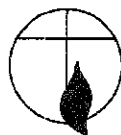


przegląd powszechny

3/919/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Anieli 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 Osajca SJ (red. naczelny)

Prenumerata:

roczna 44,00 zł
za 1 półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

Konto redakcji:

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

„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

Wysyłka „Przeglądu Powszechnego”
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej od stycznia 1998 r.
jest dotowana przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 26 II 1998 r.

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

Spis treści

Piotr Kasilowski SJ

Kuszenie Jezusa

265

Tekst Ewangelii synoptycznych dotyczący kuszenia jest powiązany z tematyką grzechu i upadku oraz przeciwstawiania się pokusom, z tematyką zwycięstwa wierzącego człowieka. Ma wartość historyczną i stanowi zachętę do naśladowania postawy Jezusa.

Pogaństwo w chrześcijańskich szatach

284

Rozmowa Swietłany Filonowej z przeorem Beniaminem Nowikiem, wykładowcą petersburskiej Akademii Duchownej do czasu, gdy zaprotestował przeciwko uchwaleniu przez Dumę państwową kontrowersyjnej ustawy o wolności kultu w Rosji i został odwołany przez Sobór prawosławny. Przeor mówi o gwałtownej potrzebie wewnętrznej odnowy prawosławia rosyjskiego, skostniałego w rytuale i odbijającego wpływy bolszewizmu.

Prawa pacjenta

Prawda jest trudna czy niepotrzebna?

295

Jesienią 1997 r. Maria Przesmycka, sekretarz redakcji miesięcznika „Medicus”, na prośbę „PP” prowadziła dyskusję poświęconą relacjom między lekarzem a pacjentem w świetle nowej ustawy o zawodzie lekarza. W rozmowie uczestniczyli: ks. Krzysztof Czajka (kapelan, Dziecięcy Szpital Kliniczny, Lublin), Bożena Pietrzykowska (psychiatra, Instytut Neurologii i Psychiatrii, Warszawa, współtwórca ustawy), Krzysztof Przesmycki (anestezjolog, AM w Lublinie), Elżbieta Starostawska (onkolog, Specjalistyczny Onkologiczny ZOZ, Lublin), Ewa Tuszkiewicz-Misztal (pediatra, AM w Lublinie, współtwórca kodeksu etyki lekarskiej i ustawy), ks. Bogdan Zagórski (kapelan, szpital MSWiA, Lublin).

Elżbieta Adamiak

Kościół a feminizm w Polsce

312

Potrzebne jest rozeznanie, co w Kościele nie jest jasnym świadectwem równiej godności kobiety i mężczyzny, oraz stworzenie przestrzeni działania w Kościele kobietom samodzielnym i wykształconym zgodnie z ich wiedzą i umiejętnościami.

Józef Baniak

Autorytet księży parafialnych (dokończenie) 325

Katolicy chcą mieć kapłanów odznaczających się powołaniem i głęboką wiarą, żyjących ideałami Ewangelii, ukazujących ludziom religię jako istotne kryterium życia jednostkowego i zbiorowego, zaś Boga i Kościół jako źródło dobra i miłości, z którego każdy mógłby czerpać. Czy księża będą w stanie sprostać takim oczekiwaniom wiernych?

Ewa Nartowska

Wiersze 338

ks. Alfons J. Skowronek

**Perspektywy bycia księdzem
Polemika wokół rzymskiej instrukcji
na temat współpracy księży i świeckich 339**

13 XI 1997 r. Rzym ogłosił „Instrukcję o niektórych problemach współpracy świeckich w posłudze kapłanów”. Spotkała się ona z szerokim oddźwiękiem, w większości krytycznym, zarówno wśród wiernych, jak i biskupów.

Renata Rogozińska

**De profundis
Malarstwo Tadeusza Boruty 350**

Malarstwa T. Boruty można nie lubić, nie należy go jednak lekceważyć w czasach szczególnie marnych dla sztuki przypominającej o najgłębszych racjach istnienia człowieka.

Z niedzieli na niedzielę (*Jan Pniewski*) 362

Sztuka

***K. Paluch-Staszkiel*: Skarby krakowskich klasztorów 365**

(„Zbiory SS. Bernardynek”, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Galeria Krzysztofory, 26 IX – 23 XI 1997 r.)

Teatr

***J. Godlewska*: Róża Saronu 367**

(Teatr Telewizji, „Ksiądz Marek” Juliusza Słowackiego, reżyseria – Krzysztof Nazar)

***P. Urbański*: Straszna „Zemsta” 369**

(Teatr Polski w Szczecinie, „Zemsta” Aleksandra Fredry, reżyseria – Janusz Józefowicz)

Film

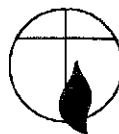
A. Pietrzak: „Titanic” i zapowiedzi z zagranicy 370
(„Titanic”, reżyseria – James Cameron)

Książki

A. Szymańska: Odwieczne lśnienie świata 372
(Krzysztof Lisowski, „Przechodzenie przez rzekę”)

M. Orski: W kręgu mitu Königsallee 375
(Stanisław Bieniasz, „Niedaleko Königsallee”)

Z życia Kościoła: Duch wieje na Kubie (*Piotr Samerek SJ*) 378



Sommaire

Piotr Kasiłowski SJ

La tentation de Jésus

265

Le texte des Évangiles synoptiques relatif à la tentation se rapporte au thème du péché et de la déchéance et à celui du défi à opposer à la tentation et de la victoire du croyant. Il a une valeur historique et constitue en encouragement à imiter Jésus-Christ.

Le paganisme sous de apparences chrétiennes

284

Entretien de Svetlana Filonova avec le prier Benjamin Novik qui a enseigné à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Petersbourg jusqu'à sa prise de position contre l'adoption par la Douma d'une loi restrictive sur la liberté des cultes. Cette protestation lui a valu le relèvement de ses fonctions par le Concile orthodoxe. Le prier parle de la nécessité impérieuse d'un renouveau intérieur de l'orthodoxie russe, encroûtée dans le rituel et répercutant les influences du bolchévisme.

Les droits du patient

La vérité, est-elle difficile ou inopportune?

295

En automne dernier (1997), à la demande de notre revue, Mme Maria Przesmycka, secrétaire de la rédaction du mensuel „Medicus”, a animé un débat sur les relations entre le médecin et le patient à la lumière de la nouvelle loi sur la profession médicale. Ont pris part à ce débat: l'abbé Krzysztof Czajka (aumônier à l'Hôpital clinique pédiatrique de Lublin), Bożena Pietrzykowska (psychiatre, Institut de Neurologie et de Psychiatrie, Varsovie, coauteur de la loi), Krzysztof Przesmycki (anesthésiologiste, Faculté de Médecine de Lublin), Elżbieta Starosławska (cancérologue au Dispensaire Oncologique spécialisé, Lublin), Ewa Tuskiewicz-Misztal (pédiatre, Faculté de Médecine de Lublin, coauteur du code de déontologie médicale et de la loi), l'abbé Bogdan Zagórski (aumônier à l'Hôpital du Ministère de l'Intérieur, Lublin).

Elżbieta Adamiak

Eglise et féminisme en Pologne

312

Il faut prendre conscience de ce qui, dans l'Église, n'offre pas le témoignage d'une dignité égale de la femme et de l'homme, et créer dans l'Église un espace d'action pour les femmes indépendantes et instruites, conformément à leur savoir et à leurs compétences.

*Józef Baniak***Le prestige des prêtres paroissiaux (fin) 325**

Les catholiques veulent que les prêtres exerçant le ministère pastoral aient la conscience de leur vocation et une foi profonde; qu'ils incarnent les idéaux de l'Évangile et fassent voir aux gens la religion comme critère essentiel de la vie individuelle et collective; qu'ils leur montrent Dieu et l'Église comme source du Bien et de l'amour dont chacun peut puiser. Les prêtres seront-ils en mesure de répondre aux attentes des fidèles?

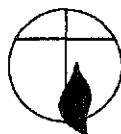
*Ewa Nartowska***Poésies 338**

*abbé Alfons J. Skowronek***La perspective d'être un prêtre
Polémique autour de l'instruction romaine
sur la coopération entre prêtres et laïcs 339**

Le 13 novembre 1997, la Vatican a promulgué une „Instruction sur quelques-uns des problèmes d'une coopération des laïcs avec le ministère sacerdotal". Elle a suscité de vifs échos, entre autres critiques, tant parmi les fidèles que parmi les évêques.

*Renata Rogozińska***De profundis
La peinture de Tadeusz Boruta 350**

On peut ne pas aimer la peinture de Tadeusz Boruta, il n'est toutefois pas légitime de la mésestimer à l'heure des vaches maigres pour un art qui insiste sur les raisons profondes de l'existence de l'homme.

Comptes rendus 365

POLSCY WIEŹNIOWIE MOSKIEWSKIEJ ŁUBIANKI 1939-1941

Poszukuję kontaktu z osobami (względnie z członkami ich rodzin, kolegami itp.), które w latach 1939-1941 były więźniami bądź otarły się o więzienie NKWD na moskiewskiej Łubiance. Proszę o podanie (w miarę możliwości) podstawowych danych więźnia (imiona, nazwisko, wiek, stan cywilny, pochodzenie społeczne, wykształcenie, zawód, stopień wojskowy, ostatnie miejsca pracy i zamieszkania, odznaczenia, data aresztowania, okres pobytu na Łubiance i w innych radzieckich więzieniach, otrzymany wyrok i ewentualnie miejsce odbywania kary); pełnionych przezeń funkcji w organizacjach społecznych, partiach politycznych itp. w ciągu całego życia (do momentu aresztowania); stawianych zarzutów, przebiegu śledztwa i stosowanych metod śledczych, głównego celu śledztwa; opisu życia codziennego więźnia wraz z informacjami o innych przetrzymywanych (napotkanych) więźniach Łubianki. Korespondencję proszę kierować pod adresem: **Krzysztof Jasiewicz, Instytut Studiów Politycznych PAN, ul. Polna 18/20, 00-625 Warszawa.**

TOWARZYSTWA SORABISTYCZNE

Od początku lat 90. istnieją w Polsce towarzystwa sorabistyczne (łużyczanoznawcze). Głównym celem ich działalności jest prezentowanie kultu Łużyczan – najmniejszego narodu słowiańskiego. Towarzystwa utrzymują się ze składek członkowskich i czasem ze środków uzyskanych od sponsorów. Oto ich adresy: Towarzystwo Polsko-Serbołużyckie, Instytut Filologii Słowiańskiej UW, Szturmowa 1, 02-678 Warszawa; Oddział Dolnośląski TPS we Wrocławiu, Marsz. J. Piłsudskiego 54 m. 6, 50-033 Wrocław; Oddział Poznański TPS, Os. Armii Krajowej 5/5, 61-373 Poznań; Towarzystwo Przyjaciół Łużyc, Al. Wojciecha Korfatego 51, 40-160 Katowice; Towarzystwo Studiów Łużyckich, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Instytut Historii, Al. Wojska Polskiego 69, 65-762 Zielona Góra.

Piotr Kasiłowski SJ

Kuszenie Jezusa

W czasie działalności publicznej Jezus wyrzucał złe duchy z ludzi opętanych (Łk 4,33.41; 8,26-29) i udzielił swoim uczniom tej mocy (Mk 6,7). Przeciwnicy oskarżali Jezusa, że jest sprzymierzony z siłami zła i przez *Belzebuba*, władcę złych duchów, wyrzuca złe duchy (Łk 11,15). On sam zaś twierdził, że czyni to mocą Bożą, a Jego egzorcyzmy są znakiem obecności królestwa Bożego na ziemi. Między tymi dwoma punktami widzenia występuje absolutna sprzeczność: albo ktoś znajduje się po stronie Boga, albo po stronie szatana, gdyż między Bogiem i szatanem nie ma dialogu (*Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* – Mt 6,24). Synoptycy, chcąc ukazać, jaka jest prawdziwa relacja między Jezusem i szatanem, na początku Ewangelii o Jego życiu i działalności umieszczają tekst o kuszeniu (Mk 1,12-13; Mt 4,1-11; Łk 4,1-13). Relacja Jezusa do Boga objawiona w chrzcie: *Ten jest mój syn umiłowany* (Mt 3,17) – w kuszeniu na pustyni zostaje poddana próbie i potwierdzona.

Kwestie historyczności

Różne był poglądy na temat historyczności sceny kuszenia Jezusa. Jedni traktowali ją jako całkowicie mityczną, inni interpretowali ją dosłownie¹. Według Bultmanna tekst jest haggadą, w której dialog między Jezusem i diablem jest wzorowany na dysputach rabinackich, a forma kontrowersji pochodzi z kręgu chrześcijańskiego. Będąc tworem pierwotnej wspólnoty, opowiadanie to miałoby wyjaśnić, dlaczego Jezus nigdy nie dokonywał cudów dla samego siebie, a Jego sposób bycia nie od-

¹ O. da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986, s. 164.

zwierciedlał ówczesnych poglądów na temat Mesjasza². Lohmeyer uważał, że w okresie pierwotnego chrześcijaństwa krążyły różne niezależne opowiadania o kuszeniu Jezusa, wśród których tekst Markowy i kuszenie *na wysokiej górze* były oryginalne. Wierzenia, że Bóg w czasach eschatologicznych będzie karmił swój lud, jak to uczynił w czasie Wyjścia, miały doprowadzić do domagania się takiego znaku od Jezusa. Ewangelia miałyby wyjaśniać, że takie żądania są diabelskie, i ukazywać, jak należy rozumieć mesjaństwo Jezusa³. Zwolennicy poglądu, że opowiadanie o kuszeniu Jezusa jest tworem wspólnoty chrześcijańskiej, twierdzą, że powstało ono na gruncie Pwt 6-8, gdzie są opisane próby, którym został poddany Izrael na pustyni. By chrześcijanom dać przykład, jak należy opierać się złemu, i zachęcić ich do tego, ukazano Jezusa, który zwycięsko przechodzi przez kuszenie (A. Meyer, R. Bultmann, M. Dibelius, E. Percy, E. Lohmeyer)⁴. Istnieją jednak racje pozwalające stwierdzić, że kuszenie Jezusa jest świadectwem o życiu Jezusa, nie zaś tworem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej.

Poddanie Jezusa próbie jest poświadczane przez różne źródła nowotestamentowe: Mk 1,13; Mt 4,1; Łk 4,2; J 6,15.26-34; 7,1-4; Hbr 2,17; 5,2; 4,15: *Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu*. Najważniejszym argumentem jest spełnienie przez tekst kryterium NIECIĄGŁOŚCI Z TRADYCJĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ. Według tego kryterium można uznać za autentyczne w Ewangelii to, czego nie da się wytłumaczyć za pomocą tradycji Kościoła pierwotnego z uwagi na niezgodność z jego trendami. Pierwotna wspólnota głosiła Chrystusa zmartwychwstałego, który zasiada po prawicy Boga i ma wszelką władzę. Z tym obrazem wywyższonego Pana nie zgadza się obraz Jezusa, który jest kuszony przez szatana. Trudno myśleć, by z sza-

² Podaję za: J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, New York 1981, s. 508.

³ Tamże.

⁴ O. da Spinetoli, dz. cyt.

cunku dla Jezusa wspólnota pierwotna wymyśliła tekst o kuszeniu, w którym szatan poddaje próbie wierność Jezusa Ojcu. Opis kuszenia jest zrozumiały tylko w środowisku Jezusa i tłumaczy się tylko historyczną rzeczywistością faktu; wiadomość o tym fakcie przekazał Jezus swoim uczniom⁵. Nie oznacza to jednak, że mamy tutaj do czynienia z bezpośrednią relacją z wydarzeń, rodzajem protokołu⁶.

Przeprowadzając analizę literacką tekstów synoptycznych o kuszeniu, zauważa się, że poza słowami Jezusa w Mt 4,10: *Idź precz, szatanie* – wszystkie inne słowa przypisane Jezusowi to cytaty ze Starego Testamentu (ST). Resztę stanowi narracja pochodząca od ewangelisty. Ponieważ cytaty te, znajdujące się w Ewangeliach w znacznej mierze pochodzą od wspólnoty pierwotnej, która pod działaniem Ducha Świętego łączyła wydarzenia z życia Chrystusa ze Starym Testamentem, widząc w nich realizację planu Bożego, można przypuszczać, że także w scenie kuszenia cytaty pochodzą od *chrześcijańskiego pisarza*⁷. Odpowiedzi Jezusa, wzięte z Księgi Powtórzonego Prawa, świadczą o tym, że nie mamy tu do czynienia jedynie z dosłowną relacją ze spotkania, lecz także z refleksją teologiczną.

Ważne jest pytanie, w jaki sposób wspólnota pierwotna dowiedziała się o tym, co zaszło między Jezusem i diabłem. Marek np. poza ogólnym stwierdzeniem o kuszeniu, nie podaje żadnych szczegółów (Mk 1,12-13). Można jednak w Ewangeliu wskazać na miejsca, gdzie diabeł był przedmiotem rozmowy między Jezusem i uczniami. Kiedy uczniowie wrócili z wyprawy misyjnej i poinformowali Jezusa o swojej działalności, Jezus mówił o *szatanie spadającym z nieba, jak błyskawica* (Łk 10,18). W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus poinformował uczniów o żądaniu szatana, by ich *przesiać jak pszenicę* (Łk 22,31-32), i o swojej prośbie, by nie ustała wiara Szymona. Fitzmyer sugeruje, że właśnie tu może być ewentualne odnie-

⁵ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1986, s. 52.

⁶ R. Bartnicki, *Przeżycie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 209.

⁷ J. Fitzmyer, dz. cyt., s. 509.

sienie do dzielenia się Jezusa z uczniami doświadczeniem o działalności szatana jako kusiciela⁸.

Tekst o kuszeniu Jezusa nie powstał z pokus i doświadczeń, które znosili pierwsi chrześcijanie i które później mogliby ewentualnie wpisać do życia i działalności samego Jezusa. Kuszenie Jezusa jest wyjątkowym doświadczeniem Syna Bożego: *Jeśli jesteś Synem Bożym...* (Łk 4,3). Wspólnota pierwotna musiała żywo dyskutować na ten temat, o czym świadczy rozwój tradycji w (Mk 2 wersety, w Mt – 11, w Łk – 13).

J. Dupont uważa, że w tekście zawarte jest rzeczywiste doświadczenie Jezusa, które miało miejsce na pustyni, gdzie Jezus był kilka razy poddany próbie. Ważniejszy jest jednak fakt, że Jezus wiele razy, szczególnie podczas działalności publicznej, był wystawiony na pokusy⁹. R. Bartnicki uważa, że *pokusy, jakich Jezus doświadczał w różnym czasie i przy różnych okazjach, zostały zebrane w jednej, poglądowej i bardzo dramatycznej katechezie, która zawiera także komentarz teologiczny*¹⁰.

Tekst o kuszeniu był w historii różnie interpretowany¹¹. Ambroży dopatrywał się w nim treści etycznych, widząc w Jezusie przykład dla chrześcijan, którzy mają się uczyć od Niego przechodzi zwycięsko przez pokusy, takie jak obżarstwo, próżność, ambicja. Kalwin uważał, że nie można porównywać kuszenia Jezusa z naszym kuszeniem, a pokusy mają na celu doprowadzić do odpadnięcia od Boga: oddalenie się od Boga (I), przypisanie szatanowi mocy (II), użycie mocy Bożej dla siebie (III). K. Barth idzie po tej samej linii co Kalwin i interpretuje kuszenie Jezusa jako wezwanie do spełnienia największego zła, większego niż wszelkie przestępstwa przeciwko moralności czy prawu. Jezus był kuszony, by nie pójść drogą grzeszników, na krzyż, jak to zapoczątkował chrztem w Jordanie. Niektórzy współcześni teologowie widzą w kuszeniu przy-

⁸ Tamże.

⁹ O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 165.

¹⁰ R. Bartnicki, dz. cyt., s. 208.

¹¹ Podaję za: F. Bovon, *Das Evangelium nach Lucas t. 1 (Łk 1,1-9,50)*, Neukirchen – Vluyn 1989, s. 203-204.

kład etyczny i duchowy dla życia. Chodzi o wyrzeczenie się wszystkiego (G. Lafon). A. Feuillet, W. Grundmann i J. Jeremias uważają, że w tekście jest obecny motyw nowego Adama. W Łk 4,6 byłoby odniesienie do grzechu Adama, którego rezultatem jest przekazanie władzy diabłu. Aluzja do kuszenia Ewy w Rdz 3 byłaby obecna w wyzwaniu kierowanym do Jezusa, by zmienić kamień w chleb. Jest to jednak bardzo spekulatywne¹².

Osoba Jezusa

Podczas kuszenia Jezus jest spokojny i opanowany. Nie ma w Jego zachowaniu niepewności, strachu czy śladu jakiegosć konfliktu wewnętrznego. Konfrontacja między Jezusem i szatanem jest pozbawiona znamion walki. Spokój Jezusa przypomina okoliczności potrójnej zapowiedzi męki i śmierci w czasie działalności publicznej. Podczas gdy uczniowie reagowali gwałtownie, Jezus wykazywał determinację i zachowywał pewność siebie. Protest Piotra (Mk 8,32-33) czy lęk uczniów (Mk 9,32; 10,32) uwypuklają jeszcze bardziej spokój ducha u Tego, który zapowiada swoje okrutne cierpienie i śmierć na krzyżu. Natomiast w Ogródcu Jezus w obliczu zbliżających się wydarzeń poczyną *drzeć i odczuwać trwogę* (Mk 14,33). Akceptując wolę Boga, nie szedł na śmierć jako osoba nieczuła i obojętna, gdyż jako człowiek nie znajdował radości w cierpieniu. Naturalne odczuwanie ludzkie w Nim także buntowało się przeciwko takiemu losowi i ukazało całą prawdę ofiary Jezusa *z tego, co ludzkie*. Inne zachowanie się Jezusa w czasie kuszenia pokazuje natomiast solidność Jego synowskiej relacji do Ojca i bezwarunkowe trwanie po stronie Boga.

Jezus często mówi w Ewangeliach o swoim synostwie i odróżnia siebie jako Syna od wszystkich innych ludzi, przypisując sobie jedyny w swoim rodzaju stosunek do Boga. Będąc Synem, odróżnia się także od wielkich postaci historii Izraela, proroków, czy też od stworzeń należących do sfery niebieskiej

¹²Tak ocenia tę interpretację J. Fitzmyer, dz. cyt., s. 512.

– aniołów. Wyłącznie poznanie łączy Jezusa z Ojcem: *wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić* (Mt 11,27). Ta relacja Jezusa do Ojca jest nacechowana radością: *Jezus rozradował się w duchu i powiedział...* (Łk 10,21). Potwierdzeniem tej relacji będzie życie Jezusa, który w posłuszeństwie i miłości przyjmie okrutną śmierć, zdawałoby się, przeczącą i urągającą Jego orędziu o Bogu Ojcu. Nawet uczniowie, chociaż stanowią grono przyjaciół Jezusa, nie są włączeni w ten nieporównywalny, jedyny stosunek do Ojca, którego Jezus z nikim nie dzieli. Trzeba stwierdzić, że spokój odpowiedzi Jezusa podczas kuszenia płynie z Jego świadomości bycia Synem Boga i przeżywania tej prawdy o jedynym synostwie w radości i posłuszeństwie. Zakończenie kuszenia (rozstrzygnięcie) następuje w momencie, gdy Jezus przedstawia swój punkt widzenia, posługując się przy tym tekstem biblijnym.

Przeciwnik, oskarżyciel

Termin „szatan” jest formą hebrajską, „diabeł” – grecką. „Diabeł” pochodzi od czasownika „diaballo”, który oznacza: „oddzielać”, „oskarżać”, „oczerniać”, „zwodzić”, „odwodzić” (por. Łk 16,1). Diabeł oznacza więc nieprzyjaciela, oskarżyciela, oszczercę i zwodziciela. Szatan natomiast jest szczególnym nieprzyjacielem, prawie że oskarżycielem z urzędu (1 Krl 17,18; Hi 1-2; 1 Krn 21,1; Ezd 4,6 itd.). W Nowym Testamencie (NT) na określenie diabła występują także imiona zaczerpnięte z apokryfów: Beliar (2 Kor 6,15), kategor (Ap 12,10). Złego określa się również różnymi wyrażeniami: księżę tego świata, nieprzyjaciel, zły, kusiciel, bóg tego świata, księżę mocy powietrza. Funkcją diabła jest sprzeciw wobec Boga i Jego planu. Jest on uosobieniem radykalnej opozycji i oddalenia się od Boga. W NT jest mowa o wielkiej walce szatana i jego sprzymierzeńców z Bogiem i Jego wiernymi (por. Ap). Władza szatana z jednej strony dosięga aż sfery polityki (Łk 4,6), a z drugiej pojedynczego człowieka: trzyma on na uwięzi kobietę (Łk 13,16), nagle wchodzi w Judasza

(Łk 22,3), dręczy ludzi (Łk 13,16; Dz 10,38; 26,18). Są to znaki niewidzialnej rzeczywistości. Słuchanie słowa Bożego nie oznacza, że nie można od Boga odpaść (Łk 8,12). Dz 26,18 mówią o zadaniu uwalniania ludzi od władzy szatana i to już po zmartwychwstaniu Pana. Świat nie jest więc pozbawiony wpływu diabła, czyli w pełni usakralizowany, gdyż szatan jest ciągle aktywny na ziemi (1 Kor 7,5). Należy odrzucić fałszywy optymizm, który nie liczyłby się z działaniem złego. Odpowiedzią na tę sytuację jest jednak NAWRÓCENIE, gdyż w świecie występuje moc, która uwalnia od zniewolenia (Dz 5,19; 12,7-10; 16,25-30). Z Jezusem przyszło królestwo Boże, któremu nic nie stanie na przeszkodzie. Czas Jezusa jest czasem walki z szatanem (10,18; 13,16), a odejście szatana *aż do czasu* (Łk 4,13) nie oznacza okresu bez pokus, lecz wskazuje na fakt, że Jezus w czasie swej działalności publicznej podjął inicjatywę przeciwko szatanowi i jego królestwu. Ta walka będzie trwała do momentu paruzji.

Fakt kuszenia w historii biblijnej

Wszyscy przyjaciele Boga byli próbowani: Adam, Abraham, Mojżesz, Dawid, Hiob, Izrael. Ewangelisci podkreślają, że Duch Boży jest inicjatorem tej próby. W Piśmie Świętym obserwuje się pewną ewolucję, gdy chodzi o problem kuszenia człowieka. Warto wspomnieć o dwóch tekstach ze Starego Testamentu, które to samo wydarzenie przypisują Bogu, to znów szatanowi. W 2 Sm 24,1 czytamy: *Jeszcze raz Pan zapłonął gniewem przeciw Izraelitom. Pobudził (epeseise; wayyaset – hiph. sut) przeciw nim Dawida słowami: „Idź i policz Izraela i Judę”*. Ten sam epizod w 1 Krn 21,1 jest przedstawiony następująco: *Powstał szatan przeciwko Izraelowi i pobudził (epeseise) Dawida, żeby policzył Izraela*. W 1 Krn autor wprowadza postać szatana i jemu przypisuje fakt kuszenia, który w 1 Sm jest przypisany Bogu jako *pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy*. Te teksty wskazują na rozwój refleksji teologicznej, która precyzyjniej wypowiada się o fakcie kuszenia do złego i dystansuje się od przypisywania Bogu tego faktu. Wprowadzenie przyczyn pośrednich jest równoznaczne z rozwojem teologii.

Podobnie List Jakuba świadczy o takiej refleksji nad próbami i kuszeniem człowieka. Autor niedwuznacznie stwierdza, że to nie Bóg kusi człowieka (1,13), precyzuje jednak, że chodzi mu o kuszenie rozumiane nie jako próbowanie wierności, lecz jako *kuszenie do zła*. W takim kuszeniu zakłada się obecność wrogiego zamierzenia, intencję, by człowieka odwrócić od Boga. Tak też należy rozumieć kuszenie szatana, o którym mówią ewangelisti.

Opowiadanie o chrzcie było teofanią, czyli objawieniem się Boga, Jezusa, jako Syna Bożego, pełnego Ducha Świętego. Kuszenie jest znakiem tego, że w rzeczywistości obecny jest także grzech, który Jezus przyszedł zwyciężyć. Na scenę wkracza postać diabła. Pochodzenie pokus z zewnątrz, a nie od wewnątrz (z duszy) Jezusa, wskazuje na wrogość, opozycję i odrzucenie, z którymi Jezus nieustannie się spotykał w trakcie swojej działalności, i na walkę Jezusa ze złem, które nie miało przystępu do Jego wnętrza.

Okoliczności kuszenia

Wszyscy synoptycy wspominają Ducha na początku sceny kuszenia. W zdaniu wprowadzającym występuje rodzajnik anaforyczny przed *pneuma*. Ta zgodność synoptyków jest znakiem tego, że materiał o kuszeniu jest bardzo stary. Łukasz stwierdza, że Jezus jest *pełen Ducha Świętego*, czym różni się od innych synoptyków, którzy mówią jedynie o tym, że Duch prowadził Jezusa. Wyrażenia „*en to pneumati*” nie należy rozumieć w sensie poddania się Jezusa Duchowi, lecz jako wyraz solidarności między Duchem i Mesjaszem¹³. Podkreśla to szczególnie charakter wydarzenia. Pomimo pełni Ducha Świętego szatan ma dostęp do Jezusa¹⁴. Występujące u synoptyków różnice w różny sposób ukazują dominację Ducha, który prowadzi Jezusa.

¹³ F. Bovon, dz. cyt., s. 195.

¹⁴ „Si affacciano nel suo animo anche le insinuazioni della spirito del male per distoglierlo dai suggerimenti che il Padre gli fa pervenire” (O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 164).

Kuszenie ma miejsce na pustyni, która nie jest jednoznacznie określona pod względem aksjologicznym. Na niej doświadczają się obecności Bożej, a innym razem kuszenia (Kpł 16,10). Jan Chrzciciel usłyszał na pustyni głos Boży, podczas gdy Jezus słyszy głos diabła i jest poddawany próbie. Są to dwa doświadczenia ludu wybranego związane z pustynią, przez którą prowadził go Bóg po wyjściu z Egiptu. Jezus ma zwycięsko przejść próbę kuszenia na pustyni, by do Niego mogli dołączyć ludzie i razem z Nim wejść do królestwa Bożego.

Pobyt na pustyni przez 40 dni ma symboliczne znaczenie. Liczba ta wskazuje na ważny okres w życiu sługi Bożego lub narodu wybranego: 40 dni Mojżesz przebywał na Synaju, gdy zawierał przymierze z Bogiem (Wj 24,18; 34,28); 40 lat lud na pustyni był próbowany i karany (Pwt 8,2); Jezus 40 dni pouczał świadków swojego zmartwychwstania.

Źródło Q mówiło tylko o głodzie Jezusa („epeinasen”). Dodatek o poście (Mt) czy o niejedzeniu niczego (Łk = Septuaginta) pochodzi od ewangelistów. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie praktykowali post, lecz odwoływanie się do niego nie wystarczy, by wytłumaczyć obecność tego słowa w tekście. W Mt sformułowanie: *pościł dni czterdzieści i nocy czterdzieści*, czyni wyraźne odniesienie do osoby Mojżesza z Księgi Wyjścia: *I był tam [Mojżesz] u Pana czterdzieści dni i czterdzieści nocy, i nie jadł (ephagen, LXX i Łk) chleba, i nie pił wody. I napisał na tablicach słowa przymierza – Dziesięć Słów (Wj 34,28).* Drugim odniesieniem jest osoba proroka Eliasza (1 Krl 19,8): *Powstawszy zatem [Eliasz], zjadł i wypił. Następnie mocą tego pożywienia szedł czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb*, gdzie miał objawienie Boga. Można tu widzieć dzieło pierwotnej tradycji, która w Jezusie widziała nowego, ESCHATOLOGICZNEGO Mojżesza (podkreśla to szczególnie Mt), a z drugiej konfrontowała wierność Jezusa z niewiernością ludu Bożego, który był poddany próbie na pustyni.

Ewangelista Marek nie podaje szczegółów kuszenia, jedynie stwierdza fakt.

Obraz Jezusa wśród zwierząt jest nawiązaniem do Iz 11,6-8, gdzie prorok przedstawił pokój królestwa mesjańskiego na wzór

raju. Jezus jest drugim Adamem, który zwyciężając pokusy, przywrócił pokój raju. Usługiwanie aniołów wskazuje na cudownie podtrzymywanie życia Jezusa na pustyni i Jego łączność z Bogiem.

Trzy pokusy?

W judaistycznym rozumieniu cyfra trzy oznacza pełnię i zamknięcie pewnej rzeczywistości¹⁵. Trzecie kuszenie jest najważniejsze. Wśród pokus, jakie miał znieść Mojżesz, Filon wymienia przyjemność stołu i sprawowanie władzy politycznej wiążącej się z tytułem „młodszy książę”¹⁶. Według Hbr 11,24 Mojżesz zrezygnował z tytułu *syn córki faraona* i z *przemijających rozkoszy grzechu*, co miało dla niego stanowić próbę. W przypadku Jezusa nie można ustalić katalogu pokus. Sprowadzenie ich do trzech przez Łukasza i Mateusza jest bardziej sprawą konwencjonalną¹⁷. Należy pamiętać o tym, że Jezus całe życie stawał wobec alternatyw związanych z posługiwaniem mesjańskim.

Kolejność występowania pokus w Mt i Łk jest inna. W Mt porządek jest następujący: pustynia – róg świątyni – wysoka góra; w Łk: pustynia – wszystkie królestwa – róg świątyni. Porządek pokus w Łk nie jest bardziej chronologiczny, jak sugerują niektórzy¹⁸. Zmiana kolejności pokus mogła być natomiast spowodowana względami literackimi i teologicznymi.

W Ewangelii Łukasza świątynia jerozolimska odgrywa szczególną rolę. Ewangelia rozpoczyna się od sceny zwiastowania Zachariaszowi w świątyni (1,5-25) i kończy wzmianką o tym, że uczniowie powrócili do Jerozolimy i przebywali w świątyni, wielbiąc Boga (24,52). W planie Ewangelii szczególną rolę dogrywa także podróż Jezusa do Jerozolimy,

¹⁵ G. Dellling, *treis*, TDNT 8, s. 216-225.

¹⁶ Filon, *Vit Mos* I 28.32.

¹⁷ O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 166.

¹⁸ A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, New York 1964, s. 110.

rozpoczynająca się w 9,51 (Reisebericht). Dlatego pierwsze kuszenie Jezusa ma miejsce na pustyni, gdzie rozpoczęła się działalność Jezusa, a ostatnie w Jerozolimie, która zyskuje w Ewangelii znaczenie historiozbawcze. W ten sposób najcięższą według Łukasza pokusą jest *kuszenie Boga* (4,12). Zostaje ona sformułowana za pomocą tekstu biblijnego. Natomiast niewygodna dla Łukasza kwestia władzy politycznej nie pojawia się na końcu i nie zajmuje najważniejszego miejsca¹⁹. Według K.H. Rengstorfa Łukasz zmienił kolejność pokus, by odpowiadały one w odwrotnym porządku prośbom z modlitwy Pańskiej (11,2): *...niech się święci imię Twoje, niech przyjdzie królestwo twoje, naszego chleba powszedniego dawaj nam na każdy dzień*²⁰. Trzecia pokusa u Mateusza ma natomiast miejsce na górze (4,8), która odgrywa w Ewangelii rolę symboliczną. Jezus bowiem jako nowy Mojżesz na górze ogłosi prawo ludowi (Kazanie na Górze 5-7), a po zmartwychwstaniu ukarze się apostołom na górze w Galilei (28,16-20). Zwraca się także uwagę na to, że u Mateusza występuje postęp w górę: od poziomu pustyni, do szczytu świątyni i w końcu do wysokiej góry.

Gdy więc chodzi o kolejność pokus, uważa się, że to Łukasz wprowadził modyfikacje do tekstu. Cytaty z Pwt użyte przez Jezusa, którymi odrzucał On pokusy szatana, występują bowiem w Mt w odwrotnej kolejności niż ich porządek w ST: Pwt 8,3 (Mt 4,4); Pwt 6,16 (Mt 4,7), Pwt 6,13 (Mt 4,10). Pierwsze dwie pokusy w Mt dotyczą tytułu Syna Bożego, co mogłoby wskazywać, że taka była pierwotna para, do której dodano trzecią pokusę. W naszej analizie śledzimy tekst Łukasza, który wprowadza modyfikacje w stosunku do źródła Q i Mt.

Poszczególne pokusy w redakcji Łukasza

POKUSA CHLEBA (Łk 4,3-4). Pierwsza pokusa zaczyna się głodem Jezusa. Zdanie: *Jeśli jesteś Synem Bożym* – nie oznacza,

¹⁹ F. Bovon, dz. cyt., s. 193.

²⁰ Podają za: J. Fitzmyer, dz. cyt., s. 507.

że mamy tu powątpiewanie²¹, lecz próbę skłonienia Jezusa do działania niezgodnego z Jego naturalną i absolutnie jedyną *synowską relacją*²². W tej pokusie szatana znajduje się wyzwanie dotyczące cudownej działalności Jezusa: Jezus jako Syn Boży jest kuszony do użycia mocy dla własnego celu, by zaspokoić swój głód zmieniając kamienie w chleb. Jest to pokusa, by nie liczyć się z porządkiem stworzenia, lecz wykorzystać moc do własnych celów, by zdobyć chleb bez uwzględnienia woli Boga. Żydzi oczekiwali od Mesjasza cudu w chlebem, wspominając mannę, którą otrzymali dzięki Mojżeszowi (J 6,30). Oczekiwali też na proroka *jak Mojżesz* (Pwt 15,15.18). Jezus dokona cudu rozmnożenia chleba (Łk 9,12-17), ale żadnego cudu nie wykona dla siebie: ani po to, by sobie pomóc, ani by pokazać swoją moc. Gdy nieprzyjaciele zażądają od niego znaku, odmówi (Łk 11,16). Nie spełni też pragnień Heroda, który chciał zobaczyć jakiś cud (Łk 22,9), ani nie odpowie na prowokacje, by szedł z krzyża (Łk 23,35.37). Jezus, odrzucając tę pokusę, akceptuje niewygodę życia misyjnego (Mk 8,2). Ślady tej pokusy można dostrzec w zapewnieniu Piotra: *Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie* (Mt 16,22), czy też w próbie krewnych, by zabrać Jezusa od tłumów (J 7,3). Nieczynienie dla siebie cudu odwzorowuje także strukturę charyzmatów, które są zawsze dla innych, tzn. na użytek wspólnoty, dla budowania Kościoła²³.

Odpowiedź Jezusa: *Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych* (Mt 4,4; tekst Łk jest krótszy), jest nieznaczoną modyfikacją tekstu Pwt 8,3, który podsumowuje doświadczenie Izraela na pustyni (Wj 16 i Lb 11,7-8) i wzywa do wierności Panu: *Pilnie przestrzegajcie wykonywania każdego polecenia* (Pwt 8,1). Księga Wyjścia 16 mówi o narzekaniu ludu izraelskiego na pustyni przeciw Mojże-

²¹ Jakub stwierdza, że „złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2,19).

²² J. Fitzmyer, dz. cyt., s. 515; „Ei ist nicht rein hypothetisch, sondern fast kausal zu deuten. Der Teufel zweifelt nicht, er glaubt an die Gottessohnschaft Jesu” (F. Bovon, dz. cyt., s. 198).

²³ O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 167.

szowi i Aaronowi: *Obyśmy pomarli w ziemi egipskiej, gdzieśmy zasiadali przed garnkami mięsa i jadali chleb do sytości* (16,3). W odpowiedzi na to szemranie Izrael otrzymał chleb (mannę) i mięso (przepiórki). Księga Pwt 8,3 komentuje te wydarzenia słowami: *Utrpił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana*. Zestawienie Wj 16,3 i Pwt 8,3 pozwala interpretować wyrażenie „nie samym chlebem żyje człowiek” jako odnoszące się do „chleba niewoli egipskiej”, a „wszystko, co pochodzi z ust Bożych” do manny, czyli chleba pustyni, w którym można było poznać opatrność Boga. A zatem „nie chlebem, lecz słowem” nie ma na celu przeciwstawienia rzeczywistości materialnej sferze duchowej, lecz obydwa wyrażenia odnoszą się do pokarmu i są wezwaniem, by pokarm traktować jako dar Boga, owoc Jego słowa i uznać tym samym, że rzeczywistość stworzona jest w pełni zależna od Boga i objawia Jego opiekę.

Głód odczuwany przez człowieka jest związany z życiem. Bez chleba, pokarmu, życie człowieka się kończy. Zwycięstwo Chrystusa w pierwszej próbie jest znakiem, że w Bogu trzeba widzieć Tego, który jest gwarantem życia człowieka i troszczy się o nie: *Nie martwcie się o to, co będziecie jeść* (Mt 6,25; Łk 12,22.31). Zorientowanie na Boga musi być na pierwszym miejscu i nie może być zastąpione żadną troską o życie doczesne. Cuda dokonywane przez Jezusa były zawsze znakami królestwa Bożego, a nie użyciem mocy do własnych celów.

POKUSA WŁADZY (Łk 4,5-8). Druga pokusa w Łk dotyczy drugiego ekstremum ludzkiej egzystencji. Nie rodzi się w sytuacji człowieka, który walczy o swoje MINIMUM ŻYCIOWE, lecz pojawia się przed tym, kto aspiruje do rządzenia światem, daleko wykraczając poza przestrzeń osobistego życia. Jest to pokusa władzy, której nie stawia się granic. Występuje tu nawiązanie do obietnic mesjańskich z Ps 2,6-8. Żydzi oczekiwali, powołując się na nie, że Mesjasz zbuduje królestwo Boże ze stolicą w Jerozolimie. Polityczne mesjaństwo było jednak sprzeczne z drogą cierpienia i krzyża Jezusa.

W Mt jest to trzecie kuszenie i ma miejsce na wysokiej górze; w Łk pozostałością motywu góry jest czasownik „anagon” – „wyprowadzać do góry”²⁴. Zamiast terminu „kosmos” – „świat” (Mt 4,8) w Łk występuje „oikumene” – „zamieszкана ziemia” (4,5) i dodany jest termin „władza”. Pokazanie królestw w *jednym momencie* wskazuje na nadludzką moc diabła. W Łk ponadto występuje dodatek w stosunku do Mt: *...mnie są poddane i mogę odstąpić je, komu chcę* (4,6).

Diabeł w Ewangelii Łukasza stwierdza, że jemu jest dana władza nad królestwami świata. Stwierdzenie to nie przekazuje autentycznego objawienia biblijnego, jakoby Bóg dzielił się władzą z szatanem, który jest tu Jego przeciwnikiem i księciem tego świata (1 Kor 2,6; J 12,31). Sformułowanie to jest formą parodii Boskiej inspiracji²⁵ i sięga do Dn 4,34 (LXX): *Ja Nabuchodonozor, wychwalam i wywyższam i wystawiam króla nieba, bo wszystkie Jego dzieła są prawdą, a Jego drogi sprawiedliwością; a wszystkich, którzy postępują pysznie, może On poniżyć*.

Diabeł twierdzi, że może władzę przekazać, komu zechce. Jest to władza i chwała zarazem, która nie pochodzi od Boga czy od ludzi, lecz od diabła. Uwidocznia się ona we wszelkich nadużyciach, których celem jest zniewolenie ludzi. Należy w tym miejscu wspomnieć królów apokaliptycznych i ich wielką pychę, która wyrażała się w chęci zajęcia miejsca Boga (Antioch IV Epifanes). Ponieważ diabeł jest kłamcą, Łukasz może nawiązywać także do faktu negowania prawdy, że wszelka władza pochodzi od Boga. Jest to starotestamentowa prawda wiary w Boga – źródło wszelkiego autorytetu.

Kontekst Ewangelii pozwala zrozumieć, że chodzi tu o uzurpację. W czasie swojej publicznej działalności Jezus wyznaje: *Ojciec mój przekazał Mi wszystko* (Łk 10,22), po zmartwychwstaniu przed rozesłaniem uczniów na przepowiadanie

²⁴ Ewangelista nie wspomina góry, bo wie, że taka nie istnieje (O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 168). Wydaje się jednak, że Łukasz miał inne racje na względzie.

²⁵ „Wird (...) zur sprachlichen Parodie göttlicher Inspiration” (F. Bovon, dz. cyt., s. 199).

nie Ewangelii zapewnia ich: *Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi* (Mt 28,18). Uzurpacja diabła wskazuje na to, że pretenduje on do posiadania Boskich atrybutów, i obrazuje nieograniczone aspiracje ludzkie do posiadania władzy.

Diabeł żąda oddania sobie czci – „proskynesis” (Mt 2,11; 4,9; Łk 24,52; Dz 7,43; 10,25-26). Upadnięcie na twarz jest w świecie biblijnym oznaką czci oddawanej Bogu. W świecie pogańskim było także oznaką boskiej czci oddawanej władcy. Po objawieniu w czasie chrztu relacji między Ojcem, Synem i Duchem, propozycja diabła jest domaganiem się od Jezusa innej relacji. Jezus jest kuszony, by przyjąć władzę od kogoś innego niż Bóg i uznać za Pana kogoś innego niż Ojca. Posiadanie władzy i potwierdzenie pozycji nieustannie jawiło się przed Panem jako przeciwieństwo obranej drogi cierpienia. Psalmi 2 i 110 zapowiadały panowanie Mesjasza. Miejsce po prawicy Boga i pełnia władzy mogły się wydawać najważniejsze od pierwszego momentu działalności mesjańskiej. Jakub i Jan, którzy proszą Jezusa, by dał im miejsce po swej prawej i lewej stronie (Mk 10,37), od razu mierzą w kierunku chwały, nie uwzględniając drogi cierpienia. Druga pokusa nawiązywałaby do faktu pomijania koniecznego etapu cierpienia na drodze do chwały. Kościół pierwotny także stawał wobec rzeczywistości prześladowania i był wzywany do obrania drogi Chrystusa (Hbr 12,2-3; 1 P 2,21). Oznaczało to dystans wobec ziemskiej potęgi imperiów.

Jezus nie ustosunkowuje się do stwierdzenia o władzy szatana. Odpowiada, posługując się słowami Pisma, przykazaniem jahwistycznym: *Pana Boga będziesz czcił* (Pwt 6,13)²⁶. Jest to zdanie wzięte z kierowanej do Izraela mowy Mojżesza, będącej egzortacją podsumowującą wydarzenia wyjścia z Egiptu (Pwt 6,10-15). Mojżesz ostrzega Izraela, który pozostaje pod wrażeniem kultów kananejskich, by nie *chodził* za obcymi bogami (Pwt 12,30-31) i nie *klaniał się* obcym potęgom (Wj 23,23-33). W ST często przypomina się o tym, że Izrael nie wytrwał w poleceniach Mojżesza (2 Krl 16,3-4; 21,5-6;

²⁶ O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 169.

Jr 7,31; Ps 106) i oddawał się bałwochwalstwu, co stanowi wyraźne tło dla postawy Jezusa, który odrzuca propozycję oddania czci komuś innemu niż Bóg, którego królestwo przyszedł wprowadzić. *Nie możecie służyć Bogu i Mamonie*, które pojawia się później w Ewangelii (Mt 6,24; Łk 16,13), wskazuje na obowiązek wyłącznej służby Bogu i na fakt, że sfera władzy i bogactwa jest miejscem częstego zapierania się Boga. Służba Bogu nie oznacza jednak ZNISZCZENIA człowieka.

Drugie kuszenie w Ewangelii Łukasza pozostaje w ścisłym związku z podróżą Jezusa do Jerozolimy, która miała się zakończyć śmiercią, a nie triumfem. Można powiedzieć, że Jezus zapowiadając swoją mękę, jako zgodną z wolą Boga (Mt 8,31), potwierdzał słowa wypowiedziane podczas drugiego kuszenia: *Bogu będziesz się kłaniał i Jego czczył*. Otrzymanie pełni władzy przez Jezusa jest przesunięte na czas przyszły, po zmartwychwstaniu, w dniu paruzji (por. Hbr 2,8; *Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było mu poddane*). Fascynacja potęgą może prowadzić do szukania jej za wszelką cenę, co jest równoznaczne z odrzuceniem panowania Boga. Adoracja diabła oznacza uznanie go za najwyższą potęgę, która znajduje się w radykalnej opozycji do Boga. Takiej postawie Jezus przeciwstawia oddawanie czci Bogu, tzn. rozpoznanie w Nim jedyne go Pana, co stanowi podstawę właściwej relacji między stworzeniem i Stwórcą. Nie można pragnąć zajęcia Jego miejsca. Obowiązek uznania Boga za Pana jest szczególnie wystawiony na próbę, gdy przed człowiekiem otwiera się możliwość panowania. Jezus, który uznaje autorytet ludzki, żąda, by władza była pojmowana nie jako ucisk, lecz jako służba (3,12-14; 22,24-27). Oznacza to odrzucenie kultu osób w miejsce kultu Boga (1 P 2,13).

KUSZENIE BOGA (Łk 4,9-12). Trzecie kuszenie w Ewangelii Łukasza dokonuje się w Jerozolimie, w najbardziej publicznym miejscu Izraela – na narożniku świątyni (Łk 4,9-12). Jest ono w szczególny sposób własnością Boga; Żydzi uważali, że właśnie w świątyni powinien ukazać się Mesjasz. W perspektywie Ewangelii Łukasza Jerozolima jest punktem orientacyjnym w życiu Jezusa, gdyż tu miało się dokonać Jego *odejście* (Łk 9,31) czy *wzięcie* (Łk 9,51) z tego świata przez największe

uniżenie w krzyżu i wywyższenie w zmartwychwstaniu. Ponieważ motyw drogi, której celem jest Jerozolima, Łukasz podkreśla szczególnie (9,31; 9,53; 13,22.23; 17,11; 18,31; 19,28), zakończenie kuszenia Jezusa mogło się dokonać tylko w mieście, które jest ośrodkiem historii zbawienia. W drodze do Jerozolimy Jezus widzi diabła spadającego z nieba (10,18) i jako mocniejszy wyrzuca go z opętanych ludzi (Łk 9,1-2.6; 10,9). Najcięższa jednak walka z szatanem odbędzie się w Jerozolimie.

Można powiedzieć, że trzecia pokusa jest konsekwencją odrzucenia dwóch pierwszych. Ponieważ w dwóch poprzednich przypadkach nastąpiła deklaracja całkowitego zwrócenia się do Boga, zarówno gdy chodzi o życie doczesne, jak i gdy jest mowa o posiadaniu władzy, trzecią pokusą jest wezwanie do sprawdzenia opieki Boga, któremu się całkowicie zaufało, a to oznacza *wystawienie Boga na próbę*. Z absolutnego zaufania wyprowadza się roszczenie, by Bóg pozostawał do dyspozycji człowieka. Bóg obiecał opiekę, trzeba Go trzymać za słowo.

To kuszenie dotyczy bardziej relacji Ojciec – Syn niż mocy Jezusa. Diabeł, który został odrzucony za pomocą cytatu biblijnego, sam posługuje się tekstem biblijnym (tekst jest cytowany z wielką dokładnością). Cytat pochodzi z Psalmu 91(90),11, który jest wyznaniem ufności wobec Pana uwalniającego człowieka od wszelkiego ucisku.

Jezus jest kuszony, by przez cudowne, spektakularne znaki potwierdzić swoje pochodzenie od Boga. Ma użyć swojej mocy i objawić się w taki sposób, jaki byłby zgodny z oczekiwaniami współczesnych mu Izraelitów, a to oznacza dokonanie wielu nadzwyczajnych cudów. Faktycznie postacie proroków łączono z nadzwyczajną mocą (Dz 6,35-37). Idąc dalej, można powiedzieć, że trzecie kuszenie jest krytyką wobec krzyża Jezusa; dlaczego Bóg nie oszczędził swojemu Synowi śmierci na krzyżu (Łk 23,35.37.39), a Jego przyjście na ziemię nie spotkało się z powszechnym pozytywnym przyjęciem?

Jezus nie zgadza się, by utożsamiać opatrność Boga z roszczeniami człowieka. Sprzeciwia się żądaniu dla siebie i swego dzieła nadzwyczajnej opieki od Boga okazywanej w jakichś fantastycznych cudach. Odpowiedź dana szatanowi jest wzięta

z Pwt 6,16: *Nie będziesz wystawiał Pana Boga na próbę* – i nawiązuje do wydarzeń z Massa i Meriba (Wj 17,1-7), gdzie Izrael wystawiał Jahwe na próbę, żądając od Mojżesza wody do picia. Przywołanie tego wydarzenia z Pwt 6, które było wyzwaniem do posiadania wiary i ufności, jest kerygmatycznym użyciem historii, która ma pouczyć Izraela o sposobie zachowania się w podobnych sytuacjach w przyszłości, szczególnie w czasie osiedlania się w Ziemi Obiecanej.

Jezus nie będzie czynił znaków dla siebie (Łk 11,29; Mk 8,11-13). Dobre czyny – uzdrowienia potwierdzają dzieło zbawcze i nie są znakami spektakularnymi. Po zmartwychwstaniu Jezus nie ukaże się wszystkim, lecz tylko świadkom (rozdz. 24), którzy nawet nie będą dowierzać Jego nowej egzystencji.

Jezus w kuszeniach udowadnia, że niczego nie chce dla siebie. Ukazane jest tutaj chrześcijańskie rozumienie Słowa Bożego: jak metafora z Ps 90,11-12 nie może być interpretowana dosłownie, tak nie można oczekiwać automatycznej pomocy od Boga. Wystawianie Boga na próbę, sprawdzanie Jego obietnic i wytyczanie Mu dróg działania jest formą dominacji. Bóg jednak jest absolutnie wolny i nie można Mu stawiać ultimatum nawet w najtrudniejszych sytuacjach życia, jak o tym świadczy męka Jezusa: *Ojcie (...)* *nie jak ja chcę, ale jak Ty* (Mt 26,39).

Ponowione kuszenie

Łukasz kończy opowiadanie o kuszeniu stwierdzeniem, że diabeł odszedł *aż do czasu*. Tym *czasem* jest męka Jezusa spowodowana wystąpieniem przywódców żydowskich i nawet Jego ucznia. Protagonisci męki są narzędziem w ręku szatana. Łukasz na początku relacji o ostatnich wydarzeniach z życia Jezusa umieszcza stwierdzenie, że w *Judasza wszedł szatan* (22,3). Przedstawiając Judasza w ten sposób, ewangelista podkreśla grzeszny charakter jego działania, a także wskazuje na to, że następne wydarzenia nie są tylko wynikiem czysto ludzkich czynników. Nie zwalnia to jednak ludzi od odpowiedzialności. Również podejmowane działanie najwyższych zwierzchników nie jest podyktowane pragnieniem znalezienia prawdy i postawą pokory płynącej z nawrócenia, do którego wzywał Jezus

w czasie swojej działalności. Najwyżsi kapłani, uczeni w Piśmie i starsi chcą za wszelką cenę zachować status quo – władzę, którą posiadają. Ich sprzeciw wobec Jezusa był podyktowany nie zainteresowaniem chwałą Bożą, lecz niskimi pobudkami płynącymi z uzurpacji władzy.

Działalność Jezusa dokonuje się pod znakiem Ducha Świętego, ale także w cieniu szatana. Diabeł nie został wyeliminowany w kuszeniu, lecz jedynie odszedł od Jezusa, by na nowo zaatakować. Ma moc, ale nie jest w stanie podważyć decyzji człowieka.

* * *

Tekst o kuszeniu jest powiązany z tematyką grzechu i upadku oraz sprzeciwu wobec pokus i zwycięstwa człowieka wierzącego. Ma wartość historyczną i jednocześnie stanowi zachętę, wezwanie do naśladowania postaw Jezusa.

Mateusz ukazuje Jezusa jako nowego Mojżesza, który po zwycięskiej próbie na pustyni wkracza do Ziemi Obiecanej i ogłasza nowe prawo królestwa. Łukasz wkomponowuje tekst o kuszeniu w swoją perspektywę historii zbawienia i drogi Jezusa do Jerozolimy. Podróż Jezusa do Jerozolimy, gdzie miał okazać pełne posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci krzyżowej, odpowiada Jego drodze z pustyni do Jerozolimy. Zachowanie Jezusa jest inne niż postawa Izraela. Jezus, pełen ufności wobec Boga, Stwórcy i Zbawcy Izraela, rezygnując ze znaków i królewskiej mocy, pokazuje, że jest Mesjaszem, który idzie drogą służby i synowskiego posłuszeństwa. Jedynym znakiem, który ma za przedmiot Jezusa i dokonuje się ze względu na Niego, jest znak zmartwychwstania.

Na początku swej działalności Jezus jest ukazany jako mocniejszy od diabła i Ten, który w walce z nim posługuje się Słowem Bożym, będąc posłuszny Ojcu. W opowiadaniu o kuszeniu Jezusa została przekazana Dobra Nowina: na ziemię przyszedł Ten, któremu kusiciel nie może zaszkodzić, bo jest On absolutnie wierny Bogu. Nawet w momentach słabości wspomnienie o wierności Jezusa napędza człowieka radością i odwagą.

Pogaństwo w chrześcijańskich szatach

Z o. Beniaminem Nowikiem
rozmawia Swietłana Fiłonowa

Przeor Beniamin Nowik, wykładowca w petersburskiej Akademii Duchownej, wysłał z Rzymu, gdzie studiował katolicką naukę społeczną, do ówczesnego przewodniczącego prezydenckiego Urzędu ds. kontaktów z Organizacjami Społecznymi i Politycznymi, Andrieja Łoginowowa, następujący list: „Wielce Szanowny Andrieju Wiktorowiczu, Duma państwowa przyjęła ustawę »O wolności kultu«, która urąga wszelkim normom prawnym. Wyrażam swój kategoryczny protest! Kto takim sposobem chce zachować tożsamość narodową, doszczętnie ją zaprzepaści. Już to przerabialiśmy. Mam nadzieję, że nie popełnimy znowu tego błędu (wszystkim posłom polecałbym »Wielkiego Inkwizytora« Dostojewskiego)”. Po miesiącu przeor wrócił do rodzinnego Petersburga, gdzie dowiedział się, że nie jest już wykładowcą Akademii. Decyzję podjął nawet nie rektor, ale Święty Sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który pod nieobecność przeora przeanalizował jego list, choć nie był on przecież adresowany do Soboru. W Rosji mówi się, że nie byłoby szczęścia, gdyby nieszczęście nie pomogło. Historia ta poruszyła wszystkie środki społecznego komunikowania. Oczywiście przeor Nowik był już znany, ale w wąskich kręgach akademickich. Teraz w mgnieniu oka stał się sławny. Jego „spiskowe refleksje” rozpieczęły się po całym kraju. Chciałabym mieć nadzieję, że zainteresują też zagranicę. Najczęściej nie dają się im wiary, gdyż zbyt przeczą obiegowym wyobrażeniom o wielu sprawach związanych z prawosławiem, podają w wątpliwość rzekomo odkryte już drogi wiodące do ich rozwiązania. Ale... oddajmy głos drugiej stronie.

S.F.

— Mija trzeci miesiąc od przyjęcia prawa o wolności religijnej. Trwogę wzbudza nie tyle samo prawo, ile pokorne milczenie społeczeństwa (protestowały, w miarę swoich niezbyt wielkich możliwości, tylko mniejszości religijne, bezpośrednio nim zagrożone). Lekkomyślność, z jaką zrezygnowaliśmy z jednej z podstawowych swobód demokratycznych – z wolności sumienia – rodzi myśl, że zmarły metropolita petersburski i ładożski Joann nie był tak bardzo daleki od prawdy, twierdząc, iż „idea praw człowieka [jest] historycznie rzecz biorąc bardzo obca rosyjskiej samoświadomości narodowej i religijnej”.

— Niestety... To, co nazywamy prawami człowieka, stanowi tylko szczyt góry lodowej. W ich skład wchodzi przecież wiele pojęć światopoglądowych i filozoficznych, łącznie z podstawowym pojęciem wolności. W zachodniej świadomości społecznej prawo do wolności myśli stanowi fundament. Sprzeniewierzenie się jej jest odbierane jako zagrożenie tożsamości człowieka, jego „ja”. II Sobór Watykański nie wyrósł przecież na pustkowiu. Zachód w pocie czoła wypracowywał ideę wolności, w tym i praw człowieka. Myśmy się niestety nie dorobili takiego pojęcia wolności ani w sensie filozoficznym, ani tym bardziej teologicznym. Brak zainteresowania społeczeństwa pojęciem wolności odpowiadającego wadze problemu można chyba wyjaśnić przekonaniem o niemożności ujęcia go choćby w niedoskonałej formie. Ciekawe, że w czasach wolności druku samo słowo „wolność” pojawia się nader rzadko w środkach społecznego przekazu, znacznie rzadziej niż w gazetach radzieckich. Na Rusi zresztą o wolność walczyli najczęściej niewierzący i różni rewolucjoniści. Oto jedna z przyczyn, dla której prawa człowieka uchodzą za coś świeckiego, nie mającego żadnych związków z religią. Większości Rosjan niezmiernie trudno wyjaśnić, że samą ideę wolności i uznania prawa do niej zaczerpnięto właśnie z chrześcijaństwa. Sądzą oni błędnie, że muszą wybierać między wolnością i prawem z jednej strony a z drugiej między duchowością, życiem religijnym, czasem nawet moralnością w ogóle. W ten sposób rodzi się niezmiernie popularna w Rosji pokusa paternalizmu, chcącego stanowić ład społeczny na modłę stosunków rodzinnych. W takim przypadku

sam problem praw i wolności wydaje się nie na miejscu. Bardzo rzadko ktoś się decyduje – jak metropolita Joann – otwarcie wystąpić przeciw samej koncepcji praw człowieka. Dla wielu sprawa wolności jest jakby oczywista, zaakceptowana; powiadają, dziś przecież nie średniowiecze, nikt nikogo na stos nie posyła. Ale jeśli chodzi o tak ważną sprawę, jak zbawienie (albo porządek czy interesy narodowe), okazuje się, że nie jest już takie oczywiste, iż heretyków nie należy karać. W najlepszym wypadku w tych sprawach nie może już być mowy o dobrych manierach. Nie doceniamy zagrożeń związanych z naruszeniem wolności, gdyż wolność nie stanowi jeszcze dla nas wartości samoistnej. Mało kto rozumie, że właśnie dlatego tak nam trudno budować państwo prawa, o którym mówi pierwszy artykuł naszej konstytucji, przyjętej w ogólnonarodowym referendum 12 XII 1996 r.

— *Istnieje przekonanie, wyrażone zresztą w preambule nowej ustawy, że wpływ Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej był decydujący nie tylko dla rozwoju rosyjskiej kultury, ale i rosyjskiej państwowości (faktycznie chodzi tylko o monarchię i komunizm, o innych formach nie może być przecież mowy). Przyjawszy taki pogląd, trzeba postawić pytanie, za jakimi formami stosunków społeczno-politycznych Cerkiew będzie optować w przyszłości.*

— Teoretycznie monarchia z sakralizowanym zwierzchnikiem, rzekomo mającym szczególną więź z Bogiem, jest bezsprzecznie staropogańskiego pochodzenia. Do chrześcijańskiego światopoglądu bardziej pasuje ustrój demokratyczny, co zresztą udowadniali już w swoich dziełach G. Fiedotow, B. Wyszesaławiec, N. Łoski. To jednak tylko teoria... A praktyka?

Przekonanie, że monarchia jest ustrojem politycznym najbardziej odpowiadającym prawosławiu, bardzo głęboko zakorzeniło się w świadomości wierzących. Z psychologicznego punktu widzenia dla wielu prawosławnych trwa wciąż jeszcze era konstantyńska, czyli cesaropapizm po prawosławnemu. W ogóle imperatorskie marzenia, niezależnie od upadku ZSRR, wciąż są żywotne, choć tylko nieznaczna część ludzi uważających się za prawosławnych jest gotowa jasno wyrazić swą sympatię dla

monarchii. Jej miejsce zajmuje jakieś żalosne pragnienie „mocarstwowości” kojarzonej z „porządkiem”.

Wszystko to utrudnia przemyślenie z prawosławnego punktu widzenia nowej rzeczywistości politycznej Rosji, jeśli oczywiście nie chce się chronić za „uduchowiony” monofizytyzm, dla którego ten problem nie istnieje, jako że dla monofizyty nie istnieje po prostu historia.

Analiza wyników badania opinii społecznej z czerwca 1996 r. wykazuje, że „rosyjskie środowiska, najbardziej związane z Cerkwią, skłaniają się ku komunistycznej i nacjonalistycznej opozycji i wzmacniają raczej orientacje propaństwowe (które prawosławnym, bardziej niż niewierzącym, wydają się bardziej swojskie) niż prorządowe”. W zasadzie można było się tego domyślić już wcześniej, np. w trakcie prezydenckiej kampanii wyborczej, kiedy to niektórzy księża prawosławni nakłaniali swoje owieczki do głosowania na „komunopatriotę” Gienadija Ziuganowa.

Warto też pamiętać, że w tym wszystkim chodzi nie tylko o politykę. Ow konserwatyzm daje o sobie znać na wielu innych płaszczyznach życia społecznego i kościelnego. Wiadomo, że ludzie mocniej związani z Cerkwią bardziej niż inni przeciwstawiają się ekumenizmowi, wprowadzeniu języka rosyjskiego do liturgii, są też bardziej skłonni łączyć czynnik religijny z narodowym i prorządowym, zgodnie z Uwarowską triadą: prawosławie, samodzierżawie, naród (narodnost’).

— Nie sposób pominąć milczeniem Czaadajewa, kiedyś gorzko wołającego: „Skąd u nas to chrześcijaństwo na opak?” Podczas gdy na całym świecie chrześcijaństwo prowadziło ku wolności człowieka, co wiodło stopniowo do tworzenia stosownych form ustroju społeczno-politycznego, u nas zauważa się proces odwrotny. Czyżby Rosjanin stawał się bardziej człowiekiem sklerykalizowanym?

— Obawiam się, że wielu będzie nas obwiniać, że chcemy to im wmówić. Oczywiście trzeba wchodzić głębiej w życie Cerkwi, ewangelizować się i chrystianizować. Jasne, że nie ma żadnego chrześcijaństwa na opak. Istnieje zaś pogaństwo przy-

brane w chrześcijańskie szaty, czego nasze społeczeństwo nie dostrzega, właśnie z braku doświadczenia wiary.

Bohater „Biesów” Dostojewskiego Szatow na pytanie, czy wierzy w Boga, odpowiada, iż bardziej niż w Boga wierzy w prawosławie i naród rosyjski. Ta „szatowczyzna” okazała się niebywale żywotna w rosyjskich warunkach. Wystarczy przypomnieć, że ci, którzy zaledwie kilka razy w roku bywają w cerkwi i przystępują do komunii, stanowią nie więcej niż 2% przyznających się do prawosławia.

Ci współcześni „szatowcy” wydają i sprzedają w cerkiewnych kioskach wszelką czarnosocińską literaturę demaskującą „nowy porządek światowy”, „wszechświatowy spisak masonski” skierowany przeciwko Rosji itp. Uderzają też we wszystkie wyznania nieprawosławne i w cudzoziemskich misjonarzy jakoby „zalewających nas”. W odróżnieniu od nielicznych księży i świeckich przychylnych – raczej milcząco – chrześcijańskiej jedności i demokracji, z punktu widzenia polityki, nowi „szatowcy” nie ukrywają swoich przekonań. Są aktywni, zadufani w swojej prawosławnej tożsamości, odważnie posługują się tendencyjnie dobranymi tekstami Ojców Kościoła, aby podbudować swoje twierdzenia. Boją się ich nawet przywódcy religijni (komu będzie przyjemnie, gdy zaczną go jawnie obwiniać o masonerię czy modernizm?). Nawet przeciwko patriarsze Aleksiejowi II po jego spotkaniu z amerykańskimi rabinami poświęcono całą książkę, którą można było kupić w Moskwie i Petersburgu. Nawet swojscy komuniści-ateiści – dziś przekwalifikowani na politologów i religioznawców – nie wzbudzają tak silnej odrazy. Właśnie dlatego, że są swojscy, powiedzmy ziomkowie. Cały nasz kraj do dziś jest pokryty pomnikami komunistycznego idola, którego imię i podobizna przypomina każdemu wierzącemu o bezprecedensowym w historii prześladowaniu religii, przede wszystkim prawosławia. Nie wiadomo jednak, dlaczego nie oburza to zwolenników „tożsamości narodowej” – czyżby „zziomczeli”?

— *Trudno uwierzyć, lecz fakt pozostaje faktem – w wielu mieszkaniach i pomieszczeniach służbowych Biblia stoi obok „Kapitału”, w czerwonym kątku zaś ikona i portret Lenina...*

Czym, zdaniem Ojca, można wyjaśnić to wzajemne przyciąganie się przeciwności: prawosławnych chrześcijan (dzięki Bogu nie wszystkich) i komunistów?

— Wszechobecnymi elementami pogańskimi. Trudno orzec, czego było więcej w radzieckim bolszewizmie: pogaństwa, czy idei Marksa? Tego zresztą potrzebował komunizm, by jego ziarno mogło paść na użyźnioną pogaństwem glebę. To oczywiste. W państwach o silnym chrześcijaństwie komunizm nie miał szans. „Wodzowstwo”, paternalizm, izolacjonizm terytorialny i informacyjny usprawiedliwiany potrzebą utrzymania czystości „doktryny politycznej wiary”, wszystko stąd, z pogaństwa. Tuż przed rozpętaaniem II wojny światowej Fiedotow zauważył, iż duchowymi przesłankami komunizmu i nazizmu było pogańskie przyzwolenie społeczne dla silniejszego, by podporządkował sobie słabszego.

Był też inny element ściśle związany z pogaństwem i wiedzący ku temu dziwacznemu aliansowi, mianowicie postawienie na kolektywizm i w konsekwencji walka z indywidualizmem. Nie wnikając w zawitości złożonego problemu teologicznego „soborności”, dzisiejsi komuniści otwarcie sympatyzowali z tą zasadą, przeczuwając w tym słowie bliskie im pojęcie rodu, plemienia, kolektywu. Prawosławni nie kłócą się z nimi pod tym względem, nie rozczarowują ich, by tak rzec.

Podobne relikty pogańskie można dostrzec na poziomie państwowo-politycznym. Próby wprowadzenia dobrych stosunków z Iranem i zjednoczenie z Białorusią trudno wyjaśnić czysto racjonalnymi przyczynami. Pojawia się tu przede wszystkim ukierunkowanie na model archaiczno-paternalistyczno-społeczny, bliższy wielu politykom rosyjskim, a nawet milczącej większości Rosjan, niż zachodnia demokracja liberalna.

Nowa ustawa o wolności sumienia i stowarzyszeniach religijnych przeciwstawia się więc nadal Zachodowi. A to był też jeden z kamieni węgielnych bolszewizmu. Za tradycyjne uważa tylko cztery religie: prawosławie, islam, buddyzm i judaizm. Wszystkie te religie są wschodnie. Samorzutnie przychodzą na myśl idee Euroazjatów z początku wieku, uznających wyjątkowość społeczno-politycznego rozwoju Rosji. Twierdzili oni, że

pogaństwo, islam i buddyzm są nam bliższe niż katolicyzm, że prawosławie jest optymalną religią Eurazji, zdolną asymilować wiary azjatyckie. Wniosek z tego prosty – w naszym historycznym i przede wszystkim społecznie młodym społeczeństwie widać jeszcze silne, rodowo-plemienne archetypy.

— *I to mimo tysiącletniej historii chrześcijaństwa na Rusi?*

— Owszem – zawsze i wszędzie chrześcijaństwo musiało mozolnie walczyć z pogaństwem. Więcej, niestety w obrębie każdej współczesnej religii istnieje, jako pogański relikw, typ religijności złączony z intuicyjno-zmysłową sferą świadomości, a nawet raczej podświadomości człowieka, który charakteryzuje się przyrodniczym czy magicznym rodowodem. Świat jawi się jako tajemnicza całość rządząca się swoimi prawami, które trzeba poznać, by je następnie wykorzystywać. W takim typie religijności najważniejszy jest mistyczny rytualizm „zanurzenia”, któremu pomagają także dawne uczyty pogańskiego pochodzenia: mrok w pomieszczeniach, rozpalamie ognia, wielokrotne powtarzanie tego samego tekstu sakralnego, monotonna muzyka albo pienia czy obfite dymy.

Zaakcentowany niewłaściwie pogański typ religijności może zgasić, zadusić – by tak rzec – prawdziwego w zasadzie i przeciwstawnego mu chrześcijańskiego ducha. Wyrzistszym przykładem tego – czy jeśli łaska – surową przestrogą historii, był przypadek Grigorija Rasputina z jego pogańską magią. Czy jednak carską rodzinę, uchodzącą za wzór dla prawosławia, która poddała się wpływom „starca”, można uznać tylko za szczególny przypadek? Car, zgodnie ze Zbiorem Praw Cesarstwa Rosji, był uznawany za „strażnika dogmatów prawosławia i wszelkiej pomysłowości Cerkwi” i w tym znaczeniu był uznawany za głowę Cerkwi. Prawda, że Rasputin nie przeciwstawiał się dogmatom. Raczej przeciwnie, wszyscy jego opiekunowie: oberprokurator A. Wołżin, N. Rajew, metropolici Makary (Newski) i Pitirim (Oknow), abp Warnawa (Nakronin) – byli konserwatystami. Mimo to w krótkim czasie cała Rosja wpadła w prawdziwy satanizm.

Z taką religijnością łatwo się łączy ideologia. Podobne przy ciąga podobne. Tak np. czarnosocini – poplecznicy „we-

wewnętrznej” pogańskiej religijności – nierzadko przechodzili na stronę bolszewików. Im bardziej byli czarnosocińcami, tym łatwiej przechodzili.

— *Czy nie uważa Ojciec, że i obecnie prawosławiu zagraża podobny typ religijności?*

— Niestety, bogactwo liturgii prawosławnej ma również odwrotną, ciemną stronę. Przy niedostatecznym ukierunkowaniu na rzeczywiście chrześcijańskie, wyższe i uniwersalne wartości, ludzka świadomość może bardzo dziwacznie odczytywać treści niektórych dogmatów, jeśli nie wyprowadza się z nich żadnych konsekwencji etycznych i nie demaskuje pogańskich pozostałości. Gdy długie ceremonie odprawia się w ciemnym pomieszczeniu, co może dojrzywać w głowach modlących się? Czy ktoś wie coś o tym? Wychodzą oni z cerkwi z zamkniętymi i zagadkowymi twarzami, nie chcą się otworzyć... Zupełnie nie wiem, co się dzieje w ich głowach. Co za typ religijności w nich dojrzywa, jakie jakości powstają? Ale ludzie myślą, że to prawdziwe prawosławie, że zagłębiają się w to, w co powinni. Już w 1906 r. biskup samarski Konstantyn pisał: „Lud nie modli się prawdziwie, naród tylko stoi godzinami na ceremoniach, ale to przecież nie modlitwa, dlatego że wrażliwości nie można godzinami podtrzymywać, nie pojmując znaczenia słów”. Już wówczas większość hierarchów opowiadało się za reformą obrzędów, za tym, by słowo Boże dobitniej rozbrzmiewało w świątyniach.

Do dziś jednak jest podobnie: nikt z obecnych na nabożeństwie nie przypomina sobie treści czytań czy śpiewów, ale nie uważa się tego za istotne zaniedbanie. Sądzi się raczej, że wystarczy być w cerkwi, włączyć się w atmosferę tego, co się tam dzieje, a co najważniejsze – otrzymać „coś” (łaskę) przez jakieś rytualne gesty. Nie mniej niebezpieczny jest fakt, że jedyny typ cerkiewnego sposobu życia, cerkiewnej duchowości, ma mniśi charakter. Po pierwsze oddala to od cerkwi wiernych nie mających uzdolnień mistycznych. Oni chętnie zajęliby się działalnością charytatywną, oświatą i wszystkim tym, co w Kościele katolickim nazywa się apostołstwem świeckich. Po drugie,

nietrudno odgadnąć, że temu typowi religijności sfera społeczno-polityczna jako taka pozostaje zupełnie obojętna. Z punktu widzenia psychologii w takiej duchowości niemożliwa jest doktryna społeczna i poczucie odpowiedzialności za całą społeczność. Po trzecie, teologia moralna ogranicza się do tworzenia systemu obowiązków, stając się przez to drugorzędnym przedmiotem, dodatkiem do dogmatyki. Antropologia przestaje wzbudzać zainteresowanie, przepoczwarza się w ascetyzm, w technikę walki z pożądaniem. Asceta czy pustelnik pracuje nad sobą. Jemu w zasadzie ludzie nie są potrzebni, gdyż tylko mu przeszkadzają. Matka Marija (Skopcowa), założycielka w latach trzydziestych w Paryżu charytatywno-diakańskiego stowarzyszenia Prawosławne Dіeło, zauważyła, że w I tomie „Dobrotolubia” (ok. 600 stron) wybór tekstów odnoszących się do miłości bliźniego zajmuje tylko 2 strony, w drugim zaś (ok. 750 stron) – jedynie 5. Obserwowanie wszystkich reguł – odnoszą się one i do klasztorów, i do parafii – zajęłoby prawie całą dobę. To jednak, co pożądane w życiu zakonnym, w świeckim stanowi niebezpieczeństwo „zewnątrzetycznej duchowości”, „najstraszniejszej formy demonizacji” (Fiedotow). Paradoksalne na pierwszy rzut oka, ale po namyśle zupełnie zasadnie można twierdzić, że ten typ religijności ucieka od Ewangelii, w której etyka zajmuje poczesne miejsce: nieodzowność czynów, miłości wszystkich ludzi, aż do gotowości oddania swojej duszy za nich, czemu dał wyraz sam Chrystus. Fiedotow w 1939 r. pisał: „Zaśniedziałość Ewangelii jest jednym z najwyraźniejszych znamion naszego odrodzenia religijnego; pozostaje bowiem bez wątpienia w ścisłym związku z upadkiem moralności”. To ukryte odrzucanie Ewangelii trwa do dziś. Jakoś nie przyzwyczajamy się do czytania Biblii, choć niemal każdy ma ją w domu. Zamiast Ewangelii mamy ikonę, która nie może przecież zastąpić Dobrej Nowiny, gdyż tej nie sposób wyrazić innymi (plastycznymi) środkami. Do dziś w środowisku prawosławnym za wyraz prawowierności uważa się nie cytowanie Ewangelii, a Ojców Kościoła i to „naszych”, wschodnich. A to pod bardzo wzniosłym pretekstem, mianowicie utrzymując, że oni lepiej od nas wszystko zrozumieli. Jak wiadomo, skrajności się przyciągają – abstrakcyjny spirytualizm przepoczwarza się

w materialistyczny rytualizm, obrzędowość, a wśród ludzi prostych – w wiarę w chochliki, zaklęcia, wróżby, słowem w starą magię. Oczekuje się od religii nie wyjaśnienia sensu życia, a elementarnej pomocy w życiowych kłopotach. Dzięki rytualizmowi i starej dwulicowości dochodzi się do nacjonalizacji religii, czyli takiego zrośnięcia się jej ze wszystkim, co narodowe, iż sama religia staje się czymś w rodzaju składowej części etnicznej kultury.

— *Żaden obcokrajowiec – mało ważne, czy był tu tydzień, czy pięć lat – nie wyjeżdża z Rosji bez przekonania, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest w przededniu reform...*

— I... bez tomików Włodzimierza Sołowjowa, Siergieja Bułgakowa, Pawła Florenskiego, Mikołaja Bierdiajewa, Aleksandra Mienia – uważanych za heroldów gotowości prawosławia do reform. Rzeczywiście, fakt, że książki te są wydawane i sprzedawane w wielkich nakładach, świadczy o wspaniałych możliwościach. Nie należy przy tym zapominać, iż wymienionych autorów odrzuca tradycyjne prawosławie, a ich pisma nie są przedmiotem studiów w seminariach duchownych Patriarchatu Moskiewskiego. Sołowjow – bo uniwersalista, Siergiej Bułgakow – bo sofiolog, Paweł Florenski – za bądź to gnostyczne, bądź krytyczne poglądy, Mikołaj Bierdiajew – za sympatię dla Jakuba Böhmego, Aleksander Mień zaś – nie wiadomo za co. W sumie za to, że myśleli, pisali „od siebie”, byli zbyt niezależni, co znaczy, iż byli już w pewnym sensie reformą.

— *Wydaje się zatem, że Ojciec nie przewiduje w najbliższym czasie zbyt wielkich postępów w odnowie cerkiewnej?*

— W życiu Cerkwi, gdzie od dawna już nie rozróżnia się tego, co istotne, od tego, co drugorzędne, gdzie wszystko jest zdogmatyzowane aż do najmniejszych detali w rytuale, nie można uniknąć trudności we wprowadzaniu odnowy. Na dodatek prawosławie jako takie pretenduje do jakiejś wyłączności. To roszczenie jest zawarte już w samej nazwie – prawosławny oznacza przecież jakąś prawomocną jedyność wiary. Można więc jedynie mówić o czystości prawosławia, o jego wierności

przesłaniu apostolskiemu, o jego nieskazitelnej wierności tradycji Ojców, ale myśleć o reformowaniu Cerkwi to tak jakby z góry podważać dany przez Boga dogmat, bluźnić Bogu. Cicho – a czasem i głośno – mówi się, że my w prawosławiu jesteśmy ubezpieczeni od wszelkich błędów, wsiedliśmy bowiem już dawno do właściwego pociągu i mamy gwarancję, że dojedziemy bezpiecznie do celu. „Dzięki Bogu, żem prawosławny, a nie jakiś protestant” – oto wewnętrzna, wcale nie Jezusowa modlitwa współczesnego prawosławnego faryzeusza. Przy takim założeniu potrzeba odnowy nie daje się po prostu odczuć. Nie należy też zapominać, że sama zasada odwzorowania wyklucza twórczość pojmowaną jako przekształcenie czegoś, a przeciwnie rozwija fatalizm (wszystko tłumaczy powołaniem się na wolę Bożą).

— *Prawdę mówiąc, obraz, który Ojciec naszkicował, jest tak ciemny, że narzuca się klasyczne rosyjskie pytanie: co robić?*

— Być tą kropelką wody, która żłobi kamień i nie łudzić się rychłym cudownym wyjściem z sytuacji; nie ukrywać przed innymi, a przede wszystkim przed samym sobą, ogromu czekającego nas trudu i być wystarczająco mężnym, by nie uciekać przed podjęciem go.

— *No cóż – dziękuję za radę... i za rozmowę.*

Styczeń 1998 r.



Prawa pacjenta

Prawda jest trudna czy niepotrzebna?

Jesienią 1997 r. Maria Przesmycka, sekretarz redakcji miesięcznika „Medicus”, na prośbę „PP” prowadziła dyskusję poświęconą relacjom między lekarzem a pacjentem w świetle nowej ustawy o zawodzie lekarza. W rozmowie uczestniczyli: ks. Krzysztof Czajka (kapelan, Dziecięcy Szpital Kliniczny, Lublin), Bożena Pietrzykowska (psychiatra, Instytut Neurologii i Psychiatrii, Warszawa, współtwórca ustawy), Krzysztof Przesmycki (anestezjolog, AM, Lublin), Elżbieta Starostawska (onkolog, Specjalistyczny Onkologiczny ZOZ, Lublin), Ewa Tuszkiewicz-Misztal (pediatra, AM, Lublin współtwórca kodeksu etyki lekarskiej i ustawy), ks. Bogdan Zagórski (kapelan, szpital MSWiA, Lublin).

MARIA PRZESMYCKA: Bez większej przesady można powiedzieć, że do końca lat osiemdziesiątych pacjent nie miał u nas żadnych praw, może poza prawem do samego chorowania. Ten brak, na tle tylu innych, nie był zresztą szczególnie rażący. Przekraczając próg szpitala, chory stawał się anonimowym przypadkiem chorobowym – „ostrym wyrostkiem na trójce pod oknem” – całkowicie zdany na łaskę białego personelu, od lekarza poczynając, na pomocnicy salowej kończąc. W latach dziewięćdziesiątych wraz z dyskusją o reformie ochrony zdrowia pojawił się też problem praw pacjenta, ale przełom legislacyjny w tej sprawie przyniósł dopiero 1997 r. – prawa pacjenta zapisano wyraźnie i jednoznacznie w ustawie o zawodzie lekarza i w znowelizowanej ustawie o zakładach opieki zdrowotnej. Polski pacjent, podobnie jak w innych krajach, zyskał prawo do pełnej, przystępnej informacji o swoim stanie zdrowia, do bezpośredniego kontaktu ze swoimi najbliższymi, wyrażania zgody na zabiegi i leczenie, poszanowania swojej godności i intymności. Przełom ustawowy nie oznacza jednak automatycznie zmiany niedobrych praktyk w naszej służbie zdrowia.

Zatrzymajmy się na pierwszym, fundamentalnym prawie chorego – prawie do pełnej prawdy o swoim stanie zdrowia. W ustawie o zawodzie lekarza znalazł się zapis, że lekarz ma obowiązek udzielać pacjentowi przystępnej informacji o stanie zdrowia, rozpoznaniu, proponowanej terapii, rokowaniu i skutkach zaniechania leczenia. Uregulowanie to wzmacnia jeszcze grudniowa nowelizacja ustawy o zakładach opieki zdrowotnej, która otwiera pacjentom drogę do odszkodowań w razie złamania przez służbę zdrowia ich praw.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: W ustawie o zawodzie lekarza jest także zapis, że lekarz może podjąć decyzję o nieudzieleniu pacjentowi pełnej informacji, w sytuacji gdy przemawia za tym dobro chorego, gdy lekarz oceni, że informacja mogłaby niekorzystnie wpłynąć na stan zdrowia chorego. Ponadto sam pacjent także może odmówić usłyszenia prawdy o swojej chorobie.

MARIA PRZESMYCKA: Wyjątki są oczywiście konieczne, zastanawiam się jednak, czy tak ogólne sformułowanie dla lekarzy, którzy boją się rozmowy z pacjentem, nie mają na nią czasu albo chęci, nie będzie stanowić wygodnej wymówki do zachowania status quo – lekarz z pacjentem nie rozmawia. Lekarz pacjentowi każe i za niego decyduje, bo wie lepiej.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Na pewno każdy lekarz będzie inaczej oceniał poziom zagrożenia. Ale do lekarza też trzeba mieć minimum zaufania. Pamiętam formułowanie tych przepisów. Było to bardzo trudne. Bo u nas niby udzielało się pacjentowi jakichś informacji, ale tak naprawdę w polskiej medycynie zawsze panował paternalistyczny rodzaj kontaktów między lekarzem a pacjentem. Wielu kolegów uważa też, że pacjent i tak nie zrozumie zawiłych, specjalistycznych wyjaśnień, szkoda więc na nie czasu. To się ostatnio wyraźnie zmienia. Może moje spostrzeżenia nie są typowe dla większości lekarzy, bo w psychiatrii obowiązek udzielania informacji i postępowania szanującego osobę pacjenta, traktowania go podmiotowo, jak partnera, występował dużo wcześniej. Ja nie jestem więc tak zszokowana zapisami w ustawie o zawodzie lekarza dotyczącymi relacji z pacjentami jak większość kolegów.

Wracając do sytuacji ogólnej, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tego problemu, który każdy lekarz zna z własnego doświadczenia: otóż za pełną informacją bez zastrzeżeń opowiadają się ludzie zdrowi, ci sami ludzie natomiast, z chwilą gdy staną się pacjentami, zmieniają nastawienie, nawet nie w pełni świadomie. Nie ma oczywiście żelaznej reguły. Trafiają się pacjenci, którzy chcą wszystko wiedzieć, do procesów zachodzących na poziomie pojedynczej komórki organizmu.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Dziwi mnie użycie słowa „podmiotowość” pacjenta. Dziwi mnie, że my, lekarze, w ogóle używamy tego słowa w znaczeniu partnerstwa. Dla mnie podmiotowe traktowanie pacjenta nie polega na tym, żeby był on partnerem. Informacja musi czemuś służyć. Obniżeniu poziomu lęku, pobudzeniu wiary w terapię. Jeżeli ja z obowiązku mam udzielać pacjentowi informacji, bo czyha na nie rodzina pacjenta i jego adwokat, to wtedy dopiero będę traktować ich przedmiotowo, w obronie własnego interesu, bezpieczeństwa. Dla mnie podmiotowe traktowanie to maksymalne oszczędzanie chorego. Jestem przekonana, że pomagam pacjentowi skuteczniej, kiedy nie obciążam go całą wiedzą o jego chorobie. Gdy zacznę informować chorego tylko dlatego, że jego adwokat może mnie zaskarżyć, iż chory przed śmiercią nie podjął pieniędzy w banku i na tym stracili jego spadkobiercy – przestaję mu pomagać. Myślę, że cała ta dyskusja o mówieniu prawdy i informowaniu chorego przyszła do nas z Zachodu wraz z prywatyzacją, kontami bankowymi i bogaceniem się społeczeństwa. Jest wywoływana przez prawników reprezentujących rodziny, które chciałyby, by sprawy materialne zostały uregulowane przed śmiercią, natomiast najmniej zależy na tym samym pacjentom.

MARIA PRZESMYCKA: Pacjenci nie pytają ze zwykłego strachu, żeby nie zdenerwować lekarza, nie stracić jego przychylności. Dystans stwarzany przez wielu lekarzy uniemożliwia nawiązanie bliższego kontaktu. To wcale nie oznacza, że nie chcieliby wiedzieć, że nie oczekują od lekarza informacji.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: W moim przekonaniu informowanie pacjentów jest niezbędne. Nie ze strachu przed konsekwencjami prawnymi. Spokojna, rzeczowa informacja stanowi bardzo ważny element terapii, który doświadczeni lekarze potrafią świetnie wykorzystać. W procesie leczenia możemy wyodrębnić trzy zasadnicze elementy: czas (większość chorób „sama się leczy”), specyficzne działania medycyny (leki, zabiegi) i działania niespecyficzne, do których m.in. należy kontakt psychiczny między pacjentem a lekarzem. Jeżeli lekarz jest przekonany, że dana metoda lecznicza jest dobra, i potrafi przekonać o tym pacjenta, efekt leczenia jest znacznie lepszy. Szczególnie dramatycznie wygląda to w dyscyplinach zabiegowych, gdzie niepoinformowanie pacjenta przed zabiegiem o wszystkich skutkach i konsekwencjach, zwłaszcza tych uciążliwych – np. że pacjent będzie podłączony do respiratora, że zostanie mu założony cewnik, jakie dolegliwości będzie odczuwał przez pierwsze dni po zabiegu – jest najdelikatniej mówiąc nie fair. Pacjent nie rozumie, co się z nim dzieje, to kreuje strach, sprzeciw, podważa zaufanie do lekarza, a to z kolei ma wpływ na przebieg leczenia i jego końcowy wynik.

W specjalnościach zabiegowych nie ma obecnie personalnych kontaktów lekarz leczący – pacjent, cała terapia rozbita jest między specjalistów: jeden przyjmuje pacjenta do szpitala, drugi go operuje, jeszcze inny zajmuje się nim po operacji. W efekcie nie wiadomo, kto właściwie ma z tym pacjentem rozmawiać i w jakim zakresie udzielać mu informacji.

MARIA PRZESMYCKA: Warto chyba oddzielić tu dwa rodzaje informacji. Jedna, gdy mówimy o procesie leczenia, możliwych komplikacjach w chorobach w pełni uleczalnych, i zupełnie inna jakościowo sytuacja, gdy trzeba powiedzieć choremu o najgorszym rokowaniu – bezpośrednim zagrożeniu życia.

ELŻBIETA STAROŚLAWSKA: To na pewno trzeba rozgraniczyć. Od wielu lat pracuję na onkologii i wiem, że powiedzenie pacjentowi, iż ma chorobę nowotworową, jest ogromnie ryzykowne. Rak ciągle kojarzy się nam z wyrokiem, choć wyleczalność w niektórych rodzajach nowotworów jest coraz większa.

Pacjentów można podzielić na trzy grupy: pacjenci, którzy nie chcą usłyszeć prawdy. Wiedzą, jakie schorzenia są leczone na onkologii, ale uważają, że ich to nie dotyczy. Oni chcą usłyszeć, że napromienianie to leczenie przeciwnowotworowe, a leczenie cytostatykami to taka trochę bardziej agresywna antybiotykoterapia. To wymyślają sami pacjenci, a z naszych ust chcą jedynie usłyszeć potwierdzenie swoich teorii. Często również rodziny tych pacjentów proszą, żeby nie udzielać im informacji, nie mówić prawdy, ponieważ grozi to samobójstwem, alkoholizmem, zaprzestaniem leczenia, roztrwonieniem majątku, czy desperacką decyzją porzucenia rodziny. Ta grupa to 70–80% pacjentów. Druga grupa to ludzie o większej świadomości, zwykle ze średnim wykształceniem. Więcej wiedzą, otwarcie dyskutują na temat leczenia chorób nowotworowych, losów pacjentów, ale podobnie jak chorzy pierwszej grupy też nie odnoszą tego do siebie. Natomiast zupełnie niewielką grupę stanowią ludzie o dużej świadomości życia, zwykle wykształceni. Tym ludziom należy bezwzględnie mówić prawdę. Domagają się jej, świadomie podchodzą do swojego losu. W ciągu dwudziestu lat pracy spotkałam zaledwie parę takich osób.

MARIA PRZESMYCKA: Pacjenci bardzo Pani ufają, wiem, że są z Panią bardzo związani emocjonalnie, wręcz się przywiązują, czy brak szczerości nie burzy tej relacji?

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Zawsze bardzo przeżywam, kiedy nie mogę powiedzieć pacjentowi prawdy, zwłaszcza gdy ktoś obdarza mnie zaufaniem. Ale często widzę, jak przekonanie chorego, że nie ma nowotworu, działa mobilizująco na jego system odpornościowy.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: Motywacja i chęć życia na pewno jest niezwykle ważna w procesie leczenia. Jesienią ubiegłego roku uczestniczyłem w kursie psychoterapii onkologicznej prowadzonej przez dr. Simontona – amerykańskiego onkologa, który stworzył szkołę psychoterapii dla pacjentów z chorobą nowotworową. W Stanach Zjednoczonych wszystkim pacjentom mówi się o rozpoznaniu choroby nowotworowej. Początkowo

Simonton pracował w szpitalu jako radioterapeuta – miał duże problemy z pacjentami, którzy byli w depresji, nie chcieli podejmować leczenia, mieli myśli samobójcze. Zaczął się zastanawiać, jak im pomóc, jak wlać w nich wiarę w siebie, w życie, wyzwolić chęć podjęcia terapii. Wymyślił system psychoterapii oparty na wierze. Ze względu na dużą laicyzację Ameryki i wielość religii posłużył się ideami New Age, które są na tyle uniwersalne, że trafiają do większości ludzi. Jego celem jest zmiana nastawienia chorego do samej choroby i całego życia. Efekty tej terapii są bardzo dobre. W moim odczuciu problem nie tylko polega na tym, czy powiedzieć pacjentowi prawdę, ale jak mu tę prawdę przekazać i jak później pomóc mu z nią żyć. Czy jest jakikolwiek sposób przygotowywania lekarzy onkologów, jak mają to robić?

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Generalnie nie. Jesteśmy zdani na własną intuicję, wrażliwość. Nastawienie psychiczne pacjentów na pewno jest niesłuchanie ważne. Mamy pacjentkę, którą prowadzę już 14 lat. Rozpoznano u niej zaawansowany rak sutka w stanie zapalnym. Szanse miała znikome. Osoba ta zaufała mi, chociaż byłam wówczas młodym lekarzem, uwierzyła w proponowane leczenie. Leczenie całkowicie oszczędzające i paliatywne – tylko radioterapia, chemioterapia, niekonwencjonalne metody poprawiające odporność. Ale ona była głęboko przekonana, że będzie żyła. Udało się. Zrobiła specjalizację w swoim zawodzie, założyła kabaret, pisze teksty, jest osobą powszechnie znaną. Także wiara w życie, chęć życia i pewne przewartościowanie na pewno ma bezpośredni wpływ na odporność. Biologia nowotworu nie jest do końca znana. Im lepiej ją poznajemy, tym wyraźniej widzimy, że tak naprawdę nasze rokowania są bardzo niepewne. Z całą pewnością sam chory może zmienić biologię nowotworu, dynamikę jego rozwoju.

MARIA PRZESMYCKA: Czy poinformowanie pacjenta, że ma nowotwór, ale ma też szansę podjęcia skutecznej walki z chorobą, nie wyzwoli właśnie tych rezerw odpornościowych w organizmie?

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Nie można tego wykluczyć. Reakcje mogą być różne. Taka informacja to ogromny szok, bardziej prawdopodobna wydaje mi się utrata nadziei i załamanie psychiczne.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: Simonton twierdzi, że nawet z taką informacją można sobie poradzić, opierając się na wierze i przekonaniu, że wystąpienie nowotworu jest skutkiem złego postępowania nie tylko pod względem zdrowia fizycznego, ale emocji psychicznych, naruszenia stanu równowagi. Włączając metody psychologiczne, pomaga uporządkować hierarchię wartości, uspokoić zaburzone emocje, wytyczyć nowe cele w życiu chorego. Osiąga zadziwiająco dobre rezultaty, szczególnie gdy chodzi o rak sutka, a także inne nowotwory.

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: Przysłuchując się tym wypowiedziom, odnoszę wrażenie, że Państwo jesteście za tym, by prawdę o chorobie, zwłaszcza tej zagrażającej życiu człowieka, która jest początkiem końca w większości przypadków, zachować dla siebie, ewentualnie dla rodziny pacjentów. Jedynie w pewnych raczej wyjątkowych sytuacjach wybranym pacjentom tę prawdę można powiedzieć. Ja stoję na zupełnie innym stanowisku. Jestem przekonany, że proporcje powinny być odwrotne. Więcej osób powinno dowiedzieć się prawdy. Musimy naturalnie rozgraniczyć dwie sytuacje – mówienie prawdy o terapii, którą będzie się stosowało w chorobach uleczalnych, powinno być regułą. A właśnie tu są naprawdę wielkie zaniedbania, dotyczy to przede wszystkim zabiegów chirurgicznych. Chodząc z posługą duszpasterską do chorych, często spotykam się z ich lękiem. W 98% to nie jest nawet strach przed operacją, to strach przed niewiadomą. Boją się, bo nie wiedzą, co się będzie z nimi dalej działo. Dlatego dość często podejmuję się roli pośrednika między lekarzem a pacjentem. Staram się rozmawiać z lekarzami, zwracać ich uwagę na problemy pacjentów. Pacjentom z kolei sugeruję, o co i jak powinni pytać. Jestem przekonany, że pacjent, który wie, jest znacznie spokojniejszy. Są pacjenci, którzy chcą wiedzieć do końca, do ostatniego szczegółu. W tej sytuacji należy zawsze mówić prawdę, bo

ona pomaga w zniesieniu operacji i dolegliwości po zabiegu. Tej zasady lekarze powinni przestrzegać przy wszystkich procedurach terapeutycznych.

Natomiast jeśli chodzi o powiedzenie pacjentowi, że jest chory na raka, sytuacja jest nieporównanie trudniejsza. Dla przeciętnego człowieka taka wiadomość to wyrok. Ale z drugiej strony chorzy tę prawdę przeczuwają, domyślają się, że lekarz kłamie. Jeżeli skuteczność terapii w dużym stopniu zależy od zaufania do lekarza i lekarz wie, że chory mu ufa, nie ma prawa zatrzymywać tej wiadomości dla siebie.

Chciałbym nawiązać jeszcze do problemu, czy informować pacjenta, czy rodzinę. Jeśli lekarz poinformuje tylko rodzinę, jest nie w porządku wobec pacjenta, bo przecież choroba dotyczy jego, a nie rodziny. Zresztą, jeżeli poinformuje rodzinę, prędzej czy później chory dowie się prawdy z zachowania najbliższych. Pacjent bardzo uważnie obserwuje zachowanie swojego otoczenia, zauważy każdą, najmniejszą zmianę. Będzie czuł, że wokół niego narasta zmowa milczenia, czyli jest źle. To nie jest tak, że jeśli choremu nic nie powiemy, to on będzie sobie spokojnie żył dalej.

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Czy powiedziałby Ksiądz 18-letniemu chłopcu, że ma raka jądra z przerzutami do płuc, do wątroby i jego szanse na wyleczenie wynoszą 20%? Młody człowiek, niedojrzały psychicznie, łatwo może się załamać i stracić tę szansę, którą realnie ma.

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: Bardzo wiele, może nawet wszystko zależy od tego, jak się tę prawdę powie. Na pewno potrzeba dużej delikatności, czasem dawkowania prawdy. O tym, jak powiedzieć i jak do tego przygotować pacjenta, w każdym przypadku lekarz musi zdecydować indywidualnie.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: Jeszcze jedna uwaga. Jeżeli chory jest u kresu życia i ukrywa się przed nim nadchodzący koniec, to w każdym przypadku jest to bardzo złe postępowanie, utrudniające człowiekowi śmierć, spokojne przejście. Wróć jeszcze do Simontona. W swoich szkoleniach bardzo mocno podkreśla

on, jak ważne jest powiedzenie pacjentowi, że musi umrzeć i że my nie będziemy nadmiernie z tego powodu cierpieć. Chodzi o to, by człowiek umierający nie bał się dodatkowo rozpacz i strachu najbliższych. Było to dla mnie szokujące. Ale kiedy zacząłem się nad tym zastanawiać, doszedłem do wniosku, że moje doświadczenie lekarskie to potwierdza. W mojej praktyce lekarskiej widziałem takie sytuacje, gdy rodzina nie była przygotowana na rozstanie z człowiekiem umierającym, bardzo rozpaczła, ten człowiek miał bardzo trudną śmierć, nie mógł spokojnie umrzeć. Są to bardzo trudne problemy, które znają księża, lekarze zajmujący się pacjentami w stanach krytycznych, anestezjolodzy, na pewno onkolodzy. Pacjent w stanie agonijnym musi być poinformowany, musi mieć szansę przygotowania się do śmierci.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Tylko czy wtedy zdąży...

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: To rozeznanie, kiedy powiedzieć, jest bardzo ważne, oczywiście w ostatnim momencie, tuż przed śmiercią nie można kłamać.

MARIA PRZESMYCKA: Wracając do wątku podjętego przez dr Starosławską. Jak mówić dzieciom i czy w ogóle mówić, że dotknęła je przewlekła, ciężka choroba, która może się skończyć kalectwem albo śmiercią?

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Zdecydowanie, zawsze, trzeba im tego wstrząsu oszczędzić. Byłam do niedawna bardzo ortodoksyjna w niemówieniu dzieciom, ostatnio dałam się może trochę przekonać, ale nie do końca. Jestem zdania, że nie należy informować młodego pacjenta, który ma nikłe szanse. Jeżeli 14–16-latkowi powiemy, nawet w najbardziej oględny sposób, najdelikatniej jak to możliwe, że może umrzeć, to nawet gdy wyzdrowieje, nigdy już nie będzie takim normalnym, dorosłym człowiekiem. W najlepszym razie stanie się przewrażliwionym hipochondrykiem.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Ale czy jeżeli dziecko przez wiele miesięcy leczone w szpitalu, będzie nieświadome, co mu na-

prawdę dolega, to uniknie głębokiego urazu psychicznego? Bardzo w to wątpię.

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: Pacjent wcześniej czy później i tak się dowie. Mamy sytuację wzajemnego okłamywania się. Lekarz wie, ale nie powie, pacjent udaje, że nie wie, ale czuje, że jest oszukiwany. Jak na takich relacjach można budować wzajemne zaufanie? Lekarz też jest dodatkowo psychicznie obciążony i chorobą pacjenta, i tym, czy on się domyśla prawdy o swoim stanie zdrowia.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Ja ciągle wracam do tych pacjentów, którzy mają małą szansę, ale mają. Czy informacja zmobilizuje ich, czy załamanie?

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Zastanawiam się, w jakim stopniu nasza niechęć do informowania pacjenta wynika z własnego tchórzostwa, lęku, czy sobie poradzimy z poprowadzeniem pacjenta. Łatwiej przyjmując postawę niemówienia.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Ale my mamy dzieci, u których rokowania są jednoznacznie fatalne. Dzieci z mukowiscidozą. One wszystkie umierają w wieku kilkunastu lat. Czy całe swoje krótkie życie mają przeżyć w tej świadomości, że niedługo umrą? One coś tam wiedzą, ale nie muszą wiedzieć do końca. Przychodzi taki moment, kiedy wiemy, że zbliża się koniec. Ale czy to my, lekarze, mamy informować o tym dziecko? Są rodzice, kapelan.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: To są nieliczne, dramatyczne przypadki, a nasze zaniedbania w informowaniu pacjentów, rozmawianiu z nimi są powszechne.

MARIA PRZESMYCKA: Czy nie mówiąc, rzeczywiście jesteśmy w stanie ochronić te dzieci? Dr Tomasz Dengel, prezes warszawskiego hospicjum dla dzieci, w wywiadzie prasowym powiedział: „Z dziećmi nieuleczalnie chorymi nikt nie rozmawia. Nikt im nie mówi, że nie ma szans na wyleczenie, że mogą

umrzeć. Niestety dzieci te wszystko wiedzą, rozumieją, co się z nimi dzieje. To, że nie mogą z nikim porozmawiać, skazuje je na samotność”.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Właśnie dzisiaj rozmawialiśmy z ks. Czajką o tej wypowiedzi. Obstawiam przy tym, że młody pacjent powinien wiedzieć jak najmniej. Na pewno nie można zostawić go samego. Trzeba stworzyć takie warunki, żeby on nie był samotny. Jeżeli chore dziecko zostaje samo, nie ma z kim rozmawiać, dopuszcza się do jego samotności, to wiedza o chorobie nie zmieni jego samotności, a pewnie jeszcze ją pogłębi.

MARIA PRZESMYCKA: Myślę, że tu chodzi o inną samotność, samotne zmaganie się z przerażającym problemem w tłumie ludzi udających, że wszystko będzie dobrze.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Zmowa milczenia, którą pacjent czuje. Znam takie przypadki. Mieliśmy pacjenta, o którym sądziliśmy, że nie wie, a po jego śmierci znaleźliśmy pod materacem deseczkę z wrytym napisem: „Tu leżał Bartek, który zmarł na białaczkę”. Wobec tego na pewno się w tym mylimy. Ale obawiam się, że bardziej można się pomylić, udzielając informacji niż jej nie udzielając. Nie przerzucałabym obowiązku informowania tylko na lekarza. Lekarz i tak jest dla tego pacjenta tym, który zadaje ból.

MARIA PRZESMYCKA: To kto ma to robić?

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Pewnie powinni to być rodzice.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Ale rodzice też nie wiedzą, jak powiedzieć własnemu dziecku, że może umrzeć. Dlatego tu jest miejsce dla lekarzy, psychologów i kapłanów, którzy będą ich wspomagać. Będą dostarczać informacji na temat samej choroby, sposobów reagowania dziecka. Ale dla mnie jest oczywiste, że to przede wszystkim rodzice powinni być informatorami. Bo oni znają dziecko najlepiej, przynajmniej teoretycznie. Wiedzą,

co dziecko przeżywa. Zawsze informowanie dziecka powinno być odpowiedzią na jego zapotrzebowanie na informację. W szpitalu dziecko instynktownie otacza się parasolem ochronnym. Nie można tego burzyć, przekazując dziecku za wcześnie za dużo informacji. To wszystko musi być dostosowane do rozwoju emocjonalnego i intelektualnego dziecka. Myślę też, że dzieci wymagają innego podania informacji niż osoby dorosłe. To powinno być procesem. W naszym szpitalu, w klinice hematologii, jest pewien schemat postępowania. Na wstępie informowani są rodzice, z dzieckiem czeka się na jego reakcję. Dziecko, wchodząc na ten oddział, widzi rówieśników pozbawionych włosów, wracających do szpitala, leżących pod tysiącem kroplówek. Pobyt się przedłuża, w dziecku narasta niepokój. Nie wytrzyma tej presji, w pewnym momencie postawi pytanie i o siebie. Ten lęk powinni odczytać rodzice, to byłoby najlepsze, ale jeśli ten moment przeoczą, pewnego dnia dziecko samo zapyta. Wtedy w tej klinice organizuje się wspólne spotkanie, na którym są rodzice, lekarz, dziecko, wspólnie rozmawiają o całej chorobie: na czym polega, jak przebiega – prezentuje się dziecku cały schemat leczenia. Jest to chyba jedyna w Polsce klinika, w której tak się rozmawia z dziećmi o ich chorobie. W pewnym momencie może się pojawić pytanie dziecka: czy ja mogę na tę chorobę umrzeć? Wtedy zwykle pada odpowiedź, że owszem, jest to choroba, która może prowadzić do śmierci, ale my robimy wszystko, żeby do tego nie doszło.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Przy tworzeniu przepisów tej ustawy bardzo walczyłam, żeby wiek dziecka, któremu lekarz powinien udzielać informacji, był jak najwyższy. Pierwsza wersja zakładała, że prawo do pełnej informacji ma mieć już 14-latek. Ostatecznie granicę wieku przesunięto na 16 lat.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: W przepisach musi być jakaś granica wieku. Ale tak naprawdę chodzi o wiek rozwojowy dziecka, a nie kalendarzowy.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: 14-latek może być bardziej dojrzały niż 16-latek. Przepisy mówią, że powinna być oceniona zdolność rozumienia...

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Jeszcze ważniejsza niż zdolność przyjęcia informacji jest umiejętność jej przekazania.

MARIA PRZESMYCKA: Od kilku lat, o czym już wspominaliśmy, szczególnie dużo mówi się o respektowaniu praw chorych psychicznie. Pozostańmy przy prawie do informacji. Jak człowieka chorego psychicznie informować o jego stanie zdrowia?

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: W psychiatrii mamy zupełnie specyficzne problemy, wielu lekarzy, także psychiatrów, popełnia ten błąd – zastanawia się, czy warto w ogóle mówić do chorego psychicznie. On to dopiero nic nie rozumie. Ale to nieprawda. Z faktu, że ktoś ma różnego rodzaju zaburzenia psychiczne, nie wynika, że on poza tym nie żyje w tym samym co my świecie; przecież chodzi, ogląda telewizję, przyjmuje pokarmy. On wie, że idzie do szpitala. Wy tłumaczenie mu, dlaczego powinien się leczyć, zdecydowanie pomaga w leczeniu. Od kilku lat w naszej psychiatrii znacznie ograniczony został zakres przymusowego leczenia. Wielu psychiatrom trudno było się z tym pogodzić, bo przecież wiedzieli lepiej, że po tygodniowej terapii stan chorego radykalnie się poprawi. Łatwo było nakazać choremu podjęcie leczenia, trudniej go do tego przekonać. Jest taka charakterystyczna cecha chorych psychicznie – na zewnątrz pełen bezkrytycyzm wobec choroby, ale w dłuższej rozmowie można wywnioskować z zachowania, że pacjent doskonale wie o chorobie, mimo że werbalnie jej zaprzecza. Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego mówi, że chorego psychicznie należy traktować tak samo jak każdego innego chorego. Dotyczy to także informowania chorych psychicznie, którzy mają dodatkowo jakąś chorobę somatyczną. Oni i tak już mają zaburzone widzenie tego świata, jeżeli więc jeszcze dodatkowo dzieje się coś, czego nie rozumieją, jest to źródłem dodatkowego niepokoju.

MARIA PRZESMYCKA: Lekarze unikają mówienia prawdy nie tylko dlatego, że nie wiedzą, jak to zrobić, że jest to trudniejsze, zabiera czas, angażuje emocje. Myślę, że wstrzymuje ich także świadomość braku w naszym kraju łatwo dostępnych i skutecznych systemów wsparcia chorych przewlekłe, a złasz-

cza chorych terminalnie. Ci chorzy, zostawieni sami sobie, mogą nie poradzić sobie z dramatyczną diagnozą.

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Konieczne jest kształcenie lekarzy w tym kierunku. My właściwie poruszamy się wyłącznie intuicyjnie. Znam przypadek pacjentki, matki małych dzieci, która została poinformowana, że ma nowotwór. Przeżyła, ale do tej pory jest leczona psychiatrycznie. Sama jestem bardzo ostrożna w informowaniu pacjentów. Zwykle długo rozmawiam z rodziną, przyjaciółmi, pacjentem. Nigdy nie powiedziałam o diagnozie choroby nowotworowej bez przekonania, że pacjent to znieś i będzie to dla niego korzystne. Lekarze na pewno nie są najlepiej przygotowani do udzielania chorym pełnej informacji, ale chyba jeszcze mniej przygotowani są pacjenci do jej przyjęcia.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Obracamy się pomiędzy dwiema skrajnościami: nie mówić wcale albo powiedzieć wszystko. Pomiedzy tymi sytuacjami jest bardzo dużo miejsca na różne zachowania, zarówno pacjenta, jak i lekarza. Skąd się wziął ten pęd do informacji, żądanie respektowania praw pacjenta – byłby to efekt niehumanistycznych postaw samych lekarzy?

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Moim daniem zadecydowały o tym wyłącznie względy materialne.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Na Zachodzie może częściowo tak, chociaż i tam problem ten raczej wyzwalają technokratyczne postawy samych lekarzy.

ELŻBIETA STAROSŁAWSKA: Bez względu na to, co wyzwoliło ten trend, najtrudniejsza jest ocena, czy pacjent będzie w stanie udźwignąć prawdę o swoim stanie zdrowia. Ale nikt lepiej od lekarza nie oceni, jaki zakres informacji ma sens i jest najkorzystniejszy dla chorego.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Myślę, że generalnie lekarze nie są do tego przygotowani. Nikt nie uczy ich ani na studiach medy-

cznych, ani potem w pracy, jak rozmawiać z pacjentem. Starsi koledzy albo nie przykładają należytej wagi do rozmowy z pacjentem, albo sami nie wiedzą, jak to robić. Jeszcze raz powtórzę: nie ma u nas ludzkiego, humanistycznego stosunku do pacjenta. Nie uczy się lekarzy nawiązywania kontaktu. Jeśli niektórzy z nas próbują to robić, wypływa to z własnej potrzeby, wrażliwości, doświadczeń. Ale nie należy to do standardów postępowania lekarskiego.

EWA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Zgoda, nie jesteśmy do tego przygotowani, nie umiemy tego robić. Pacjent też jest nie przygotowany. Co gorsza, nie ma zaplecza, instytucji, które wspierałyby chorych psychicznie, organizacyjnie i finansowo. Znam sytuację w Niemczech, gdzie każdy pacjent nowotworowy po wyjściu ze szpitala jedzie do sanatorium na specjalny kurs terapeutyczny. U nas pacjent wraca do domu, do swoich problemów rodzinnych, domowych.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Trzeba stworzyć przede wszystkim system wsparcia naturalnego środowiska pacjenta, jego rodziny.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: Potrzebni są wyszkoleni terapeuci, pracownicy socjalni. Nie specjalne instytucje, a ludzie, którzy potrafiliby takim rodzinom i chorym pomóc.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Taką rolę pełni hospicjum dr. Dengla. To jest grupa ludzi – wolontariuszy, psychologów, pielęgniarek – którzy przychodzą do domu chorego dziecka. Chore dziecko musi mieć normalne życie: bawić się, mieć chwile radości, wytchnienia, przyjaciół poza najbliższą rodziną. Zwłaszcza że taka rodzina żyje w ogromnym stresie – boi się o los chorego, a jednocześnie spadają na nią dodatkowe trudne obowiązki, z którymi często sobie nie radzi. Ich także trzeba wesprzeć.

KRZYSZTOF PRZESMYCKI: Myślę, że prawo wyprzedziło tu naturalne zmiany, które powoli, ale jednak zachodzą w naszej służbie zdrowia.

BOŻENA PIETRZYKOWSKA: To chyba nie jest złe. Prawodawstwo może pewne zachowania wymuszać, przyspieszać.

MARIA PRZESMYCKA: Bardzo wiele deficytów w kontaktach pacjent – lekarz spada na kapelanów szpitalnych.

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Kapelan rzeczywiście zastępuje wiele osób, to taki zapychacz dziur.

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: Coś w tym jest. Wiele osób w szpitalu przystępuje do sakramentu pokuty, intuicyjnie wiedząc, że mogą liczyć na dyskrecję i pomoc kapelana. Ale informacji medycznych musi udzielić lekarz. Dopiero potem powinna się zacząć współpraca lekarza, kapelana, średniego personelu medycznego z pacjentem i jego rodziną.

MARIA PRZESMYCKA: Czy księża kapelani podobnie jak lekarze uczą się kontaktów z chorymi intuicyjnie, na własnych błędach, czy są jakieś metody przygotowywania księży do funkcji kapelana?

KS. BOGDAN ZAGÓRSKI: Specjalnego przygotowania nie ma. W zasadzie kapelanem może być każdy. Ale przygotowując się do kapłaństwa, uczymy się stawiania wobec trudnych problemów człowieka. Dużo wiedzy o człowieku czerpiemy też z kontaktów w cztery oczy, to owocuje w relacjach z pacjentami. W ubiegłym roku rozpoczęły się w Częstochowie rekolekcje dla kapelanów z całej Polski połączone z warsztatami.

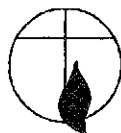
KS. KRZYSZTOF CZAJKA: W ramach naszych studiów mamy psychologię, teologię pastoralną.

MARIA PRZESMYCKA: Czy obecne uregulowania prawne relacji lekarz – pacjent zawarte w kodeksie etyki lekarskiej, ustawach o zawodzie lekarza, zakładach opieki zdrowotnej, w kartach praw pacjenta, mogą satysfakcjonować obie strony?

ELŻBIETA TUSZKIEWICZ-MISZTAŁ: Chyba tak. Nas przede wszystkim dlatego, że są tak sformułowane, iż w zasadzie do niczego nie zmuszają ani lekarza, ani pacjenta. Do lat 16 lekarz udziela informacji dziecku w zakresie, jaki uzna za potrzebny do leczenia, później także od oceny lekarza zależy, jakiej informacji udzieli choremu. Nawet jeśli pacjent zażąda od lekarza pełnej prawdy o swojej chorobie, ten zawsze może uznać, że jest to szczególny przypadek, w którym informacja może choremu zaszkodzić.

MARIA PRZESMYCKA: Czyli wszystko może zostać tak jak dotąd?

KS. KRZYSZTOF CZAJKA: Zapisy wyznaczają pewien kierunek, chyba dobry, a na dochodzenie do niego zostawiono sporo dróg i możliwości. To dojrzewanie musi się odbywać po obu stronach: lekarzy i pacjentów.



Elżbieta Adamiak

Kościół a feminizm w Polsce

Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałooby oddźwięku w ich sercu (KDK, 1). Soborowe określenie relacji Kościoła do świata wyznacza wagę problematyki kobiecej dla Kościoła w czasach obecnych. To właśnie *radość i nadzieja, smutek i trwoga* kobiet – odkryte jako doświadczenie wspólne, przekraczające ramy życia jednostki – zainspirowały je do wyraźniejszego wystąpienia w swoim własnym imieniu, do mówienia własnym głosem, wyrażenia swoich doświadczeń. W ten sposób narodził się ruch kobiet, jeden z najważniejszych nurtów współczesnego życia społeczeństw.

Być może to ostatnie stwierdzenie wydaje się nieco na wyrost, zwłaszcza w Polsce. Choć bowiem w ostatnich latach zainteresowanie tematyką feministyczną rośnie: świadczą o tym pojawiające się publikacje oraz konstytuujące się na uczelniach interdyscyplinarne studia kobiece – to polską dyskusję na temat feminizmu charakteryzuje dość duże pomieszanie pojęć. Do końca nie wiadomo, o czym mówią ci, którzy zabierają głos, wypowiadając się o feminizmie. Ma to wiele przyczyn. Pierwszą wydaje się wielostronność i wielowątkowość samego zjawiska, w którym można odnaleźć wiele nurtów. Okazuje się więc, że nie ma czegoś takiego jak jedna ogólnie przyjęta koncepcja feminizmu – jest ich wiele. Tę wielość trudno niekiedy objąć¹. Najogólniej określa się feminizm jako ruch kobiet i ideologię ich wyzwolenia, wywodzącą się z przekonania

¹ Dla przykładu M. Humm w *Słowniku teorii feminizmu* (Warszawa 1993, s. 61-71) wymienia następujące jego rodzaje: feminizm abolicjonistyczny, anarchistyczny, chrześcijański, czarny, duchowy, kulturowy, lesbijski, liberalny, marksistowski, niezrzeszony, radykalny, socjalistyczny, transcendentalny, żydowski.

o doznawaniu przez kobiety niesprawiedliwości ze względu na płeć². Poszczególne kierunki feministyczne różnią się jednak w ocenie, na czym ta dyskryminacja polega, gdzie się dokonuje i w jaki sposób ją zwalczać.

Ogarnięcie całej różnorodności feminizmu wydaje się tym trudniejsze w Polsce, jak i w innych krajach postkomunistycznych, że przez minione kilkadziesiąt powojennych lat uniemożliwiony był swobodny rozwój ruchu kobiecego. Jednym z elementów dziedzictwa minionej epoki jest zapomnienie o bogactwie i różnorodności przedwojennych organizacji kobiecych, także tych związanych z Kościołem³, a utrwalenie wyobrażenia o „nakazowym” ruchu na rzecz emancypacji kobiet z ośmieszanym do dziś hasłem: „Kobiety na traktory”⁴.

W tym samym czasie na Zachodzie ruch feministyczny przechodził inne koleje – przełomem okazał się rok 1968 i związana z nim tzw. druga fala ruchu kobiet, zwana też feminizmem w sensie ścisłym. Zauważone zostaje niebezpieczeństwo przejęcia wraz ze słusznymi żądaniami emancypacji jedyne wzoru bycia człowiekiem: mężczyzny. Wiązało się to z odkryciem, iż nieliczne kobiety, które obejmowały ważne stanowiska, przebywając w środowisku samych mężczyzn, nieświadomie zaczęły przejmować ich sposób postępowania. Druga fala ruchu kobiet idzie więc o krok dalej w stawianych dążeniach. Nie tylko chodzi o odnalezienie miejsca kobiety w społeczeństwie, którego reguły ustalają mężczyźni. Same reguły zostają poddane krytyce. O ile więc emancypacja koncentrowała się na wymiarze indywidualnym dyskryminacji i wyzwolenia z niej, feminizm akcentuje wymiar społeczny, pragnie rozwinąć nową wizję społeczeństwa. Wymagało to krytycznej refleksji nad wszelkimi

²E. Adamiak, *Błogostawiona między niewiastami*, Lublin 1997, s. 171; por. J. Salij, *Dwa modele feminizmu*, „Znak”, nr 47/1995 (483), s. 88.

³Por. I. Słodkowska, *Głos na temat „Błędy i zaniedbania Kościoła, błędy i zaniedbania nas samych”*, „Więź”, nr 3/1996, s. 169; B. Limanowska, *Dlaczego w Polsce nie ma feminizmu*, „Pełnym głosem”, nr 1/1993, s. 17-18.

⁴Por. jedyną jak dotąd polską publikację próbującą objąć całość problematyki feministycznej: M. Ciechomska, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996, w której autorka m.in. wskazuje na zmiany zachodzące w stosunku władzy ludowej i społeczeństwa do kwestii kobiecej w PRL (s. 160-161; 172-177; 176-178).

dziedzinami życia społecznego i przyjęła ona postać tzw. studiów kobiecych, najbardziej rozwiniętych w socjologii i w naukach humanistycznych. W tym czasie kształtują się początki studiów kobiecych w teologii, zwane później najczęściej teologią feministyczną⁵.

Po przełomie 1989 r. otworzyła się dopiero możliwość swobodnego dialogu z wyrosłym na Zachodzie ruchem feministycznym (oczywiście nie bez ograniczeń, związanych zwłaszcza z odmienną sytuacją finansową). Polskie reakcje są różne – od prób przeniesienia niemal pewnych rozwiązań wypracowanych na Zachodzie, co jest zazwyczaj sztucznym zabiegiem, po traktowanie wszystkiego co związane z feminizmem za zagrożenie. W niniejszym artykule pragnę przedstawić przede wszystkim reakcje na feminizm polskich myślicieli związanych z Kościołem rzymskokatolickim, a dzięki temu naszkicować zarys szans i zagrożeń, jakie widzi w feminizmie Kościół w Polsce.

Jaki zatem obraz feminizmu wylania się z publikacji polskich autorów związanych z Kościołem? Najsilniejszy jest nurt oceniający feminizm negatywnie. Dobrze ilustruje to podejście pierwsze zdanie artykułu s. Józefy Zdybickiej: *Czy Polsce zagraża feminizm?*⁶ Wypowiedzi niektórych autorów sugerują całkowite odrzucenie tego ruchu i ideologii, wypowiedzi innych domagają się rozróżnień i opowiadają się za jakąś nową czy zreformowaną koncepcją feminizmu, w praktyce jednak koncentrują się na aspektach ocenianych negatywnie. Jakie elementy ruchu feministycznego są krytykowane i odrzucane?

Pierwszym zarzutem stawianym feminizmowi jest utożsamianie go z rewolucją seksualną. Czyni tak Kinga Wiśniewska-Roszkowska, a spotkanie idei feministycznych z chrześcijaństwem – konsekwentnie – nazywa *herezją seksualną*⁷. Lektura

⁵ Por. C. Halkes, H. Meyer-Wilmes, *Feministische Theologie, Feminismus. Frauenbewegung*, w: E. Gossmann i in. (red.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, s. 102-105; E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej*, „Więź”, nr 1/1993, s. 68-71; też, *Błogosławiona między niewiastami*, dz. cyt., s. 9-11; 24-33.

⁶ J. Zdybicka, *Dlaczego kompleks feminizmu?* „Ethos”, nr 29/1995, s. 48.

⁷ K. Wiśniewska-Roszkowska, *Feminizm zreformowany*, Wrocław 1993, s. 37-44; 68-91.

książki każe pytać, coż pozostaje po owej „reformie” feminizmu, jakiej dokonuje autorka. Jeśli ujmować „feminizm zreformowany” jako – skądinąd słuszne – żądanie *pełnego uznania człowieczeństwa i godności kobiety* (s. 127), to w ten sposób wraca się do początków ruchu kobiet, jego podstawowych założeń. Nadal jednak pozostaje niejasne, na czym ma ten *nowy feminizm* (s. 128) polegać, skoro kwestionowane są właściwie wszystkie drogi, na których poszukiwano realizacji tych pierwszych, najbardziej zasadniczych postulatów. Autorka stawia przed feminizmem przede wszystkim zadania odnowy moralnej i działania na rzecz dobra wspólnego. I zrozumienia przez kobiety *własnej natury, własnych istotnych potrzeb, zadań i celów* (s. 132). Uznaje, że jeszcze do tego kobietom daleko.

Podobne spojrzenie w odniesieniu do teologii feministycznej reprezentuje o. Antoni J. Nowak, twierdząc, iż polega ona na *interpretacji Objawienia, chrześcijaństwa w kategoriach seksualnych*⁸.

Wydaje się, że są to sądy generalizujące i uproszczone. Oczywiście, kategoria płci jest zasadnicza dla perspektywy feministycznej, ale ona sama zostaje sproblematyzowana. Różni się bowiem od płci biologicznej (ang. sex) tzw. płęć kulturową, rodzaj (ang. gender), czyli model zachowań przedstawicieli obu płci ugruntowany w samej kulturze, którą współtworzy przecież Kościół i teologia. Studia feministyczne nie „wkładają”, nie „wczytują” kategorii płciowych w teologię, one je przede wszystkim odkrywają, tzn. uświadamiają ich obecność w języku, w pojęciach, w tekstach, w koncepcjach – tam, gdzie może się ich nie spodziewamy.

Z utożsamienia feminizmu z propagowaniem swobody seksualnej wypływają dwa dalsze często stawiane mu zarzuty. Zdaniem s. Żdybickiej *międzynarodowy ruch feministyczny przybiera postać skrajną i uderza w istotne dla życia osobistego (...) oraz społecznego struktury i wartości. (...) Kobiety feministki dążą bowiem do powszechnego zalegalizowania prawa do przerywania ciąży*⁹. Choć opinię swą lubelska filozofka formu-

⁸ A.J. Nowak, *Kobieta kapłanem?* Lublin 1993, s. 19.

⁹ J. Żdybicka, dz. cyt., s. 49; por. A.J. Nowak, dz. cyt., s. 20; J. Salij, dz. cyt., s. 93.

tuje precyzyjnie, zaznaczając, że nie wszystkie nurty feminizmu zajmują taką pozycję w sporze o aborcję, wydaje się, że jest to punkt bardzo istotny dla pojmowania feminizmu w Polsce, zwłaszcza przez ludzi Kościoła. Z jednej bowiem strony najgłośniejsze wystąpienia rodzącego się w III Rzeczypospolitej ruchu kobiet i zręby istniejących do dziś organizacji feministycznych są związane z protestami wobec zamiarów wprowadzenia restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej¹⁰. Z drugiej strony o tym, jak istotna to dla kościelnego spojrzenia na feminizm sprawa, świadczy fakt, iż to właśnie w encyklice poświęconej wartości życia Jan Paweł II wezwał do tworzenia *nowego feminizmu*, opowiadającego się po stronie życia¹¹.

Kolejny zarzut często spotykany w polskim spojrzeniu na feminizm to stwierdzenie, iż w *imię rzekomej wolności i uniezależnienia się od mężczyzn podważa instytucję małżeństwa i rodziny*¹². To argument równie zasadniczy i równie wyważony jak poprzednio. Znowu – dotyczy to zresztą niemal każdego poruszanego tu problemu – ujmowany różnie w różnych kierunkach feminizmu. Do niektórych zapewne odnosi się go zasadnie. Do innych mniej – o ile zmianę podejścia kobiet do małżeństwa i rodziny i ich roli w nich uznaje się za ich odrzucenie. Oczywiście jest przecież, że zmiana roli kobiety w rodzinie wymaga też zmiany roli męża i ojca. Trudno oceniać (czy są prowadzone badania na ten temat?), w jakim stopniu wzrastająca liczba rozbitych małżeństw i rodzin wynika z chęci zmian kobiet, a w jakim z braku gotowości do zmian mężczyzn (nie wspominając o innych przyczynach). W ten sposób stawiany feminizmowi zarzut jest szczególnie nośny w Polsce, gdzie wzory rodziny i roli kobiety są nadal bardzo tradycyjne. Duszpasterstwo polskie zdecydowanie stawia macierzyństwo na pierwszym miejscu przed innymi zadaniami kobiet. Praca zawodowa traktowana jest jak zło konieczne (...) przeszkadzające w pełnieniu

¹⁰ Zob. M. Ciechomska, dz. cyt., s. 319.

¹¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 99.

¹² J. Zdybicka, dz. cyt.; por. K. Wiśniewska-Roszkowska, dz. cyt., s. 42, 81-91; J. Salij, dz. cyt., s. 93.

obowiązków matki. Nie bierze się pod uwagę (...) intelektualnych aspiracji kobiet¹³.

Kolejnym zarzutem stawianym feminizmowi jest przypisywanie mu dążenia do *promocji kobiet przez promowanie tego, co męskie*¹⁴. Można to nazwać również zagubieniem kobiecości czy – posługując się językiem Jana Pawła II – *maskulinizacją* lub przyswajaniem sobie przez kobiety *męskich atrybutów*¹⁵.

Trudno odpowiedzieć na tak sformułowany zarzut, bo można go również spotkać w literaturze feministycznej! Co więcej, przezwycięzenie tego problemu stało u źródeł feminizmu w sensie węższym. Sprawa ta wiąże się więc znów z kłopotliwością zdefiniowania feminizmu i nierównoczesnością jego rozwoju na Zachodzie i w naszym kraju. Problematiczność tego zarzutu ujawnia również inny pojawiający się kontrargument. Twierdzi się mianowicie, że feminizm w niektórych swoich nurtach polega na nienawiści *do mężczyzn, a ściślej do „szowinistycznych męskich świń” oraz do agentek świata męskiego wśród kobiet*¹⁶. Porównanie tych zarzutów stawia czytelnika przed wyborem – nie sposób uznać, że jakiś kierunek stawia kogoś za wzór i jednocześnie nawołuje do nienawidzenia go.

Wątek nienawiści mężczyzn prowadzi nas do ostatniego, znów bardzo istotnego dla polskiego kontekstu punktu krytyki feminizmu. Uznaje się go mianowicie za *zwyczajną kontynuację ideologii marksistowskiej*¹⁷ – miejsce walki klas zajmuje teraz walka płci. Te korzenie marksistowskie prowadzą zdaniem cytowanych autorów do dwóch zasadniczych błędów: antropologicznego (błędna wizja człowieka) i ateistycznego bezbożnictwo). Trzeba powtórzyć refren naszego artykułu: z pewnością jest to słuszna krytyka NIEKTÓRYCH nurtów feminizmu. Proble-

¹³ Raport o sytuacji kobiet w Polsce współczesnej i związanych z nią problemach duszpasterskich Podkomisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet, Warszawa 1985; por. S. Grabska, *Spór o miejsce kobiety w Kościele i społeczeństwie*, „Więź”, nr 1/1993, s. 29.

¹⁴ J. Zdybicka, dz. cyt., s. 49; por. s. 51.

¹⁵ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 10; tenże, *Evangelium vitae*, nr 99.

¹⁶ J. Salij, dz. cyt., s. 92.

¹⁷ Tamże, s. 90; por. J. Zdybicka, dz. cyt., s. 50.

matyczne staje się tylko użycie tego argumentu: jako etykiety, która ma dezawuować cały analizowany kierunek myślowy.

Taki sposób użycia tego argumentu dobrze ilustruje podejście do pytania o obraz Boga, pytania – dodajmy – w nowy sposób postawionego przez różne teolożki reprezentujące tradycję judeochrześcijańską (i niekoniecznie związane z marksizmem). Teologia feministyczna odkrywa bowiem w samych tekstach biblijnych, w dokumentach tradycji kościelnej, a nawet w wypowiedziach papieży świadectwa mówiące nie tylko o Bogu Ojcu, ale również o Bogu Matce, czy też ukazujące Go w innych kobiecych obrazach¹⁸. S. J. Zdybicka uznaje te próby odkrywania nowego obrazu Boga za *absurdalne i ośmieszające kobiety*¹⁹, o. J. Salij – za odrzucenie Boga prawdziwego²⁰.

Podsumowując, można wymienić trzy zarzuty najczęściej kierowane przez polskich autorów związanych z Kościołem katolickim pod adresem feminizmu: feminizm to rewolucja seksualna; feminizm to maskulinizacja; feminizm to kontynuacja marksizmu. Można zatem obserwować koncentrację krytyki na problemach trzech zasadniczych nurtów, które zwykle wymienia się pośród teorii feminizmu. Historycznie spór o znaczenie różnicy płciowej przyniósł bowiem trzy kierunki odpowiedzi: feminizm liberalny, socjalistyczny i radykalny²¹.

Feminizm liberalny, opierając się na ogólnych dążeniach do uznania praw człowieka, domagał się ich również dla kobiet. Za główne miejsce dyskryminacji uznawał więc regulacje prawne i na tej płaszczyźnie również najwięcej osiągnął. Faktycznie walka o prawa wyborcze, prawo do wykształcenia itd. oznaczały domaganie się dla kobiet praw, którymi cieszyli się mężczyźni. W tym sensie feminizm liberalny polegał na zrównaniu pozycji prawnej kobiet z pozycją mężczyzn. Nie znaczy to

¹⁸ Por. E. Adamiak, *Obrazy Boga w teologii feministycznej*, w: *Spotkania feministyczne*, Warszawa 1994/1995, s. 82-89; też, *Błogosławiona między niewiastami*, dz. cyt., s. 39-52; J. Majewski, *Bóg Matką*, cz. I, „Tygodnik Powszechny”, nr 30, 28 VII 1996, s. 2; cz. II, tamże nr 31, 4 VIII 1996, s. 2.

¹⁹ Dz. cyt., s. 48.

²⁰ Por. dz. cyt., s. 91, przyp. 4.

²¹ Por. H. Meyer Wilmes, *Rebellion auf der Grenze Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 82-86.

jednak, że w sposób konieczny wiązało się z tym przejmowanie sposobu bycia mężczyzn i wyrzekanie się kobiecości. Sednem dążeń feminizmu liberalnego było uznanie równej godności i równości wobec prawa kobiet i mężczyzn, a nie ich zrównania we wszystkich dziedzinach życia, czyli *maskulinizacja*. Taki proces również w „szeregach” feministek był krytykowany.

Feminizm socjalistyczny zauważał ucisk kobiet przede wszystkim na płaszczyźnie struktur społecznych, zwłaszcza stosunków pracy i stosunków produkcyjnych. Poszerzał więc zakres dziedzin, w których dostrzegano dyskryminację kobiet. Zauważono jednak i jego ograniczenia: koncentrując się na sferze publicznej, przemilcza sferę prywatną i intymną relacji mężczyzn i kobiet, na którą wpływają przede wszystkim wzorce kulturowe. Ta redukcja została zauważona w łonie feminizmu, co m.in. doprowadziło do powstania kolejnego kierunku, feminizmu radykalnego. Z polskich doświadczeń możemy czerpać wystarczająco dużo materiału dokumentującego tę redukcję, ale również i fakt instrumentalnego podejścia polityki socjalistycznej do kobiet, zależnie od potrzeb gospodarki²².

Feminizm radykalny za pierwszy obszar dyskryminacji kobiet i – co za tym idzie – zainteresowań polityki feministycznej uznaje patriarchalną organizację sfery seksualności i prokreacji. Problemy życia prywatnego kobiet uznaje za sprawy wagi publicznej (zgodnie ze znanym hasłem: „To, co prywatne, jest polityczne”). Praca domowa kobiet, planowanie potomstwa, gwałty w relacjach rodzinnych to sprawy ważne dla debaty publicznej. Bardziej niż inne nurty feminizm radykalny ujawnia rolę różnic kulturowych między płciami w rodzinie, w innych strukturach społeczeństwa, języku i nauce, które demaskuje jako skonstruowane na podstawie niejawnych preferencji mężczyzn.

Pokrótkie tu zarysowane główne nurty myśli feministycznej pokazują, że publikacje polskich autorów wychwytyują centralne problemy i pytania, postawione już w dyskursie wewnątrzfeministycznym. Problematyczne wydaje się jedynie użycie ich w sposób bardzo ogólny, wręcz generalizujący, bez wskazania, o jaki nurt feminizmu chodzi. Można jednak powiedzieć, że

²² Por. M. Ciechomska, dz. cyt.

omawiane reakcje na literaturę feministyczną wyśmienie przygotowują na ewentualne niebezpieczeństwa z niej wypływające.

Poza wymienionymi zarzutami można zauważyć kilka cech charakterystycznych głównego nurtu oceny feminizmu przez autorów katolickich w Polsce. Po pierwsze przeważa pogląd, że zarówno antyfeminizm, jak i feminizm jest to zjawisko obce kulturze polskiej, dotyczące przede wszystkim kobiet żyjących gdzieś daleko stąd²³. Pozwala to na formułowanie bardzo ogólnych stwierdzeń o feminizmie, najczęściej bez odwoływania się do konkretnych tekstów i autorek czy wyjaśnienia, o jaki kierunek feministyczny chodzi²⁴. Niewielkie jest również odwołanie do doświadczeń kobiet polskich.

Lektura tych książek i artykułów, których pojawienie się świadczy o wzrastającej wrażliwości na problematykę feministyczną, prowadzi jednak do wniosku, iż ich autorki i autorzy piszą je głównie w celu odparcia faktycznie nie rozwiniętego w naszym społeczeństwie i Kościele ruchu, w celu odsunięcia zagrożenia – bo w takich kategoriach widzą przede wszystkim feminizm. Apologetyczność jest drugą cechą charakterystyczną tych publikacji. Sytuacja jest zatem paradoksalna – reakcja poprzedza akcję! Nie znam np. w polskiej literaturze teologicznej pozycji obejmującej całościowo kwestię kapłaństwa kobiet, są jednak publikacje obalające (nie postawione) argumenty przemawiające za nim.

Innym sposobem prezentowania feminizmu nie przyczyniającym się do poważnego potraktowania problemu jest ujmowanie go w formie anegdotycznej i bagatelizowanie go (por. np. podejście do odkrywanego macierzyńskiego obrazu Boga). Wydaje się, że wynika to po części z niezrozumienia (czy braku woli zrozumienia?) podstawowych postulatów feminizmu i teologii feministycznej, które prowadzą do stawiania tego rodzaju pytań.

Oczywiście nie chodzi o to, by przyjmować bezkrytycznie wszelkie propozycje feministyczne, zrodzone przecież w innej

²³ Por. E. Durlak, *Polskie publikacje teologiczne po Soborze Watykańskim II na temat kobiety – przegląd bibliograficzny*, AK 80/1988, t. 110, s. 273.

²⁴ Spośród cytowanych autorów wyjątek stanowi o. A.J. Nowak, powołujący się głównie na literaturę niemieckojęzyczną.

sytuacji, czy przenosić je na nasz grunt. Podejście krytyczne powinno jednak prowadzić do rozróżnienia elementów pozytywnych, wartości, które niesie w sobie analizowane zjawisko. Tej rzetelności niekiedy brak. Można raczej sądzić, iż wielość i ranga kontrargumentów skutecznie odstraszały ewentualne zainteresowane czy zainteresowanych, raczej budują bariery w podejściu do feminizmu, niż umożliwiają zrozumienie go.

Przedstawienie sposobów widzenia feminizmu przez polskich myślicieli związanych z Kościołem katolickim byłoby niepełne bez zaprezentowania pewnej grupy autorów, którzy bardziej zdecydowanie opowiadają się za feminizmem. Dokonuje się to na różne sposoby – także przez dystansowanie się od niektórych jego kierunków. Od przedstawionych wyżej publikacji różnią się jednak zachowaniem proporcji między elementami krytyki i dostrzeganiem pozytywów. Problematyka kobieca przewija się przez twórczość Stanisławy Grabskiej²⁵, która widzi problem kobiety w Kościele *przede wszystkim w kontekście kulturowym*²⁶. Zwraca uwagę na to, iż pierwotnie chrześcijaństwo wyróżniało się szacunkiem dla kobiety w kulturze męskiej dominacji, dziś jednak kwestia kobieca pojawia się w Kościele ze względu na zmienioną sytuację społeczno-kulturową. Kościół jawi się wielu jako instytucja nie nadążająca za społecznym ruchem kobiet. S. Grabska stwierdza wyraźnie, że *do tej pory nie ma równości w traktowaniu mężczyzn i kobiet w Kościele, istnieją pewne formy dyskryminacji*²⁷. Trzeba jednak przyznać, że choć w swoich artykułach S. Grabska najobszerniej prezentuje panoramę kościelnych odniesień do problematyki kobiecej, widzi ją jako *swoiste teologiczne getto*²⁸. Jej zdaniem teologiczna twórczość kobiet została ograniczona do sytuacji ich samych. Postulaty teologii feministycznej są jednak

²⁵ S. Grabska, *Kobiety w Kościele*, „Więź”, nr 6/1965, s. 45-52; też, *Przyszłość kobiet w Kościele jutra*, „Więź”, nr 2/1976, s. 60-67; też, *Spór o miejsce kobiety w Kościele i społeczeństwie*, „Więź”, nr 1/1993, s. 24-31.

²⁶ *Obywatele Kościoła*. Ze Stanisławą Grabską rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski, w: Z. Nosowski (red.), *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, s. 305.

²⁷ Tamże, s. 306.

²⁸ *Spór o miejsce kobiety w Kościele i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 28.

o wiele szersze – chce ona być nowym ujęciem CAŁEJ problematyki teologicznej. I choć można się spierać z wieloma jej propozycjami, przyznać trzeba, że faktycznie studia feministyczne objęły wszystkie dziedziny teologii.

Wątek bliski feminizmowi pojawia się również w publikacjach s. Małgorzaty Borkowskiej, która rozróżnia *feminizm skrajny i feminizm zdrowy*, tzn. *zdrowy nurt feminizmu kościelnego*²⁹, dla którego domaga się większej uwagi w Kościele. By zasada, że *nie masz mężczyzny ani niewiasty, ale wszyscy jedno jesteśmy w Chrystusie*, powróciła z *krainy pobożnych marzeń na ziemię*³⁰.

Do tej grupy piszących na tematy feministyczne należy zaliczyć również Inkę Słodkowską, która niepodjęcie kwestii kobiecej przez Kościół w Polsce po 1989 r. uznaje za *jeden z poważnych błędów*³¹, a źródeł ożywienia nowego ruchu kobiet w Kościele upatruje w odkryciu przykładów kobiet z polskiej historii – jak bł. Angela Truszkowska, bł. Aniela Salawa czy Teresa Strzembosz. Jej zdaniem dowiodły one, że *najważniejsza jest siła ducha i woli, a możliwe są dzieła wielkie mimo rezerwy duchownych, niechęci społecznej czy braku środków materialnych*³².

Do grupy myślicieli otwierających Polskę na owoce refleksji feministyczno-teologicznej należy zaliczyć również Juliusza Eskę, prezentującego myśl jednej z jej prekursorok – Mary Daly³³, oraz Józefa Majewskiego, który w serii „Okruchy teologiczne” na łamach „Tygodnika Powszechnego” przedstawiał m.in. wyniki egzegezy feministycznej, rodzące ważne pytania dla obecnego samorozumienia Kościoła³⁴.

²⁹ *Ludzie tęskniący*. Z s. Małgorzatą Borkowską rozmawia Elżbieta Adamiak, w: *Dzieci Soboru zadają pytania*, dz. cyt., s. 195.

³⁰ M. Borkowska, *Czarczafy na ulicach*, „Więź”, nr 1/1993, s. 34.

³¹ I. Słodkowska, dz. cyt., s. 167.

³² Tamże, s. 169.

³³ J. Eska, *Antyfeminizm w Kościele?* „Więź”, nr 10/1970, s. 3-13.

³⁴ J. Majewski, *Apostołka Apostołów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 17, 28 IV 1996, s. 2; tenże, *Czego chcesz od niej?* „Tygodnik Powszechny”, nr 19, 12 V 1996, s. 2; tenże, *Bóg Matką*, cz. I, „Tygodnik Powszechny”, nr 30, 28 VII 1996, s. 2; cz. II, tamże, nr 31, 4 VIII 1996, s. 2.

Na podstawie publikacji tej grupy autorów trudno mimo wszystko zbudować jakąś określoną wizję feminizmu czy teologii feministycznej. Wspólne im jest dostrzeżenie wagi tej problematyki i postulat dalszych studiów i działań na rzecz rozbudzenia autentycznego ruchu kobiet w Kościele.

Do poważnego potraktowania feminizmu wezwał kobiety całego Kościoła – a więc także Polki – Jan Paweł II we wspomnianej encyklice „*Evangelium vitae*”: *W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku (nr 99). Wszelkich form –* znaczy i tych, które są obecne w Kościele. Ojciec Święty w „*Liście do kobiet*” wydanym z okazji konferencji ONZ w Pekinie wyraził szczere ubolewanie, że i Kościół nie był wolny od grzechu dyskryminacji kobiet.

Na czym ten nowy feminizm miałby polegać? Czy wprowadzenie do niejasnego – jak przedstawiłam wyżej – pojęcia „feminizm” przymiotnika „nowy” dodatkowo nie powiększa istniejącego już zamieszania? Widzę dwa podstawowe kierunki myślenia i działania. Po pierwsze, należałoby zwrócić się do korzenia wszelkich sposobów rozumienia feminizmu: do dyskryminacji kobiet, która w języku wiary i teologii musi być nazwana grzechem. Chodziłoby o uświadomienie, w jaki sposób Kościół w historii i obecnie oddziaływał i oddziałuje na sytuację kobiet. W jakim stopniu do niesprawiedliwości wobec kobiet przyczyniał się, usprawiedliwiał ją czy jej nie dostrzegał, przemilczał ją? Jakie miejsce, jaką przestrzeń rozwoju ich darów, ich charyzmatów – które przecież zawsze są dla innych, dla całego Kościoła – im zapewniał i zapewnia? Chodziłoby o refleksję wolną od obu skrajności: bezdyskusyjnego uznania Kościoła za jedną z przyczyn podrzędnej roli kobiety, chyba dość często spotykanego u polskich feministek³⁵, oraz postawy apologetycznej,

³⁵ Por. B. Limanowska, dz. cyt., s. 13-16; M. Ciechomska, dz. cyt., s. 315-316.

która ujmując feminizm jako zagrożenie, nie dostrzega jego wartości. Takie rozeznanie co do tego, co w Kościele nie jest jasnym świadectwem równej godności kobiety i mężczyzny oraz wzajemnego uznania darów jednych i drugich, może dopiero stanowić podstawę podjęcia działań pozytywnych.

Drugim pożądanym – jak mi się wydaje – kierunkiem jest stworzenie przestrzeni działania w Kościele kobietom samodzielnym, wykształconym – zgodnie z ich wiedzą i umiejętnościami. Popieranie słabych jak dotąd inicjatyw rozbudzania ruchu kobiet – by nie brakowało *kobiet dysponujących nie tylko wolnym czasem, niezależnością materialną i śmiałością w działaniu, ale przede wszystkim obdarzonych takim naturalnym autorytetem, jaki posiadały przed wojną ziemianki czy przedstawicielki wyższych klas w miastach*³⁶.

To zadanie samych kobiet – nikt inny za nas tego nie uczyni – by zacząć poważnie traktować problemy kobiet, nasze problemy, ich podejmowania nie uważać za tworzenie jakiegoś kobiecego getta, ale rozumieć jako nasz własny wkład dla dobra wspólnego. Chodzi o uznanie za coś normalnego autonomicznej działalności kobiet, dowartościowanie naszych wzajemnych więzi, naszego własnego języka i sposobu wyrażania swoich problemów.

Na dziś dla Polek wierzących a jednocześnie zainspirowanych feminizmem pozostaje problem przeżywania swego napięcia wynikającego z dwóch „miejsc zamieszkania”. Aktualności nabierają w tym kontekście słowa jednego z największych teologów naszego wieku, niedawno zmarłego o. Yves’a Congara³⁷: *Dla każdego człowieka sprawą istotnie ważną jest znać to, co zamieszkuje. Ja zamieszkuję w Kościele. (...) Widzę w nim innych, młodych współbraci, którzy zamieszkują szczerze i odważnie obszary kultury dzisiejszej. (...) Ideałem byłoby mieszkać tu i tam. Czy jest to jednak możliwe? Być może, że jakaś wspólnota ludzka zdoła to kiedyś osiągnąć. Obawiam się jednak, że dla jednostki będzie to zadanie bardzo trudne.*

³⁶I. Słodkowska, dz. cyt., s. 169.

³⁷Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem, Warszawa 1982, s. 189.

Józef Baniak

Autorytet księży parafialnych (dokończenie)*

Środowiskowy model kapłana proponowany przez katolików

Autorytet i rola księdza mają bezpośredni związek z jego modelem środowiskowym i oficjalnym obowiązującym czy funkcjonującym w Kościele. Można nawet przyjąć założenie, że właśnie autorytet leży u podstaw modelu kapłana, który funkcjonuje w świadomości religijnej i społecznej katolików. Z kolei ów model kapłana jest idealnym układem odniesienia przy analizie składników identyfikacji parafian z duszpasterzami. Środowiskowy model kapłana ma u swych podstaw status teologiczno-kanoniczny kapłaństwa hierarchicznego oraz zwyczaje i tradycje lokalne, wyrażające pragnienia ludzi wierzących, powiązane ze wzorem osobowym i z rolą społeczną kapłana¹⁰. Nasuwa się tu pytanie, czy i w jakim stopniu status ten akceptują katolicy świeccy.

Środowiskowy model kapłana to zespół cech psychologicznych, społecznych, kulturowych i religijno-moralnych, w które powinien być wyposażony ksiądz w opinii katolików świeckich¹¹. W tym kontekście interesujące są wypowiedzi katolików miejskich dotyczące preferencji zalet i krytyki wad księ-

* Część I artykułu została opublikowana w „PP” 2/1998, s. 150 nn. (przyp. red.).

¹⁰ Zob. H.E. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 205-220; P. Taras, *Problem modelu kapłana w Kościele katolickim*, „Znak”, nr 171/1968, s. 1116-1132; B. Tomczyk, *Model kapłana w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, SW, nr 12/1975, s. 304-310; B. Lambert, *Nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile Vatican II*, Paris 1967, s. 106-108.

¹¹ Zob. S. Głowa, *Kapłaństwo według myśli Soboru*, w: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 194-226; J. Baniak, *Model kapłana w interpretacji katolików świeckich*, w: tegoż, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*, dz. cyt., s. 213-240.

dza. W rzeczy samej chodzi o postawy katolików wobec kapłaństwa i księży parafialnych dostrzeżone podczas dwóch odrębnych badań środowiskowych.

Badani katolicy kaliscy mają wyobrażenie kapłana parafialnego, które często jest rozbieżne z tzw. oficjalnym i urzędowym modelem, obowiązującym wszystkich księży parafialnych. Mamy tu na myśli wspomniany już wyżej środowiskowy model „idealnego” księdza, który oznacza w praktyce przedstawienie rzeczywistości obiektywnej z subiektywnego punktu widzenia samych parafian¹². Na podstawie środowiskowego modelu księdza dokonuje się kwalifikacji moralnej kapłanów i ocenia się skuteczność ich pracy duszpasterskiej w parafii. Wyobrażenia katolików o księżach wpływają silnie na liczbę i jakość kontaktów z nimi oraz na identyfikację parafian z własnymi duszpasterzami w środowisku parafialnym. Jeśli kapłani różnią się od idealnych założeń modelu środowiskowego i oczekiwań wiernych, pojawia się krytyka ich osobowości i działań, a nadto słabnie ich autorytet w parafii. Ważne jest i to, czy zaistniały zmiany w nastawieniu katolików do księży i do ich pracy w parafiach w przyjętym w badaniach okresie 10 lat. Czy zauważalne są znaczące zmiany w środowiskowym modelu kapłana, który wtedy funkcjonował w świadomości religijnej tych katolików? Jeśli zaś takie zmiany wystąpiły, to w jakim kierunku? Jakie zalety i wady są widoczne w środowiskowym modelu kapłana parafialnego?

Badani katolicy miejsca zaproponowali dość klarowny model środowiskowy kapłana parafialnego, włączając do niego wiele pozytywnych cech osobowych i zachowań księży. Cechy, na które wskazywali w obu terminach badań można podzielić na trzy grupy. Pierwszą tworzą cechy i zachowania związane z misją księdza, a więc jego pobożność i „modlitewność” oraz kapłańska troska o chwałę Bożą w parafii, życie kapłańskie zgodne z głoszonymi ludzom zasadami i normami ewangelicznymi, bezinteresowność i ofiarność. Te cechy preferowało w 1984 r. 61,1%, a w 1994 r. 67,8% badanych katolików. Po-

¹² Por. R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, Lublin 1989, s. 259.

chodzenie środowiskowe katolików nie różnicuje istotnie preferencji cech księdza w obu terminach badań. W drugim terminie wzrósł odsetek katolików doceniających te przymioty osobowe księży parafialnych.

Druga grupa to cechy i działania związane wprost z aktywnością duszpasterską księdza w parafii, czyli troska o kościół parafialny, zarządzanie sprawami parafialnymi wyrażone zdolnościami organizatorskimi i z rolą kierowniczą w parafii, umiejętności kaznodziejskie, zdolności pedagogiczno-katechetyczne, zrozumienie współczesnych warunków życia (znaków czasu), wyrażające się w akceptacji sytuacji bytowej ludzi w danym czasie historycznym i miejscu odniesienia. Te cechy i działania pozytywne księdza akceptowało już mniej badanych osób w obu terminach. W 1984 r. były one ważne i znaczące dla 54,1%, a w 1994 r. dla 65,2% badanych osób. Wzrost odsetka preferujących te cechy i działania w drugim terminie jest wprawdzie niewielki, niemniej oznacza, iż w subiektywnej ocenie katolików te właśnie zalety w tym czasie były niezbędne w środowiskowym modelu kapłana parafialnego. Cechy te i działania docenili liczniej katolicy pochodzący ze wsi niż rdzenni kaliszanie.

Do trzeciej grupy można zaliczyć naturalne cechy księdza, czyli bezpośredniość w kontaktach i życzliwość dla wszystkich ludzi, tolerancję względem ludzi inaczej wierzących w Boga, inaczej myślących i postępujących, mających odmienne przekonania polityczne i światopoglądowe, mądrość życiową i rozsądek w podejmowaniu ważnych decyzji dotyczących Kościoła i parafii, wyrozumiałość i zrozumienie problemów i potrzeb parafian, troskę o podnoszenie własnych kwalifikacji kapłańskich, szacunek dla każdego człowieka. Respondenci mówili często, że *jeśli ksiądz nie będzie wprawdzie dobrym, szlachetnym i uczciwym człowiekiem, to z pewnością będzie złym kapłanem, którego ludzie odrzucą, nie będą go słuchać i nie zechcą korzystać z jego rad i posługi*. Zatem i te cechy w odczuciu tych katolików są ważne w środowiskowym modelu kapłana parafialnego. To właśnie one bywają często swoistym „łącznikiem” parafian z kapłanem. Cechy naturalne księdza doceniło ogółem

w 1984 r. 49,2%, a w 1994 r. 53,4% badanych katolików kaliskich, a więc i na te cechy księdza uwagę zwróciło więcej respondentów w drugim terminie badań.

**Pozytywne cechy księży w życzeniach i ocenach
katolików świeckich w Kaliszu (w %)**

Pozytywne cechy osobowe i działania księży parafialnych	Respondenci		
	Badania 1984	Badania 1994	Razem
Ludzki w kontaktach i kulturalny	55,2	65,3	60,3
Bezinteresowny i ofiarny dla ludzi	59,9	64,0	61,9
Nowoczesny i postępowy	56,9	57,8	57,3
Żyje zgodnie z Ewangelią	61,6	70,9	66,2
Gorliwy religijnie, pobożny	61,9	68,6	65,2
Dobry kaznodzieja i mówca	51,0	53,5	52,3
Zatroskany o parafię i kościół	55,3	59,2	57,2
Dobrze wykształcony i mądry	40,7	48,6	44,6
Tolerancyjny dla innych ludzi	53,5	56,1	54,8
Wyrozumiały i życzliwy dla ludzi	54,2	56,3	55,3
Katecheta z powołania	53,3	64,5	58,9
Rozsądny w decyzjach i wyborach	43,4	45,1	44,3
Inne przymioty i działania	19,6	21,8	20,7
Brak danych	3,6	2,7	3,1
Badani ogółem	1222	1200	2422

Lata dziewięćdziesiąte cechuje znieczulica na trudny los wielu ludzi, którzy z różnych przyczyn i powodów nie radzą sobie z codziennymi problemami egzystencjalnymi, ekonomicznymi i moralnymi, lekceważenie słabszych psychicznie, mało odważnych i nie umiejących dochodzić własnych racji. Być może dlatego ludzie chcą, żeby księży odznaczali się delikat-

nością, kulturą osobistą, życzliwością, dobroduszością, szacunkiem dla każdego, wolą śpieszenia z pomocą człowiekowi będącemu w potrzebie. Być może dlatego tak duży odsetek badanych osób zwróciło uwagę na te cechy naturalne księży, widząc jednak u ich podstaw przesłanki religijne, ewangeliczne: *Kapłan to taki człowiek – jak trafnie ujęła to respondentka w 1994 r. – który chce i potrafi kochać wszystkich ludzi bez żadnych uprzedzeń, a nadto takiej miłości bezinteresownej uczy swoich parafian, wzorując się w tym dziele wyłącznie na Jezusie.*

Środowiskowy model księdza parafialnego uwzględnia również krytyczne uwagi i oceny księży, które katolicy sami zauważali u duszpasterzy albo o których dowiadywali się ze stereotypowych przekonań, obiegowych opinii środowiskowych i plotek o księżach i zakonnikach. Takie podejście katolików (i innych ludzi) do księży wydaje się zrozumiałe i uzasadnione choćby dlatego, że chcą oni, żeby księża odpowiadali w pełni idealnemu modelowi środowiskowemu kapłana-duszpasterza. Warunek ten księża spełnią wtedy, kiedy w ich osobowości kapłańskiej i działaniach duszpasterskich wierni zauważą zalety, a zarazem nie dostrzegą u nich wad i rażących błędów. Od tej krytyki wiernych nie chroni księży nawet ich wyjątkowa rola i pozycja w parafii i Kościele.

Zarzuty wysunięte przez badanych katolików obejmują wiele wad osobowych oraz błędów w postępowaniu i aktywności zawodowej (duszpasterskiej) księży parafialnych. Krytyka tych wad i błędów jest niezmiernie zróżnicowana, choć niektórych bardziej ostra i zdecydowana. Nie można jednak zauważyć w niej stronniczości ani złośliwości wobec kapłanów. Wręcz przeciwnie, katolicy badani w obu terminach i środowiskach społecznych w swej krytyce wad i błędów księży ujawnili duże zatroskanie o morale i kwalifikacje etyczne oraz zawodowe duszpasterzy, a także odnieśli się życzliwie do ich roli w parafii. Krytyka ma na celu zapewne wzrost poczucia odpowiedzialności księży za swą misję w Kościele i w parafii, za parafian, ich życie religijne, a także za samych siebie jako kapłanów. W ten sposób katolicy wyrażają własne życzenia i oczekiwania,

żeby księża byli zawsze dla nich wzorem osobowym dobrego człowieka i ideałem duszpasterza parafialnego. W takim wzorze i ideale kapłana nie ma miejsca dla wielu różnych wad i błędów popełnianych przez licznych księży. Krytykowane wady i działania księży mają wymiar perspektywiczny w tym sensie, że katolicy chcą poniekąd ustrzec księży przed nimi i ukazać im, że cechy te i działania mogą im przeszkadzać w rozwoju osobowości kapłańskiej oraz lepszej pracy duszpasterskiej w parafii. Takiej intencji należy się doszukiwać w ostrej lecz rzeczowej krytyce wad osobowych i błędów dostrzeżonych u niektórych księży parafialnych. Zauważona krytyka wad księży jest konstruktywna, logiczna i bez wątpienia życzliwa dla wszystkich księży.

Zarzuty postawione księżom parafialnym są zależne dość znacząco od środowiskowego pochodzenia katolików i od terminu badań. Niektóre zarzuty są jednakże wspólne i podobnie akcentowane w obu środowiskach społecznych i w obu terminach. Daje się zauważyć, iż zarówno rdzenni kaliszanie, jak i imigranci ze wsi wskazali na te same wady i błędy księży, a zarazem termin badań nie powoduje w krytyce większych rozbieżności. Dla przykładu warto zauważyć, że na kolejnych pięciu miejscach obie grupy respondentów umieściły w 1994 r. identyczne wady i błędy księży, choć w różnych wskaźnikach ilościowych. Wady te to: konsumpcyjny styl życia licznych księży (I miejsce), u podstaw którego badani katolicy widzieli praktyczny materializm, umiłowanie dóbr materialnych, samochodów i pieniędzy (II). Te dwa zarzuty łączą się ściśle z wypominaniem niektórym księżom, że świadomie łamią ślub czystości seksualnej, a innym, że porzucają kapłaństwo i wracają do życia świeckiego, że często łamią świadomie normy prawa kościelnego i świeckiego, gorsząc w ten sposób ludzi, dając im zły przykład moralny (III). Liczni respondenci byli zaniepokojeni, zwłaszcza w 1994 r., upolitycznieniem księży, ich zaangażowaniem czy „zawodowym” podejściem do polityki. Zdaniem tych respondentów polityka nie jest i nie może być zadaniem księży, a nadto nie wolno im identyfikować jej z oceną moralną

Kościół dotyczącą działań polityków. Katolicy wolą, żeby księża spożytkowali swój czas w duszpasterstwie parafialnym i rodzinnym, organizując różne formy kultu religijnego i nauczając młodzież, czy też na lekturę Pisma Świętego i literaturę religijną (IV). Poważnym zarzutem wydaje się pobieranie wygórowanych honorariów (opłat) za posługi religijno-sakramentalne w parafiach i zakonach. Zjawisko to nasila się dziś, co ludzi denerwuje, niepokoi i boli dotkliwie, ponieważ księża nie biorą pod uwagę często trudnych warunków bytowych i finansowych licznych osób i rodzin, ale – jak wskazywali badani – próbują sami „urynkować” duszpasterstwo parafialne i całą działalność Kościoła, wywołując w ten sposób złe skojarzenia u wrogów religii. Badani dodawali, że tacy kapłani myślą wyłącznie o złe pojętym interesie własnym, o swoich potrzebach i dobrobycie, a nie interesują się problemami życia parafian. Ludzie są coraz biedniejsi, pauperyzacja obejmuje duży odsetek rodzin w mieście i na wsi, bezrobocie ogarnia także nie małą część ludzi, co bezpośrednio wpływa na poziom życia ich rodzin. Wielu badanych zaznaczało, że wstydzą się przyznawać do biedy, jaka dotyka ich rodziny, a zarazem nie stać ich na opłacenie usług religijno-kościelnych według „taryfy” dyktowanej dowolnie przez księży. Z tego powodu niektórzy rezygnują lub opóźniają celowo realizację różnych potrzeb religijnych, np. ślub, chrzest dziecka, wypominki za zmarłych, wielu nie stać także na opłacenie pogrzebu zmarłego krewnego. Bywają sytuacje, iż z tej przyczyny katolicy proszą o posługę religijną księży z innych parafii (bardziej wyrozumiałych), a nawet z innych wyznań i Kościołów, np. polskokatolickiego i prawosławnego (V). Takie postępowanie duchownego oznacza życie niezgodne z Ewangelią, z zasadą miłości bliźniego i jest nadto, zdaniem respondentów, sprzeniewierzeniem się nauce Kościoła. Życie takie jest nieporozumieniem, niezrozumieniem roli kapłańskiej przez księdza i w rezultacie pozostaje zjawiskiem gorszącym dla ludzi.

W latach dziewięćdziesiątych nasiliła się krytyka księży, w której katolicy podkreślali kwestie moralności kapłanów, wskazując na ich życie niezgodne z ideałami ewangelicznymi,

które sami głoszą świeckim. Pod wpływem tego zjawiska znaczna większość respondentów jest zdania, że księża parafialni żyją wbrew zaleceniom moralności chrześcijańskiej i obyczajom stanu kapłańskiego. Wielu księży, mówili badani w ankietach, żyje po świecku, myśli tylko o własnych sprawach, potrzebach, sukcesach i preferuje typowo konsumpcyjno-uitylitarne styl i tryb życia. Tym księżom badani katolicy zarzucają obłudę, zakłamanie, brak uczciwości moralnej, zainteresowanie kobietami i wykorzystywanie przywilejów stanu duchownego dla własnych planów i potrzeb. Te wady i błędy oraz zbyt upolitycznienie wytknęło licznym księżom parafialnym ponad 3/4 badanych w 1994 r., a ponad 1/2 w 1984 r. Inne zarzuty wysuwało już mniej respondentów, choć w drugim terminie krytyka ta nasiliła się wyraźniej. Dotyczy to zwłaszcza nietolerancji księży wobec ludzi niewierzących, innowierców, ludzi mających odmienne przekonania polityczne, księży lekceważących katolików świeckich nie mających więzi z Kościołem. O tych wadach i błędach duchowieństwa mówiło ponad 2/5 respondentów.

Kończąc tę analizę, należy zaznaczyć, iż znaczna większość badanych katolików (około 80%) patrzy na księży parafialnych tradycyjnie, zgodnie ze stereotypami mocno zakorzenionymi i ciągle upowszechnianymi w kulturze współczesnego społecznego i w różnych środowiskach lokalnych. Zjawisko to ma, jak się wydaje, zasięg ogólnopolski, a środowisko Kalisza i jego okolic jest jedynie prostą egzemplifikacją jego cech. Z tej racji badani katolicy kaliscy w obu terminach zwracali uwagę w szczególności na cechy osobowe i życie prywatne księży, a ich działalność zawodową postrzegali jako realizację posłannictwa kapłańskiego w Kościele i w społeczeństwie. Tylko znikomy odsetek badanych katolików patrzyło na księdza pod kątem specjalizacji zawodowej. Katolicy ci sądzą, że ksiądz powinien koncentrować się na sprawach i problemach religijnych i kościelnych, następnie w pewnym zakresie powinien interesować się kwestiami etycznymi i moralnymi, zaś sprawy typowo świeckie nie

należą do jego kompetencji¹³. Tradycyjne spojrzenie na kapłanów parafialnych cechuje także dzisiejszych młodych katolików polskich, uczących się w szkołach średnich, studiujących i pracujących zawodowo¹⁴. To tradycyjne postrzeganie księży i takie interpretowanie roli kapłańskiej ma ciągle u swych podstaw religijne wychowanie młodzieży w rodzinach katolickich, tradycyjne spojrzenie katolickich rodziców na kapłaństwo, Kościół i parafię, błędne wiadomości o życiu księży i ich pracy, jak i nieprawidłowe rozumienie roli katechezy w rodzinach: rodzice zrzucają obowiązek religijnej formacji dzieci na Kościół i księży czy katechetów. To tradycyjne spojrzenie na kapłaństwo i na księży w Polsce okazuje się o wiele silniejsze i trwalsze niż przewidywali socjologowie religii badający stan duchowny, na tyle utrwalone w mentalności ludzi, iż nawet obecne zmiany społeczno-kulturowe nie są w stanie zmienić radykalnie jego dynamiki i przyzwyczajęń ludzi. Stereotypy myślowe, także religijne, nie dają się tak łatwo i szybko wykorzenić z postaw i poglądów ludzi, są ich „drugą naturą”, silnie związaną z osobowością.

Tak pozytywne nastawienie większości badanych katolików do kapłaństwa i do księży rzutuje wprost na pragnienie posiadania księdza w rodzinie. Badania wykazały, że większość respondentów (w 1984 r. 54,0% i w 1994 r. 46,8%) chciała, żeby ktoś w ich rodzinie (syn, brat, kuzyn) wybrał stan kapłański i poświęcił życie na służbę Bogu i ludziom w Kościele. Znacznie mniej jest katolików, którzy takiego pragnienia nie wyrazili podczas obu badań (20,1% i 30,6%), czy też byli przeciwni takiej możliwości. Jednakże w 1994 r. wzrósł odsetek osób przeciwnych, a zmalał odsetek osób chcących mieć księdza w swojej rodzinie¹⁵.

¹³ Zob. W. Piwowarski, *Księża w opinii parafian wiejskich*, „Homo Dei”, nr 2/1963, s. 107-114; tenże, *Księża w opinii parafian miejskich*, „Więź”, nr 5/1964, s. 69-85; J. Baniak, *Postawy katolików miejskich wobec księży parafialnych*, w: tenże, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Poznań 1990, s. 400-420.

¹⁴ Zob. J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Studium socjologiczne*, Poznań 1993.

¹⁵ Zob. tenże, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*, dz. cyt., s. 206-212.

Zarzuty katolików wobec księży parafialnych w Kaliszu (w %)

Wady i błędy zauważone u księży parafialnych	Respondenci		
	Badania 1984	Badania 1994	Razem
Materializm praktyczny	59,8	63,9	61,8
Konsumpcyjny styl życia	55,2	68,4	61,7
Postępowanie nieewangeliczne	42,5	55,7	49,6
Łamanie celibatu	58,5	62,5	60,5
Wygórowane opłaty za posługi	53,8	61,7	57,8
Nietolerancja i pycha	34,1	41,6	37,8
Lekceważenie ludzi w parafii	24,1	38,1	31,1
Przesadne upolitycznienie	50,2	61,3	55,7
Słaba gorliwość religijna	16,1	17,1	16,6
Zaniedbywanie kazania, homilii i nauczania religii	22,0	28,6	25,0
Złe zarządzanie i kierowanie parafią	14,0	16,0	15,0
Nałogi (alkohol, papierosy)	35,4	36,3	35,8
Kłótnie na plebanii	11,1	15,6	13,3
Inne uchybienia i błędy	21,4	30,5	25,9
Brak danych	3,7	4,5	4,1
Badani ogółem	1222	1200	2422

Refleksje i konkluzje końcowe

W toku analizy ukazaliśmy autorytet księży na tle i w kontekście autorytetu Kościoła. Autorytet kapłański bowiem ma sens wtedy, kiedy jego podstawą uczynimy autorytet Kościoła instytucjonalnego. Bez autorytetu Kościoła nie ma autorytetu kapłańskiego, oba one są silnie i nierozzerwalnie połączone. To założenie stanowi główną wykładnię niniejszych badań i podstawę podejścia do samego fenomenu instytucji kapłaństwa hierarchicznego. Kapłaństwo to bowiem ma sens w Kościele i tu widzimy jego autorytet i rolę podstawową. Poza Kościołem stałoby się ono najwyżej działalnością magiczną i ezoteryczną, bez racjonalnej perspektywy i raczej o słabym zapotrzebowaniu społecznym. Takie są także wyobrażenia większości badanych w Polsce katolików, wskazujące na wyłącznie sakralny i sakra-

mentalny charakter kapłaństwa, chociaż uwzględniające również jego aspekt społeczny i naturalny. Ten ostatni wymiar kapłaństwa hierarchicznego jest przedmiotem naszej analizy tej pracy¹⁶.

Badania wykazały, że katolicy polscy mają dostateczną wiedzę o Kościele i księżach, o roli kapłana w Kościele, jego autorytecie w parafii i poza nią, modelu kapłana, o zaletach i wadach księży parafialnych¹⁷. Zainteresowanie Kościołem i duchowieństwem parafialnym w badanym środowisku miejskim jest na poziomie zainteresowania katolików w innych regionach kraju. Informują i przekonują o tym wyniki badań cytowanych w tej pracy.

Badani katolicy kaliscy mają środowiskowy obraz kapłana parafialnego. Obraz ten tkwi mocno w ich świadomości religijnej. Na obraz ten składają się podstawowe zadania księży w parafii, jego rola społeczna, model, autorytet urzędowy i charyzmat osobisty. Obraz ów nie jest jednak czymś stałym i niewzruszonym. Wręcz przeciwnie, z badań dowiadujemy się, iż jego ramy i kolorystyka zmieniły się znacząco w przyjętym okresie dziesięciu lat. Pod wpływem zmian ustrojowych w kraju, jak i z innych przyczyn, zmieniło się nastawienie katolików do księży i do ich autorytetu w Kościele i w społeczeństwie. Wzrósł w tym okresie wskaźnik osób krytycznie ustosunkowanych do księży, kwestionujących ich rolę i autorytet w parafii. Najostrzejszą krytyką objęli oni zaangażowanie polityczne i osobistą moralność księży parafialnych. We wzorze osobowym kapłana, który wykreowali badani katolicy, nie ma miejsca na liczne wady i błędy popełniane przez znanych im księży. Nastawienie większości badanych katolików do księży jest zdecydowanie tradycyjne i konserwatywne. Postrzegają oni kapłanów przez pryzmat ich cech religijnych, które wyróżniają stan kapłański od innych stanów społecznych i zawodów. Te cechy religijne wyznaczają księżom specyficzne funkcje w parafii i w życiu ludzi wierzących, a katolicy chcą, żeby

¹⁶ W. Piwowarski, *Kapłan – Kościół – duszpasterstwo*, „Ład. Katolicki Tygodnik Społeczny”, nr 10/1991, s. 1.

¹⁷ Zob. H. Küng, *Christ sein*, München 1974, s. 53-55.

księża im właśnie pozostali wierni całkowicie. Nie chcą, także żeby księża laicyzowali się, przejmowali świecką obyczajowość i świecki styl czy tryb życia, preferowali laicką hierarchię wartości i sensów, zajmowali się polityką i sprawami dalekimi od ich roli religijnej. Wielu respondentów nie chce widzieć w księżach „doradców” w sprawach moralności, zwłaszcza etyki seksualnej, małżeńskiej i rodzinnej, pozostawiając wybory w tym zakresie osobistym decyzjom podejmowanym przy pomocy świeckich ekspertów. Fakt ten ma związek z postawami wobec roli księdza i z postrzeganiem zakresu kompetencji moralnych Kościoła, wśród których nie może być, zdaniem większości badanych katolików, spraw etosu małżeńskiego i rodzinnego¹⁸.

Zaostrzająca się i poszerzająca selektywność w życiu religijnym i moralności katolików ma dość duży wpływ na rodzaj ich więzi i styczności z księżmi, zwłaszcza na związki osobiste i bezpośrednie. Więzi te są obecnie słabsze i o wiele rzadsze, a styczności bardziej formalne i urzędowe niż bezpośrednie i pogłębione¹⁹. Z drugiej strony widzimy tu nadal silne zapotrzebowanie na pracę kapłanów, opierającą się na życzliwości i wyrozumiałym podejściu do zwykłych problemów ludzkich. Katolicy nie chcą księży „urzędników” czy „inspektorów”, którzy potrafiliby jedynie „kontrolować” i „kierować” ich sprawami religijnymi i moralnymi. Chcą natomiast mieć w parafii kapłanów odznaczających się powołaniem religijnym i głęboką wiarą, żyjących na co dzień ideałami ewangelicznymi, ukazujących ludziom religię jako istotne kryterium życia jednostkowego i zbiorowego, a Boga i Kościół jako źródło dobra i miłości, z którego każdy człowiek mógłby czerpać. Tę prostą prawdę księża czasem świadomie ignorują lub lekceważą i „pouczają” ludzi o czymś, co jest z istoty swej abstrakcyjne, nieprzystępne i zniechęca ich do religii i do Kościoła. Badani katolicy często

¹⁸ Zob. B.R. Wilson, *Współczesne społeczeństwo wobec sekularyzacji i religijnego pluralizmu*, w: K. Koseła, T. Doktor (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 3, Warszawa 1989, s. 7-9.

¹⁹ Por. Z. Bauman, *Socjologia i ponowżytność*, w: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Warszawa 1992, s. 9-29.

mówili o tym zjawisku, użalając się przy tym, że księża nie rozumieją ich, gdyż zbyt daleko odeszli od normalnego życia, pełnego problemów i napięć, a przecież rolą ich jest być z ludźmi, dla ludzi i dla ich potrzeb religijnych. Takich księży ludzie się boją, źle czują się w ich towarzystwie, nie umieją z nimi rozmawiać, unikają kontaktów z nimi i nie chcą korzystać z ich doradztwa religijnego czy etycznego. Tacy księża tracą uznanie u ludzi, szacunek i autorytet społeczny i osobisty²⁰.

Autorytet i szacunek mają w parafii ci księża, którzy zachowując odrębność stanową (duchowną), pozostają normalnymi ludźmi i właściwie rozumieją swe miejsce w społeczności oraz rolę, jaką Kościół powierzył im do odegrania w parafiach; księża, którzy nie izolują się od ludzi, nie lekceważą ich, nie pokazują im, że są ważniejsi i bardziej „zasługują” na niebo, którzy wreszcie solidnie wywiązują się z obowiązków i zadań kapłańskich dotyczących kultu i wychowania młodzieży. Dużo uwag respondenci przekazali odnośnie do kazań głoszonych przez księży. Najczęściej kazania te są nie przygotowane i źle mówione. Katolicy są wrażliwi na tę kwestię i pragnęliby niemal wszyscy, żeby księża jako kaznodzieje, nie lekceważyli słuchaczy i uczyli ich poprawnie rozumieć naukę Kościoła²¹.

Krytyka księży, ich postępowania i działań, jest życzliwa i korzystna dla nich z osobistego i religijnego punktu widzenia. Katolicy krytykując rozliczne wady i błędy kapłanów, nie zapominają jednocześnie o wielu zaletach księży. Życzeniem ich jest po prostu, aby w modelu kapłana dominowały zalety, a nie wady, dobry przykład życiowy, a nie przykłady gorszące ludzi. Ludzie chcą, żeby księża byli dla nich wzorem dobroci i moralności. Problem w tym, czy księża podolają i zechcą sprostać tym oczekiwaniom wiernych? Prezentowane tu badania składają się do odpowiedzi tylko względnie pozytywnej.

²⁰ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 271-272.

²¹ Zob. W. Piwowski, *Nowoczesność a sacrum*, „Roczniki Teologiczne”, nr 6/1991, s. 63.

EWA NARTOWSKA

Rozmowa nie na telefon*Księdzu Ryszardowi*

Spytałeś czemu
nie poprosiłam o modlitwę
w mojej męce lęku
Bo widzisz
mój Szymonie Cyrenejczyku
możesz mi pomóc
nieść krzyż
ale umierać na nim
– muszę sama

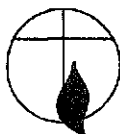
Kraków, 4 X 1993

* * *

Dziś znów dotknęłam oceanu śmierci
która niweczy wszystkie inne dźwięki

Zostaje tylko jeden
okrzyk do Matki
rozprysnięty na
paciorki różańca

Kraków, 4 X 1993



ks. Alfons J. Skowronek

Perspektywy bycia księdzem

Polemika wokół rzymskiej instrukcji
na temat współpracy księży i świeckich

W polu motywacyjnym „Instrukcji”

Głośna na Zachodzie interwencja Rzymu w kwestii współdziałania między księżmi i świeckimi została zauważona również w Polsce (zob. J. Bremer, „TP” nr 4/2533/1998; abp J. Życiński, „TP” nr 6/2535/1998 – red.). Podpisana przez aż ośmiu prefektów Kongregacji i zaaprobowana 13 VIII 1997 r. przez Jana Pawła II in forma specifica, czyli z bardzo wysokim stopniem papieskiego zaangażowania, została ogłoszona 13 XI 1997 r. Termin ogłoszenia „Instrukcji” wydaje się nieprzypadkowy; od 16 XI do 12 XII 1997 r. obradował w Rzymie nadzwyczajny Synod Biskupów dla Ameryk, na którym to zgromadzeniu mogła wypłynąć sprawa świeckich. Dokument pod nazwą „Instrukcja o niektórych problemach współpracy świeckich w posłudze kapłanów” wywołał niespotykany oddźwięk, w większości krytyczny, i to zarówno w szerokich kręgach wiernych, jak i – co w procesie recepcji postanowień Rzymu sygnalizuje zapewne swoje novum – wśród wielu biskupów.

Stanowczą interwencję Rzymu wyzwoliły – przynajmniej pośrednio – notowane tu i tam określone „przebiegi” na polu angażowania się świeckich w posługiwanie duszpasterskie. W krajach o alarmującym braku powołań kapłańskich (Ameryka Południowa, Europa Zachodnia) laikatowi siłą rzeczy zaczął przypadać coraz szerszy zakres posługi, od rozdzielania Komunii podczas mszy (przez mężczyzn i kobiety), regularnego zanoszenia jej chorym, prowadzenia nabożeństw eucharystycznych z Komunią św. w miejsce niedzielnej mszy, której nie mógł odprawić kapłan, przez udzielanie chrztu, w szczególnych wypadkach i sakramentu małżeństwa, prowadzenie pogrzebów, aż po głoszenie homilii mszalnej w obecności celebrującego kapłana oraz regularne duszpasterstwo świeckich w szpitalach, domach opieki, zakładach karnych itp. Świeccy często pełnili też funkcję przewodniczących rad parafialnych, a nawet sprawowali kierownictwo wspólnoty parafialnej w obliczu niemożliwości ustanowienia w ich parafii

proboszcza przez miejscowego biskupa. Najważniejsze z wyliczonych form diakonii pełniły i pełnią, np. w Niemczech, zastępy świeckich z ukończonymi studiami teologii, a nawet teologicznymi stopniami naukowymi lub legitymujący się dyplomami ukończenia specjalistycznej formacji pastoralnej. W Niemczech i innych krajach taką pieczę duszpasterską sprawują setki wyświęconych i żonatych stałych diakonów, którzy urząd ten pełnią bądź etatowo, bądź niezależnie lub oprócz wykonywanego zawodu.

O kwestiach tych mówi wyraźnie już wstęp „Instrukcji”, która zaznacza ostrzegawczo a dobitnie, iż *współdziałanie* (świeckich – A.S.) *nie oznacza* (...) *zastępowania* (wyświęconych kapłanów – A.S.)¹. Jest też mowa o niebezpieczeństwach, jakie mogą nieść określone formy współpracy świeckich, które rozwinęły się w pewnej próżni duszpasterskiej zwłaszcza tam, gdzie zabrakło duchownych nosicieli urzędu. *Częstokroć chodzi bowiem o praktyki, jakie zrodziły się w ciężkiej sytuacji (Notsituation) i często rozwinęły się jako wielkoduszna pomoc w duszpasterstwie, a które to praktyki mogą jednak mieć poważne negatywne następstwa dla właściwego rozumienia prawdziwej wspólnoty kościelnej*. Realna możliwość takich niedogodności nie przekreśla jednak ogromnego znaczenia apostołskiej aktywności świeckich w dzisiejszym i przyszłym dziele ewangelizowania. W innym miejscu tegoż wstępu „Instrukcja” z naciskiem podnosi fakt, że *tej działalności (świeckich – A.S.) Kościół nie może tracić z oczu, ponieważ należy ona do jego istoty jako ludu Bożego i ponieważ jej potrzebuje do realizacji swego własnego mandatu ewangelizacji*.

W tej perspektywie należy też czytać obszerne pismo watykańskich dykasterii. W krótszej pierwszej części, łącznie ze wstępem „Instrukcja” zarysowuje podstawy teologiczne owej paląco aktualnej problematyki: wspólne kapłaństwo i duchowny urząd, jedność i różnorodność funkcji urzędowych, niezastąpiony charakter urzędu święceń, współpracę w posłudze duszpasterskiej. Są to podstawowe dane obowiązującej nauki Kościoła, przywołane tutaj ku pamięci przede wszystkim od czasu wprowadzenia w życie nowego kodeksu prawa kanonicznego (1983). Autorom „Instrukcji” głównie zależy na przy-

¹Cytaty z *Instrukcji* (podobnie jak i wiele innych odniesień) będą tutaj przytaczane z ograniczoną odpowiedzialnością, czerpię je bowiem wprost z Internetu, który najczęściej nie podaje szczegółowych informacji źródłowych. Z braku łacińskiej wersji oryginalnej Internet podaje tłumaczony z włoskiego tekst niemiecki.

bliżeniu specyfiki kapłaństwa święceń i kapłaństwa wspólnego, którego podmiotem staje się każdy wierny mocą sakramentu chrztu. Zostaje tu powtórzona nauka Vaticanum II, wedle której oba te rodzaje kapłaństwa, choć różnią się między sobą pod względem swej istoty, nie tylko stopniem, pozostają mimo to ściśle sobie przyporządkowane.

Z emfazą uwydatnia „Instrukcja” dwa podstawowe charakterystyczne znamiona kapłaństwa hierarchicznej posługi, które w żadnym wypadku nie mogą podlegać zacieraniu. Kapłaństwo biskupów i kapłanów: jest zakorzenione w apostołskiej sukcesji i wyposażone w świętą władzę, która sprowadza się do uzdolnienia i odpowiedzialności działania w Osobie Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła; czyni duchownych nosicieli urzędu sługami Chrystusa i Kościoła i to na trzech płaszczyznach jednocześnie: przez upewnomocone głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów i duszpasterskie kierownictwo wiernych. Te dwa punkty stanowią także granice dla współpracy świeckich w urzędzie duchownym. „Instrukcja” przypomina: *Tylko w niektórych z tych funkcji mogą współdziałać, aż do pewnego stopnia, wierni nie wyposażeni w sakrament święceń, kiedy do pełnienia tej współpracy zostają powołani przez prawowitą władzę i w przewidziany sposób (...)* Pełnienie takiego zadania nie czyni jednak świeckiego pasterzem: *urzędu nie konstytuuje bowiem zlecone do wykonania zadanie, lecz sakrament święceń.* Z tych stwierdzeń dokument kurii rzymskiej wyprowadza wniosek o absolutnej niezbywalności kapłaństwa hierarchicznego; bez niego życie wspólnoty kościelnej nie może istnieć. Już tylko mimochodem dokument dotyka konieczności duszpasterstwa powołań kapłańskich, co pozostaje szczytnym zadaniem całej gminy chrześcijańskiej. Albowiem: *Wszyscy wierni ponoszą odpowiedzialność za to, czy przez coraz wierniejsze naśladowanie Jezusa Chrystusa pozytywnie będzie przyjmowane powołanie do kapłaństwa i przewyciężana obojętność otoczenia, przede wszystkim w społeczeństwach silnie zmateralizowanych.*

Powyższe, z natury rzeczy raczej ogólne, sformułowania rzymskiej „Instrukcji” nie wyzwalają emocji krytycznej. Pojawia się ona dopiero na kanwie drugiej części dokumentu, zatytułowanej „Rozporządzenia praktyczne”². Jej związane artykuły w dużej części kierują się przeciwko odchyleniom duszpasterskim i nadużyciom dyscyplinarnym, wska-

² *Praktische Verfügungen* – powstaje wątpliwość, czy ten niemiecki tytuł oddaje intencję *Instrukcji*. Być może tekst włoski zawiera sformułowanie łagodniejsze, w sensie: „postanowienia”, „zalecenia” (?).

zują na praktyki lekceważące granice, naruszające wręcz spójność wspólnoty kościelnej. Poruszone zostają m.in. następujące tematy: kazanie i homilia, kierowanie parafiami nie mającymi księdza, współpraca i odpowiedzialność świeckich w radach diecezjalnych i parafialnych, niedzielne nabożeństwa bez kapłana, szafarstwo sakramentów. W celu większej przejrzystości wyodrębnijmy krytyczne wobec tej części „Instrukcji” stanowiska biskupów od tych, które wysuwają księży i świeccy. W głosach tych uderza, iż upust emocjom dała mniej lub więcej ukryta w „Instrukcji” myśl, iż w gruncie rzeczy nie tyle chodzi o rolę świeckich w Kościele, ile o kwestię tożsamości i samoświadomości samego księdza. Rzecz zdaje się ogniskować w ostrym (a przecież nie nowym) pytaniu: Do czego potrzebny jest dzisiaj ksiądz?

Reakcje niektórych biskupów

Zreferujemy tu głównie i z grubsza stanowiska biskupów niemieckich, ponieważ w ich landach u boku księży wyrosły w okresie posoborowym znakomite „falangi” ludzi świeckich żywo włączanych i z gorliwością włączających się w nurt aktywności duszpasterskiej.

Biskupi usiłują najpierw prostować zaistniałe nieporozumienia i aprobują mniej sporne aspekty „Instrukcji”. Do najbardziej zdecydowanych jej rzeczników należy kolonński arcybiskup i kardynał J. Meisner oraz arcybiskup J. Dyba (Fulda). Ten drugi podkreśla m.in. że wszystkim, którzy dotąd nie trzymali się kościelnych wytycznych, lecz próbowali posuwać się naprzód własnymi szlakami prowadzącymi donikąd, Rzym udziela jednoznacznej odprawy. Inni biskupi starają się przeciwdziałać powstałemu wrażeniu, jakoby współpraca świeckich utraciła votum kościelnego zaufania, a przynajmniej winna zostać znacznie ukrócona – tak bynajmniej nie jest, uspokaja arcybiskup Monachium, kard. F. Wetter. Najwięcej rzeczowego zatroskania o właściwą recepcję rzymskiego dokumentu wykazuje przewodniczący Konferencji Episkopatu K. Lehmann, zabiegający o ustalenie kryteriów celem właściwego zrozumienia ducha „Instrukcji”, która w wielu umysłach niezamierzenie rodzi klimat nieufności. Nie jest wykluczone, tłumaczy, iż Stolicy Apostolskiej „zameldowano” o ewentualnych szczególnych inicjatywach duszpasterskich nie znajdujących pokrycia w ogólnie obowiązującym prawie. Jasne postawienie sprawy przez „Instrukcję” może wprawdzie powodować w niektórych wiernych rozczarowanie, lecz innej drogi wyjścia nie widać. Lehmann stanowczo broni słusznego zresztą stanowiska Rzymu, że

księży zastępować mogą oczywiście tylko księża. Za bolesny uważa jednak proces, w którym Kościoły lokalne będą musiały zawracać z dróg przed laty zaaprobowanych przez rzymskie instancje. W. Kasper (Rottenburg-Stuttgart), podnosi sprawę wielkiej liczby świeckich oddanych pracy w kościelnych i pozakościelnych agendach diecezji; w tym zaangażowaniu rzymska „Instrukcja” nie chce i nie będzie wprowadzała żadnych nowości, podkreśla biskup.

W tym miejscu dotykamy już spraw budzących ostrzejsze kontrowersje wśród odbiorców „Instrukcji”, której adresatem jest cały lud Boży. Krytyka obejmuje zarówno treść, jak i metodę obroną przez „Instrukcję”.

Już bp K. Lehmann zwraca uwagę na niedosyt świeckich, których współpracę duszpasterską „Instrukcja” z zasady wartościuje jako li tylko wypełnianie wyrw powodowanych brakiem dostatecznej liczby księży; gdy ich liczba znów zacznie wzrastać, konieczność kooperacji świeckich zniknie sama przez się. Na takie ujęcie roli laikatu miałyby wskazywać choćby traktowanie przez „Instrukcję” świeckich rozdzielających Komunię św. jako *szafarzy nadzwyczajnych*, czyli spełniających tę posługę dopóty, dopóki doskwiera brak *szafarzy zwyczajnych*, czyli kapłanów i diakonów. Bp F. Kamphaus (Limburg), były profesor teologii pastoralnej, a w episkopacie odpowiedzialny za „resort” młodzieżowy, wyrokuje zdecydowanie: *Świecy nie są od zapychania dziur w czasach braku księży. Kościół istnieje tylko jako lud Boży, w którym księża i świeccy wspólnie znajdują się w drodze. Nakazem chwili nie jest rozgraniczanie, lecz działanie wspólne*³.

Pozwólmy na chwilę przemówić samemu tekstowi. W art. 2 §3 „Instrukcja” mówi o wyjątkowym wypadku dopuszczenia świeckich do głoszenia kazania w kościele lub kaplicy, by w §4 tegoż artykułu zadekretować: *Na skutek braku duchownych nosicieli urzędu mogą na niektórych terenach utrzymywać się aktualne obiektywne sytuacje konieczności i pożytku, które nasuwają dopuszczenie świeckich do posługi kaznodziejskiej. Kazanie w kościołach i oratoriach może być dozwolone świeckim jako „namiastka” (Ersatz) w miejsce duchownych podmiotów urzędu (...) Dlatego nie może ono (kazanie – A.S.) być rozumiane po prostu jako zwyczajny fakt, a także nie jako autentyczne żądanie ze strony świeckich. Jeszcze bardziej kategorycznie brzmią postanowienia w kwestii homilii głoszonej w czasie Eucharystii. Tutaj w ogóle świeccy są wykluczeni, nawet gdy w jakichś wspól-*

³ „Die Laien sind keine Lückenbüßer...”

notach lub związkach pełnią rolę „pastoralnych asystentów” czy katechetów (...). Nie można zezwolić na okazynie wykonywaną praktykę, że homilię powierza się seminarzystom, którzy jako studenci teologii jeszcze nie przyjęli sakramentu święceń. Homilii nie można traktować jako ćwiczenia do przyszłego posługiwania (art. 3, §1).

Wiele podobnych bezwarunkowych restrykcji zawierają kolejne artykuły i paragrafy „Instrukcji”. Aż dwa krótkie akapity zajmują się strojem liturgicznym świeckich. Do rangi *jawnego wykroczenia* urasta użycie przez świeckich liturgicznych paramentów zastrzeżonych dla kapłanów i diakonów (art. 6 §2). Nie wolno też świeckim, którzy w czasie mszy rozdzielają Komunię św., przyjmować jej samym w bezpośredniej bliskości ołtarza, gdyż mogłoby to rodzić wrażenie, że są koncelebransami Eucharystii (art. 8, §2).

W sposób szczególnie bolesny przyjmowane jest postanowienie „Instrukcji”, że nie wolno wybierać świeckich na przewodniczących rad parafialnych⁴. Kilku biskupów zwraca uwagę na długą niemiecką tradycję w pełnieniu tych funkcji przez świeckich, powierzanych im w porozumieniu i z mandatu biskupa. H. Mussinghoff, biskup Akwizgranu (prawnik kanonista), podkreśla, że w kwestii rad parafialnych istnieje w Niemczech *szczególna sieć uwarunkowań*. Regulacje w sprawie tych rad mogłyby być zniesione tylko na drodze pertraktacji z władzą państwową. W wywiadzie udzielonym „Spiegłowi” wymieniony już bp Kamphaus ucieka się do komentarza w formie pytania retorycznego: *Jak ja mam wytłumaczyć proboszczowi kierującemu trzema lub czterema parafiami, że teraz ma przejąć przewodnictwo we wszystkich radach – i to, o ile możliwe, jeszcze ponad swój 75. rok życia?* „Instrukcja” mówi o animowaniu proboszczów w podeszłym wieku do dalszego pełnienia ich funkcji, o ile to możliwe. Na odcinku kierowania wymienionymi radami mogły być wprowadzone zaistnieć nadużycia tudzież niepożądany rozwój wypadków. Bp L. Nowak (Magdeburg) zauważa, iż zapobieganie nadużyciom nie powinno stwarzać sytuacji sprzyjającej wytwarzaniu się nieufności wobec zaangażowania świeckich, a ich gotowość do poświęceń nie powinna ponieść uszczerbku.

Dyskusja wokół „Instrukcji” nie ogranicza się oczywiście tylko do obszaru Niemiec. Angielski tygodnik katolicki „The Tablet” donosi,

⁴Rady parafialne (Pfarrgemeinderäte) w odróżnieniu od rad zarządzających majątkiem kościelnym mają w Niemczech określone zadania duszpasterskie; gremiom tym nierzadko przewodniczą świeccy.

że biskupi Anglii i Walii byli głęboko zdziwieni, iż w czasie swej rzymskiej wizyty ad limina (1 XI 1997!) nie zostali poinformowani o przygotowaniu dokumentu o posłudze świeckich, ogłoszonego niespełna dwa tygodnie później. P. Eyt, arcybiskup Bordeaux, ubolewa natomiast z powodu niedobrej atmosfery nieufności. „Instrukcja” przynosi wprawdzie wiele podstawowych wyjaśnień teologicznych, nie zawiera jednak odpowiedzi na praktyczne pytania ani na dzisiaj, ani na najbliższą przyszłość.

Bp R. Lettmann (Monastyr) twierdzi, iż z tego, co mu wiadomo, w opracowaniu „Instrukcji” nie uczestniczył żaden biskup niemiecki. Fakt ten uważa za ubolewania godny, ponieważ w ten sposób nie mogły być wniesione nasze pozytywne doświadczenia związane z rozwojem posługiwać duszpasterskich ludzi świeckich.

Za słowo zamykające ten element debaty prowadzonej przez niektórych biskupów niech będzie wolno uważać stwierdzenie bp Kamp-hausa: *Nadużycia należy nazywać po imieniu. Zakazami żyć jednak nie można. Potrzebujemy zachęty. W „Instrukcji” można znaleźć i tę. Dla nas, w diecezji Limburg, są one (nadużycia – A.S.) wyzwaniem, by opierając się na naszych dobrych doświadczeniach, kroczyć dalej dotychczasową drogą.*

Pora, by przejść do niektórych niebiskupich stanowisk w interesującej nas kwestii, choć sporadycznie pojawiają się jeszcze i ich opinie. Do tematu głosy te w zasadzie wnoszą pewne nowe elementy. Inna jest już natomiast intonacja tych wystąpień tudzież skala ich modulacji.

Protesty, które ściągają na siebie uwagę

Uwagę ściągają na siebie nie tylko siłą swej ekspresji. Baczniejsze wsłuchanie się w głosy tego istnego zagniewania może nawet budzić szacunek. Będzie można w nich wykryć głęboki związek z Kościołem i zaangażowaną troskę o jego losy dzisiaj i jutro. W historii chrześcijaństwa znane są scenariusze gwałtownej krytyki Kościoła, podnoszonej nieraz przez najwierniejszych jego synów i córki, później kanonizowanych⁵. Wprawdzie gniew męża nie wykonuje sprawiedliwości,

⁵Przed kilkunastu laty z bardzo pozytywną reakcją spotkała się książka pod uderzającym tytułem *Zorn aus Liebe. Die zornigen alten Männer der Kirche* (Gniew z miłości. Gniewni starzy mężowie Kościoła), Stuttgart 1983. Blisko 50 wysokiej rangi teologów chrześcijańskich i ludzi kultury nieraz bardzo poirytowanych, zabiera głos, nt. bolączek, nie rozwiązanych problemów Kościoła, jego odnowy itd.

ostrzega List św. Jakuba (1,20). A o gniewie Bożym Biblia mówi, że trwa tylko przez moment – mierzony wieczną łaską Boga. A poza tym: każdy odpowiedzialny krytyk Kościoła dobrze wie, iż sam do tegoż Kościoła należy, tak że wszelkie nasze zagniewanie siłą rzeczy musi uderzać jednocześnie w nas samych. Nie ma podstaw do przypuszczenia, by krytycy rzymskiej „Instrukcji” nie zdawali sobie z tego sprawy.

Na początku nie sposób pominąć jeszcze jednego, tym razem mocnego wystąpienia biskupiego. Emerytowany przed kilku miesiącami bp R. Stecher (Innsbruck) jest autorem obszernego patetycznego „Listu”, który echem odbił się także poza granicami kraju. Zestaw problemów owego poruszającego listu trudno podać nawet w przybliżeniu. Uderza m.in. zarzut, że Kościołowi najwidoczniej nie zależy na przyjmowaniu przez wiernych sakramentów tak ważnych dla zbawienia, jak chrzest, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych. Albowiem mimo przerażającego w wielu krajach braku księży w najwyższych gremiach już nikogo, zdaje się, nie niepokoi sytuacja, gdy setki milionów katolików w ogóle nie ma już dostępu do tych moralnie koniecznych do zbawienia sakramentów przebaczenia (...) Historia uczy, że również praktyka najwyższego urzędu może w Jezusowej sprawie pobyldzić (...) Rzym utracił dobre imię miłosierdzia, a przyswoił sobie opinię reprezentatywnego i hardego panowania. Kościół o takim obliczu w trzecim tysiącleciu nie osiągnie wiele – okazałe uroczystości milenijne w oprawie wielu pięknych słów nie zmienią w ogóle niczego...⁶

Wśród biskupów „List” Stechera spotkał się po części z aprobatą, po części z krytyką. Ap G. Eder (Salzburg) wystosował do Jana Pawła II pismo z przeproszeniem za krzywdę wyrządzoną papieżowi przez jego brata w biskupstwie (którego z nazwiska nie wymienia).

Nieprzebranie liczne inne stanowiska obracają się wokół spraw już poruszanych. Krytyka oscyluje między częściową akceptacją a ostrym nieraz dystansowaniem się od rzymskiego dekretu. Prof. H.J. Meyer,

⁶ „Es scheint z.B. niemanden in den höchsten Gremien zu beunruhigen, wenn buchstäblich Hunderte von Millionen Katholiken gar nicht mehr zu den moralisch heilsnotwendigen Sakramenten der Vergebung kommen können (...) Die Geschichte lehrt, daß auch die Praxis des höchsten Amtes von der Sache Jesu abirren kann (...) So wie das derzeit ist, hat Rom das Image der Barmherzigkeit verloren und sich das der repräsentativen und harten Herrschaft zugelegt. Mit diesem Image wird die Kirche im dritten Jahrtausend keinen Stich machen – da ändern pompöse Millenniumsfeiern mit vielen schönen Worten gar nichts” (Herder-Korrespondenz, *Dem Heil dienen*, 1998, s. 33 n.).

(osobistość znana w Polsce ze swych wysiłków na rzecz polsko-niemieckiego pojednania) oświadcza, że 13 I 1997 r., data ogłoszenia „Instrukcji”, jest dla katolików niemieckich czarnym dniem, i wzywa ich do sprzeciwu. F. Kronenberg, sekretarz generalny Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, rozwija swoje obiekcje wobec dokumentu, by stwierdzić w konkluzji: „Instrukcja” jest produktem lęku. Więcej myśli w kategoriach zakazów niż dodawania otuchy.

Wezwanie do sprzeciwu wobec „Instrukcji” spotkało się ze zdecydowanym odporem przewodniczącego Konferencji Episkopatu, bpa K. Lehmana, który zauważa, że tego typu apel poważnie utrudni dotychczasową, opartą na wzajemnym zaufaniu współpracę Episkopatu z Centralnym Komitetem Katolików Niemieckich, a zarazem pogłębia wewnętrzne trudności, z którymi zmagają się sam Komitet.

Na uwagę zasługuje natomiast blok wypowiedzi zajmujących się nie tyle tym, co „Instrukcja” mówi, ile tym, co pomija milczeniem. Tu bowiem – zdaje się – tkwi jądro zagadnienia. Oto fragment ciągu pytań pod adresem rzymskiego dokumentu: Jeżeli nie ma dostatecznej liczby osób mogących pełnić funkcje urzędu duchownego – co wtedy? Jeżeli świeccy teologowie, legitymujący się tą samą kwalifikacją religijną, teologiczną i duszpasterską co proboszcz, lecz ich powołanie do kapłaństwa święceń rozбивa się jedynie i wyłącznie o mur tradycji rzymsko-kościelnej (która nie obowiązuje np. w lokalnych Kościołach o tradycji bizantyńskiej), a zobowiązującej księży do bezżenności – co to oznacza? Jeżeli w wielu parafiach z braku proboszczów funkcje kierowania gminą przejmują kwalifikowani świeccy, czy jest to wówczas tylko *namiastka* (Ersatz), jedynie mniejsze zło? Co jest lepsze: prowadzone przez świeckich nabożeństwa niedzielne z kazaniem biblijnym i rozdzielaniem Komunii św., czy też brak nabożeństwa? Ile rezygnacji z uczestnictwa w Eucharystii i jej przyjmowania można oczekiwać od wiernych bez narażania na szkodę samej tajemnicy wiary? Co mówić chorym i umierającym, którym w szpitalach i domach posługę duszpasterską świadczą świeccy i którzy to cierpiący schodzą z tego świata bez sakramentów pojednania, bo brak wyswięconego szafarza?

Z bólem szczególnie dotkliwym odczytuje się ostatnie zdanie z końcowej frazy „Instrukcji” dotyczące zobowiązującego charakteru ustalonych w niej norm: *Ustawy partykularne i obowiązujące prawo zwyczajowe, którym te normy się sprzeciwiają, jak i ewentualne uprawnienia, jakich „ad experimentum” udzieliła Stolica Święta lub jakiegokolwiek inny podległy jej autorytet, zostają odwołane.* W kontekście tego stwierdzenia komentarze mówią o kulturze prawa. P. Hünermann, emerytowany niedawno profesor dogmatyki w Tybindze i teolog bacznie ważący słowo, zarzuca „Instrukcji” sprzeczność

z istniejącym prawem kanonicznym. Wyjaśniająca prawo instrukcja nie ma mocy kasowania istniejącego prawa, może je tylko interpretować. W kościelnej praktyce prawnej instrukcja to nic innego jak postanowienia do wykonywania norm, zarządzenia w sprawie przeprowadzenia prawnych ustaleń, przepisy do zarządzania itp. Kan. 34, §2 stanowi najwyraźniej: *Postanowienia instrukcji nie zmieniają ustaw. Jeśli zaś któreś z nich nie dadzą się pogodzić z przepisami ustaw, są pozbawione wszelkiej mocy.* Hünemann zadaje pytanie: *Czy w otoczeniu papieża nie ma prawników o wystarczającej kulturze prawnej, by ustrzec papieża przed wejściem na równię pochyłą?*⁷

W zakresie prawa kanonicznego Hünemann jest jednak laikiem. Podniesiony przez niego problem rozwija Ilona Riedel-Spangenberg, profesor prawa kościelnego na uniwersytecie w Moguncji. Wskazuje oprócz tego na inne napięcia między „Instrukcją”, a postanowieniami II Soboru Watykańskiego. Dla przykładu: „Instrukcja” za punkt wyjścia obiera posłannictwo kapłanów, próbując w zależności od tej misji określić współpracę świeckich. Kryterium rozróżniania świeckich i kapłanów (*ministri sacri*) tkwi naturalnie w przyjęciu sakramentu święceń, ale stosownie do wypowiedzi Vaticanum II miejsce i działalność świeckich nie może być przedstawiane wyłącznie w relacji do „Posługi kapłanów”, jak – zdaje się – insynuuje tytuł jednego z podrzdziałów „Instrukcji”. O świeckich Sobór mówi raczej w kontekście uniwersalnego posłannictwa zbawienia wszystkich wiernych i w odniesieniu do podmiotów kościelnej władzy jurysdykcji, przede wszystkim zaś w relacji do biskupów ordynariuszy. W gruncie rzeczy sprawa ma się jednak tak, że w świetle Vaticanum II świeccy czerpią swe uprawnienie do apostołatu z następującego prazródła: *Obowiązek i prawo do apostołstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem-Głową. Wszczepieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa* (DA 3).

Uwaga końcowa

Nieprzerwanie trwającą dyskusję nad „Instrukcją” można by referować dalej. W każdym razie warto będzie ją śledzić, nad nią przemyślać, nie stroniąc od samokrytycznej myśli nad statusem i rolą świe-

⁷P. Hünemann, *Laien nur Helfer?* Herder-Korrespondenz (1998), s. 29. Zwrot „wejsście na równię pochyłą” jest raczej eufemizmem mojego przekładu (A.S.) w miejsce mocniejszego określenia, po polsku trudnego zresztą do oddania.

ckich we współpracy z naszymi polskimi księżmi, nad jednostronnymi inicjatywami w naszym kraju.

Osąd nad merytorycznym i formalnym biegiem dyskusji wokół najnowszej rzymskiej „Instrukcji” na pozapolskim forum pozostawia się Czytelniczkom i Czytelnikom „Przeglądu Powszechnego”. Najogólniej można powiedzieć tyle, że jej adresaci pochylają się nad tym dokumentem i czytają go wnikliwie, mimo iż – lojalnie trzeba to przyznać – medialny serwis dokumentów watykańskich najczęściej nie należy do lektury fascynującej; cechować je zwykły język trudny, niecodzienny, w wywodach jest to dla laika gąszcz niejednokrotnie nie do przebrnięcia. Nie mały w tym udział mają przekłady, z trudnością przedzierające się przez język oryginału (najczęściej łaciński). Niepokojąco brzmi głos jednej z niemieckich prostych czytelniczek „Instrukcji”: *Z Watykanu ciągle nadchodzą komunikaty, które powodują emocje. Nie mogę oprzeć się zatroskaniu, że pewnego dnia nie będą brane poważnie.*

Czytelnik polski, do którego „Instrukcja” dotrze nie wiadomo kiedy, niech nie mówi, że problematyka w niej poruszona naszego kraju nie dotyczy w ogóle. Rzymski dokument jest przecież zaadresowany do całego Kościoła. Jest prawdą, raczej smutną, że Kościołowi polskiemu dzisiaj i w najbliższej przyszłości raczej nie „zagroza” większe angażowanie świeckich w życie kościelne, właśnie z powodu owej dostatecznej liczby księży! (Biskupi polscy stale skarżą się na ich niedostatek.) Potrzeba wyręki czy „namiastki” zasadniczo nie istnieje. W czasie ostatniej wizyty w naszym kraju Jan Paweł II gromko wołał o włączanie świeckich w ewangelizacyjne posłannictwo Kościoła. I wiedział, co mówi i w jaką przestrzeń śle to orędzie⁸. Niejednokrotnie powtarzał też np. w Polsce apel, że ekumenizm leży na pierwszej linii duszpasterskich priorytetów. Ostatnio zezwolił na służenie do mszy św. dziewczętom-ministrantkom; w niestosowaniu się do tej oferty papieża nasi księża odwołują się do miejscowych ogólnych dyrektyw zabraniających takiego uczestnictwa. Polacy manifestują gorące przywiązanie do swego papieża; dobrze by było, gdyby za tą miłością konsekwentnie poszło słuchanie jego słów, papieża ustawiającego się POD słowem Ewangelii. Ktoś z naszych wiernych wyraził się był: *Łatwiej przelknąć Komunię św. niż Ewangelię...*

⁸ Już po napisaniu niniejszego artykułu autor dowiedział się, że w pierwszych dniach lutego 1998 r. Jan Paweł II w stanowczych słowach zwrócił uwagę polskich biskupów na brak zaangażowania laikatu w misję Kościoła. W 30 lat po Vaticanum II świeccy w naszym kraju nie odgrywają większej roli, można nawet mówić o klerykalizacji naszego życia kościelnego – twierdzi papież.

Renata Rogozińska

De profundis

Malarstwo Tadeusza Boruty

Obrazy Tadeusza Boruty budzą kontrowersje od pierwszych chwil ich zaistnienia publicznego. Już na wystawie dyplomowej zwracały uwagę odmiennością do aktualnych tendencji malarskich. Pokazane wówczas płótna pochodziły z rozpoczętego cyklu „Eli, Eli, lema sabachthani” i przedstawiały nagiego mężczyznę niosącego belkę krzyża. Zdziwienie wywoływały zarówno czytelne odniesienia do ikonografii religijnej, jak i stylistyka prezentowanych aktów osadzona w tradycjach akademizmu. Jak pisała wówczas Maria Rzepińska: *Akt męski rysowany według rzeźby, czy z żywego modelu, stanowił probierz umiejętności we wszystkich Akademjach Sztuki od czasu ich powstania, ale od czasów impresjonizmu zaczął schodzić do roli wyłącznie pedagogicznej, do koniecznego etapu dydaktyki, o którym malarze starali się jak najszybciej zapomnieć, wypchnąć go ze świadomości pamięci jako przebrzmiały relikw¹*. Tymczasem akty malowane przez Borutę odznaczały się solidną konstrukcją anatomiczną, starannym modelunkiem podkreślającym każdy szczegół ciała, ostentacyjnym unikaniem deformacji i uproszczeń. W taki sposób, pomimo częstych głosów krytyki zarzucającej artyście jawny anachronizm, Boruta maluje do dziś, łącząc realistyczne środki obrazowania z problematyką sakralno-egzystencjalną.

Miserere

Twórczość Boruty, stylistycznie i ideowo jednorodna, nie jest jednak monolitem i podlega z czasem pewnym metamorfozom. Spoglądając na nią z perspektywy już bez mała dwudziestu lat, można w niej wyodrębnić trzy etapy. Na pierwszym, przypadającym na lata

¹ M. Rzepińska, *Godność ciała*, tekst w katalogu wystawy: *Świadomość tradycji. Wystawa malarstwa i rysunku Grzegorza Bednarskiego i Tadeusza Boruty*, Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, 1985.

1980-1989, dominowały zdecydowanie kompozycje z małą liczbą figur, najczęściej z jedną postacią, usytuowaną pierwszoplanowo i odcinającą się zdecydowanie od tła. Mocno skonstruowany i starannie wymodelowany akt prezentuje się nieomal jak forma rzeźbiarska wstawiona w przestrzeń malarską obrazu, nabierającą w ten sposób cech przestrzeni scenicznej. Treści są wypowiedzane za pomocą symbolicznych rekwizytów, a także mowy ciała zwieszonego w ekspresyjnym geście, pozbawionym jeszcze późniejszego patosu. Wyraz twardy, tchnącej powagą, lecz potraktowanej w sposób konwencjonalny, nie odgrywa istotnej roli.

Na pierwszy rzut oka obrazy z tego czasu budzą skojarzenia z malarstwem renesansu. Rzeczywiście, w homocentrycznej sztuce odrodzenia postać ludzka także odgrywała rolę pierwszoplanową, a język ciała był używany do wyrażania treści egzystencjalnych i metafizycznych. Również kompozycja cechowała się zbliżoną klarownością i prostotą, wynikającą ze stosowania układów opartych na symetrii osiowej. Na tym jednak kończą się wzmiarkowane analogie. Zamiast renesansowej sublimacji kształtów krągłych, zmysłowych, widzimy ciała napięte, pozbawione sensualności i radości istnienia. Wszechobecna nagość nie jest atrybutem boskości i synonimem ładu, lecz wyraża bezradność i stan ogołocenia. W miejsce natury pełnej harmonijnego piękna pojawia się rzeczywistość trywialna, codzienna, odarta z wszelkich uroków, a bogatą paletę barw obfitujących zarówno w mocne tony, jak i najsłabsze gradacje, zastępuje ascetyczna, chłodna gama kolorów, wśród których dominują zielonkawe szarości i zszarzałe błękity. Na ich tle pojawia się czasami jakiś mocny akcent kolorystyczny, często szkarłatna czerwień, co ze względu na kontekst tematyczny w istotny sposób potęguje dramaturgię przedstawienia.

Pejzaż zobrazowany na płótnach Boruty jest zdecydowanie nieprzyjazny człowiekowi i podkreśla jego wyobcowanie. Na jednym z rysunków z cyklu „Eden” (1984) tłem dla skulonej nagiej postaci są łuszczące się mury z resztkami sgraffiti i obskurne drzwi z rozbitą szybą. Podobnie wygląda sceneria „Wygnań” (olej, 1986). Na obrazach zatytułowanych „Ecce homo” (1986) artysta jest usytuowany na tle okna, przez które widać zszarzałą ścianę sąsiedniego bloku. Na parapecie pojawiają się paczki cukru – atrybuty ówczesnej racjonalnej rzeczywistości. Ramy okienne układają się w znak krzyża.

Nie mniej odpychająco prezentuje się ogołocona, pokryta resztkami topniejącego śniegu ziemia, jaką wyobraża malarz na płótnach „Via crucis” i „Z szat obnażony”. Na obrazie „Miserere” (1987) kłęczy na

niej nagi mężczyzna. Pokryte brudem stopy i pochylenie ciała mówią o trudach wędrówki, która, zdaje się, nie ma końca. Gdzie indziej na przeoranej ziemi widnieje jedynie człekokształtne wgłębienie – wymowny ślad po leżącym człowieku („Ślad” z cyklu „Droga”, 1987). Obok wznosi się żelbetowy szkielet wieżowca pełniący symboliczną funkcję Golgoty i zarazem wieży Babel. Analogiczna konstrukcja pojawia się na płótnie noszącym tytuł „Via crucis” (1987), stanowiąc cel samotnej wędrówki mężczyzny dźwigającego belkę krzyża. Tematyka i ikonografia tego przedstawienia nawiązuje do wcześniejszego cyklu „Eli, Eli, lema sabachthani”, w którym dźwigający krzyż jest wyobrażony kilkakrotnie. W obrazie z 1984 r. zmierza on w stronę czerwonej tkaniny, zwiastującej męczeńską śmierć, ale w owych latach kojarzonej także z ustrojem komunistycznym. Podobnie rzecz się ma w przypadku płótna „Z szat obnażony” (1988), gdzie obok mężczyzny kłęczącego na pokrytym bruzdami polu rozpościera się czerwona koszula tworząca znak krzyża.

Choć w omawianym czasie w twórczości Boruty zaznaczają już swą obecność treści składające się tradycyjnie na teologię chwały, bardzo istotne dla właściwego odczytania zawartego w niej przesłania, to jednak tylko w niewielki sposób modyfikują one ogólne wrażenie, zdominowane przez dramat cierpienia i śmierci ukazanej bez ogródek. Artysta traktuje je na ogół marginalnie lub kamufluje w postaci mniej lub bardziej czytelnych symboli: pejzażu przedwiośnia stanowiącego tło dramatycznych wizerunków drogi krzyżowej człowieka, martwej dłoni ułożonej w znak zwycięstwa („Imago Pietatis”, 1984), drzewa życia obecnego w pracach z cyklu „Eden”, cynowej miski z wodą do obmycia zwłok, w której odbija się skrawek nieba („Płaszczanica”, 1990), bądź człekokształtnego śladu utrwalonego na sztywnej tkaninie („Całun”, 1986), przywołującego myśl o zmartwychwstaniu.

Przy wszystkich tych i jeszcze innych odniesieniach eschatycznych sztuka Tadeusza Boruty jest jednak silnie osadzona na ziemi, a prezentowane postacie są pozbawione boskiego „naddatku” mocy i poddane ziemskim prawom naturalnym i bezprawiu ludzkiemu aż do ostatecznych konsekwencji. BOHATEREM obrazów krakowskiego twórcy NIE JEST bowiem BÓG, ALE CZŁOWIEK, a właściwym przedmiotem refleksji malarskiej staje się jego DRAMATYCZNA SYTUACJA EGZYSTENCJALNA, polegająca na POCZUCIU PORZUCENIA przez Stwórcę, na nieustannym doświadczeniu nieobecności Boga, który stworzył świat, by następnie pozostawić go swojemu losowi.

W tradycji judeochrześcijańskiej doświadczenie oddalenia stworzenia od Stwórcy zostało wyrażone szczególnie dobitnie i przejmująco w kilku psalmach, by osiągnąć apogeum w pamiętnych słowach, które wypowiedział na krzyżu konający Jezus: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił*. Rozpaczliwe wołanie ujawniające pełnię człowieczeństwa Syna Bożego, powtarzane od zarania dziejów także przez człowieka pogrążonego w *bagnistej topieli*, w jaką przemienia się wieczne tu i teraz i skazanego na unicestwieni, uczynił Tadeusz Boruta rodzajem *motta* przewijającego się przez całą dotychczasową twórczość.

Liczne nawiązania do ikonografii religijnej, zwłaszcza pasywnej, które pojawiają się na jego obrazach, nie są więc celem, lecz jedynie ŚRODKIEM służącym zarówno do sakralizacji rzeczywistości, jak i unaocznienia cierpienia człowieka i stworzenia dłań czytelnych symboli. Człowiek jest wszak skłonny od zarania chrześcijaństwa do identyfikowania swego losu z męczeństwem i śmiercią krzyżową Chrystusa. Krzyż, z załączkiem którego przychodzimy już na świat, bo wpisany jest nawet w ludzkie ciało, wskazuje nam kierunek, towarzyszy wielu naszym poczynaniom, przytłacza ciężarem, choć w wym pełnym tajemnic znaczeniu przerasta ludzkie możliwości rozumienia.

Wbrew pozorom, które stwarza częsta obecność schematów ikonograficznych służących od stuleci obrazowaniu męki Chrystusa, ŻADEN Z OBRAZÓW BORUTY W CAŁEJ DOTYCHCZASOWEJ TWÓRCZOŚCI NIE PRZEDSTAWIA WPROST OSOBY CHRYSTUSA. Omawiana sztuka wyrasta z przekonania, że obrazować można jedynie to, co jest nam dane empirycznie, co się mieści w zasięgu naszych możliwości poznawczych. Świętość, a więc tym samym także bóstwo Chrystusa, nierozdzielnie zjednoczone z Jego człowieczeństwem, nie poddaje się wizualizacji, zwłaszcza za pomocą języka realistycznego, jaki artysta obrał już na początku swej drogi twórczej². Jakkolwiek więc w malarstwie Boruty można odnaleźć poważną refleksję teologiczną dotyczącą istoty ofiary i odkupienia oraz wzmiankowane już liczne odwołania do Starego i Nowego Testamentu, NIE PRETENDUJE ono w żaden sposób DO MIANA SZTUKI RELIGIJNEJ, skoncentrowanej wszak na obiektywizacji tematów, pojęć, idei, dogmatów religijnych o ponadnaturalnym rodowodzie i znaczeniu. *Moja twórczość* – wy-

²Obszerną wypowiedź artysty na ten temat można znaleźć w „PP” nr 7-8/1994 w dyskusji *Współczesny ikonoklazm*, prowadzonej i zredagowanej przez R. Rogozińską.

znaje artysta – jest twórczością cienia, a nie światłości. Koncentruje się raczej na lękach, zwątpieniach niż na pewności. Bardziej pyta, niż udziela odpowiedzi³. Obrazy Boruty opowiadają o relacji człowieka do Boga, odczuwanej i prezentowanej sub specie hominis. ŹRÓDŁEM ODNIESIENIA DO „ABSOLUTNEGO TY” JEST ZAWSZE OSOBA MALARZA wypowiadająca siebie samego sobie (określenie L. Stefaniniego), w czym widać wyraźny wpływ personalizmu chrześcijańskiego. Z tego też powodu wciela się on we wszystkich (męskich) bohaterów swych obrazów, użycza im swej twarzy i postaci.

Wszechobecna figura artysty staje się zarazem ideogramem człowieka jako takiego. „Borutocentryzm” jest równocześnie antropocentryzmem. Osobiste przeżycie więzi z Bogiem, a tym bardziej doświadczenie jej braku, ma przecież swój odpowiednik w doznaniach innych ludzi. Silnie akcentowany indywidualizm tej sztuki idzie w parze z uniwersalną wymową zawartych w niej wizji.

Posługiwanie się własną postacią spełnia, w mniemaniu artysty, jeszcze inną rolę. Stanowi ochronę przed zbyt daleko idącą rodzajowością i anegdotycznością przedstawień. Przez multiplikację swej podobizny, powtarzającej się do znudzenia na każdym obrazie, pragnie on uzyskać odpowiednią „przeźroczystość” na wartości duchowe, trudną do osiągnięcia w malarstwie o charakterze realistycznym.

Jak widzimy, autoportretowość omawianego malarstwa, traktowanego zawsze przez artystę z wielką powagą i przemyślanego w każdym calu, nie ma nic wspólnego z nonszalancją i pychą współczesnego artysty, żonglującego tradycyjnymi świętościami i przymierzającego bez żenady to tę, to inną maskę religijną, by następnie przyglądać się sobie w lustrze własnej sztuki. Niemniej jednak jest zabiegiem dość ryzykownym i równocześnie nuży swą jednostajnością. Nigdy bodaj do tej pory nie zdarzyło się, by uczyniono z niej – stosowaną od wielu lat z zadziwiającą konsekwencją – zasadę tworzenia obrazów kształtowanych nierzadko w całości na podstawie wzorów zapożyczonych ze sztuki religijnej. Nic dziwnego, że wpisywanie własnej, dosadnie scharakteryzowanej i na pierwszy rzut oka rozpoznawalnej, sylwetki w schemat ikonograficzny obrosły już tradycją i powszechnie znany, jak np. niesienie krzyża, ukrzyżowanie, złożenie do grobu, skłanianie do pytań o stopień identyfikacji z osobą Chrystusa oraz wywołuje zarzut narcyzmu czy też egocentryzmu artystycznego posuniętego do ostatecznych granic.

³ Z rozmowy, którą przeprowadziłam z malarzem w kwietniu 1996.

Pojednanie

Cezurę pomiędzy obrazami z niewielką liczbą postaci a dominującymi od kilku lat kompozycjami wielofiguralnymi o znacznie bardziej dynamicznym charakterze wyznacza cykl obrazów poświęconych tematowi adoracji, malowanych od 1989 r. Jakkolwiek źródłem inspiracji formalnej i ideowej była słynna gandawska „Adoracja Baranka Mistycznego” Jana van Eycka, to w efekcie powstały prace w pełni oryginalne, a zarazem wyróżniające się z całej dotychczasowej twórczości Tadeusza Boruty. Dramatyczne zmagania człowieka z losem, podejmowane w poczuciu opuszczenia przez Stwórcę i postrzegane przez analogię do dziejów Chrystusa, zostały zastąpione pełnym spokojem oczekiwaniem na objawienie się Boga, na ponowienie Jego ofiary.

Rytm pionów utworzonych ze znieruchomiałych, hieratycznych figur o niewidocznych twarzach, odzianych najczęściej w długie białe szaty i zgromadzonych wokół światła wprowadzonego w środek układu, powtarza strukturę tektoniczną chórów gotyckich. Podobieństwo to przywołuje myśl o ołtarzu, skąd wszystko promieniuje i dokąd wszystko się zbiega, jako obszarze potencjalnej ofiary oraz sprzyja refleksji na temat uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. W pierwszym chronologicznie obrazie („Adoracja Baranka”, 1989) w centrum takiego magicznego kręgu wyobrażony jest karton z otworami motyw znany z lektury „Małego księcia”, wskazujący na miejsce przebywania Baranka. Staje się on rodzajem tabernakulum i zarazem stołu ofiarnego, na którym dokona się oczekiwany akt zbawienia. W „Czarnej Adoracji” (1990) krąg wtajemniczonych zacieśnia się, zamykając wypełnioną blaskiem przestrzeń. Trzy pierwszoplanowe postacie, zwrócone do nas plecami, tworzą rodzaj parawanu zasłaniającego miejsce hierofanii przed wzrokiem profanów.

W kolejnych przedstawieniach omawianego cyklu ofiara Chrystusa, istniejąca dotąd jedynie potencjalnie, pozostająca w utajeniu, zaczyna się uobecniać. W centrum pojawia się sylwetka mężczyzny wyobrażonego w pozie ukrzyżowania. Ustawiony tyłem do widza, ledwie zarysowany, nagi lub ubrany w szkarłatny strój, jest adorowany przez zgromadzonych wokół niego hierofanów. Niekiedy także oni zostali pozbawieni ubrania, a ich ciała wymodelowano jasnoźródlistym, ciepłym światłem. Nagość, zdaje się, ma tym razem odmienne znaczenie. Nie wskazuje już na poniżenie cierpiących istot ludzkich i na ich grzeszną naturę, lecz wyraża przyrodzoną czystość, otwartość i poddanie się woli Bożej. Jest sensualna, różna od sinoszarych aktów pozbawionych urody zmysłowej, znanych z prac wcześniejszych.

Obrazy składające się na cykl adoracji są najbardziej optymistyczne i równocześnie metafizyczne spośród dokonań artystycznych krakowskiego twórcy. WYRAŻAJĄ WIARĘ w nieprzemijające znaczenie dramatu z Golgoty i GOTOWOŚĆ współuczestnictwa w odnawiającym się nieustannie MISTERIUM PASCHALNYM, które jest traktowane jako ŹRÓDŁO NADZIEI na przyszłe zbawienie świata. Przywołują problem Eucharystii, będącej ponowieniem i uobecnieniem ofiary Jezusa złożonej Bogu za grzechy wszystkich ludzi na krzyżu. Spokojny rytm, prostota i surowość tych płócien zostały wzbogacone o wyraz niezakłóconego spokoju, dostojności, skupienia modlitewnego. Podobne cechy wyrazowe, połączone z rezygnacją z dosadnego realizmu, nieczęsto pojawiają się w twórczości Boruty zdominowanej, zwłaszcza w ostatnim okresie, przez jakości estetyczne ostre: tragiczny patos, gwałtowność, majestatyczność.

Zastosowane środki artystyczne pozwalają przypuszczać, że tym razem mamy do czynienia z próbą ukazania rzeczywistości przemienionej czy też przeistaczającej się na naszych oczach pod wpływem tajemnicy ofiary, ponawiającej swe znaczenie. Jeśli słuszna jest nasza interpretacja, omawiany cykl, a zwłaszcza jego pierwsze realizacje, których symboliczna niejednoznaczność i prostota form prowadzą do wzbogacenia sensów metafizycznych, byłyby ewenementem w twórczości malarza z Krakowa, zazwyczaj silnie, wręcz programowo osadzonej w egzystencji.

Problem uświęcenia i wewnętrznego oczyszczenia człowieka pod wpływem wiary w zbawczy sens ofiary ekspiacyjnej Jezusa jest obecny także na obrazie „Niewierny Tomasz” (1996), odznaczającym się już większą dążnością do słowności. Temat niewiernego Tomasza i jego przemiany duchowej, wyrażonej tym razem wyłącznie wymową gestów, podejmuje artysta także w jednym z rysunków (1995), na którym dłonie Chrystusa i Tomasza układają się w różę mistyczną wpisana w krzyż utworzony przez pion torsu i poziom rąk⁴.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że w najwyraźniej homocentrycznej sztuce Tadeusza Boruty ofiara Chrystusa pojawia się już nie tylko w aspekcie wyniszczenia i śmierci, lecz także w jej nadrzędnym, zbawczym znaczeniu. Na niektórych obrazach odkupienie jest pojmowane jako odnowa czło-

⁴J. Stasiak, *Wstęp do katalogu wystawy: Grzegorz Bednarski, Tadeusz Boruta, Andrzej Kapusta, Aldona Mickiewicz. Wystawa prac rysunkowych*, Galeria „in spe”, Warszawa 1997.

wieka. Stary człowiek stał się przez Adama niewolnikiem grzechu. Człowiek odnowiony przez odkupienie Chrystusa jest jakby na nowo stworzony w sprawiedliwości i świętości prawdy.

Na każdy czas niech będą białe szaty twoje (Eklezjastes 9,8)

W sztuce przeszłości nagość i strój miały sens symboliczny. Podobnie dzieje się w malarstwie Boruty, w którym istotne już od początku znaczenie szaty zaczyna stopniowo wzrastać. Oznacza ona przemianę, jest obrazem, a raczej realnością nowego człowieka, którym się on staje wraz ze zmianą odzienia.

Obrazowy język Biblii, która stanowi dla malarza nieustanny punkt odniesienia, posługuje się często określeniem „szata” celem wyrażenia cecch, które tkwią w człowieku. Pojawia się ono także wówczas, kiedy jest mowa o zbawieniu lub przekleństwie, które Bóg rozdziela według zasług. *Niech się kapłani Twoi odzieją w sprawiedliwość* (Ps 132,9), występn *niech się wstydem okryją jak płaszczem* (Ps 109,29). Kiedyś, przy zmartwychwstaniu, to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność (por. 1 Kor 15,53). Bóg sam przyobleka się w *odzień pomsty jakby w suknię* przeciw swym wrogom (Iz 59,17). Zbrukana szata oznacza plamy spowodowane przez grzech (Za 3,3), biała szata zaś w bardzo wielu miejscach Pisma Świętego, zwłaszcza w Apokalipsie, jest symbolem oczyszczenia i świętości⁵. Nurtujący artystę od dłuższego czasu PROBLEM TRANSFORMACJI ŚWIADOMOŚCI człowieka pod wpływem bodźców zewnętrznych, zwłaszcza ingerencji Boskiej, a tym samym ZAGADNIENIE DETERMINIZMU I AUTONOMII, granic naszej wolności, skłania go do sięgania do tych fragmentów Biblii, w których owe zagadnienia znajdują szczególnie silne odzwierciedlenie. U Boruty myśl pojawia się bowiem zawsze jako pierwsza i aby ją wyrazić, poszukuje on odpowiednich tematów, symboli, środków formalnych. Nic zatem dziwnego, że TEMATYKA CYKLI MALARSKICH, które powstają od początku lat dziewięćdziesiątych, OBRACA SIĘ WOKÓŁ CHRZTU, ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO, STRĄCENIA ANIOŁÓW I OTWARCIA PIĄTEJ PIECZĘCI, a SYMBOLEM naczelnym JEST SZATA o różnym zabarwieniu: najczęściej białym oraz czerwonym, żółtym, ciemnoszarym.

Wraz ze zmianą problematyki pewnym przeobrażeniom podlega także stylistyka przedstawień. Przeważają w ostatnim czasie kompo-

⁵ D. Forster OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 442-446.

zycje wielofiguralne, pełne napięcia, ruchu, patosu. Ich bohaterowie przyjmują zesłane im szaty i zakładają je w pokorze, nierzadko w pośpiechu, wręcz uniesieniu, lub przeciwnie, miotają się w niezdecydowaniu, gwałtownie zdzierają je z siebie, zaplatają się w tkaninę, przybierając wyszukane pozy. Zwielokrotniony portret artysty wyziera z każdego nieomal zakamarku obrazu. Najgwałtowniejsze emocje zawiera cykl poświęcony strąceniu aniołów. Jest on najsilniej związany z estetyką typu *terribilita*, charakterystyczną dla czasów kontrreformacji, choć od tych analogii nie są wolne inne realizacje malarskie. Zależność ta nie jest dziełem przypadku. Źródłem inspiracji były dla malarza freski z rzymskich kościołów jezuickich, wśród których prym wiodą: słynny *Il Gesù* oraz s. Ignazio.

Także tej grupie przedstawień zdarzają się nawiązania do ikonografii pasyjnej. W „Otworciu piątej pieczęci” z 1992 r. w centrum obrazu widnieje sylwetka Ukrzyżowanego rysująca się za złocistą zasłoną. Męczennicy zostali ukazani po obu stronach draperii w momencie przyjmowania i zakładania szat. Męczeńska śmierć chrześcijan, *zabiłych dla słowa Bożego* (Ap 6,9) i nagrodzonych białym ubiorem stanowiącym rękojmię życia wiecznego, pozostaje tu w ścisłym związku z ofiarą Chrystusa jako świadectwo ukrzyżowania i zmartwychwstania.

Motyw szaty, tym razem płomiennie czerwonej, odgrywa też znaczącą rolę w cyklu „W szkarłat ubraniu”, nawiązującym do motywu *ecce homo*. Purpurowy płaszcz królewski – oznaka boskiej godności Chrystusa-Króla, prawdziwego Kyriosa, w scenach pasyjnych jest jednak przede wszystkim symbolem męczeńskiej śmierci, a tym samym wskazuje na człowieczeństwo Zbawiciela. Na obrazach z tego cyklu, podobnie jak na wszystkich pozostałych, zakłada go sam artysta („*Ecce homo*”, 1990, „*W szkarłat ubrany*”, 1990). Ceremonia ta ma jednak niewiele wspólnego z dawnym obrzędkiem misteryjnym „przywdziewania Boga”, lecz daje się odczytać jako symboliczna identyfikacja z cierpieniem Chrystusa, aktualizującym swe znaczenie tak w wymiarze jednostkowym, jak i uniwersalnym. Dzięki niej dramatyczna sytuacja egzystencjalna człowieka zyskuje głębszy wymiar duchowy. Charakterystyczne, że w kilku przedstawieniach szkarłatna koszula przypomina najwyraźniej krępujący ruchy kaftan bezpieczeństwa. Cierpienie pojawia się jako rodzaj przypadłości, na którą człowiek zostaje skazany wbrew swojej woli i z której nie potrafi wyciągnąć pożytku duchowego. Dlatego bywa i tak, że przywdziewaniu czerwonego stroju towarzyszą pełne emocji gesty, będące wyrazem niezgody i chęci uwolnienia się z niechcianej roli („*W szkarłat ubrany*”, 1994).

Wielofiguratywne obrazy Boruty z ostatniego okresu twórczości są na ogół ciężkie, przeładowane, wypełnione ciałami ukazanymi w konwulsyjnych skrętach. Wcześniejszy nastrój powagi, ceremonialności, hieratyzmu, widoczny jeszcze w późnych kompozycjach z niewielką liczbą postaci, został zastąpiony przez ruch, patos, teatralność. Twardy realizm formy w połączeniu z ekwilibrystyką póź i zawilocią gestów stwarzających efekt sparaliżowania sprawiają, że przedstawione uczucia zostały pozbawione autentyczności. Mało przekonujący jest zarówno dramatyzm wyboru pomiędzy dobrem a złem, szatą białą i mroczną, jak i wzniosłość przemiany zobrazowanej jako zdjęcie i odrzucenie starego odzienia i przyobleczenie się w szatę jasną, będącą strojem mieszkańców nieba, upodabniającą człowieka do Boga, który jest *światłem okryty jak płaszczem* (Ps 104,2). Język ciała, które jest „szatą” duszy i skrywa jej istotę nadprzyrodzoną, wymowny w przypadku sytuacji egzystencjalnych, staje się bezradny wobec metamorfozy, jaka zachodzi pod wpływem działania Ducha Świętego. Gest przywdziewania bądź odrzucania szaty określonego koloru zmienia się w rodzaj tautologii obrazowej i nie sprzyja pogłębieniu znaczeń, a nazbyt „ekspansywne” środki wyrazu zatrzymują na sobie całą uwagę, stając się „nieprzepuszczalne” dla wartości duchowych, na które wszak otwiera się człowiek przemieniony.

Doprawdy trudno dociec, dlaczego w celu wyrażenia rozterek duchowych związanych z wyborem określonych postaw i wartości artysta posłużył się estetyką manieryzmu – kierunku nadzwyczaj formalistycznego, z reguły pozbawionego głębszych, metafizycznych znaczeń. Jak się dowiadujemy z opublikowanej rozmowy z artystą, owo wzbogacenie, czy też raczej skomplikowanie, środków artystycznych jest reakcją na coraz bardziej złożone przeżywanie świata, a obecnym stanom świadomości malarza odpowiada bardziej ekstatyczna rzeczywistość obrazów⁶. Nie po raz pierwszy w dziejach sztuki okazuje się jednak, że stopień komplikacji formalnej nie zawsze bywa wprost proporcjonalny do bogactwa wyrażanych treści. Niejednokrotnie pogłębienie sensu ideowego czy metafizycznego idzie właśnie w parze z redukcją, czasami wręcz z ascetyzmem tkanki malarskiej i osłabieniem narracyjności obrazu. Fenomen sacrum – nieodłączny towarzysz duchowych peregrynacji człowieka – ujawnia się łatwiej w atmosferze ciszy i skupienia niż zamieszania i wrzawy. Można się

⁶ Por. wypowiedź malarza w katalogu wystawy w Galerii „in spe”, dz. cyt.

o tym przekonać, oglądając wcześniejsze obrazy Boruty poświęcone tematowi adoracji, które jakkolwiek najbardziej ze wszystkich wyciszone emocjonalnie i proste w formie, odznaczają się jednak wielkim napięciem duchowym i bogactwem treści.

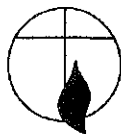
W ostatnich latach u niektórych artystów daje się zaobserwować wzrastające zainteresowanie realistycznym obrazowaniem rzeczywistości, które można traktować jako wyraz znużenia trwającym już całe stulecie deformowaniem jej wizerunku i pomniejszaniem, a nawet deprecjonowaniem znaczenia dla sztuki. Nowy realizm nie może mieć, rzecz jasna, nic wspólnego z imitacją natury ani też naśladowaniem jakiegokolwiek kierunku z przeszłości. Powstaje pytanie, czy możliwe jest dzisiaj wykreowanie nowej, twórczej formuły realistycznej, w dodatku na tyle pojemnej, by dawała możliwości indywidualnej ekspresji artystycznej o zróżnicowanym charakterze, na które padają różne odpowiedzi. Nie opowiadając się za żadną ze stron, trzeba jednak stwierdzić, że twórczość malarza Tadeusza Boruty, stanowiąca bez wątpienia poważną i godną uwagi propozycję takiej właśnie stylistyki, jest egzemplifikacją nierzadkiego dziś przeświadczenia, że język realistyczny należy do zamkniętego już etapu dziejów sztuki, a wszelkie próby czynione w kierunku wskrzeszenia go są z góry skazane na powtórki z historii.

Należy jednak zapytać, czy zamierzony przez malarza eklektyzm stylistyczny może stać się współcześnie źródłem dających satysfakcję przeżyć estetycznych, zwłaszcza że idzie on w parze z pogłębionym i przemyślanym stosunkiem do człowieka, do jego dylematów religijno-egzystencjalnych o nieprzemijającym przecież znaczeniu. Odpowiedź musi być twierdząca, jeśli się przyjmie, że w sztuce najważniejsza jest istota, problem, treść, głębia przekazu wizualnego, a nie stylistyka lub formuła estetyczna. Narzędzia i media nie mają samostnej wartości. Nabierają wymiaru sztuki w odniesieniu do myśli, idei, do przesłania twórczego. W przypadku omawianego malarstwa nie można narzekać na brak istotnych treści, a przy tym trudno sobie wyobrazić, by mogły zostać wyrażone zasadniczo innym językiem niż realizm. Abstrakcja jest bezradna wobec dramatu istnienia i rozlicznych rozterek natury ludzkiej.

W tym momencie pojawia się jednak kolejny problem, nie mniej istotny. Okazuje się bowiem, że dziś nie każdy jest skłonny szukać w sztuce obiektywizacji niepokojów egzystencjalnych i nie przymuszony napawać się wyobrażeniami samotności, upadku, umierania. Przeciwnie, dominuje postrzeganie życia zdecydowanie hedonistycz-

ne, które nie ma jednak nic wspólnego ze stoicką pogardą dla lęku przed śmiercią. Ta wywołuje strach zmieszany z odrazą.

Nie tylko więc w anachronicznych środkach obrazowania, równocześnie surowych, zgrzytliwych, pełnych sztywności napięć, ale także w specyfice przekazywanych treści należy upatrywać niechęć części krytyki do malarstwa krakowskiego artysty. Obrazy Boruty są przeznaczone dla niewielkiej w gruncie rzeczy grupy odbiorców, którym odpowiada pełen powagi i namaszczenia klimat *posiłków w zakonie kontemplacyjnym* (określenie artysty), gdzie spożywaniu skromnych darów natury towarzyszy myśl o jej kruchości i nieubłaganym przemijaniu. O tym, że taki krąg istnieje, świadczą pojawiające się od czasu do czasu bardzo przychylne recenzje i omówienia jego twórczości. Sztuka Boruty budzi bowiem zdecydowane, na ogół skrajne reakcje: albo się ją aprobuje i lubi, albo też odrzuca w całości. Istnieje jednak jeszcze trzecia opcja, z którą identyfikuje się pisząca te słowa. Wyraża się ona szacunkiem dla upor, konsekwencji w trwaniu (na przekór modom i wybrzydzeniom krytyków) przy nadzwyczaj koherentnym systemie wartości artystyczno-ideowych, dla głębi, powagi i równocześnie erudycyjności refleksji artystycznej oraz rzetelności warsztatowej, przy równoczesnym dystansowaniu się od samego kształtu plastycznego prezentowanej wizji. Malarstwa Boruty można nie lubić, nie należy go jednak lekceważyć, zwłaszcza w czasach szczególnie marnych dla sztuki przypominającej o najgłębszych racjach naszego istnienia, które jest powołane do dążenia do prawdy i realizowania jej w życiu przez wybory moralne.



Z niedzieli na niedzielę

I niedziela wielkiego postu

...aż do czasu...

Jest pewne niebezpieczeństwo głęboko skryte w każdym sukcesie, zwycięstwie czy odpartej pokusie, niebezpieczeństwo uznania siebie za już ukształtowanego lub przynajmniej za tego, który ostatecznie zdecydował się kroczyć właściwą drogą, a zatem niebezpieczeństwo uznania czegoś za ostatecznie osiągnięte bądź rozstrzygnięte.

Tymczasem tak jak nie ma ostatecznych rozstrzygnięć, tak nie ma drogi – dobrej czy złej – z której nie można by zawrócić, której raz wybrawszy, nie trzeba by ciągle na nowo wybierać. Wszystko, co określone, domaga się wciąż od nowa określania i utwierdzania, albowiem ostatecznym i definitywnym określeniem jest tylko śmierć.

Nawet Chrystus, który odparł szatana na górze Kuszenia, wie, że pokonał go tylko do czasu, i że przyjdzie Mu zetrzeć się z nim raz jeszcze na krzyżu.

II niedziela wielkiego postu

...zachowali milczenie i w owym czasie nikomu nic nie oznajmili.

Prawda i milczenie – dwie rzeczywistości nierozłącznie z sobą związane i wzajemnie się ustanawiające. Milczenie-bez-prawdy jest tylko bez-słowiem, ciężącą pustką, domagającą się zapelnienia czymkolwiek. Prawda zaś, która nie dojrzewała w ciszy milczenia, gdy chce się ją wypowiedzieć, staje się łupem emocji i przypadkowych słów, które ją zniekształcają i zamieniają w jeszcze-nie-prawdę, zdolną odgrodzić od prawdy tak słuchającego, jak i mówiącego.

To, co najważniejsze, nawet jasno ujrzone i dogłębnie doświadczone, domaga się czasu, albowiem osiąga swą pełnię powoli, w ciszy kontemplacji i medytacyjnej zadumie. Dojrzeć do wypowiedzenia tej prawdy, to samemu być już krok dalej i widzieć ją w perspektywie głębszych doświadczeń i dalszych przemyśleń.

III niedziela wielkiego postu

...polegli bowiem na pustyni.

Są takie dni, kiedy wszystko staje się niejasne, gdy pod znakiem zapytania stają dotychczasowe rozstrzygnięcia, wartości, preferencje –

gdy traci się grunt pod nogami. Nadchodzi czas pustyni – gdy to, co dla nas najważniejsze, zaczyna kosztować i za wierność samemu sobie przychodzi płacić ceny najwyższe.

Ceną wolności i wierności samemu sobie zawsze jest samotność, która w czasie złym staje się skrajnym opuszczeniem, gdyż nie tylko ludzie odwracają się z dezaprobatą i obrzydzeniem, ale nawet sam Bóg, zdaje się, zakrywa swoje oblicze zasłoną milczenia. Można się wtedy ugiąć pod tym ciężarem i skapitulować za cenę bycia we wspólnocie z innymi. Ale może się zdarzyć i tak, że zamiast kapitulacji, wbrew własnym odczuciom i doświadczeniom, uwierzmy – jak nigdy przedtem – że On jest Tym, który mówi o sobie *Ja Jestem*, co znaczy „zawsze jestem z tobą i przy tobie, a tobie tylko się wydaje, że cię opuściłem (a może wtedy właśnie jestem najbliżej ciebie?)”.

IV niedziela wielkiego postu

Bóg-Trybunał, Bóg-Sędzia, Bóg-Superbuchalter. Bóg przeprowadzający nieskończenie drobiazgową i bezwzględną lustrację to Bóg, który przypomina raczej nieczułą i bezlitosną Temidę z opaską na oczach niż Boga Jezusa Chrystusa, którego Ten nazywa Ojcem.

Może zatem warto odrzucić nasze myślenie o stosunku człowieka do Boga w kategoriach zasługi i winy, nagrody i kary, i pomyśleć o Nim raczej jako o Miłości absolutnej, którą można rozradować i której można zadać ból. I co ważne, tę Miłość można tylko (aż!) zranić, ale nie można jej zabić, nie można sprawić, aby przestała nas kochać, to znaczy, by kiedykolwiek zrezygnowała z zabiegania o naszą wzajemność.

A jeśli tak, to NIGDY nie ma sytuacji ostatecznie przegranych, i nie jest możliwe takie oddalenie, taki dystans, którego nie moglibyśmy pokonać, choćby to miało pochłonąć wieczność.

V niedziela wielkiego postu

Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie.

Czasami może się wydawać, że wszystko stracone, że na wszelkie zmiany jest już za późno i pozostaje tylko jakieś niejasne wrażenie, że życie wyglądałoby zupełnie inaczej, gdyby nie błędne decyzje i doznane liczne porażki. A teraz pozostaje tylko brnąć drogą, na której znaleźliśmy się mimo woli, aż do końca. I jeśli jeszcze w ogóle o coś nam chodzi, to chyba tylko o to, by to przegrane życie przegrać z honorem, to znaczy w jak najmniejszym stopniu.

Tymczasem Bóg zakazuje nam obracać się za siebie: *Nie wspominać wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie dawnych rzeczy.* Bóg

chrześcijan chce być Bogiem dnia dzisiejszego i dlatego, pomimo licznie zaprzeczonych przez nas dróg, zawsze otwiera przed nami nowe, ani mniej, ani bardziej wartościowe od poprzednich, i zaprasza, byśmy na nie weszli.

...ja ciebie nie potępiam – idź, a od tej chwili już nie grzesz.

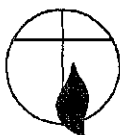
Niedziela Palmowa

Ta sama twarz, te same gesty i słowa przemnożone setki i tysiące razy – bezwolna, kierowana zmiennymi upodobaniami, modami i ślepyimi emocjami masa. Każdy z nas w jakimś stopniu w niej tkwi, bo każdy łączy się do niej tym wszystkim, co w nim przeciętne, nijakie i bierne.

Czasami można wyodrębnić się z tłumy i zacząć być sobą. I tu rozpoczyna się dramat, bo tłum może nosić na rękach i może ciskać kamieniami. Gdy jest przekonany, że schlebia się jego przeciętnym aspiracjom i przyziemnym pragnieniom, chwali i wielbi. Jeśli ma rację, to w rzeczywistości nadal do niego należymy, a jego aplauz jest dla nas racją poczucia własnej wartości. Ale jeśli tak nie jest, jeśli tłum widzi w nas tylko to, co chce widzieć, a nie to, co naprawdę robimy i mówimy, to gdy tylko odmienia się okoliczności, sięgnie po kamienie, oszczerstwa i będzie się domagał śmierci.

Zrozumieć, że wszystko, co rzeczywiście wartościowe i wielkie, musi mieć swój Wielki Piątek.

Jan Pniewski



sztuka

**SKARBY
KRAKOWSKICH
KLASZTORÓW**

*Zbiory
SS. Bernardynek*

**Muzeum Historyczne
Miasta Krakowa,
Galeria Krzysztofory
26 IX – 23 XI 1997 r.**

Po raz pierwszy w tej tytułowej cyklicznej serii wystaw (por. „PP” 6/1993, 3/1995 – red.) zostały pokazane zbiory klasztoru żeńskiego. Bernardynki zgodziły się pokazać szerokiej publiczności dzieła sztuki, rzemiosła artystycznego, archiwalia i pamiątki gromadzone w ich zakonie od XV w. Mimo wojen i pożarów, jakie nie omijały Krakowa i klasztoru, w ciągu minionych 500 lat udało się siostrom ocalić wiele obiektów cennych, a w większości ich znanych nawet badaczom. Zgromadzenie to bowiem ma charakter klauzurowy.

Początki klasztoru wiążą się z misją Jana Kapistrana, później ogłoszonego świętym, który przebywał w Polsce w latach 1452-1454. Jako reprezentant wyodrębnionej z zakonu franciszkańskiego gałęzi obserwantów, o regule surowszej niż franciszkanów konwentualnych, podjął się on zakładania nowych zako-

nów na ziemiach Polski, Litwy i Śląska. Na zaproszenie Kazimierza Jagiellończyka i bpa Zbigniewa Oleśnickiego przybył do Krakowa 28 VIII 1453 r. Płomienny kaznodzieja, rzecznik idei założyciela obserwantów, właśnie kanonizowanego św. Bernardyna ze Sieny, porywał za sobą młodzież i możnych. W samym Krakowie udało mu się założyć dwa domy zakonne: męski i żeński. Od imienia patrona ruchu odnowicielskiego franciszkańskiego obserwanci na naszych ziemiach przyjęli nazwę bernardynów.

Klasztor SS. Bernardynek w Krakowie wraz z kościołem św. Agnieszki wybudowano w II połowie XV w. na Stradomiu, za murami miasta. Dziś jest to ul. Dietla. W 1646 r. s. Teresa Zadzikówna, rodzona siostra biskupa krakowskiego Jakuba Zadzika, przeniosła się wraz z częścią zakonnic do nowo wzniesionego własnym sumptem budynku przy ulicy Poselskiej, przytulonego wraz z kościołem św. Józefa do murów miejskich po ich wewnętrznej stronie. Klasztor ten stał się z czasem jedynym domem sióstr, gdyż ich pierwsza siedziba została skasowana w 1788 r.

Najcenniejszym obiektem klasztoru jest słynący cudami obraz św. Józefa z Jezusem Chłopięciem umieszczony w ołtarzu głównym kościoła. Według tradycji jest to dar bpa Zadzika. Obraz ten miał otrzymać w 1627 r. od papieża Urbana VIII i przekazać do klasztoru ufundowanego przez siostrę. Na wystawie pokazano dwie kopie, zbliżoną do naturalnych wymiarów oraz małą, a także dwa inne ze

św. Józefem oraz portret ks. Franciszka Leśniewicza – fundatora ołtarza głównego w kościele św. Józefa.

Drugim obiektem kultu w tym kościele jest słynąca cudami figurka Dzieciątka Koletyńskiego, którą bernardynki przejęły w 1823 r. wraz z innymi pamiątkami po likwidowanym klasztorze św. Kolety w Krakowie, do którego już nie było naboru, i dwiema ostatnimi siostrami koletynkami. Na wystawie obecność cudownej figurki zaznaczono pięknym ornatem z motywem tego Dzieciątka wyhaftowanym podług rysunku Michała Stachowicza, rękopisem z XVIII w. poświadczającym jego kult oraz dewocjonaliami z różnych lat rozprowadzanymi przez siostry.

Wyodrębnione całości stanowiły na wystawie zespoły cennych dokumentów: wybór pergaminów zawierających nadania dla klasztoru oraz ich potwierdzenia przez polskich władców, m.in. Kazimierza Jagiellończyka, Zygmunta I Starego, Zygmunta Augusta, Batorego, obu Wazów, Jana III Sobieskiego, Augusta II Mocnego; uzupełniał go zespół dokumentów związanych z fundacją s. Zadzikówny, rękopiśmienne kroniki klasztoru oraz rozporządzenia władz kościelnych i świeckich z różnych lat.

Do najcenniejszych eksponatów należy zaliczyć zbiór ksiąg liturgicznych, m.in. olbrzymi, pisany na pergaminie, ozdobiony inicjałami antyfonarz (1647), graduał rzymski (1669), graduał z końca XVII w. z wizerunkami św. Franciszka i św. Antoniego, responsorium do brewiarza (XVII w.), hymnarium (1757) oraz dwie imponujących rozmiarów księgi pochodzące

z klasztoru SS. Bernardynek w Wilnie: mszał (1734) i antyfonarz (1774).

Z wyposażenia starszego klasztoru zachowały się piękne renesansowe tkaniny i hafty: dwie kolumny ornatu z haftem figuralnym oraz fragment obrusa ołtarzowego – obiekt wielkiej rzadkości. W pokazanym zestawie znalazło się także kilka świetnie zachowanych szat liturgicznych (XVII – XIX w.), duża makata ze sceną kazania św. Franciszka do ptaków (II poł. XVII w.) oraz antypedium z motywem ptaków, kwiatów i owoców (pocz. XVIII w.).

Kolekcję obrazów i rzeźb datowanych od XV w. po czasy nam współczesne otwierała ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem typu „Umilenie” umieszczona w szafce z XVIII w. Bogaty zestaw uzupełniały portrety osób związanych z klaszturem: fundatorki s. T. Zadzikówny (1631), siostr przełożonych: Charitas Łowickiej (XVII w.), kronikarki klasztoru Franciszki Wiszowatej (1760), Eleonory Gołuchowskiej (1789) oraz rezydentki Marianny Ruszkowskiej (XVIII w.). Znalazł się w tym zestawie także portret męski: bernardyna, o. Bonifacego Jastrzębskiego, któremu została zlecona reforma klasztoru i który w 1884 r. zaprowadził tu wieczystą adorację Najświętszego Sakramentu.

Zespół obrazów zamykały trzy prace współczesne wykonane przez s. Anielę Wandę Kisielewską (1892–1972), zdolną malarzkę po monachijskiej Akademii, która w klasztorze wykonywała głównie kopie. Pokazano trzy wielkie jej płótna namalowane do dekoracji Grobu Pańskiego:

„Naigrawanie”, „Chrystus w Grobie”, „Adoracja Najświętszego Sakramentu przez Anioły”. Na tle ostatniego pokazano udany przykład współczesnej monstrancji. Można też było podziwiać kilkanaście obiektów złotnictwa dawnego, m.in. puszkę na komunikanty (poł. XVII w.), trzy kielichy mszalne (XVII i XVIII w.), relikwiarze, świeczniki, krzyż procesyjny (II poł. XIX w.) oraz monstrancję (1870).

Wyrazy wdzięczności należą się autorom tej znakomicie przygotowanej wystawy: Janowi T. Nowakowi, który opracował ją pod względem merytorycznym oraz napisał do niej wprowadzenie wydrukowane w skromnym folderze, Witoldowi Turdzy za przejrzystą oprawę plastyczną, a szczególnie siostron: Elżbiecie (Marii) Zarych, matce przełożonej klasztoru, Benignie (Teresie) Dziwocię, ekonomce klasztoru, oraz s. Wikarii Ludwice (Józefie) Przyborskiej, za wszechstronną pomoc udzieloną realizatorom z ramienia Muzeum Historycznego Miasta Krakowa.

Krystyna Paluch-Staszkiel



RÓŻA SARONU

Teatr Telewizji
Ksiądz Marek
Juliusza Słowackiego

muzyka – Zygmunt Konieczny
scenografia – Allan Starski
zdjęcia – Tomasz Wert
reżyseria – Krzysztof Nazar
emisja 26 I 1998 r., pr. I

Ostatni raz widziałam „Księdza Marka” na scenie 15 lat temu, był to spektakl w Teatrze Dramatycznym, wyreżyserowany przez Krzysztofa Zaleskiego. Wówczas, w 1983 r., tekst Słowackiego brzmiał wręcz porażająco; zdawał się zarazem diagnozą, memento i wzniosłym lamentem nad wszystkimi polskimi klęskami, także tą najświeższą. Było to przedstawienie wchłaniające widownię bez reszty, publiczność miała niemal wrażenie, że o niej właśnie, o jej sprawach Słowacki opowiada. Gdyby ktoś mnie zapytał, czy można nazwać ten spektakl dobrym w kategoriach teatralnych, nie umiałabym klarownie odpowiedzieć – podobnie jak często widzowie Dejmekowskich „Dziadów” z 1968 nie potrafili stwierdzić, czy był to artystycznie teatr wielki. Tak jak tamtych „Dziadów”, tamtego „Księdza Marka” także właściwie się nie oglądało – to przedstawienie się przeżywało.

Dramat Słowackiego idealnie wpasowuje się w atmosferę czasów zniewolenia, współbrzmi z poczuciem przegranej ludzi siedzących na widowni. Co można zatem zrobić z tą sztuką dzisiaj? Czy „Ksiądz Marek” może zainteresować współczesną publiczność w wolnej Polsce, w dodatku publiczność gwałtownie się „amerykanizującą”, przyzwyczajoną do szybkiej akcji, nie lubiącą gadulstwa i w sporej części – chodzi o młodzież – reagującą niemal alergicznie na zapędy martyrologiczne?

Krzysztof Nazar, za co mu chwala, zdecydował się zaryzykować. Wychodząc owej zamerykanizowanej widowni naprzeciw, powycinał albo poskracał większość tyrad, nadał akcji dynamizm, przyspieszył zwroty akcji. Na kanwie dramatu Słowackiego napisał swój scenariusz, scenariusz plenerowego widowiska – bardzo sprawnie zrealizowanego, mięsistego, rozgrywającego się w sugestywnych sceneriach. Dzięki wszystkim tym zabiegom spektakl ogląda się z zainteresowaniem – tyle że nie jest to „Ksiądz Marek”.

Rzecz powinna się raczej nazywać „Judyta i Kossakowski”. Przedstawienie Nazara jest bowiem przede wszystkim opowieścią o miłości. Skomplikowanej, mrocznej, dramatycznej miłości dwojga niezwykle ludzi; w opowieści tej cała historia Baru służy jedynie za tło.

Wątek Judyty i Kossakowskiego wysuwa się na plan pierwszy nie tylko za sprawą skrótów, jakie poczynił reżyser, ale i za sprawą odtwórców tych ról: Magdaleny Cieleckiej i Daniela Olbrychskiego.

Cielecka zaprezentowała się jako aktorka dysponująca w pełni dojrze-

łym warsztatem. Poradziła sobie znakomicie z piekielnie trudną frazą Słowackiego, zbudowała powikłaną, wyrazistą postać kobiety na pół z tego, na pół z tamtego świata; kobiety, która jest posłuszna nakazom Boga swojego narodu, a jednocześnie wbrew tym nakazom i wbrew własnej woli poddaje się zabronionej miłości.

Olbrychski przydał Kossakowskiemu rysów tragicznych; ukazał go jako znużonego człowieka, w którym toczy się nieustanna walka pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy miłością a nienawiścią. Warto odnotować, że Olbrychski zrezygnował w tej roli ze swojej odwiecznej manieri, charakterystyczne dawne miny i pozy młodego watażki przybierał jedynie chwilami.

Ta para zatem zdominowała inscenizację, tym bardziej że Ksiądz Marek Krzysztofa Globisza pełnił w przedstawieniu bardziej funkcję motoru akcji niż protagonisty. Nazar odebrał mu większość tekstu, to prawda, ale pozostało sporo fragmentów, w których mogłaby się ujawnić siła wizji, potęga ducha księdza. Globisz tej siły nie miał, jego Marek był zwyczajnie nijaki, nie było w nim niczego z proroka. W efekcie wszystko, co w tym spektaklu trąciło metafizyką, emanowało z postaci Judyty, jaką stworzyła Cielecka.

W tym miejscu porządnym, konserwatywnym recenzent teatralny powinien zacząć drzeć na sobie szaty, rozpaczając nad zubożeniem Słowackiego, sprawy polskiej w „Księdzu Marku”, ubolewać nad spłyceciem tonów mistycznych. Ja jednak mam zamiar swoją odzież zostawić niena-

ruszoną. Powiem otwarcie: wydaje mi się, że „Ksiądz Marek” w kształcie kanonicznym – czyli jako dramat wzniosłe patriotyczny – mógłby dziś okazać się nie do strawienia. Gorzej – mógłby prowokować do kpin. Egzaltacja mistyczno-narodowa tej sztuki zdolna jest trafić jedynie do widowni żyjącej w kraju zniewolonym. Wypadałoby zatem powiedzieć: chwala Bogu, że tak się złożyło, iż mogliśmy się na nią uodpornić. Czy jednak mają wobec tego jakiś sens próby prezentowania „Księdza Marka” tej uodpornionej widowni? Nazar, pozornie działając wbrew Słowackiemu, udowodnił ich zasadność. Gdybyśmy pogrzebali tę sztukę, pogrzebaliśmy również jedną z najdziwniejszych i najbardziej dramatycznych historii miłosnych w polskiej literaturze. A także jedną z najbardziej skomplikowanych i plastycznych postaci kobiecych. To zaś byłby prawdziwy grzech, zważywszy jak uboga jest ich reprezentacja w dziełach naszych klasyków. Może zabrzmi to bluźnierczo, ale bez większych oporów oddałam wyeksploatowanego patriotycznego proroka w zamian za mroczną i niełatwą do zrozumienia Judytę.

Joanna Godlewska

STRASZNA „ZEMSTA”

Teatr Polski
w Szczecinie

Zemsta
Aleksandra Fredry

muzyka – Janusz Stokłosa
scenografia – Jan Banucha
reżyseria – Janusz Józefowicz
premiera prasowa 9 I 1998 r.

„Zemsta” Józefowicza konsekwentnie przekonuje, że komedie Fredry same w sobie są niezmiernie nudne, a jedyną możliwością ich ożywienia jest dodanie „efektów komicznych”, obliczonych na wywołanie u widzów nie tyle śmiechu, ile rechotu. Śmiać się bowiem można tu tylko ze scen będących inwencją reżysera, zupełnie nie mających uzasadnienia w tekście.

Oto pierwszą salwę wywołuje łażąca po stole zrujnowanego zamku kura. Ale już zaraz oglądamy „efektowną” scenę... siusiania (Cześnik). I natychmiast wiemy, że to z nadmiaru wina, którego już do końca będzie w obfitości. Bo w części drugiej z pijackiego snu obudzi się znowu Cześnik, Rejent zaś będzie pijał w ukryciu (wszakże to hipokryta), a Podstolina nie wytrzeźwieje ani na moment – nic dziwnego, że Wacław jej nie będzie chciał.

Pomysł Józefowicz mnoży, choć nie porażają one odkrywczością, a raczej irytują trywialnością i oczywistością. Na przykład, by nikt nie miał wątpliwości, co oznacza tytuł „podstolina”, gdy Papkin wymawia to słowo, ona wczółguje się pod stół

– oczywiście w poszukiwaniu butelki. Oto z alkowy dochodzą odgłosy świadczące o tym, jak Cześnik zabawia się z Rózią. Gdy Podstolina wyprowadza Wacława do swej alkowy, sytuacja staje się nieco skomplikowana, bo efekty akustyczne nie są jednoznaczne – widz usilnie zastanawia się, czy syn Rejenta tak dzielnie broni się przed swą dawną przyjaciółką, czy też (równie dzielnie) jej ulega. Wychodzi bowiem, nie wiadomo czy nie do końca ubrany, czy też rozebrany. W drugiej części spektaklu reżyserowi nieco już braknie konceptu i atmosferę ratuje tylko wzdykający: *Niech się dzieje wola nieba...* Rejent. (Pewnie ma być trochę antykościelnicy.)

Finał natomiast próbuje być „intelektualny”, niby nawiązujący do chocholego tańca z „Wesela”. Ręce Cześnika i Rejenta nie spotykają się, wezwanie do zgody zostanie zawieszane w jakiejś niemożności. Taki pseudotragizm, ocierający się o farsę.

Wszystkie te efekty jakby służyły potwierdzeniu rzeczy oczywistej – by Fredro bawił, konieczny jest dobry zespół aktorski. Miernego nie uratują nawet wspomniane ulepszenia, niszczące to, co mogło być udane – np. scena pisania listu (Jerzy Kownas).

„Młody Solski”, jak określił (całkiem serio!) Józefowicza w popremierowej laudacji dyrektor Polskiego, winien jednak pozostać przy musicalach. Do klasycznej komedii brakuje mu kompetencji. Przedstawienie nie jest wszakże kontrowersyjne – ono po prostu jest bardzo, bardzo niedobre. Co przykre, będzie się pewnie podobało

młodzieży szkolnej, która przyjdzie odrobić kolejną lekturę obowiązkową.

Właściwie zamiast pisać o wszystkich wadach przedstawienia, chciałoby się tylko przypomnieć, że Fredro pisał jednak komedie (gatunek o dość określonych cechach), a nie farsy. Co zasadniczo zmienia postać rzeczy.

Piotr Urbański



„TITANIC” I ZAPOWIEDZI Z ZAGRANICY

Titanic

**reżyseria – James Cameron
USA, 1997**

Od kilku miesięcy obserwuję kino w Niemczech. Tu jest ono traktowane przede wszystkim jako rozrywka. W sobotni wieczór do kin „Ufa”, „Residenz” czy „Cinedom” w Kolonii przychodzą głównie młodzi ludzie, żeby odpocząć od biurowej pedanterii, rutyny w bankach czy znużenia zakupami. Kino to relaks, a zatem szklaneczka piwa, wygodna kanapka, na której można się zmieścić we dwoje, i kilka sal. Jeśli film okaże się nudny, z łatwością można się przenieść na coś innego.

Do wyboru: „7 lat w Tybecie” w reż. J.J. Annaud (w roli głównej Brad Pitt), hiperprodukcja „Titanic” (reż. J. Cameron, z Kate Winslet i Leonardo DiCaprio), dla amatorów rzeczy nieprawdopodobnych, acz ekscytujących „007 – jutro nie umiera nigdy” z Piercem Brosnaniem. W zapowiedziach na najbliższe weekendy: „Życie jest grą” – produkt francuski, pełen osobliwego wdzięku, którego atrakcją są trzy nazwiska: C. Chabrol, I. Huppert i M. Serrault. A dla wielbicieli mocniejszych wrażeń „Kontrakt z diabłem”: w kancelarii adwokackiej dochodzi do pojedynku psychologicznego między szefem (Al Pacino) a młodym adeptem fachu prawniczego (Keanu Reeves); lub „Lolita” z Jeremym Ironsem i młodziutką Dominique Swain (starsi widzowie będą mogli porównać adaptację powieści Nabokowa dokonaną przez A. Lyne’a z wcześniejszą o 37 lat wersją S. Kubricka). A zatem w ofercie dominują filmy komercyjne, ale takie, które ze względu na obsadę albo walory czysto widowiskowe są godne odnotowania.

Oczywiście „Titanic” należy w tej grupie do przedsięwzięć najdroższych, ale zarazem najbardziej opłacalnych. Już uhonorowano go Złotymi Globami i wydaje się, że to dopiero początek sukcesów, jakie może odnieść na ekranach europejskich. Legenda „Titanica”, ekskluzywnego parowca, który zatonął po zderzeniu z górą lodową w 1912 r., przetrwała dziesięciolecia. Szukano szczątków statku na dnie morskim, grupa rozbitków, która ocalała z katastrofy, opowiadała o klejnotach, jakie przewozili zamożni pasa-

żerowie, utarło się powiedzenie, że na „Titanicu” orkiestra grała do końca. Reżyser nie zamierzał weryfikować obiegowych sądów, raczej odwrotnie, do powszechnie znanych faktów dopisał historię miłosną, która ma pełnić rolę jeszcze jednego magnesu dla publiczności. Jednakże zanim poznamy bohaterów romansu, przyjrzyjmy się statkowi. Wypływa z portu dumny, ogromny, jak pływające miasto, ma ponad 2000 ludzi na pokładach, w nocy oświetla go mnóstwo świateł, goście bawią się w wykwintnych restauracjach, na balach i rautach.

Rose – panna z pokładu I klasy i Jack – chłopak, któremu udało się dostać bilet III klasy za pieniądze wygrane w karty w tawernie, poznają się i przeżywają swoją miłość w nie sprzyjających okolicznościach. Ona przeciwstawia się matce i bogatemu narzeczonemu, on może jej dać tylko szkic portretu, bo talent rysunkowy to wszystko, co ma. Szczerze powiedziawszy, perypetie tych dwojga są mniej interesujące niż sceneria ich spotkań: granatowe niebo, groźna czarna otchłań morza, wreszcie wnętrza kabin, maszynownia, salon z kominkiem, schody z zegarem nieubłaganie odliczającym czas. Nagle – nie przewidział tego sam budowniczy „Titanica” – katastrofa! Od tego momentu akcja nabiera przyspieszenia. Woda wdziera się na dolne pokłady. Ucieczka, panika, próba organizowania akcji ratunkowej. Do szalup pakuje się kobiety i dzieci, dla mężczyzn są tylko kamizelki ratunkowe i to w niewystarczającej liczbie. Od tej chwili, można powiedzieć, twórcy filmu zdają trudny egzamin. Niemal każda scena wymagała efektów

specjalnych i zostały one przygotowane w perfekcyjny sposób. Statek przełamuje się i idzie na dno w ciągu dwóch godzin. Tragedia „Titanica” rozgrywa się w nocy, żaden statek nie przepływa w pobliżu, ludzie zamarzają w lodowatej wodzie. Los nie oszczędza również zakochanych.

Film „Titanic” kosztował ćwierć miliarda dolarów, była to najbardziej kosztowna produkcja Hollywood w ciągu ostatniego roku. Rzekiwiście, imponujący budżet. Ale i widowisko zostało przygotowane z niezwykłym rozmachem inscenizacyjnym i scenograficznym. Nie sposób przecenić mistrzostwa technicznego ekipy filmowej.

Film na Zachodzie pociągnął za sobą potężną akcję reklamową. W witrynach księgarń leżą albumy o „Titanicu”, modele statku zdobią wejścia do kiosków z prasą. Do końca stycznia w Hamburgu pokazywano wystawę pt. „Ekspedycja Titanic”. Ilustrowała ona historię legendarnego statku od jego jedyne- go rejsu aż po współczesne badania wraku spoczywającego na głębokości 3800 m, około 20 mil od miejsca katastrofy.

Fala zainteresowania historią „Titanica” zainspirowana produkcją Jamesa Camerona z pewnością dotrze i do nas. Ale zanim kupimy puzzle z wizerunkiem słynnego statku i zaczniemy je układać wspólnie z dziećmi, należy poczekać, aż film wejdzie na polskie ekrany. Warto się wybrać do kina – czeka nas widowisko na miarę XXI w.

Anna Pietrzak

książki

ODWIECZNE LŚNIENIE ŚWIATA

Krzysztof Lisowski
*Przechodzenie
przez rzekę*

Wydawnictwo W.A.B.,
Warszawa 1997, ss. 67

Krzysztof Lisowski jest jednym z najwybitniejszych poetów pokolenia Nowej Prywatności, ostatniego być może pokolenia, które nie zrywając z tradycją, szuka nowego wyrazu dla skomplikowania i złożoności naszego czasu. Potem, w poezji młodych i najmłodszych, zaczyna dziać się coś, co trudno precyzyjnie zaklasyfikować i ująć w sensowne krytycznoliterackie formuły. Ambicją krytyki literackiej było przecież zawsze ogarnąć myślą, a także wrażliwością moralną i estetyczną współczesne jej dzieła. Młodzi-gniewni „brulionowcy” i jeszcze młodszy „postmoderniści”, realizując w poezji swoje karkołomne wizje świata, wprawiają często krytyków w poczucie analitycznej bezradności, a czasem wręcz w poczucie winy: czyżby to oni mieli kłopoty z percepcją? Pokawałkowany, sztuczny świat nie kojarzący się z nikim i z niczym znanym z dotychczasowych doświadczeń lekturowych przywołać może na myśl tylko totalny kryzys intelektualny,

koniec współobcowania wartości, które do niedawna decydowały o ciągłości i trwałości nurtów kultury i sztuki, a także kontrolujących je i kształtujących gustów estetycznych odbiorców.

Na szczęście w twórczości Krzysztofa Lisowskiego i grupy rówieśnych mu poetów – z Bogusławem Majem, Kazimierzem Nowosielskim, Władysławem Zawistowskim – świat przedstawiony ma ciągle cechy pierwotnej harmonii żywiołów, nie oddziela się w nim człowieka od natury, rzeczy od ich kontekstów, ludzkiej myśli od tajemnicy istnienia. We wstępie do wyboru wierszy zatytułowanego „Piętnaście tysięcy dni” (Oficyna Cracovia 1996) Janusz Drzewucki napisał o Lisowskim: *W swoich wierszach poeta stara się o powściągliwość i dyskrecję. Pragnie mniej, niż więcej. Tym, co go interesuje najbardziej, jest odnalezienie „bezpieczeństwa miłości” („Sobie na trzydzieste urodziny”) dla siebie, żony, swoich dzieci. Jego konfesyjna liryka, utrzymana w wyciszzonej tonacji i klasycznej poetyce, to świadectwo życia zgodnego z porządkiem natury, z odwiecznymi prawami.*

Ja także pisałam już na tych łamach („PP” 6/1993) o naturalnych związkach poety ze światem, o zmysłowym pięknie jego wierszy. Najnowsza książka poetycka Lisowskiego zawiera utwory zamieszczone wcześniej w innych zbiorach i wiersze nowe, w których poeta kontynuuje swoją intymną podróż przez sytuacje, zdarzenia, zwyczajne sprawy i niespodzianki codzienności. Jednym z piękniejszych jest umieszczony na początku zbioru wiersz

„Stworzenie świata”, gdzie akt kreacyjny poety imituje pierwszy Boski akt stworzenia przez opis wylaniających się kolejno z mgieł porannych elementów pejzażu z centralną postacią dziecka, które: *Sprawdzało jak powstają szelesty wśród roślin, / skąd w jarzębinie wiatru poruszenie.* Są też w tym zbiorze krótkie, trzywersowe utwory, pokłosie eksperymentowania poety z formą haiku. Są dłuższe wiersze-zdziwienia, wiersze-zachwyty światem takim, jaki on jest, chociaż poeta dobrze wie, że nie zawsze można pojąć sens jego wielorakich form i jego doraźnych dekoracji. Wiersz „Przygotowanie”, będący opisem nieuchwytniej, metafizycznej aury konkretnego miejsca w konkretnym momencie, kończy się takim czterowierszem:

*nie wiadomo kto
jakimi drogami tu zmierza
i na co ten błyszczący szpadeł
oparty o jabłoń*

Lisowski jest piewcą nie tyle świata realnego, ile raczej jego niedostrzegalnej podszewki, tego, co się zdarzyło, zdarzy, lub nie zdarzy w widzialnej perspektywie istnienia, co opromienia żywą przestrzeń blaskiem radości lub mgiełką smutku, co stanowi jej najintymniejszy, nieprzenikalny sekret. Poeta zakochany w tajemniczej urodzie świata dostrzega wyraźnie jego konkrety – miejsca, ludzi, zwierzęta, rośliny, przedmioty – ale koncentruje się głównie na tym, co potencjalne, jeszcze do końca nie wyklute z odwiecznych przeznaczeń, co pozostaje w sferze naszych intencji, pragnień, tęsknot czy wyobrażeń.

Jednym z przykładów potencjalnej rzeczywistości budowanej przez poetę jest wiersz „Droga” opisujący widok na pocztówce, a kończący się takim intencjonalnym obrazem: *droga wiedzie pod górę / i widać jej koniec / bo dalej rozwiera się w lotną nieobecność / jakby za grzbietem wzniesienia czyhała / pracowita przepaść / w którą zsypują się tłumnie / nasze domysły*. Poeta skłania się więc ku filozofii przemilczeń, niedomówień, sygnalizuje zaledwie treści, w jakie przyobleka własne doświadczenia z przestrzenią i czasem.

Zasadniczy trzon zbioru „Przechodzenie przez rzekę” (tytułowy wiersz jest opisem konkretnej sytuacji i jednocześnie – przez otwarcie przestrzeni mitycznej pamięci – próbą polemiki z refleksją filozoficzną Heraklita) stanowi cykl „Listów”, utworów kolejno numerowanych i opatrzonych dodatkowym opisem. „List 2; naiwny” rozpoczynający się słowami: *być może sumujemy teraz / zdarzenia tygodnia* – poddaje relatywizacji także realny byt autora; czytelnik ma więc fakt każdego istnienia ujrzyć jako możliwość tylko istnienia lub nieistnienia tu i teraz, w konkretnym miejscu i czasie. Najwyższym wzorem mógłby być tutaj, oczywiście, Leśmian. „Listy” – adresowane lub nie, pisane w różnych miejscach i o różnych porach myśli i uczuć poety – stanowią jakby sekretne rejestry spraw marginalnych z pozoru, istniejących na pograniczu jawy i snu, rzeczywistości i marzenia, układających się jednak w intymny dziennik chwilowych i ulotnych, ale fundamentalnych dla tej liryki wzruszeń.

Wspomniany „List 2” opisujący kalifornijski pejzaż parku Yosemite kończy się takim imaginacyjnym obrazem:

*a wśród sekwoi żółtych maków
[i jodeł
pędzą w dolinie rzeki puste
[samochody
i śmierć tam ciągle młoda senna
jeszcze nie gotowa*

Odrealniając konkretny krajobraz, poeta dokonuje – paradoksalnie – magicznego aktu ocalenia; on nie tylko stwarza świat na nowo, on stwarza go na zawsze, lokując go we wnętrzu swojej nieśmiertelnej, utrwalonej w słowie wizji. „List 13; w sprawie znanego wypadku” dotyczy znowu Boskiego aktu stworzenia, ale to poeta przywraca tu światu jego pierwotną czystość i niewinność, zaklinając go na zawsze w takim właśnie kształcie, *kiedy odpoczywaliśmy nadzy / na młodych wyspach / pod szczęśliwie kwitnącymi gwiazdami*.

Uroda wierszy K. Lisowskiego polega więc przede wszystkim na tej spontanicznej i jednocześnie zaprogramowanej uczuciowej SENSACJI, kiedy to poeta dziwi się światu dopasowuje go zarazem do swoich własnych o nim wyobrażeń i pragnień. Taka jest odwieczna praktyka poetów, a przecież w wykonaniu Lisowskiego czaruje nas ona swoją własną, niepowtarzalną magią. W zdaniach prostych, wypowiedzianych niejako mimochodem, od niechcienia, zaczynamy podziwiać kunszt mistrza, który nie tylko wchodzi *po tyłu słowach / na wieżę świata*, ale z tej wieży widzi jeszcze

to, czego nikt oprócz poety dostrzec nie potrafi. I kiedy zagłębiamy się w jego wizję, nie potrafimy już patrzeć inaczej niż jego oczami: z pewnością nie zapomnimy krótkiego wiersza o dwóch stojących nad domem w Sandomierzu obłokach, poprzez które widać, *jak pięknie pustka / potrafi się cieszyć*. Zapamiętamy także wiersz „Pakt”, gdyż to w nim pojawia się ów wieczór, kiedy *każda rzecz przemawia cicho / świętym mgnieniem*. I choć jest to wiersz o cierpieniu, o obcowaniu ze zmarłymi, właśnie owo *święte mgnienie rzeczy* przepełnia nas wzruszeniem na miarę wieczności. Metafizyczny sens poezji K. Lisowskiego jawi nam się jako odwieczne lśnienie świata czy raczej tego, co w nim święte, a więc trwałe – niezniszczalne i nieśmiertelne.

Przez miłość, przez akceptację wszystkiego, co spotykamy na naszej drodze, uczymy się czułości i pokory, uczymy się zachwytu chwilą, *gdy znów pojawimy się cudem / na powierzchni traw*. Takie jest najgłębsze przesłanie tej poezji, w której cudowność jest synonimem zwyczajności, chwila – wieczności, a spojrzenie na rzecz – jej stwarzaniem. Jeśli istota poezji czy też jej magia polega na zacieraniu granic pomiędzy mitem i istnieniem, życiem i śmiercią, rzeczywistością a wyobraźnią, w wierszach Krzysztofa Lisowskiego mamy właśnie do czynienia z jej najczystszy, doskonałym wcieleniem.

Adriana Szymańska

W KREGU MITU KÖNIGSALLEE

Stanisław Bieniasz
*Niedaleko
Königsallee*

„Książnica”, Katowice 1997,
ss. 242

Stanisław Bieniasz dał się poznać niedługo przed stanem wojennym jako autor m.in. dramatów i słuchowisk prezentowanych w telewizji i na scenie Teatru Śląskiego; po stanie wojennym zmuszony do emigracji, podjął w Niemczech współpracę m.in. z radiem Wolna Europa. Wrócił do rodzinnego Zabrzeża po 1990 r. i opublikował w kraju kilka tomów prozy. Najnowsza jego powieść nosi wymowny i znamienity tytuł „Niedaleko Königsallee”. Nazwa najbardziej wytwornej, ekskluzywnej ulicy w Düsseldorfie symbolizuje tu, jak się okaże, wciąż umykający cel życiowych aspiracji bohaterów książki – typowych reprezentantów swojego środowiska, a zarazem przecież charakterystycznych przedstawicieli komercyjnie nastawionego społeczeństwa końca XX w. Bieniasza pasjonuje zatem niemal w równym stopniu detalicznie i wnikliwie, skrupulatnie skreślone curriculum vitae Willego i Barbary, pary uciekinierów z peerelowskiego Śląska, szukających szczęścia na niemieckiej ziemi obiecanej, jak i generalny los przeciętnych everymanów epoki „liberalnej demokracji”... Everymanów, o których pozycji w hierarchii społecznej oraz

usytuowaniu egzystencjalnym we własnych oczach decyduje nad wszystko inne stan posiadania, czyli to, jak się w wyścigu do majątku lokuje w konkurencji rodzinnej, jakie miejsce zajmuje się ze swym domem i jego wyposażeniem w konkurencji sąsiedzkiej, czy też jakim samochodem wyróżnia się, lub odróżnia na niekorzyść, w strumieniu samochodów na swojej ulicy itp. Parze bohaterów drogę do dzielnicy ich marzeń oczywiście utrudnia to, że są oni – mimo swego niemieckiego pochodzenia – jednak Innymi, przybyszami z obcych stron.

Königsallee jest docześnie ucieleśnionym mitem tego środowiska, w którym obracają się przed wyjazdem z Polski, jak i później, bohaterowie powieści (mieszkańcy Turcji, Jugosławii czy Meksyku mają własne odpowiedniki Königsallee) i o której marzyli do czasu swego exodusu z ziemi utraconej, biedy i brudu, czyli peerełowskiego Śląska. Königsallee była też mitem ich rodziców, którym wcześniej udało się przenieść w upragnione okolice – żeby odczuć po pewnym czasie na własnej skórze, że są wciąż tylko... „niedaleko Königsallee”. Podobne odkrycie dopada Willego i jego żonę w chwili, kiedy po dłuższej kwarantannie społecznej i obyczajowej na ulicy obiecaniej wkraczają oni w swą „smugę cienia” i postrzegają samokrytycznie, że jedynie w niewielkim stopniu udało im się spełnić aspiracje i marzenia życiowe, że ich egzystencja biegnie nadal małymi, szarymi kroczkami i jest napędzana mało satysfakcjonującymi impulsami, że koszty psychologiczne, osobiste przeprowadzki ze Śląska nie uzasad-

niają włożonego w nią wysiłku. Przenosząc się (po długich wcześniejszych staraniach) dzięki korzystnym zmianom „Solidarnościowym” w Polsce 1980 r. do Niemiec, dokąd poprzednio wyemigrowali już rodzice Willego i nieliczni znajomi szczęśliwcy, bohaterowie powieści Bieniasza niby spełniają swe wieloletnie pragnienia, ale w dopadającej ich teraz subiektywnej konstatacji, samoocenie (zwłaszcza Willi) pojmują, że są skazani na takie bycie „niedaleko” swego upatrzonego celu. Co gorzej, dręczą ich myśl, że za zbliżeniem do Königsallee płacą wygórowaną cenę. Dzięki wyjazdowi do RFN Willi i Barbara niewątpliwie podwyższają swój standard materialny, ale przecież dostrzegają, że utracili równocześnie coś niebywale cennego, coś, czego nie zapewnią im żadne pieniądze i żadna pozycja w hierarchii społeczeństwa; i z czego braku zdają sobie sprawę tylko w samotności, skrytości ducha, w przyływach nostalgii: starają się nawet w rozmowach między sobą nie dzielić tą gnębiącą refleksją, oszukują się wzajemnie...

To zwłaszcza Willi – który mimo swego skromnego wykształcenia i robotniczej profesji okazuje się wrażliwą, a czasem i sentymentalną jednostką – odczuwa nieznosnie obejmujący go gorset totalnego społecznego skrępowania i merkantylnego regulaminu egzystencji, szczególnie bezwzględne dla obcych (nawet tych „obcych”, którzy korzeniami wywodzą się spośród „swoich”). W Polsce było biedniej, szarzej i chyba też podlej, szczególnie na ulicach i w domach zdegradowanego cywilizacyjnie Zabrze, ale

Willi – czuł się tam bardziej panem siebie, swojego czasu, swej woli. *Po przyjeździe do Niemiec okazało się, że kolorowe śmieci cuchną tak samo jak szare, a może jeszcze gorzej... Czasem przychodziło mu do głowy, że przyjechał do Niemiec jak wielu gastarbeiterów wyłącznie w celu usuwania brudów produkowanych przez społeczeństwa dobrobytu...*

I to Willi – zwłaszcza w drugiej części powieści, kiedy nadzwyczajne wydarzenia (krytyczny stan matki, wypadek syna, Toniego) wyrwywają go z rutyny fabryczno-rodzinnej, już w swoim transie neurotyczno-alkoholowym – poważnie rozpatruje ewentualność powrotu do rodzinnego Zabrza, nawet za cenę degradacji materialnej. Inaczej Barbara, której jest niewiele lepiej niż Willemu, ale która – podobnie jak umierająca na raka matka Willego – reprezentuje zdroworoządkową stronę w tym małżeństwie i z myślą o polepszeniu wspólnego standardu akceptuje reguły konsumpcyjnego dyktatu i swegoistego zniewolenia zachodniego społeczeństwa, dostosowując się do nich, przyjmując z pokorą wiele wyrzeczeń i – co więcej – umiejętnie sterując losem całej rodziny (ku podziwowi nie tylko Willego, ale i na przykład... oszwabionego przez nią Fürstenfelda). W ogóle kobiety w powieści Bieniasza zdają się najbardziej bezkrytycznymi narzędziami owego – powiedzmy – élan vital, ukierunkowanego ku wystawom i marmurom Königsallee.

Być może nadmiernie tu uwypuklałam, wydobywam na plan pierwszy uniwersalną warstwę utworu, którego główną zaletą jest raczej rzetelne, wiarygodne i zgrabnie sfabularyzo-

wane zwierciadło losów śląskich wygnańców na niemieckiej ziemi. Przyznam się, że nie znam współczesnej polskiej książki, prezentującej ten właśnie – do niedawna niemożliwy do uczciwego przedstawienia w Polsce (zwłaszcza w aspekcie powodów i okoliczności gremialnego wychodźstwa ze Śląska) – temat z równą mocą dowodów i wymową przykładów przetłumaczonych na język artystyczny, a także atrakcyjnie skreśloną anegdotą... Choć podobnie jak w przypadku „Ucieczki”, pierwszej powieści Bieniasza, byłbym skłonny nieco ponarzekać, twierdząc, że realistyczny, dobry, wszakże nadto konwencjonalny warsztat prozatorski nieco pokrzyżował szyki ambitnym zamiarom pisarza: zbyt dużo tu dosłownego „wykładu” narratorskiego, w nazbyt wielkim stopniu wszechwiedzący narrator próbuje przedstawiać często jednoznacznie sytuacje międzyludzkie i decydować o życiu wewnętrznych postaci, niektóre analizy introspekcyjne mają zbyt uproszczony i (na szczęście rzadko) publicystyczny charakter, za dużo też dowiadujemy się czasem z nadmiernie wydłużonych introspekcji. Osobiście jestem zwolennikiem tej strony prozy Bieniasza, która twierdzenia, analizy narratorskie i wszelką konkretną szczegółowość bytu przeprowadza w bardziej wysublimowany, skondensowany, ewoluujący w kierunku paraboli zapis fabularny, tak jak w wydanej przed kilku laty „Rekonstrukcji” czy nowszej, niestety niezbyt docenionej czy w ogóle dostrzeżonej przez krytyków w księgarniach pozycji „Sponsor i jego autor”.

Mieczysław Orski

Z życia Kościoła

Duch wieje na Kubie

28 X 1492 r. Krzysztof Kolumb podczas swojej pierwszej wyprawy do Ameryki odkrył Kubę i mówił o niej potem jako o *najpiękniejszej ziemi, jaką ludzkie oczy kiedykolwiek widziały*. W ten sposób rozpoczął się zupełnie nowy etap w historii tej wyspy. Ponad 500 lat później, 21 I 1998 r., w zupełnie zmienionych warunkach i okolicznościach, w Hawanie wylądował inny przybysz z Europy, papież Jan Paweł II, który nazywa sam siebie *pielgrzymem miłości, prawdy i nadziei*. Czy będzie to również początek nowego etapu w historii Kuby?

Jan Paweł II przebywał na Kubie do 25 stycznia. Program jego wizyty obejmował: w czwartek mszę św. w Santa Clara i prywatną rozmowę z Fidelem Castro; w piątek mszę w Camagüey z młodzieżą i spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki na uniwersytecie w Hawanie; w sobotę mszę w Santiago de Cuba, gdzie Jan Paweł II oddał też cześć Matce Bożej Kubańczyków – Virgen de la Caridad de El Cobre, a po południu spotkał się z chorymi w sanktuarium św. Łazarza w El Rincón. Niedziela 25 stycznia była ostatnim i najbardziej intensywnym dniem pobytu papieża na Kubie. Ojciec Święty spotkał się z przedstawicielami innych religii, z biskupami, a po południu w katedrze w Hawanie z księżmi, zakonnikami oraz seminarzystami. Punktem kulminacyjnym całej pielgrzymki była msza św. odprawiona w Hawanie na placu Rewolucji.

Nieco historii

Bez wątpienia wizyta Ojca Świętego na Kubie miała charakter historyczny. Nie licząc mniejszych wysp na Karaibach oraz trzech Gujan, był to ostatni kraj, którego papież nie odwiedził podczas swoich wcześniejszych pielgrzymek na kontynent amerykański. Ponadto była to wizyta w kraju, który nadal jest obłożony embargiem ekonomicznym i uważany za bastion komunizmu, w którym religia spotyka się z wieloma trudnościami¹.

¹Zob. też: P. de Charentenay, *Kościół i państwo na Kubie*, „PP” nr 10/1989, s. 36 nn. (red.).

Kościół na Kubie jest obecny niemal od momentu, kiedy na wyspę przybyli pierwsi Europejczycy, choć właściwa ewangelizacja rozpoczęła się dopiero w latach dwudziestych XVI w. wraz z liczniejszym przybyciem franciszkanów, dominikanów i mercedariuszy. W 1518 r. powstała na Kubie pierwsza diecezja w Baracoa, 4 lata później przeniesiona do Santiago de Cuba. W 1512 r. przybył na Kubę m.in. słynny obrońca Indian Bartolomé de Las Casas, który tam właśnie zrozumiał, ile zła czynią Europejczycy swoim postępowaniem względem tubylców. Przez kolejne lata Kuba była kolonią hiszpańską. Na przełomie XVIII i XIX w. jej oblicze zmieniło się znacznie w związku z przybyciem licznych transportów z niewolnikami z Afryki. Spowodowało to przeniknięcie wielu elementów religii afrykańskich do chrześcijaństwa.

W XIX w. za sprawą m.in. św. Antoniego Marii Claretą nastąpiło odrodzenie religijne, wzrosła liczba powołań kapłańskich. Ożywienie religijne szło w parze z ożywieniem aspiracji niepodległościowych, które wiążą się z takimi postaciami, jak José Martí, José Agustín Caballero czy ks. Feliks Varela. W 1898 r. Kuba przestała być kolonią hiszpańską, ale dopiero w 1909 r. ogłosiła niepodległość, będąc wcześniej zajęta przez Stany Zjednoczone.

Obalenie w 1958 r. władzy Fulgencio Battisty przez rewolucję kierowaną przez Fidela Castro i legendarnego Che Guevarę oraz wprowadzenie na wyspie rządów komunistycznych wytworzyło zupełnie nową sytuację. Kraj liczył wówczas blisko 6 mln. ludzi, z czego nominalnie 90% stanowili katolicy, choć w istocie procent praktykujących wynosił około 11. Zwycięstwo rewolucji spowodowało dalsze osłabienie Kościoła. W 1961 r. państwo skonfiskowało wiele dóbr kościelnych oraz zmusiło do wyjazdu niemal wszystkich duchownych pochodzących z zagranicy, a wierzący często byli szykanowani. Władze utrudniały normalne funkcjonowanie Kościoła, niemniej pozwalały biskupom kubańskim na wizyty ad limina w Rzymie. Sytuacja zaczęła się zmieniać w latach osiemdziesiątych, kiedy władze kubańskie zliberalizowały postępowanie względem Kościoła, czego owocem było Ogólnokrajowe Spotkanie na Kubie w 1986 r., w którym uczestniczyła Matka Teresa. Jednocześnie nastąpiło też znaczne ożywienie religijne. Zaczęły powstawać liczne ruchy religijne, znacznie zaktywizowały się parafie, od domu do domu zaczęli wędrować katechiści. Wszystko to spowodowało pozytywne zmiany w Kościele kubańskim. Jednocześnie następowało pogorszenie sytuacji gospodarczej kraju.

W 1992 r. nastąpiła wymiana przedstawicieli dyplomatycznych między Kubą a Stolicą Apostolską. Przełomowym wydarzeniem we

wzajemnych stosunkach była jednak wizyta Fidela Castro w Watykanie w listopadzie 1996 r., kiedy to przywódca kubański zaprosił papieża do złożenia wizyty na Kubie.

Obecnie Kuba liczy 11 mln. mieszkańców, z czego 1/3 to katolicy. Pozostali Kubańczycy wyznają religie chrześcijańsko-animistyczne, uznają się za bezwyznaniowców bądź należą do innych wyznań. Kościół na Kubie jest zorganizowany w dwie archidiecezje i 9 diecezji z których ostatnią, Guantanamo-Baracoa, Jan Paweł II erygował podczas pobytu na wyspie. Na czele Kościoła kubańskiego stoi biskup Hawany kard. Jaime Lucas Ortega y Alamino.

Dwie rewolucje

Wizytę papieża na Kubie często postrzegano w perspektywie politycznej. Dziennikarze porównywali tę pielgrzymkę do wizyty Jana Pawła II w Polsce w 1979 r. Trudno też było uniknąć odwołania do rewolucji kubańskiej, porównywania jej do niektórych aspektów działalności Kościoła. Nawiązał do tego także Fidel Castro, witając papieża na lotnisku w Hawanie. Jan Paweł II natomiast, zapytany przez dziennikarzy podczas lotu na Kubę, czy można zestawić rewolucję Chrystusa i rewolucję Castro, odpowiedział: *Trzeba zacząć od słowa „rewolucja”, gdyż widać, że to słowo wskazuje na pewne podobieństwo obydwu fenomenów: można mówić o rewolucji Chrystusa, ale można mówić o rewolucji Castro, zresztą nie tylko, także o rewolucji takiej jak Lenina. W tym zestawieniu mamy zatem dwa światy: rewolucja Chrystusa oznacza rewolucję miłości; natomiast ta druga jest rewolucją nienawiści, zemsty, ofiar.*

Jan Paweł II rzeczywiście w swoich wypowiedziach na Kubie cały czas przypominał o rewolucji Chrystusa, ale co ciekawe, odwołując się do przykładów i postaci z historii Kuby. Bardzo często przywoływał imiona bohaterów Kuby: José Martíego, Feliksa Varela, Antoniego Clareta, Bayamo Carlosa Manuela de Cespedesa. Podkreślał bardzo tożsamość i tradycję Kuby, opierającą się na chrześcijaństwie. Szczególnie zwracał na to uwagę podczas spotkania ze światem nauki i kultury (23 I) oraz podczas homilii u stóp Virgen de la Caridad de El Cobre, (24 I), a także podczas mszy w Hawanie. Ojciec Święty, wskazując podczas kolejnych spotkań postaci z historii Kuby, wyraźnie chciał pokazać, że konieczny jest dialog państwa z Kościołem i budowanie społeczeństwa na wartościach, które niesie ze sobą Ewangelia. *Kościół oraz instytucje kulturalne narodu powinny się spotkać w dialogu i tym samym współtworzyć kulturę kubańską. Oby-*

dwie strony idą tą samą drogą i mają jednakowy cel: służyć człowiekowi, rozwijać wszystkie wymiary jego ducha i wzbogacać od wewnątrz wszystkie relacje wspólnotowe i społeczne.

Na zakończenie przemówienia na Uniwersytecie w Hawanie papież przypomniał słowa ks. Vareli do uczniów: *Powiedz im, że są umiłowaną nadzieją ojczyzny i że nie ma ojczyzny bez cnoty, a cnota nie godzi się z bezbożnością.*

Natomiast podczas mszy w Hawanie papież przywołał słowa José Martíego: *Nauczanie José Martíego na temat miłości między wszystkimi ludźmi ma głęboko ewangeliczne korzenie i przewyższa tym samym fałszywy konflikt wiary w Boga i służby ojczyźnie. Martí pisze: „Czysta, bezinteresowna, prześladowana, umęczona, poetyczna i prosta religia Nazarejczyka pociągnęła wszystkich uczciwych ludzi (...) Każdy naród powinien być religijny. Nie tylko jest nim w swej istocie, ale musi nim być dla swojego pożytku. Naród niereligijny skazany jest na wymarcie, albowiem nic w nim nie zasila cnoty. Nie-sprawiedliwości ludzkie gardzą cnotą; trzeba, aby jej gwarancją była sprawiedliwość niebieska”.*

Nieprzypadkowo chyba ostatni dzień wizyty Jana Pawła II przypadł w święto nawrócenia św. Pawła. To wspomnienie dobrze oddaje istotę rewolucji, jakiej dokonał Chrystus, a jest nią nawrócenie, przemiana serca. Papież zwrócił na to uwagę na zakończenie spotkania z duchowieństwem i osobami zakonnymi w katedrze hawańskiej: *Ostatnia Eucharystia sprawowana na placu Rewolucji prowadzi do niezwykle znaczącego wniosku, że nawrócenie Pawła jest głęboką, stale trwającą i świętą rewolucją, która zachowuje swoją wartość po wszystkie czasy.*

Przesłanie

Homilie papieskie podczas mszy św. w Santa Clara, Camagüey i Hawanie kolejno dotyczyły problemów rodziny, młodzieży i troski o dobro wspólne opartej na dobrych relacjach między państwem a Kościołem. Jan Paweł II wyraźnie podkreślał, że przyszłość Kuby, jak każdego innego kraju, jest zależna od budowania na trwałych wartościach ewangelicznych, na stabilnej rodzinie, młodych, którzy nie obawiają się przyjąć rzeczywistości i podjąć wyzwania powolnego przemieniania jej, na trosce o dobro wspólne.

W Santa Clara papież dużo mówił o przyszłości, której gwarancją powinna być rodzina, Kościół i szkoła. Powinny one tworzyć jedną wspólnotę edukacyjną, gdzie kubańskie dzieci mogłyby „wzrastać

w człowieczeństwie". Nie lękajcie się, otwórzcie rodziny i szkoły na wartości Ewangelii Jezusa Chrystusa, które nie stanowią zagrożenia dla żadnego projektu społecznego.

W Camagüey Jan Paweł II zachęcał młodzież do życia godnego w oczach Boga, choćby miało to wiele kosztować i było przeciwne wzorcom lansowanym współcześnie: ...*przyjmijcie wezwanie do życia w pełni cnoty. Oznacza to, że macie być silni wewnętrznie, wielkoduszni, bogaci w najlepsze uczucia, odważni w prawdzie, śmiali w wolności, stali w odpowiedzialności, hojni w miłości, niezwykcy w nadziei. Szczęście można osiągnąć, zaczynając od ofiary. Nie szukajcie na zewnątrz tego, co możecie znaleźć w swoim wnętrzu. Nie oczekujcie od innych tego, do czego sami jesteście zdolni. Nie oczekujcie od innych, że będą za was takimi, jakimi macie być, i robią to, co wy macie zrobić. Nie odkładajcie na jutro budowy nowego społeczeństwa, gdzie wasze najszlachetniejsze marzenia nie byłyby poddane frustracji i gdzie moglibyście być twórcami własnej historii.*

Przesłanie papieskie na Kubie i dla Kuby streszcza się w słowach, które Ojciec Święty wypowiedział podczas mszy św. na placu Rewolucji: ...*Kuba ma chrześcijańską duszę, co doprowadziło ją do powołania uniwersalnego. Została wezwana do przewyciężenia izolacji i musi się otworzyć na świat, a świat musi się zbliżyć do niej, do jej narodu, do jej synów, którzy bez wątpienia stanowią jej największe bogactwo. Czas wejść na nowe drogi, jakich wymagają czasy odnowy, w których żyjemy, na progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej.*

Piotr Samerek SJ

