekolekcje kapłańskie
5 – 9 VII	Sesja: „Ojcowskie serce Boga”
14 – 17 VII	Rekolekcje dla organistów
19 – 23 VII	Sesja: „Świat ikony – cz. II” (dla osób, które uczestniczyły w sesji „Świat ikony – cz. I”)
26 VII – 3 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
4 – 7 VIII	Rekolekcje kapłańskie
9 – 14 VIII	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
16 – 24 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
16 – 24 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
25 – 28 VIII	Rekolekcje kapłańskie
30 VIII – 4 IX	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
6 – 14 IX	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
19 – 21 IX	Rekolekcje osób zaangażowanych w pracę poradnictw rodzinnych

Udział w rekolekcjach ignacjańskich rozpoczyna się zazwyczaj od rekolekcji „Wprowadzenie w modlitwę”. Zgłaszający się na rekolekcje proszeni są o szersze przedstawienie się, uwzględniające nie tylko informacje dotyczące wieku, zawodu, ale także życia modlitewnego, aktualnej sytuacji duchowej, motywów wybrania określonej formy rekolekcji oraz nadziei z nimi związanych. Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną na adres Domu Rekolekcyjnego.

Bliższych informacji o działalności Domu Rekolekcyjnego udziela jego sekretariat, czynny w dni powszednie w godz. 16.30 – 18.00.

Przestańmy mu klaskać, zaczniemy go słuchać

25 II 1997 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja poświęcona Kościołowi i Polsce w przeddzień V pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny. W rozmowie, którą prowadził Grzegorz Dobroczyński SJ, uczestniczyli: ks. Waldemar Chrostowski (ATK), Aniela Dylus (ATK), Kazimierz Dziewanowski (publicysta), ks. Helmut Juros (ATK), Jan Kieniewicz (Uniw. Warsz.) oraz bp Tadeusz Pieronek (sekretarz Episkopatu Polski).

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Myślę, że chcąc porozmawiać o Kościele i Polsce, które przygotowują się na spotkanie z Janem Pawłem II, możemy podjąć ryzyko osobistych prognoz, a czas je zweryfikuje. Chciałbym więc zapytać: Czego Państwo osobiście oczekujecie od spotkania z Janem Pawłem II? Jakie Państwa zdaniem będą najważniejsze wątki jego nauczania, z jakim przesłaniem przybędzie?

BP TADEUSZ PIERONEK: Myślę, że spodziewamy się właściwie ciągle tego samego. Każda pielgrzymka papieska jest oczekiwaniem na to, że Ojciec Święty utwierdzi braci w wierze. Taka jest jego rola i do tego sprowadzają się jego wizyty w każdym kraju. Ponieważ papież jest naszym rodakiem, nasze oczekiwania są może większe, choć i w innych krajach, zwłaszcza gnębionych przez jakieś systemy totalitarne, ludzie chcą, by upominał się także o prawa człowieka. Było to wyraźne i u nas w swoim czasie, a głos papieża był bardzo potrzebny, by przypomnieć chociażby powiedziane w Gdańsku: „Mówię do was i za was”. Trudno było wówczas wyrazić to lepiej. Ludzie mówili wtedy sami za siebie przez swoją obecność i nadzieję, jaką wiązali z wizytą Ojca Świętego.

Obecna pielgrzymka na pewno będzie się czymś różnić od poprzednich. Każda bowiem miała kontekst historyczny. Dziś jest to powrót w pewnym sensie do czasów sprzed 1979 r. Żyjemy wprawdzie w kraju zupełnie innym, wolnym, a jednak

poddanym poważnej próbie, zwłaszcza jeśli chodzi o wartości bardzo drogie ludziom wierzącym. Myślę, że Ojciec Święty nie będzie chciał w tak bardzo delikatnej politycznej sytuacji odgrywać roli stronnika tej czy innej partii. Sądzę, że stanie ponad tym. A do czego się odwoła? Do którego znaczącego fragmentu Ewangelii, do której przypowieści, do których słów Chrystusa? Zobaczymy. Ostatnie jego słowo stanowiły przykazania, w pewnym sensie Stary Testament. Czy dorośliśmy do Nowego Testamentu? Zobaczymy.

ANIELA DYŁUS: Oczekuję, że papież pokaże jeszcze raz, co dziś naprawdę jest ważne, na jaki element przekazu ewangelicznego należy szczególnie zwrócić uwagę. Podczas poprzednich pielgrzymek trafnie dawał motywy życia i nadziei, mówił, że wolność jest trudna, że jest Dekalog, oczekuję więc, że teraz przekaże nam to co najtrafniejsze. Sprowadziłabym to do kilku spraw. Oczekuję, że papież wnieśli wkład w pogodzenie różnych środowisk katolickich w Polsce. Przypomnę, że pontyfikat Leona XIII także był naznaczony ogromnymi sporami, byli wtedy katolicy liberalni i katolicy społeczni, wszyscy się kłócili ze sobą. Myślę, że w pewnym stopniu podobna sytuacja jest dzisiaj w polskim Kościele. Druga sprawa: wielki rok 1989 trochę nam się dzisiaj zaciemnił. Wiele środowisk ciągle wraca do tego, że dawniej było lepiej. Przestaliśmy doceniać to, co się stało. Oczekuję, że papież, w nawiązaniu do „Centesimus annus”, wyraźnie powie jeszcze raz, że to był wielki przełom wolnościowy, że z wdzięcznością się wypowie o tych, którzy tego przełomu dokonali, a dzisiaj często są deprecjonowani czy stają się kozłami ofiarnymi. Po trzecie oczekuję od papieża, że uświadomi nam, iż jesteśmy Kościołem powszechnym. Owszem, to jest Kościół tu, w Polsce, to jest Kościół lokalny, ale czasem chyba za bardzo przejmujemy się swoją specyfiką czy wyjątkowością.

JAN KIENIEWICZ: Poruszyły mnie słowa Księdza Biskupa, że przy okazji każdej pielgrzymki papieskiej czekamy wciąż na to samo. Zastanawiałem się nad tym wątkiem i poczułem się skrępowany. Jak długo można oczekiwać od Ojca Świętego, że

załatwi sprawy za nas? Wygląda na to, że nie umieliśmy skorzystać z tego, co dostaliśmy. W 1979 r. nie przyszło mi do głowy, żeby czegoś oczekiwać, a jednak spełniło się coś niewiarygodnie ważnego w moim życiu i w życiu narodowym, w stosunkach publicznych. To było ogromne przeżycie, istotne w wielu wymiarach. W 1983 r. wydawało mi się, że potrafimy coś zrobić, wyjść z czymś naprzeciw. Nie udało się. W 1987 r. – że mamy czuwać i pamiętać, że to jest niesłuchanie istotne, że to jest odpowiedź na wezwanie do nowej ewangelizacji. Po 1989 r. oczekiwanie stało się dla mnie krępujące. Powiedziałbym tak: oczekuję, że się sami złączymy i zmobilizujemy. Mówię to w odniesieniu przynajmniej do części elit. Po drugie, ośmielałem się oczekiwać, że jak zwykle Ojciec Święty odgadnie lepiej rozmaite napięcia i wątpliwości obecne wśród nas i znajdzie właściwe słowo, żeby wyjść im naprzeciw.

Pytanie o przygotowanie do pielgrzymki oznacza dla mnie, że się zaczniemy zastanawiać, jak długo jeszcze będziemy sobie pozwalać na owo biadolenie nad kondycją własną, narodową, nad kondycją Kościoła, społeczności katolickiej. Ojciec Święty od pierwszej pielgrzymki do ostatniej nieustannie nam to sygnalizował. Mówił, żebyśmy się nie bali, żebyśmy powstałi, czuwaliby; gdy przypominał przykazania, zawsze zmierzał do tego wątku: weźcie się w garść, oczekuję od was więcej niż od innych, bo jesteście moi. Ma prawo oczekiwać od nas więcej niż od innych. Chciałbym się oderwać od tego naszego oczekiwania, że coś nastąpi poza nami. Mam nadzieję, że wyzwanie, jakie niesie papieska wizyta, przynajmniej jakieś kręgi elity, zwłaszcza młodej, poderwie do myślenia na miarę dzisiejszych czasów.

Jeśli natomiast chodzi o kwestie, jakie podniesie papież, myślę, że znajdzie się wśród nich wymiar europejski. Rocznicą śmierci św. Wojciecha to dobry pretekst do przypomnienia, czym było chrześcijaństwo w części Europy na zachód od imperium rzymskiego, że było to wielkie dzieło, które legło u podstaw Europy i za to dzieło nadal jesteśmy odpowiedzialni. Mam zatem nadzieję, że wizyta papieska pomoże nam dokonać refleksji nad naszym stosunkiem do przyszłości europejskiej, w której tak wiele jest miejsca na sprawy techniczne, a tak mało refleksji nad istotą rzeczy.

KAZIMIERZ DZIEWANOWSKI: Marzyłbym o tym, aby papież w czasie pielgrzymki wyjaśnił stanowisko Kościoła w kilku najważniejszych polskich sprawach. Wydaje mi się, że Kościół i w ogóle ludzie w Polsce uważający się za chrześcijan posługują się bardzo różnymi językami. Byłoby wspaniale, gdyby zaczęli mówić jednym językiem. Papież mógłby go wskazać i jednocześnie powiedzieć kilka ważnych rzeczy o naszych podstawowych, narodowych problemach. Oczywiście nie myślę o mówieniu do polityków czy o mówieniu o polityce, ale o mówieniu do ludzi o ich problemach. W tym zakresie mieści się kwestia przyszłości kraju, a sądzę, że w najbliższych latach, a być może nawet miesiącach, będzie się rozstrzygać przyszłość kraju na wiele lat. Chciałbym usłyszeć, co papież o tym myśli i do czego nas wzywa, bo uważam, że panuje ogromne zamieszanie. To jest pierwsza sprawa. Druga – marzyłoby się, żeby podczas tej pielgrzymki wróciła atmosfera, która towarzyszyła pierwszej wizycie papieża w Polsce. Wszyscy odczuli wtedy radykalną zmianę: na ulicy, w domach, wszędzie. Mam na myśli taką zmianę i wzniesienie się na wyższy poziom, ponad te codzienne bijatyki, ponad rosnący poziom agresji i wzajemnych pretensji.

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI: Myślę, że można mówić o zasadniczo nowej jakości zbliżającej się kolejnej pielgrzymki papieskiej. Ta nowa jakość polega na odwróceniu pytania. Równie ważne jak to, czego my oczekujemy od Ojca Świętego, a może nawet ważniejsze, wydaje mi się to, co Ojciec Święty zobaczy w Polsce, u nas i wspólnie z nami, oraz czego od nas oczekuje.

Chciałbym nawiązać do słów Księdza Biskupa, że dzisiejsza sytuacja przypomina tę sprzed 1979 r. Nie umiem powiedzieć, w jakim stopniu jest tak w polityce, byłoby natomiast niešťczęściem, gdyby ta diagnoza odnosiła się do Kościoła i życia religijnego. Byłoby prawdziwym dramatem i papieża, i naszym, gdyby się okazało, że zmarnowaliśmy 18 lat absolutnie wyjątkowego pontyfikatu. Wciąż trzeba, zwłaszcza w Kościele, podkreślać unikatowość momentu historycznego, w którym żyjemy, i jego bezprecedensowość w całej tysiącletniej historii Polski. Myślę, że trzeba wrócić do przesłania Jezusa, że więcej radości

jest w dawaniu aniżeli w braniu. Pozostały nam krótki czas warto tak wykorzystać, aby Ojciec Święty zobaczył również owoce swojego pontyfikatu wśród rodaków. Myślę, że jeżeli nam, milionom, jest potrzebne jego umocnienie, to jemu, który jest jeden, jest potrzebne umocnienie ze strony tych milionów. Wrażliwość Jana Pawła II doskonale widać w książce „Przekroczyć próg nadziei” czy „Dar i tajemnica”, widać, jak bardzo osobiście przeżywa on swoje zaangażowania, także swój pontyfikat. Myślę, że najgłębszą radością jego i naszą byłoby, gdybyśmy mogli doświadczyć owoców tego pontyfikatu. Czy to się uda? Czy potrafimy i chcemy wyzwolić z siebie to przeogromne bogactwo duchowe, religijne, które stało się naszym udziałem dzięki temu pontyfikatowi? Czy nie nastawiamy się wyłącznie na branie, podczas gdy zapewne stać nas również na dawanie? Może drzemie w nas jakiś potencjał, tylko nie zdajemy sobie z tego sprawy? Tu chciałbym nawiązać do Biblii. Mamy tam przykład św. Pawła, który nauczał, zachęcał, wołał, wzywał, a pod koniec swojego życia, gdy pojawiał się kolejny raz w którymś z Kościołów lokalnych, mówił: Teraz wy bądźcie dojrzałi, bądźcie umocnieniem dla mnie, to jest wasz czas. Myślę, że Jan Paweł II również ma prawo zbierać owoce z drzew, które cierpliwie sadził przez 18 lat. Jedna nuta niepokoi mnie szczególnie: swoiste wyczekiwanie, zwłaszcza ze strony duchowieństwa, jak gdyby wyczerpał się nam zasób argumentów i recept na te trudne czasy i teraz czekamy, aby Ojciec Święty przyjechał i przepisał nam jeszcze jedną receptę na choroby, które nas trawią.

O ile motywem przewodnim poprzedniej pielgrzymki było sedno Starego Testamentu, tzn. przykazania, bez których nie sposób sobie wyobrazić chrześcijańskiego życia, o tyle – sądzę – sednem pielgrzymki, której się spodziewamy, będzie to, co stanowi istotę Nowego Testamentu – Kazanie na Górze. Myślę, że wierzący powinni odczuć, iż w każdych warunkach człowiek może być sobą, chrześcijaninem, człowiekiem błogosławieństw, człowiekiem Ewangelii, że to nie systemy społeczno-polityczne nas kształtują, ale my kształtujemy bądź silnie oddziałujemy na te systemy. Musimy zatem strzec się postrzegania naszego katolicyzmu w kategoriach środków przekazu. Tu rzeczywiście wizerunek katolicyzmu jest nie najlepszy. Widać bardzo silne

rozbicia, polaryzację stanowisk, niewybredny język, zawłaszczanie papieża i jego nauczania, widać wreszcie – i to mnie najbardziej boli – pomijanie milczeniem niektórych elementów nauczania papieskiego do tego stopnia, że w ogóle lub prawie wcale nie pojawiają się one w nauczaniu Kościoła w Polsce. Myślę, że właśnie za to Kościół w Polsce ponosi największą odpowiedzialność. Cenzurując w swoisty sposób nauczanie papieskie, powodujemy, że nawet te jego fragmenty, z których bardzo chętnie korzystamy, nie mają głębi ani odniesienia do kwestii, które Ojciec Święty podkreśla gdzie indziej.

Podsumowując: wydaje mi się, że w wierzących drzemiają ogromne pokłady dobra oraz dojrzewają owoce poprzednich pielgrzymek Ojca Świętego i jego nauczania, tylko trzeba je wydobyć, trzeba do nich sięgnąć, trzeba je docenić i przede wszystkim stronić od ocen w środkach masowego przekazu, bo bywają one podawane według klucza, który jest z gruntu fałszywy. Nie chcę idealizować obrazu Kościoła w Polsce. Ma on przeogromne problemy, bo znajduje się w sytuacji ogromnej polaryzacji, a nawet pewnego zagubienia. Ale w takiej sytuacji tym lepiej widać ludzi, którzy żyją głębią Ewangelii i pod tym względem nasz Kościół, o ile go znam i w nim uczestniczę, jest dzisiaj znacznie dojrzalszy niż 18 lat temu.

BP TADEUSZ PIERONEK: Bardzo mi się podoba to odwrócenie pytania, bo jest ono zobowiązaniem dla nas. My oczekujemy, czy papież oczekuje? Myślę, że jedno i drugie. Niedawno rozmawiałem z Ojcem Świętym i on mi zadał to pytanie: Do jakiej Polski przyjedzie papież? Co to znaczy? Tłumaczyłem, jak umiałem, ale myślę, że byłem raczej właśnie takim sprawozdawcą tego, co o Kościele w Polsce mówią środki przekazu. Nie sięgałem do głębszych warstw. Być może nie są one wystarczająco uruchamiane, bo ten krzykliwy katolicyzm, który świerzbi nas w uszy, ma swoje wartości i niestety taką stronę, która odstrasza, odstręcza wielu. Może rzeczywiście trzeba sobie zadać dramatyczne pytanie: Co zrobiliśmy z tymi osiemnastoma latami pontyfikatu? Ja np. czytam teraz projekty dokumentów synodu plenarnego. Dokonuje się ich drugiej redakcji, pierwsza w 1991 r. była redakcją materiałów roboczych. Okazuje się, że wracamy dzisiaj do tych samych tematów. W tych

dokumentach obowiązuje pewien schemat: przesłanka teologiczna, socjologiczna i pastoralna. Czytając te dokumenty, zredagowane przez metropolie polskie, zauważam, że przesłanka teologiczna jest jaka taka, socjologiczna ślizga się po problemach, tzn. nie mamy odwagi nazwać rzeczy po imieniu, a jest co nazywać. Przesłanki pastoralnej natomiast, czyli wizji, co z tym wszystkim zrobić, po prostu brakuje. To jest ocena wynikająca z pierwszej redakcji. Druga redakcja, na pewno lepsza, będzie w tych dniach. Obawiam się jednak, że jesteśmy bardzo słabi w nazywaniu rzeczy po imieniu i wyciąganiu z nich wniosków. Nauczanie papieskie w tych dokumentach jest śladowe. Czyżby ono rzeczywiście było nieaktualne dla Polski? A może po prostu nie umiemy go czytać, przekładać na zobowiązania do wypełnienia?

ANIELA DYŁUS: Mam wrażenie, że oczekiwana wizyta papieża różni się od poprzednich pod jeszcze jednym względem. Obawiam się, że w tej chwili, tak przeciętnie rzecz biorąc, Polacy nie czekają na papieża, nadrabiają raczej zaległości w konsumowaniu i dorabianiu się i tak naprawdę tylko nielicznym zależy na tym przyjeździe i tylko niewielu oczekuje znów umocnienia.

Inna jest natomiast, w sensie pozytywnym, reakcja mediów. Po raz pierwszy chyba media, katolickie i niekatolickie, podejmują problem, przygotowują całe serie audycji radiowych, telewizyjnych, dyskusje redakcyjne. Oczywiście z jednej strony świadczy to o tym, że po raz pierwszy media katolickie są zorganizowane i odpowiadają na tę powszechną obojętność, mobilizując do namysłu, do przygotowania się na wielkie święto przyjazdu papieskiego.

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI: Mam wrażenie, że media nie mobilizują ludzi, lecz odzwierciedlają, w gruncie rzeczy po raz pierwszy, to, co naprawdę dzieje się wśród ludzi. Pamiętajmy, że my patrzymy z perspektywy Warszawy, która nie jest reprezentatywna dla Polski, zaś to, co się dzieje poza Warszawą, często diametralnie różni się od tego, co widzimy u nas. Zapewne na pozór mniejsze zainteresowanie wśród wiernych w Warszawie wynika z tego prostego faktu, że tym razem Ojca Świętego w stolicy nie będzie. Jeżdżę sporo po Polsce i widzę

ogromne oczekiwanie na Ojca Świętego, zwłaszcza tam, gdzie papież przybędzie: w Poznaniu, w Gnieźnie, Częstochowie, nie mówiąc o Krakowie czy Podhalu. Pracując w warszawskiej parafii widzę, że dla ludzi, którzy przychodzą do kościoła, to jest naprawdę ogromne przeżycie. Może nawet z perspektywy świeckiego nie jest to tak wyraźne, jak widzi to ksiądz, który ma możliwość uczestniczyć w owym oczekiwaniu z innej strony. Sądzę zatem, że media – i to nie tylko katolickie – próbują odzwierciedlać ogólne nastawienie. Po raz pierwszy również media, które o życzliwość wobec katolicyzmu nierzadko trudno posądzać, próbują wyjść naprzeciw temu ogólnemu zainteresowaniu. Ujmę rzecz prosto. Wydaje mi się, że wszyscy zaczynamy sobie wreszcie zdawać sprawę z faktu, że obecny pontyfikat jest czymś absolutnie wyjątkowym, z przełomowości czasu, w którym żyjemy, a także z tego – życząc Ojcu Świętemu jak najlepiej – że być może jesteśmy świadkami ostatniej wizyty. Przypomina mi to atmosferę, gdy starsi z Efezu udali się do Miletu, aby tam pożegnać się z Pawłem. Warto sięgnąć do tego fragmentu Dziejów Apostolskich. Wydaje mi się, że ta wizyta będzie się różniła od poprzednich nie oczekiwaniami politycznymi, lecz ogromnym ładunkiem emocjonalnym, ogromnym przywiązaniem, wolą powiedzenia, że naprawdę jesteśmy wdzięczni za ten pontyfikat. Czy i w jakim stopniu ten nurt znajdzie odzwierciedlenie w środkach społecznego przekazu, to osobna sprawa.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Jeżeli jednak sięgniemy do poprzednich wizyt papieża, również zauważymy wielkie oczekiwanie i to, że każde ze spotkań było wielkim misteryjnym doświadczeniem wspólnoty, którą można porównać do tej opisanej przez św. Jana przy mowie eucharystycznej (J 6). Pewne oczekiwania zostały wtedy spełnione, a potem się okazało, że mowa Jezusa jest trudna i któż jej może słuchać. Sam papież zauważa, że bardzo emocjonalnie reagujemy na jego słowa i... na tym się kończy. Podczas którejś pielgrzymki prosił wprost: „Przestańcie klaskać, zacznijcie mnie słuchać”. Ja też bywam w terenie i widzę, że dobre rezultaty dają akcje, w rodzaju fundowania dzwonów, taki jednorazowy spektakl. A co dalej? To jest jeden wątek. Drugi: Czy kontekst polityczny – wybo-

rów, referendum konstytucyjnego – nie utrudni i nie zakłóci odbioru pielgrzymki papieskiej? Czy jeśli papież nie odniesie się wprost do tych tematów, to jego przesłanie spotka się z oddźwiękiem?

JAN KIENIEWICZ: Uważam, że warstwa emocjonalna reakcji na papieża jest nadzwyczaj istotna. Mówiłem tutaj, że nigdy się nie pozbędę wzruszenia, myśląc o 1979 r. Przypomniał to również p. Dziewanowski. Co to było? Te niesłychane emocje daleko wykraczające poza to, co w dramatycznie trudnych warunkach ówczesnych, w czasach degrengolady, deprawacji, korupcji moralnej itp., mogło być oczekiwaniem świadomych chrześcijan. To, że my oczekując wizyty Ojca Świętego nastawiamy się, że znowu przeżyjemy ten moment niesłychanego zbliżenia, że chcemy się poddać temu czarowi, chcemy słyszeć ten głos, wynika z faktu, że on nas wznosi chociażby na chwilę wyżej naszych własnych uzdolnień. Ja się tych emocji nie boję. Bardzo na nie liczę. Chodzi tylko o to, żeby się na tym nie skończyło. Problem polega na tym, że przez te emocje przechodzi nie wszystko, co miało nam być przekazane.

Co powinniśmy dać? Stawiam sobie to pytanie nie pierwszy raz i nie jestem specjalnie zadowolony z własnych odpowiedzi i z realizacji. Kieruję to pytanie do siebie. Nie potrafię mówić za innych. Należę jednak do tych, którzy się uważają za robotników w sferze intelektualnej. Pytam zatem także polskie elity intelektualne, czy są w stanie dać Ojcu Świętemu wyraz swojej wdzięczności w inny sposób niż tylko dowartościowując się obecnością koło niego. Muszę powiedzieć, że to pytanie osobście nastęrcza mi wielu kłopotów. W 1983 r. z grupą ludzi próbowaliśmy odpowiedzieć w sposób czynny. Gdy patrzę po latach na to, z czym się szarpaliśmy w latach osiemdziesiątych, próbując, jak mówiliśmy w gronie kilku osób, nawrócić „Solidarność” na chrześcijaństwo, widzę, jak to wszystko przepłynęło przez palce, jak nie odpowiadało wielkości sprawy. Czasy są rzeczywiście wyjątkowe. Ta wyjątkowość przekracza to, o czym mówił p. Dziewanowski, tzn. że decydują się losy kraju, losy Polski. Jestem głęboko przekonany, że tak jest, ale ponadto decydują się losy cywilizacji europejskiej i przyszłość chrześcijaństwa. Myślę, że przynajmniej tyle jesteśmy winni

Ojcu Świętemu, żeby pokazać, że coś zrozumieliśmy. Kto to ma pokazać? Moim zdaniem powinny się na to zdobyć właśnie elity. Najwyższy czas przestać mówić, że nam przeszkadza postkomuna, że kapitalizm nas zdeprawował, a przeszłość socjalistyczna zmarnowała nasze dusze. Sytuacja dojrzała, by sobie powiedzieć, że tylko od nas zależy, jakie będzie chrześcijaństwo.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Wewnątrz Kościoła też są liderzy i elity, które zafundowały sobie różne podziały i wojenki. Na pewno między 1991 r. a obecnym to, co się działo chociażby w prasie katolickiej, było nadużywaniem nie tylko imienia Bożego, ale również przesłania Ojca Świętego.

BP TADEUSZ PIERONEK: Wylaliśmy tu wiele naszych boleści, które się pojawiają, kiedy myślimy o Kościele. Warto by jednak zapytać, czy rodzajem daru dla papieża nie będzie to, że Kościół mimo wszystko naprawdę się zmienia. Oczywiście dzieje się to tak pomału, że właściwie niepostrzeżenie, ale widać to, gdy się porówna początek pontyfikatu z czasami dzisiejszymi. Myślę tu np. o ruchach katolickich, ruchach kościelnych, które dają o sobie znać i czasem w miejscach publicznych pojawiają się ludzie mówiący zupełnie sensownie, mający wizję chrześcijańską świata i potrafiący ją sprzedać. Sądzę, że zmienia się też mentalność Kościoła na bardziej soborową, chociaż niestety wielu okopuje się na wygodnych pozycjach, bo mając do czynienia dzisiaj z sytuacją przynajmniej politycznie analogiczną do tamtej sprzed 1979 r. umiemy to robić, tzn. umiemy się bić. Myślę, że nie jest to wielkie osiągnięcie, ale przy okazji tej walki rodzi się jednak pewna postawa bardziej kościelna, bardziej chrześcijańska. Ja na to liczę. Zwracałbym uwagę na mentalność. Ona się zmienia na lepsze.

KAZIMIERZ DZIEWANOWSKI: Pozwolę sobie w tym miejscu zadać pytanie, które być może wykracza poza naszą dzisiejszą dyskusję. Ksiądz Biskup mówił o nowych zjawiskach w Kościele i o pewnych trudnościach walki. Otóż mamy teraz przykład bardzo drastyczny, dyskusję konstytucyjną, spór w kwestii prawa naturalnego i prawa stanowionego. Jestem z wykształce-

nia prawnikiem, ale w tej sprawie trudno mi się rozeznąć. Jeżeli się walczy o wprowadzenie do konstytucji sformułowania, które by dawało pierwszeństwo prawu naturalnemu przed prawem stanowionym, to przecież tym samym pisze się, że ta konstytucja jest od początku nieważna, bo to jest prawo stanowione przez ludzi. Kwestionujemy w ten sposób prawomocność prawa, które sami chcemy stanowić. Nie bardzo rozumiem, jak można powiedzieć, że każdy będzie mógł zakwestionować istniejące prawo, ponieważ jemu się wydaje, że prawo naturalne mówi coś innego. Chciałem skorzystać z okazji i zadać to pytanie.

JAN KIENIEWICZ: Wydaje mi się, że popełniono tutaj błąd w przedstawianiu samego problemu. Wyższość prawa naturalnego rozumiem w tym znaczeniu, że przyjmuję, iż człowiek nie jest miarą wszechrzeczy, nie jest tym najwyższym autorytetem.

BP TADEUSZ PIERONEK: Zapisanie w konstytucji prymatu prawa naturalnego nad prawem stanowionym zaproponowały środowiska opozycji politycznej. Biję się w pierś, bo sam raz to powiedziałem i żałuję tego. Chodzi dokładnie o to, co Panowie przed chwilą mówili, tzn. żeby konstytucja nie czyniła człowieka absolutnym panem wszystkiego, a więc także życia i śmierci. Z tego względu jest bardzo ważna, przynajmniej dla nas, ludzi wierzących, invocatio Dei, ale w sensie odpowiedzialności religijnej i moralnej wobec Boga, nie zaś ludzkich trybunałów. To konstytucji na pewno nie zaszkodzi, a daje szerszy oddech. Natomiast jeżeli chodzi o wpisywanie prawa naturalnego do konstytucji, jest to niemożliwe chociażby dlatego, że społeczeństwo jest pluralistyczne. W stanowisku Rady Stałej Episkopatu jest to bardzo jasno napisane. Kościół został wpłątany przez siły polityczne w konieczność milczenia w tak ważnej sprawie. Ja to mówię w radio i telewizji. Są w Polsce ośrodki katolickie, które są mądrzejsze od papieża i biskupów, nie w sferze gospodarczej czy politycznej, tylko religijnej. Ktoś do mnie napisał: „Jakim prawem papież przyjmuje prezydenta Kwaśniewskiego?” A ja odpisałem: „A jakim prawem Pan się kreuje na taki autorytet, który wie lepiej, co ma robić papież?” To jest dramat.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Oczekujemy od papieża, żeby za nas sprawę załatwił. Jest konkretny problem, Kościół hierarchiczny pozostaje powściągliwy, jak wtedy, gdy chodziło o zaangażowanie się katolików w politykę, i potrzebna była wizyta polskich biskupów w Rzymie, „ad limina” (15 I 1993), podczas której papież powiedział jasno, iż „Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną”. Dopiero wtedy można było, na podstawie autorytetu papieskiego, sprawę pastoralnie porządkować.

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI: Jest to przykład pewnej bezsilności. Przy pisaniu konstytucji RP można było popatrzeć na to, jak rozmaite problemy rozwiązano w konstytucjach krajów zachodnich. *Invocatio Dei* jest w wielu z nich i nikt z tego powodu nie rozdziera szat. Na amerykańskich dolarach czytamy „In God we Trust” i nie widziałem, aby ateści czy ktokolwiek inny wyzbywał się tych pieniędzy. Wyobraźmy sobie, co by się działo, gdyby taki napis pojawił się na złotówkach. Prawnicy powinni znać precedensy, sięgające imperium rzymskiego i przeciw jakoś rozwiązywane od ponad dwóch tysięcy lat. Tu chcę nawiązać do wypowiedzi p. Kieniewicz, że to elity ponoszą szczególną odpowiedzialność. A ja pytam: W imię czego elity mają ponosić odpowiedzialność, kto je o to prosi? Wydaje mi się, że w momentach przełomu albo w opinii większości rzeczywiście ktoś ma autorytet, i to autorytet prawdziwy, albo go nie ma i może najwyżej go sobie przypisywać czy zawłaszcząć. Nie widzę potrzeby, żeby to właśnie elity miały artykułować wrażliwość Polaków w obliczu wizyty papieskiej.

Jeszcze jedno. Powiedzieli Państwo, że w naszym pokoleniu bardziej niż kiedykolwiek decyduje się przyszłość chrześcijaństwa. Wydaje mi się, że przyszłość Polski, wiary, chrześcijaństwa, decyduje się w każdym pokoleniu, tylko czasami są takie momenty, kiedy z naszej wewnętrznej perspektywy to, do czego jesteśmy zobowiązani, wydaje nam się szczególnie ważne. Co do zmian w Kościele, o których mówił Ksiądz Biskup, to ja dzisiaj wiem, że około 25-30% ludzi żyje głęboko swoją wiarą. To nie tylko kwestia uczestnictwa w nabożeństwach, ale świadomej obecności w Kościele. W Polsce to jest około 10 mln ludzi. Zawsze można sobie życzyć, żeby było więcej, można też zakwestionować niedawny stereotyp masowości, ale ja myślę,

że 10 mln ludzi to jest ogromny potencjał. Jeżeli do tego dodamy miliony innych, dla których to świadectwo ma ogromną wartość, to wydaje mi się, że z naszym Kościołem nie jest źle, choć nie jest to też ideał. To ci ludzie sami decydują, czy elity mogą być ich sumieniem i głosem, czy nie.

JAN KIENIEWICZ: Myślę, że nie ma sporu. Wszelkie uzurpacje elit, autentycznych i nieautentycznych, są gorszące. Mówiąc o specjalnej odpowiedzialności elit, miałem na myśli to, że komu więcej dano, od tego się więcej wymaga. Problem, który widzę, jest taki, że owe elity nie potrafiły wyjaśnić spraw, które powinny wyjaśnić, lecz przeciwnie, weszły w dyskurs, jak powiedział Ksiądz Biskup, lansując się do roli autorytetu tam, gdzie są do tego absolutnie niepowołane, nie przygotowane, i wprowadziły chaos, który stał się tematem dyżurnym wszystkich akcji politycznych, żeby tytułem przykładu przywołać tylko kwestię życia poczętego. To nie może też być tak, że czekamy, aż Kościół hierarchiczny z ambony ogłosi swoje stanowisko. Uważam, że elity nie popisały się w tym zakresie.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Chciałbym podnieść jeszcze jeden wątek – geografii tej wizyty. Plan obejmuje Ziemię Odzyskane, Rzeszowszczyznę, pomija natomiast Warszawę i inne ważne ośrodki. Czy jest to szansa, czy raczej pewne ryzyko zlekceważenia wizyty papieża lub osłabnięcia uwagi w tych regionach Polski, których Jan Paweł II nie odwiedzi?

BP TADEUSZ PIERONEK: Myślę, że to po prostu wynika z logiki rocznic. Rok 1997 to jest 1000. rocznica śmierci św. Wojciecha, wielkie wydarzenie. Trochę na boku stoi Kongres Eucharystyczny. Jest w planie Gniezno i jest Kraków: 600-lecie Wydziału Teologicznego w Krakowie, św. Jadwiga. Jeśli chodzi o Bieszczady, to biskupi, obiecując Ojcu Świętemu wspaniałe widoki i możliwość przechadzki, jakoś go skaptowali. Myślę, że Gniezno i Kraków to są te dwa miejsca rzeczywiście bardzo ważne. Trudno się było spodziewać, że Ojciec Święty, mając swój wiek i swoje możliwości fizyczne, jeszcze raz objedzie całą Polskę. I tak będzie to najdłuższa w dziejach, 11-dniowa pielgrzymka. Papież ma 77 lat i to też jest jedno ze znamion tej pielgrzymki:

nie zobaczymy Ojca Świętego z charakterystyczną dla niego energią. W tej geografii nie doszukiwałbym się niczego.

KS. HELMUT JUROS: Posłużyłbym się pojęciem topografii i topologii. Topograficznie sprawa jest jasna, jak mówi Ksiądz Biskup. Są to regiony, w których papież jeszcze nie był, ale mnie interesuje, czy regiony zachodnie rzeczywiście stanowią białą plamę, dotychczas nie objętą ewangelizacją duszpasterską, misją papieża. Czy rzeczywiście regiony, w których papież już był, wyróżniały się wyższym stopniem ewangelizacji albo bardziej intensywnym życiem religijnym? Na czym polegałaby wobec tego różnica między nimi? Wydaje mi się, że należałoby się może głębiej zastanowić nad topologią, nad przestrzenią wewnętrznych doświadczeń religijnych i moralnych, chrześcijańskich doświadczeń tych regionów, a właściwie ludzi w tych regionach, którzy na gruncie swoich doświadczeń stawiają specyficzne pytania pod adresem papieża, oczekują go z pewnym nastawieniem wewnętrznym.

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI: Co Polska może zyskać na tej wizycie? Zawsze z perspektywy przyszłości będzie się mówiło, że Ojciec Święty był w Szczecinie, Gorzowie czy Zielonej Górze – był w Polsce. To jest ważne. Rzutuje to również na przyszłość tych ziem, niezależnie jaka ona będzie.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ: Chciałbym podjąć jeszcze jeden wątek. Spotkanie młodzieży na Jasnej Górze w 1991 r. było pierwszym spotkaniem Wschód – Zachód. Teraz dokona się podobne spotkanie w jeszcze większej skali, zważywszy na Kongres Eucharystyczny i rocznicę Wojciechową. Co zrobić, jak to zrobić, żeby stało się ono szansą również dla Kościoła w Polsce, szansą oddychania dwoma płucami, a nie tylko zaklepiwania się w swoich problemach?

BP TADEUSZ PIERONEK: Zwróciłbym uwagę na wątek europejski: Kongres Eucharystyczny i Gniezno. Na pewno mamy czas zgromadzić ludzi ze Wschodu, nadać uroczystościom akcent ekumeniczny przez zaproszenie patriarchów i metropolitów; zaprosiliśmy całą plejadę wielkich gości, pięciu prezydentów. Na pewno zjawi się wielu pielgrzymów ze Wschodu, są nawet na to środki.

JAN KIENIEWICZ: Zarówno przestrzeń, w której Ojciec Święty będzie obecny, jak i wątek rocznicowy dają możliwość zbliżenia między Wschodem a Zachodem. Co my, Polacy, nasz Kościół, mamy w tym dziele do spełnienia? Zaczynając od spraw bardzo prostych: żebyśmy z naszymi braćmi w wierze umieli się posługiwać językiem Ewangelii, a nie językiem polityki. Żebyśmy dostrzegali głębsze wymiary istnienia katolicyzmu i Kościoła greckiego, Polaków i Ukraińców. Mamy także nasze dziedzictwo, czyli Polskę, która była krajem awangardy, gdzie się spotykały różne prądy, ze Wschodu i Zachodu. To jest zobowiązanie i szansa. Obecność papieża w związku z 1000-leciem św. Wojciecha moim zdaniem wskazuje, że jemu także o to chodzi. Zbliżenie Kościołów, pojednanie, pełnia Ewangelii ponad podziałami narodowymi to wątki stale obecne w jego nauczaniu. Tego rodzaju sprawy na obszarze, gdzie przyszło nam żyć, są bardzo istotne. Ojciec Święty nie bez powodu jedzie właśnie w Bieszczady. Powinniśmy przynajmniej pokazać, że rozumiemy, o co tutaj chodzi. Żebyśmy się znowu tylko nie zachłysłeni samym fenomenem 1000-lecia, ale wyciągnęli z niego naukę. Postawienie w centrum kwestii św. Wojciecha i przesłania, które stąd płynie, jest świadomym posunięciem.

KS. HELMUT JUROS: Problem dwóch płuc Europy widzę nieco szerzej. Jan Paweł II w liście do kard. H. Gulbinowicza na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny mówi, że jest to kongres, który się odbywa w Europie Środkowo-Wschodniej i że Kościół w Polsce, Kościół wrocławski ma się podzielić swoimi darami, doświadczeniami, zwłaszcza negatywnymi doświadczeniami z okresu totalitaryzmu, by lepiej uwydatnić związek między Eucharystią a wolnością i tymi darami obdarować sąsiednie Kościoły, także te na wschodzie. Kongres jest międzynarodowy, tzn. ma objąć wszystkie kontynenty, wszystkie Kościoły lokalne. Wiemy już, że m.in. 1000 katolików przylatuje do Wrocławia z Korei Południowej. Nie sądzę, żeby robili to z motywów turystycznych. Tam, gdzie Kościół katolicki rozwija się dynamicznie, gdzie m.in. także ruch eucharystyczny jest bardzo silnie rozwinięty, oni przywożą własne doświadczenie i chcą zaczerpnąć z doświadczenia europejskiego, by je potem zabrać aż na Daleki Wschód.

Henryk Pietras SJ

Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (I)

Wyjście ze środowiska palestyńskiego

Choć wielka schizma między Wschodem a Zachodem stała się faktem wręcz prawnym w 1054 r., rozbieżności między obu regionami są stare jak świat. Nie wiem, czy rozłam był koniecznością historyczną, na pewno jednak był w znacznym stopniu uwarunkowany wielowiekowym odmiennym przeżywaniem religijności w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności. Kościół bowiem, choć wyrósł w całości z judaizmu palestyńskiego, prawie natychmiast z niego wyszedł i pierwsze różnice w podejściu do wiary – by nie powiedzieć „podziały” – widoczne są już we wspólnocie apostołskiej. Niewątpliwie podzielił chrześcijan stosunek do tradycji żydowskiej, opartej na księgach świętych, które później nazwano Starym Testamentem. Wystarczy przypomnieć judeochrześcijańską tendencję zachowywania prawa o czystości rytualnej i o zwierzętach czystych i nieczystych, które jeść można i nie można, a także stosunek do innych religii, nacechowany ogromną obawą przed popełnieniem bałwochwalstwa, czy choćby tylko współudziałem w nim. W Dz 15,29, znajdujemy informację, że tzw. Sobór Jerozolimski, choć nie nakazuje nawracającym się poganom podporządkowywać się wszystkim przepisom prawa mojżeszowego, zabrania jeść mięso z ofiar złożonych bogom; podobnie jest w Ap 2,14 (list do Kościoła w Pergamonie) i 2,20 (do Tiatyry): spotykamy tam wyrzuty, że członkowie tych Kościołów jedzą mięso z ofiar. Tradycja związała następnie te krytyki z postacią Jana Apostoła (pewnie słusznie), przypisując mu również autorstwo Apokalipsy (mniej słusznie).

Inne stanowisko reprezentuje Paweł (1 Kor 8,1-13; 10,14-33; por. także: Rz 14,1-15,13), który podaje warunki, w jakich

można jeść takie mięso, byle bez zgorszenia. Paweł wychodzi bowiem z założenia – ze wszech miar chrześcijańskiego – że nie ma żadnych innych bogów, w związku z czym mięso niczego nie traci ani nie zyskuje na mocy ofiarowania go w jakimś rycie. Oczywiście zdaje on sobie sprawę z ryzyka nieporozumienia i z obaw chrześcijan przed jakimkolwiek współudziałem w rytach pogańskich, dlatego pisze o niebezpieczeństwie zgorszenia, którego trzeba unikać za wszelką cenę. Judeochrześcijańska tradycja „Janowa” stopniowo wyparła wpływy Pawła i już krótko po jego śmierci wspólnoty przez niego założone pozostawały w mniejszości... W połowie II w. jednak również wspólnoty „Janowe” przestały odgrywać jakiekolwiek znaczenie z powodu ich rozproszenia: ich członkowie przeszli do wspólnot pielęgnujących tradycje innych apostołów, wyemigrowali, przyłączyli się do gnostyków, doketów, ebionitów, lub wręcz wrócili do synagogi. Rozproszenie to spowodowało także odmienne w różnych stronach podejście do pierwszych pism własnych chrześcijan, tych, które następnie złożyły się na kanon Nowego Testamentu. Wspólnoty odwołujące się do Jana pielęgnowały przede wszystkim pisma jemu przypisywane, inne Kościoły zaś trzymały się przede wszystkim synoptyków i Pawła. W dziełach Ojców Apostolskich, sprzed 150 r., nie ma żadnych odniesień do Jana. Nieliczne podobieństwa w niektórych miejscach tłumaczą się raczej wpływem liturgii¹. Z drugiej strony zaś Ewangelię Jana cytują gnostycy waleńtynianie². Spowodowało to – zdaje się – pewną podejrzliwość w Kościele względem tej Ewangelii i nie bardzo wypadało się na nią powoływać – jak i na inne pisma zwane Janowymi. Justyn raz powołuje się na Jana, szukając w Apokalipsie wsparcia dla swych idei milenarystycznych, czyni to jednak dość nieśmiało³. Dopiero Ire-

¹Por. 1 Klem 48,2-4; 1; Ignacy, *Do Filipian* 9,1; Hermas, *Pasterz*, Podobieństwo IX, 89, 1-8.

²Por. *Excerpta ex Theodoto* 26,2-3 i 61,1-5, komentarz Herakleona w: Orygenes, *JKom* II, 100-103 i fragment Ptolomeusza z *Listu do Flory* 7,4.

³Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 81,4; por. A.A., J.-D., Kaestli, J.-M., Poffet, J. Zumstein (wyd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990, zwłaszcza artykuł J.-M. Poffera (ss. 305-321) i moja recenzja tej książki w „Gregorianum” 1991.

neusz około 200 r. zaczęło systematycznie cytować Jana na równi z trzema synoptykami. Stało się tak zapewne dlatego, że pochodził on z Azji, a znalazł się w Lyonie prawdopodobnie na skutek wspomnianego wyżej rozproszenia wspólnot judeo-chrześcijańskich.

W miarę wchodzenia do Kościoła coraz większej liczby pogan i odchodzenia od judaizmu, co nasiliło się po definitywnym zburzeniu Jerozolimy w 135 r., powiększyło się otwarcie na poglądy filozoficzne i religijne środowiska grecko-rzymskiego. Zostają stopniowo wyeliminowane tendencje apokaliptyczne, silne wśród Żydów, a także zmienia się stosunek do przepisów Starego Testamentu.

Choć teologia judeochrześcijańska jest bardzo interesująca i stanowi źródło dla wielu tradycji, zwłaszcza liturgicznych, nie ona wpłynęła na podział między Wschodem i Zachodem, gdyż po prostu przeminęła. Chrześcijaństwo znalazło pożywkę, a równocześnie mnóstwo ograniczeń, w świecie pojęć filozofii greckiej i całej kultury grecko-rzymskiej. Sam proces oddalania się od Palestyny – oddalania geograficznego i mentalnościowego, oraz równoczesne trzymanie się tradycji żydowskiej przez wielu chrześcijan pierwszych pokoleń, wpłynęło jednak na inne podziały, czy przynajmniej nieporozumienia między chrześcijanami, które były dla Kościoła realnym kłopotem i początkiem następnych.

Millenaryzm

Jednym z ważniejszych poglądów powodujących rozbieżności wśród chrześcijan było przekonanie niektórych o tysiącletnim królestwie Mesjasza, które będzie miało miejsce przed ostatecznym końcem świata. Najstarszym źródłem informującym nas o tej tradycji jest zapis w Apokalipsie kanonicznej: *...urządem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem, A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z nim królować tysiąc lat (Ap 20,4-6).* Cały rozdział 20 i 21 mówią ponadto o tym króle-

stwie w terminach splendoru i dobrobytu. Pochodzi to z przemieszanania tradycji żydowskiej oczekującej Mesjasza jako króla panującego na ziemi z interpretacją alegoryczną biblijnego mitu o stworzeniu świata. W tekście zwanym Listem pseudo-Barnaby czytamy: *Zwróćcie uwagę, dzieci, na słowa: „ukończył w sześć dni”. Znaczy to, że PAN DOPROWADZI DO KOŃCA WSZYSTKIE RZECZY W SZEŚĆ TYSIĘCY LAT, gdyż jeden dzień u Niego oznacza tysiąc lat (por. Ps 98/90/4). Sam to poświadcza w słowach: Oto dzień Pana będzie jak tysiąc lat. Tak więc, dzieci, w sześć dni, czyli w sześć tysięcy lat, wszystko zostanie dopełnione. I odpoczął w siódmym dniu. Znaczy to, że kiedy przyjdzie Jego Syn, aby zatrzymać czas dla niesprawiedliwych, osądzi bezbożnych, przemieni słońce, księżyc i gwiazdy, wtedy naprawdę odpocznie w siódmym dniu⁴.*

Millenarystą był Ireneusz, Papiasz, Justyn, a także niektórzy gnostycy. Siłą millenaryzmu nie była jednak alegoryczna egzegeza, ale tradycja palestyńska. Dlatego też najwięcej do przewzięcia millenaryzmu przyczyniła się Aleksandria, opierając się na swojej tradycji, w osobie Orygenes, który zaproponował czysto duchową interpretację fragmentu Apokalipsy. Krytykuje dosłowne interpretowanie wypowiedzi Pisma dotyczących czasów i spraw eschatycznych i pisze: *Ci natomiast, którzy naukę Pisma przyjmują zgodnie z myślą apostołów, spodziewają się wprawdzie, że święci będą jedli, ale „chleb życia” (por. J 6,35), który pokarmem prawdy i mądrości karmi duszę⁵, oświeca umysł i poi go kielichem mądrości – zgodnie ze słowami Pisma Bożego: „Mądrość przygotowała stół swój; pozabijała zwierzęta ofiarne swoje, zmieszała w kraterze swoje wino i woła donośnym głosem: Chodźcie do mnie i jedzcie chleb, który wam uszykowałam, i pijcie wino, które wam zmieszałam” (Prz 9,2-3.5). Umysł nakarmiony tymi pokarmami mądrości na nowo i w sposób doskonały może odrodzić się „na obraz i podobieństwo Boże”, tak jak na początku został stworzony człowiek: choćby nawet ktoś odszedł z tego świata mniej wykształcony, ale dokonał dzieł godnych wyższej pochwały, może przecież zostać zbudowany w owej Jerozolimie – mieście świętych, to znaczy może być pouczony i wykształcony, może*

⁴Ps-Barnaba 15; por. Rdz 2,2-3.

⁵Por. Orygenes, *O modlitwie* 10,2.

stać się „kamieniem żywym”, „drogocennym i wybranym kamieniem” (1 P 2,4) za to, że dzielnie i wytrwale toczył walki życia i potyczki pobożności; tam pozna prawdziwiej i dokładniej to, co już tutaj zostało zapowiedziane: że mianowicie „nie samym chlebem człowiek żyje, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga” (Mt 4,4)⁶.

Coraz bardziej przeważało duchowe rozumienie millenium, jako czasu łaski, przestaje się mówić o 7000 lat trwania świata, spiritualizm platoński wypierał też stopniowo wszelkie materialistyczne pojmowania zbawienia. Pewien rodzaj millenaryzmu odżył jeszcze około 1000 r., zawsze jednak na obrzeżach chrześcijaństwa. Obecnie drzemie w przekonaniach świadków Jehowy.

Data Wielkanocy

Kolejnym problemem, który podzielił chrześcijan, był kłopot z ustaleniem daty Wielkanocy. Problem ten był szeroko studiowany⁷ i dyskutowany od starożytności. Była to kwestia niezwykle istotna dla wiarygodności chrześcijan: jak możliwe, by najważniejszym dla nich świętem była Pascha, skoro nie wiedzieli, kiedy ją obchodzić? Judeochrześcijanie nie widzieli powodów, by obchodzić to święto w inny dzień niż do tej pory, to znaczy według kalendarza żydowskiego, 14 dnia miesiąca nisan, bez względu na to, w jakim dniu tygodnia to wypadało, czcząc w ten sposób dzień, w którym umarł Chrystus. Chrześcijanie pochodzenia pogańskiego, bez żadnych sentymentów względem Paschy żydowskiej, za to przyzwyczajeni do cotygodniowego obchodzenia paschy w czasie niedzielnej Eucharystii, nie widzieli z kolei powodów, by świętować ją w inny dzień niż niedziela, dzień Chrystusowego zmartwychwstania. Spór o wierność lub niewierność tradycyjnej dacie otrzymał więc aspekt

⁶ Orygenes, *O zasadach* II,11,2-3.

⁷ V. Grumel, *Le problème de la date pascale aux III^e e IV^e siècles*, Rev. d'Et. Byzantine, nr 18/1960, s. 163-178; F. Nau, *Le comput pascal de la Didascalie et Denys d'Alexandrie*, RB NS, nr 11/1914, s. 423-425; V. Peri, *La data della Pasqua. Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le chiese cristiane*, Vet Chr., nr 13/1976, s. 319-348; K. Czajkowski, *Astronomiczne określenie dnia Wielkanocy u Ojców Kościoła*, „PP”, nr 16/1899, t. 63, s. 223-249, 388-412; nr 17/1900, t. 65, s. 33-62.

teologiczny: czy świętować paschę ukrzyżowania czy paschę zmartwychwstania. Dodatkowo, wraz z wyemancypowaniem się chrześcijan z łona judaizmu i w wyniku rozproszenia, związek z kalendarzem żydowskim dla wielu przedstawiał się obco. Wiele synodów II w. opowiadało się za niedzielą po pierwszej pełni wiosennej, Kościół w Azji Mniejszej zaś obstawał przy dawnej tradycji. Według Euzebiusza (HE IV, 14,1) około 154 r. dyskutował na ten temat biskup Rzymu Anicet i biskup Efezu Polikarp, rozstali się jednak jedynie z protokołem rozbieżności, choć w zgodzie. Papież Wiktor (189-198) groził Wschodowi zerwaniem łączności kościelnej, jeśli nie zmienią daty. Interweniował u niego w tej sprawie Ireneusz, nawołując do cierpliwości i wyrozumiałości (HE V, 24). Nie wiadomo, czy Wiktor posłuchał Ireneusza i innych doradzających zgodę, faktem jest jednak, że autor „Philosophoumena” (VIII,18) około 235 r. zalicza „quartodecimanów” między heretyków. Przy okazji dyskutowano także rozbieżność między chronologią Jana i synoptyków dotyczącą śmierci Jezusa. Spór zakończył się dopiero po Soborze Nicejskim, który zdecydowanie odrzucił praktykę „quartodecimanów” i zalecił stosowanie się do daty ogłaszanej przez biskupa Aleksandrii, zgodnie z ustaloną już tradycją. Późniejsze różnice w ustalaniu dnia Paschy nie dotyczyły już niedzieli, lecz raczej miały charakter ambicjonalny (rywalizacja między Rzymem a Aleksandrią), wynikały z pomyłek w obliczeniach i kalendarzach, a także z faktu, że Rzym zawsze starał się o odprawienie Wielkanocy przed 21 kwietnia, kiedy to świętowano rocznicę założenia miasta.

Nie ma nic dziwnego w tym, że wyjście chrześcijaństwa z kręgu judaizmu w swym podwójnym wymiarze religijnym i kulturowym musiało doprowadzić do tarć i nieporozumień. Bynajmniej nie ustały one jednak, gdy judeochrześcijaństwo przestało być problemem, to znaczy gdy zdecydowana większość chrześcijan była już pochodzenia pogańskiego i przywiązanie do tradycji żydowskich nie było już odczuwane tak mocno. Sprawy religii zawsze bowiem głęboko człowieka dotyczą, nie są do końca racjonalnie wyjaśnialne i stąd ciągle pole dla nowych nieporozumień, choćby nie wiem jak chciało się ich uniknąć.

David Jenkins

Spojrzenie na przyszłą duchowość ekumeniczną*

Z pewnością jest wiele zagadnień, dotyczących ekumenicznej jedności pomiędzy protestantami i katolikami, które domagają się przedyskutowania. Jedną wszakże dziedziną badań szczególnie rokuje nadzieję na postęp w dialogu ekumenicznym. Myślę o duchowości. W moim artykule postaram się krótko naszkicować historyczne fakty, które doprowadziły do zbieżności zainteresowań protestantów i katolików na tym obszarze teologii i życia chrześcijańskiego.

Protest w duchu wiary

W relacjach między protestantami i katolikami zagadnienia związane z życiem duchowym chrześcijanina nie zawsze dawały nadzieję, że staną się czynnikami jednoczącymi teologów. Wręcz przeciwnie, podziały reformacji w dużym stopniu rozdziły się z tychże zagadnień. Luter napiętnował nie tylko takie konkretne praktyki w Kościele katolickim, jak np. sprzedawanie odpustów, lecz także w sposób radykalny krytykował założenia i naturę życia duchowego w takim rozumieniu i praktyce, jakie widział u katolików. Wcześniej odrzucił np. pogląd, iż praktykowanie ćwiczeń pobożnościowych i duchowych, tak jak przepisywał je Kościół i różne zakony, może skutecznie zapewnić uzyskanie czy też zagwarantowanie zbawienia lub świętości. Tego typu krytycyzm wynikał jasno z ponownego i rewolucyjnego przemyślenia przez Lutera myśli św. Pawła. Być zbawionym przez łaskę oznaczało dla Lutera, że cały wysiłek w celu uzyskania zbawienia jest dokonywany przez Boga-w-Chryście

* Artykuł napisany dla „Przeglądu Powszechnego”. Tytuł oryginalny: *A View Toward a Future Ecumenical Spirituality*.

i że wszystkie dobrodziejstwa wynikające z działania Chrystusa grzesznik po prostu przyjmuje przez wiarę. Zbawienie jest za darmo; jest czystym aktem łaski Boga i otrzymuje się je całkowicie przez wiarę. Przez nią wierzący otrzymuje sprawiedliwość samego Boga, której wymaga On od ludzi. Sprawiedliwość ta jest ofiarowywana jako dar, który wystarczy jedynie przyjąć. Z kolei wiara, która według Lutra nie jest działaniem, nie może zostać w żaden sposób dopełniona postawą pobożności, ćwiczeniami duchowymi ani żadnymi oświadczeniami Kościoła. Jest ona dla wierzących w sposób fundamentalny wyborem za lub przeciw wejściu w sprawiedliwość Boga, której pragnie On udzielać ze względu na Chrystusa, jest też równocześnie podjęciem sposobu życia, jakiego wiara wymaga.

Jeżeli będziemy rozumieć słowo „wiara” tak, jak pojmował je Luter, unikniemy jakiegokolwiek redukcji znaczenia tego słowa do intelektualistycznego pojęcia „zwykłe wierzenie”, czyli sprowadzania go do założenia teoretyczno-filozoficznego. Wiara nie była dla Lutra tylko pojęciem bez uzasadnienia epistemologicznego, które można uznać za prawdziwe lub fałszywe, tak jak w przypadku jakiegoś założenia eksperymentalnego. Wiara nie jest niewystarczająco uzasadnionym pojęciem, ale po prostu tym, co możemy określić jako życie duchowe: jakość i dynamizm relacji pomiędzy wierzącym a Bogiem. Wiara bowiem to inaczej „fiducia” lub zaufanie. Naturę tego zaufania określa bliżej sposób użycia przez Lutra terminów „adhaesio” lub „conglutinatio”: zaufanie (wiara) jest głęboką zależnością od usprawiedliwienia, którego Bóg dokonał w Chrystusie, zależnością, która wymaga przyłgnięcia do Boga. Widać wyraźnie, że taka wiara nie jest zwykłym wierzeniem. Nie jest ona również tożsama z wiarą historyczną, z tradycją przekazaną za pośrednictwem Kościoła. Jest natomiast tym, co Luter nazywa wiarą prawdziwą, doświadczeniem zjednoczenia z Bogiem w znaczeniu, które odślania się w obrazie jedności małżeńskiej¹. Wiara zatem dla Lutra nie była zwykłym przyzwoleniem umysłu na pewne pojęcie, lecz zaufaniem, które jest duchowe, ponieważ

¹ *Luthers Werke*, Weimar 1930-1938, Vol. 40,3.

w sposób nieunikniony zakłada element doświadczenia. Wiara wprowadza w tajemniczą relację z Bogiem, która przenosi nas w sferę poza wiedzą i w której *Chrystus rodzi się w nas*².

Opis sposobu doświadczania Chrystusa w procesie wiernego przyjmowania sprawiedliwości od Boga jako nagłej i ostrej świadomości nieskończonego oddalenia pomiędzy Bogiem-Sędzią i Zbawicielem a człowiekiem-grzesznikiem nie jest zdaniem Lutra odpowiedni. Doświadczenie to jest bowiem również „raptus”, w którym rozumiemy i ogarniamy Chrystusa spojrzeniem mistycznym, doświadczając Go takim, jaki jest. W owym „raptus” dochodzimy do radosnego milczenia poza słowami; przechodzimy przemianę emocji i zdolności obdarzania zaufaniem.

Przemiana ta nie jest jednak dla Lutra zmianą ontologiczną. Dochodzimy tutaj do ważnego punktu, który ma znaczenie przy porównaniu rozumienia przez Lutra tego, jak Chrystus do nas przychodzi i zmienia nas, z katolickim rozumieniem uświęcenia. Luter bowiem odrzuca jakiegokolwiek twierdzenie o zmianie substancjalnej na skutek wlanej łaski, która trwale przemienia duchowo osobę wierzącą. W postawie tej dostrzegamy oczywiście wpływ, jaki wywarła na Lutra nominalistyczna krytyka substancji w myśli średniowiecznej. Luter, wydaje się, nie przyznaje, że dusza jest substancją, w której jakości takie, jak cnoty (które zgodnie z nauczaniem katolickim konstituowały dary Ducha Świętego), rzeczywiście zmieniają istotę osoby w takim stopniu, w jakim cnoty te stają się rzeczywistą częścią duszy-substancji danej osoby. Nominalistyczna krytyka pojęcia cnót wanych zdecydowanie odróżniała Lutra od katolickiego pojęcia rozwoju duchowego w chrześcijaństwie aż do świętości. Różnica ta jednak w pracach Lutra była o wiele mniejsza niż ta, która ukształtowała się później w teologii protestanckiej.

Konsekwencje protestu

Począwszy od Melanchtona, który bardziej systematycznie rozwijał myśl Lutra, reformatorzy zmierzali w kierunku zredu-

² Tamże, 10, 1, 1.

kowania tego, co katolicy określali jako duchowe, do trzech wzajemnie powiązanych aspektów życia chrześcijańskiego: teologii opartej na Biblii, charakterystycznie chrześcijańskiej etyki społecznej oraz rozumienia osobistej przemiany jako nowej zdolności do sprawiedliwego życia przed Bogiem (niekoniernie widząc w tej przemianie doświadczenie tego co Boskie). Zajmiemy się teraz bliżej każdym z tych aspektów chrześcijańskiego życia.

Reformatorzy zainicjowali nowy biblicyzm w teologii chrześcijańskiej. Odrzucili przekonanie, że należy polegać na autorytatywnej tradycji Kościoła, aby móc czytać i zrozumieć Biblię. Co więcej, odrzucili też katolicki pogląd, iż pewne doświadczenia Boga uzyskane w wyniku ascetycznej dyscypliny są w stanie wywołać prawdziwe, „wyższe” rozumienie Boga i zaawansowany stopień świętości. Twierdzili dobitnie, że Biblia ma jasny sens, który zwykły człowiek może zrozumieć, i że świętość bardziej zależy od tego, jak wierzący będą respektować nauczanie Pisma Świętego, niż od tzw. mistycznych doświadczeń Boga.

Dla reformatorów zatem Biblia (a nie Kościół) była Słowem Bożym i pierwszym autorytetem w Kościele. To utożsamienie Biblii ze Słowem Bożym okazało się jednak niefortunne dla przyszłości protestantyzmu, bowiem nawet protestanci przyznają, że Pismo Święte objawia Jezusa Chrystusa jako Słowo Boga (J 1,1). To podwójne utożsamienie Słowa pozwoliło protestantom przenieść na „Słowo Pisma” autorytet, jaki każdy chrześcijanin uznaje w Jezusie Chrystusie, który jest Panem. Dlatego słowa Chrystusa i apostołów w sposób doskonały odzwierciedlały rzeczywistość samego Słowa, Logosu, i zostały dane człowiekowi przez bezpośrednią inspirację Ducha Świętego. Dlatego również słowa Pisma Świętego miały wagę tej samej prawdy, z którą identyfikował się sam Jezus (J 14,6; por. J 4,23-24; 6,68; 8,31.36). Z kolei autorytet, który miał Jezus Chrystus w stosunku do Kościoła, stał się skuteczny w słowach Pisma Świętego. Samo zaś Pismo Święte stało się autorytetem Kościoła i autorytet ten, podobnie jak autorytet samego Chrystusa, był ponad czasem i historią. Biblia stała się źródłem bezczasowej, autorytatywnej prawdy, która przekraczała nakazy tradycji. Aby dostosować się do Chrystusa, Słowo dostosowywało się

równocześnie do wymogów słowa Pisma Świętego, Jego prawdę gwarantowała teoria pełnego natchnienia wyrazowego³, a prawda ta była postrzegana jako tożsama z PRAWDA, która była też drogą i życiem. W miarę rozwoju reformacji wierzący zaczęli widzieć siebie bardziej w odniesieniu do prawdy Pisma jako obiektywnej i intelektualnie odróżnionej formy wiedzy (choć ufundowanej na wierze) niż w osobistym i doświadczalnym odniesieniu do Boga przez Chrystusa-Słowo. Biblia objawiała naturę i przeznaczenie życia w Chrystusie i protestanci zaczęli przechodzić od koncentrowania się na doświadczalnej relacji z Bogiem do skupienia się na wiedzy o samym Piśmie Świętym. Wiedza teologiczna rozwinęła się w ramach protestantyzmu jako systematyczny zbiór prawd objawionych w Biblii. A systemy takie były szanowane jako prawda ponadczasowa, gdyż większość protestantów utrzymywała, iż natchnienie Ducha Świętego skończyło się wraz ze śmiercią apostołów. Wiedzę dotyczącą Boga zaczęto utożsamiać z intelektualnym rozumieniem Pisma Świętego oraz tego, co ono objawia. Wiedzy tej nie zdobywano przez ascetyczne wyrzeczenia, lub mistyczne dotknięcia samego Boga, lecz przez żmudne studium naukowe. Do „zrozumienia Boga” bardziej przydatna była zdaniem protestantów znajomość języków biblijnych, historii i filozofii niż jakaś forma pobożności czy modlitwy, która mogłaby pośredniczyć w autentycznym i udzielającym wiedzy doświadczeniu Boga.

Protestantów nie zadowalało jednak ograniczenie pojęcia życia duchowego do znajomości treści objawienia. Taka wiedza musiała znaleźć swój wyraz w czynach wierzącego; powinna mieć wpływ na życie moralne. Ono z kolei polegało na wprowadzeniu w życie tego, co wiara rozumiała z objawienia Boga w Piśmie Świętym. Ewangelia nie była jedynie prawdą o Bogu; była zaproszeniem do nowego życia, prowadzonego zgodnie z biblijnym nauczaniem. Jednakże nawet jeśli to nowe życie mogło oznaczać przemianę duchową, to była ona postrzegana głównie jako drobna modyfikacja zachowania i „odczuć”.

³ Ang.: „verbal plenary inspiration”.

Zauważmy raz jeszcze, że świętość dla Lutra i reformatorów nie była elementem substancjalnie tkwiącym w duszy. Nie przeszkodziło to jednakże Lutrowi mówić o przebóstwieniu chrześcijanina. Pisał on o stawaniu się całkowicie przebóstwionym w Chrystusie i o Bogu, który *tworzy nas wszędzie*⁴. W rozumieniu Lutra wierzący stopniowo jest upodabniany do Chrystusa i dostępuje zjednoczenia z Nim przez „uczestnictwo” z Bogiem. Pomimo iż pojęcie uczestnictwa zachowuje być może we własnej myśli Lutra wydźwięk platoński, tym niemniej w ortodoksyjnej teologii protestanckiej owo tzw. tworzenie jest widziane raczej jako rozwój racjonalnego rozumienia w wierzącym: zrozumienie prawnego usprawiedliwienia w wierze przekształca się w zrozumienie całkowitego znaczenia obietnicy odkupienia jako ostatecznego i eschatycznego wydarzenia. Dlatego też ci, którzy poszli za Lutrem, szybko odstąpili od pojęcia mistycznie zapośredniczonego doświadczenia Boga, które sam Luter pod wpływem Bernarda i Taulera byłby uznał za właściwy opis doświadczenia bycia tworzoną w Chrystusie. Nie rozwijają oni jednak teologii duchowości opartej na sugestywnych uwagach Lutra. To, co miało się stać teologią duchowości, zostało niestety przekształcone w teologię „pastoralną”, która jest skoncentrowaną na osobie analizą samego zjawiska wiary i ma więcej wspólnego z psychologią niż z teologią.

Nowe spojrzenie na Biblię

Współczesne drogi rozwoju zmodyfikowały i osłabiły opisane powyżej różnice. Fundamentalizm biblijny nie króluje już niepodzielnie w całym protestantyzmie, a główne Kościoły doszły do wniosku, że nie można nakreślić jasnej linii podziału między prawdami Pisma Świętego a tradycją Kościoła. Bibliści zdają sobie sprawę, że perykopy Pisma Świętego były używane, a nawet modyfikowane przez Kościół, zanim zostały utkane w jednolitą szatę⁵ proklamowaną przez protestantów od ich początków aż do dzisiaj. Sam Kościół miał wiele do powiedze-

⁴ *Luthers Werke*, dz. cyt., Vol. 9; 440, 2-19.

⁵ Chodzi o analogię do dzianej, a nie szytej tuniki Jezusa, por. J 19,23 (przyp. tłum.).

nia, jeśli chodzi o stwierdzenie, które z pism wczesnego chrześcijaństwa należy uważać za reprezentatywne i uznać za Pismo Święte. Dlatego też początkowe założenia protestantów, iż Pismo Święte poprzedza Kościół, oraz że leży ono u podstaw autorytetu Kościoła, całkowicie go przy tym przekraczając, okazały się historycznie nieprawdziwe i teologicznie nie do utrzymania.

Mając swój udział w powstaniu Pisma Świętego, Kościół jednocześnie dążył do posłuszeństwa prawdzie Bożej w tym Piśmie objawionej. Oznacza to, że Kościół starał się rozpoznać prawdę, którą Bóg objawiał w pisarzach przez ich pisma lub inne poruszenia Ducha Świętego w ich wnętrzu i podporządkowywał się prawdzie, którą rozpoznał. Kościół nie „wymyślał” ani nie „zbierał” świętych pism; raczej odnajdywał w swoich pismach Słowo Boże i poddawał się mu nie tylko jako wykładni tego, czego chciał nauczać, ale jako samemu źródłu tego nauczania. Nawet protestanci uczeni musieli przyznać, że Kościół kształtował Pismo Święte. Z kolei uczeni katolicki musieli przyznać, że tak samo Pismo Święte kształtowało Kościół. Poszanowanie zaś i specjalne miejsce Pisma Świętego w tradycji Kościoła katolickiego inspirowało z kolei reformatorów.

Uświadomienie sobie, że tradycja jest szersza niż słowa Pisma Świętego, przyczyniło się do zmiany stanowiska wobec autorytetu w Kościołach protestanckich ze ścisłego polegania na wiedzy biblijnej do otwartości na szersze pojęcie źródeł chrześcijańskiej tożsamości i życia. Protestanci zaczęli podchodzić do Pisma Świętego z nowym, hermeneutycznym nastawieniem: w rozumienie Pisma nie był już zaangażowany wyłącznie racjonalny umysł, lecz również cała tradycja rozumienia Pisma w Kościele jako całości, znajomość historii, języków, filozofii oraz zapośredniczone przez kulturę rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem i osobą.

Takie podejście w znacznym stopniu osłabiło początkowe założenie o pełnym natchnieniu wyrazowym⁶ i otworzyło wie-

⁶ „Pełny sens wyrazowy” („sensus literalis plenus”) oznacza sens, jaki w faktycznej (słownej) postaci tekstu może być wydobyty w świetle pełnego Objawienia, obejmującego Pismo Święte i tradycję (przyp. red.).

rzających na doświadczenie Boga zapośredniczone przez liczne czynniki. W dalszej konsekwencji „rozluźniło” ono podejście protestanckich wiernych do Boga w dziedzinie doświadczenia wewnętrznego i zdolności mówienia o tym co duchowe. Jednocześnie indywidualistyczny duch protestantyzmu prowadził do zaufania, iż wierzący może czytać i rozumieć Pismo Święte nie tyle w kategoriach wiedzy naukowej wymaganej w seminariach duchownych, ile raczej przeżywać jego lekturę jako osobiste, doświadczalne spotkanie z Bogiem przez Słowo, tak jak spotyka je on w Piśmie. Z kolei takie podejście doprowadziło do odkrycia nowych znaczeń w Piśmie Świętym, które różniły się lub przekraczały te zaaprobowane dotąd przez reformatorów. W ten sposób zaczęto postrzegać Biblię mniej jako autorytatywną księgę zasad, a bardziej jako źródło chrześcijańskiej prawdy i życia.

Trudności wobec mistyki

Zmiana ta jednak nie doprowadziła od razu do ponownego uznania mistyki katolickiej. Można wyróżnić trzy powody, które w dużej mierze sprawiły, iż protestanci nie potrafili zwrócić się ku tej tradycji.

1. Nieznajomość tradycji. Pomimo że ci protestanci, którzy badali chrześcijańską mistykę, byli pod jej głębokim wrażeniem i wpływem⁷, większość nigdy nie zetknęła się z głębokimi obszarami duchowości katolickiej. Zakładają oni, że znajomość Biblii oraz przyswojona dzięki niej odpowiednia etyka stanowią całość duchowości chrześcijańskiej (dołączając do tego modlitwę jako coś, co się „robi”, będąc chrześcijaninem). Pomimo iż niektórzy przyznają, że wiara chrześcijańska zawiera aspekt doświadczalny⁸, większość poddaje się racjonalistyczno-obiektywnemu utożsamianiu życia duchowego ze znajomością doktryny chrześcijańskiej i doskonałością życia moralnego. Dlatego dla protestanta praktykowanie wiary mistycznej, ascetycznej dyscypliny i uporządkowanej pobożności nie odgrywało większej roli w życiu chrześcijańskim czy nawet w kształceniu pastorów.

⁷ Por. pisma Rufusa Jonesa, mistyka kwakerskiego.

⁸ Por. doświadczenia Johna Wasleya, który mówi o „sercu dziwnie ogrzanym”.

2. Nowe zdobycze filozofii i psychologii. Myśl tomistyczna, która dostarczała w znacznym stopniu filozoficznych i teologicznych punktów odniesienia dla doktryny duchowości, została odrzucona przez protestantów na rzecz bardziej współczesnych form filozofii – fenomenologii i egzystencjalizmu. Oprócz nowości w filozofii pojawiły się pisma Freuda, Junga i innych popularnych autorów w dziedzinie psychologii i socjologii, rozwijające myśl psychologiczną, która umożliwiła sformułowanie teorii dynamiki wiary religijnej i osobistej przemiany. Psychologia kliniczna miała np. ogromny wpływ na rozwój teologii „pastoralnej” i doprowadziła do wizerunku pastora jako quasi-psychologa, który służy innym odpowiednio tylko wtedy, gdy angażuje się w profesjonalną działalność terapeutyczną. Psychologia wiary religijnej zastąpiła teologię duchowości, pomimo że nadal pojawiało się słowo „duchowy” (tam gdzie w rzeczywistości zamierzano powiedzieć: „dynamika psychospołeczna”).

3. Spójność teologii katolickiej. Rzymski katolicyzm jest wysoce zintegrowaną formą wiary chrześcijańskiej. Trudno w jego ramach wyłonić jakąś jedną doktrynę z pominięciem pozostałych. Protestant, który sięga po katolicką pomoc w rozważaniu zagadnień duchowości, otrzymuje nie tylko tomizm, lecz również ściśle katolicką naukę o Maryi, przeistoczeniu, papieżu, autorytecie Kościoła itd. Nie jest też łatwo oddzielić jeden element teologii katolickiej od innego. Nawet tak fundamentalne zagadnienia, jak natura dzieła Chrystusa i przesłanie Ewangelii, prowadzą do nieporozumień co do pojęcia łaski, zasługi, usprawiedliwienia i uświęcenia. Dlatego protestanci traktowali katolicyzm *en bloc* i nie wazyli się go dotykać, bojąc się, aby nie zmiążdżył ich olbrzymi głaz, gdy oni sięgali jedynie po kamyczek. Łatwiej im było ogłosić po prostu, że katolicyzm jest fałszywy, nie ma racji, a nawet jest zły.

Odkrywanie duchowości

Żaden jednak z wymienionych tu trzech powodów, dla których odrzucano w protestantyzmie katolicką teologię duchowości, nie zdołał przeszkodzić rozwojowi odnowionego współczesnie zainteresowania zagadnieniem duchowości wśród protestan-

tów. To odnowione zainteresowanie pojawiło się na skutek duchowego bankructwa teologii protestanckiej i stanowi odbicie nieustannej świadomości duchowego jako czegoś innego niż osobowe, psychologiczne czy teologiczne. Zachodni chrześcijanie doświadczyli, iż współczesne teorie filozoficzne i psychologiczne, gdy zastosować je do teologii, nie są w stanie zapewnić zadowalającej relacji z Bogiem. Uznanie na nowo pragnienia duchowego jest już samo w sobie dogłębną zmianą, która być może zawdzięcza co nieco postoświeceniowym „przebudzeniom” w Europie i Ameryce. Po oświeceniowym skoncentrowaniu na tym, co racjonalne i doktrynalne, udało się w protestantyzmie, po nierównej walce, rozbudzić podejście do Boga nieco bardziej oparte na uczuciach. W Ameryce np. baptyści i metodyści coraz mocniej opierali się na Biblii i głębokim kaznodziejstwie, które zachęcało do podejmowania decyzji, zaangażowania i miłowania Boga i bliźniego, zamiast koncentrować się na studiowaniu dogmatyki i historycznej tradycji Kościoła. Co więcej, wielu pierwszych pastorów nigdy nie było w seminarium i nie wymagano od nich posiadania formalnych stopni naukowych. Bezpośrednim skutkiem tych zmian było jeszcze większe odejście od tradycji katolickich. Niemniej jednak osiągnięty dzięki temu nowemu podejściu „nie-racjonalizm” przyczynił się do podobnych zmian we wszystkich Kościołach protestanckich.

Wspomniane wyżej poszukiwanie nowych form filozoficznych, na których można by oprzeć doktrynę teologii, nie bez powodu natrafiło na fenomenologię i egzystencjalizm jako możliwości do zaakceptowania kandydatów, gdyż obie formy myślenia unikają wąskiego racjonalizmu przeszłych form i zapraszają wierzącego do bardziej doświadczalnych niż intelektualnych sposobów wyrażania wiary. Doświadczenie oraz dynamika relacji osobowej stały się podstawowymi modelami wyrażania prawdy teologicznej. Jednocześnie pragnienie relacji doświadczałnej stało się najgłębszą potrzebą współczesnego protestanta. Pragnienie to jednak nie zostało zaspokojone przez tendencje rozwojowe teologii pastoralnej, która zaadoptowała psychologię dynamiki osobowej w miejsce teologii duchowości. Pomimo pewnej przydatności w pastoralnym poradnictwie psy-

chologicznym, w odniesieniu do normalnych problemów w relacjach międzyludzkich, psychologia dynamiki osobowej jako taka nie mogła doprowadzić do poczucia trwałej relacji duchowej z Bogiem ani stać się metodą jej podtrzymania. Zarówno filozofia, jak i nowe formy pastoralne psychologii religii okazały się niezdolne do zaspokojenia głębokiej potrzeby duchowej, która najpierw obaliła racjonalne formy oświecenia, a następnie sama te nowe formy zapoczątkowała.

W tę lukę duchową wkroczyła odnowa charyzmatyczna, obiecując wierzącym natychmiastowe doświadczenie spotkania z Bogiem w Jego trzeciej osobie – z Duchem Świętym. Odnowa ta dotknęła zarówno wspólnoty protestanckie, jak i katolickie; a chociaż posiadanie charyzmatów nie stało się wzorem jedynie poprawnej wiary chrześcijańskiej, tym niemniej dało ono do zrozumienia wszystkim Kościołom, iż chrześcijanie pragną żywego, dynamicznego i umacniającego spotkania z Bogiem oraz takiej relacji z Nim, która zapewniałaby ciągle pogłębianie i odnawianie pełni życia w Chrystusie. Odnowa charyzmatyczna zastała jednak chrześcijan nie przygotowanych intelektualnie do wyrażenia mocnego doświadczenia spotkania, jakie ma miejsce w charyzmatach, w kategoriach teologii opartej na rozumowaniu i komunikowalnych pojęciach. Teoretyczne ramy egzystencjalnych form teologii i psychologii dynamiki osobowej okazały się niewystarczającego do dyskusji nad tymi doświadczeniami. W rezultacie powstała nowa formy ewangelicznej teologii, która wróciła do języka biblijnego i przyjęła bardziej biblijną orientację.

W momencie zaistnienia odnowy charyzmatycznej Kościoły, które dotychczas oferowały jedynie intelektualno-obiektywną interpretację wiary i jej przedmiot oraz zostały dotknięte przez rozwój biblijnego krytycyzmu, nie mogły już dłużej polegać na powadze biblijnego autorytetu, aby włączyć te nowe doświadczenia do swoich teologii. Doświadczenia Ducha, choć w żaden sposób nie odrzucały Pisma Świętego jako podstawy i źródła teologii, zaczęły jednak same tworzyć nową zasadę hermeneutyczną, która rzuciła na Pismo Święte nowe światło. Świat tego, co „duchowe” otworzył się ponownie w sposób jasny i zdecydowany. Zainteresowanie nim było różne, począwszy od przy-

padkowych eksperymentów z Duchem Świętym, bardziej skoncentrowanych na elemencie samego doświadczenia spotkania, aż po głębsze pytania co do ostatecznych celów i wartości wiary chrześcijańskiej oraz doświadczenia życia zapośredniczonego przez wiarę. Chrześcijanie zaangażowani w te zmiany zaczęli spoglądać poza zagadnienia etyczne życia chrześcijańskiego i poza psychologiczne dobre rady, jak cieszyć się życiem jako chrześcijanin, które to kwestie Kościoły traktowały do tej pory jako sprawy duchowe. Ich pytania zanurzały się głębiej w zagadnienie samej duchowości. Chcieli się nauczyć, jak rozwijać głębszą relację z Bogiem. Chcieli wiedzieć, jak „skontaktować się” z Bogiem i jak prowadzić życie „napelnione Duchem” zupełnie niezależnie od konkretnych charyzmatów, których mogliby (lub nie) doświadczyć.

Dziedzictwo katolickie

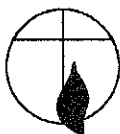
W ten sposób w protestantyzmie rozwinęła się w końcu wartość, która od dawna inspirowała teologów katolickich, ożywiała ruchy monastyczne i wcielała się w takie postacie, jak Teresa z Avili czy Jan od Krzyża. Protestanci oczywiście nie zamierzali oddzielać tego sposobu życia duchowego, który (po raz kolejny) stał się aktualny, od codziennego życia, pracy, odpoczynku, nauki itp. Ci, którzy go dostrzegli, zasadniczo zachowali nacisk, jaki reformacja kładła na zjednoczenie codziennego życia z życiem duchowym skierowanym ku Bogu, poddanym Chrystusowi i otrzymywanym za pośrednictwem Ducha Świętego. Z kolei – widząc, iż stare formy biblijnego autorytaryzmu, teorii etycznej oraz racjonalnej, systematycznej teologii, nie pomagały zrozumieć znaczenia i dynamiki prawdziwej świętości (która transcenduje zwykłą pobożność) – wielu zwróciło się ku tradycji całego Kościoła, która uczy postępu w świętości opartej na modlitwie: ku tradycji wielkich mistrzów duchowych.

Tym, co protestantów pociąga u duchowych przewodników Kościoła katolickiego, są ich szczegółowe analizy procesu stawiania się świętym i życia w ciągłej komunii z Bogiem. Z pewnością mistrzowie ci dotykają wielu zagadnień, które bada

psychologia religii i psychologia doświadczenia religijnego; jednak próba zajęcia się wprost duchowością i świętością jako taką przebija przez warstwy tego, co protestanci mogliby uznać za prymitywną psychologię, przestarzałe modele teologiczne, ignorancję biblijną i błędne rozumienie Pisma, pojęciowe oddzielanie duchowości i codziennego życia, czy też za niezadowalająco uzasadnione argumenty popierające taką lub inną naukę Rzymu. To zdecydowane zaangażowanie się w duchowość i świętość z pewnością zrodziło cenne owoce, które znajdują się poza redukcjonizmem psychologicznym i biblijno-historycznym krytycyzmem uczonych protestanckich. Niesłusznie odrzucili oni tę tradycję, wychodząc z błędnego założenia, iż mówi ona jedynie o działaniu dla osiągnięcia zbawienia, a odrzuca darmową łaskę Chrystusa.

Ważnym elementem spotkania protestantów ze wspólnotami katolickimi staje się więc dzisiaj kwestia duchowości i dynamiki wiary, która przynosi owoce Ducha, nieustanną komunie z Bogiem w Duchu. Jest to ważne forum dialogu ekumenicznego między katolicyzmem a wieloma dzisiejszymi Kościołami protestanckimi, szczególnie luteranckim i anglikańskim. Protestanci, którzy angażują się w ten dialog, będą pamiętać, że zagadnienie łaski zostało zadowalająco zbadane w dyskusjach kontreformacji oraz że II Sobór Watykański ogłosił, iż Kościoły protestanckie same są w stanie formować prawdziwych chrześcijan zbawionych łaską Boga. Dlatego stare problemy nie powinny już przeszkadzać w dialogu. Trzeba też jasno powiedzieć, że katolicy i protestanci mogą jedynie zyskać, jeśli z życzliwością podejmą wspólnie próbę zbadania środków, za pomocą których w dzisiejszych czasach człowiek wierzący może zostać przemieniony w najgłębszym sensie na obraz i podobieństwo Chrystusa.

tłum. Grzegorz Jankowski SJ



Janusz Balicki

Polityka czy wypełnianie obowiązku ewangelicznego?

**Kontrowersje wokół listu biskupów angielskich
„Wspólne dobro” (I)**

W październiku 1996 r., kilka miesięcy przed wyborami do parlamentu, Episkopat Anglii i Walii wydał list pasterski zatytułowany „Wspólne dobro”. Jest to obszerny, 35-stronicowy dokument na temat wielu ważnych zagadnień życia społecznego W. Brytanii. Dokument ten spotkał się z ostrą reakcją mediów i części polityków. Potraktowano go jako bezprecedensowe zaangażowanie się hierarchii Kościoła katolickiego w sprawy polityczne, oskarżając ją o poparcie jednej partii w zbliżających się wyborach parlamentarnych, tj. Partii Pracy, przeciwko Partii Konserwatywnej, która już 17 lat sprawuje władzę na wyspie.

Ponieważ zagadnienia zawarte w liście, jak i reakcja na jego opublikowanie, wykraczają znacznie poza problemy Anglii, wydaje się korzystne przybliżenie polskiemu społeczeństwu treści dokumentu oraz wypowiedzi angielskiej prasy i niektórych tamtejszych osobistości życia politycznego i społecznego.

List składa się ze wstępu napisanego przez kard. Bazylego Hume’a, arcybiskupa Westminsteru, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Anglii i Walii, wprowadzenia oraz dwóch części. Część I, „Chrześcijanie jako obywatele współczesnej Brytanii”, porusza następujące tematy: obecność Kościoła katolickiego w społeczeństwie W. Brytanii, godność osoby (w wymiarze społecznym), społeczny wymiar wiary, historia nauczania społecznego Kościoła, podstawowe zasady współczesnego społeczeństwa, wiążący charakter nauczania społecznego Kościoła, prawo naturalne, zasady subsydiarności i solidarności. Część II, „Zastosowanie społecznej nauki Kościoła do współ-

czesnych problemów”, omawia następujące zagadnienia: powołanie polityka, szczegółowe problemy w wyborach do parlamentu, prawo do życia, dobro wspólne i sprawy socjalne, moralność wolnego rynku, opcja na rzecz ubogich, świat pracy, dobro wspólne społeczności światowej, środowisko naturalne, własność oraz kryzys w wymiarze społecznym.

Część I: Chrzęścijanie jako obywatele współczesnej Wielkiej Brytanii (1-53)

We wprowadzeniu do części I biskupi podkreślają, że ich obowiązkiem jest wskazywać na podstawie Ewangelii, jakie są jej implikacje dla społeczności ludzkiej. Zrozumienie tego pomoże członkom Kościoła dokonywać właściwych wyborów politycznych. *Istnieje bowiem wzajemny związek, skomplikowany i głęboki, niemożliwy do rozdzielenia, między duchowymi, moralnymi i politycznymi aspektami społeczeństwa. Kierujący Kościołem muszą się pilnować, aby nie przekraczać granic swoich kompetencji lub nie naruszać autonomii właściwej ludziom świeckim. Nie jest sprawą biskupów mówić ludziom, jak mają głosować. Duchowni i ludzie świeccy powinni współpracować, kierując się własną kompetencją i doświadczeniem.* Biskupi zwracają uwagę na fakt, że katolicy mają bardzo liczne źródła, z których mogą czerpać wskazania jak rozwiązywać problemy społeczne, poczynając od Pisma Świętego, nauk wczesnych Ojców Kościoła, pism różnych myślicieli chrześcijańskich z ubiegłych wieków, przez encykliki społeczne od 1891 r. do współczesnej nauki społecznej Kościoła. Mówią, że nauczanie społeczne jest dzisiaj bardziej potrzebne niż kiedykolwiek. Zapraszają więc całe społeczeństwo do dialogu, podkreślając, iż szanują inne niż katolicka tradycje chrześcijańskiej nauki społecznej.

OBECNOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SPOŁECZEŃSTWIE WIELKIEJ BRYTANII (7-11). W W. Brytanii katolicy stanowią 13% ludności, anglikanie 57%, reszta przynależy do różnych wyznań chrześcijańskich, a 9% to ludzie niewierzący¹. Pomimo

¹*Leksykon państw świata '94/95. Raport o stanie 192 państw świata*, Warszawa 1994, s. 471.

małej liczby wyznawców Kościoła katolicki włącza się szeroko w życie publiczne W. Brytanii. Wiele różnych instytucji bezpośrednio lub pośrednio pracuje pod auspicjami Kościoła dla dobra jednostek i społeczeństwa. W większości są to instytucje społeczne, socjalne i edukacyjne. Stanowią one, zdaniem autorów listu, odpowiednik inwestycji wielu milionów funtów oraz czasu i energii dziesiątków tysięcy zaangażowanych ludzi. Obecność Kościoła przejawia się także w zwykłych obywatelach, którzy przynoszą swą katolicką moralność do świeckiej pracy.

We współpracy partnerskiej między centralnymi i lokalnymi władzami oświatowymi biskupi katoliccy przyjmują odpowiedzialność za 1 na 10 szkół w sektorze państwowym, jak również za instytucje przygotowujące nauczycieli. Mają także nadzór nad wieloma szkołami w sektorze niezależnym i nad różnymi instytucjami akademickimi. Wszystkie te instytucje opierają się na nauce Kościoła, włącznie z jego nauczaniem społecznym, oraz czerpią regularnie ze sprawowanego kultu i etosu, który jest podstawą ich codziennego życia (8). Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii ma 2000 szkół podstawowych, 450 szkół średnich z 746 tys. uczniów, 35 tys. nauczycieli 17 kolegiów i 6 kolegiów o statusie uczelni wyższych (Dodatek II).

Kościół katolicki jest znaczącym pracodawcą dla pracowników socjalnych i ludzi związanych z tym zawodem, także dla wielu zgromadzeń zakonnych zaangażowanych na tym polu. Tysiące katolickich wolontariuszy pracuje w różnych organizacjach zajmujących się opieką społeczną na terenie całego kraju. Działalność katolickich instytucji (czasem we współpracy z podobnymi organizacjami innych Kościołów chrześcijańskich, a także z agencjami świeckimi) to praca kapelanów więziennych, osób pracujących z młodymi przestępcami i chorymi psychicznie, a także hospicja, poradnie małżeńskie, opieka nad dziećmi, dyżury w schroniskach nocnych dla bezdomnych i ośrodkach dla uchodźców itp.

GODNOŚĆ OSOBY W WYMIARZE SPOŁECZNYM (12-15). Przesłanie dokumentu „Wspólne dobro” biskupi opierają na założeniu, że każda istota ludzka ma podstawową godność, która pochodzi od Boga i jest niezależna od żadnej ludzkiej wartości, talentu

lub pozycji, rasy, płci, wieku czy stanu ekonomicznego. Polityka, która traktuje pracowników tylko jako jednostki ekonomiczne lub sprowadza ludzi do biernego stanu zależności od zasilek, nie szanuje godności osoby (13). W imię tej godności biskupi przypominają, że wszyscy członkowie Kościoła mają pełny udział w odpowiedzialności za dobro społeczeństwa. Tłumaczą także, że nie chcą poparcia jakiegokolwiek partii politycznej, ale przekonanie o konieczności solidarności z ludźmi – mającymi niskie dochody, niepełnosprawnymi, chorymi, bezdomnymi lub mającymi trudne warunki mieszkaniowe, więzionymi, uchodźcami i wszystkimi wymagającymi opieki – było powodem napisania tego listu przed zbliżającymi się wyborami (15).

SPOŁECZNY WYMIAR WIARY (16-21). Biskupi podkreślają, że aby głębiej zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość, trzeba na nią spojrzeć oczami wiary. Dotyczy to zarówno człowieka jako jednostki, jak i całego społeczeństwa. Jeśli chodzi o człowieka, to został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Jedynej i jest istotą społeczną. Dlatego, według biskupów, *założenie, że jednostki mogą żyć niezależnie od społeczeństwa, bez żadnych zobowiązań moralnych jest wypaczeniem ludzkiej natury*. Biskupi zwracają uwagę także na ciemną stronę społeczeństwa, czyli na tzw. struktury grzechu, które są *wrogiem postępowi i rozwojowi ludzkiemu*, a także na odpowiedzialność jednostek za zło społeczne (19). W tym miejscu przywołują fragment encykliki „Sollicitudo rei socialis” Jana Pawła II odnoszący się do struktur grzechu, które ostatecznie są *zakorzenione w grzechu osobistym i są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi* (36). W dalszym ciągu refleksji na temat wartości wspólnoty dla jednostki dokument mówi o najmniejszej komórce społeczeństwa, jaką jest rodzina. *Powinno być zasadą dobrego rządu, że nie należy wprowadzać żadnego prawa, z możliwymi społecznymi konsekwencjami, bez rozważenia najpierw, jaki będzie ono miało wpływ na życie rodziny, a szczególnie dzieci* (21).

HISTORIA NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA (24-27). Autorzy listu przedstawiają w krótkim zarysie rozwój nauki społecznej, z uwzględnieniem zwłaszcza XIX i XX w. Zwracają uwagę na fakt, że Kościół zawsze wypowiadał się krytycznie, w imię sprawiedliwości społecznej, na temat przeciwstawnych sobie teorii, jakimi są kapitalizm typu *laissez-faire* i marksizm (25). Podkreślają, że podporządkowanie ludzkiego dobrobytu założeniom ekonomicznym, czy to NA PRAWO, czy NA LEWO, zostało zakwestionowane już przez Leona XIII w encyklice „*Rerum novarum*”, opartej na zasadzie wyższości człowieczeństwa nad ekonomią i ducha nad materią (26). Głównym zadaniem nauki społecznej Kościoła jest formowanie sumienia jako podstawy konkretnego działania dla dobra społeczeństwa. Z charakteru nauczania społecznego Kościoła wynika, że podaje ono ogólne zasady, pozostawiając jednostkom i grupom decyzję co do sposobu zastosowania ich w szczególnych okolicznościach. Nie zawsze będzie to możliwe bez dyskusji. Są jednak pewne elementy nauczania, będące bezpośrednią aplikacją prawa moralnego i dlatego ściśle wiążące sumienie (27).

PODSTAWOWE ZASADY WSPÓŁCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA (34-40). W tym paragrafie biskupi wyrażają uznanie i deklarują swoje poparcie dla instytucji politycznych. W. Brytanii. Stwierdzają, że cieszy się ona dojrzałą kulturą polityczną i tradycją demokratyczną. Podkreślają, że nauczanie społeczne Kościoła w pełni utożsamia się z dwiema zasadami społeczeństwa współczesnego: demokracją i prawami człowieka. Kościół jednak ostrzega, że demokracja nie jest wystarczającym systemem moralnym. Demokracja, jeśli ma być zdrowa, zakłada nie tylko uniwersalne prawo wyborcze, ale także obecność systemu wartości społecznych (34). Jeśli demokracja nie ma się stać tyranią demokratyczną, gdzie większość uciska mniejszość, konieczne jest zrozumienie dobra wspólnego i treści, które się pod tym terminem kryją (35).

Biskupi podkreślają, że jednostki mają prawo oczekiwać od innych osób i od społeczeństwa zapewnienia minimum warunków, bez których wartość ludzkiego życia jest pomniejszana lub nawet negowana. Prawa te są niezbywalne i jednostki czy społeczeństwa nie mogą ich pomijać. W pojęciu katolickiej nauki

społecznej są one wyprowadzone z natury człowieka, stworzonego na obraz Boga, dlatego nie zależą od uznania przez państwo aktem prawnym (36) i mają charakter uniwersalny. Wpływają one z podstawowego prawa do życia, które obejmuje: wolność religijną, odpowiednią pracę, mieszkanie, opiekę zdrowotną, wolność słowa, wykształcenie oraz prawo do zakładania rodziny i jej utrzymania. Przeznaczeniem i obowiązkiem każdej istoty ludzkiej jest stawanie się bardziej człowiekiem. W społeczeństwie, w którym szanuje się prawa człowieka, wspierany jest prawdziwy rozwój. Każdy członek społeczeństwa ma obowiązek przyczyniania się do wspólnego dobra, w skład którego wchodzi respektowanie prawa i swobód obywatelskich (37).

Zaangażowanie w życie polityczne należy traktować jako zaangażowanie w ewangelizację. Jeden z najważniejszych celów w ewangelizacji w wymiarze społecznym stanowi uwolnienie jednostek z postawy inercji i pasywności, która jest skutkiem opresji, beznadziejności lub cynizmu. Pozwala to jednostkom sprawować większą kontrolę nad własnym losem i współpracować na rzecz dobra wspólnego (40).

WIAŻĄCY CHARAKTER NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA (41-43). Biskupi podkreślają, że obywatele katolicycy potrzebują formacji sumienia, dzięki której potrafiliby poznać struktury niesprawiedliwości w swoim kraju i zechcieli je odrzucić (41). Dlatego nauczanie społeczne Kościoła jest nie mniej ważne niż inne aspekty nauczania moralnego (42). Biskupi uważają, że obecne tendencje w nauczaniu społecznym po II Soborze Watykańskim i w nauczaniu Jana Pawła II należy zintegrować z pozostałym nauczaniem moralnym Kościoła. Sobór określił jako *rzeczywiście haniebne* takie praktyki, jak *niehumanitarne warunki życia, arbitralne więzienie, deportacje, niewolnictwo (...)* *skandaliczne warunki pracy, gdzie ludzie są traktowani bardziej jako narzędzia do zdobycia zysku niż jako wolne i odpowiedzialne osoby (...)* *morderstwo, ludobójstwo, aborcja i eutanazja*. Podobnie Jan Paweł II ustosunkowuje się do sprawy aborcji i eutanazji w kontekście niesprawiedliwości społecznej, zwłaszcza złych warunków ekonomicznych wielu kobiet i ich rodzin. Wskazuje to jasno, że sytuacja grzechu osobistego jest często związana z sytuacją struktury grzechu (43).

PRAWO NATURALNE (44-47). Paragrafy te zawierają stosunkowo szerokie wyjaśnienie roli prawa naturalnego w rozwiązywaniu problemów społecznych. Przypomina się, że jednym z podstawowych źródeł nauczania społecznego Kościoła jest prawo naturalne. Jest ono możliwe do poznania bez objawienia, czyli może być przewodnikiem dla wszystkich. Jest związane z naturalną sprawiedliwością, chociaż zawarte jest także w objawieniu. Biskupi są świadomi faktu, że łatwiej jest mówić o zasadach prawa naturalnego niż znaleźć rozwiązanie konkretnych problemów społecznych w jego świetle. Jednakże ignorowanie prawa naturalnego w życiu społecznym, jakim jest np. taka organizacja życia społecznego, jaka służy raczej niewielkiej grupie ludzi zamiast dobru wspólnemu, prowadzi do powstawania STRUKTUR GRZECHU.

ROZWÓJ NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA (48-50). Biskupi doceniają zasługi Jana Pawła II na polu rozwoju nauki społecznej Kościoła. Szczególnie podkreślają akcentowanie przez niego potrzeby zmiany postawy wobec bliźniego, wspólnoty i świata przyrody. Te właśnie elementy – piszą biskupi – tworzą dobro wspólne. Jest ono siatką uwarunkowań społecznych, które pozwalają zarówno jednostkom, jak i grupom rozwijać integralnie swoje życie. W czasie pontyfikatu Jana Pawła II poszczególne konferencje biskupów na szczeblu lokalnym zaczęły częściej wydawać komentarze na temat bieżących zagadnień społecznych.

Następnym faktem, który przyczynił się do rozwoju społecznej nauki Kościoła w ostatnich latach, jest zastępowanie systemu ekonomii sterowanej centralnie przez wolny rynek. Spowodowało to konieczność krytycznej analizy kapitalizmu wolnorynkowego. W wyniku tej analizy, *Kościół katolicki, który przez długie lata musiał stawiać czoło marksizmowi na płaszczyźnie ideologicznej i strukturalnej, uznaje obecnie, że początkowo marksizm był – jako opozycja, chociaż wadliwa, przeciwko kapitalizmowi – czynnikiem równowagi lub hamulcem wobec niektórych ekscesów kapitalizmu. Z faktu konieczności modyfikacji wolnorynkowego systemu kapitalistycznego biskupi wyciągają wnioski o potrzebie szerszego promowania i stosowania społecznej nauki Kościoła we współczesnych społeczeństwach* (50).

ZASADY SUBSYDIARNOŚCI I SOLIDARNOŚCI (51-53). Na zakończenie części pierwszej omawiano dwie główne zasady nauki społecznej Kościoła: subsydiarność i solidarność (51). Wyjaśniając, czym jest zasada pomocniczości, biskupi przytaczają fragmenty encykliki Piusa XI „Quadragesimo anno” (nr 80): *władza państwowa powinna niższym społecznościom zostawić do wypełnienia mniej ważne zadania i obowiązki, które by je raczej zbyt rozpraszały. To zaś pozwoli jej na swobodniejsze, bardziej stanowcze i skuteczniejsze wykonywanie tych obowiązków, które wyłącznie do niej należą i które tylko ona może wykonać, mianowicie: kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć, zależnie od tego, co się wysuwa w danej chwili i czego żąda potrzeba. Sprawujący władzę winni być przekonani, że im doskonalej na podstawie tej zasady „pomocniczości” wprowadzany będzie stopniowy ustrój między poszczególnymi społecznościami, tym większy będzie autorytet społeczny i większa energia społeczna, tym też szczęśliwszy i pomyślniejszy będzie stan spraw państwa.*

Biskupi piszą także, że zasada subsydiarności powinna się łączyć z zasadą solidarności. Subsydiarność nie może być nigdy wymówką dla egoizmu ani utrudnianiem osiągnięcia dobra wspólnego, ani też uszczerbkiem w stosunku do najbardziej potrzebujących pomocy (53).

Część II: Zastosowania społecznej nauki Kościoła do współczesnych problemów

Autorzy listu „Wspólne dobro” na początku części II (54-56) podkreślają, że społeczne nauczanie Kościoła nie może pozostawać na płaszczyźnie szerokich uogólnień, uchylając się od podejmowania kontrowersyjnych zagadnień szczegółowych. Jako biskupi mają szczególne zadanie rozpoznawać ZNAKI CZASU, jeśli nawet istnieje ryzyko błędnego ich zinterpretowania. Dotychczasowa analiza pozwala przypuszczać, że są tendencje w społeczeństwie angielskim i życiu politycznym, które wydają się sprzeczne z nauczaniem Kościoła, a także z pewnymi aspektami moralności publicznej i prywatnej (54). Przyznają, że ich ocena nie może być całkowicie bezstronna, ponieważ sami są

częścią społeczeństwa angielskiego, ale zastrzegają się, że pisząc dokument, nie zamierzają wspierać żadnej z głównych partii politycznych. *Żadna z nich nie zasługuje na poparcie bez zastrzeżeń przez katolików, żadna także nie może być wykluczona z samej zasady.* Wyjaśniają przy tym, że ich zdaniem idee socjalistyczne Partii Pracy nie przystają do tego typu kontynentalnego socjalizmu, który odrzuca społeczne nauczanie Kościoła, ani też papieskie zastrzeżenie wobec laissez-faire nie odnosi się do Partii Konserwatywnej (56).

POWOŁANIE POLITYKA (57-61). Autorzy listu stwierdzają, że wszystkie główne partie polityczne W. Brytanii mają mocną chrześcijańską tradycję służby publicznej. Wyrażają uznanie dla tych, którzy przyjmują odpowiedzialność za życie polityczne, niezależnie do jakiej partii należą. Szczególnie są wdzięczni katolikom, którzy czynią to zgodnie z zasadami chrześcijańskimi (57). Biskupi określają działalność polityczną jako powołanie godne szacunku, wymagające dużej osobistej ofiary i poświęcenia ze strony rodziny (58).

SZCZEGÓŁOWE PROBLEMY W KWESTII WYBORÓW DO PARLAMENTU (63-65). Według biskupów należy brać pod uwagę moralność każdego kandydata do parlamentu, nie naruszając przy tym jego prawa do prywatności (63). Przestrzegają jednak przed podejmowaniem decyzji o wyborze danego kandydata na podstawie tylko jednego zagadnienia, nawet jeśli jego postawa co do danego zagadnienia odbiega wyraźnie od nauczania Kościoła. Zasadą doktryny konstytucyjnej W. Brytanii jest zobowiązanie członków parlamentu do reprezentowania po wyborach nie tylko tych, którzy oddali swe głosy na nich, ale wszystkich wyborców. Biskupi mówią, w jaki sposób można się domagać przestrzegania tej zasady. Są to m.in. dyskusje, przekonywanie, naciski mieszczące się w ramach prawa. *Wybory powszechne – podkreślają biskupi – nie mogą być traktowane jak referendum na temat jakiegoś pojedynczego zagadnienia.* Ich zdaniem wyborca może powiedzieć do kandydata: *Chociaż nie zgadzam się z panem całkowicie w tym punkcie, będę głosował na pana, ale w zamian za to chcę mieć prawo przyjść i rozmawiać z panem później na temat tego, z czym się nie zgadzamy.* Według biskupów jest mało prawdopodobne, aby kandydat odrzucił ofertę wyborcy (65).

Wypowiedź ta dotyczy także, a może przede wszystkim, sprawy głosowania na kandydata lub partię mające inny niż Kościół katolicki pogląd na ochronę prawną dziecka poczętego. Świadczy o tym zagadnienie poruszone niżej.

PRAWO DO ŻYCIA (66-68). W powyższych paragrafach biskupi zabierają głos na temat alarmującej sytuacji dotyczącej stosunku społeczeństwa angielskiego do życia ludzkiego w różnych jego stadiach: *Biorąc to wszystko pod uwagę, przypominamy wyborcom katolickim (...) że Wielka Brytania stała się szczególnym przykładem tego, co papież nazywa kulturą śmierci. W ciągu trzech dekad odkąd przyjęto prawo zezwalające na aborcję, życie ludzkie straciło należny mu szacunek do tego stopnia, że aborcja jest szeroko traktowana jako sposób na rozwiązanie trudności społecznych i osobistych. Musimy więc podnieść głos, aby zaprotestować przeciwko jakemukolwiek niszczeniu ludzkiego życia w łonie matki i szeroko rozpowszechnionemu stopniowi sumienia, co ma miejsce od wprowadzenia prawa zezwalającego na aborcję. Wydaje się, że aborcja, wykonywana często w imię własnej wygody, bywa coraz szerzej akceptowana (66).*

Zbyt często taka mentalność jest przenoszona na inne zagadnienia etyczne podnoszone przez rozwój technologii medycznej, jak traktowanie pacjentów z uszkodzeniem mózgu, będących w stanie nieprzytomnym, starszych lub nieuleczalnie chorych, embrionów ludzkich poczętych poza łonem matek. Rozpowszechniona praktyka aborcji doprowadziła do podważenia podstawowych zasad moralnych, nawet w krajach, w których są one najbardziej potrzebne (67).

Nowe wyzwania etyczne na polu medycznym nie zostaną rozwiązane w stopniu zadowalającym, dopóki fundamenty etyki medycznej nie będą naprawdę oparte na szacunku wobec życia ludzkiego we wszystkich jego przejawach. Wspólnota katolicka musi podjąć wysiłki, aby obudzić sumienia większości obywateli w tej kwestii; siłę powinna czerpać z szeroko widocznych dowodów zaniepokojenia społecznego. Podkreślamy jednak ponownie, że jakiejkolwiek formy publicznej kampanii, szczególnie dotyczącej zagadnienia ochrony życia, nie mogą być prowadzone z użyciem siły, lecz powinny być oparte na poszanowaniu prawa (68).

WSPÓLNE DOBRO I ZAGADNIENIA SOCJALNE (69-75). Biskupi wyjaśniają jeszcze raz termin „wspólne dobro”. Kiedyś ten termin rozumiano w znaczeniu kolektywistycznym, jako przeciwstawny prawom (dobru) jednostki. Obecnie jednak nauczanie społeczne Kościoła widzi w DOBRU WSPÓLNYM gwaranta praw jednostki. Dalej biskupi podkreślają z naciskiem, że żadna część społeczeństwa nie może być wykluczona z uczestnictwa w dobru wspólnym (70). Może to nastąpić np. na skutek ubóstwa. Mówiono, że nawet WZGLĘDNE UBÓSTWO wymaga troski. Rząd nie może poprzestawać tylko na opiece nad ubogimi obywatelami znajdującymi się w stanie biedy absolutnej, takiej jak głód lub brak dachu nad głową. Można się spierać o kryteria realizacji wspólnego dobra, ale nie wolno dopuścić do przekroczenia granicy w dysproporcji stanu posiadania między najzamożniejszymi a najgorzej sytuowanymi członkami społeczeństwa. Jest nią punkt, zdaniem biskupów, od którego państwo służy bogaceniu się zamożnych, a nie wszystkim swoim obywatelom (71). Bogactwo bywa też zagrożeniem dla posiadaczy. Jezus często powtarza ostrzeżenie o niebezpieczeństwie przeakcentowania bogactwa materialnego. To niebezpieczeństwo dotyczy nie tylko jednostek, ale także społeczeństw (72). Pierwszym obowiązkiem obywateli wobec dobra wspólnego jest, według biskupów, dołożenie starań, aby żaden członek społeczeństwa nie znalazł się na marginesie życia społecznego, oraz przywrócenie społeczeństwu ludzi z marginesu (75).

MORALNOŚĆ WOLNEGO RYNKU (76-80). Autorzy listu zwracają uwagę na fakt, że katolicka doktryna dobra wspólnego nie akceptuje nieograniczonego wolnego rynku ani kapitalizmu laissez-faire, w którym dystrybucja dóbr przebiega zgodnie z dyktatem sił wolnorynkowych. Teoria takiego kapitalizmu – wyjaśniają – zakłada, że dobro wspólne będzie dbać samo o siebie. Jest ono utożsamiane z sumą wielu decyzji indywidualnych konsumentów w pełnym współzawodnictwie i całkowicie wolnej ekonomii rynkowej („niewidzialna ręka” Adama Smitha). Czasem się to zdarza – piszą biskupi – ale Kościół katolicki w swoim nauczaniu społecznym odrzuca twierdzenie o automatycznie pojawiających się korzyściach wolnego rynku. Podkreśla, że końcowe skutki sił rynkowych mają być badane

szczegółowo i – jeśli zajdzie konieczność – korygowane w imię prawa naturalnego, sprawiedliwości społecznej, praw człowieka i dobra wspólnego. Pozostawienie sił rynkowych samym sobie może prowadzić tak samo do złych, jak i założonych skutków dobrych (76). *Często się nie zauważa faktu, że sam Adam Smith nie przewidywał rynku działającego w wolnym od wartości społeczeństwie, ale zakładał, że wybory indywidualnych konsumentów będą podejmowane z uwzględnieniem refleksji moralnej, a przynajmniej wymagań sprawiedliwości (77).*

Biskupi zwracają uwagę na fakt, że Kościół uznaje siły rynkowe, jeśli są one właściwie regulowane w imię dobra wspólnego, gdyż wtedy rzeczywiście mogą być wystarczającym mechanizmem dopasowywania zasobów do potrzeb w rozwijającym się społeczeństwie. Żaden inny system, mówią biskupi, jak dotąd nie okazał się lepszy w budzeniu inicjatywy do tworzenia dobrobytu, a więc nie podnosił zamożności społeczności i nie umożliwiał usuwania ubóstwa. Centralnie sterowana ekonomia jest niedostateczna, powoduje marnotrawstwo i nie uwzględnia potrzeb ludzi. Nie sprzyja to osobistej wolności. Stosowanie zasady wolnego rynku wymaga jednak etycznych zachowań i norm etycznych (78).

Autorzy dokumentu podkreślają jednak, że należy poznać różnicę między technicznymi metodami ekonomicznymi a ideologią. Kościół niepokoiło założenie, że większe dobro społeczeństwa osiąga się najlepiej wtedy, kiedy każda jednostka kieruje się własnym interesem. Nauka chrześcijańska mówi, że służba innym jest większą wartością niż służba sobie, jest odbierana przez etos ekonomii kapitalistycznej jako zacofana (79). W wyniku takiego etosu wzrasta egoizm w społeczeństwie. *Spółeczeństwo bogate, które jest społeczeństwem zachłannym, nie jest dobrym społeczeństwem (80).*

OPCJA PRZECIWKO UBOGIM? (81-85). Podejrzenie, że kapitalizm wolnorynkowy jest wymierzony przeciwko ubogim, powodowało – podkreślają biskupi – że Kościół katolicki był wobec niego nieufny. Tych doświadczeń nie powinno się lekceważyć, ale należy ponownie spojrzeć na koncepcję dobra wspólnego w angielskim społeczeństwie. Doświadczenia wielu lat rozwoju ekonomicznego pozwalają ustalić kryteria służące władzom do

określania, jaka działalność ekonomiczna może być bezpiecznie pozostawiona działaniu wolnego rynku, a jaka wymaga regulacji, interwencji państwa lub pełnego poparcia przez sektor publiczny. Linia podziału będzie inna w różnych okresach (81). W takich sferach, jak zdrowie czy edukacja, wspólne dobro wymaga, aby odpowiednia władza wkraczała, gdy coś zaczyna szwankować, i nie czekała, aż logika wolnego rynku doprowadzi do zamknięcia potrzebnych instytucji, co spowoduje duże szkody społeczne (82). To samo dotyczy innych usług społecznych (83). Nastawienie na osiągnięcie dochodu nie może nie uwzględniać zastrzeżeń moralnych, np. co do budzenia sztucznych potrzeb w społeczeństwie i tworzenia ideologii konsumeryzmu za pomocą reklam (84).

MASS MEDIA (86-89). Biskupi odnoszą się także do ważnej roli mediów w życiu społecznym. Zauważają jednak rozwój niepokojących zjawisk, do których zaliczają m.in. ukazywanie przemocy, używanie obscenicznego słownictwa, przedstawianie coraz bardziej otwartych scen intymnej aktywności seksualnej. Przestrzegają, że prowadzi to do obniżania standardów moralnych społeczeństwa. Jest to szczególnie niebezpieczne przy istniejącym wolnym rynku, który reaguje pozytywnie na każde gusta klientów. Ta uwaga dotyczy także przekazu informacji przez media, które kierują się zasadami ekonomicznymi, bez poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne.

ŚWIAT PRACY (90-98). Pracownicy są ważniejsi niż kapitał – podkreślają biskupi – mają prawo do godnej pracy, sprawiedliwej płacy, pewności zatrudnienia, odpowiedniego odpoczynku, ograniczonych godzin pracy, opieki zdrowotnej, niedyskryminacji, do związków zawodowych i strajku (91). Pracownik jest w pełni istotą ludzką, a nie towarem, który może być kupiony i sprzedany zgodnie z wymogami rynku. Uznanie godności ludzkiej pracowników powinno przekonać pracodawców do traktowania ich jako partnerów i ułatwiania im partycypacji we wzroście dochodu (92).

Konferencja Biskupów Katolickich Anglii i Walii przypominała katolikom, aby tam, gdzie jest to możliwe, wchodzili do odpowiednich związków zawodowych. Związki służą bowiem wyrównywaniu balansu, jaki istnieje między nierównymi part-

nerami, pracodawcami i pracownikami. Autorzy listu nie są przekonani, że obecny spadek liczby członków związków zawodowych w Wielkiej Brytanii jest znakiem zdrowym. Sądzą, że jest to zbieżne z wysokim stopniem niezadowolenia z pracy wyrażanego przez zwykłych obywateli. Przeto czują się w obowiązku powtórzyć ostrzeżenie, aby związki zawodowe nie łączyły się ściśle z partiami politycznymi (94). Pracodawcy nie powinni odrzucać współpracy i negocjacji z reprezentantami związków zawodowych. Tam gdzie większość pracowników jakiejś grupy daje takie uprawnienia związkowi, pracodawcy muszą to zaakceptować. W pewnych okolicznościach powinno interweniować prawo, aby ustawowo zapewnić obowiązek negocjacji (95).

Pracodawcy mają obowiązek płacić sprawiedliwe wynagrodzenie, na poziomie odpowiednim, tj. takim, który uwzględnia potrzeby jednostek, a nie tylko ich wartość na tzw. rynku pracy. Jeśli pracodawcy nie uczynią tego dobrowolnie, nauka społeczna Kościoła dopuszcza, że państwo może interweniować przez wprowadzenie PENSJI MINIMALNEJ czy to w całym kraju, czy tylko w pewnych sektorach. Nie jest też moralnie do zaakceptowania obniżanie bezrobocia przez zbytne obniżanie zarobków, tak że zatrudnieni nie są już w stanie prowadzić życia na odpowiednim poziomie (97).

Pracodawcy, którzy płacą pensję wprawdzie zgodnie ze stawkami regulowanymi przez rynek pracy, ale w rzeczywistości poniżej potrzeb człowieka, ponoszą odpowiedzialność moralną za nieodpowiedni poziom życia swoich pracowników. Tam gdzie zarobki spadną poniżej odpowiedniego standardu życia, państwo powinno interweniować. Niemniej jednak nauczanie społeczne Kościoła w świetle zasady subsydiarności nie traktuje zasiłków (state welfare provision) jako pożądanego substytutu sprawiedliwej płacy (98).

EUROPA (99-101). Biskupi angielscy wypowiadają się również na temat łączności W. Brytanii z Europą (nie tylko z Unią Europejską). Zwracają uwagę na fakt, że historia kontynentu jest ściśle związana z historią chrześcijaństwa i mimo że państwa Europy składają się z pluralistycznych społeczeństw, Kościoły ciągle jeszcze odgrywają decydującą rolę w ochronie i promowaniu wartości moralnych i duchowych, *które dają*

Europie jej duszę. Te wartości, które chrześcijaństwo dzieli z innymi, są czymś podstawowym, jeśli kontynent ma odzyskać zdrowie moralne i duchową żywotność (99).

Biskupi podkreślają, że zasada solidarności i subsydiarności powinna również kierować stosunkami między pojedynczymi państwami a szerszą wspólnotą międzynarodową. Solidarność powinna być wyrażana na wielu płaszczyznach: rodzinnej, sąsiedzkiej, regionalnej, narodowej, kontynentalnej i globalnej. Lokalne wspólnoty są ważne, ale nie mogą stanowić opozycji do większych. *Jest możliwe być zarówno Brytyjczykiem, jak i Europejczykiem (100).* Zasada subsydiarności powinna regulować, zdaniem biskupów, stosunki między Wielką Brytanią a Unią Europejską we wszystkich poszczególnych zagadnieniach.

DOBRO WSPÓLNE O ZASIĘGU GLOBALNYM (102-105). Autorzy listu zwracają uwagę na fakt, że powszechne dobro wspólne jest naruszane wszędzie tam na świecie, gdzie nie w pełni są zaspokajane podstawowe potrzeby człowieka, takie jak: dostęp do czystej wody, dostatek żywności, opieka zdrowotna, mieszkania, edukacja i inne potrzeby życiowe, lub gdzie nie szanuje się podstawowych praw i godności człowieka. Przez międzynarodowe i globalne dobro wspólne rozumie się, że żaden naród nie może być pozbawiony uczestnictwa w ogólnej ekonomii tylko dlatego, że jest zbyt biedny lub zadłużony (102).

Biskupi przypominają, że Kościół katolicki często powtarza z naciskiem, iż międzynarodowy porządek ekonomiczny, który pozostawia dużą część światowej populacji w stanie ustawicznego ubóstwa, jest niesprawiedliwy. W ciągu ostatnich lat występuje spadek pomocy świadczonej przez państwa bogate na rzecz państw biednych. Niekiedy pomoc ta jest marnowana przez korupcję lub waśnie i wojny. Obserwuje się także zanik solidarności państw zamożnych. Biskupi wzywają do przeciwdziałania tym tendencjom. Przypominają także, że Konferencja Episkopatu Anglii i Walii wypowiadała się na temat współpracy rządów z długoterminowym celem ONZ przeznaczania 0,7% PKB na pomoc państwom rozwijającym się (103).

Omawiając zagadnienie redukcji długów, biskupi piszą, iż będą zachęcać opinię publiczną, aby domagała się od rządu przewodniej roli na płaszczyźnie międzynarodowej w rozwiązy-

waniu tego problemu (104). Przypominają także, że *Kościół ciągle ostrzega przed niebezpieczeństwem oparcia się na zasadzie wolnorynkowej w relacjach między nierównymi międzynarodowymi partnerami. Potrzebne są międzynarodowe gwarancje dla państw biednych w ich przechodzeniu do pełnego uczestnictwa w światowej ekonomii* (105).

ŚRODOWISKO NATURALNE JAKO WSPÓLNE DOBRO (106-108). Autorzy listu podkreślają, że Kościół uznaje, iż troska o środowisko naturalne jest częścią troski o dobro wspólne. Jest to według nich tego rodzaju dobro wspólne, za które odpowiada cały rodzaj ludzki. Biskupi odrzucają niektóre założenia wczesnej ery uprzemysłowienia, kiedy to sądzono, że ludzkość ma dane od Boga nieograniczone prawo eksploatacji przyrody. Ci, którzy czują się odpowiedzialni za zapewnienie działania na rzecz wewnętrznej równowagi natury, odpowiadają na wezwanie głębokiego instynktu danego im przez Boga. W tym miejscu biskupi odwołują się do Katechizmu Kościoła Katolickiego (2415), który mówi o integralności stworzenia: *Siódme przykazanie domaga się poszanowania integralności stworzenia. Zwierzęta, jak również rośliny i byty nieożywione, są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości w przeszłości, obecnie i w przyszłości. Korzystanie z bogactw naturalnych, roślinnych i zwierzęcych świata nie może być oderwane od poszanowania wymagań moralnych. Panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne; określa je troska o jakość życia bliźniego, także przyszłych pokoleń; domaga się ono religijnego szacunku dla integralności stworzenia*. Biskupi podkreślają także, że środowisko naturalne jako dobro wspólne nie jest przeznaczone tylko dla obecnego pokolenia, każde pokolenie powinno przekazać następnemu to, co samo otrzymało od poprzedniego. Władze publiczne nie mogą go traktować jako źródła korzyści, w sensie komercyjnym.

WŁASNOŚĆ (109-112). Biskupi podkreślają, że Kościół zawsze popierał własność jako podstawowy czynnik wolności człowieka. Zwiększanie własności obywateli jest bardzo pożądane, tworzy bowiem dobro wspólne. Ale przerosty własności w przeszłości wskazują na potrzebę istnienia restrykcji w tej dziedzinie, co jest zgodne z nauczaniem społecznym Kościoła

(109). Zauważają przy tym z satysfakcją poprawienie się dystrybucji kapitału w W. Brytanii przez inwestycje, udziały, kampanie ubezpieczeniowe itp. Daje to możliwość partycypacji w dochodach przedsiębiorstw w prywatnym sektorze większej liczbie ludzi. Dzięki temu środki produkcji nie są już skupione w rękach jednostek (110).

Przypominają przy tym pracodawcom, że ich pracownicy tworzą formę *społecznego kapitału*, *rezerwuar ludzkiego wysiłku, mądrości i doświadczenia*. Lekceważenie tego kapitału jest rozpowszechnionym przypadkiem niesprawiedliwości społecznej we współczesnym społeczeństwie (112).

KRYZYS W WYMIARZE SPOŁECZNYM (113-120). Prawdziwy kryzys w W. Brytanii nie jest ekonomiczny, ale duchowy (113) – stwierdzają autorzy listu. Kryzys ten przejawia się utratą wiary i podważaniem norm moralnych przez jednostki. Kryzys dotyczy także wymiaru społecznego. Pokazują to badania socjologiczne. Brytyjczycy nie mają nadziei, aby społeczeństwo stawało się uczciwsze i nastawione bardziej pokojowo. Ludzie nie mają poczucia bezpieczeństwa ani co do pracy, ani relacji osobowych. Życie jest coraz bardziej zdominowane przez bezosobowe siły ekonomiczne, które zostawiają bardzo mało miejsca dla moralności (114). Skutkiem utraty zaufania w sferze publicznej jest odwrót od angażowania się na płaszczyźnie publicznej do sfery domowej i indywidualnej (115). Prywatyzacja życia, obniżanie się poczucia solidarności kruszą więzi jednostki ze społeczeństwem. Dostrzega się, że młodzi obywatele stronią od życia politycznego, ponieważ widzą w nim egoizm, pustkę i korupcję. Można też zobaczyć u nich wiele budzącego nadzieję idealizmu (116).

W podsumowaniu biskupi m.in. wyrażają opinię, że przedstawione w dokumencie zasady stanowią minimum warunków potrzebnych do istnienia sprawiedliwego i dobrze prosperującego społeczeństwa. Zachęcają także katolików do wprowadzania w życie społeczne powyższych zasad oraz do współpracy dla wspólnego dobra z podobnie myślącymi obywatelami z różnych środowisk politycznych i religijnych. Do dokumentu załączone są dwa dodatki. Pierwszy zawiera wyciągi z najważniejszych dokumentów nauczania społecznego Kościoła, drugi podaje dane dotyczące zaangażowania Kościoła katolickiego w pracę społeczną w W. Brytanii.

Krzysztof Murawski

Własność i wolność

Nie ma wolności bez własności

Sprawa własności jest w oczywisty sposób fundamentalna dla demokracji, wolności i dobrobytu, również w Polsce. Własność wiąże się ściśle z wolnością w tym sensie, że daje podstawę prawdziwej wolności obywatela wobec państwa, pozwalając na gromadzenie efektów swojej pracy jako własności, którą można zarządzać na potrzeby własne, swej rodziny, a również na korzyść całego społeczeństwa. Nie została ona jednak w należyty sposób doceniona w polskiej polityce od 1989 r., potraktowano ją głównie jako sposób odbudowy efektywnej gospodarki. Na drugi plan zesłała prywatyzacja jako sposób społecznego uwłaszczenia, które upowszechniając udział w prywatyzowanej własności wśród szerokiej rzeszy obywateli, wiąże ich z celami reformy, dając właściwe podstawy społeczeństwa obywatelskiego. Sposób i przyczyny zahamowania prywatyzacji dają dobre pojęcie o ograniczeniach i trudnościach polskiej polityki.

Powiązanie własności z wolnością osoby jest stałym elementem europejskiej tradycji politycznej od czasów Arystotelesa, znacząc początek jednego z dwóch głównych nurtów myśli politycznej. Drugi, wiązany z Platonem, Moorem, socjalizmem i komunizmem, źródło ładu społecznego widzi w upaństwowieniu własności. Dla Platona celem było zaprowadzenie ładu kosztem wolności, którą uważano za niepożądaną. W polemice z Platonem Arystoteles twierdzi, że jedność państwa powinna być podporządkowana wymogom wolności, a państwo, które znosi wolność i własność prywatną, naraża się na klęskę: *Może przestać istnieć albo też będzie wprowadzić istnieć, ale będąc blisko tego stanu, w którym przestaje być państwem, będzie gorszym państwem.*

Św. Tomasz uzasadniał naturalny charakter prawa własności, wiążąc je z pracą, z zasadą sprawiedliwości i z rozwojowością

człowieka¹. Stanowisko etyki chrześcijańskiej nie odbiega tu zasadniczo od stanowiska Arystotelesa. Uzasadnienie potrzeby istnienia własności prywatnej odwołuje się do trzech argumentów: że człowiek o wiele pilniej pracuje na swoim, że praca dająca prawo rozporządzania własnością pobudza przedsiębiorczość i osobistą samodzielność, że ponadto łatwiej o zgodę, jeśli każdy pracuje na swoim. Własność prywatna jest tu powiązana pozytywnie z łaodem społecznym, z wolnością jednostki i genetycznie z rodziną jako podmiotem własności w ramach szerszej wspólnoty politycznej państwa. Socjalizm przyjął radykalnie przeciwstawne stanowisko, właśnie w prywatnej własności upatrując źródeł zła i wyzysku.

Liberałowie twierdzą zazwyczaj, że reguły wolnego rynku w najdoskonalszy sposób samodzielnie i nieintencjonalnie regulują dystrybucję dóbr i porządek społeczny. Etyka katolicka natomiast uznaje konieczność podporządkowania własności pożytkowi wspólnemu, twierdząc, że naturalne mechanizmy „niewidzialnej ręki” nie gwarantują tego w stopniu dostatecznym. W liberalizmie zasada własności prywatnej i przedsiębiorczości ma charakter najwyższy. W etyce katolickiej własność prywatna jest instytucją służącą wspólnemu dobru wszystkich i nikomu nie wolno ich zawłaszczać tak, aby stawały się zbyt trudno dostępne dla innych. Jednakże w obu przypadkach własność jest traktowana jako podstawa ładu społecznego.

Komunizm i socjalizm przeciwstawiały się własności prywatnej i związanej z nią wolności indywidualnej. Liberalizm i etyka chrześcijańska akceptują własność, lecz różnie pojmują wolność. Liberał rozumie wolność jako autonomiczne dobro najwyższe, dla chrześcijaństwa wolność ma charakter instrumentalny; człowiek staje się nie tylko przez odrzucanie ograniczeń zewnętrznych, ale również przez przemianę wewnętrzną wykraczającą poza porządek społeczny. Dlatego w etyce chrześcijańskiej podkreśla się, że działalność gospodarcza, aby dać

¹ Doskonałe ujęcie zagadnienia własności w etyce chrześcijańskiej przedstawił J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II, cz. 2, rozdz. XXIII i następne.

dobrze wyniki indywidualne (i zbiorowe), wymaga silnych charakterów moralnych i odpowiedniego kręgosłupa. Być może Max Weber miał rację, wiążąc powstanie instytucji kapitalizmu z etyką protestancką, z jej specyficzną, niemal panteistyczną „ascezą w świecie”. Nie wydaje się jednak słuszne niedocenić roli etyki katolickiej w życiu gospodarczym cywilizacji zachodniej. Nieprzypadkowo większość tego, co św. Tomasz uznał za stosowne napisać na temat własności i przedsiębiorczości w „Sumie teologicznej”, zawiera się w rozdziałach dotyczących szczególnego rodzaju wartości moralnych: hojności, ofiarności i wspaniałomyślności. Przypomina o tym szczególnie Pius XI w encyklice „Quadragesimo anno”, a odpowiednich odniesień nie brakuje w wielu innych dokumentach Kościoła. Istotny jest fakt, w Polsce często odkrywany na nowo w związku z odbudową gospodarki rynkowej, iż przedsiębiorczość ekonomiczna – kierując się chęcią zysku – może sięgać o wiele dalej w zaspokajaniu ludzkich aspiracji i potrzeb nie tylko materialnych, ale i duchowych. Przedsiębiorczość ekonomiczna nie musi bynajmniej stać w sprzeczności z rozwojem duchowym człowieka. Jedynie bowiem w ramach dualistycznej ontologii manichejskiej, utożsamiającej dobro z duchem, a zło, jako odrębny byt, z materią, działalność „w świecie”, a więc również udział w handlu, produkcji, zarządzaniu, i przedsiębiorczość będzie uważana za złą *ex definitione*. Ontologia i etyka chrześcijańska nie przeprowadza takiego podziału. Św. Tomasz przyjął tu z modyfikacjami stanowisko Arystotelesa, że przypadłościowe byty składają się z formy i materii splecionych nieodłącznie. W konsekwencji podział na „świat” i „ducha” nie jest ostry. Materia ma zawsze przymieszkę duchową, a więc i działalność w świecie może być twórcza i dobra. Całkowicie do pomysłenia jest szlachetny motyw działalności gospodarczej. Bogactwo nie musi prowadzić do potępienia, a nędza do zbawienia. Jest to kwestia w zasadzie oczywista.

Szczególnie w czasach odbudowy cywilizacyjnej kraju należy podkreślić, że bez tych wartości i ideałów przepajających również działalność gospodarczą odrodzenie cywilizacyjne Polski nie jest możliwe. Jednocześnie nie ma powodu sądzić, aby

kontakt przedsiębiorczości z religią miał szkodzić tej pierwszej. Jak będzie o tym mowa dalej, być może właśnie naiwna liberalna wiara w automatyzm mechanizmów rynkowych w pierwszym okresie transformacji przyczyniła się do zahamowania przemian. Prowadzono bowiem wtedy bardzo zdecydowaną politykę makroekonomiczną i monetarną, której zawdzięczamy stabilizację gospodarki. Jednakże mechanizmy wówczas wyzwolone nie wystarczyły do prędkiej transformacji gospodarki i całego społeczeństwa.

W encyklice „*Rerum novarum*” prawo do własności jest ściśle powiązane z rozumną naturą człowieka, a tym samym z jego wolnością. *Z tego też powodu, że człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia ma rozum, trzeba, by człowiek miał nie tak jak zwierzę zostawione sobie do bezpośredniego spożycia dobra, ale żeby miał dobra do stałego i trwałego posiadania; nie tylko więc te, które przez użycie niszczą, ale także te, które mimo używania pozostają* (nr 5). Wolność gospodarowania i odpowiednie ułożenie jej praktycznych zasad również uznać można za przejaw rozumności natury ludzkiej.

Podsumowując powyższe uwagi, należy podkreślić, że w całej właściwie historii europejskiej uznawano ściśle powiązanie własności prywatnej z wolnością polityczną, a wszędzie tam, gdzie odrzucano własność prywatną, odrzucano również wolność. W tym sensie prywatna własność nie jest dziś kwestią wyboru, ale najbardziej podstawową zasadą ładu. Nie wybieramy tu między abstrakcyjnymi „-izmami”, kapitalizmem i liberalizmem, ale między wolnością i zniewoleniem. Jeśli wybieramy wolność, wybieramy własność prywatną.

Niedocenienie prywatyzacji w polskiej polityce

Twierdzę, że niedocenienie wagi przemian własnościowych i ich związku z wolnością jest główną przyczyną lub przejawem słabości polskiej polityki, klęski wyborczej ugrupowań postsolidarnościowych zarówno w wyborach parlamentarnych 1993 r., jak i prezydenckich 1995 r. Bez szerokiego uwłaszczenia bo-

wiem oczekiwanie trwałego udziału w wolności pozostaje nie spełnione w szczególnie newralgicznym punkcie².

Wprowadzenie demokratycznych instytucji w Polsce doprowadziło, owszem, do żywiołowego rozwoju wolnego rynku i dynamicznej prywatyzacji oddolnej. Przede wszystkim dzięki niej ponad 60% obecnie zatrudnionych pracuje w sektorze prywatnym (nie licząc rolnictwa), który wytwarza większą niż sektor publiczny część dochodu narodowego³. Jednocześnie jednak, według niektórych szacunków, jedynie niecałe 2% przedsiębiorstw państwowych zostało rzeczywiście sprywatyzowanych do 1995 r.⁴

Sprawa dużej prywatyzacji od samego początku stanowiła jeden z głównych przedmiotów uwagi i dyskusji. Z jednej strony zderzała się w tych dyskusjach i sporach mentalność ludzi dawnej opozycji, skierowana bardziej na sprawy polityczne i ideowe, z różnymi poglądami na konieczność reform ekonomicznych, z drugiej – konieczne okazało się przyjęcie całkowicie nowych rozwiązań w bardzo niejednoznacznej sytuacji politycznej i katastrofalnej ekonomicznej. Politycy bynajmniej nie mieli szerokiej swobody podejmowania decyzji, byli uzależnieni od ustaleń wokół Okrągłego Stołu, oczekiwań społecznych, różnych interesów grupowych: związkowych, pracowniczych, postkomunistycznych sfer gospodarczych, prywatnego biznesu, instytucji międzynarodowych i poszczególnych państw w prędko zmieniającej się sytuacji międzynarodowej (rozpadanie się ZSRR) i gospodarczej kraju (reformy Balcerowicza). Nie

² Dla porządku należy rozróżnić reprivatyzację (restytucję własności lub rekompensatę za własność utraconą w wyniku nacjonalizacji po wojnie aż po lata 60.), „małą prywatyzację” (drobny handel itp.), „prywatyzację oddolną” (powstanie nowych przedsiębiorstw prywatnych) i „dużą prywatyzację” przeważającej większości gospodarki, której przede wszystkim dotyczy problem uwłaszczenia i masowej prywatyzacji. Dopiero duża prywatyzacja – biorąc pod uwagę ogrom majątku narodowego, którego dotyczy – czyni z biernych uczestników wydarzeń obywateli skłonnych aktywnie popierać reformy.

³ *Mały rocznik statystyczny 1996*, Warszawa 1996.

⁴ K. Bobińska, *Sytuacja sektora przedsiębiorstw*, „Koniunktura Gospodarcza Polski. Biuletyn Centrum A. Smitha”, nr 1/1995; zob. też: J. Winiecki (red.), *Polska niezakończona transformacja. Instytucjonalne bariery rozwoju gospodarczego*, Warszawa 1996, s. 111.

było tu łatwo o jednoznaczność i skuteczność; rząd solidarnościowy był dosłownie przytłoczony ogromem zadań i wysokim poziomem niepewności co do wyboru priorytetów, szczególnie właśnie w sprawach prywatyzacji. Dodatkowym utrudnieniem było wielkie załamanie gospodarcze przemysłu i handlu w latach 1990-1992, spowodowane m.in. upadkiem ZSRR i zamknięciem się tamtejszych rynków zbytu – wcześniej dominujących kierunków eksportu. W tych właśnie latach podejmowano główne decyzje prywatyzacyjne, przez co bieżące bolączki łatwo wychodziły na czoło krótkoterminowych priorytetów polityki gospodarczej rządu, a jednocześnie zwiększał się niebezpiecznie poziom niezadowolenia i niepokoju społecznych. Nie było to jednak wcale takie proste; niewątpliwym błędem była nieumiejętność wyłączenia kluczowych tematów reform z obszaru walki politycznej i przeniesienia ich na obszar dyskusji merytorycznej. Jednakże prędko rozpoczęła się ostra walka polityczna. Trwał WYŚCIG do udziału w prywatyzacji, a ci, którzy zostali z tego udziału wyłączeni, czynili ze sprawy prywatyzacji dogodny przedmiot walki politycznej i demagogicznych kampanii, co ułatwiały, nieuniknione przecież, błędne niekiedy decyzje poszczególnych rządów bądź ich przedstawicieli. Przejawiał się tu szczególnie, „ekskluzywistyczny”, sposób uprawiania polityki przez mało doświadczonych graczy poszukujących własnej, grupowej tożsamości.

Główne niebezpieczeństwo dla masowej prywatyzacji pochodzi więc stąd, że konflikty interesów grupowych zablokują lub ograniczą cały proces, przy czym mogą to być interesy różnego rodzaju. Ważne, że w sytuacji, gdy różne grupy interesu – pracownicze, menedżerskie, polityczne – uznają, że mogą odnieść większe korzyści ekonomiczne bądź polityczne z blokowania powszechnej prywatyzacji na rzecz quasi-prywatyzacji grupowej niż z samej dużej prywatyzacji, ta jest skazana na ugrzęźnięcie.

Niebezpieczeństwo to było od początku oczywiste. David Lipton i Jeffrey Sachs, eksperci pracujący dla polskiego rządu, stwierdzali w 1990 r.: *Realne ryzyko w Europie Wschodniej nie polega na tym, że prywatyzacja nie będzie przebiegać w sposób optymalny, ale że zostanie całkowicie sparaliżowana. Sądzymy,*

że jeśli setki wielkich przedsiębiorstw w całym kraju nie zostaną prędko włączone do procesu prywatyzacji, związana z nim batalia polityczna prędko doprowadzi do blokady całego procesu, prowadząc w dłuższym okresie do opłakanych skutków⁵. Lipton i Sachs stwierdzali, że jeśli prywatyzacja nie będzie szybka i radykalna, połączona z wprowadzeniem nowoczesnego zarządzania, grupy pracowników i dyrektorów przedsiębiorstw państwowych, zarówno na poziomie przedsiębiorstw, jak i na poziomie politycznym, będą się starały zapewnić sobie kontrolę nad możliwie największą częścią przedsiębiorstw. Z tego powodu proponowali przeprowadzenie kombinowanej prywatyzacji, która łączyłaby zalety indywidualnej sprzedaży przedsiębiorstw z upowszechnieniem praw własności. Ten model jest ostatecznie realizowany w Polsce jako Program Powszechnej Prywatyzacji, a zagrożenia, które zapowiadali Sachs i Lipton, rzeczywiście wystąpiły⁶.

Zanim jednak przejdziemy do opisu wydarzeń w latach dziewięćdziesiątych, zatrzymajmy się krótko nad „prehistorią”.

Mirosław Dzielski i opozycyjny nurt ekonomiczny

Wprowadzenie komunizmu w Polsce doprowadziło do wyrugowania większej własności prywatnej nie tylko z gospodarki, ale również z myśli politycznej. Dopiero w latach osiemdziesiątych niewielkie grupy opozycyjne poważniej dyskutowały sprawę gospodarki wolnorynkowej, a na czoło wybija się nazwisko Mirosława Dzielskiego. Dzielski był chrześcijańskim liberałem wierzącym w zasadniczą wartość własności prywatnej, jednocześnie liczącym na to, że promując kapitalistyczną gospodarkę, można podważyć komunizm. Jako jeden z niewielu podjął spór z socjalizmem i komunizmem na najbardziej newralgicznym terenie: wolności i jej podstaw gospodarczych. Na terenie za-

⁵D. Lipton, J. Sachs, *Privatization in Eastern Europe: The Case of Poland*, „Brookings Papers on Economic Activity”, nr 2/1990, s. 297-298.

⁶Zob. J. Szomburg, *Spółeczno-polityczne uwarunkowania budowy nowego ładu gospodarczego*, Gdańsk 1995.

tem, na którym socjalizm i komunizm kształtował się w przeszłości, szukając panaceum na niesprawiedliwość i wyzysk w zniesieniu własności prywatnej. Dzielski wskazywał, że lekarstwem na niesprawiedliwość i wyzysk komunizmu jest PRZYWRÓCENIE własności prywatnej.

Zasadniczym problemem opozycyjnego „liberalizmu” był utopijny program polityczny; Dzielski zakładał, że można wprowadzić w obieg gospodarczy kraju enklawy wolnorynkowe, które stopniowo upowszechnione, poszerzą obszar wolności gospodarczej. Założenie takie było nierealistyczne, ponieważ sam rdzeń ideologiczny komunizmu opierał się na odrzuceniu własności prywatnej. W tym sensie system był niereformowalny, ponieważ tego typu reforma pozbawiała go tożsamości politycznej. Sowiecki socjalizm stał w tym względzie na straconych pozycjach. Jednocześnie sędzę, że prawdą jest, iż łatwiej godzono się na drobne nieprawidłowości i kompromisy w sferze gospodarczej niż politycznej. Koncesje gospodarcze łatwo było kontrolować i dlatego rządzący się ich nie obawiali. Co więcej, prywatne praktyki w tamtych warunkach były skażone tym samym duchem nieuniknionej demoralizacji i gdyby socjalizm nie upadł, próby liberalizmu gospodarczego prowadziłyby, jak sędzę, do nieuchronnego rozczarowania i konieczności dramatycznych wyborów między upokorzeniem a demoralizacją.

Dyskusje nad wolną gospodarką nie ograniczały się rzecz jasna do środowiska krakowskich zwolenników wolnego rynku; podobnych grup stopniowo przybywało i to pod wpływem różnych inspiracji, również zmieniającego się klimatu myśli ekonomicznej na Zachodzie. Szczególne znaczenie miały tu duże wpływy austriackiego liberalizmu⁷. Jednak główny nurt opozycji albo pomijał sprawy własności i gospodarki, albo uważał je za drugorzędne, co analizował Jerzy Szacki w wydanej w 1994 r. pracy „Liberalizm po komunizmie”. Nawet wśród zwolenników wolnego rynku i własności prywatnej w niedostatecznym stopniu zdawano sobie sprawę z jej znaczenia dla

⁷Zob. np. J. Strzelecki, *Teoria praw własności a ekonomia neoklasyczna*, „Colloquia Communa”, nr 4-5/1988, s. 111-136.

wolności. W świadomości istniał wyraźny rozdział między tym co polityczne a tym co gospodarcze i raczej skłonność do rozwiązań politycznych. Sprawy gospodarcze uważano za ważne, jednak nie za fundamentalne, a zwolennicy rozwiązań rynkowych nie potrafili wystarczająco skutecznie propagować ich roli politycznej. W odczuciu wielu polityków, aby zrealizować odpowiednie „programy” i „reformy”, wystarczy posłużyć się aparatem państwa, nie trzeba nadmiernie angażować obywateli.

Po roku 1989: ryzyko i strach

Po 1989 r. sprawa własności bynajmniej nie stanowiła wyraźnego i jednoznacznego priorytetu politycznego. Program wyborczy Komitetu Obywatelskiego „Solidarność” pod hasłem „Zmiana stosunków własności” stwierdza, co następuje: *Będziemy się domagać zmian stosunków własnościowych. Dotychczasowy majątek państwa należy w znacznym zakresie uspołecznić, przekazując go miastom i gminom, przedsiębiorstwom, tworząc spółki, również z udziałem kapitału spółdzielczego i prywatnego.* Zakładane zmiany stosunków własnościowych mają zatem polegać, zgodnie z zamysłem polityków opozycyjnych, na USPOŁECZNIENIU MAJĄTKU PAŃSTWA, ale nie ma tu mowy o prywatnej własności. Owszem, w tym samym zdaniu uznaje się istnienie KAPITAŁU PRYWATNEGO, ale jako czegoś, co już istnieje lub JAKOŚ powstanie.

Nieco inaczej odzywał się już II Zjazd „Solidarności” w 1990 r., deklarując: *Przebudowa polskiej gospodarki winna zmierzać ku ekonomii rynkowej, która prawem regulowaną wolność gromadzenia kapitału, wolność inicjatywy gospodarczej i wolność zatrudnienia łączy z wolnością zrzeszania się pracowników w organizacje broniące ich interesów oraz z elementami interwencji państwa korygującej niedoskonałości mechanizmu rynkowego.* Widać tu skutki zachodzących zmian, początków prywatyzacji gospodarki, ale wciąż nie ma mowy o własności prywatnej. Paternalistyczne państwo okazuje się mądrym nadzorcą, zdolnym przez INTERWENCJĘ skorygować NIEDOSKONAŁOŚCI MECHANIZMU RYNKOWEGO.

Nikt nie potrafił zbić dużego kapitału politycznego na hasło prywatyzacji, przeciwnie – zbijano kapitał na krytyce realizowa-

nych programów. Paraliżowało to działalność rządu Jana Bieleckiego, później Hanny Suchockiej. Bielecki był jednym z czołowych zwolenników powszechnej prywatyzacji i kapitalizmu rynkowego. W retrospektywnym wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” w 1992 r. powiedział na ten temat: *Nie udało się nam pozyskać ludzi do przekształceń systemowych i tu można dyskutować, czy nie należało tego zrobić na początku lepiej, na przykład nie poprzez akcjonariat pracowniczy, ale poprzez większy udział własności. Ale tu mamy do czynienia z niezwykle bolesnym procesem, procesem naruszania istniejących struktur gospodarczych, z naruszaniem interesu grupowego, który często powoduje naruszanie interesu osobistego. (...) Dlatego, kiedy próbowałem sytuację naszej gospodarki wytłumaczyć za granicą, mówiłem: „Rynek przynosi ryzyko. A ryzyko przynosi strach”.* Bielecki stwierdza tu fakt, który z punktu widzenia przyjmowanego w tym artykule jest szczególnie znaczący: rządzący liberałowie bynajmniej nie planowali szerokiego uwłaszczenia obywatelskiego. Raczej dopuszczali najpierw prywatyzację kapitałową, pogłębiając i utrwalaając zarysowujące się podziały społeczne. Akcjonariat pracowniczy miał zaś stanowić metodę zapewnienia pokoju społecznego ze strony skazanych na nieuchronną marginalizację robotników i pracowników sektora budżetowego, którzy tym samym zostawali w istocie wyłączeni z głównego nurtu przemian własnościowych. W 1992 r. PPP został na czas dłuższy zatrzymany przez Jana Olszewskiego.

Co ciekawe, w miarę zróżnicowania polskiej sceny politycznej mówi się coraz więcej o liberalnej gospodarce, o wolności i równości obywateli wobec prawa, o swobodzie działalności gospodarczej (np. w „Deklaracji parlamentarnej grupy liberalno-demokratycznej” OKP z 15 X 1990), ale NIE o własności. Podobnie w deklaracji Porozumienia Centrum, po obszernym wywodzie ideowym, w programie gospodarczym mówi się o *wolności gospodarowania i nowoczesnej gospodarce kapitalistycznej*, ale mało się mówi o własności. Mówi się o prywatyzacji, ale nie o własności prywatnej. Podobny charakter ma w tym zakresie deklaracja założycielska ROAD czy Forum Prawicy Demokratycznej.

Od tamtego momentu właściwie ten sam mechanizm pojęciowy funkcjonuje do chwili obecnej: mówi się „prywatyzacja”, ale nie mówi „własność”, akcentując raczej „przedsiębiorczość” niż instytucjonalne gwarancje własności. Dlaczego tak się dzieje? I od razu drugie pytanie: Czy jest to w ogóle kwestia istotna?

Jaka prywatyzacja?

Opinie Polaków na temat prywatyzacji i stosunku do reform nie są bynajmniej jednoznaczne. Jest to akurat wyjątkowo złożona materia, gdzie zarówno na pytania, jak i odpowiedzi uzyskiwane w sondażach oddziałuje bardzo wiele czynników. Cóż jednak mogą znaczyć odpowiedzi np. na pytanie o to, czy reformy będą w kierunku właściwym, czy niewłaściwym. Czy jest się zwolennikiem prywatyzacji, czy nie? Podobnie z referendumi uwłaszczeniowymi w 1996 r., które przy niskiej frekwencji przeszły niemal bez echa.

Z sondaży CBOS wynika, że między 1990 a 1993 r. społeczna akceptacja prywatyzacji stopniowo malała. Dopiero PO ZWYCIĘSTWIE WYBORCZYM LEWICY POSTKOMUNISTYCZNEJ akceptacja prywatyzacji zaczęła stopniowo rosnąć, zbliżając się do wartości z 1990 r. w 1996 r.⁸ Jest to o tyle zrozumiałe, że dopiero w 1995 i 1996 r. rozpoczęto realizację Programu Powszechnej Prywatyzacji, utworzono NFI i rozpoczęto dystrybucję świadectw udziałowych. Przeciętny obywatel mógł się więc zetknąć praktycznie z pierwszymi efektami wielkich programów i mieć nadzieję na długosieżne korzyści dla siebie. Jednakże 78% ankietowanych w styczniu 1996 r. dorosłych Polaków było ZA powszechnym uwłaszczeniem obywateli, przy czym do najbardziej zdecydowanych wspierających tę ideę należą BEZROBOTNI, inteligencja, przedsiębiorcy, osoby w wieku 35–44 lat i robotnicy wykwalifikowani. Najmniej zwolenników idea

⁸ Badanie CBOS, *Sprawy Polski i Polaków*, 26–29 X 1995, na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej.

uwłaszczenia znajdowała natomiast wśród robotników niewykwalifikowanych⁹.

Prywatyzacja stwarza nadzieje, ale też wywołuje niepokój. Dotyka spraw newralgicznych, życiowych dla każdego zainteresowanego. Daje nadzieję poprawy losu i bezpieczeństwa, ale jednocześnie zagraża jeszcze większą marginalizacją. Rozciągnięta w czasie, realizowana nieumiejętnie lub niechętnie, każe wątpić w jej skutki. Dlatego tak małe zainteresowanie przyniosło referendum prywatyzacyjne z lutego 1996 r., o którym prawie nikt dziś nie pamięta. Dlatego tak ambiwalentne bywają odpowiedzi na pytania o reformy gospodarcze i tak wyraźne jest przekonanie, że korzyści z tych reform odnoszą jedynie wąskie elity¹⁰.

Dążąc do prywatyzacji, trzeba sobie jasno powiedzieć, jakiej przyszłości chce się dla kraju. Czy chce się budować demokrację przypadkowych elit, gdzie inteligencja, robotnicy, chłopci ulegną nieuchronnej marginalizacji, czy chce się budować demokrację otwartą, dającą szansę wszystkim, którzy ich szukają? Masowy dostęp do własności oznacza masowy awans cywilizacyjny i odbudowę więzi obywatelskich. Wąski dostęp do własności, ograniczony przede wszystkim do grona tych, którzy dotychczas potrafili się już wzbogacić, skazuje Polskę na zacoftanie cywilizacyjne, nawet jeśli nie zamyka szans dla demokracji politycznej. Trzeba rozdać prawa własnościowe obywatelom, a przyszłość ich i ich rodzin znajdzie się w ich rękach. Nikt przy zdrowych zmysłach nie zechce zaprzepaścić takiej szansy. A politycy mogą być pewni, że obywatele poprą tych, którzy otworzyli przed nimi drogę do wolności – jeśli będą potrafili nią pójść i odnieść sukces. Droga do wolności prowadzi dziś przez odbudowę obywatelskiej własności i dobrobytu.

Jednym z wyraźnych błędów programu prywatyzacyjnego jest pomijanie wielkich zmian społecznych, jakie nieuchronnie towarzyszą prywatyzacji. Porównanie polityki prywatyzacyjnej w różnych krajach postkomunistycznych przygotowane przez

⁹ Badanie CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia*, 12–16 I 1996.

¹⁰ Zob. Badanie CBOS z listopada 1996.

Bank Światowy w 1995 r. wymienia trzy główne cele prywatyzacji: przeciągnięcie i zaangażowanie ludności w proces przekształceń gospodarki (cel polityczny), egalitarne upowszechnienie akcjonariatu w prywatyzowanym majątku (cel społeczny), szybką prywatyzację dużej liczby przedsiębiorstw celem umocnienia rynku i konkurencyjności w gospodarce (cel gospodarczy)¹¹. Jednakże studium to ogranicza się do spraw ściśle gospodarczych, mimo że jest w zasadzie oczywiste, iż prywatyzacja wywoła wielkie skutki społeczne: jednych wyniesie, zmarginalizuje innych, otworzy lub zamknie szanse dobrobytu. Każda decyzja ekonomiczna w odniesieniu do prywatyzacji niesie doniosłe i długotrwałe skutki dla całych narodów. Podobnie cytowani wyżej Sachs i Lipton analizują prywatyzację jako proces głównie ekonomiczny. Gdańscy liberałowie, główni rzecznicy przemian własnościowych, także nie poświęcali tej kwestii należytej uwagi. Owszem, mówi się o społecznych KOSZTACH transformacji, czyli analizuje ich uboczne skutki ujemne w postaci np. bezrobocia, bezdomności, nędzy. Jakie są jednak społeczne SKUTKI transformacji? Kto będzie kim? Kto zostanie beneficjentem, a kto ofiarą przemian? W jakim stopniu będzie to zależało od indywidualnych talentów (i jakich), a w jakim od miejsca zajmowanego w strukturze społecznej?

Projektom prywatyzacyjnym nie towarzyszyła wystarczająca analiza skutków społecznych, najwyżej przyjmowano uproszczone założenia o konieczności osiągnięcia struktury społecznej zbliżonej do zachodnich demokracji: zmniejszenie się zatrudnienia w rolnictwie, marginalizacja robotników, rozwój sektora usług i rozrost klasy średniej. Jeśli wśród różnych badaczy panuje zgodna opinia, że proces transformacji nie tylko podlega względnemu wyhamowaniu, ale nawet wzmacnia status quo, to w świetle przyjętych uwag można uznać, że jest to skutek traktowania prywatyzacji jako problemu ściśle gospodarczego, gdy tymczasem jest to problem również polityczny, kształtujący ze znacznym wyprzedzeniem strukturę społeczną Polski.

¹¹I.W. Lieberman i in., *Mass Privatization in Central and Eastern Europe and former Soviet Union. A Comparative Analysis*, „Studies of Economies in Transformation”, No 16, Washington D.C., World Bank 1995.

DANIEL WIESŁAW SZPIŁA CSMA*

Wieczna lampka

Bezczelna wieczna lampko
tłącą się iskrą chcesz zaślepić
Światłość Świata.
Jak ksiądz potrzebny
aż do podniesienia
a potem przeszkadza
lepiej zgaśnij
Niech świeci Światłość

O kazaniu

To nie duchy się tłuką
na plebanii w sobotę.
To proboszcz młotkiem rozumu
miażdży Słowo Boże.
Jutro będzie smaczny
orzechowy torcik.
A gdyby rzucił nim
tak jak idzie
twardym i sękatym
ponabijał guzy
na wypudrowanych sumieniach
solą rzucił w oczy
tym co myślą że widzą
by z kościoła wychodzili ranni
by goili w ukryciu
rozdarcia duszy
może wyleczyłby się
świat.

*Ur. 1959, od 1995 przełożony Zgromadzenia Świętego Michała na Karaibach, autor kilku książek religijnych opublikowanych w języku papiamento, jako poeta debiutował w „Forum Polonijnym” nr 4/1995, wiersze pisze po polsku.

* * *

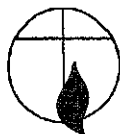
Idę oparty o dwie łzy
dwa cherubiny
świadkowie utraconego raju
bronią ostatnich okruszyn radości
dwie pielęgniarki
bo każde serce
jest inwalidą.

* * *

Judasza też bolało
grzechu ciężkiego nie zataił
publicznie się wyspowiadał
srebrniki zwrócił jak przystało
a za pokutę się powiesił
a spowiedź mój ty błaznie
nie z żalu nie z rozpacz
warunkiem do spowiedzi
uwierzyć że wybaczy.

Trawa

Poezja niech będzie
zwykła jak trawa
do której tęsknią nogi bose
w której zawsze coś piszczy
a rośnie w godzinę po deszczu
choć to nie ta pora roku.



Roman Dzwonkowski SAC

Kościoły w krajach postkomunistycznych

Po konferencji w Jałcie (4–11 II 1945) w systemie komunistycznym znalazło się 10 państw, w których istniał Kościół katolicki, często dwóch obrządków: łacińskiego i grekokatolickiego (w Polsce istniał ponadto obrządek ormiański). Były to: Albania, Bułgaria, Czechosłowacja, Estonia, Jugosławia, Litwa, Łotwa, Polska, Rumunia, Węgry i część Niemiec (NRD). W wyniku rozwiązania się ZSRR (1991), podziału Czechosłowacji (1993) i rozpadu Jugosławii, polityczno-geograficzna Europa postkomunistyczna obejmuje ponadto 11 nowych państw, w których istnieje Kościół katolicki. Są to: Białoruś, Bośnia-Hercegowina, Chorwacja, Macedonia, Mołdawia, Republika Federalna Jugosławii (obejmująca Serbię i Czarnogórę), Republika Czeska, Rosja europejska (w Federacji Rosyjskiej), Słowacja, Słowenia, Ukraina oraz tereny d. NRD. Po zakończeniu II wojny światowej i ustabilizowaniu się rządów komunistycznych we wszystkich krajach pod dominacją ZSRR władze państwowe podjęły bezwzględne działania, mające na celu maksymalne ograniczenie działalności Kościoła, totalną kontrolę i całkowite wyeliminowanie go z życia społecznego. Dokonywało się to przez zamykanie instytucji kościelnych, likwidację życia zakonnego, ograniczanie duszpasterstwa do murów świątyń, utrudnienia lub uniemożliwianie mianowania biskupów przez Stolicę Apostolską i kontaktów z nią, limitowanie do minimum lub całkowity zakaz wydawnictw katolickich, częściowy lub całkowity zakaz katechizacji dzieci i młodzieży, niekiedy tworzenie grup duchowieństwa i świeckich kolaborujących z władzami na płaszczyźnie społeczno-politycznej i inne, represyjne działania. W pierwszym okresie po zakończeniu wojny były to również aresztowania i skazywanie na wieloletnie więzienie przedstawicieli hierarchii kościelnej i całych grup duchowieństwa. W wyjątkowych wypadkach dochodziło do całkowitej likwidacji jawnego życia religijnego, jak to miało miejsce np. w Albanii, którą władze tego kraju w 1967 r. ogłosiły pierwszym na świecie państwem ateistycznym. Kościół katolicki obrządku wschodniego (grekokatolickiego) w państwach komunistycznych bezpośrednio po wojnie został już to całkowicie zlikwidowany przez

administracyjne włączenie go przez władze państwowe do Cerkwi prawosławnej (Ukraina 1946, Rumunia 1948), już to pozbawiony własnych struktur duszpasterskich i hierarchii. To ostatnie miało miejsce w Polsce, gdzie tolerowane były pewne formy ograniczonej działalności duszpasterskiej pod zwierzchnością hierarchii Kościoła obrządku łacińskiego i pewne instytucje (zakon bazylianów). W zależności od struktury wyznaniowej (odsetek katolików i innych wyznań), tolerowanego zakresu własności prywatnej (zapewniającej niezależność postaw religijnych), stopnia swobód obywatelskich w ogóle i innych czynników, istniały w poszczególnych państwach duże różnice w stopniu tych ograniczeń. Krajem największych swobód religijnych i obywatelskich była przez cały czas Polska, w której Kościół katolicki liczył około 30 mln wyznawców (później z górą 35 mln), a jego wierni w ogólnej strukturze wyznaniowej kraju stanowili znacznie ponad 90% mieszkańców i zdecydowanie się z nim utożsamiali. Dzięki temu Kościół stanowił wielką siłę społeczną, z którą władze były zmuszone się liczyć. W pozostałych krajach istniały bardzo duże i różnorodne ograniczenia działalności Kościoła katolickiego i praw religijnych obywateli. Stanowiło to wspólną cechę państw komunistycznych.

W nowej sytuacji politycznej i społecznej, będącej rezultatem rozwiązania ZSRR i upadku systemu komunistycznego w Europie, zmieniły się całkowicie dotychczasowe warunki istnienia i działalności Kościoła we wszystkich wymienionych wyżej państwach. Zasadniczo zmienił się dotychczasowy model stosunków państwo – Kościół. Zniesione zostały drastyczne niekiedy ograniczenia działalności Kościoła. Zyskał on swobodę działania w otwieraniu nowych placówek duszpasterskich, uznanie *de iure* istnienia i działalności zgromadzeń zakonnych lub tolerowanie ich *de facto* (np. Białoruś), możliwość duszpasterstwa różnych grup zawodowych ludności łącznie z wojskiem (tam gdzie istniało ono dawniej), nowych form duszpasterstwa, odbudowy lub tworzenia nowych struktur administracyjnych i duszpasterskich oraz instytucji kościelnych różnego rodzaju, nominacji hierarchii kościelnej, działalności wychowawczej, charytatywnej, wydawniczej i w środkach przekazu, kontaktów ze Stolicą Apostolską i Kościołem na Zachodzie, niekiedy odzyskiwał własność kościelną zagrabioną uprzednio przez władze komunistyczne, a także prawo do nabywania własności przez organizacje religijne, prawo do ubezpieczeń społecznych duchowieństwa i inne. Jeśli, ogólnie biorąc, we wszystkich b. państwach komunistycznych zaszły zasadnicze zmiany na korzyść Kościoła katolickiego, to w niektórych nadal istnieją zna-

czne różnice w jego położeniu. Dotyczy to np. odzyskiwania konfiskowanych po 1945 r. budowli sakralnych, statusu prawnego Kościoła i innych.

Aktualne położenie Kościoła w poszczególnych państwach postkomunistycznych zależy w dużej mierze od tego, jaką pozycję miał on w nich poprzednio. Najbardziej widoczne zmiany dokonały się tam, gdzie uprzednio istniały drastyczne ograniczenia podstawowych praw religijnych. Poza Albanią, Bułgarią, Rumunią i b. Czechosłowacją, miało to miejsce w tych krajach, które w 1991 r. przestały być republikami ZSRR i odzyskały lub zyskały status państw niepodległych. Zmiany rozpoczęły się tam pod koniec lat osiemdziesiątych podczas tzw. pieriestrojki M. Gorbaczowa. Ich znakiem była nominacja, w marcu 1990 r., przez papieża Jana Pawła II, nuncjusza apostolskiego „ad personam” w ZSRR, w osobie abpa Francesco Colasuonno, i mianowanie ambasadora nadzwyczajnego ZSRR przy Watykanie. W 1991 r. reaktywowano dawną, a także ustanowiono nową administrację kościelną na terenie Białorusi i Ukrainy w postaci metropolii i diecezji. W Estonii, Mołdawii i na Zakarpaciu (Ukraina) zostały przywrócone lub ustanowione administratury apostolskie. Na terenie Rosji europejskiej w 1991 r. została utworzona administratura apostolska z siedzibą w Moskwie.

W tym samym czasie (1991) miała miejsce delimitacja nowych granic niektórych diecezji na terenie Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy, od 1945 r. podzielonych granicami państwowymi (archidiecezja wileńska, archidiecezja lwowska i kilka diecezji). Oznaczało to uznanie przez Stolicę Apostolską – po niemal półwieczu i w nowej sytuacji politycznej – granic tych państw, stworzonych przez układ pojałtański, dzielących dotychczas różne jednostki administracji kościelnej między wspomniane państwa. Kościół katolicki w b. republikach zachodnich ZSRR zyskał w tym czasie pełną obsadę wakujących przez kilkadziesiąt lat stolic biskupich i rozpoczął odbudowę tradycyjnych instytucji duszpasterskich, wychowawczych i innych. Zostały przywrócone lub ustanowione (niekiedy po raz pierwszy w historii) stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską w formie nuncjatur (Estonia, Łotwa, Litwa, Federacja Rosyjska, Białoruś, Ukraina, Mołdawia) i ambasad przy Watykanie (nie miały ich w 1966 r. Białoruś, Ukraina i Mołdawia). Poczynając do 1989 r. (Polska), nuncjatury apostolskie zostały ustanowione we wszystkich krajach postkomunistycznych w Europie. Obecnie, poza wymienionymi wyżej, mają je: Albania, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Chorwacja, Macedonia, Republika Czeska, nowa Republika Federalna Jugosławii (Serbia

i Czarnogóra), Rumunia, Słowacja, Słowenia i Węgry. Został w ten sposób przywrócony ważny czynnik łączności z Kościołem powszechnym i światem zachodnim. Poczynając od 1990 r. w kilkunastu krajach wychodzących spod rządów komunistycznych powstały, nie istniejące tam dotychczas, Konferencje Episkopatu (Albania, Białoruś, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Chorwacja, Łotwa, Litwa, Rumunia, Słowacja, Ukraina, Węgry).

Ważnym dowodem rozwoju Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w różnych krajach b. ZSRR, jest dynamiczny wzrost liczby parafii, reaktywowanych lub tworzonych z inicjatywy ludności katolickiej, pozbawionej od dawna opieki religijnej. Jeśli na Litwie i Łotwie (łącznie około 3,5 mln wiernych), gdzie przetrwały zasadniczo dawne struktury duszpasterskie, nie zmieniła się ona w widoczny sposób (łącznie około 900 parafii), to na Białorusi (1,2-2 mln wiernych) z około 100 uprzednio podniosła się w 1996 r. do 376, a na Ukrainie (łącznie z Zakarpaciem ponad milion wiernych) z około 70 do 630. W Rosji europejskiej (według szacunków ponad 300 tys. wiernych), gdzie do niedawna istniały tylko dwie parafie (Moskwa i Leningrad/Petersburg), obecnie istnieje ich 75.

W odrodzeniu Kościoła katolickiego obydwu obrządków w b. republikach ZSRR i w niektórych krajach ościennych (Słowacja, Czechy) ważną rolę odgrywa różnorodna pomoc z Polski. W formie ukrytej istniała ona już uprzednio, a oficjalnie rozpoczęła się w 1990 r. Na podstawie porozumienia zawartego wówczas przez przedstawiciela Episkopatu Polski (bp Jerzy Dąbrowski) z Radą ds. Religii ZSRR w Moskwie, do pracy na Białorusi, w reaktywowanych tam przez ludność polską parafiach, udało się 50 księży z Polski. Obecnie (1996) pracuje ich tam 114, na Ukrainie 142, a w Rosji europejskiej 33. Około 80 pracuje na innych terenach. Nowo otwarte w 1991 r. seminaria duchowne, na Białorusi (Grodno) i na Ukrainie (Gródek Podolski, Worzel k. Kijowa /1995/, Lwów /1996/), rozpoczęły działalność przede wszystkim dzięki kadryze wykładowców i pomocom naukowym z Polski. Łącznie w seminariach duchownych Kościoła łacińskiego na Ukrainie kształci się 168 kandydatów do kapłaństwa (1996). Od 1991 r. studia teologiczne i inne odbyło i odbywa w Polsce (KUL i inne uczelnie) kilkusetosobowa grupa młodzieży różnej narodowości i obrządku (niekiedy wyznania innego niż katolickie) z b. republik ZSRR. Umożliwia je polska Fundacja Jana Pawła II. W kilkudziesięciu zgromadzeniach zakonnych na terenie Polski studiują kandydaci z b. ZSRR. Ponadto od wielu lat udzielana jest pomoc materialna i koncepcyjna w różnych formach (przeka-

zywanie planów nowo budowanych kościołów), świadczona przez Zespół Pomocy Kościelnej dla Katolików na Wschodzie Episkopatu Polski, różne diecezje w Polsce, zgromadzenia zakonne, spontanicznie działające grupy katolików świeckich i różne stowarzyszenia lub fundacje. Istnieje również pomoc dla żeńskich zgromadzeń zakonnych w dziedzinie formacji, kursów dokształcających dla duchowieństwa różnej narodowości (Ukraińcy obrządku wschodniego, Słowacy, Czesi) i formowania nowych ruchów religijnych (oazy, neokatechumenat itp.). W wymienionych krajach pracuje również kilkadziesiąt żeńskich zgromadzeń zakonnych z Polski. We Lwowie na Ukrainie istnieją placówki dydaktyczne o charakterze teologicznym, w których zajęcia dla młodszej kadry duchowieństwa i katolików świeckich Kościoła grekokatolickiego prowadzą wykładowcy KUL. Dla arcybiskupstwa większego obrządku bizantyńsko-ukraińskiego Lwowa konsekrowani zostali w 1994 r. dwaj biskupi Ukraińcy, obywatele polscy. Wśród pozamiejscowej kadry duchowieństwa i siostr zakonnych obecne są już niekiedy także osoby z innych krajów katolickich (Słowacja, Włochy i inne).

Charakterystycznym i ważnym zjawiskiem religijno-narodowym jest w Europie postkomunistycznej odrodzenie Kościoła obrządku grekokatolickiego. Ma to miejsce na terenie kilkunastu państw. Większe skupiska jego wiernych odzyskały w ostatnim czasie własną administrację kościelną i hierarchię. Miało to miejsce w Albanii (administratura apostolska), w Bułgarii (egzarchat), Chorwacji (eparchia – biskupstwo), Czechach (eparchia), Polsce (arcybiskupstwo i eparchia; 136 tys. wiernych), Rumunii (metropolia i 4 eparchie), Słowacji (eparchia), Ukrainie (arcybiskupstwo większe we Lwowie i 5 eparchii: stanisławowska, tarnopolska, drohobycko-samborska, zborowska i kołomyjsko-czerniowiecka), a ponad jedną na Zakarpaciu i na Węgrzech (eparchia). Mniejsze jednostki istnieją w Rosji europejskiej (egzarchat) i na Białorusi (wizytatoria apostolska). Największym skupiskiem wiernych tego Kościoła jest Ukraina (3,6 mln wiernych). Odrodzenie to napotyka jednak niekiedy bardzo duże trudności ze strony czynników oficjalnych (Rumunia).

Istnieją znaczne kontrasty, gdy chodzi o liczbę katolików w poszczególnych krajach i odsetek, jaki stanowią oni w ogólnej liczbie ich mieszkańców. Jeśli w Polsce stanowi on 95%, w Słowenii 83% (1600 tys.), na Litwie 79% (2692 tys.), w Chorwacji 68% (3700 tys.), a na Węgrzech 60,9% (6428 tys.), to w Albanii zaledwie 0,06% (2 tys.), w Bułgarii 0,77% (70 tys.), na terenach dawnej NRD 4% (ponad milion osób). To ostatnie oznacza stan diaspory. W Rumunii

katolicy stanowią 14% ogółu ludności (3282 tys.). W sumie Kościół katolicki obydwu obrządków w postkomunistycznej Europie liczy ponad 70 mln wiernych i stanowi obecnie integralną, a nie izolowaną, jak było to do niedawna, część Kościoła powszechnego, który, przez swoje reprezentacje, obecny jest w licznych międzynarodowych strukturach organizacyjnych.

Upadek komunizmu, który zmienił sytuację Kościoła, został wywołany bezpośrednio przyczynami o charakterze ekonomicznym i społecznym, lecz głębsze jego przyczyny miały charakter antropologiczny (Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”, nr 13) i etyczny. Z systemu komunistycznego, który ograniczał działalność duszpasterską i wychowawczą do murów kościelnych i przez niemal pół wieku prowadził usilną propagandę ateizmu, Kościół katolicki w różnych krajach wyszedł bardzo zubożony w struktury, osłabiony w dziedzinie formacji religijnej wiernych i ich poziomowi etycznego oraz pozbawiony elit katolickich. Wszędzie stoi on obecnie wobec trudnych problemów duszpasterskich i społecznych. Widoczne są one w osłabieniu zmysłu moralnego wiernych i znacznej rozbieżności między ich wiarą a życiem. Jeśli katolicy nie przyjmowali narzucanego im siłą materializmu filozoficznego, to często przyjmowali stopniowo postawy materializmu praktycznego. Obecnie sprzyjają im wybitnie cieszące się w społeczeństwach postkomunistycznych dużą popularnością hasła zarówno ekonomicznego, jak i etycznego liberalizmu, zmierzającego w kierunku prywatyzacji religii i laicyzacji. W wielu krajach postkomunistycznych (z wyjątkiem Polski) widoczny jest wzrost deklaracji wiary. Kraje te stały się ostatnio terenem bardzo ożywionej działalności zachodnich (amerykańskich), a niekiedy miejscowych odłamów i sekt religijnych wspieranych z zewnątrz. Wywołuje to reakcję samoobrony ze strony władz państwowych i Kościołów prawosławnych. Na Białorusi, Ukrainie i w Rosji ujawnia się wyraźnie oczekiwanie władz na społeczną aktywność Kościoła (prawosławnego). Widoczne są również dążenia do tworzenia tam Kościołów o charakterze narodowym, zarówno prawosławnych, jak i katolickich (przede wszystkim obrządku wschodniego). W Polsce na tle przemian społeczno-politycznych zmienia się bardzo silne w czasach komunizmu poparcie opinii społecznej dla Kościoła. Niezależnie od różnych problemów lokalnych, uwarunkowanych historycznie, istnieje pilna potrzeba reewangelizacji społeczeństw postkomunistycznych. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II.

Ważnym problemem Kościoła katolickiego w różnych krajach Europy postkomunistycznej są stosunki z Cerkwią prawosławną. Na

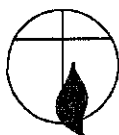
tle wspomnianego wyżej odrodzenia Kościoła obrządku wschodniego, dążącego do odzyskania przejętych po II wojnie światowej przez Cerkiew prawosławną dawnych świątyń katolickich i innej własności (Ukraina, Rumunia, Słowacja) oraz zasięgu terytorialnego jego oddziaływania, powstają duże trudności i napięcia w tej dziedzinie. Innym ich powodem jest reaktywizacja lub tworzenie nowych niekiedy struktur administracyjnych i duszpasterskich Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na terenach wyznaniowo w większości i tradycyjnie prawosławnych (Rosja europejska, Białoruś, Ukraina). Cerkiew prawosławna stawia w związku z tym zarzut prozelityzmu katolickiego. Odpowiedzią ze strony katolickiej jest wskazanie, że działania te są podyktowane jedynie potrzebą zapewnienia żyjącej na tych terenach od dawna ludności katolickiej, niekiedy bardzo licznej, właściwej opieki religijnej, której dotychczas była ona pozbawiona przez totalitarny ustroj komunistyczny, a do której ma ona prawo. Jednym z problemów jest również wciąż nieokreślony i niepewny, gdy chodzi o przyszłość, status prawny Kościoła katolickiego w Rosji.

Historycznie nowym zjawiskiem stało się wprowadzenie do liturgii (zamiast łaciny) i paraliturgii Kościoła obrządku łacińskiego w trzech krajach Europy Wschodniej (Białoruś, Ukraina i Rosja) języków: rosyjskiego, białoruskiego i ukraińskiego. Dokonało się to m.in. na tle pewnych zmian w składzie etnicznym wiernych parafii katolickich obrządku łacińskiego, wśród których, w dużych skupiskach miejskich, znajdują się obecnie, obok tradycyjnie katolickiej ludności polskiej, także wierni narodowości rosyjskiej, białoruskiej, ukraińskiej i innej. Zmiany w dziedzinie języka liturgii i duszpasterstwa stają się ważnym czynnikiem kulturotwórczym i narodowym, działającym na rzecz wspomnianych krajów. Sprawiają też one, że zmniejsza się szybko zasięg, a tym samym i dotychczasowa rola kulturowa i narodowa panującego tam od kilkuset lat w paraliturgii, a od niedawna także w liturgii, języka polskiego, będącego dotychczas głównym czynnikiem tożsamości narodowej Polaków. Znajduje to swoje reperkusje w formie stopniowych zmian w dziedzinie dotychczasowej, polskiej przede wszystkim, samoidentyfikacji wiernych tego Kościoła. Dotyczy to głównie młodszej generacji.

Kościoły w krajach Europy postkomunistycznej, odbudowując swoje struktury duszpasterskie i różnego rodzaju instytucje o charakterze społecznym (naukowe, wychowawcze, charytatywne, wydawnicze itp.), współdziałają w tworzeniu nowych form podmiotowości społeczeństwa, nie istniejących w systemie totalitarnym. Stają się też, pomimo występujących niekiedy napięć na tle różnic wyznaniowych,

ważnym czynnikiem integrującym i aktywizującym społeczeństwo na płaszczyźnie lokalnej i szerszej tam, gdzie do niedawna nie miało ono żadnych praw do organizowania się. Stanowią taki czynnik również na płaszczyźnie międzynarodowej, ze względu na nieskrępowaną już łączność z Kościołem powszechnym i krajami zachodnimi. Te ostatnie mają ważny wkład (katolicka organizacja „Kirche in Not” oraz niemiecka „Renovabis” w Niemczech i w Austrii) w odbudowę budownictwa sakralnego na terenie Ukrainy, Rosji i Białorusi.

Doniosłą i historyczną rolę w odrodzeniu Kościołów obydwu obrządków w krajach postkomunistycznych Europy odegrał papież Jan Paweł II. Fakt jego wyboru, wysoki autorytet i prestiż, jaki zdobył na płaszczyźnie międzynarodowej, kilkakrotne pielgrzymki do jednego z krajów w bloku komunistycznym (Polska), a następnie do różnych krajów Europy postkomunistycznej (Polska, Węgry, Słowacja, Litwa, Łotwa), były dla Kościołów w tych krajach, od samego początku jego pontyfikatu, silnym impulsem religijnym i społecznym. Jego dziełem była również wspomniana wyżej odbudowa struktur kościelnych Kościoła obrządku wschodniego i łacińskiego, nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze wszystkimi bez wyjątku państwami postkomunistycznymi i zdecydowane rozpoczęcie dialogu ekumenicznego z Kościołami różnych wyznań w tych państwach. Nowym problemem, przed jakim stoją obecnie niektóre Kościoły w Europie Środkowo-Wschodniej, jest proces jednoczenia się Europy.



Jerzy Kochanowicz SJ

Eucharystia bez chleba i wina w Afryce?

Nikt chyba nie wątpi, że współczesny Kościół zmienia swe oblicze, również w tym sensie, że coraz więcej jego członków należy do ras i kultur innych niż europejska. Po II Soborze Watykańskim Kościół katolicki nie jest już postrzegany jako Kościół europejski niosący „krajom misyjnym” Dobrą Nowinę (wraz z określonym językiem, formami przeżywania wiary, liturgii, życia wspólnego i teologii), lecz jako *communio ecclesiarum*. Dlatego mówi się dziś często o potrzebie inkulturacji wiary, która zasadza się na dialektycznej relacji między przepowiadaniem Ewangelii i kulturą, do której jej orędzie jest skierowane. Inkulturacja stała się nakazem chwili szczególnie w Afryce, gdzie w minionych dwudziestu latach liczba katolików podwoiła się. Afrykańczycy cierpią bardziej z powodu odmawiania im prawa do własnej tożsamości niż z braku chleba. Czarni chrześcijanie skarżą się, że są zmuszeni do sprawowania liturgii w sposób, który jest całkowicie obcy ich mentalności i kulturze. Odmawia się im prawa do bycia podmiotami zanoszonego dziękczynienia (Eucharystia), zmuszając do używania w celebracji mszy św. obcych pokarmów (chleb i wino), zamiast przynoszonych przez nich darów. Afrykańczycy są przekonani, że Chrystus, ich „Bóg z nami” nie odrzuciłby miejscowych środków żywnościowych do sprawowania pamiętki swej śmierci i zmartwychwstania. Problem Eucharystii bez chleba i wina to oczywiście tylko jeden z aspektów złożonego problemu wcielenia Ewangelii w różne kultury.

Historia problematyki

Pierwszymi teologami, którzy zaproponowali sprawowanie Eucharystii w Afryce bez użycia chleba i wina, byli W. de Mahieu SJ¹

¹P. de Mahieu, *Anthropologie et théologie africaine*, RClAfr, nr 25/1970, s. 378-387.

i R. Luneau OP². Gdy w 1973 r. rząd Zairu zabronił importu wina, episkopat tego kraju zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o pozwolenie używania innego napoju do odprawiania mszy św. Kongregacja ds. Nauki Wiary odpowiedziała negatywnie i nakazała pozostanie przy winie gronowym³. Teologiczne propozycje zostały też w niektórych miejscach wcielone w życie, np. bp Dupont z Czadu sprawował przez jakiś czas Eucharystię przy użyciu chleba i piwa wyrabianych z prosa, lecz został usunięty z urzędu. Po kilku latach spór ożył i coraz więcej teologów zaczęło się domagać możliwości używania we mszy św. afrykańskich pokarmów i napojów⁴, choć idea ta była też mocno krytykowana przez niektórych ich kolegów⁵. W ostatnim czasie dostrzega się pewien zastój w dyskusji i bezradność wobec tego złożonego problemu.

Argumenty Afrykańczyków za używaniem miejscowych pokarmów

OBCOŚĆ CHLEBA I WINA. Jednym z ważniejszych pojęć we współczesnej dyskusji na temat inkulturacji jest tzw. wcielenie Ewangelii. Jak Chrystus wcielił się w konkretne środowisko społeczno-kulturowe, tak i Kościół musi się wcielić w daną kulturę. Chleb i wino używane do obrzędu mszy św. wiążą ją w szczególny sposób z kulturą śródziemnomorską, co sprawia, że Eucharystia zamiast być znakiem jedności i powszechności staje się symbolem obcej dla Afrykańczyków kultury i przypomina ich uzależnienie od Zachodu⁶.

²R. Luneau, *Une eucharistie sans pain et sans vin...?*, „Spiritus”, nr 48/1972, s. 3-11.

³Por. Zaïre. *La nature du vin de messe*, Doc. Cath., nr 70/1973, s. 746.

⁴E. Uzukwu, *Food and Drink in Africa, an the Christian Eucharist: an Inquiry into the Use of African Symbols in the Eucharistic Celebration*, BTA, nr 2/1980, s. 171-187; A. Sanon, *Dimesions anthropologiques de l'eucharistie*, Doc. Cath., nr 79/1981, s. 721-728.

⁵A. Vanneste, *Une eucharistie sans pain et sans vin? Le problème théologique du rite eucharistique*, RAT, nr 6/1982, s. 205-218; D. Nothomb, *Une eucharistie sans pain et vin? Eléments de réflexion pour un problème pastoral*, NRT, nr 105/1983, s. 69-79; L. Mpongo, *Pain et vin pour l'eucharistie en Afrique noire? Le problème a-t-il été bien posé?* NRT, nr 108/1986, s. 517-531.

⁶J.A. da Silva, *Bread and wine for the Eucharist. Are they negotiable?*, AFER, nr 34/1992, s. 258-271; J. Fedry, *Fidelite creative ou fidelite repetitive?*, TELEMA, nr 18/1992, s. 53-61.

Chleb i wino są w kulturze śródziemnomorskiej symbolem dnia powszedniego, znakiem pracy, trudu, podczas gdy w Afryce jedynie obcym środkiem żywnościowym, na który mogą sobie pozwolić tylko ludzie bogaci. Ta obcość niesie ze sobą niebezpieczeństwo postrzegania liturgii jako obrzędów magicznych. Afrykańczycy widząc białą hostię mogą słusznie zapytać: *Man hou? – Co to jest?* (Wj 16,15).

W modlitwie przygotowania darów kapłan dziękuje za przyniesiony chleb i wino, które są *owocem ziemi i pracy rąk ludzkich*. Słowa te nie odpowiadają jednak rzeczywistości Czarnego Lądu, gdzie do sprawowania mszy św. używa się owoców innej ziemi niż afrykańska. W tym kontekście warto wspomnieć, że np. w Ghanie w słowach konsekracji wymawia się zbliżone w brzmieniu do języka portugalskiego słowo „paano”, które oznacza „chleb ludzi białych”, podczas gdy w modlitwie „Ojcze nasz” wierni, prosząc o chleb powszedni, wymieniają miejscowy pokarm. Jak przekonać ich zatem, że Eucharystia jest ich chlebem powszednim?

Dla Afrykańczyków bardzo ważny jest związek ucztowania i kultu. Wszystkim ważniejszym momentom życia towarzyszą uczty i ofiary pokarmowe składane bóstwom. Jeśli Eucharystia ma prowadzić do powiązania codziennego życia z oddawaniem czci Bogu, powinno się w jej sprawowaniu używać miejscowych pokarmów i napojów, takich jak proso, ryż, piwo lub wino palmowe.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że import europejskiego wina jest bardzo kosztowny, a czasami ze względu na zakazy lub konflikty polityczne, wręcz niemożliwy. W niektórych odległych regionach Afryki parafie pozostają przez długi czas bez Eucharystii tylko dlatego, że nie mają wina.

Twórcza wierność przesłaniu Jezusa. Fundamentem chrześcijańskiej Eucharystii są gesty i słowa Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy. Do jej upamiętniania nie są jednak istotne chleb i wino, lecz ich rozdzielenie wśród zgromadzonych i spożywanie. Jezus wziął to, co było dla Niego podstawowym pokarmem i napojem, w innej kulturze użyłby innych substancji. Zarówno w słowach Jezusa, jak i w starochrześcijańskiej teologii brak wzmianki o tym, że chleb i wino mają znaczenie sakralne.

Jezus powiedział: *Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem* (J 6,55), tak jednak nie jest w Afryce, gdzie rzadko kto spożywa „europejski” chleb i wino. W Kościele chodzi o twórczą wierność Zmartwychwstałemu, a nie o materialne powtarzanie gestów z Jego historycznego życia.

Scholastyka stwierdziła, że każdy sakrament składa się z materii i formy. Dlaczego można przetłumaczyć na języki narodowe formę

(słowa modlitwy), a nie wolno materii, którą w przypadku Eucharystii jest chleb i wino?

WŁADZA KOŚCIOŁA ODNOŚNIE DO SAKRAMENTÓW. Kościół przez 20 wieków używał do sprawowania Eucharystii chleba i wina, bo chciał pozostać wierny historycznemu Jezusowi i uniknąć gnozy lub ideologizacji. Historia Kościoła przynosi jednak wiele przykładów dostosowania przepowiadania Ewangelii, które dokonuje się również w sakramentach, do konkretnej sytuacji. Czasami odbywało się to nawet przez zmianę materii danego sakramentu, przy jednoczesnym zachowaniu jego istoty⁷. Wymownym przykładem jest przypadek księży alkoholików, którzy otrzymali pozwolenie odprawiania mszy św. przy użyciu soku winogronowego, który nie jest wszak winem⁸.

Afrykańskie argumenty na rzecz używania chleba i wina

Kościół katolicki, prawosławny, anglikański i większość protestantów sprawują Eucharystię z użyciem chleba i wina. Tylko heretycy używali innych napojów (np. wody), ale byli zdecydowanie potępiani. Wielcy scholastycy, jak Tomasz, Bonawentura, Duns Szkot, są zgodni co do tego, że chleb i wino są konieczne do odprawiania mszy św.

Ustanawiając Eucharystię – najważniejszy sakrament – Jezus sam określił, jakie elementy są istotne dla jej przebiegu. Do nich należą chleb i wino, przez które Mistrz wyraził swe oddanie Ojcu, nawiązując do tradycji Starego Testamentu, gdzie pokarmy te składano w ofierze.

Struktura Eucharystii wskazuje na to, że jest ona przede wszystkim dziękczynieniem, a nie zwykłą ucztą w gronie rodziny i przyjaciół. Jeśli jest posiłkiem, to w obecności Zmartwychwstałego, dlatego nie jest możliwe używanie do niej miejscowych pokarmów i napojów, lecz jedynie chleba i wina, które na tę obecność Chrystusa wskazują.

Jezus pozostanie na zawsze synem Maryi, Żydem, członkiem konkretnego narodu i kultury. Chleb i wino to dobry znak na wyrażenie

⁷ Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego pozwala np. na użycie przy namaszczeniu oleju z innych roślin niż oliwki: „Minister uti debet oleis ex livis aut alis ex plantis” (Can. 847).

⁸ Por. List sekretarza Kongregacji ds. Nauki Wiary z 14 XII 1984 do przewodniczącego Konferencji Biskupów Północnoamerykańskich, prot. nr 89/78; por. H.B. Meyer, *Eucharistie* (GdK 4), Regensburg 1989, s. 383.

Jego człowieczeństwa, które jest przecież związane z żydowską kulturą. Chrześcijaństwo to ciąg historycznych wydarzeń, których początek leży w konkretnym czasie i środowisku; nie jest ono ideologią czy filozofią, które można dostosować do współczesnej epoki. Eucharystia to celebrowanie historycznego wydarzenia.

Uwagi co do możliwości rozwiązania problemu

Pierwsze pytanie, które trzeba sobie postawić, brzmi, czy Kościół ma możliwość wprowadzenia innych pokarmów i napojów do sprawowania Eucharystii. Wydaje się, że tak. Śledząc historię Kościoła, widzimy, że ma on wiele swobody w kwestii sakramentów i to nie tylko co do ich udzielania, lecz również co do materii i formy⁹. W czasie ostatniej wieczerzy Jezus używał prawdopodobnie chleba jęczmiennego¹⁰. Kościół pierwszych wieków stosował najpierw zwykły chleb kwaszony. Chleb niekwaszony, używany we mszy św. od VI w. przez Ormian, przyjął się na Zachodzie w IX w., a dopiero na soborze we Florencji (1439) został oficjalnie uznany za materię Eucharystii¹¹.

Co do wina warto zwrócić uwagę na cytowany wyżej przypadek księży alkoholików, którzy mogą komunikować *przez zanurzenie* (*per intinctionem*)¹² lub używać soku winogronowego zamiast wina. Historia uczy więc, że ewentualna zmiana pokarmów i napojów stosowanych w Eucharystii leży w gestii Kościoła. Pojawia się jednak pytanie, czy zmiana taka jest konieczna. Wielu afrykańskich duchownych i teologów odpowiada, że tak, jeśli nie ma dojść do zupełnego wyobcowania liturgii z życia codziennego wiernych. Jakże powinny być jednak kryteria wprowadzenia Eucharystii bez chleba i wina?

Po pierwsze: należałoby przeprowadzić szeroką konsultację na płaszczyźnie całego Kościoła, również w wymiarze ekumenicznym, aby stwierdzić, czy wprowadzenie nowych pokarmów nie zaszkodzi kościelnej jedności, która wyraża się również w wielu wspólnych obrzędach i rytach. Jeśli zmiana doszłaby do skutku, należałoby znaleźć takie środki żywnościowe, które są podobne do chleba pszennego

⁹ Np. Pius XII w konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordnis* zmienił materię i formę sakramentu święceń (DH 3860).

¹⁰ Por. F. Nikolasch, *Broten II. Liturgisch*, LThK I (1993), kol. 704.

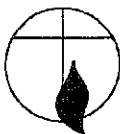
¹¹ Por. DH 1320.

¹² Por. AAS, nr 74/1982, 1298f.

i wina gronowego i jednocześnie mogą przejąć ich bogatą symbolikę oraz wyrazić ofiarowanie się Chrystusa Ojcu dla zbawienia ludzi wszystkich ras i kultur.

Po drugie: używanie miejscowych pokarmów i napojów powinno zostać wprowadzone tylko tam, gdzie jest to z różnych racji konieczne, np. chleb i wino są nieosiągalne, lub są tylko obcym pokarmem bez żadnej wymowy symbolicznej. Dobro wiernych, szacunek dla ich wiary i przekonań, domagają się, aby ewentualna zmiana była poprzedzona solidnym wytłumaczeniem.

Po trzecie: godząc się na nową materię w sakramencie Eucharystii, należy uważać, żeby nie doprowadzić do nowej dyskryminacji lub ucisku jednej kultury przez drugą. Afryka jest ogromnym kontynentem, odznaczającym się wielką różnorodnością narodów, kultur, języków i zwyczajów. Dlatego decyzja o wprowadzeniu nowych pokarmów musiałaby zostać podjęta przez odpowiednie Kościoły lokalne, znające dobrze swą kulturę i mentalność, przy jednoczesnym zachowaniu wszystkich reguł dotyczących posługi jedności sprawowanej przez Kościół w Rzymie.



Ewa Jackowska

Psycholog o książkach Anthony'ego de Mello

Chciałabym się podzielić refleksjami, które mi się nasunęły przy lekturze książki Anthony'ego de Mello „Wezwanie do miłości”¹, zbioru 31 luźnych komentarzy do cytatów z Ewangelii. Przeczytane wcześniej „Przebudzenie” wystrzyło moje zainteresowanie twórczością autora ze względu na treści psychologiczne i powiązanie problematyki rozwoju duchowego z rozwojem psychicznym człowieka. Jako psycholog kliniczny pracujący na oddziale psychiatrii młodzieżowej obserwuję, że uporządkowanie w sferze religijności ogromnie przyspiesza efekty psychoterapii u pacjentów. Z drugiej strony konflikty w obrębie osobowości często oddalają młodych ludzi od Boga.

Zarówno w „Przebudzeniu” jak i „Wezwaniu do miłości” autor bardzo często nawiązuje do psychologii. Wydaje mi się więc, że ukazanie psychologicznych źródeł inspiracji w twórczości de Mello pomoże czytelnikom lepiej zrozumieć i ocenić jego książki. Ponieważ „Przebudzenie” i „Wezwanie do miłości” czerpią z tego samego pnia teorii psychologicznych, w swojej wypowiedzi ograniczę się do przedstawienia wątków psychologicznych zawartych w „Wezwaniu”.

Z notek wydawniczych zamieszczonych w książkach A. de Mello wydawanych w Polsce wiadomo, że autor studiował psychologię w Chicago. Tam przypuszczalnie zetknął się z tzw. humanistycznym nurtem w psychoterapii, reprezentowanym m.in. przez słynnego C. Rogersa. W „Wezwaniu” mocno pobrzmiewa nuta podejścia humanistycznego, jest zatem uzasadnione, aby chociaż w największym skrócie wyjaśnić, jakie są główne założenia tego nurtu.

Według C. Rogersa głównym źródłem zaburzeń emocjonalnych człowieka jest funkcjonowanie w świadomości nieprawidłowego obrazu samego siebie, uformowanego w związku z różnymi naciskami osób znaczących i grup społecznych. Środowisko socjokulturowe hamuje spontaniczny rozwój osobowości, nakłada ograniczenia zdolnościom twórczym, czyni człowieka „nieprawdziwym”, zablokowa-

¹A. de Mello, *Wezwanie do miłości*, Kraków 1994.

nym w ekspresji emocjonalnej. Realizując nieprawdziwy obraz własnej osoby, człowiek jest skazany na lęki, depresje, nieprzystosowanie emocjonalne. Celem psychoterapii jest pomóc człowiekowi w tym, aby odkrył, kim naprawdę jest, i zaakceptował siebie takiego, jaki jest. Zostanie wtedy odblokowany ogromny potencjał rozwojowy osobowości. Bardzo ważne jest tutaj podkreślenie, że psychologia humanistyczna przyjmowała założenie, iż natura ludzka jest w swej istocie nieskażona. Odblokowanie spontanicznych tendencji rozwojowych niemal automatycznie powoduje, że człowiek staje się zdrowy emocjonalnie, twórczy i dobry. Zadaniem psychoterapeuty jest towarzyszyć człowiekowi w procesie stawania się tym, kim naprawdę jest. Kierunek procesu wyznacza sam pacjent, kierując się swoimi autentycznymi odczuciami i potrzebami. Doświadczenie osobiste jest najważniejszym źródłem poznawania świata rzeczy, ludzi i sacrum. Wybory dokonywane przez pacjenta nie podlegają ocenom wartościującym etycznie².

W psychologii humanistycznej można znaleźć wiele myśli, które występują w personalizmie chrześcijańskim. Nie jest więc dziwne, że pisarz katolicki korzysta z dorobku tego kierunku. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że psychologia humanistyczna dała teoretyczne podstawy etyce New Age. Chodzi tu m.in. o odejście od obiektywnych kryteriów dobra i zła, podważanie wartości ofiary i cierpienia, wprowadzenie relatywizmu moralnego, kultu dla działań samorealizacyjnych człowieka itp.³

W niniejszym opracowaniu spróbuję wykazać, że zgodne z założeniami psychologii humanistycznej poglądy de Mello mają bardzo zróżnicowaną wartość merytoryczną. Warstwa psychologiczna książki jest mozaiką ułożoną z elementów rzetelnej, sprawdzonej empirycznie wiedzy i niespoistych, nie sprawdzonych empirycznie, subiektywnych uogólnień. Omawiając książkę A. de Mello przede wszystkim uwypuklę te myśli, które wykorzystują wiedzę psychologiczną do wyjaśnienia trudności, jakie napotykamy w budowaniu relacji z drugą osobą opartych na miłości i pokoju.

Za niezwykle cenne uważam zwrócenie uwagi czytelnika na proces powstawania negatywnych postaw wobec innych ludzi. Bezlitośnie zostają obnażone mechanizmy obronne fałszujące obraz świata i włas-

²J. Aleksandrowicz, *Psychotrapia medyczna*, Warszawa 1996, s. 80-82; C.R. Rogers, *On becoming a person*, Boston 1961.

³S. Rouvillois, *New Age – kultura i filozofia*, Kraków 1996.

nej osoby. Drażnią nas ludzie, którzy przypominają nam o naszych wadach, szczególnie o tych, których nie chcemy sobie uświadomić: *Za każdym razem, kiedy jesteś zły i poirytowany przez kogoś, wtedy analizuj nie tę osobę, ale samego siebie. Pytanie, jakie należy postawić, brzmi nie: jaki błąd zrobił ten człowiek? ale: jaką prawdę o mnie samym odśladania mi moje zdenerwowanie? (...) Najpierw przyjrzyj się bardzo prawdopodobnej możliwości, iż przyczyną, dla której wady albo tzw. wady danej osoby cię drażnią, jest fakt, że ty sam je posiadasz...* (s. 89, 90). Nie rozwiązane konflikty intrapsychiczne ujawniające się pod postacią projekcji, uprzedzeń i sztywnej percepcji rzeczywistości zubożają i zniekształcają obraz świata (s. 42), uniemożliwiają dostrzeżenie jego piękna i dobra (s. 40, 107), wywołują nasze negatywne sądy i emocje dotyczące ludzi: *...to, co ty widzisz jako ich braki, to wcale mogą nie być żadne wady, tylko coś, czego ty nie lubisz ze względu na swoje wychowanie i uwarunkowanie* (s. 108). Skutecznym sposobem przełamania negatywnych postaw i uczuć do drugiego człowieka jest bezstronna, dokonana z dystansem obserwacja braków występujących u danej osoby, a następnie poszukiwanie zakopanych w niej skarbów, których nie widziałeś dotąd, bo przeszkadzało ci twoje uprzedzenie do tej osoby (s. 108). Należy starać się zrozumieć, że przywary osób, których nie lubimy, mają źródła w niekorzystnych doświadczeniach z przeszłości, a szczególnie z dzieciństwa: *Gdy tak postąpisz, twoja postawa zmieni się w miłość i przebaczenie, albowiem studiować, obserwować, rozumieć, oznacza przebaczać* (s. 108). Ten pięknie poprowadzony na kartach książki wątek splata istotę chrześcijańskiej miłości bliźniego z zasadami uwalniania człowieka od negatywnych emocji stosowanymi w psychoterapii humanistycznej.

Poglądy szkoły Rogersa odnajduję również w tych fragmentach książki, w których autor wiąże negatywne postawy wobec innych z negatywną postawą wobec samego siebie. Akceptacja własnego „ja” ułatwia akceptację ludzi, których spotykamy w życiu. Droga do zaakceptowania siebie nie jest przyjęcie fałszywych mniemań o sobie ani też dokonywanie zmian w swojej osobowości (s. 62). Samoakceptacja jest wynikiem przyjęcia takiej samej postawy wobec siebie, jaką przyjmujemy wobec innych ludzi: *Postępuj według tej samej procedury, nie osądzaj ani nie potępiaj żadnej swojej wady, żadnej reakcji neurotycznej. Nie osądzałeś innych, teraz będziesz zaskoczony, że ty sam nie jesteś osądzany (...) Ku wielkiej radości odkryjesz, że zmieniasz się dzięki tej przedziwnie kochającej postawie, która rodzi się w tobie wobec tej osoby, którą nazywasz „ja”. Postawa ta rodzi się*

w tobie i rozprzestrzenia się przez ciebie na każde żyjące stworzenie (s. 108 i 109).

Prosty styl narracji, komunikatywność języka, łatwa dostępność książki sugerują, że jest ona skierowana do różnych ludzi, znajdujących się na różnych poziomach rozwoju osobowości i rozwoju duchowego. Treści zawarte w wyżej omówionych fragmentach mają charakter uniwersalny i ich prawdziwość psychologiczna nie budzi zastrzeżeń. Można je wręcz potraktować jako poradnik psychologiczny zawierający wskazówki, jak pokonywać bariery psychologiczne na drodze rozwoju duchowego.

Przejdę teraz do omówienia tych treści, które nie mogą być traktowane jako prawdy ogólne.

Jak wspomniałam wyżej, w nurcie psychoterapii humanistycznej wpływy środowiska socjokulturowego traktowane są jako szkodliwe, ograniczające rozwój indywidualności. Trudno się dziwić temu stanowisku, jeżeli weźmie się pod uwagę, że było ono wypracowane z myślą o terapii osób zaburzonych emocjonalnie. W książce de Mello uderzająca jest krytyka wpływów społecznych, które według autora są źródłem zniewolenia i głupoty. Oddziaływania społeczne są widziane jedynie w kontekście negatywnych uwarunkowań. Wpływ innych ludzi powoduje, że człowiek staje się tchórzliwy, zależny od innych, traci wolność, bo dąży do aprobaty, uznania, władzy itp. (s. 10, 104). Człowiek wolny powinien porzucić kontrolę, jaką sprawuje nad nim społeczeństwo (s. 103). Ocena społeczeństwa jest jednoznaczna: *...jest ono zdeprawowane u swoich korzeni i zarażone przywiązaniami* (s. 88). Nasuwa się pytanie, czy taki osąd społeczeństwa nie jest przykładem uprzedzeń funkcjonujących u autora? Na s. 95 czytamy: *Jeżeli osądzasz, potępiasz, czy akceptujesz, to czy naprawdę widzisz rzeczywistość...* Na kartach książki nie ma ani jednego słowa o trudnych do zastąpienia, stymulujących rozwój psychiczny i duchowy wpływach rodziców, wychowawców, innych, nie-raz przypadkowo spotkanych ludzi.

Psychoterapia wywodząca się z nurtu humanistycznego pomogła wielu ludziom na całym świecie przywrócić poczucie godności, zaakceptować samego siebie i uwolnić się od destrukcyjnych zależności emocjonalnych. Rzecz w tym, że to, co jest słuszne w przypadkach patologii nerwicowej, nie może być przyjęte jako ogólna norma regulująca zachowanie człowieka.

Inny pogląd autora przypuszczalnie powiązany z antropocentryzmem psychologii humanistycznej to zaprzeczenie istnienia zła jako świadomego wyboru człowieka: *Musisz odrzucić fałszywe przekona-*

nie, że ludzie mogą świadomie grzeszyć (s. 82). Jest oczywiste, że uwarunkowania środowiskowe i genetyczne wyjaśniają mechanizm powstawania wielu nieprzystosowanych zachowań. Jednak wyeliminowanie uwarunkowania wynikającego ze świadomej woli człowieka to podważanie doświadczenia, które jest udziałem każdego i w psychologii nosi nazwę konfliktu moralnego, a w teologii – grzechu.

Sprawą dyskusyjną jest też zalecana przez autora droga przemian, która ma prowadzić do rozwoju osobowego i duchowego. Autor nawiązuje tu do naturalizmu, którego wpływy przeniknęły do psychologii humanistycznej. Zmiany w osobowości nie mogą być aktem woli, dyscypliny i zaparcia: *Wysiłek nie prowadzi do wzrostu; wysiłek w jakiegokolwiek postaci, czy to jako moc woli, czy zwyczaj, technika, czy ćwiczenie duchowe, nie prowadzi do zmiany* (s. 140). *Czy nie dążysz do tych zmian, zadając gwałt swojej naturze i dążąc do bycia kimś według planów własnego „ja”...* (s. 62). Słuszny wydaje się pogląd autora, że zmiany powinny następować zgodnie z prawami natury, przez pełną miłości akceptację i cierpliwość (s. 62). Bez aktów woli, samodyscypliny, małych zwycięstw i porażek nie ma jednak rozwoju psychicznego. Widzimy to chociażby na przykładzie dzieci, które przez wysiłek przyswajają sobie wiedzę i umiejętności. Każdy dzień twórczej pracy człowieka to pokonywanie trudności i niezliczone akty woli. Wysiłek nie musi być tragiczny i destrukcyjny. Rzetelną i głęboką analizę tego tematu podejmuje K. Dąbrowski, którego pracę warto przeczytać dla porównania stanowisk obu autorów⁴.

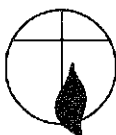
Z dotychczasowych rozważań wynika, że główne wątki psychologiczne w „Wezwaniu” są osnute na założeniach psychologii humanistycznej. Oczywiście autor ma prawo do wyboru teorii, która jest fundamentem interpretacji. Dzisiaj jednak wiemy, że psychologia humanistyczna dała wytłumaczenie tylko pewnemu wycinkowi rzeczywistości psychologicznej. Złożoność problematyki psychologicznej jest przyczyną, dla której najbardziej rzetelne opracowania z zakresu psychologii opierają się na dorobku badań różnych kierunków i podejść. Sugestywny, barwny język, którym posługuje się de Mello, pozwala mu zmieniać akcenty w treści wywodu w taki sposób, że czytelnik tego nie zauważa i dopiero przy dokładniejszej analizie wychodzi na jaw, że autor jest mistrzem w uogólnianiu tego, co szczegółowe, a minimalizowaniu tego, co ogólne.

⁴K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1975.

Na zakończenie ustosunkuję się do wezwania autora do wyzbycia się wszelkich przywiązań, niezależności, do bycia wolnym. Zdaniem A. de Mello wszelkie nasze przywiązanie – obojętnie czy to do osób (s. 17), czy do wartości uznanych w społeczeństwie (s. 70) – jest zniewoleniem. Przyjmując powyższe rozumowanie, trzeba jasno powiedzieć, że przywiązanie do rodziny, własnego narodu, tradycji itp. to hamulce w rozwoju duchowym. Tylko w samotności człowiek zdobywa wolność i zdolność do miłości: *Tylko w tym odosobnieniu, tej całkowitej samotności umrze uzależnienie i pragnienie, a narodzi się zdolność do miłości* (s. 105). Tu należy dodać, że w świetle wiedzy psychologicznej potrzeba przywiązania, pozostawania w związku emocjonalnym z drugą osobą, grupą osób, jest uważana za najważniejszą w grupie potrzeb psychicznych oraz za najbardziej ukorzenioną w biologii człowieka. To właśnie mądrość natury wyposażyla niemowlę w zespół zachowań (krzyk, przywieranie, uśmiech, reakcja podążania i ssanie), którymi ma przywiązać do siebie matkę⁵. To właśnie poczucie braku więzi z ludźmi oraz zerwanie z tradycją jest istotnym źródłem depresji i pustki egzystencjalnej. Zatem to, co realne i łatwe z perspektywy mistyka, nie jest ani realne, ani łatwe z punktu widzenia przeciętnego człowieka.

Wydaje się, że najlepszym zakończeniem niniejszych rozważań będzie przytoczenie opinii J. Mattama zawartej w przedmowie „Wezwania do miłości”, dotyczącej de Mello: *Niektórzy będą go obwiniali o to, że na wszystko patrzy ze swojego tak bardzo osobistego punktu widzenia, zaniedbując społeczne wymiary rzeczywistości...*

⁵R.M. Lerner, D.F. Hultsch, *Human development, a life span perspective*, New York 1983, s. 195-203.



Z niedzieli na niedzielę

VI niedziela wielkanocna

Często przylatuję się na tym, że w praktyce traktuję przykazania Boże – co tu dużo ukrywać, niekiedy uciążliwe – jako taki *savoir vivre* wobec Boga, jako minimum przyzwoitości, które zapewni mi, iż Bóg nie będzie ode mnie nic więcej oczekiwał. Tymczasem – rzecz zdumiewająca – Jezus łączy przykazania z miłością, i to miłością, która przynosi pełną radość. Jak to jest możliwe, by coś, co ogranicza moją wolność, przynosiło radość?

Odpowiedzią jest chyba drugi człowiek. Przykazania nie byłyby potrzebne, gdyby oprócz niego nie było nikogo. Ale wówczas życie byłoby nie do zniesienia.

Wniebowstąpienie Pańskie

Czy Jezus w moim życiu wniebowstał? To znaczy, czy głoszę innym Ewangelię tak, iż na wypowiedane przeze mnie imię „Jezus” złe duchy czmychają, gdy kładę ręce, chorzy odzyskują zdrowie, mówię wieloma językami, biorę do ręki jadowite węże, piję truciznę i nic mi nie jest?

Nie chodzi o znaki. Chodzi o pytanie: Czy jeśli życie postawi mnie w sytuacji granicznej, przestraszę się węży, trucizny, złych duchów i przestanę głosić Ewangelię?

VII niedziela wielkanocna

Tajemnica zdrady. Słowa, które do głębi niepokoją: *...a nikt z nich nie zginął, z wyjątkiem syna zatracenia, aby się spełniło Pismo. Czy ja też mogę być Judaszem?*

Nie wiem. Są rzeczy, których teraz, w tym życiu nie pojmem. Może słowa te zostały powiedziane tylko po to, abym – bezradny – jeszcze silniej przylgnął do Boga?

Zesłanie Ducha Świętego

Wygląda na to, że są dwa stany ludzkiego życia: stan życia uświęconego łaską i stan życia sprzeciwiającego się łasce. Jaka jest między

nimi różnica? Ten pierwszy czerpie moc z Ducha Świętego, który został nam dany. Czy to widać? Owszem, czasem ze zdumieniem spostrzegamy, że nagle stać nas na wysiłek, o który nigdy byśmy siebie nie podejrzewali. Czasem też jakieś zwyczajne rzeczy: proste słowo, uczynek, życzliwość – przynoszą niespodziewane owoce.

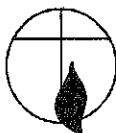
Zazwyczaj jednak działanie Ducha Świętego jest dostępne jedynie wierze. Łatwo jest powiedzieć: *Panem jest Jezus*. Ale czy jesteśmy świadomi, co mówimy? Jaka głębia kryje się za tymi słowami? Łatwo jest powiedzieć: *Ja odpuszczam tobie grzechy. Idź w pokój!* Czy potrafimy do końca pojąć, co się w takiej chwili stało?

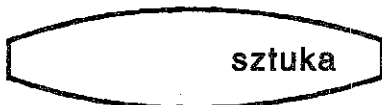
Uroczystość Trójcy Przenajświętszej

Troista Jedność. Dlaczego Bóg objawił nam tajemnicę, która z natury jest dla nas niepojęta? Czy po to, żeby upokorzyć nasz rozum?

Przyznaję, że jako odpowiedź przychodzi mi na myśl jedynie trywialny przykład. Mamy z żoną różne wrażliwości muzyczne. Ja lubię słuchać co innego. Ona – co innego. Ja uwielbiam Cocteau Twins. Odpowiada mi nastrój muzyki tworzonej przez ten zespół, odnajduję się w niej, jest ona jakby częścią mojego świata. I odczuwam w sobie dziwne pragnienie, aby podzielić się tą moją muzyczną fascynacją z moją żoną. Nie po to, aby ona taką muzykę polubiła czy zrozumiała, ale po to, by przyjęła ją jako część mnie samego.

Artur Sporniak





**CHODOWIECKI PREIS -
EDYCJA TRZECIA**

Konkurs o nagrodę im. Daniela Chodowieckiego

**Państwowa Galeria Sztuki
w Sopocie,
luty – marzec 1997 r.**

Trzecia wystawa konkursowa dla polskich grafików i rysowników o nagrodę Fundacji powstałej z inicjatywy Güntera Grassa została otwarta tym razem w Polsce. Dwie poprzednie w Akademii Sztuk Pięknych w Berlinie pokazywano następnie w Gdańsku (zob. „PP” nr 6/1994, 5/1995). Decyzja inauguracji obecnej wystawy w reprezentacyjnej galerii Trójmiasta, w pobliżu sopockiego mola, była związana z pragnieniem organizatorów włączenia się w obchody milenium Gdańska.

Rozstrzygnięcie konkursu nastąpiło 26 X 1996 r. Siedmiosobowe polsko-niemieckie jury z prof. Rolfem Szymanskim na czele, z udziałem laureatki poprzedniego konkursu, Marii Teresy Kuczyńskiej, nagrodiło dwu z grona 32 uczestników. Nagrodę główną, ufundowaną przez G. Grassa, otrzymał Jerzy Krechowicz, rektor ASP w Gdańsku. Nagrodę Specjalną Prezydenta mia-

ła Sopotu Jana Kozłowskiego przyznano Jerzemu Jędrysiakowi z Zakopanego.

Wyrównany, wysoki poziom nadesłanych prac przesądził zapewne, że jury, przyznając nagrody, nie kierowało się głównie względami artystycznymi. W obu przypadkach wyróżniono bowiem prace autorów, którzy zaproponowali optymistyczną wizję rzeczywistości. Dekoracyjny informel Krechowicza i ludyczna, stylizowana na ludową figuracja Jędrysiaka, formalnie odległe od siebie, zbliża zmysł zabawy, igrania elementami rzeczywistości. W stosunku do wyborów jury obydwu poprzednich konkursów, kiedy to wyróżniono prace o silnym ładunku dramatycznym, a nawet tragicznym w wyrazie (w pracach Magdaleny Hoffmann i M.T. Kuczyńskiej), nastąpiła zmiana opcji na rzecz sztuki pogodnej, a nawet sielskiej.

W cieniu wyróżnionych pozostało 30 twórców, w większości znakomitych, których prace mieszczą się w szeroko rozumianej formule grafiki i rysunku, a więc uprawiających zarówno klasyczne techniki, takie jak linoryt, akwaforta, mezzotinta i czysty rysunek, jak również techniki mieszane, własne i monochromatyczne malarskie. Tę ostatnią zastosował J. Krechowicz, nanosząc biele o zróżnicowanej intensywności na czarne tła.

Po środki najsłabsze, to jest ołówki i białą kredkę, sięgnęła Aldona Mickiewicz, znana dotąd głównie ze swoich hiperrealistycznych obrazów olejnych. W cyklu wielkoformatowych rysunków, wykonanych na zróżnicowanych w kolorze papierach, przedstawiła wize-

runki ubiorów noszących wyraźne ślady ludzkiego kształtu. Otwierał go rysunek „Ono” z płasko rozłożonymi kaftaniczkami niemowlęcymi. Kolejne to „Przenicowany” przedstawiający marynarkę wywiniętą podszewką na wierzch, znoszony płaszcz przedziurawiony na plecach zatytułowany „Rana” i pomietą białą koszulę zaopatrzoną w miejscu rękawów w parę skrzydeł o wyskubanych piórach, podpisaną „O zmarłych wstaniu”. Banalny motyw używanej odzieży, od kaftaników dziecięcych po śmiertelną koszulę, w naturalistycznym ujęciu nabrał w tym zestawie patetycznej wymowy.

Odminną artystycznie formułę zaproponowała Małgorzata Żurawska w serii mezzotint z cyklu „Apokalipsa”. Prace o tytułach: „Anioł Świętej Góry”, „Anioł Milczącego Płomienia”, „Wielka Ladczyca Babilońska” oraz „Pasja XI” w sposób jednorodny łączą poezję wizji z dyscypliną warsztatu. Niezwykła czystość stylu i uroda plastyczna tych niewielkich rozmiarami prac, ich mistrzostwo techniczne – pozwalają zaliczyć Żurawską do czołówek współczesnych grafików polskich.

Do autorów, którzy podjęli w swoich pracach problematę ludzkiej egzystencji, można zaliczyć m.in. Piotra Szurka z cyklem rysunkowych autoportretów w wielokrotnym powiększeniu, Janusza Przybylskiego z serią rysunków podmalowanych temperami, przedstawiających groteskowe figurki z kostek, oraz Janusza Abermana, którego linoryty kolorowane, takie jak „Ziemia” i „Całe moje doświadczenie”, balan-

sują na krawędzi brutalnie realnej i baśniowej rzeczywistości.

Baśniową i sielankową wieś powołał do istnienia w swoich czarno-białych linorytach Jerzy Jędrysiak. Jego prace, ciasne od scen zagrodowych i pasterskich z ukrytymi w chaszczach kocimi ślepiami, papierową łódeczką na miniaturowym stawie, ukazane jakby z lotu ptaka, przywodzą na myśl sztukę graficzną z kręgu Skoczylasa, a z okresu powojennego – zwłaszcza Stefana Suberlaka. Ich stylizowana zgrzebność wprowadziła na wystawę element humoru i beztroski od dawna ze sztuką nie kojarzonych. Dalby Bóg – przyszłościowych.

W tym miejscu wypada przypomnieć ideę Fundacji powołanej do istnienia przez Grassa w 1992 r. w *zamiarze wspierania związków kulturalnych pomiędzy Polską a Niemcami. Imię Daniela Chodowieckiego, urodzonego w Gdańsku polskiego rysownika, pruskiego urzędnika, członka i dyrektora Królewskiej Pruskiej Akademii Sztuk oraz jej najważniejszego oświeceniowego reformatora* – w przekonaniu Grassa – *patronuje możliwości owocnego artystycznego i kulturalnego współistnienia Polaków i Niemców*. Aż przykro w tym momencie wytknąć organizatorom poważne zaniedbanie, jakim był brak katalogu wystawy. Do końca jej trwania w Sopocie, a więc przez cztery miesiące od rozstrzygnięcia konkursu, nie zdążono go wydrukować.

Krystyna Paluch-Staszkiel

JAK PRACUJE ARTYSTA?

Wojciech Muller
Prace

Centrum Sztuki STUDIO
im. S.I. Witkiewicza
Warszawa, 3–27 III 1997 r.

„Prace” – to dziwny tytuł wystawy sztuki. Szczególnie – prezentowanej w galerii, której patronuje Witkacy. Tak po prostu – „Prace”. Znajomi, których zapraszałam na tę wystawę, pytali, co się właściwie kryje pod tak skromnym i zarazem intrygującym tytułem. Przywodzi on bowiem na myśl raczej produkcję rzemieślniczą niż dokonania artystyczne. Powoduje, że patrzymy inaczej na artystę i jego twórczość. Czy możemy zapomnieć o wyobrażeniach natchnionego artysty, którego dokonania współzawodniczą ze stwórczym działaniem Boga?

Wojciech Muller mieszka i pracuje w Poznaniu. Zajmuje się grafiką, scenografią, działaniami przestrzennymi. Szczególnie interesujące są jego grafiki; realizowane w technice własnej, na podstawie fotografii, zapisu wideo i druku offsetowego. Jest profesorem poznańskiej Akademii Sztuk Pięknych. Prowadzi pracownię rysunku. W latach 1990–1996 był rektorem tej uczelni.

Na wystawie zostały zaprezentowane głównie grafiki, jednak największe zainteresowanie budziła instalacja wideo. Nie jest to sztuka łatwa w odbiorze. Można poprzestać na obserwacji gry barw, światła i kształtów. Można zadawać sobie jedynie pytania o technikę, którą

posłużył się twórca. Można się wreszcie zadowolić formalnym pięknem każdej kompozycji; ich wyszukaną symetrią, oszczędną i przemyślaną kolorystyką. Wykorzystanie fotografii i druku offsetowego nie jest próbą zastąpienia braku treści wyszukaną techniką. Nietrudno dojść do przekonania, że mamy do czynienia ze sztuką na bardzo wysokim poziomie. Wymaga ona czegoś więcej niż tylko oglądania. Wymaga pewnego zaangażowania ze strony widza; spojrzenia na prezentowane dzieła sztuki jak na owoc ludzkiej pracy. Według starożytnej definicji, która każeła pojmować sztukę jako *działanie według reguł*.

Zazwyczaj sztuka nowoczesna kojarzy się z odrzuceniem reguł. Wydaje się, że artysta robi byle co, byle jak – i na tym ma polegać jego „nowoczesność”. W. Muller pokazuje, jak trudną pracą jest przekładanie na język plastyki ważnych prawd o człowieku. Nie na darmo prowadzi on w Akademii pracownię rysunku – przedmiotu, który bardziej niż wszystkie inne wymaga precyzji, znajomości zasad kompozycji. Rysunek był – i nadal jest – podstawą akademickiego wykształcenia na wszystkich uczelniach artystycznych.

Prace Mullera dowodzą perfekcyjnej znajomości warsztatu. Nie zdradzają przypisywanej współczesnej sztuce „bylejakości”. Na próżno by szukać tanich efektów. Jest to istotny szczegół, który zbyt często nam umyka. Może przez przywiązanie do stereotypu. A może widz w zetknięciu z dziełami, które zdawałoby się, mówią o czymś kru-

chym, ulotnym, niewyraźnym, nie może uwierzyć, że są one owocem ludzkiego wysiłku.

Te uwagi o warsztacie artysty dobrze mieć w pamięci, oglądając wystawę. Wszystkie dzieła mają jeden wspólny, bardzo prosty temat. Jest nim człowiek. Podstawowym motywem wykorzystanym zarówno w instalacji, jak i w grafikach, jest naga postać ludzka. Nierzadko ledwo dostrzegalna; czasem daje się rozpoznać tylko jej fragment, czasem jakiś zarys, cień. Na pierwszy rzut oka – zamazane fotografie, ładnie ułożone nie-wiadomo-co. Człowiek, o jakim chce nam opowiedzieć W. Müller, jest pozbawiony wszystkiego, co mogłoby go zasłonić. Nagość oznacza w tym przypadku absolutną czystość, prawdziwość, autentyczność. Naga jest Prawda na obrazie Botticellego i naga Miłość Niebiańska na słynnym płótnie Tycjana. Czy jednak jest to portret człowieka XX wieku? Nasuwa się pytanie o sens układania kompozycji z tych postaci. Dlaczego są one tak zamazane, rozbite, multiplikowane? Czego jeszcze można się dowiedzieć o człowieku na podstawie tej twórczości? Dla poznawskiego artysty człowiek jest nad wyraz skomplikowaną istotą. Nagi i bezbronny, ale równocześnie niepewny, niepoznawalny dla samego siebie i innych. Tak jak postacie na fotografiach – dają się rozpoznać zaledwie w zarysach. Ponadto jest to człowiek rozbity, rozdarty. Artysta składa z tych porozrywanych, nieostrych fotografii pewną całość.

Praca artysty zapewne nie jest twórczym szaleństwem, działaniem chaotycznym, bez celu i sensu; bez reguł

i bez kontroli rozumu. Jak pracuje artysta? Stwarza coś z chaosu. Całość z porozrywanych części. Wybiera i ocala to, co najlepsze. Jest w tym coś podobnego do pracy Boga. Św. Ignacy poleca wyobrażać sobie Boga jako kogoś pracującego. Nie na darmo wielu krytyków nazywa artystów synami Boga. Ich praca staje się w pewnym stopniu podobna do pracy Stwórcy dzięki „stworzeniu” człowieka z chaosu. Na przykładzie twórczości W. Müllera możemy dostrzec ten proces. Z zamazanych fragmentów, z tego, co dla samego człowieka jest tajemnicą, artysta tworzy nową istotę. Chaos poddany regułom kompozycji staje się sztuką, dzięki pracy. Jest to próba scalenia tego, co rozbite i nieświadome.

Artysta może jedynie naśladować Stwórcę. Jest w tym pewien mistycyzm. Jest on jednak zawsze ograniczony w swoich możliwościach. Nie każdy artysta ma tę świadomość. W tym kontekście tytuł „Prace” dobrze charakteryzuje stosunek Müllera do własnych dzieł. Jest to oznaka pewnego dystansu i świadomości, że mimo niezwykłego talentu do „stwarzania” człowieka mocą wrażliwości i wyobraźni, ciągle pozostaje on skromnym czeladnikiem w wielkiej pracowni Twórcy Piękności.

Izabela Jurasz



NUDNAWE GRZESZKI

Teatr Ateneum w Warszawie

Korowód **Arthura Schnitzlera**

przekład – Maria Kurecka
scenografia – Magdalena

Maciejewska
reżyseria – Agnieszka Głńska
premiera w marcu 1997 r.

„Korowód” Arthura Schnitzlera, napisany w latach 1896-1897, został wystawiony dopiero po Wielkiej Wojnie; przedtem na premierę nie zezwalała cenzura. Sztukę uznano za prowokację obyczajową, utwór odrażający, który sławi rozpustę. Schnitzler w dziesięciu scenkach ukazuje w niej gry seksualne ludzi z rozmaitych sfer społecznych; punktem kulminacyjnym każdej z nich jest akt miłosny. Sama ta konstrukcja już pozwala zrozumieć oburzenie odbiorców sprzed stu lat, a na tym wcale nie koniec. Otóż każda postać uczestniczy tu w dwóch sekwencjach – Dziwka parzy się z Żołnierzem; Żołnierz z Pokojówką; Pokojówka idzie do łóżka z Paniczem, który w następnej scenie uwodzi Młodą Mężatkę; Mąż owej pani po nocy z żoną romansuje ze Słodką Dziewuszką; taż Dziewuszką oddaje się Poecie; Poeta śpi z Aktorką – Aktorka z Hrabią. W finalnej odsłonie Hrabia trafia do

łóżka Dziwki ze sceny pierwszej i tak grzeszny krąg się zamyka.

Schnitzler kpi ze swoich postaci, ale w gruncie rzeczy wcale go one nie śmieszą. W okrutny sposób opisuje ich pustkę wewnętrzną, kłamstwo, na którym oparte są stosunki między płciami, fałsz konwensansu, uznawanego za fundament cywilizacji. Sztuka ta, wbrew pozorom, nie jest frywolna – frywolność bowiem zasadza się na lekkości i wdzięku, w „Korowodzie” natomiast obfuda, za którą kryje się prymitywny, drapieżny instynkt, wydziela duszne, ciężkie opary.

Po premierze „Korowodu” w Ateneum niektórzy recenzenci pisali, iż śmiałość obyczajowa sztuki zwietrzała. Przyznam, że przed obejrzeniem tego ogólnie chwalonego spektaklu trochę mnie dziwiły owe opinie. Oczywiście, że daleko widzom dzisiejszym do pruderii publiczności z poprzedniego stulecia, ale przecież prowokacyjność sztuki Schnitzlera nie zasadza się przede wszystkim na scenach łóżkowych, lecz na próbie udowodnienia, iż wszystko, co mówimy o uczuciach, jest jedynie grą, dążeniem do osiągnięcia bardzo konkretnego celu. I mnie „Korowód” w tym sensie oburza niezmiennie, od pierwszego z nim spotkania, ukazuje bowiem zrećtnie tylko jedną stronę medalu, udając, iż prezentuje obraz pełnowymiarowy. Ten swoisty „darwinizm” jest objawem wygodnego, a dość płytkiego myślowo cynizmu, pozwalającego zbyć wzruszeniem ramion wszelkie wiary i uczucia tak zwane głębsze.

Po wizycie w teatrze przestałam się dziwić recenzentom. Twórcy

przedstawienia nasycili spektakl atmosferą Wiednia rodem ze stereotypów kulturowych. Tego Wiednia rozbrzmiewającego pogodną, z lekką sentymentalną muzyczką, pełnego wirujących w walcu par, elegancji. nadali sztuce Schnitzlera tę właśnie frywolność, której w niej nie ma. W Ateneum oglądamy szereg lekkich, nieco pieprzonych romansików; nie pozostało nic z drapieżności sztuki – z której przesłaniem można się zgadzać albo nie, ale która na pewno nie jest komiksem erotycznym.

Aktorzy, jedni sprawniej, inni mniej sprawnie, dopasowali się do tego stylu. Przez scenę przewija się szereg dość sympatycznych postaci – a raczej typków – z przyjemnością uczestniczących w kolejnych pikantnych przygodach. Nie ma w nich nawet tego jednego ludzkiego rysu, którym autor pobłogosławił kilka figur: rozpaczy daremniego poszukiwania prawdziwego uczucia.

Mnie spektakl dość szybko znudził, bo też i sztuka w takiej wersji scenicznej stała się raczej monotonna. Gdybym jednak podzieliła się tą oceną ze współwidzami, zostałabym zapewne uznana za starą malkontentkę. Na widowni panował nastrój, jaki – wyobrażam sobie – reprezentowała publiczność teatrzyków ogródkowych. Leciutkie zgorzenie mieszało się z powiewem przyjemnej ekscytacji, a w wybuchach śmiechu słychać było aprobatę dla kolejnych konstelacji bohaterów.

Nie ma oczywiście powodu do jakiegos przesadnego załamывania rąk – w końcu „Korowód” to nie „Hamlet”. Można by się wprawdzie w tym przypadku doszukać jakichś

niebezpiecznych tendencji ogólniejszych, czyli skłonności do infantylizacji dzieł ofiarowanych nam w spadku przez historię – ale po co drążyć, rozdzielać włos na czworo? Jeśli można przerobić „Dzwonnika z Notre Dame” na rysunkowy film z happy endem, to widać wolno już prawie wszystko. Jeszcze ktoś powie, że tylko chcę ludziom popsuć zabawę.

Joanna Godlewska



RODZINA – KRYZYS I PSYCHOTERAPIA

Sekrety i kłamstwa

reżyseria – Mike Leigh
Wielka Brytania, 1996

Koniec naszego stulecia cechują różne zagrożenia życia społecznego. Jednym z najczęściej analizowanych problemów jest erozja więzi rodzinnych. Rodzina przeżywa kryzys, zwłaszcza w Europie Zachodniej i USA. Nastąpił tam prawie całkowity zanik rodzin wielopokoleniowych, obecni 40-latkowie to yuppies, urodzeni w latach 60., dzieci ery Woodstock i Beatlesów, którym praca i kariera zastąpiły dom. W ślad za nimi wkroczyła w dorosłość generacja 30-latków, którą w skrócie określa się „Dinks” – Double Income, No Kids (po-

dwójny dochód, bez dzieci): ludzie dobrze wykształceni, nastawieni na wygodne życie, wymagającą dużego zaangażowania pracę i przeciwni stadłom małżeńskim (por. „Polityka”, nr 11/1997, s. 40). Te modele życia znajdują i u nas naśladowców. Czy to znaczy, że naprawdę nie czujemy przywiązania do rodziny i nie potrzebujemy go?

Brytyjski reżyser Mike Leigh w „Sekretach i kłamstwach” zaproponował dość przewrotną odpowiedź na to pytanie. Tematem swojego filmu uczynił rodzinę nietypową. Opisał ją natomiast tak, jak to się robi w telewizyjnych serialach, koncentrując się na wyrazie ludzkich twarzy.

Od strony fabularnej historia jest dość prosta. Młoda Murzynka żegna na cmentarzu swą przybraną matkę. Jest dorosła, ale od siódmego roku życia wie, że była adoptowana. Postanawia odnaleźć swą matkę biologiczną. Tu następuje podwójny szok: kobieta okazuje się biała, co więcej, pracuje jako robotnica w fabryce pudełek i mieszka pod jednym dachem z drugą, również nieślubną córką. Poziom życia matki i nie znanej jej córki Hortensji (osoby po studiach, optometry) zasadniczo się od siebie różnią. Ale ani kolor skóry, ani poziom wykształcenia nie staną się przeszkodą, która uniemożliwiłaby spotkanie dwóch ciekawych siebie istot. Czy jest szansa na nawiązanie kontaktu między nimi? Tak, ale zanim to nastąpi, muszą zostać ujawnione rodzinne tajemnice. Okazuje się, że niemało spraw zostało przemilczanych. Nie tylko matka Hortensji nie chce wracać do przeszłości. Jej zdecydowanie zamożniejszy brat Maurice, właści-

ciel zakładu fotograficznego, i jego żona Monika też mają przykre doświadczenia. Cierpią, ponieważ nie mogą mieć dzieci. Życie rodzinne jest zbudowane na sprawach starannie ukrywanych i z pozoru niewinnych kłamstwach. Wszystkim potrzebna jest chwila szczerości. Reżyser świadomie doprowadza do takiego katharsis. Prawda ma moc oczyszczającą.

Film ma wiele zalet; udowadnia za pomocą lawiny potocznych faktów, min i odczywek z życia wziętych, że rodzina nie jest przeżytkiem. Ponadto film jest koncertem gry aktorskiej (znakomita kreacja obsypanej nagrodami Brendy Blethyn), wreszcie stosuje świetny chwyt formalny: stop-klatki, na których fotograf utrwala przybrane na sekundy „maski szczęśliwości”. Wszakże są w tym filmie również drażniące chropowatości: reżyser jest apologetą nizin społecznych, próbuje zatem osłodzić losy bohaterów i ich wahania emocjonalne pogodnym, acz mało prawdopodobnym zakończeniem. Widzowie lubią happy endy, ale pod warunkiem że da się w nie uwierzyć...

Zresztą stawiając pytanie o kondycję rodziny, możemy obejrzeć ten film z myślą o sytuacji w Polsce. Nie jest różowo. Z jednej strony powiększa się grupa tych, którzy preferują opisany na wstępie model zachodni, z drugiej – zwolennicy tradycyjnej rodziny są zdani sami na siebie. Problemem polskich rodzin jest brak mieszkań i kłopoty z ich zdobyciem, antyrodzinne podatki nie sprzyjające dzietności, wreszcie wymuszona ekonomiczną koniecznością praca kobiet (według badań statystycznych kobiety częściej

korzystają z urlopów wychowawczych przy pierwszym dziecku niż przy drugim; jest to związane z kłopotami w utrzymaniu 4-osobowej lub większej rodziny przez mężczyznę). Tu warto przytoczyć wypowiedź jednej z matek, zamieszczonej w książce „Nasze sprawy rodzinne” (Wyd. Znak, Kraków 1990): *Co zrobić, żeby dziecko NIE PRZESKADZAŁO mi w pracy? Przecież tyle ważnych rzeczy mam do zrobienia. A tu ciągle: szczepienie, badania kontrolne, dentysta, okulista, zakupy, narysuj mi krowę, mamusi, i pieska też. (...) – Mamusi, zaśpiewam Ci piosenkę! – Co to za piosenka, syneczku? – Zupełnie nowa! O takiej bardzo kochanej mamusi, która w ogóle nie chodziła do pracy! Co robić, żeby praca NIE PRZESKADZAŁA mi wychowywać dziecka? Czy praca się do mnie kiedykolwiek uśmiechnęła?*

Wracając do filmu Mike’a Leigha, jego walorem jest z pewnością precyzyjny opis ludzkich zachowań na co dzień. Opryskliwa, momentami wulgarna młodsza córka kocha matkę, choć nie potrafi jej tego okazać; matka chce dla niej jak najlepiej, ale nie potrafi swoich przestroż powiedzieć bez smrodku dydaktycznego, wreszcie wuj chciałby częściej widywać siostrę i siostrzenicę, ale nie wie, jak to zorganizować... Jaką rolę wobec tych wszystkich osób, spokrewnionych, a jednocześnie nie umiejących się porozumieć, przyjdzie spełnić Hortensji? Jej pojawienie się na przyjęciu z okazji 21. urodzin siostry będzie czymś w rodzaju psychoterapii. Wszyscy poczują się sobie bliżej, serdeczniejsi, bardziej zaprzyjaźnieni. Hortensja wyleczy się z sa-

motności i przylgnie do nich (choć, czy tak łatwo, jak sugeruje rozmowa siostr przy szklarni w końcowych kadrach filmu, nie wiem). Czyli ta zapomniana córka przyniesie ze sobą wiele dobra i uśmiechu. Prawdziwy uśmiech płynący z serca, a nie wywołany przez fotografa zawołaniem „lovely” skierowanym do klientów.

Film „Sekrety i kłamstwa” przywraca wiarę w to, że rodzinę trzeba chronić mimo kryzysów i konieczności seansów psychoterapeutycznych. Tu pozwolę sobie raz jeszcze wrócić do cytowanej wcześniej książki. Z innej wypowiedzi można dowiedzieć się, że: *Dzieci nauczyły mnie – uczciwiej będzie powiedzieć – uczyć – właściwego pojęcia miłości i dobroci. (...) Dzieci pomagają nam stać się ludźmi. I Bóg na naszych drogach – to właśnie one.*

Anna Pietrzak

książki

W LUDZKIM POTOPIE NIEDOSKONAŁOŚCI

Jerzy Górsański
Debiut z aniołem

Wyd. AGAWA,
Warszawa 1997, ss. 75

Przez wiele lat poezja Jerzego Górsańskiego kryła dla mnie niepokojące i pełne tajemnic przesłanie.

Jego ukochanie nadrealizmu, zonglowanie mrocznymi, zaskakującymi niezwykłością skojarzeń obrazami, przywoływanie symboli i postaci z historii kultury budziło we mnie szacunek wobec erudycji autora i lęk przed jego karkołomną wyobraźnią. Kiedy na początku lat siedemdziesiątych poznałam osobiście autora „Kontrabandy” jako pełnego uroku, chmurnego młodzieńca, jeszcze wyraźniej kojarzył mi się on z osobą i twórczością Artura Rimbauda. W miarę upływu czasu zaczęłam dostrzegać w osobowości i poezji Górzańskiego te cechy, które rozpoznałam jako znaki autentycznej wrażliwości i indywidualnego widzenia świata. *Napisać wiersz / to jakby zawiadomić przyjaciela. / To jest telefon w środku nocy. / To jest znak, sygnał, / A nie mistyczne zawołanie. (...) To jest prostokąt światła i okno, / Które nigdy nie wzbrania wejść.* To cytat z tomu „Święty brud” (Czytelnik, 1985), który stał się początkiem mojej ścisłej przyjaźni z poezją Górzańskiego.

Przesłanie tej poezji jest od początku zasadniczo jednorodne, z tym że z tomu na tom zmienia się nieco język wierszy, fraza skraca się, obrazy konkretnieją, mowa nabiera prostoty, niekiedy bywa wręcz kolokwialna. Jeśli w pierwszych tomach – „Próba z przestrzeni”, „Czynności”, „Kontrabanda” – poeta potrafił zachłystywać się słownami, tworząc wizje wielowymiarowe i wieloznaczne, i gubiąc się niekiedy we własnych abstrakcjach, począwszy od tomu „Młode lata bezsenności” (1977) raz po raz narzuca sobie rygor prostoty i bezpośredniości, nie

tracąc jednak swej przyrodzonej niejako skłonności do surrealnych gier wyobraźni. Najciekawsze jest dla mnie w minionych dwudziestu latach twórczości autora „Świętego brudu” odsłanianie się kolejnych zasłon mistyfikacji i sublimacji aż po nagą prawdę biografii i doświadczeń pierwotnych tkwiących u podstaw zaszyfrowywanych przez wyobraźnię obrazów świata. Już w „Świętym brudzie” mówił poeta w wierszu „Temat imaginacyjny”: *Wychowany po staroświecku. / No, niezupełnie. / Prawie, w ogóle, ledwie wychowany. / Ulica była mi domem. / Tak i nie tak. (...) Po wyjściu z domu miałem dom. / A gdy wychodziłem, to jakby z domu do domu. / Był też fotograf o bramę dalej – / W gablotce retusze, upiększania, biel zębów.* Ucieczka w nadrealizm, w pomieszanie światów, w światło własnej i cudzej imaginacji byłaby dla Górzańskiego jak owe *retusze, upiększania* u fotografa? Służyłyby mu one jako efekty specjalne dla dodania ważności i sensu własnemu życiu, własnemu doznaniom? W utworze pod charakterystycznym tytułem: „Język się mówi i język się tworzy – Sprawozdanie sprzed trzech lat, napisane przez poetę, który miał kłopoty z nadświadomością” („Święty brud”) – czytamy taką definicję wiersza: *Wiersz wszakże nie odzwierciedla, ale pragnie niby zwięzły morał / Uzyskać przewagę nad opisem akcji.* Byłby to kolejny dowód na dominację w twórczości Górzańskiego poetyki, w której rzecz i rzeczywistość potrzebują otoczki fantazji, nadrealności, cudu wyobraźni, aby uzyskać prawa obywatelstwa

w świecie wartości preferowanych przez poetę.

Najnowszy zbiór wierszy Górzaińskiego, „Debiut z aniołem”, zaskakuje i wzrusza swoją „nagością”. Tu, jakby całkiem uwolniony z pęt konwencji, poeta mówi sobą, swoim najintymniejszym doświadczeniem, pamięcią, tęsknotą, wrażliwością czulej, reagującej na piękno i ból świata natury. Co prawda już w poprzednim jego zbiorze – „Wszystkim steruje błyskawica” („Przedświt”, 1993) – pojawiają się śmielsze nuty czystej prywatności, wcześniej zaledwie rozproszone pomiędzy innymi wierszami, jednak nowy tom w całości nazywa po imieniu tę rzeczywistość, która stanowi jego treść. A jest to rzeczywistość dzieciństwa i młodości, a więc czasu kształtującego odruchy całego życia i decydującego o aktach wyobraźni dojrzałości. Dominuje tu zatem ton wspomnień, czule pochylenie się nad sprawami, które raz na zawsze zapadając w psychikę, pozostawiają nas niejako w swojej nieustającej niewoli. Myślę, że dla autora tom ten ma wartość najbardziej terapeutyczną, umożliwiając mu świadome wniknięcie w te przestrzenie własnej duszy, które – utajone dotychczas w pamięci i podświadomości – blokowały mu pełny dostęp do samego siebie. Samopoznanie dla każdego twórcy stanowi istotny element wiedzy o świecie, o procesach adaptacyjnych w dorosłe życie, dla poety jest wszakże warunkiem sine qua non bycia twórcą autentycznym, kowalem własnej prawdy artystycznej. Upodobanie do istoty rzeczy i zdarzeń w ich wersji oryginalnej zawsze angażowało siły twórcze poety. Górzaiński nie raz dawał temu

wyraz, w swojej przewrotnej poetyce wielości skojarzeń ujawniając zawsze ukryty pod skórą wiersza imperatyw odpowiedzialności moralnej za sens wypowiedzianych prawd. Z charakterystyczną dla siebie ironią cytuje np. wypowiedź Nietzschego: *Przewaga handlarzy i osób pośredniczących, / Także i w rzeczach najbardziej duchowych* („Zwierzenia z codzienności”, w: „Święty brud”), by wiersz zakończył takim komentarzem: *Z rzeczy stałych lubię zlew i okno*.

Jako wprowadzenie do nowego zbioru najlepiej posłużyłby cytat z wiersza „Dwie wersje nieistnienia” („Święty brud”):

*Świat istnieje tylko wtedy,
Kiedy chcemy, żeby istniał.
Nie istnieje, kiedy używamy*

*[mądrości
W nieodpowiednim momencie.*

Sądzę, że odpowiednia mądrość poety została tu użyta w odpowiednim momencie, by powstał zbiór wierszy przejmujący niepodważalnym autentyzmem przesłania. Ta książka ujawnia to, że związki poety z rzeczywistością rzeczywistością musiały być zawsze bliskie i że świat konkretnych spraw i konkretnych wartości, świat nie dający się unicestwić najbardziej szalonymi wybrykami kamuflującej prawdę przeżycia wyobraźni był i jest dla niego najważniejszy. „Debiut z aniołem” to pełne autentycznej miłości do życia i autentycznej pokory wobec istnienia wyznaczenie dojrzałego poety, który przeszedłszy przez piekła wieloznaczeń i sztuczne arkadie, mówi wprost, bez osłonek alegorii, paradoksu i jakiegokolwiek kostiu-

mu poetyckiego. Górzański jest dzieckiem konkretnego miejsca i czasu, ulicy Wileńskiej na warszawskiej Pradze i tuż powojennych lat polskiej rzeczywistości, kiedy to z małego dziecka stawał się chłopcem, świadkiem własnych i cudzych losów. Ta niewielka książeczka (17 kilkustronicowych poematów) jest w całości hymnem na cześć dzieciństwa, próbą mitologizacji czegoś, co z natury rzeczy – będąc fragmentem konkretnego istnienia – staje się mitem przefiltrowującym dziecięce odkrycia w nostalgii i afirmacji wieku dojrzałego.

W ludzkim potopie niedoskonałości każde dzieciństwo jawi się jako czyste światło nadziei i ocalenia i nawet jeśli nadzieje okazują się złudzeniami, a ocalenie przybiera kształt ostatecznej klęski, dzieciństwo pozostaje na horyzoncie istnienia jako płomyk nie spełnionych czy utraconych możliwości, jako termometr przyszłych uczuć, dar wiecznej niewinności określającej stopień zbrukania i winy, a także szansę oczyszczenia. „Debiut z aniołem” już w tytule wskazuje na tę szansę. Anielstwo własnego dzieciństwa uczynił poeta miarą wszechrzeczy. Wiersz tytułowy zbioru zadedykowany Tomaszowi Burkowski, a poświęcony pamięci Stanisława Grochowiaka, kontrowersyjnego poety światła i ciemności, miłości i śmierci – dziś niesłusznie odsuniętego w zapomnienie – przywołuje obraz młodości autora debiutującego, jak się okazuje, pod opieką autora „Rozbierania do snu”. Górzański oddaje hołd zmarłemu poecie. „Debiut z aniołem” nawiązuje do późniejszych wspomnień młodości autora, z tego samego czasu

wspomnień pochodzi prawdopodobnie kończący tom wiersz „Pierwsza miłość” – apoteoza ulotnej – wiecznej żywej pierwszej miłości. Inne wiersze tworzą cykl wspomnień okresu chłopięctwa wcześniejszego, kiedy życie jest nieustającym – mierzonym na kroki – przekraczaniem granic poznawanego świata: *Nie ustalono dotąd rzeczywistej liczby kroków, które ma do pokonania dziecko, żeby poczuć się myśliwym albo policjantem. (...) Jedno nie ulega kwestii – dzieciństwo składa się z samych początków. („Podróże Skiapody”)*. Na „początki” Górzańskiego składają się m.in. wyimaginowany śpiew kapitana Nemo i obraz końskiej jatkii na rogu Wileńskiej i Zaokopowej, modlitwa Daniela Defoe i pamięć porwania przez Cyganów, praska Copacabana z *biedną piłką w łaty* i głosy umarłych przenikające z wieczności, *Chłopcę załoga / Od kapitana Zumbacha / I kapitana Maka / Z Dywizjonu 303*, wspomnienie sceny rodzinnej przy stole i *wyspy wieprzy* czyli rzeźni przy ulicy Jagiellońskiej. Nie byłoby w tych obrazach nic niezwykłego – w twórczości każdego poety pojawiają się wspomnienia młodości – gdyby nie fakt, że wszystkie wizje Górzańskiego są poddane formującej i rozświetlającej je intencji odwrócenia porządku zdarzeń. Jakby dorosłość poety utrudzona udręką istnienia ratowała się przed ostatecznym unicestwieniem bezpowrotną ucieczką w przeszłość. Poeta, utrwalając w samym sobie status dziecka, chce powiedzieć: patrzcie, oto ja, ten sam, nie zmieniony obrotami czasu, autentyczny, jedynie taki godny uwagi: *Wciąż mnie prowadzi za rękę*

/ Ociemniałe dziecko, / Co w pośpiechu wędruje / Ku białym oczodołom ciowna. I wierzymy, że ocalił przed zagładą skazane na śmierć konie, kiedy w wierszu „Końska centryfuga” mówi:

*I płynęło przez wzburzone fale
Stado koni, co uszło szczęśliwie
Do moich chłopięcych snów,
Do moich pastwisk na równinie.*

Wierzymy pocie takżę, kiedy w „Wyspie wieprzy” zapewnia: *Tej jesieni właśnie / Żegnałem przemienne struktury / Nieskalanych obietnic, / Próżnych wyswobodeń.* Wizja świń wyprowadzonych z rzeżni na łakę i poddanych ponownej nieuniknionej zagładzie w wyobraźni chłopca kończy się przejmującą pointą: *Widziałem – / Na tym miejscu wyrastał / Las czerwonych krzyży.*

Wspominanie miejsc dzieciństwa, ludzi, ulic, domów, podmiejskich łak i zwierząt tworzy niepowtarzalny świat miłu towarzyszącego każdej dojrzałej wizji świata. Górzański poszedł tu jakby o krok dalej w przygodzie autopoznania. Nie tylko przywołuje obrazy dzieciństwa, nie tylko mówi o nim: *Dostałem powoli w wyimaginowanej podróży.* On dziecięcą imaginację czyni kluczem do dorosłości, nadaje jej niejako szlachectwo, szlify doskonałości w *ludzkim potopie niedoskonałości.* Zadeedykowany Zbigniewowi Herbertowi poemat „Martwa natura z kogutem” zawiera kwintesencję myślową tomu „Debiut z aniołem”: *Miałem swój praski Montparnasse, od frontu, z pelargoniami na balkonach* – tak się zaczyna ten poemat. Pod koniec realisty-

czna wizja konkretnego miejsca wciąż nie ustępuje pokusie metaforyzacji: *Miałem ten Montparnasse, / Z jego niezmienną fakturą zdarzeń – / Lecz nie ma sposobu, / Żeby opisać jej ciężkie struktury, / Wejść głębiej w najtajniejszą tkanę, / Bo wciąż parzy na jawie / Płonąca w szklance lemoniada / W budce u Morisona / Na rogu Wileńskiej i Konopackiej.* I mimo próby przetworzenia osobistego mitu w bardziej uniwersalistyczną idyllę poemat kończy się słowami: *Po ciemnym widzeniu / Jasne zmarłych-wstanie.* W tym właśnie dwuwierszu zawarł poeta ostateczny sens własnej filozofii. Pozwolę sobie sparafrazować jego przesłanie: zmarłych-wstaniemy tylko wtedy, gdy ocalimy w sobie dziecko, tego świadka i sędziego własnych czynów w jednej osobie. Ta zakorzeniona w Ewangelii prawda niektórym wyda się może naiwna, jest jednak prawdziwsza od wszelkich zwodniczych teorii ocalenia naszej przemądrzałej aż do samozagłady epoki.

Adriana Szymańska

W ŚWIECIE GORSZYM NIŻ JASKINIOWCÓW

Piotr Bednarski
Błękitne śniegi

Oficyna Wyd. „Volumen”,
Warszawa 1996, ss. 126

Odnutowałem ostatnio na łamach „Przeglądu Powszechnego” fakt nasilającej się w najnowszej prozie polskiej TENDENCJA MITOLOGIZACYJ-

NEJ, którą może niedługo będzie można porównywać z intensyfikacją słynnego boomu prozy realizmu magicznego w krajach Ameryki Łacińskiej w latach 60. i 70. Coraz większy zastęp narratorów polskiej beletrystyki współczesnej twórczo wykorzystuje (trzeba przyznać, że na ogół z dobrym skutkiem) przekonanie o mitogennym, podatnym na ubarwienia legendarne i wszelkie upiększenia, charakterze ludzkiej egzystencji; coraz większa liczba autorów powraca też z przysposobionym pod tym kątem aparatem poznawczo-artystycznym do tematu – często nie opisanego z powodów cenzuralnych – własnego dzieciństwa spędzonego w różnych, na ogół niechlubnych, okresach Polski Ludowej.

Literacka podróż Piotra Bednarskiego ku nie wykorzystanym wcześniej przezeń, a nader inspirującym, obszarom osobistej pamięci wiedzie w jeszcze bardziej odległe i wciąż dla wielu „zakłete” rewiry historycznej przeszłości; Bednarski, autor kilku wydanych w latach 70. zbiorów wierszy (m.in. „Arka Przywierza”, „Pieśń Żeglarzy”), a także tomów opowiadań i powieści („Lancelot”, „Parsifal”), po raz pierwszy opisał z pasją i inwencją tę inicjacyjną część swego życia – spędzoną w sowieckim miasteczku zsyłki po wywóźce z rodzinnego Podola – której z oczywistych względów nie mógł albo nie umiał w satysfakcjonujący sposób spożytkować w swojej peerelowskiej karierze pisarza. To, że podróż w głąb czasu jest w tym przypadku nie tylko rekonesansem artystycznym (a jest takim, i to udanym, przede wszystkim), tylko równoczesnym sięgnięciem do

skarbnicy własnych wspomnień autora, potwierdza bardzo dosłownie w finale „Błękitnych śniegów” narrator, który kończąc dramatyczną opowieść o przygodach małego Polaka pochodzenia żydowskiego rzuconego w samo jądro archipelagu gułag i tracącego w nim kolejno wszystkich bliskich, zapowiada jego nowe, odmienne przyszłe wcielenie (które nie obchodzi już narratora książki); oto opiekująca się chłopcem po śmierci matki kobieta, której umiera syn, odświeżając mu nową rolę w życiu: *Mój mąż jest w armii Berlinga. Wydeptałam pozwolenie. Pamiętaj, jestem teraz twoją matką i nazywasz się Bednarski. A imię masz identyczne jak mój syn... Będzie nam dobrze, zobaczysz.* Po tych słowach bohater czuje się jak *Hiob, któremu Pan oddał całą majątność*, ale zapewne jest to bardziej opinia narratora wyrażona już z dystansu czasu i pozycji kogoś, kto czuje się usatysfakcjonowany swą nową sytuacją bytową u boku przybranej matki, niż uczestnika opisywanych zdarzeń, który w epicentrum wojennych zmagani totalitaryzmów, w świecie *gorszym niż jaskiniowców* – gdzie jemu i jemu podobnym było tylko o tyle *dobrze*, o ile jeszcze *nie znali dobra* – zostaje raptem zupełnie osamotniony.

Powieść Bednarskiego – mimo że podobnie jak utwory np. Pawła Huellego („Opowiadania na czas przeprowadzki”), Stefana Chwina („Krótka historia pewnego żartu”), Aleksandra Jurewicza („Pan Bóg nie słyszy głuchych”), Feliksa Netza („Urodzony w Święto Zmarłych”) i inne powieści, które wymieniałem we wspomnianym niedawnym omówieniu na łamach „PP”, eksponuje

jako bohatera dziecko, odwołując się do pamięci samego autora – odbiega jednak od reszty tej literatury. Różni się przede wszystkim rozmiarami obserwowanego zła i wymiarem swego autentycznego, wyprowadzonego bezpośrednio z doświadczeń i przeżyć dramatyzmu. To, co dotknęło małego „Hioba” w jego wczesnym wcieleniu, jest nieporównywalne z nawet najbardziej dotkliwym dramatyzmem losu bohaterów innych powieści i opowiadań tendencji „mitologizującej”; zesłanie do katorgi, a potem, po krótkim kontakcie z rodziną, śmierć wciąż niepokornego wobec sowieckich siepaczy ojca, zastrzelenie na oczach chłopca podczas wywózki na jednym z „etapów” jego dziadka (i to wskutek wybryku właśnie wnuka), choroba psychiczna babki Anastazji nie liczącej się z wyzwiskami wobec „czarwonej zarazy” i ponoszącej za to również ostateczną karę, tragiczne przypadki wielu kolegów i poznanych na zsyłce osób, czarna seria samobójstw i zabójstw prześladowanych nawet najwierniejszych funkcjonariuszy systemu (w tym kolejnych komisarzy NKWD porażonych i odmienionych niezwykłą, magiczną urodą matki bohatera, w książce noszącej nie bez przyczyny metaforyczny przydomek „Piękna”), wreszcie w finale tragiczna śmierć samego „Piękna”, czyli matki ginącej podczas ceremonii ślubnej z rąk pogardzanego przez nią, a wykorzystywanego do ratowania bliskich, zakochanego w niej do utraty zmysłów enkawudzisty Durowa, który chwilę później kieruje broń przeciw samemu sobie – wszystkie te zdarzenia, wraz z całą sekwencją innych nie wymienionych, a niezwykle

wypadków, mogłyby z powodzeniem obsłużyć wiele opowiadań w tomach kilku współczesnych polskich autorów.

W wątku faktograficznym zwraca uwagę celna, choć skrótowna analiza psychologiczna postaci i równie trafna autoanaliza bohatera, który zawdzięcza swe przeżycie gehenny nie tylko bardzo urodziwej, lecz i nadzwyczaj mądrej i dobrej matce, czyli „Pięknu” (wyposażającej syna z Biblią w rękę w kodeks kryteriów moralnych, zdolności odróżniania „ciemności” od światła), ale i własnemu nadzwyczajnemu sprytowi, pozwalającemu chłopcu wywinąć się z sytuacji, które na innych sprowadziłyby nieuchronne nieszczęście; jak w tej choćby próbie, kiedy kierownik szkoły dowiaduje się o prowadzonym przez bohatera uświadamianiu kolegów szkolnych w wiedzy chrześcijańskiej i inwigiluje: *A czy ty wiesz, że Chrystus nie istniał, że to wszystko bajki? – Nie wiedziałem, ale teraz wiem. I wiem również, dlaczego babcia opowiadała mi o Jezusie Chrystusie. – Ona może opowiadała, ale my tobie zabraniamy o nim wspominać. – Nie wolno opowiadać bajek? – zapytałem. – Można. Ale nie o Jezusie. To są złe bajki. Jeśli lubisz czytać i opowiadać, weź, czytaj „Kapiuał”. – To także bajka? Stałe podkreślanie autentyczności i wiarygodności przekazu narratorskiego powoduje, że nie mamy wątpliwości, iż ta przytoczona „czarna nieć” egzystencji oplątująca bohatera jest wysnuta z bezpośrednich przypomnień samego Bednarskiego, oczywiście w jego wcześniejszym wcieleniu, kiedy jeszcze nie nazywał się Bednarski.*

„Błękitne śniegi” różnią się od np. „Krótkiej historii pewnego żartu” Chwina, „Lidy” Jurewicza, „Opowiadań na czas przeprowadzki” Huellego także znacznie donioślejszym i ważącym na konstrukcji fabularno-ideowej udziałem dorosłego i świadomego swej dojrzałości, przewagi informacyjnej nad bobaterem narratora: opowieść i interpretacja świata nie jest tu budowana jak w innych utworach z pozycji głównie naiwnego, zagubionego dziecięcego obserwatora rzeczywistości. O ile w innych książkach zabiegi mitologizacji często polegają na wydobywaniu i podkreślaniu roli magii i fantazji owego wczesnego, nieskażonego oglądu spotworniałego świata, na sprowadzaniu perspektywy narratorskiej do horyzontu podwórka i pola gier domowych czy szkolnych, to Bednarski świadomie angażuje swą świadomość historyczną i wiedzę dorosłego człowieka, swój aparat poznawczo-artystyczny do dzieła zobrazowania prawdy o czasie zła na ziemi i w związku z tym przenosi zakorzenioną w autentycznym doświadczeniu opowieść na piętro literackiej przypowieści. W prozie innych autorów mitologie dzieciństwa określają i zakreslają granice widnokregu poznawczego, uruchamiają ich wyobraźnię twórczą, tu służą jako punkt wyjścia do diagnoz i konstrukcji mitologizacyjnych. Bohatera otacza cała galeria typów i sylwetek mających swe pierwowzory bądź odniesienia w krajobrazach kulturowych, wyniesionych z baśni dzieciństwa i lektur dojrzałego wieku.

Mieczysław Orski

ROSYJSKA CERKIEW W XX WIEKU

Dymitr Pospiełowski
*Russkaja
prawosławnaja
cierkow
w XX wiekie*

Riespublika,
Moskwa 1995, ss. 511

Po upadku komunizmu w Rosji nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania prawosławiem. Jest to widoczne choćby w liczbie ukazujących się książek na temat historii tego wyznania. Praca kanadyjskiego profesora, D. Pospiełowskiego, to jedna z ciekawszych wśród ostatnio wydanych. Autor wykorzystał zarówno bogatą literaturę, jak i dokumenty, które odnalazł podczas kwerend archiwalnych przeprowadzonych w latach 1990-93 w Moskwie i Sankt Petersburgu. Całość uzupełnił zebranymi przez siebie relacjami.

We wstępnych rozdziałach Pospiełowski m.in. zwraca uwagę na to, jak wielkim nieszczęściem dla Cerkwi prawosławnej było zniesienie w XVIII w. przez Piotra I patriarchatu i tym samym podporządkowanie jej państwu. W wyniku tej decyzji spadł autorytet moralny Cerkwi, nastąpiło zobojętnienie religijne dużej części społeczeństwa, a wśród duchowieństwa wiejskiego zapanowała bieda, co w konsekwencji doprowadziło do szerzenia się w seminariach duchownych radykalnych idei socjalistycznych (w tym

kontekście seminaryjne lata Stalina nie są niczym niezwykłym).

Po rewolucji lutowej przywrócono patriarchat i rozpoczęto proces odnowy prawosławia, ale został on zahamowany wskutek objęcia władzy przez bolszewików. Już 20 I 1918 r. odpowiednim dekretem pozbawili oni Cerkiew wszystkich majątków i środków utrzymania. Lenin jako przykładowy marksista liczył na to, iż bez bazy materialnej prawosławna „duchowa nadbudowa” obumrze sama. Gdy tak się nie stało, komuniści przystąpili do dalszych działań. W 1922 r. doprowadzono do powstania kilku rozłamowych Cerkwi oraz skonfiskowano kościelne kosztowności i przedmioty kultu („przy okazji” rekwizycji zabito 2691 księży, 1962 mnichów, 3447 mniszek i nieznaną liczbę świeckich). Dwa lata później zabroniono w konstytucji wszelkiej *religijnej propagandy*, a po śmierci patriarchy Tichona w 1925 r. nie pozwolono na wybór jego następcy.

W tej sytuacji, w 1927 r. pełniący rolę opiekuna patriarchszego tronu metropolita Siergiej złożył deklarację lojalności wobec państwa sowieckiego. Ta kontrowersyjna decyzja zapoczątkowała trwający po dziś dzień spór o jej słuszność. *Siergiej uważał – pisze Pospiełowski – że do przeżycia Cerkwi konieczne jest uratowanie chociażby szkieletu scentralizowanej organizacji. Jego oponenci zaś uznawali, iż dla ocalenia Cerkwi potrzebna jest przede wszystkim silna i czysta wiara chrześcijan oraz łaska Boża – Cerkiew może bowiem przeżyć bez żadnego organizmu administracyjnego* (s. 325). Pospiełowski w tym sporze przyznaje rację metropolicie.

Pomimo deklaracji w 1929 r. nastąpiła kolejna fala represji, która trwała – z przerwami – do 1941 r. W jej wyniku liczba otwartych cerkwi spadła z 28560 w 1928 r. do zaledwie 3021 w 1941 r., przy czym prawie 3000 czynnych świątyń było na terenach II RP wcielonych w 1939 r. do ZSRR! W Odessie pozostawienie jednej świątyni wyprosił u Stalina leczący oczy „wodza rewolucji” prof. Filatow. W czasie represji, od 1918 r. do końca lat 30., komuniści zamordowali 42 tys. kapłanów prawosławnych. W 1964 r. liczba zabitych księży wynosiła już *nie mniej niż 50 tys* (s. 171).

Pomimo prześladowań po uderzeniu Niemiec na ZSRR metropolita Siergiej bez wahania wezwał do walki z najeżdżącą i potępił duchownych współpracujących z hitlerowcami. W nowej sytuacji władze zaprzestały otwartych prześladowań, ale wbrew mniemaniu o radykalnej zmianie polityki religijnej do 1943 r. nie pozwoliły na otwarcie ani jednej z zamkniętych świątyń. Rzeczywista zmiana polityki nastąpiła dopiero po słynnym spotkaniu Stalina z 3 biskupami prawosławnymi 4 IX 1943 r. Stalin zgodził się m.in. na otwarcie części zamkniętych cerkwi i niektórych seminariów duchownych oraz na wybór patriarchy (został nim metropolita Siergiej).

Zastanawiając się nad przyczyną zmiany sowieckiej polityki, Pospiełowski dochodzi do wniosku, że wynikała ona z uwarunkowań polityki zagranicznej, a nie wewnętrznej. Chodziło o zrobienie dobrego wrażenia na zachodniej opinii publicznej oraz o ułatwienie podboju państw Europy Środkowej. Zyski w polityce zagranicznej były na tyle duże, iż

Stalin kontynuował nową politykę religijną także po wojnie. W 1949 r. w ZSRR działało już 14477 cerkwi oraz 8 seminariów duchownych. Powoli zwiększała się liczba kapłanów. Jednak w zamian za umożliwienie prowadzenia minimum działalności duszpasterskiej biskupi prawosławni musieli głośno deklorować, iż *cerkiew w Rosji jest wolna i nie podlega prześladowaniom* (s. 311). Metropolita Siergiej podpisał nawet *jawnie kłamliwe oświadczenie* obciążające winą za zbrodnię w Katyniu Niemców (s. 185).

Nową falę represji zainicjował Chruszczow w 1959 r. W ciągu kilku lat zamknięto 7000 cerkwi, a 200 kapłanów namówiono lub zmuszono do zrzucenia sutanny. Wobec wiernych stosowano różnorakie naciski, np. dzieci chodzące do cerkwi straszono, iż zostaną odebrane rodzicom i umieszczone w internacie. Podczas represji władze komunistyczne nie zapominały o stwarzaniu pozorów normalności wobec zagranicy. Aż trudno uwierzyć, że te wysiłki były skuteczne. Pospielowski przytacza zapis, który grupa meksykańskich dziennikarzy po zwiedzeniu Ławry Troicko-Siergiejewskiej pozostawiła w księdze pamiątkowej: *Dzięki sowieckiemu ustrojowi, narodowi i rządowi religia jest w kraju bardzo szanowana* (s. 304).

Po odejściu Chruszczowa władze zmieniły swoją politykę, gdyż uznały, że zamykanie cerkwi nie tyle zmniejsza liczbę wiernych, ile skłania ich raczej do wstępowania do nielegalnych (czyli dla władzy bardziej niebezpiecznych) organizacji religijnych. Dzięki temu Breżniewowska stabilizacja objęła także

Cerkiew. Choć nie stosowano już brutalnych represji, to w dalszym ciągu prowadzono antyreligijne akcje propagandowe i odrzucano wszelkie próby o otwarcie nowych świątyń. Starano się też ograniczyć wpływ prawosławia na młodzież. W tym celu m.in. kordony milicji i członków komsomołu w większe święta nie dopuszczały do cerkwi młodych ludzi pod pretekstem ochrony wiernych przed chuliganami.

Lata 80. radykalnie zmieniły sytuację Cerkwi. Jeszcze w kwietniu 1985 r. plenum CK KPZR wezwało do *wzmoczenia ateistycznej walki* (s. 385), ale od 1987 r. *ateizm już nie atakuje, a raczej się broni* (s. 387). Rok wcześniej tragedia w Czarnobylu wywołała masową falę chrztów, co było związane ze zbieżnością nazwy tej miejscowości (Czarnobyl po ukraińsku oznacza piołun) z fragmentem Apokalipsy św. Jana (8,10-11). Ten powrót do religii jeszcze utwierdziły obchody 1000-lecia chrztu Rusi. Według oficjalnych danych od 1971 do 1987 r. ochrzciło się około 30 mln ludzi. Przyjęcie w październiku 1990 r. prawa o wolności sumienia było dla Cerkwi prawosławnej w dużej mierze zaakceptowaniem przez państwo istniejącego od paru lat stanu faktycznego.

Podczas puczu Janajewa w sierpniu 1991 r. stojący na czele Cerkwi dopiero co wybrany patriarcha Aleksiej II wyraźnie zdystansował się od komunistów i wezwał armię oraz naród do *niedopuszczenia do przelania bratniej krwi* (s. 443). Klęskę puczystów patriarcha przyjął z ulgą, jako *pożegnanie z reżimem komunistycznym* (s. 443).

Wraz z upadkiem komunizmu przed Patriarchatem Moskiewskim stały jednak nowe problemy, m.in. uregulowania stosunków z Cerkwią emigracyjną, podziemną, Kościołem rzymsko- i grekokatolickim. Szczególnie ostre formy przybrał spór z grekokatolikami ukraińskimi. Pospiełowski przyznaje, że tzw. sobór lwowski z 1946 r., na którym „zjednoczono” unitów z prawosławiem, był przygotowany przez NKGB i nie jest ważny z punktu widzenia prawa kanonicznego. Jednocześnie jednak uważa, iż wielu byłych członków tego Kościoła pragnie pozostać prawosławnymi i w związku z tym oskarża grekokatolików o niechęć do kompromisu, zbyt wygórowane żądania oraz przejmowanie siłą świątyń także tam, gdzie większość wiernych nie chce powrotu do unii. Choć spór ten trwa, to zdaniem Pospiełowskiego, *pierwsza unicka euforia minęła w 1991 r. i od tego momentu wzrasta liczba osób rozczarowanych do unii* (s. 421).

Praca Pospiełowskiego omawia także dzieje emigracyjnej tzw. Cerkwi Zarubieźnej, czyli wspólnot działających w podziemiu oraz podporządkowanych Patriarchatowi Moskiewskiemu Cerkwi na Ukrainie, Białorusi w krajach nadbałtyckich. Wspomina również o Kościele prawosławnym w Polsce. Pospiełowski nie ukrywa swoich sympatii do Patriarchatu Moskiewskiego. Uważa, że po upadku ZSRR pozostałe wspólnoty powinny mu się podporządkować, by wspólnie odnowić życie religijne Rosji i nie tylko. Przywrócenie jedności byłoby tym bardziej wskazane, że całemu prawosławiu – zdaniem Pospiełowskie-

go – brakuje dobrze wykształconych duszpasterzy i misjonarzy, zdolnych przyciągnąć do Cerkwi nowych ludzi.

Niestety, z książki Pospiełowskiego nie dowiedziałem się wiele na temat powiązań Patriarchatu Moskiewskiego z KGB. Autor nie odniósł się do zarzutów ks. Gleba Jakunina, iż był on *filiją IV Oddziału V Wydziału KGB i jedynym kanałem, którym KGB mogło przeniknąć za mury Watykanu* (patrz: wywiad z G. Jakuninem, „PP” nr 1/1992). Brak ten jest tym bardziej widoczny, że powiązania z KGB są jedną z głównych przyczyn nieuznawania przez Cerkiew emigracyjną czy podziemną Patriarchatu Moskiewskiego.

Wiele też Pospiełowskiego jest z pewnością dyskusyjnych. Niemniej jego praca bez wątpienia pomoże, zgodnie z wyrażoną przez niego nadzieją, w odkrywaniu i wyjaśnianiu faktów *niezależnie od tego, jak bardzo by one były gorzkie* (s. 8).

Grzegorz Motyka

KOŚCIÓŁ A KOMUNIZM

Piotr Nitecki
*Socjalizm, komunizm
i ewangelizacja*

Wyd. WSSS
im. ks. F. Blachnickiego
Suwałki 1994, ss. 172

W XX w. powstały dwa totalitaryzmy, z których jeden precyzyjnie obmyślonymi zbrodniami przewyższył wszystkie wcześniej znane

okrucieństwa, a drugi – przytłoczył wszelkie dotychczasowe zło ogromem zbrodni z dziesiątkami milionów ofiar rozproszonych po całym świecie. W przeciwieństwie do wszystkich poprzednich działających „legalnie” (zgodnie z konstytucją i pod autorytetem państwa) mechanizmów destrukcji, komunizm posługiwał się perfekcyjnie skonstruowanym, finezyjnym językiem przeinaczającym dotychczasową treść słów. O ile bowiem zbrodniczy charakter faszyzmu był na tyle ewidentny i oczywisty, że mógł on od razu, bez większego żalu upaść w wyniku gwałtownej katastrofy wojennej – łącznie ze swoją państwowością i „prawem” – o tyle komunizm ukryty w pięknych słowach powoduje do dziś zamieszanie w umysłach wielu często bardzo uczciwych ludzi. Książka P. Niteckiego uczy, że nie można traktować okresu totalitaryzmu jako zamkniętej przeszłości, na której powinien skupić swoją uwagę historyk, ale już nie teolog. Tymczasem przyszłość nie będzie lepsza bez prawidłowego odczytania lekcji przeszłości.

Po 1989 r. doszło do wielu zmian, zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej. Marksizm w formie tzw. realnego socjalizmu musiał ustąpić z areny historycznej. Chryścijanin winien odczytywać owe przemiany jako znaki czasu, jako wezwanie do udziału w uświęceniu świata, czyli aktywne włączenie się w działalność ewangelizacyjną Kościoła (s. 6). Apostołem nowej ewangelizacji, jedności Europy i strażnikiem wartości chrześcijańskich jest Jan Paweł II, który bezustannie wzywa do szacunku wobec życia, od początku jego istnienia aż do natu-

ralnej śmierci. Jak kształtował się w nauczaniu społecznym Kościoła stosunek do socjalizmu i komunizmu od początku XIX w. aż do dziś? Odpowiedź na to pytanie tworzy zasadniczą część prezentowanej pracy.

W rozdziale „Dlaczego komunizm się kończy?” autor podaje treść i genezę, a ponadto przedstawia rys historyczny oraz filozoficzno-społeczne podstawy ideologii marksistowskiej. To, co stanowiło program komunizmu, stało się przyczyną jego upadku: zanegowanie prymatu osoby na rzecz kolektywu, zakwestionowanie osobowego charakteru pracy (niesprawiedliwość ekonomii), idea walki klas (miała zastąpić ideę solidarności społecznej), walka z religią. Kościół, mając na uwadze wielką godność człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, podjął się krytyki doktryny socjalistycznej i komunistycznej. Przyjęcie chrześcijańskiej koncepcji człowieka pociąga za sobą zobowiązania moralne. Prawo Boże wpisane w serce człowieka przez Stwórcę jest niezmiennne, choć zmieniają się okoliczności bytowania człowieka. Zło moralności socjalistycznej polegało głównie na apoteozie zakłamania. Znalazło to swój wyraz nie tylko w totalnej deprecjacji prawdy, ale i we wszystkich wymiarach życia programowo budowanego na fałszu. Do tego dochodziło zniewolenie realizowane cynicznie w imię wolności, a posunięte do granic niewiarygodnego okrucieństwa. Komunizm nie tylko okłamywał, ale uczył kłamstwa. Szczególnym przełomem w dziejach walki o wolność było więc wyzwolenie się od strachu przed mówieniem i świadčeniem prawdy.

W rozdziale „Początki refleksji Kościoła nad socjalizmem” Nitecki stwierdza, iż rewolucja francuska wyznacza początek rozwoju socjalizmu, zaś jej owocem był też liberalizm, który głosząc wolność absolutną, umożliwił szybki wzrost kapitalizmu. Na początku XIX w. następuje wyraźna krytyka socjalizmu w dokumentach kościelnych. Papież Grzegorz XVI w encyklikach „Mirari vos” (1832) i „Singulari nos” (1834) potępia doktrynę liberalizmu, Pius IX w „Quanta cura” (1864) i dołączonym do niej „Syllabusie” wypunktowuje główne błędy ówczesnych czasów rozwijającego się liberalizmu. Prawdziwego przełomu w procesie patrzenia na problematykę socjalizmu i społecznego zaangażowania Kościoła dokonał Leon XIII w „Rerum novarum” (1891). Dokument ten stanowią reakcję papieżstwa na wzmagające się w XIX w. niepokoję klasowe i społeczne wywołane rozwojem kapitalizmu i szerzeniem się idei marksistowskich oraz socjalistycznych. Papież poddał krytyce utopijne idee socjalistyczne i opowiedział się za nienaruszalnością własności prywatnej, którą uznał za *pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu*. Opowiedział się również za sprawiedliwością społeczną, jednak podkreślał, że z natury rzeczy zupełna równość jest utopią. Ludzie bowiem różnią się między sobą co do inteligencji, pilności, zdrowia i sił. Encyklika „Rerum novarum” zapoczątkowała rozwój współczesnej społecznej doktryny Kościoła, którą w sposób istotny rozbudowuje obecnie Jan Paweł II.

W rozdziale „Od ideologii »socjalizmu« do realnego »komunizmu«” autor omawia wkład Piusa XI w rozwój nauki społecznej Kościoła,

a także jego stosunek do socjalizmu i komunizmu w encyklice „Quadragesimo anno” (1931). Pius XI zrezygnował z zamysłu żywego przez wieki – tworzenia państwa chrześcijańskiego. W pluralistycznym i laicyzującym się świecie taki postulat byłby zgoła anachroniczny. Dlatego też papież sformułował pod adresem rządzących inny postulat: aby państwo nie było antychrześcijańskie. Z tego postulatu musiała płynąć krytyka zawarta w encyklice „Divini Redemptoris” (1937), zwanej *encykliką o bezbożnym komunizmie*. Papież odrzuca doktrynę komunistyczną jako sposób „urządzania” świata. Dokonuje druzgoczącej krytyki materializmu ewolucyjnego Marks’a. Komunizm opierający się na ateizmie i uważający religię za ideologię rozwiniętą przez jedną klasę społeczną, by narzucić swoją dominację innym, jest w swej istocie złem.

Rozdział „Między potępieniem a dialogiem” ukazuje nauczanie Jana XXIII i Pawła VI. Jan XXIII przestrzegał wiernych przed ideologią komunistyczną, krytykował poczynania władz komunistycznych ograniczających prawa Kościoła w działalności ewangelizacyjnej. W encyklice „Pacem in terris” (1963) dawał wyraz nadziei, że wszyscy ludzie dobrej woli, wierzący i niewierzący, zaangażują się na rzecz pokoju. Cztery filary tego pokoju to: prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność. Paweł VI w „Ecclesiam suam” (1964) dał definicję dialogu, ukazał potrzebę i metody jego prowadzenia. Postawa dialogu nie wyklucza krytyki komunizmu na płaszczyźnie ogólnohumanistycznej. Papież poddał naukowej krytyce ateizm, który zagraża budowie ładu moralnego w społeczeństwie i niszczy godność człowieka.

Rozdział „Jan Paweł II i obalenie komunizmu” stanowi podsumowanie, wyrażające się w stwierdzeniu: *Jan Paweł II przejdzie do historii jako ten pasterz Kościoła, za którego pontyfikatu obalony został system komunistyczny.*

Historycy, socjologowie, ale również teologowie powinni podjąć trud dokładnego zbadania totalitaryzmu, który dokonał tak strasznego spustoszenia w kulturze, ekonomii oraz mentalności całych narodów. Klarowność poszczególnych rozdziałów książki, jedność wywodu to zalety, o których zapewne pisałby „urzędowy” recenzent. W oczach przeciętnego odbiorcy najważniejsze są jednak konkretne odniesienia do rzeczywistości, w której on sam żyje, odwaga formułowania odpowiedzi na pytania, które jakże często stawia przed nami codzienność. Dla polskiego społeczeństwa, usiłującego w gorących dyskusjach określić najważniejszy model wzajemnej relacji między Kościołem a innymi środowiskami i podmiotami społecznymi, książka P. Niteckiego jest bardzo wartościowa.

Edward Treter

DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Ryszard K. Przybylski
Wszystko inne
Szkice o literaturze,
sztuce
i kulturze współczesnej

Obserwator,
Poznań 1994, ss. 197

Rzeczywistość społeczna i kulturowa stanowi system naczyń połą-

czonych. Zmiany społeczne i polityczne prowadzą zazwyczaj do zasadniczych przewartościowań kulturowych. Gdy upadają oficjalnie obowiązujące autorytety, gwałtownie poszukuje się nowych drogowskazów aksjologicznych. Zazwyczaj podsuwa je tradycja. Korzystanie z tradycji w Polsce nie jest proste. Tradycja II Rzeczypospolitej, zwalczana zaciekle przez władze komunistyczne, podlegała idealizacji. Co gorsza, proces ten objął również tradycję Peerelu. Jakby tego było mało, wiele podstawowych wartości zostało zaanektowanych i zdeformowanych przez ideologię komunistyczną. Dzisiaj w Polsce mało kto wie, co to jest prawda, uczciwość czy honor (to jedna z przyczyn sukcesu wyborczego Kwaśniewskiego). Procesy ideologizacji objęły również obraz świata proponowany przez środowiska opozycji demokratycznej. Wspomniane negatywne tendencje, występujące po obu stronach barykady, prowadzą do destrukcji tkanki kulturowej. Ryszard K. Przybylski, znany eseista, krytyk literacki, autor opracowań, tłumacz, dostrzega zagrożenia dla polskiej kultury. W kryzysie widzi jednak pewną szansę. *Nadszedł więc czas zasadniczych przewartościowań. Demaskowania rozmaitych grupowych uroszczeń, karykaturalnych już dziś konwencji czy samokompromitujących się misji. W tym przedsięwzięciu nie chodzi tylko o zmianę stosunku do idei regulującej nasze postępowanie w ciągu, powiedzmy, ostatnich kilkunastu lat, ale raczej o nowe spojrzenie na całe współtworzące nas dziedzictwo.*

Potrzeba przewartościowania dziedzictwa przeszłości nie może jednak prowadzić do totalnej negacji wszystkiego. Wybór takiej „bolsze-

wickiej” drogi nigdy nie kończy się sukcesem, stąd postulat Przybylskiego, aby przekształcaniu rzeczywistości towarzyszyła głęboka pamięć: *Przy czym pamiętać powinniśmy dziś raczej nie tyle heroiczną przeszłość, której roli nie można przecenić w czasach zniewolenia, ile właśnie niechlubne dokonania i rozmaite zbiorowe dewiacje, aby im powtórnie nie ulegać w realiach, za które ponosimy już bezpośrednią odpowiedzialność.*

Najbardziej czuła na zmiany świadomości i tożsamości kulturowej jest literatura i sztuka. Przybylski dokonuje przeglądu polskiej literatury i sztuki ostatniego półwiecza, m.in. prozy Stempowskiego, Miłosza, Myślińskiego, Lipskiego, Pankowskiego, poezji Twardowskiego, Kamińskiej, Międzyrzeckiego, Krynickiego, Barańczaka, Ficowskiego, malarstwa Markowskiego, Lubowskiego, Szajny, fotografii Pruszkowskiego.

Rezultatem przemysleń autora jest kilka istotnych wniosków. Patrząc na krajobraz po bitwie stoczonej przez polską kulturę i sztukę w obronie swojej tożsamości i niezależności z komunistycznym aparatem propagandy i indoktrynacji, trudno hurraoptymistycznie kosztować owoców zwycięstwa. Z jednej strony wiele metod komunistycznych nadal pozostało w użyciu (nakazy zamiast konsensu, myślenie życzeniowe), z drugiej komunizm doprowadził do istotnych zaburzeń w komunikacji społecznej. Jak się porozumiewać – zastanawia się Przybylski – gdy język bezpośredniego kontaktu zrabowany został przez rozmaite formy świadomości społecznej, zwłaszcza ideologie. One to zaważadnęły ludzką mowę, manipulu-

jąc nią i przykrawając ją do własnych celów. W rezultacie wiele pojęć reprezentujących podstawowe wartości utraciło swoją semantyczną jednoznaczność, a propagandziści przypisali im wygodne dla siebie sensy. Ludzie nie chcą lub nie potrafią słuchać, a przecież słuchanie to warunek międzyludzkiego porozumienia.

Istotne zmiany wystąpiły nie tylko wśród odbiorców, ale także wśród nadawców-twórców. Przede wszystkim zmieniło się rozumienie działalności artystycznej i sposobu jej społecznego funkcjonowania. Przemiany były w dużym stopniu konsekwencją systemu politycznego. Autorytaryzm lat 70. i 80. narzucił artystom uzależnienie, swoisty mecenat, który przytłumił różne formy ekspresji i wyrazu. Słabnący system komunistyczny nie był w stanie, jak dawniej, ingerować skutecznie we wszystkie dziedziny życia. Pojawiały się w miarę wolne pola, „osobliwe rezerваты”, gdzie można było tworzyć pod warunkiem ucieczki od rzeczywistości (cóż za „postęp” w stosunku do czasów socrealizmu). Otworzyło się pole dla awangardy. Krach komunistycznego porządku nie okazał się łaskawy ani dla artystów awangardy, ani dla kontestatorów. Uzyskali wolność tworzenia, zmalało jednak znacznie zainteresowanie odbiorców. Hasło buntu, dawniej tak pociągające, w nowych warunkach straciło rację bytu. Minęły również czasy awangardy. Główną tego przyczyną, zdaniem Przybylskiego, stało się zakwestionowanie wszelkich rodzajów utopii stojących u podstaw awangardowego tworzenia. Dał się również odczuć zanik pewnego mitu, mitu integrującego społecznie, przydającego rangi tej formie działalności ludzkiej. Bez

względem na stopień uzależnienia „nowoczesnych” od myślenia naukowego, traktowanego bądź to dosłownie, bądź też na sposób metaforyczny, nie pozbawiano artystycznych poszukiwań znaczenia. Przeciwnie, ów scjentyzm sztukę dodatkowo ubogacał. Nauka staje jednak bezradnie na progu wielkich tajemnic. Sztuka odwołująca się do niej dzieli jej los. Przegrywa więc z kulturą popularną, nie mającą skrupułów w nadawaniu sensu i w posługiwaniu się językiem mitycznym, nie abstrakcyjnym lecz konkretnym, przystającym do potocznego doświadczenia. Nowe mity są bardziej atrakcyjne od starych, od których nie stroniła sztuka wysoka. W skarbcu narodowej kultury zdeterminowanej romantycznym paradygmatem znajduje się wiele takich mitów. Szczególnie wystawieni na ich pokusę byli twórcy pracujący na emigracji. Zmagali się z mitem Odysa, bo w wyniku decyzji politycznych wielkich mocarstw nie mogli powrócić do swojej Itaki, Odys przegrał więc z Eneaszem, który porzucił płonącą Troję i rozpoczął nowe życie na obczyźnie. Życie pod patronatem Eneasa ułatwiałoby egzystencję, lecz groziło idealizacją krainy dzieciństwa i nieposkromionymi marzeniami odwołującymi się do tradycji jagiellońskiej i mitu między-morza, tak żywego w dziełach Vincenza, Miłosza, Stempowskiego.

Waga mitów światopoglądowych dla funkcjonowania społeczeństwa jest powszechnie znana. Społeczeństwo nie może jednak ciągle pozostawać w krainie mitycznej, jeśli pragnie uniknąć historycznych katastrof. Musi zachować zdolność wyciągania wniosków z narodowych doświadczeń. Trudno się oprzeć wrażeniu, że dla Polaków jest to

bardzo trudne zadanie. Trwa uporczywa wiara w mit szczęśliwej krainy i obarczanie niepowodzeniami innych. Megalomania narodowa, przyjęcie roli kolektywnego Mesjasza, cierpiętnictwo powoduje, że społeczeństwo polskie przywiązuje się do martwej tradycji i zastygłych obyczajów i nie potrafi wyjść naprzeciw wyzwaniom nowych czasów.

Konieczność rozprawy z narodowymi mitami nie upoważnia jednak do kulturowego „hunweibinizmu”. Zniszczenie dawnego świata pozabawia teraźniejszość korzeni. Wszystko jest wtedy możliwe, nawet budowa nowego, wspaniałego porządku. Historia dopisała dalszy ciąg już po wydaniu książki Przybylskiego. Upadek komunizmu zaowocował nową mitologią, która uczyniła z Peerelu bez mała krainę mlekiem i miodem płynącą, a sukcesy wyborcze neokomunistów uzmysławiają siłę tego mitu.

Nawet najbardziej konserwatywna kultura nie jest w stanie w dobie obecnej, w warunkach globalnej wioski i wszechwładnej roli mediów, izolować się od otaczającego świata. Postmodernizm uznano za kategorię określającą stan świadomości społecznej. Czy istnieje polski postmodernizm? Wiele technik artystycznych charakterystycznych dla postmodernizmu występuje w polskiej literaturze od dawna, jak udowodnia Przybylski, m.in. w twórczości Leopolda Buczkowskiego i Teodora Parnickiego. Kluczowa jest jednak odpowiedź na następujące pytanie: *Czy ujawnia się u nas owo znamienne dążenie do kwestionowania wszelkich uprawomocnień sensu ludzkiego świata, walka z terrorem, ograniczającym możliwość uczestnictwa każdego w rze-*

czywistości języków kulturowych, wedle jego indywidualnych preferencji i zachęce? Pozornie tak właśnie jest, gdyż literatura polska ma nie małe osiągnięcia w walce z wszechwładzą ideologii komunistycznej narzucanej bez skrępowań przez aparat totalitarnego państwa. W rzeczywistości, demaskując kłamstwa propagandy, walczone nie o swoją suwerenność, lecz o dobro wspólne. Nawet „Małą Apokalipsę” Konwickiego, przedstawiającą świat poddany procesowi totalnej relatywizacji, autor odczytuje jako próbę upomnienia się o wartości uniwersalne zdolne *przewyczyć powszechną relatywizację i zdolne odbudować utracony sens*.

Ow móżolny trud odbudowywania wartości tak charakterystyczny dla dokonań powojennej literatury polskiej nie był zatem skierowany na *otwarcie się na heterogeniczne i heteromorficzne gry w kulturze*. Z polskich autorów tylko Gombrowicz, zdaniem Przybylskiego, potrafił skutecznie walczyć o swoją suwerenność i przez to był najbliższy postmodernizmowi.

Konkluzja Przybylskiego, że w dobie postkomunizmu postmodernistyczne idee mogą się okazać w Polsce przydatne i dobrze by było, gdyby patronował im Gombrowicz, okazała się nie na czasie kapryśnej historii. Ponowne przejęcie władzy przez spadkobierców PZPR postawiło znowu na porządku dziennym sprawę walki o wartości uniwersalne zagrożone relatywizacją bezideowych neokomunistów. Z tego względu lepszym patronem polskiej literatury na najbliższą przyszłość byłby nie Gombrowicz, wyraźnie nie mający szczęścia, lecz raczej Jerzy Stempowski, który

swego czasu napisał: *Jedyną rzeczą wartą zachodu jest poszukiwanie nowych dróg, którymi moglibyśmy przenieść przez tę powódź trochę odziedziczonych wartości, nie licząc na nikogo*.

Jerzy Gaul

AIDS – PROBLEM SPOŁECZNY

Commission sociale
de l'épiscopat

SIDA

*La société
en question*

Bayard Editions/Centurion,
Paris 1996, ss. 235

12 II 1996 r. Komisja ds. Społecznych Episkopatu Francji opublikowała dokument pt. „AIDS, społeczeństwo pod znakiem zapytania”. Książka wzbudziła ogromne zainteresowanie mediów. Już w dniu jej ukazania się najważniejsze gazety poświęciły jej pierwsze strony. Tak wielkie zainteresowanie wywołało słowo „prezerwatywa”. Paragraf dotyczący użycia prezerwatywy znajduje się nie w samej deklaracji Komisji ds. Społecznych, ale w tekście bpa Alberta Roueta, przewodniczącego Komisji: *O ile użycie prezerwatywy jest zrozumiałe w przypadkach, gdy aktywność seksualna stanowiąca nieodłączną część osobowości wymaga uniknięcia poważnego ryzyka, o tyle należy utrzymywać, że nie jest to środek wychowujący do seksualności dojrzałej* (s. 194). Dokument wyraźnie

podkreśla, że błędem i iluzją jest wiara, iż prezerwatywa ochroni społeczeństwo przed AIDS, jeśli nie zmienia się obyczaje. Użycie prezerwatywy nie jest przedstawione ani jako jedyny, ani jako najlepszy sposób na uniknięcie zakażenia się wirusem. Błędem jest też sprowadzanie istoty i nowości książki do samej kwestii prezerwatywy.

Przed ukazaniem się dokumentu Komisji ds. Społecznych wielokrotnie wielu biskupów mówiło, że osoby, które są wystawione na duże ryzyko, nie powinny dokładać kolejnego zła do już istniejącego – stwierdził bp Albert Rouet na konferencji prasowej. Zdanie o użyciu prezerwatywy jako *mniej zła* jest niewątpliwie ważne, nie ono jednak stanowi o istocie tego dokumentu. Jest nią perspektywa oraz metoda przedstawienia problemu AIDS.

Sam tytuł dokumentu oraz fakt, że opracowała go Komisja ds. Społecznych Episkopatu Francji, wyraźnie wskazują na społeczny wymiar, w jakim dokument sytuuje zagadnienie AIDS. Choroba ta jest pytaniem skierowanym do całego społeczeństwa dotyczącym naszej seksualności (s. 200). *Zachowania odzwierciedlają idee, którymi kierują się grupy ludzkie, a jednocześnie, te same zachowania wzmacniają powyższe idee i sprawiają, że stają się one dominujące* (s. 205) – piszą biskupi. Jedną z takich idei jest przeciwstawianie sfery życia społecznego i sfery życia prywatnego. Zdaniem biskupów francuskich AIDS nie jest ani najpierw, ani jedynie chorobą, która dotyka innych: *Całe ciało społeczne jest nią dotknięte* (s. 205). AIDS jest ujawnieniem stanu danego społeczeństwa, oraz wartości, którymi się ono kieruje i które promuje.

Poruszając zagadnienie seksualności we współczesnej kulturze Komisja mówi o tożsamości *biednej i zranionej; Biedne jest również społeczeństwo, które nie ma nic innego do zaoferowania oprócz prezerwatywy. Bieda zdrowia, nadziei oraz sensu życia* (s. 204). Zachęcając każdego do zastanowienia się nad swym życiem biskupi ostrzegają, aby nie poddawać się dominującemu modelowi. Mówią także o tym, by nie pozostawiać osób chorych na AIDS w osamotnieniu, a tym bardziej, by nie interpretować tej choroby jako kary Bożej. Seksualność i jej wymiar ludzki, wychowanie seksualne i emocjonalne pozwalające dostrzec piękno relacji międzyosobowych, wierność – to kolejne tematy społecznej refleksji biskupów francuskich. Wreszcie w imię nadziei chrześcijańskiej biskupi wzywają wszystkich katolików, aby byli świadkami dobroci i miłości Boga, szczególnie wobec chorych na AIDS.

Sama deklaracja Komisji ds. Społecznych Episkopatu Francji liczy 12 stron. Poza nią dokument zawiera świadectwa i refleksje osób chorych, rodziców, pielęgniarek, lekarzy, kapłanów, przedstawicieli ruchów kościelnych, teologów, ale również przedstawicieli ministerstwa zdrowia i UNESCO, pastora protestanckiego, rektora meczetu w Paryżu. Do całości dołączono aneks, który zawiera wcześniejsze deklaracje Komisji ds. Społecznych poświęcone tej problematyce. Na tym szerokim tle, w duchu dialogu i odpowiedzialności, Komisja ds. Społecznych pragnęła wypowiedzieć swoje słowo realizmu i nadziei wobec współczesnego społeczeństwa.

Zbigniew Kubacki SJ

Z życia Kościoła

Modlitwa za Albanie

Kiedy podczas niedzielnej modlitwy „Anioł Pański” lub podczas audiencji śródowej Ojciec Święty wzywa do modlitwy za jakiś kraj, jest to znak rzeczywistego zagrożenia i zwrócenie uwagi opinii publicznej na określone wydarzenia. W marcu br. Albania znowu przypomniła się światu. W tym zapomnianym, otoczonym górami kraju zapanował absolutny chaos i anarchia. Ojciec Święty zareagował bardzo szybko. Do modlitwy o pokój w Albanii papież wezwał podczas audiencji śródowej 5 marca, potem w niedzielę, 9 i 16 marca. Szczególnie znamienne było to ostatnie wystąpienie, w całości poświęcone sytuacji w Albanii.

Jan Paweł II jeszcze raz wezwał do modlitwy o pokój w tym kraju, po czym powiedział: *Kryzys wstrząsający tym narodem, który niedawno wyszedł z okresu nieludzkiej dyktatury, rozciągnął się już na całe terytorium, sprowadzając tych drogich mi ludzi do poczucia absolutnego braku bezpieczeństwa.*

Dla dobra Albanii, proszę wszystkich, którzy chwycili za broń, aby zechcieli ją złożyć: niszcząca przemoc z pewnością nie jest stosownym środkiem do rozwiązywania problemów społecznych. Przeciwnie, niech każdy poczuje się wezwany do współpracy z poszanowaniem osób i praw, dla ponownego odbudowania zaufania między obywatelami a władzą. Nie można tego zrealizować bez porządku publicznego.

Oczywiście, te tragiczne wydarzenia są wezwaniem dla całej Europy: powinna ona pomóc rządzącym i narodowi albańskiemu w budowie swojego kraju na zasadach demokratycznych oraz dialogu politycznego i społecznego.

Papieskim apelem o modlitwę i konkretną pomoc dla Albanii towarzyszyły wezwania biskupów albańskich do uspokojenia sytuacji. Administrator apostolski południowej Albanii bp Hil Kabashi w wydanym na początku marca specjalnym orędziu dał wyraz *rozczarowaniu* z powodu destruktywnych działań rodaków, podczas gdy – jak stwierdza – inne narody, odwrotnie, robią wszystko dla *umocnienia własnej niepodległości*. Biskup wezwał Albańczyków do zabiegania o ocalenie jedności narodu. Arcybiskup Tirany Rrok Mirdita tak natomiast określił *misję Kościoła w tym konflikcie: Rola Kościoła w obecnych wydarzeniach w Albanii jest taka sama, jak we wszystkich tego typu sytuacjach: a więc podejmowanie działań na rzecz pojednania, próba rozładowywania napięć, które doprowadziły do obecnej sytuacji.*

W istocie Kościół jest bezradny wobec dramatu całego kraju, bowiem sami katolicy nominalnie stanowią około 10% liczącej nieco ponad 3 mln ludności Albanii i zamieszkują głównie północ kraju. W przypadku Albanii faktycznie niezwykle trudno jest mówić o religijności mieszkańców. Jest to bowiem jedyny kraj w Europie, a obok Korei Północnej drugi na świecie, gdzie oficjalnie ogłoszono ateizm i zabroniono wszelkich praktyk religijnych. W 1967 r. Enver Hodża ogłosił Albanię krajem ateistycznym, zamykając wszystkie meczety, kościoły i cerkwie, a w przyjętej w 1976 r. konstytucji w artykule 37. czytamy: *Państwo nie uznaje żadnej religii, szerzy natomiast i popiera propagandę ateistyczną dla zaszczepienia ludzkości światopoglądu materializmu naukowego.* W artykule 57. znajdujemy następujące zdania: *Zabronione jest tworzenie jakiejkolwiek organizacji o charakterze religijnym i antysocjalistycznym. Działalność i propaganda faszystowska, religijna i militarystyczna jest zabroniona, ponieważ podburza do nienawiści między narodami i rasami.*

Długie lata dyktatury Envera Hodży (1944-1985), oraz 7 lat rządów jego następcy, Ramiza Alii, spowodowały ogromne spustoszenie w każdym wymiarze życia, a przez fakt zerwania kontaktu z innymi państwami pozbawiły kraj możliwości normalnego rozwoju i zepchnęły całkowicie na margines. Efektem tego były masowe ucieczki Albańczyków do Włoch i Grecji w 1991 r., które powtarzały się w kolejnych latach, oraz obecne wydarzenia.

Czy historia tego kraju mogła potoczyć się inaczej? Oczywiście tak, niemniej górskie położenie (sama nazwa „Albania” znaczy – „ziemia białych gór”), nieco na uboczu głównych szlaków komunikacyjnych, jakby predestynowało Albanię do izolacji. Początki Kościoła w Albanii sięgają czasów apostoelskich, o czym można wnioskować z Listu św. Pawła do Tytusa i z Dziejów Apostoelskich. Niewykluczone, że apostoł narodów wędrował przez Ilirję, której część stanowiła dzisiejsza Albania. Bardzo prawdopodobne jest więc istnienie już w I w. wspólnot chrześcijańskich w Durres i Szkodrze. Później znajdujemy świadectwa obecności biskupów albańskich na soborach w Nicei i Efezie. Chrześcijaństwo jednak nie zapuściło głębiej korzeni w tym kraju, który przez kolejne wieki pozostawał na uboczu wielkich wydarzeń światowych. Dopiero wraz z misjami franciszkanów, dominikanów i benedyktynów w XIII i XIV w. nastąpił rozwój Kościoła. Niestety został on przerwany przez najazd Turków w XV w. Dominikanie i benedyktyni opuścili Albanię. Chrześcijanie, którymi przez kolejne wieki opiekowali się franciszkanie, stanowili mniejszość religijną w kraju. Nowym impulsem dla Kościoła albańskiego było przybycie do Albanii w 1856 r. jezuitów, którym Kongregacja Krzewienia Wiary powierzyła zadanie założenia i kierowania papieskim kolegium i seminarium narodowym w Szkodrze dla formacji miejscowego kleru. W 1871 r. jezuici otworzyli tam szkołę śred-

nią. Rozwój Kościoła następował jednak powoli, zwłaszcza że kraj cały czas pozostawał jeszcze pod panowaniem osmańskim. Dopiero w 1912 r. Albania stała się państwem autonomicznym, a w 1920 r. odzyskała niepodległość.

W 1939 r. w Albanii było 2 arcybiskupów, 3 biskupów, 41 księży albańskich, 62 z innych krajów, 32 zakonników i 133 zakonnice, z których 73 było Albankami. Wówczas 10% mieszkańców stanowili katolicy. Po objęciu władzy przez Envera Hodżę i komunistów w 1944 r. rozpoczęły się prześladowania religijne. Pierwszym krokiem było wygnanie delegata apostolskiego oraz próba nakłonienia biskupów do stworzenia Kościoła narodowego. Arcybiskupi zapłacili śmiercią za odmowę. Także inni księża ponieśli śmierć lub znaleźli się w obozach pracy, podobnie jak i wielu wiernych.

Kościół zaczął odżywać po upadku komunistycznych rządów i wyborach parlamentarnych w marcu 1991 r. W czerwcu tego roku Ojciec Święty ogłosił priorytety apostolskie dla Albanii, a 7 września zostały nawiązane stosunki dyplomatyczne. Pierwszym nuncjuszem w Albanii został mianowany abp Ivan Dias. W 1991 r. zaczęli też przyjeżdżać księża z Włoch, którzy pomagają w odradzaniu się tamtejszego Kościoła.

Ogromne znaczenie dla chrześcijan w Albanii miała wizyta Ojca Świętego (25 IV 1993). Nastąpiło wówczas odnowienie hierarchii kościelnej, Jan Paweł II wyświęcił czterech biskupów: Franco Illię (arcybiskupa Szkodry), Rroka Mirditę (arcybiskupa Durrës i Tirany), Zefa Simoni (biskupa pomocniczego Szkodry) i Roberta Ashtë (biskupa Pultu). Podczas swojego jednodniowego pobytu Jan Paweł II podkreślał znaczenie wolności i zmartwychwstania, które zostało okupione krwią męczenników. Jednocześnie w orędziu do narodu albańskiego papież zachęcał do dialogu i współpracy, uprzedzając zarazem o wielu trudach i wyrzeczeniach, które czekają Albańczyków: *Niech życie waszego społeczeństwa staje się coraz bardziej harmonijne. Trzeba się uczyć sztuki dialogu i słuchania, nawet wówczas, gdy wymaga to wysiłku. Taka jest cena wolności i tajemnica postępu moralnego i społecznego.*

Albanio, podejmij godnie to wielkie wyzwanie historii! Droga, która cię czeka, nie jest bynajmniej łatwa.

Papież w kolejnych zdaniach podał dalsze warunki odbudowy Albanii: *Budowa społeczeństwa demokratycznego nie jest nigdy dziełem ukończonym raz na zawsze: wymaga nieustannej czujności i ścisłej współpracy wszystkich. Nikt nie może mu się przyglądać bezczynnie.*

W kontekście obecnych wydarzeń słowa Jana Pawła II nabierają szczególnego znaczenia i stanowią ponowne wezwania tak dla Albańczyków, jak i dla tamtejszego Kościoła, do twórczej współodpowiedzialności za kraj.

oprac. Piotr Samerek SJ