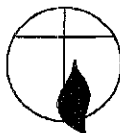


przegląd powszechny

5/945/2000

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 Osajca 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 IV 2000 r.

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

Spis treści

ks. Krzysztof Pawlina

Nowe zasady formacji przyszłych kapłanów 145

Zadaniem wyższych seminariów duchownych, oprócz zapewnienia stosownego wykształcenia, jest stworzenie takich warunków, aby młodzi ludzie przez lata formacji stawali się mężami Bożymi. Aby nie tylko opowiadali o Bogu to, czego się nauczyli, lecz również o Bogu świadczyli.

Józef Baniak

Dlaczego księża w Polsce rezygnują z kapłaństwa? (I) 158

Ksiądz, jak każdy inny człowiek, potrzebuje zrozumienia, pomocy i miłości tylko dla siebie. Jeśli nie otrzyma ich we własnym środowisku duchownym, będzie ich szukał w środowisku świeckim. Tak postąpili właśnie badani księża, co w efekcie zniechęciło ich do pozostawania w kapłaństwie.

Trzeba patrzeć na Chrystusa, a nie na świat 176

Z profesorem Nicholasem Lobkowiczem w imieniu redakcji „Przeglądu Powszechnego” rozmawiają Grzegorz Dobroczyński SJ i Jerzy Wocial.

Christian van Nispen SJ

Współczesność i tradycja w islamie 187

Istotne jest zarówno poznanie zapoczątkowanych w islamie procesów ewolucyjnych oraz ich konsekwencji, jak i wejście z islamem w uczciwy i jasny dialog. My, chrześcijanie, mamy wiele rzeczy cennych, którymi możemy się podzielić, możemy również odkryć drogi realnej współpracy w celu budowania wspólnego społeczeństwa.

Danuta Tum

Wiersze 198

Zofia Zarębianka

**Matka Boska Częstochowska
we współczesnej poezji polskiej**

200

Wszystkim piszącym o Maryi Pannie Jasnogórskiej poetom, zarówno uznanym, jak i nieznanym, grożą te same artystyczne niebezpieczeństwa – patosu, wtórności, powielania zastanych wzorców. Tylko niewielu twórców uniknęło tych niebezpieczeństw. Spośród nich jednym z najbardziej oryginalnych jest ksiądz Jan Twardowski.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Karol Wojtyła o Andrzej Boboli

215

Andrzej Bobola poniósł śmierć męczeńską. Ale przecież zamęczono również wielu innych. I nie stawia się ich obok wielkości rzędu Skargi czy Żółkiewskiego. A tymczasem w sztuce Karola Wojtyły ci dwaj z ogromnym szacunkiem odnoszą się do chłopca przeczuwając, że ma on *wielką w tej ziemi spełnić sprawę*.

Zbigniew Kubacki SJ

Miłość jest pierwsza

224

To nie cierpienie ani śmierć jest źródłem Bożego aktu stwórczego, ale Boża miłość. Można powiedzieć, że Bóg, który w Jezusie Chrystusie odwiecznie kocha każdego człowieka, nie chce być Bogiem bez człowieka.

Stanisław Obirek SJ

Błazen Pana Boga

229

Dziedzictwo i ciężar Shoah trwają. Ciążą one tym, którzy przeżyli i pospieszenie uciekli z miejsca zbrodni, ale ciążą też tym, którzy byli jej milczącymi świadkami.

Magdalena Mielcarek

Wędrowna ewangelizacja

Misje ludowe o. Pedro de Calatayud w XVIII-wiecznej Hiszpanii 233

Przyczyna sławy i źródło skuteczności wędrownych misjonarzy są zagadnieniem intrygującym współczesnego badacza. Dobrym obszarem dla analizy tego zjawiska jest Hiszpania w XVIII w. Przeżywała ona wtedy „złoty wiek” misji ludowych.

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Szaty do nowych świątyń 245

(Ks. Marek Wójcik, „Współczesne ornaty”, Galeria Mariacka Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w Gdańsku, luty – marzec 2000)

Teatr

Joanna Godlewska: Cacko z dziurką 247

(Teatr Narodowy w Warszawie, „Szkola żon” Moliera, reżyseria – Jan Englert, premiera 2 marca 2000)

Film

Katarzyna Bieńkowska: Historia Lyncha 249

(„Prosta historia”, reżyseria – David Lynch)

Książki

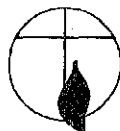
Mieczysław Orski: Powrót do „krainy cudowności” 252

(Andrzej Stasiuk, „Jak zostałem pisarzem /próba autobiografii intelektualnej/)

Jerzy Gaul: Drogi wileńskich Kolumbów 254

(J. Zdzisław Szyłyko, „Okolice przeszłości”)

Z życia Kościoła: Powstaje „Charta Occumenica” dla Europy (Marek Błaza SJ) 257



Sommaire

abbé Krzysztof Pawlina

Principes nouveaux de formation de futurs prêtres 145

La mission des grands séminaires, outre l'instruction appropriée à assurer aux séminaristes, est d'instaurer les conditions de manière à faire devenir au fil des années de formation, des hommes de Dieu. Afin que, non seulement ils disent à propos de Dieu ce qu'ils ont appris, mais aussi qu'ils témoignent de Lui.

Józef Baniak

Purquoi les prêtres en Pologne renoncent-ils au sacerdoce? (I) 158

Comme tout autre être humain, le prêtre a besoin d'être compris, aidé et aimé. Si ce besoin n'est pas satisfait dans son milieu ecclésiastique, il en recherchera la satisfaction dans le milieu laïc. C'est ce qu'ont fait les prêtres étudiés, découragés du sacerdoce.

Il faut regarder le Christ et non le monde 176

Entretien avec le Pr. Nicholas Lobkowicz, recueilli par Grzegorz Dobroczyński et Jerzy Wocial.

Nous n'avons pas l'idée ce que fera Putin, nous ne savons pas ce qui arrivera dans l'ancienne Yougoslavie. En même temps nous observons une grande crise de la foi chrétienne dans toute l'Europe. Nous ignorons si c'est une bénédiction ou une catastrophe.

Christian van Nispen SJ

Le présent et la tradition dans l'islam 187

Ce qui est essentiel c'est aussi bien apprendre à connaître les processus d'évolution qui se sont engagés dans l'islam, que d'entrer en un dialogue loyal et franc avec lui. Nous les chrétiens, nous avons bien des choses précieuses que nous pouvons partager avec les autres; nous pouvons aussi trouver des voies d'une coopération pour l'édification d'une société commune.

*Danuta Tum***Poésies**198

*Zofia Zarebianka***Notre Dame de Częstochowa****dans la poésie polonaise contemporaine**

200

Tous les poètes, reconnus ou inconnus qui chantent la Vierge Noire de Jasna Góra, risquent les mêmes écueils: donner dans le pathos, se faire l'écho des autres, multiplier les poncifs. Seuls quelques rares auteurs on su les éviter. L'un des plus originaux c'est l'abbé Jan Twardowski.

*Mirosław Paciuszkiewicz SJ***Saint André Bobola vu par Karol Wojtyła**

215

Saint André Bobola est mort en martyr, mais il n'était pas seul. Et pourtant, on ne réserve pas aux autres martyrs le plus haut rang dévolu au grand prédicateur de l'époque – Piotr Skarga ou au grand connétable Stanisław Żółkiewski. Or, dans la pièce de Karol Wojtyła, ces deux grands hommes font preuve d'un grand respect pour le jeune homme, *en présentant en lui sa haute vocation*.

*Zbigniew Kubacki SJ***La charité est première**

224

Ce n'est ni la souffrance ni la mort qui est à la source de l'acte divin de la Création, mais bien la Charité divine. On peut dire que Dieu qui, dans Jésus-Christ aime depuis toujours chaque homme, ne veut pas être un Dieu sans l'homme.

*Stanisław Obirek SJ***Le bouffon de Dieu**

229

L'héritage et le poids de la Shoah perdurent. Ils pèsent à ceux qui ont survécu et ont fui promptement le lieu du crime, mais pèsent aussi à ceux qui en étaient les témoins muets.

Magdalena Mielcarek

Évangélisation itinérante

Missions populaires de Pedro de Calatayud

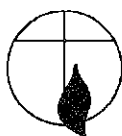
au XVIII^e siècle en Espagne

233

La cause de la notoriété et la source de l'efficacité des missionnaires itinérants sont un problème qui intriguent le chercheur d'aujourd'hui. L'Espagne du XVIII^e siècle offre un champ favorable à l'analyse de ce phénomène. C'était l'„âge d'or" des missions populaires.

Comptes rendus

245



ks. Krzysztof Pawlina

Nowe zasady formacji przyszłych kapłanów

Wprowadzenie

Wyższe uczelnie mają właściwy sobie charakter, program studiów, status i reguły życia. Wszystko to ma na celu rozwój młodego człowieka i zapewnienie mu możliwości zdobycia stosownej wiedzy w wybranym przez niego kierunku.

Podobnie dzieje się i w wyższych seminariach duchownych. Ale niezupełnie tak samo.

Do seminarium przychodzą młodzi ludzie, którzy nie tylko mają zdobyć kompetentną wiedzę, potrzebną w posłudze duszpasterskiej. Przychodzą do seminarium ludzie, których powołuje Pan Jezus, aby pełnili Jego zbawcze dzieło. I tu nie wystarczy posiadać tylko wiedzę. Zadaniem więc wyższych seminariów duchownych, oprócz zapewnienia stosownego wykształcenia, jest stworzenie takich warunków, aby ci młodzi ludzie przez lata formacji stawali się mężami Bożymi. Aby nie tylko opowiadali o Bogu to, czego się nauczyli, ale również o Bogu świadczyli. Wyższe seminarium duchowne jest wyższą uczelnią, ale uczelnią specyficzną, bo studiowanie odbywa się przy biurku, w salach wykładowych i na klęczkach.

Wyższe seminarium jako uczelnia ma swoje zasady życia i właściwy sobie program studiów. Przez wiele lat przygotowywano reformę studium w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Prace te dobiegły końca i zaowocowały nowym programem formacji przyszłych kapłanów.

Odpowiedź na pytanie, jak należy formować przyszłych kapłanów w zmieniających się warunkach, będzie przedmiotem niniejszych rozważań.

Geneza powstania zasad formacji kapłańskiej

26 sierpnia 1999 r., w uroczystość Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej, Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego zatwierdziła nowy program formacji polskich kapłanów. W 1996 r. nowe „Ratio studiorum” otrzymała Hiszpania, w 1998 – Francja, w 1999 – Szwecja.

Nowe „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” ma swoją historię. Nie jest ono też pierwszym dokumentem po II Soborze Watykańskim, ustalającym w Polsce sposób przygotowania kandydatów do kapłaństwa.

Dekret II Soboru Watykańskiego o formacji kapłańskiej „Optatum totius” podał ogólne zasady formacji kapłańskiej i zlecił poszczególnym Konferencjom Episkopatów opracowanie konkretnych zasad dla ich krajów. Sprawa nie była łatwa. Wiele krajów napotkało wiele problemów przy tworzeniu systemu edukacji i formacji w wyższych seminariach duchownych. Oczekiwało konkretniejszych wskazań ze strony Stolicy Apostolskiej. Dlatego też Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego podała w 1977 r. „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”, które miało posłużyć jako model, a zarazem wskazanie do opracowania zasad formacji w poszczególnych krajach.

W Polsce, po II Soborze Watykańskim, pierwsze „Ratio studiorum” dla wyższych seminariów duchownych zostało opracowane w 1970 r. Ono to służyło przez sześć lat jako system formacyjno-edukacyjny w wyższych seminariach duchownych. Po ukazaniu się „Ratio institutionis sacerdotalis” w 1977 r., Konferencja Episkopatu Polski, uzupełniając i aktualizując „Ratio studiorum”, przedstawiła dokument do zatwierdzenia Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego. Stało się to 10 listopada 1977 r.¹

Gdy w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, ogłoszonym 25 stycznia 1984 r., rozdział obejmujący wychowanie i dyscyplinę

¹R. Jaworski, *Problemy metodyki nauczania w seminariach duchownych w perspektywie nowego „Ratio Studiorum”*, „Ateneum Kapłańskie” 537-538(1998)131, s. 242-244.

linę w seminariach oraz formację kapłańską otrzymał nowy układ, nastąpiła potrzeba nowelizacji zasad formacji kapłańskiej. Dlatego też Kościół otrzymał w 1985 r. nowe, a raczej uzupełnione „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”.

Przełom lat 1989–1990 przyniósł Polsce wielkie zmiany społeczne, polityczne i kulturowe. Miały one duże znaczenie dla życia Kościoła i posługiwania duszpasterzy. W tym kontekście zrodziła się pilna potrzeba zrewidowania dotychczasowych form kształcenia duchownych. Ponieważ na 1990 r. zapowiedziany został Synod Biskupów, który miał być poświęcony formacji kapłańskiej, zaniechano prac nad nowym projektem formacji w polskich seminariach.

W 1992 r. ukazał się posynodalny dokument – adhortacja „Pastores dabo vobis”. Stał się on podstawą do prac nad nowym dokumentem regulującym formację księży w Polsce. Ale nie była to jedyna inspiracja do pracy. W roku akademickim 1991/1992 w polskich seminariach duchownych miała miejsce wizytacja apostolska. Jej owocem były wskazania przekazane rektorom wyższych seminariów duchownych na specjalnej konferencji zorganizowanej w Częstochowie 2 kwietnia 1993 r. Obecny na tym spotkaniu prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego kardynał Pio Laghi wystąpił z wyraźnym wskazaniem dotyczącym reformy „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”².

Trwające już wtedy prace pozwoliły na opracowanie w krótkim czasie projektu nowego dokumentu. Projekt ten, przedyskutowany i poprawiony, otrzymał wreszcie wersję ostateczną. Po kilku latach pracy Konferencji Rektorów i powołanego do tego specjalnego zespołu, Kościół w Polsce otrzymał u progu trzeciego tysiąclecia nowy dokument kształcenia i formacji duchownych.

Struktura nowego „Ratio institutionis pro Polonia”

Nowe zasady formacji kapłańskiej w Polsce składają się z dwóch uzupełniających i przenikających się części. Pierwszą

²Tamże.

stanowi „Ratio institutionis sacerdotalis”, drugą zaś „Ratio studiorum”.

„Ratio institutionis”, zbudowane z ośmiu rozdziałów, daje integralną wizję formacji kapłanów. Rozpoczyna od powołań, a kończy na sposobach formacji osób odpowiedzialnych za seminaria duchowne.

Rozdział pierwszy zatytułowany „Powołania kapłańskie w Polsce” omawia duszpasterstwo powołaniowe w Kościele. Na bazie analizy zmieniającej się sytuacji społeczno-kulturowej w Polsce, dokument przypomina potrzebę rozwijania i aktualizowania działań na rzecz powołań. Zgodnie z dokumentem, fundamentem wszelkich działań duszpasterskich jest modlitwa: *Kościół, modląc się o powołania, składa pokorne wyznanie wiary, że są one darem Boga i że są niezbędne dla jego życia i misji* (RI, 18). W modlitwę o powołania winny włączyć się nie tylko pojedyncze osoby, ale i całe wspólnoty kościelne.

W rozdziale drugim, „Towarzyszenie powołaniu”, zostało ponownie przypomniane, że za powołania odpowiedzialny jest cały Kościół. Dokument podkreśla, że powołanie może obumrzeć, jeśli nie trafi na podatny grunt. Dlatego trzeba nie tylko budzić powołania, ale i pomagać w dojrzewaniu. Temu procesowi winna pomagać cała wspólnota kościelna.

Na pierwszym miejscu odpowiedzialność za powołania spoczywa na biskupie diecezjalnym. Szczególną odpowiedzialność za narodziny i dojrzewanie powołań kapłańskich ma również rodzina chrześcijańska. Troska o powołania kapłańskie powinna stać się udziałem wszystkich kapłanów oraz świeckich chrześcijan.

Dokument obarcza szczególną odpowiedzialnością za krzewienie powołań katechetów, nauczycieli, wychowawców, animatorów duszpasterstwa młodzieży, członków kościelnych grup, ruchów i stowarzyszeń młodzieżowych, a także alumnów wyższych i niższych seminariów duchownych.

Odpowiedzi na pytanie, kim jest kapłan, zawiera rozdział trzeci – „Tożsamość kapłańska”. W nim znajduje się wyjaśnienie natury i misji kapłana. Ostatecznie, tożsamość kapłańska ma swoje źródło w życiu Trójcy Przenajświętszej. Tożsamość kapłańska wyraża się jednak w sakramentalnym i ontologicznym

uczestnictwie w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Kapłaństwo służebne pochodzi od Chrystusa i stanowi kontynuację kapłaństwa Jego samego, Jedynego i Najwyższego Kapłana. Przez namaszczenie w sakramencie kapłaństwa Duch Święty upodabnia kapłana do Jezusa Chrystusa.

Z więzi łączącej kapłana z Chrystusem wynika relacja kapłana do Kościoła. Kapłan, reprezentując Chrystusa, pełni swój urząd nie tylko w Kościele, lecz również wobec Kościoła. Celem życia i działania kapłana jest głoszenie Ewangelii światu i budowanie Kościoła w imieniu i w zastępstwie Chrystusa – Głowy i Pasterza.

W pełnieniu tego rodzaju zadań niezastąpiona jest rola wyższych seminariów duchownych. Rozdział czwarty, zatytułowany „Wyższe Seminarium Duchowne”, określa seminarium jako *podstawowe doświadczenie życia Kościoła; kontynuację wspólnoty Apostołów zgromadzonych wokół Jezusa; wspólnotę wychowawczą w drodze, umożliwiając alumnom przeżycie doświadczenia formacji, jaką Chrystus dał Dwunastu; wspólnotę, która jest tak zespolona głęboką przyjaźnią i miłością, że można ją uznać za prawdziwą, szczęśliwą rodzinę; wspólnotę prawdziwie kościelną, żyjącą duchem wspólnoty Dwunastu uczniów Chrystusa* (por. PDV nr 60).

Seminarium powinno być dla każdego, kto zmierza do kapłaństwa, przede wszystkim uprzywilejowanym miejscem spotkania z Jezusem i ciągłego w nim przebywania. Aby móc stworzyć tego rodzaju warunki do formacji przyszłych kapłanów, potrzebna jest określona struktura, której omówienie znajduje się w rozdziale piątym – „Struktura seminarium duchownego”.

Odpowiedzialny za seminarium jest biskup diecezji. On to określa wszystko, co jest konieczne lub wskazane do należytego kierownictwa i rozwoju seminarium.

Wspólnota wychowawcza seminarium jest skupiona wokół osób odpowiedzialnych za formację: rektora, wicerektora, prefektów, ojca duchownego, dyrektora ekonomicznego i wykładowców.

Całościowy program formacji seminaryjnej zawiera rozdział szósty – „Rodzaje i zasady formacji seminaryjnej”.

Fundamentem formacji przyszłego kapłana jest jego formacja jako człowieka. Kapłan powinien reprezentować osobowość

zrównoważoną, silną, wolną i zdolną dźwigać ciężary duszpasterskiej odpowiedzialności. W celu ukształtowania takiej osobowości należy zwrócić uwagę na formację do dojrzałości uczuciowej, kształtowanie dojrzałej wolności oraz sumienia moralnego.

Formacja ludzka znajduje dopełnienie w formacji duchowej. Chodzi w niej o umacnianie więzi z Jezusem Chrystusem, do którego kapłan upodabnia się przez święcenia. Aby to umożliwić, formacja seminaryjna oferuje środki uświęcone i wypróbowane wielowiekową tradycją. Ponadto zaleca się, aby kandydatów do kapłaństwa wprowadzić w zrozumienie i realizację rad ewangelicznych: posłuszeństwa, czystości w celibacie i ubóstwa.

Integralną część formacji stanowi formacja intelektualna. Ona to ma zagwarantować seminarzystom poznanie w sposób organiczny wszystkich prawd wiary chrześcijańskiej.

Celem całej formacji kapłańskiej jest formacja pastoralna. Ma ona ukształtować pasterzy ludu Bożego. Dlatego z refleksją teologiczną powinny iść w parze różne praktyki duszpasterskie alumnów.

Ostatnie dwa rozdziały dokumentu poświęcone są formacji stałej kapłanów oraz formacji formatorów.

Po zakończeniu seminarium, księża nadal mają obowiązek troszczyć się o swoje powołanie. Zaś księża zajmujący się formacją seminaryjną są zobowiązani do doskonalenia pedagogicznego, duchowego i ludzkiego.

Drugą część „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” stanowi „Ratio studiorum”. Zawiera ono ogólne założenia studiów filozoficzno-teologicznych, ich strukturę formalną oraz program dydaktyczny. „Ratio”, podając wykaz wszystkich przedmiotów, określa jednocześnie podstawowe zagadnienia, które należy poruszyć w wykładach oraz obowiązującą liczbę godzin wykładowych³.

³ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 31-134; R. Selejda, „Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia” – nowym programem formacji polskich kapłanów, „Niedziela”, 208(1999)43, s. 14-15.

„Nowości” w formacji przyszłych kapłanów

Po co w ogóle reforma w seminariach i w jakich kierunkach ma ona pójść?

Zmiany w formacji seminaryjnej są odpowiedzią na *signum temporis*. Wyzwanie czasu ma dwa oblicza. Pierwsze dotyczy tych, którym będzie głoszona Ewangelia. Drugie, odnosi się do kandydatów przychodzących do seminarium.

Adresatem działań duszpasterskich jest dziś człowiek postmodernizmu. Bywa często, że człowiek współczesny, uważając, że zna chrześcijaństwo, przestaje się nim jednak interesować. Trudno mu zatrzymać się w ciszy, trwać w refleksji i otworzyć się na tajemnicę. Relatywizuje prawdę, a często nawet kłamie. Przeżywa swoistą schizofrenię z powodu separacji życia publicznego i prywatnego. Do pracy wśród ludzi o takiej mentalności potrzeba księży odpowiednio przygotowanych intelektualnie nie tylko od strony treściowej, ale także metodycznej.

Istnieje więc potrzeba adekwatnego przygotowania kapłanów do konfrontacji z problemami współczesnej cywilizacji. *Signum temporis* to także młody człowiek wstępujący do seminarium. Kandydaci wstępujący do seminarium są niejednokrotnie słabo przygotowani od strony kulturowej, intelektualnej i religijnej. Przynoszą oni ze sobą całe dziedzictwo współczesnej kultury: tęsknotę za absolutną wolnością, zbuntowanie, chaos w świecie wartości, nieuregulowaną emocjonalność, wewnętrzny niepokój. Pochodzą niejednokrotnie z rodzin rozbitych, rodzin alkoholików, samotnych matek. Choć są młodzi, są już niekiedy głęboko zranieni. Mają też inne doświadczenia Kościoła niż kandydaci przychodzący do seminarium przed laty. Wielu z nich ma doświadczenie kontaktu z różnymi grupami i ruchami religijnymi. Jest to nowe pokolenie. Nie znaczy, że gorsze, ale na pewno inne⁴.

Dlatego w procesie formacyjnym potrzeba zmian uwzględniających kondycję młodego pokolenia i oczekiwania wiernych.

Co więc jest tym *novum* w formacji przyszłych pokoleń?

⁴R. Jaworski, *Problemy metodyki nauczania...*, dz. cyt., s. 246-248.

Studia w wyższych seminariach duchownych trwają sześć lat. Od wielu lat trwała dyskusja, czy nie należałoby studiów seminaryjnych wydłużyć. Myślano o roku wstępnym przed rozpoczęciem seminarium. Miałoby to na celu wyrównanie poziomu intelektualnego kandydatów oraz przygotowanie do studiów filozoficznych i teologicznych. Troska ta znalazła swoje miejsce w nowym „Ratio institutionis pro Polonia”.

W celu zaradzenia wspomnianym trudnościom zalecono wprowadzenie okresu propedeutycznego. Czas trwania tego okresu zależy od tego, jacy są to kandydaci i co sobą reprezentują. Po rozeznaniu biskup diecezji wraz z wychowawcami określa, czy ma on trwać jeden rok, czy dwa miesiące. Może też postanowić, że na pierwszym roku studiów będą dodatkowe zajęcia wprowadzające i uzupełniające. W praktyce proponuje się organizowanie kursów wstępnych oraz wprowadzenie określonych zajęć na roku pierwszym studiów teologicznych. „Ratio” nazywa tego rodzaju zajęcia *wprowadzeniem w chrześcijaństwo*. Uwzględnia ono cztery zagadnienia: wprowadzenie w prawdę wiary, w celebrację misterium chrześcijańskiego, w chrześcijańskie życie moralne oraz w modlitwę.

Zajęcia tego typu mają na celu pomoc w zrozumieniu znaczenia wiary, w pogłębieniu życia modlitewnego, w rozpoznaniu powołania i w doświadczeniu bogactwa Kościoła⁵.

Główne zmiany dotyczą jednak sposobu i metody studiów.

Celem nauczania teologii systematycznej jest to, aby przyszły ksiądz przyswoił sobie całość nauki Kościoła w zakresie wiary i obyczajów. W nauczaniu nie chodzi tylko o zdobycie i przechowywanie wiedzy otrzymanej w przeszłości, ale o wykształcenie umiejętności rozwijania jej w przyszłości. Inspiracja do permanentnej refleksji wydaje się najważniejszym celem programu formacji intelektualnej. Przez wiele lat najbardziej rozpowszechnioną formą nauczania były wykłady. Choć spełniają one kluczową rolę w formacji intelektualnej, usiłuje się dzisiaj zastosować inne metody mające na celu przełamanie bierności

⁵ T. Węclawski, *Wprowadzenie chrześcijańskie dla kleryków. Uwagi dydaktyczno-metodyczne*, „Ateneum Kapłańskie”, dz. cyt., s. 264-268.

studenta. W miejsce nauczania tradycyjnego, charakteryzującego się przekazywaniem wiadomości encyklopedycznych do opanowania pamięciowego, zamierza się wprowadzić formy aktywizacji poznawczej studentów. Mają one na celu przygotowanie studentów do samodzielnego poznawania faktów, zdobywania umiejętności, rozwiązywania problemów i praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy.

Tego rodzaju studiom mają pomóc przede wszystkim ćwiczenia. Podstawowa wartość ćwiczeń polega na tym, że, w przeciwieństwie do wykładu, stwarzają one warunki bieżącej kontroli stopnia przyswojenia materiału wykładowego. Zasadniczo w trakcie ćwiczeń nie podaje się całkiem nowych wiadomości, lecz dąży do ich pogłębienia, wyrobienia umiejętności posługiwania się treściami pokrewnymi, do wskazania zastosowań praktycznych i powiązań z innymi dziedzinami wiedzy⁶.

Wśród wielu zadań, jakie ćwiczenia mają spełnić, wymienia się trzy.

Pierwsze to weryfikacja recepcji wykładu. Drugie zadanie to pogłębienie wykładu przez lekturę, a przez to wdrażanie do metodycznego i twórczego korzystania z literatury przedmiotu. Trzecie zadanie ćwiczeń dotyczy stworzenia możliwości praktycznego wykorzystania nabytych wiadomości. W teologii systematycznej dotyczy to przede wszystkim wyrobienia umiejętności prezencji treści wiary, dyskusji, odpierania zarzutów kierowanych przeciwko rozmaitym punktom nauki chrześcijańskiej oraz wykorzystania zdobytej wiedzy w katechezie i homiliach.

Ćwiczenia mogą odgrywać ważną rolę w formacji intelektualnej, duszpasterskiej, a nawet duchowej. Ćwiczenia kształtują umiejętność dyskusowania, bezstronnej i wnikliwej analizy poglądów innych niż własne, poddawania własnych poglądów krytyce i zwracania uwagi bardziej na to, co się mówi, niż na to, kto i jak mówi. Nade wszystko ćwiczenia pomagają w kształtowaniu twórczej postawy intelektualnej. Ze względu na

⁶H. Seweryniak, *Dydaktyka teologii systematycznej w seminarium duchownym*, „Collectanea Theologica”, 68(1998)4, s. 89-91.

wdrożeniowy i pogłębiający charakter ćwiczeń powinny one być prowadzone w niewielkich grupach⁷.

Innym sposobem uaktywnienia studentów są konwersatoria. Ta forma dydaktyczna polega na analizowaniu problemów naukowych i dyskutowaniu ich w małych grupach pod kierunkiem profesora.

Niemale znaczenie w trybie studiów w wyższych seminariach duchownych będą miały wykłady fakultatywne. Klerycy będą mogli wybrać z zaprezentowanych im wykładów te, które uważają za przydatne czy interesujące. Podobnie ma się sprawa z wykładami monograficznymi. Ich wybór należy do studentów w porozumieniu z profesorem, u którego pisze się pracę naukową⁸.

Tego rodzaju zajęcia dydaktyczne stawiają przed zarządem seminarium wymóg przemyślenia nie tylko reformy studiów, ale w ogóle zmiany prowadzenia formacji w seminarium.

Uwzględniając zmieniające się warunki, w których Kościół realizuje swoją misję, „Ratio institutionis pro Polonia” ostatni rok studiów widzi jako rok pastoralny. Chodzi o to, aby po pięciu latach studiów filozoficzno-teologicznych nauczyć studentów używania zdobytej wiedzy do przekazywania prawd objawionych w sposób zrozumiały dla wiernych. Na szóstym roku studiów potrzeba takich warsztatów teologiczno-pastoralnych, które pomogą studentom przełożyć język teologiczny na język egzystencjalny.

Szósty, a więc ostatni, rok w seminarium ma na celu robienie pewnej syntezy i uczenie się umiejętności posługi w konkretnej rzeczywistości oraz rozwiązywania problemów, z którymi za kilka miesięcy do młodych kapłanów przyjdą ludzie.

„Ratio” przewiduje w całym cyklu formacyjnym określone praktyki pastoralne, ale pomimo to ostatni rok specjalnie jest temu poświęcony.

„Ratio studiorum” stawia na odpowiedzialność studentów. Dojrzewanie do odpowiedzialności wymaga zaufania i dania możliwości wyborów.

⁷H. Seweryniak, *Dydaktyka teologii...*, dz. cyt., s. 94-98.

⁸Tamże.

W tego rodzaju formacji wychowawca jest postrzegany jako ten, kto asystuje młodemu człowiekowi w procesie dojrzewania. Profesor ma pełnić rolę mistrza. Mistrz to ten, kto nie tylko ma wiedzę przedmiotową i kompetencje zawodowe, ale także świadczy o tym, co mówi. Jest otwarty i ciągle poszukujący, chętnie podejmuje kontakt ze studentem i wraz z nim uczy się stosować zdobytą wiedzę w rozmaitych sytuacjach, które niesie życie⁹.

Normalnie wraz z zakończeniem studiów seminaryjnych kończy się pewien etap i rozpoczyna nowy, jakim jest posługa kapłaństwa. Ogólnie rzecz biorąc, formacja seminaryjna była nastawiona na przygotowanie do kapłaństwa. Choć główne założenie nie podlega zmianie, nowe „Ratio” ustawia formację seminaryjną w perspektywie formacji stałej.

Formacja seminaryjna jest pojmowana integralnie z formacją permanentną. Formacja permanentna nie jest etapem oderwanym od seminaryjnej, lecz ma być kontynuacją tego, co zapoczątkowało się w seminarium. Formacja permanentna została ukazana jako szczyt, który ustawia i ożywia cały proces formacyjny w seminarium. Jest ona pewnego rodzaju novum, które należy uwzględnić w procesie dydaktycznym i wychowawczym w seminariach¹⁰.

Szanse i zagrożenia

Jedną z trudniejszych spraw, jakie wiążą się z wprowadzeniem „Ratio studiorum”, jest określenie tematów wchodzących w skład danej dyscypliny, ich uszeregowanie, korelacja z innymi dyscyplinami oraz usunięcie powtórzeń. „Ratio” zmniejszyło liczbę godzin w niektórych dziedzinach teologicznych na korzyść ćwiczeń, konwersacji, monografów. Budzi to wątpliwość i obawy, czy uda się wyłożyć w ciągu roku wszystko to, co

⁹ Tamże, s. 84-86.

¹⁰ V. Gambio, *La formazione permanente del sacerdotale nell'esertazione a pastorale „Pastores dabo vobis” w: Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la „Pastores dabo vobis”, Torino 1993, s. 359-387.*

wykładano do tej pory. Jest to istotne pytanie o integralność doktryny wiary przekazywanej w toku studiów seminaryjnych.

Odpowiedź na to pytanie należy jednak ostatecznie do profesorów. Nowe „Ratio” podaje miejsce poszczególnych kwestii teologicznych w wykładach kursorycznych. Istnieje więc potrzeba przeorganizowania traktatów i zagadnień tak, aby móc przedłożyć studentom to, co należy do danego przedmiotu. Co więcej, trzeba niekiedy podzielić dotychczas wykładany materiał na zagadnienia wykładane, materiał przerabiany podczas ćwiczeń czy wreszcie zagadnienia opracowywane samodzielnie przez studentów. Wszystko to wymaga ścisłej współpracy wykładowców z tymi, którzy będą prowadzić ćwiczenia.

Novum, jakim są ćwiczenia, nastrocza trochę problemów i lęków o to, jak je prowadzić. Wydaje się, że nie wszyscy, którzy są dobrymi wykładowcami, będą potrafili poradzić sobie z nową sprawą w dydaktyce seminaryjnej, jaką są ćwiczenia. Niech więc robią to, co potrafią, a do prowadzenia ćwiczeń potrzeba nowej kadry, która sama będąc na studiach poznała mechanizm ich prowadzenia.

Poszerzenie kadry profesorskiej o tyle też jest konieczne, że ćwiczenia powinny być realizowane w małych grupach. Dlatego nasi pracownicy naukowci mogą stanąć przy prowadzących dane przedmioty jako asystenci.

Nowe „Ratio” zlikwidowało niektóre przedmioty bądź uczyniło je fakultatywnymi. Wśród profesorów istnieje obawa o zubożenie formacji do kapłaństwa o aspekty kulturowe i humanistyczne. Nakłada to na kadrę seminaryjną odpowiedzialność za dobór wykładów fakultatywnych i organizowanie różnego rodzaju spotkań, celem poszerzenia horyzontów myślowych i budzenia zainteresowań.

Wydaje się, że najsilniejszą stroną „Ratio institutionis pro Polonia” jest formacja intelektualna. Podany został konkretny program nauczania na poszczególnych latach. Został też podany sposób realizacji tego programu.

Podobnie ma się sprawa z formacją pastoralną. Gorzej przedstawia się sprawa formacji duchowej i ludzkiej. Co prawda „Ratio” podaje ogólną wizję tej formacji, ale brakuje w niej środków i metod realizacji. Dla przykładu – dużo uwagi po-

święca się wychowaniu do wolności. Ale jak to czynić? Jak godzić wolność z dyscypliną w seminariach? Dużo uwagi zwraca się na formację ludzką, ale jak ją prowadzić?

Nie ma żadnego integralnego programu wychowawczego. Jest to zapewne mankament i szansa. Zmusza to wychowawców poszczególnych seminariów do wypracowania autorskich programów wychowawczych dla konkretnych kandydatów.

Choć wiele rzeczy jest wspólnych, to jednak każde seminarium ma swoją specyfikę, określoną ze względu na region, tradycję czy też różnicę w mentalności. Uwzględniając konkretne potrzeby, możliwości studentów i mając nowe „Ratio”, należy nie tylko wprowadzić „Ratio studiorum”, ale i zreformować cały proces wychowawczy. Tylko integralna koncepcja może przyczynić się do uformowania odpowiedzialnych i świętych kapłanów.

Zakończenie

Wprowadzając nowy program formacyjny należy mieć świadomość, że to sam Bóg jest pierwszym Formatorem. Jeżeli zaś zostają podjęte zmiany dotychczasowego modelu formacji, to dzieje się tak tylko dlatego, że Kościół nas do tego zobowiązuje. I na to polecenie Kościoła odpowiedzialni za formację seminarną odpowiadają – tak. Wiadomo, że ten program formacyjny nie może być narzucony. On ma być własnością wszystkich odpowiedzialnych za formację przyszłych kapłanów. Przekonanie o słuszności tego, co się robi, daje gwarancję właściwego przebiegu formacji. W innym przypadku formacja będzie bardziej szkodzić niż pomagać w rozwoju i kształtowaniu przyszłych kapłanów. Dlatego wzajemna otwartość na uwagi, wskazania, rady w realizacji nowych zasad formacji kapłańskiej w Polsce wydaje się jak najbardziej wskazana.

KS. KRZYSZTOF PAWLINA, ur. 1959, dr hab., specjalista w zakresie teologii pastoralnej, rektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie. autor m.in. „Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 r.” (1996), „Polska młodzież przełomu wieków” (1999) oraz książek i artykułów na temat duszpasterstwa młodzieży. Mieszka w Warszawie.

Józef Baniak

Dlaczego księża w Polsce rezygnują z kapłaństwa? (I)

Wstęp

Problem prezentowany w tym artykule jest złożony i uwarunkowany wieloma czynnikami. Wprawdzie sedno problemu stanowi rezygnacja z kapłaństwa, jednakże odpowiedź na pytanie o powody tej rezygnacji wymaga wyjaśnienia istoty powołania kapłańskiego i istoty kapłaństwa hierarchicznego. W obu tych kwestiach dotykamy specyficznych predyspozycji mężczyzny do kapłaństwa, specyfiki samego zawodu kapłańskiego, jak również powodów odchodzenia niektórych księży z kapłaństwa i ich powrotu do życia świeckiego. Aby zrozumieć powody i motywy rezygnacji z kapłaństwa, trzeba uważnie prześledzić osobistą drogę „byłych” księży do kapłaństwa.

U podstaw mojej analizy leżą długoletnie badania socjologiczne wśród określonej grupy księży, którzy porzucili kapłaństwo i powrócili do życia świeckiego żeniąc się i zakładając rodziny. Badania te przeprowadziłem po raz pierwszy w Polsce, nie dysponując żadnymi wzorcami metodologicznymi ani podstawami teoretycznymi. Badania przeprowadziłem z pomocą wieloprognozywnego kwestionariusza ankiety i metod dostępnych socjologii, w tym metody sondażu diagnostycznego. Kwestionariusz zawierał pytania obejmujące całe życie księdza – od okresu przedseminaryjnego, przez formację kapłańską w seminarium duchownym i życie kapłańskie w parafii lub we wspólnocie zakonnej, a kończąc na motywach odejścia ze stanu duchownego i powrotu do stanu laickiego. Badania te mają charakter ogólnopolski i zostały zrealizowane w dwóch różnych terminach – w latach 1986–1989 i 1991–1994, o czym zadecydowały różne czynniki, w tym trudność dotarcia do respondentów i specyfika badanego zjawiska. Nawiązałem wtedy kontakt

z 319 „byłymi” księżmi diecezjalnymi i zakonnymi: w pierwszym terminie z 215 i w drugim ze 104. W badaniach wzięło udział 287 księży, czyli 89,9% próby kontaktowej, a pozostali (32 osoby = 10,1%) nie zechcieli w nich z wielu różnych powodów uczestniczyć. Wśród badanych było 187 kapłanów diecezjalnych (62,0%) i 100 kapłanów zakonnych (38,0%). Wszyscy oni pracowali w 15 diecezjach (według dawnego podziału) i w 18 zakonach. Różnili się wiekiem, stażem kapłaństwa, poziomem i typem wykształcenia świeckiego, funkcją sprawowaną w parafii i w zakonie, poziomem zaangażowania religijnego, pochodzeniem społecznym i środowiskowym. Te cechy miały bezpośredni związek z ich życiem kapłańskim i z odejściem ze stanu duchownego.

Dlaczego owi księża zrezygnowali z kapłaństwa, które wcześniej sami wybrali i byli w nim przez wiele lat pełniąc w Kościele różnorodne zadania i funkcje – w parafiach lub we wspólnotach zakonnych? Jakie są zasadnicze powody i przyczyny lub uwarunkowania tej ich rezygnacji? Czy przyczyną jest brak powołania kapłańskiego lub zmiana w osobistej hierarchii wartości, czy też może celibat? Jaką potrzebę zaspokajało i jaką wartością było dla nich kapłaństwo i związane z nim zadania? Czy rezygnacja z kapłaństwa służebnego oznacza w każdym przypadku „wymazanie” ze świadomości księdza swoistej „charyzmy” kapłaństwa, które – w ujęciu teologicznym – stanowi istotę kapłaństwa, różniącą je od innych zawodów? Dlaczego zatem to swoiste wyróżnienie nie wystarcza niektórym księżom i porzucają kapłaństwo powracając do życia świeckiego? Być może, iż w toku życia kapłańskiego w parafii czy w zakonie, zmienili oni dotychczasową hierarchię własnych potrzeb i wartości, lokując kapłaństwo na miejscu innym, mniej ważnym dla siebie. Być może, iż rolę i wartość kapłaństwa poświęcili na rzecz miłości małżeńskiej, ojcowskiej i rodzinnej, nie mogąc być księżmi żonatymi i legalnie spełniającymi zadania kapłańskie w Kościele, ze względu na obowiązkowy celibat. Być może, iż wcześniejszy wybór kapłaństwa celibatycznego uznali za istotną pomyłkę życiową, którą postanowili naprawić rezygnując z zawodu księdza. Być może, utracili poczucie, że ich kapłaństwo ma sens i cel.

Pytań takich, związanych ze zjawiskiem rezygnacji z kapłaństwa, jest znacznie więcej. Pytania te wiążą się z trudnym problemem, który w pewnym zakresie zostanie wyjaśniony w tej pracy. Pomocna tu będzie stosowna „baza teoretyczna” i zasady metodologiczne. Tą bazą jest teoria ludzkich potrzeb i teoria wartości¹. Teoria ta opiera się na zasadach oczywistych bezpośrednio: każdy człowiek ma określone potrzeby – różnego rodzaju i charakteru. Zaspokajając swoje potrzeby, człowiek podejmuje różne działania, wykonuje różne zadania, odgrywa różne role życiowe, mając na względzie dobro własne i dobro innych ludzi. Taką potrzebą może być również kapłaństwo i życie zakonne. Jednakże potrzeby można weryfikować i zmieniać, zaspokajać lub zrezygnować z ich zaspokojenia, z myślą choćby o osiągnięciu innych wartości lub o zaspokojeniu innej potrzeby. Sytuacja taka może mieć miejsce w życiu księdza i osoby zakonnej. Zatem potrzeba jest pewnym stanem psychicznym człowieka powodującym jego aktywność skierowaną na zdobycie określonych wartości. Stan ten obejmuje także zmianę aktywności w kierunku realizacji innej potrzeby, dotąd nie znanej. W życiu księdza katolickiego taka sytuacja zmiany potrzeb jest realna. Rezygnacja z kapłaństwa, jako wolny wybór i decyzja, może oznaczać zmianę struktury potrzeb i zmianę hierarchii wartości. Jaką wartość ma kapłaństwo dla księży, którzy już je porzucili? Jaką potrzebę zaspokajało ono w ich życiu osobistym?

Teoria potrzeb pozwala więc dokładniej określić i głębiej zrozumieć problem powołania kapłańskiego i jego uwarunkowań, a także problem wartości kapłaństwa i porzucania go przez niektórych księży w celu osiągnięcia innych wartości lub zaspokojenia innych potrzeb, będących w kolizji z rygorami kapłaństwa celibatycznego. Teoria ta łączy się ściśle z określoną hierarchią wartości, które mają istotne znaczenie dla ludzi, nadają sens ich życiu i które ludzie starają się, niekiedy

¹ Zob. K. Zagórski, *Psychologiczne aspekty potrzeb ludzkich*, „Studia Socjologiczne”, nr 2/1966, s. 57-73; P. Taras, *Spółeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, Poznań – Warszawa 1972, s. 30-35.

usilnie, osiągnąć i zatrzymać jak najdłużej. Dla kapłana takimi wartościami winny być wartości religijne, z kapłaństwem na czele. Jednakże wartość kapłaństwa ma u swych podstaw wartość religii i rolę, jaką religia odgrywa w życiu ludzi. W religii katolickiej Najwyższym Kapłanem jest Jezus Chrystus, a wszyscy księża uczestniczą jedynie w tym Jego kapłaństwie. Z wartości religii wynika zatem wartość i potrzeba kapłaństwa służebnego, najpierw dla ludzi wierzących, a później dla kandydata na kapłana, bądź już czynnego kapłana. Potrzeba kapłaństwa jest więc potrzebą pochodną wobec potrzeb i wartości religijnych, na które istnieje szerokie zapotrzebowanie społeczne. Zakres potrzeby kapłaństwa jest wąski i ekskluzywny. Sprawowanie kapłaństwa wymaga koncesji społecznej. Zatem nie ma ono charakteru indywidualnego. Mężczyzna nie wybiera kapłaństwa dla siebie samego, lecz dla innych ludzi i dla Boga, aczkolwiek przyjęte kapłaństwo zaspokaja także jego własne potrzeby – religijne i świeckie. Można więc zapytać, czy wszyscy badani księża żonaci mieli konieczną wiedzę religijną dotyczącą kapłaństwa celibatycznego w momencie jego wyboru? Czy rezygnacja z kapłaństwa oznacza brak tej wiedzy i zwykłą naiwność, której konsekwencją są kłopoty w ich życiu kapłańskim i osobistym? Czy ci księża wybrali kapłaństwo rozważnie, w oparciu o istotne motywacje i znajomość własnych potrzeb religijnych i egzystencjalnych, jeśli po jakimś okresie zrezygnowali z zawodu księdza i powrócili do życia świeckiego? Być może, iż u podstaw ich decyzji dotyczącej kapłaństwa leżyły potrzeby skłócone wzajem, wtedy zbyt słabo im znane i mało zrozumiałe. Być może, iż wtedy jeszcze zbyt słabo odczuwali, albo już zdążyli stłumić w sobie potrzebę miłości do kobiety, potrzebę miłości małżeńskiej, ojcowskiej i rodzinnej, a jednocześnie fałszywie pojmowali i interpretowali miłość Boga. Być może, iż wówczas ich hierarchia wartości i dążeń życiowych była naiwna, słabo umotywowana, pozbawiona silnych podstaw egzystencjalnych i religijnych. Być może, iż dopiero w późniejszym okresie życia, choćby w seminarium duchownym, w zakonie lub w kapłaństwie, stali się oni mężczyznami w pełni dojrzałymi i odpowiedzialnymi, którzy odczuli zarówno osobistą samotność, jak i potrzebę posiadania swojej rodziny, potrzebę realizacji miłości małżeńskiej i ojcowskiej.

W dalszej analizie skoncentruję się wyłącznie na tych powodach rezygnacji z kapłaństwa, które wskazali moi respondenci, lokując je na stosownym miejscu w przyjętej klasyfikacji. Powody te ukażą w tabeli zbiorczej, dzieląc je na dwa ogólne typy – religijne i świeckie. Badani księża mogli wskazać dowolną liczbę tych powodów, dlatego też wskaźniki procentowe ich deklaracji i wyborów są zróżnicowane, czyli nie sumują się w stu procentach. Zatem źródłem wiedzy o zasadniczych i pośrednich powodach rezygnacji z kapłaństwa są sami badani kapłani, którzy przez wiele lat byli księżmi diecezjalnymi i zakonnymi.

Religijne przyczyny i powody rezygnacji kapłańskiej

Badani księża wskazali na kilkanaście różnych powodów i przyczyn o charakterze religijnym i kościelnym, pod wpływem których przeżyli ostry kryzys własnego powołania kapłańskiego, a w efekcie zrezygnowali z kapłaństwa i powrócili do stanu świeckiego. Z podobnych powodów, w ich rozeznaniu, zrezygnowali z kapłaństwa także inni księża, w tym ich przyjaciele i znajomi, czy też dawni koledzy z seminarium duchownego. Powody wskazane w tabeli I badani księża sami uznali za najważniejsze dla własnej rezygnacji z kapłaństwa.

Tabela 1. Religijne i kościelne powody i przyczyny rezygnacji z kapłaństwa wskazane przez badanych eks-księży

Powody i przyczyny rezygnacji z kapłaństwa	Ks. diecezjalni		Ks. zakonnici		Ks. razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Kryzys kapłaństwa celibatycznego	162	86,6	76	76,0	238	83,0
Trwałe więzi z kobietami – łamanie ślubu czystości seksualnej	158	84,5	78	78,0	236	82,2
Brak regularnej spowiedzi własnej, konflikty sumienia	141	75,4	69	69,0	210	73,2

Zaniedbywanie brewiarza i modlitwy indywidualnej	136	72,7	66	66,0	202	70,4
Negatywna ocena własnej roli kapłańskiej w Kościele i w społeczeństwie	124	66,3	57	57,0	181	63,1
Przesadna teatralizacja kultu religijnego, zanikanie jego sakralności	122	65,2	58	58,0	180	62,7
Kryzys wiary religijnej i zanikanie pobożności kapłańskiej na co dzień	119	63,6	60	60,0	179	62,4
Wątpienie w zapotrzebowanie ludzi na posługi religijne kapłana	120	64,1	52	52,0	172	59,9
Ostre konflikty z kurią biskupią lub z władzami zakonnymi	118	63,1	53	53,0	171	59,6
Liberalne podejście księży do kazań i homilii niedzielnych i świątecznych	97	51,9	62	62,0	159	55,4
Krytyczna ocena obecnego modelu duszpasterstwa parafialnego	104	55,6	51	51,0	155	54,0
Trudności w pracy katechetycznej z dziećmi i młodzieżą	105	56,1	46	46,0	151	52,6
Wyraźny brak powołania kapłańskiego lub zarazem powołania zakonnego	107	57,2	38	38,0	145	50,5
Spadek autorytetu księży w społeczeństwie	109	58,3	34	34,0	143	49,8
Kryzys solidarności i samopomocy w środowisku kapłańskim (i zakonnym)	94	50,3	44	44,0	138	48,1
Ostre i otwarte konflikty księży z wiernymi w parafii	88	47,0	38	38,0	126	44,0
Utrata wiary w realną obecność Jezusa Eucharystycznego w Kościele	77	41,2	33	33,0	110	38,3
Inne powody i przyczyny religijne	38	20,3	16	16,0	54	18,8
Średnia	113	60,4	52	52,0	165	57,5

Celibat a kapłaństwo

Na pierwszym miejscu znajdują się dwie grupy powodów i przyczyn o charakterze religijnym, które stały się źródłem wątpliwości u badanych księży co do sensu posługi kapłańskiej w Kościele, a następnie doprowadziły ich do rezygnacji z kapłaństwa. Do pierwszej grupy ponad 4/5 respondentów zaliczyło problemy związane wprost z celibatem i samotnością², a do drugiej grupy problemy związane z własną wiarą i pobożnością. Dominujący więc odsetek zarówno księży diecezjalnych, jak i księży zakonnych stwierdził, że podłożem ich rezygnacji z kapłaństwa stał się ostry kryzys sensu kapłaństwa celibatycznego. Kryzys ten nasilał się w ich życiu kapłańskim w parafii i we wspólnotce zakonnej, choć jego początek dostrzegali sami na różnych etapach swego kapłaństwa. Około 1/5 przyznała otwarcie, że kryzys idei kapłaństwa rozpoczął się u nich już w seminarium duchownym. Jednak wtedy zabrakło im odwagi, aby odejść. Błąd swój rozpoznali później, po kilku lub nawet po kilkunastu latach stażu kapłańskiego i dopiero wówczas, doświadczeni wieloma dramatycznymi niepowodzeniami w życiu kapłańskim (i zakonnym), postanowili opuścić szeregi duchowieństwa i powrócić do życia świeckiego. Kapłaństwo celibatyczne okazało się dla nich „zadaniem” nie do udźwignięcia, trudem, który znacznie przerastał ich możliwości psychoemocjonalne i ukazywał brak w ich osobowości jakichkolwiek szczególnych predyspozycji do życia w dozgonnej bezżenności i samotności. Idea kapłańskiej służby bliźniemu w Kościele, łącząca się z pełnym oddaniem własnej osoby, straciła swą zasadność i realność w sytuacji dla nich typowej. Silniejsza od niej okazała się idea trwałej więzi emocjonalnej i fizycznej z kobietą w małżeństwie, której dotąd im brakowało jako księżom zobligowanym przez Kościół do bezżenności. W konsekwencji, jak sami wyjaśniają, już wkrótce po objęciu parafii, a niekiedy znacznie później, zorientowali się, iż będą mieli

² Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Warszawa 1995, s. 41-55.

trudności z dochowaniem dozgonnej wierności ślubowi czystości seksualnej i unikaniem związków emocjonalnych i seksualnych z kobietami. Wątpliwość ta umacniała się z czasem, ponieważ zarówno środowisko parafialne, jak i różne okoliczności duszpasterstwa zakonnego, dawały im wszystkim wiele okazji do nawiązywania i utrwalania istniejących już związków i więzi z kobietami. Często same kobiety prowokowały i intensyfikowały okazje do takich spotkań, zachęcając księży do wiązania się z nimi. Sam zawód księdza celibatycznego wyraźnie sprzyja, choć wydaje się to paradoksalne, łamaniu ślubu czystości seksualnej, który alumn składa w dniu święceń kapłańskich publicznie przed biskupem.

Kobiety liczniej niż mężczyźni, zwłaszcza zaprzyjaźnione z księżmi, nie akceptują celibatu i samotności duchownych, zwłaszcza wtedy, kiedy widzą, iż również sami księża mają kłopoty z własnym powołaniem kapłańskim i z wiernością ślubowi czystości. W takich sytuacjach traktują one, jak stwierdzają sami respondenci, zaprzyjaźnionych kapłanów jako kandydatów na swoich trwałych partnerów seksualnych, czy też na mężów. Przez własną aktywność, w ocenie badanych, ułatwiają księżom decyzję i działania prowadzące ich wprost do rezygnacji z kapłaństwa i do małżeństwa z sobą. Warto tu dodać, że ci właśnie księża, zanim ostatecznie zrezygnowali z kapłaństwa i ożenili się z wybranymi wtedy kobietami, wcześniej żyli z nimi przez różny okres w związkach kohabitacyjnych, albo pełnych³, czy też w związkach konkubenckich⁴. Jeśli w tym pierwszym przypadku (kohabitacja) łączyła księży z kobietami jedynie silna więź erotyczno-seksualna, to w związkach konkubenckich niektóre kobiety były już matkami ich

³ Zob. A. Kwak, *Niezamężna kohabitacja jako zjawisko społeczne*, „Studia Socjologiczne”, nr 3-4/1995, s. 141-156; też, *Nonmarital cohabitation in Law and public opinion in Poland*, „International Journal of Law, Policy and the Family”, nr 1/1996, s. 17-26; R.R. Rindfuss, A. Van den Heeuvel, *Cohabitation: Precursor marriage or alternative to being single?* „Population and Development Review”, nr 16/1990, s. 703-726.

⁴ Zob. A. Szlęzak, *Konkubinat w świetle prawa państw kapitalistycznych*, „Studia Prawnicze”, nr 2/1987, s. 8-19.

dzieci. Czasowość obu typów więzi była różna, a jednak trwałe były z reguły związki konkubenckie. Po rezygnacji z kapłaństwa związki te często przeradzały się za obopólną zgodą w trwałe wspólnoty małżeńsko-rodzinne. Niektórzy badani księża utrzymywali więzi seksualne w związkach konsensualnych⁵ z kilkoma kobietami podczas swego kapłaństwa, o czym one zazwyczaj nie wiedziały. Niekiedy związki takie, zwłaszcza wtedy, kiedy ich owocem było już dziecko, przeradzały się w związki konkubenckie, trwalsze i dające silniejsze poczucie stabilności i bezpieczeństwa obojgu partnerom. Później związki te, z reguły pod emocjonalną i psychiczną presją kobiety, były formalizowane w związki małżeńskie. Wówczas ksiądz porzucał kapłaństwo i odchodził do stanu świeckiego, zawieszany w wykonywaniu zadań kapłańskich przez władze kościelne. Małżeństwo takie miało w większości przypadków charakter cywilny, świecki, utrudniając zarazem życie religijne księdzu i jego żonie. Tylko nieliczni spośród respondentów pojednali się z Kościołem, w wyniku czego odzyskali przywileje religijne katolików świeckich i mogli przyjmować sakramenty. Decyzja o takim pojednaniu należała w każdym przypadku do Kościoła, a zainteresowany ksiądz musiał wiele lat o nią zabiegać, prosząc papieża i biskupa o przeniesienie siebie do stanu świeckiego. Zatem celibat i związana z nim samotność doprowadziły dominujący odsetek badanych księży do rezygnacji z kapłaństwa. Wszyscy oni stwierdzili otwarcie, iż jako mężczyźni nie mieli predyspozycji do trwałego życia bez kobiety, dzieci i rodziny. Wybór celibatu uznali za główny błąd w swoim życiu, chociaż potwierdzili zarazem autentyczność swego powołania kapłańskiego.

Wiara religijna a kapłaństwo

Na drugim miejscu, jako istotne powody rezygnacji z kapłaństwa, badani księża wskazali trudności osobiste z wiarą i poboż-

⁵Zob. K. Słany, *Związki konsensualne – nowa forma małżeństw*, „Problemy Rodziny”, nr 3/1990, s. 28-32.

nością kapłańską. O tych powodach mówiła 1/3 badanych księży diecezjalnych i zakonnych, a są to w szczególności kryzysy wiary, kryzysy światopoglądowe i kryzysy w życiu modlitewnym księdza. Księża przeżywający ów kryzys, jak i złączony z nim kryzys egzystencjalny, często zaniedbują własną pobożność, własną modlitwę, a nierzadko zupełnie przestają się modlić osobiście, w prywatności swego życia kapłańskiego, zarzucają także brewiarz, nie klękają i nie modlą się przed Tabernakulum w kościele, przerywają codzienną medytację teologiczną, odrzucają modlitwę różańcową. Szybciej niż sami mogą przewidzieć, zaczynają wtedy prowadzić typowo laicki styl życia, w którym dokonali sami gruntownej zmiany w dotychczasowej, kapłańskiej hierarchii wartości i znaczeń. Własne problemy chcą sami rozwiązywać, a nie powierzają ich już Bogu, ani też nie proszą o pomoc Matki Bożej w ich rozwiązywaniu. Problemem najtrudniejszym dla nich, jak stwierdzają, staje się teraz własna spowiedź kapłańska. Większość z nich zaniedbywała spowiedź regularną, niekiedy przez długi okres, inni z kolei już zwątpili zupełnie w potrzebę i sens spowiedzi, i dlatego zaniechali zupełnie tej praktykę religijną.

Lekceważenie obowiązków duszpasterskich

Płytkość wiary i powierzchowność religijności łączyła się ściśle z ich podejściem do zadań duszpasterskich. W podejściu tym było widoczne wyraźnie zniechęcenie, lekceważenie i podważanie sensu własnych zobowiązań względem parafian. Celebrowane przez nich nabożeństwa, zwłaszcza msza św., odznaczały się rutyną zawodową, były pozbawione elementarnej pobożności i refleksji teologicznej i mistycznej, jak i splendoru liturgicznego. Sami badani księża mówili mi, iż zaniedbywali niemal regularnie swoje obowiązki duszpasterskie, lekceważyli systematycznie uwagi wiernych dotyczące tej kwestii, uważając ich za „potulne owieczki”, które winny jedynie pokornie słuchać ich wskazań i wyjaśnień moralnych. W szczególności zaś zaniedbywali oni spowiedź penitentów. Młodszy księża szli do konfesjonułu na ogół wtedy, kiedy – jak mi mówili – proboszcz nakazał im to zadanie. Czynie to jednak z niechęcią, bez wiary

w sens i cel spowiedzi. Wykonywali jedynie, jak zaznaczają, polecenie „szefa”, ale bez przekonania o potrzebie tej czynności religijnej.

W analizie patologicznych zachowań duszpasterskich tych księży nie można pominąć ich stosunku do ofiary mszy św. Ponad 2/5 badanych księży diecezjalnych i około 1/3 księży zakonnych celebrując mszę św. nie wierzyła osobiście w prawdziwość (sens) transubstancjacji, czyli odrzucali oni praktycznie realną obecność Chrystusa Eucharystycznego w Kościele w hostii konsekrowanej⁶. Z wyjaśnień respondentów wynika, iż celebrowane wtedy przez nich nabożeństwa religijne spełniały wyłącznie funkcję teatralno-religijną, przybierając raz formę radosną, a innym razem formę dramatyczną i smutną. Czynności religijne wykonywali dlatego, jak zaznaczają, iż *wchodziły one w zakres ich obowiązków zawodowych, wykonywanie których gwarantowało im środki do życia codziennego*. Niestety, w celebracji tej zabrakło cechy najistotniejszej – wiary religijnej i pobożności kapłańskiej. Brak ten zauważali szybko wierni, którzy uczestniczyli w mszy św. lub w innych nabożeństwach religijnych. Zauważali oni bez trudu, że ksiądz nie modli się, lecz jedynie „odprawia” swoją mszę, że recytuje z pamięci poszczególne wersety modlitewne, składające się na ryt mszy, nawet nie spoglądając do mszału i nie pozorując swej pobożności czy skupienia. Czynność tę wykonywał z rutyną zawodową, bez zastanawiania się nad jej istotą, bez refleksji, nie zważając przy tym na odczucia, potrzeby i oczekiwania religijne i duchowe wiernych. Badani księża byli świadomi, jak zaznaczali, w pełni swych wykroczeń liturgicznych, wiedzieli również, że podchodzili po laicku do swych czynności pastoralnych. Jednak nie potrafili przeciwstawić się własnemu nastawieniu, lecz tkwili w tej postawie nadal i w ten sposób kontynuowali swe działania aż do momentu załamania psychicznego, czyli do decyzji porzucenia stanu kapłańskiego. Wspominate zaniedbania duszpasterskie, lekceważenie warunków teologicznych kultu w parafii, przyczyniło się istotnie do odejścia wielu

⁶ Por. M. Turian, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 45-55.

spośród nich z kapłaństwa, w połączeniu z innymi jeszcze powodami rezygnacji.

Lekceważenie pracy katechetycznej z młodzieżą

Wielu badanych księży lekceważyło także własną pracę katechetyczną z dziećmi i młodzieżą szkolną. Nie lubili oni ani tej pracy, ani samej młodzieży, ponieważ nie mieli w sobie powołania nauczycielskiego, wyrażającego się w umiłowaniu i życzliwości wobec młodzieży. Niektórych księży katecheza denerwowała, gdyż nie umieli prowadzić dialogu z młodzieżą, bali się pytań stawianych przez swych uczniów, nie byli przygotowani metodycznie i merytorycznie do odpowiedzi na problemy nurtujące i niepokojące młodzież uczestniczącą w katechizacji. Bali się także uwag krytycznych i ocen surowych ze strony własnych wychowanków, którzy mieli własny model katechezy i wzór osobowy katechety⁷. Z kolei jeszcze inni badani księża wykorzystywali katechezę jako okoliczność do nawiązywania kontaktów osobistych ze swymi uczennicami ze szkół średnich lub pomaturalnych, jeśli prowadzili duszpasterstwo akademickie. Kontakty te przeradzały się często w obopólną zażyłość i więź emocjonalną, a niekiedy ksiądz i jego uczennica stawali się trwałymi kochankami czy kohabitantami w związku trwałym lub przejściowym. W badanej grupie około 28% księży ożeniło się potem z własnymi wychowankami, z którymi zapoznali się w tych właśnie okolicznościach, i z którymi utrzymywali następnie w miarę trwałe, regularne więzi emocjonalne i seksualne. Bywało i tak, że ciąża panny przyspieszała kolejność zdarzeń w życiu księdza-katechety i prowadziła go wprost do rezygnacji z kapłaństwa i do zawarcia z nią związku małżeńskiego. Zdarzenia te opisywali sami badani księża, upatrując w lekceważeniu katechezy lub w wykorzystywaniu jej do celów osobistych, główny powód swej rezygnacji kapłańskiej.

⁷Zob. J. Baniak, *Katecheza w szkole w ocenie młodzieży i rodziców*, „W drodze”, nr 10/1995, s. 77-87; tenże, *Katecheta widziany oczami młodzieży katechizowanej*, „Katecheta”, nr 4/1996, s. 212-217.

Brak powołania kapłańskiego

Ponad 1/2 badanych księży diecezjalnych oraz ponad 1/3 księży zakonnych za główny powód własnej rezygnacji z kapłaństwa podaje brak powołania kapłańskiego, a niekiedy także powołania zakonnego. W ich sytuacji brak ten był wyraźny i zauważalny ponad wszelką wątpliwość. Pod presją różnych czynników zewnętrznych, najczęściej pozareligijnych, wstąpili wcześniej do seminarium duchownego, ukończyli studia i formację kapłańską i przyjęli święcenia kapłańskie⁸. Inni, powątpiewali jeszcze w tym czasie we własne predyspozycje do zawodu księdza, bądź do życia kapłańskiego we wspólnocie zakonnej, a mimo to przyjęli święcenia kapłańskie, zostali kapłanami diecezjalnymi lub zakonnymi. Dopiero trudności życia księdza w parafii i w zakonie, zwłaszcza trudności wynikające z bezżenności, kazały im spojrzeć wprost, krytycznie i zdecydowanie na błąd, jaki popełnili zostając kapłanami. Błędu tego nie mogli już naprawić, a jedynym rozwiązaniem ich problemu była, jak sami zaznaczali, rezygnacja z kapłaństwa i powrót do życia wśród ludzi świeckich. Badani księża dodawali często, że zarówno w czasach ich młodości, jak i obecnie wielu młodych chłopców nie potrafi rozpoznać poprawnie znaków powołania kapłańskiego, a mimo tej niepewności i niewiedzy wstępują oni do seminariów duchownych i zostają księżmi. W konsekwencji, szybko rozczarowują się do kapłaństwa, nie potrafią sprostać wymaganiom bezżenności, łamią warunki życia kapłaństwa celibatycznego i odchodzą ze stanu duchownego.

Wadliwy odbiór roli i autorytetu kapłana w Kościele

Inna grupa religijnych powodów i przyczyn rezygnacji z kapłaństwa, które sami respondenci uznali za główne i najważniejsze, obejmuje bezpośrednio ich osobiste wadliwe podejście do roli kapłańskiej i do autorytetu księdza w Kościele

⁸Por. P. Taras, *Spółeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, dz. cyt., s. 24-26.

i w społeczeństwie. Zmiany w społeczeństwie i w kraju przyczyniają się do przemiany nastawienia ludzi do religii, Kościoła i kleru. Często zmiany te prowadzą do nastawienia negatywnego i krytycznego, wytykającego wady w funkcjonowaniu Kościoła i księży w społeczeństwie. Nastawienia te wywołują stan frustracji i zniechęcenia u wielu księży w relacjach z wiernymi. O tych właśnie uwarunkowaniach, jako istotnych dla swej rezygnacji z kapłaństwa, mówiły aż 3/5 badanych księży diecezjalnych i ponad 1/2 księży zakonnych. W czym wyrażało się to krytyczne nastawienie badanych księży do własnego kapłaństwa? Z wypowiedzi ich wynika, iż nastawienie to wyrażało się przede wszystkim w zdecydowanie negatywnej samoocenie własnej roli kapłańskiej w Kościele i w społeczeństwie⁹. Praca duszpasterska w parafii, długi okres pobytu w różnych środowiskach społecznych i zawodowych, postawy katolików świeckich wobec kleru i Kościoła, krytyczne nastawienie ludzi do wspólnoty parafialnej i do obowiązków księży wpływały ujemnie na samopoczucie badanych księży jako kapłanów w tych środowiskach. Pod wpływem nasilającej się fali krytyki ze strony katolików świeckich księża ci zaczęli powątpiewać w niezbędność własnej roli w Kościele, w zapotrzebowanie na swoje posługi religijne i sakramentalne w parafii i w innych okolicznościach duszpasterskich, we własne pośrednictwo religijno-duchowe między Bogiem i ludźmi wierzącymi. Sami więc podważali zasadność swojej misji i kierowniczej roli w Kościele, jak i konieczność własnych kompetencji kapłańskich, wynikających ze święceń prezbiteratu. Obserwując malejącą frekwencję wiernych na mszy, w spowiedzi i komunii św., słabnącą ich więź z parafią i z kapłanami, badani księża utwierdzali się, jak teraz wspominają, w swych wątpliwościach i w krytycznym spojrzeniu na własną rolę kapłańską w parafii. Takie nastawienie ułatwiało im podjęcie decyzji dotyczącej rezygnacji z kapłaństwa. Nuda, zniechęcenie zawodowe, samotność, złe samopoczucie w parafii lub w zakonie, konflikty na plebanii i w klasztorze,

⁹Zob. W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, „*Znak*”, nr 18/1965, s. 5-7.

deformowały często ich spojrzenie na rolę kapłana i prestiż kapłaństwa, skłaniały do patrzenia po świecku na kapłaństwo. Nierzadko także zachęcały do preferencji wartości niereligijnych i do szukania styczności z kobietami. Tam można było, ich zdaniem, odnaleźć sens życia, poczucie bezpieczeństwa, miłości i empatii, jako wartości, których zabrakło im w kapłaństwie i w samotności. Model kapłana i wzór roli kapłańskiej wyniesione z formacji seminaryjnej zostały zweryfikowane negatywnie w rzeczywistości parafialnej i świeckiej, zniechęcając ostatecznie badanych księży do wierności swemu powołaniu i do dalszego służenia swymi kompetencjami kapłańskimi ludzom¹⁰. Wywołały one kryzys tożsamości kapłańskiej, zmianę w hierarchii potrzeb i wartości, eliminując z niej bezpowrotnie kapłaństwo celibatyczne.

Odrzucenie obecnego modelu kapłana i duszpasterstwa

Wiele zastrzeżeń wysunęli badani księża pod adresem obecnego modelu kapłana¹¹ i modelu duszpasterstwa ogólnego i specjalistycznego. Model ten, w ocenie 1/2 respondentów, ma wiele wad i błędów, odznacza się autorytaryzmem i arbitralnym podejściem księży do osób świeckich i ich roli w Kościele, przeakcentowywaniem roli kapłanów w parafii i przesadnym włączaniem się (wtrącaniem) księży w prywatne życie ludzi, zwłaszcza małżeństw i rodzin. Model ten jest także schematyczny, nie daje kapłanom szansy na innowacyjność w pracy duszpasterskiej, a zarazem narzuca im postawy i zachowania konserwatywne wobec świeckich. Idealne założenia tego modelu, preferującego usilnie niektóre, często nierealne, zalety kapłana, zniechęcały ich, jak zaznaczali, do ciągłej i wielostronnej pracy nad ulepszaniem własnej osobowości kapłańskiej.

Krytykując ów model kapłana, badani księża proponowali zarazem własne zmiany w strukturze jego zadań i cech osobo-

¹⁰ Zob. J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*, Poznań 1994, s. 148-154.

¹¹ Tenże, *Model kapłana w świadomości katolików świeckich*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 8/1988, s. 75-82.

wych¹². Niemal wszyscy domagali się radykalnych zmian w formacji seminaryjnej i zakonnej kleryków. Gruntownej przemianie musi ulec, ich zdaniem, formacja celibatyczna i rodzinna alumnów, spojrzenie Kościoła na seksualność człowieka, na możliwość życia małżeńskiego i rodzinnego księży, na umożliwienie żonatym mężczyznom przyjmowania święceń kapłańskich. Obecna formacja seksualna i celibatyczna alumnów i księży jest, w ich ocenie, karykaturalna i śmieszna, antymałżeńska i antyrodzinna, antykobieca i antyseksualna, a zarazem przesadnie akcentuje rolę i znaczenie kapłaństwa w życiu ludzi i w życiu samych księży. Ten stan rzeczy winien ulec zmianie, dodawali ci księża, jeśli Kościół zamierza wychowywać kler nowocześnie, czyli z uwzględnieniem potrzeb religijnych i duchowych dzisiejszych ludzi wierzących, jak i ludzi znajdujących się w oddaleniu od Boga z własnej woli i z osobistego wyboru. Zdaniem tych księży, Kościół powinien wziąć pod uwagę także postulaty kapłanów i alumnów dotyczące tych spraw i problemów ponieważ są one zasadne i obiektywne. W ich modelu kapłana nie ma miejsca na obowiązkową bezżenność i na rezygnację księży z małżeństwa i rodziny. Obecny, oparty na celibacie, model kapłana parafialnego i zakonnego przyczynił się wprost do odejścia badanych księży z kapłaństwa.

Autorytarna polityka władzy kościelnej wobec księży

W odczuciu 3/5 badanych księży ważnym powodem ich, a także innych księży, rezygnacji z kapłaństwa jest autorytarna polityka kadrowa kurii biskupich. Polityka ta wywołuje w prostej relacji konflikty księży z kurią diecezjalną lub z kurią prowincjalną danego zakonu. Konflikty takie są częste, a u ich podłoża dostrzegają badani wiele różnych powodów i przyczyn. Zwierzchnie władze kościelne (biskup lub prowincjał) ingerują przesadnie w życie osobiste i zawodowe księży, zwłaszcza

¹²Por. C. Podleski, *Model prezbitera diecezjalnego w opinii księży i kleryków*, „Collectanea Theologica”, nr 51/1981, z. 3, s. 140-145.

wtedy, kiedy ksiądz łamie zasady i normy dotyczące stanu duchownego. Ingerencja ta jest zasadna, zdaniem większości respondentów, jeśli ksiądz postępuje niemoralnie, gorsząc świeckich, zwłaszcza dzieci i młodzież. Sankcje władzy winny być jednak proporcjonalne do winy zaciągniętej przez księdza, a często dzieje się odwrotnie. Niektórzy księża stwierdzali otwarcie, iż nierzadko winę za taki strukturalny konflikt ponosi władza kościelna, a nie kapłani. Księża ci wskazywali na swoistą patologię władzy w Kościele, na chęć przełożonych do „ręcznego sterowania” losem podwładnych księży, patologię, która nie dając szansy kapłanom do samoobrony i do wyrażania własnego punktu widzenia w danej sprawie, jest źródłem konfliktu i załamania psychicznego licznych księży¹³. Częstym powodem tego konfliktu są moralne problemy księży, związane bezpośrednio z celibatem i z posłuszeństwem biskupowi. Te właśnie konflikty, wspólnie z innymi czynnikami, doprowadziły prawie 3/5 badanych księży do rezygnacji z kapłaństwa i do powrotu ich do struktur świeckich.

Kryzys solidarności i samopomocy wśród księży

Blisko 1/2 badanych księży wskazała na wyraźny kryzys solidarności i samopomocy wśród duchowieństwa jako na istotny powód odchodzenia licznych księży z kapłaństwa. Kryzys ten jest widoczny najwyraźniej w trudnych sytuacjach życiowych kapłanów, w momentach ich załamania psychicznego, nerwowego, moralnego i egzystencjalnego, czyli wtedy, kiedy ksiądz przeżywa osobiście dramatyczne chwile w swoim życiu, we własnym kapłaństwie, i nie może liczyć na zrozumienie i pomoc od innych kapłanów w parafii, dekanacie czy też we własnej, zintegrowanej wspólnotie zakonnej. Znalazłszy się w ważnej potrzebie, mając nadzieję na realne wsparcie innych współbraci w kapłaństwie, licząc na wyciągniętą dłoń kapłana-przyjaciela, w rzeczywistości często pozostaje sam z własnym problemem, w sytuacji bez wyjścia. Bywają sytuacje w życiu

¹³ Por. J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1987, s. 185-220.

księdza, stwierdzali respondenci, kiedy w trudnych dla siebie chwilach i problemach życiowych, choćby związanych z samotnością i celibatem, inni księża, nie mający takich problemów, odsuwają się od niego (*odwracają się plecami do niego*), unikają styczności z nim, zrywają dotychczasowe więzi, wstydzą się kontaktów z nim i doradzają mu, żeby *sam rozwiązał swoje problemy i załagodził kłopoty, których sam sobie przysporzył*. Bezdušne to stanowisko, postawa zarozumiałości, nieczułości i braku elementarnej miłości bliźniego, załamywały tych księży, którzy oczekiwali wsparcia, zrozumienia i życzliwości od współbraci w kapłaństwie. W konsekwencji, szukali oni pomocy, jak sami zaznaczają, u osób świeckich, co odsuwało ich od duchowieństwa i zachęcało do powrotu do życia świeckiego. Pomoc taką księża uzyskiwali często u kobiet spotykanych w parafii lub w innych okolicznościach. Kobiety te później stawały się „powiernicami” problemów życiowych tych księży, rozumiały ich kłopoty, konflikty z biskupem, odgadywały szybko ich pragnienia, potrzebę miłości i bezpieczeństwa, dbały o ich samopoczucie i silne poczucie swej męskości, stawały się ich przyjaciółkami, kochankami, konkubinami, a później także żonami. Ksiądz, jak każdy inny człowiek potrzebuje na stałe życzliwości, zrozumienia, pomocy, serdeczności i miłości tylko dla siebie. Jeśli nie otrzyma tych wartości we własnym środowisku duchownym, będzie chciał uzyskać je w środowisku świeckim. Tak postąpili właśnie badani księża, co w rzeczywistości zniechęciło ich do pozostawania w kapłaństwie, a jednocześnie zachęciło do stania się na nowo osobami świeckimi.

Religijne i kościelne powody i przyczyny rezygnacji z kapłaństwa, jako zasadnicze, wskazało ogółem aż 61% badanych księży diecezjalnych, oraz 52% księży zakonnych, a łącznie 58% ich zbiorowości. Te dane pokazują wagę i skalę problemu, a zarazem uwrażliwiają na złożoność sytuacji życiowej i kapłańskiej każdego księdza katolickiego.

cdn.

JÓZEF BANIAK, ur. 1948, dr hab., socjolog i filozof religii, uprawia także teologię pastoralną, wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Autor książek „Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich” (1994), „Dynamika powołań kapłańskich w Polsce w latach 1900–1994” (1997). Mieszka w Kaliszu.

Trzeba patrzeć na Chrystusa, a nie na świat

Z profesorem Nicholasem Lobkowiczem
w imieniu redakcji „Przeglądu Powszechnego”
rozmawiają Grzegorz Dobroczyński SJ i Jerzy Wocial

— *Doświadczenie pańskiego życia to w jakimś sensie doświadczenie ludzi całej Europy. Obejmuje ono czasy bardzo ciekawe, ale zarazem bardzo trudne. Czy czasy, w których przyszło nam żyć, uważa Pan za czasy błogosławieństwa, czy raczej przekleństwa?*

— Niech mi będzie wolno powiedzieć najpierw jedno. Jeżeli o nas chodzi, o nas, którzy przyglądaliśmy się jak komunizm upada, mamy głębokie poczucie, że to był cud. Nikt z nas nie może poszczycić się, że przewidywał szybki upadek komunizmu. Nikt nie mógł sądzić, że zdarzy się to wcześniej niż za sto czy dwieście lat. I nikt z nas nie był przygotowany na problemy, jakie pojawiają się wraz z upadkiem tego systemu. W obecnym czasie mamy rzeczywiście wiele problemów, ale nie ujmowałbym tego ani w kategoriach katastrofy, ani szczególnego błogosławieństwa. Czas ten na pewno niesie z sobą wiele problemów politycznych. Stany Zjednoczone osiągnęły to, że komunizm upadł, że nie istnieje już żelazna kurtyna. Jednakże teraz ta przeogromna potęga polityczna nie ma jasno określonego celu i nie wie, co jest jej zadaniem. Z politycznego punktu widzenia jest to czas pełen niebezpieczeństw. Nie mamy pojęcia, co uczyni Putin, nie wiemy, co się wydarzy w byłej Jugosławii. Równocześnie obserwujemy ogromny kryzys wiary chrześcijańskiej w całej Europie. Nie wiemy, czy jest to błogosławieństwo, czy katastrofa. Być może, wyniknie z tego coś dobrego. Ale rzeczywiście obserwujemy dzisiaj duże zaniepokojenie, zamieszanie.

— *Czy nie uważa Pan, że ta sytuacja jest efektem braku wizji zarówno intelektualnej, jak i politycznej, również ze strony Kościoła?*

— I tak i nie. Człowiek, który posiada wizję, może być niebezpieczny. Weźmy np. Hitlera, czy Stalina. Obaj mieli wizję. Jest to sprawa ambiwalentna. Myślę, że głównym problemem jest jakość wizji. Nie można pomijać pytania: jaka to ma być wizja? Zorganizowałem kiedyś, bodaj w 1967 r., w Stanach Zjednoczonych konferencję na temat marksizmu. Jednym z zaproszonych gości był pewien komunista, już w tamtym czasie prześladowany. Kiedy któregoś wieczoru spotkaliśmy się przy whisky, powiedział mi: „Panie Lobkowicz, jestem strasznie przerażony komunizmem, jednak boję się nie tyle partii, ile samego okresu komunizmu. Będzie to okrutnie smutny czas, w którym wszystkie problemy będą rozwiązane. Zapanuje potworna nuda”.

Politycy mają najczęściej wizję pokoju i wolnego rynku. To prawda, są to ważne zagadnienia, ale trzeba przecież pomyśleć o problemach, z którymi borykamy się dzisiaj, np. jaki jest wpływ Internetu na umysły dzieci czy na umysły polityków, jakie zagrożenie ten wpływ niesie z sobą. Istnieje poważny problem ubóstwa w Europie wschodniej, a także południowej. Nikt nie wie, jak się z nim uporać. Mówimy o zjednoczeniu różnych państw Europy, mówimy o Europie regionów, ale nikt nie wie, co to konkretnie oznacza. Jest niezbędna nie tylko jakaś ogólna wizja, ale także taka wizja, która uwzględni wiele konkretnych szczegółów, która pozwoli podjąć problemy, jakie Europa aktualnie przeżywa. Trzeba zobaczyć, kim byli ludzie, którzy mieli wizję po drugiej wojnie światowej, kim byli Schuman i Adenauer. W tamtym czasie nietrudno było o wizję, ponieważ chodziło o odbudowę zniszczonego przez nazizm świata.

Jaki rodzaj wizji powinni mieć politycy? Powinni mieć ustalone pryncypia, przekonania. Pan Putin ma wizję – chce odbudować potęgę Rosji. Ani pan Blair, ani pan Schroeder, ani pan Clinton wizji nie mają. Jeśli idzie o wizję polityczną, byłbym

tutaj ostrożny: niesie ona z sobą wiele niebezpieczeństw i problemów.

— *A co dzieje się z filozofami, teologami, myślicielami chrześcijańskimi? Dlaczego oni nie przemawiają pełnym głosem?*

— Oczywiście chrześcijanin ma wizję. Powinien mieć wizję również w wymiarze politycznym. A jej zadaniem jest odpowiedź na pytanie: jak pozyskać Europę dla Chrystusa. Natomiast nie powinna ona zawierać obietnicy, że wszystko będzie dobrze i wszyscy będą szczęśliwi, jeżeli wszyscy staną się katolikami. Czy my, chrześcijanie, mamy wizję, czy jesteśmy posłuszni Panu? To nie jest takie proste. Joachim z Fiore miał wizję, ale okazała się ona katastrofą, której konsekwencje widoczne są do dzisiaj. Pierwszy artykuł, jaki kiedykolwiek napisałem, dotyczył pana Piaseckiego. Wykazuję w nim, że pan Piasecki, twierdząc, że czas komunizmu jest czasem Ducha Świętego, starał się reinterpretować Joachima z Fiore. To bardzo dziwna wizja. Doprawdy, niechętnie mówię o wizjach, jestem wobec nich podejrzliwy.

— *Jeżeli chodzi o przyszłość Europy i przyszłość nas, chrześcijan, w Europie, czy ostatni synod biskupów uważa Pana za ważne wydarzenie? Czy w Pana opinii synod ten może być źródłem inspiracji?*

— Tak i nie. Tak, ponieważ bardzo imponujący jest widok dwustu biskupów z całej Europy dyskutujących ze sobą. Stale mam do czynienia z nieortodoksyjnymi teologami, wobec tego byłem pod wielkim wrażeniem tych biskupów, którzy są ortodoksyjni. Ale czy mieli oni jakąś wizję pod względem ewangelicznym nową? Nie sądzę. Myślę, że biskupi jasno widzą obecny kryzys w Kościele. Ale to nie zaowocowało żadnymi konkretnymi propozycjami. Weźmy na przykład sakrament pojednania. Biskupi podkreślali zanik praktyki spowiedzi – ludzie nie korzystają już z sakramentu pojednania. I jest to przejaw kryzysu nie tylko po stronie wiernych, ale także po stronie kapłanów. Wielokrotnie mówiono o tym, że do tożsamości kapłana należy

słuchanie spowiedzi. Ale żaden z biskupów nie miał pomysłu na to, jak z powrotem przyciągnąć ludzi do konfesjonu. Słabą stroną tego synodu jest to, że nikt rzetelnie nie przeanalizował i nie opisał tego kryzysu, który jest niewątpliwie kryzysem wiary, odwagi w dawaniu świadectwa, kryzysem tradycyjnych chrześcijańskich cnót. Prawie nikt nie zapytał, co jest jego powodem.

A powody są bardzo różne i dotrzeć do nich nie jest łatwo. Byłoby jednak wielkim błędem mówić tu tylko o apostazji. To zbyt duże uproszczenie. Nauczyliśmy się mówić o Bogu w sposób naturalny i w sposób naturalny kierować do Niego nasze pragnienia. Obecnie w sposób drastyczny odkrywamy, że większość naszych współczesnych nie ma tego desiderium naturale. Najpierw trzeba zapytać, co się stało, a potem można sobie zadać pytanie o rodzaje zmian. W sposób oczywisty bowiem żyjemy w czasie, kiedy ludzie czują, że mogą żyć bez Boga.

— *Czy nie sądzi Pan, że kryzys wiary jest równocześnie kryzysem człowieczeństwa?*

— Zdecydowanie, tak. Utrata relacji z Transcendencją powoduje kryzys człowieka w samym jego istnieniu. Ale powstaje pytanie: jakie są powody, że do tego doszło? Św. Paweł wędrując po Turcji i Europie nauczał społeczeństwa głęboko religijne, a jego orędziem było: Bóg, który jest miłością, wyzwolił cię. Dzisiaj nauczamy ludzi, którzy są kompletnie zsekularyzowani...

— *Którzy nie potrzebują Boga...*

— Tak, oczywiście. Ale dlaczego? To jest dla mnie zasadnicze pytanie. I można wskazać tu rozmaite czynniki: wpływ różnych myślicieli, zmiany w strukturach społecznych, utratą realnego wpływu Kościoła i kościołów na społeczeństwo. Zastanawiam się, co jest powodem, że ludzie koncentrują się na szczęściu doczesnym. Ludzie żyją całkiem nieźle, nawet w Polsce. Żyją dużo lepiej niż w XIX w., kiedy obszarów ubóstwa było więcej. Dzisiaj ludzie korzystają ze środków medycz-

nych, gdy są chorzy, i nikt nie wierzy, że kiedyś umrze. Każdy szuka swoich codziennych przyjemności. Upraszczać można powiedzieć, że ogromną rolę odgrywa dziś konsumpcjonizm.

Kiedyś podczas konferencji, siedzący obok mnie Jacek Woźniakowski nachylił się do mnie i powiedział: Mikołaju, ta idealna sytuacja, o której mówisz, może odnosić się tylko do obozu koncentracyjnego. Wiem, o co mu chodziło: kiedy sytuacja jest bardzo trudna i powoduje wielkie cierpienie to ludzie – podobnie jak w Starym Testamencie – z desperacją zwracają się do Boga, mimo iż Go nie znają. Kiedy jednak ludziom powodzi się, zupełnie o Bogu zapominają. W Starym Testamencie z problemem tym spotykamy się nieustannie.

— *Tutaj trudno zgodzić się z Panem. Można dzisiaj zaobserwować na ogromną skalę zjawisko powrotu do religii, ale jest to religia w rodzaju religijności nomadycznej, np. magia. Przychodzi tu na myśl to, co działo się w krajach zachodnich w czasie zaćmienia słońca 1999 r. Podobne zjawiska towarzyszą przeżywaniu końca naszego wieku, czy przeżywaniu nadejścia roku 2000. Z Internetu wiadomo o istnieniu ruchów pogańskich w Stanach Zjednoczonych. Co mogą i co powinni w tej sytuacji uczynić filozofowie, teolodzy, Kościoły? Czy te zjawiska nie niosą z sobą pewnej szansy?*

— Tak, naturalnie, jest w tym pewna szansa, ale bardzo trudno ją wykorzystać. Zjawiska tego rodzaju dostrzegł już Max Weber, który stwierdził, że świat stał się tak trzeźwy, że ludzie potrzebują i szukają tego, co magiczne. Tę tendencję trudno rozważać jako jakąś szansę. Poza tym oni w gruncie rzeczy nie wierzą w te siły magiczne, w te bożki. To jest zupełnie inna wiara niż wiara Greków czy Rzymian. Ci byli rzeczywiście przekonani o tym, że każdemu zjawisku ziemskiemu, krzakowi czy rzece, odpowiada jakieś bóstwo. Grecy i Rzymianie byli naprawdę głęboko przekonani, że nieustannie mają do czynienia z bogami. Czy jednak Amerykanin, który mówi o bożkach pogańskich, albo ludzie związani z New Age wiążą swoje zaangażowanie ze zbawieniem? Nie wiem. Trudno powiedzieć. Ale to prawda, że chodzi tu o powrót pewnych boż-

ków. Jeżeli teraz pójdziemy do tych neopogan i powiemy im: nie, nie macie racji, jest tylko jeden Bóg; prawdopodobnie powiedzą: cóż za nudy! Przecież to właśnie odrzuciliśmy. Dlaczego orędzie o Bogu jedynym, o którym my jako Kościół, z jego nudnymi rytuałami, słyszymy, dlaczego właśnie ono miałoby być odpowiedzią? Ponieważ chrześcijaństwo jest bardzo racjonalne i antymagiczne w swojej istocie. Orędzie Kościoła mówi w istocie o najgłębszych tajemnicach wszechświata.

Chrześcijaństwo w swojej historii, zawsze zwalczało wszelkie zabobony, wszelkie pseudomagiczne wyobrażenia i przekonywało, że istnieje coś, co w sposób absolutny przekracza ten świat, a co jednocześnie całkowicie należy do tego świata. W tej perspektywie musimy szukać szans.

— *Wróćmy jeszcze do synodu biskupów Europy. Pojawiła się tam idea, zgłaszana nie tylko przez biskupów, ale także przez inne osoby, że powinna nastąpić pewna wymiana darów pomiędzy Wschodem i Zachodem. Ma Pan szczególny punkt widzenia, gdy chodzi o te sprawy, ponieważ jest Pan człowiekiem zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Co sądzi Pan o tej idei, gdzie mogłoby rozpocząć się jej urzeczywistnianie?*

— Okres obecny jest czasem dialogu, w którym chrześcijanie w sposób szczególny pragną przezwyciężenia podziałów społecznych. Kościół prawosławny nie rozwinął w sobie takiego stopnia trzeźwości, jaki występuje w Kościele katolickim. W tym jest jego słabość, ale też siła: w znacznie wyższym stopniu zachował poczucie misterium. I właśnie tego swoistego napięcia możemy się od Kościoła prawosławnego nauczyć. Równocześnie problemem tego Kościoła jest to, że nie rozwinął żadnych racjonalnych sposobów komunikowania się ze światem wokół. Nie ma on żadnych doktryn (z wyjątkiem teologicznych), żadnego dorobku w zakresie nauczania społecznego. Trzeba natomiast podkreślić główne przesłanie Kościoła prawosławnego: „Panie zmiłuj się nad nami”. Ponieważ w nim jest prawdziwa szansa. Jediną drogą, żeby człowiek Zachodu odkrył na nowo twarz Boga, jest uświadomienie sobie, że Bóg gotów jest uczynić dla nas wszystko: zesłał swojego Syna, który ofia-

rował się za nas dla naszego zbawienia i który pragnie wszystko nam przebaczyć. Problem jednak w tym, że wśród tych, którzy w to uwierzą, wielu powie: dobrze, skoro On wszystko chce i może mi wybaczyć, to mogę robić wszystko, co mi się podoba...

Misericordia Dei jest tym jedynym orędziem, które warto zachować i rozgłaszać. Bóg jest tym kimś, kto naprawdę może ci pomóc, kogo stale szukasz. To On jest twoim Ojcem i Matką, to On akceptuje ciebie w sposób całkowity. Ale orędzie to nie jest zaproszeniem do tego, żeby czynić, co się komu żywnie podoba. Ci, którzy stracili to desiderium naturale Dei, nie są szczęśliwi, stale czują się niepewnie, cierpią, boją się katastrof. Mam tutaj zabawny przykład. Kiedyś w niemieckiej telewizji dyskutowałem zażarcie z pewnym dominikaninem. Było to wkrótce po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, a więc był to okres pewnego zamętu. Powiedziałem wówczas, że sprawą najważniejszą jest modlitwa. Mój rozmówca wyznał: mam wielkie trudności z modlitwą, z wyjątkiem sytuacji, kiedy jestem w samolocie. Wtedy tak się boję, że modlitwa przychodzi mi łatwo.

Obawiam się, że to nie jest wystarczająca odpowiedź.

— *A co można powiedzieć o wschodnich i zachodnich wspólnotach katolickich i o wymianie między nimi?*

— Owszem, istnieje bardzo żywa wymiana. Mam tu na myśli częste wizyty polskich kapłanów u nas w Niemczech, nie można tu też nie wspomnieć o finansowej pomocy, jakiej Zachód udziela środkowej i wschodniej Europie. Natomiast nie zauważyłem, jak dotąd, zbyt wielkiej wymiany duchowej. Moim zdaniem, jest to jeden z powodów rozczarowania, jakie przeżywa Jan Paweł II. Kiedy komunizm upadł, Ojciec Święty zdecydowanie miał poczucie, że Kościół, który wiele doświadczył w tym okresie, będzie miał wiele do zaoferowania Kościołowi na Zachodzie. Zawsze podziwialiśmy Kościół za to, że zachował swoje cenne wartości i za to, że nieustraszenie o nie walczył, że wiele wycierpiał. Myślę, że jest coś, czego ludzie, przynajmniej niektórzy, nauczyli się od Kościoła z okresu ko-

munizmu, a mianowicie, że w momentach krytycznych możemy współpracować z ludźmi, którzy myślą inaczej niż my. Miało to miejsce w Czechosłowacji i w czasach „Solidarności” w Polsce. Wtedy nie miało znaczenia, czy ktoś jest katolikiem, czy nie jest. I był to rzeczywiście przykład solidarności ludzi o zupełnie różnych przekonaniach. Łączył ich wspólny cel: pokonać wspólnego wroga. Inna sprawa, że kiedy wspólny wróg zniknął, urwała się również współpraca. Tak czy inaczej, jest to budujący i ważny przykład współpracy ludzi dobrej woli. Oczywiście, czasami jest trudno rozeznaczyć, kto ma dobrą wolę, a kto jej nie ma, ale właśnie ta współpraca ludzi dobrej woli wyraźnie doszła do głosu przez kilkanaście ostatnich lat komunizmu, wyraźniej niż gdziekolwiek na Zachodzie. Pamiętam, a nie są to odległe czasy, jak sławny kardynał Doepfner odmówił poświęcenia mostu razem z biskupem protestanckim, a przecież konsekracja mostu nie jest żadnym wielkim aktem liturgicznym.

Równocześnie, na zachodzie Europy, zwłaszcza w Niemczech daje się zauważyć dążenie do ponownego zjednoczenia Kościoła. Jest ono wyrazem niesłuchanie silnego pragnienia. Pragnienie to jest tak silne, że ludzie chcą zjednoczenia nawet bez rozwiązywania kwestii teologicznych. Uważam, że to bardzo niebezpieczny kierunek. Widzę wielu zarówno katolików, jak i protestantów, którzy nie mają najmniejszego pojęcia, dlaczego nie mogą uczestniczyć we wspólnocie stołu eucharystycznego. Jest to wyraźna oznaka niecierpliwości. Natomiast sam fakt istnienia takiego silnego pragnienia jest bardzo cenny. Równocześnie, po obu stronach – zarówno katolickiej, jak i protestanckiej – wyłania się pewnego rodzaju pęknięcie, jak przyjęto to określać, na lewicę i prawicę, chociaż nie jest to w pełni adekwatne ujęcie. W innym ujęciu, w Kościele rysuje się ostatnio podział na liberałów i ludzi, powiedzmy, w konserwatywnym sensie religijnych. Widzę to szczególnie wyraźnie w Niemczech. Niektórym katolikom łatwiej jest porozumieć się z niektórymi frakcjami protestantów niż katolików.

— *Co w takim razie jest bardziej niebezpieczne, czy takie rozmyte chrześcijaństwo, czy może chrześcijaństwo typu fundamentalistycznego?*

— Trzeba by zapytać, co oznacza „fundamentalizm”. Fundamentalizm stał się pewnego rodzaju batem; jeśli chce się kogoś zdyskredytować, nazywa się go natychmiast fundamentalistą. Nie chciałbym tu mówić o fundamentalizmie jako takim. Mamy wprowadzić różnego rodzaju przykłady amerykańskich sekt typu fundamentalistycznego, ale nie sędzę, żebyśmy mieli do czynienia z problemem fundamentalizmu na większą skalę. Problemem jest raczej to, czy staramy się, wciąż na nowo, odkrywać wolę Bożą, czy też perspektywy świata stają się tak ważne, że Kościół zaczyna przyjmować je jako podstawy własnego funkcjonowania. Bardzo dobrym przykładem jest tutaj feminizm. Feminizm ma pewne racje i nie jest całkowicie błędny, ale staje się tak silny, że przeradza się w walkę pewnej grupy pań, które nie pytają, czy ich pragnienie jest zgodne z wolą Bożą, ale mówią: my chcemy osiągnąć pewne cele. Można to ująć jeszcze inaczej. Trzeba mianowicie zapytać: w jaki sposób mogę dowiedzieć się, co jest wolą Bożą? Są pewne przekonania, postawy, zasady, których Kościół nie może się wyrzec bez zdrady depozytu wiary. Można pójść bardzo daleko, ale są pewne granice, których Kościół nie może przekroczyć. Dla przykładu: w obecnym stanie rzeczy protestanci i katolicy nie mogą przystępować wspólnie do stołu Pańskiego. Jeżeli rzeczywiście zjednoczą się we wspólnym przekonaniu, że to, co spożywają jest rzeczywistym Ciałem i rzeczywistą Krwią Chrystusa, wówczas może, może... Ale uważam, że Kościół i Ojciec Święty mają rację nieustannie podkreślając, że nie może być jedności Kościoła poza prawdą. Z jednej strony można cały czas powtarzać: to nie jest takie ważne, to nie jest takie istotne, ale z drugiej strony może okazać się, że pewne uzgodnienia są istotne (chodzi tutaj o komisje dyskusyjne, o pewne rozmowy, które toczą się między protestantami i katolikami). Decydujące jest ostatecznie pytanie nie o to, co chcemy my ludzie po swojemu zrobić, ale czego Bóg chce, co On chce osiągnąć. Przecież Bóg cierpi z powodu tego rozdarcia i podziału i zdecydowanie pragnie naszej współpracy. Nawet jeżeli stół Pański będziemy rozważać jako ostateczny wyraz jedności, to jednak wspólne przystąpienie do stołu Pańskiego, bez trwania we wspólnocie wiary, wydaje się pozbawione sensu.

Określenie „fundamentalizm” nie bardzo mi się podoba. To rodzaj zwrotu stosowanego do tych, których się nie lubi lub nie akceptuje w Kościele.

— *Wspomniał Pan o tych katolikach, którym bliżsi protestanci niż niektórzy inni katolicy. Czy mógłby Pan bliżej określić zasadę tej bliskości?*

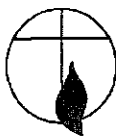
— Podstawą tej bliskości jest to, że katolicy poznają głębiej wiary protestantów, a z kolei protestanci odkrywają niektóre tradycje katolickie, którym się dotąd zdecydowanie sprzeciwiali. Znam np. protestantów, którzy nauczyli się modlitwy różańcowej. Są wielkie różnice u podstaw, dotyczące zasad zupełnie podstawowych, ale też istnieje ogromna bliskość, która rodzi się ze wspólnej pokory wobec Boga, wobec Chrystusa, wobec Kościoła. Gdy jednak, z drugiej strony, spojrzymy na Kościół w Hamburgu, który na biskupa obrał kobietę... To bardzo miła osoba, ale teologicznie nie reprezentuje sobą nic szczególnego.

Najważniejszym zadaniem Kościoła jest obecnie budowanie pomostów. Jego zadaniem jest także podejmowanie prób zrozumienia drugiej strony, czasem bardziej zsekularyzowanej, a nawet reprezentującej stanowisko zupełnie lewicowe. Pragnę bardzo mocno podkreślić, że zadaniem Kościoła w świecie współczesnym jest budowanie pomostów. Nie sądzę, żeby rzućcie oskarżenia – jak to bywało w zwyczaju Kościoła – wnoszą coś dobrego. Natomiast musimy nauczyć się słuchać siebie nawzajem i musimy próbować rozumieć się tak dobrze, jak to tylko możliwe, bez popadania w relatywizm, co wcale nie jest łatwe. To jest właśnie pewnego rodzaju wizja, o której mówiłem. Jak można to osiągnąć? Chociażby przez nowy rodzaj filozofii religii, który rozwija się w Stanach Zjednoczonych. W filozofii tej jest widoczne dążenie do tego, żeby się wzajemnie zrozumieć. Chrześcijaństwo nie jest tam traktowane w sposób uprzywilejowany, a uwzględniany jest wkład każdej religii. Jak możemy nasze dzieci uczyć tolerancji, zrozumienia innych ludzi i miłości, nie ucząc ich jednocześnie obyczaju uwzględnienia tego, w co ktoś wierzy? Istotne jest jednak, jak to robić. Jedną z trudności, z jakimi boryka się Jan Paweł II jest, moim

zdaniem, niezrozumienie, ponieważ ilekroć mówi: „Nie, tak być nie może”, i oczekuje od biskupów posłuszeństwa, podnoszą się głosy: „Cóż za konserwatysta, sztywno trzymający się idiotycznych zasad”. Przykładem tej sytuacji jest liberalizacja ustawodawstwa aborcyjnego w Niemczech. A równocześnie nigdy wcześniej nie było papieża bardziej otwartego na dialog z innymi religiami.

Myślę, że obecne tendencje zmuszają papieża do radykalizmu. Musimy patrzeć na Chrystusa, a nie na świat. Gdyby papież ugiął się pod presją tych tendencji wówczas zaprzeczyłby depozytowi wiary. Tego rodzaju niebezpieczeństwo pojawiło się po II Soborze Watykańskim. Kiedy Jan XXIII powiedział: „Potrzebujemy *aggiornamento*”, wśród biskupów, a zwłaszcza wśród doradców, pojawiły się głosy, że Kościół musi dostosować się do współczesnego świata. A przecież zasadnicze przesłanie soborowe mówiło: musimy spojrzeć głębiej, musimy sięgnąć w głąb naszej wiary. Nie można sugerować się tym, co mówi świat. Nie chodzi oczywiście o to, aby całkowicie odwracać się od świata. Można przecież patrzeć na świat konstruktywnie. Można – i trzeba – dostrzegać w nim znaki odświeżające naszą pamięć o tradycji, o tym, co należy do naszej wiary.

NICHOLAS LOBKOWICZ, ur. 1931, doktor filozofii, główne dziedziny zainteresowań: filozofia religii, filozofia polityki, filozofia kultury, ale także klasyczna problematyka filozofii, dyrektor Instytutu Badań nad Krajami Europy Środkowej i Wschodniej Uniwersytetu Katolickiego w Eichstätt. Autor m.in. książek: „Theory and Practice From Aristotle to Marx” (1967), „Czas kryzysu, czas przełomu” (1996). Mieszka w Warszawie.



Christian van Nispen SJ

Współczesność i tradycja w islamie*

Islam jest rzeczywistością bardziej złożoną niż się to zazwyczaj wydaje i niż słowa pozwalają wyrazić. Jest to rzeczywistość w procesie pełnej ewolucji. Niedawna podróż do Indonezji, największego kraju muzułmańskiego na świecie, pozwoliła mi uświadomić sobie to w sposób szczególnie żywy. W tej dziedzinie obawiam się pewnych uproszczeń i definicji, które zamykają islam w sztywnych formułach. Dlatego byłoby pretensją nazbyt wygórowaną kusić się o syntetyczne przedstawienie na kilku stronach relacji między współczesnością i tradycją w islamie. Poprzestanę na wskazaniu kilku istotnych punktów.

Niemuzułmanie bardzo często sądzą, że islam, mimo iż korzysta z niektórych zdobyczy współczesności, szczególnie w dziedzinie technologii, odrzuca jednak współczesność jako proces kulturowy. Są o tym jeszcze bardziej przekonani, gdy chodzi o islamism („islamisme”), tzn. cały system, który dąży do urzeczywistnienia ideału społeczeństwa opartego na wartościach islamskich. W tym schemacie myślenia racje, które się przedstawia, by wyjaśnić odrzucenie współczesności przez islam, można streścić w następujących punktach: 1) Podczas gdy współczesność świadomie skierowana jest ku przyszłości, islam byłby zwrócony ku przeszłości, czyniąc z „umma” globalny model dla społeczeństwa i hamując w ten sposób twórczość oraz przeszkadzając utworzeniu nowych i zróżnicowanych modeli. 2) Podczas gdy rozróżnienie pomiędzy władzą religijną i władzą polityczną – a nawet ogólniej: pomiędzy religią i dziedziną polityki – jest jednym z „miejsc” charakteryzujących

* Artykuł Ch. van Nispensa SJ, *Modernité et tradition: où en est l'Islam?*, ukazał się w „Etudes”, Octobre 1999, s. 361-371 (red.).

współczesność, islam miałby to rozróżnienie odrzucać. 3) Podobnie, islam – a jeszcze bardziej islamizm – miałby odrzucać niektóre wartości zasadnicze dla czasów obecnych, jak szacunek dla odmienności, wolności indywidualnej (szczególnie wolności religijnej), demokracji, praw człowieka, całkowitej emancypacji kobiety. 4) Wreszcie, islam miałby odrzucać rozum krytyczny, zwłaszcza w analizie tekstów świętych, uniemożliwiając w ten sposób odnowiony stosunek do tych tekstów.

Powyższe, dość rozpowszechnione, rozumienie islamu zawiera również pewne teorie na temat szoku kultur. Osobiście sądzę, że nie wyraża ono rzeczywistości, że jest redukcjonistyczne, a wobec tego niesprawiedliwe i niebezpieczne. Żarazem jednak pozwala dostrzec istotne i delikatne kwestie, wokół których toczą się dyskusje i poszukiwania wewnątrz samego islamu.

Poza islamem arabskim

Chciałbym podkreślić znaczenie poszukiwań i różnorodności wewnątrz samego islamu wraz ze wszystkimi debatami i konfliktami, jakie z nimi mogą się wiązać. Można przekonać się o tym na kilku przykładach islamu tradycyjnego, islamizmu oraz islamu wyznawanego przez niektórych intelektualistów.

Jeśli chodzi o islam tradycyjny to świadomie biorę przykład spoza islamu arabskiego – przykład pochodzący z niedawnego odkrycia, jakiego dokonałem podczas wizyty w Indonezji. Wydaje się, że islam niearabski może stać się źródłem inspiracji dla islamu arabskiego. Indonezja wraz z ponad 200 milionami mieszkańców (z czego 115 milionów zamieszkuje tylko wyspę Jawę), wciąż w swojej większości pozostaje krajem rolniczym. Istnieją w nim dwie wielkie organizacje muzułmańskie. Największa, reprezentująca właśnie ten wiejski islam, nazywa się Nahdatul Ulama. Liczy około 30 milionów członków. To od tego ruchu zależna jest większość tzw. pesantrens (szkół religijnych z internatami, które żyją w zadziwiającej symbiozie z wioską, w której się znajdują). Liczba ich wynosi około 10000. Każda pesantrena formalnie zależy od szejka (którego nazywa się „kiyai”; a kiedy jest to kobieta to „niyai”). Uczniów

przyciąga charyzmat danego kiyai. W założeniu szkoły te są dość tradycyjne, nakierowane na studiowanie „żółtych ksiąg” („kitab kuning”), to znaczy klasycznych autorów prawa „shafi’ite”.

Otóż niektórzy spośród kiyaisów uczynili z tych pesantrens ośrodki formacyjne. Zrobili to albo przez wprowadzenie formacji intelektualnej w dziedzinie rolnictwa, albo rozwijając to, co sami nazywają kontekstualizacją. W ten sposób następuje niejako od wewnątrz poszerzenie sensu pojęcia „figh”: od sensu „nauka i refleksja prawna” ku pojęciu bardziej globalnemu: „teologia moralna i społeczna”. Tak oto jeden z kiyaisów, K.H. Muhammad Ahmad Mahfudz, którego spotkałem, próbuje opracować to, co sam nazywa po indonezyjsku „fikh sosial” (po arabsku „fiqh igtima’i”). Celem jest włączenie w pewien rodzaj teologii praktycznej problemów, które napotyka się w konkretnym społeczeństwie. Całe tradycyjne myślenie znajduje się w pełnej ewolucji, której nikt się nie obawia. Znaczna liczba absolwentów owych pesantrens kontynuuje studia w islamskich narodowych akademiach religijnych, a następnie kontynuują oni swoje islamskie studia specjalistyczne na Zachodzie, w Europie i w Ameryce (zwłaszcza na Uniwersytecie McGill w Montrealu).

W islamie świata arabskiego

Wydaje się, że nie ma wielu odpowiedników tego zjawiska w islamie tradycyjnym świata arabskiego. Ci, którzy angażują się w typ współczesnego myślenia, prędzej czy później kończą poza islamem tradycyjnym i w konflikcie z nim. Niektórzy jednak podejmują próbę wypracowania nowoczesnej refleksji wewnątrz myślenia tradycyjnego, aby nie stać się „samotnymi ryccerzami”. Przykładem jest tu Libijczyk Aref’Ali al Nayed, który zrobił doktorat z hermeneutyki na Uniwersytecie McGill, przez rok studiował duchowość chrześcijańską na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i obecnie przedstawia się jako „Synita, Malikita, Ash’arte’a, Shadhilite’a”. Przykład ten pozwala na stwierdzenie, że tradycyjny islam może być miejscem, gdzie dokonuje się twórcza ewolucja w kierunku zbliżenia między

tradycją a współczesnością, nawet jeśli instytucje islamu tradycyjnego w świecie arabskim (szczególnie l'Azhar) opierają się temu procesowi. Owszem, doceniają one wszelkie możliwości, jakie oferuje współczesna nowoczesna technologia, ale odrzucają jakąkolwiek możliwość kwestionowania własnych wartości przez te wartości, które ową technologię wyprodukowały. Podkreśla to słusznie egipski muzułmanin Nabil 'Abd-al Fattah.

W ruchu islamistycznym

Drugi kierunek ewolucji dotyczy samego ruchu islamistycznego. Termin „islamistyczny” nie określa jedynie zjawiska ekstremizmu lub terroryzmu. Najbardziej znanym ruchem islamizmu jest ruch Braci Muzułmanów założony w 1928 r. w Ismailiyya przez Hasana al-Banna'a (zm. 1949). Ruch Braci Muzułmanów z Egiptu przez filiacje i organizacje rozprzestrzenił się w różnych krajach świata arabskiego, a nawet poza jego granicami. Powstała międzynarodowa organizacja Braci Muzułmanów. Następnie zrodziły się, szczególnie w latach 70., ruchy bardziej radykalne, z których niektóre stały się terrorystyczne, jak Gama'a Islamiyya lub Gihad oraz inne. Niemniej wokół Braci Muzułmanów można znaleźć wielką rozpiętość indywidualności islamskich, zwłaszcza intelektualistów. Niektóre ruchy islamistyczne pochodzą z Indii, jak np. Tablîgh. W końcu, w ostatnich latach w Egipcie, dość znaczna grupa młodych Braci, często posiadających dość wysokie kompetencje naukowe, oddzieliła się od organizacji celem założenia nowej partii Hizb al Wasad, której członkami mogliby być także chrześcijanie. Cały ten ruch islamistyczny przedstawia dość dużą różnorodność tendencji i opcji. Ewolucje rzeczywiście w nim zachodzą. Nie są to bowiem jedynie taktyczne akomodacje, lecz są one wynikiem świadomości pewnego wyzwania płynącego ze współczesnego świata. Wyraża się to przez poważną refleksję, dialog i otwartość.

Z pewnością nie należy być naiwnym i trzeba dostrzegać całą strategię walki o władzę w szerokim sektorze ruchu islamistycznego. Byłoby jednak poważnym błędem zredukowanie ruchu islamistycznego jedynie do tego aspektu. U swoich początków

ruch Braci Muzułmanów był najskuteczniejszym środkiem oporu wobec kolonizacji zachodniej. Gromadził on wokół siebie ludzi inteligentnych, uczciwych i otwartych. Dzisiaj stwierdzam, że dla niektórych opcja islaministyczna nie oznacza zwrotu ku przeszłości, ani zamknięcia się w sobie samym. Dla nich shari'a nie oznacza projektu społeczeństwa zamkniętego i ciasnego, lecz oznacza pewną grupę zasad, których winno trzymać się dane społeczeństwo, by być sprawiedliwe. Zresztą, ich zdaniem, wszelki projekt społeczeństwa winien być od nowa przemyślany na każdym etapie historii.

Zapoczątkowane procesy ewolucji

W tym miejscu chciałbym w sposób szczególny wspomnieć Muhammada Salima al-Awa'ego. Jego myśl zatacza coraz to szersze kręgi. Wobec stanowiska aktualnego przywódcy Braci Muzułmanów napisał on w artykule opublikowanym w dużym dzienniku, że według prawa muzułmańskiego nie można jedynie mówić o jakiejś „ochronie” („dhimma”) dla niemuzułmanów. Jego zdaniem, bez wchodzenia w szczegóły, jedyny możliwy do zaakceptowania statut, jaki winien im przysługiwać, jest to statut „współobywateli” („muwantana”). Projekt społeczeństwa islamskiego oraz aplikacja shari'a to przede wszystkim odrzucenie społeczeństwa bez wartości i bez systemu transcendentnego ugruntowania tych wartości. W powszechnym odczuciu społeczeństwo zachodnie zagubiło to odniesienie do transcendencji popadając w ten sposób w relatywizm, a nawet w nihilizm. Podczas jednej z dyskusji jeden z moich islamskich rozmówców powiedział, że gotów jest zamienić określenie „projekt islamski” na „projekt wiary” („mashru imani”). Moi rozmówcy bywają też mile zaskoczeni, kiedy odkrywają społeczne nauczanie Kościoła i często stwierdzają, iż odnajdują w nim część ich własnych przemyśleń. W Egipcie można spotkać wielu przedstawicieli tej tendencji. Miałem okazję uczestniczyć w wielu tego typu otwartych i wolnych od uprzedzeń dyskusjach.

W tym kontekście zacytuję jeszcze Tariqa Ramadana, wnuka Hasana al-Banana ze strony matki i syna Said'a Ramadana. Tariq urodził się w Genewie. Będąc narodowości szwajcarskiej

jest profesorem literatury francuskiej i filozofii zachodniej w jednym z liceów genewskich. Przez wiele lat był też aktywnym członkiem międzynarodowej organizacji Braci Muzułmanów. Napisał wiele książek, w których bardzo jasno stawia problem islamu i współczesności. Szczególnie godna uwagi jest jego książka: „Islam, la face-a-face des civilisations: Quel projet, pour quelle modernité?” (Lyon 1995). Porusza w niej prawie wszystkie kwestie dotyczące relacji pomiędzy islamem a współczesnością. Pokazuje, iż islam może przyjąć obecną rzeczywistość świata zachodniego i jednocześnie wnieść do niej swój własny wkład.

Nie chodzi tu o to, aby omijać problemy i dwuznaczności islamistycznego projektu społeczeństwa (właściwie należałoby powiedzieć: projektów islamistycznych). Chodzi natomiast o odkrycie, że ten rodzaj projektów niekoniecznie wiąże się z fundamentalnym odrzuceniem współczesności i wartości świata zachodniego. Dlatego jest istotne zarówno poznanie zapoczątkowanych procesów ewolucyjnych oraz ich implikacji, jak i wejście w uczciwy i jasny dialog. Mamy wiele rzeczy cennych, którymi możemy się podzielić, możemy również odkryć drogi realnej współpracy w celu budowania wspólnego społeczeństwa.

Rozum krytyczny i Koran

Trzeci kierunek ewolucji, dostrzegalny u niektórych intelektualistów, dotyczy rozumu krytycznego i jego zastosowania do tekstów świętych. W większej części świata arabskiego nadal istnieje rozdział pomiędzy funkcjonowaniem rozumu w dziedzinach naukowych (nauki ścisłe lub nauki humanistyczne) i jego funkcjonowaniem w dziedzinie religijnej. Nadal wielu nie widzi tu żadnego problemu i podkreśla, że od samych swoich początków (już w Koranie) islam zachęca do używania rozumu. Nie zdają sobie oni jednak dostatecznie sprawy z tego, że rozum, o którym mówi Koran, nie jest tym samym rozumem, o którym mówią współczesne nauki. Poza tym, nie zapominajmy, że ten sam problem utrzymuje się także w świecie chrześcijańskim. Nadto, Koran nie jest dla muzułmanów tym samym, czym jest

Biblia dla chrześcijan. Jest on bardziej tym, czym dla chrześcijan jest Chrystus. Wszystko, co dotyczy Koranu, bezpośrednio dotyka serca islamu. Wszelka zatem krytyczna postawa ze strony niemuzułmanów jest natychmiast odbierana jako niechęć, czy wręcz nienawiść, wobec islamu. Natomiast, gdy postawę tę ujawnia muzułmanin, jest ona traktowana jako najwyższy stopień zdrady. Jest zatem zrozumiałe, że jeszcze stosunkowo nieliczni są ci, którzy widzą w podejściu krytycznym do Koranu dobrodziejstwo dla islamu, a nawet konieczny warunek jego dalszego rozwoju.

Niemniej, także i tutaj następuje pewna ewolucja. Nawet jeśli liczba tych, którzy podejmują wysiłek badań krytycznych jest jeszcze niewielka, sam fakt, że tacy ludzie istnieją, wskazuje, iż możliwość krytycznego podejścia istnieje. Ponadto, co też istotne, nawet tam, gdzie ludzie ci stają się oni ofiarami wyroków, ich opinie znajdują oddźwięk w szerszych gremiach. Zacytuję tu dwa przykłady. Oto Pakistańczyk Fazlur Rahman (zmarły w 1966) w swojej książce „Islam” (New York, 1966) przeczy istnieniu jakiegokolwiek sprzeczności między charakterem boskim i charakterem ludzkim Koranu. W ten sposób może on powiedzieć, że *Koran jest całkowicie Słowem Bożym i – w zwykłym tego słowa znaczeniu – całkowicie słowem Mahometa* (s. 27). Fazlur Rahman, który musiał emigrować do Chicago, jest jeszcze słabo znany w świecie arabskim, natomiast wydaje się dość dobrze znany na południu i na południowym wschodzie Azji.

Drugim przykładem jest Egipcjanin Nasr Hamid Abu Zayd także żyjący na uchodźstwie, aktualnie w Lejdzie. On również podkreśla rozróżnienie między naturą boską Koranu i jego naturą ludzką wskazując, że jedynie ta ostatnia może być poddana krytyce naukowej. Pozwala to widzieć w Koranie zjawisko kulturowe związane z określonym kontekstem, które w przebiegu historii może być rozumiane właściwie jedynie w dialektycznym stosunku z coraz to nowymi kulturowymi kontekstami; co wyklucza jedyne i absolutne rozumienie Koranu.

Stąd pochodzi krytyka religijnego dyskursu muzułmańskiego, który – zapominając o powyższej prawdzie lub ignorując ją – „usztynił” swoje pozycje, często uzasadniając za ich pomocą nadużycie władzy oraz ekstremizm. Otóż, jeśli z jednej stro-

ny uwzględni się to, że ataki na Nasra Hamida Abu Zayda były sztucznie prowokowane, to z drugiej strony zaskakuje liczba jego zwolenników oraz liczba debat, jakie przez przynajmniej dwa lata toczyły się wokół jego osoby. Obok myślicieli takich, jak Fazlur Rahman i Nasr Abu Zayd, także inni wykazują ducha krytycznego wobec Koranu, jednak niekoniecznie w intencji służenia islamowi. Natomiast interesujące w dwóch cytowanych przypadkach jest właśnie to, że zarówno jeden jak i drugi szczerze pragną służyć islamowi. Takich ludzi będzie coraz więcej.

Aczkolwiek obecnie ewolucja w tym kierunku jest bardzo słaba, jednak wskazuję na nią, gdyż pokazuje ona możliwości, jakie istnieją wewnątrz samego islamu. Jak pokazuje chrześcijaństwo, podobne stanowiska mogą prowadzić do bolesnych kryzysów, jednak wydaje się, że islam jest w stanie przejść ponad nimi. Należałoby jeszcze powiedzieć o tych naukowcach muzułmańskich, którzy sami dokonują gruntownej analizy różnych postaw islamu wobec współczesności. W Egipcie jest to przypadek Nabila 'Abd-al Fattaha.

Z tego, co zostało już powiedziane możemy wskazać na kilka „miejsc”, gdzie wewnątrz islamu toczy się debata wokół pytania o relację pomiędzy współczesnością i tradycją. (...)

Powszechność i to, co specyficzne

Pierwsze „miejsce” debaty dotyczy takich pojęć, jak uniwersalizm i pluralizm. W jakiej mierze i w jaki sposób islam może przyjąć pluralizm kulturowy oraz jak może zrealizować uniwersalizm, który nie byłby uniformizmem? Czy możliwe jest utrzymanie jedności wiary przy wielości jej modeli? Z pytaniem tym wiąże się status języka i islamu arabskiego. Jak muzułmanie mogą przyjąć pewien dystans pomiędzy ich wiarą religijną i językiem arabskim, desakralizację tego języka, a co za tym idzie dystans pomiędzy językiem Koranu i żywym językiem arabskim, bez uznania owej desakralizacji za zbezczeszczenie? Czy jest do przyjęcia, by islam arabski nie miał koniecznie wymiaru normatywnego, i by islam mógł zachować swoją rzeczywistość w wielości kultur arabskich? Czy do przyjęcia jest

np. to, by islam egipski miał prawo do swojej specyfiki, różnej od islamu Arabii Saudyjskiej? Ta różnorodność istnieje w praktyce, natomiast co do jej prawomocności toczą się dyskusje. W tej właśnie sprawie islam, taki jak na Jawie w Indonezji, może odegrać ważną rolę, gdyż jest to islam, który – jak mi się wydaje – dokonał poważnego dzieła inkulturacji.

Drugim „miejscem” debaty wydaje się „czas założenia” oraz status świętych tekstów. Co winno być uznane za boskie? Co – za ludzkie? Jaki jest związek pomiędzy jednym i drugim? W konsekwencji, jaki rodzaj normatywności nadany jest świętym tekstom i czasowi założenia, a jaki rodzaj historyczności może im być przypisany? Jaki w tym względzie jest związek pomiędzy literą a duchem? Bliski temu „miejsca” jest związek pomiędzy tym, co nazywa się *aql* i *naql*, pomiędzy rozumem ludzkim i tym, co odnosi się do objawienia. Jaki sposób użycia rozumu krytycznego jest do zaakceptowania w zgłębianiu danych objawienia?

Autonomia i jej granice

Kolejnym „miejscem” debaty jest problem autonomii i heteronomii. W jakiej mierze i w jaki sposób człowiekowi przysługuje się autonomia? W jakich dziedzinach? Jakie granice należy tej autonomii wyznaczyć? Pytanie związane z prawami człowieka znajduje się w tej samej perspektywie: czy prawa te, ustanowione przecież i sformułowane poza religią muzułmańską i przez niemuzułmanów, są możliwe do przyjęcia? Czy są jakieś granice tej akceptacji? Czy należy uważać, iż istnieje sprzeczność pomiędzy prawami człowieka a prawem Bożym? Czy można zaakceptować wolność religijną nieograniczoną – i w imię czego? Czy można zaakceptować prawo do zmiany religii, lub prawo do braku jakiejkolwiek identyfikacji religijnej, z racji godności i wolności sumienia? Wiąże się z tym pytanie o relację z innym, z kimś różnym ode mnie: niemuzułmaninem i innym muzułmaninem. W jakiej mierze można mu przyznać pełną równość praw, jako jednostce i jako członkowi wspólnoty? (...) Dodajmy jeszcze pytanie dotyczące statusu kobiety: czy można jej przyznać całkowitą równość praw, i w jaki spo-

sób? Czy to, co zostało zdefiniowane w tekście założycielskim, podlega reinterpretacji, czy też nie? Ktoś zauważył, że nie ma w tym nic dziwnego, że pytanie to nabrało znaczenia, gdyż pod pewnymi względami kobieta jest uważana za symbol tożsamości muzułmańskiej.

Drogi współczesności

Ostatnim „miejszem” debaty wydaje mi się pytanie o definicję współczesności. Jak należy ją zdefiniować w odniesieniu do wspólnoty muzułmańskiej, czy raczej – do wspólnot muzułmańskich? W jakim stopniu współczesność wiąże się z Zachodem? Czy dostęp do współczesności koniecznie oznacza upodobnienie się do Zachodu, a jeśli tak, to w jakim stopniu? Można powiedzieć, że sto lat temu reformatorzy muzułmańscy pragnęli „zmodernizować islam”, podczas gdy dzisiaj niektórzy pragną „zislamizować współczesność”. Jeśli to prawda, należy zobaczyć, jaką treść można nadać takiej islamizacji. Ponad wyrażeniem „islamizacja współczesności” istnieją wspólne troski, które, być może, umożliwią nawiązanie dialogu: pytanie o sens, o transcendencję, o wartości, o absolut, o relatywność; nie mówiąc już o innych pytaniach, jak: co robić, by modernizacja nie stała się alienacją? Co oznacza współczesność dla społeczeństw, które przeżyły historię diametralnie różną od historii Europy i Ameryki Północnej?

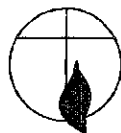
Praktycznie rzecz biorąc, te wszystkie „miejsca” mają sens również dla chrześcijan. Znaczna liczba chrześcijan Bliskiego Wschodu żyje w tej samej kulturze oraz stawia sobie te same pytania. Dlatego określiłem te wszystkie „miejsca debaty” w formie pytań? Ponieważ można od muzułmanów usłyszeć różnorodne odpowiedzi, nawet jeśli niektóre opcje nadal wyraźnie dominują.

Chciałem pokazać, jak bardzo różnorodna jest problematyka współczesności i tradycji u muzułmanów, a także to, że znajduje się ona w procesie ewolucji. Wskazałem na ową ewolucję oraz na niektóre „miejsca” sporne, aby pokazać, w jaki sposób możemy nawiązać z muzułmanami dyskusję. Chodzi o to, abyśmy nie byli jedynie pełnymi respektu widzami, lecz abyśmy

podjęli uczciwą i głęboką wymianę zdań, gdyż stawką jest wspólne budowanie ludzkiej społeczności. W analizie tej dotknąłem głównie nurtów myślenia. Z jednej strony dlatego, że myślenie pozwala w sposób dość precyzyjny uchwycić to, co się dzieje. Z drugiej zaś strony, ponieważ myślenie, nawet najskromniejsze, wpływa na przyszłość i kształtuje ją. Należałoby tu dodać jeszcze analizy z zakresu socjologii religii, by zobaczyć, w jaki sposób ludzie żyją tymi różnymi wartościami oraz konfrontację tych wartości. Analiza ta pozwoliłaby na dopełnienie obrazu rzeczywistości pełnej paradoksów. Religia może jedynie wtedy pomóc ludziom, kiedy przekroczy poziom ideologii. Jedynie wówczas staje się ona siłą żywej wiary w Boga i pozwala żyć w nadziei.

tłum. Zbigniew Kubacki SJ

CHRISTIAN VAN NISPEN SJ, ur. 1938, specjalista w zakresie kultury i teologii islamu. Mieszka w Kairze.



DANUTA TUM

* * *

milczenie
zakwita
podobnie jak
cisza

znak że się
jest
i że ktoś
słyszy

* * *

aby dać
siebie
rozkruszyć się trzeba

jak nie wytrzymuje
stare
gdy się nowe wlewa

jak pękają
nasiona
albo pąki róż

a każdą cząstkę
całością serca się mierzy

* * *

mieć czy być
a przecież jestem
utkana z tylu
bezcennych kryształów
i posiadam tyle
ile mieści moje
istnienie

i wciąż pragnę mieć
i mieć
chwil na miarę słońca
i stać się
i być
płomieniem

a nawet wtedy
będę
ciągle za mało
bo słońca nie wystarczy
by spłonąć

* * *

ostrożnie otwiera oczy
aby powiekami nie spłoszyć
tego co kolejno
pieściło ręce
nogi uszy żołądek
poruszyło zdrętwiałym językiem

to coś teraz rytmicznie
kołysze płucami
a ona już wie
to kocha ją życie

DANUTA TUM, ur. 1956, teolog, katecheta w liceum ogólnokształcącym.
Mieszka w Rybniku.

Zofia Zarębianka

Matka Boska Częstochowska we współczesnej poezji polskiej*

Ta, co od ponad sześciu wieków broni Jasnej Góry, towarzyszy polskiemu narodowi w burzliwych dziejach, towarzyszy mu również – co oczywiste – przez sztukę, także sztukę słowa, bo niemożliwe było, by pełniona przez Nią wyjątkowa i w naszej historii, i w losach pojedynczych ludzi rola, nie znalazła odzwierciedlenia na gruncie sztuki, będącej niemal zawsze wyrazem duchowego życia jednostek i społeczności. Równocześnie jednak właśnie w tej wyjątkowości kultu Maryi Jasnogórskiej, w wyjątkowym znaczeniu tego świętego wizerunku w życiu narodu kryje się – paradoksalnie – ogromne niebezpieczeństwo artystyczne, szczególnie podatność na stereotypizację i wtórność. Nie bez znaczenia dla tego stanu rzeczy pozostaje – z jednej strony – tragizm naszej historii, powtarzalność klęsk, wojen, strat, zaborów, zależności od obcych, tego wszystkiego, co stanowi o niepowtarzalnym dramatyzmie i heroizmie polskiego losu, z drugiej zaś, wpływ twórczości romantyków – Mickiewicza, Słowackiego, Norwida i Krasińskiego – na wytworzenie się pewnego wzorca mówienia o sprawach narodowych (i religijnych)¹, wzorca niesłychanie trwałego, zakodowanego poniekąd w zbiorowej pamięci i umacniającego się na skutek powtarzalnych w wymiarze długiego trwania okoliczności historycznych.

*Iluz to już pokoleniom
Jesteś lekiem, rosą, manną!
Ilu smutkom, ilu cieniom
Gwiazdą stajesz się zaranną!
Przez posępny ciąg stuleci
Twój, jak słońce, obraz świeci!*

* Tekst ten, w skróconej wersji, został wygłoszony na Jasnej Górze podczas sesji „Jasna Góra w dwudziestoleciu pontyfikatu Jana Pawła II”, 27-28 maja 1999 r. (red.).

¹ Por. m.in. następujące utwory: A. Mickiewicz, *Inwokacja do Pana Tadeusza*, J. Słowacki, *Bogarodzico, Hymn, Królestwo moje*, Z. Krasiński, *Psalm dobrej woli, Królowa Polski, Modlitwa*, C.K. Norwid, *Maryjo, Pani aniołów*, *Częstochowskie wiersze* zamieszczone w: *Panno Święta, co Jasnej bronisz Góry* (antologia w oprac. Stefana Rożęja ZP), Pallotinum 1982, s. 51-58.

– zachwycał się na początku wieku Wiktor Gomulicki², a w tym samym mniej więcej czasie wtórował mu Władysław Bełza³:

– *Pokłon Ci w sercu i w wierze
Bogarodzico Dziewico,*

*Co, jak ci barscy rycerze
Szablą zorane masz lico!
W zwierciadle też ich pancerzy
Twarz Twoja śniada odbija,
Twe imię hasłem do boju
Bogarodzica Maryja!*

Wybuch drugiej wojny światowej ożywił tego typu, dobrze zakorzenione w naszej literaturze, przedstawienia Maryi, w których ścisłe zespolenie wątku religijnego i narodowego, patriotycznego, czy – często – bojowego, wysuwa się na pierwszy plan. Powtarza taki wzorzec Hłakowiczówna, gdy tworzy żarliwe strofy „Wiersza na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej”, w którym na świadków wierności swego pokolenia przywołuje tych, którzy w czasach szwedzkiego potopu zapisali się bohaterstwem w obronie murów jasnogórskich – Czarnieckiego i Kordeckiego:

*Z wiernością Czarnieckiego, z Kordeckiego sercem płonącym
pójdziemy do naszej Matki, my dzieci Jej miłość czujące (...)*⁴

Podobny model powtórzy poetka w utworze „Do Matki Boskiej ukrytej”⁵, napisanym zaraz na początku wojny, na wieść o schowaniu obrazu przez paulinów, by nie dostał się w ręce najeźdźcy. Wiersz ten jest o tyle interesujący, że wprowadza ciekawe (inna sprawa, czy udane!) porównanie Maryi do Persefony, raczej niespotykane w liryce polskiej. Maryja Jasnogórska jako Hetmanka Polaków, Opiekunka i Matka żołnierzy, sierot wojennych i tułaczy pojawia się zarówno w okupacyjnej twórczości krajowej, jak i emigracyjnej np. u Lechonia w bardzo znanym tekście „Matka Boska Częstochowska”⁶, czy Marii

² Por. wiersz *Częstochowska*, cyt. za: *Panno święta...*, dz. cyt., s. 77.

³ Por. *Pokłon Bogurodzicy*, tamże, s. 75.

⁴ Por. *Wiersz na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej*, tamże, s. 87.

⁵ Por. *Do Matki Boskiej Ukrytej*, tamże, s. 91.

⁶ Por. tamże, s. 95.

Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, w krótkim wierszu „Niebo za niebem”⁷, w którym Maryja Częstochowska staje się znakiem nieba i jego wyobrażeniem:

*Właściwe NIEBO, to otchłań – tak czarna,
lecz i tak dobra, jak twarz Częstochowskiej ...*

Względna stałość poetyckich wizerunków Matki Bożej Częstochowskiej wiązać też należałoby ze zjawiskiem, analizowanym przez Rudolfa Otto w jego fundamentalnej pracy religioznawczej pt. „Świętość”⁸, zjawiskiem polegającym na operowaniu ograniczoną liczbą stosunkowo podobnych do siebie określeń przy opisie doświadczenia religijnego. Można przypuszczać, że ta zauważona przez Otta podatność na używanie przy relacjonowaniu przeżyć religijnych utartych zwrotów i obrazów ma związek z trudnościami w werbalizowaniu doznań trudno wyrażalnych, bardzo – z natury rzeczy – osobistych. Chodzić więc tu może o dwie sprawy.

Po pierwsze – o obawę podmiotu mówiącego przed całkowitą niekomunikatywnością, przed niezrozumieniem przez adresata istoty nadawanego przekazu, a także – zapewne – o towarzyszącą mówiącemu obawę przed ośmieszeniem się w oczach rozmówcy. W tej sytuacji „ucieczka” w zastane koleiny słowne zabezpiecza podwójny interes mówiącego – zapewnia mu względną przynajmniej komunikatywność i chroni przed zaliczeniem w szeregi nie zrównoważonych psychicznie. Po drugie, nieadekwatność – w poczuciu podmiotu doświadczenia religijnego – ziemskich pojęć do opisu rzeczywistości wymykającej się nazywaniu, wymusza niejako z konieczności posłużenie się zastanymi, a więc zarazem jakoś sprawdzonymi, środkami wyrazu.

Wskazane zjawisko można – jak się wydaje – dostrzec także w sferze języka poetyckiego, gdy ten pragnie wyrazić coś z tajemnicy ludzkiego spotkania z sacrum, Bogiem, Matką Najświętszą, wszystkim, co w danej kulturze identyfikowane jest jako absolutne, niepojęte, inne. Powtarzalność ujęć – w przypadku postaci Maryi Jasnogórskiej – może być także spowodowana zarówno swego rodzaju onieśmieleniem wobec „świętego tematu”, jak i troską o należyte „dosto-

⁷ Por. tamże, s. 92.

⁸ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993, s. 71-77 oraz 88-97.

jeństwo”, którego miał strzec styl wysoki. Tak, na przykład, mówi się o Maryi *odzianej anielskimi, srebrzystymi piórami* (u Józefa Nikodema Kłosowskiego)⁹, albo o *puklerzu, tarczy* oraz o niebieskiej *Bramie nadziei*, jak choćby u s. Nulli Westfalewiczówny¹⁰.

To bardzo charakterystyczne, że poezja dwudziestowieczna stosuje w odniesieniu do Matki Boskiej Częstochowskiej niemal wyłącznie idiom konwencjonalny, mowę odświętną w dużym stopniu odwołującą się do literackiej tradycji i wykorzystującej ją zarówno w zakresie używanej leksyki, jak i sposobów ukształtowania motywu oraz preferencji genologicznych. Wszystkie wymienione czynniki mają wpływ na pewną statyczność poetyckiego wizerunku Maryi Częstochowskiej, do czego też – można przypuszczać – przyczyniają się zrytualizowanie obrzędów liturgicznych, nośność i powszechna znajomość najbardziej popularnych modlitw, pieśni i nabożeństw maryjnych oraz specyfika polskiej pobożności maryjnej, zakładająca eksplorację kilku przewodnich wątków, głównie o charakterze religijno-narodowym. Stosunkowo częste więc będą wyobrażenia utożsamiające Maryję i Polskę, oraz takie, w których bardzo mocno podkreśla się kult Królowej Polski. Niekiedy powraca w tekstach, pojawiająca się już w okresie romantyzmu¹¹, prośba o braterstwo narodów słowiańskich. Wydaje się znamienne, iż wątek ten powrócił w okresie Solidarności, na przełomie lat 1980/81. Autorem jednego z takich wierszy jest Jerzy Zagórski¹². A sam utwór godzien jest przytoczenia, z uwagi na zastosowany baśniowy czas, nadający prośbie walor uniwersalnego „Zawsze”:

*Matko Jasnogórska, Twoja wieża z różowym światłem nocy,
za dnia odbijająca słońce, widzi daleko,
za siódmą górą, siódmą granicą, za siódmą rzeką,
Któraś Kościoła Matką, Polski Królową,
Z bliznami na twarzy, napętn miłością nieudolne słowo,
Rozszerz serca, nie żeby rozszerzać granice,*

⁹ Por. J.N. Kłosowski, *Litania do Matki Bożej Częstochowskiej*, w: *Panno Święta...*, dz. cyt., s. 98.

¹⁰ Por. N. Westfalewiczówna, *Matka Boska Zwycięska w roku 1944, Częstochowskiej Pani w hołdzie*, tamże, s. 136-137.

¹¹ Por. np. Z. Krasieński, *Modlitwa*, tamże, s. 57; W. Syrokomla, *Do Najświętszej Maryi Panny Królowej*, tamże, s. 68.

¹² Por. J. Zagórski, *Matko Jasnogórska*, tamże, s. 104.

*Rozszerz serca, ażeby podawać prawicę.
ze snu dziejowego zbudź nas. Daj Litwinom,
Rosjanom, Ukraińcom oddech przyrodzony,
Białorusinom godność (...)*

Wiersz ten także dlatego wart jest osobnej wzmianki, że – jako jeden z nielicznych – powstał w bezpośredniej reakcji na pierwszą papieską pielgrzymkę do kraju, w roku 1979.

Zwraca więc uwagę zdecydowana przewaga tekstów, w których wątek maryjny jest zespolony z historią zbiorowości i ma wymiar społeczny, odnoszący się do całej wspólnoty, najczęściej – wspólnoty narodowej. Teksty odwołujące się do indywidualnych doświadczeń osobistych stanowią rzadkość w ogólnej liczbie utworów z motywem Czarnej Madonny.

Wszystko to doprowadza do sytuacji, w której mimo względnej obfitości tekstów poetyckich poświęconych Pani Jasnogórskiej, w większości nie da się odnaleźć ani pogłębionej teologii, ani szczególnych wartości artystycznych. Istotne i wzbogacające rozszerzenie motywu wprowadza przełom solidarnościowy. Z tego czasu pochodzi kilka interesujących utworów, a wśród nich „Litania” Wacława Chabrowskiego¹³, w której do tradycyjnych, utrzymanych w wysokim stylu metafor określających Maryję, dodane zostały epitety mieszczące w sobie najnowsze doświadczenie historyczne:

*Zmieszana, słuchająca bluźnierczych słów.
Emigrująca, żywa, pełna serca,
ratująca, co można, wzruszająca.
Zstępująca do kopalń i hutnicza,
oblężona w czasie wojny i w czasie pokoju,
wioskowa, miejska, fabryczna –
(...)*

Maryja w tym wierszu dzieli przeżycia i los setek polskich kobiet, staje się bliższa, bardziej powszednia; króluje też już nie tylko z wysokości swego częstochowskiego tronu, lecz *zstępuje do hut, kopalń, fabryk*, do strajkujących (o czym w wierszu się nie mówi wprost, ale co dla każdego pamiętającego tamte gorące lata jest zupełnie czytelne), stając się wielkim wyznaniem wiary i symbolem

¹³ Por. W. Chabrowski, *Litania*, tamże, s. 141.

najszlachetniejszych wartości, w imię których podjęto robotnicze protesty. *Ciemnolicą pielęgniarką godności, mocą solidarnych w pogromie szatana* nazywa Maryję Jasnogórską Jan Pach, w wierszu o charakterystycznym tytule „Modlitwa do Matki Boskiej Przebudzenia”¹⁴, przywołującym bez niedomówień realia rzeczywistości historyczno-społecznej roku 1980.

*Siostrzo wydziedziczonych pod prąd płynących
rozbitków którzy mieli odwagę się obudzić
mocy solidarnych w pogromie szatana
Spleciona w różaniec strajkujących serc
wędrująca przez stocznie fabryki i miasta
(...)
ratuj nas od przyjaciół bez twarzy
i od nas samych.*

Obok wykorzystywania ważnych wątków historycznych w wierszach z postacią Maryi Częstochowskiej, stosunkowo często można spotkać odwołania do dziejów samego obrazu. Niekiedy więc legenda o dalekiej drodze ikony na Jasną Górę staje się punktem wyjścia do jakiejś ogólniejszej refleksji, odnoszącej się do pożądaných postaw etycznych i społecznych:

*Matko Boska ciemnolica
Przybyła z dalekich stron
spraw by nikt tu nie był obcy
każdy żeby miał tu dom*

– prosi liryczny bohater w utworze Wiktora Woroszyńskiego¹⁵. Historia obrazu ujęta bywa czasem w formę swoistego apokryfu albo opowieści hagiograficznej; zastosowała taki chwyt Deotyma w stylizowanym poetyckim opowiadaniu „Księżna Śląska i Królowa Polska”¹⁶, a bliżej naszych dni – i nieco inaczej – Jerzy Zagórski w wierszu „Jasnogórska”¹⁷, będącym skrzyżowaniem legendarnej opowieści o ikonie z medytacyjnym tokiem religijno-moralnej refleksji, nie wykraczającej zresztą poza obiegowe skojarzenia:

¹⁴ Por. J. Pach, *Modlitwa do Matki Boskiej Przebudzenia*, tamże, s. 148.

¹⁵ Por. W. Woroszyński, inc. *Matko Boska ciemnolica*, tamże, s. 150.

¹⁶ Por. J. Łuszczewska (Deotyma), *Księżna Śląska i Królowa Polska*, tamże, s. 69.

¹⁷ Por. J. Zagórski, *Jasnogórska*, tamże, s. 103.

*Podchwyconą Wschodowi
Na Śląsk, na Zachód wioźt książę.
Osiadła na Jasnej Górze.*

Elementem inspirującym poetycką kreację stawał się także swoisty „folklor”, związany nieodłącznie z każdym miejscem pielgrzymkowym. Ta różnobarwna ludowa pobożność mas, wytwarzająca swoje własne tradycje parareligijnego obyczaju, podchwycona została przez wielu twórców, a przeniesiona w wysokie rejony literatury urastała nieraz do rangi samodzielnego tematu poetyckiego. Tego rodzaju rozwiązania znaleźć można między innymi u Wacława Oszejcy w wierszu „Z pielgrzymką”¹⁸, u Czesława Ryszki w „Litaniu Częstochowskiej”¹⁹, czy wreszcie u starszego od nich Witolda Dąbrowskiego w „Reportażu”²⁰, stylizowanym na dziadowską pieśń odpustową:

*Na srebrnym feretronie,
na pozłocistym tronie
w koronie i w robronie
Maryja Panna włada
w z dyjamentów koronie.*

W zakresie wpływu tradycji literackiej, zwłaszcza tradycji Mickiewiczowskiej warto odnotować karierę pochodzącego z Inwokacji do „Pana Tadeusza” wezwania *Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy*, które późniejsi twórcy z upodobaniem parafrazowali lub wręcz wplatali w tkankę własnych tekstów. Tak działo się zarówno w tekstach poetów rówieśnych Mickiewiczowi, np. u Władysława Syrokomli, wykorzystującego w wierszu „Do Najświętszej Maryi Panny Królowej”²¹ nie tylko Mickiewiczowski obraz, ale nawet metryczny tok, naśladujący wyraźnie „Pana Tadeusza”:

*Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy
I w Ostrej świecisz Bramie nad Litwinów głowy:
Owdzie nasza Królowa, owdzie nasza Księżna.
Połącz serca dwóch krajów, niech za wspólnym zlanie
Rycerzami Twoimi jak niegdyś zostaniam.*

¹⁸ Por. W. Oszejca, *Z pielgrzymką*, tamże, s. 145.

¹⁹ Por. Cz. Ryszka, *Litania Częstochowska*, tamże, s. 143.

²⁰ Por. W. Dąbrowski, *Reportaż*, tamże, s. 138.

²¹ Zob. przypis nr 11.

Taki sam chwyt powtórzy np. Konstanty Ćwierk w pochodzącej z 1944 r. „Modlitwie więźnia”²². Przy okazji należy odnotować, że wśród twórców strof poświęconych Maryi Pannie z Jasnej Góry stosunkowo dużo miejsca przypada autorom zupełnie nieznanym w historii literatury polskiej.

Wszystkim jednak piszącym o Niej, uznanym poetom i nieznanym piewcom, grożą te same artystyczne niebezpieczeństwa – patosu, braku oryginalności, powielania zastanych wzorców. Niebezpieczeństw tych niewielu tylko szczęśliwie uniknęło.

Omówione powyżej teksty nawiązywały do doświadczenia zbiorowego, wiele z nich nabierało przez to okazjonalnych sensów okolicznościowych, powstając bezpośrednio pod wpływem jakiegoś wydarzenia. Dopiero niejako ponad tym konkretnym sensem okolicznościowym nadbudowywały się zwykle znaczenia szersze, zazwyczaj patriotyczne lub historiozoficzne, rzadziej teologiczne, antropologiczne czy filozoficzne. Wszystkie też prawie utwory wykorzystywały znaczenie Maryi w dziejach Polski, kształtując motyw w kategoriach narodowych, bardziej może nawet niż religijnych. Co również charakterystyczne, w żadnym z dotychczas analizowanych wierszy nie pojawiły się odwołania do Chrystusa. Owszem, jako szczegół ikonograficzny, obecne było w niektórych przedstawieniach Maryi Dzieciątko, jednak bez zachowania chrystologicznej równowagi. W tym zakresie można stwierdzić, że poezja jest tu świetnym odzwierciedleniem charakteru polskiej maryjności ludowej, zapominającej często o Jezusie i traktującej Maryję jako samoistną „boginię”, odbierającą część należną Bogu.

Wydaje się, że we współczesnej polskiej poezji autorem najbardziej oryginalnych, a zarazem najgłębszych od strony teologicznej, tekstów poświęconych Najświętszej Maryi Pannie z Jasnej Góry, jest ksiądz Jan Twardowski. Ze względu na artyzm czy po prostu – piękno, siłę uczucia i głębię zwracają także uwagę wiersze o Matce Bożej Częstochowskiej autorstwa nieżyjących już świetnych poetów współczesnych – Anny Kamieńskiej oraz księdza Janusza Pasierba²³. Nie ujmując niczego wierszom ich autorstwa trzeba jednak podkreślić stałą

²² Por. K. Ćwierk, *Modlitwa więźnia*, tamże, s. 116.

²³ Mowa o wierszach: A. Kamieńska, *Pieśń jasnogórska*, tamże, s. 121 oraz J. Pasierb, *Nocą, kiedy oglądam obraz*, tamże, s. 151. Nie poddaję ich tu jednak odrębnej analizie, gdyż w zakresie sposobu ukształtowania postaci Matki Bożej operują one omówionymi już wcześniej skojarzeniami.

obecność motywu Matki Bożej Częstochowskiej u Jana Twardowskiego. Matka Boża Częstochowska jest – można powiedzieć – jednym z powracających tematów lirycznych jego twórczości, od pierwszych powojennych wierszy aż po ostatnie dni.

Maryjne wiersze księdza Jana Twardowskiego uderzają czytelnika prostotą i prywatnością. Podmiot mówiący wypowiada się we własnym imieniu, nie jest reprezentantem ani żadnej grupy społecznej, ani narodu; jest pojedynczym człowiekiem przychodzącym do Matki Bożej z osobistymi problemami. Określa to, jak się wydaje, fundamentalną różnicę pomiędzy tonem i całym ukształtowaniem wiersza u Twardowskiego a utworami pozostałych, omówionych przez nas autorów, wprowadzających bądź to podmiot zbiorowy, liryczne „my”, bądź też wypowiadających się w pierwszej osobie, jednak w imieniu jakiejś wspólnoty, wyrażając zbiorowe przeżycia, doświadczenia społeczne i historyczne, nadzieje, pragnienia i opinie. Odmienne – „ja” liryczne u ks. Twardowskiego, które najczęściej daje się łatwo zidentyfikować jako głos samego poety (do wyjątków należy w tej twórczości liryka roli), nie ma zbiorowego „my”. Nadaje to liryce Twardowskiego charakter kameralny, ściszony i modlitewny.

Kolejna zasadnicza różnica dotyczy sposobu przedstawienia przez księdza Twardowskiego postaci Maryi. Przede wszystkim – trzeba tu zauważyć uwewnętrznienie kultu, który sprawuje się nie tyle w kapiącej złotem kaplicy, ile w sercu. Prawdziwie ważny jest też u niego nie tyle fizyczny wizerunek Matki Bożej, ile Jej żywy obraz, wyryty i wciąż kształtowany przez modlitwę w sercach tych wszystkich, którzy do Niej przychodzą. *Na żadnym obrazie nie jest do siebie wcale podobna. Te obrazy zastaniają mi Ją. Modliła się do Matki Boskiej bez obrazu, bo miała Ją w swoich oczach żywą* – napisze Twardowski w króciutkim rozważaniu zatytułowanym „Cud wody”²⁴, powracając do intuicji sformułowanych we wczesnym wierszu „O szukaniu Matki Bożej”²⁵:

*Znam na pamięć jasnogórskie rysy,
ostrobramskie, wileńskie srebro –
wiem po ciemku, gdzie twarz Twoja i koral,*

²⁴ Por. J. Twardowski, *Cud wody*, w: tegoż, *Milczysz ze mną*, Poznań 1996, s. 103. Jeżeli nie podano inaczej wszystkie cytaty z wierszy Twardowskiego według tego wydania.

²⁵ Tamże, s. 125.

gdzie Twa rana, Dzieciątko i berło
ręką farby sukni odgadnę –
złote ramy, lipowe drewno –
lecz dopiero gdzieś za swym obrazem
żywa jesteś i milczysz ze mną.

Uciekam od obrazkowych ikon – takie słowa kaže w jednym z wierszy²⁶ wypowiedzieć Twardowski Matce Bożej. Nie chodzi mu przy tym, bynajmniej, o zapoznanie czy pomniejszenie roli cudownej ikony jasnogórskiej, lecz o uświadomienie niebezpieczeństwa swoistej idolatrii, pewnej formy bałwochwalstwa polegającego na oddawaniu nabożnej czci nie Osobie, którą obraz wyobraża, lecz samemu, materialnemu przedmiotowi. W całej niemal poezji Twardowskiego widać staranie, by to, co zewnętrzne, służyło pomocą w *widzeniu sercem*. Bo ono, w myśl tej poezji, zawsze pozostaje najważniejsze: *Wystarczy kochać, słuchać i obejmować*, brzmi konkluzja wiersza „Niewidoma dziewczynka”²⁷, jednego z najpiękniejszych tekstów poety o Matce Bożej. Bohaterka wiersza, tytułowa niewidoma dziewczynka, ilustruje sytuację każdego wierzącego, oczekującego „po ciemku” wypełnienia się nadziei złożonej w sercu i odsłonięcia – by użyć słów Lieberta – ciemnego sensu wszechrzeczy. Istotą postawy *niewidomej dziewczynki* wobec Boga jest zawierzenie, bezwarunkowa zgoda na posuwanie się w wierze krok za krokiem, mając za przewodnika tylko miłość. W wierszu tym również Matka Boska jest *niewidoma*, czyli doskonale ufna, zawierająca bez reszty Panu Bogu. Również i w tym wierszu zarysowuje się wspomniane wyżej przekonanie, że Maryja jest obecna nie tyle „w obrazie” czy „przez” obraz, ile „poza” obrazem, który stanowi jedynie Jej znak. Wprost mówi o tym Twardowski w krótkim poetyckim rozważaniu homiletycznym „Matka”: *Dzięki znakom widzialnym odgadujemy to, co niewidzialne. Bóg chce, żeby właśnie obraz Matki Bożej Częstochowskiej – ten, a nie inny – budził w nas największą świadomość Jej obecności*²⁸.

Twardowski nie boi się porównać Matki Bożej do... Kopciuszka: *Na obrazie jasnogórskim wygląda jak Kopciuszek, który zasmolił się popiołem...*²⁹, nie po to, by epatować czytelnika niezwykłością uję-

²⁶ Por. J. Twardowski, *Uciekam*, tamże, s. 93.

²⁷ Por. tenże, *Niewidoma dziewczynka*, tamże, s. 127.

²⁸ Por. tenże, *Matka*, tamże, s. 130.

²⁹ Por. tenże, *Ostatnia w kolejce*, tamże, s. 159.

cia, lecz – ażeby tym mocniej podkreślić Jej pokorę i oddanie Bogu jako „służebnicy Pańskiej”. Nawiasem mówiąc, wyjaśnijmy, gdyby komuś – mimo wszystko – takie porównanie wydało się gorszące czy nieestosowne, iż Kopciuszek w poetyckim świecie księdza Jana to postać niesłychanie pozytywna, wręcz „święta”, podobnie jak „święta” jest u niego dziewczynka z zapałkami... Porównanie takie przynosi zdecydowane odświeżenie motywu, stanowi całkowite zaprzeczenie napuszonej, pełnej namaszczenia wzniosłości, z jaką polska poezja lubi wypowiadać się o świętych osobach. Podobnie jak ubranie Matki Najświętszej w okulary i szarą bluzkę w kropki zielone i spraną chustkę na głowę zamiast w złotogłów i koronę. Wszystko u Twardowskiego przybliża Matkę Bożą, pokazuje, że była człowiekiem, a więc Jej świętość może być dla nas drogą:

*O, córko świętej Anny z najżywszych obrazów
tak ludzka, że nie byłaś dorosłą od razu*

wzdycha bohater wiersza „Tak ludzka”³⁰. Również macierzyństwo Maryi wobec wszystkich ludzi nabiera u Twardowskiego cech konkretnych, a „odwznioslenie” ma dobitnie przekazać prawdę o powszechności tego macierzyństwa:

(...)

tylko ja, zwyczajnie, jak mama

muszę mieć czas na wszystko

i dla wszystkich

rozmyśla Matka Boska w wierszu pod znamienym tytułem „Matka dla wszystkich”³¹. W wierszach Jana Twardowskiego Maryja jest wzorem pokory i prostoty, jest tą, która zajmuje ostatnie miejsce: *Ostatnia w kolejce. (...) Królowa Polski jest w jasnogórskim klasztorze, ale nie w bazylice Krzyża Pańskiego, a w bocznej kaplicy. Tak jakby kątem mieszkała na Jasnej Górze. (...) Nie bójmy się ostatniego miejsca w życiu, kiedy nas zepchną, odsuną. Tam jest Królowa ze światłem, z lampą, która płonie*³². Albo w innym fragmencie: *Spró-*

³⁰ Por. tenże, *Tak ludzka*, tamże, s. 15.

³¹ Por. tenże, *Matka dla wszystkich*, tamże, s. 147.

³² Por. przypis nr 29.

*bujmy zgubić to „ja”, jak Matka Najświętsza (...) Była tak pokorna, że nasze serca muszą wydobywać Ją z ukrycia (...)*³³.

Zarazem Maryja wskazuje na Syna i do Niego prowadzi. Chrystologiczny aspekt maryjnych wierszy Twardowskiego odróżnia je zdecydowanie od większości polskich wierszy z motywem Matki Bożej (nie tylko – Częstochowskiej), nadaje im teologiczną głębię i właściwą perspektywę duchową. Maryja hodigitria, wskazująca na Syna, to przecież, nie zapominajmy, Maryja z jasnogórskiego obrazu... Istnieje też w twórczości księdza Jana Twardowskiego specyficzny wątek, wynikający z kapłańskiego statusu lirycznego „ja”. Otóż kapłaństwo w tej poezji jest powierzone szczególnej opiece Maryi, i to właśnie – Maryi Częstochowskiej:

*Przynoszę Matko na Jasną Górę
kapłaństwo moje
Stanąłem w samym kącie kaplicy
boję się podejść
(...)
Weź me kapłaństwo na ręce teraz
jak Syna swego
Niechaj zaświeci święte i czyste w kaplicy
a mnie niech zdepcą butami złymi pątnicy.*

Tak w wierszu „Rekolekcje”³⁴, modli się liryczny bohater, którego wolno nam utożsamić z autorem. Kapłaństwo oddane Maryi i zapatrzona w Nią, to kapłaństwo prawdziwie służebne, pokorne, ciche. W tym samym wierszu pada wszak wyznanie, w którym daje się usłyszeć ton zawstyżenia:

*Nie w łóżach ojców
z twarzą na wale klasztorным spałem
Księżyc jak czapla
wciąż chodził po mnie srebrnym hejnałem*

A w innym znanym utworze³⁵, także utrzymanym w konwencji modlitewnej, pojawia się następująca prośba:

³³ Por. J. Twardowski, *Pokorna*, tamże, s. 25.

³⁴ Por. tenże, *Rekolekcje*, tamże, s. 87.

³⁵ Por. tenże, *Matko Najświętsza daj mi*, tamże, s. 148.

*Matko Najświętsza daj mi
serce czyste i proste
w kościele zimnym chuchać
tulić zmarzniętą hostię.*

Wśród licznych przedstawień Matki Bożej Częstochowskiej w twórczości Jana Twardowskiego na uwagę zasługuje wizerunek nakreślony w „Litaniu Polskiej”³⁶. Otóż wbrew utartemu poetyckiemu portretowi, na którym Pani Jasnogórska występuje jako Królowa Polski, Opiekunka i Orędowniczka narodu, inwokacja do niej w „Litaniu Polskiej” wzywa Maryję jak najbardziej prywatną, jako opiekunkę ludzkiego szczęścia młodych zawierających małżeństwo:

*Co Jasnej bronisz Częstochowy –
łączy zakochanych
szczęścia obręczkami – módl się za nami.*

Cechy łączone zwykle z Madonną z Jasnej Góry, przypisuje się w „Litaniu Polskiej” Matce Bożej z warszawskiego wizerunku z ulicy Piwnej:

*Pocieszeń pełna –
W Warszawie na Piwnej –
Tyś na Starówce przekłuta mieczami –
módl się za nami*

i dalej w tym samym wierszu:

*Ciemna Cudzoziemko przy latarniach
z Dzieciątkiem na prawym ręku,
chroniąca Warszawę nocami – módl się za nami.*

To przeniesienie wydaje się znamienne. Wyraźnie chodziło poecie o rozbicie pewnego stereotypu, a więc nie – co oczywiste – o pomi-

³⁶ Por. tenże, *Litania Polska*, tamże, s. 119-120.

nięcie czy pozbawienie Maryi roli przypisywanej Jej w dziejach Polski, lecz – przez wyposażenie Pani Częstochowskiej w inne niż zwykle atrybuty, o podkreślenie duchowego bogactwa, zapoznanego niekiedy przez uleganie obiegowym, najbardziej popularnym schematom myślenia religijnego.

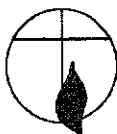
Niezależnie jednak od wszelkich innowacji wprowadzonych przez Jana Twardowskiego w przedstawienie Maryi, w najistotniejszych sensach religijnych pozostaje on całkowicie zgodny z przesłaniem ewangelicznym oraz z teologiczną wymową częstochowskiej ikony. Wprowadzenie zaś elementów innowacyjnych, w tym humoru, nie tylko wpływa na sferę estetyczną wierszy, ma więc nie tylko ważne znaczenie artystyczne, ale przyczynia się w decydujący sposób do nośności przekazu treści zawartych w Ewangelii, ma zatem niebagatelne znaczenie kerygmatyczne.

Dokonany przegląd wybranych dwudziestowiecznych tekstów poetyckich z motywem Matki Bożej Częstochowskiej pozwala na sformułowanie kilku – ostrożnych – wniosków. Ostrożność jest tu podyktowana świadomością selektywności w doborze trudno dostępnego i z reguły rozproszonego materiału. Już jednak na podstawie uwzględnionych w niniejszym opracowaniu źródeł można stwierdzić stosunkowo wysoką częstotliwość występowania tego motywu w wierszach współczesnych poetów, przy jednoczesnym stosunkowo niewielkim jego zróżnicowaniu. Ponadto daje się zauważyć silne ciążenie ku ujęciom skonwencjonalizowanym, zarówno pod względem ukształtowania samego motywu, jak i stosowanej interpretacji religijnej. To samo odnosi się także do sfery gatunkowej tekstów, ograniczonej – w zdecydowanej przewadze utworów – do form poetyckiej modlitwy, parafraz pieśni, litanii i hymnów oraz form apokryficzno-legendarnych, niekiedy z zastosowaniem stylizacji biblijnych. Nową jakość poetycką przynosi obfita twórczość maryjna księdza Jana Twardowskiego, dlatego właśnie jego tekstom poświęcono – proporcjonalnie – więcej uwagi. Nowość polega tu po pierwsze na odpatetycznieniu sposobu mówienia o Maryi, na wprowadzeniu do wierszy o Niej elementów powszedniej codzienności, na powrocie do bogactwa ewangelicznych sensów odnoszących się do Matki Chrystusowej, na wyeksponowaniu aspektu chrystologicznego, pomijanego przez większość piszących wiersze maryjne, wreszcie – na wprowadzeniu do utworów ciepłego humoru, niejednokrotnie zabarwionego lekką ironią wobec nadętej pompatyczności wielu kościelnych przedsięwzięć, przede wszystkim kaznodziejskich i artystycznych. Zakończmy wierszem, który doskonale ilustruje powyższy wątek:

*Chodzą naokoło mnie na wysokich obcasach metafor
cieniutkimi łzami piszczą na moich obrazach
przynoszą na wyciągniętych dłoniach lirykę jak kurczaka
potem nawet na maszynie do pisania kłękają oczami
Proszę o prozę
(...)
żebym nie marzła w antologii wierszy o sobie³⁷.*

ZOFIA ZARĘBIANKA, dr hab., historyk literatury, krytyk literacki, poetka, pracuje w Katedrze Literatury XX wieku Instytutu Filologii Polskiej UJ. Autorka m.in. książek: „Poezja wymiarem sacrum” (1992), „Zakorzenia Anny Kamieńskiej” (1997) oraz tomów wierszy: „Człowiek rośnie w ciszy” (1992), „Wyrwane z przestrzeni” (1996). Mieszka w Krakowie.

³⁷ Por. tenże, *Panno Święta...*, dz. cyt., s. 92. Zob. też m.in. następujące wiersze: *Postanowienie*, tamże, s. 91, *Nic mnie nie załamało*, tamże, s. 90, *Prośba*, tamże, s. 142, *Róża*, tamże, s. 39.



Miroslaw Paciuszkiewicz SJ

Karol Wojtyła o Andrzeju Boboli

Dwudziestolatek o swoim rówieśniku

Po raz pierwszy pisał o nim, gdy nie skończył jeszcze dwudziestu lat – przed Wielkanocą 1940 r. Od kilku miesięcy trwała jedna z najstraszliwszych wojen: druga światowa. Ta okoliczność niewątpliwie zadecydowała o wyborze bohaterów młodzieńczych utworów. Powstały wtedy dwa dramaty: „Hiob. Drama ze Starego Testamentu” oraz „Jeremiasz. Drama narodowe we trzech działach”. W tym ostatnim – jakby we wspomnieniu, w wyobraźni Ojca Piotra – występują „Widy”: Jeremiasz, jego uczeń Baruch, król judzki Joakim i kilka innych postaci. A na innym planie – Brat Andrzej, Ojciec Piotr, Hetman Stanisław ze Żółkwi oraz: Sigismundus III Rex, Bogowie ziemscy, Starsi narodu, Rycerz-Zwiastun i Mnichowie, na dwie ławy podzieleni.

Brata Andrzeja tak przedstawia autor: *Chłopię zaledwie, młodzieniaszek, jeszcze obłączyn nie dostąpił, zaledwie widać w nowicjacie*¹. Andrzej Bobola – on to bowiem znalazł się wśród bohaterów dramy – poprosił o przyjęcie do Towarzystwa Jezusowego 31 lipca 1611 r., a w dziesięć dni później otrzymał suknę zakonną i rozpoczął nowicjat. Tak więc te dwie daty powinny określać czas akcji. Ale autor skorzystał z pewnej licencji i przeniósł akcję z udziałem Brata Andrzeja na „Niedzielę Kwietną”, palmową. Brat Andrzej miał wtedy niespełna dwadzieścia lat, a więc akurat tyle, ile autor omawianej trzyaktówki. Ten fakt pozwala się domyślać, że młody Karol Wojtyła miał szczególne poczucie wspólnoty z Andrzejem, że bohater-rówieśnik stanowił jego porte-parole.

Przedstawmy jeszcze dwie inne postacie występujące w utworze. Ojciec Piotr, to oczywiście Piotr Skarga Pawęski, jezuita, kaznodzieja nadworny Zygmunta III, teolog, pisarz, autor między innymi „Żywotów świętych” i „Kazań sejmowych”. Urodzony w 1536, zmarł w 1612 r.

¹Karol Wojtyła, *Jeremiasz. Drama narodowe we trzech działach*, w: tegoż, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 405.

Hetman Stanisław ze Żółkwi, a więc Żółkiewski, od 1588 r. był hetmanem polnym koronnym, a od 1618 r. – hetmanem wielkim koronnym i kanclerzem wielkim koronnym. Uczestniczył w wojnach z Moskwą, Szwecją, Tatarami i Turkami. Urodzony w 1547 lub 1550 r., poległ w bitwie z Tatarami pod Cecorą w 1620 r.

Ci dwaj, Ojciec Piotr i Hetman, są szczególnie zatroskani o los ojczyzny – zagrożonej przez wrogów zewnętrznych, ale także przez prywatę, niezgodę, niesprawiedliwość i różne inne występki. Ojciec Piotr, w swoim kazaniu sejmowym, wygłoszonym wobec króla Zygmunta III i wielu możnych, z bólem mówił o matce-ojczyźnie: – *Nierządem stoi! – Tak! Nierządem stoi!* Po czym dodał, że *grzechami stoi i grzechami padnie*². Ale mówił także o sposobie ratowania:

*Modlitwę moją w trwodze gadam,
modlitwy mojej wystuchajcie:
Niechże się miłość w was zaprawia
ku waszym ziomkom, waszej braciej –
i ku tej Matce, tej namilszej*³.

Po tym wystąpieniu w sejmie Ojciec Piotr i Hetman zawarli przymierze:

*Takieśmy święte stawili przymierze.
Razem pójdziemy – Znak weźmiem na tarcze* –⁴

W tym właśnie momencie pojawia się Brat Andrzej. Ojciec Piotr oświadcza: *Coś do mnie przezeń mówi Pan*⁵. Co?

Młodzieniec przekazuje wybitnym mężom z wiosennych łożyn *dwoje palm*⁶. Jest przecież Niedziela Kwietna. Wtedy sędziwy jezuita wypowiada znamienne słowa:

*Bracie Andrzeju – mówi Pan,
przez was powiada w tę niedzielę –
Pan mówi we mnie. – Bracie, wam
wielką w tej ziemi spełnić sprawę*⁷.

²Tamże, s. 387.

³Tamże, s. 391.

⁴Tamże, s. 404.

⁵Tamże, s. 406.

⁶Tamże.

⁷Tamże.

Potem Ojciec Piotr prosi Brata o otwarcie księgi, w której są *proroków mowy*⁸. Pełen szczególnego przeczucia zwraca się do Hetmana:

*Hetmanie, słyszycie – święty psalm;
prorocka różdżka nam zakwita.
Hetmanie – uźrzym, kędy droga*⁹. –

Brat Andrzej czyta, jakby mówił od siebie:

*– I potargają me ciało na części,
i popługawią, podepcą i splamią;
– Lecz Pan mnie między narody poświęci,
ciało im wyrwie i obroni Anioł*¹⁰.

Dalej następują strofy zapowiadające męczeństwo i zwycięstwo, jakby spełnienie tego proroctwa: *Pan mnie między narody poświęci*. Poświęcił Pan. Była beatyfikacja 30 października 1853 r., była kanonizacja 17 kwietnia 1938 r., w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. A później triumfalny wjazd do Polski i obecność trumny Andrzeja Boboli na Wawelu, czego świadkiem był Karol Wojtyła. Powiedział o tym podczas audiencji w Watykanie pielgrzymom z parafii Św. Andrzeja Boboli w dniu 23 września 1998 r.

A oto, jak kończy się w dramie epizod z Bratem Andrzejem:

*(Rzędem, jak trójca – idą wraz,
popod sklepienia zdążają
Hetman, sędziwy Ojciec, brat –
a palmy w ręku mają – –
jak księży w Kwietną Niedzielę –
jak księży we Wielki Tydzień –
od kaplicy, od chórów organ spotężnił psalm.)*¹¹

Andrzej Bobola, *chłopię zaledwie, młodzieniaszek*, w towarzystwie znakomitych mężów z naszej historii. Nawet, gdy się weźmie pod uwagę całe życie Andrzeja Boboli, można dostrzec przesadę, gdy

⁸ Tamże, s. 407.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 407-408.

¹¹ Tamże, s. 410.

chodzi o zestawienie bohaterów w drugim akcie dramy. Gdzież tam się równać Andrzejowi z Ojcem Piotrem i Hetmanem Stanisławem z Żółkwi! Już choćby krótka prezentacja w niniejszym opracowaniu dwóch wielkich mężów, wskazuje na ich ogromne zasługi wobec ojczyzny. A Bobola był jednym z wielu, chciałoby się powiedzieć szeregowych, zakonników. Posyłano go z placówki na placówkę. Nie głosił kazań w obecności króla i sejmowych znakomitości, nie wygrywał ważnych bitew. Owszem, najlepiej czuł się wśród biedoty wileńskiej czy poleskiej. Poniósł śmierć męczeńską – to prawda. Ale przecież bestialsko zamęczono wielu innych. I nie stawia się ich obok wielkości rządu Skargi czy Żółkiewskiego. A tymczasem w sztuce Karola Wojtyły ci dwaj wspaniali z ogromnym szacunkiem odnoszą się do chłopca, przeczuwając, że on ma *wielką w tej ziemi spełnić sprawę...*

Coś przedziwnego dzieje się po śmierci Boboli. Autor dramy uwzględnia tę perspektywę. Najmłodszy z trójki bohaterów przejmując niejako zadania od starszych. Oni w sposób szczególny trudzili się za życia dla dobra ojczyzny, on działa po śmierci.

Gdy ojciec Alojzy Korzeniewski w 1819 r., w klasztorze dominikanów w Wilnie, modlił się do sługi Bożego Andrzeja Boboli, przypomniał mu jego wcześniejsze proroctwa dotyczące odrodzenia Polski. Z tego wynika, że sprawa niepodległości kraju bardzo zajmowała naszego Rodaka, będącego już w niebie. Nic więc dziwnego, że w pamiętnym sierpniu 1920 r. – w obliczu ogromnego zagrożenia nie tylko naszego kraju, ale i Europy – właśnie jego relikwie wraz z relikwiami błog. Władysława, patrona Warszawy, niesiono w procesji na ulicach stolicy.

Po swojej śmierci Andrzej Bobola osiągnął znacznie więcej niż Ojciec Piotr i Hetman Żółkiewski, świątobliwi mężowie. On już od dawna odbiera hołdy jako błogosławiony i święty i rzeczywiście *wielką w tej ziemi spełnia sprawę.*

Jeszcze raz w twórczości Karola Wojtyły wróciło imię Andrzej, zapewne także przez sympatię dla bohatera dramy pt. „Jeremiasz”. Autor medytacji „Przed sklepem jubilera” był dwukrotnie starszy niż autor „Jeremiasza”. Miał czterdzieści lat i był już biskupem. Jego „Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat” – w osobach Andrzeja i jego narzeczonej a później żony, Teresy – w piękny sposób wyraża sugestię autora, jak powinna wyglądać miłość dwojga, która *nigdy nie ustaje*¹².

¹² 1 Kor 13,8.

A gdzie przebywał i co robił Andrzej Bobola, gdy miał czterdzieści lat? Był od dziewięciu lat kapłanem, po uroczystych ślubach zakonnych. Pełnił funkcję przełożonego w domu zakonnym w Bobrujsku nad Berezyną. W kościele parafialnym Św. Piotra pracował przede wszystkim jako spowiednik i kaznodzieja.

Swojej pamięci o Andrzej Boboli i swojemu uznaniu dla niego w inny jeszcze sposób dał wyraz Karol Wojtyła, mianowicie w wyborze pseudonimów. Przynajmniej od 1950 r. publikował teksty jako Andrzej Jawień albo pod kryptonimem A.J. W późniejszych latach, już jako biskup i kardynał, posługiwał się dwoma imionami – Stanisław Andrzej oraz nazwiskiem Gruda. Znamienne jest to połączenie imion.

Wiele razy mówił arcybiskup Wojtyła o swoim świętym poprzedniku na stolicy krakowskiej. Ponadto poświęcił mu utwór zatytułowany „Stanisław”, jeden z późniejszych, umieszczony na końcu pierwszej części książki „Poezje i dramaty” Napisał w tym wierszu:

*Pragnę opisać mój Kościół w człowieku,
któremu nadano imię Stanisław¹³.*

A nieco dalej powtórzył:

*Pragnę opisać Kościół w imieniu, którym naród
ponownie został ochrzczony
chrztem krwi...¹⁴*

I nazwał się Stanisławem. Zatrzymał wszakże imię Andrzej, także naznaczone krwią. Jeżeli dojdzie do tego, że Andrzej Bobola zostanie zaliczony do grona głównych patronów Polski, owo zestawienie imion Stanisław Andrzej można będzie uznać za prorocze.

Ojciec Święty o Świętym

Przy różnych okazjach Karol Wojtyła już jako papież wspominał Andrzeja Bobolę, choć nie tak często jak św. Wojciecha i św. Stanisława, biskupów i męczenników. Czynił to z reguły podczas spotkań z rodakami. W tym opracowaniu zapewne nie wszystkie wzmianki

¹³K. Wojtyła, *Stanisław*, w: tegoż, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 119.

¹⁴Tamże.

uwzględnić, mimo że w poszukiwaniu hasła „Andrzej Bobola” pomagał komputer.

Najpierw przypomnę audiencję dla Polaków, 11 października 1982 r., z okazji kanonizacji Maksymiliana Marii Kolbego w auli Pawła VI. Powiedział wtedy Jan Paweł II: *Kanonizacje synów lub córek polskiej ziemi miały zawsze swoją historyczną wymowę nie tylko w Rzymie, ale nade wszystko w Polsce. Wiemy, jakim wydarzeniem była na tle Polski piastowskiej XIII stulecia kanonizacja św. Stanisława. Jest jeszcze pośród nas dość sporo osób, które – podobnie jak ja – pamiętają ostatnią „polską” kanonizację św. Andrzeja Boboli w 1938 roku. Do tego milenijnego ciągu dołącza się dzisiaj postać nowa, niezwykła, postać na miarę stulecia i epoki*¹⁵.

Wspomniął więc papież św. Andrzeja Bobolę, obok św. Stanisława, biskupa.

Bardziej wymowna była wzmianka o Andrzeju Boboli tuż po głównych patronach Polski. W Gorzowie Wielkopolskim, dnia 2 czerwca 1997 r., w homilii podczas liturgii słowa Ojciec Święty mówił: *Polscy Bracia Męczennicy, których dzisiaj wspominamy, św. Wojciech, św. Stanisław, św. Andrzej Bobola, św. Maksymilian Kolbe, męczennicy wszystkich czasów, wszyscy oni świadczą o prymacie sumienia i o jego niezniszczalnej godności, o prymacie ducha nad ciałem, o prymacie wieczności nad doczesnością*¹⁶.

Szczególną wymowę miało także wcześniejsze wspomnienie, miało go dnia 7 maja 1997 r., podczas audyencji generalnej dla mieszkańców Warszawy. Z okazji obchodów czterechsetlecia stołeczności Warszawy przybyła do Rzymu kilkusetosobowa pielgrzymka, reprezentująca mieszkańców stolicy. Podczas audyencji wręczono papieżowi dyplom honorowego obywatela miasta. Wtedy Ojciec Święty powiedział: *Nie sposób zrozumieć Warszawy bez błogosławionego Władysława z Giełniowa, bez tylu zasłużonych dla Kościoła i narodu postaci związanych z waszym miastem, bez waszych kościołów, nad którymi góruje katedra Świętego Jana Chrzciciela. Przecież to właśnie do Warszawy trafiły po stuleciach relikwie św. Andrzeja Boboli, jedyne świętego dwudziestolecia Polski niepodległej*¹⁷.

Ponadto wspomniął Ojciec Święty Andrzeja Bobolę w Białymstoku, dnia 5 czerwca 1991 r., w przemówieniu wygłoszonym z okazji

¹⁵ „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 9/1982, s. 8.

¹⁶ *Jezus, wczoraj, dziś i na wieki*, przemówienia z pielgrzymki apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 r. KAI Wydawnictwo Apostolicum, Żabki 1997, s. 56.

¹⁷ „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 6/1996, s. 46.

otwarcia Synodu Diecezjalnego, i w Sandomierzu, 12 czerwca 1999 r., w homilii podczas mszy świętej.

Najwięcej jednak uwagi poświęcił papież św. Andrzejowi w przemówieniu do polskich pielgrzymów, dnia 29 maja 1988 r. Podczas specjalnej audiencji nawiązał do jubileuszu pięćdziesięciolecia kanonizacji św. Andrzeja. Połączył się duchowo z obchodami tej rocznicy w Polsce, którą świętowano szczególnie uroczystie zarówno w gronie Towarzystwa Jezusowego, ojców jezuitów, z udziałem generała zakonu, jak też ze strony Episkopatu Polski¹⁸. Episkopat ogłosił wtedy specjalny list upamiętniający tę rocznicę.

Podczas spotkania z grupą rodaków Ojciec Święty omówił najpierw życiorys świętego i dzieje jego kultu, a potem nawiązał do pamiętnego roku 1938: *Ta rocznica pozostaje dla mnie szczególnie wymowna. W roku 1938 byłem naocznym świadkiem powrotu męczennika do Ojczyzny. Albowiem jego trumna, jego relikwie wracały do Polski poprzez różne miasta, między innymi przez Kraków, zanim dotarły do Warszawy. I pamięć tego spotkania ze świętym męczennikiem pozostaje dla mnie niezatarta. Kiedy zapoznałem się z jego życiorysem, z okolicznościami jego śmierci oraz z losami pośmiertnymi, jeszcze bardziej przejrzysty stał się dla mnie ten znak, jakim jest święty Andrzej Bobola*¹⁹.

Znamienne są rozważania papieża na temat znaku, jakim dla świata jest św. Andrzej Bobola: jest on znakiem naszej historii, ale też znakiem danym na przyszłość. Najpierw znakiem historii: *Jego życie symbolizuje jakiś wielki okres dziejów Polski, Polski unijnej, Rzeczypospolitej trzech narodów, Polski, w której wraz z unią znalazły się także dwie odmiany chrześcijaństwa: chrześcijaństwo łacińskie-rzymskie i chrześcijaństwo wschodnie, zarówno w formie prawosławnej, jak też i w formie katolickiej, to znaczy Kościół unicki. To wszystko należy do naszej historii, do historii narodu, do historii Kościoła*²⁰.

Po tych uwagach dotyczących przeszłości Ojciec Święty dodał: *Ale święty Andrzej Bobola jest nie tylko szczególnym, jakby powiedzieć syntetycznym znakiem naszej historii, przede wszystkim w wieku XVII, w trudnym wieku XVII. Święty Andrzej jest równocześnie jakimś znakiem prorockim. Jeżeli uświadomimy sobie, że po odkryciu jego relikwii, jego ciała, które pozostawało mimo wszystko nie naruszone, przy*

¹⁸ „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 5/1988, s. 56.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

tym ciele, jako przy znaku danym od Boga, skupili się wierzący, zarówno katolicy, jak i prawosławni i wspólnie otaczali go czcią, to można w tym widzieć także i jakąś zapowiedź spotkania się chrześcijan z Zachodu i ze Wschodu, zapowiedź tego dojrzałego owocu zjednoczenia chrześcijan, wysiłku ekumenicznego, który Kościół podejmuje razem z odłączonymi naszymi braćmi, rozłączonymi od nas braćmi chrześcijanami, zwłaszcza od czasu Soboru Watykańskiego II. Tak więc postać ta pozostaje bardzo wymowna. Bóg pozwolił świętemu Andrzejowi stać się znakiem, znakiem nie tylko spraw przeszłych, ale także i spraw, na które czekamy, do których się przygotowujemy, znakiem nie tylko tego, co dzieliło i dzieli, a dzieliło aż do śmierci męczeńskiej, ale także tego, co ma połączyć. Kościół w uroczystość świętego Andrzeja Boboli modli się właśnie o to zjednoczenie chrześcijan, o to, ażeby „byli jedno, tak jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie”²¹.

Do tego przemówienia, wkrótce po jego wygłoszeniu, nawiązaliśmy w modlitwie zredagowanej według myśli Jana Pawła II, którą odmawiamy przez lata w Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli w Warszawie, jako modlitwę o wzrastanie chrześcijaństwa w Europie Wschodniej. Rok Maryjny, wspomniany w niej, to rok 1987/1988.

A oto tekst modlitwy: *Boże, dobry Ojczy, Jan Paweł II powierzył Matce Twojego Syna w sposób szczególny narody, które w roku Maryjnym obchodziły szóste stulecie i milenium przyjęcia Ewangelii. Wśród tych narodów pracował kiedyś Twój sługa, Andrzej Bobola. Potem jego kult jednoczył zarówno katolików, jak i prawosławnych. Niech nasz kresowy Męczennik będzie znakiem prorockim, znakiem nie tylko tego, co dzieliło i dzieli, ale także tego, co ma połączyć. Niech Apostoł Polski, Litwy i Rusi przyczynia się do nieustannego wzrastania chrześcijaństwa na wschodzie Europy. Prosimy o to przez Chrystusa Pana naszego. Amen.*

Przytoczona modlitwa ma szczególną wymowę, gdy się ją odmawia w Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli, w pobliżu integralnych relikwii naszego Męczennika i obrazu Henryka Musiałowicza, który ukazuje spętanego Andrzeja Bobolę i postacie trzech aniołów symbolizujących Polskę, Litwę i Ruś.

Należy jeszcze wrócić do papieskiego przemówienia. Na uwagę zasługuje fakt, że Jan Paweł II, który zdecydowanie opowiada się za ekumenizmem, za jednoczeniem chrześcijan, nie przemilcza tego, co nas różniło i jeszcze różni; nie zapomina, że chrześcijaństwo wschod-

²¹ Tamże.

nie istnieje w formie prawosławnej i w formie katolickiej, jako Kościół unicki. Taka właśnie jest nasza historia, historia narodu i historia Kościoła.

Wielkim nieporozumieniem i anachronizmem byłoby oskarżanie św. Andrzeja, że pracował zarówno wśród katolików obrządku łacińskiego i wschodniego, jak i wśród prawosławnych. Nieporozumienie byłoby jeszcze większe i wybitnie antyekumeniczne, gdyby Męczennika – za jego heroiczną pracę – stawiało się dzisiaj na ławie oskarżonych. W przypadku św. Andrzeja należy przede wszystkim przypominać, jak to przy jego ciele skupiali się ludzie wierzący w Chrystusa – katolicy i prawosławni. Święty Męczennik był dla nich znakiem danym od Boga. Oby to wspólne doświadczenie stanowiło zapowiedź spotkania się chrześcijan z Zachodu i ze Wschodu.

Warto zauważyć, że pewne wyrażenie zawarte w przemówieniu do rodaków o św. Andrzeju Boboli, wróciło niejako w liście apostolskim „*Tertio millennio adveniente*”. Pod koniec drugiej części tego listu Ojciec Święty napisał: *Pośród najbardziej żarliwych błagań w tej nadzwyczajnej godzinie dziejów, kiedy zbliża się nowe tysiąclecie, Kościół prosi Pana, aby wzrastała jedność między wszystkimi chrześcijanami rozmaitych wyznań, aż do osiągnięcia pełnej komunii. Wyrażam gorące życzenie, aby Jubileusz stał się okazją do owocnej wspólpracy w celu odkrycia tego, co nas łączy, a co z pewnością jest większe od tego, co nas jeszcze dzieli*²².

Niech danina krwi św. Andrzeja Boboli w jak największej mierze przyczyni się do realizacji tego życzenia.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ SJ, ur. 1931, polonista, dr teologii, prowadzi duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Autor m.in. książek „Słabość i moc” (1996), „Drogi powrotu” (1999). Mieszka w Warszawie.

²²List apostolski *Tertio millennio adveniente* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, nr 16.

Zbigniew Kubacki SJ

Miłość jest pierwsza

W opublikowanym w kwietniowym numerze „Przeglądu Powszechnego” artykule M.K. Byrski wyraził przekonanie, że główną przyczyną braku postępów w ewangelizacji Indii był brak wśród chrześcijan dostatecznej wiedzy o hinduizmie i w rezultacie brak wspólnego języka z hinduizmem. Dalej autor stwierdza, iż objawienie wedyjskie o męce Człowieka – Pana Stworzeń (Puruszy-Pradżapatiego), który na początku czasu poddał się śmierci w zarze własnego umartwienia po to, by świat mógł istnieć wydaje się dotyczyć ofiary Ojca, poza czym czy raczej na jego początku – a więc tej samej ofiary, która została złożona w czasie na Golgocie. Skoro tak, i skoro wedle wiary chrześcijańskiej Chrystus jest współistotny Ojcu, to, pisze autor: *Skłonny byłbym rozumieć ofiarę Chrystusa jako powtórzenie w ludzkiej historii tamtej ofiary, m.in. właśnie po to, by dać dowód człowiekowi, że nie tylko radość, ale również cierpienie jest atrybutem boskości*¹.

Celem tego eseju nie jest dyskutowanie wedyjskiego objawienia, ale rozważenie w perspektywie objawienia chrześcijańskiego też profesora Byrskiego w kwestii inkulturacji chrześcijaństwa w kulturze i religii hinduskiej. Oto jego tezy, jak ja je rozumiem:

1. Akt stworzenia jest aktem męki, umartwienia i ofiary Stwórcy, czyli tu: Pracźłowika – Pana Stworzeń². Ten akt stworzenia jest aktem śmierci (i zmartwychwstania) Stwórcy³.

¹ Więcej na temat stworzenia według wedyjskiego objawienia w hymnie *Rygweda* o prapoczątku wszechrzeczy pisze M.K. Byrski w artykule *Ecce Homo czyli dialog z hinduizmem o śmierci Boga*, w: *Człowiek – Nauka – Wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod redakcją Jacka J. Jadackiego i Krzysztofa Wójtowicza, Warszawa, Uniwersytet Warszawski 1999, s. 89-97. Dalsze cytaty w przypisach pochodzą z tego artykułu.

² Cała ta działalność stwórcza Pracźłowika – bytu pierwszego – dokonuje się „poprzez śmierć na ołtarzu ofiarnym”, s. 93.

³ „Ofiara to Pracźłowiek, bo to Pracźłowiek ją składa i gdy ją składa, ma on wtedy miarę Pracźłowika. Dlatego ofiara to Pracźłowiek». Jeśli tak, to ów Pracźłowiek jako ofiara umiera i zmartwychwstaje. Liturgia ofiary wedyjskiej więc uobecnia śmierć i zmartwychwstanie Pracźłowika – Pana Stworzeń. Śmierć – ponieważ jeden

2. Tak pojęty akt stwórczy jest też aktem miłości jako ofiara miłości, bo początkiem aktu stwórczego było to, że Praczłowiek się umiłował⁴.

3. Ofiara Chrystusa jest powtórzeniem w ludzkiej historii pierwotnej ofiary Stwórcy.

4. Cierpienie jest atrybutem Boga.

Akt stworzenia jako akt miłości Boga do ludzi i świata w Jezusie Chrystusie

W nr. 280 Katechizmu Kościoła Katolickiego czytamy: *misterium Chrystusa jest decydującym światłem oświecającym tajemnice stworzenia*. Zaś w nr. 291 Katechizm dodaje, *Nowy Testament objawia, że Bóg stworzył wszystko przez odwieczne Słowo, przez swojego umiłowanego Syna*. Po czym następuje cytat chrystologicznego hymnu z Listu do Kolosan: *W Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (...) Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie* (Kol 1,16-17). W Liście do Efezjan natomiast, który nie jest cytowany przez Katechizm Kościoła Katolickiego, czytamy: *W Nim (w Chrystusie – Z.K.) bowiem (Bóg – Z.K.) wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (...) (Ef 1,4-5)*.

Te dwa hymny chrystologiczne wyraźnie podkreślają, że w centrum chrześcijańskiej refleksji na temat aktu stworzenia i Stwórcy znajduje się osoba Jezusa Chrystusa, a ściślej – przekonanie, że Bóg objawił się w Nim w sposób definitywny i ostateczny, oraz że wyda-

byt poprzez śmierć staje się wielością. Zmartwychwstanie – ponieważ jego śmierć nie może mieć i nie ma wymiaru absolutnego. Można więc powiedzieć, że w stwórczym akcie ofiarnym Praczłowiek – Pan Stworzeń – zwycięża śmierć, która pozostaje nieuniknioną, ale tylko cezurą między absolutnym i wymiennym aspektem jednego bytu” (tamże).

⁴ „Praczłowiek – Pan Stworzeń według egzegezy i zgodnie z rygorystycznym monizmem indyjskim był jeden, bez drugiego – był sam. Miłość, która się w nim poczęła, mogła być nakierowana na niego samego, bowiem nikogo innego poza nim nie było. Tak więc Praczłowiek SIĘ umiłował, co – ze względu na charakter zjawiska, jakim jest miłość, która najpewniej może się zrealizować jedynie w relacji podmiot miłujący i przedmiot miłowany – doprowadziło do jego samopodziału”, s. 91-92. Byrski precyzuje, że „rzecz się dzieje poza czasem i przestrzenią”, s. 92.

zenie paschalne Jego śmierci i zmartwychwstania jest ostatecznym i normatywnym kryterium mówienia o Bogu, również o Bogu Stwórcy. W tej perspektywie, hymn z Listu do Efezjan wskazuje, że zasadniczą racją stworzenia świata przez Boga jest Jego miłość: *Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów*. To nie cierpienie zatem, ani śmierć jest źródłem Bożego aktu stwórczego, ale Boża miłość – miłość Boga Ojca do ludzi w Jezusie Chrystusie, Jego Synu. A ponieważ miłość polega na istnieniu dla drugiego do tego stopnia, że osoba kochająca nie chce istnieć bez osoby ukochanej, dlatego można powiedzieć, że Bóg, który w Jezusie Chrystusie odwiecznie kocha każdego człowieka, nie chce być Bogiem bez człowieka.

Nie znaczy to wcale, że miłość Boga, która jest istotą Jego bycia, jest niepodatna na cierpienie. Kiedy św. Jan stwierdził, że istotą bycia Boga jest Miłość – *Bóg jest miłością* (1 J 4,16) – to musiał mieć na uwadze objawienie się Boga w Jezusie ukrzyżowanym, cierpiącym i umierającym. To właśnie kontemplacja tajemnicy krzyża nasunęła mu słowa: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Nie pisze jednak, że Bóg zbawił świat przez samo cierpienie, lecz że zbawił świat przez miłość, która nie cofnęła się przed cierpieniem i śmiercią na krzyżu. Należy zatem wnosić, iż atrybutem Boga nie jest cierpienie, ale miłość – miłość, która nie lęka się cierpienia i śmierci, bo ma w sobie moc ich przemiany w życie wieczne. Tak właśnie wszechmocna miłość Boga objawiła się w wydarzeniu paschalnym. Ta sama miłość jest przyczyną stworzenia. Dopiero w tej perspektywie można powiedzieć, że stwórcza miłość Boga jest zdolna cierpieć. Jak bowiem pokazuje krzyż Chrystusa, ta miłość – źródło naszego stworzenia i zbawienia – nie jest jedynie mocą niepodatnego na cierpienie demiurga, ale jest mocą kochającego Boga, który nie tylko może stworzyć z niczego, ale także i cierpieć, by przez cierpienie i śmierć zadać śmierć samej śmierci, i w ten sposób dokonać nowego stworzenia. W śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Bóg objawił się jako Ten, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia (Rz 4,17). Na krzyżu Jezusa Bóg bierze na siebie śmierć, która jest przeznaczeniem każdego człowieka, by przemienić ją w życie dla wszystkich ludzi. Dlatego Jezus, który po zmartwychwstaniu został uznany najpierw za *Pierworodnego spośród umarłych* (Kol 1,18) i dla tych samych racji został następnie uznany za *Pierworodnego wobec wszystkiego stworzenia*, w którym wszystko zostało stworzone (Kol 1,15), objawia, że człowiek został stworzony przez Boga i dla Boga w bezinteresownym akcie miłości, bo takim

też aktem było dane przezeń zbawienie. Akt stworzenia, rozważany w perspektywie paschalnego misterium zbawienia jawi się zatem jako akt miłości Boga do świata. Krzyż Jezusa objawia także, że Bóg w swej stwórczej miłości jest gotów przyjmować cierpienie, by śmierć przemienić w życie wieczne. Ale nie znaczy to, że cierpienie jest źródłem i przyczyną stworzenia.

Tak więc, w świetle objawienia chrześcijańskiego, nie jest tak, by akt stworzenia był pierwotnie, lub przede wszystkim, aktem męki, umartwienia i ofiary Stwórcy. Jest on natomiast aktem bezinteresownej i odwiecznej miłości Boga. To prawda, że jest to miłość podatna na cierpienie, miłość, która cierpiała, i nadal cierpi, na krzyżu. Rozważając misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie Orygenes pisze: *Pierwej cierpiał, a później zstąpił i objawił się. Czym jest to cierpienie, które dla nas cierpiało? Jest to cierpienie miłości* („Homilia in Ezechielem”, 6,6)⁵. Niemniej, to nie cierpienie jest pierwsze, ale miłość – jako bycie Boga dla człowieka.

Nie zgodziłbym się też z tezą, że ofiara Chrystusa jest *powtórzeniem* w ludzkiej historii pierwotnej ofiary Stwórcy. Powiedziałbym raczej, że jest ona objawieniem i wypełnieniem pierwotnej miłości Stwórcy do stworzenia, która to miłość istnieje odwiecznie w relacji Ojca do Syna w Duchu Świętym. Jak bowiem podkreślają Ojcowie Kościoła (np. św. Ireneusz z Lyonu) zbawienie w Jezusie Chrystusie, rozumiane jako *nowe stworzenie*, nie jest powtórzeniem pierwszego stworzenia, ale jego wypełnieniem, jego rekapitulacją, której zamysł jest obecny już w pierwszym stworzeniu.

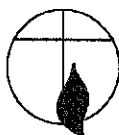
Wreszcie, co do czwartej tezy dotyczącej cierpienia Boga, zgodziłbym się, że Bóg jest zdolny cierpieć. Niecierpiętlivość Boga pojmowana w oderwaniu od objawienia przedstawia Go jako kogoś nam obcego i odległego, a przecież Bóg objawienia biblijnego, które w Jezusie Chrystusie znajduje swój szczyt i pełnię, jest Bogiem bliskim, Bogiem z nami i dla nas. Jak zatem Bóg mógłby nas kochać i jednocześnie nie współcierpieć, kiedy Jezus cierpiał i umierał na krzyżu oraz kiedy my cierpimy i umieramy? Czy do istoty miłości nie należy to, że jest ona zdolna współcierpieć? Tu zgadzam się z M.K. Byrskim, że przyjęcie zgodnie z Soborem Nicejskim, że Jezus Chrystus jest współistotny (homoousios) Ojcu, oznacza, że cierpienie Jezusa z Nazaretu na krzyżu było cierpieniem Syna Bożego i współ-

⁵ Tłumaczenie z łaciny zarówno tego, jak i następnego fragmentu homilii Orygenes'a moje – Z.K.

cierpieniem Ojca – jednym słowem: cierpieniem Boga. Mówi to Orygenes w dalszym ciągu cytowanej homilii: *Czyż nie jest prawdą, iż sam Ojciec, Bóg wszechświata, „pełen wyrozumiałości, miłosierdzia” i litości, w jakiś sposób cierpi? Albo, czyż nie pamiętasz o tym, że kiedy zajmuje się On sprawami ludzkimi, to doświadcza ludzkiego cierpienia? Wziął bowiem na siebie Pan, twój Bóg, twoje postępowanie, tak jak ojciec bierze na siebie sprawy swego syna. Bóg zatem bierze na siebie nasz sposób postępowania, tak jak Syn Boży bierze na siebie nasze cierpienia. Sam Ojciec nie jest niecierpięliwy. Gdy człowiek modli się do Ojca, On zaś okazuje zmiłowanie i współcierpi, doświadcza cierpienia miłości, rezygnuje niejako z wielkości własnej natury, i ze względu na nas bierze na siebie ludzkie cierpienia (tamże 6,6).*

Głos profesora Byrskiego, sam w sobie ważny i ciekawy, ponownie skłonił mnie do zastanowienia się nad istotą chrześcijańskiej myśli o Bogu Stwórcy. Jej punktem wyjścia i ostatecznym kryterium jest misterium Jezusa Chrystusa, które objawia nam Boga jako miłość (por. J 4,16), odwieczną miłość Ojca do Syna w Duchu Świętym. Akt stworzenia jest aktem miłości, bo Miłość jest najkrótszym, a zarazem najpełniejszym imieniem Stwórcy nieba i ziemi.

ZBIGNIEW KUBACKI SJ, ur. 1962, doktor teologii, wykładowca teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Mieszka w Warszawie.



Stanisław Obirek SJ

Błazen Pana Boga

W Muzeum Holocaustu w Waszyngtonie najbardziej wstrząsające wrażenie robi zrekonstruowane mieszkanie zwyczajnej żydowskiej rodziny, ze szczebiotem dochodzącym z dzieciennego pokoju, z odgłosami z kuchni, z nakrytym stołem, a może z pozostawionymi resztkami obiadu...

Z wszystkim innym zdążyliśmy się oswoić. Z wielce uczonymi rozważaniami nad tym, jak to w ogóle było możliwe, z dokładnymi obliczeniami, ile ofiar i jakiej narodowości w danym obozie zginęło. Myślę zwłaszcza o dwu autorach – D. Goldhagenie i jego „Gorliwych katach Hitlera” i o P. Novicku opisującym brak reakcji Żydów amerykańskich na tragedię Shoah rozgrywającą się w Europie Środkowej i Wschodniej.

Wspominałem o zrekonstruowanym domu, w którym zamarło życie. Podobne wrażenie robi film R. Begniniego „Życie jest piękne”. Nie sposób zapomnieć szeroko otwartych oczu dziecka, które miłość ojca uchroniła nie tylko przed śmiercią, ale i przed rozpaczą. Tak było wcześniej z czerwonym płaszczykiem dziewczynki z innego słynnego filmu – „Lista Schindlera” S. Spielberga – który przykuł uwagę właśnie swoją czerwienią wybijającą się z beznadziejnej szarości płaszczowskiego getta.

Podobne wrażenie wywołują książki o tematyce Holocaustu – szarość, mnogość i przez to anonimowość tragedii setek tysięcy rodzin żydowskich. „Koń Pana Boga” Wilhelma Dichtera to rodzaj fotograficznego zapisu przeżycia. Niemal filmowa precyzja pozwala cofnąć się do czasów pierwszej wojny światowej. Historia jednej z wielu rodzin żydowskich. Właściwie nie ma w niej nic szczególnego. Poznajemy typowe życie prowincjonalnego miasteczka. Czas pomyślny i niepomyślny, sukces ekonomiczny, ale i klęski, miłość i nieudacznictwo życiowe, nawet cwaniactwo... I oczy dziecka, które rozgląda się ciekawie i coraz mniej rozumie. Przestrzeń życiowa kurczy się coraz bardziej. Pokój, łóżko, miejsce pod łóżkiem, poddasze, studnia. Jeśli ktoś znalazł tę kurczącą się przestrzeń, należał do szczęśliwców. Było ich coraz mniej.

Cud przeżycia to z jednej strony cud łańcuszka ludzkiej życzliwości, solidarności i przewycięzonego lęku, ale to również ślad ludzkiej

przemysłności, sprytu i woli przeżycia. Różnie można na Shoah patrzeć, różnie można o nim pisać. Można też po prostu trwać w milczeniu. Dziedzictwo, a może raczej – ciężar Shoah trwa i przygniata. Dziedzictwo to ciąży tym, którzy przeżyli i pospieszenie uciekli z miejsca zbrodni, ale ciąży też tym, którzy byli milczącymi świadkami tragedii.

Przed laty Jan Błoński pisał o godnym ubolewania Polaku patrzącym na getto i niezdolnym do gestu współczucia i solidarności. Stanisław Musiał SJ nie tak dawno temu ostrzegał przed niebezpieczeństwem zapoznania grzechu antysemityzmu. Oba głosy wywołały gorącą dyskusję, a wzniecone przez nią uczucia jeszcze nie wygasły. Być może właśnie te wypowiedzi i późniejsza dyskusja są też zachętą, by inaczej o tym mówić i pisać. Może jest tak, że tragedia Shoah nie poddaje się opisowi publicystycznemu. Może tylko literatura lub świadectwo są w stanie ją pokazać? Rzeczywiście od Ryszarda Kapuścińskiego więcej się dowiedziałem o bolszewickiej agresji na Polskę 17 września 1939 r. niż z naukowych traktatów. Dzięki Eliasowi Canettiemu zrozumiałem wyrwę, jaką dla europejskiej kultury stanowiło zniszczenie dziedzictwa Żydów Europy Wschodniej i Środkowej. Dzięki Wilhelmu Dichterowi dowiaduję się równie wiele.

Prorok Izajasz, rozważając tragedię niewoli babilońskiej, wskazywał na „naszą winę”: pozostawanie w niewoli grzechu, bałwochwalstwa i nienawiści. Wyznany grzech wyzwał i oczyszczał, wyznanie win odślaniało ukryte oblicze Najwyższego: *My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze dobre czyny jak skrwawiona szmata. My wszyscy opadliśmy zwiędli jak liście, a nasze winy poniosły nas jak wichur. Nikt nie wzywał Twojego imienia, nikt się nie zbudził, by się chwycić Ciebie. Bo skryłeś Twoje oblicze przed nami i oddałeś nas w moc naszej winy. A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk twoich jesteśmy my wszyscy. Panie, nie gniewaj się tak bezgranicznie i nie chowaj w pamięci ciągle naszej winy! Oto wejrzyj, prosimy: My wszyscy jesteśmy Twym ludem (Iz 64,5-8).* Być może, to właśnie święty tekst narodu żydowskiego, który później stał się też natchnionym tekstem chrześcijan, podpowiada możliwe rozwiązanie: *my wszyscy byliśmy skalani.*

My wszyscy oznacza właśnie wszystkich – Niemców, Polaków, Ukraińców, Rosjan, ale i samych Żydów. To my wszyscy żyliśmy tak, jakby Boga nie było i dlatego to, co w nas najgorsze, doszło do głosu, a On nie mógł nam wskazać drogi wyjścia, bo byliśmy głusi na Jego głos.

Może teraz przyszedł czas, by sobie z tego zdać sprawę i by to wspólnie wyznać? Taką próbę znajduję w pisarstwie Wilhelma Dichtera.

W „Szkołę bezbożników” znajdujemy taką oto scenę¹. Umierający Rosenthal. Jego komunistyczne poglądy okazują się silniejsze niż zbliżająca się śmierć. Niezupełnie świadom swego stanu, dokonuje osobliwych egzorcyzmów. Aby racje, które podtrzymują gasnące życie, zachowały swoją przekonywającą moc, potrzebny mu jest słuchacz i to słuchacz młody, wrażliwy i uważny. Krótko mówiąc – ktoś, kto zagwarantuje idei nieśmiertelność. Umierający Rosenthal to jedna z najbardziej groteskowych, a zarazem tragicznych, postaci, jakie udało się literaturze powołać do życia w ostatnich latach.

Jego słuchaczem jest Wilhelm. Tylko on potrafi wsłuchać się w gasnący bełkot, tylko on potrafi odtworzyć rozsypujący się sens słów i nie dokończonych zdań. Zadziwiające, że roztargnionemu i trochę zakłopotanemu nieoczekiwaną rolą powiernika chłopakowi przychodzi do głowy Stańczyk: *Nagle pomyślałem, że siedzę podobnie jak Stańczyk z „Dwudziestu czterech obrazków z dziejów Polski”. Pochylona głowa, wsparta podbródkiem o pierś, i zaplecione palce u rąk. Tylko że on miał czapkę z dzwoneczkami i rozmyślał nad utratą Smoleńska. A ja? „Błazen!”, powiedziałby pan Rosenthal. Błazen... No i co z tego? Bądź co bądź, bawił aż trzech królów! Nie lada sztuka! Ach, gdybym i ja tak potrafił!*²

Błaznem być... Być może jest to klucz do całej twórczości urodzonego w 1935 r. w Borysławiu pisarza. Przed laty Leszek Kołakowski zastanawiał się nad różnicą pomiędzy błaznem i kapłanem i też skłaniał się ku temu pierwszemu. Dla Dichtera nie był to problem abstrakcyjnego wyboru życiowego. To zaduma nad tajemnicą istnienia: Jak to możliwe, że przeżyłem, jak to się stało, że jestem taki, jaki jestem?

Dichter dzieli się tym pytaniem w sposób tak przekonujący, że staje się ono pytaniem czytelnika. Nie, to nie była błazenada. To po prostu szkoła przeżycia.

Wróćmy jednak do początku. Dla mnie tym początkiem było spotkanie z Wilhelmem Dichterem na Targach Książki w Krakowie jesienią ubiegłego roku. Poprzedniego dnia kupiłem jego dwie książki – „Koń Pana Boga” i „Szkoła bezbożników”. Czulem, że na spotkanie z Wilhelmem Dichterem pójść muszę. Włożyłem koloratkę (rzadko to robię), chciałem być na spotkaniu z żydowskim autorem jako ksiądz katolicki.

¹W. Dichter, *Szkoła bezbożników*, Kraków 1999.

²Tamże, s. 145.

Spotkanie prowadził nie znany mi młody człowiek. Potem głos zabrał Antoni Libera, przyjaciel Dichtera, pamiętający jego lata szkolne. Na końcu mówił sam autor. Mówił głosem ściszonym, ledwie słyszalnym. Robił wrażenie jakby chciał jak najszybciej skończyć. Zdawał się mówić: tak mało przecież mam do powiedzenia.

Zaczęły padać pytania z sali. Zapytałem i ja: Jak przywołać pamięć świata dziś nieistniejącego, jak przerwać milczenie?...

Mijają tygodnie, a ja wciąż siedzę nad Dichterem. Czytam, wracam do przeczytanych scen, kartkuję. „Opukuję” te cienkie książki. Jest w nich coś, czego nie potrafię nazwać.

W rozmowie z autorem „Szkoły bezbożników” nazwałem to „coś tajemniczego” terapeutyczną funkcją jego książek. Byłem zbyt przejęty samym spotkaniem, by zapamiętać jego odpowiedź, ale chyba nie do końca się ze mną zgadzał. Raczej widział trudności; wspomniał o skorupie nienawiści, której nie sposób przebić. A jednak dla mnie, urodzonego w Tomaszowie Lubelskim, w cieniu Bełżca – obozu zagłady 600 000 Żydów, pisarstwo Wilhelma Dichtera jest czymś terapeutycznym, bo w inny sposób niż Jerzy Kosiński w „Malowanym ptaku”, odmienny nawet niż Michał Głowiński w „Czarnych sezonach”, każe spojrzeć na Shoah.

Nie potrafię tej odmienności nazwać. Być może jest tak, jak w postulu do „Konia Pana Boga” napisał Stanisław Barańczak: *Patrząc oczyma Tadka* (to o Borowskim – S.O.), *czujemy grozę: „I ja mógłbym być kimś takim”*. *Patrząc oczyma małego bohatera „Konia Pana Boga”, czujemy grozę innego rodzaju: „I mnie mogłoby coś takiego spotkać. Nawet gdybym był, jak to dziecko, całkowicie niewinny”*³. Pewnie tak. Obie książki Dichtera są dyskretnym zaproszeniem do przemyślenia na nowo wszystkiego. Zwłaszcza tego, o czym już tak bardzo dobrze wiemy. Każą wsłuchać się w racje wyborów, uczyć rozumieć przyczyny podłości.

Wilhelm Dichter, od 1968 r. mieszkający w Bostonie, potrzebował wielu lat, by przyjrzeć się straszemu, odchodzącemu już, wiekowi XX. Jego spojrzenie jest uważne, miejscami bezlitośnie uważne. A jednak nie pozbawione uśmiechu Błazna Pana Boga. Dziś tego uśmiechu i uzdrawiającego dystansu bardzo nam potrzeba. A więc czytamy i dyskutujemy – i próbujemy zrozumieć to, co niepojęte.

STANISŁAW OBIREK SJ, ur. 1956, dr hab., teolog i historyk, redaktor naczelny kwartalnika „Życie Duchowe”. Autor m.in. „Wizja Kościoła i państwa w kazaniach Piotra Skargi” (1994), „Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668” (1996). Mieszka w Krakowie.

³ Tamże, s. 238.

Magdalena Mielcarek

Wędrowna ewangelizacja

Misje ludowe o. Pedro de Calatayud
w XVIII-wiecznej Hiszpanii

Znana ignacjańska maksyma: *wszystko na większą chwałę Boga*, odzwierciedla odwieczne pragnienie Kościoła, by coraz skuteczniej docierać do świata z orędziem Zbawienia i przemieniać go, czyniąc narzędziem ewangelizacji każdą rzecz, każdy ludzki wynalazek. W tym duchu, różnorodne przejawy życia społecznego – teatr, prasa, telewizja, sieć internetowa – mogły stopniowo stać się miejscem apostołatu.

W przypadku misji parafialnych mamy do czynienia z bardzo, zdawałoby się, tradycyjną formą ewangelizacji. Jednakże znakomitej większości młodych katolików – w Hiszpanii czy w Polsce – są one rzeczywistością słabo znaną. Z reguły nie figurują w bagażu doświadczeń religijnych młodego pokolenia. W dobie Ewangelizacji 2000, gdy do głoszenia Dobrej Nowiny zaangażowano najnowocześniejsze formy przekazu i słyszy się ją nie tylko z kościelnej ambony, lecz także zarówno od internetowych kaznodziejów ze stron www, jak i ze sceny rockowej, wydaje się, że misje ludowe tracą rację bytu. Długie i emfatyczne kazania misyjne nie znajdują zainteresowania wśród dzisiejszych katolików (a zwłaszcza parafian z większych miast). Jedni „protestantyzują” i świadomie odrzucają tradycyjną ludową pobożność. Inni narzekają na brak czasu i pośpieszenie – w niedziel-nym lub w jeszcze rzadszym, tylko świątecznym, rytmie – wywiązują się ze swych religijnych zobowiązań, a przy tym są dość skutecznie uodpornieni przez telewizję na kaznodziejską retorykę. Misjonarskie wizje, niegdyś może sugestywne, dziś dla wielu tracą myśzką.

Błędem jednak byłoby sądzić, że taka reakcja na misje ludowe dotyczy każdego czasu. Przez długie lata zaliczano je do najbardziej efektywnych i nowoczesnych (sic!) metod ewangelizacji, cieszących się popularnością w całej Europie. Ten okres niewątpliwie minął. Tym bardziej jednak pytanie o przyczynę sławy i źródło skuteczności wędrownych misjonarzy nurtuje wielu współczesnych badaczy. Wielu

istotnych informacji może dostarczyć analiza zjawiska w szczytowym momencie jego rozwoju na konkretnie zdefiniowanym obszarze. Obszarem tym może być Hiszpania w XVIII w. Według powszechnej opinii badaczy przeżywała ona wtedy „złoty wiek” („edad de oro”) misji ludowych.

Dzięki takiej retrospekcji możemy nie tylko określić specyfikę zjawiska, jakim w potrydenckim Kościele były misje parafialne. Uzyskujemy także doskonałe narzędzie do badania religijności człowieka ancien régime'u, stajemy wobec realnej perspektywy odtworzenia świata wyobrażeń i horyzontów wiary XVIII-wiecznych katolików, wnikięcia w ich wrażliwość i postawę wobec sacrum. Teksty kazań misyjnych – będących, jak powiedział Hervé Martin, „kondensacją kultury” uczonej i ludowej – są bogatymi nośnikami informacji o życiu codziennym mieszkańców nowożytnej Europy. Misje w parafiach były bowiem nie tylko wydarzeniami religijnymi sensu stricto, lecz w decydujący sposób wpływały na model życia społecznego i rodzinnego katolików. Trudno przecenić rolę, jaką odgrywali wędrowni kaznodzieje w kształtowaniu postaw religijnych i światopoglądu w XVIII w. Moc i zasięg słowa głoszonego z ambony sprawiały, że w krytycznych momentach historii funkcjonowało ono jako potężna broń w walce ideologicznej i było często używane w celach niezupełnie duchowych. Oto jeden z powodów oświeceniowej krytyki manipulacji i nadużyć, jakich w różnych warunkach dopuszczali się kaznodzieje, wykorzystujący swą popularność do własnych celów i do uprawiania propagandy¹. Słowem, scenariusze misji ludowych wraz z tekstami kazań to dla współczesnego badacza ważne źródło wiadomości na temat zachowań i mentalności ludzi.

Jednocześnie są one świadectwem swoistej symbiozy, zgodnego współistnienia, tradycji i nowoczesności w jednym zjawisku społeczno-religijnym. Ujmując problem skrótowo: tradycyjna była treść przekazu (wizja świata i miejsca człowieka w świecie), nowoczesny zaś – nośnik. Misjonarze dysponowali z reguły doskonałą znajomością psychologii ludowej, nierzadko także znakomitą warsztat intelektualnym (znajomość Biblii i pism Ojców Kościoła), co umożliwiało im skuteczne dotarcie do słuchacza z przesłaniem misyjnym, dawało

¹Jednym z przykładów takich nadużyć było wykorzystywanie ambon do prowadzenia agitacji politycznej w Hiszpanii w czasie wojny o sukcesję (1700-1714), czy też w sporze między dominikanami a franciszkanami o niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny (słynna XVII-wieczna „Marian war” w Sewilli).

przystęp do ukrytych zwykle poziomów przeżywania. Słowo mówione było tylko jednym ze środków, jakie mieli do dyspozycji. Gestykulacja, mimika, modulacja głosu, gwałtowne zmiany tonu wypowiedzi, teatralne rekwizyty (czaszka, krucyfiks, korona ciemniowa, powróż na szyi, malowidła przedstawiające dusze potępionych, dzwoneczek nieodmiennie kojarzony z wiatykiem niesionym do konających), drobiazgowo przygotowane nocne procesje pokutne, żarliwe akty skruchy wywoływane przez kaznodzieję w momentach największego napięcia, szokujące często zachowanie misjonarza²: to nieodłączne i specyficzne elementy każdej misji.

Modus operandi ludowych misjonarzy wywołuje u dzisiejszych katolików nieuzasadnione, moim zdaniem, poczucie winy. W opinii wielu, metody misji są gorsze i niezgodne z duchem Ewangelii. Trzeba tu zaznaczyć, że miernikiem „poprawności” misji powinna być nie dzisiejsza, lecz ówczesna obyczajowość i mentalność, z którą metody te pozostawały w całkowitej zgodzie. Można krytykować jawne nadużycia w interpretacji Ewangelii, wyrachowane manipulowanie ludzkimi odczuciami i reakcjami, czy praktykę wykorzystywania ambony do celów politycznych. Natomiast ówczesna gorliwość misjonarzy nie powinna wywoływać naszego oburzenia. Właściwie naświetlona i zestawiona z XVIII-wieczną obyczajowością oraz ówczesnym rozumieniem spraw wiary i zbawienia, zyskuje logiczne – i ewangeliczne – usprawiedliwienie.

XIX-wieczna „Encyklopedia kościelna wg Wetzera i Weltego” objaśnia: *Odbywa się wprawdzie w Kościele ciągłe nauczanie ludu za pośrednictwem kapłanów, na czele parafii stojących, co nazwać można ustawiczną i zwyczajną misją; misja zaś, o której tu mowa, jest nadzwyczajną, bo inni kapłani biorą w niej udział, przejmując na jakiś czas zarząd parafii i wszystkie obowiązki pasterzowania*³. Początków tej praktyki trzeba szukać w XIII w. W 1215 r., w czasie II Soboru Laterańskiego, Ojcowie soborowi zalecili ją jako wyjątko-

²O. Pablo Seneri, XVII-wieczny kaznodzieja jezuicki, znany był z tego, że w czasie swoich kazań niespodziewanie sięgał po dyscyplinę i biczował się przed zgromadzeniem, by wywołać u słuchających żal za grzechy. Inny głośny kaznodzieja, kapucyn Fray Diego de Cádiz, w czasie swoich płomiennych i często bulwersujących kazań, w których wyrzucał wiernym ich upadki i prorokował rychłe nieszczęścia jako karę za grzechy, nieoczekiwanie opuszczał ambonę i pozostawiał słuchających w stanie głębokiego przerażenia i niepewności.

³M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego*, Warszawa 1881.

wo skuteczny sposób reewangelizacji chrześcijan pograżających się w niewierze i zabobonach.

Do zgromadzeń najbardziej aktywnych na polu misyjnym należeli w średniowieczu franciszkanie i dominikanie. Wśród największych ludowych kaznodziejów trzeba wymienić Antoniego z Padwy, Bernarda ze Sieny, Wincentego Ferrera i Wincentego á Paulo, którzy zdobyli szeroki rozgłos i uznanie w średniowiecznej Europie jako niezmordowani organizatorzy masowej ewangelizacji ochrzczonych. Ich misje należały do najbardziej wyjątkowych wydarzeń i miały niekwestionowane znaczenie dla Kościoła w Europie. Przede wszystkim była to jedyna w swoim rodzaju forma reewangelizacji terenów tradycyjnie katolickich, dotkniętych kryzysem wiary i upadkiem moralności wskutek duszpasterskiego zaniedbania. Wizyty gorliwych kaznodziejów – charyzmatycznych oratorów i aktorów, a jednocześnie głęboko wierzących orędowników Dobrej Nowiny – na nowo rozbudzały gorliwość parafian i służyły wykorzenianiu grzechów i nadużyć. Spektakularne procesje pokutne i ogniska, na których płonęły karty, kości do gry oraz nieprzyzwoite i heretyckie książki, stanowiły stały element towarzyszący misjom.

Do XV w. misje ludowe były organizowane głównie na terenie Półwyspu Apenińskiego, południowej Francji i północnej Hiszpanii. W czasach kontrreformacji doszło do wyraźnej ekspansji praktyki misyjnej na pozostałe kraje katolickie, co związane było nie tylko z reakcją katolicką na sukcesy reformacji, lecz także z pojawieniem się nowego źródła powołań misyjnych: Towarzystwa Jezusowego. W XVII w. powstały pierwsze jezuickie „scenariusze” misyjne, którymi posługiwano się aż do początków XIX w. Metoda stopniowo wyparła spontaniczność.

Eksportowana na Półwysep Iberyjski z innych regionów Europy arte de misionar doczekała się tam najznakomitszych kontynuatorów i reformatorów, a popularność „modelu hiszpańskiego” przekroczyła w XVII w. granice Pirenejów. Stało się to głównie za sprawą zakonników (kapucynów i jezuitów), którzy poświęcili się masowej ewangelizacji i pracowali nad udoskonalaniem i rozpowszechnianiem praktyki misyjnej. Kapucyni: Agustín de Granada, José de Caravantes oraz kontrowersyjny Diego de Cádiz, a wśród jezuitów: ojciec Jerónimo López, Tirso González, Jerónimo Dutari i Pedro de Calatayud należeli do najbardziej aktywnych hiszpańskich misjonarzy ludowych w XVII i XVIII stuleciu.

Wypędzenie jezuitów z Hiszpanii (1766) stało się jedną z przyczyn załamania tej praktyki. Oświeceniowe reformy gabinetu Karola III,

wymierzone przeciwko ludowej pobożności, jeszcze bardziej osłabiły ruch misyjny w Hiszpanii. Zabroniono organizowania pielgrzymek do sanktuariów, odprawiania publicznych różańców poza terenem kościoła, a także udziału disciplinantes (biczowników) w procesjach pokutnych, co należało do specyfiki misji parafialnych. Schedę po wypędzonych jezuitach przejęli kapucyni. Niestety w niedługim czasie, wobec przerażających wieści z Pirenejów, widmo Rewolucji Francuskiej zaważnęło wyobraźnię kaznodziejów i zdominowało ich wystąpienia. Polityka i mętna ideologia zajęły miejsce treści ewangelicznych. Misjonarze mianowali się prorokami, a z ambon, zamiast pożądanej nauki wiary i obyczajów, popłynęły apokaliptyczne wizje losu Hiszpanii i Europy.

Ojciec Pedro de Calatayud (1689-1773), jezuita z Nawarry, jeden z najgłośniejszych kaznodziejów ludowych Hiszpanii, działał w pierwszej połowie XVIII w. Wędrowanie było stałym elementem jego zakonnego życia: blisko pięćdziesiąt lat poświęcił praktyce misyjnej. Misje o. Calatayud były dla wielu zaniedbanych duszpastersko regionów Hiszpanii jedyną formą kontaktu z żywą wiarą, w innych stawały się przesłanką dla rzeczywistej odnowy moralnej. Wyjątkowość jego formacji polegała na połączeniu pracy wykładowcy (retoryki, filozofii i teologii) w wiodących kolegiach jezuickich w Valladolid, Salamance i Medina del Campo z intensywną pracą duszpasterską wśród analfabetów na głębokiej prowincji. Nawarryjczyk był głęboko przekonany o szczególnym powołaniu Towarzystwa Jezusowego do pełnienia tej posługi: to sam Bóg mianował jezuitów żołnierzami swej armii i przeznaczył do walki duchowej, *nawracania dusz, stawiania czoła piekłu i herezjom*⁴.

Połączenie rozległej wiedzy biblijnej i znajomości psychologii ludowej było niewątpliwym atutem o. Calatayud. Jego kazania, dostosowane do poziomu intelektualnego i duchowych możliwości słuchaczy, przybierały wielorakie formy: od gorzkich i przejmujących jeroimiad, przez apologetyczne mowy, po porywające akty wiary i miłości. O. Calatayud bezwzględnie piętnował wszelkiego rodzaju grzechy: przekleństwa, pijaństwo i rozwiązłość, frymarczenie urzędami, nadużycia osób pełniących funkcje publiczne, bigoterię i łakomstwo duchowe. Krytykował nieprzyzwoite stroje i niemoralne rozrywki (tańce, gry hazardowe i komedie), a także coraz bardziej popularne, lecz wątpliwe z moralnego punktu widzenia, operacje finansowe

⁴Cytaty pochodzą z dzieła *Misiones y sermones*, wydane w Madrycie w 1754.

(udzielanie oprocentowanych pożyczek niezmiennie nazywał lichwą). Bezkompromisowość, z jaką to czynił, przysporzyła mu za życia wiele złej sławy⁵. Także w oczach dzisiejszych badaczy o. Calatayud nie wypada korzystnie. Na cenzurowanym są przede wszystkim jego metody ewangelizacyjne, uważane za – oględnie mówiąc – mało pedagogiczne⁶. Z jednej więc strony, chwala wśród braci jezuitów i wielkie zapewne zasługi dla królestwa niebieskiego, a z drugiej – krytyka metod, jakie stosował i przesłanek, od których wychodził. Ile słuszności jest zatem w jednej, a ile w drugiej postawie? Czy możemy określić, czym o. Calatayud zasłużył sobie na miano koryfeusza wśród XVIII-wiecznych ewangelizatorów, a jednocześnie wskazać, co w jego metodach pracy duszpasterskiej można uznać za chyby i nieskuteczne? By odpowiedzieć na te pytania, sięgniemy po teksty kazań i „scenariuszy” misyjnych, zawartych w trzech tomach „Missiones y sermones”⁷.

O planowanym przybyciu słynnego misjonarza wiedzano na długie miesiące przed jego wizytą. O. Calatayud wyznaczał datę misji przy pomocy miejscowych hierarchów kościelnych. Należało wykluczyć wszelkie czynniki, które mogłyby grozić zmniejszeniem frekwencji na naukach misyjnych i publicznych nabożeństwach, stanowiących integralną część misji. Z tego względu unikano okresów wzmożonej pracy na roli, okolic świąt czy planowanych w pobliskich miejscowościach festynów i targów. Jezuita rozmyślnie wybierał okresy „posuchy” duchowej: im dawniej mieszkańcy nie widzieli kaznodziei, tym lepiej; im więcej czasu upłynęło od ostatniej spowiedzi generalnej, tym większe owoce spodziewał się uzyskać⁸. Przed rozpoczęciem swej posługi o. Calatayud zwykł przeprowadzać w danej okolicy *sui generis* wywiad środowiskowy. Miał on ujawnić wszystkie osobliwości danego miejsca oraz charakter i zwyczaje parafian, wykazać, jakiego rodzaju trudności można się spodziewać i z czyjej strony, a ponadto określić najbardziej palące problemy moralne. Tak szczegó-

⁵ W 1765 r. miał miejsce jego najsłynniejszy zatarg z radnymi w Bilbao, który zakończył się wygnaniem o. Calatayud (z powodu „nadmiaru zapału”) z prowincji baskijskich i zakazem głoszenia misji na tych terenach.

⁶ Por. J. Saugnieux, *Les jensénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié de la XVIIIe siècle*, Lyon, 1976, s. 327.

⁷ Por. przypis 4.

⁸ Jak zauważa Nowodworski: „[Misje] często odprawiane, powszednieją i są mniej skuteczne”. Zob. Nowodworski, dz. cyt.

łowy wywiad zawierał z reguły nie tylko komentarz meteorologiczny⁹, ale także sprawozdanie leksykalne, które ujawniało zwyczaje językowe danej społeczności (np. najczęstsze przekleństwa i powiedzonka, mówiące wiele o charakterze i skłonnościach mieszkańców). Wszystko to miało służyć wyposażeniu misjonarza w informacje, dzięki którym mógł dostosować swe środki do warunków zewnętrznych i potrzeb wiernych.

W przygotowanie misji na danym terenie zaangażowane było nie tylko miejscowe duchowieństwo, lecz także, i przede wszystkim, świeccy. O. Calatayud z rozmysłem korzystał z ich pomocy w przekonaniu, że takie zaangażowanie ma znaczenie wychowawcze dla całej społeczności. Za przebieg misji odpowiadał już nie tylko kaznodzieja, lecz także zwykli parafianie (w roli informatorów, przewodników, porządkowych). Kluczowe momenty misji – nocna procesja pokutna, wyzwajające uczucia nabożeństwo pojednania (tzw. función de enemigos) czy tłumnie odbywane spowiedzi generalne – wymagały zaangażowania kilkudziesięciu osób. W przeciwnym razie, misje nie tylko nie mogłyby przynieść oczekiwanego skutku z powodu panującego zamieszania, tłoku i ciemności, lecz stałyby się źródłem pokus i grzechu dla nieświadomych, zaś dla mniej cnotliwych i świadomie szukających mocnych wrażeń – pretekstem do flirtowania pod płaszczykiem pobożności. To właśnie było powodem troski o. Calatayud o zaangażowanie świeckich parafian i jego obsesyjnej wręcz dbałości o porządek w czasie nauk i nabożeństw. Kobieta część audytorium oddzielona była zwykle od części męskiej w sposób uniemożliwiający kontakt wzrokowy, a po zakończeniu nauk (często po zmroku) zgromadzeni rozchodzili się do domów grupami według ściśle ustalonego porządku pod eskortą porządkowych wyposażonych w pochodnie. W niewralicznym momencie – podczas procesji nocnej – należało wzmoczyć czujność. Mimo że udział kobiet w pochodzie był surowo zabroniony, o. Calatayud wielokrotnie był zmuszony piętnować ciekawość, która wyprowadzała kobiety na ulice. Nie brakowało również zarzutów pod adresem mężczyzn, którzy nierzadko wkładali pokutny strój z czystej próżności i chęci przypodobania się swym wybran-
kom¹⁰.

⁹ Procesje pokutne będące częścią składową misji, czy same nauki misyjne, odbywające się z reguły pod gołym niebem, wymagały sprzyjającej aury, stąd troska kaznodziei o warunki zewnętrzne.

¹⁰ Zob. Calatayud, dz. cyt., t. III, s. 217.

Poruszyć wrażliwość słuchaczy, wywołać w nich poczucie winy i skłonić do skruchy, tak by zapragnęli powrotu do sakramentów: oto cele, do jakich, według o. Calatayud, powinien dążyć doskonały misjonarz¹¹. Ambicją kaznodziei było dotarcie z przesłaniem ewangelicznym do jak największej liczby osób i pobudzenie ich do podjęcia trudu odnowy moralnej i duchowej. Nie chodziło o katechizację (było to zadanie duszpasterzy), lecz o rozbudzenie pobożności i wykorzenie zgorznienia i nałogów panujących w okolicy.

Punktem kulminacyjnym misji parafialnych były spowiedzi generalne, do których przygotowywały kilkunastodniowe nauki, medytacje, wspólne modlitwy, publiczne nabożeństwa i procesje, poprzedzone zazwyczaj krótkimi rekolekcjami dla miejscowego duchowieństwa. Sukces misji jezuita zawdzięczał w dużej mierze nie tylko doskonale przygotowanym kilkugodzinnym kazaniom, lecz także spektakularnym aktom ulicznym – począwszy od wejścia misjonarza do oczekującej go miejscowości.

Początek misji był zaplanowany na wczesne godziny wieczorne (po zapadnięciu zmroku) i szczegółowo przygotowany. Miał sprzyjać wytworzeniu wśród mieszkańców atmosfery oczekiwania i lęku, potęgowanego przez powtarzane w ciemności *memento mori* i, specjalnie na tę okazję dobrane, przejmujące wezwania do nawrócenia i pokuty (tzw. *saetillas*¹²), wykrzykiwane przez wchodzącego w asyście „wczorajszych słuchaczy” kaznodzieję i jego pomocników. W scenie nie mogło zabraknąć dźwięku dzwoneczka, sygnalizującego wagę chwili i bliskość Santísimo, ani melodii różańca śpiewanego przez idący za misjonarzem, powiększający się tłum. Wszystko to służyć miało jako „przynęta” dla tych, którzy z góry zakładali, że pozostaną obserwatorami. W tych momentach misjonarzowi szczególnie zależało na ludziach, którzy – jak ewangeliczny Zacheusz – nie mieli odwagi, by przyłączyć się do procesji wejścia, lecz wdrapując się na sykomorę nieświadomie dawali znak, że potrzebują osobistego zaproszenia do nawrócenia.

Według o. Calatayud, kaznodzieja był jak *pies myśliwski* tropiący *dziką zwierzynę* (czyli przywary i grzeszne skłonności), musiał być przebiegły, szybki i sprawny w przygotowywaniu zasadzek, była to bowiem brutalna walka z księciem ciemności, w której chodziło

¹¹ Tamże, t. I, s. 23.

¹² Polskie tłumaczenie: „strzały” dobrze oddaje charakter tych rymowanych, łatwo zapadających w pamięć przestrogi i napomnień.

o zbawienie człowieka. W wizji świata typowej dla barokowej pobożności – a dla jezuickiej szczególnie – obecność złych duchów, czyhających na ludzką zgubę, należała do zjawisk niekwestionowanych. Wymagało to od misjonarza przyjęcia paternalistycznego i stanowczego stosunku wobec bezbronnych, zagubionych na *pustyni pełnej skorpionów i węży* dzieci Bożych. Na „miękką religijność” nie było miejsca.

Do podstawowych tematów kazań misyjnych należały rzeczy ostateczne: śmierć, sąd, piekło, niebo. Wrażliwość XVIII-wieczna była wciąż wrażliwością epoki baroku, w której grożenie Bogiem-Sędzią, ostatecznym rozrachunkiem i karą piekielną okazywało się daleko bardziej skuteczne niż głoszenie miłości Bożej i przebaczenia grzechów – choć, oczywiście, i o tym była mowa. Wbrew pozorom nie przeszkadzało to kształtowaniu się specyficznej dla hiszpańskiego katolicyzmu formy traktowania Boga, charakteryzującej się bezpośredniością, poufałością i czułością. Ich ślady są widoczne do dziś w hiszpańskich kościołach¹³. Bóg, którego obraz malował o. Calatayud, był przede wszystkim Bogiem-Stwórcą i Bogiem-Sędzią, którego należało przebłagać z serca podjętą pokutą. Wezwani do niej byli wszyscy, łącznie z dziećmi, a misje stwarzały dla niej idealne warunki¹⁴. Ich stałym elementem były bowiem nie tylko procesje pokutne, kładące nacisk na umartwienie fizyczne, lecz także żarliwe akty skruchy i niezwykle nabożeństwa pojednania, prowadzące długoletnich wrogów do zgody.

Obok eschatologii, najwięcej miejsca w czasie trwania misji poświęcano zwykle moralności, pojmując obyczaje jako podwalinę wiary, a DOBRE obyczaje – jako warunek pokoju, porządku i pomyślności¹⁵. Kazania misyjne pozwalają stwierdzić, że w pierwszej połowie XVIII w. ludzie grzeszyli przede wszystkim w sferze moralności, dużo rzadziej natomiast – w sferze wiary. Potwierdzają to także podręczniki dla spowiedników czy dokumenty Inkwizycji, strażnika orto-

¹³ Chodzi tu np. o nader swobodne zachowanie wiernych w czasie liturgii, o rozpowszechnienie się w Hiszpanii paraliturgicznych form pobożności, kładących nacisk na przeżywanie uczuciowe, czy też zwyczaj uatrakcyjniania obchodów świąt religijnych tańcami, świeciami piosenkami, sztucznymi ogniami, itp.

¹⁴ Dzieci odgrywały niezmiennie istotną rolę w procesjach, w czasie których prosiły o przebaczenie grzechów swoich rodziców. Przebiegano je na te okazje w strój nazarenos: biała lub amarantowa tunika, krzyż na ramionach lub na szyi, korona cierniowa na głowie. Efekt był zazwyczaj wstrząsający.

¹⁵ Por. M. Nowodworski, dz. cyt., s. 402.

doksi w Królestwie Hiszpanii. Z akt inkwizycyjnych dowiadujemy się między innymi, że większość skazanych to oskarżeni nie o błędy doktrynalne, lecz właśnie o złorzeczenia, przekleństwa, cudzołóstwo i złodziejstwo.

O. Calatayud większość uwagi poświęcał grzechom ciała, widząc w nich źródło innych grzechów, a w samym ciele – instrument grzechu, physis walczące przeciw psyche. Poskromieniu tego *wierzgającego rumaka* miała służyć w codziennym życiu asceza¹⁶, natomiast w czasie trwania misji o. Calatayud przychodził wiernym w sukurs z wieloma metodami, dość szokującymi dla współczesnej wrażliwości. Jedną z nich była tzw. función contra los juramentos, czyli nabożeństwo wymierzone przeciwko powszechnej skłonności do przysięgania i przeklinania, w trakcie którego w drastyczny sposób „karano” język: uczestnicy nabożeństwa klękali i lizali ziemię w akcie zadośćuczynienia. Nie dość na tym – by owoce misji były trwałe, jezuita uzyskiwał gwarancję współpracy od dzieci (sic!), które obiecywały stać na straży czystości języka dorosłych. Stosowały one okrzyk: *Viva Jesus, mueran los juramentos! Besa la tierra! (Niech żyje Jezus! Precz z przysięganiem! Całuj ziemię!)* każdorazowo, gdy słyszały przekleństwo lub przysięgę. Od biografy o. Calatayud wiemy, że dzieci niezwykle starannie i owocnie wywiązywały się ze swej roli¹⁷.

Wśród typowo jezuickich metod, kontynuowanych i udoskonalonych przez o. Calatayud, trzeba wymienić tzw. *asalto general* („atak generalny”), będący rodzajem nieoczekiwanej i niezwykle dramatycznej suplikacji w czasie procesji pokutnej (na którą, jak wiadomo, przychodziła zawsze dość duża grupa zwykłych gapiów i kpiarzy), przed *ex promptu* wystawionym Najświętszym Sakramentem. Zaskoczenie było z reguły tak duże, że nawet najbardziej zatwardziali grzesznicy spontanicznie przylączali się do wspólnotowego aktu skruchy.

Innym, dość kontrowersyjnym z dzisiejszego punktu widzenia, charakterystycznym składnikiem misji o. Calatayud było przeklinanie tych, którzy świadomie odmawiali przebaczenia swoim krzywdzicie-

¹⁶ Różnorodność ascezy zewnętrznej była bardzo typowa dla tamtej epoki. Do najpopularniejszych umartwień należały posty, biczowanie, noszenie włosiennicy, pasa z pokrzyw, kamyków w butach czy też spanie na gołej ziemi. Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 222.

¹⁷ Por. o. C. Gómez Rodeles, *Vida del célebre misionero P. Pedro de Calatayud de la Compañía de Jesús*, Madrid 1882.

lom, zachowując w sercu urazę czy chęć zemsty, lub nie chcieli się pogodzić w gronie rodziny, znajomych czy sąsiadów. Ojciec misjonarz powoływał się na exempla i teksty zaczerpnięte ze Starego Testamentu, które w jego mniemaniu usprawiedliwiały tę drastyczną metodę. Można by mu zarzucić kultywowanie praw Starego Przymierza i odejście od przesłania Ewangelii. Trzeba jednak zaznaczyć, że dla ówczesnego rozumienia spraw wiary i zbawienia, o które należało zabiegać wszelkimi możliwymi środkami, przeklinanie grzeszników nie stanowiło powodu do oburzenia czy zgorszenia. Zarówno dla misjonarza, jak i dla uczestników tego swoistego egzorcyzmu był on jednoznacznym wyrazem troski o życie wieczne sąsiada, kuzyna czy pracodawcy. Trzeba również pamiętać, że najczęściej przywoływany mi przymiotami Boga były: żelazna konsekwencja i sprawiedliwość (*za dobre wynagradza, a za złe karze*), które nie pozwalały pozostawać obojętnym na postępowanie współbraci.

Po około dwudziestu dniach nauk misyjnych, medytacji, nabożeństw i procesji, po odbyciu spowiedzi generalnej i przyjęciu Komunii świętej, mieszkańcy miasteczka żegnali misjonarza. W dalszej drodze z reguły towarzyszyła mu grupa najgorliwszych słuchaczy i pokutników, budzących sumienia w kolejnych miejscowościach, do jakich zmierzał z posługą o. Calatayud. Przed jego wyjazdem mieszkańcy solennie obiecywali trwać w podjętych postanowieniach, dbać o życie sakramentalne i ład moralny w swoich rodzinach.

Duchowe owoce misji są niezwykle trudne do uchwycenia. Rzucały się w oczy zmiany innego rodzaju: zgoda między nieprzyjaciółmi, spokój na drogach, pobłogosławione małżeństwa w miejsce dawnych związków niesakramentalnych, zawieszanie działalności teatrów i zamykanie domów publicznych. Niestety, rezultaty misji okazywały się często krótkotrwałe. Po wyjeździe kaznodziei emocje opadały, a życie miasteczek powoli i niepostrzeżenie wracało na swoje dawne tory, wracano do nałogów, grzesznych przyzwyczajeń i nadużyć. O podjętych zobowiązaniach przypominał krzyż misyjny, stojący przed kościołem, lecz trudno było odtworzyć klimat entuzjazmu i gorliwości z czasów minionej wizyty. W licznych parafiach kontynuowano praktykę odprawiania wspólnych nabożeństw (śpiewany różaniec o świcie, nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego), bujnie rozwijała się działalność wielorakich bractw religijnych, lecz w wielu wypadkach za zewnętrzną pobożnością kryła się powierzchowność i niekonsekwencja w przestrzeganiu przykazań¹⁸. Często

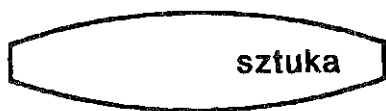
¹⁸ Zob. Calatayud, dz. cyt., t. III, s. XXIV.

dopiero przy okazji następnych misji parafialnych (czyli po upływie kilku czy kilkunastu lat) ludzie na nowo podejmowali staranie, by ożywić uśpioną wrażliwość religijną, naprawić krzywdy, które wyrządzili i samemu wybaczyć, zerwać z nałogami, powrócić do modlitwy i pełni sakramentów.

Można zapytać w tym miejscu: czy wobec tego misje miały jakiś sens? Czy marzenie o. Calatayud o ustanowieniu królestwa Bożego na ziemi nie było nierealistyczne? Czy też może problem leży w błędnych metodach, jakie stosował? Z pism jezuity jasno wynika, że podstawowym pragnieniem, które kierowało go na drogi i bezdroża Hiszpanii, było pragnienie uczynienia z niej miasta Bożego, augustyńskiego *civitas Dei*. Wynika z nich także, że o. Calatayud był świadomy ulotności owoców swej pracy, i że w pokorze akceptował swą bezradność wobec wpisanej w ludzką naturę słabości, która każe ludziom wracać do starych przyzwyczajeń i grzechów. Mimo to nie przestał odwiedzać parafii. W czym więc tkwi tajemnica prawie pięćdziesięciu lat posługi, tajemnica niegasnącego zapалу zarówno o. Calatayud, jak i jego poprzedników i następców? Gdzie leży sekret powodzenia jego dzieła „*Misiones y sermones*”, z którego uczyli się arte de misionar kolejni ludowi misjonarze? Pytając szerzej: dlaczego, skoro owoce ewangelizacji są tak nietrwałe, bez ustanku głosi się Słowo Boże?

Na te pytania nie ma naukowej odpowiedzi. Odpowiedzią może być tylko taka oto refleksja teologiczna: dwa tysiące lat chrześcijaństwa pokazuje, że wezwanie *idźcie i głoscie* nie straciło nic ze swej mocy i aktualności. Metody, jak widać, mogą być różne: dostosowane do poziomu duchowego konkretnych ludzi, zależne od możliwości ewangelizatora, mniej lub bardziej trafne. Same w sobie nie mają mocy cudotwórczej: nie gwarantują trwałego nawrócenia człowieka, są jedynie niedoskonałymi narzędziami. Mogą natomiast – i na tym polega wartość różnorodnych form ewangelizacji – pomóc człowiekowi dojść do cudu Spotkania. Cudu, który musi dokonać się w jego sercu. Dlatego ziarno Słowa Bożego nie może przestać padać na ziemię.

MAGDALENA MIELCAREK, ur. 1974, absolwentka Katedry Iberystyki Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną UW. Mieszka w Warszawie.



SZATY DO NOWYCH ŚWIĄTYŃ

ks. Marek Wójcik
Współczesne ornaty

**Galeria Mariacka
Katolickiego Stowarzyszenia
„Civitas Christiana”
w Gdańsku,
luty – marzec 2000 r.**

Pierwszy pokaz zaprojektowanych przez ks. Marka Wójcika ornatów odbył się w listopadzie ub. r. w Wyższym Seminarium duchownym w Radomiu i został zadedykowany biskupowi seniorowi diecezji radomskiej Edwardowi Materskiemu. Tytuł wystawy: „Szata 2000. Naucz się dziwić w kościele...”, zawierający cytaty z wiersza ks. Jana Twardowskiego, wprowadzał z miejsca w nobliwy status szaty liturgicznej element poetyckiej licencji.

Nowe ornaty zaproponowane przez ks. Wójcika, wzbudziły duże zainteresowanie i poruszenie w kościele oraz w mediach. W przełamaniu oporów części starszego pokolenia wiernych duże znaczenie miała aproba ks. biskupa, który zgodził się przyjąć jeden z ornatów w darze i odprawił w nim mszę św. Bo młodym spodobały się od razu. Są to bowiem szaty radosne, lekkie, bardzo kolorowe i nie-

konwencjonalne. Są także czytelne w swojej symbolice i to nawet, jak plakaty, z dużej odległości, co w obszernych wnętrzach nowych świątyń nie jest bez znaczenia. Są różnorodne, dostosowane kolorem i symbolicznymi elementami dobień do świąt kalendarza liturgicznego.

Kinomani pamiętający ekscentryczną scenę pokazu mody kościelnej w filmie „Rzym” Felliniego i sposób prezentacji strojów osób duchownych mogli przekonać się na wspomnianej i tu omawianej wystawie gdańskiej, że ujmujące prostotą ornaty ks. Wójcika niewiele mają wspólnego z pomysłami włoskiego wizjonera kina.

Jak wszystkie klasyczne typy ornatu, aktualnie będące w użyciu albo znane z kolekcji muzealnych, zakonnych czy kościelnych, również te nowe składają się z wydłużonego prostokąta materiału złożonego na pół, z wyciętym otworem na głowę wykończonym lamówką lub, najczęściej, stojką z przodu wywinietą i przechodzącą na plecach w szczytkową formę kaptura. To relikty kaptura antycznej paenuli – podróżnego płaszcza w kształcie poncha lub peleryny, wkładanego przez głowę, noszonego w starożytnym Rzymie a potem we wczesnośredniowiecznej Europie przez pasterzy, żołnierzy i podróżników. Wykonywany z szorstkiej wełny lub wyprawionej skóry sięgał do kolan i nadgarstków. W funkcji wierzchniej szaty liturgicznej wkładanej na tunikę przyjął się w IV w. najpierw w kościele bizantyńskim a później w łacińskim.

Szyty był z coraz kosztowniejszych materiałów i zdobiony

emblematami wycinanymi z innych materiałów, naszywanymi w formie aplikacji, a także haftami bezpośrednio wykonywanymi na tkaninie ornatu nicią wełnianą, jedwabną, srebrną lub złotą, a nawet drogimi kamieniami i perłami. W XII w. pojawia się na całej wysokości ornatu motyw krzyża łacińskiego, czasem ze skośnymi w górę ramionami. Około 1400 r. krzyż zostaje zastąpiony szerokim pasem zwanym kolumną, z haftem o motywach roślinnych lub, gdy jest podzielony na kwatery, ze scenami figuralnymi z Biblii albo z Żywotów Świętych.

Rozmiary ornatów w ciągu wieków ulegały zmianie. Długość wędrowała od kolan w dół do kostek a szerokość od nadgarstka do łokci i stawów barkowych np. w ornatkach barokowych. Wszystkie te historyczne odmiany pojawiają się także obecnie, choć preferowana jest raczej długość i szerokość maksymalna. Te preferuje także ks. Wójcik.

Nowością w jego ornatkach są natomiast materiały – odmienne od pozłocistych lam i ciężkich brokatów. Są to tkaniny bawełniane, lniane, jedwabne, gładkie lub w drobne paski, białe i kolorowe, najczęściej pastelowe, a także sukienkowe w kwiaty. Te ostatnie są wykorzystywane na kolumny lub w postaci aplikacji naszywanych na całej powierzchni neutralnych w kolorze szat: np. w szatach używanych podczas nabożeństw majowych. W jednym z ornatów wielkanocnych aplikacje w kształcie bajecznie barwnych pisanek wielkości dłoni, wyciętych z ludowych pasiaków, zostały rozmieszczone na jasnym tle w dolnej części szaty.

Tkaniny różnej grubości są użyte jednowarstwowo i pozbawione usztywniających podszewek, co przydaje ornatom lekkości. Dół szat, zamknięty szerokim łukiem, przy zastosowaniu grubszych materiałów wykończony jest krótkimi frędzlami w kolorze kontrastowym, z reguły zgodnym z kolorem użytym w emblematkach.

Unikalny charakter mają dwa ornaty białe zdobione elementami pochodzenia hebrajskiego. Pierwszy z nich ma naszyte po bokach czarne pasy i przypomina tałes – modlitewną chustę żydowską, która w środkowym polu ma naszyty hebrajski tekst dotyczący Chrystusa. Na drugim napis: „JEZUS”, złożony z liter stylizowanych na hebrajskie został umieszczony w górnej części ornatu nad płomykami menor – siedmioramiennego świecznika, w którego uchwyt jest wpisany grecki krzyż. Taki sam umieszczony został na stojące pod szyją. Całą wolną część szaty zdobi symboliczne płomienie Ducha Świętego. Podobieństwo do tałesu w tym ornatcie zostało zaznaczone przez wykończenie brzegów po bokach lamówką czarną, a dołu frędzlami takiego samego koloru.

Miarą zainteresowania niektórych tutejszych księży oryginalnymi eksponatami w Gdańsku było wypożyczanie ich z wystawy w celu odprawiania w nich nabożeństw w kościołach nowych dzielnic. Po mszy, oczywiście, wracali na wystawę.

O samym twórcy nowoczesnych ornatów czytamy w miniaturowym folderze, którego tekst jest autorstwa ks. Dariusza Zbigniewa Skroka. Ks. Wójcik ma 37 lat. Święcenia

kapłańskie otrzymał w 1986 r. Związany jest z parafią św. Bartłomieja w Opocznie, gdzie uczy w tamtejszym LO. Zajmuje się animacją życia kulturalnego wśród młodzieży. Píše wiersze, komponuje piosenki, maluje, projektuje ornaty – szyte przez jego matkę i zaprzyjaźnione krawcowe. Lubi muzykę rockową, Tinę Turner, chorał gregoriański, ale i operę, balet, szybką jazdę na rowerze i motocykle. Tyle folder oddany do druku w połowie października ub. r. W styczniu tego roku spora część zawartych w nim danych zdezaktualizowała się. Kierująca Galerią Mariacką Monika Wilkońska poinformowała mnie, że w styczniu 2000 r. ks. Wójcik został mianowany proboszczem we wsi Gąsawa Rządowa k. Szydłowca.

Krystyna Paluch-Staszkiel



teatr

CACKO Z DZIURKĄ

Teatr Narodowy w Warszawie
Szkoła żon
Moliera

przekład – Tadeusz Żeleński
(Boy)
muzyka – Maciej Małecki
scenografia –
Andrzej Kreutz Majewski
reżyseria – Jan Englert
premiera 2 marca 2000 r.

Ubrani w kostiumy aktorzy, odtwarzający potem Molierowskie postaci, pojawiają się na podeście ustawionym przed sceną i zaczynają stroić instrumenty: skrzypce, gitary, wiolonczelę, klarnet, klawesyn. Po chwili lekko wbiega dyrygent – Arnolf – Jan Englert. Wita się z muzykami, ceremonialnie kłania widowni, wreszcie wznosi ręce, by dać znak, że koncert czas zacząć. Wtedy nagle zza kulis wychodzi zażywna jejmość i głośno stukając obcasami przemierza niespiesznie scenę; skarcona spojrzeniami zespołu ucieka i w końcu muzyka rozbrzmiewa. Po uwerturze zaczyna się akcja „Szkoły żon”, ale instrumenty zostają na podeście; w trakcie przedstawienia aktorzy też grają (oraz śpiewają), minikoncert pointuje również spektakl.

Chwyt ów, poza tym, że wzbudza wyraźny zachwyt widowni dla nie-

spodziewanych umiejętności aktorów, dobitnie podkreśla antyiluzjonistyczny charakter widowiska; nie życie to, powiada publiczności reżyser, lecz teatr, teatralna zabawa. Rozgrywa się ona w dekoracjach dalekich od weryzmu, będących pastiszem starych wzorców scenograficznych. Wykonawcy także unikają realizmu, ale trudno mówić o aktorskiej jednorodności stylistycznej spektaklu. Para służących (Emilian Kamiński i Beata Scibakówna) przypomina postaci z *commedia dell'arte*, amant Horacy (Marcin Przybylski) podsakuje jak Piotrś Pan z Disneyowskiej kreskówki, Ojciec Horaccego i Rejent, obaj grani przez znakomitego zazwyczaj aktora Jerzego Łapińskiego, to bardzo schematycznie odtworzone figury z francuskiej farsy.

W przypadku „Szkoly żon”, o randze przedstawienia decyduje głównie aktor grający Arnolfa, tym bardziej że resztę postaci Molier naszkicował dość pobieżnie. Arnolf to rola piekielnie trudna, ten odstręczający i komiczny jednocześnie tyran domowego chowu, żalosny, choć groźny doktryner – kocha naprawdę i naprawdę cierpi z powodu gęsi, którą, jak Pigmalion Galateę, ukształtował. Widownia jest świadkiem jego ostatecznego upokorzenia i klęski, zaś objawione w tych scenach kruche, bezbronne wręcz, człowieczeństwo postaci ostro kontrastuje z charakterem figury, której przedsięwzięcia wcześniej się oglądało.

Jan Englert, jako Arnolf odstręczający, właściwie odstręczający nie jest, wydaje się raczej nijakim rezo-nerem, jeżeli śmiesz, to dzięki

tekstowi, nie zaś budowie roli. Można by sądzić, że przez większość przedstawienia jedynie rozgrzewa się czekając na najważniejsze dlań sceny końcowe, te, w których w pełni ujawnia się męka Arnolfa. W tych sekwencjach Englert przydeptuje klawisz do dechy; gra już nie postać z Moliera, ale zgoła z tragedii Szekspira. Ten rodzaj tragizmu stanowi dysonans, bardziej detonuje niż porusza. W dodatku, na znak, że już nie o „tyjater” chodzi, lecz o prawdę namiętności, Englert, jako załamany Arnolf, siada na podłodze, ściąga perukę, kaftan, a także – nie bardzo wiadomo, dlaczego – pantofle, i boso, zgarbiony, odchodzi za kulisy. Za chwilę jednak wróci, obuty, by podyrygować finalną muzyką.

Przedstawienie wyraźnie zostało pomyślane jako wdzięczna zabawa, podczas której silnym, zaskakującym akordem miał rozbrzmieć dramat Arnolfa. Inaczej mówiąc – spektakl zaprojektowano jako przyjemne tło dla wielkiego aktorskiego popisu. Spektakl-cacko jednak jest mocno niedoskonały, składa się w przeważającej mierze z licznych męczących gierek wykonawczych, zaś wielka rola protagonisty nie powstała.

Przykro to pisać, ale spektakl w Narodowym mocno irytuje; więcej nawet pretensji niż do Englerta-wykonawcy ma się do Englerta-reżysera. Za to przede wszystkim, że nie zaufał żywotności wybranego tekstu i, uznawszy, że sztukę trzeba zgalwanizować, poozdabiał ją inscenizacyjnymi kokardkami, po Gombrowiczowskiu mówiąc – upupił.

Taka galwanizacja nie jest przecież ideą nową. W latach trzydzie-

stych pisał Antoni Słonimski: *Moliera w Polsce zarznął Zelwerowicz. Wigor, pasję, temperament molierowski roztopił Zelwerowicz w stylizacjach, korowodach, pantominach, smaczkach teatralnych i gierkach.* Aleksander Zelwerowicz był wybitnym człowiekiem teatru, ale opinię Słonimskiego dotyczącą jego Molierowskich przedstawień potwierdzało wielu krytyków międzywojennych; szkoda, że na tę właśnie tradycję zapatrzył się Jan Englert.

Joanna Godlewska



HISTORIA LYNCHA

Prosta historia ***(The straight story)***

USA, 1999

reżyseria – David Lynch
wyk.: Richard Farnsworth,
Sissy Spacek,
Harry Dean Stanton
111 min.

Nie lubię Davida Lyncha. Jakoś nie potrafię zaakceptować tych – tak dzisiaj modnych – hiperrealistycznych perwersji. Wszystkie te hiperemocje, hiperokrucieństwo, hiperseks, hiperbłaga, ta stylistyczna żonglerka, galimatias konwencji, dzikie kolory, halucynogenna narra-

cja, psychodeliczne ujęcia, te przerysowania, przejawskawienia, zapożyczenia, cały ten hiperkicz – powodują u mnie hiperoczość i hiper niesmak. Proszę naszą hiperepokę o wybaczenie mi tego haniebnego braku przystosowania. Poza wstrząsającym „Człowiekiem słoniem”, który sprawił mi ból na miarę prawdziwie wielkiej sztuki, obejrzałe przeze mnie „kultowe” filmy Lyncha odczułam jako powierzchownie dokuczliwe, coś jak estetyczna wysypka. I oto nagle stał się cud! Cud zarówno kinematograficzny, jak i psychologiczny. David Lynch najwyraźniej uświadomił sobie, że optymalną relacją na szaleństwo naszych czasów i „dzikość serca” współczesnego świata niekoniecznie jest nurzanie się w chaosie, dekonstrukcja, karykaturyzowanie, hiperbolizowanie, prześmiewanie i absurdalizacja, że można spojrzeć na świat inaczej i zobaczyć całkiem co innego.

„Prosta historia” stanowi ogromne zaskoczenie, zarówno ze strony Lyncha, jak i dzisiejszego kina w ogóle. Lynch nie tylko zastąpił krzywe zwierciadło kryształowym lustrem, ale ukazał dokładną odwrotność swojej dotychczasowej wizji świata. Wszystkie dziwadła i drastyczności znikają, jakby światu odjęto nagle w cudowny sposób przedrostek hiper-, odślaniając w ten sposób spokój, prostotę i zwyczajność. I nieoczekiwanie okazuje się, że ten anachroniczny „zwykły świat” wciąż istnieje i w dodatku jest znacznie bardziej interesujący, poruszający i przejmujący niż jego najniesamowitsza, najbardziej brawurowo wykoncypowana parodia.

„Prosta historia” zaiste nie mogłaby być prostsza. Siedemdziesięcioletni Alvin Straight (nomen omen – stąd tytuł oryginału „Straight Story”, który znaczy zarówno „Prosta historia”, jak i „Historia Straighta”) otrzymuje wiadomość, że jego brat Lyle – z którym lata temu zerwał wszelkie stosunki – miał wylew. Alvin, choć sam ma poważne kłopoty ze zdrowiem, a z powodu bólów reumatycznych ledwo się rusza, postanawia wybrać się do brata i pojednać się z nim przed śmiercią. Alvin mieszka w miejscowości Laurens w stanie Iowa, zaś Lyle w Mount Zion w Wisconsin. Z powodu słabego wzroku Alvin nie ma prawa jazdy, toteż jedyny środek lokomocji, jakim dysponuje, to małutki traktor do koszenia trawnika. I Alvin Straight decyduje się pojechać do brata kosiarką do trawy. Ani przerażenie córki Rosie (wspaniała Sissy Spacek), ani docinki kumpli od kart i piwa nie są w stanie odwieść Alvina od powziętego postanowienia. Nie zraża się nawet wtedy, gdy jego stara kosiarka marki Rehds psuje się po paru kilometrach i Alvin wraz z nieszczerłą maszyną i pieczołowicie przysposobioną do długiej drogi przyczepą zostaje niechlubnie odwieziony pod dom pikapem. Alvin kupuje kolejną używaną kosiarkę (tym razem to zielony John Deer) i raz jeszcze wyrusza w drogę. A my telepiemy się wraz z nim, z Laurens przez Iowę, na drugą stronę Missisipi i dalej w głąb Wisconsin aż do Mount Zion.

Trudno o mniej sensacyjną fabułę. Narracja toczy się powolnie, nawet jak na film drogi, bo przecież

najgorszy gruchot wyprzedzi na szosie kosiarkę do trawy. A jednak śledzimy podróż Alvina Straighta z zapartym tchem. Niesamowite są te okrzyki i westchnienia widzów, gdy w kosiarce wysiadają hamulce na skutek przeciążenia i zbytniego spadku drogi i Alvin pędzi w dół zbrocza na łeb na szyję, gdy silnik się przegrzewa, gdy pojawia się obawa, że Alvinowi zabraknie pieniędzy, albo że zmylił drogę. Również spotkania Alvina z przypadkowymi ludźmi na szlaku wywołują żywe uczucia i głębokie wzruszenie. Poznajemy przy okazji kawał niełatwego życia Alvina i jego rodziny. Najbardziej dramatyczne zdarzenia wspomina on bez egzaltacji czy gorczy, a jeśli już udziela rad, to bez nachalnego moralizowania. I wciąż stykamy się z bezinteresowną ludzką życzliwością. Kino nie mogłoby być chyba mniej „atrakcyjne” i bardziej ożywcze.

„Prosta historia” to opowieść o człowieku, o jego sile i słabości, o międzyludzkich więziach i o tym, że nie ma nic ważniejszego niż zwyczajne życie. I że to zwyczajne życie nie jest takie znowu zwyczajne. Nie bez znaczenia jest fakt, że „Prosta historia” została oparta na rzeczywistości, realizatorzy zadedykowali zresztą film – zmarłemu już – prawdziwemu Alvinowi Straightowi. Sam reżyser powiedział: *Od razu wciągnęła mnie historia podróży tego człowieka, który wiezie ze sobą całe życie. To najprostsza fabuła, jaką kiedykolwiek nakręciłem. (...) Są w „Prostej historii” wspaniałe elementy. Jest facet, prawdziwa indywidualność, który działa ze szlachetnych pobudek,*

borykając się z przeciwnościami losu. *On naprawdę jest kimś i sądzę, że ludzie będą chcieli zobaczyć na ekranie i przeżyć tę podróż razem z nim.* Faktycznie, „Prosta historia” ogląda się właściwie jak dokument – Alvin Stright jedzie swoją kosiarką przez świat, a my po prostu podążamy za nim, odpowiednio spowalniając rytm naszego życia, by nie stracić go z oczu. Oczywiście wiemy, że to jedynie paradokument, kreacje aktorskie także są bardzo istotne – Alvina Straighta poznajemy przez Richarda Farnswortha (który otrzymał za swoją rolę nominację do Oscara) – podobnie jak wspaniała muzyka Angelo Badalamentiego, stałego kompozytora Lyncha. Zresztą, najzjadlejsi przeciwnicy Davida Lyncha muszą przyznać, że jest on mistrzem, jeśli chodzi o dobór aktorów i dobór muzyki do swoich filmów. A w przypadku „Prostej historii” okazuje się również mistrzem prostej „przezroczystej” narracji.

Oczywiście Lynch nie byłby sobą, gdyby nie odcisnął na kliszy małej „lynchowskiej” pieczętki. W pewnym momencie do „Prostej historii” przenika postać i atmosfera jego utworów w tonacji hiper. Mam na myśli pojawienie się rozhistryzowanej kobiety, która mija Alvina w dzikim pędzie, by za moment zahamować z piskiem opon, niestety za późno, bo już zabiła kolejnego w swoim życiu i na tej samej szosie, jelenia. Ten jeleń *ex machina* i ta kobieta ze swoją paranoiczną opowieścią, którą wyrzuca z siebie jak z katapulty, to jedyne w „Prostej historii” elementy lynchowskiego hiperswiata, co podkreśla jeszcze

prawdziwość i prostotę świata Straighta. Aczkolwiek tę reżyserską sztuczkę można chyba również interpretować nie tyle jako skonstruowanie dwóch wizji świata, ile raczej jako przewrotne zasugerowanie ich równoległości. Tym bardziej że prawdziwa scena-dziwola następuje zaraz potem: oto Alvin zajada upieczonego w ognisku jelenia „z wypadku”, a wokół niego stoi stado nieruchomych, jakby wypchanych rogaczy. Lynch zdaje się mówić przez tę scenę: Tak, tak, to nie pomyłka, to ja nakręciłem ten film. Ale w końcu podkpiwa przecież w ten sposób z samego siebie, a nie z reszty świata, a autoironia może być również oznaką dojrzałości. Zresztą, w ogólnym rozrachunku próżność i skłonność do blagi to wybacalne ludzkie słabości. Nie ulega też wątpliwości, że „Prosta historia” to zarówno historia Straighta, jak i historia Lyncha (o czym do końca filmu przypomina poroże lynchowskiego jelenia, przytłumione przez Straighta do plan-deki przyczepy). I obu mężczyznom należy się najwyższe uznanie.

Katarzyna Bieńkowska

książki

**POWRÓT
DO „KRAINY CUDOWNOŚCI”**

Andrzej Stasiuk
**Jak
zostałem pisarzem**
(*próba autobiografii
intelektualnej*)

Wyd. Czarne, Czarne 1998,
ss. 126

Ta „próba autobiografii intelektualnej” pisarza, który od blisko dziesięciu lat fascynuje i prowokuje polską opinię czytelniczą (podzieloną: od głosów uwielbienia po odruchy oburzenia), nie jest najnowszą pozycją w jego dorobku; później od niej wyszło mocno, moim zdaniem, przecenione przez większość krytyki, wykalkulowane na potrzeby rynku, wydane we własnym wydawnictwie Stasiuka „Dziewięć”. Sam z zainteresowaniem i sporą satysfakcją wróciłem po lekturze dziewiątej do ósmej książki Stasiuka, która – mniej „zaprogramowana” i przystosowana do potrzeb marketingu – „wylała” się autorowi z pióra w ciągu zaledwie dwóch tygodni roku 1998. Stawia ona przed oczyma całej swojej „jaskrawości” (jakby rzekł Stachura) taki problem Stasiuka, z jakim boryka się on od lat młodości po dzień dzisiejszy, czyli problem Stasiuka z samym sobą.

Pilni lektorzy i wielbiciel talentu pisarza biorąc do ręki wyznanie „Jak zostałem pisarzem” z akcentem na „intelektualny” wymiar autobiografii pragnęliby zapewne uzyskać z pierwszej ręki wiadomości o tym, co pisarz robił, żeby zostać pisarzem; tymczasem dowiedzą się tu raczej o tym, co on robił, żeby nim nie zostać – a robił w tym celu więcej, niż może podpowiedzieć wyobraźnia czytelnika kilku autobiografii outsiderów czasu PRL-u razem wziętych: we wczesnej młodości poznawał warszawskie ścieżki pijaczków alpag, słuchał Janis Joplin, Wysockiego i Żanny Biczewskiej, czytał Cortázarą jak wszyscy i Bakunina jak mało kto, nienawidził kapitalizmu (choć Lenin to *był też belko!*), jeździł bez biletu tramwajami po Warszawie i pociągami po Polsce, krótko pracował w Fabryce Mebli Artystycznych i potem, podobnie bez sukcesu, w innych firmach, był drwałem w górach, ale tylko do trzeciej wypłaty, słuchał Lennona i czytał Gëneta, jeździł w Bieszczady, Tatry i nad morze, po czym nad morze, w Tatry i Bieszczady, w przerwach między balangami w stolicy, następnie krótko przećwiczony w polskiej armii wybrał tuż przed upływem terminu rezerwy wolność i kilkakrotnie się „chlastał”, żeby uniknąć kary za dezercję, a kiedy żadna z prób samobójstwa się nie skończyła, o mało naprawdę nie skończył z sobą, wreszcie zapuszczany na dobre, poznał specyfikę najtwardszych polskich zakładów zamkniętych w czasie najbardziej nieprzyjawnym nawet dla więźniów, czyli w stanie wojennym, ale jako więzienny twardziel, polski

macho nie dał się złamać i odmawiając udziału w ćwiczeniach aresztantów wojskowych wyszedł na czoło buntu w kolejnym miejscu izolacji, wskutek czego zasiedlił na dłuższy czas pomieszczenie dwa na cztery z jedną pryczą za „murami Hebronu”; a gdy wreszcie znalazł się na zewnątrz, niespodziewanie dla siebie został przyjęty jako męczennik za „Solidarność” i bardziej z koleżeńskich niż ideowych względów woził przez jakiś czas bibuły konspiracyjne... W tym okresie wyrywkowo przeze mnie streszczonoj „autobiografii intelektualnej” (w której, co jeszcze raz zaznaczam, epitet o jej intelektualizmie trzeba potraktować jako kolejną intrygę piszącego, który więcej uwagi poświęca spisowi alkoholi i muzyków towarzyszących jego rozwojowi psychofizycznemu niż mistrzom duchowym i wszelkim naukom pobieranym publicznie i prywatnie), czyli w latach po stanie wojennym, spore gremium koleżeńskie i opiekuńcze czuwało nad tym, żeby Stasiuk rozpoznał w sobie swoje rzeczywiste powołanie i uaktywnił talent – nie znajdując zresztą z początku u środowiskowego macho i miłośnika kontemplowania życia na gorąco zrozumienia i entuzjazmu. On by wołał grać, bo prawie wszyscy na czymś wtedy grali, mieli *po kanciapach* ze trzy perkusje i inne instrumenty, *jakie były, takie były, ale jak się rozkręciło, to słychać było aż pod Uniwersamem w godzinach szczytu*, a on nie grał na niczym, bo się nie nauczył, w związku z czym mu smutno: *Ja nie grałem na niczym. Jak się dużo czyta, to z grania nici... nie musiał-*

bym pisać tych wszystkich książek. Zawsze podziwiałem rokendrolowców. Nigdy nie podziwiałem pisarzy... nigdy nie chciałem być taki jak na przykład Ignacy Kraszewski... Zawsze chciałem mieć swój zespół. Nigdy nie chciałem mieć zespołu redakcyjnego...

Też kocham muzykę, ale chętniej wyobrażam sobie Stasiuka piszącego niż grającego; dlatego cieszę się, że w pewnym przełomowym momencie życia uległ on jednak namowom przyjaciół widzących w nim przyszłego mistrza pióra i po kolejnej upojnej nocy zakończonej kolejnym finałem w celi, tym razem mało atrakcyjnym (...*skuli mnie z jakimś cholernym bandziorem, który bez przerwy ubliżał władzy... fruwałem po ścianach. Nie chciało im się nas rozkuwać. Ramię sprawiedliwości zaiste jest ślepe*), a potem po równie feralnym dniu, w którym podczas dobierania się do róz za wysokim płotem, z którego spadł i złamał sobie żebro, po czym został pogryziony przez rottweilera, postanowił na jakiś czas *dać sobie urlop* od siebie z koleśkami i zająć się rzeczywistością, *która jest pełna znaków, tylko trzeba umieć je odczytywać*. Pierwsze zapisy literackie szły nad podziw gładko i sprawnie, ale ze spodziewanym przez autora skutkiem, czyli bez skutku. Uniwersalny zakrój, beckettowskie potraktowanie tematu więziennego i poetycki język przy autentyzmie różnych obscenów spowodowały odrzucenie debiutanckich „Murów Hebronu” (wychodzących od osobistych perypetii autora w więzieniach PRL-u) nawet przez wydawców drugiego obiegu, którzy chętniej drukowali byle grafomanię

piętnującą konkretne przejawy zła „junty” stanu wojennego. Książka ukazała się po jakimś czasie nakładem egzotycznego Wydawnictwa Głodnych Duchów, przypadkowo wpadła też w moje ręce i będąc wtedy w zdecydowanej mniejszości opiniodawców pozwoliłem sobie zwrócić uwagę na jej szczególnie wartości i zapowiedź oryginalnego talentu literackiego; potem nieraz musiałem bronić tej opinii, ciesząc się, że dzisiaj nie muszę – kiedy po wielu świetnych pozycjach („Biały kruka”, „Opowieści galicyjskie”) ukazuje się zdecydowanie słabsza „Dziewięć” uzyskując dziesiątki pozytywnych recenzji i miniszkiców na łamach kilkunastu czasopism kulturalnych. W autobiografii „Jak zostałem pisarzem” warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt: jest to „trafiona”, wnikliwa kronika duchowa i obyczajowa ostatniego, można rzec, pokolenia PRL-u, pokolenia straconego, przeżywającego jakby na marginesie życia publicznego, społecznego swe wzloty i upadki młodości – którą Stasiuk wspomina z nostalgią: *Półowa lat osiemdziesiątych to była kraina cudowności... Wpadało się do kogoś na chwilę i wychodziło rano. Spróbujcie wykonać coś takiego dzisiaj. Tak. Ostatnie szczęśliwe pokolenie.*

Mieczysław Orski

DROGI WILEŃSKICH KOLUMBÓW

J. Zdzisław Szyteyko
Okolice przeszłości

Czytelnik, Warszawa 1997,
ss. 221

O wydarzeniach II wojny światowej na ziemiach polskich napisano książek bez liku, a mimo to pozostało jeszcze wiele „białych plam”. Po przełomie 1989 r. i powstaniu nieograniczonych możliwości publikacji wspomnień byłych żołnierzy Polski Podziemnej wydawało się, że świadomość historyczna Polaków po latach komunistycznych kłamstw osiągnie poziom pozwalający na dokonywanie właściwych osądów przeszłości. Tak się jednak nie stało i wielu młodych ludzi w Polsce wie tyle o II wojnie światowej, ile dowiedziało się z pokazywanych w telewizji seriali „Czterej pancerni” i „Kapitan Kłos”. W tej sytuacji książki, które odsłaniają prawdziwe oblicze „wyzwolenia” Polski przez Sowietów i rzeczywiste początki władzy ludowej, zasługują na uwagę i reklamę.

J. Zdzisław Szyteyko, urodzony w Grodnie, był w latach II wojny światowej żołnierzem Armii Krajowej i uczestnikiem operacji „Ostra Brama”, która doprowadziła do oswobodzenia Wilna. Warto przypominać o tym fakcie, gdyż wbrew kłamstwu komunistycznej propagandy, nie tylko Armia Sowiecka i Ludowe Wojsko Polskie, ale także żołnierze Armii Krajowej w ramach akcji „Burza” brali czynny udział

w wyzwoleniu wielu polskich miast i wiosek spod niemieckiej okupacji.

Koniec wojny nie przyniósł wolności, lecz, jak pisze autor, początek „niebezpiecznego pokoju”. Szyteyko był świadkiem jak wojska sowieckie wyposażone w amerykański sprzęt i tony „swinnej tuszonki” likwidowały oddziały AK. Na wyzwolonych terenach pojawiła się też ludowa władza, która rozpoczęła wprowadzanie nowych porządków. Rychło okazało się, że nie ma w nim miejsca na żołnierzy Polskiej Podziemnej. Powszechnie stosowano taktykę kija i marchewki. Obok represji, starano się stwarzać wrażenie, że dla każdego jest miejsce w nowej rzeczywistości. Według zapewnień Jerzego Sztachelskiego, wówczas wojewody lubelskiego, przed wojną lekarza i komunisty z Wilna, Stalin powiedział mu, że *Polska komunistyczna niewarta jest dla niego ani kopiejkę*. Komuniści polscy chcieli więc rzekomo sami budować „uczciwy” socjalizm i poszukiwali młodych, zdolnych ludzi.

Z zaciskającej się pętli było niewiele dróg wyjścia. Jedną z nich była walcząca nadal Warszawa, która niczym płonąca lampa przyciągała do siebie zdesperowanych żołnierzy. Jeszcze nie wiedzieli, że stolica skazana była na zagładę i przez Niemców, i przez Rosjan, którzy wstrzymywali się z pomocą dla ginącego miasta. Do stolicy zdążył również Szyteyko. Aby zakamuflować się przed komunistyczną władzą wstąpił, tak jak wielu jego kolegów, do czołówki przyfrontowej PCK, niosącej pomoc ludności cywilnej w zniszczonej przez Niemców Warszawie. Książka Szyteyki

dotyczy krótkiego, bo niespełna dwuletniego (1944–1946) okresu współpracy z tą instytucją.

Niektóre przygody AK-owców aż się proszą o filmowy scenariusz, o niebo lepszy od sfingowanych wyczynów sowieckiego agenta Kłosa. Wrażenie robią dokonania kapitana Jana Kosowicza, „Ciborskiego”, oficera odznaczonego *Virtuti Militari* za akcje wywiadowcze na Wschodzie. Po rozwiązaniu AK był dowódcą grupy specjalnej, liczącej około dwudziestu ludzi, której zadaniem była ochrona szefa Delegatury Sił Zbrojnych, płk. Jana Rzepeckiego. Legitymując się podrobionymi papierami, występowali w mundurach jednostki specjalnej Sztabu Generalnego LWP i kwaterowali w najlepsze w Warszawie. Śmiała akcja Kosowicza uchroniła we wrześniu 1945 r. przed aresztowaniem Rzepeckiego, wówczas szefa nowej organizacji Podziemia „Wolność i Niezawisłość”, po którego jechał już specjalny oddział UB.

W latach 1944–1945 światy Podziemia i ludowej władzy nie miały jeszcze wyraźnych granic. Obieg informacji był dwustronny. Z jednej strony UB penetrowało Podziemie, z drugiej ludzie konspiracji lub jej sympatycy, pracujący w strukturach aparatu bezpieczeństwa i milicji ostrzegali innych przed zagrożeniem. Na kartach książki Szyteyki nie brak takich postaci, jak plutonowy Witek z gdańskiej milicji, czy panna Mania z komisariatu w Warszawie, a ich prosta ludzka życzliwość nie pozwalała na całkowite zamrożenie dusznej atmosfery tamtych lat.

Nadchodził nieubłagany czas nowej władzy. Nastąpiły chwile dra-

matycznych wyborów. Niektórzy nie chcieli się pogodzić z nową rzeczywistością, wierzyli w nową wojnę, w pomoc Zachodu, i podejmowali nierówną walkę. Inni, pamiętając o układach jałtańskich, nie mieli złudzeń i dostrzegali bezskuteczność dalszych zmagañ z umacniającym się coraz bardziej komunistycznym systemem. Do tej ostatniej grupy należał autor książki, który poznał na Wileńszczyźnie prawdziwe oblicze nowego „sojusznika” i „nowej władzy”. Na decyzję o wyjeździe z kraju na stałe wpływała nie tylko niechęć wobec nowego systemu politycznego. W grę wchodziły również kwestie etyczne: *Tu, w kraju, taka czy inna forma walki z przytłaczającą agenturą nie ma żadnych szans. Pozostając wybieram bierność lub współpracę.* Tym, którym nie odpowiadało ani jedno, ani drugie, nie pozostawało nic innego jak wyjazd. Podjęmowali więc próby ucieczki na Zachód przez jeszcze niezbyt szczerłą granicę. Szyłeyko dzieli się z czytelnikami wspomnieniami z dwóch takich wypraw: pierwszej, gdy zagrożony aresztowaniem wyjechał z kraju, szukając swojego ojca, płk. Szyłeyki, żołnierza Września 1939 r., i drugiej, gdy powrócił do kraju po matkę i siostrę, a potem szczęśliwie przedostał się do strefy amerykańskiej, jak najdalej od „nie-ludzkiej ziemi”.

Szyłeyko po skończeniu studiów w Anglii pracował w latach 1952-1972 w Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa w Monachium. Jak na ironię rozmawiał ze swoim potencjalnym prześladowcą (gdyby nie zdecydował się na ucieczkę), wice-

dyrektorem X Departamentu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, płk. Józefem Światło, który w 1953 r. uciekł na Zachód.

Wielu żołnierzy AK, którzy pozostali w kraju, spotykał często okrutny los. Aresztowani przez UB, doznawali okrucieństw bezlitosnych przeszuchań, w których prym wiodli tacy specjaliści, jak Światło, Różański, Feigin czy Humer, wyroków kapturowych sądów szafujących karą śmierci. Ci, którzy przeżyli, wychodzili dopiero po 1956 r., najczęściej ze zrujnowanym zdrowiem. Ich oprawcy do dzisiaj chodzą bezkarnie po ulicach, szydząc z swoich ofiar i wymiaru sprawiedliwości, a wdrażane przeciw nim procesy toczą się w ślimaczym tempie.

Szyłeyko dedykuje swoją książkę żołnierzom Armii Krajowej, z Kresów, z partyzancki, z powojennego Podziemia – żywym i umarłym. W czasach strasznego kateklizmu, kiedy kraj *przechodził spod jednego knuta pod drugi, nie zeszli z obranej przez siebie drogi, mimo że nie mogli liczyć na wygraną ani marzyć o zwycięstwie.* Autor usprawiedliwia wielu za wybór błędnej drogi, gdyż nie ich sprawą było przewidywanie biegu historii. Pozostali wierni przysiędze, nie oglądając się na konsekwencje, i przez to *stali się moralnym drogowskazem wśród powodzi kłamstwa i łajdactwa.* Zgodzić się można również z inną tezą autora, że to dzięki niezłomnej postawie wielu żołnierzy AK zakiełkowało w kraju ziarno opozycji przeciw obcej agenturze, którą jednak – dodajmy – pokonać do końca jest bardzo trudno.

Jerzy Gaul

Z życia Kościoła

Powstaje „Charta Oecumenica” dla Europy

Wspólny komitet Konferencji Kościołów Europejskich (KEK) z siedzibą w Genewie oraz katolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) z siedzibą w St. Gallen zredagował w lipcu 1999 r. projekt „Karty ekumenicznej” („Charta Oecumenica”) współpracy między Kościołami w Europie, który w języku polskim ukazał się w miesięczniku religijno-społecznym „Jednota” (1/2000, s. 14-17). Przewodniczący KEK metropolita Jérémie Caligiorgis oraz przewodniczący CCEE kard. Miroslav Vlk przedstawiając ów projekt, zwrócili się z apelem do Kościołów Europy, aby przysyłały swoje propozycje i uwagi dotyczące zredagowanego już projektu „Charta Oecumenica”. Szczególnie chodzi o ustosunkowanie się Kościołów do następujących pytań: W jakiej mierze projekt ten mógłby zostać przyjęty przez wasz Kościół? Czy mógłby posłużyć jako zachęta i apel do pogłębienia życia ekumenicznego oraz do zwiększenia współodpowiedzialności Kościołów za Europę? Autorzy projektu proszą również, aby Kościoły zwróciły uwagę na te zaangażowania, które nie zostały wymienione w dokumencie. Pytają także, czy dokument ten może mieć praktyczną wartość w środowisku lokalnym oraz na płaszczyźnie ogólnoeuropejskiej. Wszelkie uwagi dotyczące „Charta Oecumenica” będą przyjmowane do 1 września br. Po upływie tego terminu grupa robocza dokonana redakcji ostatecznej wersji tekstu „Karty ekumenicznej” tak, aby na początku 2001 r. została ona przedstawiona wspólnemu komitetowi KEK i CCEE. Jeżeli nie będzie zastrzeżeń do ostatecznej wersji, wówczas przewodniczący KEK i CCEE podpiszą ją po Wielkanocy 2001 r. Obaj przewodniczący dodają, że *nie będzie to jednak zakończenie całego procesu, lecz dopiero jego właściwy początek. Mamy nadzieję, że „Charta Oecumenica” zostanie przyjęta przez wszystkie Kościoły jako deklaracja ich zobowiązania do wzajemnego pojednania oraz że służyć będzie wspólnemu świadectwu i służbie na rzecz pokoju i sprawiedliwości w całej Europie. W ten sposób „Charta Oecumenica” może stać się wzorcem, według którego Kościoły mogą oceniać swoją działalność, rozwój wzajemnych relacji oraz wspólne świadectwo na rzecz Ewangelii pojednania.*

Geneza powstania projektu „Karty ekumenicznej”

Podczas drugiego Zgromadzenia Ekumenicznego, które miało miejsce w Grazu (Austria) w 1997 r., zalecono Kościołom *opracowanie wspólnego dokumentu zawierającego podstawowe obowiązki i prawa ekumeniczne*. Chodziło tutaj o sformułowanie takich zasad, żeby móc odróżnić działalność prozelicką od świadectwa chrześcijańskiego oraz postawę fundamentalistyczną od postawy prawdziwej wierności wobec wiary. Zdaniem uczestników Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu takie wspólne uzgodnienie mogłoby pomóc *kształtować stosunki między Kościołami większościowymi i mniejszościowymi w duchu ekumenicznym*. (...) *Trudna sytuacja, w której z powodu różnych okoliczności znajduje się obecnie wspólnota ekumeniczna, domaga się podjęcia świadomych przeciwdziałań. Konieczne wydaje się pielęgnowanie ekumenicznej kultury współżycia i współpracy oraz stworzenie postawy do tego zobowiązującej*. W lutym 1998 r. wspólny komitet KEK i CCEE, obradując w Rzymie, ustalił procedurę, na mocy której mógł powstać później projekt „Karty ekumenicznej”. W październiku 1998 r. w Cartigny k. Genewy mieszana grupa robocza KEK i CCEE opracowała pierwszy projekt, który został następnie zmodyfikowany w końcu kwietnia 1999 r. w Grazu. Ta właśnie wersja została przesłana do Kościołów Europy wraz z odezwą przewodniczących KEK i CCEE o przestudiowanie tego projektu i przysłanie swoich propozycji i uwag.

Treść „Karty ekumenicznej”

I. SAM BÓG WZYWA NAS DO JEDNOŚCI. Pierwsza część „Charta Oecumenica” rozpoczyna się od fragmentu z Ewangelii św. Jana: *Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś* (J 17,21). „Karta ekumeniczna” wskazuje najpierw, że *jako naśladowcy Chrystusa jesteśmy wezwani do jedności w wierze, okazywania miłości Bogu i bliźniemu oraz do przekazywania nadziei na spełnienie w Bogu*, a w centrum wszelkich poczynań ekumenicznych ma znajdować się Ewangelia Chrystusowa. W tym kontekście dokument ten przypomina, że wszystkie Kościoły łączy nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary uzgodnione na I Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r. Następnie Kościoły zobowiązują się do wspólnego

świadczenia i zwiastowania zbawczych czynów Jezusa, a zwłaszcza Jego śmierci i zmartwychwstania, które stanowią nadzieję dla ludzkości. Kościoły zobowiązują się również do ukazywania swej jedności w wierze i chrzcie mocą Ducha Świętego.

II. KU WIDZIALNEJ WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁÓW W EUROPIE. Druga część „Karty ekumenicznej” rozpoczyna się od słów wyjętych z Ewangelii św. Jana: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli miłość wzajemną mieć będziecie* (J 13,35). Następnie autorzy dokumentu wskazują, że *ekumenia w Europie rozpoczyna się dla chrześcijan odnową serc oraz gotowością do pokuty i nawrócenia*. Przez podziały świadectwo chrześcijan zostało narażone na brak wiarygodności. Natomiast ruch ekumeniczny może dokonać przełamania tych podziałów. Dlatego Kościoły zobowiązują się do proszenia o wzajemne wybaczenie w duchu Ewangelii, do zwalczania uprzedzeń, poznawania duchowej tradycji innych wyznań chrześcijańskich, a także wspierania edukacji teologiczno-ekumenicznej. Dokument wskazuje ponadto na ogromne znaczenie wspólnej modlitwy, która stanowi wręcz serce ekumenii. „Karta ekumeniczna” zobowiązuje Kościoły do wzajemnej modlitwy o siebie nawzajem oraz do organizowania wspólnych nabożeństw. Dokument zwraca uwagę na nieodzowność wspólnego świadectwa wiary wszystkich chrześcijan, zwłaszcza w obecnej dobie sekularyzacji i dechrystianizacji, które stanowią poważny problem w Europie wchodzącej w XXI w. Aby jednak wspólnie świadczyć o Chrystusie, jest nieodzowne wzajemne zaufanie oraz międzykościelne konsultacje. Zwrócono przy tej okazji uwagę na to, aby odróżniać wspólnoty kościelne od sekt. W duchu tych postanowień Kościoły odzégnują się od prozelityzmu, przymusu fizycznego, psychicznego czy moralnego w celach prozelickich. Natomiast bardzo pożądana byłaby wspólna konsultacja dotycząca misji i ewangelizacji w Europie. Autorzy „Karty ekumenicznej” podkreślają również, że nie istnieje żadna alternatywa dla dialogu ekumenicznego: *nasza faktycznie istniejąca jedność w Chrystusie ma fundamentalne znaczenie w konfrontacji z naszymi różnymi stanowiskami teologicznymi i etycznymi. (...) Teologiczne uzasadnienie wspólnoty kościelnej jest bowiem możliwe tylko w zgodności z fundamentalnymi prawdami wiary. Dlatego trzeba sumiennie i nieprzerwanie kontynuować dialogi na różnych płaszczyznach życia kościelnego*. Dlatego Kościoły zobowiązują się do rozpowszechniania rezultatów dialogów teologicznych, które Kościoły prowadzą między sobą. Zwrócono również uwagę, *żeby nie przerywać dialogu w przypadku kontrowersji, zwłaszcza*

w kwestiach etycznych, z powodu których groziłby rozpad wspólnoty ekumenicznej.

III. SŁUŻBA EKUMENII. W trzeciej części „Karty ekumenicznej” na początku padają słowa z Ewangelii św. Mateusza: *Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi będą nazwani* (Mt 5,9). Następnie autorzy dokumentu piszą, że *aż do osiągnięcia pełnej wspólnoty kościelnej chcemy wspólnie działać we wszystkich sprawach, chyba że głębokie różnice przekonań zmuszą nas do pójścia odrębną drogą. Zasada ta ma odnosić się do wszystkich dziedzin życia kościelnego w Europie*. W związku z tym należy umacniać współpracę KEK i CCEE, a także zabiegać o rozwiązywanie konfliktów międzykościelnych, m.in. broniąc praw Kościołów mniejszościowych oraz dbając o to, aby każdy Kościół miał dostęp do życia publicznego w swoim kraju. Dalej „Karta ekumeniczna” podkreśla, że *Kościół opowiada się za jednością Europy*. Nie chodzi tu jedynie o wymiar polityczno-ekonomiczny jedności, ale chodzi o zachowanie duszy Europy oraz o propagowanie takich wartości, jak sprawiedliwość, wolność, tolerancja, współuczestnictwo i solidarność. Kościoły dalekie są jednak od zanegowania różnorodności kulturowej, etnicznej czy religijnej, która stanowi bogactwo kontynentu europejskiego. Zobowiązano się również do zachowania równowagi w stosunkach państwo–Kościoły, odrzucając tak integryzm, jak i nadmierną ingerencję państwa w sprawy religijne. Ponadto zauważono, że Kościoły w Europie są również odpowiedzialne za całą ludzkość, a zwłaszcza za biednych obywateli krajów Trzeciego Świata. Kościoły popierają ustrój demokratyczny w państwach europejskich, odrzucając jednocześnie wszelkie formy nacjonalizmu i ekskluzywizmu. Wezwano również do wspierania mniejszości narodowych oraz do otwartości wobec cudzoziemców szukających azylu w krajach europejskich. Zaapelowano o równouprawnienie kobiet we wszystkich dziedzinach życia, a także o ochronę rodziny zwłaszcza przed przemocą. Zwrócono uwagę na zachowanie naturalnego środowiska w trosce o wszystkie stworzenia oraz o przyszłe pokolenia ludzi. Pod koniec, autorzy „Karty ekumenicznej” wskazują, że *szczególna wspólnota łączy nas z ludem Izraela, który jest trwale wybrany przez Boga, Ludem Przymierza i obietnic, z którego wyszedł Jezus Chrystus. Z naszymi braćmi wyznającymi wiarę żydowską modlimy się wspólnie do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba*. Ubolewamy z powodu wszelkich przejawów nienawiści, prześladowań i manifestowania antysemityzmu, prosząc Boga o przebaczenie i pojednanie. Ponadto dodano, iż z szacunkiem

wychodzimy na spotkanie muzułmanom i wyznawcom innych religii, starając się o wzajemne zrozumienie. Dlatego Kościoły zobowiązują się do uznania prawa każdego człowieka do poszukiwania prawdy. „Charta Oecumenica” kończy się słowami listu św. Pawła Apostoła do Rzymian: *A Bóg nadziei niechaj was napęłni wszelką radością i pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadzieję przez moc Ducha Świętego* (Rz 15,13).

Marek Blaza SJ



