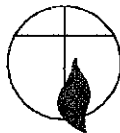


przegląd powszechny

3/943/2000

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 Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 21 II 2000 r.

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

Spis treści

Edytorial z „La Civiltà Cattolica”

Narodziny i rozwój wiary

273

Wiara jako żywa rzeczywistość musi być pielęgnowana i odżywiana, by mogła się rozwinąć i wzrosnąć. Gdy tego brakuje, słabnie i umiera. Co jest pożywieniem dla wiary i co powoduje jej wzrost? Przede wszystkim modlitwa: Bóg, który jest u początków wiary, jest także tym, który prowadzi ją do doskonałości.

Zbigniew Kubacki SJ

Teologia religii i ewangelizacja w Indiach

285

Czy z chrześcijańskiego punktu widzenia poszczególne religie są „sposobami” i „drogami”, na których ludzie szukali i szukają Boga, czy też są one „sposobami” i „drogami”, na których sam Bóg szuka człowieka? Czy królestwo Boże jest identyczne z Kościołem pielgrzymującym, czy też reprezentuje ono szerszą rzeczywistość?

Janusz Stefaniak

Dzień pogrzebu Stalina – dzwonić czy nie dzwonić?

298

Na skutek odgórnych, partyjno-rządowych dyrektyw, kurie diecezjalne zostały zobowiązane do spowodowania, aby w podległych parafiach w dniu 9 marca, w godz. 13–13.30, zostały uruchomione dzwony we wszystkich kościołach. Duchowieństwo znalazło się w trudnej i bezprecedensowej sytuacji.

Marian Machinek MSF

Kościół niemiecki wobec liberalizacji prawa o aborcji (dokończenie)

308

Powstały problem nie jest problemem Kościoła, lecz problemem niesprawiedliwego prawa państwowego, przy czym państwo zdaje się nie dostrzegać wewnętrznej sprzeczności własnego ustawodawstwa.

Maciej Cisko

Wiersze

323

Adam Żak SJ

Inkulturacyja wiary w procesie polskich przemian 326

Bez wiary kultura pozostaje bezbronna i bezowocna. Z kolei wiara musi zrezygnować z chęci zbudowania sobie politycznie chronionego gniazda i ponownie musi uczyć się modlitwy: *wspomożenie nasze w imieniu Pana*.

Joanna Chadamik

Feminizm czy kobiecość? 333

W przekonaniu o konieczności uwolnienia się od dominacji mężczyzn, kobieta przyjęła schematy męskie ze szkodą dla swej kobiecości, odcinając się tym samym od głębi swej natury. W ten sposób stała się ona jeszcze bardziej samotna i bezbronna.

Ryszard Matuszewski

**„Nie od razu Kraków zapomniany...”
O Miriam Akavii i jej książkach** 345

Z książek Miriam Akavii czytelnik polski dowiaduje się bardzo wiele o ludziach, którzy wzrastali częściowo w tej samej, co on, kulturze, choć zarazem żyli i w kręgu kultury innej, o której ówczesni młodzi Polacy nie wiedzieli prawie nic.

Krzysztof Renik

Papież w Indiach (dokończenie) 353

Jak to się stało, że mimo wielowiekowej obecności chrześcijaństwa w Indiach, poczyniło ono tam stosunkowo małe postępy? Dlaczego chrześcijanie w Azji stanowią zdecydowaną mniejszość?

Sesje – Sympozja

Tomasz Kalisz SAC, Wojciech Zubkiewicz SAC: Nowa ewangelizacja u progu trzeciego tysiąclecia 362

(Sesja w Seminarium Księży Pallotynów w dniach 20 i 21 stycznia 2000 r.)

Sztuka

Jakub Mach: Codex Calixtinus 363

(Festiwal Kraków 2000)

Krystyna Paluch-Staszkiel: Modernizm i postmodernizm w Polsce 367

(Sztuka dwóch czasów. Około 1900. O nas dzisiaj. Muzeum Narodowe w Gdańsku, listopad 1999 – styczeń 2000)

Film

Jan Pniewski: Walka z demonem 370

(„Europa”, reżyseria – Lars von Trier)

Książki

Adriana Szymańska: Ja to ktoś inny 372

(Anna Piwkowska, „Tylko trzy drogi”)

Mieczysław Orski: Bohater naszych czasów 375

(Leon Pawlik, „Celina”)

Krzysztof Biel SJ: Katechizm po polsku 378

(„Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowana na zlecenie i zatwierdzona przez Komisję Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego”)

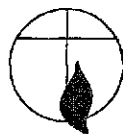
Maria Magdalena Matusiak: Na miarę swego czasu 381

(ks. Waldemar Chrostowski, „Dialog w cieniu Auschwitz”)

Wojciech Nowak SJ: Prostowanie ludzkich losów 383

(Mirosław Paciuszkiewicz SJ, „Drogi powrotu”)

Z życia Kościoła: Celebracja Wielkiego Jubileuszu Odkupienia w Rzymie (Marek Blaza SJ) 387



Sommaire

Editorial de „La Civiltà Cattolica”

Naissance et développement de la foi

273

En sa qualité de réalité vivante, la foi doit être soignée et soutenue avec des aliments valables pour qu'elle puisse se développer et croître. A défaut, elle s'étiole et dépérit. Qu'est-ce qu'un aliment valable pour la foi? Quel facteur entraîne la croissance? Avant tout la prière: Dieu qui est aux origines de la foi, est aussi Celui qui la conduit à la perfection.

Zbigniew Kubacki SJ

La théologie de la religion et l'évangélisation en Inde

285

Du point de vue du christianisme, les différentes religions sont-elles pour les gens, des „moyens” ou des „voies” de rechercher Dieu, ou, pour Dieu, de rechercher des hommes? Le royaume de Dieu est-il identique avec l'Eglise en pèlerinage ou peut-être représente-t-il une réalité plus vaste?

Janusz Stefaniak

Le jour des funérailles de Staline: faire sonner, oui ou non, les cloches?

298

9 mars 1953, jour de l'enterrement de Staline. Une directive du parti communiste et du gouvernement engage les évêchés en Pologne à faire sonner les cloches dans toutes les paroisses de 13 à 13 h.30. Le clergé s'en trouve dans une situation délicate et sans précédent.

Marian Machinek MSF

L'Eglise en Allemagne face à la libéralisation de la loi sur l'avortement (fin)

308

Le problème qui a surgi n'est pas celui de l'Eglise, mais d'une loi d'Etat contraire à la justice, l'Etat ne percevant pas la contradiction interne de sa propre législation.

Maciej Cisko

Poésies

323

*Adam Żak SJ***L'inculturation de la foi dans le processus
des changements en Pologne**

326

Sans la foi, la culture est sans défense et sans ressort. Pour sa part, la foi se doit de renoncer à tout projet de se constituer un nid politique protégé et de réapprendre la prière: *notre secours dans le nom du Seigneur.*

*Joanna Chadamik***Féminisme ou féminité?**

333

Persuadée de la nécessité de se libérer de la domination de l'homme, la femme a assumé les schémas masculins au préjudice de sa féminité, en se découpant ainsi du fond de sa nature. Ainsi, est-elle devenue plus seule et sans défense.

*Ryszard Matuszewski***„Cravovie ne s'oublie pas en un jour...”****A propos de Miriam Akavia et de ses livres**

345

Les livres de Miriam Akavia apprennent au lecteur polonais bien des choses sur les gens qui poussaient pour une part dans la même culture que lui, mais qui vivaient en même temps dans une autre, que les jeunes Polonais d'une époque, ignoraient presque totalement.

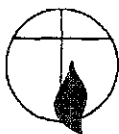
*Krzysztof Renik***Le Pape en Inde (fin)**

353

Comment s'est-il fait que malgré une présence maintes fois séculaire, le christianisme en Inde, y a si peu progressé? Pourquoi en Asie, les chrétiens sont-ils en nette minorité?

Comptes rendus

362



**IGNACJAŃSKIE
CENTRUM FORMACJI DUCHOWEJ**

**Gdynia
wrzesień – grudzień 2000**

wrzesień	5 – 10	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
	12 – 17	Rekolekcje – Fundament Ćwiczeń Duchownych
	20 – 28	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	20 – 28	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
październik	30 IX – 6 X	Rekolekcje ignacjańskie dla osób starszych
	7 – 15	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	7 – 15	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	17 – 22	Rekolekcje – Fundament Ćwiczeń Duchownych
	27 – 29	Spotkania Małżeńskie – Dialog we dwoje
listopad	28 – 31	Warsztaty biblijne
	3 – 5	Skupienie rekolekcyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych
	10 – 14	Sesja – <i>Czy i jak tobą manipulują?</i>
	17 – 21	Sesja – <i>Duchowość św. Magdaleny Zofii Barat</i>
	22 – 25	Rekolekcje dla kapłanów
grudzień	23 XI – 3 XII	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	1 – 3	Spotkania Małżeńskie – Dialog we dwoje
	12 – 17	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę

Ze względu na ograniczoną liczbę miejsc niezbędne jest wcześniejsze zgłoszenie swojego udziału i otrzymanie potwierdzenia o przyjęciu. Do zgłoszenia prosimy dołączyć podstawowe informacje o sobie i swoim dotychczasowym doświadczeniu duchowym.

Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną na adres:

**Ignacjańskie Centrum Formacji Duchowej
ul. Tatrzańska 35, 81-313 Gdynia
tel. (0-58) 621-05-15; e-mail:icfd@jezuici.pl**

Edytorial z „La Civiltà Cattolica”

Narodziny i rozwój wiary

2 października 1999 r.

Wiara nie jest jakimś pojęciem abstrakcyjnym, ale żywą rzeczywistością. Wiara sama w sobie nie istnieje, ale istnieje wierzący, który żyje w tej szczególnej postawie ducha zwanej wiarą. Oczywiście można rozważać samo pojęcie wiary, jej cechy charakterystyczne, trudności i motywy, ale zawsze w odniesieniu do osoby wierzącej. Dlatego, jak każda żywa rzeczywistość, wiara żyje swoim życiem: rodzi się, rozwija, wzrasta, dojrzewa i przynosi owoce; albo też nie udaje się jej wzrastać i rozwijać, słabnie, popada w kryzys i umiera. Rzeczywiście, są wierzący, których wiara umacnia się i staje się płodna, ale są też wierzący, których wiara początkowo jest pewna i niezachwiana, by potem – w niesprzyjających okolicznościach czy z ich własnej złej woli – osłabnąć i zaniknąć. Niemal bezwiednie stają się oni niewierzącymi. Zaczynają wątpić w podstawowe prawdy wiary, nie wiedzą już, czy wierzą, czy nie wierzą, lub czują się zupełnie obojętni w kwestiach wiary. Tak więc wiara rodzi się, umacnia i wzrasta – lub też słabnie i umiera. Jak dokonuje się ten dwoisty proces i na ile odpowiedzialność za jego przebieg ponosi sam wierzący?

Mówiąc o rodzeniu się wiary wypada podkreślić, że nie należy ona do podstawowych cech natury ludzkiej, nawet jeśli wpisana jest w nią pewna predyspozycja czy otwarcie na wiarę wyrażające się w „pragnieniu Boga”, które w sposób konstytutywny należy do człowieka jako „bytu religijnego”. W rzeczywistości – jak wiadomo – wiara jest całkowicie darmowym darem Bożym, nie wynikającym z potrzeb natury ludzkiej, ale danym przez Boga w akcie szczerzej hojności; tym bardziej, wiara nie jest owocem rozważań intelektualnych czy wysiłku wolnej woli człowieka. Wiara jest łaską, której Bóg udziela ludziom, mając na uwadze zbawienie, którego pragnie dla

wszystkich, gdyż bez wiary nikt zbawić się nie może. Wiara rodzi się przez łaskę – ale w jaki sposób się rodzi?

Wiara rodzi się w człowieku przez wylanie w jego duszy stałej dyspozycji do wiary, do spełniania tego aktu z wewnętrzną radością: rodzi się więc przez wewnętrzne poruszenie Ducha Świętego skłaniające do przyłgnięcia sercem i rozumem do samoobjawiającego się Boga. Kiedy następuje wylanie tej „stałej dyspozycji” do wiary („*habitus fidei*”)? Należy rozpatrzyć dwa przypadki.

W przypadku dziecka chrzczonego „w wierze Kościoła”, który jest reprezentowany przez rodziców, chrzestnych i wspólnotę uczestniczącą w rycie chrzcielnym, „cnota” wiary – wraz z „cnotami” nadziei i miłości – przelana nań zostaje w momencie chrztu, sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Wiara zatem nie jako akt, ale jako *habitus*, jako dyspozycja osoby do spełniania osobistego aktu wiary, gdy będzie ona do niego zdolna, przelana jest na dziecko w sakramencie chrztu. W ten sposób otrzymuje ono w darze od Boga łaskę uświęcającą, która czyni je dzieckiem Bożym, bratem Jezusa i członkiem Kościoła, a jednocześnie przyjmuje „cnotę” wiary, czyli zdolność spełniania aktu wiary z łatwością i radością, gdy tylko osiągnie pewną dojrzałość umysłową. Oczywiście wiara w dziecku jest w stanie zarodkowym – powinna się rozwinać w toku wychowania chrześcijańskiego pod okiem rodziców i chrzestnych, których rola nie ogranicza się do funkcji czysto dekoracyjnej, ale – wręcz przeciwnie – zobowiązuje do troski, by dziecko w wieku rozumnym mogło spełniać osobisty akt wiary, pogłębiając go jeszcze z biegiem lat.

Odmienne jest przypadek dorosłego, który się nawraca przechodząc od niewiary do wiary. Wylanie daru wiary następuje w nim jeszcze przed chrztem. Jest pod wpływem łaski wiary już wtedy, gdy staje przed problemem wiary i podejmuje refleksję, gdy rozpoczyna proces zastanawiania się, czy przyjąć, czy też odrzucić depozyt wiary proponowany mu przez Kościół. W całym tym procesie, który zostanie uwieńczony bądź prośbą o chrzest, bądź odrzuceniem chrześcijaństwa, towarzyszą człowiekowi specjalne łaski stymulujące go, by uwierzył i przezwyciężył wątpliwości czy zastrzeżenia, które spotyka na swej

drodze. Innymi słowy, każdy krok na drodze wiary stawiany jest pod wpływem łaski Ducha Świętego, który oświeca umysł, porusza wolę, nigdy jednak nie naruszając wolności człowieka, nawet bowiem ten, kto znajduje się pod wpływem łaski wiary – może ją odrzucić.

Na czym polega działanie tej łaski, która poprzedza nawrócenie i prowadzi do chrztu? Przede wszystkim na oświeceniu ducha, dzięki któremu człowiek czuje się grzesznikiem – osaczonym przez zło, niezdolnym do uwolnienia się o własnych siłach, gorąco pragnącym przebaczenia. Łaska wyczula na „znaki” Bożej obecności w świecie, które są zarazem znakami wiarygodności chrześcijaństwa. Łaska w końcu przyciąga człowieka do osoby Jezusa Chrystusa.

Tak więc w przypadku osoby dorosłej dar wiary poprzedza chrzest, tak że otrzymując go, już posiada ona wiarę, choćby nawet w stadium zarodkowym. Tym niemniej, to właśnie w sakramencie chrztu katechumen otrzymuje pełnię daru wiary – symbolem tego jest zapalona świeca, którą otrzymuje od szafarza chrztu wraz ze słowami: *Przyjmij światło Chrystusa*. Nie przez przypadek pierwsi chrześcijanie nazywali chrzest „oświeceniem”, a ten, kto go otrzymywał, stawał się „oświecony” (Rz 6,4; 10,32). W ten sposób chrzest doskonalą dar wiary. Dlatego wiara i chrzest idą ze sobą w parze: *Kto uwierzy i (podkreśl. aut. – red.) przyjmie chrzest, będzie zbawiony* (Mk 16,16). Św. Paweł łączy ściśle wiarę i chrzest, gdy pisze do Galatów (3,26-27): *Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa*. Rzeczywiście jest się dzieckiem Bożym złączonym z Jezusem Chrystusem w Jego Kościele, gdy gestowi wiary człowieka („Wierzę”) odpowiada zbawczy gest Chrystusa spełniany w Kościele i przez Kościół („Ja ciebie chrzczę”).

Warto tu podkreślić jeden ważny fakt: habitus wiary w swej istocie jest taki sam dla wszystkich ochrzczonych, ale może być udzielony w różnej mierze. W swoich darach i łaskach Bóg jest w najwyższym stopniu wolny i pewnym osobom, przeznaczonym do wielkiej misji dla dobra całego Kościoła, udziela daru wiary w mierze wyjątkowo obfitej. Wyjaśniałoby to wczesną

dojrzałość chrześcijańską pewnych świętych, którzy już w dzieciństwie odznaczeni się nadzwyczaj głęboką, żywą wiarą. Wystarczy wspomnieć św. Joannę Franciszkę Frémyot de Chantal czy św. Teresę od Dzieciątka Jezus.

Wiara jako żywa rzeczywistość musi być pielęgnowana i odżywiana, by mogła się rozwinąć i wzrosnąć. Gdy tego brakuje, słabnie i umiera. Co jest pożywieniem dla wiary i co powoduje jej wzrost? Przede wszystkim modlitwa: Bóg, który jest u początków wiary, jest także tym, który prowadzi ją do doskonałości. Dlatego Kościół modli się: *Wszechmogący, wieczny Boże, pomnóż w nas wiarę, nadzieję i miłość* (Kolekta z 30. niedzieli zwykłej). Kolejnym pokarmem wiary jest trud oczyszczania serca z grzechu, ponieważ to właśnie „stan grzechu” wraz z oddaleniem się od Boga, które za sobą pociąga, najbardziej osłabia wiarę w sercu wierzącego aż do całkowitego jej zagaśnięcia. Wreszcie uczestnictwo w sakramentach, przede wszystkim w Eucharystii, która jest „wielką tajemnicą wiary”, oraz stałe słuchanie Słowa Bożego i medytacja nad nim w Kościele jako wspólnocie wierzącej, która wspiera chrześcijanina na jego drodze wiary, często pustynnej i mrocznej.

Ale nie powinniśmy pomniejszać znaczenia, jakie dla wzrostu wiary mają z jednej strony uczynki miłosierdzia, z drugiej – szczególne doświadczenie Boga możliwe, na przykład, w ciszy domu rekolekcyjnego. Poruszając tę kwestię wypada zauważyć, że w takim świecie jak nasz, gdzie żyje się wciąż „na zewnątrz siebie”, w potrzasku tysiąca rzeczy do zrobienia, w ogłuszającym hałasie i szumie informacyjnym, gdzie coraz trudniej jest „wejść w siebie” i podjąć refleksję nad wielkimi zagadnieniami egzystencji – wśród których centralne miejsce zajmuje Bóg i wiara – bardzo trudno jest rozwijać własną wiarę, jeśli nie pielęgnuje się pewnego minimum życia wewnętrznego, jeśli nie uczestniczy się w jakiejś formie wyciszenia rekolekcyjnego.

Rozwój wiary dokonuje się na trzech płaszczyznach: poznania, miłości i działania. Wiara potrzebuje rozwoju na płaszczyźnie poznania, by dać chrześcijaninowi dokładniejszą i bardziej pogłębioną znajomość prawdy katolickiej. W rzeczywistości przedmiot wiary chrześcijańskiej jest bardzo obszerny i dość złożony, czy to od strony ściśle dogmatycznej, czy też teologi-

cznej, egzegetycznej, filozoficznej, historycznej lub naukowej. Ochrzczony, który nie wzrasta w poznawaniu swojej wiary, z natury rzeczy naraża na niebezpieczeństwo same jej podstawy. A to z dwóch przyczyn.

Po pierwsze: rozwój wiary powinien iść w parze z rozwojem ludzkim i kulturowym. Jeśli rzeczywiście chrześcijanin rozwija się na płaszczyźnie kulturowej i zawodowej, ale w kwestii poznania wiary poprzestaje na podstawowych wiadomościach zdobytych na katechezie przygotowującej do pierwszej Komunii i bierzmowania, jego wiara znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie. Będzie ją traktował jak piękną bajkę dla dzieci, której człowiek dorosły i wykształcony nie może brać na serio. Dlatego chrześcijanin, który – nabywając z wiekiem pewną kulturę – nie wysilił się, by zdobyć dojrzałą znajomość wiary, bardzo łatwo ją porzuci lub zaliczy w poczet miłych wspomnień z dzieciństwa, pozbawiając ją tym samym wpływu na swe dorosłe życie.

Po drugie: wiara chrześcijańska poddana jest dziś gwałtownym atakom ze wszystkich niemal kierunków – ze strony filozofii, nauk ścisłych i humanistycznych, norm etycznych współczesnego społeczeństwa, doktryn ekonomicznych, ze strony religii niechrześcijańskich i ze strony chrześcijan niekatolików. Podważane są wszystkie jej podstawowe prawdy: istnienie Boga, boskość, wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, moralność seksualna, małżeńska i rodzinna, nauka o życiu wiecznym (niebo i piekło). Ataki te poddają wiarę silnym wstrząsom lub rodzą poważne wątpliwości zwłaszcza u tych chrześcijan, którzy, nie rozumiejąc zasadniczych elementów chrześcijaństwa, nie są w stanie odpowiedzieć na zarzuty stawiane wierze.

Już od trzech stuleci – począwszy od osiemnastowiecznego Oświecenia – wiara chrześcijańska jest atakowana wciąż nowymi argumentami, choć często chodzi tu faktycznie o stare argumenty przybrane jedynie w nowe szaty; ale również od trzech wieków rozwija się w Kościele pewna linia obrony wiary katolickiej, wystarczająco skuteczna, pomagająca chrześcijaninowi przyznać ostatecznie rację własnej wierze, a także *pozostać mocnym w wierze* i odpierać ataki przeciwników. Chrześcijanin

nie może „pozostać mocnym w wierze”, jeśli nie stara się jej poznać na miarę swojego rozwoju kulturowego.

Dlatego zwłaszcza w naszych czasach niezwykle aktualnym pozostaje pouczenie św. Augustyna: *Intellige ut credas*. Można by je przetłumaczyć w ten sposób: Czyń wszelkie starania, byś przez pogłębione studium ZROZUMIAŁ na wskroś twoje chrześcijaństwo, byś odkrył siłę motywów wiary-godności, byś zobaczył światło rzucane przezeń na twoje życie, twą pracę i na twoje problemy, byś poczuł głęboką spójność i piękno chrześcijaństwa, tak by twój AKT WIARY był pełniejszy, dojrzałszy i bardziej osobisty, by był mniej zależny od zewnętrznych uwarunkowań socjologicznych i psychologicznych, by był bardziej TWÓJ, by był bardziej radosny i przez to promieniujący na tych, z którymi się stykasz, wobec których jesteś zobowiązany dawać świadectwo swojej wierze.

Chrześcijanin jednak nie może dojść do lepszego poznania swej wiary, jeśli nie będzie nią żył, czyli nie będzie spełniał aktów wiary. Św. Augustyn zauważa, że między „rozumem” i „wiarą” zachodzi współzależność: „rozum” pomaga „wierzyć”, ale też „uwierzenie” pomaga „rozumowi”. Dlatego mówi w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana: *Chcesz pojąć? Wierz (...). Nagrodą bowiem za wiarę jest pojmowanie. A więc nie szukaj zrozumienia, abyś wierzył, ale wierz, żebyś zrozumiał (Intelligere vis? Crede (...). Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas)*¹, a w innym miejscu konkluduje: *Zrozum, abyś uwierzył, i uwierz, abyś zrozumiał (Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas)*². Praktyka wiary oraz rozumność wiary powinny iść w parze i pomagać sobie wzajemnie.

Rozwój wiary na płaszczyźnie poznania winien prowadzić chrześcijanina do głębszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa: oświecony łaską wiary powinien widzieć, że Chrystus to rze-

¹In Ioh., tr. 29,6 (PL 34-35, 1.660). Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana. Część pierwsza*, tłum. o. Władysław Szotdrski, ks. Wojciech Kania (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy. Tom XV*), Warszawa 1977, s. 401.

²Ep. 120 (PL 33, 453).

czywiście *Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec* (Ap 22,13) historii ludzkiej, że cała rzeczywistość na nim opiera swą „trwałość” i wszystko zostało stworzone *przez Niego i dla Niego* (Kol 1,16). Przede wszystkim powinien się nauczyć oceniać ludzkie realia z punktu widzenia Chrystusa i Jego Ewangelii, w świetle rzucanym na nie przez samego Chrystusa, które często pozostaje w niezgodzie ze światłem rzucanym przez ludzki rozum, nie uzdrowiony z grzechu i nie uszlachetniony przez łaskę. Innymi słowy, powinien przyjąć „mentalność chrześcijańską”, czyli sposób czucia i sądzenia zgodnie ze skalą wartości proponowaną przez Ewangelię.

Przez ten wzrost wiara staje się mądrością, ale „mądrością Bożą” („*Theou sophia*”) przeciwstawioną „mądrości świata”, która jest „głupstwem u Boga” („*môria para tô Theô*”) (1 Kor 3,19), i przeciwstawioną „mądrości ciała” („*sophia sarkikê*”) (2 Kor 1,12), która jest śmiercią. Wiara staje się rozeznawaniem tego, co pochodzi od Ducha Bożego, i tego, co pochodzi od „ciała”, czyli od człowieka nie poruszonego działaniem Ducha Świętego, a więc niezdolnego do rozpoznawania rzeczy właściwych Duchowi. Zatem przez wzrost wiary na płaszczyźnie rozumu chrześcijanin staje się człowiekiem „duchowym”, człowiekiem „mądrym”, obdarzonym „duchowym zrozumieniem” i zdolnym do postępowania *w sposób godny Pana, w pełni Mu się podobając, wydając owoce wszelkich dobrych czynów i rosnąc przez głębsze poznanie Boga* (Kol 1,9-10). W ten sposób wiara staje się *duchem mądrości i objawienia w głębszym poznaniu* („*en epignôsei*”) Boga i Jego planu zbawienia, realizowanego w osobie Jezusa Chrystusa. Staje się więc cudownym przenikaniem tajemnicy Bożej i tworzy pewną „zgodność natury” z rzeczami Boskimi i co za tym idzie *rozsmakowanie i upodobanie w tajemnicach wiary*. Zauważa św. Tomasz z Akwinu: *Mądrość-sapientia – jako dar Ducha Świętego – łączy się z pewnym smakiem, czy zapachem (saporem quemdam comportat)*³. W ten sposób wiara staje się trwalsza i pewniejsza.

³ *Summa Theol.*, 2-2, qu. 45, a. 2 ad 1. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom 16. Miłość*, tłum. ks. Andrzej Głazewski, London 1967, s. 290.

Wiara „mądrościowa” jest darem Ducha Świętego, ale wymaga też współdziałania osoby wierzącej. Faktycznie Duch Święty udziela jej temu, kto wytrwale czyta i z miłością rozważa Słowo Boże: *Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija – stwierdza II Sobór Watykański („Presbyterorum Ordinis”, 4). W innym dokumencie czytamy: Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali „wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3,8) „Nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa” (św. Hieronim). Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą Liturgię, przepelnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę (...). Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma świętego, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. Gdyż „do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi” (św. Ambroży) („Dei Verbum”, 25).*

Wiara może i powinna wzrastać nie tylko na płaszczyźnie rozumu, a więc co do zakresu, ale również na płaszczyźnie woli – co do intensywności. Gdy w Nowym Testamencie mowa jest o wzroście wiary, rozumie się go jako wzrost na płaszczyźnie poznania. Tak więc św. Paweł modli się za Filipian, by ich miłość doskonalila się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wycuciu dla oceny tego, co lepsze (Flp 1,9-10) – a za Efezjan modli się, by Chrystus zamieszkał przez wiarę w ich sercach, aby w miłości wkorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę (Ef 3,17-19). Z kolei Drugi List św. Piotra (3,18) zachęca chrześcijan, by wzrastali w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa.

Jednakże wzrost wiary na płaszczyźnie poznania, w duchu Nowego Testamentu, nie miałby żadnej wartości, gdyby nie towarzyszył mu wzrost na płaszczyźnie miłości, czyli gdyby wiara nie zwiększała się co do intensywności, żywości i głębi, albo – jak mówi św. Tomasz – co do gotowości, gorliwości

i zaufania (*propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam*)⁴. Rzeczywiście wzrost afektywny, na płaszczyźnie miłości, wyraża się w większej „gotowości” i spontaniczności (naturalności – można by powiedzieć) w wierze; wyraża się w większym „poświęceniu” dla spraw wiary – nie tylko w chęci uwierzenia z większym jeszcze przekonaniem, ale także w ukochaniu wiary oraz uczuciu radości i uniesienia wobec prawd wiary; wyraża się w większej „ufności”, że jesteśmy w prawdzie, że nie oszukujemy się własną wiarą, mając oparcie w *bezpiecznej i silnej kotwicy duszy* (Hbr 6,19).

Chrześcijanin czuje się zatem, jak św. Paweł, *zdobyty przez Chrystusa Jezusa* (Flp 3,12), pewny, że miłość Chrystusa do niego nigdy nie zawiedzie: wie, kim jest ten, w którego uwierzył i któremu powierzył własną egzystencję, dlatego doświadcza wielkiej radości i pokoju w wierze. Ten afektywny wzrost wiary jest dziełem łaski, udzielanej zwykle modlącym się i uczestniczącym w sakramentach, z Eucharystią na czele. Dlatego bogate życie sakramentalne i modlitewne jest koniecznym warunkiem wzrostu wiary na płaszczyźnie miłości.

Jeśli chodzi o wzrost wiary co do zakresu, należy zauważyć, że dotyczy on nie tylko poszczególnych chrześcijan, ale całego Kościoła jako wspólnoty chrześcijańskiej wszczepionej w Chrystusa, ożywianej i prowadzonej przez Ducha Świętego. Czy to przez słuchanie Słowa Bożego i medytację nad nim, czy dzięki światłu Ducha Świętego, które pozwala przenikać coraz głębiej *niezgłębione bogactwo* (Ef 3,8) tajemnicy Chrystusa i *głębokości Boga samego* (1 Kor 2,10), czy dzięki udzielanym przez Ducha Świętego „darom” mądrości i pojmowania rzeczy boskich, czy też przez przeżywanie z głęboką miłością tajemnicy chrześcijaństwa – Kościół z biegiem lat wzrasta w zrozumieniu wiary. Tak więc na przestrzeni stuleci następował w Kościele rozwój dogmatów potwierdzony w sposób nieomylny przez sobory lub przez nauczanie papieży *ex cathedra*.

Nie chodziło o wynalezienie „nowych” dogmatów, które miałyby być narzucone wierze chrześcijan. Tak się po prostu

⁴ *Summa Theol.*, 2-2, qu. 5, a. 4. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*. Tom 15. *Wiara i nadzieja*, tłum. o. Pius Belch OP, London 1966, s. 85.

stało, że Kościół pod natchnieniem Ducha Świętego – którego zadaniem jest prowadzenie go przez wieki *do całej prawdy* (J 16,13) – dzięki pewnego rodzaju „intuicji duchowej” („sensus fidelium”) odkrył w depozycie wiary („depositum fidei”) przekazanym mu przez Apostołów nowe prawdy w nim zawarte lub żywotnie z nim związane, i podał je do wierzenia chrześcijanom. II Sobór Watykański stwierdza: *Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże* („Dei Verbum”, 8). Wiara posiada swój wewnętrzny dynamizm, który wyraża się właśnie w rozwoju dogmatów.

Należy także podkreślić, że rozwój wiary co do intensywności dotyczy przede wszystkim stałości przekonań i wierności im aż po największe poświęcenie, łącznie z ofiarą życia. Męczeństwo za wiarę jest najwyższą i najdoskonalszą formą miłości i przylgnięcia do Chrystusa. Oto dlaczego już od zarania chrześcijaństwa pierwszymi chrześcijanami czczonymi i wzywanimi jako wstawiennicy u Boga byli właśnie męczennicy za wiarę.

Rozwój wiary co do intensywności dotyczy jej wolności. W przypadku dzieci, młodzieży, osób niedojrzałych w swym chrześcijaństwie, wiara jest warunkowana przez rodziców, wychowawców, kolegów i – ogólnie mówiąc – przez środowisko. Czyli ciągle chodzi tu o wiarę „tradycyjną”, którą się wyznaje, bo pochodzi się z rodziny chrześcijańskiej lub żyje się w pewnym środowisku, czy należy do jakiegoś stowarzyszenia katolickiego. Wierzy się początkowo nie tyle z osobistego wyboru, ile z wyboru wiary dokonanego przez innych.

Wiara staje się aktem pełnej wolności, gdy przechodzi się od wiary „tradycyjnej” (która tym niemniej jest wiarą prawdziwą) do wiary „osobistej” – czyli wtedy, gdy wierzący przez osobiste studium nabywa lepsze, szersze i głębsze zrozumienie wiary chrześcijańskiej oraz wkracza przez korzystanie z sakramentów i osobistą modlitwę w głębsze zjednoczenie z Bogiem. Wówczas wierzący „społecznie” może spełniać akt wiary „osobistej”, a więc w sposób całkowicie wolny. Oczywiście wiara „osobista” zanurza głębiej w tajemnicy Kościoła, tak że wierzący nie pozwoli wytrącić się z równowagi przez słabości i bolą-

czki swoich duszpasterzy, lecz podejmie działania na rzecz większej świętości dzieci Kościoła, a więc samego Kościoła, który jest *święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia* („Lumen gentium”, 8).

Wewnętrzny dynamizm właściwy wierze nie tylko prowadzi ją do rozwoju dogmatycznego, ale także stymuluje na drodze działania. Jak zauważa św. Paweł, wiara, która zbawia to ta, która *działa przez miłość* (Ga 5,6). Faktycznie wiara, która nie wyraża się w uczynkach miłosierdzia, jest martwa. W Liście św. Jakuba Apostoła (2,14-17) czytamy: *Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: „Idźcie w pokój, ogrzejcie się i najedzcie do syta!” – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. I dodaje (Jk 2,26): Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków.* W komentarzu do Ewangelii św. Jana św. Tomasz pisze krótko: *Kto doskonale uczy się słów [Chrystusa], przechodzi prosto do czynów (Qui perfecte verba discit, venit ad rectam operationem)*⁵.

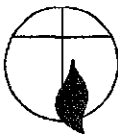
Ale co pociąga za sobą ten wzrost wiary na płaszczyźnie działania? Przede wszystkim rodzi on – jak to podkreśla List św. Jakuba Apostoła – pewne zaangażowanie w działania charytatywne, czynną miłość wobec bliźnich, szczególnie wobec ubogich. Następnie wiara oświeca i kieruje całym życiem i działalnością chrześcijanina, stając się normą jego sądów, ostateczną racją jego decyzji i jakby atmosferą, w której przeżywa on całą swą aktywność. Inaczej mówiąc, wzrost wiary na płaszczyźnie działania prowadzi chrześcijanina do życia wiarą, do kierowania się wiarą w swym życiu intelektualnym i zawodowym, w sposobie traktowania innych, w sposobie oceny wielkich i małych wydarzeń historii ludzkości.

⁵ In Evang. S. Johannis commentaria, cap. VI, lect. 5, n. 5.

Możemy więc mówić o wierze pełnej i autentycznej wtedy, gdy staje się ona „wiarą przeżywaną”. Przeżywaną przede wszystkim w niedzielnej celebracji eucharystycznej – najwyższej formie praktykowania wiary chrześcijańskiej. Dlatego łatwo zrozumieć, jak absurdalne są stwierdzenia niektórych katolików podających się za „wierzących, ale nie praktykujących”. Tak naprawdę ma tu miejsce „sprzeczność pojęć”: nie ma „żywej” wiary bez praktyki chrześcijańskiej. Wiara niepraktykującego jest wiarą szczątkową, to znaczy mizerną pozostałością wiary podobną do płomyka, który tli się, póki silniejszy podmuch wiatru nie zgasi go do reszty. Najczęściej chodzi tu o wiarę przejętą od rodziny czy środowiska, której zabrakło jednak „osobistego” przylgnięcia wyrażonego słowem: „Wierzę”. Wiara jest wówczas zjawiskiem natury „kulturowej” raczej niż „religijnej” (Jestem Włochem, więc jestem katolikiem!). Stąd biorą się niejasności w ankietach socjologicznych, zgodnie z którymi ponad 80% Włochów to „katolicy”, podczas gdy badania praktyk religijnych wykazują 20-30-procentowe w nich uczestnictwo.

Jednakże z punktu widzenia duszpasterskiego błędem byłoby lekceważenie nawet tej wiary szczątkowej. Może ono bowiem przyczynić się do jej zgaśnięcia, gdyż – jakkolwiek wątła i dająca mało światła – jest ona zawsze iskrą zdolną rozpałić wielki ogień, jest zapałkiem, który można pielęgnować, aż stanie się wiarą „żywą”. Ponieważ wiara dotyka ostatecznego przeznaczenia człowieka – bez wiary nie można się zbawić – nie należy nigdy tracić nadziei, że każdy człowiek pod wszechpotężnym wpływem łaski Bożej dojdzie do spełnienia osobistego aktu wiary. W ręku Boga nawet wiara szczątkowa może stać się drogą prowadzącą osobę do stwierdzenia: „Tak, wierzę”.

tłum. Kazimierz Faron SJ



Zbigniew Kubacki SJ

Teologia religii i ewangelizacja w Indiach

W ostatniej encyklice „Fides et Ratio” Jan Paweł II poświęca jeden numer problemowi inkulturacji Ewangelii na kontynencie azjatyckim, szczególnie w Indiach. Papież pisze: *Fakt, że misja ewangelizacyjna napotkała najpierw na swojej drodze filozofię grecką, nie oznacza bynajmniej, iż należy odrzucić wszelkie kontakty z innymi szkołami myślenia. Dzisiaj, w miarę jak Ewangelia dociera do obszarów kulturowych pozostających do tej pory poza zasięgiem oddziaływania chrześcijaństwa, nowe zadania otwierają się przed inkulturacją. Nasze pokolenie staje wobec podobnych problemów, jakim musiał sprostać Kościół pierwszych wieków. Myślę tu przede wszystkim o krajach Wschodu, niezwykle bogatych w bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne. Szczególne miejsce wśród nich zajmują Indie. (...) Zadaniem dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobyć z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską* (n. 72).

Podczas audiencji generalnej 21 kwietnia 1999 r. papież wskazując na ważność dialogu międzyreligijnego w perspektywie trzeciego tysiąclecia, powiedział: *W minionych latach niektórzy dialogowi z ludźmi innych religii przeciwstawiali przepowiadanie jako pierwszorzędnny obowiązek zbawczej misji Kościoła. W rzeczywistości dialog międzyreligijny jest integralną częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła* (zob. KAI, kwiecień 1999).

Natomiast podczas ostatniej wizyty w Indiach (5-7 listopada 1999) papież przypomniał o *ziarnach prawdy* obecnych w innych religiach. Ponownie wezwał chrześcijan do odkrywania i zgłębiania w dialogu międzyreligijnym tych wymiarów prawdy, która wszystkich łączy. Przypomniał jednocześnie, iż jako

chrześcijaństwo nie możemy zrezygnować z głoszenia Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi.

Te papieskie uwagi, przynajmniej pośrednio, odnoszą się do aktualnych debat teologicznych. Dotyczą one dwóch istotnych punktów: po pierwsze, rozumienia jedyności Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła w planie Bożym; po drugie, rozumienia roli innych religii w planie Bożym oraz misji ewangelizacyjnej Kościoła.

W niniejszym artykule chciałbym poruszyć te dwie kwestie, przedstawiając pozycje dwóch teologów, którzy reprezentując postawy określane jako „otwarte” na dialog międzyreligijny, do którego wzywa sam Ojciec Święty, jednocześnie zachowują istotne elementy doktryny chrześcijańskiej. Tymi teologami są: Michel Amaladoss i Jacques Dupuis. Obydwaj są jezuitami. Pierwszy jest jezuitą indyjskim, od lat wykładającym teologię na Wydziale Teologicznym w New Delhi, uznawanym obecnie za jednego z najbardziej twórczych i cenionych teologów indyjskich. Drugi jest Belgiem – przebywał ponad 30 lat w Indiach jako misjonarz i wykładowca teologii, następnie wykładał teologię na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, obecnie jest na emeryturze. W 1997 r. opublikował książkę „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism”, która stała się przedmiotem wielu dyskusji i kontrowersji, także na poziomie watykańskiej Kongregacji do spraw Wiary.

Zacznę od M. Amaladossa, gdyż jego refleksje jako teologa są ściśle związane z jego odczuciami jako obywatela Indii.

MICHEL AMALADOSS

W 1975 r. Amaladoss opublikował artykuł pod znamienitym tytułem „Kim jestem? katolik-Hindus”¹. Od samego początku autor podkreśla, iż dialogiczne napięcie istnieje nie tylko pomiędzy nim, Hindusem-katolikiem, a innym Hindusem – wyznawcą hinduizmu, ale że napięcie to istnieje w nim samym. *Jako chrześcijanin zintegrowałem wewnętrznie pewne wartości,*

¹ Artykuł ten ukazał się we francuskim periodyku „Christus”, nr 86/1975, s. 159-171. (Tłumaczenia cytatów z dzieł obcojęzycznych są moje – Z.K.).

lecz jako Hindus także zintegrowałem wewnętrznie inne sposoby myślenia i wartości, które pochodzą z języka, którym mówię, z kultury, w której żyję, z wartości zachowanych przez społeczeństwo, którego jestem członkiem, ze sposobu życia, jaki przyjąłem i z relacji z wyznawcami innych religii. W ten sposób istnieje w samej mojej osobie napięcie, które stawia problem tożsamości; społeczeństwo wieloreligijne, w którym żyję, nieustannie podtrzymuje to napięcie w mojej świadomości². W takiej to perspektywie Amaladoss uprawia chrześcijańską teologię religii. Pierwszy problem, jaki podejmuje on w cytowanym artykule, dotyczy oceny innych religii w chrześcijańskiej perspektywie planu Bożego.

Inne religie jako „drogi zbawienia”

Amaladoss zgadza się z opinią tych teologów, których zdaniem członkowie innych religii są zbawieni w religii, którą wyznają, a nie MIMO niej. Innymi słowy, zbawcze działanie Boga wobec wyznawców innych religii nie dokonuje się mimo wyznawanych przez nich religii, ale w nich i przez nie. Oznacza to, iż religie te są „drogami zbawienia” dla milionów ludzi, którzy je praktykują i nie znają niczego innego³. A czym one są dla chrześcijan? Czy dla chrześcijan, szczególnie tych żyjących w Indiach, religie te również mają sens pozytywny? Zdaniem jezuity indyjskiego religie te mogą wzbogacić także chrześcijan w poznawaniu tajemnicy Boga. Amaladoss pisze: *W radosnym dynamizmie tańczącego Sziwy, w delikatnym wdzięku Kriszny grającego na flecie, w emocjonalnej głębi postawy bhakti, w wewnętrznej sile advaita, (...) odkrywam aspekty tajemnicy Bożej, którymi uwiodła i do których przyzwyczaiła mnie tradycja chrześcijańska. W bogatej prawdzie pism hinduskich dostrzegam autentyczną drogę Ducha, który prowadzi mnie do Prawdy doskonałej...*⁴ Jest to pozytywna postawa,

²Tamże, s. 160.

³Tamże, s. 163.

⁴Tamże, s. 165.

która w duchu Ojców Kościoła dostrzega w innych tradycjach religijnych rozsiane „ziarna Logosu”.

Po co jednak – pytają niektórzy – chrześcijaninowi te „ziarna Logosu”, skoro w swojej własnej religii znaleźć on może pełne Jego objawienie? Amaladoss odpowiada: *...skoro Bóg objawił się w innych religiach i skoro te objawienia lub spotkania pomiędzy rzeczywistością Boską a rzeczywistością ludzką dokonały się w ich symbolach religijnych, to jak mogą być mi one obojętne? (...) Czy objawienie Boga w Chrystusie czyni zbytecznym Jego objawienie się przez takich proroków jak Izajasz i Jeremiasz? (...) Czy te wcześniejsze objawienia nie mają dla mnie dzisiaj żadnego sensu po tym, jak Bóg „doskonale” objawił się w Jezusie Chrystusie*⁵. Dla Amaladossa religijne tradycje Indii stanowią także objawienie – może nie doskonałe, ale realne – Słowa Bożego; objawienie, które ma sens także dla współczesnych chrześcijan.

Rola i miejsce Jezusa Chrystusa

Jak w tej perspektywie rozumieć miejsce i znaczenie Jezusa Chrystusa? – oto kolejne pytanie (doktrynalnie najważniejsze!), na które także odpowiada Amaladoss. Pisze: *Stwierdzam najpierw, że Chrystus zajmuje centralne miejsce w planie, jaki Bóg przewidział dla świata. Dla mnie jest to fakt zapowiedziany w Prologu do Ewangelii według Jana i w pierwszym rozdziale Listu do Efezjan, gdzie Paweł odkrywa swoją wizję planu Bożego. Wszystko zostało uczynione w Chrystusie, przez Niego, dla Niego i to w Nim cały wszechświat zostanie połączony i zjednoczony. Tajemnica ta została definitywnie objawiona i zrealizowana w Jezusie Chrystusie. Słowie, które stało się ciałem, szczególnie w misterium paschalnym Jego śmierci i zmartwychwstania. Kościół jest sakramentem tego misterium w tym świecie. Jako chrześcijanin wierny swojej wierze zobowiązany jestem to wyznać. Niemniej – dodaje Amaladoss – stwierdzenie to nie mówi wszystkiego, co mogłoby być powiedziane na temat*

⁵ Tamże, s. 166-167.

konkretnego sposobu, w jaki plan Boży realizuje się w świecie, szczególnie w tym, co dotyczy struktur i instytucji symbolicznych, dzięki którym plan ten się dokonuje⁶.

Ten długi cytat streszcza istotę pozycji doktrynalnej jezuitę indyjskiego, która w ciągu lat niewiele się zmieniła. Jak z niego wynika, autor nie kwestionuje jedyności Jezusa Chrystusa w zbawczym planie Bożym, ani powszechności Jego zbawczego dzieła. W innym miejscu, w 1986 r., Amaladoss pisze: *Podczas gdy jestem całkowicie gotów odejść od eklezjocentryzmu, uważam, że przeciwstawianie teocentryzmu i chrystocentryzmu prowadzi do niezrozumienia naszej wiary w Tróję i w Jezusa Chrystusa*⁷. A w 1993 r.: *W chrystologii często przytacza się problem jedyności Chrystusa. Niektórzy próbują mówić o „teocentryzmie”, który uczyniłby z Chrystusa jednego z wielu pośredników. Niemniej, większość indyjskich teologów utrzymuje, że chrystocentryzm jest istotnym elementem wiary chrześcijańskiej. Osobiście nie widzę, jak można byłoby myśleć inaczej*⁸.

Jaka ewangelizacja?

Trzymając się perspektywy chrystocentrycznej oraz postrzegając inne religie jako „drogi zbawienia” dla ich wyznawców, Amaladoss pyta dalej o sposoby ewangelizacji w Indiach. Wyszczególnia dwie wizje ewangelizacji⁹. Pierwsza z nich stawia sobie za cel budowę Kościoła. Do jej istoty należy głoszenie Ewangelii i nawracanie. Inne rodzaje aktywności, jak edukacja, praca socjalna z ubogimi oraz na rzecz ubogich i pomoc medyczna, czy dialog międzyreligijny, są pośrednimi środkami, by osiągnąć zamierzony cel.

Druga koncepcja jest tożsama z tą, którą promuje Federacja Konferencji Episkopatów Azji. Widzi ona ewangelizację jako

⁶ Tamże, s. 169.

⁷ M. Amaladoss, *Dialog nad Mission: Conflict or Convergence?*, w: „Vidyajyiti”, luty 1986, s. 76.

⁸ Tenże, *Théologie indienne*, w: „Etudes”, marzec 1993, s. 347-348.

⁹ Zob. tenże, *Etre chrétien en Inde*, w: „Etudes”, maj 1998, s. 639-640.

zadanie Kościoła lokalnego wcielonego w określony lud, żyjącego w dialogu z biednymi, z otaczającą go kulturą i innymi religiami. Kluczowymi pojęciami są tu: „wcielenie” i „dialog”. „Wcielenie” dotyczy misji, „dialog” zaś jest przedstawiony jako jedyny środek jej realizacji. W tej perspektywie dialog z biednymi, z kulturą, a przede wszystkim dialog międzyreligijny, są postrzegane jako istotne elementy misji ewangelizacyjnej Kościoła. Innymi słowy, dialog nie jest ani dodatkiem, ani pierwszym krokiem misji ewangelizacyjnej, lecz jest widziany sam w sobie jako akt ewangelizacyjny.

Dialog bowiem jest rzeczywistością, która od wewnątrz przemienia jego partnerów i otwiera ich na rzeczywistość królestwa Bożego, którego Kościół ma być symbolem i sługą. Innymi słowy, ewangelizacja w duchu dialogu jest prowadzona nie w perspektywie eklezjocentrycznej, lecz regnocentrycznej. Do jej istoty należy realizacja wartości królestwa Bożego: pokoju, sprawiedliwości, wspólnoty, harmonii. W tej perspektywie chrześcijanie współpracują z wyznawcami innych religii oraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, gdyż wartości królestwa są wartościami ogólnoludzkimi. Ewangelizować to przede wszystkim przyczyniać się do wzrostu królestwa Bożego na ziemi, a istotnym jego czynnikiem jest humanizacja świata, w którym żyjemy.

JACQUES DUPUIS

J. Dupuis jest obecnie jednym z najbardziej znanych teologów katolickich zajmujących się teologią religii i dialogiem międzyreligijnym. W latach 1948–1984 przebywał w Indiach jako misjonarz, gdzie przez ponad 25 lat wykładał teologię dogmatyczną. Do tej też dziedziny należą jego najważniejsze książki, w których są podjęte istotne zagadnienia dla chrześcijańskiej teologii religii.

Jezus Chrystus jako powszechny Zbawiciel wszystkich ludzi

W książce „Jésus-Christ à la rencontre des religions”, J. Dupuis poświęca dwa rozdziały problemowi rozumienia

Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi¹⁰. Dyskutuje w nich przede wszystkim z teoriami przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Tak więc Panikkarowi, który ma tendencję nie tylko do rozróżniania, ale wręcz do oddzielania Chrystusa kosmicznego od Jezusa historycznego¹¹, teolog belgijski daje następującą odpowiedź: *Jest absolutną prawdą, iż Chrystus jest transhistoryczny. Niemniej jest to Jezus, który przez rzeczywistą transformację swojej zmartwychwstałej ludzkiej egzystencji, stał się Chrystusem transhistorycznym. Zatem, tak jak Jezus jest Chrystusem, nie ma Chrystusa, który nie byłby Jezusem – zmartwychwstałym, przemienionym, i jako taki, transhistorycznym*. Dupuis precyzuje dalej: *Nie można pojmować Jezusa jako niedoskonałe objawienie w czasie Chrystusa, który by Go transcendował. Przeciwnie, należy powiedzieć, że Jezus historyczny jest Chrystusem transhistorycznym. (...) I jest to nierozwiązywalna tajemnica Jezusa Chrystusa, który jest obecny zarówno w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach*. Dupuis kończy zdaniem, które jednoznacznie wskazuje, że rozumie on Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi, nie tylko chrześcijan: *To w Nim [Jezusie Chrystusie – Z.K.] i przez Niego nie tylko chrześcijanie, ale również inni spotykają i otrzymują misterium zbawienia*¹².

W dalszej części Dupuis porusza kolejny problem chrystologiczny dotyczący synostwa Jezusa. Autor wspomina chrystologiczne tezy J. Hicka, którego zdaniem Boże synostwo Jezusa winno być rozumiane nie w sensie ontologicznym, ale w sensie funkcjonalnym czy metaforycznym. Wynikiem „odmitologizowania” klasycznej, ontologicznej, perspektywy, będzie, zdaniem Hicka, przejście, w teologii religii, z perspektywy chrystocentrycznej do perspektywy teocentrycznej. Zaś dalszą konsekwen-

¹⁰ Zob. J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989, s. 229-268.

¹¹ Więcej na temat chrystologii Panikkaru zob. Z. Kubacki, *Spór między Bogiem a Jezusem*, w: „Przegląd Powszechny”, nr 6/1999, s. 314-315.

¹² J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, dz. cyt., s. 242.

cją będzie uznanie, że Jezus Chrystus nie jest konstytutywny dla zbawienia wszystkich ludzi, ani normatywny dla wszelkiej relacji między Bogiem a człowiekiem. Dupuis przeciwstawia się również i tej pozycji. Pisze on: *...wiara chrześcijańska w żaden sposób nie pozwala na zredukowanie synostwa Bożego Jezusa Chrystusa do synostwa „metaforycznego”. To o synostwie ontologicznym jest mowa. Należy je rozumieć w sensie dosłownym, nawet jeśli jest oczywiste, że pojęcie zrodzenia jest pojęciem analogicznym, które w Bogu realizuje się w sposób wybitny*¹³.

Co do pojmowania Bożego synostwa, jak i roli oraz miejsca Jezusa Chrystusa w zbawczym planie Bożym, Dupuis podtrzymuje, ogólnie rzecz biorąc, swoje poglądy z 1989 r. w najnowszej, kontrowersyjnej, książce „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism”.

Napisałem „ogólnie rzecz biorąc”, gdyż istnieją w niej pewne dwuznaczne sformułowania. Tym niemniej, istnieje w niej wystarczająca liczba sformułowań jednoznacznych, które ukazują główną myśl autora w kwestii jedyności i uniwersalności osoby Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Pisze on: *...chrześcijańskie roszczenie co do Jezusa Chrystusa, tak jak się je rozumie tradycyjnie, wciąż jest aktualne: wiara w Jezusa Chrystusa nie polega na prostym przekonaniu, że jest On „dla mnie” drogą zbawienia. Oznacza ona wiarę, że świat i ludzkość znajdują zbawienie w Nim i przez Niego*¹⁴. Autor potwierdza także wcześniejsze tezy, iż choć wolno konkretnego Jezusa od Chrystusa uniwersalnego rozróżniać, to jednak nie wolno ich od siebie oddzielać. *Chrystus uniwersalny, oddzielony od konkretnego Jezusa, nie byłby już Chrystusem objawienia chrześcijańskiego*¹⁵. Cały, liczący prawie 40 stron, rozdział poświęcony zagadnieniom chrystologicznym w kontekście pluralistycznej teologii religii jezuita belgijski kończy następującym stwierdzeniem: „Jedyność” i „uniwersalność” Jezusa Chrystusa nie

¹³Tamże, s. 264.

¹⁴J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, s. 444.

¹⁵Tamże, s. 451.

są ani absolutne, ani relatywne. Powiedzieliśmy, że były „konstytutywne”¹⁶ w tej mierze, w jakiej wydarzenie-Chrystus wywiera uniwersalny wpływ: w Nim Bóg zrealizował zbawienie uniwersalne. Zmartwychwstałe człowieczeństwo Chrystusa zapewnia nierozłączną jedność Boga z rodzajem ludzkim¹⁷.

Powiedzieć zatem można, iż nawet w tej kontrowersyjnej książce J. Dupuis utrzymuje, iż Jezus Chrystus jest powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi. Kolejne istotne pytanie, jakie teolog belgijski podejmuje w swojej książce, dotyczy „drog zbawienia” oraz roli Kościoła w dziele ewangelizacji.

Inne religie jako „drogi zbawienia”

Istnieją dwa pytania. Pierwsze: czy z chrześcijańskiego punktu widzenia winniśmy twierdzić, iż poszczególne religie są jedynie i przede wszystkim „sposobami” i „drogami”, na których ludzie szukali i szukają Boga, czy też przeciwnie – można i należy powiedzieć, że są one przede wszystkim „sposobami” i „drogami”, na których sam Bóg szuka człowieka i zmierza ku niemu? Drugie pytanie dotyczy relacji pomiędzy Kościołem a królestwem Bożym oraz sposobu obecności Kościoła w dziele ewangelizacji: czy królestwo Boże jest identyczne z Kościołem pielgrzymującym, czy też reprezentuje ono szerszą rzeczywistość przekraczającą granice Kościoła instytucjonalnego? Czy królestwo Boże jest identyczne z Kościołem w jego – Kościoła – eschatologicznej pełni, czy też reprezentuje ono szerszą rzeczywistość, przekraczającą granice także Kościoła? Co oznacza ewangelizacyjna misja Kościoła w kontekście innych religii?

Po uprzedniej dokładnej analizie dokumentów Kościoła w paragrafie zatytułowanym „Współ-członkowie i współ-bu-

¹⁶ „Konstytutywne” znaczy, że dla wiary chrześcijańskiej – według zbawczego planu Boga wobec ludzkości – misterium paschalne śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa posiada sens uniwersalny: misterium paschalne przypieczętowane pomiędzy Bogiem a rodzajem ludzkim więź łączności, która nigdy nie będzie mogła być złamana; tworzy uprzywilejowany kanał, przez który Bóg wybrał podzielenie swego Boskiego życia z ludźmi”. Tamże, s. 463.

¹⁷ Tamże, s. 460.

downiczny królestwa Bożego”¹⁸ Dupuis pisze: *Uniwersalność królestwa Bożego polega na tym: chrześcijanie i „inni” dzielą tę samą tajemnicę zbawienia w Jezusie Chrystusie, mimo że tajemnica ta osiąga ich na różne sposoby. Uznanie, że królestwo Boże w historii nie jest ograniczone do wymiarów Kościoła, ale obejmuje wymiary świata, nie jest bez znaczenia lub bez konsekwencji dla chrześcijańskiej teologii religii* (s. 522).

W tym stwierdzeniu są podkreślone dwie perspektywy, które Dupuis w swojej teologii religii stara się utrzymać jednocześnie. Są to: perspektywa chrystocentryczna i perspektywa regnocentryczna. Cytowany fragment mówi jasno, że zbawienie wszystkich ludzi jest w Jezusie Chrystusie. Jest to sens pierwszego zdania. Dlatego – jak już powiedziałem – nie można oskarżać Dupuis’a, że odrzucił on chrystocentryzm i zastąpił go teocentryzmem. Jednak przy zdecydowanej afirmacji chrystocentryzmu opowiada się on jednoznacznie za regnocentryzmem. Dupuis odwołuje się tu do „Redemptoris missio” (nr 20) podkreślając, że perspektywy regnocentryczna i chrystocentryczna, zamiast się wykluczać, wzajemnie się uzupełniają. Dlaczego? Ponieważ królestwo Boże, którego członkami są w historii chrześcijanie i przedstawiciele innych religii, nie jest jakimś bliżej nie określonym królestwem, ale jest królestwem zapoczątkowanym przez Boga w Jezusie Chrystusie i mającym wzrastać pod Jego panowaniem. Innymi słowy, nie jest to królestwo poza Jezusem Chrystusem, czy też bez Niego, lecz jest to królestwo, które Bóg realizuje przez Niego i w Nim. To wyraźnie stwierdziwszy, Dupuis dodaje: *Wyznawcy innych wiar religijnych, którzy dostrzegają wezwanie Boże w swej własnej tradycji i na to wezwanie odpowiadają przez uczciwe praktykowanie tej tradycji, stają się prawdziwie – nawet nie zdając sobie z tego sprawy – aktywnymi członkami królestwa* (s. 523).

Czy zatem można powiedzieć, że inne tradycje religijne przyczyniają się do budowy królestwa Bożego na świecie? Odpo-

¹⁸ Zob. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, dz. cyt., s. 522-525. W dalszej części tekstu numery stron podawane w nawiasach odnoszą się do tej książki.

wiedź Dupuis'a jest jednoznaczna: oczywiście tak! Jej uzasadnienie jest następujące: *...osobiste życie religijne adeptów innych tradycji nie może w rzeczywistości być oddzielone od tradycji religijnej, do której oni należą i przez którą ich życie religijne się wyraża. Skoro zatem – jak to należy stwierdzić – ich odpowiedź na wezwanie Boże konkretyzuje się i jest podtrzymywana przez obiektywne elementy, które tworzą te tradycje religijne, jak np. święte Pisma i ich praktyki „sakramentalne”, to należy także uznać, że owe tradycje zawierają „nadprzyrodzone elementy łaski” dla ich wyznawców (Rahner). Odpowiadając na te elementy łaski wyznawcy innych religii znajdują zbawienie i stają się członkami królestwa Bożego w historii. Wynika z tego, że tradycje religijne przyczyniają się w tajemniczy sposób do budowy królestwa Bożego pośród ich wyznawców i w świecie (s. 524).*

Głównym przesłaniem jest tu stwierdzenie, że inne tradycje religijne mogą być najpierw dla ich wyznawców, ale także i dla świata całego „pośrednikami” czy też „drogami” Bożej zbawczej łaski, która jest łaską Boga w Jezusie Chrystusie. Oznacza to, że poza Kościołem istnieją także inne „kanały” przepływu Bożej łaski danej w Jezusie Chrystusie całemu światu. Tu rodzi się kolejne pytanie: jak zatem rozumieć nieodzowność Kościoła dla zbawienia świata?

Co znaczy „nieodzowność Kościoła”?

Swoje rozumienie nieodzowności i powszechności Kościoła Dupuis zaczyna od wyeliminowania dwóch skrajności. Pierwsza stawiałaby nieodzowność i powszechność Kościoła na tym samym poziomie co nieodzowność i powszechność Jezusa Chrystusa. Druga zmniejszałaby je, redukując funkcję i działanie Kościoła do zbawienia jedynie jego własnych członków. Jak zatem rozumie tę nieodzowność i powszechność Dupuis? Jezuita belgijski odpowiada na to pytanie wprowadzając rozróżnienie pomiędzy „przynależnością” do Kościoła a „pośrednictwem” Kościoła.

Autor odwołuje się tu do rozróżnienia wprowadzonego przez „Lumen gentium” pomiędzy „przynależnością” do Kościoła,

a „orientacją” ku Kościołowi. Tak więc jego zdaniem, *według Soboru, członkowie innych tradycji religijnych mogą być zbawieni przez Jezusa Chrystusa bez przynależenia – w ten czy inny sposób – do Kościoła* (s. 529). Ponieważ jednak pragną oni zbawienia, a pełnia środków zbawienia znajduje się w Kościele, są oni, pośrednio „zorientowani” ku Kościołowi.

Co do rozumienia „pośrednictwa Kościoła” w zbawieniu niechrześcijan Dupuis precyzuje najpierw teologiczne rozumienie mediacji. Powołując się na Rahnera i na Congara dokonuje rozróżnienia pomiędzy „powszechnym pośrednictwem w sensie ścisłym” i „pośrednictwem zastępczym” różnego rodzaju. Pierwsze z nich to pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Oznacza ono, że zmartwychwstałe człowieczeństwo Chrystusa jest dla wszystkich ludzi konieczną drogą zbawienia. Jeśli chodzi zaś o „pośrednictwo zastępcze” Kościoła, to modli się on i wstawia u Boga za wszystkich ludzi, aby wszystkim została dana zbawcza łaska w Jezusie Chrystusie. *Nie można jednak mówić tu (...) o „pośrednictwie” w sensie ścisłym i teologicznym* (s. 531).

Kościół jako sakrament królestwa Bożego

Powróćmy do pytania o relację, jaka istnieje w historii pomiędzy królestwem Bożym a Kościołem. Odpowiadając na to zasadnicze pytanie Dupuis zaczyna od przypomnienia klasycznego w teologii sakramentalnej rozróżnienia pomiędzy znakiem („signe”) a rzeczą, na którą znak wskazuje („chose signifiée”). Następnie pisze: *Jak zakłada nauka o sakramentach Bóg nie jest podporządkowany sakramentom (Deus non alligatur sacramentis). Oznacza to, że można osiągnąć rzeczywistość królestwa Bożego bez przejścia przez sakramenty Kościoła i bez przynależności do jego ciała. „Inni” mogą także być członkami królestwa Bożego bez przynależności do Kościoła i bez uczestniczenia w jego pośrednictwie. Tym niemniej Kościół jest zamierzonym przez Boga skutecznym znakiem („signe efficace”) obecności w świecie i w historii rzeczywistości królestwa Bożego. Ma on o tym świadczyć i być tego świadomy* (s. 536). Oznacza to, że w planie Bożym rolę Kościoła jako sakramentu/znaku

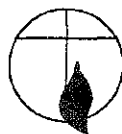
istniejącego w świecie i w historii jest świadczenie o tym, że Bóg ustanowił królestwo Boże w Jezusie Chrystusie.

Królestwo Boże i eschatologia

Ostatnie pytanie poruszone przez Dupuis'a dotyczy relacji między rzeczywistością historyczną królestwa Bożego a jego eschatologiczną pełnią. Zdaniem jezuitę belgijskiego na końcu czasów, kiedy wszystko się wypełni, sakramentalna funkcja Kościoła zniknie. Oznacza to, że członkowie innych religii, którzy nie będąc członkami Kościoła przynależeli do królestwa Bożego w historii świata, *mogą na końcu czasów uczestniczyć w pełni królestwa bez konieczności przyłączenia się w ostatnim momencie do „Kościoła eschatologicznego”* (s. 541). Jedynie to ostatnie sformułowanie może budzić pewne zastrzeżenia. Jeśli bowiem Kościół eschatologiczny to Mistyczne Ciało Chrystusa, którego głową jest On sam, to jak jest możliwe, aby zbawieni niechrześcijanie byli nadal poza takim Kościołem? W tym duchu prawdopodobnie argumentował K. Rahner, kiedy mówił o „chrześcijanach anonimowych”. Rozróżnienia te, choć ważne, nie są jednak, jak się wydaje, najistotniejsze.

W perspektywie Dupuis'a najistotniejsze wydają się dwie tezy: po pierwsze to, że inne religie – być może nie w sposób doskonały, niemniej realny – są „drogami”, którymi do ich wyznawców i do ludzkości całego świata płynie Boża łaska będąca zbawczą łaską Jezusa Chrystusa; a po drugie, że Kościół jest zamierzonym przez Boga skutecznym znakiem obecności królestwa Bożego w świecie. W tej podwójnej perspektywie rozważa Dupuis istotę misji ewangelizacyjnej Kościoła w kontekście innych religii, powołując się podobnie jak Amaladoss, na dokumenty Federacji Konferencji Episkopatów Azji.

ZBIGNIEW KUBACKI SJ, ur. 1962, dr teologii, wykładowca teologii w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcji „Bobolanum”, w Warszawie. Mieszka w Warszawie.



Janusz Stefaniak

Dzień pogrzebu Stalina – dzwonić czy nie dzwonić?

5 marca 1953 r. o godzinie 21.50 czasu moskiewskiego zmarł Józef Wissarionowicz Stalin, jeden ze współtwórców, a od niemal ćwierć wieku jedynowładca najpotężniejszej tyranii czasów nowożytnych. atmosferę tamtych wydarzeń najpełniej oddaje cytata źródłowy: *Moskwa, szóstego rano Radio rozpoczęła nadawanie swego programu długim, posępnym biciem w bębny i hymnem narodowym, po czym rozlega się głos Le-wiatana: Do wszystkich członków partii! Do wszystkich robotników ZSRR! Serce Józefa Wissarionowicza Stalina, towarzysza broni Lenina, genialnego kontynuatora jego dzieła, przenikliwego wodza i wychowawcy komunistycznej partii i narodu sowieckiego, przestało bić*¹. Dzień pogrzebu ogłoszony został w ZSRR i wszystkich krajach obozu komunistycznego dniem żałoby narodowej².

Na pogrzebie Stalina, który odbył się 9 marca 1953 r. G. Malenkov pożegnał *Nauczyciela i Wodza*, a Ł. Beria zalecił *wzmóc czujność przed wrogiem klasowym*. Natomiast W. Mołotow zapowiedział, że *sława wielkich czynów Stalina żyć będzie wiecznie*. Na czele polskiej delegacji (złożonej w całości z członków PZPR) stanął „najwierniejszy” uczeń Stalina, Bolesław Bierut. Kierownictwo polskiej partii komunistycznej w specjalnym oświadczeniu stwierdziło, iż *cała postępową ludzkość z największym bólem przyjęła tragiczną wiadomość o zgonie Największego człowieka naszych czasów*³. Po powrocie z Moskwy Bierut jeszcze raz dobitnie zapewnił: *Najgłębsze*

¹G. Bortoli, *Śmierć Stalina*, Wrocław 1989, s. 116-117.

²*Najnowsza Historia Polski 1918-1986, cz. III 1945-1956*, Warszawa 1989, s. 668-669.

³„Nowe Drogi”, nr 4/1953.

*skupienie uczuć miłości i czci objęło serca setek milionów ludzi... Siła ta ogarniająca cały świat jest wszechpotężna, nieśmiertelna i niepokonana*⁴.

Tymczasem w całym kraju zwoływano różnego rodzaju okolicznościowe masówki i wiece, na których prześcigano się w paroksyzmach uwielbienia dla *chorążego pokoju i wodza mas pracujących całego świata*. Zebrania partyjne najczęściej rozpoczynały się od takich oto deklaracji: *Nasza partia i cały naród przeżywają głęboką żalobę po stracie najlepszego naszego przyjaciela. Przed przystąpieniem do obrad uczcijmy pamięć towarzysza Stalina minutową ciszą*⁵. Po czym następowały stosowne oświadczenia. Przywódcę ZSRR określano najczęściej mianami: *Budowniczy świata, Wielki językoznawca, Pierwszy filozof, Czołowy ideolog partii, Najlepszy gospodarz*. Co więcej, propaganda komunistyczna od początku szerzyła kult Stalina, zainicjowany i tworzony przez niego samego w ZSRR. Również w Polsce podjęto podobne działania. Dla przykładu, Rada Państwa w uchwale z 7 marca 1953 r. podjęła decyzję o zmianie nazwy Katowice na Stalinogród. Ponadto, budowanemu przez Rosjan w Warszawie na wzór radziecki Pałacowi Kultury i Nauki nadano imię Stalina. Natomiast przed pałacem postanowiono umieścić pomnik dla *Chorążego Światowego Pokoju*.

Szeroko nagłaśniana przez propagandę akcja składania „wyrzów czołobitności”, głównie przez instancje partyjne, nie ominęła tzw. socrealistycznej literatury. Autorzy panegiryków (należeli do nich również czołowi polscy literaci) usiłowali ukazać historyczną wielkość „swojego” bohatera, a zarazem wyrazić własny podziw i wdzięczność dla niego. Ponadto, starano się stworzyć mu poetycki posąg, a także wyrazić rzekomo szlachetne i ludzkie rysy jego postawy. Panegiryki te sprawiały wrażenie konkursu o charakterze krasomówczym. Przypadek Stalina wymagał szczególnej pomysłowości. Był on bowiem postacią okrytą głęboką i mroczną tajemnicą, postacią znaną właściwie tylko z portretów. Toteż dedykowane mu wiersze

⁴ Tamże.

⁵ A. Braun, *Człowiek*, „Poezja”, 1986 nr 1/2, s. 13-14.

i poematy najczęściej niewiele mówiły o jego osobowości, natomiast tworzyły legendę. Kształtowany wizerunek miał zawierać cechy pozytywne i wzniosłe. To właśnie Stalin miał być *dawcą nadziei i otuchy*, a także *wodzem i mózgiem rewolucji, który kieruje całym socjalistycznym światem*. W ten właśnie sposób m.in. ujmowała rzecz literatura socrealistyczna. Tak też rysował postać Stalina czołowy jej przedstawiciel, W. Broniewski, w wierszu „Słowo o Stalinie”. Jeszcze w 1950 r. pisał on w tonacji rymowanek:

*Pędzi pociąg historii,
Błyska stulecie – semafor.
Rewolucji nie trzeba glorii,
Nie trzeba szumnych metafor.
Potrzebny jest Maszynista
Którym jest On:
Towarzysz, wódz, komunista –
Stalin – słowo jak dzwon!*⁶

Z kolei „W monologu imaginacyjnym” skierowanym wprost do *Wodza* inny poeta literatury socrealistycznej, A. Ważyk, tak pisał:

*Józefie Wissarionowiczu – pozwól – to jest nasze
Nie tylko Twoje święto.
Twoje życie nie jest „prywatne”,
Życiorys Twój to „Kurs WKP(b)”
Ty myśl swą całą przelałeś w Partię,
Chłopsko-robotniczy żar komunisty
I rzekom nowy bieg wyznacza słowo Twe*⁷.

Prasa partyjno-rządowa otrzymała również specjalne zalecenia i wytyczne. Wśród nich do najważniejszych można zaliczyć obligatoryjny obowiązek zamieszczenia na łamach prasy sto-

⁶ Z. Jarosiński, *Literatura lat 1945–1975*, Warszawa 1996, s. 74-75.

⁷ A. Ważyk, *Monolog imaginacyjny*, „Poezja”, 1986 nr 1/2, s. 13-14.

sownych nekrologów, poświęconych życiu i działalności *Wielkiego Wodza*. Wszystkie niemal gazety prześcigały się więc w gloryfikacji jego *Wielkości* i *Geniuszu*. Osobliwym wyjątkiem okazała się redakcja katolickiego „Tygodnika Powszechnego”, która odmówiła zamieszczenia na pierwszej stronie tygodnika wzmianki o „Życiu i działalności Stalina”. W konsekwencji, czasopismo to zostało zawieszone, a następnie przekazane PAX-owi.

Na początku 1953 r. autonomia Kościoła stawiała się coraz bardziej ograniczona. Tym bardziej że wydany 9 lutego 1953 r. dekret o „obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych” pozwalał komunistom niemal całkowicie kontrolować całokształt zagadnień duszpasterskich, a przede wszystkim – decydować o obsadzie personalnej we wszystkich placówkach parafialnych. W tym kontekście, problem postaw duchowieństwa i hierarchii kościelnej wobec pogrzebu Stalina musiał być uwarunkowany przez różnorodne czynniki o charakterze obiektywnym i subiektywnym. Na skutek odgórnych (partyjno-rządowych) dyrektyw, kurie diecezjalne zostały zobowiązane do spowodowania, aby w podległych parafiach w dniu 9 marca w godzinach 13-13.30 zostały uruchomione dzwony we wszystkich kościołach. Duchowieństwo znalazło się więc w trudnej i bezprecedensowej sytuacji. Analiza sprawozdań i materiałów archiwalnych (w zespole UDsW w Warszawie) zdaje się sugerować, że zarówno biskupi, jak też i szerokie kręgi duchowieństwa w zdecydowanej większości wykonały to zadanie. Należy bowiem zaznaczyć, że nierzadkie były wypadki *omijania*, a nawet jawnego bojkotowania całej tej narzuconej akcji. W praktyce, oznaczało to m.in. działania księży, które polegały na *skracaniu czasu dzwonienia*. Poza tym, wg opinii wielu księży, zarządzenia z kurii docierały do parafii ze znacznym opóźnieniem. Z kolei, wg opinii władz państwowych *większość duchownych potwierdziła pozytywny stosunek do zaleceń władz*. Jak bowiem czytamy w jednym ze sprawozdań: *Akcja uruchomienia dzwonów na ogół miała przebieg pomyślny i zadawalający (...) Kler w większości pozytywnie był ustosunkowany do tego zarządzenia (...) Księża podczas kampanii wyrażali głęboki żal i smutek (...) Niektórzy księża mówili wręcz: „Jestem wdzięczny rządowi za to, że pomyślał*

o tym, żeby duchowieństwo wzięło udział w uroczystościach pogrzebowych. Tak sformułowane „pozytywne” wypowiedzi księży szczególnie eksponowano w środkach przekazu, aby uzyskać pozytywny odbiór w oczach opinii publicznej. Z drugiej strony, takie postawy stawiano za wzór innym środowiskom katolickim. Według zaś „zgodnej” oceny sporządzanej przez większość referatów wyznaniowych tylko znikoma część reakcyjnej części kleru zachowała się w sposób niegodny i wrogi (np. zamykanie kościołów, odmowa dzwonienia, skracanie czasu dzwonienia). Zdarzały się także przypadki postaw biernych i wyczekujących. Jednakże miały być to przypadki rzadkie i odosobnione⁸.

Wydaje się jednak, że pomimo tych „optymistycznych” ocen, postawy duchowieństwa wobec omawianej akcji nie były zdecydowanie pozytywne. Wręcz przeciwnie, często księży wykazywali postawę *niezdecydowaną* bądź nawet *wrogą*. Natomiast częste przypadki postaw *biernych* wśród księży, mogą sugerować nastawienie lojalne wobec kurii. Bardzo znamienna i wręcz odosobniona wydaje się postawa ks. K. Lagosza. Ksiądz ten mianowany przez władze ordynariuszem wrocławskim, wysłał bowiem 7 marca 1953 r. do B. Bieruta list z *wyrazami współczucia*. Oto fragment tej depeszy: *Łącząc się z rządem i całym narodem polskim w głębokim smutku po stracie Wielkiego Wodza Narodów miłujących pokój i przyjaciela Polski Generalissimusa Józefa Stalina przesyłamy w imieniu kapłanów wyrazy współczucia*⁹.

Dla przykładu podaję kilka typowych postaw wśród duchowieństwa z kilku województw. Podstawę źródłową niniejszego opracowania stanowią materiały sprawozdawcze w Archiwum UDsW w AAN w Warszawie. W szczególności będą to raporty sporządzone przez prezydium WRN przesyłane następnie do centrali, czyli Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie. Treść

⁸ AAN, *Spuścizna A. Bidy, Informacja w sprawie Polski w Watykanie 1952–1993*, sygn. 484-12, *Sprawozdanie z postaw duchowieństwa w dniu pogrzebu Stalina*, (z 24 III 1953).

⁹ AAN, KC PZPR – Sekretariat kler katolicki 1949–1953, sygn. 237-V-167, *List ordynariusza wrocławskiego do B. Bieruta* (z 7 III 1953 r.).

tych materiałów dotyczy naturalnie również przebiegu rozmów lokalnych władz z biskupami diecezjalnymi. Ponadto, odzwierciedla ona sam przebieg akcji bicia w dzwony. O tym, jak akcja ta była ważna dla władz państwowych, świadczyć może m.in. zawartość źródłowa teczek personalnych zakładanych dla księży. Zawierają one np. „karty ewidencyjne”, w których jest pytanie o *postawę duchownego w czasie pogrzebu Stalina*. Wystawiano ją naturalnie w referatach wyznaniowych, przy prezydiach WRN. Na przykład, w prezydium WRN w Kielcach odbyła się rozmowa z bpem sandomierskim. Według bpa Lorka: *Biskupi osobiście nie sprzeciwiają się wydaniu zarządzenia o biciu dzwonów. Uzależniają to jednak od decyzji episkopatu*. Postawa biskupów w tym względzie nie była jednolita. Na przykład kielecki wikariusz generalny wydał w przeddzień pogrzebu podległym księżom polecenie o biciu dzwonów. Z kolei wspomniany bp ordynariusz kielecki Lorek był nieobecny podczas akcji bicia w dzwony. Ogółem w woj. kieleckim na 74 kościołów nie stwierdzono przypadków bojkotu. Należy jednak zaznaczyć, że w wielu przypadkach księża wykazywali oznaki wahania, wątpliwości czy też jawnej niechęci. Często „dla świętego spokoju” księża zdecydowali się dzwonić z obawy przed konsekwencjami administracyjnymi¹⁰.

Kuria krakowska o akcji dzwonienia została powiadomiona dopiero 9 marca. Dopiero wówczas zostały uruchomione w kościołach dzwony. Generalnie księża mieli tam wykazywać *poparcie dla partyjnych zaleceń*. W sąsiedniej diecezji tarnowskiej ogółem na 238 świątyń dzwoniono w 228. Jednakże w pow. brodnickim kilku księży wykazywało *wahanie*. Ponadto: w Nowym Sączu na 66 kościołów dzwoniono w 63, w Nowym Targu na 8 kościołów nie dzwoniono w jednym, a w Tarnowie

¹⁰ AAN, UDśW, sygn. 37/216, *Pismo prezydium WRN w Kielcach do UDśW w Warszawie* (z 12 III 1953 r.). Wśród wielu dokumentów: *Sprawozdanie z rozmowy w prezydium WRN w Kielcach z bp Sonikiem*. Zob. też: tamże, sygn. 18/325, *Sprawozdanie z rozmowy w prezydium WRN w Kielcach z bp J. Lorkiem* (z 27 V 1953 r.). Wobec biskupa kierowano zarzut: „Diecezja sandomierska nie realizuje porozumienia”. Zob. też i por.: UDśW, sygn. 84/92, s. 1-262 (*Dane personalne i charakterystyka księży w woj. kieleckim*).

na 42 świątyni nie dzwoniono w trzech¹¹. Miały miejsce również nagłe zmiany decyzji przez niektórych księży. Na przykład dziekan w Bochni *negatywnie ustosunkował się w czasie pogrzebu (...) po czym wydał księżom polecenie, aby dzwonili*. Gdzie indziej, w Ciężkowicach proboszcz w czasie pogrzebu oświadczył grupie aktywistów: *Będę dzwonił, ale w przyszłości w podobnej sytuacji nie wykonam tego bez zgody biskupa*. Podobne wątpliwości miał mieć proboszcz okocimski. Nie miał ich natomiast dziekan uścimski, który wysłał depeszę kondolencyjną do ambasadora ZSRR¹².

W woj. bydgoskim księża – jak czytamy w jednym ze sprawozdań – *bez oporu poparli i uczcili śmierć Stalina*. Na przykład w Inowrocławiu (podobnie i w Tucholi) jedynie dwóch księży odmówiło. Natomiast we Włocławku na 64 świątyni dzwoniono w 59, a w Mogilnie na 33 kościoły w 5 nie dzwoniono. W samej Bydgoszczy (także i w Toruniu) uruchomiono dzwony we wszystkich kościołach¹³.

Według raportów opracowanych przez prezydium WRN w Szczecinie zarządzenia o biciu dzwonów do poszczególnych parafii dochodziły z opóźnieniem. Także i w tym województwie stwierdzono, iż *stosunek księży do tej akcji jest na ogół pozytywny*. Jedynie niewielka część duchowieństwa miała wykazywać postawę *bierną lub wyczekującą*. Na przykład 9 księży w woj. szczecińskim w ogóle nie dzwoniło *zachowując wrogi stosunek do władzy*. Księża ci jako główny powód wskazywali *brak zarządzenia kurii*. I tu również zdarzały się przypadki „nagłej” zmiany postawy (niektórzy księża dzwonili dopiero po „rozmowie” z dziekanem). Skala zjawiska musiała być poważna, gdyż dyrektor UDsW w Warszawie – w piśmie do prezydium WRN w Szczecinie – wnosił o *ukaranie wrogich księży*.

¹¹ AAN, UDsW, sygn. 37/220, *Sprawozdanie prezydium WRN w Krakowie do UDsW w Warszawie* (z 30 III 1953 r.). Rzeczą dotyczy postawy duchowieństwa wobec pogrzebu Stalina w woj. krakowskim i tarnowskim.

¹² AAN, UDsW, sygn. 84/95, s. 1-188,teczka: *Dane personalne i charakterystyka księży w woj. krakowskim w latach 1950–1956*.

¹³ AAN, UDsW, sygn. 37/214,teczka: *Rozmowy z księżmi w sprawie oddania hołdów Stalinowi, Pismo prezydium WRN w Bydgoszczy do UDsW w Warszawie* (z 10 III 1953 r.).

Dotyczyło to rzecz jasna tych księży, którzy nie dzwonili w kościołach¹⁴.

Kuria diecezjalna w Lublinie analogicznie, jak i w innych województwach, wydała polecenie uruchomienia dzwonów ze znacznym opóźnieniem. I tutaj wg oficjalnych danych *nie było sprzeciwów i wrogich wystąpień*. Notowano jednak *sporadyczne przypadki bojkotu akcji* (np. w Zamościu, Białej Podlaskiej, Bełżycach i Kijanach). W tej ostatniej miejscowości jeden z księży w wyznaczonym terminie *zamknął kościół i schował się*. Z kolei w Fajslawicach w kościele parafialnym *dzwonił aktyw młodzieży z ZMP*. Tamtejszy dziekan nie wyraził zgody, aby księża brali udział w tej akcji. Ponadto jeszcze w kilku innych miejscowościach (np. w Rokitnie, Hrubieszowie i Wąwolnicy) uruchomiono dzwony dopiero po interwencji lokalnych władz administracyjnych. W jednym z kościołów w Puławach podczas kazania jeden z księży powiedział m.in.: *Stalin nic dla religii nie zrobił, to nie powinno się dzwonić*. Jednakże po namyśle *zmienił zdanie i kazał dzwonić*. Gdzie indziej w Karczmiskach, w czasie odbywania rekolekcji wielkopostnych prowadzący je ksiądz powiedział m.in.: *Stalin był wielki jak król, a jednak umarł i choć nie wierzył, kazali mu bić w dzwony*. Natomiast w Białej Podlaskiej doszło na plebanii do incydentu, podczas którego *bito kijami w portret Stalina, usiłując go spalić*¹⁵. Skala i zakres tych „antypaństwowych” wystąpień księży mogły być znaczne, gdyż w piśmie dyrektora UDsW w Warszawie do prezydium WRN w Lublinie czytamy: *Niegodne zachowanie się niektórych duchownych w woj. lubelskim (...) UDsW w Warszawie prosi o nie uwzględnianie tych księży w pierwszej fazie do złożenia przysięgi na wierność PRL*¹⁶.

¹⁴ AAN, UDsW, sygn. 37/220,teczka: *Rozmowa z księżmi... w woj. szczecińskim, Pismo prezydium WRN w Szczecinie do UDsW w Warszawie* (z 28 III 1953 r.). Zob. też: *Pismo dyrektora UDsW do przewodniczącego prezydium WRN w Szczecinie* (z 11 IV 1953 r.). Rzeczą dotyczyła „wyciągnięcia konsekwencji wobec księży wrogich”.

¹⁵ AAN, UDsW, sygn. 37/221,teczka: *Rozmowy z księżmi w woj. lubelskim, Pismo prezydium WRN w Lublinie do UDsW w Warszawie* (z 9 III 1953 r.) w sprawie „uczczenia pamięci Stalina”.

¹⁶ Tamże, *Pismo dyrektora UDsW w Warszawie od prezydium WRN w Lublinie* (z 11 IV 1953 r.).

Do ambasadora ZSRR w Warszawie codziennie napływały tysiące wiernopoddanych w tonie depesz i listów kondolencyjnych. Na uwagę zasługuje zwłaszcza prośba grupy „katolików postępowych” do ambasadora o audiencję. *Excelencjo! W imieniu katolików polskich, którzy przy zachowaniu swojej odrębności światopoglądowej biorą udział w pracy Frontu Narodowego i ruchu Obrońców Pokoju pragniemy, aby zechciał nas Pan przyjąć*¹⁷.

W wygłoszonym w Warszawie referacie – dla instruktorów resortu propagandy – E. Ochab powtórzył raz jeszcze: *Stalin nie żyje, ale żyje jego nieśmiertelne dzieło (...) Sprawa Stalina zwycięży (...) W kraju, w którym na czele partii robotniczej stoi wierny uczeń Stalina, Wielki Budowniczy Polski Ludowej*¹⁸.

Wojewódzkie Urzędy Bezpieczeństwa systematycznie notowały – w swoich raportach dziennych – najdrobniejsze nieraz wydarzenia. Często były to kontrowersyjne i niesprawdzone pogłoski o charakterze alarmistycznym, rozpowszechniane wśród ludności. Na przykład w raporcie datowanym na 23 marca 1953 r., nadesłanym z WUBP w Lublinie do MBP w Warszawie, czytamy m.in.: *Notuje się wrogie przypadki działalności i wypowiedzi księży w związku z chorobą i śmiercią Stalina; Niebezpieczeństwo przyspieszonego wybuchu wojny; Wszystko zmierza do zrobienia z Polski 18 republiki*¹⁹.

Również i propaganda komunistyczna, głównie na łamach prasy partyjno-rządowej, usilnie i konsekwentnie szerzyła

¹⁷ Centralne Archiwum Stowarzyszenia PAX, sygn. V-I-9, *List środowiska PAX i KIDK do ambasady ZSRR w Warszawie* (z 6 III 1953 r.). Zob. też: „Trybuna Ludu” 1953 r. z 13 III nr 72 (*List grupy działaczy katolickich do Bieruta*). Podpisali m.in.: D. Horodyński, J. Kolendo, K. Łubieński, B. Piasecki, A. Micewski, Z. Przetakiewicz i L. Czuj).

¹⁸ AAN, KC PRZR, sygn. 237-VIII-206, Wydział Propagandy i Agitacji 1950–1953, referat E. Ochaba (z 14 III 1953 r.).

¹⁹ Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Gabinet Ministra, Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, sygn. 571, *Dodatek do biuletynu* z 13 III 1953 r. Zob. też: Archiwum Państwowe w Lublinie (APL), Referat Organizacji Masowych (ROM), sygn. 51-VI-733, *Sprawozdanie sytuacyjne referatu wyznaniowego przy prezydium WRN w Lublinie za I kwartał 1953 r.* Jak czytamy w tym raporcie: „W dniu pogrzebu Stalina kler ustosunkował się na ogół pozytywnie do akcji bicia w dzwony”.

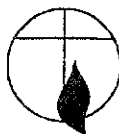
w okresie PRL kult Stalina. Te wszystkie uroczystości pogrzebowe osiągnęły apogeum podczas VIII plenum KC PZPR. Odbyło się to posiedzenie w dniu 28 marca 1953 r. W całości było poświęcone *uczczeniu pamięci Stalina*. Po długim referacie Bieruta miały miejsce liczne *pełne uwielbienia* wystąpienia działaczy aparatu władzy, w tym i sekretarzy z wojewódzkich instancji partyjnych²⁰.

Śmierć sowieckiego dyktatora zainicjowała okres walki o ster rządów w ZSRR, co oddziaływało też na wszystkie kraje zależne od Moskwy. Wkrótce nastąpiły dalsze represje i ograniczenia wobec Kościoła. Wyrazem tych tendencji w Polsce stanie się aresztowanie Prymasa Tysiąclecia Stefana Wyszyńskiego we wrześniu 1953 r.²¹

JANUSZ STEFANIAK, ur. 1954, dr nauk humanistycznych, historyk. Nauczyciel historii i WOS. Mieszka w Świdniku.

²⁰ APL, ROM, dz. cyt., *Sprawozdanie z VIII plenum KC PZPR (z 28 III 1953 r.)*.

²¹ AAN, UDsW, sygn. 138/32,teczka: *Internowanie ks. Prymasa Kard. Wyszyńskiego w 1953 r.*



Marian Machinek MSF

Kościół w Niemczech wobec liberalizacji prawa o aborcji (dokończenie) *

Interwencja Stolicy Apostolskiej

Stolica Apostolska zdecydowała się na interwencję dotyczącą miejsca i roli poradni katolickich wobec zmiany ustawy o aborcji w Niemczech. Najwidoczniej ranga problemu jest na tyle wysoka, iż nie można jedynie mówić o *wewnętrznej sprawie Kościoła lokalnego*.

List Ojca Świętego z 21 września 1995

List ten był pierwszym oficjalnym sygnałem zaniepokojenia Rzymu losom katolickich poradni dla kobiet ciężarnych w Niemczech po zmianie ustawy aborcyjnej. Papież stwierdza w nim jednoznacznie, iż nowa niemiecka ustawa aborcyjna stoi w kluczowych punktach w otwartej sprzeczności z Ewangelią życia. Kto na podstawie tej ustawy dokonuje obowiązkowego poradnictwa, popada – może nawet wbrew własnej woli – w podstawową sprzeczność między ochroną życia nienarodzonego, a umożliwieniem niekaralnej prawem aborcji. Dlatego trzeba, zdaniem Ojca Świętego, dokonać weryfikacji roli, jaką w świetle zmiany § 218 pełnią kościelne poradnie. Wprawdzie papież nie wzywa jednoznacznie do wycofania się Kościoła z państwowego systemu poradnictwa, ale jednocześnie zdecydowanie podkreśla, iż Kościół nie może brać w jakiegokolwiek formie współodpowiedzialności za dokonywanie aborcji.

* Pierwszą część artykułu M. Machinka opublikowaliśmy w „PP” nr 2/2000 (red.).

Na zebraniu plenarnym w dniach 25-28 września 1995 r. w Fuldzie biskupi niemieccy po burzliwej dyskusji zdecydowali o pozostaniu poradni katolickich w państwowej sieci poradni dla kobiet ciężarnych, co jednak nie miało oznaczać pogodzenia się z obowiązującym prawem aborcyjnym. Jedyne arcybiskup Fuldy Johannes Dyba, dla którego wydawane przez poradnie zaświadczenia stanowią *licencję na zabijanie*, wydał zarządzenie, iż katolickie poradnie jego diecezji nie będą wydawały takich oświadczeń, co oznacza wycofanie się z państwowego systemu poradnictwa. Wprawdzie katolickie poradnie w archidiecezji Fulda nadal prowadzą poradnictwo dla kobiet ciężarnych, jednak w ogólnej liczbie pacjentek, jak twierdzą krytycy decyzji arcybiskupa Dyby, drastycznie zmniejszyła się liczba kobiet niezdecydowanych, a więc kobiet należących do tej grupy, w której istnieje jeszcze szansa uratowania dziecka. Właśnie konieczność uzyskania potwierdzenia zmusza niejako kobiety do udania się do poradni, gdzie rozmowa może wpłynąć na zmianę decyzji. Zwolennicy pozostania w państwowym systemie poradnictwa argumentowali, iż właśnie ta grupa kobiet w przypadku wycofania się z sieci państwowych poradni znalazłaby się poza zasięgiem Kościoła.

Drugi list Ojca Świętego z 11 stycznia 1998

Nadejście kolejnego listu papieża poprzedziła w Niemczech prawdziwa wojna propagandowa. Już na kilka dni przed opublikowaniem treści listu mass media krytykowały nie tylko stronę merytoryczną papieskiej ingerencji (przeczuwając niejako treść listu, ale nie znając jej), lecz także sam jej fakt, który niektóre środki masowego przekazu uznały za niedopuszczalne wtrącanie się w wewnętrzne sprawy Kościoła niemieckiego. Ton i treść niektórych relacji prasowych i telewizyjnych skrytykował przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, biskup Karl Lehmann, przedstawiając treść papieskiego posłania oraz decyzję Konferencji Episkopatu.

W swoim drugim liście papież podkreśla konieczność wyczulenia sumień przez jednoznaczne świadectwo Kościoła

w kwestii ochrony życia nienarodzonego¹⁹. Ojciec Święty przyznaje, że problem roli katolickiego poradnictwa w świetle obowiązującej ustawy o aborcji jest skomplikowany i trudny do rozwiązania. Mimo iż jego list ma być rozumiany raczej jako *nagląca prośba* do biskupów o rozwiązanie tej kwestii, to jednak papież podkreśla, iż czyni to jako świadomy swej odpowiedzialności najwyższy pasterz Kościoła. Papież jednoznacznie popiera starania Kościoła, aby wykorzystać prawne możliwości i działać zarówno w celu ocalenia dzieci nienarodzonych, jak i na rzecz pomocy kobietom ciężarnym w sytuacjach konfliktowych. Dziękuje on także za wszystkie podejmowane w tym kierunku wysiłki. Mimo jednak, iż według wytycznych niemieckich biskupów poradnictwo w poradniach katolickich jednoznacznie skierowane jest na ocalenie życia nienarodzonego, to wydawane poświadczenia zachowują swój podwójny charakter i służą nie tylko za potwierdzenie odbycia porady, ale także za dokument umożliwiający dokonanie niekaralnej aborcji. Skutkiem tego katolickie doradczynie są, wbrew własnej woli, włączone w system prawny prowadzący do niekaralnej aborcji.

Papież nie podaje gotowych rozwiązań, lecz zdaje się udzielać biskupom niemieckim swego rodzaju „kapitału zaufania”, umożliwiającego im podjęcie działań we własnym zakresie. Zobowiązuje on jednak biskupów do szukania dróg umożliwiających zintensyfikowanie poradnictwa dla kobiet ciężarnych, jednak pod warunkiem iż katolickie poradnie nie będą więcej wydawały takich potwierdzeń, które mogą być użyte do przeprowadzenia niekaralnej aborcji. Papież przyznaje, iż zadanie to jest bardzo trudne, ufa jednak, że znalezienie takich dróg jest możliwe.

Relacjonując obrady plenarnego posiedzenia biskupów K. Lehmann oświadczył, iż biskupi niemieccy odpowiedzą pozytywnie na prośbę papieża, powołując specjalną grupę roboczą w celu rozwiązania tego problemu. Na wagę, ale i trudność,

¹⁹ *Das öffentliche Gewissen schärfen. Der Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe zur Schwangerenkonfliktberatung*, w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 28 I 1998, s. 11.

problemu może wskazywać fakt, iż grupa robocza potrzebowała ponad roku, aby w końcu przedstawić swoje wnioski zgromadzeniu plenarnemu biskupów w dniach 22-25 lutego 1999 r.

Konferencja przyjęła wprawdzie większością głosów wotum o pozostaniu poradni kościelnych w strukturach państwowych oraz o zastąpieniu pisemnego potwierdzenia szerokim Planem Poradnictwa i Pomocy, zawierającym m.in. pisemne przyrzeczenie pomocy w razie, gdy kobieta zdecyduje się na urodzenie dziecka. Część biskupów jednak uważała, że nowy rozszerzony Plan Poradnictwa i Pomocy nie w pełni odpowiada intencji Ojca Świętego. Pismem z 12 marca 1999 r. biskup K. Lehmann przedstawił Ojcu Świętemu wyniki obrad i głosowania biskupów.

Trzeci List Ojca Świętego z 3 czerwca 1999

List ten jest swego rodzaju odpowiedzią na przedstawione Ojcu Świętemu wyniki wielomiesięcznych konsultacji i poszukiwań grupy roboczej. W liście tym papież kilkakrotnie dziękuje biskupom niemieckim za manifestację jedności ze Stolicą Apostolską przez wyrażenie zdecydowanej woli rozwiązania tej kwestii w duchu papieskiej prośby, jak również za wielki wkład pracy w poszukiwaniu możliwych dróg bardziej zdecydowanego świadectwa na rzecz obrony nienarodzonych²⁰. W wielu miejscach listu papież zwraca się również z gorącym podziękowaniem do wszystkich ludzi w Niemczech, którzy w jakikolwiek sposób służą życiu. W szczególnie ciepłych słowach papież dziękuje pracownikom poradni, które niejako na pierwszej linii frontu angażują się w obronę życia nienarodzonych. Wobec przedstawionych mu propozycji zajmuje papież jasne stanowisko. Z trzech przedstawionych propozycji Ojciec Święty wskazuje na pierwszą, jako najbardziej zbliżoną do jego intencji. Ponieważ druga i trzecia propozycja pozostają w decydującym punkcie, mianowicie, jeśli chodzi o zaświadczenie

²⁰Tekst listu pt.: *Um der Klarheit unseres Zeugnisses willen* publikuje „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 22 VI 1999, s. 6.

o zasięgnięciu porady, niejasne, papież je odrzuca. Rozszerzony Plan Poradnictwa i Pomocy posiada, zdaniem papieża, wiele elementów skierowanych zarówno ku pomocy kobiecie znajdującej się w trudnej sytuacji, jak i ku obronie życia. Przede wszystkim sygnałem właściwego kierunku jest wiążące przyrzeczenie konkretnej pomocy dla kobiet, które zdecydują się odstąpić od zamiaru aborcji. Mimo jednak, że pisemny dokument potwierdzający fakt skorzystania z porady otrzymał w ramach nowego planu biskupów niewątpliwie nową jakość przez to, że poradnia jednoznacznie potwierdza wolę ocalenia życia, jak też proponuje cały pakiet środków pomocy, to jednak o moralnej ocenie tego dokumentu zadecyduje dopiero to, czy mimo tych zmian będzie on nadal umożliwiał legalne dokonanie aborcji. Gdyby tak było, stwierdza Ojciec Święty, ten nowy dokument w tym decydującym punkcie nie różniłby się od dotychczasowego, a to stałoby w sprzeczności nie tylko z jego intencją, lecz również z zapewnieniem Rady Episkopatu Niemiec, iż spełni ona prośbę papieża, jaką wyraził on w swoim pierwszym liście. Aby moralna i prawna kwalifikacja tego dokumentu nie budziła wątpliwości, i aby nie mógł on już być użyty do niekaralnego przeprowadzenia aborcji, papież prosi o zamieszczenie na końcu dokumentu zdania, którego tekst sam podaje: *To potwierdzenie nie może być użyte do przeprowadzenia nie podlegającego karze przerwania ciąży*. Kościół wyraził przez to, iż w tym jednym punkcie nie może iść drogą wyznaczoną przez prawodawcę. Ta jednoznaczna deklaracja, zdaniem papieża, zmieni również sytuację personelu katolickich poradni, który, wbrew swej woli, został zaprzęgnięty w system dopuszczający legalną aborcję. Z listu Ojca Świętego wynika jasno, iż jest on przeciw jakiegokolwiek formie współudziału Kościoła w legalnej aborcji.

Rada Stała Biskupów Niemieckich na swoim posiedzeniu 22 czerwca 1999 r. zdecydowała się na przyjęcie papieskiego wotum i na zaopatrzenie potwierdzenia o zasięgnięciu porady w wymagane przez papieża zdanie. Jednocześnie jednak wyraziła nadzieję na pozostanie w państwowej sieci poradnictwa. Chociaż biskup K. Lehmann stwierdził, iż taka decyzja, zgodnie z zapewnieniem apostolskiego nuncjusza w Niemczech, arcybiskupa Lajolo, znajdzie poparcie papieża, wielu komentatorów podawało to w wątpliwość.

Reakcja państwa wobec takiego stanowiska Kościoła mogła być różna. Nawet najwięksi optymiści nie oczekiwali, iż prawodawca zmieni obowiązującą ustawę o aborcji tak, aby poradnie katolickie, nawet po zaprzestaniu wydawania pisemnego potwierdzenia, stanowiącego niejako „przepustkę” do przeprowadzenia legalnej aborcji, były w dalszym ciągu akceptowane (a to oznacza też – w ogromnej mierze finansowane) jako część państwowo uznanego poradnictwa.

Oczekiwano raczej, iż państwo utrzyma obowiązującą ustawę o aborcji. W tym wypadku „nowe” (zaopatrzone w „papieską” klauzulę) potwierdzenia kościelne mogłyby zostać uznane za nie spełniające wymogów ustawy państwowej. Doprowadziłoby to wprawdzie do utraty państwowych subwencji, ale Kościół mógłby nadal wydawać swoje „nowe” potwierdzenia. Była jeszcze jedna możliwość i niestety właśnie ta urzeczywistniła się. Prawodawca mógł niejako „zignorować” dodaną do potwierdzenia „klauzulę”, nie przypisując jej żadnego znaczenia prawnego, a traktując ją jako swego rodzaju „koloryt” katolickich poradni. W takiej sytuacji potwierdzenia katolickich poradni nie przestały stanowić podstawy do dokonania nie karanej prawem aborcji. „Niemożliwość” dokonania aborcji na podstawie pisemnego potwierdzenia katolickiej poradni uznano za swego rodzaju „niemożliwość moralną”, apel do sumień, nie mający jednak żadnych prawnych konsekwencji²¹.

Nic więc dziwnego, że ostatnia decyzja biskupów wywołała mieszane reakcje oraz krytykę prasy, która stwierdziła, iż wydawanie „nowych” potwierdzeń, z jednoczesnym pragnieniem pozostania w systemie poradnictwa, zgodnym z ustawą aborcyjną, jest rozwiązaniem nieszczerym i fikcyjnym²². Z jednej strony stara się ono wywołać wrażenie zgodności z papieskim życzeniem, ale w efekcie nie zmienia niczego w podstawowej

²¹ Zob. komentarz do oświadczenia biskupa Karla Lehmana w: „Kirche heute”, nr 7-8/1999, s. 8.

²² Jest tu pewna gra słów. Wyrażenie „Scheinlösung” może jednocześnie być przetłumaczone jako „rozwiązanie pozorne”, jak też jako „rozwiązanie za pomocą pisemnego potwierdzenia”. Zob. stronę tytułową czasopisma „Kirche heute” nr 7-8/1999, gdzie umieszczono zdanie „Der Kampf um den »Schein«”.

kwestii współdziałania Kościoła w realizacji ustawy aborcyjnej. Życzeniem papieża nie było naturalnie, jak twierdzili niektórzy komentatorzy, wywieranie nacisku na państwowe ustawodawstwo, a jedynie doprowadzenie do tego, iż kościelne potwierdzenie porady utraci przypisywaną mu przez prawo jakość i przestanie być dokumentem, umożliwiającym legalną aborcję²³.

List kardynałów Ratzingera i Sodano

Reakcja Stolicy Apostolskiej na taki rozwój wypadków nie dała na siebie długo czekać. Kolejny list z Rzymu, który datowany jest na 21 IX 1999 r. podpisany jest tym razem nie przez Ojca Świętego, lecz przez kard. Josepha Ratzingera, prefekta Kongregacji ds. Doktryny Wiary oraz kard. Angelo Sodano, sekretarza stanu Jego Świątobliwości. Być może nie przypadkowo ci dwaj akurat dostojnicy kościelni zostali wybrani, ponieważ według nie potwierdzonych komentarzy prasowych, które jednak były bardzo intensywnie rozpowszechniane w niemieckiej prasie, to właśnie Ratzinger i Sodano mieli zająć wobec tego konfliktu diametralnie różne stanowiska: podczas gdy kard. Ratzinger miał być zdecydowanym przeciwnikiem pozostania poradni kościelnych w państwowej sieci poradni za cenę dalszego wystawiania pisemnych potwierdzeń, kard. Sodano miał być zwolennikiem rozwiązania kompromisowego, umożliwiającego Kościołowi pozostanie w systemie państwowego poradnictwa. Sygnatariusze listu zakomunikowali biskupom wytyczne Ojca Świętego²⁴.

List stwierdza jasno, że tolerowanie faktu, iż prawodawca ignoruje wprowadzoną do pisemnego potwierdzenia porady klauzulę (*Dokument ten nie może być użyty do przeprowadzenia niekaralnej aborcji*), nie odpowiada intencji Ojca Świętego. Decydującym dla całej sprawy jest nie tylko tekst kościelnego

²³ Zob. felieton C. Geyera w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 1 VII 1999.

²⁴ Tekst listu pt. *Alles Doppeldeutige meiden* zamieszcza „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 21 IX 1999, s. 7.

potwierdzenia faktu porady, ale to, czy potwierdzenie to nadal spełnia zamierzoną przez ustawę aborcyjną funkcję. Jego funkcja nie może się jedynie ograniczać do moralnego apelu, aby nie nadużyć go w celu przeprowadzenia legalnej aborcji, lecz powinien on przez to utracić swoją prawną kwalifikację. Dlatego pozostanie Kościoła w państwowym systemie poradnictwa za cenę wydawania wymaganych ustawą potwierdzeń jest niemożliwe. Jednocześnie list przyznaje, iż problem jest delikatny i kompleksowy, co sprawiło, że proces szukania rozwiązań trwał tak długo. List wyraża też uznanie dla wszystkich, którzy pragnęli rozwiązać powstały problem zgodnie z intencją papieża, a jednocześnie tak, aby kościelne poradnie mogły dotrzeć do jak największej liczby kobiet ciężarnych, także tych, które skłaniają się w stronę aborcji. List kończy się prośbą o jednomyślne zaakceptowanie przez episkopat papieskiej decyzji, co pomoże zminimalizować negatywną polemikę.

W opublikowanym 23 września 1999 r. oświadczeniu Konferencji Episkopatu Niemiec część biskupów zadeklarowała chęć zaprzestania wydawania potwierdzeń przez kościelne poradnie²⁵. Kilkunastu biskupów jednak zapowiedziało odłożenie decyzji do czasu osobistego kontaktu z Ojcem Świętym z racji wizyty ad limina, mającej odbyć się w listopadzie 1999 r. Biskupi pragną jeszcze raz osobiście przedstawić papieżowi swoje argumenty²⁶, podkreślając, iż dzięki pracy katolickich poradni w ramach państwowego systemu co najmniej 5 000 kobiet ciężarnych rocznie zmienia w wyniku porady zdanie i decyduje

²⁵ Zob. opublikowane w Internecie *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz bei der Herbst-Vollversammlung 1999 zur künftigen Gestaltung der katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung*. Niektóre metropolie, jak np. wszystkie siedem diecezji bawarskich, wyraziło chęć wspólnego wycofania się z państwowego systemu poradnictwa, nie sprecyzowano jednak, kiedy to nastąpi. Zob. „Augsburger Allgemeine Zeitung” z dnia 30 IX 1999, s. 5. Niektórzy biskupi, jak np. arcybiskup Degenhardt z Paderborn czy też biskup Schlembach z diecezji Speyer podjęli decyzję o zaprzestaniu wydawania potwierdzeń przez poradnie katolickie na terenie ich diecezji z dniem 31 XII 1999. Zob. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 24 XI 1998, s. 6.

²⁶ Zob. *Zwölf Bischöfe schreiben dem Papst*, w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 7 X 1999, s. 1.

się urodzić dziecko. Oznacza to, że dzięki pracy katolickich poradni udaje się uratować rocznie ok 5 000 dzieci²⁷.

Jednocześnie Centralny Komitet Katolików Niemieckich w wyraźnej opozycji do decyzji papieża postanowił powołać fundację, której nadano nazwę „Donum Vitae”²⁸. Fundacja ta miałaby przejąć kościelne poradnie, aby te, jako „niezależne” od oficjalnych czynników kościelnych, a więc, według założycieli fundacji, niezależne wobec biskupów, mogły nadal prowadzić działalność w ramach ustawy o aborcji wydając poświadczenia. Napięcia, które od lat obciążają stosunki episkopatu z organizacjami świeckich, zdają się osiągać punkt kulminacyjny i mogą, jak się obawia arcybiskup Fuldy, Johannes Dyba, doprowadzić do rozbicia jedności i utworzenia *paralelnego Kościoła*²⁹.

Jak oczekiwano, w czasie wizyty ad limina biskupi niemieccy nie zdołali skłonić papieża do zmiany stanowiska. Odpowiadając na przedstawione mu pismem w trakcie wizyty biskupów zastrzeżenia wraz z zapytaniem, czy istnieje możliwość, iż w poszczególnych diecezjach sprawa ta zostanie rozwiązana w odmienny sposób, Jan Paweł II skierował 20 listopada 1999 r. krótki list do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, biskupa K. Lehmana. Papież podkreśla w nim, iż byłoby bardzo szkodliwe dla Kościoła, gdyby w łonie jednego episkopatu przyjęto w tej tak istotnej sprawie dwie zasadniczo różniące się opcje. Jak podkreśla papież, nie oznacza to jednak, iż poszczególne diecezje muszą zreorganizować swój system

²⁷Niemiecki Caritas opublikował 11 stycznia 1999 statystykę według której z 20 097 kobiet, które zgłosiły się w 1997 r. do poradni katolickich, nosząc się z zamiarem dokonania aborcji, 5 000 zdecydowało się po poradzie na przyjęcie dziecka. Zob. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 24 XI 1998, s. 6.

²⁸Zob. informacje o nowej fundacji „Donum Vitae” w wywiadzie z prezydentem Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, Hansem Joachimem Meyerem, pt. *Da müssen wir durch* w: „Der Spiegel” z 4 X 1999.

²⁹Zob. List abpa Dyby opublikowany w KNA, Akt. Dienst, Inland z 29 IX 1999. Ponieważ jednak wypowiedź Dyba sformułowana była w bardzo ostrym tonie, spotkała się z równie ostrą krytyką, nawet ze strony innych biskupów. Zob. *Kardinal Wetter wirft Dyba Vergiftung des Klimas vor*, w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 30 IX 1999, s. 1.

poradnictwa w tym samym czasie. Każda diecezja może ustalić własny harmonogram przebudowy swoich poradni. Papież apeluje jeszcze raz, aby biskupi jednak jednomyślnie postanowili zaprzestać wydawania potwierdzeń, koniecznych do dokonania niekaralnej prawem aborcji³⁰.

Taką też ostateczną decyzję podjęła Rada Stała Konferencji Episkopatu Niemiec na zebraniu 23 listopada 1999 r. w Würzburgu. Dwudziestu siedmiu biskupów diecezjalnych zebranych na posiedzeniu podjęło decyzję, iż do końca 2000 r. wszystkie poradnie katolickie w Niemczech mają zaprzestać wydawania potwierdzeń wymaganych przez obowiązującą ustawę o aborcji. Decyzję podjęto jednak niejednomyślnie. Biskupi Franz Kamphaus (Limburg), Leopold Nowak (Magdeburg) oraz Józef Spital (Trewir) oświadczyli, iż mają zamiar mimo tej decyzji utrzymać dotychczasową praktykę w swoich diecezjach, jeżeli nie znajdą przekonującej alternatywy, umożliwiającej im skuteczne poradnictwo kobiet ciężarnych w sytuacjach konfliktowych³¹.

Konsekwencje

Nie sposób nie dostrzec niezwykle zagmatwania sytuacji powstałej wokół katolickich poradni dla kobiet ciężarnych. Zapewne dlatego ton interwencji Stolicy Apostolskiej był tak bardzo wyważony. Podkreślić trzeba fakt, iż powstały problem nie jest problemem Kościoła, lecz problemem niesprawiedliwego prawa państwowego, przy czym państwo zdaje się nie dostrzegać wewnętrznej sprzeczności swojego ustawodawstwa. Abstrahując od podstawowej sprzeczności między usankcjonowaniem niekaralnej prawem aborcji (§ 218), a Ustawą Zasadniczą, zapewniającą każdemu człowiekowi nienaruszalne prawo do życia jako wartość najwyższą (art. 2, ustęp 2), podkreślić należy, iż użyta w § 218 figura argumentacyjna *czynu sprzecz-*

³⁰ Tekst listu został przedrukowany w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 24 XI 1998, s. 6.

³¹ Tamże, s. 1.

nego z prawem, ale niekaralnego („rechtswidrig aber straffrei”) jest wysoce problematyczna. Nowa ustawa aborcyjna jest nie do pogodzenia z konstytucyjnym obowiązkiem państwa do zagwarantowania ochrony życia każdego obywatela. Niektórzy wskazują też słusznie, iż Sąd Konstytucyjny zobowiązał prawodawcę do obserwowania skutków wejścia w życie nowej ustawy aborcyjnej i jej korekty w razie, gdyby okazało się, iż nie chroni ona w dostatecznym stopniu poczętego życia. Jak wskazują statystyki, liczba zarejestrowanych aborcji po wprowadzeniu nowej ustawy aborcyjnej w zastraszającym stopniu wzrasta. Podczas gdy w 1996 r. liczba aborcji wynosiła 97 973, w 1997 r. wzrosła ona do ok. 130 000, czyli o ok. 30%. W latach przed nowelizacją prawa aborcyjnego notowano co roku spadkową tendencję³². Ponadto mnożą się głosy, iż przez faktyczną legalizację aborcji w przypadku indykacji kryminologicznej i medycznej, jak i przez włączenie indykacji embriopatologicznej w szeroko rozumiana indykację medyczną, legalnej aborcji można dokonywać w niektórych przypadkach nie tylko aż do 22. tygodnia ciąży, lecz praktycznie aż do momentu porodu³³.

W całym tym sporze podkreślić należy fakt, iż obie strony, zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy pozostania poradni kościelnych w systemie państwowym, są całkowicie zgodni co do etycznej oceny aborcji: jest ona i pozostanie zawsze dla obu stron moralnie niedopuszczalna zbrodnią. Debaty nie toczą się wokół tej kwestii fundamentalnej, lecz wokół stanowiska Kościoła wobec faktu, iż kościelne poradnictwo stało się częścią niesprawiedliwego prawa państwowego.

W teologicznej dyskusji wokół moralnej kwalifikacji pisemnego potwierdzenia dokonanej porady, wśród innych uzasadnień odwoływano się także do dwóch tradycyjnych moralno-teologi-

³² Zob. *Die Statistik der Schwangerschaftsabbrüche weist einen erheblichen Anstieg auf*, w: „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 24 III 1997, s. 5.

³³ Dotychczasowa indykacja embriopatologiczna przewidywała możliwość dokonania aborcji do 22. tygodnia po poczęciu. Włączona do indykacji medycznej umożliwia ona dokonanie aborcji aż do momentu porodu. Zob. *Ist der Bundesregierung bekannt...?*, w: „Kirche heute” nr 7-8/1996, s. 19.

cznych figur argumentacyjnych. Pierwsza z nich to *actio cum duplici effectu* (czyn z podwójnym, jednocześnie złym i dobrym, skutkiem). Według tej figury argumentacyjnej dozwolone jest tolerowanie złego skutku jakiegoś czynu (czyli w tym wypadku wystawienie zaświadczenia niezbędnego do przeprowadzenia niekaralnej aborcji), jeżeli jest to nierozzerwalnie połączone z możliwością uzyskania proporcjonalnego dobra (tutaj ocalenia życia jakiejś liczbie nienarodzonych). Tradycja moralno-teologiczna podaje cztery warunki tolerowania mniejszego zła: wola działającego musi być skierowana na moralnie dobry skutek, ten dobry skutek musi czasowo wyprzedzać zaistnienie złego skutku, musi istnieć proporcjonalnie ważny powód działania oraz oba skutki, zły i dobry, muszą być ze sobą nierozzerwalnie powiązane³⁴. Aby zatem nie dopuścić do powstania większego zła, jakim, zgodnie z argumentacją zwolenników obecnego rozwiązania, byłaby rezygnacja z możliwości dotarcia do wielu kobiet ciężarnych, zdecydowanych na aborcję i w konsekwencji – z ocalenia życia niektórych nienarodzonych, należy pogodzić się ze złem mniejszym („minus malum”), jakim jest wydawanie pisemnych potwierdzeń mogących służyć do dokonania bezprawnej aborcji.

Zastosowanie tej figury argumentacyjnej w tym konkretnym przypadku jest o tyle problematyczne, iż życie i godność pojedynczego człowieka nie dadzą się kwantytatywnie „przeliczyć” i porównać. Błędem byłby sąd, według którego aktywne współdziałanie w zabiciu kilku osób jest moralnie lepsze, aniżeli aktywne współdziałanie w zabiciu kilkunastu³⁵.

Czy chodzi tu jednak rzeczywiście o aktywne współdziałanie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, stosuje się inną moralno-teologiczną figurę argumentacyjną, mianowicie *cooperatio ad malum* („współdziałanie w złu”). Zwolennicy pozostania w państwowym systemie poradnictwa, czyli dalszego wydawa-

³⁴ Zob. F. Scholz, *Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie*, München 1976, s. 79 n.

³⁵ Zob. też C. Breuer, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, s. 124 nn.

nia poświadczeń koniecznych do przeprowadzania niekaralnej aborcji, uznają fakt wydania takiego zaświadczenia przez poradnię katolicką nie jako moralnie niedopuszczalne *współdziałanie formalne* w grzechu cudzym („cooperatio formalis”), polegające na przyzwoleniu woli oraz aktywne współdziałanie w czynieniu zła, lecz jako moralnie dozwolone *współdziałanie materialne* („cooperatio materialis”), polegające na tolerowaniu zła z proporcjonalnego powodu, jednak bez aktywnego współudziału i bez przyzwolenia woli. Pisemne potwierdzenie porady byłoby w pierwszym przypadku faktycznie udzieleniem *licencji na zabijanie*, w drugim zaś jedynie dokumentem potwierdzającym poradę, wykorzystanym potem do przeprowadzenia niekaralnej aborcji. Problem jednak polega na tym, iż poświadczenie to zawiera w sobie oba aspekty jednocześnie i właśnie dlatego jest, jak to określił papież, moralnie dwuznaczne³⁶. Niektórzy podkreślają, iż nie sposób zakwalifikować dokumentu wydane-go przez poradnię tylko jako potwierdzenia faktu porady, skoro nie służy on i nie może być użyty do niczego innego, jak tylko do umożliwienia legalnej aborcji.

Wśród komentarzy prasy niemieckiej przeważają głosy, opowiadające się za pozostaniem Kościoła w państwowej sieci poradni, tzn. za dalszym wydawaniem przez kościelne poradnie pisemnych potwierdzeń niezbędnych do dokonania niekaralnej aborcji. Podobne głosy pojawiają się w gronie teologów moralności. Niektórzy dostrzegają wprawdzie powagę problemu i zadają sobie pytanie, czy wobec tak poważnych uchybień w obowiązującym prawie aborcyjnym oraz wobec niebezpiecznej erozji podstawowych przekonań i wartości moralnych w społeczeństwie, Kościół nie powinien w sposób jednoznaczny zaprotestować i w ten sposób przeciwstawić etos oparty na Ewangelii próbom stworzenia etosu opartego na negowaniu podstawowych wartości³⁷. Jednak nawet takie wypowiedzi

³⁶ Por. J. Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*, tom III, *Wahrheit und Treue. Die Würde menschlichen Lebens, das Lebensrecht und der Lebensschutz. Geschlechtlichkeit als Gabe und Aufgabe*, St. Ottilien 1998, s. 240 n. Zob. tamże, tom I, *Fundamentale Fragen der Moralthologie*, s. 35 n.

³⁷ Zob. J. Röhmelt, *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, dz. cyt., s. 167, przyp. 129.

kończą się konkluzją, iż poradnie kościelne powinny pozostać w systemie państwowym, a to w myśl argumentu, iż w obecnej sytuacji nie ma nadziei na zmianę obowiązującego prawa³⁸. Rezygnując z państwowo uznanego poradnictwa ciężarnych Kościół pozostawiłby miejsce takim poradniom, które przez jedynie formalną poradę ograniczającą się do wydania zaświadczenia na żądanie, umożliwiłyby legalną aborcję³⁹. Ponadto pojawia się niebezpieczeństwo, iż Kościół zostanie posadzony o umywanie rąk w sytuacji, w której powinien pomagać kobietom znajdującym się w sytuacji konfliktowej. Jest to wprawdzie zarzut absurdalny, gdyż Kościół nie ma zamiaru zaprzestać poradnictwa, a jedynie nie chce czynić tego w ramach państwowego systemu, który jest uwikłany w faktyczną legalizację aborcji⁴⁰. Niebezpieczeństwo to jednak zauważył również Ojciec Święty, stwierdzając w swoim drugim liście do biskupów niemieckim, iż dochodzące doń głosy obrońców życia domagające się rezygnacji Kościoła ze współpracy z państwowym systemem poradnictwa traktuje równie poważnie, jak te głosy, które przestrzegają przed pozostawieniem kobiet ciężarnych w sytuacjach konfliktowych bez pomocy kościelnych poradni⁴¹.

Wszystko wskazuje jednak, iż w większości niemieckich diecezji poradnie kościelne będą działać poza systemem państwowym, a więc będą również pozbawione państwowych subwencji. Zwolennicy takiego rozwiązania wskazują, iż nie można „skuteczności” takich poradni mierzyć liczbą pacjentek zasięгаjących porady. Zaświadczenie poradni katolickiej jest przez wiele pacjentek traktowane jako rodzaj „kościelnego pozwolenia

³⁸ „Musimy ratować to, co da się uratować” twierdzi jeden z najbardziej zagorzałych zwolenników pozostania poradni kościelnych w państwowym systemie poradnictwa, biskup Limburga, Franz Kamphaus. Zob. *Wir retten, was zu retten ist*, w: „Münchener Merkur” z 25 XI 1999, s. 2.

³⁹ Zob. tenże, *Editorial*, w: „Theologie der Gegenwart” nr 38/1995, s. 241.

⁴⁰ Zob. J. Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*, dz. cyt., tom III, s. 243 n.

⁴¹ Zob. *Das öffentliche Gewissen schärfen. Der Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe zur Schwangerenkonfliktberatung*, dz. cyt., s. 11.

nia” na dokonanie aborcji, co dodatkowo może zagłuszyć głos sumienia. Według szacunkowych danych u 80% kobiet zgłaszających się do poradni stwierdzić można istnienie wielkiej presji partnera lub bliskiego otoczenia, aby poddała się zabiegowi przerwania ciąży⁴².

Niektórzy obserwatorzy wskazują jeszcze na jeden fakt, mianowicie na wzrost napięcia między państwem a Kościołem w Niemczech, w związku z tym konfliktem. Dobre do tej pory stosunki między państwem a Kościołem były wprawdzie dla Kościoła niezwykle korzystne, także ze względów finansowych, ale jednocześnie spowodowały wzrost zależności Kościoła od państwa. Wzrost napięcia w tych stosunkach spowodowany był coraz większą rozbieżnością między podstawowymi wartościami Ewangelii, a mentalnością zlaicyzowanego społeczeństwa, na której bazuje coraz bardziej liberalne ustawodawstwo. Być może ten najnowszy konflikt zapoczątkuje radykalną zmianę w stosunkach Kościół – państwo w Niemczech. Wielu obawia się, iż ten konflikt może przynieść załamanie się wielu struktur kościelnych oraz tych instytucji prowadzonych przez Kościół, które opierają się na państwowych dotacjach. Inni twierdzą jednak, iż jest to początek uwalniania Kościoła od wątpliwych sojuszy ograniczających swobodę głoszenia Ewangelii *w porę i nie w porę*.

MARIAN MACHINEK MSF, ur. 1960, dr hab., kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Mieszka w Olsztynie.

⁴² Zob. J. Römel, *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, dz. cyt., s. 168, przyp. 132.



MACIEJ CISŁO

Natrętny cud

Maszyny pożądające zawracanie biegu rzek utopie raje
Lunaparki kolonie karne klasztory idealne
Nie ustajemy w pomysłach
Raduje się duch artysta
Lecz Ty Boże jesteś największym artystą i poetą
Stworzyłeś świat z niczego
Raniąc pustkę do krwi
I wlał się w próżnię ogień a w serca żywych istot
Lęk uwielbienie i żądza
Ta ziemia od końca do końca
Jest jak natrętny cud
Zwątpienie
Przeszkadza mi w radosnej liturgii siebie
Czy Ty Wszechmogący bywasz niewierzący
A jeśli tak czy wtedy zaraz świat się kończy?

* * *

Bezwstyd oddania pierwotny płacz
Służówka z cieniutkiej szyby za którą pływają ryby krwi
Kocham twój zapach smak zapachu jego widok i nuty
Zachodzi słońce wespółłotwarty z oknem lotny z powietrzem
zamykam oczy i wnika wprost do twojej duszy
W samego Boga wierzę niedowierzając
A tobie pragnę uwierzyć wiernie
Bez ciebie jestem bólem niezabawionych komórek

Wyzeruj się duszo

Jak nóż z chowanym ostrzem chodzi czyjś niczyj człowiek

Jechało na mnie mostem miasto wielkie i nieruchome

Zamyślenie chmur w wodzie lustro w poprzek natury
a jego dalszy ciąg w mojej głowie

Myślenie przeinaczanie stwarzanie rzeczy po raz wtóry
na obraz i podobieństwo własne

Dalekie falowanie dzwony kościelne wzgórza słyszalne

*Jak brzmi pytanie
jeżeli wszechświat jest odpowiedzią?*

I teraz wyzeruj się już moja duszo
Przed każdym nowym porachunkiem
umysł powinien być wyzerowany

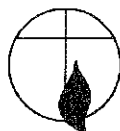
Nieruchomy ruch

Powszechny sen jawy niezmiennosc zmiany
Lustro co wydycha nieprawdopodobne metafory
Gęstniejące w ciała miasta iskry bogów i fotony
A ich odbiciem są znów zwierciadła druga strona światła
Nieruchome są tylko formy ruchu

Wszystko

Może tylko matka ziemia kocha nas bezgranicznie,
Gotowa zawsze przytulić nawet nasze rozkładające się zwłoki.
Zdradzałem cię ziemio z nadprzyrodzonymi złudzeniami,
Z muzyką nieziemskich sfer, z miastami, w których człowiek
Wytrwarza swoją ułomną nieśmiertelność.
Zawsze jednak słyszałem twój cichy szept, sprzyjałaś mi,
Czekałaś, żyzna na dolinach, piękna i straszna w wysokich
[górach].

Matko, kochanko, oddychałem tobą, piłem mleko obłoków,
Miłosną ślinę potoków. Ciebie szukałem
W ciałach, spojrzeniach, głosach ludzi: nie znalazłem.
A ty mnie przyciągałaś ramionami, nie pozwalałaś upaść
Wzwyż, w czarne niebo, żużel gwiazd. Ziemio,
Pulsujesz we mnie swym ognistym rdzeniem, sercem.
Ty jedna umiesz kochać bez granic,
A ja zawsze pragnąłem wszystkiego, i ani o małe nic
Mniej, niż właśnie tego: wszystkiego!



Quaestiones

Adam Żak SJ

Inkulturacyja wiary
w procesie polskich przemian*

Polskie społeczeństwo wraz z innymi społeczeństwami byłego bloku wschodniego, przeżywa gwałtowne przemiany w niemalże wszystkich sferach życia. Istniejące odniesienia – również te między wiarą a kulturą – tracą swą dotychczasową zrozumiałość, a także, jak się zdaje, swe znaczenie. Przed przełomem istniało wiele czynników, które ułatwiały spotkanie Ewangelii z kulturą. W sposób ścisły wiązało się to z rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. W szerokim sensie rola ta miała charakter polityczno-religijny i często opisywano ją za pomocą pojęcia „siła społeczna”.

1. Jako „siła społeczna” Kościół katolicki mógł przejmować rozmaite społecznie ważne funkcje. Jedną z nich była ochrona niezależnej kultury, która w totalitarnym państwie wiele ucierpiała z powodu ogromnych ograniczeń. Pełnienie tej ochronnej funkcji doprowadziło do zbliżenia pomiędzy Kościołem katolickim a twórcami kultury. Powstał klimat wzajemnego zaufania. Chrześcijański obraz świata i człowieka miał ogromną siłę przyciągania. Chrześcijańskie rozumienie życia i wartości ryczałem ukazywało się jako alternatywa do tego wszystkiego, co próbowało narzucić państwo. Przykładowo, Jan Paweł II podczas swej trzeciej pielgrzymki do Polski, 13 czerwca 1987 r., mógł stwierdzić: *Słyszysz się, że w ostatnich latach ludzie kultury, twórcy i artyści w Polsce, odnaleźli w stopniu przedtem nieznanym łączność z Kościołem (...) Raduję się, że intelektualści, artyści, ludzie kultury znajdują w Kościele przestrzeń wolności, której nieraz brakuje im gdzie indziej. I, że dzięki temu odkrywają istotę i rzeczywistość duchową Kościoła, którą przedtem widzieli jakby*

* Tekst niniejszy został wygłoszony 29 V 1999 r. podczas sympozjum nt. *Procesy transformacyjne w Kościele katolickim w Polsce w okresie postkomunistycznym* zorganizowanego przez Uniwersytet w Osnabrück oraz Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie (red.).

z zewnątrz. Powodem radości papieża nie był wzrost świeckiego znaczenia Kościoła i jego wpływów w społeczeństwie, ale to, co to odkrycie łączności z Kościołem oznacza, a mianowicie, iż ludzie kultury odnaleźli się w zasięgu oddziaływania *tajemnicy paschalnej Chrystusa, w zasięgu owej „miłości, którą do końca umiłował”, (...)* w zasięgu *Eucharystii, która jest sakramentem tej właśnie miłości*¹.

Zbliżenie z Kościołem stworzyło więc wyjątkową sposobność do spotkania i dialogu pomiędzy wiarą i kulturą.

2. Czy wynikło z tego coś więcej niż tylko sposobność? Czy w ciągu lat oporu spotkanie to przyniosło owoce?

Na te pytania trudno odpowiedzieć, ponieważ z gruntu zmieniła się sytuacja wszystkich stron tego dialogu. Tajemnicze dzieło łaski w sercach ludzkich jest trudno dostępne dla zewnętrznego obserwatora. Z pewnością zagubił się wcześniejszy klimat zaufania. Ze wszystkich stron wyczuwalne jest dość głębokie rozczarowanie i nieufność, które pozwalają domniemywać, iż w owych latach oporu spotkanie między wiarą i kulturą nie osiągnęło w bardzo wielu przypadkach jakości prawdziwego dialogu, albo jego skutki jeszcze się nie ujawniły. Wydaje się, że spotkanie nie wywarło wpływu na postawy jego uczestników. *Ufam* – mówił papież w cytowanym już przemówieniu – że *Kościół polski odpowie w pełni na zaufanie tych ludzi, przychodzących nieraz z daleka, i znajdzie język, który trafi do ich umysłów i serc*². Zdaje się, że nadzieje papieża nie spełniły się. A przynajmniej nie w takiej mierze, że mógłby na tym skorzystać społeczny klimat. 14 lutego 1998 r., a więc dziesięć i pół roku później, w przemówieniu do trzeciej grupy polskich biskupów, którzy przybyli do Rzymu, ad limina Apostolorum, Jan Paweł II stwierdził, powołując się na cytowane dopiero co słowa: *Zadanie to jest nadal aktualne, ponieważ nadszedł czas, ażeby owa więź przyniosła oczekiwane owoce*³. W ostatnich latach Kościół w publicznych wypowiedziach rzadko znajdował język, który przemawiałby do serca i rozumu. Często wolał raczej posługiwać się językiem walki, który związany był z jego dawną, polityczną rolą. W pewnej części katolickiej

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża* (Warszawa, 13 VI 1987), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 535-533.

² Tamże, s. 533.

³ „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 3(201) 1998, s. 45.

publicystyki i w wielu przemówieniach, które następnie były powielane przez media, opis stanu faktycznego brzmiał raczej jak meldunek z pola bitwy. Jako przykład tego gatunku można przytoczyć książkę J.M. Jackowskiego „Bitwa o Polskę”. Również „Nasz dziennik” oraz publicystyka Radio Maryja zdają się dawać pierwszeństwo temu gatunkowi. Niektórzy biskupi również opisują rzeczywistość w kategoriach walki. Zdaje się, że woła walki uzyskała pierwszeństwo przed wolą porozumienia się. Wskutek tego powstało wrażenie, iż Kościół chce wypełniać, lub przynajmniej zabezpieczyć swe religijne posłannictwo za pomocą politycznych środków nacisku. Język Kościoła był nacechowany kategoriami walki będącymi po części dziedzictwem konfliktów Kościoła z nowożytnością. Przedstawiciele Kościoła zdawali się nie brać pod uwagę tego, że w wyniku Soboru Kościół określił swoją tożsamość nie w duchu walki, ale w duchu dialogu. Nieuświadomione dziedzictwo roli narzuconej przez komunistyczną dialektykę, aby być siłą negacji, jak również pamięć o polemicznym sposobie przedsoborowych sporów z nowożytnością, zdają się silniejsze od recepcji dialogicznego ducha Soboru i stosunkowo mocno określają kościelną świadomość w Polsce. Ta opinia znajduje, według mnie, potwierdzenie w niektórych wypowiedziach, jakie Ojciec Święty wygłosił na temat recepcji Soboru, w ciągu kilku miesięcy między 1997 a 1998 r. Znamienne jest to, że papież w przemówieniu do polskich biskupów postawił im zadanie uczenia się Soboru: *Trzeba koniecznie czerpać wiedzę o nim od znawców różnych dziedzin nauk kościelnych i świeckich, zgłębiając jego treść, zwłaszcza na poziomie konferencji biskupów, by z kolei przekazywać je kapłanom i wiernym w formie czystej, zrozumiałej oraz ułatwiającej rozwiązywanie ich problemów osobistych i społecznych, które pojawiają się w codziennym życiu*⁴.

Sobór nie jest dla papieża jakimś epizodem, w którym swój początek mają wszystkie trudności, ale *nie dającym się ominąć punktem odniesienia* także dla świadomości Kościoła w Polsce: *Na progu wielkiego jubileuszu roku 2000 trzeba się zastanowić także nad pytaniem, w jakiej mierze nauczanie soborowe znalazło odzwierciedlenie w działalności Kościoła na polskiej ziemi, w jego instytucjach i stylu duszpasterstwa. Wielki jubileusz zobowiązuje nad do rachunku sumienia nad „przyjęciem nauki soboru – tego wielkiego daru Ducha,*

⁴ Jan Paweł II, *Oroędzie do Konferencji Episkopatu Polski* (Kraków, 8 VI 1997) w: dz. cyt., s. 979.

ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia" (por. TMA 36)⁵. Te słowa papieża są zrozumiałe tylko na tle słabej recepty Soboru przez Kościół w Polsce.

Również o wielu ludziach kultury można powiedzieć, że bezkrytycznie nawiązują do obaw i uprzedzeń z innych epok, oraz że ignorują posoborowy proces odnowy w łonie Kościoła powszechnego. Można jednak również powiedzieć, że Kościół, swym językiem i publicznymi wystąpieniami, niestety potwierdził antykościelne uprzedzenia i obraz bojowej, autorytarnej, zainteresowanej władzą i przywilejami instytucji.

Jeśli pytamy o przyczyny tego stanu, to trzeba zgodzić się z diagnozą polskich biskupów⁶, którzy wskazali na obawy wobec wolności związane z negatywnymi zjawiskami w demokracji oraz z kulturowym pluralizmem. Obawy te zdają się mieć swe zakorzenienie w doświadczeniu zła, które nie znajduje przeciwwagi w chrześcijańskiej nadziei. Jeśli język Soboru, dwadzieścia lat po strasliwej wojnie, jest znakiem tego, że Duch Boży przywraca nadzieję, to język walki stosowany przez wierzących jest znakiem braku nadziei i zaufania do Pana dziejów.

Także po drugiej stronie jest wyczuwalny lęk przed przewagą Kościoła. Po obu stronach lęk zdaje się nierzadko odpowiedzialny za występującą werbalną agresywność. Procesy transformacyjne konfrontują ludzi z ogromną liczbą nowych zjawisk, których ocena i uporządkowanie przekraczają ich możliwości. W swym dążeniu ku wolności ludzie za słabo są wspierani zarówno przez Kościół jak i przez kulturę. Zamiast tego są często konfrontowani z przerażającymi wizjami i czują się pozostawieni samym sobie. Szerzący się lęk jest chorobą zarówno wiary, jak i kultury. Na tym podłożu wyrastają ideologiczne wersje rozumienia wiary i kultury.

3. W trudnościach, jakie Kościół w Polsce, w osobach wielu swoich przedstawicieli, ma ze swym stosunkiem wobec świata, wobec kultury, czy wreszcie wobec procesu europejskiego zjednoczenia, znajdują odzwierciedlenie jego własne niepewności i słabości, które prowadzą do tego, że wiara i kultura stają się sobie wzajemnie obce. Fakt, że te niepewności i słabości są zrozumiałe, jest słabą pociechą.

⁵ Przemówienie do drugiej grupy polskich biskupów wygłoszone 2 II 1998 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 3 (201), 1998.

⁶ Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji z października 1995 r., w: „PP” nr 45/1995, s. 10-11.

A jednak należy wykazać wiele zrozumienia. Przecież paradoks tkwi w tym, że cnoty i sposoby myślenia, które pozwoliły Kościołowi w sposób wiarygodny wypełnić jego rolę jako głosiciela wiary i obrońcy niezależnej kultury w warunkach totalitaryzmu, okazują się obecnie przeszkodą zarówno w odnalezieniu samego siebie, jak i w wypracowaniu nowego stosunku do świata i kultury. Nie wolno przy tym zapominać, że niedostateczna recepcja Soboru, właśnie w odniesieniu do dialogu z kulturowo-pluralistycznym światem, była między innymi skutkiem tego, że owoce spotkanie z najważniejszymi wewnątrz katolickimi dyskusjami i procesami rozwoju zostało siłą przerwane na dziesięciolecia, a później – mniej więcej od lat 70. – było nadal mocno utrudnione. Fakt ten utrudniał zrozumienie posoborowego rozwoju Kościoła w świecie.

4. „Przymierze” kultury z Kościołem, o którym była mowa na początku, zrodziło się pod naciskiem polityki i stanowiło pewien rodzaj obrony przeciw totalnemu upolitycznieniu życia, a równocześnie przeciw niemożliwości wolnych działań obywatelskich. Przestrzeń wolności, którą proponował Kościół, była przestrzenią zastępczą dla normalnego życia kulturalnego i politycznego. Wiara i kultura de facto weszły w quasi-polityczne przymierze, tzn. w przymierze o funkcji antytotalitarnej. Wprawdzie nie było to niczym nowym dla polskich stosunków, jeśli weźmie się pod uwagę, w jaki sposób podobne przymierze funkcjonowało jako wyznacznik narodowej niezależności. Nowe było natomiast totalitarne roszczenie przeciwnika, wobec którego tylko absolutny sprzeciw mógł zapewnić ochronę i umocnić nadzieję. Spowodowało to jednak między innymi osłabienie eschatologicznego wymiaru wiary na korzyść jej politycznej, ziemskiej funkcji. Uważam, że zarysowujące się w Polsce pęknięcia w stosunkach między wiarą i kulturą są znakiem tego, że kultura nie jest zainteresowana wiarą pozbawioną wymiaru eschatologicznego. Kultura szuka antidotum na redukowanie jej samej do polityki, jednak nie może go znaleźć w wierze upolitycznionej. W spotkaniu z upolitycznioną, wojowniczą wiarą kultura nie znajduje widoku na transcendencję, na „otwarte niebo”, ale jedynie swe własne spłaszczenie redukuje do narzędzia walki o władzę. Bez wiary kultura pozostaje bezbronna i bezowocna. Z kolei wiara musi zrezygnować z chęci zbudowania sobie politycznie chronionego gniazda i ponownie musi uczyć się modlitwy: *wspomożenie nasze w imieniu Pana*.

5. Dialog między wiarą a kulturą wymaga, aby zarówno wiara, jak i kultura były zdolne do dialogu. Zdolność do dialogu można rozpoznać po tym, w jaki sposób dialog funkcjonuje wewnątrz wiary

i wewnątrz kultury. Jeśli chodzi o krąg wiary, to zdolność do dialogu, jak się zdaje, jest niewielka. Fronty usztywniły się i dialog wewnątrzkościelny trwa praktycznie tylko wśród jednakowo myślących. Dzieje się tak z powodów w przeważającej mierze politycznych, ale również z przyczyn, które są zakorzenione w pojmowaniu przez Kościół własnej roli pochodzącym z epoki oporu. Dla niektórych wierzących rozmowa z katolikami o odmiennych poglądach politycznych, bliska jest zdradzie, coż dopiero mówić o otwarciu na świat niekatolicki i niechrześcijański.

Podobne zamknięcie daje się dostrzec także w kręgu kultury. Po obu stronach najtrudniej jest ludziom środka. A jednak, właśnie od wytrwałości ludzi środka zależy w Polsce przyszłość dialogu między wiarą a kulturą. Dialog wewnątrzkościelny otrzymał istotny impuls ze strony polskich biskupów jesienią 1995 r., w wymienionym wyżej orędziu o dialogu i tolerancji. W międzyczasie, również papież w swych przemówieniach do polskich biskupów, którzy z początkiem 1998 r. byli obecni w Rzymie *ad limina*, zaakcentował sprawy, które mają ogromne znaczenie dla wewnątrzkościelnego i wewnątrzspołecznego dialogu.

6. Jedną jeszcze sprawą zdaje się mieć w polskiej sytuacji wielkie znaczenie dla stosunku między wiarą i kulturą. Chodzi o kształcenie katolickiego duchowieństwa. Nie chodzi tylko o przekazywane treści, ale raczej o to, iż to kształcenie prawie wszędzie dokonuje się w zamkniętych zakładach naukowych, w których kandydaci do kapłaństwa mają styczność tylko ze sobą, a w niewielkim stopniu ze studentami świeckimi (a nawet ze studentami czy studentkami teologii), i w których nie mają kontaktu z tym wielobarwnym światem kultury, właściwym uniwersytetowi. Ten tryb kształcenia powoduje zanik wrażliwości na spotkanie wiary i kultury. Jeśli to się nie zmieni, to właśnie kapłani będą odpowiedzialni za pogłębianie się wzajemnej obcości wiary i kultury, a tym samym – za wzmacnianie negatywnej strony procesu sekularyzacji. Zdaje się, iż to zamknięte kształcenie Kościół uważa za korzystne. Wolno wątpić, czy stworzenie teologicznych fakultetów przy uniwersytetach państwowych będzie tu w stanie coś zmienić, jak długo będą utrzymane wyodrębnione procesy nauczania dla kandydatów do kapłaństwa i jak długo nie zostanie otwarty jakiś interdyscyplinarny dostęp do problemów współczesnej kultury i społeczeństwa. Wykładana w Polsce teologia w dużej mierze posługuje się statycznymi pojęciami scholastyki, których punktem odniesienia jest doświadczenie uporządkowanej *christianitas*, a nie świat, który poddany jest przemożnym procesom transformacji. Nie

dziwi więc, że obraz świata, który wyziera z kazań i publikacji jest obrazem nostalgii, a nie obrazem świata przyszłości.

7. W jaki sposób można naprawić nadwyżęzone stosunki pomiędzy wiarą a kulturą? Co wiara może w tej sprawie zrobić?

Wydaje się, że istotny wkład, jakiego można się spodziewać ze strony wiary, polega na przezwyciężaniu lęku. Wierzący chrześcijanie winni poddać się działaniu słów Jezusa: *Nie lękajcie się*. Dopiero wtedy wiara może być doświadczana i dalej przekazywana, jako nowina radosna i zachęcająca do wolności. Zachęta do wolności nie może być pogrzebana w jakiejś wolnościowej retoryce, ale powinna przybrać postać pełnego szacunku przekazu skarbów mądrości i norm życiowych, które w sposób istotny mogą pomóc zarówno w rozwiązywaniu problemów codzienności, jak i w zmniejszaniu niepotrzebnego cierpienia.

Ponieważ upolitycznienie wiary przenosi nadzieję eschatologiczną w ten świat, dlatego też trzeba umacniać miłość społeczną pojętą jako zaangażowanie ofiar niesprawiedliwości oraz uprawiać politykę w dialogu ze wszystkimi siłami społecznymi, zapobiegać niesprawiedliwości. Tym samym zapobiegałoby się pokusie instrumentalizacji Kościoła przez partie polityczne oraz pokusie politycznego zabezpieczenia posłannictwa Kościoła.

Chrześcijaństwa nie da się zredukować ani do etyki, ani do konkretnej solidarności, która osiąga swój konieczny, polityczny wymiar wraz z odrzuceniem niesprawiedliwości i wojny oraz z utrzymaniem warunków dla rozkwitu wolności. Chrześcijaństwa nie da się również zredukować do doktryny. Jest ono drogą – drogą ku żywemu Bogu, który spotyka nas w Chrystusie, który pociesza nas i umacnia w Duchu Świętym, który z miłością czeka na nas tam, ku czemu tęsknota człowieka zmierza tylko po omacku. Dlatego też nauczanie wiary powinno mieć charakter prowadzenia ku doświadczeniu wiary, ażeby ludzie w wolności kierowali swe życie ku Bogu. W spotkaniu z kulturą wkład wiary polega na odsłanianiu horyzontu nadziei, który sprawia, iż sama kultura staje się oknem otwartym na wieczność.

Ten rodzaj inkulturacji chrześcijańskiej wiary również w Polsce w istocie stoi dopiero przed nami.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

ADAM ŻAK SJ, ur. 1950 r., dr filozofii, prowincjał Prowincji Południowej Towarzystwa Jezusowego.

Joanna Chadamik

Feminizm czy kobiecość?

Niewątpliwie żyjemy w epoce przełomowej. Jej ostatnie dziesięciolecie były okresem prawdziwej zmiany naszego społeczeństwa, również zmiany kondycji kobiety. Ta zmiana otworzyła kobiecie drzwi do tego, co było wcześniej niedostępne i w wielu dziedzinach może ona wreszcie pokazać swą pełną wartość. Jednak to, że wyzwolenie nie rozwiązało jej prawdziwych problemów i jeśli nawet zewnętrznie kobieta dzisiaj wykazuje większą inicjatywę i bardziej panuje nad swym własnym życiem, to często jest to jedynie zewnętrzna strona, za którą kryje się głęboki niepokój.

W przekonaniu o konieczności uwolnienia się od dominacji męskiej, kobieta przyjęła schematy męskie ze szkodą dla swej kobiecości, odcinając się tym samym od głębi swej natury. W ten sposób stała się ona jeszcze bardziej samotna i bezbronna¹.

We współczesnym świecie zachwiana jest równowaga ról. Kobieta nie wie, kim właściwie jest, i dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, pojawia się problem jej tożsamości i misji. (Jednocześnie mówi się wiele o kryzysie męskości, kryzysie ojcostwa we współczesnym społeczeństwie).

Jak zrozumieć zatem tę zadziwiającą, w istocie proroczą, deklarację, którą znajdujemy w orędziu końcowym II Soboru Watykańskiego?

Przychodzi czas, nadszedł czas, gdy następuje wypełnienie powołania kobiety, gdy zyskuje ona wpływ, promieniowanie i władzę, do jakich nigdy dotąd nie doszła. Właśnie dlatego, w momencie, gdy ludzkość przeżywa tak gruntowną przemianę, kobiety prześlaknięte ewangelicznym duchem mogą niezmiernie pomóc ludzkości, by nie upadła.

W tym okresie głębokiej przemiany naszego człowieczeństwa kobieta ma wiodącą rolę do spełnienia; rolę służącą nie pogębieniu męczyzny, lecz przeciwnie – jego podbudowaniu, podniesieniu jego

¹ J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Poznań 1998, s. 11.

² *Orędzie Soboru do kobiet*, 8 grudnia 1965.

godności, uczynieniu go nowym człowiekiem – w celu podniesienia całej ludzkości.

Dzisiaj kobieta znalazła się w „łaskawym czasie”, podjęła wyzwanie odkrywania świata, życia, siebie. Świadczy o tym choćby zapoczątkowana w naszym stuleciu i ciągle się rozwijająca, teologia feministyczna.

Feminizm

W Polsce, jak twierdzi Agnieszka Graff, *feminizm się nie sprzedaje*³. Rynek za to wchłania *jak gąbka kolejne przekłady książek o płci, które przechodzą wprost do rozważań postfeministycznych, czyli prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą. Lecz zainteresowanie nim jest wszędzie zauważalne. I to zainteresowanie mężczyzn!* Chcąc kupić książkę Kazimierza Ślęczyki „Feminizm”, w księgarni od stojącego obok mężczyzny usłyszałam taki oto komentarz: *Ta książka powinna mieć inny tytuł. Feminizm – Historia obłędu!*

O czym to świadczy? Dlaczego słowo „feminizm” działa jak przysłowiowa czerwona płachta na byka? Może nie budzi ono w nas entuzjazmu, więcej – wywołuje złe skojarzenia, bo jest głównie kojarzone z ciasnym dogmatyzmem, amoralizmem, nastawieniem proaborcyjnym, „psuciem” rodziny, itd. Dlatego jest konieczne pewne uporządkowanie problemu po to, by choć spróbować dostrzec źródła, rozwój i konsekwencje tego potężnego ruchu, jakim jest feminizm.

Ruch ten powstał w Ameryce i wkroczył do historii w połowie ubiegłego stulecia. U swych początków, w latach sześćdziesiątych, zajmował się wieloma sprawami, w tym także prozaicznymi, starymi jak świat, kwestiami życiowymi. Choć domaganie się prawa do głosowania, posiadania majątku, dostępu do kształcenia itp., czyli walka o zrównanie praw kobiet z prawami mężczyzn, nie wydaje się dzisiaj żądaniem wygórowanym ani sprzecznym ze sprawiedliwością społeczną, proces ten trwał dziesiątki lat i wymagał od kobiet dużej determinacji. Po definitywnym uzyskaniu prawa do głosowania w 1920 r. pozostała kwestia wprowadzenia równouprawnienia do praktyki życia publicznego.

Ten pierwszy ruch kobiet już nie istnieje, lecz niewątpliwie jego sukcesem jest fakt, że dzisiejsze kobiety postrzegają odmiennie siebie i swoje życie. Życie wielu z nich jest bogatsze i pełniejsze, dzięki

³ Niebezpieczne związki, „Res Publica Nowa”, nr 9/1997.

ustanowieniu nowych praw i odstąpieniu nowych perspektyw, dzięki zmianom obyczajów na rynku pracy oraz wzbogaceniu możliwości działania. Dlatego nie wolno zapominać o tym, jak wiele zawdzięczamy kobietom, które torowały drogę całemu ruchowi kobiecemu.

Radykalny feminizm „nowej fali”

Stary, „oficjalny feminizm” lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, w miarę posuwania się naprzód zboczył nieco ze swej drogi. W ostatnich dziesięcioleciach do głosu doszedł bardzo agresywny, radykalny feminizm „nowej fali”. Dziś problem polega na tym, że ten nurt feminizmu poszedł tak daleko, że stracił więź z milionami kobiet, o których interesy miał się rzekomo upominać. Stał się elitarny, pseudonaukowy, fanatyczny, społecznie szkodliwy, w najlepszym przypadku śmiechu wart.

Niektórzy twierdzą, że tak pojmowany feminizm – podobnie jak marksizm – ma jedną naczelną zasadę i tłumaczy nią dosłownie wszystko⁴. Zasadą tą jest ucisk kobiet. Chociaż dzisiaj radykalne feministki wyraźnie tracą na popularności, krytykowane za propagowanie feministycznej ideologii, to zdążyły już w tysiącach młodych kobiet wyrobić przekonanie, że są ofiarami, oraz wywołać w nich *śluszną gniew wobec agresorów*, czyli frustrację i nienawiść.

Kobiety są pouczone, że dotychczasowy stan nauki jest wytworem męskiej chęci dominowania. Krytyce podlega więc zdominowana przez mężczyzn historia wojen i polityki, krytykuje się patriarchalne aspekty tradycji judeochrześcijańskiej, wielką literaturę i sztukę. Feministki nie mają także zrozumienia dla tzw. kobiecości, ponieważ uważają ją za pułapkę, która odwraca uwagę kobiet od działań na drodze do uzyskania władzy i niezależności.

Radykalne feministki uważają małżeństwo za jedną z najpoważniejszych komplikacji życia, wiążącą się z reguły z degradacją kobiety, a przynajmniej ze zmniejszeniem jej szans życiowych. W najsłabszej wersji feministki twierdzą, że małżeństwo jest pułapką zastawioną przez mężczyzn na kobiety w celu ich eksploatacji. Dlatego też kobiety będą wolne dopiero wtedy, gdy zaniechane zostanie współżycie z mężczyznami, jest ono bowiem gwałtem. Wyzwolenie kobiet nie nastąpi tak długo, jak długo trwać będą związki heteroseksualne.

⁴J. Petry-Mroczkowska, *Sprzeciw wobec Wielkiej Siostry*, „Więź”, nr 1/1998, s. 55.

Program ten nie jest wyłącznie zbiorem haseł, lecz staje się rzeczywistością. Świadczy o tym, na przykład to, że spora liczba kobiet decyduje się na macierzyństwo bez wiązania się małżeństwem. W 1991 r. w Stanach Zjednoczonych jedno dziecko na czworo urodziła samotna matka. Rodzina jest „zwierzęciem na wymarciu”. Radykalne feministki dają przez to, po raz kolejny, do zrozumienia, że potrzeby kobiet nie są do pogodzenia z potrzebami rodzin i dzieci.

W Polsce feminizm jest rozumiany jako jeszcze jedna płaszczyzna walki i zagrożenia i to w sferze rodziny. Na podstawie skrajności powstał stereotyp feministki, która powinna być lesbijką albo co najmniej osobą rozwiązłą, powinna nienawidzić mężczyzn, dzieci, rodziny, domu i wszystkiego, co wiąże się z tradycją. Powinna walczyć z Kościołem i religią.

Samotność w zamian za wyzwolenie z poddaństwa

Bunt kobiet udał się znakomicie i po kilku dziesięcioleciach można dokonać bilansu. Plusem jest wykształcenie, samodzielność, możliwość realizacji zawodowej, zajmowanie kierowniczych stanowisk, latanie w kosmos i jazda na traktorze. Kobiety nie muszą siedzieć w kuchni, wychowywać dzieci i chodzić do kościoła. Kobiety już nic nie muszą, chyba że czegoś bardzo chcą!

Mogłoby się wydawać, że po tylu wiekach upośledzenia powinny być wreszcie szczęśliwe, gdyż nie grozi im dominacja agresywnego samca, a one same są kowalami własnego losu. Zwycięstwo ma jednak także gorzki smak. Wolność przyniosła nowe cierpienie, nieznane dotąd w rodzinie wielopokoleniowej, grupie, klanie, społeczności sąsiedzkiej i lokalnej. Jest nim samotność. Wolność od mężczyzny, ale i samotność bez mężczyzny, wolność od obowiązków wobec dzieci, ale i samotność bez dzieci. Wolność od rodziny, ale i konieczność borykania się w pojedynkę ze wszystkimi problemami, które spadają na jedną kobietę.

Czy rzeczywiście samotność jest lepsza niż rola *kaptanki ogniska domowego*?⁵ Na to pytanie trudno odpowiedzieć, zwłaszcza dlatego, że w imieniu włókniarek, rolniczek i robotnic, pracujących przy taśmie na nocnej zmianie, odpowiadają dziennikarki, artystki i kobiety pracujące naukowo, które mają pracę ciekawą i twórczą, a przy tym niezbyt męczącą fizycznie. W sondażach dotyczących dyskryminacji zawodowej czy zarobkowej kobiet, biorą udział kobiety pracujące.

⁵ A. Petrowa-Wasilewicz, *Niedobrze kobiecie być samej*, „Więź”, nr 1/1998, s. 41.

Bezrobotne i sfrustrowane, te, które pod błahym pretekstem są zwalniane z pracy, nie mogłyby przecież odpowiedzieć na pytanie o stosunki panujące w miejscu pracy.

Propagandzie, że niezależność kobiet jest wielką zdobyczą, że wspaniale jest realizować się w pracy zawodowej, że daje to kobietom poczucie niezależności od mężczyzny, zadaje kłam ogromne powodzenie powiastek z serii Harlequin. Na całym świecie co miesiąc rozchodzi się kilkadziesiąt milionów egzemplarzy tych tandetnych romansów, kupowanych chyłkiem i czytanych ukradkiem. Wystarczy przejrzeć kilka z nich, by zorientować się, że powiastki te zaspokajają tęsknotę do miłości, bezpieczeństwa i gniazda rodzinnego. *Po raz pierwszy istniał w jej życiu ktoś, na kim mogła by się oprzeć, kto byłby silniejszy od niej* – oto przykładowa „melodia” z tych opowiadań, mająca moc uzdrawiającą i wyciskającą wiele łez...

Zmieniła się sytuacja kobiet, ale nie zmieniła się ich tęsknota za „domowym ogniskiem”. Ogniskiem, którego nie chciały podsycać swą ofiarą. Po wielu potrzebnych i spektakularnych zwycięstwach feminizm utknął w ślepej uliczce. Kobieta została sama, nie jest jej z tym dobrze, ukrywa się, ale po cichu kupuje Harlequina, w którym znajduje mężczyznę swych marzeń – typowego seksistę, który ją molestuje, napastliwego, władczego i aroganckiego osobnika. Nie dość, że zaleca się on zgodnie z „przepisami”, to jeszcze odsuwa krzesło kobiecie, przepuszcza ją przodem i zamyka drzwi, obchodząc samochód. Na dodatek chce mieć dzieci, choć respektuje przy tym potrzeby samorealizacji swojej ukochanej. Na zakończenie zawsze ciągnie ją do ołtarza, a to się czytelniczkom podoba⁶.

Kobiety wpadły we własne sidła. Gdyby jednak myślały logicznie, jak zauważa Janusz Korwin-Mikke, to demonstrowałyby pod zajeżdżaniami krzycząc: „Precz z ogłupiającą pracą w tramwaju! Chcemy mieć odpowiedzialne i godne prawdziwej kobiety zajęcie przy prowadzeniu domu i wychowywaniu dzieci!” Bo przecież umysł dziecka jest o wiele bardziej skomplikowany niż najnowocześniejszy komputer! *Dlatego kobieta kochająca pracę twórczą i odpowiedzialną podejmie się trudnej pracy prowadzenia domu i wychowania dzieci (oraz, dyskretnie, i męża...).* Natomiast kobiety bez polotu i wyobraźni, nie umiejące sobie radzić z trudnymi problemami, są niestety wyrzucane z życia i spychane na boczny tor: *siedzą za biurkiem i więdą...*⁷

⁶ A. Petrowa-Wasilewicz, dz. cyt., s. 42.

⁷ J. Korwin-Mikke, *Kobieta pracująca*, „Najwyższy czas”, nr 11/1999.

Konflikt między niezmiennym pragnieniem miłości i korzystania z wolności bez ograniczeń doprowadził do kryzysu – feminizm znalazł się w impasie.

„Starszy mężczyzna” z Watykanu

Czy można zatem uczynić krok do przodu i dostrzec nowy, bardziej realistyczny, a mniej ideologiczny feminizm?

W chwili gdy sytuacja feminizmu skomplikowała się, niespodziewanie głos zabrał papież: *W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową: mają stać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyciężenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku („Evangelium vitae”, nr 99). W liście apostoelskim o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem” stwierdził zaś... Nasze czasy oczekują na objawienie się owego „geniuszu” kobiety, który zagwarantuje wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że „największa jest miłość”.*

Słowa i postawa Jana Pawła II dają kobietom nadzieję na kształtowanie kultury sprzyjającej życiu. Papież, oprócz przeciwstawiania się dyskryminacji kobiet, mówi o autentycznym geniuszu kobiety i wnosi, by był on wyrażany we wszystkich przejawach życia społecznego.

Należy więc zacząć wsłuchiwać się w to, co kobiety mają do powiedzenia o swoich potrzebach i dążeniach, a nie wmawiać im, co powinny lub czego nie powinny chcieć. Każdy nowy feminizm musi raczej łączyć niż dzielić, traktować mężczyzn i kobiety jako partnerów, a nie przeciwników, w poszukiwaniu lepszych dróg miłości i pracy. Nowy feminizm powinien uznać, że losy mężczyzn, kobiet i dzieci, tak bogatych jak i ubogich, są na stałe splecione ze sobą. Nie może on ulegać pokusie naśladowania modelu „maskulinizmu”. Cywilizacji miłości nie da się bowiem zbudować w pojedynkę. Największym błędem ze strony kobiet byłaby próba budowania tej cywilizacji samotnie, zgodnie z dotychczasowym, ale złym przyzwyczajeniem. Podstawowym celem feminizmu powinien być zatem rzeczywisty wysiłek wspierania rozwoju dzieci, kobiet i mężczyzn w ramach nowej kultury życia. Kobiety mają w tym budowaniu szczególnie ważną rolę do odegrania, ale nie robią tego, jeżeli nie włączą się w to zadanie mężczyźni. *Wszyscy razem poczuwamy się do obowiązku*

głoszenia Ewangelii życia, celebrowania jej w liturgii i w całym życiu oraz służenia jej poprzez różne inicjatywy i za pośrednictwem struktur, które mają być dla niej oparciem i narzędziem promocji („Evangeliū vitae”, nr 79).

Pierwsze dwadzieścia lat pontyfikatu Jana Pawła II można opisać jako czas wciąż wzrastającego znaczenia „kwestii kobiecej” dla Kościoła. Można to zaobserwować zarówno w postawie papieża, jak i w jego nauczaniu. Jan Paweł II okazuje się kontynuatorem Jana XXIII, który jako pierwszy papież pozytywnie ocenił promocję kobiet w świecie współczesnym – dostrzegając w tym procesie znak czasu (encyklika „Pacem in terris”, 1963 r.) oraz Pawła VI, który w 1970 r. po raz pierwszy w historii nadał godność Doktora Kościoła dwóm kobietom: Teresie Wielkiej i Katarzynie ze Sieny. W 1997 r. do tych wybitnych kobiet dołączyła trzecia – uznana za Doktora Kościoła przez Jana Pawła II – święta Teresa od Dzieciątka Jezus. Wszystko to zadziwia tym bardziej, gdy sięgniemy siedemdziesiąt lat wstecz, kiedy Pius XI zaliczył emancypację kobiet do grzechów przeciw wierności małżeńskiej⁸.

Jan Paweł II, podążając śladami swych poprzedników, odważnie wkracza na nowe drogi. Jest pierwszym papieżem, który tematycznie kobiecej poświęcił oddzielny dokument – list apostolski „Mulieris dignitatem” o godności i powołaniu kobiety, wydany w 1988 r. z okazji Roku Maryjnego. To nie jest jedyne świadectwo jego zaangażowania. W 1995 r. wydany został z okazji Światowej Konferencji ONZ która odbyła się w Pekinie, „List do kobiet” całego świata. Są to nie tylko ważne dokumenty papieskie o kobiecie i do kobiet, ale jednocześnie symbolizują one istotne wątki „kobiecości” nauczania Jana Pawła II.

Jan Paweł II nakreślił program działań dla nowych feministek. Zrobił to w chwili, gdy feminizm znalazł się w impasie – nurty radykalne się „wypaliły” bądź skompromitowały, straciły impet i siłę oddziaływania. Gdy klęska stała się widoczna, a lekarstwo okazało się groźniejsze od choroby, „starszy mężczyzna” z Watykanu, jak określiła go jedna z polskich feministek, rzucił feministkom koło ratunkowe podsuwając nową formułę. Papież nie twierdzi, że ten ruch powinien skończyć na śmietniku historii. Przeciwnie, chce wlać weń nową treść, dlatego zarysował program działania – kobiety po uzyskaniu

⁸E. Adamiak, *Trzy listy*, „Tygodnik Powszechny”, nr 3/1997 oraz *Milcząca obecność*, Warszawa 1999, s. 158.

nowych możliwości samorealizacji, po odkryciu swego niepowtarzalnego bogactwa, winny we współczesnym świecie uwrażliwiać w każdej sytuacji na człowieka po prostu dlatego, że jest człowiekiem, niezależnie od warunków, przydatności czy czyjejś wygody. Powinny kształtować „kulturę sprzyjającą życiu”. Nie powinny ulegać pokusie naśladowania modeli maskulinizmu. Kobiety powinny walczyć, ale o życie, o solidarność, budować pomosty i cywilizację miłości. Powinny działać na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku. Powinny dostrzec, iż nadszedł dla nich dobry czas. Nowy feminizm powinien zachęcać, a nie odpychać!

Nie jest dobrze, by kobieta była sama...

W owej powszechnej mobilizacji przy budowaniu cywilizacji miłości każdy człowiek ma do odegrania ważną rolę. Mężczyzna też. Może tym razem będzie odwrotnie niż w przypowieści biblijnej i mężczyzna będzie dany kobiecie jako pomoc, zdając się na jej intuicję i wrażliwość, gdyż bezcenna jest kobieca akceptacja wszystkiego, co istnieje, tylko dlatego, że zaistniało. Źle byłoby kobiecie samej, w swym dziele powinna znaleźć pomocnika...

Nie wiadomo, jaki dokładnie miałby być udział mężczyzny w tym dziele. Dotąd nie powstała jeszcze encyklika poświęcona jego godności i misji, choć niewątpliwie byłaby mu ona dużą pomocą. Współcześnie również mężczyzna jest zagubiony i samotny, stoi przed nim nowe zadanie: *nowa świadomość kobiet pomaga również mężczyznom poddać rewizji swoje schematy myślowe, sposób rozumienia samych siebie i swojego miejsca w historii, organizacji życia społecznego, politycznego, gospodarczego, religijnego i kościelnego* („Vita consecrata”, nr 57).

Jedno jest pewne: że mężczyzna i kobieta w budowie cywilizacji miłości będą musieli znaleźć nową formułę współpracy i wspólnoty, w której kobiety już nie będą upośledzone, mężczyźni nie będą już nad nimi panować i będą akceptować możliwość rozwinięcia niewieścich talentów i realizacji zawodowej.

Mężczyzna powinien kobiecie towarzyszyć, powinni oni być znowu razem, stać się jednością we dwojgu. Tylko na nowo odnalezione przymierze kobiety i mężczyzny może uratować świat przed

⁹A. Petrowa-Wasilewicz, dz. cyt., s. 44.

cywilizacją śmierci. Jest to wspólne wezwanie dla mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II pisze, że odniesienie Chrystusa do kobiet *potwierdza i przybliża w Duchu Świętym prawdę o „równości” obojga – mężczyzny i kobiety. Trzeba mówić o zasadniczym „równouprawnieniu”*: skoro oboje, kobieta tak samo jak mężczyzna, są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, zatem oboje są też podatni w równej mierze na udzielanie się Bożej prawdy i miłości w Duchu Świętym. Oboje też doznają jego zbawczych i uświęcających „nawiedzeń” („Mulieris dignitatem”, nr 16).

Nowy feminizm Jana Pawła II jest ocaleniem dla osobowej głębi kobiety. Odkrywając Boży zamysł wobec mężczyzny i kobiety, Jan Paweł II kreśli fascynującą antropologię teologiczną, w której jest miejsce na duchowy wymiar płciowości, analizę języka ciała i komplementarność mężczyzny i kobiety. Osobowe zjednoczenie dwojga osób nie niweluje podmiotowości kobiety i mężczyzny. Stają się sobą tym bardziej, im pewniej przekraczają granicę samotności, a w miłości obłubieńczej dopełniają się wzajemnie¹⁰.

Nowy feminizm Jana Pawła II nie sprzedaje „geniuszu” kobiety za niską cenę. Papież jest świadom, że kobieta płaci za swój geniusz cenę wysoką – nierzadko graniczącą z męczeństwem. Mężczyzna powinien nie tylko dostrzegać i szanować ten geniusz, ale wziąć za niego odpowiedzialność. Kultura życia potrzebuje wsparcia. Mężczyźni muszą wziąć na swoje barki odpowiedzialność za tworzenie kultury życia.

Czas łaskawy

Dziś kobiety mają więcej możliwości niż kiedykolwiek – nie tylko rozwijania swoich uzdolnień, ale też odgrywania ról zasadniczych dla zachowania i kształtowania kultury. Z punktu widzenia kobiet nie jest aż tak źle! Fran Hogan określa ten moment dziejowy jako *czas łaskawy*¹¹. Kobiety obdarzone są swoistym „geniuszem kobiecym”, którego nasz podzielony świat potrzebuje teraz bardziej niż kiedykolwiek.

Gdybyśmy dzisiaj spojrzeli wokoło, dostrzegliśmy kobiety odważne, które wychowują dzieci w domu pomimo rozlicznych przeci-

¹⁰ I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź”, nr 1/1998, s. 17.

¹¹ F. Hogan, przewodnicząca Stowarzyszenia Kobiet na Rzecz Życia, por.: M.A. Gledon, *Spojrzenie na nowy feminizm*, „Więź”, nr 1/1998, s. 78.

wieństw; kobiety, które odważnie angażują się w życie Kościoła i podejmują wezwanie, jakie kieruje do nich Ojciec Święty. Bo jeśli połączymy list do laikatu (adhortację „Christifideles laici”) i „List do kobiet”, to wezwanie Jana Pawła II będzie brzmiało mniej więcej tak: „Drogie kobiety, wiem, że jesteście zajęte, ale znów będziecie musiały ocalić naszą cywilizację. Jeszcze raz”.

Kobiety nie przemilczały takiego wyzwania. Mary Ann Gledon, która była papieskim wysłannikiem na opanowaną przez feministki, głównie amerykańskie, Światową Konferencję do Spraw Kobiet w 1995 r. w Pekinie, w sytuacji, gdy wszystkie niemal proponowane dokumenty kładły nacisk na prawo kobiety do aborcji, a o małżeństwie mówiły wyłącznie w kontekście wykorzystywania kobiety, przemówiła za prawem kobiet do oświaty, pomocy w opiece nad dziećmi, prywatności. Gdy feministki konsekwentnie unikały słowa „rodzina”, zastępując je terminem „gospodarstwo domowe”, ona kładła nacisk na znaczenie rodziny.

Siła kobiet płynie z bycia w relacjach z innymi. Papież też zwraca na to uwagę przez odwoływanie się do filozofii dialogu i spotkania. W świecie zatamizowanym i nacechowanym brutalnością kobiety mogą wprowadzić nową jakość relacji międzyludzkich. Istota myślenia feministycznego polega zaś na tym, że to kobiety same chcą odkrywać swą rolę. Oby jak najlepiej wykorzystały ten dla siebie *czas łaskawy*.

Kobieta w Kościele

Kobiety nigdy bezpośrednio nie zajmowały się teologią chrześcijańską. W Kościołach tradycyjnych kobieta zajmuje wciąż to samo miejsce: cichej, pokornej służebnicy, która słucha głosu mężczyzny (ojca, męża, księdza...). Jest to tak oczywiste i normalne, że nikogo już nie dziwi częsty fakt, iż liturgia – gdy zabraknie ministrantów – staje się „teatrem” jednego aktora, przy wszystkich zajętych, przede wszystkim przez kobiety, miejscach na „widowni”.

Teologia feministyczna w Polsce spotyka się z powszechną niechęcią. Najczęściej kojarzy się ona bowiem z ruchem feministycznym, a ten ruch – według obiegowych sądów – jest inspirowany przez znudzone becznością przedstawicielki płci pięknej, którym dobrobyt materialny poprzewracał w głowie. Dowodem tego ma być m.in. walka feministek ze wszystkim, co męskie, a więc także ze stosowaniem zaimka „On” na określenie Boga oraz z „męską” symboliką religijną. Oto argument, którym najczęściej posługują się przeciwnicy

teologii feministycznej. Jest ona traktowana z dużą ostrożnością i podejrzliwością.

Rozwija się jednak refleksja kobiet, które nie poprzestają na uczeniu się szkolnej teologii, lecz tworzą własną – teologię feministyczną, w trosce o to, aby oficjalny głos Matki – Kościoła, nie brzmiał wyłącznie męskim tonem¹².

Podobnie, temat posługi i miejsca kobiet w Kościele nie jest w Polsce dobrze znany, ani też popularny; jest to temat wręcz drażliwy. Dobrą ilustracją może tu być, raz jeszcze, obraz mszy świętej sprawowanej w polskich świątyniach. Większość wiernych stanowią kobiety, jednak pośród aktywnych uczestników liturgii trudno je spotkać. Ofiarę ołtarza sprawuje kapłan, służbę ołtarza – ministranci, rzadko można usłyszeć głos kobiety pośród wygłaszanych modlitw. To codzienność naszego Kościoła, to dla wielu z nas oczywistość. Czy nie jest to aby Kościół kobiet, którymi kierują mężczyźni?

Na konferencji w Josefstal w maju 1998 r. dotyczącej roli kobiety i mężczyzny w rzeczywistości kościelnej i społecznej stwierdzono, że w Kościele również można zaobserwować fakt dyskryminacji człowieka, w tym przypadku ze względu na płeć. Traktowano kobietę jako istotę niższej kategorii, z reguły to mężczyźni bowiem mieli monopol na przewodzenie we wspólnotach chrześcijańskich. Model ten znajdował doskonałe potwierdzenie w tezie, iż mężczyzna jest obrazem Boga, a kobieta – obrazem mężczyzny. Swoista hierarchia bytowa: Bóg – mężczyzna – kobieta. Taka pozycja kobiety w Kościele nie dawała jej szans na rozwój osobowościowy, nie była ona nawet w stanie wykorzystać swych ludzkich i kobiecych darów. Nie była nawet świadoma posiadania niektórych z nich! Dlatego tak ważne wydają się słowa „Listu do kobiet” Jana Pawła II z 1995 r.: *Jeśli, zwłaszcza w określonych kontekstach historycznych, obiektywną odpowiedzialność (za dyskryminację kobiet – J.C.) ponieśli również liczni synowie Kościoła, szczerze nad tym ubolewam. Niech to ubolewanie stanie się w całym Kościele bodźcem do odnowy wierności wobec ducha Ewangelii, która właśnie w odniesieniu do kwestii wyzwolenia kobiet spod wszelkich form ucisku i dominacji, głosi zawsze aktualne orędzie płynące z postawy samego Chrystusa.*

Dzisiaj w Kościele w Polsce kobiety mają zagwarantowaną możliwość studiowania teologii, z roku na rok przybywa nam młodych absolwentek wydziałów „królowej nauk”, mamy też kobiety z doktoratami. Niestety, trzeba mieć dużo uporu i wewnętrznej siły, by wy-

¹²E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź”, nr 1/1993, s. 68.

trwać w oczekiwaniu na stosowny moment, kiedy „coś” stanie się możliwe. To „coś” jest w oczywisty sposób dostępne dla księży, trudniej dla świeckich mężczyzn, a dla kobiet praktycznie niedostępne. Jedna z koleżanek – jak opowiada Elżbieta Adamiak – rozpoczynając studia doktoranckie z teologii, usłyszała od swojego biskupa: *Gdyby pani była przynajmniej mężczyzną, to mogłaby pani wyklądać w seminarium*¹³.

Jan Paweł II zaś, w adhortacji o świeckich pisze: *W bardziej specyficznej dziedzinie ewangelizacji i katechezy należy energiczniej popierać szczególną rolę kobiety w przekazywaniu wiary (...), także poprzez studia, badania naukowe i nauczanie teologii* („Christifideles laici”, nr 51).

Teologia feministyczna dziś „żyje”, rozwija się i ma przed sobą ciągle nowe perspektywy. Nowy feminizm przywrócił kobietom ich godność! Nowe tysiąclecie stoi przed nimi otworem!

Wydaje się jednak iż największe niebezpieczeństwo wiąże się z brakiem dialogu mężczyzn-teologów z teologią feministyczną (brakiem dialogu w ogóle: brakiem dialogu mężczyzn i kobiet, brakiem dialogu w małżeństwach i rodzinach), co powoduje rozwój dyskusji „wewnętrznych”; a różnorodność wypracowanych w tych dyskusjach stanowisk utrudnia wejście w ten dialog. Chodzi zaś o to, byśmy byli Kościołem – wiarygodnym znakiem wspólnoty kobiet i mężczyzn jako równorzędnych partnerów, Kościołem odkrywającym dary Ducha Świętego także w teologicznej twórczości kobiet, i dary te przyjmującym. ...nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie (Ga 3,27-28).

JOANNA CHADAMIK, ur. 1974, studentka Papieskiego Wydziału Teologicznego, sekcji „Bobolanum” w Warszawie. Mieszka w Skierniewicach.

¹³ Z. Nosowski (red.), *Nowy etap feminizmu czy powrót do źródeł stworzenia?*, „Więź”, nr 1/1998, s. 20-39.



Ryszard Matuszewski

„Nie od razu Kraków zapomniany...”*

O Miriam Akavii i jej książkach

W Jerozolimie, na wzgórzu Yad Vashem, siedzę w niewielkiej salce wraz z gronem polskich pedagogów przybyłych do Izraela na konferencję Towarzystwa imienia Janusza Korczaka. Jest grudzień roku 1998. I oto w pewnej chwili pojawia się i wita nas drobna, szczupła, pełna niewypowiedzianego uroku Miriam. Wiem, ile ma lat, nie mogę o niej napisać „młoda”, choć określenie to ciśnie mi się pod pióro, tak młodzieńczy i pełen dziewczęcego wdzięku jest jej uśmiech. To pisarka izraelska i – w jakimś sensie – także polska, Miriam Akavia. Już wczoraj spotkała nas na lotnisku i obecnością swą rozjaśniać będzie nasz pobyt tutaj aż do chwili, gdy nasz samolot wzbije się znów nad błękitne wody Morza Śródziemnego, by nas zawieść z powrotem do Polski.

Znam ją od lat kilkunastu: w czasie jednej ze swoich kolejnych wizyt w Polsce odwiedziła mój dom i nie umiem dziś powiedzieć, jak to się stało, ale niemal natychmiast powiązały nas nici przyjaźni. To właśnie jej zawdzięczam zaproszenie do Izraela. Słyszę do dziś wypowiedziane przez nią na wzgórzu Yad Vashem słowa: *Nie od razu Kraków zapomniany...*

Ta trawestacja znanego polskiego przysłowia: *Nie od razu Kraków zbudowany*, brzmi w jej ustach szczególnie przejmująco. Po przeczytaniu książek Miriam – „Mojej winnicy”, „Jesieni młodości” i opowiadań ze zbioru „Cena” – wiem, że tego rodzinnego Krakowa, z którym łączą ją wspomnienia tak wielorakie, najpiękniejsze i najbardziej bolesne, nie zapomni nigdy. W zakończeniu opowiadania „Krakowskie dzieciństwo” pisze:

* Tekst niniejszy jest przedmową do tomu opowiadań Miriam Akavii, który ukaże się nakładem poznańskiego wydawnictwa Zysk i Ska (red.).

Nie ma nas w Krakowie i nie ma nas w innych miastach Polski. Zniknęliśmy stąd na zawsze – opuszczony, zamęczony naród.

Tamta dziewczynka, która wchłaniała w siebie atmosferę i piękno Krakowa i spragniona była wrażeń – została prawie że zabita.

A ręka, która kreśli teraz te słowa, należy do innej osoby, do kogoś, komu danym było z tej marnej, ocalałej cząsteczki rozpocząć inne życie.

To inne życie, im bardziej wzbudza we mnie poczucie przynależności i im bardziej zwraca mi niejaka pewność siebie – tym bardziej dyktuje: nie zapomnieć. Niczego nie zapomnieć.

Z książek Miriam Akavii czytelnik polski, nawet taki jak ja, to znaczy bardzo stary, pamiętający dobrze lata przed II wojną światową i epoką Zagłady, dowiaduje się bardzo wiele o ludziach, których młodość przebiegała równolegle do jego własnej i którzy wzrastali częściowo w tej samej, co on, kulturze, choć zarazem żyli i w kręgu kultury innej, o której my, ówczesni młodzi Polacy, wiedzieliśmy bardzo mało: właściwie nie wiedzieliśmy prawie nic.

W międzywojennej Warszawie moje dzieciństwo upływało w dzielnicy, w której ludność żydowska żyła zmieszana – chyba jakoś pół na pół – z polską. Wędrowny handlarz żydowski był codziennym gościem na moim podwórku przy ulicy Złotej, a jego wołanie: *Handel! Handel! Stare rzeeeeeczy kupuję!* dobiegało moich uszu równocześnie z głuchym stukiem desek zrzucanych na rozciągający się przed moimi oknami plac składowy kupca drzewnego, którym był Żyd w czarnym chałacie, gładzący długą, ciemną brodę.

Pani Katazyno, cy to prawda, że Żydzi to nasi najgorsi wrogowie? – pytałem czteroletni wiozącą mnie tramwajem przyjaciółkę moich rodziców, wyraźnie spłoszoną tym moim niewczesnym pytaniem, bo sąsiadami naszymi w owym tramwaju byli między innymi także żydowscy mieszkańcy naszej dzielnicy.

Nie umiem dziś odpowiedzieć sobie na pytanie, od kogo czteroletnie dziecko posłyszało wówczas tak wyraziście sformułowany osąd, sygnalizujący, że antysemicka ideologia zwolenników Romana Dmowskiego zdążyła już w latach mego wczesnego dzieciństwa przesączyć się w umysły Polaków, i to zapewne najczęściej ludzi prymitywnych, widzących świat w kategoriach „my – oni”, ludzi podatnych na wszelkie nastroje ksenofobiczne.

Na szczęście wychowywałem się w domu światłym, pod czułą opieką mojej matki, która – przerażona bredniami zatruwającymi umysł jej dziecka – tłumaczyła mi cierpliwie, ale i stanowczo, że wspomnieszająca z nami ludność żydowska to żadni „wrogowie”,

lecz ludzie tacy sami jak my, ludzie, którym należy się tyleż szacunku, co innym. A czasem i współczucia, bo – tak jak i my, Polacy, niektórzy z nich są szczęśliwi, a inni nie, jedni bogaci a inni biedni, co zresztą sam mogłem własnym okiem ocenić, wzrastając w dzielnicę pełnej ubogich żydowskich sklepików i warsztatów.

W gimnazjum, w wieku lat trzynastu, spotkałem rówieśnika, z którym rozumieliśmy się tak dobrze, że nietrudno mi było to uznać za urzeczywistnienie wieloletniego marzenia mego dzieciństwa: miałem „prawdziwego przyjaciela”! I właśnie ten mój przyjaciel wyznał mi wkrótce, że jest wprawdzie ochrzczony (nie wiem, czy w przeciwnym wypadku przyjęto by go do państwowego gimnazjum), ale jego rodzice są Żydami. Pięć lat wspólnych w gimnazjum, okres naszego najintensywniejszego intelektualnego dojrzewania, potem wspólne studia na uniwersytecie i wspólne zainteresowania, umocniły tę przyjaźń, która przetrwała całe nasze długie życie.

Rodzina Janka nie przypominała rodziny Miriam, opisywanej przez nią w „Mojej winnicy”. Wuj mego przyjaciela był wybitnym fizykiem, ongiś asystentem Marie Skłodowskiej-Curie, ciotka – interesującą malarką. Mój przyjaciel miał niewątpliwie pewien wpływ na rozwój moich zainteresowań, oznaczał się wybitną inteligencją. Jemu – zapewne nie bez związku z profesją jego ciotki – zawdzięczałem pierwsze wtajemniczenia w tajniki nowoczesnego malarstwa, a może także pewne sygnały w zakresie lektur. Kiedy – jak większość młodych ludzi o inklinacjach literackich – zaczęliśmy, jeszcze w szkole, pisać wiersze, wiedziałem, że wśród najbardziej fascynujących mnie poetów są tacy, jak Tuwim czy Leśmian, którym antysemita obłąkańcy wytykają żydowskie pochodzenie i wręcz odmawiają prawa do reprezentowania polskiej literatury. Mój stosunek do polskiego antysemityzmu był zdecydowanie wrogi, czemu miałem niejednokrotnie okazję dawać wyraz, czasem nawet w sposób młodzieńczo impulsywny i bezkompromisowy.

A jednak skłamałbym, gdybym powiedział, że moja wiedza o ludności żydowskiej w Polsce była duża, czy choćby tylko dostateczna. Owszem, zdawałem sobie sprawę, że zasymilowana lub asymilująca się inteligencja żydowska jest cienką warstewką, poza którą istnieje inny, zamknięty świat Żydów posługujących się językiem yidish, w dużej części głęboko przywiązanych do swojej religii i religijnej ortodoksji. Że wśród żydowskiej młodzieży pewne wpływy ma ruch syjonistyczny, a w kręgach żydowskiej biedoty niemałe nadzieje wzbudza ideologia komunistyczna. Nie wyobrażałem sobie natomiast, jak głęboka przepaść dzieli owych tak bliskich mi poetów, drukują-

cych w „Wiadomościach Literackich” czy „Skamandrze”, a także czytających te pisma inteligentów żydowskiego pochodzenia, adwokatów czy lekarzy, od milionowych rzesz polskich Żydów, z którymi ów świat asymilującej się inteligencji miał równie nikłe związki, jak całe polskie środowisko tzw. inteligencji postępowej, utrzymujące kontakt i zawierające przyjaźnie tylko z tymi Żydami, którzy byli otwarci na Polskę i jej kulturę. Nasza wiara, że w Polsce międzywojennej istniały szanse trwałego, harmonijnego współżycia Polaków i Żydów nie tylko w kręgach kulturalnych elit, ale także w świecie sprzecznych interesów i ekonomicznych antagonizmów, była niewątpliwie wiarą naiwną.

Właściwie dopiero w wiele lat po wojnie, czytając powieść Isaaca Bashevisa Singera pt. „Sosza”, której akcja toczy się w międzywojennej Warszawie, zrozumiałem na czym polegała przepaść dzieląca dwa żyjące na tej samej ziemi narody. Bohater tej powieści żyje w środowisku żydowskim tak całkowicie zamkniętym, że nawet takie, wyklinate przez naszych antysemitów popularne postaci pisarzy, jak Tuwim czy Słonimski, nawet owe „Wiadomości Literackie”, które – według naszych endeków – miały nas *zażydzać*, dla Singerowskiego bohatera w ogóle nie istnieją w warszawskim krajobrazie tamtej epoki. Nie słyszał też on oczywiście o doktorze Januszu Korczaku, jego książkach oraz ideach wychowawczych. Antoni Słonimski opowiadał o znanym żydowskim pisarzu, Szalomie Aszu, który wyznał mu kiedyś, że do czternastego roku życia nie miał pojęcia o tym, iż w jego rodzinnym Kutnie żyją – obok Żydów – jacyś inni ludzie, którzy nie są Żydami...

Książki Miriam Akavii otworzyły mi oczy na krańcowo odmienne zjawisko. Jej opowieść o własnej, krakowskiej rodzinie uświadomiła mi, że w byłym zaborze austriackim, dzielnicy korzystającej na przełomie XIX i XX w. z największych swobód politycznych, żydowska klasa średnia mogła – zwłaszcza w samym Krakowie – żyć, równoległe i harmonijnie, tradycjami dwu kultur – polskiej i żydowskiej. We wstępie do „Mojej winnicy” autorka jej pisze: *Życie krakowskich Żydów różniło się od życia Żydów w Warszawie i w innych miastach Polski, a tym bardziej od życia Żydów w małych miasteczkach i wioskach. W Krakowie żony brodatych i pejsatych chasydzkich Żydów, ubierających się w czarne chałaty, mówiły doskonale po polsku, uczyły się francuskiego, odwiedzały muzea i galerie sztuki, a ich dzieci chodziły do polskich szkół.* Rysując w samym tekście „Mojej winnicy” obraz stosunków we własnej rodzinie, wspomina, że np. jej brat Izio uczęszcza do szkoły św. Wojciecha, a po lekcji chodzi do

chederu. Sytuacja – mam wrażenie – w międzywojennej Warszawie niewyobrażalna, bo posłanie chłopca przez rodziców do polskiej szkoły było jednak aktem wyboru. I nawet w tej samej Galicji, jeżeli za źródłowy można uznać przekaz Juliana Strykowskiego w jego „Głosach w ciemności”, wybór jednej z dwu kultur był nieunikniony i przebiegał często bardzo dramatycznie. Opisywane przez Akavię życie Żydów w orbicie dwu kultur nie było zresztą żadną regułą. Czasem tendencje asymilacyjne wiodły i na tamtym terenie do zacierania własnego rodowodu i nie przyznawania się do żydostwa, co oczywiście stanowiło też jeden z ubocznych efektów antysemityzmu w polskim społeczeństwie. Przed wojną mogło to zrazić i śmieszyć (patrz „Murzyn warszawski” Słonimskiego), ale czasy hitlerowskie pokazały, że i takie reakcje należy usprawiedliwiać: rodził je instynkt samoobronny.

W krakowskiej młodości Miriam, młodości upływającej w kręgu dwóch kultur, żydowskiej i polskiej, kryły się jednak już przed wojną określone zagrożenia. Ta symbioza dwóch kultur była w znacznym stopniu pozorna. Świadczy o tym wzajemna obcość Żydów i Polaków, przejawiająca się choćby w takim drobnym z pozoru fakcie, że pięć żydowskich dziewczynek, chodzących do polskiej szkoły, trzymało się w klasie oddzielnie, stanowiąc grupkę odseparowaną od ich polskich koleżanek. Skutki tego podziału dały o sobie dramatycznie znać już na początku niemieckiej okupacji, kiedy hitlerowcy wydali rozporządzenie zabraniające tym żydowskim dziewczynkom chodzić do polskiej szkoły. *Nikt nie oponował* – skarży się Miriam – *nikt nawet nie podszedł do mnie, żeby się pożegnać...*

To, że Miriam Akavia po tych upokorzeniach i po gehennie, jaką przeszła później w getcie i obozach, postanowiła do Polski nie wracać i rozpocząć życie od nowa na ziemi Izraela, jest dla każdego czytelnika jej książek, każdego rozmyślającego o jej losach, decyzją w pełni zrozumiałą i godną szacunku. Dyktowało ją poczucie honoru, przebudzona narodowa świadomość i duma z tego, że stała w jednym szeregu z budowniczymi własnego, żydowskiego państwa.

Z afirmacji jej postawy nie wynika jednak dla nas, a więc tych Polaków, którym zawsze obcy był antysemityzm, niemożliwość wyobrażenia sobie, że los małej Ani mógł potoczyć się inaczej. Osobiście nie muszę sobie tego nawet wyobrażać: wystarczy mi zdać sobie sprawę z identyczności sytuacji małej Ani (na bohaterkę o tym imieniu przeniosła Miriam Akavia własne losy) z sytuacją, której byłem sam świadkiem i uczestnikiem. Ania zgłosiła się we Lwowie, po opuszczeniu getta, na gazetowy anons do polskiej rodziny, potrzebu-

jącej opiekunki do dziecka, i po jednym dniu usłyszała, że pracodawcy boją się ją zatrudniać, gdyż zorientowali się, że jest Żydówką. Ten właśnie fakt spowodował jej powrót do getta i uczestnictwo w zbiorowym umieraniu w hitlerowskich obozach, w których cudem udało jej się przeżyć. W tym samym mniej więcej czasie, jesienią 1942 r., zatrudniliśmy z żoną jako opiekunkę naszej nowo narodzonej córeczki osobę w tej samej sytuacji. I też nazajutrz po jej wprowadzeniu się do nas zorientowaliśmy się, że jest osobą ukrywającą się ze względu na pochodzenie. Postanowiliśmy nie dać jej do poznania, że o tym wiemy i choć nasza Elżunia nie uniknęła później aresztowania i obozu, nie łączyło się to z jej pochodzeniem, o którym hitlerowcy nie wiedzieli. Wysyłaliśmy jej z żoną do obozu paczki i listy. Przeżyła, ukończyła po wojnie studia w Polsce, wyszła za mąż za polskiego kolegę i mieszka w Polsce do dziś. Uważa się za Polkę.

Występujący w niektórych kołach żydowskich negatywny stosunek do asymilacji nie ma moim zdaniem podstaw. Po wiekach mieszkania w Polsce asymilacja powinna być traktowana jako rzecz normalna. Oczywiście nie mógł jej nie zahamować taki układ stosunków, jaki powstał w Polsce na przełomie XIX i XX w.: niezdolność do wchłonięcia przez społeczeństwo polskie tak dużej i tak wyizolowanej z niego mniejszości. Pamiętajmy o destabilizującym czynniku, jakim był wywołany przez antysemitkę politykę caratu napływ Żydów z Rosji. W prawdziwie wolnym społeczeństwie każdemu człowiekowi winna być pozostawiona swoboda decyzji o tym, do jakiej wspólnoty się poczuwa i gdzie pragnie zamieszkiwać, niezależnie od pochodzenia i koloru skóry. Czyż mógłbym mieć pretensję do mego urodzonego i zamieszkałego w Anglii wnuka, że – choć ma polskich rodziców – Anglię uważa za swoją ojczyznę, a – nasiąknąwszy angielszczyzną w szkole i na studiach – po angielsku formułuje swoje myśli? Może osobiście wolałbym, aby było inaczej, ale moje pragnienia należą w tym wypadku tylko do mnie i nie mogą odgrywać, gdy chodzi o jego odczucia i decyzje, żadnej roli.

Otwarcie się na rozumienie postaw innych ludzi i na zrozumienie ich przeżyć wydaje się jednym z głównych atrybutów człowieczeństwa i ludzkiej godności. Dlatego za podyktowane bardzo szczególnieymi warunkami uważam również i to, co przeżyła Miriam i wielu ocalonych z Zagłady Żydów, kiedy po wojnie przybyli do Izraela, gdzie nikt z ich dawniej tam osiadłych rodaków nie chciał słuchać o ich cierpieniach, mając im za złe, że – jak wówczas to formułowano – *szli na śmierć jak barany*, bez oporu. Trzeba było nie tylko nie zdawać sobie absolutnie sprawy z rodzaju i z nasilenia hitlerow-

skiej przemocy, ale także nie mieć za grosz wyobraźni, by z takim niezrozumieniem odnosić się do losu cudem ocalonych własnych ziomków. Ci zaś musieli i to też wytrzymać.

Na szczęście czasy te dawno minęły i w dzisiejszym Izraelu nie tylko męczeństwo ofiar Zagłady od dawna stało się przedmiotem najgłębszej czci, ale i stosunek do różnych wyborów życiowych dróg stał się o wiele bardziej tolerancyjny. I choć odrodzony język hebrajski stał się – w wyniku świadomej decyzji społeczeństwa, dumnego, iż żyje i rozwija się na ziemi swoich przodków – fundament narodowej tożsamości, nikt już nie wyklina języka yidish, jak to było jeszcze przed ćwierćwieczem. Wciąż istnieje też w Izraelu – malejąca co prawda, ale nadal aktywna – grupka pisarzy żydowskich z Polski, pisząca w polskim języku oraz grono czytelników polskich książek. Odwiedzana przez owych polskich Żydów, znakomicie zaopatrzona księgarnia Edmunda Neustejna pozostaje wciąż jeszcze wzruszającym dowodem żywej pamięci grona Izraelczyków o ich zakorzenieniu w polskiej kulturze. Dowodem tego zakorzenienia jest zresztą także twórczość wielu pisarzy, tworzących w języku hebrajskim, wśród nich – właśnie twórczość Miriam Akavii.

Miriam Akavia debiutowała jako pisarka dopiero w trzydzieści lat po przybyciu do Izraela. *Niełatwo było – wyznaje – przejść z języka polskiego na hebrajski, a po hebrajsku pisać o klimacie polskim, polskiej przyrodzie, polskich porach roku, o polskich miastach i wsiach, o górskich rzekach i gęstych lasach, o zapachach grzybów po deszczu i o zapachach bzu...*

Już to jedno zdanie pisarki, zacytowane przez dra Natana Grossa we wstępie do zbioru jej opowiadań „Cena”, pozwala zrozumieć, pojąć sercem, jak głębokie było zakorzenienie Miriam w polskości.

Warto jednak dodać, że większość piszących o podobnych, traumatycznych przeżyciach musiało długo przetrawiać to, co ich spotkało, nim chwycili za pióro. Wychodzące w Polsce książki o Zagładzie Żydów i ocaleniu z Zagłady, pisane dziś już przez pokolenie „dzieci Holocaustu”, wyrosły z nasion pamięci i wrażliwości długo zimujących przed zaniepokojeniem. Myślę tu i o „Czarnych sezonach” Michała Głowińskiego i o książkach Hanny Krall czy Wilhelma Dichtera. Nawet najwcześniejsze z nich, jak „Żydowska wojna” Henryka Grynberga, powstały dopiero w dwadzieścia lat po opisywanych wydarzeniach, co zresztą w wypadku tego autora, zważywszy jego wiek, oznaczało debiut wyjątkowo wczesny.

Myślę, że Miriam Akavii w momencie jej pisarskiego startu należały się – jak mało komu – te słowa zachęty, jakimi obdarzył ją

dr Elie Wiesel, profesor uniwersytetu w Bostonie i laureat pokojowej Nagrody Nobla w 1986 r. W swoim słowie wstępnym do pierwszego polskiego wydania jej „Jesieni młodości” pisał on, nadając swoim słowom formę listu do autorki:

*Droga Miriam,
w tym tygodniu wróciłem z Twojego miasta. Ze świata Twojego utraconego dzieciństwa. Wróciłem z Krakowa. Znalazłem tam Twoich najbliższych, Twoich ukochanych. Wprawdzie prawie wszyscy oni zostali zgładzeni, jednak widziałem ich. W ich domach, na ulicach, w sklepach. Rozmawiali o wojnie i pokoju, o religii i o interesach. Śledziłem ich troski w nadziei, że się jeszcze uratują, zanim osiągnie ich miecz w ręku brutalnego wroga. Myślałem może jednak... Może stanie się cud i niektórzy, zmęczeni, choć jeszcze tacy młodzi, przetrwają tę „jesień młodości” (...) Może niektórzy zdążą dotrzeć do Ziemi Obiecanej nie poprzez Piekło. Dziwne ogarnęło mnie uczucie: wokół mnie Kraków, a ja spaceruję po stronicach Twoich książek. Dobrą byłaś Przewodniczką, Droga Miriam. Dzięki Tobie słowa zamieniały się w żywe postaci.*

Elie Wiesela cieszyły zapowiedzi ukazania się książek Miriam Akavii w Polsce: *To ważne – pisał. – Niechaj ludzie pamiętają i o takiej Polsce, której już nie ma (...) Niech ludzie wiedzą, że Polska była też krainą innego dzieciństwa i Szabasowach Świec.*

Przewidywania Elie Wiesela się sprawdziły. Książki Miriam Akavii trafiły do współczesnego polskiego czytelnika i opowiedziały mu o tym wszystkim, co powinien na podjęty w nich temat wiedzieć, co powinno dotrzeć do świadomości wszystkich przyszłych pokoleń Polaków. Czy na tyle, aby zrozumiały wszystko, czego – jak stwierdza sama Miriam Akavia – nie zrozumie nikt, kto sam tego nie przeżył? Całej otchłani zła, przez które przeszły niedoszte ofiary Holocaustu? Jeżeli istnieje szansa, że ta gorzka prawda dotrze do nich choćby w drobnej części, to już dość, by za Elie Wieselem powiedzieć o tych książkach, że są świadectwem wielkiej wagi. I że – jako takie – wejdą do trwałego kanonu dzieł literatury – zarówno Izraela, jak Polski.



Krzysztof Renik

Papież w Indiach (dokończenie)^{*}

Pierwsze tysiąclecie było okresem krzewienia chrześcijaństwa w Europie, w drugim tysiącleciu głównym polem chrystianizacji były obie Ameryki i Afryka. W trzecim tysiącleciu, ciężar działalności ewangelizacyjnej Kościoła przeniesie się na kontynent azjatycki. Także na ziemie indyjskie. Tak brzmiało jedno z przesłań papieskiej wizyty w listopadzie 1999 r. w New Delhi – stolicy Indii. Nie można w tym miejscu nie zapytać, jak to się stało, że mimo wielowiekowej obecności chrześcijaństwa w Indiach, i w ogóle w Azji, poczyniło ono tam stosunkowo małe postępy? Dlaczego chrześcijanie w Azji stanowią w gruncie rzeczy zdecydowaną mniejszość?

Trudna chrystianizacja

Zmarły w 1848 r. arcybiskup Dubois, wybitny znawca Indii, autor interesującego opracowania „Hindu manners, customs and ceremonies”¹, zwracał uwagę na słabe postępy w ewangelizacji ziem subkontynentu indyjskiego oraz na ogromne trudności w pracy duszpasterskiej w Indiach. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy widział w braku właściwego świadectwa płynącego ze strony Europejczyków-chrześcijan. W religijności Azji, szczególnie w religijności Indii, zawsze bardzo ważne było doświadczenie wiary. Wiedza religijna, spekulacje teologiczne i filozoficzne – mają oczywiście, swoje istotne miejsce w systemach światopoglądowych Azjatów, ale sytuacja, w której brakuje osobistego świadectwa wiary, jest dla mieszkańców kontynentu azjatyckiego trudna do zaakceptowania. Trafność sądu abbe Dubois potwierdzają współczesne dokumenty Kościoła. W omówieniu prac Synodu Biskupów poświęconego Azji indyjscy hierarchowie mówią wyraźnie: w Azji ewangelizacja jest w większym stopniu kwestią doświadczenia wiary, niż kwestią dogmatyki i teologii². Do ludzi Azji, być może w większym stopniu aniżeli do innych miesz-

^{*} Pierwszą część artykułu K. Renika opublikowaliśmy w „PP” nr 2/2000 (red.).

¹ Abbe J.A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*, New Delhi 1983.

² Por. *The Asian Synod*, w mat. publikowanych na stronie internetowej Episkopatu Indii pod adresem www.jesus2000india.org.

kańców naszego globu, bardziej przemawia świadectwo wiary, aniżeli jej nauczanie.

Oczywiście, tłumaczenie niewielkich postępów chrystianizacji Indii wyłącznie brakiem świadectwa wiary u Europejczyków jest niewystarczające. Kto wie, czy nie ważniejszym powodem trudności, na które natrafiali i natrafiają do dzisiaj w Indiach ludzie prowadzący tu działalność ewangelizacyjną, są głębokie korzenie duchowości i religijności indyjskiej. Mało jest bowiem na świecie obszarów, na których refleksja religijna i duchowa była i jest tak mocno obecna w życiu rdzennych mieszkańców. Chrześcijaństwo, które przyszło do Indii blisko dwa tysiące lat temu, nie przyszło przecież do społeczeństwa jałowego pod względem duchowym lub religijnym. Wielkie religie Azji miały już wówczas mocno ugruntowane miejsce w życiu duchowym ludności subkontynentu, a myślenie kategoriami religijnymi stworzyło bogaty i wielce złożony system filozoficzny i teologiczny.

Na wielkie tradycje azjatyckiej, także indyjskiej duchowości, Jan Paweł II zwracał uwagę wielokrotnie podczas swego pobytu w New Delhi. Wystarczy choćby przywołać pierwsze oficjalne wystąpienie z 6 listopada w delhijskiej katedrze pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa: *Jako pielgrzym składam hołd kontynentowi, który jest kolebką wielkich tradycji religijnych i starożytnych cywilizacji*³. Podobne słowa znajdziemy w homilii wygłoszonej w niedzielę, 7 listopada, podczas papieskiej mszy świętej celebrowanej na stadionie Jawaharlala Nehru: *Jest znamienne, że ten dokument (adhortacja apostołska „Kościół w Azji” – przyp. aut.) został podpisany i ogłoszony w Indiach, które są domem wielu starodawnych azjatyckich kultur, religii i tradycji duchowych*⁴.

Paradoksalnie, ta starożytność i głębokie zakorzenienie religijności, duchowej refleksji oraz tradycyjnej dla tych obszarów duchowości, były i są najbardziej zasadniczym powodem, dla którego chrześcijaństwo ciągle ma trudności z rozprzestrzenieniem się na większą skalę nad Gangesem. Buddyzm, hinduizm, dżajнизм, sikkhizm – to wszystko religie i systemy doskonalenia duchowego, wobec których chrześcijaństwo – jeżeli nie jest rzeczywiście pogłębione – staje bezradne. W gruncie rzeczy właśnie na obszarze Indii chrześcijaństwo, chyba po raz pierwszy w swych dziejach zetknęło się z tak rozwiniętymi i tak bardzo głębokimi systemami religijnymi. Zwraca na to uwagę także arcybiskup Delhi i przewodniczący Konferencji Episkopatu Indii, abp Alan de Lastic: *Nigdzie poza Indiami chrześcijaństwo*

³ Przemówienie w j. ang., tłum. aut.

⁴ Przemówienie w j. ang., tłum. aut.

nie spotkało się z tak licznymi i tak rozwiniętymi systemami religijnymi. Hinduizm, dżajнизм, buddyzm – wszystkie te religie już istniały, gdy przyszło tu chrześcijaństwo. Trzeba było sobie ciągle odpowiadać na pytanie, czym rzeczywiście jest chrześcijaństwo, dlaczego przyszedłmy także i na tę ziemię przepowiadać Chrystusa. W moim przekonaniu największe wyzwanie kryje się w tym, iż wszystkie te religie zawierają w sobie wiele prawdy. Te prawdy także przyciągają ludzi i dlatego rozwój chrześcijaństwa w Indiach nie jest tak potężny, jak choćby w Europie. Myślę, że powinniśmy odkrywać także w tych religiach prawdę, dobro, piękno i umieć te wartości przyswajać również sobie, nie gubiąc rzecz jasna własnej tożsamości. Jeżeli będziemy umieli to robić, to oznaczać to będzie głębokie i prawdziwe zakorzenienie chrześcijaństwa w Indiach⁵.

Z całą pewnością zauważył to także Jan Paweł II, gdy na podstawie materiałów przygotowanych przez ojców Synodu Biskupów poświęconego Azji pisał adhortację apostolską „Kościół w Azji”. *Ludzie Azji są dumni ze swych wartości religijnych i kulturowych, takich jak zamiłowanie do spokoju i kontemplacji, prostota, harmonia, niezależność sądów, niechęć do przemocy, duch pracy, dyscyplina, skromność życia, pragnienie nauki i poszukiwań filozoficznych. Ludzie Azji kultywują takie wartości, jak szacunek dla życia, współczucie dla wszystkich istot żyjących, współzycie z naturą, szacunek dla rodziców, starszych i przodków, wysoko rozwinięty sens życia we wspólnocie. W szczególności podtrzymują znaczenie rodziny, która jest źródłem siły życiowej. Azjaci są znani ze swego ducha religijnej tolerancji i pokojowego współzycia z innymi*⁶. Na uwagę zasługują także z pewnością te oto słowa papieża: *Kościół musi być otwarty na nowe i niespodziewane drogi, dzięki którym oblicze Jezusa może być obecne w Azji*⁷.

Wracając do postawionego wcześniej pytania o przyczyny słabych postępów ewangelizacji Indii należy powiedzieć, iż dwa zasadnicze powody zostały już zasygnalizowane. Pierwszy, to słabość świadectwa chrześcijan, drugi, to trudności w prowadzeniu dialogu z rozwiniętymi i głęboko zakorzenionymi systemami religijnymi tej części naszego globu. Rzeczywiste próby prowadzenia dialogu pojawiły się stosunkowo niedawno. Prekursorskie próby Roberto de Nobileo,

⁵ Z rozmowy z abp Alanem de Lastic przeprowadzonej w dniu 13 XI 1999 r. przez autora.

⁶ Por. *Synthesis of the Asian Synod Document*, „Ecclesia in Asia” (Church in Asia), Communication and Information Bureau, Catholic Archdiocese of Delhi.

⁷ Tamże.

jezuity działającego w Indiach na przełomie XVI i XVII w., nie zyskały w latach późniejszych wielu naśladowców.

Natychmiast, rzecz jasna, pojawia się pytanie, jak ów międzyreligijny dialog ma, czy miałby, wyglądać przy istniejących przecież różnicach i przy założeniu, że żadna ze stron nie wyrzeka się własnej tożsamości? Gdzie może dojść do spotkania chrześcijaństwa z innymi wielkimi religiami Wschodu? Warto jeszcze raz wrócić do słów arcybiskupa New Delhi, Alana de Lastic: *Pierwszym miejscem spotkania może być modlitwa. Tu nie będzie problemów. Drugim miejscem spotkania mogą być te prawdy, które akceptują obie strony. Na przykład fundamentalne przekonanie, że Bóg jest jeden, choć w hinduizmie nazywany jest wieloma imionami i przejawia się wielorako. Trzecim miejscem spotkania może być przestrzeń miłości. Miłość posługuje się językiem uniwersalnym*⁸.

Czy tego typu dialog może przyczynić się do silniejszej obecności chrześcijaństwa w Indiach? Myślę, że za wcześniej jeszcze na formułowanie jednoznacznej odpowiedzi.

Bez względu wszakże na to, jak będzie ten dialog przebiegał w przyszłości, dzisiaj istotne jest pytanie o stosunki pomiędzy chrześcijańską mniejszością w Indiach a hinduistyczną większością mieszkańców tego kraju. Przed listopadową wizytą Jana Pawła II w New Delhi światowe środki społecznego przekazu donosiły o napięciach pomiędzy obiema wspólnotami, o protestach skierowanych przeciw wizycie papieża w Indiach. Pojawiało się także żądanie, by Jan Paweł II przeprosił Hindusów za wyrządzone im, zdaniem autorów żądania, przez chrześcijan niegodziwości i okrucieństwa. Chodziło głównie o działalność ewangelizacyjną prowadzoną w XVI i XVII stuleciu przez Portugalczyków w Goa, a także w południowych Indiach. Pojawiały się żądania, by również współcześni wyznawcy chrześcijaństwa zaprzestali w Indiach działalności misyjnej. Czy w trakcie wizyty doszło do eskalacji tych żądań i protestów?

Polityczne źródła kontestacji

Władze indyjskie traktowały pobyt papieża w New Delhi, jak wizytę głowy państwa watykańskiego. Ochrona wszystkich miejsc, w których odbywały się papieskie celebracje i spotkania była, co oczywiste, starannie przygotowana. Do żadnych przykrych niespodzianek nie doszło. Wizyta przebiegła spokojnie. Ale warto mieć

⁸ Z rozmowy z abp Alanem de Lastic, mat. cyt.

świadomość, że pobyt papieża w New Delhi przebiegł w sposób niezakłócony nie tylko dlatego, że dopilnowały tego duże siły indyjskiej policji. W trakcie wizyty okazało się, że poparcie społeczne dla skrajnie nacjonalistycznych i fundamentalistycznych ugrupowań organizujących wcześniejsze protesty było w rzeczywistości niewielkie. Mimo to, warto zastanowić się, gdzie tkwiły, a pewnie i tkwią obecnie, korzenie tamtych protestów. I czy można mówić o konflikcie chrześcijańsko-hinduistycznym we współczesnych Indiach.

Odpowiadając na tak sformułowane pytanie przewodniczący Episkopatu Indii mówi: *W Indiach nie ma konfliktu pomiędzy chrześcijanami i hinduistami. To jest fałszujące indyjską rzeczywistość uogólnienie. Hinduisci, jako wspólnota, nigdy nie występowali przeciw chrześcijanom. I myślę, że nigdy się to w przyszłości nie zdarzy. Hindusi są bardzo tolerancyjni, rozumieją innych, okazują im szacunek. Konflikt istnieje jedynie pomiędzy niewielką grupą fanatyków nazwijmy ich fundamentalistami, i chrześcijanami*⁹. Oczywiście żaden obserwator indyjskiej sceny publicznej nie może nie zauważyć, iż w ostatnich latach dochodziło do ataków na chrześcijan. W nieopublikowanym tekście przewodniczący Konferencji Episkopatu Indii nie zawahał się napisać: *W minionym roku byliśmy prawdopodobnie świadkami większej liczby aktów przemocy skierowanych przeciw wspólnotie chrześcijańskiej w Indiach, aniżeli w ciągu całego pięćdziesięciolecia indyjskiej niepodległości*¹⁰. Rzeczywiście, liczby i dane przekazywane przez amerykańską organizację Human Rights Watch są alarmujące. Od chwili, gdy władzę w Indiach zdobyła Indyjska Partia Ludowa (BJP), a stało się to w roku 1996, doszło w Indiach do ponad stu trzydziestu ataków na mniejszości chrześcijańskie. Niektóre z nich miały charakter szczególnie okrutny – mordowano kapłanów, gwałcono zakonnice, dewastowano miejsca kultu. Nawet w Delhi, w tydzień po listopadowej wizycie papieża, niezidentyfikowana bojówka rozbiła zgromadzenie chrześcijan w trakcie czytań biblijnych. Zniszczono egzemplarze Pisma Świętego, sprofanowano krzyż.

Gdzie zatem leżą korzenie tych ataków, jeżeli jest prawda, iż nie istnieje generalny konflikt pomiędzy chrześcijanami i hinduistami, a opisywane ataki na wspólnoty chrześcijańskie są jedynie dziełem nielicznych fanatyków i fundamentalistycznych hinduistów?

⁹ Tamże.

¹⁰ Abp Alan de Lastic, *India today: The response of the Christian community*, nieopublikowany maszynopis, 1999.

Grupy atakujące chrześcijan twierdzą, że wraz z postępami ewangelizacji Indie tracą swoją tożsamość, rozbita zostaje spójność indyjskiego narodu, a porządek życia społecznego i kulturowego ukształtowany przez wieki na fundamentach hinduizmu jest zagrożony. Słowem, w grę wchodzi lęk przed przeszczepianiem na grunt indyjski systemu religijnego absolutnie obcego, można powiedzieć cudzoziemskiego, który oderwie Hindusów od ich historii, tradycji i kultury. Zwolennicy takiej postawy nie chcą zauważyć prawie dwutysięcletniej obecności chrześcijan w Indiach i upatrują początków indyjskiego chrześcijaństwa wyłącznie w XVI-wiecznej działalności Portugalczyków. Zapominają, że wschodnie chrześcijaństwo, znane w południowych Indiach, zakorzeniło się w tej części kraju bardzo dobrze i trudno uważać je za tradycję obcą, importowaną na siłę z Europy.

Kolejny postulat owych hałaśliwych i często działających wbrew indyjskiej konstytucji grup, to żądanie zakazu działalności ewangelizacyjnej i oskarżanie chrześcijan o nawracanie Hindusów siłą. Trudno sobie oczywiście wyobrazić, w jaki sposób chrześcijańscy, czy tylko katoliccy, misjonarze mieliby siłą chrystianizować Hindusów. Zresztą, jak słusznie podkreślają dokumenty publikowane przez Konferencję Episkopatu Indii sam termin „nawracanie siłą” zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność¹¹. Zmiana religii, konwersja, musi być bowiem dobrowolnym aktem każdego człowieka. Przyjęcie wiary pod presją nie ma nic wspólnego z misją ewangelizacyjną. Biskupi indyjscy mocno akcentują, że problem konwersji, który tak silnie uwypuklają hinduscy fundamentaliści, o którym w kontekście stosunków międzyreligijnych tak chętnie donoszą światowe środki przekazu, w rzeczywistości nie dotyczy stosunków międzywyznaniowych. Sprawa konwersji jest bowiem kwestią podstawowych praw i swobód człowieka. Przekonanie to znalazło bardzo mocny wyraz w przemówieniu Jana Pawła II wygłoszonym w New Delhi podczas spotkania z przywódcami innych religii: *Żadne państwo, żadna grupa społeczna nie ma prawa do kontrolowania w sposób bezpośredni, czy też pośredni przekonań religijnych pojedynczego człowieka. (...) Jednostka ludzka musi być uznawana jako ktoś, kto ma prawo nawet zmienić wyznanie, jeżeli żąda tego od niego jego sumienie*¹². Tak więc papieskie nauczanie w New Delhi bardzo wyraźnie podkreśla, iż właśnie ludzkie, wrażliwe i ukształtowane sumienie, jest tą instancją, która wskazuje człowiekowi wybór drogi rozwoju duchowego. Oczywiście w sytua-

¹¹ Por. *The Real Face of Christians and Christianity*, w mat. publikowanych na stronie internetowej Episkopatu Indii pod adresem www.jesus2000india.org.

¹² Przemówienie z 7 XI 1999 r., w j. ang., tłum. aut.

cji, w której religia jest identyfikowana z przynależnością do określonego narodu, czy też, gdy dochodzi do identyfikacji narodu z określonym wyznaniem, realizacja takiego wskazania natrafia na przeszkody. Dla fundamentalistycznie nastawionych Hindusów identyfikacja narodowości „Hindus” z religią „hinduizm” jest bowiem czymś absolutnie podstawowym. Na marginesie warto może zauważyć, że tego typu identyfikacja nie jest wyłącznie specjalnością Hindusów. Znamy ją także z niektórych państw Europy. Może zresztą nie powinno nas to dziwić – wszyscy jesteśmy przecież indoeuropejczykami, co warto może przypomnieć tym wszystkim, którzy sądzą, że tak bardzo różnimy się od mieszkańców subkontynentu indyjskiego...

Z drugiej wszakże strony, nie można nie zauważyć, iż rozwój chrześcijaństwa w Indiach może prowadzić i niejednokrotnie prowadzi do radykalnej zmiany świadomości społecznej. Chrześcijaństwo uczy bowiem, iż wszyscy jesteśmy równi wobec Boga. Nie – Bogu, ale wobec Boga. Pociąga to za sobą określone skutki także w sferze życia publicznego i społecznego. To, że prawdy te nie zawsze były wcielane w życie przez wyznawców Chrystusa, to odrębna kwestia. Hinduizm natomiast naucza, iż ludzie nie są równi. Nierówność jest konsekwencją poprzednich wcieleń w łańcuchu reinkarnacyjnym. Jakość obecnego życia danego człowieka jest taka, na jaką ten człowiek zapracował sobie w poprzednim wcieleniu. Ten pogląd dostarcza prostego uzasadnienia hierarchizacji życia społecznego. Są po prostu lepsi i gorzej urodzeni, lepsi i gorsi, ci którzy mają prawo wykorzystywać i ci, których wolno wykorzystywać. Z sankcją i przyzwoleniem Boga. W takiej sytuacji chrześcijaństwo ze swoją wizją równości osób ludzkich jawi się na gruncie indyjskim niczym religia rewolucyjna, przynosząca ludziom równość, braterstwo i sprawiedliwość.

Czy wobec tego chodzi o to, że chrześcijaństwo podminowuje system kastowy, który choć nie znajduje oparcia w obowiązującej w Indiach konstytucji, to w codziennym życiu funkcjonuje i – szczególnie na terenach wiejskich – nadal organizuje życie lokalnych wspólnot? Nie tylko. Arcybiskup Alan de Lastic nie waha się powiedzieć: *Jest to konflikt, u którego podłoża leżą sprawy społeczne i polityczne. Nauka społeczna Kościoła prowadzi do zmiany sytuacji, struktury społecznej. To z kolei może ograniczać władzę polityczną niektórych elit indyjskich. Tworzy się zatem swoistą zastłonę dymną wołając, że chrześcijanie chcą oderwać wszystkich Hindusów od hinduizmu. Sentyment religijny, przywiązanie do hinduskiej tradycji jest wykorzystywane do celów o charakterze politycznym*¹³.

¹³ Z rozmowy z abp Alanem de Lastic, mat. cyt.

W tym miejscu można spróbować bliżej określić, czym jest to społeczne i polityczne podłoże, na którym dochodzi do aktów agresji przeciw chrześcijanom. Współczesna praca ewangelizacyjna chrześcijańskich misjonarzy ogniskuje się przede wszystkim na grupach ludności najuboższej oraz ludności plemiennej. Wejście we wspólnotę chrześcijańską uświadamia tym ludziom, że ich los wcale nie jest zdeterminowany urodzeniem, że nie można im – plemięcom do niedawna jeszcze uprawiającym gospodarkę zbieracko-łowiecką albo zarówno-odłogowe rolnictwo – zabierać lasów i ziemi pod plantacje, że mają oni prawo – gwarantowane zresztą przez indyjską konstytucję – do równego z innymi uczestnictwa w życiu publicznym. Ale świadomość tego, to tylko jeden z elementów przemiany mentalnej tych ludzi. Będąc członkami wspólnoty chrześcijańskiej zyskują oni oparcie w tej społeczności. W obronie ich praw może teraz stanąć dobrze zorganizowana wspólnota. Sytuacja taka zagraża dotychczasowemu, sprzecznemu z konstytucją, a jednocześnie tolerowanemu przez władze prowincjonalne, porządkowi społecznemu zbliżonemu do porządku feudalnego. Ta nowa sytuacja zagraża oczywiście opartemu na eksploatacji najuboższych i pozakastowych mieszkańców Indii systemowi ekonomicznemu, który w swej zdegenerowanej formie ma sankcję w systemie zależności kastowych. Nic zatem dziwnego, że wśród miliarda Hindusów znajdują się fundamentaliści, którzy pragną postawić tamę działalności ewangelizacyjnej i misyjnej Kościołów chrześcijańskich. Widzą w tym bowiem szansę na utrzymanie tej religijnie motywowanej nierówności ludzi, a tym samym – na zachowanie porządku gospodarczego zbudowanego na zasadach, w gruncie rzeczy, feudalnych.

Warto w tym miejscu jeszcze dodać – zwracając na to uwagę dokumenty Episkopatu Indii opublikowane przed wizytą Jana Pawła II w New Delhi – iż chrystianizacja ludności plemiennej Indii nie oznacza odrywania tych ludzi od hinduizmu, a tym bardziej nie oznacza prozelityzmu. Indyjcy plemięcy nie wyznawali tradycyjnie hinduizmu, ich religią był animizm i szamanizm. Przyjmując zatem, na przykład hinduizm, dokonują takiej samej konwersji, jak wtedy gdy przechodzą na chrześcijaństwo. Dlatego też sugestie, że chrześcijanie odrywają ludność plemienną od hinduizmu, czyli religii, którą hinduscy fundamentaliści uważają za narodową religię Indii, wydają się bezzasadne.

W czasie swego pobytu w New Delhi papież kilkakrotnie apelował, zarówno w kontekście indyjskim, jak i w kontekście ogólnoazjatyckim, o solidarność z najuboższymi. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że działalność charytatywna, a także działalność opiekuńcza, prowadzenie szpitali, domów opieki, ośrodków dla chorych nieuleczalnie, to ważny element obecności chrześcijan w Indiach. Podobnie, jak szkol-

nictwo. W ponad dwudziestu tysiącach instytucji edukacyjnych prowadzonych przez Kościół katolicki w Indiach uczy się blisko dziesięć milionów uczniów. Dziewięćdziesiąt pięć procent korzystających z usług tych placówek edukacyjnych to niechrześcijanie. Podobnie jest, gdy chodzi o ludność korzystającą z kościelnej działalności opiekuńczej i charytatywnej. Zdecydowana jej większość to niechrześcijanie¹⁴. Kto wie, czy to nie jest właśnie najlepszy dowód na głębokie zakorzenienie chrześcijaństwa w życiu zbiorowym Indii.

Dlaczego właśnie New Delhi wybrane zostało na miejsce ogłoszenia adhortacji apostolskiej „Kościół w Azji”? Wydaje się, że zawazyła na tym wielka tradycja duchowa Indii, do której w czasie listopadowego pobytu w Delhi Jan Paweł II odwoływał się parokrotnie. Nie mniejsze znaczenie ma, jak się wydaje, także indyjska tradycja tolerancji i umiejętności prowadzenia dialogu w kwestiach duchowych. Obserwatorzy tej wizyty koncentrując się na poprzedzających przyjazd papieża protestach i demonstracjach zapominali, że te kilkudziesięciosobowe, a w najlepszym wypadku kilkusetosobowe wystąpienia, mają miejsce w kraju liczącym ponad miliard mieszkańców, kraju wielkości niemal Europy. Fakt, że właśnie w Indiach ogłoszona została adhortacja „Kościół w Azji”, adhortacja poświęcająca wiele uwagi sprawie dialogu między religiami świadczy, w moim przekonaniu, bardzo wyraźnie o tym, iż Watykan uważa Indie za ważne centrum azjatyckiej tradycji duchowej i religijnej, a jednocześnie docenia hinduską tolerancję i hinduską wolę dialogu o prawach duchowych. Być może także dlatego termin papieskich odwiedzin w Delhi zbiegł się z czasem świętowania przez Hindusów Diwali, święta światła. Do symboliki światła nawiązywały zresztą czytania wykorzystane podczas papieskiej mszy św. na stadionie Nehru, a i sam papież pozdrawiał kilkakrotnie Hindusów z okazji ich wielkiego święta.

W trakcie wizyty jedna ze znanych agencji donosiła: *Swoim przyjazdem do Indii w okresie Diwali Papież dołączył oliwy do ognia*¹⁵. Czytałem te słowa w Delhi i chciałem wówczas zapytać ich autora, o jaki ogień mu chodzi. Jeżeli o ogień międzyreligijnej waśni – to mylił się gruntownie. Jeżeli o ogień radości wynikający ze świętowania przez Hindusów Diwali, a przez katolików wizyty Jana Pawła II – to miał rację.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Mieszka w Warszawie.

¹⁴ Por. abp Alan de Lastic, *India today...*, dz. cyt.

¹⁵ Por. serwis światowy agencji Reutera z dn. 6 XI 1999 r.

 sesje - sympozja

**NOWA EWANGELIZACJA
U PROGU
TRZECIEGO TYSIĄCLECIA**
**Sesja w Seminarium
Księży Pallotynów**
**Ożarów Mazowiecki,
20 – 21 I 2000 r.**

Dwa dni: 20 i 21 stycznia 2000 r. w Seminarium Księży Pallotynów w Ożarowie Mazowieckim były przyglądaniem się rozwojowi idei nowej ewangelizacji w Polsce oraz okazją do uczczenia 150. rocznicy śmierci oraz 50. rocznicy beatyfikacji założyciela Księży Pallotynów – św. Wincentego Pallottiego.

Lud Boży został określony pojęciem służby i **NIKTÓRZY** z tej wspólnoty są powoływani, a to powołanie oznacza postawę tylko i wyłącznie – **WIĘKSZEJ SŁUŻBY**, czyli większego pozbycia się siebie – mówił bp Edward Dajczak, znany jako współtwórca akcji ewangelizacyjnej „Przystanek Jezus”. Ci młodzi ludzie, będący daleko od Kościoła, odbierali sprawę bardzo poprawnie: jeżeli to jest biskup, to ten biskup powinien mieć więcej miłości, niż każdy inny. Tam się czuło wspinały Kościół. Ja jeszcze nigdy nie czułem się tak biskupem, jak tam. Nie było żadnych specjalnych gestów, żadnej czolobitności, żadnych ceremonii,

a ja czułem się tam niesamowicie – biskupem, a razem – Kościołem. Mówca ukazując cechy współczesnego odbiorcy Ewangelii, zwracał uwagę na potrzebę nowych metod w jej głoszeniu, szczególnie akcentując potrzebę świadectwa. Kiedy chodziłem po placu, tak, w tej sutannie, z krzyżem, i obok mnie szedł młody kleryk, który zaledwie dostał sutannę parę miesięcy temu, to tej młodzieży nie obchodziło to, że ja jestem biskupem. Ten z nas, który miał więcej miłości był dla nich ważniejszy.

Franciszek Mickiewicz w od-czycie „Apostolstwo u św. Wincentego Pallottiego a nowa ewangelizacja” zauważył: *Nie trzeba nawet zbyt głębokiej lektury pism Pallottiego, aby stwierdzić, że idea nowej ewangelizacji jest mu bardzo bliska, a nawet znajduje się ona w samym centrum jego nauki i zadań założonego przez niego Dzieła Apostolstwa Katolickiego.* Przyczyn założenia tej wspólnoty należy szukać w myśli Pallottiego, która jest jasna i prosta: *Bóg zbawił wszystkich bez wyjątku. Cały świat potrzebuje Boga. Ale zarazem cały świat, a w nim wszyscy ludzie są w jakiś sposób dotknięci kryzysem wiary i miłości. Dlatego też wszyscy ludzie powinni poczuć się odpowiedzialni za dobro i za zbawienie swoje i swoich bliźnich. Na powszechność potrzeb należy odpowiedzieć powszechnością działania.* Zaskakująco aktualne są rozważania Pallottiego. Jego pragnienie zaangażowania wszystkich wiernych w głoszenie Ewangelii docenił w pełni dopiero II Sobór Watykański, w czasie którego Pallotti został kanonizowany.

O potrzebie ewangelizacji w seminariach duchownych mówił Mirosław Cholewa – ojciec duchowny w seminarium diecezjalnym w Warszawie. M. Cholewa należy do grupy osób, duchownych i świeckich, którzy przeprowadzają rekolekcje ewangelizacyjne w seminariach. W grupie tej działa również Mirosław Nowosielski, który w drugim dniu sympozjum opisał sposób jej działania. M. Nowosielski podkreślił, że osobom duchownym ewangelizacja jest potrzebna dlatego, że nasza wiara często pozostaje na poziomie głowy. Tymczasem ewangelizacja polega na tym, aby zejść od poziomu głowy do poziomu serca (...) Najtrudniej jest nawrócić księży i kleryków. Ale to zrozumiałe – jesteśmy najbardziej oporni, bo jesteśmy najbardziej atakowani przez szatana.

Przemysław Kompił zajmuje się tzw. trudną młodzieżą. Jego plebania stała się domem dla tej młodzieży. Kiedy pierwszy raz siedłem do prawca – wspomina ks. Przemysław – specjalnie założyłem sutannę. Wyzywali mnie, przeklinali. Można było się nasłuchać wszystkiego, co tylko na Kościół można powiedzieć. Nie mogłem się jednak obrazić. Tak mnie właśnie sprawdzali. Ja z nimi jednak zacząłem rozmawiać, jakbym tego nigdy nie słyszał, tak, jakby to byli dla mnie bardzo ważni ludzie. To spowodowało, że się od razu otwierali. A kiedy tam byłem trzeci czy czwarty raz, przychodzili do mnie, żeby porozmawiać (...) W rozmowach, jeżeli się odpowiednio postawi pytanie, często wychodzi na jaw, że to życie nie jest także szczęśliwe, jak o tym mówią publicz-

nie. Czują się odrzućeni, bezsilni, nie widzą sensu takiego życia. Tu jest potrzebna nasza współpraca, by ich znów wyciągnąć z tego życia, bo powrót jest nieraz dla nich niemożliwy.

Wojciech Zubkiewicz SAC
Tomasz Kalisz SAC



sztuka

CODEX CALIXTINUS

Festiwal Kraków 2000

15 stycznia – inauguracja festiwalu Kraków 2000. Uroczystości dla ludu rozpoczynają się na rynku około godziny 15.00. Dla ludu – bowiem wcześniej w sali Rady Miasta odbyła się ceremonia przekazania Krakowowi tytułu europejskiej stolicy kultury, podczas której kardynał Franciszek Macharski odczytał list od Ojca Świętego. Skoro dla ludu, więc i ja, jako część ludu, rażnym krokiem podążam owego mroźnego popołudnia w kierunku płyty krakowskiego rynku.

Widzów jest jeszcze niewiele – później zrobi się znacznie tłoczniej. Na scenie ustawionej na rogu Sukiennic – od strony kościoła św. Wojciecha – znajduje się już Leszek Wójtowicz z Piwnicy pod Baranami, któremu przypadła rola

prowadzącego. Na razie nie zauważam pozostałych scen ustawionych wokół Sukiennic – na nich zresztą nic się jeszcze nie dzieje. Tymczasem tutaj, i owszem. Już śpiewa Przemysław Bramny z kabaretu Loch Camelot. Za chwilę Elżbieta Towarnicka wykona arię skomponowaną przez Jana Kantego Pawluśkiewicza. Na scenie pojawia się Bractwo Lutni z Dworu na Wysokiej pod wodzą Antoniego Pilcha – witają się z nami piękną renesansową pieśnią.

Thum zdążył już zgęstnieć, gdy na Rynek wkroczył oczekiwany pochód. Oto ożywiona rzeźba Wacława Szymanowskiego „Pochód na Wawel”, z tym, że królowie, zamiast na Wawel, przybyli na Rynek z wawelskiego wzgórza. Towarzyszą im: muzyka skomponowana przez Jana Kantego Pawluśkiewicza i odтворzone dźwięki dzwonu Zygmunta. Królowie zajęli należne im miejsce na scenie.

Pora na przemówienia, ale nimi nie będziemy się zajmować. Oto główni bohaterowie spektaklu znikają z naszych oczu, by udać się w kierunku kolejnej sceny. W tę samą stronę usiłuje się przemieszczać tłum – wraz z nim i ja. Idzie nam to, co zrozumiałe, znacznie mniej sprawnie niż artystom. Chór coś śpiewa – chyba „Przychodzimy, odchodzimy”, hymn (drugi po „Baranach...” Dymnego) Piwnicy pod Baranami. Jestem już bliżej – to właśnie aktorzy z Piwnicy pod Baranami, teraz już na pewno, śpiewają „Dezyderata” – ten utwór właściwie też może uchodzić za hymn Piwnicy.

Jednak scena znów raptownie pustoszeje – pozostaje na niej jedy-

nie smutny kłown. Akcja spektaklu przenosi się w nowe miejsce. Do trzeciej ze scen nie uda mi się dotrzeć na czas. Słyszę tylko dźwięki walca z „Umarłej klasy” Kantora, a gdy przepycham się w końcu w pobliże sceny, mogę zobaczyć opuszczoną scenografię z jego „Niech szczeną artyści”. Zdezorientowany tłum rozgląda się na wszystkie strony, a przecież wystarczy tylko przebiec się przez Sukiennice – po drugiej stronie rynku zaczyna się kolejny spektakl.

Udaję się w stronę placu Mariackiego. Muszę uskoczyć, by uniknąć stratowania przez groźnie wyglądającego rycerza. Rycerz jest potężnej postury, ma ostre wejście i czarne, długie, poskręcane brodzisko. Nazywa się Włodzimierz Brodecki i jest aktorem Teatru Ludowego z Nowej Huty. To właśnie zespół Teatru Ludowego pod wodzą dyrektora Fedorowicza urządził na placu Mariackim średniowieczny jarmark. Centralnym punktem jest tu scena, na której na przemian tańczą pary w kostiumach z epoki i są odgrywane sceny z historii grodu. Uwagę zwracali zwłaszcza krakowianie wygrażający Słońcem i Ziemią Mikołajowi Kopernikowi. Na jarmarku można było dostać kubek grzańca galicyjskiego. Udało mi się też schwycić jedną z trzech ostatnich pąjd chleba ze smalcem (smalec był za „co łaska” więc i rozszedł się w mgnieniu oka).

Mój obraz rzeczywistości doznał silnego wstrząsu, gdy ze średniowiecznego jarmarku trafiłem w sam środek pokazu światła laserowych, który właśnie odbywał się na Ryнку. Szybko poszedłem w stronę

Małego Rynku, gdzie spodziewałem się znaleźć szopkę prowansalską. Niestety, po szopce została tylko sterta gruzu, bowiem akurat tego dnia została ona przez organizatorów rozebrana. Zawiedziony, postanowiłem trochę odpocząć przed tym, co miało dzieć się wieczorem.

Wszystko, o czym napisałem, dotyczy przeszłości. Otóż dalsza część tej relacji jest nie tylko zapisem moich wrażeń, ale i zachętą do uczestnictwa w tym, co ma się stać w przyszłości.

25 lipca (w dniu św. Jakuba), w krakowskim kościele św. Katarzyny, odbędzie się kompletna XII-wieczna liturgia na dzień św. Jakuba. Liturgię tę odtworzył, na podstawie znajdującego się w Santiago de Compostela zbioru zwanego Codex Calixtinus, polski muzykolog Maciej Kaziński. Zbiór zawiera teksty związane z kultem Świętego. Otóż prawykonanie odbyło się właśnie 15 stycznia 2000 r., w kościele Świętej Trójcy oo. dominikanów.

Jose Maria Diaz Fernandez, kanonik i kustosz Katedry w Santiago de Compostela, jako wyraz wdzięczności wobec Polaków za inicjatywę i zrealizowanie tego przedsięwzięcia przywiózł dar od Katedry w Santiago de Compostela dla Katedry Wawelskiej, który złożył na ręce biskupa Nycza. Ten dar to faksimile Codex Calixtinus – ręcznie wykonane dokładne kopie oryginału zachowujące wszystkie możliwe do zachowania jego cechy (m.in. dziury).

W pięknym wnętrzu kościoła słychać ciche szmery – kolejni z zaproszonych gości zajmują miejsca. Są przedstawiciele władz pań-

stwa – marszałkowie Sejmu i Senatu oraz przedstawiciele premiera i prezydenta. W nawach bocznych gromadzą się członkowie Chóru Filharmonii Krakowskiej w czarnych pelerynach, góruje nad nimi potężna sylwetka Macieja Kazińskiego. Czas rozpoczynać.

Od strony wejścia rozlega się śpiew. Do kościoła wkraczają soliści ubrani w bizantyjskie stroje liturgiczne. Powoli przesuwają się nawą główną w kierunku ołtarza. Śpiew przychodzi do nas stopniowo, potężnie, a po chwili wypełnia kościół całkowicie. Słyszemy hymn na cześć św. Jakuba z powracającą frazą *fulget dies*. Szóstka solistów w złotych szatach jest już przy ołtarzu, kontrastują z nimi ubrani na czarno chórzysty, którzy znajdują się za nimi. Liturgia trwa. Teraz czas na Ewangelię (Mk 3,13-17) i psalm. Wnętrze kościoła wypełnia piękna melodia *Kyrie* – aż nie do wiary, że pochodzi ona z XII w.

To nie jest koncert. Kaziński odnalazł dokładny opis XII-wiecznej liturgii i to ona właśnie odbywa się teraz. Rola każdego z aktorów jest dokładnie określona – ich usytuowanie zmienia się przez cały czas zgodnie z zapisem w Codex Calixtinus. Słowo „aktorzy” nie jest tu na miejscu, bo też i to, co się dzieje, nie jest spektaklem. Być może ci z obecnych, którzy choć raz uczestniczyli w Festiwalu Muzyki Dawnej – *Pieśń Naszych Korzeni*, w Jarosławiu, mogli spodziewać się czegoś podobnego. Dla pozostałych, jest to wprowadzenie w nowy świat – choć przecież nie nowy, bo pozostający przez cały czas w podskórnych warstwach kultury, a teraz, dzięki

tym oto artystom, wydobyty na jaw i ukazany nam.

Liturgia trwa około półtorej godziny, choć trudno jej dramaturgię określać w kategoriach czasu. Od strony ołtarza rusza śpiewająca procesja, która dochodząc do wejścia dzieli się i wraca nawami bocznymi, aby zniknąć za ołtarzem. Jednocześnie przy ołtarzu trwa dialog między lektorem i kantorem. Z zakrystii dobiega śpiew odchodzących artystów. Koniec.

Codex Calixtinus będzie wykonywany kolejno w sześciu z dziewięciu europejskich miast kultury: w Rejkjavíku (29 kwietnia), Santiago de Compostela (10 maja), Krakowie (25 lipca), Pradze (26 września), Helsinkach (5 listopada), Bolonii (14 listopada). Szczególny charakter będą miały dwa wykonania. Pierwsze – w Krakowie, które odbędzie się 25 lipca, w dniu św. Jakuba. Drugie – w Santiago de Compostela, gdzie wystąpi, zgodnie z zapisem w Codex Calixtinus, 64 śpiewaków (być może jest to związane z symboliką 64 uczniów rozesłanych w świat).

Sam Codex Calixtinus jest kompilacją związanych z kultem św. Jakuba tekstów z XII w., a także wcześniejszych. Kompilacji tej dokonał prawdopodobnie pewien franciszkanin z Cluny ok. połowy XII w. Codex składa się z pięciu ksiąg. Dodatek do księgi V zawiera hymny i pieśni poświęcone św. Jakubowi oraz muzykę. Znajdują się tam jedne z najstarszych utworów polifonicznych odkrytych w Europie. Odkrycie dokonane przez Macieja Kazińskiego polegało natomiast na zrekonstruowaniu

pełnej liturgii na dzień św. Jakuba na podstawie zapisów w I księdze Codex Calixtinus. Jak twierdzi sam autor tego przedsięwzięcia, niezwykle pomocne w pracy nad utworzeniem muzyki i prawidłowego sposobu jej wykonywania były wyniki badań nad muzyką bizantyjską uzyskane podczas ekspedycji do Egiptu (badania nad tradycją koptyjską). Maciej Kaziński podkreśla również, że teksty liturgiczne Codexu, zawierające pośród łacińskiego tekstu słowa w języku greckim i hebrajskim, są wymownym świadectwem trójźródłowości chrześcijańskiej kultury Europy.

Warto nadmienić, iż powstanie Codexu było odpowiedzią na ogromne zapotrzebowanie, jakie pojawiło się w XI i XII w., w związku z rosnącą rolą Santiago de Compostela jako miejsca pielgrzymek. Miasto stało się jednym z trzech głównych miejsc pielgrzymek obok Rzymu i Ziemi Świętej – corocznie przybywało tu ponad 200 000 ludzi, a w Latach Świętych (czyli tych, w których 25 lipca – dzień św. Jakuba – przypadał w niedzielę) liczba pielgrzymów dochodziła do 500 000 tysięcy. Znakiem charakterystycznym pielgrzymów do grobu apostoła była muszla przytwardzona do kapelusza. Dlatego średniowieczne wizerunki, także te, które znajdują się w Polsce, przedstawiają św. Jakuba najczęściej w stroju pielgrzyma i w kapeluszu z muszlą. Warto pamiętać, że w liturgii, w której dane nam było uczestniczyć, brali udział ludzie, którzy w tym celu przemierzali całą Europę w wielotygodniowych wyprawach przez pełen niebezpieczeństw szlak.

Kult św. Jakuba był w owym czasie rozwinięty i w Polsce. Świadczą o tym pozostałe do naszych czasów kościoły św. Jakuba. Kroniki w Santiago de Compostela odnotowały, iż w 1579 r. pielgrzymowali tam Jerzy i Stanisław Radziwiłłowie, a w 1611 r. – Jakub Sobieski, ojciec późniejszego króla Polski Jana III. Do Santiago de Compostela pielgrzymował również Jan Paweł II.

Chociaż inicjatywa projektu Codex Calixtinus wyszła z Polski, to oczywiście biorących w nim udział śpiewaków jest cała Europa. Średniowieczny śpiew łączy w jedno artystów pochodzących z różnych krajów. Zresztą środowisko badaczy i wykonawców muzyki dawnej jest społecznością międzynarodową, dla której granice dawno przestały mieć jakiegokolwiek znaczenie. To właśnie w takich naprawdę paneuropejskich przedsięwzięciach, a nie w eklektycznych i sztucznych pomysłach, przejawia się autentyczny sens festiwalu 2000 lat europejskiej kultury – kultury tak starej jak chrześcijaństwo, które poucza nas o jedności i harmonii świata. Zapewne artystom, którzy przypominają najpiękniejsze perły chrześcijańskiej tradycji, łatwiej to zrozumieć aniżeli tym, którzy o swoich korzeniach pamiętać nie chcą.

Jakub Mach

MODERNIZM I POSTMODERNIZM W POLSCE

Sztuka dwóch czasów. Okolo 1900. O nas dzisiaj

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
listopad 1999 –
styczeń 2000**

Pomysł zderzenia ze sobą sztuki przełomu XIX i XX w. ze sztuką końca naszego stulecia, porównanie kondycji sztuk plastycznych oddzielonych stuleciem, dał początek omawianej tu wystawie. Pomysł ten został zrealizowany przez Oddział Sztuki Współczesnej Muzeum Narodowego w Gdańsku we współpracy z Muzeum Narodowym w Krakowie. Przygotowania i opracowania sztuki modernizmu podjęła się Stefania Krzysztofowicz-Kozakowska z krakowskiego MN. Autorką projektu całości, w tym części poświęconej sztuce najnowszej była Maria Gałęcka, kustosz MN w Gdańsku.

Na ekspozycję sztuki Młodej Polski złożyły się eksponaty wypożyczone z 14 muzeów z terenu całego kraju oraz z kolekcji własnej MNG. Ekspozycję sztuki współczesnej utworzyły prace pozyskane w wyniku ogólnopolskiego konkursu rozpisanego przez muzeum gdańskie w 1998 r. oraz prace artystów o uznanym dorobku zaproszonych imiennie do udziału w wystawie.

Istotnym uzupełnieniem ambitnego przedsięwzięcia stał się „Kata-

log” zawierający prócz not biograficznych artystów i barwnych reprodukcji ich prac (co najmniej po jednej każdego autora) także zbiór esejów o sztuce obu okresów napisanych przez wymienione wyżej autorki oraz Bożenę Kowalską, Grażynę Szczęśniak i Iwonę Ziętkiewicz. Esej Stefani Krzysztofowicz-Kozakowskiej poświęcony był „Dekadentom, pesymistom i neoromantynom” polskiego fin de siècle’u. Pozostałe – fenomenowi sztuki końca naszego stulecia, trudnej, i – co tu kryć – niekochanej przez masowego odbiorcę.

Rozmieszczona w salach parteru Pałacu Opatów w Oliwie sztuka modernizmu reprezentowana była wyłącznie przez malarzy i uzupełniona nielicznymi pracami graficznymi. Oprócz tak znanych nazwisk jak Olga Boznańska, Józef Chełmoński, Julian Fałat, Jacek Malczewski, Józef Pankiewicz, Ferdynand Ruszczyc, Jan Stanisławski, Władysław Ślewiński, Wojciech Weiss, Leon Wyczółkowski i Stanisław Wyspiański, znalazły się tu prace mniejszych ranga, ale niezmiernie interesujących folklorystów i pejzażystów, a nawet mało znanych i niedawno dołączonych do kanonu epoki: Leona Kaufmanna, Stanisława Podgórskiego, Stanisława Bohusza-Sięstrzeńcewicza czy Kazimierza Wasilkowskiego, wzbogacających obraz tego niezwykłego w sztuce polskiej okresu, bogatego w wielkie talenty.

Ośrodkiem ożywionej działalności artystycznej końca XIX w. w Polsce był Kraków, główne, obok Lwowa, miasto Galicji cieszącej się wśród trzech zaborów największymi swobodami. A był to czas niemałego

fermentu w sztuce światowej. Punktami odniesienia dla przemierzających się po Europie artystów z Polski były Paryż, Monachium, Berlin, Wiedeń, Petersburg. W znanych uczelniach artystycznych tych miast Polacy kształcili się lub kończyli edukację plastyczną rozpoczętą w Krakowie lub w Warszawie, sprawdzali się na tamtejszym rynku sztuki, nierzadko osiedlali się na dłużej lub na stałe. Stamtąd też obsyłali swoimi pracami wystawy krajowe, utrzymując w ten sposób stałą łączność z miejscem pochodzenia. Jeżeli zachowali narodową odrębność, to przypisać to należy bardziej poczuciu przynależności do wielkiej polskiej tradycji romantycznej, aniżeli szumnie manifestowanej miłości do rodzinnego kraju.

Pokolenie modernistów kończy w zasadzie rozdział dziejów sztuki europejskiej zorientowanej na antyk grecki i rzymski w dążeniu do piękna. Na początku wieku XX nastąpiło załamanie. Fakty i daty są nieubłagane. Rok 1904 to data skrzyknięcia się fowistów na pierwszą wspólną wystawę w Paryżu. Rok później ich malarstwo okrzyknięto manifestacją „dzikich zwierząt”. Maurycy Vlaminck, jeden z założycieli grupy oddał istotę tej rewolwy w słowach: *Barwy stały się dla nas ładunkiem dynamitu*. Wybuch dotknął nie tylko kolor, ale i formę. Już w 1907 r. grupa się rozpadła, ale impuls nadany sztuce europejskiej wywołał efekt domina, który trwa przez cały wiek dwudziesty aż do dziś i nabiera przyspieszenia.

Anarchiczny stosunek do reguł kompozycji i zestawiania barw, zarzucenie perspektywy renesansowej, zakwestionowanie wszelkich

norm i wartości estetycznych, wprowadzenie do dzieła sztuki elementów obcych, gotowych, (już przez kubistów w pierwszej dekadzie wieku), arbitralne przedstawianie (może raczej podstawianie) elementów gotowych, seryjnie produkowanych, jako dzieł sztuki (słynne „ready-mades” Duchampa; w 1917 r. wystawił on muszlę klozetową z podpisem „Fontanna”) to kolejne etapy *wpadania na siebie* (określenie J.F. Lyotarda) kolejnych pokoleń twórców rzucających sobie wyzwanie, prześcigających się w pomysłach na szokowanie odbiorcy.

Czy pod koniec wieku mamy do czynienia wyłącznie z repetycją kolejnych awangard, jak chcą niektórzy badacze (np. Rosalind Krauss) czy też z *przejawami dziwactwa, reklamowego lepu i czczego widowiska*, jak chce A. Huyssen? Czy może sygnalizowaną i ewokowaną przez artystów powszechną zmianą wrzliwości spowodowaną gwałtownym rozwojem cywilizacyjnym i wzrostem tempa życia?

Wystawa sztuki polskiej końca naszego stulecia pokazana w Gdańsku stanowi rodzaj raportu w tej sprawie. Brakło na niej kilku nazwisk artystów najgłośniejszych (m.in. Abakanowicz, Lebensteina, Opałki). Czołówkę reprezentowali m.in.: Jan Berdyszak, Jerzy Bereś, Edward Dwurnik, Jerzy Krechowicz, Eugeniusz Get-Stankiewicz, Franciszek Starowieyski, Jacek Waltoś oraz duża grupa artystów, których prace wyłoniono drogą konkursu.

Pierwszą nagrodę przyznano na nim Tamarze Berdowskiej za „Instalację” z 1999 r. Składa się na nią kilkadziesiąt celuloidowych klisz

zawieszonych pionowo na stelażu z narysowanymi na nich tuszem kwadratami różnej ale kontrolowanej wielkości, które dzięki złudzeniu optycznemu i poruszaniu się klisz za najlżejszym ruchem powietrza dają efekt ożywiania dwu figur podobnych do ryb w plastikowym „akwariu”. Do tego typu przedstawień należały także instalacje Roberta Kaji, Małgorzaty B. Dunaj i Tomasz Sobisza. Zdecydowaną większość stanowiły obrazy.

Korzystając z niepisanego prawa każdego widza do założenia sobie własnego muzeum wyobraźni umieściłabym w nim dwie prace: Tadeusza Wiktora „Ikona dla Stanisława” z 1999 r. oraz Jerzego Puciaty „Mój wiek XX” z tegoż roku. Obraz Wiktora to przykład abstrakcyjnego potraktowania tematu sacrum ograniczony do płasko przedstawionego ostrego łuku w kolorze czerwieni na ugrowym tle niczym ogień płomienia u góry rozżarzonego do białości. Obraz Puciaty to asfaltami i szarościami namalowany prostokąt wypełniony znakiem krzyża z wpisanym weń (czytelny jednak dopiero po uważniejszym przyjrzeniu się mu) obliczem podobnym do znanego z Całunu Turyńskiego. Są to niewątpliwie dzieła sztuki współczesnej, operujące językiem metafory, skrótu. Nie mogłyby powstać w żadnej innej epoce. „Mój wiek” Jerzego Puciaty jawi mi się jako epitafium dla minionego stulecia wojen i ich ofiar. „Ikona” Tadeusza Wiktora zaś, wysokim płomieniem gotyckiego łuku podobnego do wąskiej bramy, zdaje się oczom wskazywać kierunek w górę.

Krystyna Paluch-Staszkiel



WALKA Z DEMONEM

Europa (Europa)

**Dania – Francja – Niemcy –
Szwecja, 1991**

reżyseria – Lars von Trier

wyk.: Jean-Marc Barr,

Barbara Sukowa, Udo Kier,

Ernst-Hugo Järegard,

Erik Mork i inni

113 min., Gutek Film

Fakt, że film ten powstał w 1991 r. ma swoją wymowę. Niedawno dopiero został zburzony mur berliński dzielący Europę na dwa zantagonizowane obozy. Przed Starym Kontynentem, który zachłysnął się świeżo odzyskaną wolnością, otwierają się zawrotne perspektywy zjednoczeniowe. W „Europie” Lars von Trier powraca do innego przełomowego momentu w historii tej części świata. Pozwala to na budowanie mniej lub bardziej uzasadnionych analogii umożliwiających lepsze zrozumienie aktualnej sytuacji.

Niemcy, rok 1945. Po zakończeniu wojny do Frankfurtu przyjeżdża z Ameryki Leopold Kessler (Jean-Marc Barr), syn niemieckiego emigranta. Nigdy nie był w rodzinnym kraju ojca; teraz pragnie, choćby tylko w nieznacznym stopniu, przyczynić się do jego odbudowy. Dzięki protekcji stryja (Ernst-Hugo Järegard), który nigdy nie wybaczył

bratu zdrady, jaką było opuszczenie ojczyzny, otrzymuje pracę w firmie kolejowej „Zentropa” jako pomocnik konduktora wagonu sypialnego. Jego oczami obserwujemy zniszczone Niemcy, denazyfikację przeprowadzaną przez amerykańskie władze okupacyjne, a także akcje Werwolfu, który nie może pogodzić się z upadkiem germańskiego imperium.

Jednak sama fabuła, pełna przerysowań, nieprawdopodobieństw i absurdów, choć niezwykle klarowna, nie jest tu najważniejsza. Kadry budowane z nakładanych na siebie zdjęć, deformacje obrazu, różne punkty widzenia kamery oraz poetycka zbliżona do ekspresjonizmu nakazująca szukanie innych obszarów znaczeń i odsyłają gdzieś poza sensy dosłowne i to, co z nich mogłoby bezpośrednio wynikać. A więc nie jest to film o złamanej niemieckiej duszy, która lamentuje nad zgłiszczami zrujnowanego kraju i nad upokorzonym narodem. Albo nie tylko o tym.

Klamrą spinającą całą opowieść jest głos zza kadru (Max von Sydow); nie jest to jednak zwykły narrator prowadzący widza przez ukazywaną na ekranie historię. To głos hipnotyzera, który prowadzi bohatera przez ukazaną w filmie część jego życia. *Kiedy powiem dziesięć będziesz w Europie.* Wydaje się, że właśnie to zasugerowanie hipnotycznego transu, podczas którego wnika się w najgłębsze pokłady psychiki, aby wydobyć ukryte, lecz niejednokrotnie decydujące mechanizmy działań, ma decydujące znaczenie dla uchwycenia sensu całości dzieła.

Leo, choć wychował się w Ameryce, ma w sobie zaszczepioną przez

ojca EUROPE. To ona sprawia, że odczuwa więź z krajem, którego nigdy nie widział, i wzbudza w nim chęć uczestniczenia w losie jego narodu. Po przybyciu na miejsce okazuje się jednak, że w zbyt małym stopniu jest Europejczykiem. Nie służy co prawda, gdyż nie chciał służyć, w okupacyjnych jednostkach, lecz zbyt jest odległy od tego, co się dzieje, by uznano go za swojego. Jest inny, gdyż jest uboższy o doświadczenie gehenny wojny. Uświadamia mu to jego ukochana Katherina (Barbara Sukowa): *Oni przeżyli wojnę – mordowali i zdradzali setki razy, by zachować życie*. Jego efemeryczny żywot z góry skazany jest na klęskę.

Oczywiście Leo nie jest jedyną postacią, która przegrywa. Taki sam los spotyka nowo mianowanego burmistrza, Katherinę, jej ojca i wielu innych. Jednak jego klęska jest najbardziej dramatyczna – chciał pozostać neutralny, podczas gdy tamci angażowali się w ramach istniejących podziałów i wiedzieli o co walczą i co ryzykują.

Lubię chaos – mówi reżyser – otaczam go wręcz kultem. Chaos jest dla mnie początkiem wszystkiego. Z niego narodziło się życie. Lecz chaos ukazany w filmie nie jest bezkształtną magmą, z której może się wszystko wyłonić, a użyte przez narratorkę-hipnotyzera określenie *Niemcy Roku Zerowego* jest wielce przekorne i tylko po części prawdziwe. Bo czyż możliwa jest opcja zerowa: „Europa Roku Zerowego”? Zewnętrznie niewątpliwie tak. Można zakończyć wojnę, poburzyć dzielące kontynent mury i na tym koniec. Aż tyle i tylko tyle. Ale

pozostaje człowiek, Europejczyk, uwikłany w dotychczasowe ideologie i podziały, warunkujące najgłębsze struktury jego myślenia i działania. Jego świadomość i podświadomość nie ulegają wyzerowaniu. To właśnie ze względu na nie, na to całe obciążenie dramatyczną przeszłością, Leo nie rozumie swoich rodaków, gdyż tylko połowicznie jest współdziedzicem EUROPY.

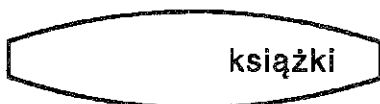
Ludzie otaczający Leo mają głęboką niechęć do konfrontowania swojego myślenia z rzeczywistością, co jest zaznaczone przez znamienne szczegóły. Wszystkie niemalże okna są szczelnie zasłaniane, a wyglądanie przez nie jest uznawane za zachowanie wysoce niewłaściwe. Jeśli zaś już się przez nie patrzy to po to, żeby zobaczyć to, co się chce zobaczyć. A zatem bohaterowie „Europy” robią wszystko, aby nie przekroczyć dziedzictwa, którym są obciążeni. Demon Europy panuje niepodzielnie.

Dla Duńczyka Larsa von Triera Niemcy, potężny sąsiad z południa, jest synonimem czy kwintesencją EUROPY. Oczywiście trudno się z tym zgodzić. Natomiast trudno odmówić mu racji, gdy podkreśla, że historia współczesna (oczywiście rozumiana odpowiednio szeroko) to dzieje konfliktów i wojen wywołanych przez ideologie i nacjonalizmy, z których dziedzictwem trudno uporać się po dziś dzień, a których demony nie przestają krążyć po Europie. Czy może muszą odejść pokolenia „skażone”, jak sugerują finałowe sceny filmu, aby uleczyć sytuację, czy też rację ma narrator-hipnotyzer, który mówi (przytaczam z pamięci): *Wyplynieś, na szerokie*

wody Oceanu, w którym odbija się niebieskie niebo, lecz obrazy Europy nigdy cię nie opuszczą?

Lars von Trier funduje nam wspaniały i dogłębnie poruszający seans hipnotyczny, który wydobywa na światło dzienne mroczne strony naszej tradycji, aby powiedzieć: tacy jesteśmy. Może to pierwszy krok, aby zamienić przekleństwo skostniałej w nas i powodującej nami – niejednokrotnie bezwiednie – historii, w bogactwo, z którego świadomie się czerpie i które jest błogosławieństwem.

Jan Pniewski



JA TO KTOŚ INNY

Anna Piwkowska
Tylko trzy drogi

Biblioteka
„Magazynu Literackiego”,
Warszawa 2000, ss. 61

Wtajemniczenie w los dokonuje się w wierszach Anny Piwkowskiej – również według jej własnego rozpoznania – głównie przez formę. Nie ona jedna korzysta w poezji współczesnej z wiersza zrytmizowanego i rymowanego dla nadania egzystencjalnym intuicjom i metafizycznym rozterkom uświęconego tradycją kształtu. Piwkowska

robi to jednak konsekwentnie, można by rzec – uparcie, od początku swojej ponad dziesięcioletniej twórczości, podczas gdy niektórzy starsi i młodszy od niej poeci zaskakują formalną zmiennością. Istnieje, wiadomo, klasyczny nurt w polskiej poezji i – poczynawszy od Skamandrytów a skończywszy na Jarosławie Marku Rymkiewiczu, Barańczaku (w ostatnich latach) i paru poetach najmłodszych – wielu rymotwórców z większą lub mniejszą powagą i udatnością posługuje się u nas regularnym wierszem, tak że nie trzeba wcale odwołać do poezji rosyjskiej, jak robią to komentatorzy poezji Anny Piwkowskiej i ona sama w swoich autorskich wypowiedziach. Jest wszakże pewien rys w twórczej ekspansji A. Piwkowskiej, który każe zastanowić się nad celem jej zabiegów formalnych i ceną, jaką poeta płaci za własne przywiązanie do konkretnej tradycji. Chodzi mi zarówno o jej artystyczną samowiedzę, jak i o zdecydowaną elastyczność towarzyszącą jej od lat w zmaganiach z rygorami wybranej estetyki.

W wywiadzie udzielonym „Magazynowi Literackiemu” z okazji ukazania się zbioru „Tylko trzy drogi” Piwkowska powołuje się na słowa Jospa Brodskiego ze wstępu do tomu wierszy Tomasa Venclovy „Rozmowa w ziemi”: *wszystko wskazuje na to, że mający się skończyć za 10 lat wiek dwudziesty, dał sobie radę ze wszystkimi dziedzinami sztuki z wyjątkiem poezji i że człowieka nieuprzedzonego razi widok tej góry ciała, która urodziła mysz wiersza białego i że tradycyjnym w negatywnym, ale bynajmniej nie*

jedynym sensie czyni poetę nie forma lecz treść.

Pomijając fakt, że wiek dwudziesty nie uporał się bynajmniej całkowicie z kwestią komunikatywności, mówiąc najogólniej, w innych dziedzinach sztuki, bo i w plastyce, i w muzyce nie wszystko jest takie oczywiste zarówno w sensie percepcji zbiorowej, jak i poszczególnych koncepcji estetycznych, trzeba do diagnozy Brodskiego dodać uzupełniające zastrzeżenie. Poeta nietradycyjny, a więc nowoczesny czy nowatorski, to mianowicie ten, który swoją energią twórczą kształtuje w sposób równie odpowiedzialny i formę, i treść własnego dzieła. Wypada również powołać się tu na lekceważone dziś, zdarza się, pojęcie talentu, iskry Bożej czy nawiedzenia przez wyższe, nadprzyrodzone moce, aby dojść do ładu z definicją doskonałości w sztuce. Nie piszę o tym bez powodu, albowiem Anna Piwowska ma właśnie owo „coś” – dar Boży? tajemniczy duchowy azymut? wewnętrzny zmysł harmonii? – co czyni z jej wierszy strawę tyleż powabną w formie, ile pożyteczną w treści. Jej wiersz posiada bowiem tę zewnętrzną płynność, zwiewność, lekkość czy przejrzystość, dzięki której forma staje się niezauważalna, a treść w sposób nienamolny, nieprzesadny zostaje uwypuklona.

Genialna formuła Norwida, by odpowiednio dać rzeczy słowo, wciąż funkcjonuje na gruncie liryki jako podstawowy i niezbywalny warunek każdej poetyki. Świadoma tej zasady komponuje Piwowska swoje wiersze wcale nie wyłącznie według wzorów tradycyjnych. Są

w tomie „Tylko trzy drogi” utwory o budowie „wolnej”, są regularne „rymозгłoskowe” i są takie – szczególnie przeze mnie wyróżniane – w których naskórkowa niby-regularność, a nawet opozycja wobec narzucających się w „naturalny” sposób rymów i jednostajności rytmicznej, stopniowo, w trakcie budowania utworu, przeradza się, dopiero w rymowany wiersz. Przykładem może być „Niebieski sweter”, piękny liryk miłosny, napisany co prawda jedenastozgłoskowcem, łamanym wszakże przez częste i nagłe w swej dynamicznej konieczności przerzutnie. Pierwsze dwie „zwrotki” są całkiem bez rymów, potem naturalna, chociaż zakamuflowana budowa zwrotkowa załamuje się, rytm wewnętrzny nabiera przyspieszenia, uniezależnia się od treści, czy raczej przez treść tutaj dominującą zostaje zakłócony. Raz po raz pojawiają się współdzwicznosci na końcu wersów i wreszcie z powodzi myśli i obrazów, z uczuciowego „andante” przechodzącego pośrodku wiersza w narastające „allegretto” wyłania się ostatnia zwrotka z regularnymi rymami utrzymana najwyraźniej w tempie „moderato cantabile”. Oto początek i koniec utworu:

*Co mi po tobie zostanie? te miasta
o szarym świecie i o białym*

[zmierzchu.

*Małe kawiarnie, grajek na ulicy,
bilet do metra, daleka melodia. (...)
Niebieski sweter. Zapach mokrej*

[wetny.

*Astry na stole i cienie na trawie.
Co między nami niemożliwe prawie.
Kroki przebrzmiały w podcieniach*
[katedry.

*Niebieski sweter też się w proch
[rozpadnie
i nie zostanie nawet ścieg na ściegu.
Popłyną oczka jak strumyki śniegu
kiedy je odwilż rozpuszcza*

[dokładnie.

Przyznam się, że ten wiersz, z jego przewrotną, emocjonalnie napiętą i celowo zmienną melodią, a także kilka innych wierszy z nowego zbioru A. Piwkowskiej czytałam z wielką satysfakcją i czymś w rodzaju duchowej solidarności, bo w ten właśnie sposób pojmuję zgodność czy przystawalność treści i formy w poezji. Nie jako zestaw przypadkowych fraz bez wewnętrznej linii melodycznej i także nie jako natrętnie rymowaną imitację czy stylizację. Poezję Piwkowskiej czytam więc na ogół bez wewnętrznego dyskomfortu, bez tego zachnięcia się na zbytnią formalną układność czy po prostu wtórność. Kilka nieregularnych wierszy z nowego zbioru poetki dowodzi również jej umiejętności pisania przekonujących w treści i formie utworów poza rygorami wybranymi przez nią jako wzór wiersza doskonałego. I właśnie formalna różnorodność powoduje, że nowa książka Piwkowskiej nie drażni monotonią, nie nuży i nie pozostawia czytelnika obojętnym na problemy i obsesje poetki. „Tylko trzy drogi” to poetycka suita na temat życia i przemijania, miłości i samotności, pojedynczości i złożoności związków międzyludzkich. Tak jak w poprzednich zbiorach pojawiają się tu ci „inni”, aby poetka konfrontując ich losy z własnym życiem mogła skonstatować: *Można być Medea, Jokastą, Klitemnestrą, właściwie każdą. / Mieć*

w sobie każdą i każdą od siebie oddalać. / Przed każdą uciekać, żeby potem każdą osobno doganiać. / Z tą skazą przychodzi się na świat. / I nosi w sobie / czasem do końca nie odkrytą, podstępnie uśpioną / pewność własnego losu.

Piwkowska przypatruje się cudzym istnieniom, zapisywanym od wieków na kartach literatury i sztuki, cudzym namietnościami i tragediom, prowadzona jakby przez archetypiczny „Jungowski cień”. Wie, że będąc sobą – indywidualną, niepowtarzalną, jedyną – jest jednocześnie jedną z wielu i jest tym bardziej samotna, im więcej istnieje stanowi tło dla jej własnego istnienia. Ale – paradoksalnie – poetka uczestnicząc w tym misterium zbiorowej przypadłości istnienia, nurzając się w cudzym bólu, cierpiąc „za miliony”, ocala jednocześnie w sobie coś z pojedynczości własnego losu i losu tych, z którymi się utożsamia. Będąc medium, przez które wypowiadają się inni, staje się – za prawą poetyckiej magii – nie tylko filozoficznym „nikim”, ale też Boskim „każdym”, symboliczną OSOBĄ, która roztopiając się w niepojętym świecie nijakości i zmienności, zachowuje jednocześnie niezniszczalną tajemnicę własnej duszy. Czas i przestrzeń występują w poezji Piwkowskiej nie tylko jako otoczka, kontekst czy kosmiczny i mityczny parawan, lecz przede wszystkim jako współczynnik indywidualności, wyróżnik osobowy, znak rzeczywistości świata potwierdzający ową *pewność własnego losu*.

Paradoksalność tożsamości bohatera lirycznego tej poezji polega też na zderzeniu wyznawanej przez

Piwkowską zasady niepoznawalności, nienazywalności świata z konkretnym przeżywającą tę poznawczą niemożność osoby i z jej uwikłaniem w wielość, nieskończoność rzeczy i zdarzeń. *To nienazwane we mnie jest niezmiennie* – mówi Piwkowska. A także: *Chcę wszystkiego co trudne do nazwania*. Do wiedzy o sobie i świecie dochodzi zatem poetka przez trud pokonywania niepoznawalnego, a dokonuje tego najwyraźniej przez samą intensywność własnej pasji poznawczej. Według poetki świat istnieje odbity po wielokroć w naszych oczach, abyśmy i my mijając go dawali się dostrzec niejasnym pejzażom. To, co niepoznawalne, będąc najbardziej pożądanym, zyskuje walor nieuniknioności, a każda pewność nieuchronnie wiąże się z poczuciem dramatu istnienia. Ukochany nazwany jest w jednym z wierszy *najbliższym obcym*, a ogród oliwny staje się miejscem przedśmiertnej udręki nie tylko Chrystusa. Wiersz „W Getsemani” kończy się słowami: *jakaś ciemność przykryła nam drogę, / wszyscy dziś jesteśmy w Getsemani*.

Kody psychologiczne, kulturowe, religijne, powracające w tej poezji, mają odniesienia do losu konkretnych osób, ale z względu na swą uniwersalność przenoszą poszczególne obrazy w wymiar ponadjednostkowy. I tu zamyka się koło poetyckich tropów Piwkowskiej: czerpiąc z subiektywnych obszarów emocji przekracza ona źródła wiedzy indywidualnej komponując pojemną Księgę Mądrości wspólną wewnętrznemu doświadczeniu wszystkich ludzi. *Można mieć słabą wiarę*

i dostać tak wiele – mówi poetka w wierszu „Wielkanoc” i jest to wyznanie, które potwierdza sens poszukiwań – czynionych z pozoru na oślep – zbiorowej tożsamości w jednostkowym ludzkim losie. I na odwrót. Ceną, jaką płaci Piwkowska za odwagę bycia jednocześnie sobą i nie-sobą, istotą niepowtarzalną w wyznawaniu siebie i stylizatorką, jest pewna nieostrość językowa niektórych wierszy (na przykład w cyklu „Sonetów”), ale też adres czytelnicy jej książek staje się w ten sposób niewątpliwie dla niej korzystny. Każdy, niezależnie od gustów i preferencji stylistycznych znajdzie w utworach Piwkowskiej coś specjalnie dla siebie. Jedno jest pewne: autorka „Skazy” nigdy nie schodzi poniżej poziomu artystycznego, poza którym zaczyna się poetycki banał.

Adriana Szymańska

BOHATER NASZYCH CZASÓW

Leon Pawlik
Celina

Świat Książki, Warszawa 1999,
ss. 174

Celina to nie imię, a książka to nie romans, czego można by się spodziewać po tytule pozycji Pawlika (i oczekiwaniach bywalców polskich księgarni). „Celina” to, jak się okazuje dzięki skrupulatnym objaśnieniom narratora i lekturze wierszy jednego z głównych bohate-

rów książki, rosyjskiego poety Edmunda Jodkowskiego: *nowizna, ogromny obszar ziemi, którą należy zorać, by wydała plony*. A ten ugor to – jak sam rozumiem intencje twórcy tej oryginalnej książki: zbioru wspomnień, notatek wyrwanych z kart przeszłości, eseju przechodzącego niekiedy w felieton, a nawet onirycznych wstawek i wszystko to w jednym, jak to dziś się zwie, sylwicznym strumieniu narracji – więc ów ugor to dostrzegany przez narratora niewidzialny, symboliczny ład, zalegający od wieków między dwoma sąsiadującymi z sobą narodowościami, polską i rosyjską, czyli między dwoma społeczeństwami połączonymi – i podzielonymi – więzami dziejowych zaszłości, uwikłanymi w sploty skomplikowanych zależności zbiorowej psychologii, w ambiwalencję poczucia braterstwa i głębokich resentymentów, wzajemnego entuzjazmu uczuciowego i nienawiści.

Książka Pawlika nie jest jednak – czego można by oczekiwać w związku z powyższym wprowadzeniem – rozprawą naukową czy traktatem publicystycznym, nie zamierza się też na uogólnienia czy diagnozy; daje wyraz osobistym przekonaniom i obserwacjom autora, jest próbą restrospektywnego zapisu własnej, intymnej-rodzinnej-towarzystwowskiej biografii, zapisu kładącego nacisk właśnie na udział tematu czy raczej problemu – powiedzmy najogólniej – „rosyjskiego” w tej biografii. I na doniosłość tego problemu nie tylko w perspektywie życiorysu narratora, porte parole autora – intelektualisty, amatora sztuki żyją-

cego w pobliżu środowisk twórczych, choć nie twórcy z profesji czy wewnętrznego wyboru, raczej entuzjasty takiego zajęcia duchowego. Zagadka, czy misterium, zjawiska „rosyjskiego”, mniej bądź bardziej uświadomione, przenikało do głębi, a w każdym razie powinno przenikać duszę współczesnego inteligenta polskiego; narrator „Celi-ny” nie mógł i nie bardzo może się uporać z tym wyzwaniem, stanowiącym istotny wątek duchowy jego ponad czterdziestu lat spędzonych w PRL-u. Uważa, że to wyzwanie czeka wciąż na przemyslenie i przedyskutowanie, że nadto bezkolizyjnie i bezradnie przechodzi się nad nim w naszej myśli i polemikach do porządku, ewentualnie odfajkowując problem finifyzycznymi stereotypami (zresztą wypożyczonymi z rosyjskiej myśli) w rodzaju „homo sovieticus” i feeriami dywagacji wokół tego hasła i podobnych. Trop pochłaniającego uwagę narratora dyskursu poddają już same tytuły poszczególnych rozdziałów książki, przekornie pointujące treść: „Wojna i pokój”, „Martwe dusze”, „Jak hartowała się stal”, „Mistrz i Małgorzata”, „Opowieść o prawdziwym człowieku”, „Samotny biały żagiel” itd.

Kwestia wymiaru, jakości, charakteru, tajnego wpływu mentalnej, konktatorskiej obecności (nadobecnności) ICH w świadomości przeciętnego polskiego inteligenta – obywatela PRL-u jest nadal do zważenia, analizy, oceny... Bo niby to – po pierwszej powojennej fazie bezpośredniej NKWD-owskiej ingerencji w rozwój polskiego państwa i społeczeństwa – ONI zniknęły z naszego bezpośredniego horyzontu egzysten-

cialno-społecznego, ale przecież jednak zawsze BYLI, przecież to ICH – często wyolbrzymiana przez naszych rodzimych nieudaczników politycznych, wykorzystywana jako narzędzie – rola nadawała przez długie lata zasadniczy kierunek obierany przez naszą nawę państwową, miała często porażający, choć niejawni wpływ na wspólne i indywidualne losy polskiej inteligencji...

„Celina” jest czynionym z takich go punktu wyjścia, z takich podstaw poznawczych oryginalnym, oczywiście literackim, rachunkiem duszy piszącego – świadomego, że życie przyszło mu spędzić w *niewyuczulanej, ale istniejącej realnie zależności od Rosjan*. Jeśli ta dziejowa, spektakularna zależność była złem, okropnym fatum, to owa realna, konkretna okazywała się *nawet przyjazna*. Każdy bodaj Polak, który przeżył półwiecze, ma jakiegoś swojego pierwszego Rosjanina; kiedy narrator dochodzi: *Gdzie pamięć zapisała mojego pierwszego Rosjanina?*, znajduje go przy stole biesiadnym dzieciństwa, pijącego serdecznie z ojcem wódkę, *radosną wódkę wolności*, w chwilach kiedy to właśnie armia marszałka Koniewa wykonała zbawienny manewr ocalający Kraków (akcja książki dzieje się w Krakowie). Ten „pierwszy” wbrew złowieszczym zapowiedziom „Makbetowskich” ciotek nie wygląda wcale na mordercę, przeciwnie, budzi sympatię – ale sympatię młodego uczestnika ówczesnej wyobraźni zbiorowej budzi, już nieco później, także sam generalissimus, czy raczej utkany na użytek młodych zapaleńców idei mit osobowości Soso, który podobnie fascynował na drugim końcu Polski,

w Gdańsku, innego małego entuzjastę, bohatera „Krótkiej historii pewnego żartu” Stefana Chwina. Czyż nie przejmowaliśmy się też np. losami Timura i jego drużyny? Oczywiście, jak w każdej polskiej rodzinie, w najbliższym otoczeniu bohatera „Celiny” następowała z wolna polaryzacja stanowisk i poglądów, przy czym zawsze istniał jakiś Tejrezjasz, czyli wujek Żółzikowski z uchem przytkniętym do zagłuszanej Wolnej Europy. W tamtych latach dużo zależało wszakże od tego otoczenia: *mogłem stać się podłożem do przyjęcia wszelkich nowych idei, z tak czystą duszą...* – zauważa narrator, oddając równocześnie hołd swojemu ojcu, który ujawnił się jako były AK-owiec wbrew przestrogom rodziny, trochę wycierpiał, ale nie zrealizował się wobec niego żaden czarny scenariusz: nie zabili go Niemcy ani później Rosjanie, sam się zabił spalając ogromne ilości papierosów.

Ze spectrum narracyjnego książki Pawlika wyłania się ambiwalentny obraz reprezentantów Imperium, z jednej strony wcielających uporczywie w życie swą ideę systemową jeszcze długo po „odwilży” październikowej: *A więc jednak byli. Niewidoczni, ale stale obecni, jak krasnoludki (...) Musieliśmy chodzić na zebrania, pochody, akcje, manifestacje...*; z drugiej strony – innych, fascynujących swą rosyjską duszą, mitologiczną egzotyką i barwną psychologią. Jak przede wszystkim wspomniana na początku piękna, autentyczna postać rosyjskiego poety, syna polskich zesłańców, dysydenta, a w latach 90. walczącego o demokrację i sprawiedliwość

redaktora „Literaturnych Nowosti” Edmunda Jodkowskiego, zabitego w 1994 r. zapewne przez polityczną mafię, któremu Pawlik poświęca ostatnie – nostalgiczne – rozdziały swej książki. Cała ona jest zresztą przepełniona swoistą nostalgią, wewnętrznym żalem i bólem duszy kogoś, kto spędził życie – w przeciwieństwie do swojego rosyjskiego przyjaciela z lat 90. – „obok”, czyli zachowując się przyzwoicie, ale i stroniąc od wszelkiego politycznego i społecznego zaangażowania. Nie wsiadając do „tramwaju”, który w symbolicznym wątku książki prowadzi Gomułka i Gierka, ale też nie wyskakując z niego, a tym bardziej nie stając na torach.

Mieczysław Orski

KATECHIZM PO POLSKU

*Katechizm
dla dorosłych
Polska adaptacja
Katechizmu Kościoła
Katolickiego opracowana
na zlecenie i zatwierdzona
przez Komisję Episkopatu
Polski ds. Wychowania
Katolickiego*

Wydawnictwo WAM,
Kraków 1999, ss. 304

Ukazanie się w 1992 r. nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego stało się ważnym wydarzeniem

w życiu Kościoła, oczekiwanym już od zakończenia II Soboru Watykańskiego. Ojciec Święty Jan Paweł II w Konstytucji Apostolskiej „Fidei depositum”, ogłaszającej publikację Katechizmu, pisze do pasterzy Kościoła, by przyjęli go w *duchu jedności i gorliwie się nim posługiwali, pełniąc swoją misję głoszenia wiary i wzywając do życia zgodnego z Ewangelią*. Jednocześnie wskazuje papież, że Katechizm jest autentycznym punktem odniesienia w przekazywaniu nauki katolickiej, ma wspierać dążenia ekumeniczne, a w sposób szczególny ma stać się *zachętą i pomocą do opracowywania nowych katechizmów lokalnych, przystosowanych do różnorodnych środowisk i kultur, a jednocześnie dbających o zachowanie jedności wiary oraz o wierność nauce katolickiej*.

Przynaglenie papieża znalazło szybki oddźwięk w naszym kraju, czego wyrazem jest „Katechizm dla dorosłych”, czyli polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego. O opracowanie takiego katechizmu Komisja Episkopatu Polski poprosiła zespół kierowany przez ks. prof. Jana Charytańskiego SJ, wykładowcę na Papieskim Wydziale Teologicznym sekcja „Bobolanum” w Warszawie, autora wielu prac w zakresie dydaktyki katechetycznej.

„Katechizm dla dorosłych” jest wykładnią treści depozytu wiary Kościoła powszechnego, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji kulturowej naszego kraju. Podejmując główne zagadnienia wiary, wskazuje zarazem na konieczność podjęcia refleksji nad sytuacją Kościoła polskiego w okresie głębokich

przemian społeczno-gospodarczych na przestrzeni ostatnich kilku lat.

Zachowany zostaje układ Katechizmu Kościoła Katolickiego, który dzieli zagadnienia na cztery główne części: wyznanie wiary; liturgia święta, ze szczególnym uwypukleniem sakramentów; zasady chrześcijańskiego życia przedstawione na bazie przykazań oraz modlitwa chrześcijańska.

Pierwsza część stanowi rozważania na temat wyznania wiary. Człowiek, stworzenie Boże, ma wpisane w swą strukturę pragnienie Boga, otwartość na działanie istoty wyższej. Bóg objawia się człowiekowi, przedstawia mu swój zamysł i zbawczy plan, człowiek zaś ze swej strony winien dać odpowiedź Stwórcy. W naszym kraju, naznaczonym znamieniem komunizmu i totalitaryzmu, wiara była prawdziwym darem, pilnie strzeżonym przez Kościół katolicki oraz polskie rodziny niesklonne do uległości wobec materialistycznego światopoglądu. Katechizm podkreśla, że obecnie, w dobie przemian społeczno-gospodarczych, kwestia wiary w Boga nabiera innego zabarwienia. Istnieje niebezpieczeństwo zawężania katolicyzmu jedynie do murów kościoła, natomiast nie wyciąga się wniosków płynących z przynależności do wspólnoty katolickiej. Wielu ludzi, uznających siebie za katolików praktykujących, nie potrafi opowiedzieć o Bogu, którego wyznają, wskazując jedynie na istotę Najwyższą, która z naszą rzeczywistością ma niewiele wspólnego.

Druga część, zatytułowana „Celebracja Misterium Chrześcijańskiego”, jest poświęcona zagadnieniom

liturgii i sakramentów. Zarówno sprawowanie liturgii, jak i uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła traci obecnie na wartości. Wiąże się to ze wzrostem konsumpcyjnego stylu życia, zabieganiem i zagubieniem ludzi w nawale proponowanych treści, a także z brakiem zrozumienia znaków liturgicznych i sakramentalnych, które pojmowane są w sposób magiczny, a w konsekwencji stają się niepotrzebne. Dla wielu ludzi w naszym kraju udział w liturgii ma charakter wyłącznie formalnego obowiązku. Niepokoi fakt oddzielania Eucharystii od codziennego życia oraz zawężanie udziału w liturgii jedynie do indywidualnego przeżywania, co przejawia się w braku poczucia więzi ze wspólnotą oraz obojętnością na potrzeby otaczających ludzi. Dlatego istnieje potrzeba wychowania chrześcijan do głębszego przeżywania liturgii, lepszego rozumienia znaków, większego zaangażowania w przygotowanie czynności liturgicznych oraz bardziej świadomego i częstszego przyjmowania sakramentów, które uświęcają naszą codzienność i otwierają nas na działanie Boga.

Trzecia część podejmuje kwestie moralne związane z naszym konkretnym życiem. Poczynając od zagadnień bardziej indywidualnych, jak wolność i odpowiedzialność, sumienie, szczęście, moralność uczuć, grzech, dochodzimy do kwestii władzy, sprawiedliwości społecznej, dobra wspólnego czy prawa moralnego. Zasady ludzkiego postępowania wyłożono na podstawie przykazań. Należy zauważyć, że zakres spraw związanych z konkretnym

przykazaniem może okazać się o wiele szerszy niż zwykliśmy sądzić. Znajdziemy tu wiele odpowiedzi na nurtujące nas pytania związane z naszą konkretną sytuacją życiową, zarówno w naszej relacji do Boga (pierwsze trzy przykazania) jak i w stosunku do bliźniego (przykazania od czwartego do dziesiątego). Nie jest to wykładnia typu „czyń to, nie czyń tego”, lecz ukazanie przykazań w świetle prawa miłości Boga i bliźniego, gdyż w tym prawie przejawia się pedagogia Boża.

Na szczególną uwagę zasługuje tłumaczenie przykazania siódmego, które nabiera nowego znaczenia w dobie przemian w naszym kraju. Trzeba zastanowić się nad naszym stosunkiem do dóbr tego świata w sytuacji, gdy jedni bardzo szybko się bogacą, a inni coraz bardziej ubożeją. Katechizm wskazuje na konieczność zwrócenia uwagi na niebezpieczeństwo, jakie niesie z sobą bezwzględny kapitalizm, gdzie własny interes przedkłada się nad dobro wspólne. Poszanowanie osób i dóbr oraz integralności stworzeń, jak również sprawiedliwość i solidarność między narodami czy miłość ubogich, stanowią gwarancję życia, w którym nie zysk, lecz miłość Boga i bliźniego staje się wartością najwyższą.

Ostatnia, czwarta część, poświęcona jest modlitwie chrześcijańskiej, która staje się odpowiedzią człowieka na Boże pragnienie. Znajdujemy tu omówienie poszczególnych rodzajów modlitwy, wskazanie dróg i przewodników, form modlitwy, a także trudności związanych z wytrwałym jej praktykowaniem, które

jest trwaniem w miłości. Szczególne miejsce zajmuje modlitwa „Ojcze nasz”, której nauczył nas Jezus. Mimo że jest ona streszczeniem całej Ewangelii, nie zawsze świadomości jesteśmy głębi treści w niej zawartych. Pogłębienie rozumienia tej modlitwy wydaje się konieczne, zwłaszcza że odmawiamy ją codziennie i jesteśmy narażeni na popadnięcie w rutynę, co w konsekwencji prowadzi jedynie do mechanicznego wypowiadania formuлки.

„Katechizm dla dorosłych” to książka bardzo przydatna dla każdego, kto pragnie zapoznać się bliżej z nauką katolicką i pogłębić swoje rozumienie głównych treści wiary. Nie może jej zabraknąć nie tylko we wspólnotach parafialnych, grupach modlitewnych, neokatechumenacie, wspólnotach życia chrześcijańskiego, ale i w każdym chrześcijańskim domu. Lektura „Katechizmu dla dorosłych” może stać się kanwą do przygotowania modlitwy, konferencji, pomaga także w znalezieniu odpowiedzi na pytania, które rodzą się w nas w związku z zaistnieniem w naszym kraju nowej sytuacji kulturowej, gdzie trudno odróżnić dobro od zła, zachować osobowość chrześcijanina czy przyjąć właściwą postawę wobec piętrzących się trudności i narastającego relatywizmu moralnego. Katechizm demaskuje wszelkiego rodzaju fałszywe „naciąganie” nauczania katolickiego do własnych potrzeb, wskazuje na pojawiające się współcześnie zagrożenia wiary przedstawiając jednocześnie – jasno i wyraźnie – pozytywną treść orędzia zbawczego.

Bardzo dokładne, rzeczowe i przystępne opracowanie tematów

jest ogromną zaletą katechizmu. Przejrzysty układ treści, wyraźne oddzielenie poszczególnych części oraz wyróżnienie w ramach najważniejszych prawd, pomaga czytelnikowi w łatwym i samodzielnym posługiwaniu się książką.

Nie pozostaje nic innego, jak zachęcić wszystkich do sięgania po „Katechizm dla dorosłych” i do rozważania zawartych w nim prawd wiary, by Boże orędzie o zbawieniu dotarło do każdego z nas.

Krzysztof Biel SJ

NA MIARĘ SWEGO CZASU

ks. Waldemar Chrostowski
*Dialog
w cieniu Auschwitz*

„Vocatio”, Warszawa 1999,
ss. 271

Kolejna książka ks. Waldemara Chrostowskiego stanowi kontynuację „Rozmów o dialogu” tegoż autora wydanych w 1996 r. (por. „PP” 12/1996, s. 375 nn.). Podobnie jak tamta dotyczy dialogu polsko-żydowskiego i katolicko-judaistycznego w Polsce i jest zbiorem wywiadów, których ks. W. Chrostowski udzielił prasie polskiej i zagranicznej, indagowany (między kwietniem 1996 a majem 1998) przez dziennikarzy jako współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, dyrektor Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego oraz członek Rady Muzeum w Oświęcimiu. Tu

podobieństwa między książkami się kończą, a zaczynają różnice w prezentowanym przez nie obrazie dialogu. Różnice tak wielkie, jak te między dniem a nocą bądź kwitnącym rozwojem a niemal zupełnym upadkiem.

Dialog chrześcijańsko-żydowski, oficjalnie zapoczątkowany w Polsce w 1986 r. powołaniem Podkomisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem, do końca lat 80. konstituował się i prężnie rozwijał. Powstawały odpowiednie formalne gremia, Kościół publikował oficjalne dokumenty, rosła liczba publikacji i relacji (także w świeckich mediach) towarzyszących wystąpieniom Jana Pawła II, poczynawszy od papieskiej wizyty w rzymskiej Synagodze Większej (kwiecień 1986). Do połowy lat 90. – choć nie bez pewnych tarć, chciałoby się powiedzieć naturalnych – w kraju odbywały się spotkania i konferencje, ówczesna ATK organizowała międzynarodowe sympozja nt. „Kościół a Żydzi i judaizm”, żydowscy rabinzi z Ameryki gościnnie wykładali w polskich seminariach duchownych, zaś polscy księża pojawiali się na żydowskiej uczelni w Chicago, w Oświęcimiu powstało Centrum Dialogu i Modlitwy, PRChiŻ przyznawała corocznie tytuł Człowieka Dialogu, ukazywały się setki publikacji religijnych i teologicznych. To tylko niektóre osiągnięcia tamtych lat.

Pierwszą ciemną smugą, która pojawiła się na tym jasnym obrazie, była ciągnąca się latami sprawa siedziby karmelitanek oświęcimskich. Kwestia ta ujawniła rozmaite wizje rzeczywistości w różnych środowiskach, tarcia i animozje,

różnice w oczekiwaniach. Gdy jednak wiosną 1993 r. zakonnice przeniosły się do nowego klasztoru, wydawało się, że problem został szczęśliwie rozwiązany.

Auschwitz jednak rzucał złowrogi cień. *Wszystkie osiągnięcia oraz zahamowania i przeszkody w kontaktach polsko- oraz chrześcijańsko-żydowskich w Polsce pozostają w ścisłym związku z rzeczywistością i symboliką Auschwitz – pisze autor we „Wprowadzeniu”* (s. 29). Wiosną 1996 r. pojawiła się głośna (nie tylko w kraju) „sprawa supermarketu”. W lipcu tego roku Elie Wiesel zażądał usunięcia znaków krzyża z terenu byłego KL Auschwitz i jego sąsiedztwa, twierdząc, iż krzyż w tym miejscu jest „obelgą” dla Żydów. Na początku 1998 r. rozpoczął się konflikt dotyczący tzw. krzyża papieskiego usytuowanego na „żwirowisku” przed budynkiem Starego Teatru... *Stało się jasne, że problemem jest nie tylko dialog Kościoła z Żydami i judaizmem, lecz – może nawet jeszcze bardziej – wewnątrzkatolicki „dialog o dialog”* (s. 29). Środowiska, poglądy i oczekiwania spolaryzowały się ostatecznie, zaś dotychczasowa formuła dialogu wyczerpała się.

Prezentowana książka stanowi szczegółową, „gorącą” dokumentację wydarzeń tamtego okresu, wyżej tylko pobieżnie wymienionych. Z chronologicznie ułożonych rozmów dziennikarzy z autorem wyłania się obraz podobny do innych częściowych opisów rzeczywistości polskiej w drugiej połowie lat 90. Oto jednomyślność i zwartość oporu i walki dekady poprzedniej oraz euforia odzyskanej niezawisłości

i budowania „wspólnego domu” po roku 1989 musiała ustąpić nowym podziałom i zróżnicowaniom, które nareszcie mogły oficjalnie zaistnieć. Niestety – zarówno w dialogu między religiami i narodami, jak też w gospodarce czy administracji państwowej – w procesie tym, przecież naturalnym, coraz wyraźniej widać dominację koniunkturalizmu i prywaty. *Postęp w zbliżeniu Kościoła z Żydami i ich religią – pisze ks. W. Chrostowski – nastąpi tylko wtedy, gdy uczciwy i szczerzy dialog, w którym są wyrażane i szanowane racje i wrażliwość obu stron, będzie prowadzony w prawdzie i pełnym świetle. Bez tego nawiązywane kontakty, zwłaszcza poufne i obliczone na koniunkturalne korzyści, będą dostarczały ciągle nowych powodów do rywalizacji i sporów, być może bardziej zapalnych i brzemiennej w skutki niż te, które dawały o sobie znać przed nawiązaniem dialogu* (s. 32). Wydaje się, że to wyważone podsumowanie można odnieść ogólniej – do polskiego czasu teraźniejszego. Warto też przypomnieć, że ks. W. Chrostowski w lutym 1998 r. ustąpił z PRChiŻ.

Diagnoza społeczna drugiej połowy lat 90. wyłaniająca się z książki wyraźnie wskazuje na chorobę. Ba, wydaje się, że i autor, tkwiąc w oku cyklonu, ulega niekiedy przemożnej rzeczywistości – np. zbyt uporczywe wskazywanie na pewne środowiska prowadzi przeważnie tylko do jałowego odbijania piłeczki. Prognoza jednak nie musi być pesymistyczna, skoro jest program. Przytoczę więc na zakończenie słowa Manfreda Deselaersa (ur. 1955) z Düsseldorfu, księdza katolickiego, który w latach

70. przebywał w Jerozolimie z akcją Znak Pokuty-Służby na rzecz Pokoju, zaś w 1989 r. przybył do Polski z misją dobrej woli i pracuje obecnie w oświęcimskim Centrum Dialogu. W 1998 r. został uhonorowany tytułem Człowieka Dialogu. Półrocznikowi „Maqom” (nr 2/1998, s. 8) udzielił z tej okazji wywiadu pod znanym tytułem „Musimy uczyć się żyć z raną, którą jest dla nas Auschwitz...” Wypowiada w nim m.in. te proste słowa: *Najtrudniejsze jest zawsze to, co się wiąże ze sferą emocjonalną. (...) Niemcy czują się zagrożeni ciągłym przypominaniem ich winy, Żydzi – możliwością zapomnienia lub schrystianizowania pamięci o Auschwitz, Polacy natomiast boją się judaizacji i zeświecczenia tej pamięci i zarzutów współwiny. Auschwitz jest jak otwarta rana... Nie ma recepty na wyleczenie. Potrzebujemy wiele cierpliwości...* (s. 6, 7).

I dalej: *Ważne jest dla mnie przeżywanie współistnienia Auschwitz i normalnego życia. Przypomina mi to, że chodzi tutaj o życie, nie o śmierć.*

Oby właśnie życie było nowym signum temporis.

Maria Magdalena Matusiak

PROSTOWANIE LUDZKICH LOSÓW

Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Drogi powrotu

Wyd. Apostolicum, Zabki 1999,
ss. 360

„Drogi powrotu” to już piąta książka Mirosława Paciuszkiewicza SJ poświęcona problematyce ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych. Tym razem, jak wyjaśnia autor we wstępie, jest to *książka na zamówienie* (s. 5). Powstała na skutek żywego zainteresowania tą tematyką, co sprawiło, że nakłady poprzednich tytułów szybko wyczerpały się. Jak się okazuje, problem ponownych, zawieranych po rozwodzie cywilnym, związków, dotyka w znacznym stopniu także osoby wierzące, katolików. Nowością jest poszerzony adres książki, która dedykowana jest również osobom żyjącym w separacji i rozwiedzionym samotnym. Książka porusza problemy wszystkich, którzy przeżyli dramat rozpadu małżeństwa i szukają swojego miejsca w Kościele. Jej dodatkowym walorem, obok tekstów autorstwa M. Paciuszkiewicza, są świadectwa osób z trzech grup, które tworzą aktualnie duszpasterstwo rozwiedzionych przy parafii św. Andrzeja Boboli w Warszawie.

Swoistą tajemnicą jest odpowiedź na pytanie, jak to się dzieje, że miłość, to co najpiękniejsze i najbardziej naturalne w życiu ludzkim, jest zarazem tak trudne? Dlaczego mężczyzna i kobieta, którzy zdecydowali

się połączyć swoje życia w jedno, dochodzą w pewnym momencie do wniosku, że jedynym wyjściem z zaistniałej skomplikowanej sytuacji małżeńskiej wydaje się rozejście? *Po ośmiu latach nieszczęśliwego związku z dorobkiem dwójki dzieci – pisze Anna – zdecydowałam się, co mam robić. Trzeba zakończyć to małżeństwo, które pędzi ku katastrofie. Dzieci rosną i rozumieją na swój własny sposób wszystko, co się wokół nich dzieje. Ja już nie mogłam patrzeć na swoje i ich nieszczęście. (...) To był już najwyższy czas, żeby jeszcze zachować swoją godność i nie poniżyć dłużej siebie i dzieci* (s. 288). Każdy rozwód czy separacja jest osobistym dramatem, fiaskiem nie zrealizowanej do końca miłości, którą uroczyście ślubowało się drugiej osobie. W tej sytuacji wielu, mimo rozpadu wspólnoty małżeńskiej, decyduje się na dochowanie wierności przysiędze złożonej przed ołtarzem, biorąc na siebie nierzadko cały trud związany z wychowaniem dzieci. Wiara w sens miłości umocnionej przykładem Chrystusa i łaską sakramentalną, pomaga wytrwać i pokonać trudności samotnego życia. *Dzisiaj jestem wdzięczna Panu Bogu za wszystkie doświadczenia. Ich owocem jest trzeźwość mojego męża i moje dojrzewanie w wierze. Jestem wciąż w drodze. Dzień po dniu. I wierzę, że jeszcze wiele mam do odkrycia i bardzo wiele do zyskania* – zwierza się rozwiedziona Barbara (s. 286). Wierność owocuje nierzadko także nowymi relacjami rodzinnymi: *Chcę jeszcze dodać – kończy swoje świadectwo wspomniana Anna – że w międzyczasie unormo-*

wały się relacje dzieci z ojcem. (...) Także moje kontakty z mężem przybrały charakter przyjacielsko-serdeczny. Jest to taki układ rodzinny na odległość, ale z korzyścią dla dzieci. Znają go w jego ojcowskiej roli, czego wcześniej im brakowało (s. 292). Sytuacja rozwiedzionych samotnych czy żyjących w separacji jest mniej skomplikowana od strony kościelnej, z reguły nie mają oni przeszkód w przystępowaniu do sakramentów. Jest ona jednak trudniejsza od strony psychologicznej, społecznej a także często i materialnej. Problem stanowi przebaczenie współmałżonkowi, gotowość do pojednania, samotne wychowywanie dzieci bądź separacja od nich, oraz znalezienie motywacji do dochowania wierności. Dlatego dużą pomocą mogą okazać się grupy wsparcia. Autor opisuje genezę takich grup za granicą, a także pisze o grupie warszawskiej, powstałej w marcu 1999 r. w ramach prowadzonego przez niego duszpasterstwa.

Mimo Chrystusowych słów zobowiązujących do wierności, lęk przed samotnością, niespodziewane uczucie, potrzeba stabilności, okazują się niekiedy silniejsze niż świadomość konsekwencji wynikających z zawarcia kolejnego, już tylko cywilnego związku przez osobę ochrzczoną. Jednak z biegiem lat takie wartości jak wiara, Kościół i sakramenty, zaczynają być postrzegane w innej perspektywie. Bliskość drugiego człowieka, dom, dzieci okazują się nie wystarczające. Zaczyna „czegoś” brakować, rodzi się tęsknota za „czymś więcej”. Paradoksalnie, związek niesakramentalny może zaowocować przebudzeniem religij-

nym. Nie oznacza to oczywiście pochwały dla grzechu, ale świadczy o potęgze Boga, który mocen jest wyprowadzić dobro nawet z sytuacji obiektywnie złej i pisze prosto na krzywych liniach dróg ludzkich. Tę dziwną Bożą pedagogię oddaje tytuł jednego z rozważań: „Błogosławiona wina w różnych odmianach” (s. 35). Znalazienie się w grupie osób z podobnymi problemami, życzliwie nastawieni księży, wszystko to stwarza szansę ponownego odkrycia Boga i chrześcijaństwa: *Wrażenie dostrzegłam przyjazną twarz Kościoła* (s. 229), *Innymi oczami widzę teraz Boga...* (s. 238) – takich i innych słów używają żyjący w związkach niesakramentalnych mówiąc o swoim aktualnym przeżywaniu wiary. Nie zawsze jednak odnalezieniu drogi do Kościoła towarzyszy pełna radość i pokój. Pojawiają się nowe rozterki i dylematy. *Rodzice moi – pisze młoda kobieta – uważają, że powinnam do końca życia być samotną matką (mam dwie córki). Rozważali nawet, czy nie zabrać mi dzieci „bo one nie mogą patrzeć na coś TAKIEGO”. Żadnego mężczyzny, oprócz mojego sakramentalnego męża, nie chcą znać. (...) bardzo cierpię, że nie potrafią zaakceptować mojego postępowania – nie chodzi mi o pochwalenie, ale o jakąś choćby akceptację. Oni się mnie wstydzą, wiem o tym. (...) najważniejsze, że są przedstawiciele Kościoła, którzy utwierdzają nas w przekonaniu, że nie jesteśmy wyklęci, na marginesie* (s. 248).

Podstawowym pytaniem, jakie zadają żyjący w związkach niesakramentalnych, jest pytanie o możliwość przystępowania do spowiedzi

i Komunii świętej. Warunki, których spełnienie otwierałoby drogę do sakramentów sformułował papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej o rodzinie „*Familiaris consortio*” z 1981 r. Autor omawia je w paru miejscach książki. Jednak ich spełnienie nie dla wszystkich wydaje się możliwe. Sprawa staje się szczególnie skomplikowana, gdy jedna strona jest gotowa sprościć wszystkim wymaganiom, a druga nie czuje się jeszcze na siłach. Rodzi się poważny dylemat: sakramenty za cenę zburzenia często kruchego, spokoju rodzinnego? Przecież są dzieci, które mogą na tym ucierpieć? Czy tego chce Bóg? Okazuje się, że nie wszystko w życiu daje się łatwo „wyprostować”. Niemożność przystępowania do sakramentów nie oznacza jednak braku wszelkiej więzi z Bogiem, który nigdy nie wycofuje się z miłości do człowieka. Gdy nie jest możliwa droga „normalna” w dążeniu do Niego, należy szukać innych dróg, zawsze w ramach tego samego Kościoła. Najważniejsze by nie stanąć w miejscu, nie zrezygnować, nie zwątpić. Bóg jest Bogiem rzeczy niemożliwych (por. Łk 1,37) i często, z biegiem lat, to, co kiedyś wydawało się niemożliwe, staje się możliwe dzięki Jego łasce. O tych innych, „poza”, czy „parasakramentalnych” formach życia chrześcijańskiego autor również pisze w swoich rozważaniach.

Książka M. Pacuszkiewiczza ukazuje nie tylko drogi powrotu ludzi do Boga, ale jest także wymownym świadectwem, w jaki sposób człowiek – używając słów Jana Pawła II – staje się *pierwszą*

i podstawową drogą Kościoła („Redemptor hominis” nr 14). Myśl o zainicjowaniu nowego duszpasterstwa, jak wspomina autor w rozdziale zatytułowanym „Trzecie powołanie”, nie zrodziła się przy biurku. Osoby zainteresowane same zgłosiły się do kancelarii parafialnej zachęcane słowami papieża, który w dokumencie „Familiaris consortio” (nr 84) zaapelował do Kościoła o roztoczenie opieki nad rozwiedzionymi. (...) *w tamto wrześniowe popołudnie 1987 roku podjąłem rękawicę rzuconą mi przez parę niesakramentalną* – wspomina autor (s. 17). *Nie przypuszczałem* – kontynuuje – *że już zaczynała się nowa przygoda, której nie brałem pod uwagę w jakimkolwiek swoim planowaniu w ciągu trzydziestu trzech lat kapłaństwa* (s. 11). A po wyjazdowym dniu skupienia, który zorganizował, wyznaje: *Przedziwne były świadectwa tych ludzi. Po ich wysłuchaniu, powtarzałem za Chrystusem: „Nie widziałem tak wielkiej wiary w Izraelu”* (s. 13). (...) *To było niezwykle radosne i zarazem bolesne dla mnie doświadczenie* (s. 13).

„Drogi powrotu” stanowią swoje-go rodzaju przewodnik dla osób, które przeżyły rozpad małżeństwa i pragną odbudować swoją więź z Bogiem i Kościołem. Zawiera on drogowskazy płynące tak z oficjalnych wypowiedzi Kościoła, jak i z osobistych przemyśleń, doświadczeń i poszukiwań autora.

Lektura książki nie przynosi jednak gotowych i łatwych rozwiązań. Zarówno jej autor, jak i współbohaterowie, którzy zamieścili swoje świadectwa, mimo bogatego osobistego doświadczenia, pokazują, że

sami wciąż „są w drodze”, która nie tyle osiągnęła swój kres, ile odśladania się w miarę kroczenia po niej. „Swoisty paradoks” (s. 23), „Inny sposób kochania” (s. 42), „Posłuszeństwo nie wyklucza pytań” (s. 78), to niektóre z tytułów rozważań w pełni oddające ich klimat.

Praca w duszpasterstwie – pisze Maria – *uczy szukania dróg do Pana pomimo istniejącej przeszkody, w sposób, który sama muszę wypracować i odkryć. To stało się nieprawdopodobnie wciągającą przygodą. Wszystko muszę jakoś zrozumieć od środka – na to trzeba czasu* (s. 229-230).

Wojciech Nowak SJ

Z życia Kościoła

Celebracja Wielkiego Jubileuszu Odkupienia w Rzymie

W wigilię Bożego Narodzenia 1999 r. Jan Paweł II otworzył Drzwi Święte w Bazylice św. Piotra w Rzymie, by w ten sposób zainaugurować Wielki Jubileusz Odkupienia Roku 2000. Wówczas papież powiedział, że *przez Chrystusa, jedyną świętą bramę do Ojca, której obrazem są te Drzwi przez nas przekraczane, wchodzimy w nowe tysiąclecie, zakotwiczeni w Jego zbawczym Słowie. Rozpalone zostają na nowo lampy wiary, z radosnym śpiewem w naszych sercach i na naszych ustach. Już bowiem w liście apostołskim „Tertio millenio adveniente” z 10 listopada 1994 r. papież zapowiadając wydarzenie Wielkiego Jubileuszu, pisał m.in., że Drzwi Święte Jubileuszu Roku 2000 powinny być symbolicznie większe niż poprzednio, ponieważ ludzkość, gdy dotrze do tej przełomowej daty, pozostawi za sobą nie tylko kolejny wiek, ale tysiąclecie. Jest zatem rzeczą słuszną, by Kościół przeszedł przez nie z jasną świadomością tego, co przeżył w ciągu ostatnich dziesięciu wieków. Nie może on przekroczyć progu nowego tysiąclecia, nie przynaglając swoich synów do oczyszczenia się przez pokutę z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań.*

Otwarcie Drzwi Świętych w Bazylice św. Piotra

O godzinie 23 w wigilię Bożego Narodzenia ub.r. wyruszyła uroczysta procesja w stronę przedsionka (narteksu) Bazyliki św. Piotra, gdzie Jan Paweł II dokonał otwarcia Drzwi Świętych po prawej stronie narteksu. Najpierw został odczytany fragment z Ewangelii według św. Łukasza, w którym Jezus przypomina słowa proroka Izajasza: *Ogłaszajcie rok łaski od Pana.* Następnie papież modlił się m.in. tymi słowami: *Wejrzyj Dobry Panie na nas, którzy w tę jaśniejącą noc otwieramy uroczyście Drzwi Święte i radośnie rozpoczynamy Rok Wielkiego Jubileuszu, Rok Tobie poświęcony, Rok łaski i prawdziwej wolności, pojednania i pokoju.* W trakcie tej uroczystości wspomniano również o synodach biskupów różnych kontynentów, które odby-

wały się w Rzymie w ciągu ostatnich kilku lat. Ponadto wierni z każdego kontynentu w sposób czynny przyczynili się do uświetnienia uroczystości otwarcia Drzwi Świętych: młode kobiety z Azji i Oceanii udekorowały Drzwi girlandami kwiatów i obsypały aromatycznymi płatkami kwiatów i słodkościami. Po uroczystym podniesieniu Ewangeliarza przez papieża Afrykańczycy zagrali na rogach wykonanych z kości słoniowej. W ten sposób chcieli podkreślić, że słowo „jubileusz” pochodzi od hebrajskiego słowa „róg”. Natomiast Europejczycy i Amerykanie zanieśli procesjonalnie świece aż do ołtarza w Bazylice. Przed rozpoczęciem Pasterki Ojciec Święty, śpiewając, ogłosił rozpoczęcie Roku Świętego.

Drzwi Święte dla Bazyliki św. Piotra ufundowali szwajcarscy katolicy wkrótce po zakończeniu II wojny światowej. Papież Pius XII poświęcił je i otworzył w wigilię Bożego Narodzenia 1949 r., rozpoczynając w ten sposób Rok Święty 1950. Drzwi zostały wykonane przez rzeźbiarza Vito Consortiego. Są ozdobione 16 scenami biblijnymi opowiadającymi o odkupieniu i przebaczeniu ze szczególnym uwzględnieniem ewangelicznych przypowieści o miłosierdziu Bożym. Według teologów i liturgistów Drzwi Święte symbolizują samego Chrystusa, ponieważ *jeśli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony, wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę* (J 10,9). Drzwi Święte przedstawiają również serce człowieka wierzącego, które winno być otwarte na Chrystusa. Tradycja otwierania Drzwi Świętych w Bazylice św. Piotra w Rzymie na rozpoczęcie Roku Jubileuszowego sięga roku 1499, kiedy po raz pierwszy uczynił to na Boże Narodzenie papież Aleksander VI.

Z Chrystusem w trzecie tysiąclecie

Podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra stanowiącej część ceremonii inauguracji Wielkiego Jubileuszu papież modlił się do Chrystusa tymi słowami: *Na progu trzeciego tysiąclecia Kościół pozdrawia Ciebie, Synu Boży, który przyszedłeś na świat, aby zwyciężyć śmierć, a na życie ludzkie rzucić światło przez Ewangelię. Kościół wita Ciebie i razem z Tobą chce wkroczyć w trzecie tysiąclecie. Następnie Ojciec Święty podkreślił, iż jesteśmy świadkami miłości, która łączy wieczność z Historią. To dzisiaj otwiera się czas Wielkiego Jubileuszu, czas nadziei. (...) U stóp Wcielonego składamy radości i troski, łzy i nadzieje. Tylko w Chrystusie nowy człowiek, tajemnica bytu ludzkiego, znajduje prawdziwe światło. W tym kontekście Jan Paweł II prosił, aby Chrystus stał się dla wszystkich ludzi bramą, która wpro-*

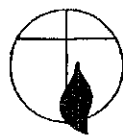
wadza w tajemnicę Ojca. Prosił również, aby *nikt nie był wykluczony z Jego miłosiernego i pełnego Pokoju objęcia*.

W przemówieniu przed błogosławieństwem Urbi et Orbi 25 grudnia ub.r. papież przypomniał, że Chrystus przychodzi, aby podarować nam Ewangelię życia, przez co pośrednio nawiązał do napisanej przez siebie encykliki „*Evangelium vitae*”, w której wskazuje na niepokojące wzrastanie kultury śmierci, na którą lekarstwem jest właśnie Ewangelia życia. Dlatego też Ojciec Święty zaznaczył podczas tegoż przemówienia, że Chrystus, Księżę Pokoju wzywa nas, *byśmy zaniechali nierozumnych konfliktów zbrojnych, byśmy wyrzekli się przemocy i nienawiści, które naznaczyły znamieniem śmierci ludzi, narody i kontynenty*.

Otwarcie Drzwi Świętych w Bazylice św. Jana na Lateranie

W uroczystość Bożego Narodzenia Jan Paweł II otworzył Drzwi Święte w Bazylice św. Jana na Lateranie, tytularnym kościele biskupa Rzymu. Po otwarciu Drzwi papież przewodniczył uroczystym nieszporom. W uroczystości tej wzięło udział wielu mieszkańców Rzymu, a także obecni byli przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich, w tym ormiański patriarcha Konstantynopola. Podczas celebrowania nieszporów Ojciec Święty zwrócił się do wiernych Kościoła Rzymu: *Dziś Pan odwiedza Ciebie, by otworzyć przed Tobą ten rok łaski i miłosierdzia. Wzrastaj w wierze i misyjnym zaangażowaniu: takie jest podstawowe dziedzictwo apostołów Piotra i Pawła. Papież zachęcił też rzymian do okazania religijnego zaangażowania i do dania przykładu żywej wiary podczas kolejnych wielkich spotkań Roku Jubileuszowego: Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Światowego Dnia Młodych oraz Światowego Spotkania Rodzin. Jan Paweł II przypomniał również, że w Bazylice św. Jana na Lateranie została w ogóle zapoczątkowana tradycja lat jubileuszowych: w 1300 r. papież Bonifacy VIII po raz pierwszy otworzył w tej właśnie świątyni Rok Święty, a w 1433 r. papież Marcin V otworzył po raz pierwszy Drzwi Święte.*

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 71,50 zł. Za pierwsze półrocze 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.**