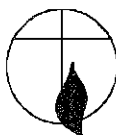


przegląd powszechny

2/930/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, 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. naczelny)

Dariusz Kowalczyk SJ

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 49-02-39

(022) 48-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 48-09-78

Prenumerata:

roczna 66,00 zł

za 1 półrocze 36,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 I 1999 r.

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

Spis treści

Dariusz Kowalczyk SJ

Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?

Wokół encykliki „Fides et ratio”

137

Nowa encyklika ukazuje, że przepaść wykopana przez fideizm i racjonalizm między wiarą i rozumem oddala od prawdy, a zatem ogranicza zarówno doświadczenie wiary, jak i możliwości poszukiwań intelektualnych człowieka. Wiara, która nie dostrzega konieczności rozumienia samej siebie, staje się niezdolna do dialogu. Rozum, który pozostaje ślepy na doświadczenie wiary, wchodzi na drogę degradacji.

ks. Alfons J. Skowronek

Charyzmat celibatu – format posługi w Kościele

148

Wolność wyboru między bezżennością a małżeństwem – w łączności z przyjęciem święceń kapłańskich – wyzwoliłaby pewne impulsy sprzyjające rozwojowi osobowej dojrzałości księży. Mogłaby się przyczynić do znacznego dowartościowania bezżennego stylu życia. Ewentualna zmiana prawodawstwa celibatu nie rozwiąże jednak alarmującego braku powołań kapłańskich na świecie.

Marek Blaza SJ

Kapłaństwo w Kościołach wschodnich

162

Kościoły wschodnie, trzymając się niezachwianie swych zwyczajów i dyscypliny, pokazują nam inne oblicze kapłaństwa, którego źródłem jest Chrystus. Być może ta specyfika kapłaństwa pozwoli pogłębić refleksję nad kapłaństwem w Kościele łacińskim oraz w dialogu katolicko-protestanckim.

ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijanin a Stary Testament (dokończenie)

175

Nie tylko Nowy Testament, ale również Stary Testament ma aspekt chrystologiczny, który rozpoznany i przyjęty prowadzi ku Chrystusowi. Jeśli chrześcijanie nie znają bądź nie doceniają Starego Testamentu, lekceważą ów wymiar, tracąc w ten sposób część swego tożsamości.

Jacek Krawczyk
Wiersze

187

bp Jan Chrapek CSMA

**Świadectwo o formacji kapłańskiej
w dziedzinie mass mediów**

189

Należy uczynić wszystko, aby biskupi, kapłani i katolicy świeccy uświadomili sobie rolę nowych technologii komunikowania w kształtowaniu współczesnej cywilizacji.

bp Jan Chrapek CSMA

Grzegorz Dobroczyński SJ

Etyka reklamy

197

Obowiązkiem twórców reklam, ludzi promujących gospodarkę i nadawców mediów jest dbałość o integralny rozwój człowieka. W tym sensie reklama nabiera wartości etycznie pozytywnej bądź negatywnej.

Michał Horoszewicz

Kościół wobec międzywojennego antysemityzmu

205

W czerwcu 1938 r. na polecenie papieża trzej jezuici: Amerykanin, Francuz i Niemiec, zajęli się przygotowywaniem projektu encykliki dotyczącej antysemityzmu. Pracę przerwała na początku 1939 r. śmierć Piusa XI.

Michał Jagiełło

Jurgów i okolice

213

Każdej mniejszości zagrażają dwie choroby: poczucie osierocenia i pułapka kresowej stolicy.

Kazimierz Rogoziński

Refleksje nad mandalą cywilizacji zachodniej

223

Czy osiągnięcie fazy cywilizacji usługowej będzie również oznaczać, że ludzie skazani na pracę przede wszystkim w sektorze usługowym będą skłonni rzeczywiście świadczyć usługi, zwyczajnie – służyć?

**Z niedzieli na niedzielę (Agnieszka Bieniaszówna,
Maciej Bieniasz)**

231

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Skarby krakowskich klasztorów 233
(Zbiory OO. Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 24 IX – 22 XI 1998 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Na marginesie „Łgarza” 235
(Teatr Współczesny w Warszawie, „Łgarz” Carla Goldoniego, reżyseria – Giovanni Pampiglione)

Film

Jan Pniewski: Śmierć z ludzką twarzą 238
(„Joe Black”, reżyseria – Martin Brest)

Książki

Adriana Szymańska: Poetki trzech pokoleń 240
(Maria Kryńska, „Kształt chwili schwytanej”; Halszka Olsińska, „Czym jest ten kamik”; Krystyna Łucja Paluch-Staszkiel, „Liryki”)

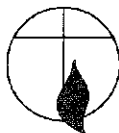
Mieczysław Orski: Apetyt na Sołowki 244
(Mariusz Wilk, „Wilczy notes”)

Tomasz Kot SJ: Semicka analiza retoryczna Biblii 246
(Roland Meynet, „Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do Spotkania”)

Tomasz Grodecki: Poznać i być poznany 247
(Hans Urs von Balthasar, „Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?”)

Stanisław Żurek: Chrystus pod Krasnymstawem 249
(Zbigniew Włodzimierz Fronczek, „Poprawki do portretu”)

Z życia Kościoła: Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Oceanii (Marek Blaza SJ) 252



Sommaire

Dariusz Kowalczyk SJ

Jérusalem, Athènes et l'Inde – que peuvent-ils avoir de commun?

Autour de l'encyclique „Fides et ratio”

137

Ce que montre la nouvelle encyclique c'est que le fossé creusé entre la foi et la raison par le fidéisme et le rationalisme, éloigne de la vérité et partant limite aussi bien l'expérience de la foi que les possibilités de recherches intellectuelles de l'homme. Une foi qui omet de voir la nécessité de se comprendre elle-même devient inapte au dialogue. Une raison qui reste aveugle à l'expérience de la foi emprunte le chemin de la dégradation.

abbé Alfons J. Skowronek

La charisme du célibat – format du ministère dans l'Église

148

Une liberté de choix entre le célibat et le mariage, conjointement avec la réception des Ordres, libérerait des impulsions favorables au mûrissement de la personnalité des prêtres. Elle pourrait contribuer à ajouter de la valeur à la vie dans le célibat. Toutefois, un changement éventuel de la règle du célibat, n'apporterait pas de solution à la rareté alarmante des vocations sacerdotales dans le monde.

Marek Blaza SJ

Le sacerdoce dans les Églises orientales

162

En s'en tenant inébranlablement à leurs usages et leur discipline, les Églises orientales nous montrent une autre physionomie du sacerdoce qui a pour source Jésus-Christ. Il se peut que cette spécificité du sacerdoce permette d'approfondir la réflexion sur le sacerdoce dans l'Église latine, et dans le dialogue catholico-protestant.

abbé Waldemar Chrostowski

Le chrétien et l'Ancien Testament (fin)

175

Non seulement le Nouveau Testament, mais également l'Ancien comporte un aspect christologique qui, identifié et accepté, conduit vers le Christ. Si les chrétiens méconnaissent ou n'apprécient à sa juste valeur l'Ancien Testament, ils se privent d'une partie de leur identité.

Jacek Krawczyk
Poésies187

*Mgr Jan Chrapek CSMA***Témoignage sur la formation sacerdotale dans
le domaine des mass media**

189

Il faut tout mettre en oeuvre pour que les évêques, les prêtres et les laïcs prennent conscience du rôle des nouvelles technologies de communication dans la formation de la civilisation d'aujourd'hui.

*Mgr Jan Chrapek CSMA**Grzegorz Dobroczyński SJ***L'éthique de la publicité**

197

Il est du devoir des créateurs des spots publicitaires de promotion économique, et des responsables des médias de se soucier du développement intégral de l'homme. En ce sens, la publicité peut prendre une valeur positive ou négative.

*Michał Horoszewicz***L'Église face à l'antisémitisme de l'entre-deux-guerres** 205

En juin 1938, sur recommandation du pape, trois jésuites: un Américain, un Français et un Allemand ont vaqué à la préparation d'une encyclique sur l'antisémitisme. Ce travail a été interrompu au début de 1939, par la mort de Pie XI.

*Michał Jagiello***Jurgów et sa région**

213

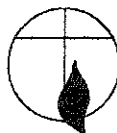
Chaque minorité ethnique est menacée par deux maladies: le sentiment de délaissement et le piège du poste des confins.

*Kazimierz Rogoziński***Réflexions sur le mandala de la civilisation occidentale** 223

Une fois parvenus à la phase de civilisation des services, les hommes voués essentiellement à travailler dans le tertiaire, seront-ils véritablement enclins à prêter des services, en d'autres termes – à servir?

Comptes rendus

233



„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Lutowy numer „Pośłańca” jest poświęcony cierpieniu. 11 lutego jest Dniem Chorych i wspomnieniem objawień Matki Bożej św. Bernadecie, o których w artykule „Tajemnica Lourdes” pisze ks. Jerzy Sernak SJ. „Druga Strona medalu” to I część artykułu Joanny Grodzickiej, który ukazuje dodatnie strony i wartość cierpienia. Ciekawe spojrzenie na nasze powszednie zmaganie się z krzyżem znajdziemy w artykule Tomasza Romanowskiego „Krzyża codziennego dźwiganie”.

Postać św. Klaudiusza, *wiernego sługi i doskonałego przyjaciela Jezusa*, przybliży artykuł Haliny Szewczyk. Warto również zwrócić uwagę na wywiad przeprowadzony przez Jaromira Kwiatkowskiego z dr. Peterem Rainą, *Hindusem, od którego możemy nauczyć się patriotyzmu*.

Cena 1 egz. wynosi 2,40 zł; przy prenumeracie zbiorowej (od 3 egz. wzwyż) przysługuje 25% rabatu, cena 1 egz. wynosi wtedy 1,80 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM (tel. 429-18-88). Właściwą kwotę należy wpłacić na konto: Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, BSK S.A. O/Kraków, nr rach.: 10501445-1202272884.

KOMUNIKAT JURY II EDYCJI KONKURSU POETYCKIEGO IM. X. JÓZEFA BAKI OGŁOSZONEGO PRZEZ KWARTALNIK „FRONDA”

Jurorzy: Tomasz Burek (przewodniczący), Krzysztof Koehler, Dariusz Suska i Wojciech Wencel na posiedzeniu 17 XII 1998 r. przyznali dwie pierwsze nagrody w wysokości po 800 USD: ANNIE PIWKOWSKIEJ i ARTUROWI GRABOWSKIEMU, oraz wyróżnili kwotą 400 USD RAFAŁA KIERZYNKĘ.

Dariusz Kowalczyk SJ

Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?

Wokół encykliki „Fides et ratio”

Usłyszawszy radosne zawołanie: Chrystus zmartwychwstał! – ktoś mógłby sceptycznie zapytać: A skąd to wiadomo? Zapytany mógłby się zgorszyć i nazwać oponenta np. niedowiakiem albo (post)komunistą. Mógłby też, zaskoczony takim pytaniem, mówić coś o wierze, która jest łaską, a więc dobrowolnym darem Boga dla człowieka. A może wskazałby jakiś autorytet lub odwołał się do własnych doświadczeń i przeżyć duchowych. Możliwe jest także, iż uległby apologetycznej pasji w wynajdowaniu coraz to nowych DOWODÓW na to, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał. Słowem, nasze reakcje na czyjeś powątpiewanie dotyczące wiary, którą wyznajemy, są bardzo różne. Niestety, nie wszystkie są zgodne z wezwaniem Pisma Świętego: *Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest* (1 P 3,15). Rodzi się tutaj pytanie: W jaki sposób można uzasadnić nadzieję płynącą z wiary? Jakiegokolwiek odpowiedzi byśmy udzielili, każda musi się opierać na jakimś (przed)rozumieniu relacji pomiędzy wiarą a rozumem. Patrząc z innej, głębszej perspektywy, powyższa kwestia dotyczy możliwości, albo warunków możliwości, prawdy w wierze. Ostatnia encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio” prezentuje – w kontekście współczesnej sytuacji – to, co Kościół powiedział na ten temat.

Czy prawda istnieje?

Pobieżne nawet przyjrzenie się mentalności tzw. dzisiejszego człowieka, pozwala zauważyć, iż zasadniczy problem relacji

„wiara – rozum” nie dotyczy zachwiania równowagi pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami ludzkiej egzystencji, ale polega raczej na negowaniu prawdy jako takiej. Jeśli bowiem wiara i rozum są – jak ukazuje już w pierwszym zdaniu encyklika – dwoma skrzydłami, *na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy*, to warunkiem sensowności refleksji nad wiarą i rozumem jest przyjmowanie co najmniej istnienia prawdy.

W „Fides et ratio” czytamy: *W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie* (nr 5). Ten brak wiary w istnienie prawdy rości sobie ponadto pretensje do bycia jedynym w pełni tolerancyjnym światopoglądem. Rozumowanie jest tutaj proste (żeby nie powiedzieć prostackie): trwanie przy jakimś poglądzie i bronienie go jako prawdziwego wiąże się prawie zawsze z krytycznym stosunkiem do zdania przeciwnego, a taki krytycyzm jest nietolerancją. Prawdziwa tolerancja – twierdzą współcześni prorocy political correctness – polega na traktowaniu wszystkich poglądów jako równouprawnionych. Dotyczy to w ich mniemaniu przede wszystkim spraw wiary. Stąd często powtarzany banał, że wszystkie religie są tak samo wartościowe, a jeśli ktoś twierdzi inaczej, to tkwi w błędzie albo nawet w grzechu nietolerancji.

Z postawą tą współbrzmia pewne koncepcje filozoficzno-teologiczne ze Wschodu. *Odbierają one (...) prawdzie – czytamy w „Fides et ratio” – charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych* (nr 5). A skoro tak, to Budda, Jezus i Mahomet są tak samo ważni. Na uwagę, że przecież albo Jezus był prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, albo nim nie był, a jeśli był, to wtedy jest niewątpliwie nieskończenie bardziej godny wiary niż Budda, człowiek Wschodu mógłby po prostu wzruszyć ramionami... Ewentualnie

mógłby nam opowiedzieć taki oto koan: Pewien mistrz zen wziął łopatę do ręki i powiedział do swoich uczniów: Jeśli ktoś z was powie, że trzymam w ręku łopatę, ten nie ma pojęcia o filozofii zen, a jeśli ktoś stwierdzi, że nie trzymam w ręku łopaty, wówczas odpowiem: Jak to?! Przecież trzymam w ręku łopatę.

Takimi właśnie paradoksalnymi opowieściami Wschód chce wyrazić prawdę, że prawda jest niewyraźna. Dlatego człowiek musi porzucić swoje pojęcia (wyrazy), aby doświadczyć prawdziwego oświecenia. Ojciec Józef Bocheński kpił sobie zupełnie NIETOLERANCYJNIE z tego sposobu myślenia, twierdząc, że cała mądrość Wschodu przez cztery tysiące lat nie zdołała odkryć tego, do czego doszedł Arystoteles, a mianowicie, że coś nie może być czarne i białe w tym samym czasie i pod tym samym względem (tzw. zasada niesprzeczności). Być może o. Bocheński był trochę zbyt złośliwy wobec wschodniej mentalności, bo przecież pomaga ona pamiętać, że istota prawdy nie da się ująć w formułki. Z drugiej jednak strony odmawianie ludzkiemu językowi zdolności wyrażania prawdy, a nie tylko częściowych opinii, grozi tym, że ludzkie poszukiwania ugrzęzną *na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu* (nr 5).

Co więcej, założenie, że wszystkie opinie mają równą wartość, jest w gruncie rzeczy wymierzone przeciwko dialogowi. Warunkiem możliwości dialogu jest bowiem realna, a nie tylko pozorna, różnica pomiędzy poszczególnymi stanowiskami. Jeśli natomiast na wstępie umówimy się w imię swoiście pojmowanej tolerancji, że wszyscy mamy tak samo rację, to właściwie dalsza rozmowa nie ma sensu... Możemy spokojnie się rozejść, by zasiąść np. przed telewizorami. Dlatego encyklika przekonuje, iż *wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi* (nr 92).

Warto jeszcze podkreślić, że wiara w istnienie prawdy nie oznacza roszczenia sobie pretensji do jej posiadania w taki sposób, w jaki posiada się jakiś przedmiot. Encyklika „Fides et ratio” podkreśla, że *każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana*

w ostatecznym objawieniu Bożym: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Ostatecznie prawda – jak głosi chrześcijaństwo – jest prawdą osobową; jest nią Jezus Chrystus. Osoby natomiast, a tym samym prawdy, nie można zredukować do poziomu posiadanego przedmiotu.

Dramat rozdziału między wiarą a rozumem¹

Jeśli uznamy, że prawda istnieje, a w związku z tym istnieje także błąd, co z kolei sprawia, że nie wszystkie opinie (światopoglądy) mają równą wartość, to możemy wówczas postawić problem dochodzenia do prawdy. Encyklika nawiązuje do konstytucji „Dei Filius” I Soboru Watykańskiego z 1870 r. i stwierdza – jak już zauważyliśmy – że człowiek poznaje prawdę dzięki wierze i rozumowi: *Istnieje podwójny porządek poznania różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego* (nr 9)².

Zasadnicza kwestia nie polega jednak na przedstawieniu różnicy między wiarą a rozumem, ale na ukazaniu, iż rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, choć każda (...) ma własną przestrzeń, w której się realizuje (nr 17). Dlatego Kościół zawsze odrzucał z jednej strony FIDEIZM odznaczający się fundamentalistyczną nieufnością w stosunku do rozumu, a z drugiej strony RACJONALIZM rozszerzający władzę rozumu naturalnego na całą sferę poznawczą. Racjonalizm dochodził albo do przypisania rozumowi zdolności poznania wszystkich prawd wiary (również prawdy o Trójcy Świętej), albo – przeciwnie –

¹ Jest to tytuł jednego z podrozdziałów encykliki.

² Zob. *Breviarium fidei*, I, 60.

do ograniczenia sfery poznania przez wyłączenie z niej kwestii wiary, co z kolei prowadziło do stwierdzenia, że rozprawianie o tym, co nie daje się poznać samym rozumem, jest pozbawione jakiegokolwiek sensu.

Jan Paweł II zauważa, że *problemy z przeszłości powracają, ale w nowej postaci* (nr 55). Do najbardziej niepokojących należy zwątpienie w *filozofię o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejacą wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego* (nr 83). Papież zachęca więc, aby filozofowie *nie stawiali sobie nazbyt skromnych celów swojej refleksji filozoficznej* (nr 56). Trzeba zaznaczyć, że zwątpienie w zdolność poznania prawd nieprzemijających jest wynikiem postawy zarówno fideistycznej, jak i racjonalistycznej. Ojciec Święty wskazuje na niebezpieczeństwo zwężenia perspektywy wiary, a tym samym sfery poznawczej, przez traktowanie twierdzeń filozoficznych – w imię pewnego racjonalizmu – jako wiążących dla badań teologicznych (zob. nr 55). Z drugiej zaś strony w encyklice możemy znaleźć takie oto zdanie: *Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela (...) brak zainteresowania filozofią* (nr 61).

„Fides et ratio” ukazuje, że wykopana przez fideizm i racjonalizm przepaść między wiarą i rozumem oddala nas od prawdy, a tym samym ogranicza zarówno doświadczenie wiary, jak i możliwości poszukiwań intelektualnych człowieka. Wiara, która nie dostrzega konieczności podejmowania wysiłku rozumienia samej siebie, staje się niezdolna do dialogu, który stanowi element ewangelizacji. Zauważmy, że gdyby wiara, wyrażona pierwotnie językiem biblijnym, nie była zdolna do refleksji filozoficznej, to nie byłoby możliwe jej spotkanie z dziedzictwem myśli Greków, a w konsekwencji nie byłoby języka dzisiejszej teologii ani wielu sformułowań dogmatycznych. Rozum zaś, który pozostaje ślepy na doświadczenie wiary, wchodzi na drogę stopniowej degradacji: staje się „rozumem instrumentalnym”, pozwalającym jedynie *osiągać doraźnie cele, czerpać korzyści i sprawować władzę* (nr 47). Innymi słowy, wiara bez rozumu staje się pusta, tzn. pozbawiona kontaktu z rozumieniem otaczającego nas świata; rozum natomiast bez

wiary jest ślepy, tzn. ograniczony poszukiwaniem doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co ulotne i tymczasowe. Pusta, czyli nierozumna wiara broni samej siebie albo przez zamknięcie się w kokonie własnej pseudopewności (gnozy), albo przez całkowicie bezkrytyczne przyjmowanie tego, co aktualnie modne. W Polsce nietrudno zauważyć obydwie postawy. Tym bardziej trzeba podkreślać, że zarówno chora podejrzliwość wobec tego, co nowe, jak i supertolerancyjne otwarcie się na wszystko mają to samo źródło: niewiedzę albo bezrozumność.

Ewangelia i kultura

Problem wiary i rozumu można zobaczyć w perspektywie relacji między kulturą a Ewangelią. Chrześcijaństwo nie byłoby tym, czym jest, gdyby nie jego zdolność wejścia – jak to już powiedzieliśmy – w nową, inną niż semicka, kulturę. Bez możliwości twórczego spotkania z ówczesnym światem basenu Morza Śródziemnego wspólnota chrześcijan pozostałaby jedynie żydowską sektą. Ewangelizacja Europy, wyjście chrześcijaństwa daleko poza ramy judaizmu nie byłoby możliwe bez inkultracji, czyli pozytywnego odczytania kultury Greków i Rzymian. Co więcej, Ewangelia dociera do człowieka jedynie za pośrednictwem kultury. Rozumiał to już św. Paweł, który nie unikał rozmów z filozofami epikurejskimi i stoickimi, a punktem wyjścia jego słynnej mowy na Areopagu był fakt, że Ateńczycy wzniesli wiele ołtarzy, w tym ołtarz z napisem *Nieznanemu Bogu* (zob. Dz 17,16-34). Encyklika wskazuje na pionierów konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną: św. Justyna (zm. ok. 167) i św. Klemensa Aleksandryjskiego (zm. ok. 215). Ten ostatni np. pojmował filozofię jako wstępne wprowadzenie w wiarę chrześcijańską i przygotowanie do Ewangelii. Jak niekiedy bolesne i pełne napięć może być to przygotowanie, pokazuje nam szczególnie historia pierwszych wieków: nie brakowało przecież synodów, podczas których szacowni biskupi i teolodzy okładali się nie tylko argumentami, ale również po prostu kijami.

I choć wydaje się, że dziś straciliśmy wiele z pierwotnego entuzjazmu odkrywania prawdy, to Kościół nie przestaje prowa-

dzić twórczego dialogu z kulturą. Tylko w ten sposób może odnajdywać i wyrażać to, co ma do zaoferowania, czyli Ewangelię, w zmieniającym się świecie. *Ewangelizacja to także spotkanie z kulturą każdej epoki* – powiedział Jan Paweł II podczas ostatniej wizyty ad limina biskupów polskich w Watykanie.

Z drugiej strony również kultura potrzebuje doświadczenia wiary. Co się bowiem dzieje, gdy kultura traci zmysł transcendencji, wycucie tego, co Boskie? Można zaryzykować twierdzenie, że zostawia ona wówczas pole pseudokulturze o magicznym charakterze (ezoteryzm, okultyzm itp.). Zauważmy, że również w wielu dociekaniach naukowych może się pojawić, a nawet dominować element magiczny. Czymże bowiem była i jest magia? Chodzi w niej o dotarcie do istoty rzeczywistości i to w taki sposób, by tą rzeczywistością manipulować. Czy taką manipulacją, związaną w gruncie rzeczy z mentalnością magiczną, nie byłoby np. klonowanie ludzi lub umożliwianie 65-letniej kobiecie zostania matką?

Kultura i wiara potrzebują się nawzajem, by mogły się obronić przed manipulacją ideologiczną. Kultura bez transcendencji właściwej wierze jest bezbronna wobec mentalności magicznej i nastawionej na zysk pseudokultury; wiara zaś bez wcielenia w kulturę jest ulotna, niezdolna do uwiarygodniania samej siebie, a ponadto podatna na sekularyzację nadziei przez politykę. Jeśli Europa przestanie być Europą – że nawiążę do wypowiedzi bpa J. Zycińskiego – to nie dlatego, że ktoś przycisnie guzik wyrzutni atomowej, ale na skutek nieustannego równania w dół, czynienia z przeciętności i miernoty ostatecznego kryterium ocen i decyzji. By tak się nie stało, potrzeba, aby kultura i Ewangelia, *wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię* (nr 48). Dodajmy, że wewnętrzna więź kultury i wiary nie istnieje w abstrakcji, tylko w ludzkich sercach i umysłach. Stąd potrzeba nowych, konkretnych przestrzeni twórczego dialogu pomiędzy ludźmi wiary a ludźmi kultury i nauki, co oczywiście nie znaczy, że są to dwie oddzielone od siebie grupy.

Jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa największym problemem, a jednocześnie szansą była konfrontacja z kulturą

grecko-rzymską, tak na progu trzeciego tysiąclecia, wydaje się, najważniejszym wyzwaniem dla Ewangelii jest kultura azjatycka. W encyklice „Fides et ratio” Ojciec Święty pisze: *Nasze pokolenie staje wobec podobnych problemów, jakim musiał sprostać Kościół pierwszych wieków. Myślę tu przede wszystkim o krajach Wschodu, niezwykle bogatych w bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne. Szczególne miejsce wśród nich zajmują Indie. (...) Zadaniem dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobyć z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską* (nr 72).

Zadanie, jakie stawia papież, nie jest łatwe i nie może być realizowane bez napięć. Świadczy o tym chociażby sprawa hinduskiego jezuity, ojca de Mello, czy też najnowsze kontrowersje wokół książki belgijskiego jezuity, który przez prawie 40 lat pracował właśnie w Indiach, Jacques’a Dupuis. W tym ostatnim przypadku Kongregacja Doktryny Wiary sformułowała pewne pytania-zarzuty dotyczące najnowszej książki Dupuis o teologii pluralizmu³, na które autor musi odpowiedzieć w określonym czasie.

Problem spotkania z myślą Wschodu polega m.in. na tym, że – jak czytamy w encyklice – *kiedy Kościół styka się po raz pierwszy z wielkimi kulturami, nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-łacińskiej* (nr 72). I tak np. w języku filozofii Wschodu brakuje wystarczającej koncepcji osoby, co prowadzi do trudności w przyjęciu sformułowań chrystologiczno-trynitarnych. Wyrażenie „Bóg jest Osobą” (ewentualnie trzema Osobami) budzi u człowieka Wschodu naturalny odruch sprzeciwu. Wydaje mu się bowiem, że takie sformułowania ograniczają nieograniczonego Boga.

Dramatyczne pytanie postawione przez Tertuliana (zm. ok. 220) *Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima?* – u początków trzeciego tysiąclecia musi zostać poszerzone: *Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?* Trzeba żywić nadzieję, że coraz większe znaczenie ludzi z Dalekiego Wschodu w Koś-

³ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997.

ciele sprawi, iż chrześcijaństwo lepiej zrozumie samo siebie, nie tracąc swych żydowskich i grecko-lacińskich korzeni. Nie miałyby żadnego sensu takie otwarcie się chrześcijaństwa na inną kulturę, które jednocześnie wiązałoby się z odrzuceniem dotychczasowego dziedzictwa. Ponadto nie można mylić – czytamy w encyklice – *śluszej troski o zachowanie specyfiki i oryginalności myśli hinduskiej z poglądem, że dana tradycja kulturowa powinna pozostać zamknięta w swojej odrębności i umacniać się przez opozycję wobec innych tradycji, co byłoby przeciwstawne samej naturze ludzkiego ducha* (nr 72). Z tego wynika również, że istnieją aspekty danej kultury, które nie tyle stanowią jej bogactwo, ile raczej słabość i powinny zostać poddane oczyszczeniu. Trudno przecież upierać się, że np. system kastowy należy do niezbywalnych zdobyczy kultury hinduskiej. To, co było *zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan* (1 Kor 1,23), czyli Chrystus ukrzyżowany, pozostanie trudnym wyzwaniem dla każdej filozofii (zob. nr 23).

Miłość prawdy – prawda miłości

Rozpoczęliśmy te rozważania od problemu istnienia prawdy, by potem podjąć kwestię relacji pomiędzy rozumem i wiarą czy też kulturą i Ewangelią. Ukazywaliśmy potrzebę odnalezienia – właśnie w imię prawdy – jedności pomiędzy wiarą a refleksją filozoficzną. Encyklika wskazuje jednak – choć moim zdaniem w sposób niewystarczający – na inny jeszcze, głębszy aspekt *fides et ratio*, a mianowicie na perspektywę miłości. Czyni to, m.in. odwołując się do św. Anzelm, który podkreśla, że *rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać* (nr 42). Filozofia zatem nie tylko jest umiłowaniem mądrości, ale również, jeśli nie przede wszystkim, **MĄDROŚCIĄ MIŁOŚCI**.

Człowiek nie poszukuje jedynie prawdy abstrakcyjnej lub użytecznej w sensie technicznym (np. konstrukcja coraz lepszych komputerów), ale chodzi mu o prawdę bycia z drugim człowiekiem, czyli o mądrość miłości. Dlatego papież podkreśla, że *człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz*

poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć (nr 33). Można powiedzieć, że ostatecznie człowiek poszukuje prawdy osobowej, do której dochodzi się *nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenia innym osobom* (nr 33).

Perspektywa miłości pozwala lepiej zrozumieć jedność poznania rozumowego (wiedzy) i wiary (zawierzenia). Zauważmy, że ta właśnie jedność umożliwia podejmowanie najważniejszych decyzji życiowych, jak np. decyzja o małżeństwie, założeniu rodziny. Miłość, która przynagla człowieka do wyznania: „Chcę być z tobą przez całe życie”, nie daje się zredukować do czysto rozumowej kalkulacji, ale to przecież nie znaczy, że jest bezrozumna. Co więcej, w autentycznej relacji miłości dzieje się tak, że bezwarunkowe zaufanie pozwala bardziej rozumieć drugą osobę, a rozumienie z kolei pozwala wzrastać wzajemnemu zaufaniu. Miłość i zaufanie nie są czymś w opozycji do czysto racjonalnych ocen i argumentów: to właśnie miłość pozwala naprawdę poznać wartość drugiego człowieka i dostrzec niejako rozumowe argumenty „za tym człowiekiem”, które bez miłości są niezauważalne. Te ARGUMENTY zaś pogłębiają relację miłości.

Warto tutaj nawiązać do analiz P. Rousselota (zm. 1915), który – moim zdaniem – mógłby się z powodzeniem znaleźć obok św. Tomasza w encyklice „Fides et ratio”. W swojej słynnej książce „Les Yeux de la foi” Rousselot stwierdza, że osąd wiarygodności (rozum) oraz akt wiary (zawierzenia) konstytuują jeden, niepodzielny akt: *Dostrzeganie wiarygodności i wyznanie prawdy są tym samym aktem*⁴. Innymi słowy, wiara, która jest łaską, pozwala dostrzec rozumowe powody własnej wiarygodności, a ta wiarygodność z kolei ukazuje rację i sens wiary. Przy czym tzw. argumenty za wiarą nie są argumentami apodyktycznymi (typu dowodu matematycznego). Człowiek dostrzega, dzięki oczom wiary, powody, by wierzyć, ale nie jest zdeterminowany do wierzenia. To wzajemne zawężenie wiary, racjonalności i wolności można ująć w perspektywie miłości, która wzbudza zdolność poznania i czyni akt wiary aktem wol-

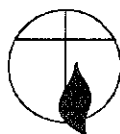
⁴Zob. tłum. wł.: P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, Milano 1974, s. 50.

nym. Rousselot stwierdza: akt wiary jest racjonalny, ponieważ dostrzeżone znaki prowadzą świadectwo porządku naturalnego ku nowej prawdzie. Akt ten jest wolny, ponieważ człowiek może odrzucić, jeśli chce, miłość dobra nadprzyrodzonego⁵.

Miłość jest zatem aktem, w którym racjonalność (rozumność), wiara (ufność) i wolność znajdują się w ścisłym związku, zachowując jednocześnie swą specyfikę. Dlatego chrześcijaństwo nie przestaje głosić na różne sposoby godności człowieka powołanego do kochania i do bycia kochanym. Ostatecznie jedność naturalnej godności człowieka jako istoty rozumnej i wolnej oraz godności wypływającej z jego nadprzyrodzonego powołania wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego⁶ (zob. nr 60). A tajemnica Słowa, które stało się ciałem, jest tajemnicą Miłości. Nie można zatem zrozumieć relacji pomiędzy FIDES i RATIO bez ich odniesienia do AMOR.

⁵Zob. R. Latourelle, R. Fisichella (wyd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, s. 219.

⁶*Gaudium et spes*, nr 22.



ks. Alfons J. Skowronek

Charyzmat celibatu – format posługi w Kościele

W religijnej literaturze popularno-budującej, a nieraz i w podniosłej mowie niektórych dokumentów Kościoła (zwłaszcza w okolicznościowych adhortacjach do kapłanów), PRAWO celibatu bywa wzniośle nazywane perłą. Jeśli ktoś chce, do klejnotów zaliczyć może na równi i sakramentalne małżeństwo. Te i inne szczytne pleonazmy niczego jednak do rzeczy nie wnoszą. Wszelkie prawa, łącznie z tzw. prawem celibatu czy prawem małżeńskim, miłości – będącej prawdziwie ich perłą – nie stwarzają, jedno jedyne natomiast poruszenie miłości z miejsca komentuje i doskonali każde prawo. Ponadziemskie mówienie o celibacie w zasadzie nie jest pozbawione piękna, a nawet pewnej głębi: albowiem nawet zbrukana i z błota wydobyta perła nigdy nią być nie przestaje.

Rzeczowe określenie kapłańskiego celibatu sprowadza się tymczasem do jakże suchego i „technicznego” niemal terminu „charyzmat”, co literalnie przekłada się jako DAR DANY OD BOGA DO SŁUŻBY NA RZECZ DRUGICH¹. Celibat jako specyficzny styl pracy dla królestwa Bożego jest charyzmą, którą przyjąć i zachować można tylko w modlitwie prośby i dziękczynienia. Trzeźwe te ujęcia wybiegają daleko poza i ponad kwiecistą mowę o perle. Z gąszczy rozlicznych uzasadnień teologicznych, jakie przez stulecia pojęciowego docierania się celibatu przytaczano za jego istnieniem, wydobądźmy tu tylko kilka haseł powtarzających się najczęściej. Dodajmy też od razu: dzisiejszy

¹ Eklezjalnie poprawna definicja charyzmatów brzmiałaby: „Charyzmaty są wyzwolonymi przez Ducha Świętego darami, służącymi budowaniu i wzrostowi Kościoła Ciała Chrystusa. Z definicji tej wynika, że charyzmaty nie służą w pierwszym rzędzie celom osobistego uświęcenia”. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 284.

kapłan, szczególnie zaś młody adept seminarium duchownego, akceptując tradycyjne a czcigodne sposoby elokwencji na ten temat, zwykł je nie tyle krytycznie „ostukiwać” na ich współczesną przyswajalność czy nośność, ile wchodzić w rzeczowy dialog z nimi. Taki dialog ma na myśli Jan Paweł II, gdy (w innym kontekście) w jego krąg wciąga – pewnie po raz pierwszy w historii – nawet prawdę już zdogmatyzowaną i nakłania do teologicznych rozmów międzywyznaniowych na temat prymatu papieskiego². Sławne powiedzenie: „Roma locuta, causa finita” – należałoby zatem zmodyfikować i zacząć mówić: „Roma locuta, causa NON finita” („Rzym przemówił, ale sprawa NIE JEST zamknięta!”). Zamknięty nie jest przecież – i to przede wszystkim! – trud naukowej, krytycznej analizy samego Pisma Świętego, która wypracowała wiele uznanych metody jego interpretacji, z historyczno-krytyczną na pierwszym miejscu.

Historyczne racje przemawiające za STOSOWNOŚCIĄ celibatu (a nie jego koniecznością) wydobywa Jan Paweł II w swej adhortacji do kapłanów „Pastores dabo vobis”, cytując w tym kontekście po prostu wypowiedź II Soboru Watykańskiego o celibacie, iż wśród ewangelicznych rad wyróżnia się *osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielany przez Ojca niektórym ludziom, aby mianowicie w dziewictwie czy w celibacie łatwiej niepodzielnym sercem poświęć się samemu tylko Bogu. Ta doskonała powściągliwość, zachowana ze względu na królestwo Boże, zawsze cieszyła się szacunkiem Kościoła jako znak i bodziec miłości i jako szczególne źródło duchowej płodności w świecie* (nr 29). Dalej zaś, pogłębiając eschatyczny wymiar celibatu,

² Papież artykułuje to życzenie w osobistym śmiałym pytaniu retorycznym. Odwołując się do wygłoszonej już w 1989 zachęty, by wszyscy chrześcijańscy pasterze i teologowie wspólnie jeli się zastanawiać nad właściwą formą sprawowania prymatu papieskiego i stwierdziwszy następnie, iż ogromu tego zadania samodzielnie nie jest w stanie wykonać, formułuje swe wielkie pytanie: „Czy zatem realna, choć niedoskonała komunია, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła (...)?” (*Ut unum sint*, nr 96).

papież przytacza myśl z innej swej adhortacji, „Familiaris consortio”: *W dziewictwie człowiek pozostaje w oczekiwaniu, także cieleśnie, na zaślubiny eschatologiczne Chrystusa z Kościołem, ofiarując się całkowicie Kościołowi i w nadziei, że Chrystus odda się Kościołowi w pełni prawdy życia wiecznego (tamże).*

W tekstach tych zawierają się istotne elementy przemawiające za praktyką celibatu w Kościele łacińskim. Jako dar wyróżniający się wśród ewangelicznych rad celibat jest zatem: a) darem Bożej łaski udzielanym pewnej kategorii ludzi; b) eschatycznym znakiem pełni Bożego królestwa; c) motoryczną siłą intensyfikującą miłość; d) postawą ułatwiającą pełne oddanie się Bogu.

Wymienione motywacje, które współcześnie stały się przedmiotem ożywionych dyskusji, zasługują na bliższe oświetlenie. Są to raczej ściśle teologiczne. Za celibatem zwykło się przytaczać mnóstwo innych uzasadnień (na przykład takich, jak: wymóg kultycznej czystości znany z przepisów Starego Testamentu; czystość ascetyczną nawiązującą do etyki greckiego i rzymskiego antyku; społeczny prestiż kleru jako stanu zwanego i różniącego się od świeckich; ekonomiczny interes Kościoła dbałego o zabezpieczenie swego materialnego stanu posiadania; łatwiejszy sposób sprawowania władzy itp.)³. Przykładowo wyliczone motywacje padają głównie ze strony przeciwników celibatu. Lojalnie trzeba przyznać, że beżenność księży istotnie stanowi rezultat olbrzymiego splotu okoliczności, także nieologicznych, związanych z realiami danej epoki historycznej. Jako takie zagadnienia te nie budzą dzisiaj większych emocji. Na dobre natomiast wywiązała się i trwa dyskusja wokół teologicznych podstaw celibatu.

Celibat – charyzmat i znak

SPOŁECZNE TŁO DZISIEJSZEGO KRYZYSU. Przed zobrazowaniem obszaru tej interesującej dyskusji warto bodaj na moment

³Zagadnienie to szerzej przedstawia G. Denzler, *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg Br. 1993, s. 60-104.

ukazać jej społeczny horyzont. Dzisiejszy człowiek wyrasta i żyje w klimacie, który celibatowi raczej nie sprzyja⁴. W anonimowych strukturach współczesnego społeczeństwa bezzenny może się poczuć istotą zagubioną, a przynajmniej usuniętą w cień wartkiego biegu życia. W tej sytuacji rośnie ranga małżeństwa z obiecującą perspektywą społecznej osłony, partnerskiej bliskości i komunikacji. Żyjący w małżeństwie ma w życiu publicznym niezaprzeczoną pozycję i to niezależnie od liberalnych poglądów na trwałość związków małżeńskich. Celibatariusz natomiast swoją pozycję społeczną dopiero musi sobie sam wypracować. Powszechne wręcz niezrozumienie dla życia w samotności tudzież szerzące się wątpliwości co do sensu takiej egzystencji nie ułatwiają bezzennym życia⁵. Pod ciśnieniem takiego nastawienia żyjący bezzennie kapłan może dojść do przekonania, iż jedynym dla niego ratunkiem jest wycofanie się w raczej wąskie ramy swej wspólnoty parafialnej, która jedynie – choć dzisiaj też już nie zawsze⁶ – rozumie i uznaje styl jego osobistego świadectwa życia.

Zmienił się także stosunek dzisiejszego człowieka do seksualności. Szeroko rozpowszechnione jest dzisiaj przekonanie, że bez zaakceptowania swej płciowości człowiek nie może osiągnąć zdrowej realizacji własnego człowieczeństwa. Jest to pogląd, który pozwala się zharmonizować z nauczaniem II Soboru Watykańskiego. Dla przykładu: o ile stary Kodeks Prawa Kanonicznego (1917) w kan. 1013 §1 wydawanie na świat potomstwa wysuwał jako główny cel małżeństwa, o tyle Vaticanum II na pierwszym miejscu wymienia międzyosobowo ubogacające oddanie się sobie małżonków, stawiając tę interpersonalną więź na równi z dobrem potomstwa (por. KDK, nr 48).

Do tych i zapewne wielu innych cech naszej współczesności dochodzi moment silnego nasycenia jej erotyką, seksualizmem. W mediach młodzież zderza się z trywializacją odnośnych norm

⁴ Por. K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen*, Freiburg Br. 1991, s. 12 nn.

⁵ Zwrócenie się dzisiaj do młodej kobiety przez „panna” wywoła u niej co najmniej szczerze zdumienie.

⁶ W Niemczech słyszałem o „postępowych” parafiach, których wierni usiłują wymusić na swym proboszczu zawarcie małżeństwa, ażeby żył „jak wszyscy ludzie”.

etycznych, płciowość jawi się jako zrozumiała sama przez się i niezobowiązująca gra i przygoda. Wprowadzane u nas do szkół wychowanie seksualne spotyka się z zarzutem odzierania tej sfery życia z nimbu miłości i związanej z nią odpowiedzialności.

W takiej atmosferze wyrasta, a potem wchodzi w mury seminarium duchownego kandydat do kapłaństwa. Dla adeptów dawniejszych pokoleń droga do stanu duchownego nie była najeżona podobnymi trudnościami. Wywodzili się z rodzin i środowisk katolicko zwartych i o wysokim respekcie dla beżennej formy życia. Panujący wówczas klimat wewnątrzkościelny postawy te rozwijał i konsolidował. Poza osłoną Kościoła snuła się jednak tu i tam smuga cienia. Wyłamanie się spod dyscypliny kościelnej było wówczas sprawą niezmiernie trudną i ryzykowną, a to, co się nieraz działo poza stateczną fasadą kościelnego ładu, było niewidzialne i do opinii publicznej raczej nie docierało.

Największe dzisiejsze obciążenie dla aspiranta kapłaństwa stwarza jednak rzucające się w oczy rozbijanie się życiowych więzi w małżeństwie i w rodzinie, załamywanie się egzystencji beżennie nawet wypróbowanych, i to zarówno wśród księży, jak i u zakonników, których styl życia uchodził jeszcze do niedawna za mniej problematyczny i łatwiejszy. Zjawiska te spowszedniały do tego stopnia, że już nie budzą powszechnego zgorszenia. Można nawet odnieść wrażenie, iż ryzyko rozpadnięcia się owych więzi zostaje z góry wkalkulowane w powołanie małżeńskie i kapłańskie. Decydując się na małżeństwo lub kapłaństwo, młodzi jakby mieli zakodowaną w podświadomości myśl, że wiadoma „godzina szczerości” ma prawo wybić w ich późniejszym życiu⁷. Nikogo dziś nie wzrusza fakt, że za tymi formami życiowego kryzysu często kryją się niewyobrażalne ludzkie dramaty i tragedie.

⁷W krajach zachodnich, cierpiących na alarmujący brak powołań kapłańskich, wydziały teologiczne są raczej zapelnione; w momencie podjęcia ostatecznej decyzji zostania księdzem studenci w większości przypadków zwykli się wycofywać w obliczu perspektywy, iż ta opcja miałaby ich wiązać na całe życie.

I na koniec: wolność, do której w Polsce zbudzono nas w samą północ wszechwładnego totalitaryzmu, na nowo pozwala snuć refleksje o istocie tolerancji i jej zakresie. Wyraźniej zaczynamy sobie uświadamiać, że jądro tolerancji to nic innego jak aktywny respekt wobec sumienia drugiego człowieka. Jest to wielki zew do życia w wolności, ale i czerwone światło sygnalizujące określone zagrożenie. Tolerancja przyznaje każdemu mężczyźnie i kobiecie prawo do kształtowania życia wedle własnych przekonań; sieć społecznego nacisku przestaje na tym odcinku funkcjonować. Tymczasem zaczyna się dzisiaj już mówić o TOLERANCJI REPRESYWNEJ, która może się okazać bardziej śmiertelna od jawnej wrogości. „Tak robią wszyscy!” – brzmi dewiza, dotąd żelazne prawo mody, dziś sięgająca po władanie etyką. Pokój z otoczeniem jawi się w oczach wielu jako wartość nadrzędna w stosunku do wewnętrznego pokoju z samym sobą. W konsekwencji topnieje odwaga kreatywnego protestu, decyduje natomiast niwelujący nacisk etyki przyrządzanej na małym płomieniu, czyli stylu życia z dala od inspiracji wielkimi ideałami.

Garść tych luźno kreślonych spostrzeżeń z nową siłą uwytkla nieme oczekiwanie kierowane do celibatariuszy. Stajemy wobec zadania odnowionego profilu współczesnego księdza, świadomego gruntu, na którym stoi: kto za styl swego życia obiera bezżenność, musi być osobowością wewnętrznie spójną, zdolną do spokojnej egzystencji w obliczu dzisiejszych strategii poduszczeń słanych przez falangi ludzi podążających po tzw. łatwiejszych ścieżkach życia. Beżżenny nie może, z Bożą łaską, utracić szacunku dla siebie samego, kiedy krok w krok zderza się z niezrozumieniem, a nawet jawnymi podejrzeniami. W sumie można powiedzieć, raczej ogólnie, że na celibat księży patrzy się dzisiaj z mniej lub więcej życzliwą obojętnością. Tym usilniej jawi się więc konieczność uwspółcześnionych interpretacji i uzasadnień celibatu.

Jak w tym świetle jawią się tradycją czcigodne uzasadnienia teologiczne celibatu? Mowa jest dziś o nacisku konieczności nowych racji dla bezżenności księży. Od Kościoła oczekuje się

odpowiedzi na pytanie, dlaczego WBREW WSZYSTKIEMU trwa przy obowiązkowym celibacie⁸.

CELIBAT: DAR I ZNAK CZY HARDY WYMÓG PRAWA? Wokół tego pytania zaczęła się i trwa cała intryga sporu. Żaden z najbardziej nieprzejednanych przeciwników celibatu nigdy nie zgłaszał zarzutów przeciwko beżzenności pochodzącej z dobrowolnego wyboru ze względu na królestwo Boże. Sprzeciw się jednak podnosi z chwilą, gdy beżzenność zostaje zadekretowana mocą paragrafu prawa kościelnego.

7 grudnia 1965 r. II Sobór Watykański uroczyście uchwalił „Dekret o posłudze i życiu kapłanów”. W dokumencie tym czytamy, że urzędowy celibat to *doskonata i dozgonna powściągliwość, zalecana przez Chrystusa ze względu na Królestwo niebieskie* (nr 16). Nawet niewprawne oko czytelnika zauważy, iż ten sam dokument już w następnym akapicie ową *powściągliwość zalecaną przez Chrystusa* zastąpi przez *prawo nałożone wszystkim mającym otrzymać święcenia kapłańskie*. Soborowy tekst zaznacza przy tym wyraźnie, że celibat nie jest związany z kapłaństwem węzłem konieczności. Powołanie do kapłaństwa nie utożsamia się zatem z powołaniem do celibatu. Z tego też powodu żonatych księży Kościołów wschodnich Sobór nie traktuje jako kapłanów niższej rangi, przeciwnie, *wszystkich, którzy w małżeństwie przyjęli prezbiterat, z wielką miłością zachęca, by (...) całkowicie i wielkodusznie nadal poświęcali swoje życie trzodzie im powierzonej* (tamże). Ojcowie soborowi podnoszą jednak z silnym naciskiem STOSOWNOŚĆ celibatu. Jest on *bowiem znakiem, a zarazem bodźcem miłości pasterskiej i szczególnym źródłem duchowej płodności w świecie* (tamże). W swym dalszym wykładzie dekret odwołuje się do racji wysokiej ODPOWIEDNIOŚCI celibatu, jakie w trakcie niniejszego artykułu z lekka już zostały poruszone. Zadaniem takich racji nie jest „udowadnianie” sensowności celibatu.

⁸Taki postulat formułuje wydany przez Sekretariat Konferencji Episkopatu Niemiec zbiór prac nt. współczesnej egzystencji kapłańskiej w opracowaniu 20 znakomitych teologów: *Priesterliche Lebensform*, Bonn 1984, s. 133.

Z toku soborowej myśli wynika jednak jasno, że dekret odżegnuje się od jakiejkolwiek formy antyseksualnego afektu, jaki znaczącą rolę odgrywał pod piórem starożytnych ojców i pisarzy Kościoła; motyw „czystości kulturalnej” nie wchodzi tu w rachubę (w nawiasie zauważmy, że regulowana prawem czystość Jezusowi była obca).

Kard. J. Ratzinger nie mówi niczego nowego, gdy paradoksalnie twierdzi, że przymus celibatu jest tylko jeden: musi być przyjęty w absolutnej wolności decyzji; nie jest to nawet celibat „obowiązkowy”, ponieważ już przed święceniami diakonatu, a potem jeszcze przed ordynacją kapłańską kandydat afirmuje pod przysięgą, iż na ten styl życia godzi się całkowicie dobrowolnie⁹. Ta przekonująca na oko argumentacja nie kasuje jednak obowiązującego prawa, które twardo stoi za wolnym aktem. P. Hünermann, następca Ratzingera na katedrze dogmatyki w Tybindze, powie, że moralnie prawa nie usprawiedliwia i nie umożliwia sam fakt, iż przedtem dobrowolnie zostało zaakceptowane, albowiem wymienione ograniczenie (celibat) musi być wartością moralną samą w sobie, niezależnie od motywacji i celu, jakie do tej decyzji doprowadziły. Albowiem prawodawstwo celibatu zderza się wtedy z fundamentalnym prawem człowieka – jego wolnością do zawarcia małżeństwa¹⁰.

Sporo jasności wprowadza w to jurydyczne zagadnienie znany dogmatyk flamandzki E.H. Schillebeeckx, wychodząc z danych nowotestamentowych, które jądra rzeczy nie ujmują w prawniczych terminach zobowiązania i nawet nie mówią o jakimś wysokim stopniu stosowności celibatu, lecz poruszają się po prostu na płaszczyźnie doświadczenia rzeczywistości wyrastającego z zapytania: Czy to, na co się ważyć, musi albo nie musi być takie? W danych biblijnych wybija się wyłącznie element charyzmatyczny. Pismo Święte nie kładzie nacisku ani na niezbędność wyzbycia się czegoś, ani na konieczność poniesienia ofiary, lecz mówi o zniewalająco-wyzwalającej radości związanej ze znalezieniem wielkiego skarbu. W obliczu tego

⁹ J. Ratzinger, *Salz der Erde*, Stuttgart 1997⁶, s. 211.

¹⁰ Za: G. Denzler, dz. cyt., s. 106.

odkrycia wszystko inne schodzi z planu. Olśniony znalazca bezcennego klejnotu jako czysty nonsens potraktuje pytanie, czy teraz z wszystkiego innego MUSI zrezygnować, że odtąd ciąży na nim PRZYMUS pójścia tylko za odkrytą superwartością. O taką samą sytuację chodzi w kwestii prawa celibatu, które znajduje się w stanie określonego napięcia z doświadczeniem życia: to, co dla konkretnej osoby żyjącej w olśnieniu bogactwa królestwa niebieskiego jest zrozumiałe samo przez się, przez prawo kościelne zostaje nałożone na wszystkich jako obowiązujący styl życia¹¹.

Z rozważań tych wynika przynajmniej jeden zasadniczy wniosek: rozwiązanie problemu nie tkwi bynajmniej w „zniesieniu”¹² celibatu, lecz sprowadza się do zmiany prawodawstwa regulującego ten obszar życia Kościoła. Wolność wyboru między bezżennością a małżeństwem – w łączności z przyjęciem święceń kapłańskich! – wyzwoliłaby niektóre impulsy sprzyjające rozwojowi osobowej dojrzałości księży. Taka swoboda wyboru mogłaby nawet przyczynić się do znacznego dowartościowania bezżennego stylu życia – mniejsza ilość, a większa jakość celibatu przyjmowanego i przeżywanego w ten całkowicie nieskrępowany sposób. A zresztą: jeżeli PRAWO celibatu zasadza się na pozytywnym a zmiennym, nawet odwołalnym postanowieniu kościelnego prawodawstwa – a nie pochodzi z prawa Bożego! – może ulec rewizji. Sytuację tę zwykł przypominać arcybiskup Mediolanu, kard. Martini.

Ewentualna zmiana prawodawstwa celibatu w zasadzie nie rozwiąże alarmującego braku powołań kapłańskich w świecie. Nieodpowiedzialne byłoby jednak stanowisko, że autentyczne potrzeby duszpasterskie będą poświęcane w imię względnej zasady. Aż się prosi o zacytowanie zdania Ratzingera; nazywając celibat życiowym zwyczajem (*Lebensgewohnheit*), pisze: *Żadnego, nawet tak głęboko zakotwiczonego i uzasadnionego*

¹¹ E.H. Schillebeeckx, *Het ambts-celibaat in de branding*, Bilthoven 1966, s. 94 n.

¹² Jest to bardzo lekkomyślne sformułowanie, które m.in. nie pozostawia miejsca na wolny wybór celibatu dla królestwa niebieskiego.

życiowego zwyczaju Kościoła nie należy uznawać za wielkość całkowicie absolutną¹³.

ESCHATYCZNY ZNAK I ŚWIADECTWO KRÓLESTWA BOŻEGO. Na wyeksponowaną przez Vaticanum II bezżenność w jej charakterze znaku zapowiadającego eschatyczną przyszłość królestwa Bożego zwykło się dziś znów spoglądać z pewnym sceptycyzmem. Nie bardzo nawet wiadomo, co przez bezżenność należy ściśle rozumieć. W Piśmie Świętym natrafiamy na różne pojęcia: powściągliwość, wstrzemięźliwość, dziewictwo, bezżenność, niezdolność do małżeństwa ze względu na królestwo niebieskie. Nade wszystko jednak posiadliśmy dzisiaj większą świadomość prawdy, iż znakiem wieszczącym zbliżanie się eschatonu jest (powinien być) każdy wierzący chrześcijanin, więcej: pod względem siły wymowy tego znaku „góruje” nad celibatem małżeństwo, które jest sakramentem, gdy celibat nim nie jest¹⁴. Kto wie, jak wypadłaby ankieta przeprowadzona wśród współczesnych wiernych na temat: „Małżeństwo i bezżenność jako formy świadectwa na rzecz królestwa Bożego”?¹⁵

Motywacja celibatu w randze czytelnego znaku szkicuującego wizję królestwa niebieskiego jest mimo to uzasadnieniem przemawiającym i do współczesnego człowieka. Ma swe oparcie w danych biblijnych. Ale i też nie zapominajmy, że Listy pasterskie Nowego Testamentu sprawowanie urzędu w gminie uzależniają od sprawdzenia się kandydata w małżeństwie i rodzinie, a nie w życiu bezżennym. Oto dosłowny tekst: *Biskup więc powinien być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnnie, sposobny do nauczania (...) dobrze rządzący własnym domem, trzymający dzieci w uległości, z całą godnością. Jeśli ktoś bowiem nie umie stanąć na czele*

¹³ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 213.

¹⁴ Każdy z siedmiu sakramentów jest znakiem prognozującym i rzutującym na eschatyczną przyszłość. Por. A. Skowronek, *Sakramenty wiary (...) w profilu ekumenicznym*, Włocławek 1995–1998, t. I–V.

¹⁵ Nieco starszą już literaturę na ten temat por.: B. Strack, *Ehe und Ehelosigkeit in ihrem Zeugnis für das Gottesreich*, w: *Leben in Ehelosigkeit*, Werl 1972, s. 110–116.

własnego domu, jakżeż będzie się troszczył o Kościół Boży? (1 Tm 3,2 nn.)¹⁶.

Trzeźwiej myślącego kandydata do kapłaństwa odgrywanie roli eschatycznego znaku może wprawić przynajmniej w pewne zakłopotanie. Któż chciałby być dla drugich znakiem i drogowskazem?! Czy taka funkcja nie byłaby wyrazem nie ukrywanego uroszczenia, gorszego od mentalności elitarniej? Człowiek żywiący o sobie skromne mniemanie – a taką istotą przede wszystkim winien być ksiądz – w ogóle do siebie nie dopuścił ambicji tej miary. W życiu będzie wprawdzie zabiegał o równowagę między słowem i czynem, świadom zaś rozizwolu między ideałem a rzeczywistością nie będzie tej przepaści jeszcze powiększał a niewiarygodną retorykę¹⁷.

Wysuwając liczne niebagatelne argumenty za stosownością celibatu księży na równi winniśmy się liczyć z racjami przemawiającymi za stosownością istnienia księży żonatych i ojców rodzin. Retorycznie niech zabrzmi pytanie: W jakim stopniu kapłański celibat pełni społecznie dzisiaj jeszcze charakter znaku eschatycznego świadectwa? Są księża, którzy szczerze wstydzą się związanych z celibatem wygód, na jakie mogą sobie pozwalać w sposób nie kontrolowany, o czym nawet pomyśleć nie może mężczyzna żonaty, bez reszty poruszający się w sieci twardych obowiązków stawianych mu przez małżonkę i dzieci.

CELIBAT USPRAWNIA DO PEŁNIEJSZEGO ODDANIA SIĘ BOGU. Twierdzenie o możliwości pełniejszego, a nawet pełnego oddania się Bogu, na które człowiek otwiera się w celibacie, może

¹⁶ Nowy Testament nie wspomina o prawie celibatu. U jego podstaw nie jest prawo, lecz kościelny zwyczaj. Jezus mówi o niezdatności do małżeństwa dla królestwa niebieskiego (Mt 19,12), o obietnicy życia wiecznego dla człowieka, który opuścił swą żonę (Łk 18,29), św. Paweł wyraża życzenie, by możliwie wszyscy ludzie żyli w tym stanie co on sam (1 Kor 7,7), podkreśla też, że tylko nieżonaty jest zdolny do niepodzielnego oddania się Panu (1 Kor 7,32).

¹⁷ Dla analogii: do niedawna za znak zwiastujący eschatyczną przyszłość uważano noszenie przez księży stroju duchownego. Ksiądz w sutannie znikł dzisiaj na dobre z obrazu ulicy. Najwidoczniej księża nie chcą pełnić tej roli znaku, pragną natomiast solidaryzować się z ludźmi o innych zawodach i żyjącymi w małżeństwie.

się przekształcić w wyniosłość, a nawet arogancję i deprecjację małżeństwa. Żyjący w małżeństwie nie byłiby wtedy zdolni do pełni poświęcenia się na służbę Bogu; takiemu podejrzeniu w oczywisty sposób przeczy wszelkie doświadczenie wiary. Czy w orbicie swoistej dyskredytacji małżeństwa nie znalazł się Sobór Trydencki, gdy głosił: *Jeśli ktoś twierdzi, że stan małżeński należy wyżej cenić niż stan dziewictwa lub celibatu i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostawać w dziewictwie lub celibacie niż być związanym węzłem małżeńskim – n.b.w.* (BF VII 605)? Krytyczne spojrzenie historyczne na tamte soborowe obrady podkreśla, iż Trydent był nie tyle soborem określającym prawdy wiary, ile warowną twierdzą obrony przed naporem szerzących się wówczas błędnych teorii, w których zwalczaniu dochodziło do absolutyzacji twierdzeń im przeciwnych. A poza tym: podczas gdy małżeństwo jest odwzorowaniem, symbolem, czyli znakiem miłości między Chrystusem i Kościołem, dziewictwo samo w sobie stanowi próbę życia tą rzeczywistością w przyjaźni z Bogiem i dlatego nie jest też sakramentem. Wspólnota miłości małżeńskiej przedstawia w „linii horyzontalnej” to, co miłość dziewicza próbuje wprost realizować w „linii wertykalnej”. Kontrowersja wokół wyższości celibatu nad małżeństwem jest w istocie rzeczy sporem jałowym, można bowiem też gubić się w bezpłodnych spekulacjach na temat wyższości małżeństwa nad bezżennością.

Bez jakiegokolwiek przesady wolno powiedzieć, że bezżenność jako styl życia jest świadomym wyborem i opowiedzeniem się za jego FRAGMENTEM. Mówiąc wyraźniej a dobitniej: celibat to nic innego jak określona forma ubóstwa. W tym sensie bezżenność może stać się subtelnym i nie narzucającym się gestem prawdziwego braterstwa. Miejsce bezżennego jest wtedy wszędzie tam, gdzie życie załamuje się, gdzie zadane rany już się może nie zablizniają. Celibat spontanicznie staje się wtedy znakiem nadziei, iż dla każdego człowieka jest otwarte życie w godności. Tutaj niejako samoczynnie wyrasta znak solidarności między ubogim, który stał się nim mimo woli, a ubogim z wolnego wyboru, czyli człowiekiem bezżennym.

W te konteksty dobrze wpisuje się celibat kapłanów. Celibat w żadnym wypadku nie jest kategorią czysto społeczną, która

księdza włączałaby w szeregi społecznego marginesu. Jego miejsce znajduje się raczej w społecznym epicentrum, kapłan jest obecny dla wszystkich bez różnicy; swe ubóstwo rozumie bowiem w rdzennym sensie biblijnym, jak daje temu wyraz Jezusowe Kazanie na Górze (Mt 5,1-12). Konkretniej: księdza można napotkać wszędzie tam, gdzie ludzie cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, gdzie należy nieść pokój i pojednanie. Pojednanie jest tym ludzkim zadaniem, z którym w różnych jego postaciach księdzu zawsze będzie „do twarzy”. Jako głosiciel Radosnego Orędzia kapłan swym stylem życia będzie musiał unaoczniać, że w poplątanej ludzkiej historii na zmianę kierunku nigdy nie jest za późno, że drzwi nigdy nie zatrzaśkują się definitywnie. W swym celibacie-ubóstwie kapłan urasta do roli urzędowego gwaranta, że historia człowieka nigdy nie traci charakteru obietnicy. Bezzennie żyjący kapłan wchodzi w bezpośredni kontakt z przekreślonymi historiami życia; zyskuje wziernik w dno ludzkich tragedii, w otchłanie te nie spogląda jednak w poczuciu swej bezspornej przewagi, która tylko odpycha; raczej dysponuje niepodważalną wiedzą o ludzkiej ułomności. Zresztą sam przecież też ciągle musi się rozliczać przed samym sobą z projektu i przygody życia, jaką zaryzykował. Dzięki temu ma zakodowany niemal bezbłędnie instynkt sytuacji konfliktogennych, które mogą zatruć całe życie. Kto się spotyka z kapłanem, oczekuje nie tylko zrozumienia, lecz ponadto liczy na szczerą, nieraz i bolesną wymianę słów umożliwiającą dotarcie do samych korzeni manowców, na które rzuciły go ludzkie dzieje. Bezzenny kapłan stwierdzi, i to wcale nierzadko, iż także żonaty czy zameężna bywają bezzenni przez całe odcinki życia oraz że jego własne młodzieńcze wyobrażenia o małżeństwie należą raczej do królestwa idylli. Dokona w ten sposób odkrycia, że między nim a żonatymi istnieją liczne niewidzialne więzi¹⁸.

W przybliżeniu celibatu do ubóstwa (czy aby nie jedynie sensowną drogą do teologicznych prób rozumienia bezzenności!) kryje się także odpowiedź na pytanie o sprawniejszą inten-

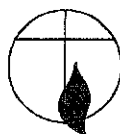
¹⁸ Por. K. Demmer, dz. cyt., s. 46 nn.

syfikację miłości Boga w celibacie. Naturalnie, nie PRZEZ celibat czy DZIĘKI niemu; celibat stwarza jedynie szansę do autentycznych i wiarygodnych spotkań z Bogiem w tej formie ewangelicznego ubóstwa podejmowanego, aby posługiwać drugim. Tutaj też tkwi powód bardzo dużego zainteresowania ogółu problematyką celibatu. W programie o szerokiej oglądalności „Tok-Szok” Telewizja Polska emitowała w marcu 1998 r. międzywyznaniową dyskusję wokół celibatu; audycja ściągnęła ogromną uwagę widzów. Autentyzm tego stylu kapłańskiej egzystencji lud Boży (i ten „mniej” Boży) weryfikuje właśnie na podstawie tych i podobnych służebnych postaw księży; głównie w tej perspektywie zwykł też z wyrozumieniem oceniać wypadki załamывania się celibatu.

Max Thurian, zmarły przed kilku laty „nadworny” teolog Wspólnoty Taizé, a pod koniec życia kapłan w Kościele katolickim, wśród radości życia w celibacie wymienia – a pisze to jeszcze jako ewangelik – świadomość bezżennego, że czuje się włączony i niesiony wielkim obłokiem świadków, którzy miłość i życie oddali Chrystusowi w tym stanie, a radość ta żywi się eschatyczną wiarą w świętych obcowanie¹⁹. Hans Urs von Balthasar, tuż przed śmiercią odznaczony przez Jana Pawła II kardynalską purpurą, pisze zaś: *W przyszłym Kościele księża bezżenni będą stanowili mniejszość. Być może. Może być jednak i tak, że na przykładzie niewielu rozpali się nowa oczywistość w kwestii słuszności i nieodzowności tego życia w Kościele. Może być tak, że będziemy musieli przeżyć okres głodu i pragnienia, lecz że ten właśnie niedostatek wzbudzi nowe powołania lub, lepiej powiedziawszy, zrodzi nową wielkoduszość w udzielaniu odpowiedzi na powołania, których nigdy nie brak*²⁰.

¹⁹ M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1964, s. 138.

²⁰ Por. A. Skowronek, *Matężństwo i kapłaństwo*, Włocławek 1996, s. 241.



Marek Blaza SJ

Kapłaństwo w Kościołach wschodnich

Kiedy podejmujemy refleksję ekumeniczną na temat kapłaństwa, mamy na myśli przede wszystkim dialog katolicko-protestancki, ponieważ odrzucenie sakramentu kapłaństwa przez protestanckich reformatorów w XVI w. podzieliło zachodnie chrześcijaństwo i doprowadziło do znacznych różnic doktrynalnych pomiędzy nimi a Kościołem rzymskokatolickim, który opuścili. Dlatego z perspektywy teologii katolickiej Kościoły Reformacji, chociaż uznają sakrament Eucharystii, jednak *nie przechowały właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa*¹. Natomiast teologia sakramentu kapłaństwa w Kościołach wschodnich², która jest uważana za podobną do katolickiej, stanęła niejako siłą rzeczy w cieniu sporu między katolikami i protestantami, ponieważ powszechnie uważa się, iż Kościoły wschodnie także mają na mocy sukcesji apostołskiej prawdziwy sakrament kapłaństwa. Z drugiej strony należy również pamiętać, że i Wschód ma swoich „protestantów”. W 1666 r. grupa wiernych pod przewodnictwem protopopa Awwakuma wystąpiła przeciwko reformie ksiąg liturgicznych dokonanej na wzór grecki przez patriarchę moskiewskiego Nikona w rosyjskim Kościele prawosławnym, przez co grupę tę nazwano staroobrzędowcami. Głosili oni, iż w wyniku przeprowadzonej reformy liturgicznej nastąpiło skażenie prawdziwej wiary i że Kościół prawosławny popadł w herezję. Wśród nich samych rozgorzał natomiast spór dotyczący kwestii kapłaństwa, który stał się

¹ *Dekret o ekumenizmie*, nr 22, w: *Sobór Watykański II*, Kraków 1967, s. 217; Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 67, Częstochowa 1997, s. 101-102.

² W niniejszym artykule pod pojęciem Kościołów wschodnich rozumiemy Kościół prawosławny, Kościoły przedchalcedońskie, Kościoły wyrosłe z tradycji nestoriańskiej, staroobrzędowców oraz katolickie Kościoły wschodnie, czyli zjednoczone z Rzymem.

przyczyną rozłamu staroobrzędowców na popowców i bezpopowców. Popowcy utrzymywali, że możliwe jest zachowanie sakramentu kapłaństwa oraz pozostałych sakramentów, natomiast bezpopowcy (stanowiący większość) uważali, iż święcenia według nowych ksiąg liturgicznych są nieważne, tak że wskutek wymarcia duchownych wyświęconych przed reformą liturgiczną nie można już sprawować sakramentów; ich miejsce zajęły praktyki pobożnościowe. Nawet chrzest, którego może udzielić każdy wierny, nie wszyscy bezpopowcy uważają za sakrament. Natomiast w celu sprawowania kultu bezpopowcy wybierają spośród siebie osobę świecką zwaną nastawnikiem (nauczycielem), przed którą mogą również odbyć spowiedź uszną³. Mimo pewnych podobieństw między bezpopowcami i protestantami różnice między nimi są istotne. Protestanci chcieli dokonać reformy Kościoła rzymskokatolickiego, bezpopowcy natomiast wystąpili przeciwko reformie w Kościele prawosławnym. Bezpopycy uważają, że sakrament kapłaństwa istniał w Kościele prawosławnym aż do reformy patriarchy Nikona (1666), protestanci natomiast występują w ogóle przeciwko sakramentowi kapłaństwa. Bliższy protestantom jest natomiast Syryjski Kościół Malabarski Mar Thoma w Indiach – choć ma on sukcesję biskupią z Kościoła syryjsko-jakobickiego i uznaje sakramentalne kapłaństwo, to jednak pod wpływem działalności misjonarzy anglikańskich przyjął wiele nauk protestanckich i od 1974 r. pozostaje w unii z Kościołem anglikańskim, uznając m.in. anglikański chrzest, Wieczerzę Pańską oraz posługiwanie kościelne⁴.

Stopnie święceń

Kościoły wschodnie, podobnie jak Kościół rzymskokatolicki, nauczają, iż istnieją trzy stopnie hierarchiczne kapłaństwa: bis-

³ H. Paprocki, *Staroobrzędowcy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1996, s. 156-162.

⁴ W stałym kontakcie z Syryjskim Kościołem Malabarskim Mar Thoma oraz Kościołem anglikańskim pozostaje również Malabarski Niezależny Syryjski Kościół Tożijur; zob. J.S. Gajek MIC, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 126; S.C. Napiórkowski OFMConv, *Modele jedności*, w: tamże, s. 502.

kup, prezbiter i diakon. Stopnie te otrzymuje się przez udzielenie sakramentu święceń, zwanego na Zachodzie *ordinatio*, a na Wschodzie *chirotonia*⁵. Na Zachodzie *ordinatio* oznacza wprowadzenie na konkretny stopień hierarchiczny (*ordo*) w Kościele⁶. Na Wschodzie *chirotonia* oznacza włożenie rąk biskupa na wybranego potwierdzające wybór kandydata dokonany przez wspólnotę wiernych np. metodą głosowania lub przez podniesienie rąk (por. Dz 6,5-6). *Chirotonia* jest ściśle związana z udzielaniem sakramentu święceń w stopniu biskupa, prezbitera i diakona. Oprócz tych trzech stopni święceń (zwanymi wyższymi) Kościoły wschodnie praktykują również udzielanie tzw. niższych święceń⁷ podczas obrzędu zwanego *chirotezia*⁸. Chociaż istotą *chiroteziei* jest również nałożenie rąk na wybranego, nie ma ona jednak charakteru sakramentalnego. W niektórych Kościołach wschodnich *chirotezia* oznacza nie tylko udzielanie niższych święceń, ale również nakładanie rąk na kapłanów, którzy mają otrzymać jakiś tytuł honorowy czy urząd (np. ekonoma diecezji) lub zostać przełożonym w monasterze⁹.

W Kościele łacińskim obrzęd święceń wszystkich trzech stopni ma miejsce podczas mszy św. po homilii, w Kościołach wschodnich zaś obrzęd święceń na każdy poszczególny stopień ma swoje miejsce podczas sprawowania Eucharystii. W liturgii bizantyjskiej święceń diakonatu udziela się dopiero po Kanonie eucharystycznym, ponieważ diakon nie jest święcony do sprawowania Eucharystii, a jedynie do usługiwania podczas spełnia-

⁵ Słowo „chirotonia” pochodzi z jęz. greckiego „cheir” – „ręka”, „teinó” – „rozciągam”, „rozkładam”, „wiążę”.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1537-1538, Poznań 1994, s. 365.

⁷ Na mocy listu apostolskiego motu proprio *Ministeria quaedam* Pawła VI z 15 VIII 1972 dotychczasowe niższe święcenia (*ordines minores*) w Kościele łacińskim zostały zastąpione przez posługi (*ministeria*). W Kościołach wschodnich zjednoczonych z Rzymem nadal istnieją niższe święcenia.

⁸ Słowo „chirotezia” pochodzi z jęz. greckiego: „cheir” – „ręka”, „tithémi” – „kłaść”, „położyć”, „umieszczać”, „stawiać”.

⁹ Por. E. Braniste, G. Nițoiu, G. Neda, *Liturgica teoretică*, București 1997, s. 229-230.

nia świętych czynności¹⁰. Dlatego po wyświęceniu biskup wręcza nowo wyświęconemu diakonowi ozdobny wachlarz zwany ripidą, którym wachluje on konsekrowane dary eucharystyczne aż do Komunii kapłanów. Święcenia prezbiteratu mają miejsce po przeniesieniu darów eucharystycznych na ołtarz, czyli przed Kanonem eucharystycznym, ponieważ prezbiter jest święcony przede wszystkim do sprawowania sakramentu Eucharystii. Święcenia biskupie mają miejsce przed czytaniem Słowa Bożego, ponieważ biskup jest święcony przede wszystkim do posługi nauczycielskiej i pasterskiej w Kościele. Święcenia niższe, ponieważ nie mają charakteru sakramentalnego, odbywają się obecnie na środku świątyni przed rozpoczęciem Eucharystii. Sam obrzęd sakramentu święceń wszystkich trzech stopni jest podobny. Rozpoczyna się od przekazania kandydata w Królewskich Drzwiach ikonostasu: kandydata na diakona subdiakoni przekazują diakonom, kandydata na prezbitera diakoni przekazują prezbiterom, a kandydata na biskupa prezbiterzy przekazują biskupom. (W liturgii bizantyjskiej święcenia na dany stopień zawsze otrzymuje tylko jeden kandydat.) Następnie kandydat jest trzykrotnie oprowadzany wokół ołtarza i całuje jego rogi. Wreszcie następuje najistotniejszy moment święceń: kandydat klęka¹¹, kładąc ręce na ołtarzu, a biskup nakrywa jego głowę omoforionem¹² i kładzie na nim rękę, wypowiadając formułę sakramentalną. Podczas święceń biskupich, gdy wypowiadana jest formuła sakramentalna, na głowie kandydata biskupi kładą prawą rękę i umieszczają Ewangelię. Po odczytaniu przez biskupa formuły sakramentalnej zgromadzeni proszą Boga o udzie-

¹⁰ Ponieważ diakon jest święcony jedynie do usługiwania podczas Eucharystii, a nie do jej sprawowania, dlatego święceń diakonatu można udzielić także poza Eucharystią, podczas Liturgii Upřednio Poświęconych Darów (*Missa Praesantificatorum*) po przeniesieniu konsekrowanych darów na ołtarz.

¹¹ Kandydat na diakona klęka tylko na prawe kolano, co oznacza, że nie otrzymuje pełni kapłaństwa; kandydat na prezbitera klęka na oba kolana, aby wskazać, że jest święcony na stopień wyższy od diakona.

¹² „Omoforion” pochodzi z języka greckiego: „omos” – „ramię”, „feró” – „nosić”. Ma kształt szerokiej wstęgi ozdobionej krzyżami i jest najważniejszą szatą liturgiczną zarezerwowaną dla biskupa. Odpowiednikiem omoforionu w Kościele łacińskim jest paliusz.

lenie łaski sakramentalnej, śpiewając trzykrotne „Kyrie eleison”. Następnie biskup zdejmuje rękę i omoforion z nowo wyświęconego i ubiera go w szaty liturgiczne stosowne do nowego stopnia święceń. Podczas tej czynności duchowieństwo i wierni uznają nowo wyświęconego godnym święceń, wołając *Axios!*¹³

Kanony Apostolskie nakazują, aby raz prawidłowo przyjętych święceń nie powtarzać pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego zarówno przyjmującego, jak i udzielającego drugi raz święceń (kan. 68)¹⁴. Taka sama kara grozi za przyjęcie i udzielenie święceń za pieniądze (kan. 29). Synod w Sardyce (343) nakazuje, aby kandydatów na biskupów, prezbiterów i diakonów nie święcić pospiesznie, ale żeby przechodzili po kolei przez wszystkie stopnie święceń, aby pogłębić swoją wiarę (kan. 10), ponieważ im wyższy stopień święceń, tym większej łaski udziela: w tradycji bizantyjskiej diakon nie może błogosławić ludu, prezbiter błogosławi lud jedną ręką, a biskup obiema, bo ten ostatni otrzymał łaskę pełni kapłaństwa.

Biskup szafarzem święceń

Już Kanony Apostolskie nakazują, aby biskupa święciło dwóch lub trzech biskupów, natomiast prezbitera, diakona i niższych stopniem – jeden biskup (kan. 1-2). W Kościele pierwotnym biskupi mieszkali nie tylko w miastach, ale i wioskach. Dlatego niższych święceń oraz diakonatu i prezbiteratu udzielali nie tylko biskupi miejscy, ale również biskupi wiejscy zwani chorepiskopami (τόν χόρον επίσκοποι). Początkowo zarówno władza biskupów wiejskich, jak i miejskich była jed-

¹³ „Axios” znaczy po grecku „godny”. Zdarzało się również w historii, że zgromadzenie wołało „anaxios”, tzn. „niegodny”, chcąc wyrazić w ten sposób swoje niezadowolenie, choć nie powodowało to żadnego skutku.

¹⁴ W dalszej części niniejszego artykułu wszystkie orzeczenia soborów i synodów pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa oraz Kanony Apostolskie są tłumaczone i opracowane na podstawie: *Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa dalmatinsko-istrijskago*, Sankt-Peterburg 1911, reprint 1994, t. I-II; każdorazowo podajemy w nawiasie numer kanonu; por. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1992. Kanony Apostolskie są zbiorem najstarszych przepisów kościelnych, których autorstwo przypisuje się apostołom.

nakowa, ale z biegiem czasu władza tych ostatnich wzrastała i powoli zaczął się kształtować urząd metropolity. Dlatego synod ancyrski (314; kan. 13) i antiocheński (341; kan. 10) nie pozwalają chorepiskopom święcić prezbiterów i diakonów bez zgody biskupa miejskiego poza określonym terytorium. Natomiast synod w Neocezarei (kan. 14) nazywa chorepiskopów współpracownikami (sylleitourgoi) biskupa miejskiego i przyrównuje ich do ewangelicznych siedemdziesięciu uczniów (por. Łk 10,1-12)¹⁵. Jednak z biegiem czasu urząd chorepiskopa zanikł, a jego miejsce w gminach wiejskich (parafiach) zajmowali prezbiterzy. Do dziś jednak Kościół syryjsko-jakobicki zachował tytuł chorepiskopa, który przysługuje głównemu kapłanowi w mieście. Prezbiter nie ma prawa udzielania sakramentu święceń, jednak II Sobór Nicejski (787) zezwala igumenowi, czyli przełożonemu monasteru, na wyświęcanie lektorów, ale wyłącznie w swoim monasterze (kan. 14). Natomiast Kanony św. Nicefora Wyznawcy (zm. 818) zezwalają igumenowi mającemu święcenia prezbiteratu święcić w swoim monasterze już nie tylko lektorów, ale i subdiakonów (kan. 6)¹⁶. Nie wiadomo jednak, na jakiej podstawie św. Nicefor, patriarcha Konstantynopola, pozwolił igumenom na święcenie subdiakonów, skoro obecnie igumen może święcić wyłącznie lektorów i to tylko w przypadku konieczności. Przypuszcza się, że igumeni Kościoła konstantynopolitańskiego otrzymali ten zaszczytny przywilej za heroiczną walkę z ikonoklazmem. Mimo tak wielkiego przywileju igumen udziela jedynie niższych święceń (chirote-zji), nigdy zaś sakramentu święceń (chirotonii). Dlatego zgodnie z tradycją Kościoły wschodnie nauczają, że szafarzem sakramentu święceń jest wyłącznie biskup. Również promulgowany w 1990 r. dla Kościołów wschodnich zjednoczonych z Rzymem Kodeks Kanonów wyraźnie zaznacza, iż tylko biskup ważnie

¹⁵ Zob. kanon 13 synodu ancyrskiego, kanon 14 synodu w Neocezarei i kanon 10 synodu antiocheńskiego (341); *Pravila Pravoslavnoj Cerkvi...* dz. cyt., t. II, s. 13-16, 36-37, 70-71; I.N. Floca, dz. cyt., s. 190, 198-199, 210.

¹⁶ Większość Kościołów wschodnich zna tylko dwa niższe święcenia: lektorat i subdiakoniat. Ten ostatni w Kościele łacińskim zaliczano do wyższych święceń, choć nie był stopniem sakramentu święceń.

udziela sakramentu święceń¹⁷. Natomiast Kodeks Prawa Kanonicznego obowiązujący obecnie w Kościele łacińskim stwierdza, że *szafarzem święceń jest biskup konsekrowany*, co nie wyklucza, że w nadzwyczajnym przypadku sakramentu święceń w stopniu diakona czy nawet prezbitera mógłby udzielić prezbiter, co zresztą sporadycznie zdarzało się w historii Kościoła łacińskiego zgodnie z zasadą, iż można przekazać to, co się samemu posiada¹⁸. Być może dlatego na Zachodzie podczas udzielania święceń prezbiteratu po biskupie na głowę kandydata wkładają ręce wszyscy zgromadzeni prezbiterzy. Na Wschodzie taka praktyka jest nieznana¹⁹.

Prezbiterzy i diakoni

Już Kanony Apostolskie nakazują, aby prezbiterzy i diakoni bez zgody biskupa nic nie czynili (kan. 39), ponieważ ich posługiwanie ma sens, jeśli pozostają w jedności ze swoim biskupem. W pierwszych wiekach wyrazem jedności było sprawowanie Eucharystii, którą celebrował biskup, koncelebrowali prezbiterzy, usługiwali diakoni i uczestniczyli wierni. Początkowo prezbiterzy nie celebrowali Eucharystii, a w gminach wiejskich czynili to chorepiskopi, czyli biskupi wiejscy. Znaczenie prezbitera w Kościele pierwotnym było niewielkie. Dopiero gdy zanikł urząd chorepiskopa, prezbiterzy otrzymali pozwolenie od biskupa na samodzielne celebrowanie Eucharystii w parafiach. Dlatego prezbiterzy, jeżeli obecnie sprawują sakramenty (poza kapłaństwem), to jedynie za pozwoleniem biskupa, które otrzymują na mocy przyjętych święceń. A zatem prezbiter pozostaje zawsze koncelebransem sakramentu, bo celebransem jest biskup. W tym sensie to nie prezbiter sprawuje sakrament, ale biskup za pośrednictwem prezbitera. Dlatego chociaż w Kościo-

¹⁷ Kanon 744: „Solus Episcopus sacram ordinationem valide ministrat”. Zob. *Code of Canons of the Eastern Churches*, Washington 1990, s. 366-367.

¹⁸ Kanon 1012: „Sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus”. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 414-415.

¹⁹ Istnieje ona jednak w niektórych katolickich Kościołach wschodnich, które uległy znacznej latynizacji.

łach wschodnich prezbiter zwykle udziela sakramentu bierzmo-
wania, używa przy tym zawsze oleju poświęconego przez bi-
skupa. Gdy zaś sprawuje Eucharystię, to dary eucharystyczne
umieszcza na antyminsie (korporale) poświęconym i podpisa-
nym przez biskupa. Aby jednak pokazać „zależność eucharysty-
czną” prezbitera od biskupa, w większości Kościołów wscho-
dnich, gdy biskup sprawuje Eucharystię, udziela Komunii św.
koncelebrującym z nim prezbiterom.

We wczesnym Kościele przed sprawowaniem Eucharystii
wierni przynosili na zgromadzenie różne dary materialne, które
diakoni segregowali i porządkowali. Przyniesione przez wier-
nych chleb i wino odpowiednio przygotowywali, aby później
ofiarować je biskupowi do sprawowania Eucharystii. Diakoni
m.in. udzielali chrztu, Komunii św. wiernym oraz zarządzali
dobrami materialnymi gminy. Ich funkcja była ściśle związana
z biskupem i w porównaniu z prezbiterami miała większe zna-
czenie. Dlatego zdarzały się nadużycia, o których wspomina już
I Sobór Nicejski (325): *Doszło do świętego i wielkiego Soboru,*
że w niektórych miejscowościach i miastach diakoni udzielają
prezbiterom Eucharystii, tak jak ani nie jest to przekazane przez
prawo, ani obyczaj, żeby nie mający władzy sprawowania ofia-
ry udzielali Ciała Chrystusa sprawującym ofiarę. Także to stało
się wiadome, że nawet niektórzy diakoni przed biskupami Eu-
charystię spożywają, [sami jej sobie udzielając]. Temu wszyst-
kiemu trzeba położyć kres: i diakoni niech pozostaną na swoich
miejscach, wiedząc, że są sługami biskupa i niżsi od prezbite-
rów. Niech przyjmują Eucharystię według porządku po prezbite-
rach, udzieloną im przez biskupa lub prezbitera. Ani też sie-
dzieć wśród prezbiterów nie dozwolono diakonom. Albowiem
nie jest to ani według prawa, ani według porządku. Jeżeli więc
ktoś i po tym orzeczeniu nie zechce być posłuszny, niech prze-
stanie być diakonem (kan. 18). Co ciekawe, napisania tego
orzeczenia domagali się dwaj prezbiterzy rzymscy, którzy przy-
byli na sobór do Nicei jako legaci papiescy, gdyż to przede
wszystkim na Zachodzie dochodziło do podobnych nadużyć.
Wnet jednak w znacznej mierze pojawiły się one i na Wscho-
dzie. Synod w Laodycei (343) przypomina diakonom, że są
niżsi stopniem od prezbiterów, ale niech się cieszą szacunkiem

subdiakonów, którzy z kolei zaczęli bezprawnie wykonywać czynności zastrzeżone dla diakonów (kan. 20-21). Kiedy jednak w Cesarstwie Bizantyjskim diakoni zaczęli piastować wysokie urzędy przy biskupach wielkich miast, takie jak ekonom diecezji czy chartophylax (wikariusz generalny), znów zaczęli się uważać za wyższych od prezbiterów, czemu sprzeciwił się Sobór Trullański (691-692), powołując się na orzeczenie I Soboru Nicejskiego (325), o którym diakoni już zapomnieli (kan. 7). W wielu Kościołach wschodnich diakoni byli powoływani na urząd patriarchy. Wschód zachował również instytucję diakonatu stałego. Obecnie diakoni są pomocnikami biskupów i prezbiterów. Nie odpowiadają jednak samodzielnie nabożeństwom ani nie sprawują sakramentów. W wyjątkowej sytuacji mogą udzielić chrztu i Komunii²⁰. W Kościele koptyjskim na diakonów święci się małych chłopców, którzy podczas nabożeństw śpiewają w chórze. Natomiast w Kościele etiopskim prezbiterów i diakonów święci się właściwie bez ograniczeń, tak że w niektórych wioskach mieszka nawet kilku prezbiterów i diakonów. Dzieje się tak m.in. dlatego, że w Kościele etiopskim znane są wyłącznie nabożeństwa koncelebrowane, w których uczestniczą: główny celebrans, prezbiterzy asystujący, diakon celebrujący i diakoni asystujący. W Kościele etiopskim rozdziela się zatem łaskę sakramentu święceń od urzędu (munus). Tylko niektórzy prezbiterzy i diakoni wraz ze święceniami otrzymują urząd i jurysdykcję i to oni podczas nabożeństw spełniają funkcję głównego celebransa i diakona celebrującego. Pozostali nie otrzymują żadnego urzędu, a święcenia przyjmują wyłącznie w celu uzyskania łaski sakramentalnej, traktując sakrament święceń jako swoistą kontynuację chrztu i bierzmowania, bo te trzy sakramenty udzielają nieodwołalnej łaski. Tacy duchowni nie są zobowiązani do pełnienia czynności liturgicznych, a podczas nabożeństw mogą jedynie pełnić funkcje prezbiterów i diakonów asystujących. Oprócz kapłanów i diakonów ważną

²⁰ W katolickich Kościołach wschodnich diakon może rozdawać Komunię św., jeżeli tak postanowi jego Kościół *sui iuris* (kan. 709 §1 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich).

rolę podczas nabożeństw odgrywają debterzy, którzy pełnią w świątyniach funkcję psalmisty i nauczyciela²¹.

Diakonisy

Posługa diakonis była znana na Wschodzie co najmniej od XI w., na Zachodzie zaś zanikła już w VI w. Zachowała się jednak w Kościele syryjsko-jakobickim i nestoriańskim. Również grecki Kościół prawosławny w latach pięćdziesiątych naszego stulecia przywrócił posługę diakonis, ale bez święceń. O diakonisach jest mowa już w Listach Pawłowych (Rz 16,1-2; 1 Tm 3,11). W „Didaskalia Apostolorum” (I poł. III w.) jest mowa o funkcji diakonis: nie mogą błogosławić ani czynić tego, co prezbiterzy i diakoni, ale pomagają prezbiterowi przy chrzcie kobiet (VIII, 28). W innym miejscu (III, 15) czytamy, że czasem do domów, gdzie mieszkają kobiety, niewygodnie jest posyłać diakona, bo może to zgorszyć pogan. Trzeba zatem namaścić olejem diakona, a pozostałe miejsca na ciele – diakonisa. Ona też stała u drzwi świątyni, przez które przechodziły kobiety, tak jak diakon stał przy drzwiach, przez które przechodzili mężczyźni (II, 57). Bez diakonisy żadna kobieta nie mogła przyjść do biskupa czy diakona (II, 26). Diakonisy zajmowały się ponadto chorymi, pomagały przy nauczaniu katechumenów, nawiedzały więźniów. Święcenie diakonisy odbywało się przez włożenie rąk biskupa (VII, 19,20), który odmawiał przy tym specjalną modlitwę, a następnie nakładał jej na szyję orarion, czyli stułę diakańską, którą nowo wyświęcona przewiązywała na krzyż, tak jak noszą ją dzisiaj na Wschodzie subdiakoni. Podczas Komunii św. biskup wręczał jej kielich, z którego spożywała Krew Pańską, po czym sama stawiała go na ołtarzu. Z orzeczeń I Soboru Nicejskiego (325; kan. 19) i Chalcedońskiego (451; kan. 15) wynika, że diakonisy nie przyjmują sakra-

²¹ Por. A.S. Aliya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 108, 137-138; J.S. Gajek MIC, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły Wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 131.

mentu święceń, a jedynie chirotezę, czyli odpowiednik niższych święceń. Natomiast na podstawie podobieństwa obrzędu święceń diakonów i diakonis można wyciągnąć wniosek, że również święcenia diakonis są chirotonią, czyli wyższym święceniem i mają charakter sakramentalny²². Diakonisy dzieliły się na dwie grupy: dziewice i wdowy. Aby zostać diakonisą dziewczica miała mieć 40 lat, a wdowa 60 lat. Diakonisa nie mogła zostać kobieta zamężna, a diakonisa po święceniach nie mogła już wyjść za mąż pod groźbą popadnięcia w ekskomunikę zarówno jej, jak i męża. Wyjątek stanowiła żona biskupa, która po wyborze swojego męża na ten zaszczytny urząd wstępowała do monasteru. Sobór Trullański (691–692) mówi o takiej kobiecie: *Jeżeli wydaje się godna, niech zostanie podniesiona do godności diakonisy* (kan. 48).

Chociaż obecnie niektóre Kościoły wschodnie noszą się z zamiarem przywrócenia posługi diakonis, to jednak żaden z nich nie dopuszcza możliwości udzielania kobietom sakramentu święceń. Niektórzy powołują się tutaj na orzeczenie synodu w Laodycei (343), który postanowił, że *nie należy ustanawiać w Kościele tak zwanych starszych kobiet (presbyterides) ani przewodzących* (kan. 11). Już w Listach Pawłowych jest mowa o starszych kobietach (1 Tm 5,2; Tt 2,3). Mimo podobieństwa greckiego słowa „presbyterides” do prezbiterów nic nie wskazuje na to, aby chodziło tutaj o kobiety-prezbiterów, ale raczej o kobiety starsze wiekiem. Podobnie uczestnikom synodu w Laodycei chodziło raczej albo o diakonisy w podeszłym wieku, albo o tzw. naddiakonisy, czyli przełożone diakonis. Wszystko wskazuje na to, że Kościół pierwszego tysiąclecia w ogóle nie widział potrzeby rozważenia możliwości dopuszczenia kobiet do sakramentu święceń. Na Wschodzie nie widziano potrzeby poruszania tej kwestii, aż do momentu gdy protestanci zaczęli święcić kobiety. W związku z tym w 1988 r. na wyspie Rodos odbyła się konsultacja Kościołów prawosławnych na temat miejsca kobiety w Kościele, której uczestnicy

²²H. Paprocki, *Święcenia diakonisy w Kościele bizantyńskim*, „Vox Patrum”, nr 6–7/1984, s. 272–280.

wykluczyli możliwość udzielania święceń kapłańskich kobietom, odwołując się do przykładu Zbawiciela, tradycji i praktyki apostołskiej. Stwierdzono również, że kwestia ustanowienia diakonis winna być rozpatrzona oddzielnie, a udzielanie święceń lektoratu i subdiakonatu kobietom to *w obecnym stanie pomysł zbyt rewolucyjny*²³.

Kapłaństwo a małżeństwo²⁴

Kościół pierwszych wieków dopuszczał żonatych mężczyzn do stanu duchownego, początkowo nawet do godności biskupa. Jeżeli natomiast bezżenny mężczyzna został duchownym, nie mógł już zawrzeć małżeństwa pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego. Choć jeszcze synod w Ancyrze (314) zezwala na małżeństwo diakonowi, jeżeli ten podczas przyjmowania święceń wyraził pragnienie zawarcia małżeństwa (kan. 10), to już Sobór Trullański (691–692) pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego zakazuje zawarcia małżeństwa subdiakonom, diakonom i prezbiterom po święceniach (kan. 6). Jednak z biegiem czasu pozwolono na małżeństwo subdiakonom, ponieważ nie przyjmują oni sakramentu święceń (chirotonii). Jedynie Kościół nestoriański zezwala na zawarcie małżeństwa diakonom i prezbiterom po święceniach. Kanony Apostolskie zakazują kandydatowi do święceń żenić się z wdową, rozwódką, nierządnicą, niewolnicą i aktorką (kan. 18), a synod w Gangrze (ok. 340) potępia tych, których uważają, że żonaty prezbiter nie jest godzien przyjmować Eucharystii (kan. 4). Natomiast najbardziej kontrowersyjne dla Zachodu stało się orzeczenie Soboru Trullańskiego (691–692), zakazujące duchownemu oddalenia żony pod pozorem pobożności (kan. 13). Już bowiem wcześniej synod w Kartaginie (419) pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego nakazał wszystkim duchownym, od biskupa do subdiakona, zachować wstrzemięźliwość względem swoich żon, aby tak żyli, jakby żon nie mieli (kan. 25; por. 1 Kor 7,29).

²³ Konsultacja Kościołów Prawosławnych na temat miejsca kobiety w Kościele, w: „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 2/1989 (70), s. 56–60.

²⁴ Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*, Lublin 1995, s. 77–85.

Łacinnicy zarzucili bowiem grekom, że w ten sposób łamią wcześniejsze postanowienia synodu w Kartaginie, a kard. Humbert w XI w. z tego powodu oskarżył greków o herezję. Tymczasem grecy argumentowali, że Sobór Trullański potwierdził jedynie prawo zawarte w Kanonach Apostolskich (kan. 5), które z pewnością jest starsze od orzeczenia synodu w Kartaginie. Natomiast „Dekret o posłudze i życiu kapłanów” (nr 16) II Soboru Watykańskiego oraz encyklika papieża Pawła VI „O celibacie” (nr 38) uznaje postanowienia Soboru Trullańskiego za obowiązujące w Kościołach wschodnich. Ponadto Sobór Trullański nakazał (kan. 14), aby prezbitera nie święcić przed 30. rokiem życia, a diakona przed 25. Ten nakaz, choć nie jest już dzisiaj przestrzegany, wskazuje, że aby zostać diakonem czy kapłanem, trzeba być człowiekiem dojrzałym. Dlatego przed przyjęciem święceń diakonatu kandydat podejmuje ostateczną i dojrzałą decyzję na całe życie: albo wstępuje w związek małżeński, albo składa wieczyste śluby zakonne. Biskupem zaś zostaje zwykle zakonnik, choć sporadycznie zdarza się, że zostaje nim kapłan żonaty, którego żona dobrowolnie wstępuje do monasteru. We wszystkich Kościołach wschodnich żonaty kandydat do święceń musi uzyskać zgodę żony na ich przyjęcie. Celibat jako życie bezżenne i poza monastylem w wielu Kościołach wschodnich jest spotykany rzadko. Uważa się bowiem, że jedynie bardzo silne, dojrzałe i pokorne osobowości mogą zachować celibat, nie żyjąc we wspólnocie monastycznej. Kapłaństwo nie stoi w opozycji do małżeństwa. W liturgii bizantyjskiej podczas sakramentu święceń, gdy kandydat trzykrotnie okrąża ołtarz, całując jego rogi, śpiewa się te same pieśni co podczas sakramentu małżeństwa, gdy nowożeńcy przewiązani stułą kapłana trzykrotnie okrążają ambonę.

Trzymając się niezachwianie swoich zwyczajów i dyscypliny, Kościoły wschodnie pokazują nam inne oblicze tego samego kapłaństwa, którego źródłem jest Chrystus. On ustanowił ten sakrament dla Kościoła, w którym sprawują go biskupi. Być może specyfika kapłaństwa Kościołów wschodnich roztropnie wykorzystana pozwoli pogłębić refleksję nad kapłaństwem w Kościele łacińskim oraz w dialogu katolicko-protestanckim...

ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijanin a Stary Testament (dokończenie)

**Zgorszenie dla Żydów i głupstwo dla pogan
(1 Kor 1,23)**

Wśród problemów, na jakie natrafia chrześcijańska lektura Starego Testamentu, są takie, których przewyciężenie nie jest łatwe. Należy do nich fakt, że chrześcijanin postrzega starotestamentowe księgi święte nie tylko jako część swojej Biblii, lecz również jako owoc oraz własność religii żydowskiej. Stary Testament jest dziełem biblijnego Izraela, odzwierciedlającym jego losy, wyrosłym z jego wiary i tę wiarę kształtującym, powstałym na długo przed zaistnieniem i okrzepnięciem chrześcijaństwa. Jako taki zawiera jedyne w swoim rodzaju napięcie mesjańskie, spełnione w Jezusie Chrystusie. Dlaczego więc w pokoleniu Jezusa oraz w następnych pokoleniach żydowskich większość tych, którzy byli i są karmieni Starym Testamentem, nie uznała i nie przyjęła Jezusa jako mesjasza? Skąd się wziął i dlaczego nastąpił „sprzeciw przygotowanych”?

Często udzielana odpowiedź nie oszczędza Żydów, zaś jej zręby znajdujemy w wystąpieniu diakona Szczepana: „*Twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu*”. *Jak ojcowie wasi, tak i wy! Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego. A wyście Go zdradzili teraz i zamordowali. Wy, którzy otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go* (Dz 7,51-53). Stary Testament, zwłaszcza w księgach proro-

* Pierwszą część artykułu ks. W. Chrostowskiego opublikowaliśmy w „PP” nr 1/1999 (red.).

ckich, zawiera mnóstwo krytycznych oskarżeń Izraelitów obwinianych o rozmaite niewierności wobec Boga. Wielu chrześcijan przychyliła się do poglądu, że ta zatwardziałość obróciła się przeciw mesjańskiemu napięciu Starego Testamentu, wskutek czego Jezus-Mesjasz nie został rozpoznany przez Żydów, a w końcu spotkał się z ich śmiertelnościami sprzeciwem. Odczytywane w tej perspektywie księgi święte są traktowane przede wszystkim jako dzieje grzechu Izraelitów. Takie podejście rzutuje negatywnie na sposób patrzenia na Żydów oraz na rozumienie i objaśnianie Starego Testamentu. Prowadzi bowiem czasami do przekonania, że nie warto się nim zajmować, skoro mamy Nowy Testament, a w nim godną pochwały i naśladowania aprobatę dla zapowiadanego w Starym Testamencie Mesjasza.

Aby wyjaśnić tę trudność, trzeba znowu podkreślić absolutną nowość osoby i posłannictwa Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, a także złożoność i wielowątkowość oczekiwań i nadziei mesjańskich na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej. Dobrze ilustruje to znany epizod pod Cezareą Filipową. Zaraz po pytaniu Jezusa: *Za kogo LUDZIE uważają Syna Człowieczego* – następuje drugie: *A WY za kogo Mnie uważacie?* (Mt 16,13-15). Piotr złożył wyznanie wiary, które wyznacza podstawy i ramy chrześcijaństwa: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*. Ale wkrótce ten sam Piotr sprzeciwił się wizji urzeczywistnienia mesjańskiej i Boskiej godności, jaką w tzw. pierwszej zapowiedzi męki (Mt 16,21) przedłożył Jezus: *A Piotr wziął Go na bok i począł robić Mu wyrzuty: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie!”* (w. 22). Apostoł zachowuje wizerunek Mesjasza, który nie przystaje do Mesjasza cierpiącego, jakiego zapowiadał Jezus. Jego rozeznanie i oczekiwania nie są wcale odmienne od tych, które żywili inni ówcześni Żydzi. Reakcja Jezusa była gwałtowna: *...odwrócił się i rzekł do Piotra: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz na sposób Boży, lecz na ludzki!”* (w. 23). Głębokie objaśnienie tego epizodu znajdujemy w książce „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II: *Tak więc Piotr nie lękał się o Boga, który stał się człowiekiem. NATO- MIAST LĘKAŁ SIĘ O SYNA BOŻEGO JAKO CZŁOWIEKA. Nie mógł*

bowiem przyjąć, że będzie on biczowany i cierniem ukoronowany, i w końcu ukrzyżowany. Tego Piotr nie mógł przyjąć. Tego się lękał. I Chrystus za to Piotra surowo SKARCIŁ. Ale go NIE ODRZUCIŁ³. Z ewangelicznych opowiadań o pojmaniu, męce i śmierci Jezusa wynika, że trzy lata codziennego przebywania z Jezusem, Jego cuda i wzniosłe nauczanie nie zapobiegły temu, iż Judasz Go zdradził, Piotr się Go wyparł, natomiast pozostali apostołowie uciekli.

Stary Testament zawiera liczne wątki i motywy mesjańskie, z których wyłania się wizerunek Mesjasza jako króla, arcykapłana i proroka. W tzw. psalmach królewskich jest wyraźnie widoczna eschatologizacja nadziei mesjańskich, kładąca nacisk na radykalnie nowe działanie Boże w przyszłości. Prorocy żywo malowali obrazy czasów mesjańskich, odznaczających się nastaniem powszechnej sprawiedliwości i pokoju. Oddzielne miejsca zajmują jednak wątki Mesjasza cierpiącego, podkreślające, iż Jego cierpienia i śmierć mają wartość zadośćczyniacą i zbawczą. Na pierwszy plan wysuwają się cztery tzw. Pieśni o Słudze Pańskim z Księgi Izajasza (42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12), a także Psalm 22. Mimo to zapowiedzi Mesjasza cierpiącego z trudem torowały sobie drogę do świadomości Izraelitów, którzy wyobrażali sobie zbawczą interwencję Bożą jako wielkie zwycięstwo, nie dopuszczając w tym kontekście uniżenia, cierpienia i upokorzenia. Takie stanowisko zajmowali również uczniowie Jezusa, nawet po zmartwychwstaniu, w którym chcieli widzieć punkt wyjścia takiego urzeczywistnienia mocy Boga, jakie sobie sami wyobrażali. Zebrani na Górze Oliwnej na krótko przed wniebowstąpieniem zapytywali Zmartwychwstałego: *Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?* (Dz 1,6). Zнали Stary Testament, byli świadkami życia i działalności Jezusa, przeżyli Jego mękę i śmierć, doświadczyli też Jego niezwyklej obecności możliwej dzięki zmartwychwstaniu. A mimo to z nadziei mesjańskich Starego Testamentu wybierali to, co uważali za godne objawienia mocy Boga.

³ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*go, Lublin 1994, s. 28.

Jedno z pytań, które Vittorio Messori postawił Janowi Pawłowi II w książce „Przekroczyć próg nadziei”, brzmiało: *Dlaczego Bóg nie objawia się w sposób bardziej wyraźny? Dlaczego nie dostarcza namacalnych i dostępnych dla wszystkich dowodów swojego istnienia? Dlaczego tajemnicza strategia Boga wydaje się przypominać zabawę w chowanego ze stworzeniami? (...) Czyż nie byłoby rzeczą prostszą, gdyby Jego istnienie było bardziej oczywiste?*⁴ Konkretyzując to jeszcze bardziej wobec Starego Testamentu, można pytać: skoro większość Żydów nie uznała w Jezusie Mesjasza i Syna Bożego, czy zapowiedzi i proroctwa mesjańskie nie powinny być jeszcze wyraźniejsze i bardziej czytelne? Czy Stary Testament nie powinien jednoznacznie ukazać cierpień i losu Mesjasza? Zapewne wtedy nie doszłoby do sprzeciwu Izraelitów lepiej przygotowanych na tak niezwykłą interwencję Boga w ludzkie dzieje.

Jan Paweł II podjął refleksję nad tymi kwestiami. Sam fakt wcielenia Syna Bożego stanowi dla ludzkiego rozumu przeogromną trudność: *Wypowiadam szaleństwo – powiedział Ojciec Święty – prowokacja pochodzi od Boga samego, bo przecież On naprawdę stał się człowiekiem w swoim Synu i narodził się z Dziewicy i właśnie w tym narodzeniu, a w szczególności poprzez mękę, krzyż i zmartwychwstanie, samoobjawienie się Boga w dziejach człowieka osiągnęło swój zenit: objawienie się niewyrażalnego Boga w widzialnym człowieczeństwie Chrystusa*⁵. Stary Testament stanowi świadectwo stopniowego objawiania się Boga i Jego coraz głębszej więzi z narodem wybrania i całą ludzkością. Ale nawet to nie tłumaczy wcielenia Syna Bożego, którego radykalna nowość wywołała – i nadal wywołuje – bunt i zgorszenie. Jan Paweł II kontynuuje: *CZY JEDNAK – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – BÓG MÓGŁ PÓJŚĆ DALEJ W SWOJEJ KONDESCENDENCJI, W SWYM ZBLIŻANIU SIĘ DO CZŁOWIEKA, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej, jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się „zgorszeniem dla Żydów,*

⁴Tamże, s. 47.

⁵Tamże, s. 48.

a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż często zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. TEN WIELKI PROTEST NAZYWA SIĘ NAPRZÓD SYNAGOGA, A POTEM ISLAMEM. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: „To nie przystoi Bogu”. Powinien pozostać absolutnie transcendentny, powinien pozostać czystym Majestatem – owszem, Majestatem pełnym miłosierdzia, ale nie aż tak, żeby sam płacił za winy swojego stworzenia, za jego grzech⁶. Papież sugeruje, że w pewnym sensie człowiek postanowił bronić Boga przed Nim samym!

Na jeszcze większe trudności niż wcielenie natrafia rzeczywistość Mesjasza cierpiącego. Odpowiadając na inne, głęboko osobiste pytanie postawione przez V. Messoriego, Jan Paweł II stwierdził: Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedyne-go Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala kępować, bić po twarzy i krzyżować. To nie może być Bóg...! Tak więc w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne takie GŁĘBOKIE ROZDARCIE⁷.

Czytając Stary Testament, chrześcijanin powinien być świadomy tych trudności. Starotestamentowe księgi święte wyrażają wiarę biblijnego Izraela, narodu Bożego wybrania, w życiodajną obecność Boga, której potwierdzeniem stała się Jego radykalna interwencja w osobie Jezusa Chrystusa. Ale znajomość Starego Testamentu zaledwie otwiera możliwości przyjęcia przez człowieka perspektyw tak nieoczekiwanych i nowych. W nieprzyjęciu Jezusa jako Mesjasza i Pana przez współczesnych Mu

⁶Tamże, s. 49.

⁷Tamże, s. 30.

Żydów uzewnętrznia się zresztą i egzemplifikuje coś z niewiary innych ludzi, którzy nie potrafią przekroczyć wyznaczonego przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie „progu nadziei”. Dotyczy to również przejawów „niewiary chrześcijańskiej”, u której podstaw leży pycha i związany z nią lęk przed nawróceniem oraz skłonność przrzucania na innych – w tym także na Żydów – biblijnego wezwania do nawrócenia⁸. Personifikowanie w Żydzie opozycji wobec Jezusa Chrystusa jest powtórzeniem postawy faryzeusza z Jezusowej przypowieści (Łk 18,9-14) i chętnością się własną sprawiedliwością⁹. Zgłębiając przyczyny i okoliczności nieprzyjęcia przez Żydów Jezusa jako Mesjasza i Pana, chrześcijanin powinien więc być gotowy do trudnego rachunku sumienia, odkrywającego i uznającego podobną zatwardziałość u siebie.

Chrześcijańska i żydowska lektura Starego Testamentu

A jak patrzeć na pierwszą część Biblii w kontekście współczesnej religii żydowskiej, która trwa i rozwija się obok chrześcijaństwa? Stosunki między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu były na ogół złe i wciąż pozostają napięte, zatem powściągliwość chrześcijan wobec Starego Testamentu wydaje się swego rodzaju cnotą chroniącą chrześcijaństwo przed jego judaizacją bądź „zażydzeniem”. Skoro w tym, co dotyczy mesjańskiej i Boskiej tożsamości Jezusa, drogi chrześcijan i wyznawców judaizmu definitywnie się rozeszły, jaka jest rola Starego Testamentu w kontekście tego nabrzmiałego uprzedzeniem i stereotypami stanu rzeczy? Czy można z pożytkiem dla wiary, teologii i pobożności chrześcijańskiej korzystać z żydowskiej tradycji czytania i objaśniania ksiąg świętych?

⁸ Ł. Kamykowski, *Pojednanie z Żydami a pojednanie ekumeniczne*, w: P. Jaskółta (red.), *Pojednanie narodów i Kościołów. Materiały z Sympozjum poświęconego problematyce II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego – Graz 97, Opole 14.05.1997*, Opole 1997, s. 72-74.

⁹ M. Remaud, *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 84.

Według często powtarzanej i znanej formuły judaizm, chrześcijaństwo i islam to *religie Księgi*. Na tym stwierdzeniu opiera się postulat dialogu międzyreligijnego, który przybrał na sile zwłaszcza po II Soborze Watykańskim. Ale uwagi rzeczników i entuzjastów dialogu często uchodzi fakt, że o ile zamknięta Biblia nas łączy, o tyle otwarta i czytana ujawnia ogromne podziały, a nawet je pogłębia. Mówiąc „Księga”, my, chrześcijanie, mamy na myśli Stary Testament i już w tym miejscu nasze spojrzenie różni się od spojrzenia wyznawców judaizmu. Żydzi przyjmują bowiem Biblię Hebrajską, czyli zbiór Tory, Proroków i Pism, które w Kościele katolickim są nazywane księgami protokanonicznymi. Katolicy (i prawosławni) uznają za normatywne także kilka ksiąg napisanych bądź zachowanych w kanonie po grecku, nazywanych wtórnokanonicznymi. Nie mniej brzemienny w skutki jest inny fakt. Księgi święte wyrosły ze świętej Tradycji biblijnego Izraela, której nurty cierpliwie odkrywają i opisują uczeni starotestamentaliści. Jednak i one same były czytane, objaśniane i przeżywane w kontekście Tradycji, to znaczy razem z ich egzegezą, w której znajdowało wyraz zrozumienie przyjęte i usankcjonowane przez wierzących. Jeszcze w epoce przedchrześcijańskiej wyłoniło się zjawisko midraszu, rozwijane w dwóch zasadniczych ośrodkach życia żydowskiego – synagogach i akademiach¹⁰.

Żydowska egzegeza Biblii Hebrajskiej – starożytna, późniejsza i współczesna – może mieć dużą wartość dla chrześcijan. W posoborowych dokumentach Kościoła znajdujemy zachęty do promowania dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem, którego składnikiem będzie również wspólna refleksja nad Biblią. W dokumencie Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej »Nostra aetate« nr 4”, wydanym 1 grudnia 1974 r., czytamy: *Należy zachęcać*

¹⁰W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, „PP” 4/1987, s. 56-69; R. Rubinkiewicz, *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, „Collectanea Theologica”, nr 63(1993)3, s. 3-26; ujęcie żydowskie zob. E. Dorff, *Świat midraszu: jak Żydzi interpretują Pismo?*, „Maqom” – Biuletyn Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego, nr 2/1997, s. 11-22.

specjalistów do badań nad problemami związanymi z judaizmem i stosunkami judeo-chrześcijańskimi, w szczególności w dziedzinie egzegezy, teologii, historii i socjologii¹¹. W podobnym duchu zostały sformułowane zalecenia dotyczące czytania i objaśniania Biblii zawarte w ogłoszonym w 1993 r. dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”. Podkreśla się tam (IC2) pożytki wynikające z uwzględniania żydowskich tradycji interpretacyjnych oraz dorobku żydowskich komentatorów, gramatyków i leksykografów, wspomagające zrozumienie trudnych fragmentów czy wyrażeni. Korzystanie z dorobku egzegezy żydowskiej ma silny podtekst teologiczny. Podważa pokutujące niekiedy wśród chrześcijan przekonanie, że Bóg skończył z Żydami dialog miłości, a zatem uznaje, że wybranie Izraela i przymierze Boga z Izraelitami nie zostały przedawnione ani anulowane i nadal zachowują swoją wartość.

Nie ulega wątpliwości, że względ na żydowską egzegezę ksiąg świętych daje korzystne rezultaty¹². Ale dla chrześcijan o znaczeniu Starego Testamentu zadecydowała osoba i posłannictwo Jezusa Chrystusa. Większość Żydów nie przyjęła Jezusa i stan ten trwa do dzisiaj. Dokumenty Kościoła, promując dialog i zachęcając do współpracy międzyreligijnej, zalecają zarazem właściwe rozeznanie i ostrożność. W dokumencie Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, zatytułowanym „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień”, wydanym 24 czerwca 1985 r., czytamy: *Jest zatem prawdą i dobrze jest to podkreślać, że Kościół i chrześcijanie odczytują Stary Testament w świetle przyjścia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i że, z tego względu, istnieje chrześcijańska lektura Starego Testamentu, która niekoniecznie zbiega się z lekturą żydowską.*

¹¹ W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz SDB (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, s. 42.

¹² W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, „Collectanea Theologica”, nr 66(1996)1, s. 39-54.

Tożsamość chrześcijańska i tożsamość żydowska muszą być zatem dokładnie rozróżniane w odnośnej lekturze Biblii. To wszakże w niczym nie umniejsza wartości Starego Testamentu w Kościele i nie przeszkadza, by chrześcijanie, ze swej strony, mogli roztropnie wykorzystywać tradycje lektury żydowskiej¹³. Obszerniej i bardziej szczegółowo mówi o tym wspomniany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *Bogactwo żydowskiej wiedzy biblijnej, poczynając do starożytności do dzisiaj, stanowi pierwszorzędną pomoc do egzegezy obydwu Testamentów, pod warunkiem że będzie umiejętnie wykorzystywane. Starożytny judaizm był bardzo zróżnicowany. Odmiana faryzejska, która z czasem przeważyła w postaci judaizmu rabinicznego, w żadnym wypadku nie była jedyną. Rozpiętość starożytnych tekstów żydowskich rozciąga się na kilka stuleci; jest zatem ważne, by przed podjęciem jakichkolwiek porównań dokonać ich chronologicznego uporządkowania. Nade wszystko jednak zasadniczo odmienny był całościowy model wspólnot żydowskich i chrześcijańskich: po stronie żydowskiej, na rozmaite sposoby, chodzi o sprawę religii, która określa naród oraz styl życia oparty na objawieniu spisanim i tradycji ustnej; natomiast po stronie chrześcijańskiej chodzi o wiarę w Pana Jezusa, który umarł, zmartwychwstał i żyje, Mesjasza oraz Syna Bożego, i to wiara w Jego osobę gromadzi wspólnotę. Te dwa odmienne punkty wyjścia w tym, co dotyczy interpretacji Pisma tworzą dwa odmienne konteksty, które mimo wszystkich zbieżności i podobieństw, w gruncie rzeczy radykalnie różnią się między sobą*¹⁴.

Osia tej radykalnej różnicy jest osoba i misja Jezusa Chrystusa. Współczesny judaizm nie jest prostym przedłużeniem judaizmu biblijnego, ale rezultatem jego gruntownej i wszechstronnej przebudowy rozpoczętej z końcem I w. po Chr. przez rabinów i usankcjonowanej w Talmudzie. Z tego względu nosi nazwę judaizmu rabinicznego bądź talmudycznego. O ile większość Żydów z pokolenia współczesnego Jezusowi Go nie przyjęła,

¹³W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz SDB (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła...* dz. cyt., s. 64.

¹⁴W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne...* dz. cyt., s. 41-42.

o tyle w następnych pokoleniach narastał sprzeciw wobec Niego. Znalazł on wyraz w klasycznych dziełach judaizmu rabinicznego, oraz w różnych nurtach tradycji żydowskiej, rzadziej spisywanych, częściej natomiast przekazywanych ustnie. Jak silnie zakorzenione bywają żydowskie uprzedzenia i niechęć wobec tego, co dla wiary chrześcijańskiej najistotniejsze, a mianowicie wobec rzeczywistości i symboliki krzyża, świadczą napięcia i spory wokół obecności sióstr karmelitanek w budynku tzw. Starego Teatru w sąsiedztwie byłego obozu zagłady KL Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, a w ostatnim okresie żądania przeniesienia krzyża ze zwirowiska. Jeden z otwarcie wrogich i walczących z Kościołem publicystów bez żenady wyznał, że Żydzi nie mogą siedzieć z założonymi rękami ani zakładać nogi na nogę, bo to im przypomina znak krzyża! Wprawdzie ten irracjonalny i zabobonny sprzeciw bywa tłumaczony złymi doświadczeniami koegzystencji chrześcijan i wyznawców judaizmu, ale tak silne uprzedzenia muszą też mieć inne przyczyny. Nie lekceważąc zatem bolesnych zaszłości, chrześcijanie powinni w tych sprawach zachować niezbędną krytycyzm i zdrowy rozsądek.

Przewijający się w tradycji żydowskiej pierwiastek antychrześcijański nie sprzyja ani nie ułatwia korzystania przez chrześcijan z bogactwa żydowskiej egzegezy Biblii. Jest bowiem oczywiste, że tak silny sprzeciw wobec Jezusa i chrześcijaństwa nie pozostaje bez wpływu na żydowską lekturę Starego Testamentu. Rozwija się ona wyraźnie w opozycji do chrześcijaństwa, komentując w całkowicie inny sposób wszystko, co w Starym Testamencie może w jakikolwiek sposób służyć naświetleniu czy uzasadnieniu wiary w Jezusa Chrystusa. Ten proces odcinania się od chrześcijaństwa rozpoczął się w religii żydowskiej bardzo wcześnie, a jego wyrazem było odrzucenie Septuaginty oraz dokonana przez rabinów surowa cenzura starożytnego piśmiennictwa targumicznego¹⁵. Septuaginta to nie tylko przekład, lecz prawdziwa Biblia Grecka, opracowana

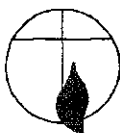
¹⁵ W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Collectanea Theologica”, nr 63(1993)3, s. 49-68.

między połową III a końcem II w. przed Chr., w aleksandryjskim środowisku żydowskim, a więc przez Żydów i dla Żydów¹⁶. Właśnie dlatego stała się Biblią Kościoła apostołskiego, wywodzącego się w większości z judeochrześcijan, oraz Biblią autorów Nowego Testamentu, a potem Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Usankcjonowała postęp teologiczny, który się dokonał „pod murami Aleksandrii”, umożliwiając jeszcze większe zbliżenie do misterium osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa. Lecz właśnie z tych względów rabini stanowczo odrzucili Septuagintę, dając w II w. po Chr. w jej miejsce inne tłumaczenia, wyraźnie polemiczne wobec Nowego Testamentu i chrześcijaństwa. To samo dotyczy aramejskich przekładów ksiąg świętych, czyli targumów. Wiele z nich utrwaliło na piśmie dawne, przedchrześcijańskie tradycje egzegetyczne, znane i przyjmowane przez Żydów, które zostały włączone do Nowego Testamentu. Ale ponieważ z ich pomocą autorzy nowotestamentowi objaśniali osobę i misję Jezusa, rabini poddali targumy rygorystycznej obróbce, usuwając wszelkie ślady pokrewieństwa z treściami Nowego Testamentu. Podchodząc w ten sposób do Biblii Greckiej i literatury targumicznej, zakwestionowali wiele składników specyficznie żydowskiego sposobu rozumienia i objaśniania Starego Testamentu, rezygnując z nich i skazując je na zapomnienie. W następnych stuleciach proces separacji obydwu wspólnot religijnych pogłębiał się, co odcisnęło piętno na żydowskiej i chrześcijańskiej egzegezie oraz teologii. Trudnym wyzwaniem dla dialogu między Kościołem a Żydami i judaizmem jest poruszanie tych spraw oraz żmudne oczyszczanie przedpola dla obustronnego wyzbywania się stereotypów i uprzedzeń, które uniemożliwiają prawdziwe zbliżenie wyznawców obydwu religii, a przez to również skuteczną współpracę w badaniach nad Starym Testamentem oraz utrudniają czytanie i objaśnianie starotestamentowych ksiąg świętych.

¹⁶R. Le Deaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 37/1984, s. 454-470; W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16,20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 197-199.

* * *

Biblia tylko wtedy żyje naprawdę, gdy jest czytana, rozważana i komentowana. Księgi święte zostały spisane i zachowane oraz są przekazywane nie dlatego, że stanowią piękną literaturę, ale jako żywe i skuteczne słowo Boże. Spotkanie z Biblią zawsze odkrywa tożsamość jej odbiorców. Czytając Stary Testament, chrześcijanin nie przestaje być sobą; przeciwnie, jego podejście i zrozumienie odsłania i umacnia wiarę w Jezusa Chrystusa. Pozwala to osadzić starotestamentowe księgi święte i ich orędzie w kontekście Nowego Testamentu oraz czcigodnej Tradycji chrześcijańskiej. Dzięki temu wychodzi się poza ciasną perspektywę historyczną i odsłania sens historii zbawienia, która nadal trwa. Tak znajduje wyraz i wydaje owoce subtelna koherencja autorów natchnionych, tekstu świętego i czytelnika. Jednak to nie tylko moja chrześcijańska wiara kieruje mnie ku Jezusowi. Również sam Stary Testament, pierwsza część Biblii, ma niezbywalny wymiar chrystologiczny, który – rozpoznany i przyjęty – prowadzi nad ku Jezusowi Chrystusowi. Jeżeli chrześcijanie nie znają bądź nie doceniają Starego Testamentu, lekceważą ów jego chrystologiczny wymiar, a wskutek tego tracą część własnej tożsamości.



JACEK KRAWCZYK

Laureat III nagrody Konkursu Poetyckiego im. Józefa Baki SJ

Droga do Jeruzalem

jeszcze nigdy tak mocno nie tęsknił
jak teraz, gdy morze podpływa pod jego usta

nim zrozumie, że ślady stóp na piasku wyrzeźbiła sól
będzie chciał jeszcze otworzyć słowo
lecz z horyzontu dobiegnie głos
i pozna, że to kamień rzucony do wody
który był przed słowem

i odwróci się na drodze do Jeruzalem
aby zobaczyć zmierzch brata
czekającego w domu

* * *

przy skale wyznaczył początek
jakby szeptał do ucha: jestem
gdy żona Lota płakała już w grudce soli

pod stopami wydmy zakwitały niebiesko
w oddali rodził się głos
zakreślając łuk ponad jego głową
słońce zachodziło wolniej

Dom

dlaczego
budujesz dom
z poezji?

twoje okna
wciąż będą uciekać
a ty
pozostaniesz
sam

* * *

które jest niebieskim kamieniem
które jeszcze teraz stoi nagie w owocu
które on nie chce
które odpycha aby kielkowało
u kresu swej pewności
jak najdalej od jego słowa

* * *

ziemia, która dawno nie rodziła w swym łonie
i on który pragnie krzesać iskry z białka
staną obok siebie
aby nagi kamień leżący na dnie jego oka
nie powrócił już do jego ręki
która jest w dole



bp Jan Chrapek CSMA

Świadczenie o formacji kapłańskiej w dziedzinie mass mediów*

Doświadczenie osobiste

Już od lat pięćdziesiątych, od czasu młodości interesowały mnie ówczesne środki społecznego komunikowania i ich oddziaływanie na odbiorcę. Miałem podświadome przekonanie, że kształtują one niemal całą rzeczywistość ludzką i szeroko pojęte środowisko życia człowieka. Z tego wynikało moje naukowe zainteresowanie tą problematyką od początku studiów seminaryjnych. Jednakże podstawowym motywem była dla mnie wtedy idea, że poznawszy mechanizmy ich oddziaływania od strony TREŚCI PRZEKAZU, będę w stanie łatwo wypracować metodę wręgnięcia ich w dzieło apostołstwa. Wydawało się, że będzie to bardzo łatwe, gdy Kościół uzyska dostęp do mediów.

Te pierwsze intuicje i pragnienia należy dzisiaj widzieć w kontekście istniejącego w tamtych czasach w krajach komunistycznych powszechnego przekonania, że za pomocą mediów można bezpośrednio i jednoznacznie kształtować poglądy i zachowania odbiorców według założonych celów propagandowych. Był to więc model „przekazu bezpośredniego”, znajdujący wyraz w języku nazywającym mass media ŚRODKAMI MASOWEGO PRZEKAZU. Pogląd ten zresztą jest często po dzień dzisiejszy głęboko zakorzeniony w przekonaniach lub podświadomości ludzi Kościoła nie tylko w naszym kraju.

Wraz z postępem badań naukowych odkrywałem fakt, że „sukces propagandowy” działania na odbiorców zależy nie tylko od przekazywanych treści. Jest wszakże uwarunkowany czynnikami demograficznymi, społecznymi i kulturowymi oraz politycznymi, w kontekście których funkcjonuje zarówno nadawca, jak i odbiorca. Ten nurt stał się zasadniczym przedmiotem moich dalszych badań nad mediami. Ich owocem była praca nt. „Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież”.

* Artykuł ukazał się w piśmie o formacji seminaryjnej.

Wspomniane dwa aspekty podejścia do mediów stały się podstawą moich wykładów w pracy dydaktycznej w seminarium. Było to jeszcze przed wydaniem instrukcji Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego w 1986 r. W czasie spotkań z seminarzystami i wykładów z teologii pastoralnej starałem się przybliżyć im mechanizmy działania propagandowego mediów sterowanych przez ówczesne władze polityczne. Ukazywałem sposoby manipulacji opinią publiczną i samymi informacjami. Równocześnie jednak uważyliwałem słuchaczy na wszystko, co warunkuje skuteczność działania mediów. Ukazywałem, jak się bronić przed manipulacją i jak mówić o tej rzeczywistości ludziom, do których posłany jest kapłan. W ramach ćwiczeń praktycznych zwracałem uwagę na zasady dobrego merytorycznego i estetycznego przygotowywania materiałów do narzędzi komunikowania.

Istotną barierę stanowił problem języka. W środowisku wewnątrzkościelnym, wśród samych seminarzystów, a także parafian uczęszczających do kościoła dominował język „ambonowo-eklezyjny”, rodzaj żargonu niezmiernie odległego od języka prasowego. Z drugiej strony natomiast język mass mediów był przesycony marksistowską propagandą i jej stylistyką. Obydwa typy języka skrajnie nie przystawały do siebie. Tak więc na tematy religijne mówiło się całkowicie odmiennym językiem niż ten, którym operowano w sprawach polityczno-publicznych. Mimo stosowania tych samych słów, używania języka polskiego, były to dwie całkowicie odmienne mowy.

Zmiany społeczno-polityczne w Europie Środkowo-Wschodniej zainicjowane w latach osiemdziesiątych umożliwiły Kościołowi dostęp do mediów. Równocześnie dokonywała się rewolucja techniczna, także w dziedzinie społecznego komunikowania, narastał pluralizm zarówno w ich sferze, jak i na szeroko pojętym obszarze kultury. Powstawało nowe zaplecze techniczne, szybko postępowało zawodowe dokształcanie się dziennikarzy, wzrastała i nadal wzrasta popularność zawodu dziennikarza i jego atrakcyjność dla ludzi młodych. Tworzyły się media lokalne – prasa, radiofonie i telewizja. Swoistym fenomenem stały się w Polsce lokalne katolickie rozgłoszenia radiowe, prasa diecezjalna oraz parafialna. Kościół uzyskał też dostęp do mediów publicznych oraz – w nieco mniejszym stopniu – do mediów komercyjnych. Trzeba było szybko przygotować personel, zarówno spośród duchowieństwa, jak i osób świeckich, do tego typu pracy. Naglącym zadaniem stało się także wprowadzenie do nauczania seminarnego problematyki medialnej, zgodnie z zaleceniami instrukcji Stolicy Apostolskiej z lat 1986 i 1992. W tym celu powstały inicjatywy, takie jak: specjalizacja dziennikarska na KUL i ATK, mająca za

zadanie kształcenie duchownych i świeckich do przygotowywania programów religijnych; analogiczna inicjatywa na papieskich wydziałach teologicznych (np. we Wrocławiu); permanentne kursy dziennikarskie organizowane z inicjatywy Komisji Episkopatu Polski ds. Mediów i Wydziału Teologicznego OO. Jezuitów w Warszawie; wprowadzenie problematyki medialnej do seminariów duchownych w ramach teologii pastoralnej lub katolickiej nauki społecznej; doskonalenie warsztatu osób już pracujących w mediach kościelnych w Polsce i dawnych krajach byłego Związku Radzieckiego oraz w innych krajach byłego bloku sowieckiego. Przygotowuje się kolejne inicjatywy na tym polu, m.in. Europejską Szkołę Dziennikarstwa w ramach Centrum Edukacji Europejskiej, powierzoną jezuitom w Warszawie.

Tak więc lata dziewięćdziesiąte stały się w Polsce i innych krajach regionu czasem odzyskiwania dostępu programów religijnych do mediów publicznych oraz budowania własnych mediów. Zmusiło to do intensywnego uczenia się problematyki medialnej w aspekcie apostolskich potrzeb Kościoła i do poznawania doświadczeń Kościołów z krajów zachodnich.

Konkretne problemy widziane okiem praktyka

Moje intensywne uczestnictwo w opisanym procesie przemian, jak i dokonywana systematycznie refleksja teoretyczna na tym polu, praktyka dydaktyczna ze świeckimi i seminarzystami upoważniają mnie do zasygnalizowania następujących wniosków.

Należy uczynić wszystko, aby biskupi i kapłani oraz katolicy świeccy uświadomili sobie głębiej ogromną rolę nowych technologii komunikowania i ich natury w kształtowaniu nowoczesnej cywilizacji. Istotne jest przy tym, aby przelamali w sobie stary model myślenia o mediach w kategorii „propagandy”, który jest pozostałością modelu działania mediów w systemie totalitarnym. Pokutujące przeświadczenie, jakoby mikrofon radiowy lub kamera telewizyjna były po prostu „masową amboną”, z której można wygłaszać treści w takiej samej formie, jak czynił to kaznodzieja ludowy, musi być zastąpione fachową wiedzą i stosownymi metodami podejścia do mediów kościelnych i świeckich. Media, zwłaszcza elektroniczne, a obecnie multimedia i technologie cyfrowe funkcjonujące w świecie rewolucjonizują całe środowisko człowieka. Kształtują inaczej niż kiedyś wrażliwość i postrzeganie rzeczywistości. Kształtują współczesny język i gramatykę bezpośredniego komunikowania. Skutkiem ich obecności jest także odmienne doświadczenie przestrzeni i czasu. Świat dotąd odleg-

ły, wtargnął do domów odbiorcy, oddalając człowieka od siebie samego i najbliższych. Być dobrze poinformowanym (ilościowo) zastąpiło zasadę myślenia, wyciągania wniosków i rozumienia procesów i zdarzeń. Mass media inaczej też organizują czas. Jest on podporządkowany „ramówce” programów, a ponadto został zdynamizowany tempem zmieniających się kadrów telewizyjnych oraz minimalnym odstępem między wciśnięciem w komputerze klawisza „enter” a przesłaniem wiadomości elektroniczną pocztą w sieci Internet. Kościół musi więc dostosować formy działalności apostołskiej do nowej sytuacji, nie zdradzając przy tym istoty przekazu. W gruncie rzeczy nie chodzi jednak o nowinkarstwo, lecz o wniknięcie w to, jak nauczał Jezus Chrystus. Czynił on to przecież za pośrednictwem przypowieści i obrazów z życia codziennego, stosownie do mentalności swoich słuchaczy. Wchodząc w ich świat pojęć, wprowadzał w świat tajemnicy Ojca. Chodzi zaiste o wierność *rozmaitym sposobom, przez jakie Bóg przemawiał do ojców przez proroków* (Hbr 1,1). Koniecznym warunkiem jest tutaj coraz głębsza znajomość zachodzących przemian, połączona z roztropnym, ale i odważnym wysiłkiem na rzecz twórczej obecności chrześcijaństwa w nowych realiach cywilizacyjno-kulturowych.

Niezbędny jest poważny wysiłek naukowy w ośrodkach uniwersyteckich Kościoła na rzecz poprawnego metodologicznie i obiektywnego poznania skutków obecności współczesnych mediów elektronicznych w szeroko pojętym życiu religijnym człowieka. Wysiłkowi badawczemu winno moim zdaniem towarzyszyć pytanie o to, jak kształtować struktury nauczania szkolno-universyteckiego we współczesnym świecie. W tych ramach istotne jest także pytanie, jak zorganizować nauczanie seminaryjne, by poszczególne przedmioty, a nie tylko wydzielone fragmenty formacji, uwzględniały nowe konteksty cywilizacyjno-kulturowe i wynikające z nich wyzwania. Narzucają się w tym kontekście konkretne problemy do pilnego uwzględnienia w formacji: Jak w świecie permanentnych przemian nauczać teorii poznania? Czy przemiany współczesnych sposobów komunikowania międzyludzkiego mają reperkusje w zakresie problematyki etycznej i jakie? Co wynika z tych przemian dla nauczania np. kosmologii, ascetyki, Biblii, teologii fundamentalnej i dogmatycznej?

Coraz powszechniejsza obecność mediów elektronicznych w apostołskich wysiłkach Kościoła (radio, telewizja) stawia pytania z zakresu formacji eklezjalnej i eklezjologicznej. Zdarza się bardzo często, że instytucje kościelne prowadzące apostołstwo przez media lub duchowni pracujący w mediach mają problemy z zasadą działania Kościoła, według której za autentyczność nauczania odpowiedzialni są biskupi. Problem jeszcze bardziej się komplikuje i wymaga przemyślenia, gdy

dane medium przekracza zasięgiem granice diecezji lub kraju. Który biskup, jaka struktura Kościoła odpowiada wtedy, z punktu widzenia eklezjologii, za autentyczność nauczania?

Ponadto zasada wyrażona przez Pawła VI, że wobec świata mediów Kościół winien być *jak dom ze szkła*, także domaga się refleksji w odniesieniu do praktyki medialnej. Z jednej strony owa przejrzystość jest istotna dla wiarygodności wspólnoty eklezjalnej. Z drugiej jednak ów dom, z natury oraz dla dobra osób i całej wspólnoty (m.in. gdy chodzi o problemy związane z przejawami ludzkiej słabości i grzeszności), musi chronić przestrzenie intymności. Wnikliwego rozważania domagają się więc metody i zasady „polityki informacyjnej” Kościoła. Z tym aspektem jest związany kolejny problem, jak dotąd mniej palący w naszym kontekście, jednakże, jak się zdaje, niezmiernie ostro występujący w niektórych zachodnich wspólnotach kościelnych, prowadzenia debaty wewnątrzkościelnej i dyskusji o Kościele w mediach „świeckich”, czasem niechętnie nastawionych do niego. Obawiam się, że wiele aktualnych problemów dyscyplinarnych wewnątrz Kościoła wynika z nowej sytuacji będącej owocem obecności mediów elektronicznych. Pamiętajmy, że pojawienie się druku jako narzędzia komunikowania miało wiele implikacji także dla ówczesnego Kościoła. Jestem przekonany, że dziś jest podobnie. Dlatego potrzebna jest właściwa wizja formacji eklezjologicznej wszytkich wierzących, a duchownych w szczególności.

Media elektroniczne zupełnie zmieniają model organizacyjny współczesnych społeczeństw, przepływ informacji, funkcjonowanie opinii publicznej itp. Dlatego też należy bardzo poważnie przemyśleć sposoby funkcjonowania struktur organizacyjnych Kościoła, rolę opinii publicznej w samym Kościele, przepływ informacji wewnątrz całego Kościoła. Formacja seminaryjna winna mieć i ten problem na uwadze.

Powstające coraz to nowe, a bardzo często ponadnarodowe czy wręcz ponadkontynentalne struktury organizacyjne mediów wymagają zarówno przepisów prawnych regulujących ich funkcjonowanie bez naruszania dóbr osobistych ludzi i narodów, jak też znajomości ich funkcjonowania, kształtowania obrazu świata i manipulowania opinią publiczną. Kościół, ze swym powszechnym, a więc ponadnarodowym wymiarem, może z jednej strony lepiej rozumieć naturę takich organizacji, a z drugiej łatwiej ostrzegać je przed próbami manipulacji opinią publiczną. Dlatego i ten problem sygnalizuję jako ważny w perspektywie formacji seminaryjnej.

Konieczne jest przemyślenie i wypracowanie wzorów współpracy Kościoła z mediami publicznymi i komercyjnymi. Wydaje się, że Kościół w naturalny sposób winien wspomagać media publiczne

w realizacji ich misji i zadań. Media publiczne bowiem, w ramach podstawowych zadań, jakie na nich ciążyą, mają uwzględniać potrzeby odbiorców wynikające także z ich przynależności religijnej. Zarazem gwałtowny rozwój mediów komercyjnych, ich nastawienie głównie na zysk jest niebezpieczne i wymaga obrony mediów publicznych oraz prywatnych o charakterze społecznym realizujących misję związaną ze służbą formacyjną wobec środowisk, którym służą. Zagrożenia płynące ze strony mediów komercyjnych winny być postrzegane realistycznie. Nie oznacza to jednak, że Kościół ma wobec nich zachować dystans i piętnować je jako z gruntu złe. Należy postrzegać dobro w nich obecne i dobro możliwe do osiągnięcia za ich pomocą. Nie muszą one być obce Kościołowi. Poznanie mechanizmów nimi kierujących, specyfiki ich języka zapewne MOŻE dać szansę pozytywnego zaangażowania oraz stworzyć przestrzeń ewangelizacji mediów komercyjnych jako takich i ich odbiorców. Same bowiem „mechanizmy rynku” w odniesieniu do świata idei, informacji, publicystyki naukowej wytwarzają i otwierają pole zapotrzebowania na treści religijne, które odbiorca chętnie „kupi”, korzystając z mediów komercyjnych. Nieobecność Kościoła może stworzyć próżnię, którą chętnie wypełnią (i już wypełniają) sekty, astrologia, magia, język czystej sensacji, fanatyzmu religijnego i fundamentalizmu oraz inne podobne treści i przesłania. Dość ważne jest więc wypracowanie zasad współpracy.

Kolejną, równie delikatną jak współpraca z mediami komercyjnymi, kwestią jest reklama w mediach kościelnych i użycie reklamy jako „środka ewangelizacji”, reklamowanie treści religijnych w mediach publicznych i komercyjnych. Wydaje się, że problematyka ta musi być przemyślana przez teologów i uwzględniona w formacji seminaryjnej zgodnie z nauczaniem Kościoła (por. instrukcja Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Komunikowania z 1997 r.).

Niezwykle ważną sprawą, która podobnie winna stać się przedmiotem refleksji instytucji teologicznych i na którą winni być uczulani kapłani, to szeroko pojęta problematyka etyczna związana z funkcjonowaniem mediów. Powstało bowiem bardzo wiele pytań natury etycznej dotyczącej pracy dziennikarzy, kształtowania opinii publicznej a prywatności osoby itp.

Wnioski formacyjne

Wspomniane wyżej kwestie, uznane przeze mnie za ważne w duszpasterskiej działalności Kościoła, dotyczą zarówno pracy duszpasterskiej, jak i wychowania seminaryjnego w zakresie problematyki me-

dialnej. Należy dodać, że istotą sprawy nie jest samo „przygotowanie dziennikarskie” ani uczenie zawodu dziennikarskiego, choć dla niektórych osób i ten aspekt jest bardzo ważny. Problematykę tę należy widzieć w aspekcie tego, co się powszechnie nazywa public relations, a co określa zachowania osób, instytucji i wspólnot w świecie kultury medialnej, która jest „Areopagiem naszego wieku”. Dlatego też pragnę zwrócić uwagę na następujące sprawy praktyczne.

Media elektroniczne kształtują formą przekazu gust odbiorców, ich wyobraźnię i język, dlatego kapłan musi w nauczaniu homiletyczno-katechetycznym oraz sprawowaniu liturgii wziąć ten fakt pod uwagę. Należy więc bardzo dbać o estetykę sakralną liturgii i miejsca jej sprawowania, w nauczaniu zaś zwracać uwagę na posługiwanie się bardziej językiem obrazowym niż sylogistyczno-linearnym.

W ramach formacji seminaryjnej należy poznać mechanizmy działania współczesnych mediów oraz sposoby manipulowania opinią publiczną.

Nie należy bać się kontaktów z mediami świeckimi i taką postawę należy wyrabiać u alumnów. Nie jest prawdą, że wszystkie media i wszyscy dziennikarze są nieprzyjaźni Kościołowi; należy pamiętać, że dobrze i ciekawie zrobiona informacja kościelna w mediach świeckich ma kapitalne znaczenie, bowiem dociera do bardzo różnych ludzi, także tych, którzy stoją z daleka od niego.

W spotkaniach z dziennikarzami należy mieć wiele wyrozumiałości i cierpliwości, nawet gdy zdradzają niekompetencję w sprawach religijnych. Jeśli dziennikarz nie jest złośliwy, należy mu tłumaczyć z szacunkiem dla niego i sprawy często najprostsze kwestie dotyczące Kościoła. Odmawiać wypowiedzi należy tylko wówczas, gdy jesteśmy pytani o sprawy, na których się nie znamy bądź nie jesteśmy w danej kwestii „urzędowo kompetentni” (zdarza się, że media kreują pewne „dyżurne osobowości” i kuszą do wypowiedzania się „na każdy temat”; najchętniej wówczas, uprzejmie unikając zabrania głosu, KONIECZNIE wskazać osobę kompetentną i zarazem taką, która potrafi dobrze wyrazić treści oraz przekazać potrzebne informacje).

W mediach należy przemawiać i pisać językiem prostym, zrozumiałym także dla ludzi stojących z dala od Kościoła; wszystko da się opisać lub opowiedzieć prostymi słowami, bez uciekania się do „hermetycznych kościelnie” sformułowań.

Ucząc się przemawiać w radiu lub telewizji, należy dbać o to, by nie przemawiać *ex cathedra*; bowiem taki styl razi i odstrasza odbiorców. Liczy się prostota i osobowość medialna, która jest owocem bogactwa i wrażliwości przemawiającego – te ostatnie bezbłędnie

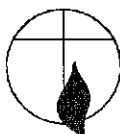
wychwytuje mikrofon i kamera, odsłaniające nie tylko prawdę wypowiedzi, ale i prawdę oraz autentyzm człowieka.

W ramach ćwiczeń seminaryjnych należy uczyć alumnów przygotowywania materiałów dla dziennikarzy na temat ważniejszych wydarzeń kościelnych, organizowania konferencji prasowych oraz redagowania notatek prasowych o zdarzeniach, w których bierze się udział.

Jest bardzo wskazane, aby alumni, którzy są zainteresowani pracą lub współpracą z mediami, już w czasie studiów seminaryjnych mieli możliwość odbycia praktyki w wybranej przez wychowawców redakcji.

W ramach formacji seminaryjnej należałoby zorganizować spotkania z ludźmi mediów – uczyłyby one obie strony wzajemnego słuchania i dialogowania.

thum. Grzegorz Dobroczyński SJ



bp Jan Chrapek CSMA
Grzegorz Dobroczyński SJ

Etyka reklamy

Gdy sięgamy myślą 10 lat wstecz i przypominamy sobie ówczesne przekraczanie zachodniej granicy lub podróże na południe albo też powroty z zagranicy w polską rzeczywistość, powraca silne uczucie kontrastu między kolorowym światem „tamtej Europy” a szarością, ponurością naszych miast. Koloryt „zachodniego świata” był kolorytem reklam: tworzył go wystrój witryn sklepowych, billboardy, migotliwa gra neonów. Obecnie w coraz mniejszym stopniu jesteśmy świadomi, jak wielka kiedyś była ta różnica i jakby mniej wyraźnie wiemy, co w sferze czysto wizualnej było jej przyczyną. Po fazie nieufności i niechęci wobec wszechobecnego przekazu reklamowego, po nerwowych reakcjach na „spoty” przerywające spokojnie oglądanie programu telewizyjnego lub radiowego, przeciętny Polak, nawet jeżeli nadal twierdzi, że reklamy go drażnią¹, przyjął ich obecność jako po prostu daną. Czy zgoda na wszechobecność reklamy jest tożsama z powszechnym zrozumieniem jej natury, wielowymiarowości?

Wydaje się, że akceptując reklamę, staliśmy się jej biernymi konsumentami. Problem etyki w tej dziedzinie dla wielu pozostaje odległy. Reklama jest – jak prawdopodobnie mniema statystyczny Kowalski – nade wszystko sztuką naciągania klientów na otwarcie portfeli, sprawnością etycznie podejrzaną, powszechnie praktykowaną formą oszustwa. Jednakże nie tylko przeciętny Kowalski, lecz i ludzie elit są podejrzliwi wobec tej sfery masowego komunikowania. Wystarczy przywołać opory psychologiczne aktorów przed wystąpieniem w reklamie telewizyjnej czy radiowej. Udział w sesji zdjęciowej tego typu nie jest traktowany jako coś zwyczajnego. Zysk z niego płynący jest w środowisku podejrzany. Również dla mediów katolickich, zwłaszcza dla radiofonii, zaakceptowanie reklamy było początkowo wielkim dylematem. Czy wolno ją jednak wyłączyć z refleksji etycz-

¹Według badań CBOS w 1993 reklamy drażniły połowę Polaków, a w grudniu 1997 aż 3/4. Reklamy bawią 1/4 rodaków. Zob. B. Modrzejewska, G. Sieczkowski, *Od spotu do billboardu*, „Rzeczpospolita. Magazyn”, nr 8(85), 26 II 1998, s. 11-15; por. s. 12.

nej? Na pewno nie. Jednakże tak jak błędem jest pozostawianie biernym konsumentem, tak błędem byłoby pośpieszne wyrokowanie o etyczności reklamy i wydawanie sądów bez wskazania złożoności problemu.

Media komunikowania masowego i reklama w nich obecna jako istotny element życia społecznego

W nauczaniu Kościoła na temat mass mediów obserwujemy ewolucję od podejścia krytycznego do rzeczowego opisu i spokojnego wartościowania, postrzegającego zarówno elementy pozytywne, jak i negatywne². Przykładem jest poświęcony wyłącznie kwestii reklam, a ogłoszony rok temu dokument Papieskiej Rady ds. Środków Komunikowania „Etyka w reklamie”³.

Reklama istnieje dzięki mass mediom i z nich czerpie swą skuteczność. Z kolei media, nie tylko komercyjne, lecz także publiczne, mogą istnieć dzięki środkom finansowym za emisję reklam. Bez dochodów z reklamy nie da się skutecznie działać na rynku mediów. Reklama w mediach i same media wywierają wpływ na to, jak ludzie patrzą na życie, kształtują hierarchię wartości, kryteria ocen i zachowań. Pod ich wpływem konkretny człowiek podejmuje decyzje o mniejszym bądź większym znaczeniu; skoro zaś chodzi o wpływ na decyzje ludzkie, chodzi o problemy jak najbardziej natury etycznej (ER, nr 1). Reklama ma dwojaki cel: przekonywać i informować⁴. Podobnie jak każdy inny rodzaj przekazu odzwierciedla ona realia kulturowe, ale je zarazem kształtuje. Gdy równowaga między tymi celami zostanie zachwiana i perswazja zdominuje informację, a autorzy i nadawcy uznają się wyłącznie za kreatorów rzeczywistości, odbiorcy i konsumenci mogą popaść w uzależnienie od wielorakich mechanizmów manipulacji. Warto jednakże, mając świadomość zagro-

²Ewolucja ta przebiega od encykliki Piusa XII *Miranda prorsus* (1957; por. zwłaszcza nr 89), przez dekret II Soboru Watykańskiego *Inter mirifica*, posoborowy dokument *Communio et progressio* (1971, por. nr 59–62), orędzie Pawła VI na Światowy Dzień Środków Społecznego Komunikowania (1977), do ogłoszonej niedawno instrukcji duszpasterskiej *Aetatis novae* (1992, nr 5).

³Dalej cyt. ER (zob. „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie”, nr 11/197/1997, s. 40–46).

⁴ER, 2. W opracowaniach włoskich z uwagi na siłę perswazyjną reklamy często kojarzono ją z propagandą, co aż do lat 70. znajdowało wyraz nawet w nazwach instytucji zajmujących się kwestiami reklamy. Por. E.T. Brioschi, *Etica nella pubblicità. Conferme e indicazioni*, „Aggiornamenti sociali”, nr 3/1998, s. 201–214, zwłaszcza s. 203.

zeń, spojrzeć na pozytywny potencjał reklamy. Może ona umacniać gospodarkę, politykę, kulturę, ale także życie moralne i religijne.

REKLAMA A GOSPODARKA. Reklama w systemie gospodarki rynkowej jest użytecznym narzędziem pozwalającym utrzymać uczciwą konkurencję, która przyczynia się do rozwoju gospodarczego, a przez to służy ludzkości (ER, nr 5). Informuje ona o dostępności nowych wyrobów i usług słusznie uważanych za atrakcyjne, a także o ulepszeniach produktów już dostępnych. Pomaga to konsumentom podejmować decyzje w sposób bardziej przemyślany, na podstawie informacji, a także przyczynia się do spadku cen, pobudza gospodarkę, rozwija produkcję i handel. Może ponadto powodować wzrost liczby miejsc pracy i dochodów oraz zapewnić wielu ludziom bardziej godziwy, ludzki poziom życia. *Może ponadto ułatwić finansowanie publikacji i programów radiowo-telewizyjnych, w tym także kościelnych, które są źródłem informacji, rozrywki i inspiracji dla narodów całego świata* – podkreśla dokument „Etyka w reklamie”⁵.

REKLAMA A POLITYKA. Podobnie pozytywny wpływ ma reklama na politykę. Jak w systemie rynkowym sprzyja jego rozwojowi, tak jej działanie w sferze politycznej polega na przeciwdziałaniu monopolizacji władzy⁶. Informuje ona o nowych partiach politycznych, ich programach, o osobowościach życia politycznego, i stwarza możliwość przekazywania przesłania politycznego przez wszystkie strony debaty publicznej.

REKLAMA A KULTURA. Z uwagi na wpływ reklamy na mass media reklamodawcy mogą pozytywnie wpływać na treści tam rozpowszechniane, zwłaszcza wspierając produkcję programów o wysokich walorach artystycznych, intelektualnych i moralnych, uwzględniających zainteresowania publiczności. Ta zaś z całą pewnością nie wyczerpuje swych aspiracji tylko na oglądaniu oper mydlanych i taniej produkcji hollywoodzkiej. Reportaże, filmy dokumentalne, dobre programy rozrywkowe z pewnością mogą zapewnić wysoką oglądalność tak istotną dla reklamodawców. Dochód z reklam może też zapewnić finansowanie programów dla grup mniejszościowych, o których łatwo się zapomina. Reklama może także uprzyjemnić życie przez dobry humor, wpajanie dobrego smaku, zmysłu estetycznego. Niektóre reklamy stają się wręcz arcydziełami sztuki popularnej i taką promują⁷.

WPLYW REKLAMY NA ŻYCIE RELIGIJNE I MORALNOŚĆ. Może się zdawać, że ten aspekt zagadnienia jest najbardziej kontrowersyjny.

⁵ER, nr 5. Por. E.T. Brioschi, dz. cyt., s. 209.

⁶ER, nr 6. E.T. Brioschi, tamże.

⁷ER, nr 7. E.T. Brioschi, dz. cyt., s. 210-211.

Ale przecież instytucje społeczne, charytatywne i wyznaniowe posługują się reklamą, aby upowszechniać określone treści. Wystarczy przywołać działania Caritas Polskiej w ramach bożonarodzeniowej czy wielkopostnej akcji zbierania funduszy na pomoc potrzebującym. Reklama może szerzyć treści patriotyczne, wzywać do tolerancji, altruizmu, propagować zdrowy ekologiczny styl życia itp.

Wbrew oczekiwaniom także przekaz religijny może czerpać ze stylistyki reklam. Oczywiście nie chodzi o stylistykę amerykańskich kaznodziejów telewizyjnych. Pewne cechy języka reklamy – prostota i atrakcyjność przekazu – mogą być „normalatywne” dla przekazu religijnego. Nawet *Bóg uatrakcyjnił swój przekaz* – zauważa ks. H. Seweryniak – przez cuda i *jawienia*⁸. Tak więc można powiedzieć, że aby przekazywać wezwanie Boga, potrzeba swego rodzaju współczesnej reklamy, *zaskoczenia słowem i obrazem, obietnicy i zaproszenia, odejścia od banału, „przebicia” sprzedawców złudzeń*⁹.

Ideał a rzeczywistość

Przedstawiając pozytywny potencjał tkwiący w reklamie, nie można jednak popaść w naiwny optymizm. Zastrzeżenia i nieufność wobec świata reklamy nie wynikają z nieracjonalnych uprzedzeń. Jak każda sfera ludzkiego życia reklama może ulegać mechanizmom zła. Jednakże zasady etyczne obowiązujące w tej dziedzinie winny być respektowane przez WIELE PODMIOTÓW, aby skutek ostateczny przynosił efekty dobra. Reklama sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Jej wartość etyczna wynika z wielu uwarunkowań. Nie tylko obraz, dźwięk, słowo czy fotografia tworzące materię reklamy podlegają ocenie w kategoriach moralnych. Nie można zapomnieć o KONTEKŚCIE, w jakim przekaz zostaje upubliczniony: czas i miejsce także grają istotną rolę. Ponadto nie do przeoczenia jest mechanizm, dzięki któremu reklama, planowo lub nie, zaczyna „żyć własnym życiem”, tak że efekt jej oddziaływania wymyka się niejako spod kontroli; mamy wówczas do czynienia z czymś w rodzaju „happeningu”, za który nikt nie chce brać odpowiedzialności. Odżegnanie się od odpowiedzialności nie oznacza jednak, że ona nie istnieje. Moralność lub amoralność reklamy jest wypadkową działania tych, którzy reklamy zamawiają, i tych, którzy je tworzą, oraz tych, którzy je rozpowszechniają.

⁸ Por. zeszyt miesięcznika „Więź” poświęconego tematowi *Jak reklamować dobro?* Ks. H. Seweryniak, *Fascynujący Jezus. Kilka uwag o teo-logii i reklamie*, „Więź”, nr 7(465)1.

⁹ Tamże, s. 28.

Zagrożenia kryjące się w reklamie wiążą się z siłą jej oddziaływania. Może ona rozbudzać fikcyjne potrzeby, zachęcać do nabywania towarów zbędnych, odbierając ludziom środki na potrzeby podstawowe. Zdarza się, że reklama apeluje do podświadomości albo wykorzystuje treści erotyczne bądź odwołuje się do innych bardzo intymnych sfer ludzkiej psyche, używając ich do celów komercyjnych¹⁰. Przekaz reklamy staje się wówczas narzędziem uprzedmiotowienia człowieka, pozbawia go godności, czyni towarem, zamiast pomagać mu racjonalnie korzystać z dóbr materialnych. Reklama może pozytywnie działać na gospodarkę, politykę, kulturę, religię i moralność, ale też może wyzwać w tych dziedzinach siły destrukcji. W GOSPODARCE może sprzyjać potężnym finansowo monopolistom. Sprzeniewierza się swej roli, gdy pomaga ukrywać istotne fakty i zamazuje informacje o szkodliwości niektórych produktów. Znane są także naciski reklamodawców na nadawców telewizyjnych bądź radiowych, zwłaszcza komercyjnych. W skrajnych przypadkach można mówić o paradoksie, że nadawca sprzedaje nie tyle czas antenowy reklamodawcom, ile de facto sprzedaje im swoją publiczność. Reklama może skłaniać do nabywania produktów pod wpływem irracjonalnych motywów (wierność marce, prestiż, seksapil). Może lansować konsumpcyjny styl życia, ignorując zasadę, że lepiej być niż mieć (ER, nr 10). Ostatecznie, zamiast kształtować rynek, jest w stanie oddać człowieka w jego niewolę. W POLITYCE może także hamować procesy demokratyczne, gdy np. wysoki koszt reklamy uniemożliwi dostęp do niej grupom uboższym, mniejszościom, opozycji. Bywa, że reklama staje się narzędziem propagandy w najgorszym stylu, przedstawia poglądy przeciwników w krzywym świetle, podważa ich reputację, roznieca instynkt agresji, wrogość i nieufność, cementuje przesady rasowe bądź etniczne (ER, nr 11). W sferze KULTURY może niszczyć wartości tradycyjne, lokalne na rzecz „kultury globalnej”, masowej, może zagrażać tożsamości mniejszości narodowych. Jest w stanie sprawić, że nadawcy nie będą się interesować ludźmi starszymi, ubogimi, dziećmi, którzy nie stanowią znaczącej „siły nabywczej”. W konsekwencji mogą być ignorowane ich potrzeby duchowe i kulturowe.

¹⁰ER, nr 9. Osobnego rozważanie domaga się problem reklamy subliminalnej. Wprawdzie eksperyment przeprowadzony w czasie IX Ogólnopolskiego i Międzynarodowego Festiwalu Filmu Reklamowego i Reklamy (26–28 II 1998) wykazał znikome oddziaływanie krótkich materiałów reklamowych o takim charakterze, to jednak w dyskusji przyznano, że reklama subliminalna jest skuteczna w przypadku poddania odbiorcy dłuższemu działaniu. Zapewne istnieją metody i sposoby, aby tę skuteczność osiągnąć. W każdym jednak wypadku ma ona na celu „ubezwłasnowolnienie” konsumentów. Zob. także E.T. Brioschi, dz. cyt., s. 208.

Często reklama ukazuje w niekorzystnym świetle całe grupy społeczne, przedmiotowo traktuje kobiety, lekceważy ich rolę matki i żony, kreuje model męczyzny „macho”, tworzy iluzyjny obraz ludzkiej społeczności (ER, nr 12). MORALNOŚĆ I RELIGIA także mogą być zagrożone przez działanie reklamy. Lansuje ona czasem takie postawy, jak dorobkiewiczostwo czy chciwość, nierzadko także w sposób ukryty lub całkiem otwarcie – pornografię. Nie mniej niebezpieczne jest wykorzystywanie motywów religijnych lub posługiwanie się obrazami i postawami ze sfery religijnej w celu promocji wyrobów. Religia bywa więc traktowana instrumentalnie i lekceważąco. Jest to działanie szczególnie cyniczne, bowiem godzi w najbardziej duchową i intymną sferę ludzkiej egzystencji. Nie można także pominąć używania reklamy do otwarcie antyreligijnej propagandy, atakowania zasad moralnych głoszonych przez Kościoły i związki wyznaniowe; o ile we współczesnym świecie naruszanie „tabu” islamu lub judaizmu wywołuje gwałtowne reakcje i protesty, o tyle analogiczne naruszanie sfery przekonań religijnych Kościołów chrześcijańskich często bywa zaakceptowanym przez profesjonalistów dziedziny reklamy elementem strategii marketingu.

Zasady reklamy etycznie dobrej

Do jakich więc zasad można się odwołać, aby obronić „moralności reklamy”? Wydaje się, że można wskazać przynajmniej kilka¹¹.

PRAWDOMÓWNOŚĆ. Reklama rządzi się swoistymi prawami i używa określonego języka i stylistyki. Operuje pewną przesadą, której odbiorcy są zresztą świadomi, traktując jej przesłanie jako przenośnię. Jednak w ramach tej stylistyki nie może być celowo kłamliwa, z góry nastawiona na manipulację człowiekiem ani nie może odkształcać prawdy. Musi być wierna prawu odbiorcy do rzetelnej informacji.

POSZANOWANIE GODNOŚCI OSOBY oznacza, że reklama winna być pomocą w dokonywaniu odpowiedzialnych wyborów i decyzji, nie zaś mechanizmem rozbudzania najniższych skłonności. Pod tym kątem należy analizować jej treść i oddziaływanie. Ochronie przed

¹¹ ER, nr 15–17. Warto zwrócić uwagę na kodeksy etyczne dotyczące reklamy. Przypomnijmy np. *Kodeks telewizyjny* i *Kodeks radiowy* z czerwca 1978 przyjęty przez National Association of Broadcasters w USA. Wystarczy rzut oka, aby stwierdzić, jak w społeczeństwie uznawanym za wzorcowy przykład wolności słowa i rynku, za istotne i bezdyskusyjnie obowiązujące uznaje się zasady, które w naszym kontekście są respektowane w ograniczonym zakresie bądź wcale. Por. W.L. Rivers, C. Matthews, *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995.

działaniem reklamy winna podlegać młodzież i dzieci: niedopuszczalne jest np. emitowanie reklam produktów dla dzieci w powiązaniu z programami specjalnie dla nich przygotowanymi. Wywołuje to presję dzieci na rodziców do nabywania wymarzonych produktów, na które rodzinę może nie stać.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ SPOŁECZNA. Reklamodawca i nadawca reklam muszą być świadomi dalekosiężnych skutków społecznych działania reklamy. Nieopanowane pobudzenie konsumpcji może mieć negatywne skutki dla ekologii, może zakłócać integralny rozwój człowieka. Ostatecznie to, co według szacunku ekonomii rynku na krótką metę jest opłacalne i dlatego reklamowane, kiedyś może zniszczyć i środowisko i gospodarkę, uderzając jak obosieczny miecz w ludzi biznesu. Obowiązkiem twórców reklam, ludzi promujących gospodarkę i nadawców mediów masowych jest dbałość o integralny, kulturowy i duchowy rozwój człowieka. W odniesieniu do ostatniego wymiaru reklama nabiera wartości etycznie pozytywnej bądź negatywnej.

WARUNKI ZACHOWANIA ZASAD REKLAMY ETYCZNEJ. W ostatecznym rozrachunku czynnikiem decydującym o wartości etycznej danej reklamy jest... człowiek. Jego sumienie, bogactwo osobowości i wrażliwość bardziej niż zapisane normy i pouczenia przyczyniają się do etycznego kształtowania obrazu rzeczywistości. Zarazem jednak trzeba pamiętać, że działania ludzi na tym obszarze stanowią złożony mechanizm wzajemnych relacji między zleceniodawcami, twórcami i tymi, którzy reklamy rozpowszechniają oraz ich odbiorcami i konsumentami. Wiele osób zawodowo pracujących w reklamie ma wrażliwe sumienie i kieruje się wzniosłymi zasadami etycznymi, jednakże mechanizmy konkurencji i presja pozostałych wymienionych grup osób mogą stwarzać silne bodźce do niewłaściwego postępowania¹². Potrzebne są więc struktury zewnętrzne, które będą stymulować odpowiedzialne praktyki reklamowe, a zapobiegać nieodpowiedzialnym. Do takich struktur zewnętrznych należy zaliczyć (por. ER, nr 12–22):

¹² W lutym 1997 powołano Polską Radę Reklamy, która wyłoniła Trybunał Arbitrażowy. Jest to niewątpliwie ważny krok. Jednakże znane są publicznie praktyczne problemy proceduralne i liczne napięcia związane z apelacjami dotyczącymi konkretnych przypadków. Wydaje się, że pozostało do wykonania jeszcze wiele pracy, aby mechanizmy samoobrony etycznej producentów i konsumentów mogły skutecznie zadziałać. Komentarz do problemu napisało zresztą samo życie: I nagrodę IX Festiwalu w Krakowie w kategorii Polskich Filmów Reklamowych otrzymał film *Oczko 1*. – reklama piwa beczalkoholowego, a już w maju 1998 szeroko dyskutowany był w mediach problem dopuszczalności prawnej i moralności reklam o podobnym charakterze (sprzeczność z *Ustawą o wychowaniu w trzeźwości* z uwagi na odbiór społeczny takich kampanii włącznie z reklamą piwa).

formułowanie odpowiednich kodeksów deontologicznych (etycznych) i upowszechnianie kodeksów już istniejących bądź ich doskonalenie; stosowne ustawodawstwo publiczne: nie jest zadaniem rządzących kontrolowanie przemysłu reklamy, jednakże nie mogą oni, ze względu na dobro publiczne ignorować tej sfery; istotne jest określenie procentowego udziału reklam w czasie emisji programów radiowo-telewizyjnych, zarysowanie zasad propagowania reklam apelujących do grup szczególnie narażonych na manipulację (dzieci, młodzież i osoby starsze), uregulowanie prawne reklam politycznych; krytyczne działanie mediów masowych: winny one informować opinię publiczną, zgodnie ze swoją misją, o kwestiach dotyczących reklamy oraz wykonywać wobec tej sfery taką samą funkcję krytyczną jak wobec innych dziedzin życia społecznego; zaangażowanie Kościołów i związków wyznaniowych: z racji swej misji winny one w ramach programów duszpasterskich i wychowawczych nauczać o roli reklamy w świecie współczesnym i życiu wspólnot kościelnych.

Wnioski

Rynek reklamy w Polsce wciąż jeszcze się tworzy. Jest podatny na zmiany, są więc wielkie szanse, aby ukształtować go tak, aby zachował „ludzkie oblicze”. Wysiłki na rzecz ochrony wartości etycznych także na tym obszarze stanowią element troski o integralny, humanitarny rozwój cywilizacji i kultury. Nie chodzi w nich o narzucanie sztucznych reguł, nieżywciowych zakazów i nakazów, ale o dobro człowieka, zaspokojenie jego najgłębszych potrzeb. Sukcesem na rynku jest sprawna reakcja na popyt, czyli na ludzką potrzebę. W interesie ludzi biznesu winno być zauważenie jak najbogatszej skali tych potrzeb, w przeciwnym razie będą oni podcinali gałęzie, na których sami siedzą. „Być i mieć” są ze sobą nierozdzielnie powiązane. Aby więc tę w naszych warunkach, w Polsce, zachować i umocnić, a tym samym pomóc twórcom reklam, reklamodawcom, nadawcom i konsumentom, warto podjąć konkretne starania, takie jak: wypracowanie deontologii reklamy; organizowanie wrażliwej opinii publicznej; organizowanie stowarzyszeń konsumentów i odbiorców reklam; organizowanie stowarzyszeń twórców reklamy w obronie ich interesów przed komercyjną presją reklamodawców; tworzenie sądów koleżeńskich dla reklamodawców; promowanie „reklamy alternatywnej”: tworzenie jej oraz stwarzanie możliwości jej rozpowszechniania.

Michał Horoszewicz

Kościół wobec międzywojennego antysemityzmu

Wiosną 1963 r. rozpoczęły się dotąd nie wygasłe debaty i kontrowersje wokół problemu tzw. milczenia Piusa XII, odnoszącego się przede wszystkim do słownej powściągliwości papieża wobec zagłady Żydów; nie należy tego utożsamiać z nieaktywnością, bowiem Stolica Apostolska i Kościół czyniły naprawdę wiele na rzecz prześladowanych. Tyle że zabrakło czy to zdecydowanego protestu skierowanego do władz odpowiedzialnych (poza dwuzdaniowym apelem z 24 VI 1944 r. do bezsilnego już regenta Horthyego, zresztą bez wymienienia Żydów), czy też publicznego wezwania katolików – i szerzej: chrześcijan, a nawet ogółu ludzi dobrej woli – do udzielania możliwie daleko posuniętej pomocy najbardziej potrzebującym. Jednakże koncentrując się na latach 1939–1945, nazbyt skromnie uwzględniano międzywojenne pozycje papieństwa, Kościoła powszechnego oraz episkopatów krajowych wobec umacniającego się antysemityzmu z głęboko wstecz sięgającym rodowodem. Praktycznie poprzestawano na przywołaniu enigmatycznego dekretu Świętego Oficjum z 1928 r. oraz wyrazistych słów Piusa XII nieoficjalnie wypowiedzianych w 1938 r. do pielgrzymów belgijskich, a niekiedy próbowano dołączyć do tego encyklikę „Mit brennender Sorge”.

Obecnie wiadomo, że w drugiej połowie 1938 r. z pewnych aluzji oraz przypuszczalnych niedyskrecji można było wysnuć mgliste domniemania o przygotowywanym dokumencie papieskim wymierzonym w antysemityzm. Wszakże – mimo dwóch wzmianek w dzienniku „New York Times” oraz jednej quasi-informacji w książce holenderskiej, zatem poza zasięgiem bardziej międzynarodowym – nie przeszło to do szerzej pojmowanej opinii publicznej. Dopiero na przełomie 1971/1973 r. amerykański „National Catholic Reporter” ogłosił trzy artykuły częściowo ujawniające tę kwestię; wywołane tym pewne dyskusje prasowe prowadzono najwyraźniej bez nadmiernego rozgłosu.

Wreszcie u schyłku 1995 r. ukazała się publikacja „L'encyclique cachée de Pie XI – une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme” (Paryż, Éditions La Découverte, seria „L'espace de l'histoi-

re”, ss. 231). Benedyktyn Georges Passelecq z belgijskiego opactwa Maredsous, działacz wojennego ruchu oporu i deportowany, wiceprzewodniczący Belgijskiej Narodowej Komisji Katolickiej do Stosunków ze Światem Żydowskim, oraz historyk i socjolog Bernard Suchecky, ongiś brukselczyk, pracownik naukowy osiadły w Strasburgu, przedłożyli w niej rekonstrukcję genezy i losów owej niedoszłej encykliki – losów niekiedy rzeczywistych, kiedy indziej przypuszczalnych. Nie ograniczyli się wszakże do samego dokumentu encyklicznego, ale zarysowali też pozycje Stolicy Apostolskiej oraz centralnego aparatu Kościoła od 1926 r. do wybuchu wojny. Zarys owej rekonstrukcji warto chyba cokolwiek rozszerzyć.

Rzecznicy Kościoła dopuszczają pojęcie „antyjudajizm chrześcijański”, natomiast „antysemityzm” widzą jako funkcjonujący w strefie zewnętrznej – społecznej, politycznej, ekonomicznej, ideologicznej – choć oczywiście przystają na „antysemityzm chrześcijan” (rzecz jasna, niektórych i ujmowanych jednostkowo). Wszakże kwestia ta nie wydaje się jednoznacznie i definitywnie rozstrzygnięta. Nie brak poważnych autorytetów (mediewiści Le Goff i Simon, historyk Chevalier, rzecznik dialogu chrześcijańsko-judaistycznego Isaac) zdecydowanie opowiadających się za istnieniem „antysemityzmu chrześcijańskiego”, ukształtowanego w każdym razie we wczesnym średniowieczu, choć może „aktywnego” z opóźnieniem. W każdym razie u progu międzywojnia Kościół katolicki – mimo swoistego otwarcia w formie audiencji udzielonej 10 V 1917 r. Nahumowi Sokołowskiemu z Egzekutywy Syjonistycznej (uprzednio dziennikarzowi warszawskiemu) przez Benedykta XV, który w ujmujących słowach opowiedział się za Narodowym Ogniskiem Żydów w Palestynie – niósł cały bagaż wielowiekowego antyjudajizmu ze stereotypami wyobrażeniowymi, z akcentami liturgicznymi (wielkopiątkowe modły „pro perfidis Iudaeis”) i z legendami „bogobójczymi” oraz „mordorytualnymi” (choć tym ostatnim mitom wielokrotnie, już od 1247 r., sprzeciwiała się Stolica Apostolska). Ostatni liturgiczny akt „anty” to niefortunne przeobrażenie – z czasem zniesione – modlitewne z 17 X 1925 r. Ale już w tym czasie począł kiełkować zamysł niebawale prekursorski, o 40 lat wyprzedzający Vaticanum II, ostatecznie ukonstytuowany 24 II 1926 r.

Stowarzyszenie „Amici Israel”, założone przez Antona Van Assel-donka, generalnego prokuratora Kongregacji Św. Krzyża (ojców krzyżowców), zwracało się do księży o codzienną modlitwę na rzecz konwersji Żydów i o zwalczanie wrogich wobec nich uprzedzeń, do których zaliczono przede wszystkim ową modlitwę wielkopiątkową,

oskarżenia o „bogobójstwo”, legendy o „mordach rytualnych”. Do Stowarzyszenia włączyło się aż 19 kardynałów (m.in. Kakowski z Warszawy, Maurin z Lyonu jako prymas Wszechgalii, były sekretarz stanu Merry del Val, Van Rossum z „Propagandy” i pięciu purpuratów ze Świętego Oficjum), 278 biskupów i 3000 księży. Stowarzyszenie kanoniczne zaprowadzono w wielu diecezjach Europy Środkowej (w Polsce: Warszawa, Lwów, Łomża, Siedlce); działało ono nawet w Chinach i Japonii.

Wszakże zaaprobowany przez papieża dekret Św. Oficjum z 25 marca 1928 r. dokonał abolicji Stowarzyszenia. Cały dokument, łącznie z tytułem, odnosił się do abolicji, tyle że jednozdaniowo stwierdzono: *Stolica Apostolska, piętnując wszelkie nienawiści i animozje między narodami, bezapelacyjnie potępia nienawiść do ludu ongiś wybranego przez Boga – tę nienawiść, którą przyjęło się określać mianem „antysemityzmu”*. Tak więc dekret zdecydowanie wystąpił – po raz pierwszy w Kościele! – przeciwko „zewnątrznemu” antysemityzmowi polityczno-społecznemu, natomiast zachował własny antyjuδαizm, nawet wzmacniając go zniesieniem ruchu przez dwa lata zwalczającego właśnie ów antyjuδαizm.

I tak to pozostało na przeszło dziesięć lat. Zajęte podążaniem ku „brunatnemu konkordatowi” papieństwo nie dostrzegło konieczności wyrażenia wiosną 1933 r. sprzeciwu wobec rozpoczętego represjonowania ludności żydowskiej w III Rzeszy – a spontanicznie uczyniło to kilku hierarchów francuskich. W marcu 1937 r. „Divini Redemptoris” zajęła pozycję potępiającą wobec komunizmu, natomiast „Mit brennender Sorge” broniła chrześcijaństwa w Niemczech i istotnie sprzeciwiała się „rasowości”, wszakże nie tylko przemilczała problem antysemityzmu, ale wprowadziła w art. 16 i 26 trzy przykre wtręty z tradycyjnej lęskwy antyjuδαistycznej.

W obszernej przedmowie do książki socjolog i historyk Kościoła Émile Pulat przypomina o braku zainteresowania kwestią żydowską podczas II wojny światowej: *Żaden kraj nie rzucił się na pomoc prześladowanym, zagrożonym śmiercią – u progu konfliktu Żydzi dla nikogo nie stanowili problemu*. Jednakże Pius XI – zainspirowany może listem karmelitanek Edyty Stein z 1933 r., a na pewno książką o międzyrasowej sprawiedliwości (z 1937 r.) Amerykanina Johna LaFarge’a SJ – wyczuł, iż należy powiedzieć przeciwnie: *Żydzi są prawdziwie problemem*. Jest to tym bardziej znamienne, że papież popierał teologię polityczną umieszczającą Christianitas – a więc „chrześcijaństwo” – w centrum historii świata, pod sztandarem Chrystusa-Króla narodów: w owej zaś konstrukcji antyjuδαizm stanowił część tradycyjną, której nie należy dowolnie odłączać.

Podróżującego po Europie LaFarge'a wezwano do Castelgandolfo, gdzie 22 VI 1938 r. otrzymał od papieża polecenie przygotowania przeznaczonej dla Kościoła powszechnego encykliki na temat przezeń uznany za aktualnie najbardziej palący. W zwięzłej relacji LaFarge'a z audjencji parokrotnie wymienia się rasizm, wszakże w ówczesnym kontekście europejskim należy go sprowadzać po prostu do antysemityzmu. LaFarge był raczej socjologiem z doskonałą znajomością amerykańskich spraw „czarno-białych”, ale bardzo nikłą europejskich problemów antysemickich. Przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego Włodzimierz Ledóchowski przydał mu jako współpracowników dwóch teologów-jezuitów, znawców społecznego nauczania Kościoła: Francuza Desbuquois i Niemca Gundlach, który już zaznaczył się znajomością problematyki antysemickiej, co prawda – jak zauważają autorzy – na podobieństwo wyobrażeniowości eklezjalnej, od połowy XIX w. przydającej Żydom wizerunek karykaturalnie antysemicki. Zespół pracował w Paryżu – zasadniczo w najgłębszej tajemnicy, którą parokrotnie naruszył sam LaFarge (...mówi zbyt wiele – notują autorzy), informując co najmniej dwóch jezuitów amerykańskich.

Promulgacja takiego dokumentu papieskiego stawiała się coraz pilniejsza. 14 lipca pod auspicjami włoskiego Ministerstwa Kultury Narodowej ogłoszono „Deklarację rasową” proklamującą istnienie czystej „rasy włoskiej”, do której nie przynależą Żydzi stanowiący jedyną we Włoszech populację nigdy nie zasymilowaną. W dniach 15–28 lipca papież trzykrotnie ripostował, raz ujawniając nowość pewnego „*ineditum*” odnoszącego się do wyolbrzymianego na tyle sposobów nacjonalizmu – w tych słowach Ledóchowski dostrzegł aluzję do przygotowywanej encykliki. Przede wszystkim 6 września, przyjmując pielgrzymkę katolickiego radia belgijskiego, Pius XI w zaimprovizowanym przemówieniu uznał antysemityzm za *ruch odrażający, w którym my, chrześcijanie, nie możemy brać jakiegokolwiek udziału*; zaznaczył prawo każdego do podjęcia środków ochrony przed wszystkim, co zagraża jego prawowitym troskom – ale przestrzegł, nie mogąc powstrzymać łez: ...*antysemityzm jest niedopuszczalny. Duchowo jesteście Semitami*. Wypowiedź ta nie miała charakteru oficjalnego – nie ogłoszono jej w katolickiej prasie włoskiej. Z zachęty papieża oświadczenie to ukazało się w „La Libre Belgique” z 14 września, po trzech miesiącach w „La Documentation Catholique”. Niestety, w książce nie zaznaczono, czy pracujący w Paryżu zespół jezuitów poznał słowa papieskie z francuskiej prasy codziennej (która zapewne zrelacjonowała to „na bieżąco”), czy z bezpośrednich relacji przekazanych korespondencyjnie z Rzymu.

W ostatniej dekadzie września LaFarge zabrał jedną wersję projektu – były trzy rękopisy: angielski, francuski i niemiecki (ponadto niepełny łaciński) – przepisał ją na maszynie w Rzymie, wręczył Ledóchowskiemu prawdopodobnie 26 września i przez Paryż wrócił do Ameryki.

Dalszy ciąg składa się z faktów, półfaktów, domniemań i sprzeczności. Dopiero 8 października, zatem z niemal dwutygodniową zwłoką, Ledóchowski wręczył francuską wersję projektu do ekspertyzy: wybrany rzeczoznawca Enrico Rosa SJ dopuszczał (w ślad za Gundlachem) antysemityzm polityczno-państwowy, jeśli ten środkami moralnymi i prawnymi przeciwstawia się szkodliwym wpływom żydowskiej części społeczeństwa w dziedzinie gospodarki, polityki, sztuki, prasy i nauki. Rosa, poważnie chory od wielu miesięcy, zmarł 26 listopada. Nie wiadomo, czy wykonał jakąkolwiek ekspertyzę. W każdym razie nie można ustalić, kiedy Ledóchowski dostarczył papieżowi ów projekt: może na przełomie lat 1938/1939, może dopiero około 20 I 1939 r.? – a nawet czy w ogóle go dostarczył. Istnieje przekaz, jakoby Pius XI wydał (ale kiedy?) prałatowi Tardiniemu, sekretarzowi Kongregacji Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych, polecenie przejęcia projektu od Ledóchowskiego. Wszakże od połowy listopada 1938 r. stan zdrowia papieża szybko się pogarszał: Gundlach pisał z Rzymu do LaFarge'a w USA, iż Pius XI jest starannie pilnowany – *dociera doń to, co inni chcą, by właśnie dotarło*; u schyłku listopada prasa amerykańska widziała papieża wręcz na progu śmierci; na początku grudnia atak astmy sercowej wyłączył go z normalnej pracy... Można więc przypuszczać, że ów projekt – jeśli nawet dotarł do papieża – nie został należycie przejrany.

Już w połowie października Gundlach w liście do LaFarge'a niepokoił się przewlekającą taktyką Ledóchowskiego w przekazaniu projektu papieżowi i wzywał Amerykanina do przedłożenia wszystkiego w liście wprost do Piusa XI, od którego przecież otrzymał bezpośrednie zlecenie: LaFarge winien zaakcentować pilność proponowanych rozwiązań. Jak wynika z następnego listu, LaFarge przesłał taki apel w listopadzie (za pośrednictwem delegata apostolskiego w Waszyngtonie).

Czy sekretarz stanu kard. Pacelli – późniejszy Pius XII – mógł nie wiedzieć o projekcie? Jeden taki przekaz istnieje; autorzy książki powątpiewają.

10 II 1939 r. zmarł Pius XI; 2 marca rozpoczął się pontyfikat Piusa XII. Nowy papież „odziedziczył” – nie wiadomo, w jakim trybie – projekt owej encykliki; pewne jej fragmenty, lecz nie doty-

czące antysemityzmu, znalazły się w encyklice „Summi pontificatus” z 20 października.

Na początku stycznia 1939 r. amerykański asystent przełożonego generalnego jezuitów dysponował wszystkimi trzema wersjami projektu; wiosną wersję francuską i angielską przesłano LaFarge’owi; w maju *niemiecki rękopis* zwrócono Gundlachowi, który go gdzieś zdeponował. Wersje będące w archiwum LaFarge’a na szczęście zmikrofilmowano w 1967 r. i pośrednio, po bardzo długich poszukiwaniach, owe mikrofilmy dotarły do obu autorów, którzy jednak nie mogli ustalić, gdzie są przechowywane poszczególne wersje projektu. Nie potrafią też ustalić przyczyn, dla których różni członkowie instytucji kościelnej przejawiali tak głęboką czujność nawet po upływie ponad pół wieku: czy decydowały o tym jakieś względy teologiczne lub polityczne, czy górę brała inercja administracyjna? Tak więc ich pracę słusznie określono jako *ukończone dochodzenie nad nie przeprowadzoną encykliką...*

Książka przynosi – pod tytułem „Jedność rodzaju ludzkiego” – francuską wersję (krótszą, gdyż dłuższa angielska miała charakter roboczy) jej projektu. Wysuwa on chrześcijańską wizję jedności ludzkości w pluralizmie wspartej na różnych fundamentach, jak: wspólna dla wszystkich natura człowiecza, grzech pierworodny, jednocząca funkcja życia na glebie ziemskiej, prawo naturalne, Kościół, praca... Nader aktualna okazała się refleksja: *Jesteśmy zagrożeni nową wojną, która pociągnie masowe, jeszcze znaczniejsze, roztrwianie zasobów materialnych, już rozpoczęte przez wydatki zbrojeniowe* – która nieuchronnie burzy *jedność fizycznego życia ludzkości*. Problemy rasy i rasizmu – uznanego za negowanie jedności ludzkiej, osobowości człowieczej i prawdziwych wartości moralnych oraz religijnych, za niszczenia struktury społecznej – wypełniają dziesiątą część projektu; szerzej rozpatrzono kwestie Żydów i antysemityzmu. Z jednej strony podkreślono, iż antysemityzmu nie można w żaden sposób pogodzić z autentycznym duchem Kościoła katolickiego (przywołano też potępiający fragment dekretu z 1928 r., tyle że omyłkowo przypisanego Kongregacji Obrzędów); nalegano na wykorzystywanie nowoczesnych ułatwień w szerzeniu sprawiedliwości oraz miłosierdzia celem energicznego potępienia antysemityzmu i rasizmu.

Z drugiej jednak strony nawrócono do elementów antyjudaistycznych: zaznaczono konieczność podejmowania skutecznych posunięć *w chronieniu wiary i obyczajów ludzi wierzących oraz samego społeczeństwa przed zgubnymi wpływami błędu (judaistycznego)*; parokrotnie zaakcentowano u ludu żydowskiego *stałą nieprzyjaźń do chrześci-*

jan, powodującą trwałe napięcia między Żydem a chrześcijaninem. Uznano, że rozwiązywanie zróżnicowanych sytuacji, a jakie mogą być uwikłani Żydzi w rozmaitych krajach, Kościół pozostawia władzom zainteresowanym, byle tylko kierowano się rozstrzygnięciami nie zaprzeczającymi wymogom sprawiedliwości oraz miłosierdzia i nie nawiązującymi do antysemityzmu rasowego (określonego jako *prymitywne błędy materializmu*).

Tak więc w projekcie zawarto wzmocnione rozwinięcie sformułować dekretu z 1928 r., równocześnie przywołując stereotypy antyjudaisyczne, które – wydawać by się mogło – przygasły już w pierwszym dziesięcioleciu XX w.

Gdy redakcja „National Catholic Reporter” uważała, iż ogłoszenie encykliki mogłoby ocalić życie setkom tysięcy, jeśli nie milionom, to znawca pontyfikatu pacellańskiego, historyk Robert Graham SJ, był odmiennego zdania: jako tekst przedsoborowy, projekt pozostawał *poważnie skażony*, a potępienie rasizmu i antysemityzmu utrzymano w tonacji i teologicznej pojęciowości bardzo obraźliwej dla Żydów wedle dzisiejszych standardów.

Projekt encykliki nie zapowiadał radykalnego zwrotu stosunku Kościoła do Żydów, jednakże obwieszczał zupełną niezgodność między chrześcijaństwem a rasizmem oraz antysemityzmem i potępiał poszczególne naruszenia praw naturalnych w odniesieniu do Żydów. Choćby z tego powodu należy ubolewać – stwierdzają autorzy – iż encyklika nie powstała.

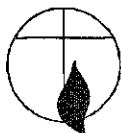
Wszakże projekt wymagał zarówno oczyszczenia z nawarstwień antyjudaisycznych, jak też promulgacji najpóźniej na przełomie 1938/1939 r., ale na to ewidentnie już nie pozwalał stan zdrowia Piusa XI. Ogłoszenie przejrzanej encykliki przez jego następcę – teoretycznie możliwe najwcześniej w maju 1939 r. – nie było po prostu realne nie tylko z uwagi na odmienną wizję polityczną nowego papieża, ale ze względu na coraz mroczniejszy horyzont globalny: w kołach kurialnych już w pierwszej dekadzie maja 1939 r. trafnie odczytywano zagrożenie Polski i widmo *sojuszu berlińsko-moskiewskiego* (a w połowie sierpnia przewidywano *rozbiór biednej Polski* przez jej sąsiadów).

U progu II wojny światowej doktrynalny antyjudajizm tradycyjnie wyznawany przez instytucję kościelną utrzymywał w pełni swą żywotność normatywną – stwierdzono w konkluzji, zaznaczając, że tym samym katolicy byli nie przygotowani do stawienia skutecznego oporu antysemityzmowi w latach wielkiej próby.

Książka Passeleca i Suchecky’ego zawiera niemało miejsc nie prześwietlonych – co jest zrozumiałe z uwagi na niewyobrażalne

trudności, jakie obaj autorzy napotkali w siedmioletniej kwerendzie; pewne ujęcia można byłoby kwestionować. Wszakże to nie przeszkadza, by uznać książkę za doniosłą, inspirującą i próbującą wyznaczyć szlaki nie przetarte. Pozwala ona jednoznacznie stwierdzić, że zarówno papieski zamysł encykliki obejmującej potępienie antysemityzmu, jak też kategoryczny nakaz profetycznie wypowiedziany 6 września – może już w poczuciu gasnących sił fizycznych – włączają Piusa XI na trwałe do zespołu znaczących ludzi Kościoła pozytywnie zapisanych w żydowskiej pamięci.

Niżej podpisany przypuszcza, że gdyby sporządzono zestaw ważnych dla Żydów wskazań czy maksym katolickich, wówczas obok słów takich jak: *...nie powinni doznawać żadnej krzywdy w tym, na co mają zezwolenie* (Grzegorz Wielki do biskupa sycylijskiego, 598 r.); *...jeżeli uczynicie im krzywdę, dotkniecie żrenicy oka samego Boga!* (św. Bernard z Clairvaux do krzyżowców); *...w chrześcijańskiej łaskawości wysłuchujemy twojej prośby i przydajemy ci tarczę naszej opieki...* (Honoriusz III w liście do Izaaka Avenveniste z Barcelony, 1220 r.); *...nigdzie nie przeczytaliśmy, by przez Stolicę Apostolską zostali zganieni za zbrodnię przypisywaną im w Polsce* (franciszkanin Ganganelli – późniejszy Klemens XIV – w raporcie definitywnie odrzucającym oskarżenie o „mord rytualny” w Łucku, 1759 r.); *...odrodzenie Izraela przez lud Izraela...* (Benedykt XV do Nahuma Sokołowa, 10 V 1917); *Jam jest wasz brat, Józef* (Jan XXIII do członków United Jewish Appeal, 17 X 1960); *Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi* (Jan Paweł II w rzymskiej Synagodze Większej, 13 IV 1986) – znajdzie się też dobitna refleksja Piusa XI: *Duchowo jesteście Semitami...*



Michał Jagiełło

Jurgów i okolice

Upalna niedziela 18 VIII 1996 r. W Jurgowie poruszenie. Świętujemy 450-lecie istnienia tej pięknej wsi, położonej na polskim Spiszu, z widokiem na Tatry.

Wieś jest zamieszkała przez Polaków i Słowaków, przez tych, którzy są z dziada pradziada Spiszakami, i przez tych, którzy przywędrowali tu z głębi Polski. Organizatorem uroczystości połączonej z tradycyjnym już przeglądem tutejszych orkiestr dętych jest Towarzystwo Słowaków w Polsce.

Wszystko odbywa się zgodnie z prawem i dobrymi obyczajami; wśród gości widać sołtysa, wójta gminy Bukowina Tatrzańska, do której należy Jurgów, jest także przedstawiciel wojewody nowosądeckiego i jestem ja, wiceminister kultury i sztuki zajmujący się wspieraniem potrzeb kulturalnych historycznych mniejszości narodowych.

Na polanie pod lasem, nad szemrzącym strumieniem grają orkiestry, śpiewają chóry, publiczność bije brawo. Rozbrzmiewa język polski i słowacki tak w przemówieniach oficjalnych gości, jak i w wykonywanych pieśniach. Wiatr łopocze flagami w barwach obu państw.

Staję na pachnących żywicą deskach estrady i przekazuję pozdrowienia od ministra kultury i sztuki, a także od premiera W. Cimoszewicza świetnie czującego sprawę wielokulturowości, wielonarodowości i wielowyznaniowości Polski. Mówię, że Jurgów jest naszym wspólnym dobrem, że jest małą ojczyzną dla jego mieszkańców, z których jedni mają wielką ojczyznę Polskę, a drudzy Igną do Słowacji, ale wszyscy jesteśmy obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej. Mówię też, że bycie mniejszością to ciężar podwójności, to czasem ciężki krzyż do dźwigania, ale mądra podwójność może być darem dla konkretnej osoby i pożytkiem dla państwa zamieszkania, a także duchowej i narodowej macierzy.

I oto po paru tygodniach do najwyższych władz Polski zaczęły nadchodzić protesty. Ze zdumieniem czytałem, nie wierząc własnym oczom, że Słowacy, organizując tę uroczystość, chcieli zagarnąć na własność polski Jurgów, że podejrzanie wielu było gości ze Słowacji, że ostentacyjnie posługiwano się językiem słowackim, że Michał Jagiełło, nie od dziś znany ze swojego przesadnie ciepłego stosunku

do mniejszości narodowych, nie dość, że uczestniczył w tej słowackiej antypolskiej awanturze, ale nawet używał języka słowackiego.

Sprawa stała się głośna na Podtatrzu, a w miejscowym „Tygodniku Podhalańskim” rozpętała się dyskusja wykraczająca poza jurgowskie uroczystości¹. Na domiar złego część radnych gminy Bukowina Tatrzańska wydała oświadczenie, że głównym językiem podczas wszelkiego rodzaju zgromadzeń i uroczystości publicznych na tym terenie musi być język polski, urozmaicany gwarą spiską, a nie język słowacki.

Oświadczenie to, choć nie miało żadnej mocy prawnej, zbulwersowało nie tylko miejscowych Słowaków, ale każdego, kto na serio traktuje przestrzeganie podstawowych praw mniejszości narodowych, a należy przecież do nich swobodne używanie macierzystego języka. Towarzystwo Słowaków w Polsce zażądało oficjalnego odwołania owego nieszczęsnego oświadczenia rajców gminnych Bukowiny Tatrzańskiej. Wojewoda nowosądecki nie kwapił się z zajęciem twardego stanowiska, mówiąc, że nie zostało tu naruszone prawo, bo przecież oświadczenie nie ma mocy urzędowej, a tym bardziej nie może znosić aktów wyższego rzędu, a zatem niechże Słowacy nie zadrażniają miejscowych stosunków i nie traktują stanowiska gminy jako zamachu na ich tożsamość narodową.

Prosiłem wojewodę, aby oficjalnie – jako przedstawiciel rządu na tamtym terenie – napisał ojcowski list do władz gminy o niestosowności tego fatalnego oświadczenia, ale moje rady pominięto milczeniem. Prywatnie ten i ów dawał mi do zrozumienia, że źle oceniam miejscowe nastroje, że to właśnie ja podsyłam żywotność słowaccyzny na polskim Spiszu i polskiej Orawie, przekazując w imieniu rządu dotacje na działalność kulturalną Słowaków. Tych Słowaków jest przecież garstka – przekonywano mnie – przecież powinienem dobrze wiedzieć, że to są tutejsi górale, Spiszacy i Orawiacy, po prostu polscy górale zbalamuceni przez paru Słowaków, których ja – świadomie czy bezwiednie – popieram ze szkodą dla polskiego interesu narodowego.

Związek Polskiego Spisza w liście do premiera złożył *ostrzy protest* przeciwko omawianej uroczystości w Jurgowie. *Forma tej imprezy stanowi bowiem zamach na język polski i tożsamość mieszkańców*

¹ Por. „Tygodnik Podhalański”, nr 38–51/1996; a szczególnie: *Związek Polskiego Spisza. Zamach na polską rację stanu*, nr 38/1996, oraz *Oświadczenie radnych z Bukowiny Tatrzańskiej*, nr 40/1996.

Spisza, a także uderza w polską rację stanu. I następnie: Stanowczo sprzeciwiamy się rugowaniu języka i kultury polskiej, polskiej tożsamości na Spiszu pod kuratelą i przy akceptacji przedstawicieli państwa polskiego, pod pretekstem ochrony rzekomej mniejszości narodowej. Znalazło się tam miejsce dla mnie: Michał Jagiełło wykazał, że obca mu jest polska racja stanu i nie reprezentuje poglądów znacznej większości obywateli polskich żyjących na polskim Spiszu².

Okazało się, że „sprawa jurgowska” jest papierkiem lakmusowym szerszego zagadnienia, że kolejny raz przerabiamy lekcję, w której tematami są: większość – mniejszość; polski patriotyzm – poszanowanie mniejszości narodowych; związek z państwem, którego jest się obywatelem – związek z narodową i kulturową macierzą; prawa należne mniejszości – uwzględnianie poglądów większości.

Każdej mniejszości zagrażają dwie choroby. Jedną z nich nazwijmy poczuciem osierocenia, drugą zaś pułapką kresowej stanicy. Choroba sierota to dominujące poczucie opuszczenia i skrzywdzenia, to przechowywanie pamięci o krzywdach doznanych ze strony większego i silniejszego. Pułapka kresowej stanicy to wyostrzony patriotyzm, poczucie narodowej misji, potrzeba dowodzenia, że ta ziemia jest nasza i tylko nasza, to traktowanie pogranicza jako jednego z ważnych centrów swego narodu i kultury.

O tych dwóch zagrożeniach powinna pamiętać tak większość, jak i mniejszość. Większość powinna rozumieć trudności psychologiczne bycia mniejszością. Mniejszość powinna przewidywać, że postawa kresowego nieprzejednania musi powodować podobne postawy u niektórych przedstawicieli większości, którzy zaczną dowodzić, że ta ziemia jest ich i tylko ich.

Zauważmy, że pospolite niesnaski między sąsiadami w środowisku jednorodnym narodowo są zwyczajną codzienną ludzką przypadłością; te same drobne nieporozumienia mogą urastać do zarzewia konfliktu narodowościowego, jeśli rozgrywają się w społeczności złożonej z przedstawicieli dwóch narodów.

Przez Jurgów przeszli policjanci w poszukiwaniu nielegalnej broni myśliwskiej (jurgowscy górale znani byli ongiś jako wielcy kłusownicy) i już powstało podejrzenie, że faktycznie mamy tu do czynienia z nękaniami mniejszości słowackiej. Próbowałem uspokajać mych słowackich rozmówców, działaczy Towarzystwa Słowaków w Polsce

²List Związku Polskiego Spisza do premiera W. Cimoszewicza. Zbiory własne autora.

i ambasadora Słowacji w Warszawie, że nie ma żadnego dowodu na poparcie tezy o zaangażowaniu się polskich sił porządkowych w działania przeciwko mniejszości słowackiej. Słuchano uprzejmie. Czasem z uśmiechem: Pan musi mówić swoje, a my i tak wiemy swoje. Przecież to nie przypadek, że większość skontrolowanych zagród należała do naszych rodaków, aktywistów naszego Stowarzyszenia!

Z kolei po stronie polskiej podniosły się głosy, że „Život” publikuje antypolskie teksty i to – o zgrozo – za pieniądze podatników, bo jest przecież dotowany z budżetu państwa. I znów musiałem się tłumaczyć. Po pierwsze – nie jestem cenzorem ani też politycznym nadzorcą. Po drugie – wspieramy finansowo prasę mniejszości narodowych, naszych obywateli, bo uznaliśmy, że jest to naszym, Polaków, obowiązkiem wobec tych, którzy są w polskim morzu. Po trzecie – czasopisma te są redagowane i wydawane przez same mniejszości i to redaktorzy i wydawcy ponoszą pełną odpowiedzialność za treść i formę zamieszczanych tam tekstów. Po czwarte – jeśli ktoś uważa, że jakiś tekst ma wymowę antypolską, może dochodzić swych racji w sądzie.

Pod podszewką słowa

Tatry i otaczające tę cudowną wyspę skał równiny to tereny typowego pogranicza, gdzie trudno mówić o jakiejś absolutnej rdzenności występującej tu kultury, a raczej wielu kultur. Jeśli mamy do czynienia z wielością, to znaczy, że musimy uwzględniać wzajemne przenikanie się sposobów bycia, obyczajów, gestów, znaków i symboli. Tak jest w samych Tatrach i tak jest w Liptowie i na Podhalu, na Orawie i na Spiszu. Orawa i Spisz zostały przedzielone granicą państwową, ale wciąż przechowują swoje odrębności regionalne.

Ma rację Henryk Ruciński, przypominając – a nigdy tego za dużo – że na Spiszu krzyżowały się *wpływy słowackie, polskie, niemieckie, węgierskie, czeskie, ruskie i rumuńskie (Wołosi) oraz cygańskie*. *Występowały tu wyznania katolickie, luteriańskie (confessio Scepusiańska), kalwińskie, prawosławne, unickie i husyckie (bracia czescy)*³.

Ma rację Józef Ciągwa, pisząc, że Jurgów, założony na prawie wołoskim, bytował na kresach trzech państw: Królestwa Węgierskie-

³ H. Ruciński, *O związkach spisko-orawsko-podhalańskich w XVII i XVIII stuleciu*, w: J.M. Roszkowski (red.), *Regionalizm – regiony – Podhale. Materiały z sesji naukowej (Zakopane 4-6 grudnia 1993 r.)*, Zakopane 1995, s. 109.

go, Polski, Słowacji i znów Polski. Jurgowski rodak i dzisiejszy przywódca Słowaków w Polsce, omawiając dzieje swojej wsi, nie może pominąć okresu tuż po zakończeniu I wojny światowej, kiedy to Czechosłowacja i Polska przygotowywały się do plebiscytu na spornych terenach Spisza, Orawy, i Czadeckiego. *Szykując się do plebiscytu, obydwie strony wykorzystywały szeroko różne środki plebiscytowej propagandy, szermując argumentami historycznymi, etnograficznymi, ekonomicznymi, religijnymi itp.*⁴

Na terenach pogranicza, na kresach ważna jest nie tylko treść tekstów dotyczących tych terenów, ale podteksty i konteksty. Czesław Robotycki w interesującym wywodzie pt. „Retoryka tekstu regionalistycznego” pisze: *Treść nie wyczerpuje jednak istoty tekstu. Jest on naładowany emocjami o biegunowym charakterze, dodatnimi wobec „swoich” i ujemnymi wobec „obcych”*⁵. Ocena powyższa odnosi się do opracowania Tadeusza M. Trajdosa pt. „Parafia katolicka w Orawce w XVII wieku”⁶, ale wykracza poza analizę tego konkretnego przypadku. Cz. Robotycki przytacza znaną sentencję: *Fakty nie mówią same za siebie, zawsze ktoś przemawia w ich imieniu.*

Autor poddaje rzetelnej, krytycznej analizie opracowanie T.M. Trajdosa – jednego z najlepszych znawców interesującego na terenie – by stwierdzić: *Narzucone na fakty autorskie sądy życzeniowe, kategoryczne, negatywne oceny, idealizacja postaci księży, buduje bajeczno-ludową wizję historii, w której obcy jest innowiercą, odznacza się tylko złymi cechami i negatywnymi działaniami. Ale dzięki takiej konstrukcji tekst nabiera charakteru historycznie „natchnionego”, można go interpretować jako dowód na spełniające się w dziejach sensy i przeznaczenia*⁷. Oto skutki, gdy historyk, badacz przeszłości, czuje się zarazem obrońcą kresowej placówki swojego narodu. Pieczołowicie zebrane fakty są obudowane jednoznacznie nacechowaną retoryką, co nie pozostaje bez wpływu na odbiór czytelniczy owego ciągu faktów.

T.M. Trajdos – o czym była już mowa – jest przekonany, że na Słowacji żyje około 65 tys. Polaków, z których najwięcej, bo

⁴J. Ciągwa, *Dzieje i współczesność Jurgowa 1546–1996. Dejiny a súčasnosť Jurgova*, Kraków 1996, s. 9.

⁵Cz. Robotycki, *Retoryka tekstu regionalistycznego*, w: J.M. Roszkowski (red.), dz. cyt., s. 240.

⁶Por. T.M. Trajdos, *Parafia katolicka w Orawce w XVII wieku*, w: *Spotkania orawskie*, Kraków 1995.

⁷Cz. Robotycki, dz. cyt., s. 244, 245.

ok. 35 tys., przypada na Spisz. Stale powtarza, że wbrew urzędowym statystykom państwa słowackiego ludność polska na tym terytorium jest populacją o znacznej liczebności. Niestety, od półtora stulecia poddawano ją systematycznemu wynaradawianiu.

Opracowania T.M. Trajdosa przynoszą sporo cennego materiału. Jest to tym ważniejsze, że w Polsce niewiele się wie o związkach polsko-słowackich. Warto więc powtórzyć za przywoływanym historykiem: *Penetracja żywiołu polskiego na Górnych Węgrzech była intensywna i różnorodna, a związki etniczne ludności małopolskiej i wschodnio-słowackiej w średniowieczu – bezsprzeczne. W XIX w. pojawiło się wreszcie zjawisko emigracji zarobkowej do miast Górnych Węgier. Obejmowało ono w głównej mierze chłopów spiskich i orawskich, ale również przybyszów z Galicji.*

To prawda, że szlachta węgierska chętnie osadzała Polaków na swych ziemiach leżących pod Tatrami. Prawda, że polska społeczność na Zamagurzu Spiskim miała zawsze charakter wiejski, rolniczy i partnerski. Zasiedlenie tej ziemi sięga XIII wieku, najlepsze wyniki przyniósł proces osadniczy w XIV-XV stulecia, pod panowaniem węgierskim, ale rękoma polskich oraczy.

Ma zapewne rację autor, sądząc, że czynnikiem najbardziej niszczącym polską świadomość narodową było wykorzystanie katolickiej żarliwości tego ludu przez politykę asymilacyjną słowackiego kleru. Warto pamiętać, że już w r. 1880 węgierskie władze wykreśliły ze spisów narodowościowych rubrykę „Polacy”. Tę ludność urzędowo przeniesiono do kategorii „Słowacy”. O bierną akceptację tej „drobnej” zmiany postarało się słowackie duchowieństwo, z pomocą wiejskich nauczycieli.

Dopóki autor zajmuje się przeszłością, dopóty nie wzbudza moich wątpliwości. Moja akceptacja jego wywodów kończy się, gdy przechodzi on do dnia dzisiejszego i gdy wyciąga wnioski z lekcji przeszłości. Czy ma rację, pisząc: *Jak wiadomo, do Polski powrócił jedynie skrawek etnicznych terenów polskich na Spiszu i Orawie?* Czy pogranicze poddaje się takiemu kategorycznemu przypisywaniu tylko do jednego narodu i jednego państwa? Czy księża, motywowani narodowo, nie zachowują się wszędzie podobnie? Czy na Litwie, Białorusi i Ukrainie nie następowały procesy polonizacyjne miejscowego chłopstwa, także pod wpływem polskiego kleru?

Nikt nie ma prawa odmawiać polskości dzisiejszym Polakom za naszą wschodnią granicą, choć część z nich ma litewskie, białoruskie czy ukraińskie korzenie. W jaki sposób mamy przekonać potomków Polaków osiadłych kiedyś na słowackich ziemiach, a dziś uważających się za Słowaków, że powinni wrócić do polskiego matcznika?

Wielokrotnie rozmawiałem z mieszkańcami podtatrzańskich wsi po słowackiej stronie i pytałem, czy czują się Polakami. Odpowiadali piękną tamtejszą gwarą – już to polskich górali tatrzańskich, już to przewagą słowacyzmów – odpowiadali, że są GÓRALAMI, co słysząc i widać, i że mieszkają na Słowacji. Dlaczego nie dopominacie się o lekcje polskiego w szkole dla waszych dzieci i wnuków? – drażyłem. Wzruszali ramionami. A po co? Tu żyjesz, więc musisz znać język swego państwa. A między sobą, tu, na miejscu, porozumiewamy się bez trudu. A potem czytam u T.M. Trajdosa, że ludności tej odmawia się prawa do uznania za polską, chociaż jej charakter etniczny i językowy określiły niezliczone już badania specjalistów polskich, czeskich i słowackich. Na rdzennych terenach jej zamieszkiwania nie ma ani jednej szkoły lub klasy z polskim językiem nauczania, nie ma żadnych pism polskich. Badałem te sprawy, gdy zajmowałem się w Ministerstwie Kultury i Sztuki wspieraniem potrzeb kulturalnych Polaków w świecie, a szczególnie u naszych sąsiadów. Zbierałem rzeczywiste potrzeby Polaków na Słowacji, aby wiedział o nich prezydent Aleksander Kwaśniewski, gdy jechał do Jaworzyny na spotkanie z prezydentem Milanem Kovacem na początku marca 1996 r. Miałem okazję uczestniczyć w spotkaniach A. Kwaśniewskiego z Polakami w Koszycach, podczas jego oficjalnej wizyty w Słowacji w sierpniu 1997 r., ale nie słyszałem skarg na miejscowe władze, że nie tworzą szkół i klas z polskim językiem nauczania na rdzennych terenach zamieszkałych przez naszych rodaków.

Cytowany historyk stwierdza z goryczą, że słowacka polityka asymilacyjna zrobiła swoje: *...polskich z rodu i języka mieszkańców tych ziem przekonano, że nie należy się do tego przyznawać. Ludność wiejską tych terenów wobec jej wybitnej odmienności nazwano „góralską” i określono jako „pograniczną gałąź” narodu słowackiego*⁸. Należy ubolewać, jeśli tak się rzeczywiście stało. Ale dziś przyznanie się na Słowacji do polskości nie jest okupione ciężarem trudnym do zniesienia.

Iskierka polskości

Według oceny Ministerstwa Spraw Zagranicznych i naszej ambasady w Bratysławie obecnie w Republice Słowackiej mieszka około

⁸T.M. Trajdos, *Polacy na Słowacji*, w: J.M. Roszkowski (red.), dz. cyt., s. 111, 112, 114, 116-117.

6000 osób pochodzenia polskiego lub Polaków – obywateli polskich. Większość obywateli polskich osiadłych na Słowacji pochodzi z ubogich rodzin rolniczych południowej Polski, głównie z nowosądeckiego. Wiele wśród nich kobiet, które wyszły za Słowaków, i tych, którzy wyjechali na Słowację w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, chcąc poprawić swój byt materialny.

Odrębną grupę stanowi autochtoniczna ludność góralska z rejonu Spisza i Orawy. Mamy tam około tysiąca osób przyznających się do polskości i posługujących się miejscowymi dialektami. Żyją oni w rozproszeniu i nie przejawiają zdecydowania w domaganiu się od władz otwierania klas z polskim językiem nauczania.

Polacy i osoby polskiego pochodzenia zainteresowane polskością są zrzeszone w Klubie Polskim. Przy oddziałach Klubu Polskiego w Bratysławie i Martinie istnieją szkoły języka polskiego i kultury polskiej.

W listopadzie 1995 r. w wyniku wspólnych działań Klubu Polskiego i naszej ambasady Ministerstwo Kultury Republiki Słowackiej przyznało dotację na działalność redakcyjną „Monitora Polonijnego”. Jest to miesięcznik społeczno-kulturalny mający ambicje integrowania Polaków rozsianych w całej Słowacji. Miesięcznik korzysta z finansowego wsparcia udzielanego przez Fundusz Kultury Pro Slovakia.

Dużą popularnością wśród słowackiej Polonii cieszy się „Skierka – gazetka codzienna Polaków w Słowacji” wydawana społecznie przez rodzinę Oszczędów z Ziliny.

Pogranicze – konflikt i synteza kultur

Spisz i Orawa to typowe pogranicze. A pogranicze to – jak trafnie ujmuje problem Maria Dąbrowska-Partyka – konflikt i synteza kultur. *Pogranicze, pozostając w kręgu oddziaływania wielu centrów, zawsze będzie z ich perspektywy – peryferią. Egzotyczną prowincją, folklorystycznym skansenem, przyczółkiem bądź przedmurzem, w zależności od tego, jaka ideologiczna moda zawładnie świadomością centrum – czytamy u tej autorki.*

Człowiek pogranicza jest postacią kulturowo synkretyczną, niezależnie do swoich chęci i woli – powiada znawczyni zagadnienia. – Specyfiką pogranicza jest (...) jego polifoniczność, policentryczna i wielojęzyczna tożsamość. Warunkiem jego istnienia, a więc również wyznacznikiem tej tożsamości jest WSPÓŁŻYCIE kultur, modeli cywilizacyjnych i innych struktur społecznej egzystencji.

Pogranicze jest przestrzenią nieustannej, przyjaznej albo wrogiej, konfrontacji. Tu z jednej strony wszyscy są „tutejsi”, ale jedni są

„swoi”, a drudzy „obcy”. Zdarzają się sytuacje, w których *obcość zagarnia nawet to, co zostało już oswojone długim współżyciem*.

Jak więc żyć na pograniczu, w miejscu, w którym co jakiś czas wzrasta temperatura konfrontacji, a nawet wrogości? Autorka pokłada nadzieję w SWOJSKOŚCI. *To swojskość sprawia, że mieszkańcy pogranicza równocześnie odrzucają i asymilują obcość*. Pogranicze może nieść pozytywne przesłanie – mówi M. Dąbrowska-Partyka – jeśli pogodzi się z peryferyjnością i uczyni z niej samoistną, odrębną wartość. Tą wartością może być dynamiczne współżycie kultur⁹.

Dedykuję te wywody Józefowi Ciągwie jako autorowi „Dziejów współczesności Jurgowa”. Szanuję Józefa Ciągwę za jego talenty, ale ubolewam, że pisząc o swojej rodzinnej wsi pogranicznej, nie poświęcił nawet paru zdań tak rozumianemu pograniczu. Szkoda, że autor nie napisał wprost, że Jurgów to wspólna wartość tworzona przez miejscowych i przybyszów, przez Słowaków i Polaków, że ta wieś ŁĄCZY nasze oba narody, że jest owocem urodzajnego podglebia słowackiego i polskiego.

Zauję, że autor nie uwzględnił drażliwości polskiego czytelnika na pewne symboliczne wręcz daty. *Jurgów przywrócony został Słowacji 1 września 1939 roku. Spontaniczną radość mieszkańców Jurgowa ze zmiany granic i wzruszające przywitania wkraczającego oddziału słowackiego wojska dokumentowała – również w postaci zdjęć – słowacka prasa*¹⁰ – czytamy, nie dowierzając. Ani słowa komentarza, że pora była co najmniej nieostrożna. Ani słowa.

Autor skrupulatnie wylicza polskie przewiny i ma do tego prawo – jest przecież w zgodzie z faktami. A jednak szkoda, że tak mało miejsca poświęcił poplątanym, a często i tragicznym losom jurgowian: jedni witali z radością słowackie wojsko służące interesom III Rzeszy, inni w polskich mundurach służyli Polsce i ginęli w kampanii wrześniowej, a także na innych frontach.

Ponieważ przeciwstawiam się przerostom „myślenia kresowego” niektórych moich rodaków, proszę cię, Józefie, w imię czterdziestoletniej znajomości – zawartej na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Tatrach – abyś nie traktował Jurgowa jako kresowej stancji słowackiej. Jurgów – to coś więcej.

Jako jeden z przywódców Słowaków w Polsce dopominasz się o należne wam prawa jako zasiedziałej mniejszości. Szanuję to.

⁹ M. Dąbrowska-Partyka, *Pogranicze – konflikt i synteza kultur*, w: J.M. Roszkowski (red.), dz. cyt., s. 227, 229, 230, 231.

¹⁰ J. Ciągwa, dz. cyt., s. 10.

Wzbudza jednak mój opór TWARDOŚĆ twojej mowy. Powiadasz, że polska przyjęła na siebie międzynarodowe zobowiązania w zakresie ochrony mniejszości, ale że jest to ochrona iluzoryczna¹¹.

Twarda to mowa, Józefie. Czy zaprzeczyłbyś sobie, przypominając bezsporne fakty, jak choćby pomoc finansowa z budżetu państwa polskiego dla miesięcznika „Život” oraz innych inicjatyw kulturalnych Słowaków w Polsce? Twarda to mowa. A taka ostrość nie sprzyja porozumieniu.

Pójdźmy kiedyś w Tatry i omówmy spokojnie – w obliczu gór – słowacko-polskie sprawy, Orawy i Spisza nie wyłączając. Popatrzymy na Tatry od strony Spisza i spójrzmy z grani na tę krainę przeciętą granicą państwową. Powtórzmy za Antonim Krohem znaną, ale wartą przypominania prawdę: *Kulturę Spisza współtworzyli „od zawsze” Słowacy, Niemcy, Węgrzy, Polacy, Rusini, Żydzi, Cyganie. Różnorodność, wielonarodowość były tutaj zjawiskiem naturalnym. Zgodzimy się przecież z Antonim, że kultura Spisza jest o wiele starsza niż myślenie o niej kategoriami narodowymi. W ciągu stuleci wątki słowackie, niemieckie, węgierskie, polskie, rusińskie, żydowskie i inne spletały się w całość, dopełniały się wzajemnie, mieszały ze sobą. Tylko nieliczne wytwory kultury można dzisiaj przypisać bez zastrzeżeń do tego czy innego narodu; znacznie częściej niepodobna stwierdzić, kto co od kogo zapożyczył.*

Przynajmy – z żalem – rację badaczowi, który mówi, że dzisiaj *tradycje narodowe Spisza odwrócone są do siebie plecami. Kultura Spisza straciła własności integrujące. Przeciwnie – każdy naród kocha Spisz po swojemu, w opozycji do sąsiadów*¹².

Czy mamy się temu poddać? Pójdźmy na podgórską polanę POJEDNANIA, usiądźmy na wierzchu ZROZUMIENIA pogranicza. Chodźmy. Nie zwlekając. Nie jesteśmy przecież młodzikami...

¹¹ Por. tenże, *Słowacka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1920–1996*, w: Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997.

¹² A. Kroh w opracowaniu, *Spisz – Spiš – Szepes*, Sejny 1998 (tu cyt. s. 51, 58, 60), towarzyszącym wystawie pod tym samym tytułem. Wystawa była prezentowana w Białej Synagodze w Sejnach (połowa 1998, a następnie w Galerii Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie, początek 1999). Komisarzem wystawy i redaktorem katalogu był A. Kroh.

Kazimierz Rogoziński

Refleksje nad mandalą cywilizacji zachodniej

Wraz z postępującą profesjonalizacją biznesu rozziw między gospodarką a kulturą pogłębia się coraz bardziej. Powstającą między nimi lukę wypełnia – tym chętniej – konsumpcja, sterowana i manipulowana przez specjalistów od marketingu. Wszystko wskazuje na to, że nie jest to jedyna zidentyfikowana na styku życia społecznego i gospodarczego „czarna dziura” poznawcza. Stawiam sobie za cel wykazanie, że ogarnia ona również i wchłania rozległy obszar aktywności gospodarczej człowieka, jakim są szeroko rozumiane usługi.

I. Na pierwszy rzut oka wszystko jest tak, jak w nauce być powinno. W opisie i analizach usług dominują interpretacje ekonomiczne i socjologiczne. Ekonomiści grają tu zresztą pierwszoplanowe role z oczywistych powodów – na nich bowiem spada ciężar interpretacji tego, czym usługi faktycznie są (przy okazji może warto się zastanowić, czy ciążące na nich poczucie odpowiedzialności może stanowić wytłumaczenie dla nie skrywanych zapędów uzurpatorskich). W zainteresowaniu usługami dotrzymują im kroku socjologowie doceniający znaczenie usług (ściślej: substytucji usługowej) w kształtowaniu się nowych stylów życia czy megatrendów konsumpcyjnych służących za podstawową charakterystykę społeczeństw dobrobytu. Nie muszę dodawać, że dorobek reprezentantów obu dyscyplin naukowych jest imponujący i jak sądzę znany. Rezygnując nawet z pobieżnej jego charakterystyki, ograniczę się jedynie do przypomnienia nazwisk luminarzy nauki, którzy zajmowali się bądź nadal zajmują sektorem usług: A.G. Fisher, C. Clark, J. Fourastié, J. Gershuny, D. Bell, A. Etzioni, P. Drucker; dodać wypada: a także wielu innych. To dzięki nim nie tylko lepiej rozumiemy, czym są usługi we współczesnym świecie, ale powinniśmy być im wdzięczni przede wszystkim (i po pierwsze) za opis procesu SERWICYZACJI, a także (po wtóre) za ekstrapolacje wytyczające trajektorie przyszłego rozwoju, które wprowadzają cywilizację atlantycką w następne tysiąclecie.

Będę się starał wykazać, że ani socjologowie, ani tym bardziej ekonomiści nie są świadomi tego, iż ich analizy nie przekraczają

PROGU ISTOTNOŚCI; jakkolwiek został w nich wykorzystany bogaty materiał statystyczny, to jednak cały ich dorobek sprawia wrażenie – unikającej konfrontacji z rzeczywistością ludzką – abstrakcji. Skąd to wrażenie? Postaram się wykazać, że rodzi się ono wraz z zaznajomieniem się z opisem procesu serwicyzacji, w którym właśnie uczestniczymy. Jeszcze nie tak dawno zwykło się mówić: „Zachód ma serwicyzację, my zaś serwilizację...” – co nawet brzmi dowcipnie, ale wymaga precyzyjnego rozgraniczenia.

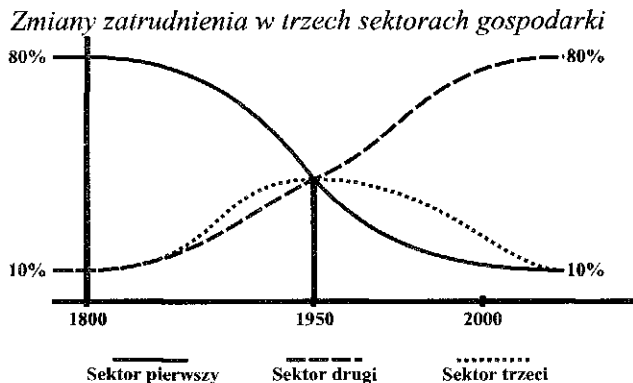
Kiedy w połowie lat pięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych liczba zatrudnionych „white-collar” przewyższyła „blue-collar” i od tego momentu liczba „białych kołnierzyków” zaczęła się systematycznie powiększać, próbowano owe „dysproporcje” – zauważalne także w innych krajach – jakoś nazwać, poszukując dla nich nie tylko adekwatnych, ale i nowych określeń. Słowo „serwicyzacja” („servicion”) służyło stworzeniu oczywistej opozycji w stosunku do „production”. Ale miało również komunikować, że neologizm jest uzasadniony zasadniczymi różnicami, jakie przynosi sposób gospodarowania spowodowany rosnącym znaczeniem usług. Charakteryzuje go: mierzony wzrostem zatrudnienia i udziałem w tworzoną PKB wzrost znaczenia usług; ukształtowanie się nowej konfiguracji podstawowych czynników wytwórczych; zmiana stylu życia, w którym samoobsługa (owo „usługowe spożycie naturalne”) coraz bardziej traci na znaczeniu; systematycznie wzrastający udział wydatków na usługi w spożyciu ogółem; rosnące uzależnienie materialnych procesów wytwórczych od obsługi zapewnianej przez firmy świadczące usługi profesjonalne.

Serwicyzacja jednak była dostrzegana nie tylko w wymiarze makrospołecznym czy makroekonomicznym, które widziane łącznie tworzyły zupełnie nowy megatrend, ale przeniknęła także do przedsiębiorstw, wpływając na zmianę organizacji procesu produkcji. Zmiana ta polegała przede wszystkim na odkryciu, że klienci są coraz mniej zainteresowani zakupem WYŁĄCZNIE materialnych produktów, niechby nawet perfekcyjnie opakowanych, że tylko takie wyroby finalne, którym towarzyszą usługi, mogą liczyć na zainteresowanie nabywców. Usługi zostały więc również wbudowane w wewnętrzny proces produkcji, stając się piątym (obok kosztów, jakości, dostaw /dystrybucji/ i elastyczności) czynnikiem budowania przewagi konkurencyjnej¹. W ten sposób powstało – przynajmniej potencjalnie – coś, co po polsku brzmi dziwnie: usługowa fabryka (the service factory).

¹ R. Chase, D.A. Gervin, *The Service Factory: a Future Vision*, QUIS 2, s. 91.

Ale opisywany tu proces postępującej serwicyzacji najdobitniej został wyrażony w ekstrapolacji przeprowadzonej przez J. Fourastié. Otóż, jak wiadomo, rozpoznane przez niego trendy, zrekonstruowane na podstawie danych pochodzących z krajów gospodarczo najbardziej rozwiniętych, prowadzą nieuchronnie do CYWILIZACJI USŁUGOWEJ, która po agrarnej i industrialnej nosi synonimiczne znamię: tercjarnej. Jak precyzyjnie oszacował francuski ekonomista, jej próg przekroczą te społeczeństwa gospodarujące, w których proporcje zatrudnienia ukształtują się następująco: rolnictwo (sektor I) – 10%, przemysł (sektor II) – 10%, usługi (sektor III) – 80%.

Dokonując się w ciągu prawie dwustu lat zmiany w strukturze zatrudnienia prezentuje wykres. Będąca jego istotą inwersja struktury zatrudnienia tworzy nie tylko zwyczajny wykres przedstawiający przebieg funkcji, ale coś więcej – tak to przynajmniej odczytuję – co w swym nie pozbawionym piękna kształcie tworzy MANDALĘ CYWILIZACJI ZACHODNIEJ. Wyłonione dzięki poprowadzeniu trzech funkcji sektoralnych cezurę stały się następnie podstawą periodyzacji dziejów i wyróżnienia trzech podstawowych typów społeczeństw: agrarnego, przemysłowego i postindustrialnego.



wg. J. Fourastié

Skupiając się na usługach, można wskazać na zasadniczo odmienną rolę, jaką mają one do spełnienia w owych trzech typach społeczeństw. Według obowiązującego w ekonomii schematu interpretacyjnego (do którego prawomocności nie chciałbym się w tym miejscu ustosunkowywać, zgłaszając jedynie votum separatum) szczególnie intensywny rozwój sektora usług zostaje zapoczątkowany w społeczeństwie przemysłowym, przechodząc przez cztery fazy, które D. Bell charakteryzuje następująco:

- zanikanie tradycyjnych zawodów usługowych;
- w fazie intensywnej industrializacji pojawiają się przede wszystkim te usługi, które są związane z transportem, obrotem towarowym, wspomaganiem materialnych procesów produkcji, a także nowa grupa usług publicznych, których istnienie i finansowanie jest związane z instytucją państwa;
- faza masowej konsumpcji powoduje wzrost znaczenia handlu (hurt i detal), usług tworzących rozbudowane kanały i systemy dystrybucji, rozwijają się na skalę niespotykaną usługi finansowe, ubezpieczeniowe, obrotu i obsługi nieruchomości;
- faza wzrostu PKB i poziomu zamożności, co się przejawia nie tylko przeliczeniem wielkości wytworzonego PKB na głowę mieszkańca, ale znajduje potwierdzenie w działaniu prawa Engla, tłumaczącego przyczyny powstawania funduszu swobodnej decyzji. Dzięki coraz wyższemu poziomowi zamożności stałą pozycję w wydatkach ludności zaczynają zajmować poza dobrami trwałego użytku również dobra i usługi luksusowe. Jest to faza gwałtownego wzrostu sektora usług, zwłaszcza związanych z kompleksem potrzeb zaspokajanych w czasie wolnym².

Jak widać, zmierzamy nieuchronnie do cywilizacji tercjarnej, w której 80% potencjału ludzkiego zostanie zaangażowane w wytwarzanie usług, co oznacza, że niemal wszyscy będą sobie nawzajem świadczyć usługi, *sprzedawać już nie tylko hamburgery, ale wiedzę*. Jak przewiduje – już zupełnie serio – P. Drucker, w cywilizacji, którą będą budować społeczeństwa postkapitalistyczne, najważniejszą klasą będą zatrudnieni w usługach wyrobicy wiedzy (*the knowledge workers*³). Stany Zjednoczone są już o krok od owego progu cywilizacyjnego, co pozwala stwierdzić, że przewidywania były trafne, ekstrapolacje wiarygodne oczywistością postrzeganych aktualnie tendencji.

² D. Bell, *The coming Postindustrial Society. A venture in social forecasting*, New York 1973, zwłaszcza rozdz. 1.

³ P. Drucker, *Post-capitalist society*, Oxford 1993, s. 5.

Obawiam się jednak, że towarzyszy im coś, co H. Arendt nazwała efektem hipnotycznym⁴, który neutralizuje nasz krytycyzm i usypia zdrowy rozsądek. Jak Cervantes jestem przekonany, że *droga jest ważniejsza od zajazdu*, ale przyznając mu rację – chciałbym jednak się zdobyć na krytyczną imaginację, by wyobrazić sobie, jakie TOWARZYSTWO zastaną ci, którzy dotrą do zajazdu (a może należałoby powiedzieć karawanseraju, jako że w miarę zbliżania się do celu krajobraz staje się coraz to bardziej pustynny...). Interesuje mnie więc jednak nie tylko droga, jaką owe społeczności, a pośród nich i nasza, mają do przebycia, ale także rekonstrukcja stanu docelowego, który będzie wymagał zupełnie innego POTENCJAŁU LUDZKIEGO.

II. Można więc z dumą skonstatować: nauka zrobiła swoje. Rozpoznała i opisała trajektorie, po których toczyło się i będzie się toczyć życie rozwiniętych krajów Zachodu. Ale oglądając w zachwycie opracowaną przez uczonego mandalę cywilizacji atlantyckiej, coraz trudniej przychodzi mi uwolnić się od natrętnego pytania o granice jej wiarygodności, o to, czy nie zostałaby sfalsyfikowana, gdyby ekstrapolacje ekonomiczno-socjologiczne poddać gruntowniejszej weryfikacji na poziomie etycznym. Inaczej wyrażając owe wątpliwości, można by je ująć tak: Czy osiągnięcie fazy cywilizacji usługowej będzie oznaczać również to, że ludzie SKAZANI na pracę – przede wszystkim w sektorze usługowym – będą skłonni rzeczywiście ŚWIADCZYĆ usługi? prawdziwie BYĆ DO USŁUG? zwyczajnie SŁUŻYĆ?

Pojawia się tu swoisty paradoks interpretacyjny, ponieważ poszerzeniu merytorycznego zakresu analiz o kontekst moralny towarzyszy jednocześnie redukcyjny wywód prowadzący od sądów opatrzonych generalnym kwantyfikatorem, od kategorii sygnowanych członem „makro”, ku poszczególnym indywidualom ludzkim. Przykładem owego redukcyjnego nastawienia może być więc następująca, hasłowo potraktowana, sekwencja: sektoralna struktura zatrudnienia – zawody usługowe – usługi profesjonalne – prace usługowe – aktywność – zaangażowanie – świadczenie. Prowadzi nas ona wprost od abstrakcji zaprogramowanego rozwoju społeczno-gospodarczego i planowanych restrukturyzacji w mroczną sferę zachowań i ocen moralnych. Jednak tym, co wyróżnia ją w sposób szczególny, jest jej interdyscyplinarny charakter.

Czy można mieć pretensje do ekonomistów i socjologów o to, że w swych przewidywaniach nie biorą pod uwagę moralnych warunków realizacji prognoz społecznych? Pytanie retoryczne. Można przynajmniej upomnieć się o uzupełnienie prognoz ekonomiczno-socjologicz-

⁴H. Arendt, *O przemocy*, Warszawa 1998, s. 13.

nych o refleksję etyczną. Jest to poniekąd konieczne, ponieważ wraz z pojawieniem się usług (ich) cień nieuchronnie pada na podglebie moralne. Uzasadnieniem tak rozszerzonego kontekstu interpretacyjnego niechaj będą następujące, nasuwające się nieodparcie wątpliwości: Czy przypadkiem nie będzie tak, że w nową cywilizację usługową społeczeństwa zachodnie wniosą cały GARB wynaturzeń, jakimi obrosły, przechodząc kurację intensywnej industrializacji? Czy wspomniane fabryki usług – uznane za wzory modelowych organizacji gospodarczych przyszłości – nie wchłoną i nie przemielą usługodawców w anonimowy personel? Czy nie będzie się usług produkować na przemysłową modłę – zamiast je świadczyć? Czy zatrudnieni w sektorze tercjamym w ogóle będą zdolni do świadczeń, czyli służby, służenia i poświęceń?

W pytaniach tych jest ukryty niepokój o to, czy proces serwicyzacji nie okaże się jedynie zewnętrznym kamuflażem, który w zasadniczym kształcie i treści będzie przeniesieniem mentalności industrialnej w rzekomo usługową makrostrukturę. Czy nie zdarzy się tak, że będąca samorealizującym się przewidywaniem serwicyzacja zrealizuje się częściowo i to w zakresie najmniej ważnym, w najistotniejszym objawiając NIESPEŁNIENIE oczekiwań? Czy można owego stanu realizacji prognozy grożącego niespełnieniem uniknąć? Pewnie tak, pod jednym wszakże warunkiem, że niezwłocznie podejmie się wysiłek pogłębionej analizy czy raczej namysłu nad konsekwencjami wynikającymi z wejścia w cywilizację tercjamą. Niniejszy tekst traktuję jako skromny przyczynek inicjujący to intelektualne – w punkcie wyjścia – przedsięwzięcie.

III. Wypada zacząć od sformułowania dwu przesłanek wyjściowych.

Po pierwsze, sytuacja społeczna, w której 80% aktywnych zawodowo jest zatrudnionych w usługach, MUSI oznaczać zupełnie nową jakość, nie tylko gospodarczą, ale i kulturową, przy czym nie ma większego znaczenia, że część z nich będzie zajęta wyłącznie obsługą biznesu. Jeśli ponadto, jak przewiduje P. Drucker, kapitał ludzki (utożsamiany z wiedzą) stanie się podstawowym czynnikiem wytwórczym, to będzie to stan nieporównywalny z żadną inną fazą rozwoju cywilizacji europejskiej. Tracą więc jakiegokolwiek znaczenie analogie z wcześniejszymi historycznie okresami, kiedy usługi i rzemiosło były – jak np. w Imperium Romanum – podstawowym zajęciem niewolników i wyzwolenców albo – jak w PRL – zajęciem niegodnym proletariusa.

Po drugie, jednoznaczного rozstrzygnięcia wymaga to, jaki KLUCZ interpretacyjny zastosujemy w interpretacji usług. Od niego będzie zależeć określenie ich aktualnej i przyszłej roli.

Odrębność sektora usług daje się zrozumieć jedynie dzięki szczególnemu rodzajowi pracy w nim wykonywanej. Zatem wszystko, co się odnosi do zmiany charakteru tej pracy, w szczególności dotyczy usług. Tym razem ewolucja pracy doprowadziła do punktu, który zwięźle można określić jako KONIEC PRACY WYŁĄCZNIE ZA PŁACĘ. Nie sposób odtwarzać tu ciągu przekształceń, które zaowocowały podobnym skutkiem⁵, ale należy wskazać nie tyle zakręt, ile raczej na rozwidlenie, w jakim znalazła się praca. Dalsze jej przekształcenia będą zmierzać albo ku nasycaniu pracy elementem ludycznym (u kresu tego continuum pojawi się chyba – jak u H. Hessego – coś w rodzaju *gry szklanych paciorków*), albo sens pracy będzie się ujawniał dzięki odkrytemu i realizowanemu przez pracę powołaniu. W tym ostatnim przypadku wykonuje się pracę ze względu na jej społeczną użyteczność, świadczy się ją niezależnie od oczekiwań i zapewnień adekwatnego ekwiwalentu finansowego (nb. przypomina się dawne, przedwojenne określenie stosowane w odniesieniu do usług publicznych, zgodnie z którym „być na służbie” było synonimem „pracować”). Powinno się więc brać pod uwagę nie tylko zmianę charakteru pracy, ale – niejako równolegle i adekwatnie założyć – zmiany w modelu teoretycznym usług. Symptomy zmian są tu już zresztą zauważalne. W skrócie je charakteryzując, wypadłoby wskazać na przesunięcie ciężaru uwagi z ujęcia makro (czyli usług jako takich) na pojedynczą usługę; z analizy sektorowej na jednostkowy akt świadczenia usług. Dzięki tej swoistej redukcji – mam nadzieję – fenomenologicznej w swej genezie świadczenia poszczególnej usługi ukazało się w zupełnie nowej perspektywie. Nastawienie zmierzające do opisu fenomenu usługowego świadczenia pozwoliło z kolci odkryć, że fundamentalna dla tego aktu jest dia-logiczna relacja między usługodawcą a usługobiorcą. Brzemienne w następstwach i inspirujące okazało się uświadomienie, że relacja usługowa jest – do pewnego stopnia – skomercjalizowaną (co na tym poziomie analiz nie wywołuje jeszcze pejoratywnych skojarzeń) wersją innej „archetypicznej” relacji typu ja – ty. Odkrycie, że relacja usługowa jest relacją niemal symetryczną, należy potraktować jako zasadniczy impuls i przesłankę wyłaniającego się właśnie z usług marketingu relacyjnego (*relationship marketing*), w którego narodziny już czytelników „Przeglądu Powszechnego” wtajemniczałem⁶.

Potwierdzenia opisywanych tu zmian można się doszukiwać również w wyraźnym wzbogaceniu języka opisu, ale również w uzusie

⁵ Pisał o tym ostatnio S. Latek, *Globalizacja w Europie*, „PP”, nr 7-8/1998.

⁶ *Odczytanie marketingu*, „PP”, nr 10/1997.

językowym. W mowie potocznej utrwalił się nie USŁUGOWIEC, ale usługODAWCA; coraz więcej ludzi drażni niepoprawność sformułowania „produkcja usług” bowiem wiedzą oni bądź wyczuwają, iż usług się nie produkuje, ale świadczy, że świadczenie jest jednocześnie wystawianiem sobie świadectwa przez usługodawcę, nie mówiąc już o PRZYŚWIADCZENIU charakteru jego stosunku do usługobiorcy; że relacja usługowa może przybrać postać zewnętrznego kontaktu, ale też może się przekształcić w autentyczne spotkanie; że używamy określenia „usługo-dawca”, ponieważ chodzi nam o zaakcentowanie tego, co pozostaje jedynie w domyśle, że wykonawca usługi rzeczywiście i autentycznie DAJE COŚ WIĘCEJ, często o wiele więcej ponad to, co pokrywa cena usługi.

Zaczerpnięta z fenomenologii metoda i zapożyczona z dialogiki terminologia podziały ożywczo na teorię usług, przesadzając tym samym o jej interdyscyplinarnym charakterze.

Opisywane tu przekształcenia prowadzą do coraz pełniejszego odkrywania etycznego zakorzenienia usług, przy czym owego odkrycia nie sprowadzałbym jedynie do granic dyskursu. Ukryta w języku zbiorowa mądrość odpowiada bowiem – za pośrednictwem frazeologii – że usługi się świadczy, tak jak świadczy się dobro, ale wyrządza krzywdę. Idąc tym etymologicznym tropem, lepiej rozumiemy, dlaczego usługodawca, świadcząc usługę, obdarowuje biorcę dobrem. Pomijając skrajnie patologiczne przypadki, wykonanie usługi jest wyświadczeniem dobra nie tylko w ekonomicznym, ale także w aksjologicznym znaczeniu. Co więcej, jest w tym wyświadczeniu wyraźny element obdarowywania. Usługodawca nie tylko sprzedaje, ale rzeczywiście coś jeszcze DAJE nabywcy przez swoje zaangażowanie, otwartość, spolegliwość, empatię – daje jakąś część siebie. Dlatego też, jeśli spojrzeć na relację usługową przez kliszę wymiany, to widać, że zwykle jest to wymiana nieekwiwalentna – bo jak wspomniane wyżej wartości wyrazić w cenie?

IV. Ci, którzy będą nasycali treścią mgliście rysujące się kontury cywilizacji usługowej, już się urodzili, co więcej, są poddawani systematycznemu kształceniu i kształtowaniu w świecie stworzonym przez nas – pokolenie dorosłych. Czy przekraczając umowny próg dzielący od najwyższego stadium rozwoju cywilizacji, będą chcieli i czy będą w stanie podjąć czekającemu wyzwaniu? Czy okażą się na tyle dojrzałymi, by zaakceptować i pozytywnie przetworzyć KOMPLEKS SŁUGI?

Z niedzieli na niedzielę

W liczbie mnogiej

(V niedziela zwykła, Mt 5,13-16)

Zmęczeni nieraz jesteśmy nadużywaniem określeń: nasz, wspólny, społeczny, my, razem. Chrystus, który szanuje ludzką wolność i każdego indywidualnie powołuje do swego królestwa, zbawić chce nas razem. Niemal wszystkie załeczenia Kazania na Górze są sformułowane w liczbie mnogiej. Ubodzy duchem, cisi i prześladowani – ciescie się na zapłatę w niebie. Bądźcie solą ziemi i światłem świata...

Bibliści podkreślają wyjątkowy charakter tych symboli. Chroniąca przed zepsuciem sól została wybrana przez Mojżesza na jeden ze znaków przymierza z Bogiem, wszystkie ofiary pokarmowe winny być nią posypane. Wymowa ustawionego na podwyższeniu światła nie wymaga komentarza. Najpełniejsze znaczenie tych symboli sięga jednak głębiej; prawdziwi uczniowie Chrystusa dlatego winni być solą i światłem, aby wszyscy ludzie, patrząc na ich czyny, *wielbili Ojca, który jest w niebie*.

A zwietrzała sól na nic się nie przyda.

Mieć gest

(VI niedziela zwykła, Mt 5,17-37)

Kiedy ktoś nas poważnie skrzywdzi, bezradnie obserwujemy, jak kurczą się nasze serca, umiera wewnętrzna wolność, przyniata „nielegalny” sąd o drugim człowieku, a głuchy smutek czy rozpacz karmi tłumione pragnienie tak sprawiedliwości, jak i zemsty.

Chrystus wiedział, że po drodze raz po raz będziemy tracili naszą zdolność do wolności i miłości – najcenniejszy skarb i jedyny most łączący nas z samym Stwórcą, podobieństwo Jego doskonałości. Dlatego właśnie nie chce, byśmy zatrzymywali się zaledwie na mechanicznym przestrzeganiu litery prawa, bo nie ma takiej normy, której – z pozoru legalnie – nie można by dla własnej korzyści nagiąć, złamać lub ominąć. Chrystus głosi Nowe Prawo, odwołując się bezpośrednio do wnętrza człowieka, tam, gdzie rozgrywa się rzeczywista walka o sprawiedliwość i prawdę, gdzie rodzi się dobro lub zło.

Stworzenie świata i jego odkupienie – przedziwny, szalony gest Boga – jest ciągłym wzywaniem naszych wnętrz do szanowania wolności własnej i innych, miłości siebie i innych, do posiadania „gestu”, zdolności odradzania się, przebaczenia.

Nie musisz zapomnieć, żeby przebaczyć.

Przebacz, abys mógł nie pamiętać.

Tylko jeden pokłon

(I niedziela wielkiego postu, Mt 4,1-11)

Już na progu swej działalności publicznej Jezus – w imię pełnego zawierzenia Ojcu – dwukrotnie odrzuca pokusę udowodnienia (przyszłym uczniom? szatanowi? samemu sobie?), że jest Synem Bożym.

Trzecia próba jest najtrudniejsza: wystarczy oddać Przeciwnikowi pokłon, by z jego ręki otrzymać władzę nad światem. Od razu, bez walki i cierpienia, także bez żadnych ograniczeń, prócz tego jednego adoracyjnego hołdu, Zbawiciel może założyć swoje królestwo. A czyż nie byłoby to wypełnieniem misji Mesjasza?

Nie. Bo ważne jest nie tylko osiągnięcie widzialnego celu, lecz i droga, która ku niemu prowadzi. Na fundamencie nawet tego jednego kłamstwa nie można zbudować królestwa prawdy. Czy nie dlatego Jezus ujawnił uczniom dramatyczną tajemnicę swych kuszeń, by przestrzec nas przed zdążaniem do życiowych celów „na skróty”?

Drogowskazy

(II niedziela wielkiego postu, Mt 17,1-9)

Zabrał Piotra, Jakuba i Jana... Kim byli świadkowie ukazania chwały Jezusa na Taborze, których imiona wymieniają wszyscy trzej synoptycy?

Piotr to ten, któremu nie ciało i krew, lecz sam Ojciec Niebieski objawił prawdę o swoim Synu. To następca, tą drogą wskazany Zbawicielowi przez Ojca.

Jakub, nazywany bratem Pańskim, to właśnie owo ciało i krew, członek tej samej rodziny.

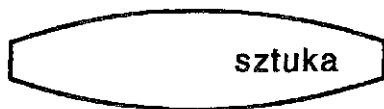
W końcu Jan, umiłowany uczeń, który w Wieczerniku będzie spoczywać obok Mistrza. Przyjaciół z wyboru serca.

Przez Piotra Jezus zdaje się mówić: Nie obawiajcie się władzy. Realizujcie swoją wolność wraz z tymi, których postawiono nad wami – z prezydentami i ministrami, biskupami, przełożonymi.

Przez Jakuba mówi: Przyjmujcie bogactwo naturalnych więzi rodziny, ojczyzny, własnej kultury. Nie wyrzekajcie się otrzymanych wartości, przez które Bóg prowadzi was do siebie.

Przez Jana – zresztą rodzzonego brata Jakubowego – dodaje: Nie rezygnujcie też z praw serca. Niech ono rośnie przez przyjaźń, niech rośnie przez miłość; niech i ten wasz wolny wybór doczesny wciąż przygotowuje was do ostatecznego wyboru wiecznego.

Agnieszka Bieniaszówna
Maciej Bieniasz



**SKARBY
KRAKOWSKICH
KLASZTORÓW**

*Zbiory
OO. Franciszkanów-
Reformatów
w Krakowie*

**Muzeum Historyczne
Miasta Krakowa,
24 IX – 22 XI 1998 r.**

Tym razem na inicjatywę Muzeum Historycznego w Krakowie odpowiedzieli przełożeni klasztoru OO. Reformatów, udostępniając dzieła sztuki i rzemiosła artystyczne, archiwalia, starodruki, rękopisy i pamiątki gromadzone od momentu powstania klasztoru. Dzięki przychylności o. prowincjała Adama Błachuta, o. gwardiana Nereusza Oszejcy i dzięki pomocy o. Grzegorza Wiśniewskiego i o. Nikodema Gdyki w salach kamienicy „Krzysztoforzy” pokazano najcenniejsze z ruchomych dóbr klasztoru. Ze strony Muzeum ich opracowaniem oraz omówieniem w zwięzłym folderze zajął się Janusz Tadeusz Nowak. Autorem oprawy plastycznej był Witold Turdza. Ich doświadczeniu zawdzięczała wystawa, tak jak poprzednie z tego cyklu organizowane od 1992 r., dobry poziom merytoryczny i atrakcyjną oprawę.

Reformaci osiedlili się w Krakowie w 1625 r. na przedmieściu Garbary. Dzięki fundacji mieszczy krakowskiej Zuzanny Amendówny stanął pierwszy kościół i zabudowania klasztorne. Rychło jednak, bo już w 1655 r., w czasie najazdu Szwedów, zostały zburzone. Bardzo bezpiecznie wydała się zakonnikom lokalizacja nowego klasztoru i kościoła w obrębie murów miejskich. Budowę kompleksu umożliwiła fundacja kasztelana sanockiego i kamienieckiego, Franciszka Szembeka. Głównie za jego fundusze wzniesiono kościół pw. św. Kazimierza Królewicza oraz część mieszkalną przy murach miejskich u zbiegu ulic św. Marka i Reformackiej, gdzie znajdują się do dziś. Nowy kościół konsekrowano w 1672 r., a więc w 6 lat po zatwierdzeniu fundacji.

Wystawę w „Krzysztoforach” otwierał zespół portretów wybitnych osobistości zakonu, w tym o. Aleksandra z Padwy, pierwszego komisarza reformatów w Polsce, oraz wizerunki głównych fundatorów: Zuzanny Amendówny i Franciszka Szembeka. W gablotach pierwszej sali pokazano także najstarsze dokumenty związane z fundacją, a mianowicie potwierdzenia królewskie: Zygmunta III Wazy z 1627 r. i Władysława IV z 1641 r., odpusty wydane w 1864 r. przez Piusa IX na święto św. Kazimierza, trzy tomy kronik klasztornych oraz przedmioty używane w zakonnie, m.in. XIX-wieczną formę do wyciskania hostii, puszkę wotacyjną z groszkami do głosowania podczas wyboru gwardiana, czy maszynki do kręcenia sznurów i sam sznur francisz-

kański o trzech węzłach, które miały zakonnikom przypominać trzy śluby: ubóstwa, posłuszeństwa i czystości. Zwyczajne, wzruszające dawnością przedmioty codzienności zakonnej.

Spośród dzieł sztuki na szczególną uwagę w kolejnych salach zasługiwały: gotycka figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z około 1360 r., obrazy o tematyce maryjnej z XVII w. oraz obrazy Drogi Krzyżowej wykonane przez znanego malarza krakowskiego Michała Stachowicza (1768–1825). Znajdowały się one, przed zabraniem ich do konserwacji, na zewnątrz kościoła, po drugiej stronie ulicy, w kapliczkach przylegających do muru okalającego niewielki plac. Na wystawie pokazano 8 odnowionych obrazów z tego zespołu. Inne prace tego malarza wykonane na zlecenie ojców to m.in. „Św. Katarzyna” (ok. 1800), „Św. Kazimierz” (1814) oraz „Św. Stanisław” (1814). W sali z obrazami Stachowicza znalazły się także nieznanego autorstwa sceny z życia św. Franciszka datowane na II połowę XVIII w.

Rzemiosło artystyczne reprezentował imponujący zespół 14 relikwiarzy, m.in. św. Kazimierza wraz z oryginalnym futerałem, skrzynkowy relikwiarz św. Katarzyny z 1794 r., św. Józefata Kuncewicz z II połowy XVIII w. oraz rzadkie relikwiarze „Kolumny Biczowania” i „Welonu Matki Boskiej”, obydwa z XIX w. Towarzystwo im inne przykłady złotnictwa: dwie monstrancje, rokokowa i klasycystyczna, oraz 8 kielichów mszalnych wykonanych między XVII a XIX w.

Bogate zbiory biblioteki klasztornej przedstawiono wybiórczo. Uwa-

gę zwracał szczególnie cenny zbiór archiwaliów przejętych z klasztorów reformatów na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej: w Rawie Ruskiej, Lwowie, Żłoczowie, Bukaczcowcach, Sądowej Wiśni i Dederkałów. Starodruki renesansowe pokazano głównie ze względu na piękne oprawy. Tu też znalazły się księgi liturgiczne: psalterz rzymski z 1680 r. i mszały z 1712 oraz 1752 r.

Ostatnią salę poświęcono prezentacji obrazu Pana Jezusa Miłosiernego, który w kościele św. Kazimierza jest otoczony szczególną czcią i uznawany za cudowny. W 1901 r. wzniesiono dla niego przy kościele osobną kaplicę. Na wystawie pokazano 3 wota spośród licznych składanych w kaplicy: miedziorytniczą płytę z połowy XVIII w. i odbitą od niej grafikę z przedstawieniem obrazu, małą kopię obrazu w kapliczce (ze zbiorów B.M. Sosenko) oraz dokument odpustowy Piusa X z 1907 r.

Wystawę zamyka zespół pamiątek związanych z działalnością reformatów organizujących pielgrzymki do Ziemi Świętej. W 1913 r. krakowski klasztor przejął tzw. Komisariat Ziemi Świętej, którego celem była zbiórka funduszy na utrzymanie miejsc związanych z życiem i męką Chrystusa oraz organizowaniem do nich pielgrzymek z Polski. Echem tej działalności były pokazane na wystawie dawne druki, w tym numer wydawanego w Krakowie miesięcznika „Głos Ziemi Świętej”, tłok pieczętny Komisariatu, krzyże jerozolimskie i opaski noszone przez pątników oraz fotografie grupowe.

Obiekty sztuki i pamiątki przeszłości zgromadzone w tym i innych

zakonach, przyjmowane w darze, zamawiane u artystów i wykonywane na miejscu, a pokazane w wyborze na kolejnej wystawie w Muzeum Historycznym Miasta Krakowa, nie tylko poszerzają naszą znajomość historii Kościoła w Polsce, ale przypominają także kulturotwórczą działalność zakonów, o której na ogół mało się wie i rzadko docenia.

Krystyna Paluch-Staszkiel



NA MARGINESIE „ŁGARZA”

Teatr Współczesny
w Warszawie

Łgarz
Carla Goldoniego

przekład – Joanna Walter
muzyka – Stanisław Radwan
scenografia – Jan Polewka
reżyseria i ruch sceniczny –
Giovanni Pampiglione
premiera 31 XII 1998 r.

W eseju „Para butów jest warta Szekspira” Alain Finkielkraut, pośród rozważań dotyczących rakotwórczego oddziaływania postmodernizmu na organizm kultury (każdej, nie tylko wysokiej), mówi m.in. o deprecjacji hierarchii ocen, o tym, jak nadużywanie określeń zastrzeżonych niegdyś dla zjawisk najzako-

mitszych deformuje obraz świata, sztuki, wartości – słowo jest przecież najsukcesowniejszym kreatorem. *Ulrich, musilowski człowiek bez właściwości, definitywnie zrezygnował z własnych ambicji, gdy po raz pierwszy usłyszał o GENIALNYM koniu wyścigowym. Był wtedy (1913) obiecującym naukowcem, nadzieją rzeczpospolitej umysłów. Ale po cóż się upierać? Ulrich w swej koszarowej młodości nie słyszał o niczym innym, jak tylko o koniach i kobietach, od czego uciekł, aby stać się kimś wybitnym, a kiedy teraz, po wielu wysiłkach ze zmiennym szczęściem mógł się chyba czuć bliskim osiągnięcia szczytu swych dążeń, powitał go stamtąd koń, który widocznie go ubiegł.*

Dziś twórcy, którzy starają się wspiąć na szczyty, spotykają na wierzchołku nie jednego już konia, ale całą stadninę, wciągniętą tam cudzym wysiłkiem, w efekcie zgodnych zabiegów środków masowego przekazu. Stadnina to różnorodna, obok modnej pisarki wdzięcznie cwałuje po górach wymoczkiwaty prezenter telewizyjny, świeżo obwołany „osobowością”, zaś figlarny językoznawca, nazywany dla wygody intelektualistą, pospółu ze skandalizującą piosenkareczką udziela ludziom porad, jak żyć.

W teatrze, w filmie wyścigi „genialnych koni” zdeformowały kryteria oceny jakości aktorstwa, hierarchie zewnętrzne i środowiskowe, wykoślawiły stosunek aktorów do uprawianego przez nich zawodu. Zupełnie zmienił się wizerunek polskiej zbiorowości aktorskiej; choć teraz także mamy wielu wybitnych wykonawców, nie o nich jednak

pisze się i mówi, nie oni wzbudzają emocje, nie oni są przedmiotem szacunku, a choćby i zazdrości mniej uzdolnionych kolegów. Jakość artystyczna dokonań coraz mniej się liczy. Wysokie notowania aktora są dziś przede wszystkim kombinacją liczby jego ról telewizyjnych i filmowych, środowiskowych powiązań, reklamy robionej mu w tzw. dawniej przekaziorach i wreszcie niekompetencji recenzentów. Opary owych kadzidel działają paraliżująco. Zbuntowany początkowo odbiorca zaczyna po pewnym czasie bez protestu przyjmować powtarzane wszędzie i bez końca pochwały na temat artysty, który od lat dziesięciu operuje jedną miną: artysty, którego umiejętności komediowe polegają na ustawicznym stosowaniu tego samego kiks-u głosowego; artysty, który zdobywa laury za skonstruowanie postaci, jaką za zbyt już karykaturalną uznaliby kiedyś twórcy „Podwieczorku przy mikrofonie”; artysty, który po zagranii roli „na biało” (czyli niezagranii jej wcale) zdobywa miano aktora kulturalnego i subtelного. Owe opary trują i publiczność, i aktorów samych. Wielu dojrzałych, naprawdę dobrych niegdyś wykonawców, zaczyna objawiać rodzaj kompleksu wyższości pożenionego z fatalistycznym tumizmem. Wiedzą z całą pewnością, że zagrają lepiej niż partnerujące im koniki, tyle że mało kto zwróci na to uwagę. Po co więc mają się wysilać? W rezultacie coraz więcej z nich stosuje ciągle te same stare, wypróbowane numerki. Aktorska młodzież, która przygląda się bacznie, widzi, że prawdziwa praca nad kolejnymi rolami, nad sobą,

w ogóle się nie opłaca. Wystarczy często pokazywać się w telewizji – wszystko jedno w czym, w teleturniejach, reklamach, idiotycznych programach, określanych jako rozrywkowe czy równie kretyńskich serialach – a za tym automatycznie przyjdzie masowa popularność, pieniądze i tytuł gwiazdy.

Inna sprawa, że młodym pragnącym się rozwijać trudno znaleźć sojuszników, opiekunów czy przewodników. Niewielu już zostało reżyserów, którym chce się pracować z aktorem, szczególnie młodym, na palcach można policzyć dyrektorów, którzy nie poprzestają na doraźnej działalności, na „pykaniu” kolejnych premier, którzy istotnie formują swój teatr – czyli zespół – myślą perspektywicznie.

Jednym z nielicznych dziś teatrów, będących prawdziwą szkołą dla młodych aktorów, pozostał warszawski Teatr Współczesny. Dowiodła tego po raz kolejny sylwestrowa premiera na Mokotowskiej 13. „Łgarz”, którego wyreżyserował Pampiglione.

Wiadomo, że twórca ten jest majstrem od *commedia dell'arte*, teraz też zrobił spektakl żywy, lekki, dowcipny, kolorowy – karnawałowy właśnie. Jest to wdzięczne bawidełko, należące do gatunku przedstawień, które po prostu ogląda się z przyjemnością. „Łgarz” na pewno będzie się cieszył powodzeniem, z punktu widzenia polityki kasowej decyzję wystawienia tego tekstu trzeba więc uznać za trafną. Jednakże, jak sądzę, wybór sztuki Goldoniego został podyktowany innymi względami. W tym przedstawieniu grają przede wszystkim młodzi i najmłodszy członkowie zespołu –

dyrektorowi teatru, Maciejowi Englertowi, chodziło zapewne o to, by zetknęli się oni także z tym właśnie rodzajem aktorstwa. Rodzajem piekielnie trudnym, bo narzucającym po dyktatorsku skodyfikowaną konwencję, w ramach której aktor ma OBOWIĄZEK rozśmieszyć widza. Łamali sobie zęby na tym zadaniu wytrawni wykonawcy, większość z nich bywała przeważnie zupełnie niezabawna, inni z kolei modyfikowali po swojemu zasady stylu gry dell'arte (dotyczy to zresztą w pewnej mierze Krzysztofa Kowalewskiego, który wprowadzić stworzył w tym przedstawieniu postać przekomiczną, ale potraktował trochę, by tak rzec, wymijająco reguły gatunku). Młodzi wykonawcy ze Współczesnego uczciwie zmagali się z tą konwencją, każdy z nich miał przynajmniej kilka momentów, w których wzbudzał gromki śmiech widzów.

Najlepiej poculi się w gorszej postaci Goldoniego Ewa Gawryluk i Piotr Adamczyk. Gawryluk, która od sześciu bodajże sezonów gra we Współczesnym, staje się aktorką coraz bardziej godną uwagi; po Ali z „Tanga”, gdzie stworzyła nową zupełnie, zaskakującą i przekonującą koncepcję tej roli, pokazała się teraz w partii Colombiny, zalotnej, trochę naiwnej, trochę cwanej subretki o starannie wypracowanych, urokliwych ptasich ruchach. Nowych kobiecych talentów komediowych jest w polskim teatrze bardzo mało – Gawryluk niewątpliwie należy do tej grupki wybranki Opatrzności. Także Adamczyk w „Tangu” zagrał znakomicie, odnalazł odpowiedni ton łączący dramat z groteską, w „Łgarzu”, w tytułowej roli, był zarazem uwodzicielski i bardzo zabawny,

zaprezentował sprawność techniczną dojrzałego aktora. Warto wspomnieć, że i Gawryluk, i Adamczyk to osoby bardzo urodziwe, w dodatku o rysach subtelnych, wyzbytých prześlności, wulgarności. W dobrym tonie jest pomijanie kwestii urody naszych aktorów eleganckim milczeniem, co bardziej wyrafinowani zresztą tylko brzydotę uznają za walor prawdziwie artystyczny. Na szczęście ta moda, jak się wydaje, mija, ale efekty jej istnienia będą jeszcze długo widoczne.

Trzeba więc stwierdzić, że wysiłki Englerta-pedagoga przynoszą spektakularne rezultaty, należy jednak dodać, że jego młodzież jest najwyraźniej pełna zapału do pracy. Każdy z młodych aktorów ze Współczesnego w każdej kolejnej roli prezentuje jakieś nowe umiejętności, nowe środki. Nie wszyscy oczywiście radzą sobie jednakowo dobrze, sądzę jednak, że nawet najsłabszy artysta z tego zespołu już wkrótce będzie w stanie zostawić daleko z tyłu starszych o dwadzieścia lat kolegów, którzy dziś uchodzą za czołówkę. Jeśli narybek Englerta nadal będzie tak poważnie traktował ten zawód, nie robi, rzecz jasna, wielkiej kasy, nie będzie zapraszany do telewizji na rozmowy w przerwie pomiędzy filmem akcji a konkursem audio-tele, nie będzie także pytany, co jada i w czym śpi. Nie zdobędą ci młodzi popularności konia wyścigowego – ale może za to zdobędą sławę.

Joanna Godlewska



ŚMIERĆ Z LUDZKĄ TWARZĄ

Joe Black

USA

reżyseria – Martin Brest

wyk.: Anthony Hopkins,

Brad Pitt, Claire Forlani,

Marcia Gay Harden

181 min., UIP-ITI

W wielkiej, usytuowanej poza miastem, eleganckiej rezydencji amerykańskiego milionera Williama Parrisha (Anthony Hopkins) trwają intensywne przygotowania do mającego się odbyć za kilka dni wielkiego przyjęcia z okazji 65. urodzin pana domu. Nad przygotowaniem czuwają jego córki: Allison (Marcia Gay Harden) i Susan (Claire Forlani). Uwagę samego jubilata zaprzęta jednak coś zupełnie innego – ostatniej nocy słyszał dziwne szepty, które w pierwszej chwili przypisał sennemu przywidzeniu, lecz tajemniczy głos nie zamilkł wraz z przebudzeniem. Przez cały dzień Parrish próbuje nawiązać z nim dialog, by się zorientować, co się dzieje. Dopiero wieczorem podczas rodzinnej kolacji głos się materializuje w postaci młodego człowieka (Brad Pitt), który okazuje się śmiercią przychodzącą po swoją ofiarę. Nie chce jej jednak zabierać od razu i dlatego proponuje układ: Parrish pokaże jej życie, a w zamian otrzy-

ma dni, tygodnie, a może nawet miesiące. Od tej chwili Joe Black (bo tak zostaje przedstawiony przez Parrisha najbliższym) staje się domownikiem i nieodłącznym towarzyszem milionera.

Film „Joe Black” Martina Bresta, reżysera pamiętnego „Zapachu kobiety” na każdej płaszczyźnie charakteryzuje pełen profesjonalizm. Znakomicie prowadzona gra aktorska sprawia, że każda postać jest tu ważna, istnieje niejako samodzielnie, a nie jako tło, a jej inność jest wydobyta nie tylko przez dialog, lecz także przez subtelne gesty wyraźnie rysujące odrębne, całkiem różne osobowości. Szczególnie poruszający jest Anthony Hopkins w roli nie milionera-dorobkiewicza, lecz milionera o arystokratycznych manierach, który z godnością oczekuje na zapowiedziany koniec i ze spokojem przeżywa swój dramat. Akcja, odpowiednio do pozycji i osobowości bohatera, rozgrywa się w imponujących stylowych wnętrzach, nadających swoisty klimat filmowi. Za scenografię jest tu odpowiedzialny Dante Ferretti, współpracownik Felliniego, Passoliniego, a także współtwórca sukcesu „Imienia róży” Annauda. Opracowanie muzyczne zaś powierzono Thomasowi Newmanowi.

Film Bresta, chociaż opowiada o śmierci, staje się hymnem pochwальnym ku czci życia. Już sam fakt, że nie zostaje ona upersonifikowana jako starucha (z kosą lub bez) czy duch, lecz wciela się w postać młodego mężczyzny z krwi i kości, jest wiele mówiący. Joe Black jest żądny wszelkich doznań – od tych najprostszych, jak delektowanie się

smakiem masła orzechowego, aż do miłosnych uniesień w romansie z Susan, córką Parrisha, co tego ostatniego doprowadza do białej gorączki (ukochane dziecko, przed którym całe życie stoi otworem – zakochane w śmierci!).

Już po raz drugi w krótkim czasie mamy do czynienia z filmem będącym przewrotnym peanem na cześć sensualnej strony natury ludzkiej. W filmie „Miasto Aniołów” Brada Silberlinga anioły tak bardzo zazdroszczą ludziom ich cielesności, wszelkich doznań zmysłowych (wcale nie seksualnych na pierwszym miejscu), że gotowe są sprzeciwić się Bogu, „upaść” i zacząć żyć ludzkim życiem. Tutaj Joe Black jako Thanatos bóg-duch śmierci „bierze urlop” i przyjmuje ludzką postać po to, by zanurzyć się w tym wszystkim, co obserwował dotąd z zewnątrz. Jego zachłyśnięcie się urokami życia jest tak wielkie, że jesteśmy już o krok od tego, żeby Joe Black na dobre zadomowił się w naszym świecie.

Jest zrozumiałe, że nam, ludziom, którzy znamy tylko ziemski sposób egzystencji, życie po śmierci – o ile w nie wierzymy – może wydawać się mało atrakcyjne, bo w ogóle nie jesteśmy w stanie go sobie wyobrazić. Ale to jeszcze nie powód, by przeciwstawiać się życiu po tamtej stronie jako z założenia gorszemu i uboższemu i dokonywać w ten sposób apoteozy czysto biologicznej części naszego życia, gubiąc gdzieś to, co od z górą dwóch tysięcy lat zachodnia kultura ceni w istocie ludzkiej i w czym widzi jej wielkość, czyli ducha.

Jednakże pochwała życia ma tutaj jeszcze jedną, mniej kontrowersyjną stronę. Jest nią postawa Parrisha wobec nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Wielki milioner i przedsiębiorca był przyzwyczajony, że do niego należy ostatnie słowo. Joe Black natychmiast ustanawia właściwe relacje – teraz Parrish musi się podporządkować. Twarda lekcja pokory i perspektywa rychłego końca nie wprawiają go w przynębienie, nie wpada w rozpacz ani nie poddaje się apatii. Przeciwnie – świadom, że pozostało mu już niewiele czasu, stara się go wykorzystać jak najlepiej, robiąc to, co zwykle – tyle tylko, że może intensywniej. Nieustannie pracuje, lecz nie po to, by do ostatniej chwili zarabiać pieniądze – one nigdy nie były dla niego najważniejsze. W całym jego życiu najistotniejsza była wierność podstawowym zasadom i wartościom, które wyznawał. Na nich budował swoją pracę, na nich oparł swoją firmę: na uczciwości, rzetelności, odpowiedzialności, pracy rozumianej jako służba społeczeństwu. Teraz, gdy nastał jego czas, widzi, że wraz z nim odejdą i jego zasady, a ich miejsce zajmie najwyższa zasada maksymalnego zysku. A zatem trzeba ich bronić do końca, pomimo że wszyscy zaczynają się odwracać plecami, a najwierniejsi współpracownicy okazują się nieuczciwi. Ale takie życie – zgodnie z przesłaniem filmu – ma sens.

– Czy mam się bać? – pyta Parrish śmierci.

– Tacy ludzie jak ty nie muszą.

Mógł powstać bardzo dobry film. Niestety twórców zgubiła chęć do-

tarcia do masowej publiczności, czyli obawa przed bardziej pogłębioną analizą problemu. Sądzę, że „Joe Black” najtrafniej będzie można określić mianem – proszę fachowców o wybaczenie – ambitnego kina familijnego. Swoim poziomem technicznym, grą aktorską, a także całą oprawą niewątpliwie przerasta to, co zwykło się nazywać kinem familijnym. Jednakże skrajny dydaktyzm i moralizatorstwo, a także sentymentalizm, każą go tam umieścić. Natomiast tandemość zakończenia, a konkretnie, druga jego część – którego nie wypada tu zdradzać – dyktowana hollywoodzką modą przypodobania się widzom może nie przypaść do gustu nawet niektórym miłośnikom kiczu.

Jan Pniewski

książki

POETKI TRZECH POKOLEŃ

Maria Kryńska

*Kształt
chwili schwytanej*

Miejski Ośrodek Kultury
w Siedlcach 1998, ss. 48

Halszka Olsińska

Czym jest ten kamyk

Orthdruk, Białystok 1998, ss. 87

Krystyna Łucja
Paluch-Staszkiel

Liryki

Wydawnictwo Mitel
Rzeszów 1998, ss. 33

Na peryferiach wielkich wyda-
rzeń literackich, w cieniu książek
wybitnych poetów, pojawiają się raz
po raz książki autorów skromnych,
próbujących swych sił w trudnej
sztuce poezjowania i wydających
debiuty w małych, lokalnych wy-
dawnictwach. Jest to zjawisko pozy-
tywne, ze wszech miar budujące,
gdyż potrzeba wyrażania siebie
przez wiersz, przez formę artystycz-
nej ekspresji jest i stara jak świat,
i swą nieprzerwaną aktualnością

świadczy o głębokiej potrzebie człowieka, aby dawać świadectwo nie tylko własnej cielesności, opartemu na materii istnienia życia, lecz również własnej wciąż żywej i wciąż tajemniczej duchowości.

Maria Kryńska mieszka w Siedlcach, ukończyła WSRP w rodzinnym mieście i pracuje jako nauczycielka. Debiutowała zbiorkiem wierszy wydanym także w Siedlcach – „Prawda ciebie kocha” – w 1991 r., ale swym drugim zbiorkiem potwierdza wiarygodność swego statusu poetki. Zbiorek ten ma także wszelkie cechy debiutu: pierwszoosobowa bohaterka liryczna podlega tu wyraźnie presji zranionych uczuć, miota się po własnej psychice, szukając oparcia w przywoływanej nieustannie miłości, poszukuje własnego głosu. *Przywykłam / nie przyzwyczaję się / do tymczasowych mieszkań / ogrodów / uczuć ulotnych jak czas* – mówi poetka, rozglądając się po świecie będącym dla niej głównie źródłem bólu. Najpełniejszy wyraz znajduje zresztą Kryńska w wierszach mówiących wprost o cierpieniu, takich jak „List ze szpitala dla psychicznie cierpiących” i „Oddech na szybie”. Są to wiersze o samotności tak wielkiej, że graniczy z pragnieniem śmierci. Świat, kontemplacja jego piękna, nie przynosi poetce ulgi.

Tylko bardzo młoda dusza znajduje zadowolenie w rozpamiętywaniu cierpienia bez granic, bez możliwości pociechy, bez ratunku w słowie, a przecież i w tej poezji pojawiają się obrazy, które odrywają poetkę od beznadziei egzystencji w jasną przestrzeń wyobraźni. Króciutki wiersz z końca zbioru mówi o nadziei osiągnięcia porozumienia

z bliską osobą w poetyckim akcie sakralizacji związków międzyludzkich:

*w ile skrzydeł
wyposażyć ciebie
abyś dosięgnął
mojego nieba.*

Jest w tym pytaniu i duma twórcy, i wiara w przeistaczającą moc poezji. A samo zakończenie zbioru zawiera zapowiedź odmiany, dojrzałą antycypację stanów, które, miejmy nadzieję, pojawią się w nowych wierszach Kryńskiej: *szałaś tak długo / by u kresu / spotkać siebie*. Poznawanie siebie to przecież początek żmudnego procesu poznawania świata w jego cierpieniu i radości, w jego fascynującej pełni. Życmy młodej poetce, aby odnalazła na swej drodze zdarzenia i uczucia otwierające ją także na radość i piękno istnienia.

Wiersze Halszki Olsińskiej-Turczyńskiej, o której wydawca pisze, że to właśnie jej („Halszce-Zonie”) *dedykowane są książki Andrzeja Turczyńskiego*, wyrażają zupełnie inną fazę ludzkich doświadczeń i penetrują zupełnie inne przestrzenie tajemnicy zwanej życiem. Nie beznadziejny żal, rozpacz, poczucie bezsensu wszelkich działań, ale dojrzała refleksja nad stanem świata, takie napięcie instrumentu percepcji, że wygrywa on samoistnie symfonię istnienia – oto programowa postawa poetki ze Słupska. Kto wie, może mroczny, przesycony mistycyzmem i grozą tajemniczych ludzkich wyborów świat Andrzeja Turczyńskiego nie pozostał bez wpływu na poszukiwania twórcze Halszki Olsińskiej, muszę jednak stwierdzić z całą

stanowczością, że odnalazłam w jej wierszach całkiem niezależną, samodzielną próbę dotarcia do własnej prawdy, do niejednoznacznej wiedzy o ludzkim przeznaczeniu. Już pierwszy wiersz zbioru wprowadza w ten nastrój napiętego skupienia, prezentuje dramat istnienia rozgrywanego w pierwszej osobie na wielkim ekranie świata: *czym jest / ten kamyk którym puszczam kaczki / staw ciemny rozlany w wielką tajemnicę / kto taki wiedzie po chmur rządach / okiem tej lupy nazwanej księżycem / gdy mówię jestem nie wiem czy zostanę / mleczną drogą przyszłam albo nią wyruszę / oczy moje są ślepe za bielmem rozumu / zbieram się w kroplę oceanu ciszy*. W tym poetyckim credo poetka od razu pozwala się poznać z całym swym intelektualnym i emocjonalnym bagażem. Wiemy, że jest osobą z silną pasją poznawczą, z poczuciem dramatyzmu istnienia, ale też z poczuciem humoru i pragnieniem odejścia z teatru życia w przestrzeń milczenia, gdzie, jak podejrzewa, świat jest w pełni prawdziwy. Poetce nie jest obcy ból niejednoznaczności i względności doświadczeń, a przecież w jej propozycjach widzenia świata znajdujemy prawdziwą godność i głęboką mądrość istoty ludzkiej skazanej do końca życia na niepełne poznanie. W cyklu wierszy penetrujących rozmaite stany duszy, w obserwacjach ludzi starych, a także zjawisk przyrody, w przenikliwym widzeniu związku miłosnego dwojga istot, objawia się wielki talent poetki do postrzegania rzeczy takimi, jakie one są, bez kamuflażu skrzydlatej metafory, bez zwodniczego światła fantazji. Jej porównania są konkretne i pozba-

wione romantycznego wdzięku, to raczej konstatacje osoby chodzącej twardo po ziemi i żyjącej bez złudzeń: *życie to czarne / pudło magika / wrzucone do mik/sera; moje sny, wędrują dookoła świata / i utrwalają / na zwojach mózgu / cierpienie / z którym można żyć / jak człowiek*. Gorycz poetki nie nosi wszakże śladów dekonstrukcji: ona przyjmuje życie z dobrodziejstwem inwentarza i tylko drobne odruchy buntu przejawiające się w jej przewrotnej stylistyce kontestacji świadczą o priorytetach moralnych autorki. Poetka solidaryzuje się z żywym życiem, z prześladowanymi narodami Europy, z zabitym łopatą psem, zabitym taksówkarzem, zabitym bogiem w człowieku. Wiersz „Beznadzieja” kończy się oświadczeniem: *motyl przyspilony / gaśnie stygmat serca*.

A przecież nie uczucie słabości i jalowy lament stanowią dominantę liryczną debiutanckiego zbioru Halzki Olsińskiej. Jest nią raczej kulturowany przez poetkę zmysł teatru, dar wewnętrznego rozbawienia rzeczywistością świata, który pozwala poetce za zbawienny dystans i do samej siebie, i do tegoż świata. Ów dystans manifestowany i przez wybieranie tematów do wierszy, i przez lingwistyczny chłód sytuacji poetkę nie w środku wydarzeń, ale jakby obok czy ponad nimi. Z precyzją fachowca, który wykonuje swoją robotę niezależnie od okoliczności, Olsińska rzeźbi słowem przestrzeń między sobą i światem, pozostawiając w wierszu przenikliwe świadectwo własnych procesów poznawczych. Z wierszy o symptomatycznych tytułach „Wiedza I” i „Wiedza II”, początek drugiego brzmi

tak: zawsze jeszcze mogę / otworzyć jakieś drzwi / za którymi nigdy mnie nie było / zawsze jeszcze mogę poznać tę obcą osobę / której dotąd nie / spotkałam w sobie. Potencjalność istnienia w różnych wymiarach i odnajdywanie dla siebie coraz to innych perspektyw, bycie wciąż inną osobą, tworzą tę niepowtarzalną aurę teatru, jaką charakteryzuje się wizja świata Olsińskiej. A jest to jednocześnie wizja pełna metafizycznej intensywności bytu z jego nieskończoną i wciąż pierwotną siłą rażenia: *Chciałabym / raz jeszcze / usłyszeć po / raz pierwszy / słowika / wronę / ćwierk wróbli* – wyznaje poetka w wierszu „Nade wszystko”, a w wierszu „Tęsknota” uzupełnia to wyznanie spojrzeniem rzucanym w przyszłość: *mijam siebie / zapatrzona / w punkt / już nie tak / odległy / jak wczoraj*. Tak oto czas trwania i czas przemijania otulają poetkę szalem liryzmu zakorzenionego w jej mądrej, nieczułościowej filozofii umiłowania życia poznawanego wciąż od nowa.

Trzecia z prezentowanych poetek jest w tym gronie najstarsza. Urodziła się w Rudzie Śląskiej, ukończyła na UJ historię sztuki, obecnie mieszka w Gdańsku. „Liryki” Krystyny Paluch są rzeczywiście lirykami nie tylko z nazwy. To pełne wdzięku i delikatności zapisy postrzeganego czułym okiem świata natury w jego niezmiętej piękności, w nieustającym objawianiu dziejącego się w każdej chwili cudu życia. Adoracja świata przyrody każe poetce uczyć się od niej mądrości istnienia, jak to potwierdza wierszem bez tytułu z początku zbioru:

*Imponuje mi mądrość roślinna
dojrzyć w porę
nie czynić z dnia nocy
nie wybierać sobie miejsca
ani troszczyć się o to
czy z drewna
trumna będzie czy skrzypce.
To i to potrzebne.
Liście jak wiersze.*

Tak oto, w naturalnym rytmie pór roku, narodzin i śmierci, kontemplacji zjawisk przyrody i przekładania ich na język sztuki, toczy się życie tej liryki. Wiele wierszy ma ułonną budowę haiku, gdzie przestrzeń obrazów malowanych wprost z natury wypełnia czysty, nie ukrywany zachwyt jej urodą. Poetka nie ukrywa też swoich mistrzów. W wierszu dla Kazimierzy Iłakowiczówny przedstawia ideał istnienia będący odwzorowaniem życia rośliny, która *jak zielony pęd grochu (...) nie napotykając niczego / sam wokół siebie się owija. / Kwiatami trzyma się nieba*. Wzruszająca prostota poetyki Krystyny Paluch wyraża się najpełniej w wierszu „Natura obrazu”, w którym poetka formułuje bezpośrednie przesłanie: *Sni mi się powrót / do natury obrazu / do znaków tak prostych / jak koła na wodzie*. I, trzeba przyznać, poetka z pełnym powodzeniem realizuje to pragnienie. Jej wiersze są jak hausty świeżego powietrza dla naszych zmęczonych, zatrutych nadmiarem wrażeń i nadmiarem informacji umysłów. Warto uczyć się od niej owej prostoty w postrzeganiu związków pomiędzy wszystkimi żywymi istotami, a także harmonii, w jakiej sama żyje ze światem:

*I nagle mi nieśpieszno
łagodne włosy czeszę
taka uległość przychodzi*

*kiedy na powrót nic się nie wie
z przeszłości pamięta ledwie
parę dat. W drzwiach
stoi świetlista postać lata.*

Podziękujmy poetce za tę umiejętność widzenia i chwaleńia odwiecznego piękna i odwiecznej pogody wszędzie tam, gdzie wielu z nas zatraciło nawet zdolność odróżnienia ziarna od plew.

Adriana Szymańska

APETYT NA SOŁOWKI

Mariusz Wilk
Wilczy notes

słowo/obraz terytoria
Gdańsk 1998, ss. 256

Mariusz Wilk we wstępie do swego esejo-notatnika wymienia mnogość powodów, które skusiły go do porzucenia posady regularnego korespondenta z Moskwy pracującego dla polskiego dziennika i osiedlenia się przed dziewięćciu laty na Wyspach Sołowieckich; okoliczność ta jest zresztą dobrze znana od paru lat czytelnikom paryskiej „Kultury” dzięki publikowanym systematycznie na jej łamach „zapiskom” autora z Sołowek (które zresztą stały się podstawą opublikowanego właśnie tomu). Nie sposób przytoczyć wszystkich powodów, które skłoniły Wilka niejako w samym środku życia do generalnej zmiany bytowego zakorzeniania i określonej koncentracji zainteresowań poznawczych – w każdym razie z jego tłumaczeń i motywacji przebija jakaś nieziemska wręcz fascynacja Sołow-

kami, w której przedsięwzięcie pragnie on i nas, czytelników, wprowadzić, udzielając nam nie tylko odpowiedniego kursu historii, politologii, przyrody, psychologii, etnografii itp. związanego z jego ziemią wybraną, ale i próbując przetłumaczyć na piękne słowo jedyną w swoim rodzaju urodę wyłuskanego z północy rosyjskiej *drogocennego kamienia*, na który *jak długo byś patrzył, wciąż się mieni*. Nie mniejszą rolę od wabiącej egzotyki klejnotu, jaki Ziemia zaoferowała zmysłom i wyobraźni entuzjasty, grają wszakże różnego rodzaju realia i argumenty dziejowe, zachęcające do drążenia tematu: więc to, że Wyspy Sołowieckie były znaczącym ośrodkiem politycznym północnej Rusi i zarazem centrum prawosławia, że w sołowieckim klasztorze *na pergaminach latopisów* zapisywano przez całe stulecia dzieje Rusi, że do dziś na Wyspy pielgrzymują staroobrzędowcy jak muzułmanie do Mekki i tu właśnie *wykuł się RASKOŁ* *cerkwi prawosławnej, czyli miało miejsce wydarzenie, o którym Solżenicyn pisze, że było bardziej brzemienne w skutki niż rewolucja bolszewicka*. Na Wyspach Sołowieckich ulokowano wreszcie najstarszą „turmę” polityczną i tutaj powstał pierwszy po Rewolucji łagier, SŁON, którego straszną historię z trudnymi do ogarnięcia rozumem szczegółami także znajdujemy w książce; tu wreszcie jak na poligonie technicznym wypróbowywano, wcielano w życie różne nowinki, budując np. pierwszą w Rosji elektrownię wodną.

Jednym słowem, Wyspy Sołowieckie prezentują się nam w interpretacji autora w nadzwyczaj szerokim spectrum, wielkiej panoramie dawności i teraźniejszości, ekonomiki

i obyczajowości, przyrody i egzotyki ludzkiej itd., a w tym spectrum, co podkreśla Wilk, zawiera się sama esencja Rosji. Inaczej mówiąc jej dusza, rozdarta, podzielona i dzisiaj, jak przed wiekami, na dwie zasadnicze części, jedną – blichtru zewnętrznego i pozorów, zapisaną w „formach zewnętrznych”, które pozostały jako ślady Imperium, czy to carskiego, czy sowieckiego, i drugą – Ruś Świętą, czyli *Matuszkę o prawach niepojętych... Ruś żywej krwi i wiary nieskalanej*. Narracja autorska wnika i w historyczne zaplecze pierwszej, i w ludzkie misterium drugiej; przy czym jej duży (czasem niespecjalnie kontrolowany przez narratora) „rozrzut”, jej wielopoziomowość problemowa i wieloaspektowość rzutu z pewnością na kształt i strukturę książki, która w gruncie rzeczy dyskontuje modną dziś poetykę sylwy literackiej. Bywa że nawet ze strony na stronę zmienia styl i nastrój gawędy, przechodzi – nie bez wdzięku narratorskiego – od wykładu niemal naukowego do lirycznej notatki, od apokryficznej opowieści do publicystycznej dygresji, od żywego reportażu np. z „rybaki” do nostalgicznej refleksji, wnioskującej w motywację życiowe rzuconych tu z różnych stron byłego Sojuza „wyspiarzy”. Autor nie podtyka nam pod oczy swego aparatu naukowego, przemycając go w gawędziarskich wątkach, ale przecież oczywiście jest, że równie dużo czasu jak w swojej „sołowieckiej obłasti” musiał spędzić w bibliotekach. W referowaniu niektórych podjętych wątków drażni nie tyle jego besserwisserstwo, ile pewna nie zawsze znośna w oduktorskich enuncjacjach forma autoaklamacji – i zgadzam się (do pewnego stopnia) z wytoczonymi przez

Jerzego Pilcha w sążnistej recenzji „Wilczego notesu” na łamach „Tygodnika Powszechnego” (którą ostro skontrolował w obronie książki Stanisław Lem w „Odrze”) zarzutami, że autor pozuje przed nami na alfę i omegę tematu, próbując przedkładać dowody swojej przewagi merytorycznej i intuicyjnej nad innymi badaczami „ruskiej” duszy, autorami diagnoz, w tym polskim twórcą znanego „Imperium”, któremu zdaniem krytycznego wobec dzieła Wilka brakowało czasu i cierpliwości na głębsze spenetrowanie dociekanych problemów. A przecież są pisarze, obserwatorzy i diagności życia społecznego (do nich zalicza się Ryszard Kapuściński), którym do olśniewających odkryć poznawczych i przykuwających uwagę zapisów literackich wystarczy krótki „ejdetyczny” błysk rzeczywistości odsłaniającej się przed nimi nawet podczas kilkudniowej „lustracji”.

Jednak Pilch, zdaje się, przy okazji swych denuncjacji „wilczych apetytów” autora zatracca umiar w krytyce; ten notes zapisków z tak egzotycznej wciąż dla nas, choć wydawałoby się nicodległej krainy przynosi nie tylko fascynujące obserwacje i analizy specyfiki życia i duchowości ludzkiego otoczenia autora, a także sporo wartościowych refleksji dziejowych, ale miejscami lśni w istocie jak klejnot błyskami urodziwej prozy. Sam poddaje się urokowi zwłaszcza fraz pointujących w krótkich, niemal lirycznych „śnięciach” istotę tamtejszej natury i obyczajowości – choćby to kwitowanie rytmu natury, specyfiki przyrody: *Lato na Wyspach jest krótkie i gwałtowne, jak ejakulacja. Ledwie śniegi wsiąkną w ziemię, zieleń strzela, w okamgnieniu, zrazu delikatnie, niby szmaragdową pianą*

powleka drzewa, potem wytryska z każdej szpary, spod głazów monastyrskich ścian (...) Wszystko kłębi się, pyli, mnoży i dzieli i pnie do słońca, które tu latem świeci dwadzieścia godzin na dobę, niczym monstrualna lampa. Oczywiście więcej uwagi narratorskiej zajmuje zima: przychodzi zniecka, w październiku, jeszcze resztki liści wiszą na drzewach, a tu śniegiem wali, jak jęczmienną krupą, ciężkim i lepkiem, zakrywa ziemię (...) Kiedy indziej mrozem łapie gołą grude, ta tężeje, i szkli się, i dźwięczy. Czasem drobnym lodem miecie, wiatrem siecze i rysuje na szybach kwiaty, podobne do ostów Dürera... Będę czekał z zainteresowaniem na następne książki Mariusza Wilka.

Mieczysław Orski

SEMICKA ANALIZA RETORYCZNA BIBLI

Roland Meynet
Czytaliście
św. Łukasza?
Przewodnik,
który prowadzi
do Spotkania

WAM, Kraków 1998, ss. 262

Rozkwit nauk historycznych przypadający na koniec ubiegłego i początek naszego stulecia nie był bez znaczenia dla rozwoju egzegezy biblijnej. Jak nigdy dotąd zwrócono uwagę na historyczne uwarunkowania autorów biblijnych. Nie bez racji wydawało się wówczas, że zrozumienie tekstu zależy od odniesienia

go do konkretnego kontekstu, w jakim żył i tworzył dany autor.

Odkrywanie procesu tworzenia tekstów biblijnych potwierdziło, nicnowe zresztą, przypuszczenia, że poszczególne księgi biblijne nie zostały stworzone przez jednego autora. Zainteresowanie egzegetów – wśród których niepodzielnie królowała metoda historyczno-krytyczna – skupiło się głównie na rekonstrukcji tekstów pierwotnych odkrytych na stronach Biblii oraz na identyfikacji ich źródeł i ich autorów.

Czytając komentarze będące owocem analiz historyczno-krytycznych, trudno się oprzeć wrażeniu, że teksty biblijne w ostatecznej formie i sens, jaki z nich wynika, przestały interesować egzegetów zajętych próbami rekonstrukcji ich historii. Jeżeli do opisu tej sytuacji doda się akt nieprzezwyciężalnych rozbieżności w proponowanych rozwiązaniach, nietrudno sobie wyobrazić rozczarowanie wobec historyczno-krytycznej metody interpretacji tekstów biblijnych.

Jednak kryzys egzegezy zaowocował poszukiwaniem nowych metod interpretacyjnych, bardziej zwracających uwagę na ostateczną, bezpośrednio dostępną formę tekstów biblijnych i na poszukiwanie ich sensu. Jedną z nich jest semicka (lub hebrajska) analiza retoryczna, którą posługuje się Roland Meynet. Nie jest to metoda nowa, ponieważ jej początki, wraz z dziełem R. Lowtha „De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Exonii habitae” (Oxford 1753), sięgają połowy XVIII w. Nigdy jednak dotąd nie była ona stosowana w sposób systematyczny.

Semicka analiza retoryczna interesuje się przede wszystkim kompozycją badanego tekstu, jego sens

bowiem nie wynika jedynie z poszczególnych słów, zdań czy akapitów, ale także z całości struktury, jaką one tworzą. Każda zaś kultura ma właściwe sobie procedury kompozycji tekstów.

Św. Łukasz posługiwał się greką, pisząc swoją Ewangelię. Jednak zakorzeniony w kulturze hebrajskiej, lub szerzej semickiej, najprawdopodobniej nie komponował swojego dzieła według kanonów retoryki klasycznej, grecko-rzymskiej. Semicka analiza retoryczna wydaje się zatem właściwą metodą interpretacji trzeciej Ewangelii.

Ulepszając rezultaty swoich badań opublikowanych w komentarzu „L'Evangile selon Saint Luc” (Paris 1988), R. Meynet oferuje prosty i bezpośredni sposób lepszego zrozumienia tekstu Ewangelii św. Łukasza. Aparat techniczny analizy retorycznej jest tu zredukowany do koniecznego minimum, co czyni książkę dostępną dla szerokiego kręgu czytelników.

Ten „przewodnik prowadzący do spotkania” zaczyna się dosyć nietypowo, bo jego pierwsze strony zapraszają od razu do lektury głównych perykop Ewangelii, które znajdują się na styku dwóch wielkich sekcji poświęconych działalności Jezusa w Galilei i podróży do Jerozolimy. Dopiero z tego miejsca, stojąc niejako na samym szczycie, czytelnik może z łatwością ogarnąć kompozycję całości Łukaszowej Ewangelii, by potem – bez obawy zagubienia się – mógł lepiej zagłębiać się w poszczególne fragmenty.

Wszystkim zainteresowanym lekturą i interpretacją tekstów biblijnych książka ta może otworzyć nowe horyzonty, trudno bowiem znaleźć na polskim rynku księgar-

skim jakąkolwiek pozycję posługującą się tą metodą.

Tomasz Kot SJ

POZNAĆ I BYĆ POZNANYM

Hans Urs von Balthasar
Czy Jezus nas zna?
Czy my znamy
Jezusa?

WAM, Kraków 1998, ss. 72

Gdy myślimy o tym, że Bóg zna nasze myśli i uczucia, widzi wnętrza, a gdy umrzemy, staniemy przed Jego obliczem, a On osądzi wszystko, co kiedykolwiek zrobiliśmy, powiedzieliśmy, a nawet pomyśleliśmy, czujemy się dziwnie nieswojo. Przenikać człowieka tak dogłębnie... Nie trzeba być zaraz Sartrem czy Nietzschem, by poczuć lekki niesmak, jaki towarzyszy zwykle myślom o przesłuchaniu, podsłuchu, nieustannej kontroli czy zgoła wiwisekcji. Jednocześnie trudno odrzucić tę prawdę, choć nierzadko używamy dość popularnego wybiegu polegającego na tym, że mówimy o przyszłym sądzie jako chwili, kiedy człowiek sam zobaczy i oceni całe swoje życie – a więc sami się ze sobą porachujemy. Może to i prawda, ale... Ewangelie są pełne sytuacji, w których Jezus przenika myśli i zamiary zarówno swoich wrogów, jak i przyjaciół. *Znając ich myśli* (Mt 9,4), *wiedział, co w człowieku się kryje* (J 2,25), *przejrzał ich przewrotność* (Mt 22,18) – podobnych zdań pełno jest w Nowym Testamencie. W IV w. św. Grzegorz z Nyssy dowodził nawet, że owo

przenikanie wzrokiem ludzkiego wnętrza jest najbardziej charakterystycznym działaniem Boga i właśnie od niego pochodzi słowo „Bóg”. Co więc pocznijmy z tą dość niemiłą świadomością, że ktoś przenika nas i zna, wie, kiedy siadamy i wstajemy, widzi nasze działanie i spoczynek, przenika zamysły (por. Ps 139,1-3)?

Pierwsza część odpowiedzi zawiera się w refleksji, którą Hans Urs von Balthasar otwiera swoją książkę: Czy Jezus nas zna? Może lepiej byłoby ją zatytułować: Jak Jezus nas zna? Czy znajomość człowieka jest dla Boga, dla Jego Syna, taką właśnie kosmiczną niedyskrecją, przeciw której buntował się Sartre, czy też może ma ona nieco inny charakter?

Jezus Chrystus jest Bogiem wcielonym i ta prawda – prawda o Bożym Narodzeniu – stanowi centrum naszej wiary. Nie znaczy to, że inne prawdy są mniej prawdziwe, a jednak dopiero w świetle tej zyskują one właściwe znaczenie. Wszystko, co mówimy o Bogu, który nas zna i przenika swoją wiedzą, staje się prawdą dopiero wówczas, gdy towarzyszy temu wiara, że Bóg stał się człowiekiem pośród wielu ludzi, człowiekiem takim samym jak każdy z nas, prawdziwym pod względem uczuć, myśli, pragnień, nadziei – tego wszystkiego, co się składa na nasze życie. Czy można poznać kogoś lepiej, niż uczestnicząc w jego życiu? W Jezusie Bóg przestaje być (choć wydaje się, że nigdy nie był) wszechwładnym obserwatorem, czujnym dozorcą – staje się kimś stojącym obok, kimś, kto przeszedł przez to wszystko, przez co sami codziennie przechodzimy.

Czy jednak bezgrzeszność Jezusa nie stanowi czasem przeszkody w poznaniu ludzkiej kondycji? Bal-

thasar nie stara się ominąć tej rafy. Można by oczywiście pytać, czy grzech przynależy do ludzkiej natury, argumentując, że prawdziwszym człowiekiem jest ktoś, kto postępuje sprawiedliwie, że człowieczeństwo, które nigdy się nie sprzeniewierzyło Bogu – i człowiekowi – jest bardziej wzniosłe, piękniejsze, bardziej ludzkie. Niestety, mała stąd pociecha dla nas, potykających się tak często o mniej lub bardziej powszednie niewierności. Balthasar pokazuje Jezusa na krzyżu, Jezusa w śmierci, w której, jak pisze św. Paweł, Bóg uczynił grzechem tego, który nie znał grzechu (2 Kor 5,21), w śmierci, w której był na równi z bogaczem (Iz 53,9), uznany za burzyciela, bluźniercę, człowieka przekłętą. Niesprawiedliwy, krzywdzący sąd współczesnych nie musi jeszcze decydować o autentycznym poczuciu własnej grzeszności – ale i nie o to chodzi. Balthasar mówi o opuszczeniu Jezusa przez Boga, o poczuciu potępieniowej samotności wobec milczącego nieba – samotności, od której trudno oczekiwać, by była tylko chwilowym etapem na beztrudnej drodze ku wiecznej chwale. Wierzę, że gdy Balthasar pisze o ciemnej nocy mistyków, przeżywających w jakiejś mierze chwile podobne do tych, które stały się udziałem konającego Jezusa, opowiada poniekąd i o własnym doświadczeniu – poczuciu opuszczenia, duchowej śmierci – doświadczeniu, w którym sama nadzieja wydaje się kpina i ponurym żartem.

Druga część odpowiedzi na nasze pytanie pokrywa się z drugą częścią książki von Balthasara: A my? Czy my znamy Jezusa tak, jak On zna nas – a więc wchodząc w nasz los, nasze troski, nasze cierpienie? Pytanie o naszą znajomość Jezusa wy-

daje się nawet ważniejsze dla wiary. Świadomość „natury” poznania ze strony Boga pozwala spojrzeć na Niego nieco inaczej, odkryć Jego ludzką twarz. Ale by móc nawiązać prawdziwą i owocną relację z drugim, potrzeba poznania wzajemnego.

Wydawać by się mogło, że najlepszą drogą do poznania Jezusa byłoby studium teologii – lektura poważnych dzieł wielkich mistrzów, zapoznanie się z nauką Kościoła i dokumentami papieskimi, wreszcie – a może przede wszystkim – czytanie Ewangelii i dociekanie, kim był Jezus z Nazaretu. Czy jednak takie poznanie byłoby podobne do tego, jakie stało się udziałem Jezusa? Czy poznamy kogoś naprawdę, ograniczając się do zbierania informacji na jego temat albo kolekcjonując opinie ludzi, którzy tego kogoś znają? Nikt nie odpowiedziałby chyba na te pytania twierdząco. Podobnie też Balthasar proponuje inną drogę poznawania Jezusa – drogę zbliżania się do Niego, modlitwy, wzrastania w miłości, proszenia i otwierania się na Ducha Świętego. Nie jest to droga wiedzy, ale poznania, w którym człowiek włącza się w życie i los drugiego człowieka, któremu na imię naśladowanie.

Książki Balthasara nie zawsze są łatwe dla czytelnika. Nie stara się on o uwodzenie pięknem słowa, ozdobnością stylu. Jednakże to, co pisze, jest głęboko przemyślane. Można to łatwo stwierdzić, widząc chociażby jego niechęć do łatwych odpowiedzi na nie zawsze łatwe pytania. Także sposób formułowania tych odpowiedzi jest inny niż często spotykany w tekstach pisanych przede wszystkim w celu rozwiązywania jakiegoś problemu. Bóg nie jest dla Balthasara problemem, ale tajemnicą – nie

można szukać „sposobów” w obliczu pytań, jakie wzbudza w nas żyjąca osoba, niezależnie od tego, czy jest to osoba ludzka, czy Boska. Czytanie książek Balthasara pozwala dotknąć teologii opartej na modlitwie i nawróceniu, teologii, która zmusza do prze-myślenia swojej relacji z Bogiem, także samego myślenia o Nim.

Książka „Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?” jest już piątą pozycją w wydawanej przez Wydawnictwo WAM serii Problemy Teologiczne, jest to także czwarta z kolei – i sądząc z zapowiedzi nie ostatnia – książka von Balthasara, która się w tej serii ukazuje. Seria ma na celu publikację pozycji naświetlających rozmaite problemy teologiczne, których omówienia próżno można szukać w obszernych traktatach teologicznych. Wybór Balthasara na jednego z głównych autorów prowadzących czytelników przez trudności wiary jest bez wątpienia trafny. Miejmy nadzieję, że dane nam będzie przeczytać jeszcze wiele książek tego trudnego, ale wielkiego autora.

Tomasz Grodecki

CHRYSTUS POD KRASNYMSTAWEM

**Zbigniew Włodzimierz
Fronczek**

Poprawki do portretu

**Norbertinum,
Lublin 1997, ss. 304**

Mieszkańcy Krasnegostawu, jak też podkrasnostawskich wsi: Gorzkowa, Orłowa, Tarnogóry, Bończy,

uważają św. Marię Magdalenę za swą krajanekę. Potrafią wskazać jej pustelnię nad rzeczką Włosławką. Pod Urzędowem zaś miała ponoć zamieszkiwać matka św. Piotra. Dlatego w tamte strony niebieski klucznik wiodł często swego Mistrza i Nauczyciela. Opowieści te pamiętają jeszcze nieliczni mieszkańcy tej czy innej wioski. Z pewnością nie usłyszeli ich w radiu i nie wyczytali w gazetach. Niektóre zapisał Oskar Kolberg, ale więcej bajarze, gawędziarze, lokalni filozofowie i nawiedzający tworzyli do nich komentarze, glosy, piętrzyli metafory i opatrywali ludową metaforyką. Te i inne ludowe sensacyjki zebrał lubelski prozaik i reporter Zbigniew W. Fronczek. Zbiór Fronczkowych gawęd, szkiców, reportaży opublikowany w tomie „Poprawki do portretu” dotyczy nie tylko świętych (Marcina, Stanisława, Szczepana, czy nawet świętego tureckiego spod zamojskiego Korchowa), wędrowek Chrystusa pod Chelmem, Krasnymstawem, nad rzeką Bug, ale także obfituje w liczne komentarze do kontaktów Polaków z papieżami. W polskiej literaturze był znany i szeroko komentowany (choćby w książce Z. Kossak-Szczuckiej „Błogosławiona wina”) fakt wykradzenia przez Mikołaja Sapichę A.D. 1631 z papieskiej kaplicy Urbana VIII obrazu przedstawiającego Madonnę de Guadelupe. Było to dzieło św. Augustyna, męża bogobojnego, apostoła Brytanii, malowane na wzór posągu Madonny, który miał wyjść spod dłuta samego Łukasza Ewangelisty. Polski magnat, jak opisuje znakomita powieściopisarka, owo umiłowane przez Urbana VIII dzieło malarskie wykradł, a dopo-

mógł mu w tym zakrystian papieskiej kaplicy nazwiskiem Corbino. Ale współcześni złodziejowi kronikarze byli powściągliwsi w ocenach i subtelniejsi w słowach, więc zapisali, iż ich pan jedynie *sposobem pobożnej kradzieży obrazem zawładnął*. Sapieha w swym rodzinnym Kodniu nad Bugiem zadbał o odpowiednią oprawę tak zdobytego wizerunku. Wybudował kościół na wzór rzymskiej Bazyliki św. Piotra, tam umieścił swą cenną zdobycz, w podlaskiej świątyni Madonnę de Guadelupe nazwano Matką Boską Kodeńską, zaś sam obraz zasłynął cudami. W 1723 r. biskup łucki Stanisław Rupniewski dokonał uroczystej koronacji. To – rzecz jasna – lata późniejsze. Sama kradzież nie minęła bez echa. Papież nawet po spaleniu na stosie współwinnego kradzieży, owego Corbino, nie przeboleł straty. Bezzwłocznie wysłał do Polski nuncjusza, aby polecił Sapiesze oddanie wykradzionego obrazu i zagrabionych relikwii. W Polsce jednak wybuchła wojna z Rosją, świętokradca pociągnął na wroga, ale większe zasługi oddał chrześcijaństwu nie na polach bitew, lecz w sejmie, kiedy to w 1634 r., jak pisze mistrz J.I. Kraszewski, zerwał sejm obradujący nad swobodami dla innowierców. Papież potrafił docenić ten gest. Przybył więc Sapieha jako skruszony grzesznik do Rzymu w 1635 r. (Kossak-Szczucka pisze, że piechotą!), padł przed papieżem na kolana, a następnie runął na twarz. Swą postawą znowu ujął Ojca Świętego, otrzymał papieskie błogosławieństwo i ojcowski pocałunek.

Ale Z. Fronczek do tej barwnej historii dopisuje jeszcze zdumiewającą pointę. Otóż w swych reporter-

skich wędrówkach po kraju odkrył, iż w kościele w Ciężkowicach pod Tarnowem znajduje się obraz Pana Jezusa Miłosiernego „Ecce Homo”, o którym w starych przewodnikach napisano, że tym cudownym wizerunkiem obdarzył księdza z Ciężkowic w 1632 r. sam papież Urban VIII, aby obraz Pana wspierał Polaków przed nawałą turecką. Komentuje więc Fronczek przekonująco, iż skoro papież podarował cudowne dzieło w 1632 r., to czyż na podobny dar nie zdobył się rok wcześniej? Sugeruje więc śmiało autor „Poprawek do portretu”, iż mógł nie zaistnieć ów moment zawładnięcia *spasobem pobożnej kradzieży*, wszak Urban VIII miał piękny zwyczaj obdarowywania pielgrzymów z dalekiej Polski sakralnymi malowidłami.

Nie znajduje jednak autor odpowiedzi, dlaczego do Wojciecha Kazimirskiego, znanego w świecie XIX-wiecznego językoznawcy, leksykografa odznaczonego perskim orderem Słońca, na głębokiej Zamojsczyźnie przygłębło miano świętego tureckiego, ale ze swadą wyjaśnia choćby, kim był bohater ludowej opowieści spod Kraśnika, który wedle ludowych gawędziarzy został wyrzucony z piekła. Szlachetka ów, nie znany gawędziarzom z nazwiska, schronił się przed dolegliwościami żywota w piekle, lecz diabelskie bractwo nie ociągało się z przeprowadzeniem lustracji, inna rzecz, iż wystarczyło im do tego celu zwierciadło, w którym odbijała się człowiecza przeszłość i przyszłość. Szybko więc zorientowano się, iż tego sprytnego nieudacznika na ziemskim padole miały czekać

męki gorsze od piekielnych. Tymże nieszczęśnikiem, jak zapewnia Fronczek – miał być Erazm Otwinowski, poeta, podróżnik, zwolennik kalwinizmu. Życie miał ciężkie, zapoznał się z tureckimi i duńskimi więzieniami, przez rodaków był lekceważony, swymi utworami nie zdobył uznania wśród współczesnych, a i dziś o jego utworach wiedzą nieliczni.

Autor tych wdzięcznych gawęd, szkiców, reportaży nie zajmuje się odbrązawianiem bohaterów, świętych, królów czy carów, lecz jedynie subtelnie retuszuje ich portrety. Czyni to dowcipnie, zaskakująco łączy fakty z pozoru błache czy nawet odległe, dowartościowuje je fikcją literacką i uzyskuje nieoczekiwane pointy, pełne wdzięku anegdoty, zgrabne powiastki filozoficzne i moralizatorskie. Często potwierdzenie dla swych niewiarygodnych sensacyjek znajduje w dziełach zacnych pamiętnikarzy: K. Koźmiana, A. Fredry, K. Żery, M. Matusewicz, Grzymały-Siedleckiego.

Fronczek nie chce uchodzić za pisarza modnego, nie dba o konwencje, miesza gatunki literackie, fikcję z prawdą historyczną, ale pisze smakowicie, soczyście, stylem lekkim i przewrotnym zda się niefrasobliwym, wolnym od zbędnych wulgaryzmów i gwaryzmów panoszących się w literaturze. Świetne to gawędy, świetnie wpadają w ucho, dużą przyjemność mieli ci, którzy w I Programie Polskiego Radia wysłuchali w listopadzie 1997 r. 30 gawęd Fronczka w interpretacji Krzysztofa Gosztyły.

Stanisław Żurek

Z życia Kościoła

Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Oceanii

22 XI 1998 r. uroczystą mszą św. odprowadzaną przez Jana Pawła II w Bazylice św. Piotra rozpoczęło się Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Oceanii, którego hasłem było „Jezus Chrystus a ludy Oceanii. Kroczyć Jego drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem”. W spotkaniu tym uczestniczyły 154 osoby: kardynałowie, arcybiskupi i biskupi Oceanii w liczbie 82, księża stojący na czele diecezji (3) oraz eksperci (14) i audytorzy (19). W obradach wzięli również udział kierujący kongregacjami Kurii Rzymskiej (16). Zaproszono także przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich: anglikanów, luteranów, metodystów i presbiterian. Zgromadzenie specjalne Synodu Biskupów dla Oceanii należy do serii zapowiedzianych przez papieża w liście apostolskim „*Tertio millennio adveniente*” (nr 39) *synodów o charakterze kontynentalnym*.

Sytuacja Kościoła w Oceanii

Na ogólną liczbę 29 mln mieszkańców Oceanii ponad 8 mln stanowią katolicy. Nad Kościołem w Oceanii opiekę pasterską sprawuje 85 biskupów. Reprezentują oni Kościół młody, ewangelizacja Oceanii rozpoczęła się bowiem dopiero 200 lat temu. W skład kościelnego regionu Oceanii wchodzi 25 państw położonych na wyspach oraz Australia. Kościół rzymskokatolicki stanowi obecnie największą wspólnotę wyznaniową obok anglikanów i protestantów. Kościół w Oceanii jest podzielony na 73 diecezje i wikariaty. Obecnie wśród 18,3 mln Australijczyków katolicy stanowią 29%, a w Nowej Zelandii ponad 13%. Na mniejszych wyspach udział katolików wynosi od 0,001% na Tuvalu do 100% na wyspach Wallis (niezależne terytorium), gdzie żyje 14 tys. mieszkańców. Kościół w Oceanii stoi wobec bardzo różnych wyzwań; do zjawisk powszechnych w krajach Oceanii należą: bezrobocie, alkoholizm, przestępczość kryminalna, zanieczyszczenie środowiska oraz wyobcowanie kulturowe. W Australii i Nowej Zelandii biskupi starają się zapobiec rozpadowi wartości chrześcijańskich w ich krajach. Katolicy podejmują również dialog ekumeniczny

z protestantami. Wśród teologów i księży Australii jedni są nastawieni modernistycznie, inni starają się o teologiczne odniesienia w mitycznym świecie aborygenów.

Problemy Kościoła w Oceanii

24 listopada biskupi Oceanii poruszyli problem osób żyjących w związkach niesakramentalnych oraz wychowania dzieci w takich związkach. Bp Leonard Anthony Boyle z Nowej Zelandii zwrócił uwagę na małą skuteczność tzw. rękojmi, w których katolik zawierający związek małżeński z osobą innego wyznania zobowiązuje się do wychowania potomstwa po katolicku. Stwierdził on, że jeżeli rodzice faktycznie pragną wychować dzieci po katolicku, to dlaczego mają podpisywać taki dokument? Jeżeli zaś nie mają takiego zamiaru, a pragną zawrzeć małżeństwo, to przecież podpiszą go i tak. Bp Boyle zauważył również, że najczęściej odchodzą od Kościoła katolicy o nie uregulowanej sytuacji małżeńskiej. Kolejno przedmiotem debat biskupów była m.in. sekularyzacja, modernizm, rola kobiet oraz nadużycia seksualne w Kościele.

Abp Barry James Hiskey z Australii stwierdził, że w konfrontacji z modernizmem i sekularyzacją, w samym Kościele istnieją dwa stanowiska w tej sprawie: *Jedna grupa sugeruje „zaprzycanie się” z modernizmem, aby Kościół przejął pozytywne wartości, jakie ten nurt niesie, np. nacisk na prawa człowieka, odrzucenie niedemokratycznych rządów, pragnienie zwalczania ubóstwa, kampanie przeciwko terroryzmowi i torturom.* Grupa ta uważa również, że Kościół winien pozwolić naukowcom i specjalistom (np. bioetyki) osądzać, co jest moralne, a co nie. *Klasycznym przykładem takiego podejścia jest spór wokół antykoncepcji.* Abp Hiskey dodał, iż grupa ta twierdzi, że jeśli Kościół nie pójdzie na układy z nurtem modernizmu, ludzie, przede wszystkim młodzież, zaczną się od niego oddalać. Natomiast drugą grupę stanowią ci, którzy nalegają, by Kościół sprawował władzę w dziedzinie moralności, jeśli nie chce, by wierni ulegali fałszywym obietnicom modernizmu i byli sprowadzani na manowce. (...) Jeśli nie powróci się do nauczania tradycyjnej moralności Kościoła, ludzie zaczną się od niego oddalać, w tym przede wszystkim młodzież.

Biskup pomocniczy archidiecezji Sydney Geoffrey James Robinson podjął z kolei kwestię nadużyć seksualnych, fizycznych i psychicznych w Kościele. Ten problem według niego stał się najważniejszą przeszkodą w przepowiadaniu Ewangelii w Oceanii. (...) Ofiary nadużyć i cała wspólnota pragną, aby Kościół uczynił wszystko, co

w jego mocy, by nikt więcej w przyszłości nie padał ich ofiarą. Domagają się, by zbadano wszystkie aspekty życia kapłanów i zakonników oraz wszelkie ich skłonności do władzy. Domagają się ponadto, aby Kościół zmienił to wszystko, co się może przyczynić do wzrostu nadużyć.

Do biskupów Oceanii zwrócił się również prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. Joseph Ratzinger, który mówił o Chrystusie – Drodze, Prawdzie i Życiu. Stwierdził, że kryzys naszych społeczeństw i szerzenie się kultury śmierci spowodowane są zasadniczo nieobecnością Boga, co zaczyna się pojawiać także w Kościołach w postaci jednostronnego skupiania się na problemach instytucjonalnych. Dlatego zasadniczą reformą będzie odkrycie na nowo prymatu Boga. Znajomość Jezusa i przyjaźń z Jezusem to „droga” do życia i komunii z Bogiem.

Nowa Ewangelizacja – najważniejsze zadanie Kościoła w Oceanii

Jan Paweł II, zwracając się do biskupów Oceanii, powiedział, że nowa ewangelizacja jest obecnie najważniejszym zadaniem, przed jakim stoi Kościół w Oceanii. *Nowa ewangelizacja stanowi następny etap implantacji Kościoła na wyspach Oceanii.* Podkreślił, że Ewangelia winna być głoszona z nowym zapałem, nowymi metodami i nowymi środkami wyrazu. Wymaga to dużego wysiłku w krajach, które w pierwszej fazie swej historii otrzymały znaczną pomoc ze strony misjonarzy z innych krajów. Obecnie jednak Kościół w Oceanii nie może tylko liczyć na pomoc z zewnątrz. Papież podkreślił, że pierwszym ewangelizatorem jest zawsze biskup, który winien dbać o umocnienie łaski, współpracy i przyjaźni ze swoimi kapłanami, a także być ojcem, który pragnie wysłuchać swój lud, przeciwstawiając się takim wzorom kulturowym, jakie czynią z biskupa osobistość na piedestale. Ojciec Święty docenił również zaangażowanie osób świeckich oraz ich rolę i znaczenie w nowej ewangelizacji Kościoła w Oceanii.

Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów dla Oceanii zakończyło się 12 XII 1998 r.

Marek Blaza SJ