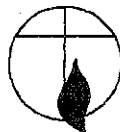


przegląd powszechny

2/942/2000

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. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

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) 849-02-39

(022) 848-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za I półrocze 39,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 21 I 2000 r.

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

Spis treści

Zbigniew Kubacki SJ

Wierzyć – w jakiego Boga?

145

Niektórzy katolicy pytają, dlaczego chrześcijanin nie może wierzyć w reinkarnację. Pewien katolik stwierdził, że wierzy tak samo w boga Sziwę, jak w Jezusa Chrystusa. Przypadki te są symptomatyczne dla współczesnej mentalności, która – wbrew potocznemu mniemaniu – przyjmuje wiarę w Boga. Ale w jakiego Boga?

Marian Machinek MSF

Kościół niemiecki wobec liberalizacji prawa o aborcji (I)

160

Wśród wielu budzących spory tematów teologicznych, zdecydowana wola obrony życia poczętego łączyła do tej pory niemieckich katolików ponad wszystkimi różnicami poglądów. Trwająca obecnie ostra kontrowersja związana z ingerencją Stolicy Apostolskiej w sprawę roli i miejsca katolickich poradni w państwowym systemie poradnictwa, zdaje się wystawiać tę jedność na ciężką próbę.

Barbara Fijałkowska

Nowe stare wytyczne

168

Począwszy od maja 1957 r. zaznaczyło się wyraźne „uszytywnienie” postawy partii wobec Kościoła. Popaździernikowa demokratyzacja, złagodzenie walki z polskim katolicyzmem, miały swoich zdeklarowanych przeciwników. Tendencja do zaostrożenia metod postępowania wobec religii i Kościoła wkrótce zaczęła wygrywać z rozwiązaniami „odwilżowymi”.

ks. Waldemar Chrostowski

Jubileusze w Starym Testamencie (dokończenie)

187

Wyzwolenie, o którym mówi Stary Testament w związku z jubileuszami, ma polegać na darowaniu, odpuszczeniu wszelkich długów i win, a zatem liczy się nie tylko wrażliwość społeczna i ekonomiczna, lecz i perspektywa duchowa.

Barbara Gruszka-Zych

Wiersze

200

*Krzysztof Renik***Papież w Indiach (I)**

204

Chrześcijaństwo w Indiach nie jest wyłącznie efektem działalności europejskich misjonarzy. Więcej – jego początki nie są w najmniejszym stopniu związane z Europą. Pierwotne południowo-indyjskie chrześcijaństwo ma rodowód azjatycki.

*Philip Earl Steele***Oblicza Ameryki: religia – społeczeństwo – polityka (dokończenie)**

211

Wydaje się, że obecnie w Ameryce nie ma szans, żeby powstał jakiś nowy konsensus moralności. Konstelacja ludzi i organizacji będących w sporze z chrześcijańską prawicą nie zniknie z firmamentu. Sytuacja ta może być groźna, ponieważ nawet pluralistyczna demokracja musi być czymś więcej niż tylko zestawem przemyślnych zasad, jak walczyć fair.

*Andrzej Dąbrowski SJ***O lekceważeniu i afirmacji ciała**

219

Nic nie intryguje i nie podnieca nas tak bardzo, jak ludzkie ciało. Będziemy mówić o ciele ludzkim z perspektywy współczesności. Czy zaszła jakaś wewnętrzna, strukturalna zmiana między ciałem człowieka średniowiecznego i współczesnego?

*Stanisław Obirek SJ***Swoista inkulturacja – jezuici i sarmatyzm**

229

Jak to się stało, że jezuici zaczęli odgrywać tak ważną rolę w życiu nie tylko religijnym, ale i politycznym Rzeczypospolitej Wielu Narodów? Dlaczego właśnie oni okazali się tak atrakcyjnym partnerem w polityce wyznaniowej Stefana Batorego i całej dynastii Wazów?

*Antoni Bednarek***Kaznodzieje romantyczni**

237

Związek kaznodziejstwa i literatury odsłania ciekawe pole obserwacji. Jakie jest znaczenie tego związku? O co – zagłębiając się w lekturę – poszerzamy naszą wiedzę o kulturze okresu, duchowej kondycji człowieka czy wreszcie sytuacji samej literatury?

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Skarby krakowskich klasztorów (II) **243**
(Zbiory sióstr prezentek, Muzeum Historyczne miasta Krakowa, Pałac Krzysztoforów,
24 września – 21 listopada 1999)

Teatr

Joanna Godlewska: Inny Kubuś w innym lesie **246**
(Teatr Studio w Warszawie, „Kubuś P.”, według „Kubusia Puchatka” i „Chatki Puchatka” Alana Aleksandra Milne’a, scenariusz i reżyseria – Piotr Cieplak, premiera
24 października 1999)

Książki

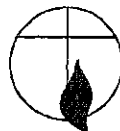
Mieczysław Orski: Nowe ustalenia i stare przeoczenia **248**
(Przemysław Czapliński, Piotr Śliwiński, „Literatura polska 1976–1998. Przewodnik
po prozie i poezji”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999)

Stanisław Cieślak SJ: „Los człowieka konsekwencją jego istoty” **251**
(Karol Wojtyła, „Rozważania o istocie człowieka”, Wydawnictwo WAM, Kraków
1999)

Eugeniusz Kośmicki: Ekologiczny etos światowy **254**
(Hans Kessler /red./, „Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996)

Tadeusz P. Polanowski: Lekcja wspólnej terapii **256**
(Waldemar Michalski, „Lekcja wspólnego języka”, ilustr. Zbigniew Jóźwik, Norbertinum, Lublin 1999)

Z życia Kościoła: Obchody Roku Jubileuszowego w Polsce (Marek
Błaż SJ) **258**



Sommaire

Zbigniew Kubacki SJ

Croire en Dieu, mais en lequel?

145

Il y a des catholiques qui demandent pourquoi un chrétien n'a pas le droit de croire en métempsychose. Un catholique affirme croire au même titre on Shiva qu'en Jésus-Christ. De tels cas sont symptomatiques pour la mentalité d'aujourd'hui qui, en dépit de ce qu'on croit généralement, accepte la foi en Dieu. Mais en quel Dieu?

Marian Machinek MSF

L'Église allemande face à la libéralisation de la loi sur l'avortement (I)

160

Devant les nombreux sujets théologiques à controverse, la volonté de défendre la vie dès la conception, unissait jusqu'ici les catholiques allemands au-dessus de toutes différences de points de vue. L'âpre controverse en cours se rattachant à l'ingérence du Saint-Siège sur le rôle et la place des centres de conseil catholiques dans le réseau des centres publics, semble mettre cette unité à une rude épreuve.

Barbara Fijałkowska

De nouvelles vieilles directives

168

À partir de mai 1957, s'est affirmé en Pologne un net durcissement de l'attitude du parti communiste envers l'Eglise. La démocratisation post-octobre (1956), l'adoucissement de la lutte contre le catholicisme en Pologne avaient des adversaires déclarés. La tendance à une politique plus muselée face à la religion et à l'Eglise, a bientôt fini par l'imposer sur les fendeaux au dégel.

abbé Waldemar Chrostowski

Les jubilés dans l'Ancien Testament (fin)

187

La délivrance dont parle l'Ancien Testament en rapport avec les jubilés doit consister en remise de toutes les dettes et de toutes les fautes, ce qui veut dire que compte non seulement une sensibilité économique et sociale, mais encore la perspective spirituelle.

Barbara Gruska-Zych
Poésies

200

Krzysztof Renik
Le Pape en Inde (I)

204

Le christianisme en Inde n'est pas uniquement le fruit de l'activité des missionnaires d'Europe. Et ce qui plus est – ses origines ne se rattachent pas à l'Europe. Le christianisme primitif sud-indien est de souche asiatique.

Philip Earl Steele
Les faces de l'Amérique: religion – société – politique (fin)

211

Il semble qu'à l'heure présente en Amérique, les chances ne soient nullement réunies pour favoriser un consensus de morale. La constellation des hommes et des mouvements en controverse avec la droite chrétienne n'est pas près de s'éclipser. Ceci n'est pas sans risque, c'est que même une démocratie pluraliste doit être quelque chose de plus qu'un lot de règles bien conçues d'une lutte „fair-play”.

Andrzej Dąbrowski SJ
De la méséstime et de l'exaltation du corps humain

219

Rien ne nous intrigue et n'excite autant que le corps humain. Nous allons parler du corps humain d'une perspective du monde d'aujourd'hui. Y a-t-il eu intervention d'un changement fondamental entre le corps de l'homme médiéval et celui de l'homme contemporain?

Stanisław Obirek SJ
Une inculturation spécifique – les jésuites et le sarmatisme des Polonais

229

Comment se fit-il que les jésuites ont commencé de jouer un rôle aussi important dans la vie non seulement confessionnelle, mais aussi politique de cette „République de plus d'une ethnic” que fut le Royaume de Pologne après l'union avec le Grand-Duché de Lituanie? Pourquoi c'étaient eux qui se montrèrent un partenaire aussi valable de la politique confessionnelle de Stéphane Batory et des rois de la dynastie des Vasa?

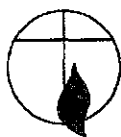
*Antoni Bednarek***Les prédicateurs romantiques**

237

Un champ d'observation instructif que celui que dévoile le rapport entre la prédication et la littérature. A force de se plonger dans la lecture, de quoi multiplions-nous nos connaissances sur la culture de l'époque, la condition spirituelle de l'homme, ou enfin la situation de la littérature elle-même.

Comptes rendus

243



Zbigniew Kubacki SJ

Wierzyć – w jakiego Boga?

Kiedys mój znajomy z Francji, praktykujący katolik, zapytał mnie, dlaczego nie możemy, jako chrześcijanie, wierzyć w reinkarnację. Innym razem, podczas mego krótkiego pobytu w Indiach, zaskoczyła mnie wypowiedź także praktykującego i zaangażowanego katolika, który stwierdził, że wierzy tak samo w boga Sziwę, jak w Jezusa Chrystusa. A nie praktykuje on jednocześnie hinduizmu i chrześcijaństwa jedynie dlatego, że jest to niemożliwe praktycznie. Ostatnio w Polsce spotkałem innego praktykującego katolika, który, zainteresowany pewną sektą, był zaskoczony, gdy dowiedział się, że istnieje zasadnicza niezgodność pomiędzy chrześcijańską koncepcją Boga osobowego, a koncepcją Boga uznawanego w owej sekcie za bezosobową Energię. Wydaje mi się, że wskazane przypadki są w jakimś stopniu symptomatyczne dla współczesnej mentalności, która – wbrew potocznemu mniemaniu – przyjmuje wiarę w Boga. Ale w jakiego Boga?

„Pielgrzym” i „konwertyta”

Jak zauważa J.-L. Schlegel¹, osłabienie wagi tradycji chrześcijańskiej w kulturze zachodniej przy jednoczesnym pojawieniu się na starym kontynencie innych religii świata oraz religii z gruntu indywidualistycznych, jak ezoteryzm, astrologia i spirytyzm, zainteresowanie religiami będącymi mieszkanką mądrości azjatyckiej i współczesnej psychologii, zainteresowanie sektami oraz fenomen globalizacji ekonomicznej i technologicznej, może doprowadzić do źle rozumianej tolerancji (sceptyczny relatywizm) i synkretyzmu religijnego (każdy tworzy

¹Zob. J.-L. Schlegel, *La foi confrontée à l'individualisme*, w: „Croire aujourd'hui”, nr 76, 15/1999, s. 20-23.

swoją własną religię). W tym wszystkim ani przekaz wiary, ani sama wiara w Boga Jezusa Chrystusa nie są czymś oczywistym.

W kontekście dużego zagubienia oraz dominującego agnostycyzmu dwie postawy wiary wydają się przeważać. W swoim eseju J.-L. Schlegel wyróżnia dwie figury nowych wierzących chrześcijan: jednych nazywa „pielgrzymami”, drugich „konwertytami”. Obydwie przeciwstawiają się obrazowi tradycyjnego wierzącego i praktykującego. Ten bowiem pojmuje swoje uczestnictwo w życiu Kościoła, zwłaszcza swoje praktyki religijne (przynajmniej w katolicyzmie) jako obowiązkowe i regularne w czasie i przestrzeni (parafia). Kościół jest organizmem ustanawiającym reguły tego uczestnictwa i tych praktyk. Nawet jeśli taki tradycyjny wierzący nie zawsze praktykuje, to jednak ma „w głowie” ten właśnie obowiązkowy model. „Pielgrzymem” będzie zaś ten wierzący, który wprawdzie uważa siebie za członka Kościoła, ale rezerwuje dla siebie prawo samodzielnego decydowania o czasie i miejscu swojej praktyki – z preferencją dla wydarzeń nadzwyczajnych, jak np. Międzynarodowe Dni Młodzieży lub inne podobne zgromadzenia wybiegające ponad to, co jest normalne i rutynowe. W tych zgromadzeniach może on jeszcze przeżywać wiarę na swój własny sposób. Jeśli chodzi o „konwertytów”, są to ludzie, którzy zrywają ze swoją przeszłością – przeszłością poza Kościołem, poza religią, czy też przeszłością związaną z inną religią, lub przeszłością, gdzie wszelka praktyka religijna jeszcze w dzieciństwie została porzucona, a do której obecnie się powraca.

„Tułacz” i „wyznawca”

Analizę i rozróżnienia proponowane przez Schlegla oceniam jako bardzo trafne, choć z pewnością nie tłumaczone całości złożonego fenomenu religijnego na Zachodzie. Do rozróżnienia zaproponowanego przez Schlegla, które, nawiasem mówiąc, czerpie on od socjologa religii Daniela Hervieu-Léger², można

² D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris 1999.

by dodać kolejne rozróżnienie charakteryzujące postawy współczesnych chrześcijan – rozróżnienie „tułacza” i „wyznawcy”.

„Tułaczem” będzie ten chrześcijanin, który, choć uważa siebie za członka Kościoła, tworzy sobie własną religię „chrześcijańską” z jej prawdami wiary. Podchodzi on bezkrytycznie do innych religii biorąc z nich to, co mu pasuje. Zwykle ma słabą wiedzę religijną. Również jego doświadczenie wiary jest słabo ugruntowane. Jest to osoba, która, choć chodzi do Kościoła, to niekoniecznie wierzy, że Jezus jest Bogiem współistotnym Ojcu, natomiast bez trudu przyjmuje wiarę w „reinkarnację”. A ponieważ żyje w świecie dużego przepływu informacji (także religijnych) i łatwego dostępu do nich, dlatego „tuła się” od jednej religii do drugiej wybierając z każdej to, co jej pasuje. Owego tułania się nie traktuje ona oczywiście jako czegoś negatywnego, lecz przeciwnie – jako coś, co ją wzbogaca.

Jeśli chodzi o „wyznawcę”, to nie musi to być wspomniany wyżej „konwertyta”. Może nim być także chrześcijanin tradycyjny, dla którego wiara chrześcijańska polega na zgłębianiu prawdy o Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie. Nie tworzy on sobie religii, lecz intelektualnie i egzystencjalnie angażuje się w „wiarę ojców”, starając się ją zgłębić, czyniąc ją coraz bardziej swoją osobistą wiarą.

Temu rozróżnieniu socjologicznemu odpowiadają dwie koncepcje Boga. Dla „tułacza” Bóg jest jakąś trudną do zdefiniowania „ostateczną Rzeczywistością”, której doświadczyć można w każdej religii, której jednak żadna religia – także chrześcijaństwo – definitywnie nie określa. Dlatego warto pielgrzymować po innych religiach, by zobaczyć, co inni mówią, co proponują, czego doświadczać i jak obecność tej Rzeczywistości przeżywają. Dla „wyznawcy” natomiast, choć Bóg także jest ostateczną Rzeczywistością, niemniej jest to Rzeczywistość ściśle związana z Objawieniem w osobie Jezusa Chrystusa.

Bóg „tułacza”

Przykładem koncepcji Boga odpowiadającej mentalności współczesnego „tułacza” jest koncepcja Boga J. Hicka. Hick

mówi bowiem o Bogu jako o *Duchu Bożym* („Divine Spirit”), o *Absolucie* („Absoluty”), o *nieskończonej Bożej Rzeczywistości* („infinite Divine Reality”), lub o *ostatecznej Rzeczywistości* („Ultimate Reality”), która jest obecna we wszystkich religiach. To, że ta Rzeczywistość jest rozumiana przez jednych jako Bóg osobowy, a przez innych jako Rzeczywistość nieosobowa, jest, zdaniem Hicka, jedynie historyczną, kulturalną i psychologiczną adaptacją owej w sumie nieokreślonej i niewypowiedzianej Rzeczywistości³, która transcenduje możliwości ludzkiego rozumu.

Jak zaznacza J. Dupuis⁴, w swoich ostatnich książkach Hick rezygnuje nawet z nazywania owej ostatecznej Rzeczywistości Bogiem, nazywając ją po prostu Rzeczywistością *w sobie*, która istnieje poza i ponad zarówno koncepcją Boga religii monoteistycznych jako osoby („persona”), jak i jego koncepcją nieosobową („impersona”) innych religii. Innymi słowy, Rzeczywistość sama w sobie jest niewyraźna i pozostaje ponad wszelkimi Jej objawieniami w różnych religiach świata.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że we wszystkich tych rozróżnieniach i afirmacjach odnośnie do Boga Hick określa siebie jako teologa chrześcijańskiego. Jest to możliwe, gdyż – jego zdaniem – również z chrześcijańskiego punktu widzenia Bóg jest najpierw Rzeczywistością niepojętą i niewypowiedzianą. W jego koncepcji Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie nie jest normatywnym i definitywnym objawieniem Boga samego w sobie. Rzeczywistość sama w sobie jest ponad wszelkim historycznym – także Jezusowym – jej objawieniem. Dlatego wszelkie próby określenia Boga w kategoriach religijnych są w ostatecznym rozrachunku relatywne i nieadekwatne, a wobec tego równouprawnione. Hick odróżnia Boga jako ostateczną Rzeczywistość samą w sobie, która w swojej głębi nie może być ani doświadczona, ani tym bardziej zrozumiana i wypowiedziana, od Boga jako jedynie na sposób ludzki –

³ Zob. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, New York 1973, s. 139.

⁴ Zob. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 390-393.

a więc ograniczony i nieadekwatny – doświadczonego, zrozumianego, czczonego i określonego.

Hick broni się przed uznaniem jego pozycji za absolutnie relatywistyczną. Stawia on bowiem pytanie: jak stwierdzić, iż jakaś konkretna religia objawia ostateczną Rzeczywistość lepiej niż pozostałe? Jedynym kryterium oceny – odpowiada – mogłyby być *etyczne zaangażowanie i struktura soteriologiczna*. Hick jednak wierzy, iż wszystkie większe religie świata dzielą ten sam wspólny etyczny ideał i tę samą strukturę soteriologiczną, gdyż wszystkie dążą do polepszenia ludzkiej egzystencji, do jej wyzwolenia i zbawienia. One wszystkie wzywają swoich wyznawców do przekroczenia własnego egoizmu, by żyć dla innych i w jedności z Rzeczywistością. Zatem odpowiedź na pytanie, czy jakaś religia lepiej od innych wyraża ową Rzeczywistość jest tu, na ziemi, niemożliwa. Poznamy ją dopiero po śmierci, na końcu historii.

Jednocześnie Hick wzywa wszystkie religie do dialogu, którego celem byłaby, z jednej strony, współpraca w humanizacji współczesnego nam świata, a z drugiej – pogłębienie swego własnego rozumienia owej ostatecznej Rzeczywistości. Zdaniem Hicka bowiem to, co obecnie wydaje nam się sprzeczne w wymiarze eschatologicznym, okaże się komplementarne. To, co możemy powiedzieć obecnie na temat ostatecznej Rzeczywistości nie jest typu *albo-albo*, lecz typu *jedno i drugie*⁵. W ostatecznym bowiem rozrachunku okaże się, iż różni bogowie, czczeni przez wyznawców różnych religii, są objawieniami owej jednej i tej samej niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości.

Innymi słowy, nie należy absolutyzować obecnych różnic i niezgodności pomiędzy religijnymi koncepcjami Boga, gdyż są one jedynie wyrazem różnych sposobów przyjmowania przez ludzi różnych społeczności i kultur objawiającej się im ostatecznej Rzeczywistości. To, że owa Rzeczywistość jawi się chrześcijanom jako Bóg Trójjedyny, a w hinduizmie jako Brahman, nie oznacza, że jedna z tych religii się myli, a druga ma rację.

⁵ Cyt. za: P. Knitter, *Non Other Name?*, London 1985, s. 148-149.

Obie są względem siebie komplementarne, gdyż ostateczna Rzeczywistość sama w sobie jest niepoznawalna i niewypowiedziana i żadna z religii nie może pretendować do bycia depozytariuszką pełnego objawienia Boga w sobie samym. Zdaniem Hicka, we wszystkich religiach prawdę tę najlepiej rozumieją mistycy. Podkreślają oni bowiem zasadnicze rozróżnienie pomiędzy obrazami Boga teologii i kultu religijnego, a niewypowiedzianą i transcendentną ostateczną Rzeczywistością samą w sobie.

Konsekwencją takiego rozumowania jest stwierdzenie, że wszystkie wielkie religie świata oferują różne drogi pojmowania i wyrażania w teologii, w kulcie i w sposobie życia doświadczenia owej jednej, ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości. Zaś w tej mierze, w jakiej każda z nich wzywa do respektowania autentycznych wartości etycznych, do odwrócenia się od naturalnego egoizmu i zwrócenia się ku Transcendencji oraz ku miłości bliźniego, każda jest religią autentyczną.

Jak już wspomniałem, postawa taka odpowiada mentalności współczesnego „tułacza”. Po pierwsze, dostarcza ona jakiegoś usprawiedliwienia jego nieznajomości objawienia chrześcijańskiego, z którym on się mimo wszystko identyfikuje (przecież Bóg jest ostateczną Rzeczywistością, której w pełni wyrazić niepodobna). Po drugie, takie wyobrażenie chrześcijańskiego Boga pozwala mu bez trudu zaakceptować koncepcje Boga w innych religiach (nikt bowiem do końca nie posiada prawdy o Bogu i wszyscy po części ją posiadają). Zapewne „tułacz” nie oddałby życia za wiarę w Jezusa Chrystusa jako ostateczne i normatywne objawienie Boga oraz jako jedynego Pana i Zbawiciela. Nie dlatego, iż jest on mniej odważny niż męczennicy z pierwszych wieków chrześcijaństwa, ale dlatego, że nie jest o tych prawdach do końca przekonany. Dlaczego inne religie nie mogłyby mieć swoich własnych zbawicieli i pośredników jedynej Bożej zbawczej łaski? Czy wspomniane prawdy wiary nie są wyrazem niezdrowej hegemonii chrześcijaństwa z wieków ubiegłych? czy rzeczywiście należą one do istoty chrześcijaństwa? Dlaczego – pyta również „tułacz” – będąc chrześcijaninem nie mogę wierzyć w reinkarnację? Dałoby mi to szansę

nowego życia na ziemi, z którym wiązę przecież całe moje szczęście.

Koncepcja Boga jako niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości samej w sobie pozwala na bezkolizyjne przyjęcie wielu prawd religijnych, tradycyjnie nieakceptowanych przez chrześcijaństwo.

Przyjmując jakieś „prawdy wiary” (np. reinkarnację) obecne na rynku idei (np. w Internecie), „tułacz” nie patrzy ani na całość doktryny religii wyznającej tę prawdę (buddyzm, hinduizm)⁶, ani na doktrynę religii, z którą czuje się związany, i która taką prawdę zdecydowanie odrzuca (np. chrześcijaństwo). Po prostu bierze to, co mu odpowiada. Ponieważ Bóg „tułacza” jest przede wszystkim Bogiem nieznanym i niewypowiedzianym, ponieważ jest On bezimienną Transcendencją, dlatego wszelkie Jego (Jej) określenia – zarówno filozoficzne jak i religijne – są dla niego (jak to podkreśla Hick) komplementarne i z natury rzeczy nie mają – i mieć nie powinny! – definitywnego ani normatywnego charakteru. Dlatego ową sprzeczność należy traktować jako sprzeczność pozorną. Postawa ta charakteryzuje się daleko idącą akceptacją wobec innych religii – ich teologii, ich praktyk kultycznych oraz systemów etycznych: wszędzie i we wszystkim istnieje dobro i należy z tego korzystać.

Zanim podejmę próbę krytycznego ustosunkowania się do tej postawy, przyjrę się drugiej z wyszczególnionych koncepcji Boga.

Bóg „wyznawcy”

Mottem jego życia mogłyby być słowa Jezusa wzywające do nawrócenia: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!* (Mk 1,15). Zaś wierzyć w Ewangelię to przede wszystkim odkrywać i pogłębiać swoją wiarę w Boga objawionego w osobie Jezusa

⁶ Dla zachodniego „tułacza” bowiem – w przeciwności do wyznawcy hinduizmu i buddyzmu, którzy dążą do wyzwolenia się z cyklu reinkarnacji – reinkarnacja jest czymś dobrym i pozytywnym.

Chrystusa. Francuski teolog J. Moingt mówi tu o *nowości Boga* chrześcijan. „Wyznawca” chce zgłębiać tę nowość. Dla niego bowiem tożsamość Boga jest ściśle związana z tożsamością tego człowieka, którym jest Jezus z Nazaretu. W przeciwieństwie do „tułacza”, „wyznawca” nigdy nie oddziela Boga od Jezusa Chrystusa. Dla niego bowiem nie jest możliwe poznanie jednego bez drugiego. Owa więź stanowi paradygmat jego rozumienia Boga jako ostatecznej Rzeczywistości w sobie samej. Jest to paradygmat ściśle chrystologiczny.

Innymi słowy, wiara w Jezusa Chrystusa nie jest jakimś dodatkiem do wiary w Boga, lecz jest wiarą w Boga samego – wiarą w Boga, który w Jezusie objawił się jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Pyta bowiem „wyznawca”: czy można wierzyć w Objawienie chrześcijańskie zachowując jednocześnie przekonanie („tułacza”), że w Objawieniu tym nie spotykamy Boga takim, jaki jest On sam w sobie, ale jedynie takim, jakim wydaje się być? I daje odpowiedź jednoznaczna: nie! Dla niego bowiem Bóg Trójjedyny nie jest jednym spośród wielu częściowych „objawień” ostatecznej Rzeczywistości, która w sobie samej pozostaje niepoznawalna, ale jest to objawienie się ostatecznej Rzeczywistości samej w sobie w osobie tego właśnie Człowieka. Objawienie Boga w Jezusie Chryście ukazuje nam „bycie” Boga w sobie samym.

„Wyznawca” wierzy, że Bóg nie tylko objawił się Jezusowi, ale że ostatecznie i normatywnie objawił się w Jezusie. Dlatego uprawiana przez niego teologia jest przede wszystkim teologią wcielenia Boga w Jezusie Chryście. Wcielenie jest tu rozumiane w ścisłym związku z tajemnicą krzyża. To bowiem na krzyżu Bóg najpełniej objawił swoją moc i mądrość. Píše o tym św. Paweł w 1 Kor 1,18-2,5, i „wyznawca” jest przekonany, że Apostoł Narodów ma rację. Na krzyżu bowiem – rozumianym jako wypełnienie tajemnicy Wcielenia – Bóg najpełniej objawił swoje „bycie-dla-nas”, swoje „bycie-z-nami” jako odwiecznie skierowane ku nam i zatroskane o nas (por. Rz 8,31). Dlatego też „wyznawca” stwierdza, iż tym, co najlepiej wyraża boskość Boga jest Jego „człowieczeństwo”, rozumiane jako Boża pro-egzystencja objawiona w pro-egzystencji Jezusa Chrystusa.

Oznacza to, że historia Jezusa Chrystusa należy do wieczności Boga i jest objawieniem w czasie Jego odwiecznego bycia dla nas. Egzegeta francuski, J.-N. Aletti, nazywa to *strukturą Jezusochrystologiczną* i stwierdza, że jest ona konstytutywnym elementem nowotestamentowego mówienia o Bogu. Choć samo sformułowanie nie jest najzgrabniejsze, to jednak dobitnie podkreśla, że tym, co stanowi istotę nowotestamentowego mówienia o Bogu, jest osoba Jezusa Chrystusa – nie Chrystusa oddzielonego od Jezusa, lecz Chrystusa jako tego oto człowieka, Jezusa z Nazaretu.

Wszelkie swoje określenia Boga jako ostatecznej Rzeczywistości „w sobie samej” „wyznawca” czerpie z Jego identyfikacji z Jezusem Chrystusem. Taka jest, w jego przekonaniu, specyfika chrześcijańskiego mówienia o Bogu. Taka jest specyfika, którą znajduje on zarówno w nowotestamentowym mówieniu o Bogu, jak i w tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa. Dla Ojców Kościoła II i III w. podwójny skandal ciała i krzyża Chrystusa stanowił podstawowe kryterium ich mówienia o Bogu w polemice z żydami, poganami i gnostykami. Na początku III w. Tertulian pisał: *Cóż jest bardziej niegodnego Boga, czego należy się bardziej wstydzić: urodzin Boga czy Jego śmierci? Niesienia ciała czy niesienia krzyża? (...) Syn Boży został ukrzyżowany; nie wstydzę się tego, ponieważ należy się wstydzić. Syn Boży umarł; jest to wiarygodne, ponieważ jest to niedorzeczne. Pogrzebany, zmartwychwstał; jest to pewne, ponieważ niemożliwe¹.*

Także dla wielu współczesnych teologów, z którymi, bardziej lub mniej, utożsamia się „wyznawca”, krzyż Chrystusa stanowi miejsce par excellence chrześcijańskiego mówienia o Bogu. W przeciwieństwie do klasycznej doktryny trynitarniej, tacy teologowie, jak J. Moltmann, E. Jüngel, J. Moingt, poddają wszelkie mówienie o Bogu weryfikacji płynącej z krzyża Chrystusowego. W teologii tradycyjnej *to, że Bóg stał się człowiekiem było wydarzeniem, które w niczym nie determinowało*

¹Tertullien, *La chair du Christ*, V, 1-4, t. I, Paris 1975, s. 227 i 229.

trynitarnego bycia Boga, mimo że doktryna trynitarna zrodziła się z odpowiedzialnej refleksji nad wydarzeniem Wcielenia. Można było pojmować Boga jako Boga, bez pojmowania ukrzyżowanego jako Boga. Śmierć Jezusa dotyczyła pojęcia Boskości, natury Boskiej, w równie małym stopniu, jak życie tego człowieka było interesujące dla pojęcia istoty Bożej⁸. Dla teologów skupionych wokół „teologii krzyża” objawienie Boga w Jezusie Chrystusie ma wartość ostateczną i definitywną i stanowi normę wszelkiego innego – zarówno filozoficznego, jak i religijnego – mówienia o Bogu. Oznacza to, iż nie może być gdzieś obok lub kiedyś w przyszłości jakiegoś innego, dodatkowego objawienia, które – niekoniecznie zaprzeczając temu, co zostało objawione w Jezusie Chrystusie – odsłoniłoby nowe i dodatkowe oblicza tajemnicy Boga jako owej ostatecznej Rzeczywistości w sobie samej. Nie może też być innego Zbawiciela poza jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi – człowiekiem, Jezusem Chrystusem.

„Wyznawca” wierzy – bo takie informacje czerpie z nauczania Nowego Testamentu i z Tradycji Kościoła – że w Jezusie Bóg objawił się ostatecznie i definitywnie. Wierzy w prawdę słów Jezusa: *Filipie, kto Mnie widział, widział i Ojca* (J 14,9). Nie znaczy to wcale, że dla „konwertyty” Bóg przestaje być Tajemnicą i że znaczenie objawienia zakończonego w Jezusie Chrystusie zostało w pełni pojęte i wyrażone w teologii Nowego Testamentu czy w teologii pierwszych Soborów ekumenicznych. Stanie się to dopiero, kiedy zobaczymy Boga twarzą w twarz (zob. 1 J 3,1-2). Niemniej, „wyznawca” jest przekonany – i takie jest jego roszczenie! – że definitywne i ostateczne objawienie się Boga jako tej ostatecznej Rzeczywistości „samej w sobie” nastąpiło w Jezusie Chrystusie oraz że historia Jezusa należy do wieczności Boga samego. Innymi słowy, wierzy on, iż chrześcijańska doktryna o samoudzielaniu i o samowyrządzaniu się Boga w osobie tego Człowieka, którym jest Jezus z Nazaretu, jest normatywnym, konstytutywnym

⁸E. Jünger, *Dieu mystère du Monde*, t. I, Paris 1983, s. 54.

i definitywnym kryterium wszelkiego rozumienia ostatecznej Rzeczywistości „w sobie samej”.

Dialog i fundament

Dotychczasowe uwagi rodzą następujące pytania: Czy „tułacz” w swojej otwartości na inne religie jest rzeczywiście człowiekiem dialogu międzyreligijnego? Z drugiej strony – czy opisana postawa „wyznawcy”, dla którego fundamentem wiary jest Jezus Chrystus, musi prowadzić do fundamentalizmu chrześcijańskiego?

Zacznijmy od pierwszego pytania: czy „tułacz” w swojej otwartości na inne religie jest naprawdę człowiekiem dialogu międzyreligijnego? Niekoniecznie, ponieważ nie wszyscy „tułacze” są tak bardzo zaangażowani w dialog międzyreligijny, jak J. Hick. Należałoby nawet stwierdzić, że Hick w tym sensie jest „tułaczem” nietypowym. W imię niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości wzywa on wyznawców wszystkich religii do dialogu, którego istotnym elementem jest współpraca na rzecz humanizacji świata. Ponieważ jest to jednak w sumie Rzeczywistość nieznana i niewypowiedziana, dlatego imperatyw etycznego zaangażowania jest dla niego wynikiem bardziej jego subiektywnego doświadczenia Tego, co niedoświadczalne oraz poznania Tego, co niepoznawalne, aniżeli prawdą objawiającej mu się tejże Rzeczywistości samej w sobie. Generalnie jednak „tułacz” nie prowadzi dialogu, bo w imię jakiej prawdy miałby to robić? W jego mniemaniu prawda jest niewyraźna. W omówieniu encykliki „Fides et Ratio” D. Kowalczyk pisze, że *warunkiem możliwości dialogu jest (...) realna, a nie tylko pozorna, różnica pomiędzy poszczególnymi stanowiskami*⁹. Dla „tułacza” taka różnica nie istnieje. A zatem, o czym dialogować? I po co?

Perspektywa „wyznawcy” jest inna. Dla niego imperatyw etyczny jest jednocześnie imperatywem teologicznym. Wierząc, iż Bóg objawił się ostatecznie i definitywnie w osobie człowie-

⁹ D. Kowalczyk, *Cóż mają wspólnego Jerozolima, Ateny i Indie?*, w: „Przegląd Powszechny”, nr 2/1999, s. 139.

ka, Jezusa z Nazaretu, „wyznawca” tym bardziej uważa, że miłość Boga jest nieoddzielna od miłości bliźniego¹⁰. Tu przykazanie miłości bliźniego nie jest jedynie wyrazem łaskowości odległego, transcendentnego i w sumie nieznanego Boga, ale są to słowa Boga, który z miłości do nas stał się jednym z nas. Boga, o którym „wyznawcy” mogą powiedzieć, że widzieli Go własnymi oczami, dotykali własnymi rękami (por. 1 J, 1-3). Czyż może być głębsza motywacja na rzecz dialogu międzyreligijnego rozumianego najpierw i przede wszystkim jako wezwanie do wspólnej pracy na rzecz humanizacji świata? *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Zatem „wyznawca” nie musi być przeciwny dialogowi międzyreligijnemu. Wręcz przeciwnie, jego koncepcja Boga zobowiązuje go wręcz, by taki dialog prowadzić.

Odpowiedzmy teraz na drugie pytanie: czy musi być fundamentalistą? Jeśli bycie chrześcijańskim fundamentalistą oznacza to, co mówi św. Paweł: *Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus* (1 Kor 3,11) – to myślę, że powinien starać się nim być. Czy jednak jest to fundamentalizm?

Natomiast jeśli fundamentalizm oznacza kurczowe związanie się z jakąś doktryną, kultem, literą prawa, to „wyznawca” nie tylko nie musi, lecz nawet nie powinien być fundamentalistą. Dla przykładu, jego wiara w całkowite i ostateczne objawienie się Boga samego w osobie Jezusa Chrystusa jako Boga Trójjedynego, wcale nie wyklucza możliwości dyskusji na temat konceptualnego wyrażenia tej prawdy wiary w taki sposób, by stała się bardziej zrozumiała – a w konsekwencji łatwiejsza do przyjęcia – dla wyznawców innych religii. Tacy wielcy teologowie jak K. Barth i K. Rahner twierdzą nawet, iż w mówieniu o Bogu Trójjedynym nie jest konieczne mówienie o „trzech osobach”. Ponieważ – ich zdaniem – we współczesnej kulturze

¹⁰Nie twierdzę, że dla „tułacza” miłość bliźniego nie wypływa z jego doświadczenia ostatecznej Rzeczywistości. Twierdzę natomiast, iż dla „wyznawcy” miłość ta wypływa bezpośrednio z jego koncepcji Boga, bo dla niego słowa Jezusa z Mt 25,31-40 są słowami Boga samego.

pojęcie osoby stało się jeszcze bardziej niż niegdyś problematyczne, wołają oni mówić raczej o *trzech sposobach bycia* (Barth) i o *trzech różnych sposobach istnienia* (Rahner) Boga aniżeli o trzech osobach Boskich. Niemniej ich teologie są ciągle mówieniem o Bogu, który objawia siebie samego jako Ojciec („Abba”) w osobie Jezusa Chrystusa, w swoim Logosie, i daje nam Ducha Świętego. Jest to ciągle mówienie o Bogu, który jest z nami do tego stopnia, że przybywa do nas w swoim Synu Jednorodzonem, aby żyć wśród nas, jako jeden z nas, i który mocą Ducha Świętego zamieszkał w naszych sercach.

Dla „wyznawcy” zatem wiara w Jezusa Chrystusa jako ostateczne i definitywne objawienie Boga oraz jako jedynego i powszechnego Zbawiciela stanowi fundament jego teologii. Innymi słowy, dla niego wiara w Jezusa Chrystusa nie polega jedynie na pokładaniu ufności w Nim, by w ten sposób znaleźć swoje osobiste zbawienie. Dla niego wiara w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela znaczy coś więcej, oznacza bowiem wiarę, że w Nim cała ludzkość w czasie i przestrzeni została zbawiona. Zbawienie jest jedynie w Jezusie Chrystusie. Nie oznacza to jednak, że „wyznawca” fundamentalistycznie zawęży działanie tego zbawienia tylko do chrześcijaństwa. Nie tylko bowiem nie wprowadza on takiego zawężenia, ale wręcz przeciwnie – uznaje, iż to zbawienie, które chrześcijanie otrzymują przez pośrednictwo Kościoła – głoszone Słowo i sprawowane sakramenty, wyznawcy innych religii otrzymują (może w sposób niepełny i niedoskonały, niemniej jednak realny) przez pośrednictwo ich własnych tradycji religijnych – przez to wszystko, co w nich jest dobre, co wyraża wartości Ewangelii Chrystusowej.

Uznanie to różni się jednak od relatywistycznej postawy „tułacza”, który ze względu na własną koncepcję Boga i wynikającą z niej koncepcję tolerancji przyjmuje, że obok Jezusa Chrystusa istnieją inni zbawiciele dla wyznawców religii niechrześcijańskich.

Duch Święty

„Tułacz” może zarzucić „wyznawcy”, że jego mówienie o Bogu (jego teologia) jest za bardzo chrystocentryczne, a za

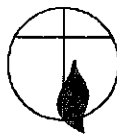
mało pneumatologiczne. Prawdą jest, iż takie ryzyko istnieje. Prawdą jest również to, że perspektywa pneumatologiczna pozwala pozytywniej i głębiej spojrzeć na inne religie i ruchy duchowe. Duch Święty jest obecny i działa nie tylko w jednostkach, ale także w całych społeczeństwach, kulturach i religiach świata. Uznanie tego stanowi dobrą podstawę do uznania innych religii za „drogi” objawiające Boga i prowadzące do Niego. Jednak, o jakim Duchu Świętym jest tu mowa? Czyż nie od tym, który *od Ojca i Syna pochodzi*? Czyż nie o tym, którego Hans Urs von Balthasar nazwał *egzegetą* Chrystusa? Zatem Duch Święty obecny i działający w innych kulturach i religiach nie objawia nam innego Boga i innych zbawicieli. Jest On nam dany w celu zgłębienia tajemnicy Objawienia w osobie Jezusa Chrystusa – do jej „zgłębienia”, a nie „dorzucania” dodatkowych informacji.

Nie chodzi zatem o to, by tworzyć sobie własną religię, bo ostateczna Rzeczywistości i tak jest ponad naszym sposobem mówienia. Chodzi natomiast o to, by przez wierność własnej tradycji – wierność, która jako rzeczywistość żywa i dynamiczna, jest przeciwna postawom fundamentalistycznym – oraz solidny dialog międzyreligijny zgłębiać tajemnicę Boga, który jest obecny i działa również w innych religiach oraz kulturach, i który ostatecznie objawił się w osobie Jezusa Chrystusa. Duch Święty po to nam bowiem został dany – do zgłębienia tego ostatecznego i normatywnego Objawienia.

Reasumując: doświadczenia coraz większego pluralizmu religijnego, atmosfery sceptycyzmu i agnostycyzmu oraz fenomenowi globalizacji stanowią wyzwanie dla współczesnego chrześcijanina, dla jego wiary w Boga i jego obrazu Boga. Mogą one prowadzić albo do dalece posuniętego relatywizmu „dogmatycznego” (ponieważ o Bogu nic definitywnego nie mogę powiedzieć, zatem wszystkie sposoby mówienia o Bogu są – także z chrześcijańskiego punktu widzenia – równouprawnione), albo do pogłębienia własnej wiary w Boga Jezusa Chrystusa. Pierwszą postawę określiłem jako postawę „tułacza”, drugą – jako postawę „wyznawcy”.

Pragnąłem jednocześnie zaznaczyć, że współczesny „wyznawca” nie musi być fundamentalistą ekskluzywistycznie poj-

mującym zbawienie w Jezusie Chrystusie i zamkniętym na wszelki dialog międzyreligijny. W tych wszystkich wymiarach może on być człowiekiem otwartym i człowiekiem dialogu bez jednoczesnego negowania swego najgłębszego przekonania, że Bóg normatywnie i definitywnie objawił się jako Rzeczywistość sama w sobie w Jezusie Chrystusie oraz że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi. Jeśli z jednej strony wyzwania współczesnej cywilizacji stanowią zagrożenie dla tradycyjnej wiary w Boga chrześcijan, to z drugiej – mogą one stanowić także zachętę do jej pogłębienia.



Marian Machinek MSF

Kościół w Niemczech wobec liberalizacji prawa o aborcji (I)

Poradnie małżeńskie i rodzinne, zajmujące się między innymi również poradnictwem dla kobiet w przypadku nieplanowanej ciąży, tworzą w Niemczech szeroko rozbudowaną sieć. Ich profil zależy naturalnie od finansujących je instytucji. Szerokie spektrum sięga od poradni jednostronnie podkreślających „prawo kobiety do własnego brzucha”, którym to hasłem legitymują się zwolennicy przerywania ciąży, aż po poradnie katolickie, stające jednoznacznie w obronie życia. Wydaje się, iż wśród wielu budzących kontrowersje tematów teologicznych, zdecydowana wola obrony życia poczętego była do tej pory wspólnym mianownikiem, łączącym niemieckich katolików ponad wszystkimi różnicami poglądów. Trwająca obecnie ostra kontrowersja związana z ingerencją Stolicy Apostolskiej w sprawę miejsca i roli katolickich poradni w państwowym systemie poradnictwa, zdaje się wystawiać tę jedność na niezwykle ciężką próbę. Ponieważ polski czytelnik nie ma, być może, wyczerpujących informacji na ten temat, warto przypomnieć historię i kulisy tego konfliktu.

Niemieckie prawo o aborcji przed zjednoczeniem Niemiec

Podczas gdy ustawa aborcyjna w byłej NRD dopuszczała legalność aborcji w pierwszym trzech miesiącach ciąży bez wielkich ograniczeń¹, zachodnioniemieckie prawo było w tym

¹W ustawodawstwie NRD prawo dziecka nienarodzonego do ochrony życia nie znalazło żadnego odbicia. Jeżeli aborcja dokonana była w legalnie pracującym gabinecie ginekologicznym w pierwszych 12 tygodniach po poczęciu, nie podlegała ona żadnym sankcjom. Zob. D Seeber, *Der gesamtdeutsche Streit um den § 218. Anmerkungen zum geltenden Recht und zu möglichen künftigen Regelungen*, w: „Herder Korrespondenz”, nr 44/1990, s. 411-416.

punkcie bardziej restrykcyjne. Obowiązujący w Niemczech od roku 1871 kodeks karny nie przewidywał żadnego wypadku dozwolonej aborcji. Reforma prawodawstwa niemieckiego dotyczącego (częściowej) legalizacji aborcji sięga roku 1927, kiedy to wprowadzono do kodeksu karnego tzw. indykację medyczną, tzn. możliwość niekaralnej prawem aborcji w przypadku zagrożenia zdrowia i życia ciężarnej, określając ten przypadek jako *ponadprawnny stan zagrożenia* („*übergesetzlicher Notstand*”). Następne dziesięciolecia były nacechowane dążeniem do rozszerzenia prawnie niekaralnej aborcji poza medyczną indykację. Decydującym impulsem było złagodzenie praktyki sądowniczej. Podczas gdy zgodnie z szacunkami na początku lat siedemdziesiątych dokonywano w RFN rocznie od 75 000 do 300 000 zabiegów przerwania ciąży, liczba skazanych za ten czyn nie przekraczała 100 do 200 osób rocznie².

Droga do powstania ustawodawstwa aborcyjnego w Niemczech, leżącego u podstaw obecnie obowiązującej ustawy aborcyjnej jest nacechowana licznymi konfliktami między legislaturą a Sądem Konstytucyjnym, co może świadczyć o poważnych zastrzeżeniach i niepewności w dziedzinie etycznej kwalifikacji aborcji³. Sąd Konstytucyjny („*Bundesverfassungsgericht*”) decyzją z 25 lutego 1975 r. odrzucił próbę wprowadzenia w Niemczech ustawy umożliwiającej niekaralną aborcję w pierwszych trzech miesiącach ciąży, podjętą i przegłosowaną w parlamencie (w 1974 r.) przez koalicję SPD/FDP. Uzasadniając swoją decyzję Sąd podkreślił, iż użyte w projekcie ustawy określenie „przerwanie ciąży” nie może zmienić faktu, iż chodzi tu o zabójstwo. Podkreślono również, iż prawo ko-

² Zob. C. Roxin, *Entwicklung und Stand der gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruches*, w: F. Böckle (wyd.), *Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem*, „Schriften der Katholischen Akademie in Bayern”, nr 102, Düsseldorf 1981, s. 13-34.

³ Zob. J. Römel, *Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod*, w: *Handbuch der Moraltheologie*, tom 2, Regensburg 1997, s. 154-161.

biety do samodecydowania nie przewyższa prawa do ochrony życia poczętego⁴.

W czerwcu 1976 r. dokonano w Republice Federalnej nowelizacji § 218 kodeksu karnego („Strafgesetzbuch”), dotyczącego aborcji. Punktem wyjścia ustawy jest generalne prawo płodu do ochrony życia oraz związana z tym prawem generalna karalność przerwania ciąży. Znowelizowana ustawa przewidywała niekaralność aborcji jedynie w przypadku zaistnienia czterech indykacji: medycznej (zagrożenie zdrowia kobiety), eugenicznej (poważna deformacja płodu), kryminologicznej (w przypadku ciąży powstałej w wyniku gwałtu) oraz socjalnej (w przypadku ciężkiej sytuacji kobiety ciężarnej)⁵. Ta ostatnia indykacja wywołała najwięcej głosów krytycznych i stała się później faktycznie uzasadnieniem około 80% wszystkich aborcji dokonanych w Niemczech. Umożliwiła ona bowiem dokonanie aborcji z powodu np. pragnienia zachowania przez kobietę dotychczasowego standardu życia czy też kariery zawodowej⁶. Ustawa przewidywała ponadto obowiązek poddania się poradzie lekarskiej co najmniej trzy dni przed dokonaniem aborcji. Celem tej porady miało być wyjaśnienie, czy faktycznie zachodzi jedna z indykacji przewidzianych ustawą oraz czy konflikt nie może być inaczej rozwiązany jak tylko przez aborcję. Przez fakt, iż aborcje dokonane na podstawie tych indykacji były finansowane przez kasy chorych, niejako wszyscy płacący składki byli zmuszeni do ich współfinansowania. Z tych też powodów Konferencja Episkopatu Niemiec potępiła nowelizację § 218 jako

⁴ P. Hoffacker, B. Steinschulte, P.-J. Fietz, M. Brinsa (red.), *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, Bergisch Gladbach 1991, s. 362-370. W tym wyroku Sąd Najwyższy dokonał jednakże ograniczenia pojęcia życia ludzkiego, uznając, iż życie ludzkie zaczyna się na pewno od 14. dnia po poczęciu. Takie pojęcie życia ludzkiego sprawia, iż środki wczesnoporonne nie są kwalifikowane jako przerwanie ciąży.

⁵ Zob. G. Dotzauer, *Ärztliche Ethik und Recht*, w: R. Gross, H. H. Hilger (wyd.), *Ärztliche Ethik*, Stuttgart 1978, s. 31-68.

⁶ Zob. R. Beckmann (m.in.), *Abtreibung in der Diskussion. Fünfzig Behauptungen und ihre Widerlegung*, Krefeld 1991, s. 124.

krok w tył w rozwoju moralnej i prawnej świadomości narodu⁷, jak też zabroniła dokonywania aborcji na podstawie tej ustawy w katolickich szpitalach.

Jedynie indykacja witalna (zagrożenie życia matki i dziecka) mogłaby zdaniem niektórych moralistów uzasadniać dokonanie niekaralnej prawem aborcji, choć, jak zgodnie podkreślono we wspólnym oświadczeniu Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech oraz Komisji Episkopatu Niemiec, nie oznacza to, że dokonanie aborcji w tych przypadkach jest też moralnie usprawiedliwione⁸. Z wydanych przez biskupów niemieckich w 1976 r. zaleceń dla lekarzy można wywnioskować, iż w przypadkach szczególnych, gdy trzeba dokonać wyboru między groźbą utraty życia zarówno dziecka, jak i matki, a możliwością uratowania przynajmniej jednego życia, decyzja lekarza będzie respektowana⁹. Głównym zamiarem działającego lekarza nie byłoby w takim przypadku pragnienie pozbawienia życia dziecka, lecz ratowanie życia możliwego do uratowania w sytuacji konfliktowej, która nie powstała z winy człowieka. Choć w takich przypadkach wypowiedzi biskupów wskazywały na pewne okoliczności łagodzące, to jednak były one dalekie od ustanowienia zasady, iż w sytuacji konfliktowej życie matki stanowi wartość wyższą niż życie dziecka.

Upadek Muru Berlińskiego i zjednoczenie Niemiec stworzyło konieczność ujednolicenia prawa aborcyjnego. Od początku było jasne, że wobec faktu, iż społeczeństwo tzw. nowych krajów związkowych (NRD) jest w znaczącej części zsekularyzowane, bardzo trudno będzie utrzymać zachodnoniemiecką ustawę aborcyjną. Jednocześnie w kontrakcie zjednoczeniowym

⁷Zob. *Pastorales Wort der Deutschen Bischöfe* (7.05.1976) zur *Novelierung des § 218 StGB*, w: „Herder Korrespondenz”, nr 30/1976, s. 462-466.

⁸*Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Änderung des § 218 StGB* (26.11.1973), w: „Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz”, nr 2/1974, s. 5-6. Urząd Nauczycielski Kościoła nie uznaje żadnego przypadku, w którym aborcja mogłaby być z punktu widzenia etyki obiektywnie dopuszczalna. Zob. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, s. 323.

⁹Zob. *Die Deutschen Bischöfe. Zur Novelierung des § 218. Pastorales Wort. Empfehlungen für Ärzte und medizinische Kräfte in Krankenhäusern*, w: „Herder Korrespondenz”, nr 30/1976, s. 466-467.

między NRD i RFN z 1990 r. zaznaczono, iż do 1992 r. obowiązujący § 218 zostanie poddany nowelizacji, mającej zapewnić lepszą ochronę życia poczętego jak również konstytucyjnie zagwarantowaną pomoc kobietom ciężarnym w sytuacjach konfliktowych.

Nowe prawo aborcyjne

25 czerwca 1992 r. niemiecki Parlament uchwalił większością głosów ustawę, zastępującą dotychczasowy tekst § 218, a przewidującą wprowadzenie w miejscu dotychczasowych indykacji model czasowy (niekaralność aborcji w pierwszych trzech miesiącach po poczęciu z uprzednim obowiązkowym poddaniem się poradzie). Model ten pozostawia decyzję o dokonaniu aborcji jedynie w gestii ciężarnej, stawiając niejako prawo kobiety do samostanowienia ponad prawem dziecka poczętego do ochrony życia. Nie sposób było nie dostrzec w tym modelu zasadniczej sprzeczności ze wspomnianym wyżej wyrokiem Sądu Konstytucyjnego z roku 1975, ponieważ prawo kobiety do samostanowienia zostało pryncypialnie uznane za wyższe niż prawo dziecka do życia.

Nowy § 218 rozpoczyna się deklaracją, iż przerwanie ciąży jest *karalne* („strafbar”). Już jednak kolejne ustępy ustawy precyzują warunki, pod którymi aborcja nie jest sprzeczna z prawem („nicht rechtswidrig”), czyli przestaje być karalna. Ma to miejsce wtedy, gdy od poczęcia upłynęło nie więcej niż dwanaście tygodni, gdy kobieta się tego domaga oraz gdy posiada ona poświadczenie zasięgnięcia porady w zatwierdzonej przez państwo poradni, przy czym rozmowa w poradni powinna mieć miejsce co najmniej trzy dni przed dokonaniem zabiegu, aby kobieta miała czas na dokonanie wyboru. Biskup Lehmann stwierdził jasno, że mamy tu do czynienia z karykaturą roli, jaką ma spełniać obowiązkowa porada.

W wyniku interwencji wielu instytucji, między innym rządu Bawarii, w Sądzie Konstytucyjnym dokonano poważnych zmian w tekście ustawy. Zgodnie z wyrokiem Sądu Konstytucyjnego

z 28 maja 1993 r.¹⁰ określenie aborcji dokonanej pod przewidzianymi w § 218 warunkami jako niesprzecznej z prawem („nicht rechtswidrig”) jest niedopuszczalne, gdyż oznaczałoby to, iż aborcja w takich przypadkach jest dozwolona. Aborcja pozostaje generalnie *sprzeczna z prawem* („rechtswidrig”), jednak pod pewnymi warunkami prawodawca może odstąpić od wymierzenia kary. W takich wypadkach aborcja staje się *niekarna* („straffrei”) ¹¹. W ten sposób Sąd Konstytucyjny uznał, iż obowiązek urodzenia poczętego dziecka nie może być dowolnie interpretowany przez rodziców, lecz stanowi część zagwarantowanego konstytucją obowiązku państwa do ochrony życia. Wyrok Sądu Konstytucyjnego podkreśla również, iż sprzeczność aborcji z prawem nie wynika z przesłanek religijnych, lecz stanowi część społecznego konsensu, na którym bazuje konstytucja. Jednocześnie jednak wyrok ten stwierdza, iż jeżeli ustawodawca pragnie odstąpić od wymierzenia kary, musi zadbać w inny sposób o zagwarantowanie ochrony życia. Takim innym sposobem miała być próba pozyskania kobiety ciężarnej jako „sprzymierzeńcy” w ochronie życia przez ukierunkowane na ochronę życia obowiązkowe poradnictwo, poprzedzające dokonanie aborcji¹².

Jednocześnie wyrok Sądu Konstytucyjnego określa, iż rozmowa z kobietą ciężarną w ramach przewidzianej ustawą porady powinna wprowadzić przebiegać na korzyść nienarodzonego życia, ale jednocześnie powinna być otwarta na wszystkie opcje („ergebnisoffen”) i nie powinna poddawać kobiety ciężarnej jakiegokolwiek presji. I choć cel porady został w 1995 r. jeszcze raz sprecyzowany i określony jako ochrona nienarodzonego życia, które wobec prawa kobiety do samostanowienia zawsze posiada własne prawo do życia, to jednak postulat otwartości porady został utrzymany¹³.

¹⁰ Zob. *Das Urteil zu § 218 StGB – in Wortlaut und Kommentar*, w: „KritV” (wydanie specjalne), nr 76/1993, s. 9-115.

¹¹ Zob. *Rechtswidrig, aber straffrei. Zum Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993*, w: „Herder Korrespondenz”, nr 47/1993, s. 339-344.

¹² Zob. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, dz. cyt., s. 326-328.

¹³ Tamże, s. 326.

Parlament niemiecki nadał ostateczny kształt nowej ustawie aborcyjnej 29 czerwca 1995 r. („Schwangeren- und Familienhilfänderungsgesetz”), uwzględniając korekty wynikające z wyroku Sądu Konstytucyjnego z 1993 r., wykorzystując jednak jednocześnie pole manewru, które wyrok ten pozostawił w odniesieniu do prawnej kwalifikacji aborcji w pewnych przypadkach. Ustawa uznaje zatem aborcję jako niesprzeczną z prawem w przypadku zaistnienia następujących indykacji: kryminalogicznej (ciąża powstała w wyniku gwałtu), medycznej (niebezpieczeństwo dla zdrowia i życia kobiety ciężarnej), w którą włączono również indykację embriopatologiczną (dawna indykacja eugeniczna – niebezpieczeństwo nieodwracalnego uszkodzenia płodu)¹⁴. W przypadku zaistnienia tej ostatniej indykacji ustaje obowiązek poddania się obowiązkowej poradzie, a czas dokonania prawnie dozwolonej aborcji wydłuża się praktycznie aż do momentu porodu.

Sytuacja Kościoła wobec zmiany ustawy o aborcji

Nowa ustawa aborcyjna postawiła Kościół katolicki w Niemczech w bardzo trudnej sytuacji. Jeszcze przed wejściem w życie nowej wersji ustawy aborcyjnej Przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, biskup Karl Lehmann, zapowiedział, iż promulgowanie takiej wersji § 218 uniemożliwi poradniom katolickim wydawanie poświadczeń udzielenia porady kobietom ciężarnym. Kościół miałby prowadzić nadal swoje poradnie, lecz nie w ramach państwowego systemu poradnictwa¹⁵. Katolickie poradnie zostały założone właśnie po to, aby móc skutecznie ratować życie, pomagając jednocześnie kobietom, które zaszyły w niechcianą ciążę. Wśród wszystkich 1686 poradni dla kobiet ciężarnych, działających w Niemczech znajduje się 264 katolickich poradni¹⁶, co stanowi nie tylko poważny pro-

¹⁴ Zob. J. Römel, *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, dz. cyt., s. 160.

¹⁵ Zob. § 218: *nach der Parlamentarischen Entscheidung*, w: „Herder Korrespondenz”, nr 46/1992, s. 248-248.

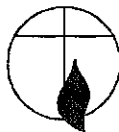
¹⁶ Liczby są podane za biuletynem „Katholische Nachrichten Agentur” z 23 IX 1999.

cent ogólnej ich liczby, ale także alternatywę dla poradnictwa państwowego, często zainteresowanego jedynie w „pomocy” kobiecie, a nie w ratowaniu życia nienarodzonego. Nowa ustawa uczyniła jednak poradnie katolickie częścią systemu, przyzwalającego na niekaralne, a więc legalne dokonywanie aborcji. Wbrew własnej woli Kościół stał się, jak to określił R. Spaemann, *wspólnikiem organizacji aborcyjnej*¹⁷.

Nic więc dziwnego, że wiele środowisk katolickich wyraziło ostry sprzeciw wobec ustawy tak rażąco sprzecznej z konstytucyjnym obowiązkiem państwa do ochrony życia, nazywając nowy system *państwową maszyną zabijania*¹⁸. Szczególnie ostrej krytyce został poddany fakt, iż w związku z nową ustawą aborcyjną prawodawca zobowiązuje rządy krajów związkowych do zapewnienia sieci ośrodków dokonujących aborcji, aby każda kobieta, pragnąca poddać się temu zabiegowi, nie musiała spotykać się ze zbyt wielkimi trudnościami i kosztami, wynikającymi z odległości do najbliższej kliniki aborcyjnej.

¹⁷ Zob. R. Spaemann, *Verantwortung für die Ungeborenen*, w: „Schriftenreihe Juristen-Vereinigung Lebensrecht” nr 8, Köln 1991, s. 13-30.

¹⁸ Zob. C. Jäger, *Einsatz für die ungeborenen Kinder. Nach der Neuregelung des § 218*, w: „Kirche heute”, nr 11/1995, s. 17-20. W specjalnym memorandum 77 parlamentarzystów postawiło rządowi cały katalog pytań, bazując na obowiązku rządu oceny konsekwencji zastosowania nowego prawa aborcyjnego. Zob. *Ist der Bundesregierung bekannt...?*, w: „Kirche heute”, nr 7/8/1996, s. 19-21 oraz „Kirche heute”, nr 9/1996, s. 31-34.



Barbara Fijałkowska

Nowe stare wytyczne

Na przekór interesom kraju i wbrew nastrojom uspokojenia wśród wierzących, kierownictwo Kościoła usiłuje ponownie rozniecić w społeczeństwie waśń religijną, rozpałić fanatyzm i sztucznie przeciwstawić Kościół i religię katolicką ustrojowi demokracji ludowej i polityce naszej partii.

(List KC PZPR do egzekutyw KW, KP i KM z 29 lipca 1958 r.)

Wiosną 1957 r. przejściowa poprawa stosunków między partią a Kościołem miała się ku końcowi. Pozytywne przemiany polityczne w kraju będące konsekwencją Października 1956 r. nie miały trwałego charakteru. Wycofanie się Związku Radzieckiego z polityki dalszej demokratyzacji systemu musiało doprowadzić do politycznego regresu także w Polsce. Naciski szły zresztą nie tylko z ZSRR. Presję wywierały także inne państwa „bloku socjalistycznego”, te zwłaszcza, w których system stalinowski przetrwał bez poważniejszego uszczerbku, jak chociażby NRD, Czechosłowacja czy Bułgaria. Przywódcy partyjni tych państw traktowali to, co działo się w Polsce, a później na Węgrzech, jako „rewizjonizm”, czy wręcz kontrewolucję. Wprawdzie Polska nie cofnęła się nigdy do metod sprawowania rządów typowych dla lat 1949-1956, ale procesy demokratyzacyjne wyraźnie słabły, co w polityce partii wobec Kościoła katolickiego dało się zauważyć chyba najszybciej, wcześniej nawet niż w dziedzinie polityki kulturalnej.

Wydaje się, że istotną cezurę stanowiło tu IX Plenum KC PZPR, obradujące w dniach 15-19 maja 1957 r., a zwłaszcza wygłoszony na nim referat Władysława Gomułki „Węzłowe

problemy polityki partii¹. Wiodącą tezę referatu było rozprawienie się z obydwooma frakcjami partyjnymi: dogmatykami i rewizjonistami, przy czym – jak wiadomo – rewizjonistów uznał Gomułka za bez porównania większe zagrożenie dla partii i socjalizmu, niż dogmatyków. Gomułka personalnie zaatakował Leszka Kołakowskiego, Romana Zimandę i Wiktora Woroszyłskiego jako głosicieli koncepcji rewizjonistycznych. Sympatycy rewizjonizmu w kierownictwie partyjnym zostali po Plenum odsunięci na boczny tor. Dogmatycy przetrwali i z biegiem czasu zaczęli odgrywać coraz poważniejszą rolę w polskim życiu politycznym.

W referacie plenarnym Gomułka wiele uwagi poświęcił Kościołowi i sprawom światopoglądowym. Mocno wyeksponował starą tezę, że PZPR opiera się na naukowym światopoglądzie dialektycznego materializmu i tym samym światopogląd idealistyczny jest jej obcy. *A przecież – mówił dalej – poszliśmy na porozumienie z Kościołem katolickim, a nawet zgodziliśmy się na nauczanie religii w szkołach. Pod tym względem zaistniał u nas stan rzeczy, którego nie ma nie tylko w innych krajach socjalistycznych, ale nawet w takich krajach kapitalistycznych jak Francja lub Stany Zjednoczone. Jasne, że ten stan rzeczy nie odpowiada światopoglądowi naszej partii. Partia nasza nie może jednak nigdy zamykać oczu na żadną rzeczywistość. (...) Partia nasza wychodzi z założenia, że światopogląd idealistyczny będzie długo istniał, obok światopoglądu materialistycznego. Długo też istnieć będą obok siebie wierzący i niewierzący, Kościół i socjalizm, władza ludowa i hierarchia kościelna. Jest to niewątpliwe. Z tego też powinniśmy wyciągać wnioski – i to nie tylko my, ale i Kościół².*

Zdaniem Gomułki partia zrozumiała zasady współistnienia, pogodziła się z nimi, ale nie zamierza rezygnować z walki ideologicznej (choćby konfliktów wolałaby uniknąć). Nie

¹W. Gomułka, *Węzłowe problemy polityki partii. Referat wygłoszony na IX Plenum KC 15 V 1957. Uchwały IX Plenum KC.*, Warszawa 1957, s. 127; także „Nowe Drogi”, nr 6/1957, s. 3-57 oraz tegoż, *O naszej partii*, Warszawa 1969, s. 271 nn.

²W. Gomułka, *O naszej partii*, dz. cyt., s. 299.

*przeszkadzamy – mówił Gomułka – aby w sprawach wiary Kościół kroczył swoją doktrynalną rzymską drogą. Kościół też winien uwzględniać i uznawać fakt, że Polska zmieniła swój dawny ustrój społeczny, że buduje socjalizm. W sprawach żywotnie dotyczących interesów Polski Ludowej i jej narodu chcielibyśmy, aby Kościół razem z nami kroczył polską drogą. Od tego zależeć będzie w dużej mierze długofalowe kształtowanie się stosunków między państwem a Kościołem*³. Trudno nie dostrzec arogancji w tej wypowiedzi. Partia miała najmniej prawa do pouczenia Kościoła, co to znaczy *poliska droga*.

W duchu IX Plenum toczyły się obrady Biura Politycznego 30 maja 1957 r. Jak podaje protokół tego posiedzenia, członkowie BP zapoznali się z materiałami dotyczącymi postulatów wysuwanych przez kler (w epoce Gomułki znacznie częściej niż nazwy „Kościół” czy „duchowieństwo” używano nazwy „kler” – B.F.) stowarzyszenia Caritas, otwarcia nowych kościołów i kaplic, wydania nowych pism katolickich.

Biuro Polityczne postanowiło:

1. Zlecić Urzędowi do Spraw Wyznań przedstawienie dokładnych danych o stanie Caritas, ale na razie (do powrotu z Rzymu Prymasa – B.F.) żadnych zmian dotyczących administracji Caritas nie dokonywać.

2. Spowodować spotkanie premiera Józefa Cyrankiewicza i Władysława Gomułki z kardynałem Wyszyńskim i na spotkaniu tym wysunąć propozycję zawarcia konkordatu z Rzymem⁴.

Kardynał Wyszyński wyjechał z Polski do Rzymu 6 maja, a wrócił 19 czerwca 1957 r.⁵ Przebieg tej wizyty miał istotne znaczenie dla przyszłych relacji między kierownictwem partyjnym a Kościołem w Polsce. Prymas we wszystkich swoich oficjalnych rzymskich rozmowach i wystąpieniach starał się przede wszystkim o stworzenie wrażenia pełnej jedności Epis-

³Tamże, s. 300.

⁴Protokół nr 163 posiedzenia Biura Politycznego w dniu 30 maja 1957 r. AAN/PZPR/V/50, s. 50.

⁵Pobyt Prymasa w Rzymie szczegółowo analizuje P. Raina w: *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1956-1961* (3), Warszawa 1994, s. 46-72.

kopatu Polski we wszystkich istotnych dla Kościoła sprawach. Wiedział, że dla przyszłości Kościoła w Polsce próby dokonywania jakichkolwiek „rozliczeń” z przeszłością, zwłaszcza na gruncie watykańskim, byłyby poważnym błędem. W prywatnej rozmowie z Jerzym Zawieyskim Prymas powiedział, że trudności w kontaktach z watykańskimi dostojnikami wynikają przede wszystkim z ich schematycznego podejścia do komunizmu, podczas gdy – zdaniem Prymasa – *linia podziału nie przebiega przez świat komunistyczny i niekomunistyczny, lecz przez materializm i sceptycyzm oraz przez głębokie dążenie do przebudowy życia*⁶.

Wyjaśnienia i argumenty Prymasa miały niewątpliwie istotny wpływ na przełamanie wielu schematów myślowych i na częściowe przynajmniej zrozumienie dalekowzrocznej strategii i taktyki działania Kościoła w Polsce powojennej. Żegnając Prymasa 13 czerwca 1957 r. Pius XII wyraził przekonanie, że Polska pozostanie katolicka. Zadeklarował także pełne zaufanie zarówno do niego samego, jak i do biskupów polskich. Co do ewentualnego nawiązania oficjalnych stosunków z polskim rządem Pius XII uznał, że *konkordat z rządem komunistycznym może być źle rozumiany w innych krajach, może być zachętą do swobody kom[unistów]. A przecież komunizm tak niszczy moralność i religijność tych narodów. Co byłoby, gdyby Stolica Św. poszła na ugodę z komunizmem*⁷. Wobec takiego stanowiska Prymas wrócił do starej koncepcji z lat czterdziestych wysłania przez Watykan do Warszawy swojego obserwatora, co o niczym by nie przesądzało, *a informowałoby Stolicę Św. o tym, jak komunizm wygląda w praktyce*⁸. Można zrozumieć, że po licznych rozmowach przeprowadzonych w Rzymie Prymasowi bardzo zależało na pełnym poinformowaniu Watykanu o rzeczywistym położeniu Kościoła w Polsce.

⁶ J. Zawieyski, *Linie porozumienia (fragmenty dziennika z 21 VI 1957)*, „Kierunki”, 29 I 1984, s. 12.

⁷ Cyt. za: P. Raina, *Kardynał Wyszyński (3)*, dz. cyt., s. 65.

⁸ Tamże.

Niestety nie udało się Prymasowi załatwić ostatecznie sprawy organizacji Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Stolica Apostolska trwała na stanowisku, że do czasu podpisania traktatu pokojowego z Niemcami wszystko musi pozostać tak, jak jest. Nie pomogła bardzo przekonująca argumentacja Prymasa w rozmowie przeprowadzonej 14 czerwca z abp. Antonio Samore, ani w ostatniej rozmowie przeprowadzonej 15 czerwca z mons. Domenico Tardinim, o której później Prymas napisał, że *trwała półtorej godziny i bardzo mnie zmęczyła*⁹.

Kierownictwo partyjne i państwowe w PRL negatywnie oceniło efekty wizyty Prymasa w Stolicy Apostolskiej. Wskazuje na to m.in. dyskusja w toku obrad Komisji Wspólnej 26 czerwca 1957 r. Przebieg rzymskiej wizyty Prymasa referował bp Zygmunt Choromański. Zenon Kliszko był wyraźnie rozczarowany wstrzeźmiewczością strony watykańskiej i jej niechęcią do zbliżenia między Kościołem a komunistyczną (choć – zgodnie z jej deklaracjami – zdemokratyzowaną) władzą ludową. W jednej z notatek Urzędu do Spraw Wyznań czytamy: *Rzuca się w oczy usztywnienie postawy Episkopatu „po powrocie z Watykanu”. Niewątpliwie Watykan zalecał „ostrożniejszą” i mniej samodzielną postawę. W informacjach z zagranicy stale przewija się uwaga o obawie Watykanu, ażeby Kościół w Polsce nie zajął pozycji „kościół narodowego”. Episkopat chce przekonać Watykan, że nie grozi niebezpieczeństwo takiego odseparowania się. Zaostrzenie stosunków, przynajmniej w pewnym stopniu, jest pożądane przez Watykan. Harmonizuje ono z wciąż*

⁹Tamże, s. 68; po śmierci Tardiniego w 1961 r. kardynał Wyszyński tak o nim napisał: „Był człowiekiem trudnym. Niejedno cierpienie mi zadał. Zaważył ciężko nad wieloma decyzjami, które z woli Piusa XII mogłyby zapaść na korzyść Polski. Nie rozumiał sytuacji Polski. Był zbyt owładnięty koncepcją «dwóch obozów». Nie liczył się z tym, że Kościół jest nie tylko siłą polityczną, ale przede wszystkim – religijną. Że nawet w sytuacji trudnej politycznie Kościół łączy własną drogę, jak w Polsce. Polska psuła mu prostą koncepcję podziału świata na dwa obozy. Był przekonany, że Episkopat Polski współpracuje z »komuną«. Nie widział tego, że Episkopat broni chrześcijaństwa w Polsce, jak ongiś bronił go Sobieski pod Wiedniem”.

obowiązującą uchwałą św. *Officium* z roku 1949 zakazującą wszelkiej współpracy z komunistami¹⁰.

Autor (autorzy?) notatki nie piszą, że począwszy od maja 1957 r. zaznaczyło się wyraźne „uszytnienie” postawy partii wobec Kościoła. Popaździernikowa demokratyzacja, złagodzenie walki z polskim katolicyzmem, miały swoich zdeklarowanych przeciwników. Tendencja do zaostrzenia metod postępowania wobec religii i Kościoła zarysowała się bardzo wyraźnie na posiedzeniu Biura Politycznego w dniu 28 czerwca i wkrótce zaczęła wygrywać z rozwiązaniami „odwilżowymi”. Na posiedzeniu BP wysłuchano m.in. informacji zatytułowanej „Wytyczne stanowiska partii w sprawie stosunków między państwem a kościołem” (dalej nazywanej „Wytycznymi” – B.F.) autorstwa Jerzego Sztachelskiego (ministra bez teki, pełnomocnika Rządu ds. stosunków z Kościołem i kierownika Urzędu do Spraw Wyznań) i Władysława Bieńkowskiego (ministra oświaty). Ten blisko pięćdziesięciostronicowy dokument godny jest dokładniejszej analizy, bowiem wpłynął on zasadniczo na długofalową strategię Biura Politycznego KC wobec religii i Kościoła.

Opracowanie Bieńkowskiego i Sztachelskiego zaczyna się od znamiennego stwierdzenia: *Nieodwracalnym procesem występującym we wszystkich cywilizowanych społeczeństwach w zakresie wierzeń religijnych jest proces laicyzacji, zobojętnienia religijnego. Nie rozwija się on równomiernie, występują w nim zahamowania, również przejściowe fale wzrostu wierzeń religijnych*¹¹. Partia wracała do starych marksistowsko-leninowskich schematów w kwestii roli i miejsca religii w życiu społeczeństwa. Rzecz jasna, nie mogło obejść się bez obowiązkowej samokrytyki za błędy popełnione w polityce wyznaniowej w latach stalinizmu. Ponieważ błędy te – jak w pół roku po Październiku '56 uznały władze partyjne – *dały (...)* ożywienie

¹⁰ Luty 1957 (pomyłka, treść notatki wyraźnie wskazuje na początek 1958 r. – B.F.), Warszawa. Notatka Urzędu do Spraw Wyznań: zaostrzenie stosunków w ostatnim okresie, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-1959, Poznań 1994, s. 589.

¹¹ [Władysław Bieńkowski, Jerzy Sztachelski], *Wytyczne stanowiska partii w sprawie stosunków między państwem a kościołem. Załącznik do punktu 2 protokołu nr 171 z posiedzenia Biura Politycznego 28 czerwca 1957*, AAN/PZPR/V/22, s. 60.

życia religijnego i wzrost fanatyzmu w pewnych, niemałych zresztą środowiskach wiernych¹², PZPR postanowiła zdecydowanie przeciwstawić się temu zjawisku.

Partia nie widziała potrzeby weryfikacji zasadniczego celu polityki wobec religii i Kościoła w Polsce, jakim była socjalistyczna laicyzacja, a de facto ateizacja społeczeństwa. Błędy – jak uznano – polegały przede wszystkim na tym, że stosowano dość liczne ograniczenia swobody wykonywania kultu religijnego przy pomocy metod administracyjnych, co (...) podsycalo polityczne nastroje opozycyjne w stosunku do władzy ludowej. Nie doceniano jednocześnie złożoności zjawisk wierzeń religijnych w naszym kraju i ich specyficznych korzeni. Nie dostrzegano, że wiele tradycji religijnych związanych jest z obyczajami w życiu rodzinnym i społecznym, z tradycjami narodowymi itp. Pośpiech, z jakim usiłowano usunąć te zwyczajowe nawarstwienia, nieraz bardzo niewinne, pogłębiał rozdrażnienie w środowiskach znacznie szerszych niż rzeczywiście wierzących. Nie doceniano możliwości adaptacji szeregu zwyczajów noszących charakter wprawdzie religijny, ale wyraźnie w życiu ulegających procesowi laicyzacji. (...) Nie dostrzegano, że szereg ograniczeń działalności kleru i kościoła było odczuwane przez środowiska wiernych, jako ograniczenie ich swobody religijnej¹³.

W „Wytycznych” cytowano opinie, że religijność Polaków jest przeważnie powierzchowna, prymitywna, i że nie ma ona istotnego wpływu na moralność społeczeństwa. Naród jest jakoby bardziej związany z Kościołem niż z religią, co sprawia że Kościół ma duże możliwości mobilizacyjne w społeczeństwie¹⁴.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 61; Istotnie, opinie o mało intelektualnym, powierzchownym charakterze religijności większości Polaków były dość powszechne, także w kręgach polskiej inteligencji katolickiej. W Centre Catholiques des Intellectuels Française w Paryżu, w maju 1957 r. Stanisław Stomma mówił: „...walka z presją antyreligijną utrwalala katolicyzm tradycyjny. Nie następował więc dedukcyjnie przepowiadany proces rozpadu tego środowiska tradycyjnie wyznaniowego. Natomiast biegł proces dynamizacji. To jest stan, z jakim weszliśmy w Październik. Był to stan petryfikacji religijności statycznej przy równocześnie powolnym i elitarnym procesie tworzenia się ośrodków dynamicznych”, S. Stomma, *Katolicyzm polski w chwili obecnej*, „Znak”, Kraków, lipiec – sierpień 1957, nr 37-38, s. 106-125.

Jedynym sposobem na zmniejszenie tej więzi wiernych z Kościołem jest dalszy rozwój procesu laicyzacji społeczeństwa.

Bieńkowski i Sztachelski nakreślili cały plan działania w tym zakresie.

Po pierwsze zalecali, aby *unikać i doprowadzić do usunięcia wszelkich zadrażnień w społeczeństwie na tle religijnym*, czego warunkiem ma być zapewnienie obywatelom zupełnej swobody w wyznawaniu kultu religijnego i rozbudzenie w społeczeństwie atmosfery tolerancji zarówno dla wierzących, jak i dla niewierzących.

Po drugie, należy wszelkimi sposobami ograniczać oddziaływanie i wpływy Kościoła. W tym celu jest konieczne konsekwentne przeprowadzenie zasady rozdziału Kościoła od państwa i ograniczanie możliwości działania Kościoła. Trzeba prowadzić *pozytywną działalność mającą na celu wypieranie wpływów Kościoła oraz rozwinięcie pracy ateistycznej wewnątrz Partii*¹⁵.

Po trzecie wreszcie, uznano za niezbędne uzyskanie lojalnej postawy Kościoła wobec państwa, gdyż tylko wtedy będzie możliwe autentyczne współistnienie.

Rozwinięcie tych wiodących tez stanowi niepowtarzalny wzór dialektycznego myślenia i partyjnego makiawelizmu. Tak więc, aby zapewnić obywatelowi poczucie zupełnej swobody w wyznawaniu kultu religijnego, trzeba przede wszystkim ustalić niezbędne granice swobody tegoż kultu (swoboda kultu tak, ale tylko w kościołach; uroczystości kościelne tak, ale tylko tradycyjne i publiczne; ślub kościelny tak, ale poprzedzony ślubem cywilnym; organizacje przykościelne tak, ale pod warunkiem spełnienia warunków wymaganych w stosunku do wszystkich organizacji społecznych; budownictwo sakralne tak, ale równocześnie ograniczać przydział materiałów budowlanych i stawiać trudności natury technicznej; wydawnictwa dewocyjne tak, ale tylko wydawane przez wydawnictwa katolickie *bliskich nam politycznie ugrupowań* (np. Ars Christiana czy PAX).

Autorzy „Wytycznych” świadomi byli, że walka światopoglądowa, walka o wpływy wychowawcze będzie stwarzała bar-

¹⁵ Wytyczne..., s. 62.

dzo liczne okazje do zadrażnień. Pisali: *Kościółowi zależy na napięciu, na tarcicach, gdyż mogą one być przez kler wykorzystywane*. Wiedzieli, że pewne zadrażnienia są nie do uniknięcia, jednakże – ich zdaniem – remedium na to była *obowiązkowa tolerancja*, przestrzegana zarówno w szeregach partii, jak i w środowiskach katolickich. A jeżeli ktoś nie będzie chciał przestrzegać zasad tolerancji – *W wypadkach koniecznych władze administracyjne, a przede wszystkim prokuratura winny sięgać do wykorzystania sankcji karnych, jakie daje dekret o ochronie wolności sumienia*¹⁶.

Według „Wytycznych” w 1957 r. w Polsce było około 12 tys. księży, 6 tys. zakonników i 27 tys. zakonnic. Kraj był podzielony na 5934 parafie, 20 diecezji i 5 metropolii. Kościół dążyć miał do osiągnięcia normy: jeden ksiądz na tysiąc mieszkańców. W „Wytycznych” pisano: *nie widzimy możliwości i dlatego nie przewidujemy administracyjnego uregulowania dopływu i kształcenia nowych kadr kleru*¹⁷. Widziano natomiast możliwość uderzenia w bazę materialną Kościoła. Zalecano, aby przystąpić do uregulowania sytuacji prawnej majątku kwestionowanego przez Kościół, przy czym wskazane jest kierować się wytyczną, że *nie należy zwiększać bazy materialnej kościoła i zdecydowanie przeciwstawić [się] żądaniom zwrotu majątku kościółowi*, co lekkomyślnie czynią niektóre resorty. Zdaniem autorów „Wytycznych” wyłania się tu – zwłaszcza gdy chodzi o Ziemię Zachodnie i Północne – *możliwość uzyskania poważnego elementu do przetargów i wyzyskania go w regulowaniu całości zagadnień majątkowych kościoła*¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ Tamże, s. 66; „Można będzie przekazać na własność, zarówno kościołowi katolickiemu, jak i innym związkom wyznaniowym obiekty sakralne, oraz te obiekty mieszkalne, które od dłuższego czasu są użytkowane przez kościół (np. plebanie wraz z zabudowaniami gospodarczymi itp.), przy jednoczesnym utrzymaniu przez państwo innych obiektów zajętych na cele społeczne i gospodarcze, a stanowiących własność kościoła” – sugerują Wytyczne.

Autorzy „Wytycznych” szczegółowo przeanalizowali sprawę wydawnictw katolickich, wychodząc z założenia, że nie można religijnych wydawnictw katolickich traktować jako jednego z elementów kultu religijnego oraz że *nie mogąc liczyć na lojalność kleru, nie wolno również dopuścić do powstania samodzielnej bazy drukarskiej. Należy tu z całą konsekwencją przestrzegać zasady, że drukarnie mogą być jedynie i wyłącznie w posiadaniu państwa*. Dopuszczono wprawdzie możliwość pozwolenia na wydawanie stricte dewocyjnych pism diecezjalnych, ale już odnośnie do „Rycerza Niepokalanej” zajęto stanowisko zdecydowanie negatywne *ze względu na tradycje i oblicze tego pisma w przeszłości*. Co do wznowienia jezuickiego „Przeglądu Powszechnego” uznano, że *ze względu na mały nakład i elitarny charakter jest [ono] do rozważenia jako element przetargu*¹⁹.

Sporo uwagi poświęcono w „Wytycznych” *pozytywnym działaniom* na rzecz ograniczenia wpływów Kościoła. Zalecano: konsekwentną laicyzację szkoły (głównie przez stały wzrost liczby szkół bez nauczania religii); rozszerzenie wpływów organizacji młodzieżowych z komunistyczną kadrą instruktorską; rozwój wydawnictw o charakterze światopoglądowym, oczywiście laickich; szersze wykorzystanie środków masowego przekazu (głównie prasy, radia i czasopism popularnonaukowych) do *utrwalania materialistycznego poglądu na świat*; wypieranie wpływów kościelnych w dziedzinie życia kulturalnego, turystyki, rozrywek, sportu itd.; stworzenie dla Kościoła konkurencji w dziedzinie, w której jest niemal monopolistą, tzn. w zakresie pracy charytatywnej²⁰.

W „Wytycznych” uznano także, że konieczne jest szybkie ożywienie istniejącej przy Wydziale Propagandy KC PZPR komisji do spraw propagandy ateistycznej i społecznego ruchu ateistycznego. Związki ateistyczne istniały w Polsce do 1950 r., po czym zostały rozwiązane. Stalinizm w walce z Kościołem nie potrzebował już wtedy wsparcia „osobistych nieprzyjaciół

¹⁹ Tamże, s. 67-69.

²⁰ Tamże, s. 70-71.

Pana Boga". W 1957 r. znowu uznano za słuszne i potrzebne istnienie organizacji ateistycznych, które *mogą pobudzać do racjonalistycznego i krytycznego myślenia, propagować argumenty przeciw religii, skupić nie tylko członków partii, lecz osiągnąć również pewną liczbę zwolenników bezpartyjnych*. Partia nie wyzbyła się jednak obawy przed niebezpieczeństwem ześlizgnięcia się tych związków na tory sekciarskie, nie wierzyła też w szeroki zasięg ich oddziaływania społecznego. Uznała natomiast, że należy umożliwić zorganizowanie *poważnego, naukowego ośrodka religioznawczego, najlepiej przy Uniwersytecie Warszawskim i obarczyć obowiązkiem pomocy i opieki Ministra Szkół Wyższych*²¹.

Sporo uwagi autorzy „Wytycznych” poświęcili zagadnieniom etyki i moralności laickiej, a zwłaszcza poziomowi świadomości członków partii w zakresie wierzeń religijnych. Przyjmowali oni, że duża część członków PZPR to ludzie wierzący. Dlatego też dyskusja na tematy światopoglądowe – głosili – musi się rozpocząć w szeregach samej partii. W stosunku do wierzących członków partii podtrzymano stare stanowisko: *Nie robić kwestii z powodu wierzeń członka partii, jeśli wiemy, że jest on bojowym, oddanym, związanym z naszą partią człowiekiem. Należy natomiast zdecydowanie usuwać z partii aktywistów klerikalnych (...), a przy skreślaniu nieaktywnych, w gruncie rzeczy nie związanych z nami i obcych trzeba uwzględnić również i sprawę stosunku do religii*²².

Najbardziej krytycznie odniesiono się w „Wytycznych” do relacji między państwem a Kościołem. Uznano, że od początku istnienia Polski Ludowej *kościół i kler* w ogromnej większości zajmowali wrogą pozycję wobec nowego ustroju, partii i władzy ludowej. Co więcej, wśród kleru panowało jakoby *powszechne uczucie zawodu*, że Polska została wyzwolona przez Armię Radziecką, a nie przez państwa zachodnie. Kler oczekiwał upadku władzy ludowej, popierał Mikołajczyka, sympatyzował z bandami – głosili „Wytyczne”. Uchwała Świętego Ofi-

²¹ Tamże, s. 72.

²² Tamże, s. 74.

cjum z 1949 r. sprawiła, że wśród polskich księży dominująca była postawa: *żadnych rozmów i żadnej współpracy z komunistami*. Ostra walka administracyjna z Kościołem po 1950 r. utrwaliła tę postawę i dopiero VIII Plenum KC PZPR stworzyło sprzyjające warunki do rozwinięcia działalności Kościoła.

Tak – w ogromnym skrócie – PZPR postrzegała dotychczasowe relacje między socjalistycznym państwem a Kościołem. Nadto uznano, że kler stara się w pełni wykorzystać dla siebie to poparcie, jakie okazał władzy ludowej w wyborach. *Stąd żądania jego stale rosną. Wyraźnie również zarysowuje się tendencja do zaostrażania sporów. Kler widzi, że zależy nam na odprężeniu, a więc liczy na nasze ustępstwa*²³ – ubolewali autorzy „Wytycznych”.

Zdaniem autorów „Wytycznych” dla Kościoła najważniejsze były sprawy: zwrotu Kościołowi Caritasu; założenia nowych czasopism dewocyjnych i zwiększenia nakładu istniejących; zwrotu obiektów kościelnych, przejętych przy różnych okazjach przez państwo; zwrotu zabytkowych obiektów muzealnych sztuki sakralnej. Sugerowano, aby tymi sprawami w pierwszej kolejności zajęła się Komisja Wspólna, która *jako organ wypracowywania platformy porozumienia i współistnienia oraz bieżącej pracy nad regulowaniem spraw spornych powinna być uważana jako organ długofalowej pracy*²⁴.

Z punktu widzenia interesów partii szczególnie pożądane było rozbijanie jedności duchowieństwa. Dlatego „Wytyczne” nie mogły pominąć stosunku Episkopatu do tzw. księży patriotów, czy – jak to często określano – księży pozytywnych lub postępowych (których liczbę szacowano na tysiąc), skupionych wokół PAX-u, ZBoWiD-u czy Komitetów Frontu Narodowego. W 1957 r. partia stwierdziła: *Obecnie jesteśmy świadkami systematycznej akcji zmierzającej do dyskryminacji tych księży. Część z nich straciła pracę w ogóle, część została przesunięta na gorsze parafie. Nie wszystkie kurie stosują jednakową taktykę. Najostrzej stosowane są represje we Wrocławiu, na*

²³Tamże, s. 75.

²⁴Tamże, s. 77.

*Śląsku i w Olsztyńskim. Kieruje tą akcją usuwania księży pozytywnych osobiście Prymas Wyszyński*²⁵. Autorzy „Wytycznych” z żalem przyznali, że nie ma w Polsce warunków do dalszego organizowania się księży postępowych.

Partia obawiała się szerszego udziału duchowieństwa w pracy instytucji społecznych i gospodarczych, a przede wszystkim w organizacjach młodzieżowych, do których kategorycznie zakazano dopuszczać księży. Odrębne zagadnienie stanowiły świeckie organizacje katolickie. W okresie stalinowskim pozyskiwanie przez partię środowisk katolickich realizowane było głównie na gruncie koncepcji teoretycznych, wypracowanych przez PAX Piaseckiego. Jak wiadomo jego działalność była elementem ostrej walki prowadzonej z Kościołem o ograniczenie jego wpływów wśród katolików. Partii zależało na stworzeniu ruchu, który by przy zachowaniu światopoglądu katolickiego przyjmował marksistowski program społeczny i gospodarczy. Celem było przeciwstawienie hierarchii kościelnej, uznanej za ostoję reakcji, możliwie licznym księżom i wiernym, którym wmawiano, że reprezentują siły postępu w Kościele.

Autorzy „Wytycznych” uznali, że w zaistniałej sytuacji politycznej zadaniem katolickiego ruchu społeczno-postępowego powinno być kształtowanie pozytywnej postawy katolików wobec państwa ludowego i budownictwa socjalistycznego. Powinien on dostarczać dodatkowych motywów tej postawy. Ruch ten powinien wskazywać możliwości istnienia katolicyzmu w warunkach socjalizmu i to tym pełniejszego i swobodniejszego, im bardziej konsekwentna będzie postawa środowiska katolickiego wobec budownictwa socjalistycznego²⁶.

Godna uwagi jest partyjna charakterystyka ugrupowań katolików świeckich, które przetrwały 1956 r., bądź ukształtowały się w okresie popaździernikowym.

PAX uznano za w *bardzo poważnym stopniu wyizolowany ze środowiska katolickiego*, na co złożyły się: negatywna postawa polskiej hierarchii, potępienie przez Watykan, ostre ataki pol-

²⁵ Tamże, s. 80.

²⁶ Tamże, s. 83.

skiej prasy w okresie „odwilży”, wreszcie niefortunne wystąpienia prasowe Bolesława Piaseckiego. Dlatego przyjęto, że możliwości oddziaływania PAX-u na środowiska katolickie są nader skromne. Siłą PAX-u były natomiast sprawnie funkcjonujące organizacje terenowe i ich przybudówki, rozbudowana działalność gospodarcza (dająca PAX-owi doskonałą kondycję finansową), wreszcie bardzo dobrze funkcjonujące wydawnictwo, wydające m.in. jedyny dziennik katolicki w Polsce oraz dużą część ukazujących się czasopism religijnych. W tej sytuacji partia uznała PAX za organizację kadrową o minimalnych wpływach społecznych.

Oprócz PAX-u dostrzeżono grupę Frankowskiego – dysydentów z PAX-u. *Jest to grupa, a nie organizacja. Grupa nieliczna, również bez większych wpływów. (...) Stosunki między PAX-em a Frankowskim układają się jak najgorzej, co jeszcze bardziej osłabia obie grupy*²⁷ – pisano w „Wytycznych”.

Za jedyną autentycznie katolicką – zdaniem partyjnych funkcjonariuszy – Episkopat uznawał grupę Zawieyskiego, czyli Znak. W ocenie partyjnej była to grupa politycznie niejednolita z dominującymi konserwatywnymi tendencjami. W środowisku tym zasługuje na uwagę mała grupka istniejąca przy Znaku z Mazowieckim i Zabłockim na czele. *Jest to kilkunastoosobowa grupa, która wyszła znacznie wcześniej niż Frankowski z PAX-u. Oświadcza ona, że atmosfera polityczna grupy Frankowskiego nie zadawała jej, że czują się lewicą katolicką*²⁸. Tę ostatnią grupę autorzy „Wytycznych” uznali za godną specjalnej uwagi. Partia okazała także duże zainteresowanie rozwijającym się od października 1956 r. ruchem klubów katolickich, których wedle danych MSW działać miało w 1957 r. około stu. Zwracano uwagę na fakt, że środowiska te przewidują poza pracą istotnie klubową, jak odczyty, dyskusje itp. działalność oświatowo-wychowawczą, imprezy kulturalno-artystyczne, pracę społeczną, przy czym szczególnie jest propagowana pomoc dla repatriantów. Chcą również prowadzić działalność gospodarczą.

²⁷ Tamże, s. 86.

²⁸ Tamże.

Również podkreśla się zadania wobec młodzieży, „która po rozwiązaniu ZMP nie wie co ze sobą zrobić”. W niektórych ośrodkach hierarchia kościelna bierze czynny udział w organizowaniu klubów²⁹. To budziło niepokój partii. Autorzy „Wytycznych” oświadczyli bez osłonek, że partia nie jest zainteresowana w jedność środowiska katolickiego, i że nie powinna rezygnować z żadnej istniejącej grupy katolickiej, zwłaszcza gdy deklaruje ona lojalność, a tym bardziej lewicowość. W żadnym natomiast wypadku nie chciano dopuścić do powstania jednolitej, masowej organizacji katolików świeckich.

W „Wytycznych” nie pominięto też sprawy Urzędu do Spraw Wyznań. W zaistniałej sytuacji uznano, że wymaga on wzmocnienia kadrowego. Za niezbędne uznano stworzenie kilkuosobowej komórki przeznaczonej do pracy koncepcyjnej. W przekonaniu autorów „Wytycznych” aparat terenowy Urzędu był najbardziej atakowany przez Episkopat, przy czym przede wszystkim są atakowani najlepiej zorientowani, mający najlepsze kontakty z klerem. Natomiast najłabsi, najgorzej pracujący nie budzą zastrzeżeń³⁰.

Członkowie Biura Politycznego otrzymali także przejrzyste (co nie znaczy rzetelne) zestawienie korzyści, jakie Kościół uzyskał w okresie po wyborach w styczniu 1957 r. i przykładów braku ducha porozumienia i lojalności ze strony Episkopatu.

Do kategorii korzyści partia zaliczyła: rehabilitację ks. bp. Czesława Kaczmarka i zgodę na jego powrót do Kielc; zniesienie powiatowych referatów wyznaniowych; zminimalizowanie podatków, opłat ubezpieczeniowych i opłat za lokale; przyznanie emerytur zakonnikom, które przepracowały wymagany okres w zakładach przejętych później przez państwo; przekazanie Kościołowi Ołtarza Wita Stwosza oraz ponad 500 zabytków sztuki sakralnej; wymianę dewiz napływających z zagranicy dla Kościoła według najbardziej uprzywilejowanej stawki (po 95 zł za dolar), co właściwie oznacza dotowanie Kościoła;

²⁹ Tamże, s. 87.

³⁰ Tamże, s. 89.

życzliwy dla Kościoła okólnik regulujący publiczne uroczystości kościelne; wydawanie zezwoleń na wyjazdy zagraniczne dla dostojników zakonnych, udających się do swoich władz lub na zjazdy; powołanie do życia znacznej liczby klubów katolickich, w tym i studenckich, mimo niedopełnienia przez nie obowiązku zgłoszenia i legalizacji.

Można powiedzieć, że przywrócenie katolikom części (bo przecież nie wszystkich) praw należnych obywatelowi w wolnym państwie partia traktowała jako szczególny przywilej i wyraz dobrej woli ze strony władzy ludowej, tym bardziej że Episkopat zachowywał się jakoby wobec władzy nielojalnie, czego dowodem miały być na przykład sprzeczne z zawartym porozumieniem – według opinii partyjnej – instrukcje biskupa Kominka w sprawie nauczania religii w szkołach³¹; patronowanie przez duchowieństwo akcji zawieszania w szkołach krzyży i wprowadzanie modlitw przed i po lekcjach; rozesłanie przez Kurię Biskupią w Gdańsku elaboratu do wszystkich proboszczów pt. „Kościół a komunizm”, zakazującego jakiegokolwiek współpracy i porozumień z komunistami; wygłoszenie *ogromnie napastliwego kazania* przez ordynariusza olsztyńskiego – ks. bp. Tomasza Wilczyńskiego³²; poinformowanie pro-

³¹Bp Kominek pisał do duchowieństwa diecezji wrocławskiej: „Należy starać się by nauka religii została umieszczona w siatce godzin przedmiotów świeckich. Gdzie by kierownictwo Szkoły mimo to usiłowało przerzucić naukę religii na czas po lekcjach szkolnych, wtedy trzeba zrezygnować z nauczania w szkole i naukę prowadzić nadal w kościołach lub salach katechetycznych – a rodziców o powodach takiego kroku powiadomić.(...) Racja jest ta, że nauka religii po lekcjach byłaby mało wydajną, a nawet mogłaby zdeorganizować nasz dotychczasowy dorobek”, Załącznik Nr 1 do protokołu nr 171 posiedzenia Biura Politycznego w dniu 28 czerwca 1957 r. AAN/PZPR/V/22, s. 108.

³²Bp Tomasz Wilczyński należał do „niepokornych” przedstawicieli hierarchii kościelnej, jak zresztą wielu kapłanów ówczesnej diecezji warmińskiej. Kazanie, o którym mowa, zostało wygłoszone podczas biskupiej wizytacji kanonicznej w Kwidzynie. Bp Wilczyński z ubolewaniem powiedział do wiernych, że w Kwidzynie aż 37 rodzin nie ma ślubu kościelnego, co lokalne władze potraktowały jako pogwałcenie przez biskupa artykułu 3 dekretu z 5 sierpnia 1945 r. AAN/UdSW/56/186 – 56/225; Patrz także: 3 V 1957, Olsztyn. Przewodniczący Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej. Pismo informujące o kazaniach zakonnych księży diecezji warmińskiej „w których przebijają akcenty antypaństwowe wywołujące niepożądane nastroje wśród społeczeństwa tutejszego

boszczów przez bp. Franciszka Jedwabskiego o powstaniu we Francji Komitetu Pomocy Ofiarom Wypadków Poznańskich i zamiar wykorzystania tej pomocy dla ofiar tragedii czerwca 1956 r.; zorganizowanie diecezjalnych komitetów pomocy repatriantom, niezalegalizowanych, konkurujących i – zdaniem partyjnych urzędników – zakłócających działalność Ogólnopolskiego Komitetu Pomocy Repatriantom, w którym przecież zasiada przedstawiciel kleru; działanie metodą *faktów dokonanych* przy zajmowaniu lokalów na kaplice i na mieszkania dla księży; nieliczenie się z wymogami nowego, korzystnego przecież dla Kościoła dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych³³; wreszcie (to chyba najbardziej denerwowało władze partyjne) *nieznośny ton używany w stosunkach z władzami państwowymi, szczególnie w korespondencji*³⁴. Prawda, że wyłączenie na *nieznośny ton* mieli dotychczas tylko urzędnicy partyjni i państwowi.

Ostatecznie Biuro Polityczne przyjęło większość sugestii, zawartych w „Wytycznych” autorstwa Bieńkowskiego i Sztachelskiego. Postanowiono nie zwracać Kościołowi Caritasu, a celem okazania dobrej woli zrezygnować z udziału we władzach tej organizacji osób, *które są trudne do przyjęcia dla władz kościelnych* oraz dokooptować do tych władz na szczeblu wojewódzkim delegatów kurii. Postanowiono też wysunąć projekt utworzenia Komitetu Współpracy z Polonią Zagraniczną, w którym znaleźliby się przedstawiciele Episkopatu, a także

województwa”, a także „akcenty nacjonalizmu i antysemityzmu oraz niewłaściwe zwroty skierowane pod adresem Kierowników Partii i Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. Nadto redemptorysta – ojciec Marian Pierożyński – „w kazaniu zaatakował komunistów, żołnierzy armii radzieckiej oraz obecne wschodnie i północne granice PRL”, AAN/UdSW/50/297; patrz także: Notatka służbowa z rozmowy przeprowadzonej w dn. 6 VIII 57 r. z ks. biskupem Kurii Warmińskiej ks. Tomaszem Wilczyńskim przez Przewodniczącego Prezydium WRN w Gdańsku tow. Józefa Wołka, AAN/UdSW/50/257 [b.p.].

³³ Analiza trudności w realizowaniu postanowień Dekretu z dnia 31 XII 1956 r. przez poszczególne województwa i diecezje sporządzona na podstawie zestawienia statystycznego, obejmującego okres od 1 I 1957 r. do 1 IX 1958 r. AAN/UdSW/56/-878, s. 15-19.

³⁴ *Wytyczne...*, s. 107.

rozwinąć pozytywną pracę charytatywną w takich organizacjach świeckich, jak PCK i in.³⁵

Co się tyczy wydawnictw katolickich podtrzymano tezę „Wytycznych”, że drukarnie mogą być tylko państwowe i nie będą udzielane żadne zezwolenia na druk ani osobom prywatnym, ani organizacjom kościelnym. Ewentualne dostawy papieru z zagranicy na rzecz Kościoła pozwolono wykorzystać na zwiększenie nakładu czasopism katolickich, takich jak „Przewodnik Katolicki”. Z punktu widzenia polityki narodowościowej wyrażono zgodę na wydawanie religijnych pism diecezjalnych na Opolszczyźnie i na Mazurach. Postanowiono też udzielić zezwolenia na wydawanie (w małym nakładzie) nowego pisma *dla lewego skrzydła klubu Zawieyskiego* (czyli dla grupy Mazowieckiego – B.F.)³⁶.

W kwestii klubów i organizacji katolickich uznano, że można wyrazić zgodę dla 6 – 7 klubów w większych miastach, a następnie mniej więcej przez rok obserwować ich działalność. Dopiero potem miała zostać podjęta decyzja co do zwiększenia lub zmniejszenia ich liczby. Kluby zobowiązane były do działalności ściśle dyskusyjnej, nie wolno im było tworzyć żadnych filii ani organizacji terenowych, a działalność swą miały opierać na wzorcowym statucie. Biuro Polityczne KC PZPR wyraziło też zgodę na zatwierdzenie statutu organizacji inicjowanej przez Jana Frankowskiego z zaznaczeniem, że powinna to być organizacja niewielka, z bardzo ograniczoną liczbą kół terenowych. Wyrażono też pełne poparcie dla rozwoju działalności gospodarczej, rozwijanej przez PAX, uzupełniając je enigmatycznym zapisem, że *podatki i inne obciążenia, jak również uprawnienia tych przedsiębiorstw nie powinny polegać na nieuzasadnionych uprzywilejowaniach, ani na utrudnianiu działalności*³⁷.

³⁵ Protokół nr 171 z posiedzenia Biura Politycznego w dniu 28 czerwca 1957 r. Obecni tow. Cyrankiewicz, Gomułka, Jędrzychowski, Morawski, Zambrowski, Zawadzki. Podczas omawiania stosunków między państwem a Kościołem także: tow. Szaclowski, Bieńkowski i sekretarz KC Kliszko, AAN/PZPR/V/50, s. 68.

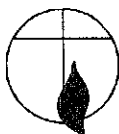
³⁶ Tamże, s. 69.

³⁷ Tamże, s. 70.

Gdy chodzi o sprawy szkolnictwa, za najważniejsze i najpilniejsze zadanie Biuro Polityczne uznało wprowadzenie w życie – i to w jak najszerszym zakresie – zasady, że nauczanie religii odbywa się przed lekcjami lub po lekcjach (okazało się więc, że okólnik bpa Kominka z grudnia 1956 r., mający przeciwdziałać takim praktykom, był jak najbardziej uzasadniony). BP wyraziło też pełne poparcie dla zakładania szkół laickich z zaznaczeniem, aby nie stosować nacisku i przymusu w tej dziedzinie. Zgodzono się na zakładanie przedszkoli prywatnych, ale nie zakonnych. Postanowiono też nie zwiększać liczby istniejących szkół zakonnych różnych szczebli, a gdzie się da – zamykać je.

Na koniec Biuro Polityczne KC PZPR poleciło autorom „Wytocznych” – Jerzemu Sztachelskiemu i Władysławowi Bieńkowskiemu – przygotować na piśmie do rozesłania sekretarzom Komitetów Wojewódzkich PZPR informację na temat bieżącej problematyki stosunków między państwem a Kościołem.

Tym samym dobrze znany (choć nieco odmienny w stylu) konfrontacyjny charakter polityki wobec religii i Kościoła został przez partię przywrócony zaledwie pół roku po Październiku '56. Różnica tkwiła w metodach działania. Celem nadrzędnym była nadal socjalistyczna laicyzacja społeczeństwa, zwłaszcza młodego pokolenia.



ks. Waldemar Chrostowski

Jubileusze w Starym Testamencie (dokończenie) *

Rok jubileuszowy

W ścisłym związku z rokiem szabatowym pozostaje w Starym Testamencie rok jubileuszowy. Dotyczące go rozporządzenia stanowią odzwierciedlenie przepisów dotyczących roku szabatowego. Trwają jednak dyskusje¹³, z jakiego okresu one pochodzą. Przyjmuje się, że początki roku jubileuszowego należy umieścić w czasach wygnania babilońskiego (587–539 przed Chr.), bądź w okresie niedługo po wygnaniu. Ta druga możliwość jest mało prawdopodobna, zważywszy że na aluzję do roku jubileuszowego natrafiamy w Księdze Ezechiela 46,17.

Rozporządzenia odnoszące się do roku jubileuszowego pojawiają się w tzw. Kodeksie Świętości (Kpł 17-26), w którym występują one wśród przepisów dotyczących roku szabatowego. Najpierw są tam podane zasady regulujące czas świętowania jubileuszu: *Policzysz sobie siedem lat szabatowych, to jest siedem razy po siedem lat, tak że czas siedmiu lat szabatowych będzie obejmował czterdzieści dziewięć lat. Dziesiątego dnia, siódmego miesiąca zatrąbisz w róg. W Dniu Prześlągania zatrąbicie w róg w całej waszej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie (hebr. „deror”) w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz (hebr. „yobel”) – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu. Cały ten rok pięćdziesiąty będzie dla was rokiem jubileuszowym (hebr. „yobel”) – nie będziecie siał, nie będziecie żąć tego, co urośnie, nie będziecie zbierać nieob-*

* Pierwszą część wykładu ks. W. Chrostowskiego opublikowaliśmy w „PP”, nr 1/2000 (red.).

¹³ Szerzej zob. R. De Vaux, *Ancient Israel*, dz. cyt., s. 176.

ciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta. Wolno wam jednak będzie jeść to, co urosnie na polu (Kpł 25,8-12).

Częstotliwość świętowania roku jubileuszowego jest związana z cyfrą siedem. W następnym roku po cyklu siedmiu pełnych lat szabatowych, przypadających co siedem lat, to znaczy w roku pięćdziesiątym, ma być obchodzony jubileusz (hebr. „yobel”) bądź rok jubileuszowy. Liczba siedem miała w biblijnym Izraelu znaczenie symboliczne i oznaczała pełnię oraz doskonałość¹⁴. Tym większą wymowę miały jej wielokrotności, a więc siedem razy siedem, a także siedemdziesiąt (Wj 24,1; Jr 25,12; 29,10; Dn 9,2; por. Łk 10,1-12) i siedemdziesiąt siedem (Mt 18,21-22). Ta sama struktura myślenia, która leży u podstaw obliczania czasu obchodów roku jubileuszowego, występuje w odniesieniu do jednego z trzech największych świąt, a mianowicie Święta Tygodni upamiętniającego dar Prawa na Synaju. Obchodzono je w dzień po siedmiu pełnych tygodniach liczonych od Paschy, stąd inna jego nazwa – Dzień Pięćdziesiątnicy (Kpł 23,15-22). Rok jubileuszowy przypada na każdy pięćdziesiąty rok, co pozwala się łatwo przenieść także wobec dziesiętnego systemu rachuby czasu i świętować w jednym stuleciu dwa jubileusze.

Początek roku jubileuszowego, tak samo jak roku szabatowego, przypada w Yom Kippur, czyli Dzień Przełagania, obchodzony w dziesiątym dniu po jesiennym Nowym Roku. Tego dnia dokonuje się przełaganie Boga za grzechy i występki arcykapłana i całego Izraela popełnione w minionym roku oraz oczyszczenie świątyni i ołtarza tak, aby w nowym roku można było godnie i owocnie sprawować kult (Kpł 16,1-34; 23,26-32; Lb 29,7-11)¹⁵. Jest to zarazem dzień postu i powstrzymania się od wszelkiej pracy. Świąteczny odpoczynek ma ułatwić indywidualny i zbiorowy rachunek sumienia, skruczę oraz wolę naprawy popełnionych występków. Dzień Przełagania kieruje myśli i serca wierzących ku Bogu, od którego człowiek dostępuje

¹⁴Zob. hasło *Liczby*, w: *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 671-673.

¹⁵Zwięźle na ten temat zob. *Dzień Przełagania*, w: tamże, s. 224.

przebaczenia swoich win i może rozpocząć nowe życie. Skoro tak, to rozpoczynany w Yom Kippur rok jubileuszowy ma wyraźne podglebie teologiczne, a nawet teomorficzne. Izraelici powinni obwieścić wyzwolenie wszystkich mieszkańców, ponieważ sami uzyskali niegdyś od Boga dar wolności, a teraz dostępują od Niego darowania wszystkich swoich win. Ta etyka naśladowania Boga stanowi ważny składnik, a nawet warunek właściwego przeżywania jubileuszu.

Znakiem rozpoczęcia roku jubileuszowego był dźwięk szafaru, specjalnego rytualnego rogu, który powinien być słyszany „w całej waszej ziemi”. Hebrajski rzeczownik „yobel”, używany na określenie jubileuszu, pochodzi od wyrazu oznaczającego róg barani. Donośny dźwięk rogu wprowadza świąteczną atmosferę, zapowiada „czasy święte”, a wśród nich cotygodniowy szabat. Początek jubileuszu ma więc charakter liturgiczny. Wprawdzie nie ma mowy o rozbudowanych ceremoniach, lecz dźwięk szafaru wprawia Izraelitów w podniosły nastrój, a także, podobnie jak w odniesieniu do szabatu i roku szabatowego, sprzyja powszechnemu charakterowi uroczystych obchodów. Znajduje w nich wyraz solidarność wszystkich członków narodu Bożego wybrania, zakorzeniona w pamięci o jego początkach, oraz ich wspólne zobowiązanie do przestrzegania warunków zawartego z Bogiem przymierza.

Rozporządzenia dotyczące roku jubileuszowego są bardziej rozbudowane niż te, które odnoszą się do roku szabatowego. Najważniejszym przesłaniem jest „wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców”, co oznacza powszechną emancypację tych ludzi, których położenie z różnych względów wymaga gruntownej odmiany, to znaczy wyzwolenia¹⁶. Rzeczownik „wyzwolenie” (hebr. „deror”) występuje też kilkakrotnie w księgach prorockich (zob. Jr 34,8.15.17; Ez 46,17; Iz 61,1). Pierwotnie oznaczał on wyzwolenie ekonomiczne i społeczne, czyli obdarzenie niewolników wolnością, lecz

¹⁶ R. North, *deror*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. III, Grand Rapids, Mi. 1983, s. 265-269.

w nauczaniu proroków nastąpiło uduchowienie jego sensu¹⁷. W tekście Księgi Jeremiasza, przytoczonym wcześniej, pojawia się on w kontekście nawiązania do roku szabatowego i oznacza pełne wyzwolenie wszystkich niewolników. W Księdze Ezechiela występuje w aluzji do roku jubileuszowego: *Kiedy [władca] chce podarować coś ze swego dziedzictwa jednemu ze swych sług, to winno to należeć do niego aż do chwili jego wyzwolenia* (hebr. „ad sznat haderor”, „do roku wyzwolenia”), *a potem ma wrócić do władcy* (Ez 46,17). Chodzi o wyzwolenie niewolników dokonywane przy sposobności roku jubileuszowego, gdy ich sytuacja zmienia się do tego stopnia, iż przestając być niewolnikami, tracą nabyte wcześniej przywileje dotyczące własności¹⁸.

Rok jubileuszowy ma zatem przede wszystkim wymiar społeczny i służy przywróceniu zachwianej sprawiedliwości między członkami narodu Bożego wybrania. Lecz i tutaj, tak samo jak w przypadku roku szabatowego, pojawia się wezwanie do przestrzegania „szabatu ziemi”: *...nie będziecie siał, nie będziecie żąć tego, co urosnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta* (Kpł 25,11-12). Solidarność międzyludzka idzie w parze z solidarnością z całym stworzeniem. Należy troszczyć się o prawidłowe więzi społeczne, a zarazem dokładać starań o prawidłowe „więzi” z ziemią, która utrzymuje ludzi przy życiu.

Następnie w Księdze Kapłańskiej czytamy: *W tym roku jubileuszowym każdy powróci do swojej własności. Kiedy więc będziecie sprzedawać co bliźniemu albo kupować coś od bliźniego, nie wyrządzajcie krzywdy jeden drugiemu. Ale odpowiednio do liczby lat, które upłynęły od jubileuszu, będziesz kupował od bliźniego, a on sprzeda tobie odpowiednio do liczby lat płonów. Im więcej lat pozostanie do jubileuszu, tym większą cenę zapłacisz, im mniej lat pozostanie, tym mniejszą cenę*

¹⁷ Na temat mezopotamskiego zaplecza tego pojęcia zob. J. Lewy, *The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents*, Eretz-Israel 5/1958, s. 21-31.

¹⁸ Szczegóły tamże, s. 268.

zapłacisz, bo ilość pługów on sprzedaje. Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu. Będziesz się bał Boga twego, bo ja jestem Pan, Bóg wasz (25,13-17). W roku jubileuszowym każdy Izraelita wchodził na nowo w posiadanie ojcowizny, którą wcześniej sprzedał bądź utracił popadając w niewolę. Jeszcze raz potwierdza się, że ziemia należy do Boga i z tego względu nie można jej bezpowrotnie utracić. Znamienne, że pamięć o roku jubileuszowym powinna towarzyszyć Izraelitom przez wszystkie pozostałe lata, tak by wiedzieli, ile czasu upłynęło od poprzedniego oraz ile zostało do następnego jubileuszu. Ważny składnik tej pamięci stanowi troska o unikanie wyrządzania jakiegokolwiek krzywdy, widoczna w tym, że oszacowanie własności przeprowadzano w oparciu o uwzględnienie liczby pługów, jakie pozostawały jeszcze do roku jubileuszowego, w którym ziemia musiała wrócić do swojego właściciela. Wszystkie te rozporządzenia stały na straży sprawiedliwości społecznej, której gwarantem był sam Bóg. Ponieważ to On wyprowadził Izraelitów z Egiptu, „domu niewoli”, zatem żaden Izraelita nie mógł pozostawać niewolnikiem na zawsze. W nadziei czekającego go wybawienia powinien być rozpoznawać skuteczność Bożej obecności i opieki, mocą której cały naród został wyzwolony z ucisku.

Po rozporządzeniach, które jeszcze raz nawiązują do roku szabatowego (Kpł 25,18-22), następują prawa, które uzupełniają i konkretyzują wymagania związane z rokiem szabatowym i jubileuszowym. Dotyczą one wykupu własności gruntowej (ww. 23-28), sprzedaży domów (ww. 20-34), pomocy dla ubogich rodaków (ww. 35-38), niewolników Izraelitów (ww. 39-43), obcych niewolników (ww. 44-46) oraz sytuacji, gdy Izraelici stają się niewolnikami u obcych (ww. 47-55). Wszystkie mają na względzie przywracanie zachwianej bądź zaniedbanej sprawiedliwości społecznej. Ich wymowa jest jednoznaczna: *...ziemia, grunt, pole są własnością Boga. Zajmujący tę ziemię ludzie są tylko jej wieczystymi dzierżawcami. Nikt nie może definitywnie sprzedać ziemi. Nikt nie może definitywnie ziemi od kogoś nabyć. W roku jubileuszowym – „joweljaar” – każdy grunt, który w okresie poprzedzającym zmienił swego posiadacza, powraca do swoich pierwotnych „właścicieli”. Każdy*

*powraca do swojego dziedzictwa*¹⁹. Nieco dalej, w Kpł 27,16-25, zostały podane szczegółowe przepisy regulujące zasady szacowania własności gruntowej dziedzicznej i gruntów kupionych z uwzględnieniem perspektywy roku jubileuszowego. Podobna regulacja pojawia się w Lb 36,4, w odniesieniu do dziedzictwa kobiet zamężnych, które w roku jubileuszowym przechodzi na własność pokolenia, do którego kobiety weszły przez małżeństwo.

Skoro obchody roku jubileuszowego są przewidziane na rok następujący po siedmiu pełnych latach szabatowych, zatem Izraelici świętowali wówczas dwa kolejne lata: szabatowy i jubileuszowy. W związku z tym wyłaniają się spore trudności²⁰. Wygląda bowiem na to, że przez dwa kolejne lata – szabatowy i jubileuszowy – nie mogli oni obsiewać swoich pól ani zbierać z nich plonów, podobnie jak nie mogli korzystać z winnic i ogrodów. W każdym pięćdziesiątym roku ziemia albo własność miały powrócić do poprzedniego właściciela bądź jego spadkobierców. Ale gdyby przeszły one w nowe ręce tuż po roku jubileuszowym, prawie pół wieku należałyby do kogoś innego, a zatem ich zwrot wydaje się wręcz niemożliwy. W roku jubileuszowym nie było też w gruncie rzeczy potrzeby uwalniania niewolników, bo przecież wszyscy powinni byli otrzymać wolność w poprzedzającym go roku szabatowym. Z tych względów należy przypuszczać, że rozporządzenia dotyczące roku jubileuszowego po prostu nie były wdrażane w życie. W żadnej z ksiąg historycznych Starego Testamentu, przedstawiających dzieje i życie biblijnego Izraela, nie ma do nich aluzji. W cytowanym wcześniej fragmencie Księgi Nehemiasza jest bowiem mowa o roku szabatowym, nie ma natomiast żadnej wzmianki o roku jubileuszowym.

Wskutek gruntownej transformacji życia żydowskiego, zapoczątkowanej przez rabinów w drugiej połowie I w. po Chr. w odpowiedzi na zaistnienie i okrzepnięcie chrześcijaństwa, biblijne przepisy dotyczące roku szabatowego i jubileuszowego

¹⁹S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 327.

²⁰R. De Vaux, *Ancient Israel*, dz. cyt., s. 175-176.

zostały gruntownie zreinterpretowane. Stało się tak również dlatego, że Żydzi nie mogli ich przestrzegać, gdyż nie mieszkali już we własnej ziemi. Tym niemniej pamięć o nich trwała, zaś w Talmudzie poświęcono im traktat „Szeviit”. Nowa sytuacja, porównywalna z czasami biblijnymi, zaistniała dopiero po utworzeniu w 1948 r. państwa Izrael. O mieszkających tam ortodoksyjnych Żydach mówi się, że przestrzegają biblijnego prawodawstwa²¹. Ale w historii współczesnego państwa Izrael można było dotąd obchodzić tylko jeden rok jubileuszowy i nie wygląda na to, by dotyczące go rozporządzenia biblijne zostały rzeczywiście wdrożone w życie.

Prophetia futuri

W czasach biblijnych rok szabatowy i rok jubileuszowy były obchodzone jedynie przez najgorliwsze grupy i środowiska. Pamięć o nich i ich przestrzeganie, jak wskazują przykłady z czasów Sedecjasza, Nehemiasza i Judy Machabeusza, odżywała zwłaszcza w okresach wielkich napięć i kryzysów narodo-wo-religijnych. Mimo to była ona stale żywa, bo z pokolenia na pokolenie przepisywano teksty z odnośnymi rozporządzeniami, czytano je, rozważano i objaśniano. Nawet jeżeli Izraelici ich nie zachowywali, traktowali je jako godny starań ideał, o którym nie wolno było zapomnieć. Zatem przepisy dotyczące jubileuszy nie tyle odzwierciedlały rzeczywistość, ile raczej miały ją kształtować. Właśnie na tym wyrazistym ukierunkowaniu ku przyszłości, którą stale trzeba zmieniać na lepsze, polegał profetyczny wymiar starotestamentowych jubileuszy.

Zasadniczym aspektem wymiaru profetycznego stało się postępujące uduchowienie idei jubileuszów. Można je zaobserwować już w Biblii Hebrajskiej, w której – jak widzieliśmy – rok szabatowy i rok jubileuszowy są postrzegane jako okoliczność sprzyjająca radykalnej naprawie niewłaściwej sytuacji ekonomicznej i społecznej oraz przywróceniu zachwianej bądź

²¹ Zob. hasło *Sabbatical year*, w: D. Cohn-Sherbok, *The Blackwell Dictionary of Judaism*, Oxford 1992, s. 469.

utraconej sprawiedliwości. Przede wszystkim chodzi o sprawiedliwość społeczną, lecz o motywacji religijnej i teologicznej: nie wolno dopuszczać do zniewolenia ani go tolerować, skoro cały naród został wyswobodzony z Egiptu i obdarzony darem wolności. Liturgiczne przeżywanie epopei Wyjścia odbywało się w corocznych obchodach Święta Paschy, dzięki którym każde kolejne pokolenie Izraelitów przeżywało na nowo to, czego doświadczyli ojcowie. W uroczystym świętowaniu Paschy wszyscy Izraelici byli sobie równi, zatem sytuacja zniewolenia bądź krzywdzącego uzależnienia od siebie innych współbraci była postrzegana jako rażąca krzywda i wymagająca naprawy niesprawiedliwości.

To współodczuwanie i wrażliwość na niedolę współbraci pogłębiły się w kontekście wygnania babilońskiego, gdy w VI w. wygnańcy z Judy i Jerozolimy znowu doświadczyli zniewolenia i ucisku. Gdy po kilkudziesięciu latach wygnanie zakończyło się, nowych rysów nabrały też zapatrywania związane z rokiem jubileuszowym: chodzi o każde wyzwolenie, a przede wszystkim to najgłębiej pojęte – jako wyzwolenie z niewoli zepsucia, zła i grzechu. W trzeciej części Księgi Izajasza wyraźnie widać ów duchowy wymiar wyzwolenia:

*Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił.
Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim,
by opatrywać rany serc złamanych,
by zapowiadać wyzwolenie (hebr. „deror”) jeńcom i więźniom [swobodę;
aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego [Boga;
aby pocieszać wszystkich zasmuconych (Iz 61,1-2).*

Dominuje tu element teologiczny, wiążący się z nadziejami mesjańskimi biblijnego Izraela²², zaś hebr. „deror” odnosi się nie do niewolników, lecz do jeńców i wszystkich uciśnionych.

²²Na temat nadziei i zapowiedzi mesjańskich zob. syntetycznie W. Chrostowski, *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998, s. 149-164.

Także wtedy, gdy rok jubileuszowy pozostawał bardziej w sferze idei niż rzeczywistości, взгляд na niego sprzyjał zachowaniu i przywracaniu równości między wszystkimi Izraelitami. Korzystali z tego ludzie ubodzy i biedni, pozbawieni własności bądź nawet wolności osobistej. Nawet jeżeli ich położenie doraźnie nie zmieniało się w radykalny sposób, zarówno oni jak i ich rodacy, od których byli uzależnieni, wiedzieli przynajmniej, że może i powinno być inaczej. Pamięć o jubileuszach zawierała doniosłe przesłanie, że położenie biednych zasługuje na współczucie, odmianę i pomoc. Z kolei możni i bogaci słyszeli wezwania do solidarnego otwarcia się na potrzeby biednych. Dzięki temu istniejące wówczas dysproporcje społeczne i ekonomiczne były postrzegane tak, jak powinny, to znaczy jako sytuacja niewłaściwa i wymagająca zmiany. Rozwarstwienie społeczne nie przekreślało więc podstawowej równości wszystkich Izraelitów wobec Boga oraz wobec siebie nawzajem. Biedni, cierpiąc niedostatek i brak wolności osobistej, mogli – powołując się na wolę Boga – nieustannie upominać się o należne im prawa. Zakładało to również konieczność sprawowania sprawiedliwej władzy w kraju. Obowiązkiem rządzących było wspieranie „ubogiego, sieroty i wdowy”, czyli tych, którzy byli najślabi i zdani na innych. Odpowiedzialność za realizację tego zadania spoczywała na przywódcach politycznych i religijnych zobowiązanych do trwałej wierności Prawu Bożemu. Również w tej dziedzinie widoczny jest ukierunkowany na przyszłość wymiar profetyczny:

*O Boże, przekaz swój sąd królowi
i Twoją sprawiedliwość synowi królewskiemu.*

*Niech sądzi sprawiedliwie Twój lud
i ubogich Twoich – zgodnie z Prawem!*

Niech góry przyniosą ludowi pokój, a wzgórza –

[sprawiedliwość.

Otoczy opieką uciśnionych z ludu, ratować będzie dzieci

[ubogich,

a zetrze ciemności (...).

Wyzwoli bowiem wołającego biedaka

i ubogiego, i bezbronного.

*Zmiłuj się nad nędzarzem i biedakiem
i ocali życie ubogich:
uwolni ich życie od krzywdy i ucisku,
a krew ich cenna będzie w jego oczach (Ps 72/71/, 1-4, 12-14).*

Naprawianie krzywd i niesprawiedliwości stanowiło przede wszystkim zadanie sędziów. Zaniedbując te obowiązki, sprzeniewierzali się swojemu powołaniu oraz temu, czego Bóg od nich oczekiwał:

*Dokądże będziecie sądzić niegodziwie
i trzymać stronę występnych?
Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym,
wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu!
Uwolnijcie uciśnionego i nędzarza,
wyrwijcie go z ręki występnych (Ps 82,2-4).*

Nie wolno więc zwlekać z przywracaniem sprawiedliwości i naprawą krzywd, bo zawsze jest to pilne zadanie na dzisiaj. Mimo to w takich wezwaniach przejawia się wołanie o sprawiedliwość skierowane ku przyszłości, przede wszystkim tej, jaką zamierzył i urzeczywistni Bóg, w czym znajduje wyraz właściwy dla Starego Testamentu dynamizm mesjański. Wynika z tego, że nadzieje mesjańskie karmiły się pamięcią o jubileuszach oraz kształtowały tę pamięć. Należy się słusznie domyślać, że szczególnie sprzyjającą okoliczność stanowiła liturgia. Teksty ksiąg świętych były wtedy czytane, rozważane i komentowane, a jeżeli codzienna rzeczywistość pozostawała w rażącej niezgodzie z nimi, podawane objaśnienia tym bardziej były zorientowane ku przyszłości zamierzonej przez Boga. Żaden tekst biblijny regulujący poszczególne aspekty jubileuszu nie poszedł w zapomnienie. Co więcej, z każdym wiązano nadzieje na zaprowadzenie przez Boga nowego porządku, zaś liturgia te nadzieje podtrzymywała, wyrażała i ożywiała.

Idealizacja jubileuszy jest też widoczna w Septuagincie, czyli Biblii Greckiej, na którą składają się greckie przekłady ksiąg świętych napisanych po hebrajsku i aramejsku oraz księgi, które pierwotnie powstały bądź zachowały się w języku greckim.

Septuaginta, opracowana w Aleksandrii między połową III a połową I w. przed Chr., była dziełem judaizmu hellenistycznego. Przekładu dokonali Żydzi dla Żydów, aby wyrazić i budować ich wiarę²³. Jest to więc w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia Grecka, mająca własną tożsamość, odczytywana niegdyś w synagogach, objaśniana i komentowana, a także przyjęta przez Kościół apostołski i obficie wykorzystywana przez autorów Nowego Testamentu. Odzwierciedla ona postęp teologiczny, jaki dokonał się i został usankcjonowany w biblijnym Izraelu w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej. A ponieważ zawarte w niej idee i koncepcje teologiczne znalazły się w Nowym Testamencie, można słusznie powiedzieć, że stanowi ona bezcenną „*praeparatio Evangelica*”.

Biblia Grecka powstała w diasporze żydowskiej w Egipcie, a więc w środowisku pod wieloma względami odmiennym od judaizmu palestyńskiego. Tamtejsi Żydzi nie mogli przestrzegać wszystkich przepisów Prawa, ponieważ żyli w otoczeniu pogańskim i byli od niego mocno zależni. Nie mogli też sobie pozwolić, nawet gdyby bardzo tego chcieli, na świętowanie roku szabatowego bądź jubileuszowego. A przecież i oni posługiwali się tekstem ksiąg świętych, w którym znajdowali odpowiednie regulacje. W ich sytuacji też wymagały one komentarza, reinterpretacji i aktualizacji dostosowanej do konkretnego położenia i warunków. Olbrzymią pomocą była wtedy zasada hermeneutyczna, zgodnie z którą jeden trudny tekst Pisma Świętego musiał być czytany i objaśniany w świetle całej Biblii. Na jej podstawie teksty Pięcioksięgi objaśniano przez pryzmat orędzia zawartego w księgach prorockich i mądrościowych, dzięki czemu zyskiwały one nową żywotność i znaczenie. Co się tyczy jubileuszów, rzeczywistość pokazywała, że teksty Pięcioksięgi nie były wdrażane w życie. A przecież musiały one mieć głęboki sens, zaś ich przesłanie nie mogło się zdezaktualizować. Skoro tak, ich sens stawał się widoczny właśnie dzięki odwoływaniu się do nauczania proroków.

²³ Szerzej tamże, s. 114-130.

We wszystkich sześciu przypadkach, gdy w księgach prorockich występuje hebr. „deror”, czyli „wyzwolenie”, w Septuagincie jest ono tłumaczone jako „aphesis”, „odpuszczenie”²⁴. Zgodnie z tym holistycznym pojmowaniem Biblii również tekst Kpł 25,10 jest tłumaczony przez pryzmat orędzia Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza, a więc występujące w nim hebr. „deror” zostało przetłumaczone przez „aphesis”. Skoro greckie „odpuszczenie” wyraża treść hebrajskiego słowa „jubileusz”, zatem najważniejszym celem jubileuszu jest powszechne darowanie, odpuszczenie. W innych przypadkach hebr. rzeczownik „deror”, związany z rokiem szabatowym i jubileuszowym, jest w Biblii Greckiej tłumaczony w sensie ekonomicznym i społecznym, jako „eleutheria”, czyli „wyzwolenie”, „wolność”. W starotestamentowym pojmowaniu i przeżywaniu norm prawnych dotyczących jubileuszów widać znamioną biegunowość: z jednej strony stanowią one fundament rozwijającej się wrażliwości społecznej, która zostanie podjęta i rozwinięta w Nowym Testamencie, natomiast z drugiej – chodzi o perspektywę idealną, która jako „prophetia futuri”, czyli proroctwo przyszłości, staje się coraz wyraźniej zapowiedzią radykalnie nowego wyzwolenia. Ma ono polegać na darowaniu, odpuszczeniu wszelkich długów i win, a zatem liczy się nie tylko wrażliwość społeczna i ekonomiczna, lecz i perspektywa głęboko duchowa. Takiego powszechnego darowania bądź odpuszczenia może dokonać tylko obiecany przez Boga Mesjasz.

Starotestamentowa tradycja jubileuszów znalazła wypełnienie w życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Na samym początku działalności publicznej udał się On do synagogi w swoim rodzinnym mieście Nazarecie, gdzie powstał, aby czytać: *Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane:*

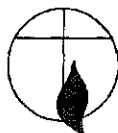
*„Duch Pański spoczywa na Mnie,
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,
abym ubogim niósł dobrą nowinę,*

²⁴R. North, *deror*, dz. cyt., s. 267.

więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie, abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,17-19).

W Liście Apostolskim „Tertio Millenio Adveniente”, wydanym w związku z przygotowaniami do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Jan Paweł II napisał: *Słowa Proroka odnoszą się do Mesjasza. „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli (Łk 4,21) – powiedział Jezus, dając poznać, że to On jest tym zapowiadzanym przez Proroka Mesjaszem, że wraz z Nim rozpoczął się „czas” szczególnie upragniony. Nadszedł czas zbawienia, „pełnia czasu”. WSZYSTKIE JUBILEUSZE ODNOSZĄ SIĘ PONIEKĄD DO TEGO „CZASU”, ODNOSZĄ SIĘ DO MESJAŃSKIEJ MISJI CHRYSZTUSA. To On przybył jako „namaszczone Duchem Świętym”, jako „poślany od Ojca”. To On głosi ubogim Dobrą Nowinę, przynosi wolność tym, którzy są jej pozbawieni, wyzwala uciśnionych, a niewidomym przywraca wzrok (por. Mt 11,4-5; Łk 7,22). W ten sposób Chrystus urzeczywistnia „rok łaski od Pana”, ogłaszając go nie tylko słowem, ale przede wszystkim swymi czynami. Jubileusz, czyli „rok łaski od Pana”, jest CHARAKTERYSTYCZNĄ CECHĄ DZIAŁALNOŚCI JEZUSA, a nie tylko chronologicznym określeniem trwania tej działalności („Tertio Millenio Adveniente”, nr 11).*

Znamienne, że szczególne miejsce dokonanej przez Jezusa uroczystej proklamacji wypełnienia się starotestamentowej tradycji jubileuszów stanowi liturgia. Właśnie podczas niej Jezus czyta i autorytatywnie objaśnia tekst z Księgi Izajasza o „obwoływaniu roku łaski od Pana”. Ten liturgiczny aspekt tradycji jubileuszów zachowuje aktualność. W Liście „Tertio Millenio Adveniente” czytamy: *Jubileusz jest dla Kościoła takim właśnie „rokiem łaski”, rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej (nr 14).*



BARBARA GRUSZKA-ZYCH*

klasztor kontemplacyjny (Stary Sącz)

rozmównice w klasztorze sióstr klarysek są trzy
olbrzymie kaplice jadalne ze stołami pośrodku
a przy każdym siedzi święta Kinga
jedna zamyślona z obrazu kanonizacyjnego
druga przerażona Matejki nie zachęca do posiłku
dlatego obok przygotowano pokój do spania
żeby od lęku uciec w objęcia pościeli
za gęstymi kratami przez które widać albo jedno oko
albo wargi albo splecione dłonie nigdy całą postać
przechodzi poruszając się w zwolnionym filmie
mojej żrenicy bo klatki krat zniekształcają też ruchy
siostra Salomea widzę z niej w całości tylko młody głos
przez wąski otwór takie metalowe drzwiczki piecyka
przesuwa do mnie tacę zastawioną talerzami i garnkami
unoszącą się po obu stronach parą z gorących ziemniaków
metafizycznym tchnieniem doczesności
oblukiem z którego mówią ręce siostry
zdzierającej tajemnicę ziemistej skórki
woda obmywająca ofiarne bulwy ogień gazowego piecyka
zmiękczaący ich wnętrza tak w sam raz abym mogła posilić
mój przyzwyczajony do regularnej kontemplacji pokarmów
żołądek tylko w tym dorównuję systematycznością
siostronom przestrzegającym ustalonych godzin modlitwy
oddzielonej od Boga kratami koniecznego jedzenia

*II nagroda w Konkursie Poetyckim im. Z. Herberta „O liść konwalii” w 1999 r.
w Toruniu (red.).

śliwki

kupiłam ostatniego sierpnia ciemne śliwki
słodkie od słońca granatowe pszczoły
rozłazące się w przeźroczystej siatce
łapałam je pojedynczo i wkładałam do ust
wilgotne wargi uchylonego mięszu
dotykały mojego języka szepcząc ostatnie słowa
tryskający sokiem akt strzelisty miazdzonego owocu
obecnego ostatkiem sił tak jak uczepione
rzucanej przez wiatr kartki nekrologu
nazwisko znajomego zatrzymane na moich półbutach
sześćdziesiąt trzy lata na odartym skrzydle papieru
jutro zostanie pochowany na cmentarzu parafialnym
pod rozłożystymi gruszami i śliwami którym co roku
przycinają konary bo zasłoniłyby całe niebo nie pozwalając
duszom przedostać się w górę on też dbał o porządek
układał własne życie jak równo rąbane kawałki drewna
zwykle o tej porze każdego roku wyjeżdżał samotnie
łowić ryby spał na dworze przestawał się denerwować
że cały jego czas spłonie kiedyś nie ogrzewając nikogo
zrywał śliwki do wiklinowych koszów i dowoził
w nich do domu czarne mięso lata składane w słojach
zamkniętych białą pieczęcią cukru dziś trzeba ją zerwać
żeby odczytać szyfr jego palców jutro
złożą je w ziemi ja też wrzucę w nią grube pestki
pofałdowane wewnętrzne oczy owoców
może wyśledzą jego zmienioną w cieniu twarz

* * *

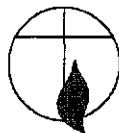
podalam tacie ciasto obsypane orzechami ziemnymi
na stół spadł jeden z nich słodki okruszek całości
przecinek w zdaniu o kremie polewie i rodzynekach
a także odpoczynku po obiedzie uczcie podniebienia
czasie darowanym na zabawę języka z zębami
zamiast słów jedzenie po kawałku dopełnianie siebie
światem upieczonym na blasze w czworobocznej formie
uniesionym przez tatę do ust w pokornym geście komunii

* * *

mój tata mógł wreszcie
porozmawiać z profesorem
teologii Uniwersytetu w Louvain
o sądzie ostatecznym
na pytanie jakim w niebie
będziemy mówili językiem
profesor znający ich osiem
odpowiedział że polskim
a niebo to wszystko
co na ziemi niedopowiedziane
i zamilkł
a tata zbierający dowody
na istnienie Boga zdziwił się
że nie dostanie ani jednego
dokumentu więcej
do swojej związanej teczki
która opuściła dwa
płócienne wąsy tasiemek
przestając wierzyć w sens
przechowywania tajemnicy
za papierowymi ścianami

ksiądz profesor przyznaje się do pisania wierszy

ksiądz z rękami porośniętymi ciemnymi włoskami
śladem po małpie psującym szlachetny obraz
od pięćdziesięciu lat poślubiony Panu Bogu
zachował smukłą sylwetkę niebrzemiennej służebnicy
pod czarną sukienką ukrywającej palce nóg uda pępek
które niekiedy budzą się niespokojnie słowami wiersza
powstającego na poważnej stronie egzegezy Nowego
Testamentu a może to najdosłowniejszy wykład
ludzkiej miłości zdanie wyciągające po omacku wargi
nieśmiało złożone do pocałowania Dalszego Ciągu



Krzysztof Renik

Papież w Indiach (I)

Przygotowaniom do wizyty Jana Pawła II w Indiach, wizyty, która odbyła się w dniach od 5 do 8 listopada 1999 r., towarzyszył pewien niepokój. Napływające z Indii informacje sugerowały, iż w trakcie papieskiej pielgrzymki można będzie spodziewać się protestów, demonstracji, że przebieg wizyty apostolskiej zostanie zakłócony przez radykalnie nacjonalistyczne ugrupowania hinduistyczne. Jeszcze na długo przed rozpoczęciem pobytu papieża w Indiach organizacje te głośno i hałaśliwie zapowiadały, iż protesty odbędą się bez względu na stosunek władz państwowych do papieża. A trzeba od razu powiedzieć, że władze państwowe Indii traktowały wizytę Ojca Świętego w New Delhi jako wizytę państwową, jako wizytę głowy państwa watykańskiego.

Wbrew tym wszystkim niepokojom czterodniowy pobyt Jana Pawła II na ziemi indyjskiej przebiegał bez zakłóceń. Papież został przyjęty w New Delhi godnie, można nawet powiedzieć – życzliwie, choć bez nadmiernego entuzjazmu, choćby takiego, jaki towarzyszy wizytom papieskim w krajach, gdzie chrześcijaństwo ma znacznie młodsze korzenie aniżeli w Indiach.

Dla obserwatora papieskiej wizyty ważna wydaje się przede wszystkim odpowiedź na trzy zasadnicze pytania. Po pierwsze, jakie przyczyny sprawiły i sprawiają nadal, że wspólnoty chrześcijańskie w Indiach, mimo blisko dwutysiącletniej tradycji, ciągle stanowią w tym kraju mniejszość zanurzoną, nawet nie w morzu, ale w oceanie hinduizmu? Po drugie, co sprawia, że w okresie ostatnich kilku lat nasiliły się w Indiach akty niechęci, a nawet terroru, skierowane przeciw chrześcijanom? Po trzecie, co sprawiło, że nie bacząc na owo mniejszościowe usytuowanie chrześcijaństwa w Indiach oraz na złożoną tkankę stosunków chrześcijańsko-hinduistycznych, Watykan za miejsce ogłoszenia adhortacji apostolskiej „Kościół w Azji”, adhortacji będącej podsumowaniem obrad Synodu Biskupów poświęconego Azji, obrał właśnie Indie, a ściślej New Delhi, stolicę tego kraju? I do tego jeszcze, dlaczego ogłoszenie tej adhortacji odbyło się w przeddzień największego święta hinduistycznego kalendarza liturgicznego, w przeddzień festiwalu światła, czyli uroczystości Diwali? Nieodpatrzenie watykańskiej dyplomacji, czy posunięcie świadome i głęboko przemyślane?

Chrześcijaństwo czasów apostolskich

W relacjach z ostatniego pobytu Jana Pawła II w Indiach rzadko można było znaleźć wzmiankę o tym, że chrześcijaństwo w tym kraju sięga czasów apostolskich. Jakoś dziwnie jednomyślnie obserwatorzy tej wizyty nawiązywali przede wszystkim do misji portugalskich w Goa z początku XVI-stulecia, które przyniosły Indiom katolicyzm obrządku łacińskiego. A przecież w tamtym okresie istniały już od kilkunastu wieków dobrze zakorzenione wspólnoty katolickie obrządków wschodnich na południu Indii, dokładniej – w dzisiejszym stanie Kerała na wybrzeżu malabarskim. Upatrywanie korzeni chrześcijaństwa w Indiach w działalności kleru portugalskiego z okresu XVI w. świadczy o dalece europocentrycznym postrzeganiu tego wszystkiego, co dało początek gminom chrześcijańskim na ziemiach subkontynentu indyjskiego. W rzeczywistości bowiem korzeni indyjskiego chrześcijaństwa należy szukać na Bliskim Wschodzie, a nie w Europie. Indie poznały Ewangelię nie za pośrednictwem Europy. Znały ją znacznie wcześniej dzięki bezpośredniemu przekazowi płynącemu z ziem Bliskiego Wschodu.

Historycy nie są zgodni co do daty powstania pierwszych gmin chrześcijańskich w południowych Indiach. Według jednych Dobrą Nowinę przyniósł do Indii św. Tomasz Apostoł w 52 r. po Chrystusie. Wedle innych źródeł, początku pierwszych gmin chrześcijańskich na Malabarze należy szukać w IV w. po Chrystusie, kiedy to za pośrednictwem człowieka również imieniem Tomasz, ale będącego kupcem z Bliskiego Wschodu, mieszkańcy południowego wybrzeża subkontynentu indyjskiego dowiedzieli się o działalności i orędziu Mistrza z Nazaretu. Rzecz jasna, współcześni chrześcijanie z południowych Indii chętniej wywodzą swe korzenie z działalności apostołskiej św. Tomasza, aniżeli z przekazu przyniesionego przez Tomasza kupca. Dla historyków, ustalenie rzeczywistych początków indyjskiego chrześcijaństwa jest z pewnością zadaniem fascynującym, publiczście wystarczy stwierdzenie, że Ewangelia jest znana na ziemiach subkontynentu indyjskiego od blisko dwóch tysiącleci.

Z tego wynika oczywiście, iż chrześcijaństwo w Indiach nie jest wyłącznie efektem działalności europejskich misjonarzy z Portugalii, czy innych krajów naszego kontynentu. Więcej nawet – jego początki nie są w najmniejszym stopniu związane z europejskim modelem cywilizacyjnym. Pierwotne południowo-indyjskie chrześcijaństwo ma rodowód azjatycki, a bliższa jego znajomość pozwala wyraźnie dostrzec, że katolicyzm obrządków wschodnich jest w południowych

Indiach głęboko wtopiony w tradycyjną tkankę indyjskiego modelu cywilizacyjnego tych obszarów.

Wschodni, a ściślej wschodniosyryjski, charakter chrześcijaństwa w południowych Indiach oraz ścisłe związki chrześcijan indyjskich z ośrodkami myśli nestoriańskiej i jakobickiej miały się po latach położyć smutnym cieniem na losach gmin chrześcijańskich w Kerali. Zanim to jednak nastąpiło, chrześcijaństwo na południu Indii rozwijało się intensywnie, powstawały coraz liczniej kościoły i kaplice. Wedle miejscowej tradycji siedem pierwszych budynków sakralnych zbudowano za sprawą św. Tomasza Apostoła. Dzisiaj nie ma już na to żadnych świadectw archeologicznych. Trudno się temu dziwić. Tropikalny klimat Malabaru nie sprzyja trwałości murowanych budowli. Kosmas Indikopleustes, mnich z góry Synaj, potwierdza jednak w swej „Topografii chrześcijańskiej” (520–525) istnienie w Kerali budowli kościelnych już w VI w. Co ciekawe, twórcy tych budowli nie naśladowali rzymskiej lub bliskowschodniej architektury sakralnej, mimo że kontakty z Bliskim Wschodem były nader ożywione. Miejscowi budowniczowie adaptowali do potrzeb kultu chrześcijańskiego wzory hinduistycznej architektury sakralnej. Były to zatem budowle świadomie nawiązujące do tradycji miejscowych. Nie były wzniesione wedle wzorów przeniesionych sztucznie z pozaindyjskiego kręgu kulturowego. O tym, jak silne były związki tej architektury z miejscową tradycją, najlepiej świadczy fakt, iż Vasco da Gama przybywszy na początku XVI w. do Kerali pomylił hinduistyczną świątynię bogini Kali z miejscowym kościołem.

Wraz ze wzrastającą liczebnie społecznością chrześcijańską, wraz z coraz większą liczbą kościołów i chrześcijańskich budowli sakralnych wzrastało także znaczenie ekonomiczne i polityczne wspólnoty chrześcijańskiej. Oczywiście chrześcijanie, zarówno ci, którzy przybyli z Bliskiego Wschodu, jak i ludność miejscowa, która przyjęła nową wiarę, znaleźli się poza tradycyjnym systemem kastowym regulującym w sposób szczególnie rygorystyczny życie społeczne południa Indii. Mimo to członkowie społeczności chrześcijańskiej znajdując się poza systemem kastowym uzyskali stosunkowo szybko ważne miejsce w życiu społecznym Kerali, a właściwie owych licznych księstw tworzących niegdyś to, co dzisiaj stanowi stan Kerała. O ważnym miejscu chrześcijan w życiu publicznym południa Indii w pierwszym tysiącleciu świadczą przywileje, które wspólnota ta otrzymywała od miejscowych władców. Południowoindyjscy chrześcijanie mogli, na przykład, wykorzystywać w kościelnej praktyce liturgicznej przedmioty, których użycie zarezerwowane było do sprawo-

wania obrządków religijnych w świątyniach hinduistycznych. Za zgodą miejscowych władców przedmioty te: parasole, pióropusze, wachlarze z pawich piór, ozdobne miotłki wykonane z sierści himalajskich jaków, a także hinduskie świątynne instrumenty muzyczne, jak bębny, gongi, piszczałki – mogły być używane w obrzędowych praktykach chrześcijan. Świadczy to zresztą nie tylko o znaczeniu wspólnoty chrześcijańskiej w życiu publicznym południowych Indii w tamtym okresie, ale także o daleko posuniętej inkulturacji wschodniego chrześcijaństwa w południowych Indiach.

Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że do czasu przybycia do Indii Portugalczyków wspólnoty chrześcijańskie zdążyły się na trwałe usadowić w krajobrazie życia społecznego Kerali. Chrześcijanie położyli, na przykład, ogromne zasługi w rozwoju miast leżących na Malabarze. Zorganizowani w bractwa handlowe byli głównymi animatorami handlu z krajami Bliskiego Wschodu, który w dużym stopniu przyczyniał się do urbanizacji Kerali, a także do rozwoju miejscowej gospodarki rolnej i plantacyjnej. Jednym z najważniejszych źródeł dochodu chrześcijan przez wiele stuleci pierwszego tysiąclecia był handel pieprzem. Co ciekawe, dla średniowiecznej Europy istnienie gmin chrześcijańskich w południowych Indiach nie było tajemnicą. O udziale chrześcijan w życiu publicznym południowych Indii dowiadywała się ona z zapisków ówczesnych żeglarzy i podróżników. Istnienie gmin chrześcijańskich na tych, tak przecież odległych od kontynentu europejskiego, obszarach było wówczas uważane za naturalne i nie zaskakiwało przybywających tam co jakiś czas Europejczyków.

Dzisiejsza niepamięć o południowoindyjskim, wschodnim, chrześcijaństwie jest, powtórzmy to raz jeszcze, przejawem daleko posuniętego europocentryzmu. Jest jednocześnie zubożeniem barwnej tradycji indyjskiego chrześcijaństwa.

Gdy polityka miesza się z ewangelizacją

W demonstracjach, które odbywały się na kilkanaście dni przed przybyciem Jana Pawła II do New Delhi skrajnie nacjonalistyczne ugrupowania hinduistyczne żądały od papieża przeprosin za – jak twierdziły – przymusowe i niekiedy okrutne w przeszłości nawracanie Hindusów na chrześcijaństwo. Żądania te dotyczyły czasów, w których do Indii przybyli Portugalczycy i podjęli w Goa na początku XVI w., oprócz działalności kolonizacyjnej, także pracę ewangelizacyjną – zarówno w tym rejonie, jak i dalej na południe, na obszarze

Malabaru. Czy żądania te były zasadne? Czy zostały sformułowane pod właściwym adresem? Czy były podyktowane troską o wyjaśnienie w duchu dialogu trudnych momentów wspólnej historii? Czy może raczej podsuwała je bieżąca koniunktura polityczna?

Aby odpowiedzieć na te pytania nie od rzeczy będzie choć kilkoma kreskami zarysować XVI-wieczne dzieje portugalskiej i facińskiej obecności na ziemiach subkontynentu indyjskiego.

Przybyli do Indii na przełomie XV i XVI w. Portugalczycy szybko zdobyli dominację nad ziemiami subkontynentu indyjskiego leżącymi na zachodnim wybrzeżu, właśnie w Goa i na Malabarze. Ten pierwszy obszar miał się stać wkrótce szczególnie silnym bastionem portugalskiej obecności w Indiach. Jego zdobycie w 1510 r. przez Alfonso de Albuquerque było ogromnym zwycięstwem Europejczyków. Opis zdobywania Goa autorstwa Albuquerquego – zamieszczony w liście do portugalskiego króla – przedstawia klasyczny przykład krwawego i okrutnego działania europejskich kolonizatorów na terenie Indii. Działania portugalskich zdobywców z pewnością nie przynoszą chluby europejskiemu modelowi cywilizacyjnemu, nie przynoszą także chluby europejskim chrześcijanom, którzy w podboju tym brali udział.

W krótkim czasie po tamtych wydarzeniach Portugalczycy postanowili zaspokoić w Indiach swe ambicje imperialne. Obejmowały one stopniowy podbój całych południowo-zachodnich obszarów subkontynentu oraz kształtowanie ich na modłę europejską. Tu właśnie tkwi geneza tragicznych dla indyjskich chrześcijan wydarzeń. Pozostając przez całe lata bez bezpośredniej łączności z Rzymem i papieństwem, nie zdawali sobie oni sprawy, jak wielkie różnice dzielił ich Kościół od Kościoła rzymskiego. Wywodzili się przecież z Kościoła wschodniosyryjskiego i ich zwyczaje religijne, ich liturgia różniły się znacznie do tego, z czym przybywali do Indii Portugalczycy. Nestoriańska tradycja Kościoła w Indiach rzucała na indyjskich chrześcijan podejrzenie o herezję. I choć można przypuszczać, że dla przeciętnego wyznawcy chrześcijaństwa w ówczesnych Indiach spory teologiczne na temat natury Chrystusa nie były problemem najbardziej istotnym, to właśnie to zagadnienie wpłynęło na niechętny, a potem wrogi stosunek katolików portugalskich do chrześcijaństwa indyjskiego. Dla Portugalczyków miejscowi chrześcijanie byli po prostu heretykami, których należało ponownie nawrócić. Przybysze z Europy nie umieli zrozumieć specyfiki chrześcijaństwa wschodniego, nie potrafili dostrzec tkwiących w nim wartości, nie umieli wreszcie zauważyć, że chrześcijaństwo w Indiach zapuściło już bardzo głęboko korze-

nie. Portugalczycy byli dziećmi własnej epoki – epoki skrajnie eurocentrycznej. Tak rozpoczął się dramatyczny proces latynizacji Kościoła indyjskiego. Proces, w wyniku którego doszło do tragicznych rozłamów w obrębie jednolitej do tego czasu wspólnoty chrześcijan indyjskich.

Początek tym rozłomom dał synod w Diamper zwołany przez arcybiskupa Goa, Aleksego de Menezis w 1599 r. Synod w Diamper rozpoczął wielowiekowy proces latynizacji Kościoła w Indiach. Jego uchwały miały upowszechnić na ziemiach subkontynentu rzymski model katolicyzmu. Jedyny, jaki byli w stanie zaakceptować Portugalczycy i portugalski kler tamtych czasów. Z punktu widzenia Portugalczyków synod zakończył się sukcesem. Potępiono błędne poglądy Nestoriusza, wprowadzono obowiązek celibatu, zgodzono się na bezwarunkowe posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, uznano prawo inkwizycji do działania w Indiach, a także spalono większość starych pism kościelnych, w których mogły się kryć treści heretyckie.

Siła tradycji okazała się jednak znacznie silniejsza aniżeli wszelkie dekrety synodalne. Nie mogąc się pogodzić z utratą własnej – prawie, a może i ponad, tysiącletniej – tradycji religijnej, chrześcijanie południowych Indii zaczęli się buntować przeciw władzy Rzymu oraz swemu nowemu zwierzchnikowi, którym miał być na mocy odpowiedniej bulli papieskiej arcybiskup Goa. Sytuację komplikował fakt, iż Watykan jeszcze w 1493 r. dał królowi portugalskiemu zezwolenie na prowadzenie m.in. w Indiach misji patronackiej, czyli zależnej bezpośrednio od króla. W ten sposób Rzym pozbawił się pełnego wpływu na działalność misyjną prowadzoną przez duchownych z Portugalii na obszarze subkontynentu indyjskiego.

Mimo dążenia do unifikacji indyjskiego chrześcijaństwa Portugalczycy nie byli w stanie zapobiec rozłomom. Od początku XVII w. wśród chrześcijan południowych Indii dochodzi coraz częściej do podziałów. Opis tego rozdziału dziejów chrześcijaństwa w Indiach mógłby rozwinąć się w całkiem pokaźny szkic. Szkic taki byłby świadectwem, iż Europejczycy zamiast chrystianizować Indie, nieść mieszkającym tam ludziom Ewangelię, chcieli przede wszystkim europeizować ziemię subkontynentu, a pragnienie politycznych podbojów i politycznej dominacji przysłaniało rzeczywistą działalność ewangelizacyjną. Wraz bowiem z upadkiem kolonialnej potęgi portugalskiej, na ziemię indyjską zaczęli przybywać Holendrzy, a następnie Anglicy. Także i oni przynosili ze sobą tradycję chrześcijańską – oczywiście głównie protestancką. Niesnaski i nieporozumienia, a także i rywalizacje pomiędzy chrześcijanami przybywającymi

z Europy osłabiały działalność ewangelizacyjną. Powstawały nowe Kościoły i związki wyznaniowe o rodowodzie chrześcijańskim. Współczesna mozaika indyjskiego chrześcijaństwa, jego współczesne podziały, to bolesny spadek po latach europejskiej penetracji ziem subkontynentu indyjskiego.

Chrześcijaństwo w południowych Indiach, przede wszystkim w Kerali, jest kontynuacją praktycznie wszystkich wpływów chrześcijańskich, które podczas dwóch tysiącleci zaznaczyły się w Indiach. Są tam zatem wspólnoty należące do rodziny Kościołów protestanckich, są wspólnoty anglikańskie (na przykład bardzo aktywny Kościół Południowych Indii), są Kościoły wschodnie nie pozostające w łączności z Rzymem (na przykład Malankarski Syryjski Kościół Prawosławny, Kościół Syryjski Mar Thoma z Malabaru), są wspólnoty chrześcijan tradycji wschodniej uznające zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej i pozostające przy swej starej, wschodniej tradycji liturgicznej i obrzędowej (unicki Kościół syro-malabarski i unicki Kościół syro-malankarski), są wreszcie – co naturalne – wspólnoty katolickie tradycji łacińskiej.

Starodawne i burzliwe dzieje chrześcijaństwa w Indiach nie znajdują żadnego odbicia w liczebności wspólnot chrześcijańskich istniejących w tym kraju dzisiaj. Chrześcijanie bowiem stanowią około 2,8% społeczeństwa indyjskiego, czyli około 28 mln w liczącym około miliarda ludzi społeczeństwie Indii. Katolików wszystkich tradycji jest niecałe 2%, czyli poniżej 20 mln. W kategoriach europejskich to oczywiście dużo, w zestawieniu z liczebnością mieszkańców subkontynentu indyjskiego – niewiele.

Jak to się stało, że postępy w chrystianizacji ludów zamieszkujących ziemie subkontynentu indyjskiego są w gruncie rzeczy tak znikome, dlaczego wiadomość o Chrystusie z takim trudem dociera do Hindusów, dlaczego jednym z ważniejszych przesłań papieskich w New Delhi w 1999 r. było wołanie o to, by trzecie tysiąclecie stało się tysiącleciem Chrystusa na kontynencie azjatyckim? Czy słabym postępem ewangelizacji w Indiach winne są tylko smutne podziały pomiędzy chrześcijanami żyjącymi w tym kraju, czy też powody tego stanu rzeczy kryją się gdzieś głębiej? Dla obserwatora wizyty apostołskiej Jana Pawła II w Indiach w listopadzie 1999 r. były to pytania zasadnicze.

Philip Earl Steele

Oblicza Ameryki: religia – społeczeństwo – polityka (dokończenie)^{*}

Czas wreszcie na wyjaśnienie terminologii. Otóż pisząc „ewangelicy-starowiercy”, „tradycyjni ewangelicy” czy „konserwatywni protestanci”, mam na myśli angielski termin „evangelical protestants”, który w języku polskim może brzmieć trochę jak „masło maślane”. Przecież „ewangelik” to inaczej „protestant”. Stąd moja pokrętność. Po prostu dzisiejszy protestantyzm amerykański dzieli się na dwie podstawowe grupy, z którymi protestanci w USA świadomie się utożsamiają. Jedna z nich obejmuje – jak wyżej podałem – wyznania „starego nurtu”, wyznania, które od ok. 30 lat dramatycznie się kurczą i dziś stanowią już tylko mało liczącą się na arenie politycznej centrolewicę. Druga to „evangelicals”, którzy nie są tożsami z fundamentalistami, chociaż fundamentaliści wchodzą w ich skład. „Evangelicals”, dalej „ewangelicy-starowiercy” (kategoria ta dotyczy bardziej wiary czy wierzeń, niż poglądów politycznych), podkreślają m.in. potrzebę powtórnego narodzenia dorosłej osoby, nieomylność Pisma Świętego, popierają działalność misyjną. Stanowią „strategiczne centrum protestantyzmu”⁸.

W latach 80. ich największą polityczną organizacją była, jak wiemy, The Moral Majority (Moralna Większość), która wyrosła z duszpasterstwa Jerry’ego Falwella, baptysty ze stanu Virginia, pastora Kościoła liczącego 15000 członków. W Polsce jest on bardziej znany jako postać z filmu pt. „Skandalista Larry Flynt”. Falwell zwracał na siebie uwagę Ameryki – to już znak czasu – przez swą rolę „tele-ewangelisty”, którego kazania transmitowało ponad 300 stacji w całym kraju.

Dzisiaj możemy już tylko przytoczyć wyniki „sekcji zwłok” Moralnej Większości, która w 1987 r. weszła w stadium agonii. Po pierwsze, Moralnej Większości udało się udobruchać w zasadzie tylko innych baptystów. Szybko zapracowawszy na wizerunek organizacji bardzo nietolerancyjnej, nigdy nie zdobyła szerszego poparcia pozo-

^{*} Pierwszą część eseju P.E. Steele’a opublikowaliśmy w „PP” nr 1/2000 (red.).

⁸ Zob. Fowler i in., dz. cyt.

stałych starowierców. Po drugie, nie zdołała stworzyć organizacji typu „grass roots”, gdyż, podobnie jak inne ruchy populistyczne w USA, Moralna Większość z założenia skupiała swoją energię na szturmowaniu Waszyngtonu, na „palace coup”. Dlatego tak dużo hałasu. Ale na dłuższą metę taktyka ta okazała się nie do utrzymania. Po trzecie, pod koniec drugiej kadencji Reagana kluczowi przywódcy szeroko rozumianej prawicy chrześcijańskiej musieli zejść z ambony – niektórzy aż do więzienia – w wyniku skandali obyczajowych i finansowych oraz, w jednym przypadku, powiązania z Sunem Myungiem Moonem. Rzuciło to cień na cały ruch, o którym coraz częściej pisano nekrologi dalekie od chlubnych.

Jednak popularna pod koniec lat 80. teza o „generałach bez armii” niebawem miała się okazać kolejnym przykładem pobożnego życzenia, i to takiego, które w USA pozbawia dużą część elity możliwości prawidłowego rozumienia swego narodu. Już dawno przepowiadano rychłe zejście religii ze sceny historii, a tymczasem nawet ludowa pobożność przeżywa okres rozkwitu, jak to dobitnie pokazała wizyta w Polsce w czerwcu tego roku papieża Jana Pawła II. Co więcej, w demokratycznym państwie bagatelizowanie przywiązania wiernych do swych religii jest niewątpliwie jednym z najmniej skutecznych sposobów zmniejszania ich obecności w życiu publicznym. Życie na marginesie potrafi przecież umocnić więzi organizacyjne oraz wręcz samą wiarę. Z drugiej strony, niechęć wobec ludzi wiary nieraz może przybierać formę obsesji, na co zwrócił uwagę William Bennett, minister edukacji w administracji Reagana: *Mamy rekordowe liczby morderstw i brutalnych przestępstw, ogromny wzrost urodzeń przez niezamężne, upadek oświaty, rodziny roztraskane (...). A mimo to chcą nam wmówić, że należy bać się ludzi pobożnych.*

Wreszcie, chociaż podsycą to spory w sprawie stosunków państwo-Kościół i „podwójnego obywatelstwa”, chciałbym zacytować dwóch znanych Amerykanów, gdyż ich słowa mogą przypomnieć o wadze religii w życiu wielu ludzi w każdym społeczeństwie:

Obowiązkiem każdego człowieka jest złożenie hołdu Stwórcy (...)
Ów obowiązek ma pierwszeństwo – zarówno względem kolejności w czasie, jak i stopnia zobowiązania – przed roszczeniami społeczeństwa obywatelskiego – James Madison do Zgromadzenia Generalnego stanu Virginia, 1784 r.

Katolicy na stanowiskach publicznych muszą (...) ukazać poświęcenie w służbie państwa, ale służba Bogu musi zawsze mieć pierwszeństwo – John kardynał O'Connor, arcybiskup Nowego Jorku, 1990 r.

W latach 90. grupa ściśle współdziałających ze sobą organizacji i lobby chrześcijańskiej prawicy – już mądrzej po szkodziu – zaczęły

sprawować władzę w życiu publicznym w takim stopniu jak nigdy przedtem w historii Stanów Zjednoczonych. Fakt ich istnienia jest mało znany, dlatego warto zapoznać się z opisem ich struktur, celów i siły.

Trzon chrześcijańskiej prawicy stanowi The Christian Coalition (Koalicja Chrześcijańska), jedna z największych organizacji „grass roots”, jaka kiedykolwiek powstała w Ameryce. Początki tej organizacji wiążą się z kampanią prezydencką w 1988 r. pastora Pata Robertsona ze stanu Virginia. Robertson, syn senatora, do dziś prezes Koalicji Chrześcijańskiej, założył tę organizację w 1989 r., świadom błędów popełnionych przez Moralną Większość. Dlatego Koalicja od początku dążyła do nawiązania strategicznego partnerstwa nie tylko z jak największą liczbą wyznań protestanckich, ale także z katolikami, żydami i mormonami. Jeden ze swych pierwszych apeli Koalicja skierowała do baptystów i katolików, wśród których Robertson w 1988 r. cieszył się nieznacznym poparciem. Otóż w czerwcu 1990 r. w gazecie „The Washington Post” Koalicja zamieściła na całej stronie ogłoszenie ostrzegające członków Kongresu przed przyznaniem dotacji kontrowersyjnym artystom. W ogłoszeniu czytamy m.in.: *Może i przekonacie się, że katolicy waszych okręgów wyborczych chcą, żeby ich podatki poszły na obrazy papieża oblanego moczem – ALE MOŻE I NIE!*⁹ Rozwijająca się współpraca między Kościołem katolickim a Koalicją Chrześcijańską (w której jest wielu katolików) dotyczy przede wszystkim trzech zagadnień: polityki pro-rodzinnej, zakazu aborcji oraz rządowych dotacji dla szkół kościelnych.

Poza tym Koalicja dokonała ważnych kroków ku pojednaniu z Afro-Amerykanami. Tu trzeba przypomnieć, że wbrew temu, co mogłoby wynikać z doniesień prasowych, tylko niespełna 2% Murzynów w USA to wyznawcy islamu. Stanowią oni nieco mniej niż połowę muzułmanów w Ameryce (ok. 40%)¹⁰. Poza tym, to nie islam jest wyznaniem najszybciej przygarniającym do siebie czarnych Amerykanów, lecz pentakostalizm, odłam ewangelików-starowierców, którego wyznawcy bywają owładnięci przez takie „dary Boże”, jak glosolalia. Procent chrześcijan wśród Afro-Amerykanów jest najwyższy spośród wszystkich grup rasowych w USA (91,3%). Według

⁹ Zob. Wilcox, 1996.

¹⁰ Zob. Fowler i in., dz. cyt.

sondaży, częściej oni chodzą do kościoła niż np. biali, częściej też modlą się.

Problem jednak w tym, że z powodu uwarunkowań historycznych Afro-Amerykanie, chociaż konserwatywni w kwestiach moralnych, są przeważnie lewicujący jeśli chodzi o politykę. W efekcie, czarni ewangelicy-starowiercy (ponad 50% wszystkich czarnych) tradycyjnie głosują na demokratów, a biali na republikanów. Podział rasowy jest tym głębszy, że lwia część szeroko rozumianej chrześcijańskiej prawicy nie stała po słusznej stronie w okresie działania Ruchu na rzecz Praw Obywatelskich. Co więcej, w 1924 r., na ogólnokrajowym zjeździe Partii Demokratycznej, fundamentalistyczne skrzydło tejże prawicy przyczyniło się do zablokowania wniosku o potępienie Ku-Klux-Klanu. Jak stwierdził Henry Steele Commager, *geograficznie fundamentalizm i linczowanie chodziły raczej w parze*¹¹.

Koalicja Chrześcijańska odniosła wiele sukcesów w budowaniu pomostów między białymi a czarnymi ewangelikami-starowiercami. Na przykład od lat 80. Robertson prowadzi swój telewizyjny program religijny „The 700 Club” wspólnie z Afro-Amerykaninem Benem Kenslowem. Afro-Amerykanie odgrywają eksponowaną rolę jako mówcy – wraz z katolikami i żydami – na zjazdach Koalicji. W 1993 r. w Nowym Jorku broszurki wyborcze Koalicji rozdawali działacze zasłużonego Kongresu na rzecz Równości między Rasami (CORE) w afro-amerykańskich kościołach, a katolicy duchowni czynili to samo w swoich parafiach¹². W połowie lat 90. Koalicja była wysoko ceniona przez wielu Afro-Amerykanów za utworzenie funduszu na rzecz odbudowy podpalonych kościołów czarnych ewangelików. I jeszcze jeden przykład z długiej listy: na zjeździe w 1995 r. koalicjanci uznali za własny program zestaw siedmiu przyrzeczeń napisanych przez M.L. Kinga dla członków jego organizacji SCLC. Wśród nich znalazły się m.in.: *codziennie kontemplanować naukę i życie Jezusa Chrystusa; zawsze pamiętać, że Ruch stara się o sprawiedliwość i pojednanie, a nie o zwycięstwo; okazywać uprzejmość zarówno przyjacielowi, jak i wrogowi*. W tym wypadku Koalicja działała zgodnie z najlepszymi tradycjami religii w Ameryce: łączy, a nie dzieli („religare” znaczy: „złączyć”, „związać”).

Koalicja odniosła też pewien sukces wśród protestantów „starego nurtu”, i to w dużej mierze dzięki wysiłkom dyrektora naczelnego

¹¹ „The American Mind”, 1950.

¹² Zob. Wilcox, dz. cyt.

w latach 1990-1997 Ralpa Reeda. Reed, prezbiterianin i doktor historii, posługiwał się bardzo wyważoną, pluralistyczną retoryką, często tłumacząc, że nie chodzi o to, by nawrócić innych na to czy inne wyznanie, lecz o to, żeby ludzie wiary mieli godne miejsce przy stole, żeby mogli uczestniczyć na forum wraz z innymi w ustalaniu tego, co leży w publicznym interesie. Jego ogromna polityczna zręczność – będąca w większym czy mniejszym stopniu wizytówką całej organizacji – sprawiła, że Koalicja Chrześcijańska stała się nową jakością w historii prawicy chrześcijańskiej.

Licząc obecnie ponad dwa miliony członków Koalicja najbardziej energicznie działa w okręgach lokalnych i na poziomie stanowym. Przykłada ogromną wagę m.in. do wyborów do lokalnych zarządów szkolnych czy też sejmików stanowych oraz do szkolenia działaczy i obrony wolności wyznania w sądach. Ma filie w każdym z 50 stanów oraz ponad 2000 lokalnych oddziałów¹³. W wyraźnym przeciwieństwie do Moralnej Większości, która cieszyła się poparciem zaledwie ok. jednej piątej ewangelików-starowierców, Koalicję popiera prawie 60% tego elektoratu. Nic więc dziwnego, że Koalicja stanowi teraz znaczną lub nawet największą siłę w Partii Republikańskiej w większości stanów Ameryki.

Prezydent Bill Clinton dwa razy – w kwietniu 1996 r. oraz w październiku 1997 r. – zawetował federalny zakaz aborcji w ostatnich trzech miesiącach ciąży, pomimo ogromnego, ponadpartyjnego poparcia zakazu w Kongresie (286 za zakazem, 129 przeciw – w marcu 1996 r.) oraz przeogromnych wysiłków przeróżnych lobbies¹⁴. Jednak na poziomie stanowym Koalicja Chrześcijańska może utrzymać, że wraz z Kościołem katolickim, Focus On The Family oraz potężnym AMA, największym zrzeszeniem lekarzy w USA, przyczyniła się do ustanowienia podobnego zakazu w – jak dotąd – 30 stanach. Jest to pewna miara równowagi sił¹⁵.

Inna bardzo ważna organizacja „grass roots” z chrześcijańskiej prawicy to CWA – Concerned Women for America (Kobiety Przejęte Losem Ameryki), założona w 1979 r. przez Beverly LaHaye jako odpowiedź na feministyczną organizację NOW. CWA, jeszcze do dzisiaj zorganizowana wokół grup modlitewnych, prowadzi działalność lobbingsową na wszystkich poziomach polityki publicznej oraz – od 1985 r. – w Waszyngtonie. Popularna audycja radiowa LaHaye jest transmitowana przez stacje radiowe w całym kraju.

¹³ <http://www.cc.org>.

¹⁴ Zob. Segers, 1998.

¹⁵ <http://www.cc.org>.

CWA przedstawia swoją misję tak: *Misją Kobiet Przejętych Losem Ameryki jest obrona i promowanie wartości biblijnych wśród wszystkich obywateli – najpierw poprzez modlitwę, następnie edukację, potem poprzez wywieranie wpływu na nasze społeczeństwo – po to, aby odwrócić upadek wartości moralnych w naszym narodzie*¹⁶.

Poza Ameryką organizacja NOW jest zdecydowanie szerzej znana niż CWA. Jednak NOW ma 550 lokalnych oddziałów i 500 tys. członków (głównie – rzecz jasna – kobiet¹⁷). CWA natomiast liczy 700 tys. członkiń¹⁸ i już w 1994 r. miała 1200 lokalnych oddziałów¹⁹. Jest to więc największa organizacja kobiet w USA. Aktyw CWA także jest większy od aktywu NOW²⁰. Jest to zrozumiałe, ponieważ: *dzisiaj w Ameryce jest rzeczą normalną, że kobiety religijne są oddane konserwatywnym sprawom politycznym (...). Ponadto kobiety są duszą starć religijnych konserwatystów na poziomie lokalnym w takich sprawach, jak plan zajęć szkolnych, księgozbiory bibliotek czy uroczystości publiczne (...). I te oto starcia lokalne są prawdziwym polem bitwy w polityce wyznań w USA*²¹. Warto dodać, że CWA cieszy się sporym uznaniem wśród katoliczek, czyli raz jeszcze, podobnie jak w wypadku Koalicji Chrześcijańskiej, mamy do czynienia z powstaniem ekumenicznej, chrześcijańskiej – nie tylko protestanckiej – prawicy politycznej.

Olbrzymia organizacja duszpasterska profesora Jamesa Dobsona Focus On The Family (Skoncentrujmy się na Rodzinie) oraz jej wyraźnie polityczne skrzydło FRC – The Family Research Council (Rada Badań nad Rodziną) w działalności lobbingowej są w niektórych stanach aktywniejsze niż Koalicja. Jak wynika z nazw tych organizacji, koncentrują się one na sprawach rodziny. Audycja radiowa Focus On The Family – trzecia co do wielkości w USA – jest transmitowana przez 4000 stacji. Kilka milionów czytelników dostaje co miesiąc publikacje Focusa, które nie pomijają okazji, by odnieść się do bieżących spraw kulturalnych i polityki publicznej.

FRC, której dyrektorem jest Gary Bauer, dawniej asystent Williama Bennetta i doradca do spraw rodziny w Białym Domu Ronalda Reagana, sporządza dla przeróżnych organów władzy profesjonalne raporty z dziedziny polityki rodzinnej. FRC zajmuje się też mobilizo-

¹⁶ <http://www.cwa.org>.

¹⁷ <http://www.now.org>.

¹⁸ Zob. Fowler i in., dz. cyt.

¹⁹ Zob. Wilcox, dz. cyt.

²⁰ Zob. Cigler, Loomis, „Interest Group Politics”, 4th ed., 1995.

²¹ Zob. Fowler i in., dz. cyt.

waniem elektoratu i rozsyła własne wytyczne wyborcze do większości wyborów. Liczy ponad 100 tys. działaczy²². Notabene Bauer jest teraz jednym z kandydatów ubiegających się o nominację Partii Republikańskiej w nadchodzącej kampanii prezydenckiej. Może i zgodziłby się też na powrót do Białego Domu jako sekretarz w administracji George'a Busha Jr.?

W ogromnej rzeszy organizacji związanych z prawicą chrześcijańską jest bardzo wiele takich, które w latach 90. wykazały się dynamizmem i skutecznością działania. Wśród nich są organizacje prawnicze, jak Christian Legal Society, Rutherford Institute czy American Center for Law and Justice. Są również waszyngtońskie lobby poszczególnych wyznań, a także organizacje, które zawiązały sojusz w jednej konkretnej sprawie, jak np. National Right to Life, Promise Keepers i Prison Fellowship²³. Poza tym infrastruktura szeroko rozumianej prawicy chrześcijańskiej jest co najmniej imponująca i nadal szybko się rozwija. Nie chodzi bynajmniej o same kościoły, lecz także o np. szybko wzrastającą liczbę szkół podstawowych i liceów o profilu religijnym, księgarnie literatury chrześcijańskiej, wydawnictwa i wszelkiego typu media oraz wyższe uczelnie, gęsto rozrzucone w każdym stanie Ameryki. Wszystko to pozwala przewidywać, że prawica chrześcijańska w życiu publicznym USA będzie zajmowała eksponowane miejsce.

Jednak prawica chrześcijańska musi liczyć się z realnymi ograniczeniami swoich dążeń w wojnie między kulturami. Otóż łatwo można zaszufladkować jej program jako program PRZECIW. Przeciw gejom, przeciw aborcji, przeciw pornografii, przeciw hazardowi, alkoholowi itd. Jest to program, który niekoniecznie przyciąga nawet tych ludzi wiary, którzy w istocie są przeciw aborcji czy lansowaniu homoseksualizmu w szkołach publicznych, jak w słynnym przypadku szkolnej lektury „Heather Has Two Moms” („Uczennica Heather ma dwie mamy”). Wielu bowiem wierzących ma prawicę chrześcijańską za złe, że w retoryce jej zwolenników niegdyś światłe i postępowe hasła, jak „etyka judeochrześcijańska” czy „tradycje judeochrześcijańskie”, brzmią szowinistycznie, że prawica nie działa na rzecz sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej, oraz że nie dba o ludzi z marginesu. Jednym z wyjątków, które potwierdzają regułę, jest wyżej wymieniona organizacja Prison Fellowship, która prowadzi działalność duszpasterską w więzieniach. Dzięki aktywnemu poparciu

²² Zob. Wilcox, dz. cyt.

²³ Zob. Fowler i in., dz. cyt.

gubernatora George'a Busha Jr., Prison Fellowship najbardziej owocnie działa w więzienictwie w Teksasie.

Poza tym istnieje pewna bardzo mała, ale w ciągu ostatniego roku bardzo głośna grupa pośród elit prawicy chrześcijańskiej, która już nie jest skłonna do dalszego udziału w wojnie między kulturami. Obecny wywód takich wieloletnich działaczy prawicy chrześcijańskiej jak Paul Weyrich czy Cal Thomas i Edward Dobson (nie z rodziny prof. Jamesa Dobsona) zakłada, iż skoro prawica nie może zwyciężyć w wojnie między kulturami, wierni powinni w większym czy mniejszym stopniu odłączyć się od społeczeństwa amerykańskiego, np. pozbyć się telewizorów, uczyć swoje dzieci w domu, a nawet zakładać własne sądy. Słowem: bojkotować „the culture”, jak mówią z odrazą – co bardziej przypomina pochodzący z lewicy zwrot „the system” niż tradycyjny termin prawicy chrześcijańskiej „the world”, w znaczeniu profanum, bezbożnego świata.

We wrześniowym numerze najbardziej wpływowego czasopisma ewangelików-starowierców „Christianity Today” („Chrześcijaństwo Dziś”) postawiono „odszczepieńców” pod luźną. Profesor Dobson, Ralph Reed, Jerry Falwell i jeszcze inni, każdy z osobna, niedwuznacznie potępił wezwanie do secesji. Dobson pyta retorycznie: od kiedy bycie w mniejszości usprawiedliwia milczenie chrześcijan wobec zła? Reed przywołuje przykłady z historii Ameryki: abolicjoniści, Murzyni oraz sufrażystki musieli walczyć przez całe dziesięciolecia zanim odnieśli sukces. Falwell zwraca uwagę na imponujące osiągnięcia prawicy chrześcijańskiej. I wszyscy pytają: z jakiej racji mamy oddawać Amerykę zorganizowanej lewicy?

Wydaje się zatem, iż w dającej się przewidzieć przyszłości w Ameryce nie ma mowy, nie ma szans, żeby powstał jakiś nowy konsensus moralności. Konstelacja ludzi i organizacji będących w sporze z chrześcijańską prawicą nie zniknie z firmamentu. Sytuacja ta może być groźna, albowiem nawet pluralistyczna demokracja musi być czymś więcej niż tylko zestawem przemysłnych zasad, jak walczyć fair. Niemniej panuje powszechna zgoda co do tego, że takie lobbies, jak Koalicja Chrześcijańska, mogą dobrze służyć demokracji amerykańskiej. Bo, jak powściągliwie stwierdził Allen Hertzke: *lobbies religijne artykułują wartości wielu nie należących do elit obywateli, a w następstwie nieco poprawiają wypaczoną istotę funkcjonowania grup interesu.*

Andrzej Dąbrowski SJ

O lekceważeniu i afirmacji ciała

Z grubsza rzecz biorąc w naszym świecie wyodrębnia się dwie sfery: duchową i materialną. Zatrzymując się na tej ostatniej, mówić można o zimnym cieple/materii granitu, o palącym i niezbadanym cieple słońca, o ciemnym cieple ziemi, o twardym cieple hipopotama, o jakże delikatnym i wątłym cieple lilii. Tutaj interesować nas będzie przede wszystkim CIAŁO CZŁOWIEKA. Nic chyba nie intryguje i nie podnieca nas tak bardzo, jak ludzkie ciało. Będziemy mówić o cieple ludzkim z perspektywy współczesności. Czy zaszła jakaś wewnętrzna, strukturalna, przypadłościowa zmiana między ciałem człowieka średniowiecznego i współczesnego? Za Szymborską („Tortury”) odpowiadam: nic się nie zmieniło.

*Nic się nie zmieniło.
Ciało jest bolesne,
jeść musi i oddychać powietrzem, i spać,
ma cienką skórę, a tuż pod nią krew (...)
Nic się nie zmieniło.
Chyba tylko maniery, ceremonie, tańce.
Ruch rąk oślanających głowę
pozostał jednak ten sam (...)
Wśród tych pejzaży duszyczka się snuje,
znika, powraca, zbliża się, oddala,
sama dla siebie obca, nieuchwytna,
raz pewna, raz niepewna swojego istnienia,
podczas gdy ciało jest i jest i jest
i nie ma się gdzie podziać.*

W tym *i nie ma się gdzie podziać* autorka wyraża zaniepokojenie i troskę o ciało, które nie wiadomo jaki ma status, które pozostaje wciąż zagadką. Jego możliwości i ograniczenia, niby nie zmieniły się, a jednak świadomość, poglądy i podejście do ciała w różnych epokach historycznych były różne. Zmienia się świat, a wraz ze światem zewnętrzna (i nie tylko!) sytuacja ciała.

Artyści i poeci przeważnie opiewali miły aspekt ludzkiego ciała, czyli jego piękno. W starożytności opiewali zwłaszcza siłę i urodę

ciała młodych mężczyzn. Piękno tkwi przede wszystkim w sylwetce i skórze. Do wnętrza zwrócono się dużo później. Choć świadomość brzydoty ludzkiego wnętrza towarzyszyła ludzkości chyba od początku. W średniowieczu Odo z Cluny powiedział: *w dziurkach od nosa, w gardle i brzuchu (...) są tam tylko nieczystości. A jeśli nie możemy nawet czubkiem palca dotknąć flegmy czy kału, jak przeto możemy obejmować worek tajna*. Oczywiście popularna kultura, zwłaszcza wizualna, zalewa nas obrazami nagości, epatując młodością, gładkością, harmonią, jednością, witalnością. Przez wiele kultur piękno było postrzegane jako przejaw sacrum, dzisiaj jest ono głównie towarem – albo jedynie znakiem reklamowym. Współczesna sztuka wyrażająca się w takich formach jak: instalacja, performance, film, fotografia, skupiła się zwłaszcza – chciałoby się rzec: wyłącznie – na kruchości i brzydocie ciała, czyli rzekomo na realności ciała. Interesuje ją biologia, seksualność, umieranie oraz to, co marginalne i wypaczone, kalectwo i choroba (w ten sposób ona popada w hipernaturalizm). Poza tym dziś CIAŁO nie tyle PRZEDSTAWIA SIĘ, ile UŻYWA SIĘ CIAŁA jako środka wyrazu; dziś zdecydowanie częściej i więcej poddaje się je różnym obróbkom, eksperymentuje na nim i działa. Niegdyś tworzono na płótnie, w kamieniu lub drewnie. Dziś tworzy się na ludzkim ciele. I nie chodzi tu tylko – na przykład – o sztukę tatuażu, ale o zabiegi bardziej poważne i wyrafinowane, o manipulacje często charakteryzujące się brakiem subtelności, a nawet szacunku względem ciała, o operacje i przeszczepy. Nurt tej sztuki, mieszczący się w ramach tzw. body-artu, określany bywa często postludzkim, tudzież postczłowieczym (z pewnością od nazwy wystawy „Post Human”, pokazywanej w Europie w latach 1992-1993, której pomysłodawcą i kuratorem był Jeffrey Deitch). Protoplastką tego nurtu jest francuska artystka Orlan. Poddawała się ona serii operacji plastycznych, całkowicie zmieniając swój wygląd zewnętrzny. Przeobraziła się na obraz kobiety (archetyp urody kobiecej XXI w.), której wizerunek wykonał komputer zestawiając rozmaite wzorce: Wenery, Psyche, Mona Lisy i wielu innych. W przyszłości zabalsamowane ciało Orlan będziemy mogli oglądać w muzeum. Artystka przekracza swoją tożsamość, przekracza granice własnego ciała i dowodzi, że to nie ono posiada ją, lecz że ona – całkowicie i bez reszty – włada nim. Inny hiszpański artysta Marcel di Antunez Roca stworzył przerażające urządzenie, za pomocą którego można rozciągać mięśnie piersiowe, wydłużać nozdrza aż do granic rozerwania, poszerzać przemocą usta. Po czym oddał ciało swoje w łapki i haczyki urządzenia. Było co podziwiać!

Jak widać w świecie estetyki i artystycznych praktyk w stosunku do ciała zaszły dziś poważne zmiany. Jeżeli skupienie się na brzydocie można by jeszcze próbować tłumaczyć naturalną reakcją na przesadny kult piękna, to niełatwo jest znaleźć jakieś sensowne wytłumaczenie dla wspomnianych praktyk. Są one symptomem „czegoś więcej”, „czegoś poważniejszego”.

Również rozwój cywilizacji i pewne rozwiązania technologiczne zmieniają pozycję i rangę ciała w świecie. Dzięki skomputeryzowanej produkcji mamy dziś do wykonania mniej pracy fizycznej. Zawieranie transakcji możliwe jest przy fizycznej nieobecności stron, wystarczy komputer lub telefon komórkowy. A jednak i tutaj ciało – choć inaczej obecne – pełni niebagatelną rolę: wraz z reklamą jest zarówno przedmiotem, jaki i dźwignią handlu. Można by dalej iść tym tropem i dokładnie zbadać rolę, jaką odgrywa ciało w przemianach społeczno-cywilizacyjnych i jak przemiany te na nie oddziałują. Zostawmy to jednak socjologom i specjalistom od teorii kultury i cywilizacji¹.

Interesować nas będzie przede wszystkim ciało widziane oczyma współczesnych filozofów.

Duch i materia – dwa elementy świata, dwa aspekty człowieka. Duch z wyższych sfer, zawsze wywyższony, podziwiany, upragniony. Materia niczym z nizin, wyśmiana i poniżona. Ludzka skłonność do jednostronności i wulgaryzacji sprawiła, że człowieka – z grubsza rzecz biorąc – definiowano dość skrajnie: IDEALISTYCZNIE, bądź MATERIALISTYCZNIE.

Dusza filozofa najwięcej gardzi ciałem i ucieka od niego – stwierdził dawno temu idealista Platon. Dlaczego? Bo powołaniem filozofa jest poznanie rzeczywistości, poznanie tego, co w niej najbardziej trwałe i konieczne. Taką zaś rzeczywistością jest rzeczywistość idei. Kto więc zajmuje się ciałem i światem materialnym, ten poważnie błądzi. Wedle Platona ciało jest więzieniem, albo *grobem* duszy. Platon rozdzielił więc duszę od ciała, zaś Kartezjusz dualizm ten utwierdził. Co jednak nie znaczy, że Platon odmawia lub nie dostrzega potrzeb zmysłowych człowieka – w naturze *każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów*². Bywa tak, że młodziemiec spotkawszy osobę o miłej powierzchowności, zaczyna do niej *żarem płonąć*. Chce wów-

¹Ciekawe analizy ciała z perspektywy hermeneutyki socjologicznej, w kontekście nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności przeprowadza Z. Bauman w: *Ciało i przymoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

²Platon, *Fajdros* 249E; Warszawa 1958, s. 77.

czas nie tylko z nią rozmawiać, ale również ją *widzieć, czuć, ścisnąć, całować i leżeć razem blisko*³. Przede wszystkim jednak powołani jesteśmy do kontaktów duchowych, do wyższej formy miłości. Pociągać może nas bowiem nie tylko ciało, ale również bogactwo uczuć czy przenikliwy intelekt. Powinniśmy otworzyć się przede wszystkim na piękno duszy. Ten, kto zobaczy piękno duszy, nie będzie już przywiązywał takiej wagi do piękna ciała.

Na przeciwnym biegunie do idealizmu (również spirytualizmu) leży materializm. Zrodził się on w starożytności, lecz najbardziej reprezentatywny jest chyba materializm siedemnasto- i osiemnastowieczny, np. La Mettrie'ego: jego zdaniem wszystko jest materialne – również człowiek. Mógłby ktoś zapytać o duszę. Otóż jest ona własnością ciała. I niczym ponadto. Częstki materii poruszając się we krwi wytwarzają stan psychiczny. Gdy krew wolniej krąży, ciało zasypia, gdy przestaje krążyć, ciało umiera. Konsekwencją takiego myślenia jest prosta konstatacja: nie ma żadnej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Celem człowieka jest maksymalne korzystanie ze zmysłowych przyjemności tego świata. Życie to nieustanne przechodzenie z sypialni do jadalni, od jednej rozkoszy do innej.

Przekraczając idealizm

Współczesnym filozofom, którzy są spadkobiercami myślenia platońskiego i kartezjańskiego, bardzo często stawia się zarzut, że nie dość zajmują się problemem ciała. I chyba słusznie. Tym, który współcześnie najwięcej miejsca i uwagi poświęcił ciału, był Fryderyk Nietzsche: *Gardzicielom ciała chcę słowo rzec. Iż gardzą, dzieje się to dlatego, iż poważają. Boć czymże to jest, co stworzyło poważanie, wzdargę, wartość i wolę?*⁴

Poglądy jego są odważne, czasami bardzo odważne. Sądzę jednak, że Nietzsche wyświadczył chrześcijaństwu wielką przysługę. Jego filozofia okazała się antidotum, quasi-terapią, która to przyczyniła się do oczyszczenia chrześcijaństwa – i całej kultury zachodniej – z różnych naleciałości, zniekształceń, błędnych podejść wobec ciała i świata. Wedle Nietzschego powołaniem człowieka jest życie-w-pełni i interpretacja jako sposób twórczego odnoszenia się do świata. Interpretacja znaczy tu po prostu: aktywność, budowanie-w-świecie, życie.

³Tamże, 255E, s. 87.

⁴F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 1995, s. 29.

Człowiek powinien odrzucić wszystko, co odciąga go od świata. Wola mocy, świat i ciało, idea wiecznego powrotu, życie i twórczość – to dla Nietzschego podstawowe kategorie określające człowieka. *Duch wasz, bracia moi, oraz cnota wasza ziemskiej niech służą treści, zaś rzeczy wszelkich wartość niech przez was na nowo nadana zostanie. Przeto winniście być walczącymi! Przeto twórczymi być powinniście!*⁵ Ciało według Nietzschego jest czymś różnorodnym, bogatym, bardzo subtelnym, wspaniałym. Według praw swojej natury jest ono zdolne do czegoś, czemu jego własny umysł się dziwi. Jest ono wielkim rozumem, który kształtuje i kształtowany być musi. Jest wielkim rozumem, bo wszelkie myślenie dąży do wcielenia, staje się ciałem: *To, co wcielone, jest tym, co sprawia, że ciało – a więc życie („der Leib” – „das Leiben”), staje się trwałe, pewne i stałe, a jednocześnie jest tym, z czym się już uporaliśmy w przeszłości i co nas określa na przyszłość – jest sokiem, z którego czerpiemy siły. Wcielenie myśli oznacza tutaj takie dopełnienie myślenia myśli, by stała się ona od razu zasadniczą postawą wobec bytu w całości i by, jako taka, z góry panowała nad każdą pojedynczą myślą*⁶.

Na poziomie epistemologicznym pierwsze jest ciało. Pozwala nam ono dotrzeć do źródeł, do oczywistości pierwszej. Najpierw poznajemy ciało, jego potrzeby i ograniczenia. Stwierdzamy też, że do czegoś ono dąży, pragnie, chce, pożąda. Działanie naszej cielesności wynika z chcenia, z woli bycia, z woli mocy. Ciało wskazuje na to, co najbardziej nasze, co w nas najbardziej prawdziwe. Dla Nietzschego metafizycznie pierwsza jest wola mocy, ale ta bez życia i żywego ciała nie istnieje. Ciało jest aspektem woli mocy, a nawet czymś więcej – jej przejawem. Jest ono odwrotną stroną wnętrza, głębi, jaką jest wola mocy. Wola mocy i ciało są na równi pierwsze. Interesującą interpretację Nietzscheańskiego rozumienia ciała dał w swojej książce „Nietzsche, filozofia interpretacji” Michał P. Markowski. Wedle niego ciało u Nietzschego jest wieloznaczne, może być jednocześnie siłą porządkującą i burzącą. Ciało u Nietzschego jest jednym z podstawowych quasi-kryteriów oceny wartości filozoficznego myślenia. Nasze myśli rodzą się w bólach. Obdarzamy je tym wszystkim, co jest w nas z krwi, serca, ognia, przyjemności, namiętności, męki, sumienia, losu, przeznaczenia – jak odnotował w „Wiedzy radosnej” Nietzsche. Jest narzędziem krytyki ludzkiej świadomości. Ciało jest

⁵ Tamże, s. 67, 68.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. 329-330.

gwarantem określonego, subiektywnego i perspektywicznego widzenia rzeczywistości. To z kolei określa człowieka i każe patrzeć na niego jako na indywidualną i niepowtarzalną istotę. Wreszcie jest ciałem siłą porządkującą, styczną, czyli miejscem, gdzie przecinają się świat chaosu z *aparatem uproszczeniowym*, którym jest intelekt.

Ciało jest – jak już powiedzieliśmy – rzeczywistością niezwykle bogatą. Bogatszą, wyższą i subtelniejszą od ludzkich więzi i społeczności – dlatego jest dla Nietzschego podstawowym paradygmatem kulturowym. Ciało odgrywa kluczową rolę w kreowaniu i opisywaniu świata. Jest jedną z metafor interpretacyjnych – aktywne, cielesne popędy interpretują świat. A jednocześnie służy ono do opisywania struktury i przebiegu samej interpretacji⁷.

W stronę fenomenologii

Dla naszych rozważań o ciele bardzo ważne wydają się szczególnie analizy Edyty Stein, wybitnej myślicielki, fenomenologa, Żydówki, a następnie zakonnicy, zwłaszcza te zawarte w jej książce „O zagadnieniu wczucia”. Autorka wskazuje tam na nieprzerwany związek duszy z ciałem. Dusza człowieka nie istnieje samoistnie poza ciałem. Dusza jest w ciele i jest mocno z nim związana. Sporo miejsca autorka poświęca rozważaniom nad tym, jak ciało nasze konstryuuje się. Otóż konstryuuje się ono w dwojaki sposób: jako doznające wrażeń i jako zewnątrznie spostrzegane. Ciało spostrzegane zewnątrznie jest fizycznym ciałem („Körper”), ale nie mogę o nim powiedzieć: moje, najbardziej własne ciało. Ciało jest moim własnym ciałem wtedy, gdy odbieram je przez wrażenia, jest to ciało żywe („Leib”). Ostatecznie jednak ciało spostrzegane zewnątrznie i doświadczenie cielesności są nam dane w jednym i tym samym ciele. Dalej autorka analizuje ciało w spoczynku i w ruchu, podejmuje problem lokalizacji wrażeń zmysłowych w ciele: *Różne części ciała, które mi się wrażeńiowo konstryuuują, są rozmaicie oddalone ode „mnie”*⁸.

Jednak ze względu na dualizm myśli o człowieku, w jaki popadła zachodnia metafizyka, najbardziej istotne wydają się refleksje, które krążą wokół związku duszy i ciała. E. Stein bardzo jasno i dobitnie wskazuje na wzajemne oddziaływanie i zależność pierwiastka psychi-

⁷ Por. M.P. Markowski, *Nietzsche, filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 358-359.

⁸ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 63.

cznego od cielesnego i cielesnego od psychicznego. Dlatego też ciało jest najlepszym instrumentem – obok żywej mowy – dzięki któremu wyrażamy cały swój wewnętrzny świat uczuć: gniewu, złości, tęsknoty, smutku, radości, miłości. Gniew ściąga brwi i wykrzywia oblicze. Pozytywne zaś stany, takie jak pokój czy spełnienie odprężają ciało tak, że wydaje się ono nawet piękniejsze niż jest. Wtedy staje się ono bardziej harmonijne, pełne blasku i godności. Radość ducha ożywia ciało, zaś smutek i znużenie je osłabia. Kiedy jestem zmęczony, kiedy cierpię ból, duch mój drętwieje, zostaje poważnie osłabiony, a nawet sparaliżowany. Horyzonty mojego ja są zawężone. Staję się jakby mniej niewrażliwy na zewnętrzne piękno i dobro. *Odbynam na przykład podróż wypoczynkową – pisze Stein – wchodzę w słoneczny, uroczy krajobraz i czuję, jak w obliczu tego otoczenia „chce” mnie opanować wesole nastrój, ale nie może się pojawić, gdyż czuję się znużona i wyczerpana. „Tutaj będę wesola, skoro tylko wypocznę”. Być może, iż ta wiedza jest wynikiem wcześniejszego doświadczenia. Zawsze jednak ma ona swoją podstawę w fenomenie wzajemnego oddziaływania [na siebie] przeżyć psychicznych i cielesnych*⁹. Zdrowe, wypoczęte ciało „orzeźwiająco” wpływa na ducha. Zdrowy, radosny duch dynamizuje ciało. A to wszystko dlatego, że człowiek nie składa się z dwóch odrębnych części. Pierwotnie i źródłowo ciało i dusza tworzą swoistą jedność.

O tej źródłowej jedności ducha i ciała najwięcej i chyba najtrafniej pisał Merleau-Ponty. Jego zdaniem dopiero nasze stulecie skutecznie wymazało linię dzielącą ciało i ducha. Ta jedność to dla Merleau-Ponty’ego CIAŁO INTERSUBIEKTYWNE, rozbudowany kłębek znaczeń. Ciało bowiem nie jest li tylko narzędziem, bardziej lub mniej skomplikowaną maszyną, w której ukrywa się duch człowieka. *Jako system możliwości ruchowych i możliwości percepcji nasze ciało nie jest przedmiotem dla jakiegoś „myśłu”: jest ono zbiorem żywych znaczeń, zbiorem, który dąży do równowagi*¹⁰. Człowiek patrzy i widzi poza sobą świat cielesny. Ale człowiek jest nie tylko obserwatorem, jest on również obserwowany. Otóż ciało ludzkie można traktować jako rzecz wśród rzeczy, jako przedmiot, który podlega tym samym prawom logiki, co inne przedmioty materialne. Dla Merleau-Ponty’ego jednak ciało jest przede wszystkim podmiotem myślącym i działającym (egzystencją). Każda zaś czynność psychiczna zakłada ciało, ściśle

⁹ Tamże, s. 71-72.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris 1945, s. 179.

jest z nim zjednoczona. Przy czym – co trzeba zaznaczyć – procesy psychiczne nie zostały tutaj zredukowane do fizycznych. W ogóle fizyczne – psychiczne to dystynkcja wtórna. Dla Merleau-Ponty'ego najważniejszy jest poziom źródłowy. To przedświadomy poziom konstytutywny, gdzie rodzi się egzystencja, która wtórnie jawi się nam jako świadomość i ciało, podmiot myślący i podmiot działający. Rzeczywistość ta dana jest nam paradoksalnie już na poziomie praktyki życia, gdzie doświadczamy możliwości i ograniczeń własnego ciała. Np. człowiek, który w wypadku samochodowym traci nogę, albo któremu amputowano ją w celu ratowania życia, budzi się w szpitalu i odczuwa, że boli go noga, której już nie ma. To doświadczenie wskazuje na szerszą podstawę, gdzie świat jest współzależny z ciałem. W tej perspektywie ciało i świat tworzą jedność: *moje ciało jest zrobione z tej samej tkanki cielesności, co świat (to znaczy to, co postrzegane) i co więcej, (...) w tej tkance cielesności mojego ciała świat uczestniczy, (...) on ją ODZWIERCIEDLA, zachodzi na nią, a ona zachodzi na niego*¹¹. Ale to jest już poziom ciała przed-obiektywnego. Cielesność ta nie pokrywa się z ciałem przeżywającym, które cierpi, pragnie, działa, tworzy. Istnieje przed rozróżnieniem fizyczne – psychiczne. Takie ciało „wybiega” w dał, sięga gwiazd i nie daje się łatwo uchwycić, streścić, określić.

Ciało nasze ma ogromne możliwości – może otwierać nas na rzeczywistość ponadnaturalną. O tych jego możliwościach pisał Emmanuel Levinas.

Okno na Transcendencję

Termin „filozofia” zwyktemu człowiekowi kojarzy się z mądrością, z „umiłowaniem mądrości”, która przenika byt. Perspektywę tę Levinas całkowicie odwraca. Dla niego filozofia jest *mądrością miłości*, która najpełniej wyraża się w odpowiedzialności za bliźniego. Nie byt jest pierwszy, ale relacja do Drugiego, wybranie i radykalna odpowiedzialność za Drugiego. Przed ontologią jest etyka. Ciało umożliwia wgląd i opis tego, co istotne. Ciało jest oknem na Transcendencję. Tę ważną funkcję ciała odkrywamy w czasie spotkania z Drugim. Ale o tym za chwilę.

Najpierw trzeba stwierdzić, że ciało jest dwuznaczne: z jednej strony stawia opór, ogranicza, jest przyczyną cierpień, zaś z drugiej

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa 1996, s. 247.

strony wyzwala, stwarza możliwości rozwoju, umożliwia przyjemność i radość. Można powiedzieć, że Levinas uprawia swoistą fenomenologię namietności, filozofię erotyki. Jego zdaniem erotyka wyrывa jednostkę z zamkniętego świata codzienności, która upływa na budowaniu własnej tożsamości. Erotyka otwiera nas na czystą zewnętrzność. Otwiera przed nami oszłamiającą głębię tego, czego jeszcze nie ma, ale co jest możliwe, co jest przyszłością. Ostatecznie w rozkoszowaniu się, w *używaniu* świata, człowiek jako ciało natrafia na ubóstwo tego, czym się rozkoszuje. Istnieje bowiem możliwość zaniku tego, co jest nam dane. To w rezultacie zdradza nietrwałość naszego szczęścia i rodzi niepewność. Egzystencja pragnie, ale ciało nie zna takiego gestu, nie zna żadnej aktywności, która mogłaby zmniejszyć pragnienie metafizyczne. Nic, żadna pieśczęta nie jest w stanie zaspokoić tego pragnienia. Tu może pomóc tylko Nieskończoność. Gdzie można ją spotkać, kiedy można być jej pewnym? W spotkaniu z Drugim. Bez-inter-esowne czuwanie i odpowiedzialność za Drugiego umożliwia doświadczenie Nieskończoności. Drugi, który wobec mnie jest zawsze na zewnątrz, objawiając swoje oblicze zmusza mnie do przekroczenia tego, co wewnętrzne, rozbija mój egotyzm.

Wiele można wyczytać z ludzkich oczu, z ludzkiego ciała. Jedno jest pewne: ludzkie spojrzenie zawsze wzywa, błaga i wymaga. To spojrzenie jest samą epifanią twarzy jako twarzy. Twarz jest najbardziej naga, bezbronna, narażona na niebezpieczeństwo. Twarz błaga o pomoc. Nagość twarzy znajduje przedłużenie w nagości ciała, które jest słabe, zziębnięte, które wstydzi się swej nagości. *Obecność Innego znaczy właśnie, że moje radosne posiadanie świata zostało zakwestionowane*¹². Uznać Drugiego, to uznać jego słabość, nędzę, to poczuć się wybranym i odpowiedzialnym za niego. A to znaczy żyć już nie dla siebie, lecz dla Innego.

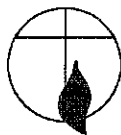
Wydaje się, że żyjemy w czasach, kiedy ciało nie jest już traktowane przez człowieka – przynajmniej w naszej kulturze – jako jego wróg, jako pierwiastek anty-ludzki, jako zło. Wiemy, że zarówno całkowite oddanie się ciału, jak i kompletne jego odrzucenie są w równym stopniu zgubne. Odkryliśmy naturalne prawo ciała i je respektujemy. Przyczyniła się do tego długowiekowa refleksja filozoficzna oraz rozwój takich nauk jak biologia, medycyna, psychologia, a także – a może przede wszystkim – teologia i duchowość chrześci-

¹² E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 75.

jańska, w centrum której znajduje się Chrystus, a On ciałem nigdy nie gardził i ciału ludzkiemu nie złorzeczył.

Ciało towarzyszyć będzie nam tutaj na ziemi i później w wieczności. Wieczność bez ciała byłaby anomalią. A jeśli byłoby inaczej, *jeśli po śmierci zechcą nas przemienić w zeschły płomyczek, który chodzi po ścieżkach wiatrów – należy zbuntować się (...) Lepiej [bowiem] być skrzypieniem podłogi niż przeraźliwie przeźroczystą doskonałością*¹³.

¹³ Z. Herbert, *Żeby tylko nie anioł*, w: *Poezje*, Warszawa 1998, s. 299.



Stanisław Obirek SJ

Swoista inkulturacja – jezuici i sarmatyzm

Jezuici nie mieli łatwej drogi do Polski. Wprawdzie niektórzy biskupi, tacy jak Stanisław Hozjusz czy jego późniejszy następca na biskupstwie warmińskim Marcin Kromer, czynili starania u władz rzymskich, by jezuitów do Rzeczypospolitej sprowadzić, widząc w nich narzędzie pomocne i skuteczne przy wprowadzaniu w życie reform Soboru Trydenckiego, lecz starania te były raczej odosobnione i nie znajdowały większego zrozumienia w ówczesnym episkopacie, o innych grupach społecznych nie wspominając.

Zresztą pierwsze próby kontaktów, jakie podejmowali sami jezuici przybywający do Polski w towarzystwie legatów papieskich, wypadały zgoła niepomyślnie. Najpierw Alfons Salmeron bezskutecznie zabiegał o audiencję u Zygmunta Augusta w 1555 r., nie udało mu się też rozwinąć żadnej działalności duszpasterskiej, przeciwnie – był raczej niechętnie widziany. Po dwóch miesiącach, rozchorowawszy się, wyjechał z Wilna, narzekając w liście do Ignacego nie tylko na kiepskie polskie piwo, lecz także na brak jakiegokolwiek zainteresowania sprowadzeniem jezuitów do Rzeczypospolitej. Jego memoriał na blisko 10 lat opóźnił przybycie jezuitów do Polski¹. Podobnie niewiele wskórał kilka lat później Piotr Kanizy, mimo niewątpliwego uroku osobistego i przyjacielskich kontaktów z wieloma Polakami. Zresztą wspomnienie o Polsce i Polakach zachował bardzo serdeczne marząc o powrocie do tego kraju: *Gdyby mi przełożeni pozwolili zostałbym najchętniej w Polsce aż do śmierci.*

W każdym razie, nawet jeśli przyjmujemy, że Towarzystwo Jezusowe zostało sprowadzone do Polski w 1564 r., to trzeba sobie jasno powiedzieć, iż sprowadzenie to dokonało się jakby bocznymi drzwiami, bo do Braniewa – miasta na samych krańcach północnych Rzecz-

¹B. Natoński, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce, 1564–1580*, w: J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 1, Kraków 1969, s. 414–476.

pospolitej. Zresztą egzystencja i tej placówki przez kilka lat była wyraźnie zagrożona².

O otwarciu domu, kolegium – o uniwersytecie nie wspominając – w Krakowie, mowy być nie mogło. Przyczynę należy upatrywać nie tylko w konsekwentnym uporze Akademii Krakowskiej³, ale również w braku zainteresowania miejscowego biskupa i dworu królewskiego⁴.

Jak więc się to stało, że już 20 lat później, po śmierci Zygmunta Augusta i po niefortunnym epizodzie związanym z Henrykiem Walezym, jezuiti zaczęli odgrywać tak ważną, by nie powiedzieć – doniosłą, rolę w życiu nie tylko religijnym, ale i politycznym Rzeczypospolitej Wielu Narodów. Dlaczego właśnie Patres Societatis Iesu okazali się tak atrakcyjnym partnerem w polityce wyznaniowej Stefana Batorego i całej dynastii Wazów, od długiego panowania „jezuickiego” króla Zygmunta III poczynając?

Zresztą nie tylko dwór królewski przejawiał zainteresowanie nowo sprowadzonym do Polski zakonem. Dość szybko stali się jezuiti chętnie widzianymi spowiednikami i doradcami, nie tylko zresztą w sprawach ducha, na dworach magnackich, a i szlachta chętnie oddawała im swoje latorośle na wychowanie⁵. Trafiali również do jezuickich kolegiów synowie mieszczan, a nawet chłopów – ci ostatni z upodobaniem słuchali też misji ludowych głoszonych nie tylko słowem polskim, ale i litewskim, łotewskim i chyba również ruskim na rozległych obszarach Rzeczypospolitej.

Ufundowana przez Stefana Batorego w 1579 r. Akademia Wielicka stała się przez najbliższe wieki prawdziwym centrum promieniowania kultury Zachodu, jak też miejscem wypracowywania rodzimych tradycji humanistycznych i ściśle naukowych – pomostem pomiędzy Wschodem i Zachodem. Zaangażowanie w sprawy prawosławnego Wschodu zaowocowało w 1596 r. zawarciem Unii Brzeskiej, która –

²J. Korewa, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI w. Geneza braniewskiego Hostianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczypospolitą*, Poznań 1965.

³B. Natoński, *Jezuici a Uniwersytet Krakowski w XVI w.*, w: *Studia z historii jezuitów*, Kraków 1983.

⁴J. Paszcenda, *Cztery wieków jezuitów w Krakowie*, w: tamże.

⁵Warto tu przywołać lapidarną charakterystykę zakonów J.S. Bystronia: „Piła więc szlachta z bernardynami, uczyła się ascezy u karmelitów, ale dzieci jezuitom oddawała i w ważniejszych wypadkach radziła się u jezuitów”, w: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1932, s. 347.

choć różnie bywała oceniana – stała się niewątpliwie początkiem kulturotwórczych, a nawet cywilizacyjnych, procesów trwających do dnia dzisiejszego⁶.

W krótkim artykule nie sposób odpowiedzieć na tak różne i dokładnych badań wymagające pytania. Chcemy tylko zwrócić uwagę na pewne procesy kulturowe, w które sam zakon, w sposób mniej czy bardziej świadomy, był uwikłany. Chodzi tu o zjawisko umownie nazywane sarmatyzacją polskiego katolicyzmu. Pojęcie to wprowadził Janusz Tazbir⁷, który chyba najwięcej uwagi poświęcił nieco paradoksalnej obecności jezuitów w dziejach kultury polskiej. Właśnie ten badacz uważa zasygnalizowany powyżej problem za zagadnienie szczególnie interesujące⁸.

Zdaniem Tazbira jezuici temu procesowi ulegli⁹, zaś ich własny wkład widziałby on w teologicznym uzasadnieniu uznawanej przez ogół szlachty struktury państwa, struktury, w której, jak się wydaje, jezuici z upływem lat czuli się coraz lepiej. Nie dziwi więc, iż ostateczna ocena Janusza Tazbira jest dość jednoznaczna: *W bilansie działalności jezuitów polskich XVII stulecia trudno nie umieścić tej smutnej prawdy, iż w ostatecznym rozrachunku „czerep rubaszny” sarmatyzmu wzięt wówczas górę na kulturalną elitą zakonu*¹⁰.

Czy ta „smutna prawda” jest rzeczywiście już ostatecznym bilansem obecności jezuitów w kulturze polskiej?

⁶ Por. ocenę A. Naumowa: „W wyniku zawarcia unii, która w zasadzie była serią indywidualnych aktów poddania się władzy papieża i zanegowania swojego statusu sprzed tego aktu, nastąpiło rozdarcie prawosławnej kultury ruskiej w aspekcie ontologicznym, soteriologicznym i eklezjologicznym”, *Przemiany w ruskiej kulturze unitów*, w: „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, t. V-VI, 1997.

⁷ *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, w: *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, Wrocław 1970, s. 7-37.

⁸ „Za bardziej zresztą interesujący problem od ich (jezuitów) wpływu na społeczeństwo uważam problem »sarmatyzacji« członków zakonu oraz ceny, którą za to zapłacił”, *Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, Warszawa 1989, s. 75.

⁹ „Jezuici nie oparli się również procesowi sarmatyzacji katolicyzmu, który osiągnął swe apogeum na przełomie wieków XVII i XVIII. Termin ten rozumiem jako dostosowywanie pojęć religijnych oraz wyobrażeń o przeszłości i zagadnień eschatologicznych do ustrojowo-politycznej struktury Rzeczypospolitej, łączenie ich z folklorem i miejscową tradycją historyczną”, tamże, s. 96.

¹⁰ Tamże, s. 127.

Jezuici – pomiędzy obcością i swojskością

Rokoszenie, domagając się w 1606 r. wydalenia jezuitów z granic Rzeczypospolitej¹¹, wśród licznych powodów tego żądania wskazywali ich obcą proveniencję i, co za tym szło, powiązania z obcymi mocarstwami (chodziło o dwory Habsburgów) oraz działalność niezgodną z polską racją stanu (dążenie do wzmocnienia władzy królewskiej). Zastrzeżenia i krytyczne uwagi podjął w swym dziełku „Proba zakonu Societatis Jesu”¹² Piotr Skarga. Czy istotnie jezuita był elementem obcym?

Tak było z całą pewnością, gdy przybyli do Rzeczypospolitej w 1564 r. Pierwsi prowincjałowie to również, co zresztą zupełnie zrozumiałe, obcokrajowcy. Aż do 1608 r. byli to Włosi¹³. Inne ważne stanowiska w obu prowincjach – polskiej i litewskiej – obejmowali rodzimi jezuita i to za wyraźną sugestią obcokrajowców, którzy rozumieli znaczenie dumy narodowej¹⁴. Ciekawie przedstawia się też ewolucja stanowa członków zakonu w Polsce. W pierwszych latach zdecydowaną przewagę mieli mieszczenie i chłopci, szlachta stanowiła wyjątek. Prowincjał austriacki Wawrzyniec Maggio tak pisał w 1568 r. do generała Franciszka Borgiasza: *Jest rzeczą znamienną, jak dziwią się ci panowie polscy, gdy dowiedzą się, że jakiś szlachcic został jezuitą*¹⁵. Dwa lata później tenże Maggio przyznawał w liście do generała, że przynależność do stanu szlacheckiego stwarza większe możliwości duszpasterskie, gdyż *tutaj wynosi się szlachectwo ponad wszystko i uważa za coś niezwykłego*¹⁶. Łatwo to zrozumieć jeśli sobie przypomnimy, iż w ówczesnej Rzeczypospolitej nawet różnice wyznaniowe i poglądy polityczne były podporządkowane solidar-

¹¹ J. Czubek, *Pisma polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego*, t. I-II, Kraków 1916-1918.

¹² Kraków 1607.

¹³ S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej obojga narodów 1564-1668*, Kraków 1996, s. 107.

¹⁴ „Gdy w 1585 wysunięto kandydaturę Garciasa Alabiano na stanowisko rektora Akademii Wileńskiej, ten dobrze obeznany w stosunkach polskich Włoch dowodził generałowi zakonu, że rektorem powinien zostać człowiek nie tylko wszechstronnie wykształcony, ale przede wszystkim Polak, nigdy zaś cudzoziemiec”, tamże, s. 107.

¹⁵ Archiwum Rzymskie Towarzystwa Jezusowego (ARSI), Germania 149 f. 250 (dalej w skrócie – red.).

¹⁶ ARSI, Germ. 151 f. 161.

ności stanowej¹⁷. Zresztą, jak podkreśla Dziegielewski, różnice wyznaniowe były tylko jednym z czynników i to rzadko przesądzającym o postawach politycznych¹⁸. To samo można powiedzieć o stosunkach towarzyskich; różnica w wierze nie miała wpływu nawet na przyjacielskie związki. Warto przypomnieć niezwykle znamienny w tym względzie epizod z 1629 r. z litewskiego Nieświeża; jezuici ofiarowali hetmanowi Krzysztofowi II Radziwiłłowi, przywódcy kalwinistów, oswojonego niedźwiedzia, on zaś ze swej strony nie szczędził wyrazów hojności dla ich kolegium¹⁹.

W każdym razie w pierwszym i – według J. Błońskiego – najciekawszym pokoleniu jezuitów²⁰, zdecydowaną przewagę stanowili plebejusze²¹. Stopniowo jezuici tak dalece dostosowali się do stosunków panujących wśród polskiej szlachty, iż zaskoczeni wizytatorzy z Rzymu nie szczędzili ostrych i krytycznych uwag pod ich adresem²². Najpoważniejszy zarzut dotyczy skłonności do nadużywania alkoholu. Tak pisał w 1638 r. generał M. Vitelleschi do obu prowincjałów, polskiego i litewskiego: *Ponieważ często dochodzą mnie wieści o nadużyciach w jedzeniu i piciu o naszych po prowincji, przeto poleca on, co i w innych prowincjach rozporządził, ażeby w informacjach do urzędów (ad gubernandum) wyraźnie zaznaczano*

¹⁷ „Ofensywne przedsięwzięcia kontreformacyjne nie były motywem na tyle silnym, aby mógł on skłonić dostojników kościelnych do poświęcenia swych krewnych i przyjaciół – różnowierców, a ponadto narazić kraj na niebezpieczeństwo wojny domowej”, J. Dziegielewski, *Izba poselska w systemie władzy w Rzeczypospolitej w czasach Władysława IV*, Warszawa 1992, s. 73.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ Pisz o tym w niezwykle ciekawym artykule *Z dziejów tolerancji religijnej na Litwie za panowania Zygmunta III* J. Seredyka: „Tak więc w okresie pełnego przecieź rozkwitu kontreformacji i sporów religijnych przywódca kalwinów litewskich otrzymał od jednej z czołowych placówek wrogiemu mu ideologicznie obozu dary w postaci niedźwiedzia, żurawi i śliw węgierskich wraz z zapewnieniem o codziennych modlitwach za jego pomyślność, a sam przesyłał zakonnikom w Nieświeżu zapomogi, zamawiał u kolegiąlnego malarza jakiś »konterfekt« oraz zgadzał się na zakupienie z własnych funduszy dla uczniów zakonnych papieru, i to zdając sobie zapewne sprawę, że będą się oni na nim wprawiali m.in. do swych przyszłych antyheretyckich wystąpień”, *Sprawozdania OTPN*, seria A nr 10, s. 107.

²⁰ *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967, s. 31.

²¹ „W pierwszym okresie działalności zakonu jego czołowi szermierze to przede wszystkim plebejusze pochodzący spośród miejscowej ludności”, S. Obirek, *Jezuici...*, dz. cyt., s. 108.

²² S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. II, Lwów 1901, s. 569-576.

ażali w tym, który jest proponowany na przełożenstwo, nie dostrzeżono skłonności do biesiad i kielichów w domu lub poza domem²³. W 1642 r. wizytator Fabrycy Banfi, który w przyszłości miał też pełnić urząd prowincjała w Polsce, pisał z Rzymu ordynację poświęconą „Wstrzemięźliwości w napoju”. Upomnień w tym stylu spotykamy znacznie więcej. Chodziło w nich nie tylko o walkę z pijaństwem, ale też o przeciwdziałanie rozpowszechnionemu stylowi życia. Przywołajmy jeszcze list generała Caraffy z 1646 r. skierowany do rektora Kolegium Lwowskiego: *Na żadne wcale obiady u obcych nasi niech nie chodzą, (...) Wszelkie obiady, podwieczorki u krewnych, odwiedziny po willach, ogrodach pańskich, surowo zabronione. (...) należy uwolnić się od biesiad akademickich, wydawanych z okazji dysput publicznych i naukowych popisów*²⁴.

Drażniące cechy charakteru polskiej szlachty zdawały się nie oszczędzać i jezuitów. Zwracał na to uwagę wizytatorowi Argentemu już w 1614 r. generał Akwawiwa: *Zauważono w Polsce próżności trochę u naszych z szlacheckiego rodu, a stąd zarozumiałość, że przy lada urazie szlactwo swoje wysuwają naprzód, porównywają z innymi i przenoszą się ponad innych*²⁵. Trudno się dziwić, że to szczególne znaczenie szlacheckiego pochodzenia w życiu społecznym sprzyjało tendencji do upodobniania się do tej klasy, co jednak również spotykało się z reprimendą. Prowincjał Hincza w 1634 r. upominał rektorów kolegiów: *Niektórzy nasi magistrowie, nie będąc szlachtą, sobie i uczniom nieszlachciec nadawali szlacheckie nazwiska (na ski); pachnie to próżnością – należy tego zakazać i wrócić do dawnych nazwisk*²⁶. Zresztą sami rektorzy zasłużyli sobie na nagane prowincjała Szczytnickiego w 1648 r. za hołdowanie zgoła niezakonnemu stylowi życia: *Za często i bez słusznej przyczyny wyjeżdżają z domu w odwiedziny lub do krewnych; znaczny sumpt tożą na powozy czterokonne, śpiewaków bursistów ze sobą wożą; o sobie dobrze pamiętają, dla drugich mniej czuli*²⁷.

Przywołane napomnienia i reprimendy są wyrazem stałego wysiłku przeciwdziałania ujemnym stronom obyczajowości staropolskiej,

²³ Tamże, s. 571.

²⁴ Tamże, s. 572.

²⁵ Tamże, s. 273.

²⁶ Tamże, s. 573.

²⁷ Tamże, s. 574.

której jezuici, wywodzący się coraz liczniej ze stanu szlacheckiego, ulegali. Warto jeszcze wspomnieć o swoistej religijności Rzeczypospolitej, która w znacznym stopniu określiła rodzaj zaangażowań duszpasterskich Towarzystwa Jezusowego.

Przypomnijmy fragmenty anonimowego memoriału jezuickiego z końca XVI w. o mieszkańcach Krakowa: *Talia sunt Polonorum et maxime huius civitatis ingenia, quae cantu ad templum pertrahuntur* („Takie są uzdolnienia Polaków, a szczególnie mieszkańców tego miasta, że śpiew ich przyciąga do świątyni”), *Silentium Societatis nostrae este populus non potest capere* („Milczenia naszego Towarzystwa ten lud nie jest w stanie pojąć”), *Se populus huius civitatis non putat praecepto Ecclesiae satisfacere, nisi cantatum audiat sacrum*²⁸ („Ludność tego miasta nie sądzi, że zadośćuczyni nakazowi Kościoła jeżeli nie słyszy świętego śpiewu”). Nie dziwi więc, iż jeśli w 1594 r. generał Akwawiwa zakazuje używania organów, to już w 1608 r. dopuszcza ich użycia, zaś w połowie XVII w. orkiestry stają się już zjawiskiem powszechnym w kościołach jezuickich²⁹.

To samo dotyczy stopniowej rozbudowy ceremonii liturgicznych wyraźnie zbliżających się do pompacyjnych elementów uroczystości świeckich, takich jak bramy triumfalne, rozbudowane dialogi, pochody, iluminacje i ognie sztuczne³⁰.

Kłopoty z sarmatyzmem

Sarmatyzm nie przestaje ciekawić polskich badaczy i trudno się temu dziwić, jeśli za T. Ulewiczem przyjmiemy, że *sarmatyzm to jedno z podstawowych, a zarazem najbardziej złożonych pojęć z zakresu dziejów kultury dawnej Polski, będące właściwie synonimem obyczajowości oraz duchowej i umysłowej kultury Rzeczypospolitej szlacheckiej od schyłku XVI w. aż po dobę rozbiorów*³¹. Rozkwit tej

²⁸ ARSI Polonia 72. f. 5.

²⁹ J. Paszenda, *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonny księża jezuitów. Historia i architektura*, Kraków 1985.

³⁰ Nawiasem mówiąc, te tendencje dotyczyły w ogóle katolicyzmu polskiego – w przypadku jezuitów łączyło się to z koniecznością przekonania władz rzymskich. Kontakty z Rzymem, choćby przez udział w Kongregacjach Generalnych, i recepcja następujących po nich dokumentów to oddzielny i niezwykle ciekawy problem, który musimy tutaj pozostawić otwarty.

³¹ *Sarmatyzm*, w: *Literatura Polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985, t. II, s. 336.

formacji kulturowej przypada na czas dynamicznego rozwoju zakonu jezuitów. Pytanie o związku tego zakonu z sarmatyzmem jest więc uzasadnione. Znacznie trudniej na nie odpowiedzieć zważywszy, iż znajdujemy się u początków badań nad literaturą dawną, pozostawioną przez takich pisarzy jezuickich, jak Kacper Drużbicki, Mikołaj Łęczycki, czy nad tak intrygującym zjawiskiem, jakim była twórczość poetky Józefa Baki. Zresztą również miejsce w kulturze polskiej takich twórców, jak Piotr Skarga, Jakub Wujek czy Franciszek Bohomolec, nie zostało dotąd zadowalająco ukazane. To prawda, że najpełniejszym wyrazem kultury sarmackiej jest w literaturze twórczość Wacława Potockiego, Wespazjana Kochowskiego i Jana Chryzostoma Paska (Ulewicz), niemniej jednak obfita twórczość pisarzy jezuickich stanowi ważne jej dopełnienie. Nawet pobieżne przekartkowanie „Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995” pozwala spodziewać się wielu niespodzianek badawczych.

Jestem przekonany, że kłopoty z sarmatyzmem i jego złożonymi związkami z jezuitami dopiero się zaczynają. Udań inicjatywy różnych czasopism podejmujących problematykę baroku i sarmatyzmu zachęcają do dalszych badań³².

Wydaje się, iż w przypadku zakonu jezuitów i jego roli w kulturze polskiej można mówić o szczególnym rodzaju inkulturacji. Dynamiczny wzrost liczebny jezuitów, jak też liczne powstałe wówczas kolegia z Akademią Wileńską na czele, były wyrazem trafnej odpowiedzi duszpasterskiej na zapotrzebowanie społeczne. W tym pierwszym okresie mamy do czynienia z udanym przeniesieniem wzorców rzymskich, zwłaszcza szkolnictwa, do Polski. Działo się to przy dużym udziale obcokrajowców, zaś jezuiti polscy byli wykształceni przeważnie w Rzymie i wywodzili się z niższych klas społecznych. W następnym okresie (po rokoszu Zebrzydowskiego) mamy do czynienia z procesem odwrotnym. Sam zakon jezuitów poddał się silnemu procesowi sarmatyzacji, tzn. jego członkowie wywodzący się coraz częściej z wyższych klas społecznych przenosili do zakonu zachowania i styl bycia typowy dla tych klas, co budziło poważne zastrzeżenia kierownictwa zakonu w Rzymie.

³² Ich swoistym podsumowaniem jest nr 4 kwartalnika „Ogród” (20)1994.

Antoni Bednarek

Kaznodzieje romantyczni

To właściwie zapomniana karta polskiej kultury. Często wiedza o przeszłości, kojarząc wybitne postaci z wieloma czynnościami i zasługami, najslabiej wypukla ich dzieło oratorskie. Trafnym przykładem mogą być zmartwychwstańcy. Najmniej wiadomo o ich sztuce wymowy i związanym z estetyką czasu charakterze wystąpienia. Podobnie było z innymi kaznodziejami, których niezwykle niekiedy koneksje z literaturą romantyczną są całkowicie pogrzebane w niepamięci naszego wieku.

Kaznodziejstwo oświeceniowe, wypełnione misją wielkiego moralizatorstwa, nauczaniem patriotycznym i obywatelskim, mniej uwagi poświęcało doznaniom introspektywnym. W romantycznym oratorstwie kościelnym nastąpił zwrot ku wnętrzu człowieka, daje się zauważyć głębsze wniknięcie w problematykę egzystencjalną, religijny wymiar kondycji ludzkiej. Pojawił się również wspólny z literaturą, podobnie zagospodarowywany obszar motywów i wyraźne pokrewieństwa stylistyczne.

Chcąc właściwie zrozumieć specyfikę romantycznego kaznodziejstwa, trzeba je widzieć na tle odnowy życia religijnego I poł. XIX w., postrzegać w kontekście nowych jakości, pojawiających się wtedy w obrębie kultury żywego słowa. A więc dobrze będzie pamiętać – między innymi – o ówczesnej refleksji na temat przeżycia religijnego i o afirmacji postawy poszukującej, zmierzającej do ustawicznego rozwoju duchowego. Należy też mieć w polu uwagi romantyczne odczuwanie sakralnego kontaktu z rzeczywistością, wszelkiego rodzaju świadectwa doznań tchnienia Bożej obecności i związane z tym wszystkim postrzeganie człowieka we wszechświecie. Nową epokę, jak wiadomo, współtworzyła również heroizacja istnienia, wyostrzona świadomość jego dramatyczności i tajemnicy, tragizmu i wielkości zarazem; przekonanie, któremu nieodzowna była chrześcijańska pewność nadziei. Nadto istotna jest także – w zetknięciu z romantycznym oratorstwem w ogóle – wiedza o wzrastającym wówczas znaczeniu słowa mówionego, specyficznej teatralizacji wypowiedzi, jej ekspresji i rytmizacji.

Wszystko to miało swoje konsekwencje w postaci całkowitej zmiany stylu, który dla słuchaczy o gustach przeszłego okresu mógł być

zaskakujący. Nie może tedy dziwić reakcja wiernych (co odnotowują pamiętnikarze) na wystąpienia jednego z romantyków ambony, który bulwersował starców wileńskich, a entuzjastycznie nastrojał młodzież takim oto rodzajem wymowy: *Największą tajemnicą dla człowieka jest człowiek. Gdy wyrokować zamierzamy o ludziach, nie możemy być nigdy swoich wyroków zanadto pewni. Twarz, słowa, same postępy, nie zawsze są tu wiernym obrazem. Czytanie w tych HIEROGLIFACH nader zawile. Do wielkiego tylko znawcy mówi zrozumiale ten język*¹. I w innym miejscu: *Zaprawdę, ile razy podobnego widzę lub wyobrażam człowieka, zdaje mi się jak bym oglądał jakoby istność nadludzką, jakby stawił mi się obecny jakby gienijusz, jakby duch, jakby anioł, jakby widomy Bóstwa obraz, jakby widome bóstwo na ziemi! Tak to gienijusz, to anioł, to jakby widomy bóstwa obraz, jakby widome bóstwo na ziemi! a przecież to człowiek, to prawdziwy, to prawdziwie wielki człowiek – i OTÓŻ CZŁOWIEK!*² To fragmenty żałobnego pożegnania Józefa Łopacińskiego i Jędrzeja Śniadeckiego przez ks. Ludwika Trynkowskiego – legendarną postać polskiego kaznodziejstwa. W swoim czasie słynny w mieście Mickiewicza bohater popowstaniowej kazalnicy, później uczestnik spisku Konarskiego, więziony i torturowany, zmarły w obłądnie na zesłaniu. To o nim głosi wieść gminna, że w 1831 r. w zakończeniu swojego kazania z naciskiem mówił: *powstańcie, powstańcie, powstańcie*, dodając po chwili przyciszonym głosem... *z grzechów waszych. Amen*³. Nawiasem mówiąc, zalecające wykrzyknienia, niby żołnierskie dyspozycje, były częstym elementem ówczesnej sztuki kaznodziejskiej.

¹L. Trynkowski, *Mowa w czasie żałobnych modłów... miana roku 1835, miesiącu kwietniu 18 dnia w kościele katedralnym wileńskim*, w: *Mowy w czasie żałobnych modłów za duszę ś.p. Józefa Łopacińskiego szambelana i kawalera*, Wilno 1835, s. 11-12.

²Tenże, *Na uczczenie ś.p. Jędrzeja Śniadeckiego (Mowa pogrzebowa miana w kościele Św. Jana w Wilnie przez...)*, w: *Wspomnienie życia ś.p. Jędrzeja Śniadeckiego*, Warszawa 1840, s. 39-40.

³Zob. M. Piwińska, *Ludwik Trynkowski, 1805–1845*, w: *Obraz literatury polskiej. Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863*, t. III, Warszawa 1992, s. 276; autorka powołuje się m.in. na *Księgę wspomnień M. Malinowskiego* (Kraków 1907, s. 98), trafnie zauważa też: „Historia literatury, zainteresowana raczej uniwersytetem – ze względu na Mickiewicza – nie notuje, że w Wilnie od końca lat dwudziestych ubiegłego wieku trwały swego rodzaju turnieje na ambonach – a było to chyba bardzo ważne dla klimatu duchowego tego miasta, dla późniejszych zdarzeń historycznych (...). Nie dewotki pędziły tak po ulicach Wilna z kazania na kazanie. »Biegali« przyszli uczestnicy powstania, przyszli spiskowcy, przyszli skazańcy” (s. 275).

Uderzający jest u Trynkowskiego ten doskonale „podsluchany” w klimacie czasu ton natchnionej improwizacji, wielkiego monologu scenicznego, prowadzonego w rapsodycznym nastroju. Bez przyswojenia sobie tego kanonu – podobnie jak bez obycia z nowym sposobem prezentacji wielkich postaci – trudno było tekst zaakceptować. Ale identyfikacja cech romantycznych to w tym przypadku także rozpoznanie postawy medytacyjnej, którą w owym czasie ceniono szczególnie. *Dumanie to jakoby przedza z ducha człowieka*⁴ – pisał poeta. Dumano o Bogu, ojczyźnie i śmierci, przemijaniu, znikomości wszystkiego. Kaznodzieje wtórowali poetom, niekiedy w sposób równie dojrzale artystycznie: *Umrzemy z pewnością a może i wkrótce; od śmierci do życia nie ma powrotu, przez te bramy straszliwe przechodzi się raz tylko; i jak obłok spadły na ziemię, ku niebu się nie podniesie, tak człowiek złożony w grobie, już na ziemię nie wróci. I w przejściu tym strasznym nie możemy mieć doświadczenia nawet, albowiem umierać musimy się uczyć tylko od siebie samych*⁵. Znow przywołaliśmy kaznodzieję zapomnianego a świetnego, stylistę o wręcz zdumiewającej biegłości, jednego z najlepiej władających polszczyzną już przez romantyzm zdobytą i udoskonaloną. Był mówcą o znakomitym słuchu literackim, mającym ogromną łatwość uchwycenia właściwego epoki stylu wyobraźni. Zwróćmy uwagę choćby na metaforyczną sugestywność pięknego porównania życia do spadłego obłoku – wyrażenie wszelkich niuansów, całej subtelności RUCHU tak przecież fascynowało poezję okresu.

A odznaczał się on niebywałą, rozrzućną wręcz hojnością OBRAZÓW, do których upodobanie – z czasem rosnące – mieli nie tylko miłośnicy literatury, ale też wielu twórców pozostających na jej obrzeżach, pośród różnorodnych gatunków sztuki słowa. Stopniowo język literatury w pewnym sensie stawał się uniwersalny, a często stopień stylistycznej identyfikacji z nią – w obiegowym przekonaniu – świadczył o właściwej sprawności stylistycznej, był miarą dobrego warsztatu pisarskiego. Jak się zdaje, szczególnie „uzależnieni” od niej byli wszelkiego autoramentu czciciele i panegirycy wieszczów, hołdownicy literatury współtworzący klimat jej adoracji. Istotne miejsce zajmowało okolicznościowe kaznodziejstwo, zwłaszcza kierowane do zmarłych pisarzy. Utalentowani oratorzy umieli z wielkim

⁴J.B. Zaleski, *Korespondencja*, t. II, Lwów 1901, s. 66.

⁵M. Małopolski (1820–1864), *Kazania pasyjne i przygodne*, Warszawa 1854, s. 235–236.

polotem i taktem wśluchać się w literaturę, w romantyczny styl obrazowania: *Gdziekolwiek na szerokim świecie własna nas zapędzi pokusa lub wygna dopuszczenie Boże, tam pomiędzy gromadą narodów nie masz dla nas miejsca i miru, nikt nas nie powita, nikt nam ręki nie poda, bośmy obcy dla wszystkich.* – *Pozłociste księżęta odwrócą oblicze i powiedzą: „umarli”* – *przekupnie złota i pychy wołają „upiory”* – *matki zastaniają przed nami oczy swym dzieciom i przerażone powtarzają blademi usty: „wywołani wygnańcy”* – *mędrcy z litością chwieją głowami i mówią: „szaleni”.* – *Więc nam w świecie nie gościć! Pomiędzy nimi Bóg nam nie kazał rozbijać namiotów – ale tam gdzie mogiły i krzyże, na cmentarzach uwieńczonych cierni zagajem, porośłych piołunu murawą, tam mieszkania nasze; bośmy narodem po zgonie matki, z jej śmierci dźwigało się życie nasze – więc tam nasze uroczystości i święta, tam się zbiegają kapłani i wierni, panowie z ludu czeladką, sędziwi starcy i pacholęta i na grobach obchodzą biesiady duchów, święta uroczyste, wiece narodowe.* – *Na groby, bracia, na groby! Do pogrzebów! To sejmy, to biesiady, to wesola nasze!*⁶ Niniejszy fragment sygnalizuje kilka charakterystycznych dla tego kaznodziejstwa symptomów. Przede wszystkim powiedzmy, że jest to kunsztownie rozbudowany wstęp i jak każde exordium romantyczne odznacza się efektowną spektakularnością. Zadziwiająca jest jego „dramatyczność”, współtworzona zarówno przez właściwe duchowi czasu skłonności językowe, jak i obrazotwórcze. Medytacyjna lamentacja zostaje spotęgowana przez przytoczenie głosów „ze świata”, a panoramiczna wizja – jakże romantyczna – ziemi cmentarnej zostaje sugestywnie wzmocniona hejnałowym zawołaniem mówiącego, który niby Mickiewiczowski Guślarz zwołuje współziomków na obrzęd Dziadów. Ta autoprojekcja kaznodziei jest finałowym akordem wstępu i jego najmocniejszym akcentem. Jest też – dodajmy – wyrazem z upodobaniem kreowanej przez ówczesne kaznodziejstwo narodowej celebracji. Jego zadomowienie właśnie w romantycznej rytualności literatury jest niezwykle intensywne i kulturowo osobliwe. Po wielokroć, w różnych momentach oracji, artykułowano podniosłość wspólnotowego przeżycia, okazując wyraźną dbałość o słowne przedstawienie i wyeksponowanie poczucia

⁶ A. Prusinowski, *Mowa żałobna na nabożeństwie za duszę Zygmunta Krasińskiego, miana w Poznaniu w Kolegiacie św. Maryi Magdaleny dn. 30 marca 1859 r., w: Mowy pogrzebowe i kazania ś.p. ks. Aleksego Prusinowskiego...*, Poznań 1884, s. 279.

bezcennej wyjątkowości chwili, czasu i miejsca. Tym razem przywołajmy zakończenie jednego z kazań (wygłoszonego w paryskim kościele Wniebowzięcia): *A gdy Bóg miłosierny tej najtkliwszej wysłucha modlitwy, skończy się niewola wasza i tułactwo nasze. – Wtedy wszystkie zakłady narodowe na ziemi wygnania zwiną się jak namioty i z obozem tułaczym przejdą na rodzinną ziemię. – Sam tylko kościół polski tu zostanie. – A potomni, a tym pomniku, godnym naszej świętej sprawy napiszą te słowa: TU POLACY WYMODLILI POLSKĘ. Amen*⁷.

Różne sploty kaznodziejstwa i literatury odsłaniają ciekawe pole obserwacji i refleksji. Interesująca jest istota tego związku. Jakie jest jego znaczenie? O co – zgłębiając się w lekturę – poszerzamy naszą wiedzę i wyobrażenie o kulturze okresu, duchowej kondycji człowieka, czy wreszcie sytuacji samej literatury? Jest to więc okazja do zastanowienia się nad zjawiskiem integracji kulturowej, nad współbrzmieniem – tak wówczas naturalnym – obu dziedzin twórczości: żywego słowa i konwencji pisarskich; nad symbiozą zachowań kreatywnych i dyskursywnych, lirycznych i teologicznych. Może być nam również dane budujące doświadczenie określonego stylu przeżywania. Warto wnikać w tamtą wrażliwość religijną, która niejako przez literaturę dobitniej odsłania swoją jakość. Bez wątpienia dostrzeżemy ideę życia refleksyjnego, zarys postawy człowieka czującego i myślącego zarazem, który dzięki wyobraźni udoskonala swoje spotkanie z sacrum. Trudno też byłoby nie zauważyć dziewiętnastowiecznego zjawiska (słabo jeszcze rozpoznanego) swoistej mutacji literatury, czego przejawem były rozmaite sposoby upodabniania się do niej różnych dziedzin twórczości, między innymi właśnie kaznodziejstwa, zwłaszcza narodowego i funebralnego. Dzięki tego typu związkom kaznodziejstwo to stawało się po trosze literaturą okolicznościową, tworzącą ciekawy (nie zawsze sobie to uświadamiamy) i wcale pokażny obszar piśmiennictwa. Ale trzeba również zauważyć jego rolę wzbogacającą życie literackie, gdy tekst (zwłaszcza poświęcony zmarłemu pisarzom) poruszał środowisko, był zapamiętywany, czytany i komentowany, stając się w pewnym sensie wydarzeniem literackim. *Czytałeś mowę ks. Prusinskiego na obchodzie żałobnym dla Adama*

⁷ A. Jełowicki, *Kazanie na XXVIII rocznicę Powstania Narodowego, miane w Paryżu w kościele Wniebowzięcia dnia 29 listopada 1858 roku, w tegoż: Kazania o świętych polskich i o Królowej Korony Polskiej przez ks. Aleksandra Jełowickiego...*, Berlin 1852, s. 592.

w Poznaniu? Pyszna! dostań koniecznie⁸ – pisał Krasieński do Sołtana i wiadomo, że właśnie to pożegnanie Mickiewicza wzbudziło wielkie zainteresowanie pisarzy, wzbogaciło sławę ks. Prusinowskiego, który nazywany był wielkopolskim *Skargą*⁹.

Romantyczne oratorstwo kościelne miało także swoją moc legendotwórczą. Wstępowały w mit słynne oracje. Legenda towarzyszyła życiu i twórczości kaznodziejów. Budowały ją różnorodne składniki: mocne słowa, niekiedy drobne gesty lub spektakularne sytuacje na ambonie, doraźna reakcja słuchaczy czy konsekwencje polityczne. Ogólny zarys postaci najczęściej kształtował się według reguł literackich, ważną funkcję pełniły fakty i wydarzenia biograficzne, mające szczególne kwalifikacje do roli romantycznego motywu (np. uwięzienie, tajemna przeszłość itp.). W jakże dużym stopniu mógł często sprzyjać mitologizacji, pieczętujący się starą tradycją, miły cpoce wzorzec kaznodziei-wieszcz.

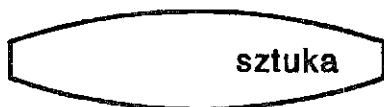
Z romantycznego zbliżenia kaznodziejstwa i literatury wyłonił się wyraźny kanon oratorski, żywotny i w następnych dziesięcioleciach. Utrwalili go szczególnie „pogrobowcy” epoki, jej wierni wychowankowie i czciciele. Oto Florian Oksza-Stablewski, doskonały kaznodzieja i kontynuator romantycznego wzorca: *W tej nocy posępnej, co nad nią zapadła, gdyśmy już wyptakali łzy nasze, wieszcz nasz widział Aniołów, co nad ziemią przelatując płaczą, – bo jej syny żałobne królów, chwały swojej świadków, nie na tronach szukać, ale w kryptach Wawelu oplakiwać muszą, bo po grobach ojców, co śpią tam, kolebka stała narodu, z triumfującym dźwiękiem obcej mowy obca depce noga...*¹⁰ Nie chodzi tylko o to, że mówca przypomina i apoteozuje wieszczów. Bardziej liczy się to, że językowo „chwytą” styl romantycznej wyobraźni.

Jak widać, odtąd systemem modelującym kaznodziejstwo (zwłaszcza okolicznościowe) stawała się – obok retoryki – także literatura.

⁸ Z. Krasieński, *Listy do Adama Sołtana*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1970, s. 627.

⁹ A. Brzeziński, *Mowa żałobna na pogrzebie ks. Aleksego Prusinowskiego powiedziana w Grodzisku dnia 19 lutego 1872 roku przez...*, Poznań 1872, s. 6.

¹⁰ *Mowa żałobna na pogrzebie ś.p. księcia Augusta Sułkowskiego... 25 listopada 1882 roku powiedziana... w Rydynie*, w: Arcybiskupa Floriana Okszy-Stablewskiego *Mowy żałobne...*, Poznań 1912, s. 162.



**SKARBY
KRAKOWSKICH
KLASZTORÓW (II)**

**Zbiory
sióstr prezentek**

**Muzeum Historyczne miasta
Krakowa, Pałac Krzysztofory,
24 września –
21 listopada 1999 r.**

W październiku ub. roku czynne były w Krakowie dwie wystawy ze zbiorów zakonnych: wystawa ss. klarysek, omówiona w poprzednim numerze „PP”, oraz cykliczna, ósma z kolei, wystawa autorstwa Jana Tadeusza Nowaka i Witolda Turzy poświęcona zbiorom ss. prezentek. Działając z ramienia Muzeum Historycznego autorzy ci dotarli tym razem do przełożonych zgromadzenia: matki Donaty (Emilii) Smoleń, s. Elekty (Zofii) Jamróż i dyrektorki Liceum SS. Prezentek s. Marioli Kulik, uzyskując ich pomoc w zorganizowaniu tej największej prezentacji cennych zbiorów pozostających w ich pieczy. Pomoc merytoryczną przy pracy nad wystawą i towarzyszącą jej publikacją autorzy zawdzięczają archiwistce klasztornej s. Lucyli (Genowefie) Łukasik.

Wystawa ta, jak i poprzednie z tego cyklu, adresowana była głów-

nie – jak piszą autorzy: *do miłośników naszej przeszłości* oraz do historyków różnych specjalności. Wystawa zachęca do podjęcia badań nad tym trudno dostępnym, mało znanym, a cennym, zespołem dzieł sztuki, rzemiosła artystycznego, dokumentów i pamiątek.

Klasztor ss. prezentek należy do młodszej generacji zakonów w Polsce. Powstał w XVII w. i w odróżnieniu od zakonów wcześniej tu przeszczepianych z innych krajów, jest zakonem rodzimym. Powstał w Krakowie, już po utracie przezeń stołecznej roli na rzecz Warszawy, pozostającym jednak nadal dużym skupiskiem miejskim z odwiecznymi obszarami biedy. Zakon powstał celem roztoczenia opieki nad dziewczynkami z rodzin najuboższych oraz sierotami *tak stanu szlacheckiego jak i miejskiego* – jak czytamy w jednym z dokumentów klasztornych – w celu religijnego ich wychowania i przygotowania do życia przez naukę czytania, pisania, rachunków, śpiewu i zajęć praktycznych. Ramy organizacyjne takiej opiece nadała osoba świecka – Zofia z Maciejowskich Czeska. Na ten cel przeznaczyła cały swój majątek, sama poświęcając się temu szlachetnemu dziełu.

Urodziła się w 1584 r. w rodzinie szlacheckiej. W wieku 16 lat wyszła za dziedzica wsi Czechy i Węgrzynów koło Proszowic. Kiedy po sześciu latach owdowiała, przeniosła się na stałe do Krakowa, gdzie jej ojciec miał dwie kamienice przy ul. Szpitalnej i tu powzięła myśl o założeniu instytucji wychowawczej dla dziewcząt. Jak się przypuszcza, inspirację do tego dzieła zaczerpnęła

z modelu szkół jezuickich dla chłopców. W tym czasie bowiem zaangażowała się w prace Bractwa Miłosierdzia, założonego w Krakowie przez Piotra Skargę. Wspierała działalność Bractwa na rzecz ubogich. Wspierała także darowiznami kościoły i klasztory krakowskie m.in. Kolegium OO. Jezuitów. Założonej przez siebie fundacji nadała nazwę: Dom Panieński Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny – Congregatio Virginum a Presentatione Beatae Mariae Virginis. Stąd popularna do dziś nazwa „prezentki”.

Na lokalizację fundacji oddała obie kamienice przy ul. Szpitalnej, które po spłaceniu rodzeństwa w 1621 r. stały się jej wyłączną własnością. Aktem darowizny wieczystej przekazała je na własność Instytutowi. W jednej z nich urządziła Kaplicę p.w. Ofiarowania NMP.

W 1633 r. uzyskała dla swej fundacji zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej, a wkrótce potem aprobatę króla Władysława IV. Pragnąc zapewnić trwałość instytucji, zdecydowała się przekształcić ją w zgromadzenie zakonne na wzór istniejącego w Rzymie, przy kościele św. Eufemii. Konstytucja tamtejszego zgromadzenia prowadzącego placówkę wychowawczą stała się wzorem Ustawy Domu Panieńskiego w Krakowie. Zatwierdzenia reguły nie doczekała się – zmarła 1 kwietnia 1650 r., kiedy sprawa była w toku. Dopiero 10 lat później, w wyniku starań biskupów krakowskich: Piotra Gembickiego i jego następcy Andrzeja Trzebieckiego, papież Aleksander zezwolił na zatwierdzenie ustawy nowego zgromadzenia. Akt ten nosi datę 13 stycznia 1660 r.

Chaos w kraju spowodowany wojnami szwedzkimi utrudniał normalne funkcjonowanie klasztoru. Okresowo zajmowały go siostry wizytki z Warszawy, a po nich karmelitanki ze Lwowa zmuszone do opuszczenia własnych siedzib. Dopiero w 1698 r. sytuacja wróciła do normy. Przywracając pierwotną fundację prezentek biskup krakowski Stanisław Szembek ogłosił Formularz obłóczyn i profesji dla tego zakonu.

Na początku XVIII w. siedziba sióstr przy Szpitalnej była już znacznie zniszczona i stawała się za ciasna. Siostry zdecydowały się wtedy nabyć grunt przy ul. św. Jana pod nowe zabudowania i w miejsce starych kamienic, nadających się do rozbioru, postawić klasztor. Budowę podjął się znany architekt krakowski Kacper Bażanka. Po dobudowaniu drugiego piętra, na początku XIX w., klasztor przybrał ten kształt, w jakim widzimy go dziś. W 1729 r. biskup Konstanty Felicjan Szaniawski zatwierdził nową siedzibę sióstr wraz z przylegającym do ich zabudowań starym kościołem św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty.

Działalność oświatowa sióstr prezentek, mimo wielu przeszkód, prowadzona była przez cały wiek XIX. Pod naciskiem władz austriackich, w 1801 r. placówkę przekształcono w publiczną szkołę podstawową dla dziewcząt. W latach 1656-1671 siostry podjęły się także nauczania w zakresie szkoły średniej prowadząc w klasztorze seminarium nauczycielskie. Tę formę kształcenia prowadziły także w latach 1927-1935. Aż do wybuchu wojny dzia-

łało tu żeńskie gimnazjum i liceum. W okresie okupacji zezwolono siostrą prowadzić tylko szkołę podstawową. Zamknęły ją dopiero w 1949 r. władze komunistyczne. Do momentu wyzwolenia klasztor prowadził potajemnie nauczanie w zakresie szkoły średniej. Siostry udostępniały także swoje pomieszczenia tajnym kompletom uniwersyteckim. Już w lutym 1945 r. nauka w liceum została oficjalnie wznowiona i jest tu prowadzona do dziś.

Najcenniejszym obiektem sztuki i kultu w obrębie klasztoru jest obraz Matki Bożej od Wykupu Niewolników, szkoły hiszpańskiej, przekazany do kościoła ok. 1577 r. przez księcia Stanisława Radziwiłła po jego powrocie z pielgrzymki do św. Jakuba w Compostelli. Ponieważ obraz zasłynął cudami, umieszczono go w ołtarzu głównym i tam znajduje się do dziś. W naszych czasach zyskał on wymowną nazwę „Matki Wolności”. Doznający szczególnej czci obraz został ukoronowany w 1965 r. przez ówczesnego arcybiskupa Krakowa Karola Wojtyłę koronami papieskimi. Na wystawie znalazła się jego kopia oraz towarzyszące jej: srebrne sukienki ze złożonymi ornamentami i wizerunkami donatorów, wykonane w 1683 r., oraz para złotych koron zdobionych szlachetnymi kamieniami, wykonana mniej więcej w tym samym czasie. Do ich wyrobu zostały użyte cenne precjoza darowane jako wota przez bogatych mieszczan krakowskich.

Z zespołu obrazów wykonanych w wiekach od XVII do XIX na szczególną uwagę zasługiwały m.in. „Ofiarowanie Maryji w świątyni”

(poł. XVII w.) przez donatora, rajcę krakowskiego i sekretarza królewskiego Jana Pernusa zapisany prezentkom w testamentie z 1677 r. i określony w nim jako *Rubensa roboty*. Stylistycznie bliższy szkole Rembrandta, jest być może dziełem jego zdolnego, amsterdamskiego ucznia Jana Victorsa. Artystycznymi walorami wyróżniał się także „Pokłon Trzech Króli” (XVII w.), ze szkoły Veronese’a, nieokreślonych warsztatów dwa piękne wizerunki Matki Boskiej z Dzieciątkiem z I poł. XVII w. oraz portrety siostr przełożonych klasztoru, w tym wykonany w 1793 r. na podstawie wcześniejszego wzoru obraz z wizerunkiem matki Zofii Czeskiej w stroju mniszki.

Do najcenniejszych wyrobów rzemiosła artystycznego, prócz wymienionych koron i sukienki, należą cztery kielichy mszalne z XVII w., monstrancja promienista z 1703 r. oraz zespół szat liturgicznych z okresu od XVII do XIX w.

Ekspozycja dokumentów została rozdzielona na dwie grupy. Na wstępie pokazano najstarsze, związane z założeniem instytutu i klasztoru, wystawiane przez kolejnych biskupów krakowskich oraz kancelarię królewską m.in. Marii Ludwiki, Jana Kazimierza, Eleonory Marii, Augusta II Sasa. Drugi zespół, związany z historią szkoły prezentek w XIX i XX w., zamykał wystawę. Zawierał on m.in. rzadkie przykłady dawnych podręczników i pomocy szkolnych, spisy uczennic, kroniki, świadectwa.

Pamięć Zofii Czeskiej, osoby świeckiej, której dziełem życia było założenie *zakładu pobożnego dla*

wychowania i kształcenia dziewcząt, pierwszej na ziemiach Polski formalnie zorganizowanej szkoły żeńskiej, oraz zakonu w służbie tej instytucji, czczona jest szczególnie w kościele krakowskim. W dniu 1 kwietnia 1995 r. tj. w dniu 345. rocznicy śmierci Matki Założycielki, został otwarty jej proces beatyfikacyjny, na etapie diecezji zamknięty 20 listopada 1997 r.

Krystyna Paluch-Staszkiel



**INNY KUBUŚ
W INNYM LESIE**

Teatr Studio w Warszawie

Kubuś P.

według

„Kubusia Puchatka”

i „Chatki Puchatka”

Alana Alexandra Milne’a

przekład – Irena Tuwim

muzyka – Wojciech Waglewski

scenografia –

Andrzej Witkowski

scenariusz i reżyseria –

Piotr Cieplak

premiera 24 października

1999 r.

Piotra Cieplaka uważam za jednego z najzdolniejszych i najciekawszych reżyserów jego pokolenia,

czyli pokolenia, powiedzmy, młodszych dojrzałych. Doświadczenia ostatnich kilku lat odwoływały, że Cieplak raczej nie powinien być dyrektorem teatru – nie chodzi o to, że źle warszawskim Rozmaitościom szefował, lecz o to, że jego własne przedstawienia były w tym okresie dużo słabsze (włącznie z – wedle mojej odoosobnionej opinii – „Historią o miłosiernej”, spektaklem, który został wysoko oceniony przez większość recenzentów), zapewne bardziej absorbowały go obowiązki organizacyjne. Zabrakło w ówczesnych przedstawieniach cech wcześniej dla Cieplaka charakterystycznych. Bo najlepsze realizacje tego reżysera odznaczają się szczerą żarliwością i poważnym traktowaniem widowiska; zależy mu na uczciwej rozmowie z publicznością, nie zaś na pawich popisach, na mnożeniu efektownych, lecz płytkich sztuczek scenicznych.

Ostatnia jego premiera pozwala mieć nadzieję, że Cieplak odpoczął po dyrektorskich przygodach i wraca do dawnej formy. „Kubuś P.” w Studiu to znów spektakl gorący, spektakl przemysłany, choć nie wolny od realizacyjnych błędów.

Las, będący miejscem akcji książki, w teatrze staje się niezdefiniowaną bliżej przestrzenią egzystencjalną. Ogromna scena przez większość czasu pogrążona jest w mroku, niewiele tu mebli, wyraźniejszych akcentów scenograficznych; zapadnia, z której wylazi i w której chowa się Kłapouchy, zawieszona w górze półka – mieszkanie Sowy Przemąd-rzałej, wielki kredens zajmowany przez Puchatka, stół, przy którym siaduje Królik, wielki czerwony

fotel, dom Prosiaczka, jeżdżący po scenie we wszystkich kierunkach. Te punkty w przestrzeni to miejsca oswojone przez bohaterów, reszta jest tajemnicza, kusząca i groźna zarazem. W głębi czają się liczne niebezpieczeństwa, na przykład słonie. Nie wiadomo tylko na pewno, czy się czają i czy to aby na pewno słonie – te pytania przewijają się jak leitmotiv przez cały spektakl.

Zwierzaki Milne'a są w przedstawieniu prowokacyjnie ludzkie, ich zachowanie, kostiumy (bardzo dobre!) celnymi skrótami rysują charakterystyki postaci. Królik (Andrzej Mastalerz) w pumpach, marynarce i białym krawacie przypomina miedzywojennego falangistę, ma skłonności przywódcze i nienawidzi obcych. Prosiaczek (Edyta Jungowska), ubrany w anachroniczną i zniszczoną różową sukienkę dziecięcą, mimo swej bojaźliwości jest radosny, bardzo uczuciowy, ufny. Sowa (Irena Jun) w staromodnej sukni, kapeluszu i binoklach przypomina wróżkę z pocziwych zeszlowiecznych bajek i niemal po czarodziejsku właśnie pokrywa sprytem swoją dogłębną ignorancję. To trzy najlepsze kreacje spektaklu, choć i pozostali wykonawcy tworzą rolę co najmniej przyzwoite; Stanisław Brudny – zrędlivy Kłapouchy z pretensjami pana Jourdain, Maria Peszek – pełen prostoty i powagi Kubuś P. w zbyt obszernych ogrodniczkach i koszulce wzorowanej na klasycznych ilustracjach do książki Milne'a, Jarosław Boberek jako muskularne, trochę „szemrane” Małeństwo w tyrolskich spodenkach, Rafał Maćkowiak w roli Tygrysa przyrządzonego na podobieństwo

punkowe, czy tam innej jakiegś subkultury, wreszcie Agata Piotrowska-Mastalerz – z lekka nieprzytomna Mama Kangurzyca w papilotach, z torebką i plecaczkiem na białcie.

Są w spektaklu sceny bardzo zabawne, zarówno te inscenizujące zdarzenia z książki, jak i te, w których Cieplak i aktorzy przekornie interpretują jakże niewinne z pozoru słowa Milne'a. Cudowna jest na przykład tyrada Prosiaczka zachwyconego niebieskimi szelkami Królika; Jungowska przesysca ten monolog wyrafinowanym, na pół tylko siebie świadomym, erotyzmem.

Ale nawet w trakcie sekwencji najśmieszniejszych ogrom przestrzeni, muzyka, światła sprawiają, że widz pamięta, iż ogląda postaci czasem wprawdzie komiczne, w istocie jednak zagubione, bezbronne i bezradne wobec niewiadomych przyszłych zdarzeń, nie umiejące rozpoznać do końca tego wszystkiego, co je otacza, zdolne formułować wciąż nowe zasadnicze pytania, a niezdolne do znalezienia sensownych odpowiedzi. Postaci istniejące rzeczywiście, a zarazem będące tylko tworem wyobraźni artysty.

Ta, ujmując rzecz skrótowo, metafizyczno-egzystencjalna wymowa przedstawienia jest dostatecznie wyrazista, więc szkoda, że reżyser postanowił swoje intencje zilustrować łopatologicznie. Zupełnie niepotrzebny jest przewalający się kilka razy przez scenę tłum, spanikowany i podniecony – w programie określony jako Krewni i Znajomi Królika (wykładnia: stworzenia tego świata zdezorientowane i przerażone przed

siebie bez celu pędzą); niepotrzebne są postnowoczesne i okropnie znaczące tańce postaci na początku spektaklu (wykładnia: pamiętaj, widzowie, że przedstawiać będziemy rzecz o dziwności istnienia); drażni finał, gdy postaci idą ku rozświetlonemu białemu horyzontowi, co odślonił się w głębi – *Chodźmy – Ale dokąd? – Wszystko jedno dokąd* (nie obrażę inteligencji czytelników formułowaniem wykładni).

To niewątpliwe wady przedstawienia, ale mimo nich „Kubuś P.” zapada w pamięć, długo po wyjściu z teatru nasuwają się wspomnienia poszczególnych sugestywnych obrazów z tego spektaklu. Sądzę także, że „Kubuś P.” może odegrać pozytywną rolę społeczną. Wielbiciele książki Milne’a, którzy dorosli już jakiś czas temu, nie posiadający dzieci lub mający potomstwo wyrosnięte, znajdują się w sytuacji mało komfortowej. Niesłabnące bowiem przywiązanie do tej lektury może być uznane za cechę infantylną, może nadwątlać autorytet osoby serio. Cieplak przygotował dla tych nieszczęśników znakomite, inteligentne alibi.

Joanna Godlewska

książki

NOWE USTALENIA I STARE PRZEOCZENIA

Przemysław Czapliński,
Piotr Śliwiński
*Literatura polska
1976–1998*
*Przewodnik po prozie
i poezji*

Wydawnictwo Literackie,
Kraków 1999 r., ss. 428

Przed rokiem 1989 zainteresowany i uważny czytelnik opracowań krytycznych, eseistyki, czasopism kulturalnych (choć w stanie wojennym ograniczono ich różnorodną mnogość) mógł sobie wyrobić w miarę spójny, usystematyzowany – także chronologicznie – obraz polskiej literatury współczesnej. Wiadomo było, że po epizodzie „Kuźnicy” i utworach pisarzy „zarażonych śmiercią” obserwowaną na poligonach wojny nastąpił krótki okres dominacji prozaików tzw. obrachunków inteligenckich, że następnie po kulturowej i artystycznej zapaści socrealizmu doszło do rewizji „pryszczatych”, a po literackim oddechu październikowej „odwilży” z generacją „Współczesności” mieliśmy dłuższy okres peerelowskiej stabilizacji kulturalnej, odznaczający się w poezji pięknoduchowstwem „Hybryd”, a w prozie

małym realizmem, że na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ogłosili swój program reformatorzy Nowej Fali, po czym po epizodzie Nowej Prywatności w liryce i zakorzenieniu się nurtu zwanego dziś sylwicznym w prozie nastąpiła tyrteon i koda twórczości stanu wojennego. Mniej więcej ustalone były hierarchie literackie tudzież kryteria podziałów artystycznych: wiadomo było z grubsza, jacy pisarze lokują się na najwyższych piętrach panteonu i gdzie przebiegają linie demarkacyjne między dyktującymi często prawa rynku wartości oportunistami a wyłączanymi nieskutecznie z obiegu czytelniczego przez władzę jej przeciwnikami. Dziś to wszystko może się przypominać jak niedorzeczny zły sen.

Szok polityczny i kulturowy roku 1989, nagłe otwarcie na Zachód z jego zamkniętym czy co najmniej przymkniętym do tej pory sezamem dóbr sztuki, zdjęcie wędzideł ograniczających wolność myśli i słowa – wszystko to natychmiast zatrzęsło budowaną cierpliwie przez lata konstrukcją teoretyczno-krytyczną ujmującą w karby porządku literaturę pisaną w PRL-u, zakwestionowało ustalenia i wartość podręcznikowej wiedzy o nowej literaturze, sprawiedliwie zepchnęło w mgłę niepamięci upiory przeszłości (kogo dziś obchodzi, kto dziś pamięta twórczość autorytetu ówczesnego życia literackiego i polityki kulturalnej Jerzego Putramenta?), ale też niesprawiedliwie zostawiło w tej mgłę wiele wybitnych dorobków i dzieł, których jedyną wadą było to, że powstawały właśnie w PRL-u. Sądzę, że temat całości polskiej

literatury powojennej, nowej jej diagnozy – po okresie pewnej dezorientacji i chaosu aksjologicznego, dominacji perspektywy politycznej w interpretacjach, niekiedy nawet jawnej pogardy dla tego tematu jako całości wykazywanej przez niektórych interpretatorów – urosło wkrótce do roli pierwszoplanowego zadania krytycznego i teoretycznego polskich badaczy literatury. Coraz więcej zwolenników zyskuje zresztą pogląd, któremu kiedyś dawałem wyraz i na łamach „Przeglądu Powsechnego”, że w interesującej nas tu dziedzinie nie można mówić o ostrej cezurze roku 1989, że przełom w literaturze był niejako rozpisany na lata i poetycko-prozatorska „jesień ludów” rozpoczęła się w naszym kraju grubo przed rokiem 1989.

Przemysław Czapliński i Piotr Śliwiński zaliczają się do pionierów wytyczających te nowe szlaki poznawcze na odzyskiwanym dla krytyki oraz mniej nadzieję czytelników „łędzie” naszej literatury drugiej połowy XX w. – postrzeganym kompleksowo i integralnie; już sama zapowiedź, że tematem analiz i diagnoz autorów będzie w ich „przewodniku” poezja i proza lat 1976-1998 rzuca wyzwanie tradycyjnym formułkom, podziałom i przyzwyczajeniom czytelniczym. Dostrzeżenie i docenienie daty 1976 r. – jako w istocie kapitalnego dla nowoczesnych dzieł myśli i sztuki polskiej momentu rudymen-tów drugiego obiegu literackiego i w ogóle podziemia intelektualnego, inicjacji KOR-u, założenia „Zapisu” – stanowi istotne i godne przemyslenia odkrycie, nie tyle dokonane

przez samych autorów omawianego tu tomu (dawano mu już wyraz i wcześniej), ile przez nich po raz pierwszy spożytkowane niejako „podręcznikowo” i ciekawie umotywowane. Przecież w gruncie rzeczy to od roku 1976 spora część pisarzy i intelektualistów z ulgą znajdowała dla siebie wreszcie wartościowe płaszczyzny swobodnej artykulacji artystycznej czy programowej i nie krępujące media wypowiedzi – co wpływało na kształt ich dróg twórczych. Niezależny obieg bowiem, jak dowodzi Ryszard Nycz w przytoczonym przez autorów książki na wstępie argumencie, *nie tylko poszerzył możliwości upowszechniania literatury, lecz przede wszystkim radykalnie zmienił tej literatury uwarunkowania oraz kryteria oceny – stosowanej odtąd ze względu na realną możliwość swobodnej, pozacenzuralnej wypowiedzi*. Dużą zaletą książki Czaplińskiego i Sliwińskiego jest dostarczenie analitycznych dowodów na poparcie tej właśnie tezy. W tej sytuacji przełom roku 1989 przyniósł w literaturze jedynie dalsze i ostateczne konsekwencje procesów rozwoju myśli i wyobraźni twórczej zapoczątkowanych kilkanaście lat wcześniej; zamknął do końca długotrwały rozdział prymatu polityki nad sztuką, etyki nad estetyką i funkcjonowania techniki kamuflażu, mowy czopowej w naszej literaturze, co spowodowało zjawisko nie tyle może „złamania piór”, ile utraty zaufania do własnych warsztatów i poetyk u wielu wybitnych autorów poprzedniej doby.

W interesującym, na ogół głęboko umotywowanym (jednak tylko do roku 1990 – padające później hasła,

tytuły i nazwiska zdają się często przypadkowe i doraźne) wywodzie i dowodzie dyskursu tomu Czaplińskiego i Sliwińskiego krytycy zdają się brać górę nad historykami literatury, do czego można by nie mieć pretensji, gdyby książka (nawet swoim fizycznym projektem, wrażeniem okładki) nie aspirowała do miana nie tylko „przewodnika”, lecz i podręcznika; wiem, że autorzy bronią się rękami i nogami przed taką klasyfikacją ich „opowieści krytycznej”, ale też wiem, że w sytuacji braku na rynku jakiegokolwiek kompendium dotyczącego przedmiotu, „Literatura 1976-1989” już jest szeroko nabywana przez młodzież studencką i licealną jako podręcznik. I z tego punktu widzenia nie mogę zgodzić się z wieloma jej twierdzeniami, ocenami i opisami... Jeżeli w ich pokazywanym dziele znajduje się po trzy strony sążnistych omówień liryki np. Wojciecha Wencła czy niejakiego Szlosarka, albo sporo uwagi teoretycznej poświęconej np. Manueli Gretkowskiej (i w ogóle poważne podejście do różnych kuriozalnych wypocin postmodernistycznych w rodzaju „Siostry” Saramonowicz), to nie zgadzam się, żeby nie było nic zgoła choćby o Sławomirze Mrożku i o wielu tuzach peerelowskiej wymuszonej „czarnej dziury”; autorzy co prawda zarzekają się, że nie zajmują się dramatem, ale Mroźek to przecież nie tylko dramat i nawet nie tylko wybitna a przeoczona tu proza, lecz przede wszystkim elementarny moralny, dysydencki patronat, to po prostu obecność Mrożka w rozwoju naszej literatury po roku 1976. U Czaplińskiego-Sliwińskiego

tylko raz pada to nazwisko – jako poprzednika wątków podejmowanych przez Edwarda Redlińskiego w „Szczuropolakach”; bez szkody dla wiedzy książkowej odbiorców „przewodnika” zrezygnowałbym raczej całkowicie z omówienia co najmniej wątpliwej nowej twórczości Redlińskiego. Głębokim i krzywdzącym nie autorów, ale czytelników z „czystymi tabliczkami” wykształcenia estetycznego nieporozumieniem są obserwacje, jak taka: *Tacy autorzy, jak na przykład Mieczysław Jastrun, Jan Bolesław Ożóg, Urszula Koziół, Julia Hartwig, Witold Wirpsza, Tymoteusz Karpowicz, kontynuujący lub domyślający wtedy (w latach osiemdziesiątych – przyp. M.Or.) swoje prace, do dzisiaj mającą w jakiejś mgłę połowicznego zapomnienia*. Żeby jeszcze nie to „dzisiaj...” Gdyby rzeczywiście było tak, jak głoszą autorzy – choć to przecież nieprawda (np. nawiązywanie do Wirpszy głosi ze swoich wszelkich trybun poeta, ostatni laureat Kościelskich, Adam Wiedemann, Urszula Koziół wydaje mniej więcej co dwa lata i wypełnia nie tylko swoją poezją wiodące czasopisma i znane dzienniki itd.) – to mogłoby się okazać, że sami są nieświadomymi saperami przyczyniającymi się do zalegania tej *mgły połowicznego zapomnienia...* Bo w końcu kto może ludziom przypominać o wyparowującej z ich terytorium poznawczego wielkich „słupów miłowych” nowej liryki polskiej, jak Jastrun czy Karpowicz – jeśli nie obdarzeni autorytetem i mający akurat „siłę przebicia” medialnego krytycy?

Mieczysław Orski

„LOS CZŁOWIEKA KONSEKWENCJĄ JEGO ISTOTY”

Karol Wojtyła
*Rozważania o istocie
człowieka*

**Wydawnictwo WAM,
Kraków 1999, ss. 130**

Liczba książek poświęconych osobie Ojca Świętego Jana Pawła II obecnych na rynku wydawniczym, jest imponująca. Różnorodne i wielojęzyczne publikacje coraz bardziej drobiazgowo analizują jego historię życia, twórczość i działalność. Czy zatem możemy powiedzieć, że znamy do końca Jana Pawła II? Otóż wydaje się, że pozostało jeszcze sporo nieznanych aspektów jego twórczości. Czasami o szczegółach z życiorysu papieża dowiadujemy się z pierwszej ręki, tak jak to miało miejsce podczas tegorocznej pielgrzymki do ojczyzny, kiedy to goszczący w rodzinnych Wadowicach (16 VI 1999) i będący w doskonałym nastroju Jan Paweł II odstąpił nieznane dotychczas fakty z lat młodzieńczych.

Wyjątkowego rodzaju źródłem uzupełniającym wiadomości o Janie Pawle II jest opublikowana przez Wydawnictwo WAM książka „Rozważania o istocie człowieka”. Ta niewielka objętościowo książka stanowi prawdziwe wydarzenie, albowiem zawiera zbiór konferencji wygłoszonych przez młodego duszpasterza akademickiego ks. Karola Wojtyłę do studentów w kościele

św. Floriana w latach 1949-1950, czyli po powrocie ze studiów w Rzymie i krótkim okresie pracy duszpasterskiej w parafii w Niegowici. Publikacja stanowi zapis filozoficzno-teologicznych przemyśleń młodego Karola Wojtyły, a zatem odślania zarówno nabytą formację, jak i zainteresowania intelektualne rozwijane następnie podczas kolejnych etapów życia i twórczości.

Wybór tematu konferencji do studentów – istota człowieka – nie był przypadkowy. Mówi o tym na początku rozważań sam ks. Karol Wojtyła: *Wybierając człowieka jako temat naszych rozważań, musimy od razu bliżej określić, że można się zajmować tym tematem albo pod kątem losu człowieka, albo też pod kątem jego istoty. Wybieramy to drugie. Tak więc temat dotyczący istoty człowieka jest logicznie wcześniejszy i bardziej podstawowy. On też przede wszystkim stanowi ów „kluczowy” wkład w interpretację rzeczywistości...* (s. 18).

Oficjalna prezentacja „Rozważań o istocie człowieka” ks. Karola Wojtyły – do których wstęp napisał o. Tadeusz Ślipko SJ – miała miejsce 28 października 1999 r. w Instytucie Jana Pawła II w Krakowie.

Ks. bp Kazimierz Nycz zwrócił uwagę na wymiar duszpasterski konferencji. Chociaż z racji filozoficznego charakteru są one trudne w odbiorze (były głoszone dla studentów krakowskiej Akademii Górniczo-Hutniczej), to jednak nie zniechęć słuchaczy do wysiłku śledzenia toku dociekań filozoficznych w ławkach bocznego ołtarza kościoła św. Floriana. Oznacza to, że

u młodych ludzi przeważało pragnienie poznania pełnej, integralnej prawdy o człowieku. Treść książki nadal jest aktualna i sugeruje styl prowadzenia duszpasterstw akademickich. Nie powinny one ograniczać się jedynie do wymiaru pobożnościowego i modlitewnego, lecz powinny podejmować trudne tematy z dziedziny filozofii i teologii, czyli dążyć do rozumowego przedstawienia wiary. W ten sposób duszpasterstwa akademickie mogą stać się miejscem solidnej formacji intelektualnej katolików (czyli „Fides et Ratio”).

S. prof. Zofia Józefa Zdybicka zaznaczyła m.in., że konferencje ukazują początki myślenia filozoficzno-teologicznego przyszłego papieża na temat istoty człowieka, a zatem pozwalają zrozumieć późniejsze prace ks. Karola Wojtyły („Osoba i czyn”, „Miłość i odpowiedzialność”) oraz papieskie nauczanie Jana Pawła II, zarówno jego liczne przemówienia, jak i encykliki, np. „Veritatis splendor” i „Fides et Ratio”.

„Rozważania o istocie człowieka” składają się z dwóch części: filozoficznej, obejmującej trzy rozdziały, oraz teologicznej, ograniczonej do jednego tylko rozdziału.

Rozważania filozoficzne ujawniają wpływ myśli św. Tomasza z Akwinu i *philosophia perennis*. Jednak autor konferencji nie odwołuje się wyłącznie do dzieł Akwinaty: książka zdradza zainteresowania autora fenomenologią Husserla, personalizmem i filozofią wartości Maxa Schelera. Jak zwrócił uwagę prof. W. Stróżewski, cytowane przez autora publikacje wskazują na ich

staranny dobór i nadal należą do bardzo cennych prac naukowych.

Wszyscy mówcy zgodnie podkreślali, że chociaż konferencje kończą pięćdziesiąt lat, to jednak nic nie straciły ze swojej świeżości i aktualności (*mądrość się nie starzeje*). Również w naszych czasach, w których pomimo upadku ideologii marksistowskiej dochodzą do głosu różne filozofie i ideologie ukazujące człowieka w sposób częściowy, niepełny, bądź wręcz w wykrzywionym świetle, konferencje młodego ks. Wojtyły stanowią doskonały punkt wyjścia do dyskusji na temat istoty człowieka. Warto podkreślić, że zupełnie nowym tematem jak na tamte czasy było podkreślenie w „Rozważaniach” znaczenia kultury. Temat ten rozwinie ks. Wojtyła w późniejszych pracach.

Współczesny czytelnik konferencji ks. Karola Wojtyły powinien pamiętać, że były one wygłaszane w okresie panującej wówczas w Polsce doktryny marksistowskiej i stalinowskiego terroru. W sytuacji prześladowania przez władze komunistyczne Kościoła katolickiego i wszelkich form działalności duszpasterskiej, autor nie wspomina w konferencjach filozofii materialistycznej (i co za tym idzie, nie polemizuje z nią wprost), lecz ogranicza się do pozytywnego wykładu antropologii i filozofii chrześcijańskiej. Metoda ta – jak potwierdzają żyjący uczestnicy konferencji – okazała się nadzwyczaj skuteczna w przypadku studentów, którzy codziennie byli poddawani zabiegom indoktrynacji i zniewolenia umysłu.

Chociaż „Rozważania o istocie człowieka” ks. Karola Wojtyły po-

wstały pół wieku temu, to jednak ze wszech miar zasługują na uważną lekturę także dzisiaj. Bez lektury „Rozważań” poznanie osoby i twórczości Jana Pawła II byłoby częściowe, umknąłby nam jeden z istotnych etapów intelektualnego rozwoju papieża i ważny szczegół z historii powojennego Kościoła katolickiego w Polsce. Nadto „Rozważania” nie tylko pozwalają poznać korzenie myśli filozoficzno-teologicznych Jana Pawła II, ale stanowią zarazem ważki i wciąż aktualny głos w dyskusji prowadzonej na progu III tysiąclecia na temat istoty człowieka. W tej dyskusji głos ks. Karola Wojtyły brzmi wyjątkowo donośnie, wskazując na niezwykłą godność i powołanie człowieka. Nic więc dziwnego – na co wskazuje struktura „Rozważań” – że naturalną konsekwencją dalszych refleksji na temat istoty człowieka staje się przejście od filozofii do teologii.

Stanisław Cieślak SJ

**EKOLOGICZNY
ETOS ŚWIATOWY**

Hans Kessler (red.)
**Ökologisches
Weltethos
im Dialog
der Kulturen
und Religionen**

Wissenschaftliche
Buchgesellschaft,
Darmstadt 1996, ss. 287

Wielkie problemy ekologiczne stają się obecnie zagrożeniami planetarnymi. Można je przezwyciężyć jedynie w warunkach uniwersalnej solidarności ludzkości przy założeniu dialogu między kulturami. Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie J.W. Goethego we Frankfurcie nad Menem zorganizował spotkania i konferencje teologów różnych kultur i religii, czego rezultatem jest omawiany tu tom, którego polski tytuł mógłby brzmieć „Ekologiczny etos światowy w dialogu kultur i religii”. Tom składa się z 17 artykułów, z których najważniejszy wydaje się autorstwa H. Kesslera „Zarys problemu: stosunek do natury i nowoczesności a problem ekologicznego etosu światowego”, a także artykuł końcowy „W poszukiwaniu planetarnego ekoetosu. Pożytki z dialogu interkulturowego”.

Konieczna staje się krytyczna ocena dotychczasowego paradygmatu nowoczesności, *obiektywistyczno-instrumentalno-redukcyjnistyczne-*

go w podejściu do przyrody (s. 5). Pojawiło się ono w okresie Renesansu, zostało ujęte programowo w XVII w. (Bacon, Kartezjusz) i wprowadzone do praktyki społecznej w XVIII/XIX w. (kapitalistyczny system gospodarczy, industrializacja, sukcesy nauk przyrodniczych i technologii). W XX w. paradygmat ten stał się dominujący. Jest to szczególnie widoczne w naukach przyrodniczych i technice, ekonomii i stylu życia. Współczesna gospodarka pozostaje pod naciskiem nieograniczonej ekspansji ilościowej i krótkookresowej optymalizacji własnych korzyści. Ekonomiczny podsystem społeczeństwa usamodzielniał się i jest ukierunkowany na perfeksjonizm i ekspansję. Nastąpiły także zasadnicze zmiany w stylu życia, a konsumpcja wydaje się *wyrównaniem utraconego sensu i oparcia wobec zagubionych więzi religijnych i społecznych* (s. 11).

Według H. Kesslera abstrakcyjny uniwersalizm oparty na ogólnym etosie ludzkości (w postaci minima moralia) nie może być podstawą rozwiązywania realnych problemów społecznych. Pojawia się problem skorzystania z tradycji kulturowo-religijnych. Aby ludzkość mogła przetrwać, musi się porozumieć i uzgodnić wspólnie minimalne standardy etyczne.

W poszczególnych artykułach omawianej książki porusza się ważne problemy procesu kształtowania etosu światowego. U. Berner odrzuca jako uproszczoną tezę o winie chrześcijaństwa za kryzys ekologiczny. Według R. Panikkara dla przetrwania człowieka i przyrody potrzebna jest *ekozofia*, czyli inter-

kulturowa mądrość Ziemi. Obecny kryzys polega na tym, że dzisiejsze podstawy kulturowe nie są ani uzasadnione, ani trwałe. Może nas jednak uratować zasadnicza transformacja, która byłaby nowym doświadczeniem teologicznym, antropocentrycznym i kosmicznym (*doświadczenie kosmoteandryczne*). Ochronę przyrody i miejsca człowieka można rozpatrywać z punktu widzenia różnych kultur: indyjskiej (F. Wilfred), doświadczenia afrykańskich kobiet (W. Maathai), duchowości afrykańskiej (B. Bujo), islamskiej etyki przyrody (F. Kandil), perspektywy buddyjsko-feministycznej (A. Ogoshi) i wielu innych.

B. Irrgang uważa, że światowym etosem ekologicznym może być ekologicznie zorientowany humanizm. Etos ten obejmuje specyficzną formę życia, istotne postawy społeczne i praktyczną racjonalność. Chodzi o wysoką ocenę osoby uzupełnioną zasadą równego traktowania wszystkich poszkodowanych w porównywalnych warunkach. Zobowiązuje to do uwzględnienia przyszłych pokoleń, organizmów żywych na podstawie ich miejsca w ewolucji i w końcu przyrody jako podstawowego warunku istnienia humanizmu. W działaniach wobec przyrody konieczne jest podkreślenie takich reguł, jak ogólne uwzględnianie skutków określonych działań (reguła odpowiedzialności), nieszkodzenie, preferencję najbezpieczniejszych działań w powiązaniu z regułą nieszkodzenia.

H. Hohmann podejmuje ważny problem znaczenia międzynarodowego prawa ekologicznego. W jego ujęciu dopiero rozwój odpowie-

działnej świadomości społecznej może doprowadzić do rozwoju międzynarodowego prawa środowiska. Obecnie istnieją już wiążące normy w zakresie ochrony wody, gleby (łącznie z ochroną przyrody i ochroną gatunków, a także utylizacją odpadów), powietrza i atmosfery, a także reguły dotyczące wspólnej odpowiedzialności oraz kooperacji regionalnej lub globalnej. Deklaracja Sztokholmska (1972), Karta Ziemi (1982) i Deklaracja z Rio (1992) zawierają obok reguł prawnych także pewne zasady etyczne, stwierdzając, że człowiek jest zarządcą zagrożonej przyrody, ma prawo do ochrony środowiska, jest zobowiązany do ochrony przyszłych pokoleń; że ochrona środowiska stanowi integralny składnik każdej polityki rozwojowej, zaś ekosystemy powinny być chronione, aby zachować możliwie optymalny standard trwałej produkcji biologicznej itd.

W podsumowaniu H. Kessler przypomina, że rozwojowi kultury towarzyszyło wykorzystywanie przyrody. Wiele kultur jednak – zwłaszcza w ekstremalnych warunkach – rozwinęło sposób życia, w którym przyroda nie jest traktowana jako wróg, ale symbolicznie i dialogowo. Wypowiedzi poszczególnych teologów i przedstawicieli różnych kultur koncentrowały się wokół skutków dotychczasowego rozwoju i obecnej sytuacji globalnej gospodarki, wzmocnienia wspólnot lokalnych i powiązania ich inicjatyw, koniecznych zmian w krajach zamożnych. Najważniejsze przy ocenie etosu światowego jego niedualistyczne rozumienie świata, porozumienie co do podstawowych

postaw etycznych, pluralizm form etosu jako Źródło etosu światowego, planetarny etos ekologiczny i międzynarodowe prawo środowiskowe. Prawo międzynarodowe tworzy formalne ramy kooperacji, a etos światowy – jego podstawę duchową.

Eugeniusz Kośmicki

LEKCJA WSPÓLNEJ TERAPII

Waldemar Michalski

Lekcja wspólnego języka

Norbertinum, Lublin 1999,
ss. 97

Jak po wojnie Miłosz tomem wierszy „Ocalenie”, uderzając w tony poezji romantycznej, opowiadał się za życiem i zachęcał do spojrzenia w przyszłość, a Barańczak (polski marzec) wraz z krakowską grupą „Teraz” budził ze snu i wzywał pokolenie młodych do działania i „nieufności”, tak obecnie, na nadchodzące czasy, coś ważnego do powiedzenia ma m.in. Waldemar Michalski.

Ten lubelski poeta, rodem z kresów wschodnich, absolwent KUL-owskiej polonistyki, należący do pokolenia Stachury, spóźnił się ze swym debiutanckim „Pejzażem rdzawym”. Długo jeszcze kolejnymi tomikami mówił głosem ściszonym, mało słyszalnym. W środowisku literackim Lublina był jednak stale obecny. Rozmawiał, zachęcał, dodawał ufności – wierzył w swoje

i poezji zwycięstwo. Obecnie, gdy dominują sprawy gospodarcze, a społeczeństwem poniekąd rządzi pieniądź, Michalski – będąc jednym z redaktorów kwartalnika „Akcent” – nadal wskazuje na poezję i wielkie nadzieje wiąże z literaturą. Dostrzegając antagonizmy (np. pomiędzy lubelskim ZLP i SPP), stara się je przezwyciężać, widząc podziały, usiłuje przez „podanie ręki” przejść ponad, w rywalizacji stara się zwrócić uwagę na drugiego i jemu ustąpić miejsca. Nie dzieli w zasadzie ludzi na wierzących i nie wierzących, na tych, którzy przynależą do Kościoła i jego wrogów. Ot, raczej mówi: wszyscyśmy dziećmi jednego Boga, różne nasze drogi, ale zbliża nas podobna, ta dalsza, perspektywa...

Obecnie W. Michalski bardziej powściągliwy, ale i dynamiczny, odchodząc od dawnej, nieco sentymentalnej tęsknoty za bezpośredniością uczuć, przyjmuje rzeczywistość w jej zróżnicowaniu i nie niszcząc tego bogactwa, usiłuje z jego istnienia uczynić siłę napędową. Nie mówi „porozumcie się”, ale wcielając się w rolę nauczyciela, w poetycki sposób prowadzi lekcję wspólnego języka.

W tomie o takim tytule (siódmym już z kolei) W. Michalski dźwiga się jakby z gruzowiska, m.in. po przebytej chorobie. Wiersz rozpoczynający zbiorek kończy strofą: *W litanii dopisuję słowa: / błogosławiona niech będzie / nagroda i kara – / tylko głos znajomy / słyszę: „jestem, który jestem” / zacznij liczyć dni od nowa („Nagroda i kara”)*. Dostrzega i wskazuje istnienie znaków na

drodże, przyznaje się do bogatego doświadczenia: *piłem – paliłem – oglądałem się / co jest za muślinową firanką – dotykałem / co pod kluczem – widziałem* („Znak na drodze”). Po tym przechodzi do wyznania: *kocham żyć! / jak kot walerianę*. O życiu mówi, iż jest jakąś formą tańca, spalania się, oczyszczania: *tańcz mnie tańcz / co się spala / ogniem żyje...* (zakończenie liryku „Nauka wspólnego języka”). Wszyscyśmy – można dopowiedzieć – chorzy i dlatego poddani zbiorowej terapii. Jednego boli ręka, drugiego noga, tamtego serce, jeszcze innego zęby; jeden drugiemu pomocny, jeden drugiemu może służyć za lustro, za wodę do obmycia, za bicz do umartwienia, a także – za ramię do wsparcia.

Zbiorek pt. „Lekcja wspólnego języka” można odczytać na jeszcze innym, głębszym poziomie – jako lekcję, którą otrzymujemy od życia, od jego Twórcy i Reżysera. W tym sensie tę naukę spalania, oczyszczania przez doświadczenie choroby, cierpienia, przechodzi podmiot wierszy i autor wielu wzruszających szpitalno-sanatoryjnych liryków. Jest to lekcja przeżywania ludzkiej słabości, nędzy, nieporozumienia, inności. Autor tomu widzi ją jako drogę do lepszego zrozumienia siebie i innych, do pokory.

W jednej ze strof kończącego tom liryku „Suplikacje nałęczowskie” podmiot prosi o dalsze istnienie już nie dlatego, że *lubi żyć*, ale po to, by *zobaczyć przyjaciół* i by *dokończyć, co ledwo zacząłem*: *Boże, Ojcze mój, nie wołaj mnie jeszcze / do siebie – pozwól dokoń-*

czyć / co ledwo zacząłem – młodym poetom / podpowiedzieć słowo – nad szpaltą / „Akcentu” zobaczyć przyjaciół.

Tadeusz P. Polanowski

Z życia Kościoła

Obchody Roku Jubileuszowego w Polsce

W dniach 25-26 listopada 1999 r. na 302. zebraniu Konferencji Episkopatu Polski jednym z głównych tematów poruszanych przez biskupów były obchody Roku Jubileuszowego w naszym kraju. Specyfika roku 2000 w Polsce powinna polegać na tym, że obchody Wielkiego Jubileuszu Zbawienia będą ściśle powiązane z celebracją 1000-lecia chrześcijaństwa w Polsce. Otwarcie Roku Jubileuszowego w Polsce nastąpiło, tak jak i na całym świecie, 25 grudnia ub.r. W tych dniach odbyło się również Europejskie Spotkanie Młodych w Warszawie zorganizowane przez ekumeniczną wspólnotę z Taizé. Istotne cele związane z obchodami Roku Jubileuszowego dla Kościoła w Polsce są ściśle związane z nauczaniem Jana Pawła II zawartym w Liście Apostolskim „Tertio Millenio Adveniente”: odnowienie wiary w Boga w Trójcy Świętej Jedyne, odnowienie wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela świata, odnowienie wiary w Kościół, spojrzenie w prawdzie na minione tysiąc lat dziejów Kościoła oraz rachunek sumienia za niewierności ludzi Kościoła.

Celebracja Misterium Zbawienia

Kalendarz obchodów Roku Jubileuszowego ściśle jest związany z celebracją wydarzeń roku liturgicznego. Jan Paweł II osobiście będzie celebrować wszystkie sakramenty i zaprasza do tego wszystkich braci w biskupstwie. Tak więc Niedziela Chrztu Pańskiego (9 stycznia br.) jest okazją do uroczystego udzielania chrztu. W Dniu Chorych (11 lutego br.) będzie udzielany uroczyście sakrament namaszczenia chorych, po czym przy kościołach katedralnych chorzy i niepełnosprawni spotkają się ze swymi biskupami na agapie. W Środę Popielcową oraz w Wielki Piątek będzie okazją do celebracji sakramentu pojednania, a w Wigilię Paschalną (22 kwietnia br.) będzie okazją do uroczystej celebracji sakramentów wtajemniczenia udzielanych osobom dorosłym. Konferencja Episkopatu Polski zaleciła, aby w okresie całego Wielkiego Postu wszyscy biskupi dyżurowali w konfesjonalach w swoich katedrach. 14 maja br. ma być

uroczyście obchodzony Dzień Modlitw o Powołania w duchu dziękczynienia za ustanowienie sakramentu kapłaństwa. Również w ramach tradycyjnej pielgrzymki rodzin na Jasną Górę ma odbyć się celebracja odnowienia sakramentu małżeństwa. Natomiast w dniach 18-25 czerwca br. w Rzymie odbędzie się Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. W związku z tym zaleca się, aby w Polsce organizować wówczas Dni Eucharystyczne we wszystkich diecezjach polskich. Punktem kulminacyjnym tych Dni Eucharystycznych ma się stać Uroczystość Bożego Ciała.

Akcenty ekumeniczne

Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan (18-25 stycznia br.) jest celebrowany bardzo uroczyście we wszystkich diecezjach polskich. Jest on okazją do licznych międzywyznaniowych nabożeństw i spotkań, które mają wprowadzić chrześcijan w trzecie tysiąclecie jeśli nie w pełni zjednoczonych, to chociaż mniej podzielonych. Nade wszystko ma temu posłużyć uroczystość Zwiastowania Pańskiego (25 marca br.), kiedy to prawda o Wcieleniu połączy wszystkich chrześcijan. W Białymstoku uroczystość Zwiastowania Pańskiego będzie obchodzona wraz z prawosławnymi chrześcijanami, a w Białymstoku-Białej wraz z Kościołami reformacji, a zwłaszcza z Kościołem ewangelicko-augsburskim, który na Śląsku Cieszyńskim jest Kościołem większościowym. Również charakter ekumeniczny będzie miała wigilia Zesłania Ducha Świętego (10 czerwca br.) Wówczas to tysiące młodych przybędzie na błonia nad jeziorem Lednica, gdzie wraz z prymasem Polski kard. Józefem Glempem oraz abpem Henrykiem Muszyńskim i innymi biskupami młodzi symbolicznie przekroczą Bramę Trzeciego Tysiąclecia. Innym doniosłym akcentem ekumenicznym jest „Przesłanie polskich Kościołów do Kościołów Europy”, w którym Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Kościół rzymskokatolicki uznają wzajemnie ważność chrztu udzielanego w ich Kościołach. W związku z tym abp Muszyński powiedział, że *skoro wzajemnie uznajemy chrzest, który jest podstawą wszystkiego w Kościele, to chrześcijaństwo w trzecim tysiącleciu ma przyszłość. Trzeba tylko, żebyśmy byli wiarygodnymi świadkami Chrystusa.*

Spotkania międzyreligijne

W ramach obchodu Wielkiego Jubileuszu będzie również miejsce na dialog międzyreligijny. Tak więc dzień 17 stycznia br. jest specjal-

nym dniem poświęconym dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu. Natomiast jesienią br. w Lublinie odbędzie się spotkanie modlitewne z udziałem przedstawicieli różnych religii. To spotkanie nawiązuje do chlubnych tradycji Lublina. Jest to bowiem miasto spotkania i pojednania różnych kultur i narodów. Jednakże w historię Lublina wpisana jest również tragedia Majdanka. Dlatego też na to jesienne spotkanie zostali zaproszeni przedstawiciele 30 narodów świata, których członkowie ponieśli śmierć męczeńską na Majdanku. To wydarzenie zostanie połączone z nadaniem przez KUL tytułów doktora honoris causa wybitnym intelektualistom oraz osobom zasłużonym dla pojednania i dialogu. Będą to przedstawiciele różnych narodów, wyznań i religii.

Tysiąclecie obecności Kościoła hierarchicznego w Polsce

W roku 1000 została utworzona na terenach Polski pierwsza metropolia w Gnieźnie, a także biskupstwa w Krakowie, Wrocławiu, Kołobrzegu i Poznaniu. W związku z tym na 12 marca br. zaplanowano w Gnieźnie spotkanie oraz nabożeństwo ekumeniczne z udziałem 9 prezydentów państw europejskich związanych z życiem i misją św. Wojciecha: Polski, Niemiec, Czech, Węgier, Ukrainy, Litwy, Słowacji, Włoch i Francji. Zaproszenia do głów tych państw zostały wysłane – odpowiedź przyszła dotychczas jedynie od prezydenta Francji, i jest to odpowiedź odmowna. Natomiast celem wyżej wspomnianego nabożeństwa ekumenicznego jest ukazanie bogactwa liturgii prawosławnej, katolickiej i protestanckiej. Nabożeństwo to ma być ponadto sprawowane w taki sposób, aby uwzględnione zostały języki obecnych na spotkaniu prezydentów państw. Natomiast w dniach 27-30 kwietnia br. ma odbyć się uroczysta celebracja rocznicy Synodu Gnieźnieńskiego i ustanowienia Metropolii Gnieźnieńskiej u grobu św. Wojciecha. W uroczystościach tych weźmie udział cały Episkopat Polski. Również w poszczególnych historycznych metropoliach odbędą się uroczystości jubileuszowe: w maju w Krakowie, w czerwcu we Wrocławiu i Poznaniu oraz w październiku w Kołobrzegu.

Międzynarodowy Kongres Kultury Chrześcijańskiej

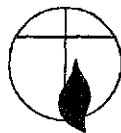
W dniach 15-17 września br. w Lublinie odbędzie się Międzynarodowy Kongres Kultury Chrześcijańskiej, którego organizatorem ze strony polskiej jest metropolita lubelski abp Józef Życiński. W kongresie tym ma wziąć udział ok.1000 gości z kraju i z zagranicy. Wśród

wybitnych gości mają znaleźć się m.in. kard. Paul Poupard, przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, prof. Leszek Kołakowski, rosyjski intelektualista Siergiej Awierincew, reżyserzy Andrzej Wajda i Krzysztof Zanussi, znany pisarz i dziennikarz Ryszard Kapuściński oraz abp Pragi kard. Miroslav Vlk. Podczas tego Kongresu zostaną poruszone m.in. takie zagadnienia jak godność człowieka w perspektywie Oświeceniemia i Kołomy, rewolucja informatyczna dokonywana przez Internet, „katolicki rock” czy poprawność polityczna. Abp Życiński zapowiada, że w Kongresie będą również uczestniczyć ludzie z różnych środowisk – od katolickiej „Więzi” po „Gazetę Wyborczą”.

„Dni polskie” w Rzymie

W dniach 6-7 lipca br. w Rzymie przewidywane są tzw. polskie dni. 6 lipca o godz. 10.00 Jan Paweł II spotka się z polskimi pielgrzymami na Placu św. Piotra, na którym wieczorem po mszy św. zostanie odprawione nabożeństwo eucharystyczne, które uwieńczy procesja z Najświętszym Sakramentem. Natomiast 7 lipca są planowane „polskie” msze w rzymskich bazylikach większych, którym mają przewodniczyć nasi kardynałowie. W Koloseum polscy pielgrzymi wezmą udział w Drodze Krzyżowej połączonej z odnowieniem narodowych przyrzeczeń wierności krzyżowi i Ewangelii. Wstępnie przewiduje się, że na „dni polskie” do Rzymu przybędzie około 70–80 tys. Polaków, czyli niemal cztery razy więcej niż na uroczystości związane z 20-leciem pontyfikatu Jana Pawła II w 1998 r.

Marek Błaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 71,50 zł. Za pierwsze półroczie 39,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 6,50 zł. Poza prenumeratą 8,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 335.**