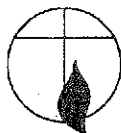


przegląd powszechny

11/963/2001

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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 Bubel SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

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) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

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

e-mail przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 77,00 zł

za I półrocze 42,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
9,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 20 X 2001 r.

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

Spis treści

Etiopska modlitwa egzorcyzmu	145
-------------------------------------	-----

Stanisław Twarowski SJ

Katecheza w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego	148
---	-----

Dokumenty Synodu nie poruszają wszystkich dziedzin związanych z katechezą, co jest zrozumiałe, bo nie dotyczą wyłącznie tego tematu. Wskazania Synodu mają w znacznej części charakter „nakazowy”. Synod mówi, co i jak ma być wprowadzone, choć są to sugestie „osadzone w powietrzu”. Duszpasterze wiedzą, co należy robić, ale potrzebna im pomoc, by nie tracili czasu na ciągłe uczenie się na błędach.

Zbigniew Kubacki SJ

Kto Mnie widział, widział także i Ojca (J 14,9). Wokół pierwszego rozdziału deklaracji „Dominus Iesus”	162
---	-----

Nasze chrześcijańskie mówienie o Bogu, oparte na objawieniu w Jezusie Chrystusie, nie redukuje ani nie integruje tego, co wyraża się w innych dyskursach. Oznacza ono jednak, że normatywnym kryterium wszelkiego mówienia o Bogu, tak filozoficznego, jak i religijnego, jest tajemnica osoby Jezusa Chrystusa – tajemnica Jego narodzin, życia i śmierci. To właśnie oznacza, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się w sposób pełny i ostateczny.

Jerzy Gaul

Przezwyciężanie przeszłości. Dylematy lat 1918–1919 (I)	173
--	-----

W XX w. Polacy kilkakrotnie doświadczyli kaprysów Fortuny. Wyzwanie nowych czasów w 1989 r. przyszło niespodziewanie, przejście od niedemokratycznego systemu PRL-u do demokracji i gospodarki rynkowej okazało się trudniejsze, niż się wydawało. Sytuacja w 1918 r. była o wiele bardziej skomplikowana. Wolność przyszła po 123 latach niewoli. O niepodległe państwo trzeba było walczyć z bronią w rękę, a także przezwyciężyć smutne dziedzictwo rozbiorów: rozdarcie między trzy różne systemy społeczne, polityczne i gospodarcze.

*David G. Dalin***Pius XII i Żydzi** 184

Talmud naucza, że kto ocala jedno życie, to jakby ocalił cały świat. Pius XII wypełnił to powiedzenie bardziej niż którykolwiek XX-wieczny przywódca. Żaden papież nie był tak powszechnie chwalony przez Żydów. Ich wdzięczność, jak również całego pokolenia tych, którzy przeżyli Holocaust, świadczy, że Pius XII był, prawdziwie i głęboko, sprawiedliwym nie-Żydem.

*Mirosław R. Kaniecki***Wiersze** 200

*Andrzej Dąbrowski SJ***O naturze miłości** 203

Dojrzała miłość jest rzeczywistością bogatą, „szeroką”, harmonijną i dynamiczną. Miłość jest twórcza, kreatywna, afirmuje istnienie, pobudza świadomość, pomnaża dobro, ożywia, buduje... Jest otwarta nie tylko na jedną osobę, ale na cały wszechświat, czuje się odpowiedzialna za cały świat i jest wrażliwa na to, co pozaświatowe. Chce się powiedzieć: miłość – coś za tajemnica!

Mądry Polak po szkodzie?**Z autorami Deklaracji Obywatelskiej „Edukacja dla rozwoju”****rozmawia Krzysztof Mądel SJ** 214

Komunistyczna propaganda podtrzymywała w nas przekonanie, że edukacja w Polsce stoi na wysokim poziomie. Dzisiaj wiemy, że to nieprawda. Uczymy się za mało, a nadto nie tak jak trzeba. Nasi magistrowie przegrywają z innymi, bo nie potrafią posłużyć się zdobytą wiedzą, pisać esejów, rozwiązywać problemów, słabo znają języki obce. Jak to zmienić?

*Monika Gładoch***Przesłanki aksjologiczne uczestnictwa pracowników
w zarządzaniu zakładem pracy** 224

Przemiany społeczno-gospodarcze, zapoczątkowane w końcu XVIII w., objęły także relacje między przedsiębiorcą a pracownikami. W średniowieczu, kiedy istniały małe warsztaty rękodzielnicze, stosunek ten był ścisły, wręcz rodzinny. Rozwój kapitalizmu, który spowodował m.in. tworzenie fabryk zatrudniających setki, a nawet tysiące robotników, wiąże te znacznie rozluźnił. Używanie pojęć „kapitał” i „praca” wpłynęło na odpersonifikowanie stosunków pracy.

*Józef Binnebesel***Kapelan na oddziale pediatryczno-onkologicznym 236**

Praca na oddziale pediatryczno-onkologicznym stawia przed personelem szczególne wyzwania, związane z cierpieniem, a nierzadko ze śmiercią małego pacjenta. W kontekście słów Ojca Świętego jawi się w szczególnie sposób, ważny nie tylko dla cierpiących dzieci i ich bliskich, ale także całego personelu, osoba kapelana.

Film**Jan Pniewski: W pajęczej sieci 240**

(„Pytanie do Boga”, reżyseria – Jonas McCord; „Stygmaty”, reżyseria – Rupert Wainwright)

Książki**Adriana Szymańska: Umieram, bo nie umieram 242**

(Wincenty Różański, „Wędrujemy do Szeol. Wiersze wybrane”)

ks. Krzysztof Zdziarski: Jak głosić kazania? 246

(Wiesław Przyczyna CSsR, „Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych”)

Aleksander Gomola: Tropienie śladów 249

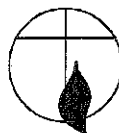
(Roman Bąk, „Kaligrafia śniegu i skały. Szkice z lat 1984–1998”)

Tatiana Krawczyńska: Trzy grosze Feynmana 253

(Richard P. Feynman, „Sens tego wszystkiego. Rozważania o życiu, religii, polityce i nauce”)

Piotr Samerek: Kiedy polityka spotyka się z religią 255

(Jeff Haynes, „Religion in Global Politics”)

Z życia Kościoła: Kościoł po atakach terrorystycznych w USA (Marek Błaza SJ) 259

Sommaire

Prière éthiopienne d'exorcisme 145

Stanisław Twarowski SJ

La catéchisation dans les documents du II^e Synode Plénier polonais 148

Les documents du Synode n'abordent pas tous les problèmes de la catéchisation, ce qui est compréhensible. Les indications du Synode ont, pour une large part, le caractère coercitif. Le Synode indique ce qui doit être appliqué et comment, encore qu'il s'agisse de suggestions „fondées sur de l'air”. Les pasteurs d'âmes savent ce qu'il faut faire, mais ils ont besoin d'être aidés pour ne pas perdre le temps pour un apprentissage sur les erreurs.

Zbigniew Kubacki SJ

***Celui qui m'a vu, a aussi vu le Père.* Autour du premier chapitre de la déclaration „Dominus Iesus”** 162

Notre discours chrétien sur Dieu, fondé sur la révélation en Jésus Christ ne réduit ni intègre ce qui s'exprime dans d'autres discours. Il signifie pourtant que c'est le mystère de la personne de Jésus Christ, mystère de son incarnation, de sa vie et de sa mort, qui est le critère normatif de tout discours sur Dieu. Cela signifie qu'en Jésus Christ Dieu s'est révélé d'une manière complète et définitive.

Jerzy Gaul

Surmonter le passé. Dilemmes des années 1918–1919 (I) 173

Au XX^e siècle, c'est à plusieurs reprises que les Polonais ont éprouvé les caprices de la Fortune. Le défi des temps nouveaux de 1989 est venu inopinément; le passage du système non démocratique de la République Populaire de Pologne à la démocratie et à l'économie de marché s'est révélé plus difficile qu'il ne paraissait. La situation en 1918 était beaucoup plus compliquée. La liberté est revenue au bout de 123 ans de captivité. L'indépendance, il a fallu la

conquérir les armes à la main, et aussi surmonter le triste héritage des partages du pays: le démembrement du pays entre trois différents systèmes politiques, économiques et sociaux.

David G. Dalin

Pie XII et les Juifs 184

Le Talmud enseigne que celui qui sauve une vie c'est comme s'il sauvait le monde entier. Pie XII a rempli cet adage plus que tout autre chef d'état du XX^e siècle. Aucun pape n'a été aussi mondialement vanté par les Juifs. Leur gratitude comme celle aussi de toute la génération ayant survécu à l'Holocauste, témoigne que Pie XII était véritablement et profondément un juste parmi les non-Juifs.

Mirosław R. Kaniecki

Poésies 200

Andrzej Dąbrowski SJ

De la nature de la charité 203

La charité est un réalité riche, „large”, harmonieuse et dynamique. Elle est créative, elle affirme l'existence, stimule la conscience, multiplie le bien, ravive, construit... Elle est ouverte non seulement sur une personne mais sur l'univers tout entier, se sent responsable du monde entier, et est sensible au surnaturel. On voudrait dire – la charité – quel mystère!

Le Polonais est sage après dégât **Entretien avec les auteurs de la Déclaration Civique „L'éducation** **pour le développement”, animé par Krzysztof Mądel SJ** 214

La propagande communiste entretenait en nous la conviction que l'éducation en Pologne était de haute qualité. Aujourd'hui nous savons que ce n'était pas vrai. Nous apprenons trop peu et, de plus, pas comme il faut. Nos titulaires de maîtrises perdent avec les autres, car ils ne savent pas faire fructifier le savoir acquis, écrire des essais, résoudre des problèmes et maîtrisent mal les langues vivantes. Comment changer cet état de fait?

Monika Gładoch

Prémises axiologiques de la participation **des travailleurs à la gestion des entreprises** 224

Les transformations socio-économiques inaugurées à la fin du XVIII^e siècle ont embrassé aussi les relations entre l'entrepreneur et les travailleurs. Au Moyen-

-Age, dans des petits ateliers, ces relations étaient étroites, quelquefois même familiales. Le développement du capitalisme a entraîné la fondation d'usines employant des centaines et même des milliers de salariés, ce qui a fait que les liens se sont sensiblement relâchés. Les termes „capital” et „travail” ont dépersonnifié les relations de travail.

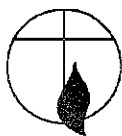
Józef Binnebesel

L'aumônier dans un service d'oncologie infantile 236

Le travail dans un service d'oncologie infantile place le personnel devant ce défi majeur qu'est la souffrance et, souvent, la mort du petit patient. Dans ce contexte, apparaît d'une manière particulièrement importante non seulement pour les enfants souffrants et leurs proches comme pour les personnel, la personne de l'aumônier de l'hôpital.

Comptes rendus

240



Etiopska modlitwa egzorcyzmu

W imię Boga. Pierwszego – bez dzisiaj. Ostatniego – bez wczoraj. Przychodzącego – bez jutra. Pradawnego [Pana] dni – bez [upływu] lat. Troszczącego się nieustannie o wszystko. Morze miłosierdzia bez granic. Jedyne [w swym] istnieniu. Wiekuistego. Przez te imiona Ojca, Syna i Ducha Świętego, wybaw od Bâryâ i od Lagêwon Twego sługę Walda-Gabr'êla.

W imię Boga Syna, Boga, który jest Trójką w Osobach i Jednością w swej boskości. Bóg bogów, Król królów, którego wysławiają usta i [wychwala] całe stworzenie na ziemi i w niebiosach, na morzu i na zamieszkanym lądzie, na wieki wieków. Amen.

W imię Boga Trójjedynego, współistotnego, ukrytego, niewidzialnego. Ognia nieniszczącego. Ducha nietykalnego. Mocy niepoznawalnej. Króla, który się nie wywyższa. Naszego Boga przez swą boskość. Naszego Ojca przez swą dobroć. Którego wspólnie wysławiają ludzie i aniołowie. Jemu chwała na wieki wieków.

Przez Jego imiona, imię Pańskie w boskości i imię Trójcy co do Osób, wybaw od przekleństwa mężczyznę i niewiastę, i z rąk wszystkich demonów sługę Pańskiego Walda-Gabr'êla, na wieki wieków.

W imię Boga, który mocą swoją ustanowił jutrenkę i poranek. Który swoim panowaniem zaprowadził zmierzch i wieczór. Który wydłuża dzień i noc, każdemu dając słuszną miarę. Który sprawia, że raz dzień jest dłuższy od nocy, a raz noc dłuższa niż dzień. Przez którego wszystko ma swój czas. On pochwalił wszystkie stworzenia i sprawił, że każde z nich mówi w swoim własnym języku, i każde po swojemu cześć Mu oddaje na powierzchni całej ziemi, na wieki wieków.

Stań przy mnie, Panie mój Jezu Chryste, Synu żyjącego Boga, wcielony Synu Maryi, niezwykły odbłasku boskości, płonący węgłu boskości, nagły rozbłysku boskości, palący ogniu boskości. (...)

Jezus Chrystus jest różgą, która uderzyła szatana. Jezus Chrystus jest mieczem, który spustoszył Gehennę. Jezus Chrys-

tus jest światłością, która wypędziła ciemność. Jezus Chrystus jest lampą rozświetlającą mroki. Jezus Chrystus jest wieżą warowną dla nieprzyjaciela i murem zbawienia, który daje schronienie wiernym. Jezus Chrystus jest Barankiem zabitym, o trzech rogach i siedmiu oczach. Jezus Chrystus jest Oblubieńcem niebieskim, który na Kalwarii zaślubił Kościół. Jezus Chrystus Jest ofiarą, która w dzień przed szabatem została złożona na drzewie Krzyża. Jezus Chrystus jest człowiekiem, biczowanym i odtrąconym, który nas ocalił przez kary, jakie spadły na Niego. On to przez swoje Zmartwychwstanie dał nam pocieszenie. On poprzez Mękę swoją zburzył mur rozdzielający, to znaczy wrogość, a krwią swoją, niby atramentem, na tronie Krzyża pokój nam zapisał. Niechaj On zatem oddali od nas nieprzyjaciela i niechaj zaprowadzi pokój dla sług swoich, na wieki wieków.

Teraz więc prosimy, aby nam także przebaczone zostały nasze grzechy i byśmy zostali uwolnieni od winy. Przez modlitwę Pani naszej, Najświętszej Panny, podwójnie czystej: w duchu i ciele, Maryi Bogarodzicielki. Przez modlitwę Jana Chrzciciela. Przez modlitwę wszystkich świętych i męczenników umiłowanych przez Boga – uwolnij od nieprzyjaciela sługę Twojego Walda-Gabr'êla, na wieki wieków.

Niechaj przekłęci będą szatani w imię boskości Ojca, Syna i Ducha Świętego, Boga jedyne, z ust którego wychodzi miech ognisty, aby już nie miały do nas przystępu złośliwe demony i aby zamieszkiwały z dala od nas.

W Ojcu moje zawierzenie. W Synu moje ocalenie. W Duchu Świętym moje ukrycie.

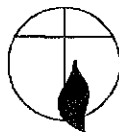
Sâdor, 'Alâdor, Dânat, 'Adêrâ, Rodâs – przez te magiczne imiona, przez pięć ran [uczynionych na] Krzyżu Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi – przez Niego niechaj trucizna śmierci utraci moc swoją, a potęga demonów niechaj zostanie złamana. Niechaj nie zbliżają się do duszy i do ciała sługi Twojego, Walda-Gabr'êla, na wieki wieków. Amen. Amen.

tlum. Rafał Zarzeczny SJ

* * *

Jest to kolejny tekst liturgiczny z literatury etiopskiej (rękopis nr 3 z kolekcji É. Delorme; XVI w.). Jest to modlitwa egzorcyzmu, skierowana przeciwko demonom, które tutaj otrzymują imiona własne Baryâ i Lagêwon. Imię Walda-Gabr'êl, które w tekście powraca kilka razy, może być zarówno imieniem osoby egzorcyzmowanej, jak i kopisty. Modlitwa ta to owoc swoistego synkretyzmu, gdyż łączy elementy typowo chrześcijańskie z mistyką kabalistyczną lub wręcz praktykami magicznymi, na co wskazują pojawiające się tajemne imiona. Jest to cecha charakterystyczna tekstów liturgicznych powstających na styku kultury judeochrześcijańskiej, literatury apokaliptycznej i wielopostaciowej gnozy. Przekład z jęz. etiopskiego na podstawie edycji S. Grébaut, „*Prière pour conjurer les démons*”, ROC nr 23/1923, s. 199-208.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoruje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Mieszka w Toruniu.



Synod i co dalej?

Stanisław Twarowski SJ

Katecheza w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego

W dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego znajdujemy wiele informacji dotyczących katechezy w Polsce, najczęściej umieszczono w części zatytułowanej „Katecheza”¹, która wkomponowana jest w rozdział poświęcony szkołom i uniwersytetom w życiu Kościoła i narodu. Tam też znajduje się obszerny tekst dotyczący szkolnych lekcji religii (SP 51). Dokument, poruszając różne konteksty, zawiera wiele wzmianek na temat katechezy. Niniejszy artykuł rozpoczniemy od przedstawienia kluczowych zadań katechezy w Polsce, na które Synod zwrócił szczególną uwagę. Przedstawimy też spojrzenie Synodu na formację katechetów oraz na potrzebę terminologicznej jasności w aspekcie katechezy i szkolnych lekcji religii. Ostatnia część będzie poświęcona ukazaniu zadań parafii i rodziny w kontekście katechezy.

Kluczowe zadania katechezy w Polsce

Synod podkreśla kilka ważnych zadań katechezy. Jednym z nich jest wychowanie do małżeństwa, któremu poświęcony jest jeden rozdział Dokumentu Synodalnego (SP 29-49). Szczególny nacisk położony jest na konieczność *odkrywania Bożego zamysłu wobec małżeństwa i rodziny*, jest to ukazane jako podstawowe zadanie głosicieli orędzia Chrystusowego i wychowawców chrześcijańskich (por. SP 24). Dokument pod-

¹II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Poznań 2001, s. 58-60 (odtąd w tekście skrót SP oraz numery stron).

kreśla ważność katechezy przedmałżeńskiej, która powinna wprowadzić w rozumienie sensu obrzędu małżeństwa, w rozbudzenie wspólnego życia modlitewnego przyszłych małżonków, umocnić ich ducha modlitwy i doprowadzić do przyjęcia chrześcijańskiego modelu rodziny. *Synod zachęca duszpasterzy, aby wykorzystywali wszelkie okazje do dobrego przygotowania narzeczonych do małżeństwa. Tzw. kursy przedmałżeńskie należy przekształcić w prawdziwą katechezę dorosłych. Celem tej katechezy winno być ukazanie życia małżeńskiego jako drogi uświęcenia, budzenie postawy przychyłnej życiu, odnowienie życia wiarą i sakramentami Kościoła, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, a nie tylko pouczenie o sakramencie małżeństwa* (SP 210). Wskazaniem Synodu jest, aby formację do małżeństwa wprowadzić w ostatnich klasach gimnazjum i liceum, należy zwracać szczególną uwagę na wyjaśnienie sensu poszczególnych znaków i symboli liturgicznych sakramentu małżeństwa, a wśród nich na wymowę udzielania Komunii św. pod obiema postaciami (por. SP 210). Elementy te są bardzo istotne, ale wydaje się sprawą niezwykle ważną zwrócenie uwagi młodych ludzi także na aspekty teologiczne i społeczne tego sakramentu. „Podstawy Programowe Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce” nie ograniczają się w tym aspekcie, na szczęście, jedynie do wskazań Synodu i wprowadzają do programu katechezy w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych aspekty teologiczne i społeczne sakramentu małżeństwa. Tematyka małżeństwa chrześcijańskiego w gimnazjum ukazuje przymioty małżeństwa: jedność, nierozzerwalność, płodność i sakramentalność, zwraca też uwagę na rodzinę jako wspólnotę życia i miłości². Katecheza szkół ponadgimnazjalnych zajmuje się tematem małżeństwa, wskazując potrzebę i podstawowe zasady budowania wspólnoty rodzinnej oraz wyjaśniając zagadnienia etyki małżeńskiej i bioetyki³.

Innym ważnym zadaniem katechezy jest formacja w zakresie katolickiej nauki społecznej. *Synod zaleca uczelniom katolickim*

² Por. *Podstawy Programowe Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 50.

³ Por. tamże, s. 75.

opracowanie pomocy duszpasterskich i katechetycznych z zakresu życia społeczno-gospodarczego oraz postuluje szersze włączenie tej problematyki do katechezy szkolnej (SP 78). Wskazana też została potrzeba powołania zespołu, który by w pilnym trybie opracował pomoce katechetyczne, obejmujące zarówno etyczne podstawy polityki, demokracji i przedsiębiorczości, jak i konkretne zagadnienia życia publicznego współczesnej Polski, które należałoby włączyć do programów katechetycznych szkół podstawowych, gimnazjów i liceów oraz do katechizacji dorosłych (por. SP 97). W wychowaniu, a zwłaszcza w katechezie, należy budzić też świadomość wzajemnego związku aspektów społecznych z problematyką gospodarczą i ekologiczną (por. SP 78). Temat ten jest obecnie szczególnie istotny, wydaje się jednak, że jego realizacja powinna przebiegać nieco inaczej. Opracowanie katechez powinno być poprzedzone dokładnym zbadaniem środowisk i problemów tam występujących (np. przez badania socjologiczne) oraz analizą wskazań płynących bezpośrednio od samych katechetów i proboszczów. Odpowiadając na tak zebrany materiał, uczelnie mogłyby opracować konkretne katechezy, które zostałyby z pewnością zaakceptowane i wdrożone w praktykę.

Kolejnym ważnym tematem w katechezie jest troska o ducha kultury, przez którą człowiek styka się z wymiarem transcendentnym. Przesłanie o stworzeniu i Dobra Nowina o zbawieniu rozbrzmiewa w dziejach świata dzięki sakramentom, duszpasterstwu, katechezie, jak i dzięki sztuce kościelnej. *Wskazując człowiekowi drogę do Boga i pełniąc funkcje sumienia krytycznego wobec kultury, Kościół pełni istotną funkcję kulturotwórczą w wielkim procesie, w którym człowiek urzeczywistnia się w wolności, otwierając na wymiar religijny i odnajdując tożsamość dziecka Bożego (SP 114).* Parafia, w myśl wskazań Synodu, powinna być środowiskiem kulturotwórczym. *Nie oznacza to konieczności podejmowania jakichś nadzwyczajnych działań: obowiązki wobec kultury spełnia ona wtedy, gdy jest miejscem wzorowego duszpasterstwa; dobrze prowadzonej katechezy, osadzonej w kulturze narodowej i w kulturze środowiska; starannie przygotowanej i pięknej liturgii sprawowanej w zadbanej świątyni parafialnej (SP 116).*

Synod poświęca dużo uwagi bardzo dziś potrzebnej katechezie dorosłych. Katecheza prowadzona przy parafiach przez kilkadziesiąt lat obejmowała tylko część młodych katolików. Edukacja religijna kończyła się często w drugiej klasie szkoły podstawowej, wraz z przystąpieniem do pierwszej Komunii św., a późniejsze kursy przed przyjęciem innych sakramentów nie były w stanie podnieść wiedzy religijnej do właściwego poziomu. Dziś, często w sposób dramatyczny, dostrzegamy skutki takiej sytuacji. Poziom wiedzy religijnej wielu dorosłych katolików jest niezadowolający. Dysproporcja powstała między poziomem wiedzy ogólnej a poziomem wiedzy religijnej rodzi poważne konflikty w życiu i bywa przyczyną kryzysów wiary. Brak systematycznej katechezy dorosłych staje się coraz bardziej odczuwalnym problemem Kościoła w Polsce. Ludzie dorośli, nie mając dostatecznej formacji, nie są w stanie zapewnić właściwej formacji religijnej w swoich rodzinach. Współczesne rodziny często nie potrafią wywiązać się z zadania kształtowania religijności zarówno samych małżonków, jak i ich dzieci. Dostrzega się ignorancję religijną u osób dorosłych, ich wiedza religijna zatrzymała się na poziomie szkolnym. Synod kładzie nacisk na konieczność prowadzenia katechezy dorosłych, w formach dostosowanych do potrzeb i możliwości lokalnych, powierzając jej organizowanie i prowadzenie proboszczom. W katechezie tej należy przedstawiać naukę zawartą w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” jak też i w przesłaniach Ojca Świętego z pielgrzymek do ojczyzny (por. SP 152-154). Formy prowadzenia tej katechezy powinny być różne, mogą to być nauki głoszone podczas mszy św. i nabożeństw, wykłady czy konwersatoria mające na celu systematyczny przekaz doktryny katolickiej na temat wiary, obyczajów i ascezy oraz odpowiedzialności za życie rodzinne i społeczne (por. SP 238).

Przedstawione w dokumencie synodalnym uwagi dotyczą tylko niektórych sposobów prowadzenia katechezy. Tego oczywiście brakowało w najnowszych dziejach Kościoła polskiego, nie należy jednak zapominać o tym, że każda liturgia, każda msza św. czy nabożeństwo, jak też samo świadectwo życia kapłana stanowią ważne formy katechezy, a taka katecheza w Kościele była zawsze obecna. Synod wspomina o koniecz-

ności lepszego rozwoju tych form katechezy w rozdziale poświęconym kapłaństwu i życiu konsekrowanemu. W tej perspektywie nie wydaje się uzasadnione mówienie o braku katechezy dorosłych w ostatnich dziesięcioleciach w Polsce, należałoby raczej mówić o braku pewnych jej form i konieczności ich wprowadzenia w dzisiejsze życie.

Człowiek przez swoje codzienne zajęcia i obowiązki realizuje konkretne powołanie. Życie człowieka powinno być zawsze związane z odkrywaniem i realizowaniem powołania, jakie daje mu Stwórca, a rolą katechezy jest przygotowanie do tego zadania. W dokumentach synodalnych znajdujemy wskazanie mówiące, że *katecheza powinna prowadzić uczniów do patrzenia na życie chrześcijańskie jako na odpowiedź daną Bogu na Jego wezwanie* (SP 172). Szczególnym powołaniem w Kościele jest powołanie do kapłaństwa, tu Synod podkreśla, że katecheza dotycząca tego powołania powinna ukazywać godność kapłaństwa powszechnego i istotną różnicę między kapłaństwem wynikającym z chrztu i bierzmowania a kapłaństwem służebnym (por. SP 172).

Kolejne zadanie katechezy dotyczy formacji do właściwego przeżywania liturgii. Synod wskazuje, że powinno być ono realizowane przez włączenie ruchów i wspólnot do rozbudowania różnych form apostolatu liturgicznego w parafii. Wciąż jednak zbyt mało doceniana jest ich obecność w strukturze parafii jako wspólnoty wspólnot (por. SP 200).

Formacja do właściwego przeżywania liturgii powinna być oparta na przykazaniach kościelnych, które w ostatnich latach przeszły pewne przeobrażenie. Synod zaleca, aby uczono ich w tej postaci, w jakiej zostały przedstawione w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”⁴, podkreślając, że należy wyjaśniać je zgodnie z duchem tegoż katechizmu. Przykazania te brzmią w sposób następujący (SP 204):

1. W niedziele i inne nakazane dni świąteczne wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy św. i powstrzymać się od prac służebnych.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego – Corrigenda*, Poznań 1998, s. 2042-2043.

2. Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swych grzechów.

3. Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku na Wielkanoc przyjąć Komunię św.

4. W dni pokuty wyznaczone przez Kościół wierni są zobowiązani powstrzymać się od spożywania mięsa i zachować post.

5. Wierni są zobowiązani dbać o potrzeby Kościoła.

W perspektywie tych wskazań oraz czasu, jaki upłynął od pojawienia się ostatniego wydania „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, niepokojący jest fakt, że prawie wszystkie katechizmy używane w przygotowaniach dzieci do pierwszej Komunii św. zawierają przykazania w wersji wcześniejszej. W całokształcie prac parafialnych bardzo rzadko poruszany jest ten temat. Sprawą szczególniej wagi powinno się stać wprowadzanie i wyjaśnianie tych przykazań w obecnej wersji.

Jednym ze szczególnych etapów formacji katechetycznej jest przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Synod zaleca, aby katecheza ta obejmowała nie tylko kandydatów do tego sakramentu, lecz także rodziców i świadków. Jej główne zadania to: prowadzenie wiernych do przeżycia obecności i działania Ducha Świętego w Kościele Chrystusowym, wpojenie obyczaju osobistej i stałej modlitwy, kształtowanie chrześcijańskich postaw moralnych, formacja w aspekcie wierności obowiązkom codziennego życia, nabycie umiejętności obrony przekonań religijnych i odwagi w wyznawaniu wiary. Katecheza ta powinna także kształtować postawę odpowiedzialności za powołanie życiowe, za tworzenie relacji miłości i przyjaźni, za wspólnotę lokalną i ojczyznę (por. SP 208).

Dotykając tematu katechezy młodzieży, Synod zwraca uwagę na konieczność pogłębienia ducha modlitwy i umiłowania liturgii. W dokumencie znajdujemy wskazanie, by w celu pogłębienia życia duchowego polskich katolików zadbać o medytacyjny i adoracyjny kształt liturgii sprawowanej we wspólnotach parafialnych, propagować współczesne drogi do świętości w stanie świeckim, a także wprowadzać w rozważanie Pisma Świętego, uczyć modlitwy rodzinnej (modlitwa wspólna, różne formy katechezy domowej, błogosławienie, wspólne przygotowanie do

sakramentu pokuty itp.). Powszechnie prowadzona katecheza szkolna nie powinna być jedynie przekazem doktryny, ale wprowadzeniem w różne formy modlitwy i życie sakramentalne parafii (por. SP 244). Szczególnie ważne wskazanie dotyczy zakorzenienia biblijnego katechezy, które przyczynia się do upowszechnienia zwyczaju czytania Pisma Świętego połączonego z modlitwą osobistą (por. SP 238). Synod zaleca, aby *przez katechezę, przepowiadanie duszpasterskie, programy i artykuły w środkach społecznego przekazu, konkursy i inne akcje podtrzymywać wśród współczesnych chrześcijan duchową czujność polegającą na walce z wadami narodowymi i praktycznym przezwyciężeniu postawy konsumpcyjnej* (SP 246). Tematykę powszechnego powołania do świętości w życiu rodzinnym, zawodowym i społeczno-kulturalnym należy pogłębiać przez cykle katechez dla dorosłych, zwłaszcza takie, które prowadzone są w różnego typu duszpasterstwach zawodowych. Powinny one służyć pomocą w uświadomieniu roli życia zawodowego dla osobistego uświęcenia, w rozwijaniu kompetencji i cnót nieodzownych w danym zawodzie oraz w promocji zdrowego poczucia godności i solidarności (por. SP 248).

Formacja katechetów

Powodzenie w prowadzeniu lekcji religii nie zależy wyłącznie od dobrego programu, ale od właściwie przygotowanych nauczycieli – katechetów. Synod podkreśla potrzebę systematycznego ich doskonalenia. Zwraca też uwagę na konieczność stworzenia odpowiedniego programu studiów, zatroszczenia się o wyspecjalizowaną kadrę wykładowców, a także korzystanie z nowoczesnych pomocy dydaktycznych. Kładzie również nacisk na podnoszenie poziomu życia duchowego i wykształcenie, na pogłębianie znajomości prawa oświatowego, czynne zaangażowanie się w życie szkoły, postawę dialogu wobec innych pracowników (por. SP 59). Wskazania te wydają się zawsze aktualne, należy jednak pamiętać o tym, że duża część katechetów to księża, dla których tylko część pracy stanowi katecheza w szkole, trudno jest im znaleźć czas na wypełnianie tych wszystkich wskazań, zwłaszcza że rzeczywistość i sam Synod

wymagają od nich czynnego zaangażowania się w życie parafii. Stwarza to jeszcze większe problemy przy próbach tworzenia, jakże potrzebnych, funkcji prefektów formacji religijnej w szkołach, które to funkcje powinni sprawować księża.

Synod ukazuje też konieczność wyższego wykształcenia katechetów, obejmującego magisterium z teologii i przygotowanie katechetyczno-dydaktyczne (por. SP 59). W gimnazjach, szkołach zawodowych czy liceach jest to sprawa istotna, ale w przypadku szkoły podstawowej, a szczególnie w przypadku pierwszych klas tej szkoły, ważniejsze wydaje się nie tyle wyższe wykształcenie teologiczne katechetów, ile raczej odpowiednie podejście do uczniów, i tu bardziej uzasadnione byłoby posiadanie wykształcenia wyższego z dziedziny pedagogicznej i odpowiednie przygotowanie teologiczne niekoniecznie uwieńczone tytułem magistra. W tej sprawie zawarte zostały stosowne porozumienia pomiędzy stroną kościelną i państwową, najistotniejsze z nich to: „Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 8 czerwca 1993 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii”. Znajdujemy w nim wskazanie, iż kwalifikacje zawodowe do nauczania religii w szkołach ponadpodstawowych mają: księża, którzy ukończyli wyższe seminarium duchowne diecezjalne lub zakonne; osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia teologiczne, uwzględniające przygotowanie katechetyczno-pedagogiczne; alumni wyższych seminariów duchownych po ukończeniu piątego roku studiów; osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia bez przygotowania teologicznego, ale przygotowanie to uzupełniły; oraz osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia bez przygotowania pedagogicznego lub katechetyczno-pedagogicznego, ale przygotowania te aktualnie zdobywają. Odnosnie do kwalifikacji zawodowych dla nauczycieli religii w przedszkolach i szkołach podstawowych, „Porozumienie” mówi, że mogą być nimi osoby mające wymagane wykształcenie do uczenia religii w szkołach ponadpodstawowych, jak też i takie osoby świeckie i zakonne, które mają dyplom ukończenia kolegium prowadzonego zgodnie z zasadami ustalonymi przez Konferencję Episkopatu Polski, oraz osoby świeckie i zakonne, które

ukończyły kolegium nauczycielskie bez przygotowania teologicznego lub katechetyczno-pedagogicznego, ale przygotowanie to uzupełniły. Nowa Karta Nauczyciela domaga się jednak, aby nauczyciele mieli wykształcenie wyższe i odpowiednie przygotowanie pedagogiczne. W świetle powyższych ustaleń nieco zaskakujące jest dążenie Synodu do tego, by wszyscy nauczyciele religii legitymowali się magisterium z teologii i przygotowaniem katechetyczno-pedagogicznym. Wydaje się uzasadnione też i takie rozwiązanie, które pozwoli uczyć religii w szkole podstawowej osobom, które ukończyły studia wyższe o innym profilu (np. pedagogiczne) i mają odpowiednie przygotowanie teologiczne. Zarówno w Polsce, jak i w innych krajach (np. w Anglii) bywa tak, że nauczycielem religii jest osoba, która uczy innego wiodącego przedmiotu. Rozwiązanie takie wpływa pozytywnie na integrację lekcji religii z innymi przedmiotami szkolnymi, szczególnie dzięki osobistemu świadectwu wiary nauczyciela.

Tożsamość szkolnych lekcji religii

Teksty mówiące o katechezie, które występują w dokumencie, często używają terminu „katecheza” na określenie szkolnych lekcji religii, co nie zawsze jednak jest uzasadnione. Czy nie należałoby zadbać o jednoznaczność terminologiczną? „Dyrektorium Ogólne o Katechizacji”, określając naturę katechezy, mówi: *Katecheza jest ze swej istoty aktem eklezjalnym. Prawdziwym podmiotem katechezy jest Kościół, który kontynuując postanie Jezusa Nauczyciela i ożywiony przez Ducha Świętego, został posłany, by być nauczycielem wiary. Kościół więc, naśladując Matkę Pana, wiernie zachowuje Ewangelię w swoim sercu, głosi ją, celebruje, przeżywa i przekazuje w katechezie wszystkim, którzy zdecydowali się pójść za Jezusem Chrystusem*⁵. Współczesna praktyka lekcji religii w szkole pokazuje, że uczniowie nie zawsze taką decyzję mają za sobą. Najczęściej, zwłaszcza w klasach gimnazjalnych, nauczyciel religii podej-

⁵ *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, s. 78 (odtąd: *Dyrektorium*).

muje wysiłki, aby uczniowie weszli na drogę prowadzącą ku Chrystusowi. Szkolne lekcje religii są związane z katechezą, ale nie są w stanie realizować tego, co katecheza zakłada w swej istocie. „Dyrektorium” podkreśla, że *relacja między nauczaniem religii w szkole i katechezą jest relacją zróżnicowania i komplementarności*⁶, a jako szczególne zadanie lekcji religii w szkole ukazuje potrzebę przeniknięcia Ewangelii na obszar kultury oraz wejścia w relację z innymi dziedzinami wiedzy⁷.

Synod, ukazując główne zadania lekcji religii, mówi: *Nauczanie religii w szkole powinno prowadzić nie tylko do poznania chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim do umiłowania Boga i przylgnięcia do Niego* (SP 51). Nakreślone jest tu raczej zadanie katechezy, a nie szkolnych lekcji religii, lecz nieco niżej znajduje się stwierdzenie, cytowane za „Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji”, które jasno mówi, iż szkolne lekcje religii powinny być traktowane jako dyscyplina szkolna, która wymaga takiej samej systematyczności i organizacji jak inne przedmioty. Powinny one ukazywać orędzie i wydarzenie chrześcijańskie z taką samą powagą i głębią, z jaką inne dyscypliny przedstawiają swoje treści. Nauczanie religii w szkole nie sytuuje się obok innych przedmiotów jako coś dodatkowego, ale jako element koniecznego dialogu interdyscyplinarnego. Przedstawianie orędzia chrześcijańskiego na szkolnych lekcjach religii ma formować w uczniach sposób rozumienia początku świata i sensu historii, podstawę wartości etycznych, ukazywać funkcję religii w kulturze, przeznaczenie człowieka, jego relację z naturą. Orędzie to stanowi również ważny element kształtowania odpowiedzialnych postaw uczniów i integracji ich osobowości. Podejmując ten nurt, Synod podkreśla, iż: *Katecheza szkolna ma za zadanie pomagać uczniom wierzącym w lepszym zrozumieniu i przeżywaniu orędzia chrześcijańskiego w relacji do problemów egzystencjalnych i moralnych charakterystycz-*

⁶ Dyrektorium, s. 73.

⁷ Szerzej: Z. Trenti, *La religione come disciplina scolastica*, Torino 1990, szczególnie rozdział: *Religione a scuola*, s. 15-29; oraz: *Verso una definizione dell'obiettivo educativo dell'IR*, s. 122-128.

nych dla każdej istoty ludzkiej i wspólnych wszystkim wielkim religiom. Natomiast uczniom przeżywającym wątpliwości religijne, winna nieść pomoc w odkrywaniu, jakie są odpowiedzi, których Chrystus udziela na ich pytania i jak Kościół podchodzi do ich wątpliwości (SP 51).

Szukanie właściwej nazwy dla szkolnych lekcji religii jest nie tylko problemem językowym, jest szukaniem ich właściwej tożsamości. W obecnym stanie trudno jest realizować w szkole to, co zakłada katecheza, a jednocześnie bardzo brakuje elementów, które zakładają szkolne lekcje religii. Niewiele podręczników do religii ma wystarczające powiązanie z innymi przedmiotami szkolnymi, nie ma w nich właściwego dialogu interdyscyplinarnego. Wszystko to stanowi wyzwanie dla twórców programów i podręczników na najbliższą przyszłość. Niepokojący jest fakt, iż minęło już sporo czasu od momentu powrotu lekcji religii do szkoły, a ciągle nie są wcielane w praktykę istotne założenia ich dotyczące.

Podstawowe miejsce prowadzenia katechezy

Synod, opierając się na adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „*Catechesi tradendae*”, podkreśla, że katecheza ze swej natury związana jest nierozzerwalnie z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus najpełniej działa w celu przemiany człowieka (por. SP 59)⁸. Podstawowym miejscem katechizacji dorosłych i katechezy dzieci, uzupełniającej szkolne lekcje religii, jest parafia (por. SP 23). Synod mówi, iż *w związku z powrotem religii do szkół, duszpasterze i inne osoby odpowiedzialne za dzieło ewangelizacji w parafiach nie mogą czuć się zwolnieni z prowadzenia katechezy parafialnej (SP 59)*. Wprowadzenie lekcji religii w szkole stwarzają szansę ewangelizacji, to jednak całkowicie jej nie wyczerpują – katecheza szkolna zakłada zarówno *pierwszą katechizację w domu rodzinnym, jak i jej nieodzowne dopełnienie przez systematyczne duszpasterstwo dzieci i mło-*

⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 23.

dzieży w parafii (SP 24). Funkcją tak szerokiej katechezy powinno być pogłębienie procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego. Synod mówi, że należy przykładać dużą wagę do tworzenia chrześcijańskich grup rówieśniczych, gdyż w sytuacji przeniesienia katechezy do szkół sprzyjają one związaniu młodzieży z parafią i stanowią najlepszą formę przeciwstawiania się presji zlaicyzowanego środowiska (por. SP 42). Prezbyter pracujący w parafii jest wychowawcą i nauczycielem wiary, dlatego też powinien ukazywać wszystkim, iż katecheza, która jest częścią wychowania chrześcijańskiego w rodzinie, stanowi najważniejsze zadanie w całym nauczaniu religijnym, jak też w formacji ruchów apostoelskich (por. SP 179).

Niektóre zadania katechezy, nakreślone przez „Dyrektorium Ogólne o Katechizacji”, jak: pomoc w poznaniu, celebrowaniu, przeżywaniu (formacja moralna) i kontemplowaniu misterium Chrystusa (nauczanie modlitwy); wtajemniczenie i wychowanie do życia wspólnotowego i do posłannictwa⁹, można zrealizować jedynie w katechezie parafialnej. Należy ją rozumieć nie tylko jako prowadzenie lekcji w salkach parafialnych, ale przede wszystkim jako świadectwo przepowiadania Słowa Bożego przez całokształt działalności parafialnej, np. dobra celebracja liturgii mszy św. w kościele stanowi ważną katechezę o Najświętszej Ofierze (por. SP 177).

Parafia jest ważnym miejscem katechizacji, jednak nie można zapomnieć o roli, jaką w tym aspekcie ma rodzina. Synod przypomina o tym w rozdziale poświęconym powołaniu do życia w małżeństwie i rodzinie, mówiąc: *Rodzina bierze udział w posłannictwie prorockim jako wspólnota ewangelizowana i ewangelizująca, a więc taka, która przyjmuje, a zarazem głosi Słowo Boże; w której zakorzenia się Ewangelia i z której Ewangelia rozkrzewia się; w której udziela się pierwszej katechezy i skutecznie przekazuje Ewangelię poszukującym* (SP 33). Naturalne jest, że wychowanie religijno-moralne przekazuje przede wszystkim rodzina – Kościół pragnie wychowywać przez rodzinę, na fundamencie właściwego jej charyzmatu. Wychowanie

⁹ Dyrektorium, s. 85-86.

religijne w domu rodzinnym, katecheza udzielana przez matkę, ojca i starsze rodzeństwo sprawia, że rodzina jest prawdziwym podmiotem ewangelizacji i apostołstwa (por. SP 34). Ważne jest, aby rodzice mieli świadomość, że katecheza i formacja parafialna stanowią jedynie uzupełnienie formacji dokonującej się w domu rodzinnym. Bez przykładu chrześcijańskiego postępowania i świadectwa modlitwy płynącego ze strony rodziców i innych członków rodziny, nie można wyobrazić sobie skutecznej drogi dojrzewania chrześcijańskiego (por. SP 41).

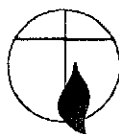
* * *

Dokumenty Synodu nie poruszają wszystkich dziedzin związanych z katechezą, co jest zrozumiałe, nie są to dokumenty dotyczące wyłącznie tego tematu. W najbliższym czasie ukaże się, opracowane przez ekspertów z dziedziny katechezy, „Dyktorium Katechetyczne” dla naszego kraju, które w sposób całościowy przedstawi rolę, zadania i treści katechezy. Synod szczególnie uwrażliwia na potrzebę katechezy dorosłych, która stanowi ważne pole pracy Kościoła. Katecheza ta stanowi nie tylko przedłużenie formacji religijnej, ale jest też próbą związaną ze stworzeniem możliwości chrześcijańskiej formacji dla młodego człowieka prowadzonej przez rodziców, w jego własnym domu, jeszcze zanim uda się do szkoły. Katecheza jest zakorzeniona w rodzinie, pierwsze lata życia dziecka stanowią ważny okres kształtowania postaw religijnych, aby było to rzeczywiście realne, konieczne jest zwrócenie uwagi na formację osób, które kształtują młodego człowieka w pierwszych latach jego życia.

Wskazania Synodu dotyczące katechezy mają w znacznej części charakter „nakazowy”, przewijają się w nich ciągle takie słowa jak: „należy” czy „powinno”. Synod mówi o tym, co ma być wprowadzane, i sugeruje, jak należy to zrobić, np. w kontekście katechezy dorosłych, kultury, wychowania do małżeństwa czy wychowania do przeżywania liturgii i pogłębienia ducha modlitwy. Sugestie te wydają się jednak „osadzone w powietrzu”, brak im zakorzenienia w realiach codziennego życia, gdyż nie są poprzedzone właściwymi badaniami środo-

wisk, w których mają być realizowane. Z tego powodu nie stanowią punktu odniesienia dla pracy katechetów, dla życia parafii i prawdopodobnie pozostaną jedynie w sferze teoretycznych dociekań. W Polsce potrzebne jest dziś ukazanie, w sposób bardziej konkretny, tego, co i jak należy realizować w katechezie czy w pracy duszpasterskiej. Każdy dokument przesiąknięty zwrotami wspomnianymi wyżej, wywołuje raczej reakcję odwrotną od zamierzonej. Duszpasterze wiedzą, co należy robić, ale potrzebna jest im pomoc we wskazaniu, jak mają robić to, co powinni, w swoich konkretnych środowiskach, jak mają zorganizować pracę parafialną, aby dotrzeć do wszystkich, zrobić to właściwie, nie tracić czasu na ciągłe uczenie się na błędach. W dziedzinie katechetycznej wiele oczekiwań zaspokoi „Dyrektorium Katechetyczne” i „Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce”, ale potrzebny jest też zakorzeniony w naszej rzeczywistości, konkretny program duszpasterski, w którym swoje miejsce znajdzie zarówno szeroko pojęta katecheza parafialna, obejmująca wszystkich wierznych, jak też i szkolne lekcje religii, obejmujące swoim oddziaływaniem dzieci i młodzież.

STANISŁAW TWAROWSKI SJ, ur. 1966, odbył studia licencjackie w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w dziedzinie duszpasterstwa młodzieży i katechetyki, doktorant na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, asystent Katedry Katechetyki Fundamentalnej i Dydaktyki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, sekcja „Bobolanum”. Mieszka w Warszawie.



Zbigniew Kubacki SJ

Kto Mnie widział, widział także i Ojca (J 14,9).

Wokół pierwszego rozdziału deklaracji „Dominus Iesus”

Te słowa Jezusa, będące odpowiedzią na prośbę Filipa – *Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy (J 14,8)* – wyrażają istotę wiary chrześcijańskiej, że nie ma pełnego i ostatecznego poznania Boga bez Jezusa czy poza Nim. Nie można mówić o Bogu bez stawiania w centrum Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Skandal? Niewątpliwie, ale to w Nim, jak pisał już św. Paweł do Koryntian, kryje się *mądrość Boga* (1 Kor 1-2). Z tą centralną prawdą wiary borykają się chrześcijanie od zarania Kościoła. To ze skandalu Krzyża zrodził się doketyzm i gnoza w II i III w. To przeciwko identyfikowaniu człowieka Jezusa z Bogiem i tym samym przypisywaniu cierpienia Bogu samemu, przeciwstawiał się Ariusz. Dzisiaj prawdę o objawieniu Boga w sposób pełny i ostateczny w Jezusie z Nazaretu kwestionują niektórzy przedstawiciele pluralistycznej teologii religii. Opublikowana we wrześniu 2000 r. deklaracja „Dominus Iesus” odnosi się krytycznie do niektórych tez lansowanych przez zwolenników tejże opcji. Biorąc za punkt wyjścia omówienie pierwszego rozdziału „Dominus Iesus”, chciałbym podjąć refleksję dotyczącą implikacji zawartego w niej nauczania.

Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie według teologii pluralistycznej i jej krytyki w „Dominus Iesus”

Głównym przedstawicielem teologii pluralistycznej jest angielski filozof i teolog John Hick. I choć deklaracja nie cytuje żadnego nazwiska, to jednak gdy chodzi o rozdział pierwszy,

ostrze jej krytyki skierowane jest przede wszystkim przeciwko tezom tego autora. Jego teologiczna koncepcja Boga opiera się na przesłankach filozoficznych, powołując się na Immanuela Kanta, wprowadza rozróżnienie między noumenem i fenomenem¹. Stosownie do tego nie możemy poznać samej Rzeczywistości w sobie (*the Real „an sich”*), ale jedynie różnorodne formy jej postrzegania. W terminach kantowskich – pisze Hick – boski noumenon, Rzeczywistość „an sich”, doświadczana jest przez różne ludzkie percepcje jako gama boskiego fenomenu, w którego formowaniu się istotną rolę odgrywały różne religijne pojęcia².

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „Chrześcijaństwo i religie” (1996), tak streszcza aplikację filozoficznego założenia Kanta do teologii pluralistycznej: *Ponieważ Bóg, czyli Rzeczywistość ostateczna, jest transcendentny i niedostępny człowiekowi, dlatego może być doświadczany jedynie jako fenomen, wyrażany za pomocą obrazów i pojęć uwarunkowanych kulturowo; wynika stąd, że różne obrazy tej samej rzeczywistości a priori nie muszą konieczności się wykluczać. (...) Jest to więc koncepcja, która oddziela Tego, który jest radykalnie Transcendentny, jest Misterium i Absolutem, od Jego przedstawień; ponieważ wszystkie one są względne, gdyż są niedoskonałe i nieadekwatne, nie mogą pretendować do wyłączności w kwestii prawdy* (s. 14). U samego Hicka zaś czytamy: *Tradycja religijna, której to część stanowimy my sami, wraz z jej jedyną historią i etosem, jej wielkimi przykładami, jej pismami, które karmią nasze myśli i emocje, i być może ponad wszystko z jej pobożnością, oraz sakramentalną i medytacyjną praktyką, kształtuje w sposób sobie jedyny utworzony i zabarwiony „obiektyw”, przez który w sposób konkretny świadomi jesteśmy tej Rzeczywistości jako osobowego Adonaj lub jako niebieskiego Ojca, lub jako Allaha, lub Wisznu, lub Sziwę... albo jako nieosobowego Brahmana, lub Teo, lub Dharmakaya, lub Ni-cość...*³.

¹J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1993, s. 140-141.

²Tamże, s. 141.

³Tamże.

Zdaniem Hicka, winniśmy patrzeć na chrześcijaństwo jako na fragment szerokiej i długiej historii życia religijnego na świecie, która mieści w sobie nie-teistyczną wiarę buddyzmu, adwatystyczne spojrzenie hinduizmu i monoteistyczne wiary judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Powinniśmy rozróżnić między nieskończoną Bożą Rzeczywistością w sobie samej (*the infinite divine reality in itself*), transcendującą zdolności naszego ludzkiego rozumu, a drogami, na których owa uniwersalna obecność przyjęła konkretne postacie w ludzkim doświadczeniu przez pośrednictwo różnych zbiorów pojęć religijnych i związanych z nimi praktyk duchowych. Rozróżnienie to pozwala zrozumieć, dlaczego istnieją różnice między religiami. Istnieją one, bo religia jest wypadkową podwójnego oddziaływania na człowieka: z jednej strony jest to oddziaływanie owej ostatecznej i niewypowiedzianej Bożej Rzeczywistości, z drugiej natomiast określonej kultury, w której dany człowiek się wychowuje i przeżywa swoją relację do Boga. Innymi słowy, ponieważ kategorie naszego poznania zostały uformowane w różnych kulturach i tradycjach religijnych, dlatego w różnych kategoriach wyrażamy nasze doświadczenie ostatecznej i niewypowiedzianej Bożej Rzeczywistości. Dlatego Hick stwierdza, że choć nie wielbimy tego samego Boga, to jednak różni bogowie, których wielbimy, są objawieniami jednej ostatecznej niewypowiedzianej Rzeczywistości.

Z taką koncepcją manifestacji i poznania Boga jest ściśle związane zagadnienie objawienia w Jezusie Chrystusie. Ponieważ (dla Hicka) obrazy Boga, powstałe jako wypadkowa subiektywnego doświadczenia Transcendencji i określonego kontekstu społeczno-kulturowo-religijnego, nie są Bogiem samym w sobie (*the Real „an sich”*), ale jedynie na Niego wskazują i do Niego zmierzają, dlatego żadna z religijnych manifestacji ostatecznej Rzeczywistości nie może pretendować do bycia ostateczną i definitywną. Wszystkie są względne. Względne i niepełne jest zatem także objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. Rzeczywistość „sama w sobie” jest ponad wszelkim historycznym – także Jezusowym – objawieniem, a wszelkie religijne mówienie na jej temat jest w ostatecznym rozrachunku relatywne i nieadekwatne, i dlatego też równouprawnione. To,

co obecnie wydaje się nam sprzeczne w oświadczeniach różnych religii na temat ostatecznej Rzeczywistości, w eschatologicznym wymiarze okaże się komplementarne. To, co możemy powiedzieć na temat ostatecznej Rzeczywistości, nie jest typu „albo-albo”, lecz typu „jedno i drugie”⁴. W ostatecznym rozrachunku okaże się, iż różni bogowie, których czczą wyznawcy różnych religii, są objawieniami owej jednej i tej samej niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości. A zatem Jezus nie może być pełnym, ostatecznym i normatywnym objawieniem Boga w sobie.

Powyższe tezy Hicka (i z pewnością kilku innych pluralistów) stanowią kontekst afirmacji deklaracji „Dominus Iesus” w I rozdziale. Po przytoczeniu niektórych fragmentów z Nowego Testamentu (Mt 11, 27; J 1, 18; Kol 2, 9-10), konstytucji „Dei verbum”, nr 2, oraz encykliki „Redemptoris missio”, nr 5 – które to teksty wyraźnie podkreślają, że w Jezusie Chrystusie w sposób pełny i ostateczny została nam objawiona prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka – w nr. 6 deklaracji znajduje się najważniejsze stwierdzenie odnośnie do objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, którego kontekstem są z całą pewnością wyżej wspomniane tezy Hicka. *Sprzeciwia się więc wierze Kościoła – czytamy tam – teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach. Najgłębszym uzasadnieniem tej tezy miałby być fakt, że prawda o Bogu nie może jakoby zostać pojęta i wyrażona w swojej całości i pełni przez żadną historyczną religię, a więc także przez chrześcijaństwo, a nawet przez Chrystusa. Ten pogląd sprzeciwia się radykalnie dotychczasowym twierdzeniom wiary, wedle której w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Dlatego słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Boską wcielonego Słowa, „prawdziwego Boga*

⁴Por. tenże, *The Autcome*, s. 152-153; cyt. w P. Knitter, *No Other Name?*, New York 1985, s. 148-149.

i prawdziwego człowieka”, a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana.

Tekst ten stanowi zasadniczą krytykę wyżej wymienionych tez stanowiska pluralistycznego. Deklaracja jednoznacznie podkreśla, że słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa z Nazaretu zawierają w sobie pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Powiedziane jest, że prawda o Bogu i Jego zbawieniu nie w sposób cząstkowy i nieostateczny, lecz pełny i ostateczny została wyrażona w tym historycznym i ograniczonym w czasie wydarzeniu, jakim było narodzenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. Choć prawda ta wypowiedziana jest ludzkim językiem (życie, śmierć i zmartwychwstanie), a zatem w sposób ograniczony, nie oznacza to jednak, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie nie ma charakteru pełnego i ostatecznego, tak iż inne religie mogą uzupełniać ową transcendentną i niewyczerpaną tajemnicę Boga. *Prawda o Bogu* – czytamy w deklaracji – *nie zostaje przekreślona ani uszczuplona przez to, że jest wypowiedziana ludzkim językiem* (nr 6). A jest tak dlatego, ponieważ Jezus Chrystus w swojej osobie jest odwiecznym Synem Bożym, jest – jak to określił Sobór Chalcedoński – *prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem*. W innym miejscu deklaracja oświadcza: *Należy bowiem STANOWCZO WYZNAWAĆ NAUKĘ WIARY, która głosi, że to Jezus z Nazaretu, Syn Maryi – i tylko On – jest Synem i Słowem Ojca* (nr 10). Nie jest On zatem jedynie Tym, w którym i przez którego działał Bóg i nic mniej niż Bóg, ale On sam jest Bogiem. Dlatego właśnie w historycznym wydarzeniu narodzenia, życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu mamy do czynienia z objawieniem Boga samego.

Z zacytowanego wyżej nr. 6 deklaracji warto podkreślić, iż mówi on, że w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne *objawienie zbawczej tajemnicy Boga*. Słowo „tajemnica” określa misterium, a nie sekret. Najprościej mówiąc, sekret ujawniony przestaje być sekretem, podczas gdy misterium objawione pozostaje misterium. Mówiąc zatem o pełni objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, mówimy o misterium, którego głę-

bia pozostaje niewyczerpana. Sercem tegoż objawienia jest misterium wcielenia i misterium paschalne, gdzie Bóg objawia się w człowieku, Jezusie z Nazaretu. Ani wcielenie, ani krzyż nie „znoszą” niepojętości Boga, lecz objawiają Go w sposób niepojęty, w pełni i ostatecznie. Taki, naszym zdaniem, jest sens stwierdzeń deklaracji „Dominus Iesus” w jej pierwszym rozdziale, w opozycji do niektórych tez lansowanych przez J. Hicka i innych pluralistów.

Jakie są dalsze aplikacje teologiczne tego stwierdzenia? – oto pytanie, na które odpowiedzi pragniemy szukać, opierając się na rozważaniach teologów reprezentujących nurt teologii krzyża.

Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie według teologii krzyża

Celem teologii krzyża (theologia crucis) jest przemyślenie na nowo w perspektywie samoidentyfikacji Boga z cierpiącym i umierającym na krzyżu Jezusem z Nazaretu, tradycyjnej koncepcji Boga, szczególnie takich Jego atrybutów jak: wszechmoc, niecierpiętlwość, niezmienność czy samowystarczalność. *Jak zatem niezmienny Bóg może być zmienny? Jak historia Boga w Jezusie Chrystusie może być pomyślana, że rzeczywiście dotyczy Boga, jest własną historią Boga, a przy tym Bóg pozostaje jednakże Bogiem? Jak niezdolny do cierpienia Bóg może cierpieć?* Stawiający te trudne pytania teolog, a dzisiaj też i biskup, Walter Kasper, w książce „Bóg Jezusa Chrystusa”, odpowiada: *Jest niemożliwe zbyć to tylko jako antropomorfizm albo przypisać to tylko ludzkiej naturze Jezusa i twierdzić, że Jego boskość jest przez to nietknięta. Chodzi przecież o kenosis preegzystującego Syna Bożego (Flp 2,7) i o ukazanie człowieczeństwa Boga (Tt 3,4). Jezus Chrystus jest zatem w swoim człowieczeństwie, w swoim życiu i w swojej śmierci samointerpretacją Boga⁵.*

Biblijną podstawą teologii krzyża jest wspomniany już chryztologiczny hymn w Liście do Filipian 2, 6-11 oraz samo wyda-

⁵ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 239.

rzenie cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Teologia krzyża pragnie rozumieć kenozę Syna Bożego i Jego śmierć na krzyżu jako rzeczywistości, które dotyczą Boga samego, jako teologiczne „miejsce” poznania, kim jest Bóg i jaki On jest.

Jak podkreśla francuski teolog, Joseph Moingt, to, że w swoim człowieczeństwie Jezus jest samointerpretacją Boga, ma swoje źródło w samym nauczaniu i życiu Mistrza z Nazaretu, którego punktem kulminacyjnym była Jego śmierć na krzyżu. Problemu Boga dotyczyły uwagi i pytania arcykapłanów żydowskich w najbardziej dramatycznym momencie życia Jezusa – pod krzyżem: *Zbawił on innych, a nie może zbawić samego siebie! Jest Królem Izraela! Niech zejdzie teraz z krzyża, a uwierzemy w Niego! Zaufał Bogu, niech więc Bóg Go teraz wyzwoli, jeśli Go kocha, ponieważ powiedział: „Jestem Synem Bożym!”* (Mt 27, 42-43). W wydarzeniu krzyża i wypowiedziach przez arcykapłanów słowach nie chodziło jedynie o życie Jezusa. Stawka była o wiele większa. Chodziło o samego Boga, o Jego tożsamość. Jeśli bowiem Jezus na krzyżu przegrał, to rację mają Jego przeciwnicy, nie tylko w tym, że jest On oszustem, ale przede wszystkim w tym, że nie jest Synem Bożym, tzn. że w swojej osobie nie jest objawieniem Boga, że Bóg nie identyfikuje (utożsamia) się z Nim. Natomiast jeśli Jezus wygrał, to znaczy, że Bóg jest inny niż wyobrażali Go sobie kapłani żydowscy. Dlatego – stwierdza Moingt – w zmartwychwstaniu Jezusa spośród umarłych i przejściu razem z Nim przez śmierć, Bóg objawił się jako nowy Bóg, Bóg cierpiący w naszych ludzkich cierpieniach, Bóg wychodzący ze śmierci⁶.

Dając do zrozumienia, że jest wypełnieniem Prawa i Proroków, sam Jezus określał siebie jako NOWE MIEJSCE POZNANIA BOGA. Miał świadomość, że Bóg objawia się w Nim i przez Niego. Widać to częściowo w wypowiedzi Jezusa w Ewangelii Mt 11, 25-27 (por. Łk 10, 21-22): *Błogosławię Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i wielkimi tego świata i objawiłeś je tym wszystkim, którzy są mali.*

⁶ J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, s. 560.

Tak, Ojcze, ponieważ taka była Twoja wola. Wszystko Mi zostało dane przez mego Ojca i nikt nie zna Syna jak tylko Ojciec, ani też nikt nie zna Ojca jak tylko Syn i ten, komu On go zechce objawić. Tytuł „Pan nieba i ziemi” jest określeniem Boga wspólnym wielu religiom. Jezus łączy je ze słowem „Ojciec” i w ten sposób określa siebie jako Syna Bożego: *Błogosławię Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi.* Zdaniem francuskiego jezuitę wskazuje to na fakt, że Jezus posiadał intymną znajomość Boga. Nie chodzi tu o wiedzę wlaną czy wizję uszczęśliwiającą (*visio beata*), lecz o znajomość egzystencjalną, która dotyka najbardziej intymnej i zarazem konstytutywnej sfery osoby. Na głębię tejże wiedzy Moingt wskazuje, podkreślając różnicę między „przez Niego” i „w Nim”. Bóg objawia się nie tylko przez Jezusa, ale również i przede wszystkim w Nim. Oznacza to, że poznanie Boga związane jest z poznaniem tożsamości Jezusa, co podkreśla, przywołując również epizod wyznania Piotra pod Cezareą Filipową (por. Mt 16, 13-21). Zwraca uwagę, że w tym wydarzeniu ewangelicznym tożsamość Jezusa jest intymnie związana z tożsamością Boga. Tożsamość Jezusa wskazuje na tożsamość Boga. To właśnie dlatego teolog francuski podkreśla, że w centrum procesu Jezusa – który trwał od początku Jego publicznej działalności i zakończył się pod krzyżem – znajdowało się pytanie o tożsamość Boga samego. Jest to punkt, który odróżnia teologię Moingta nie tylko od teologii tradycyjnej, dla której śmierć Jezusa w niczym – lub prawie w niczym – nie determinowała pojęcia Boga, ale także np. od teologii urugwajskiego jezuitę Juana Luisa Secundo, dla którego proces Jezusa był przede wszystkim procesem politycznym. Moingt nie przeczy, że proces Jezusa miał także taki charakter. Dla niego jednak w centrum procesu Jezusa znajdowało się zagadnienie religijne, tzn. teologiczne, czyli kwestia tożsamości Boga. Przez swoje nauczanie i zachowanie Jezus przedstawiał się jako Ten, który objawia Boga i w którym wypełniają się biblijne świadectwa. Konsekwencją tego jest przekonanie, że obecnie całe poznanie Boga i mówienie o Bogu winno czerpać z osoby i życia Jezusa, w którego centrum znajduje się wydarzenie paschalne.

W perspektywę tę wpisuje swe rozważania wielu współczesnych teologów. We wspomnianej już książce Walter Kasper

wymienia m.in. K. Rahnera, H.U. von Balthasara, H. Mülena, J. Galota, H. Künga, J. Moltamanna, E. Jüngela, i wielu innych, oraz, oczywiście, siebie samego. Zauważa, iż teologia XX w. jest próbą reinterpretacji klasycznych atrybutów Boga w świetle krzyża Chrystusowego oraz że punktem wyjścia takiej próby może być tylko świadectwo Biblii, a nie jakakolwiek filozofia. On sam przedstawia swoją interpretację w dwóch punktach.

Najpierw zauważa, iż wcielenie Boga nie kończy się w momencie narodzenia Jezusa, ale ostateczny sens osiąga na Jego krzyżu. *Dlatego – pisze – całe wydarzenie Chrystusa musi być pojmowane przez krzyż. (...) Krzyż jest tym, co ostateczne, co dla Boga w Jego samopodarowującej się miłości jest możliwe; jest „id quo maius cogitari nequit”, nie do prześcignięcia samodefinicją Boga. Dlatego – stwierdza dalej – krzyż nie jest żadnym odbóstwieniem Boga, lecz objawieniem boskości Boga⁷.* Jest to boskość, która zdolna jest pomieścić w sobie cierpienie i śmierć. Obecna jest tu myśl, którą w III w. Orygenes wyraził w słowach: *Najpierw cierpiał, potem zstąpił i się objawił. Jakie jest to cierpienie, które dla nas cierpiało? Cierpienie miłości. (...) Czyż nie jest prawdą, iż sam Ojciec, Bóg wszechświata, „peten wyrozumiałości, miłosierdzia” i litości, w jakiś sposób cierpi? Albo czy zapominasz o tym, że kiedy zajmuje się On sprawami ludzkimi, to doświadcza ludzkiego cierpienia? Wziął bowiem na siebie, Pan twój Bóg, twoje obyczaje tak, jak ojciec bierze na siebie swego syna. Bóg zatem bierze na siebie nasz sposób postępowania tak, jak Syn Boży bierze nasze cierpienia. Sam Ojciec nie jest niecierpięliwy. Gdy się modli do Niego, okazuje zmiłowanie i współcierpi, doświadcza cierpienia miłości i stawia się w pozycji niezgodnej z wielkością swojej natury, i ze względu na nas bierze na siebie ludzkie cierpienia⁸.*

Kasper czyni krok dalej, kiedy stwierdza: *Samowyniszczenie się Boga, Jego niemoc i Jego cierpienie nie są wyrazem braku jak u skończonej istoty; nie są też wyrazem losowej konieczności*

⁷ W. Kasper, dz. cyt. s. 244.

⁸ Zob. Orygenes, *Homilia in Ezechielem*, 6,6.

ci. (...) [Bóg] nie cierpi jak stworzenie z braku w bycie, cierpi z miłości i cierpi z powodu swojej miłości, która jest nadmiarem Jego bytu. (...) mówienie o stawaniu się, cierpieniu, poruszaniu się Boga nie oznacza jednakże czynienia Go stającym się Bogiem, który dopiero przez stawanie dochodzi do pełni swego bytu; takie przejście od potencji do aktu u Boga jest wykluczone. Mówienie o stawaniu się, poruszaniu, cierpieniu Boga oznacza pojmowanie Boga jako pełnię bytu, jako czystą aktualność, jako nadmiar życia i miłości⁹. Krótko mówiąc, to nie „brak” bycia, życia i miłości sprawiły, że w misterium wcielenia i misterium paschalnym sam Bóg dla nas stał się, istniał i cierpiał, ale sprawił to ich „nadmiar”.

Dlatego w drugim punkcie Kasper stwierdza: *Krzyż jest eschatologicznym objawieniem się Boga*. I dodaje: *Tylko kiedy Bóg w sobie jest miłością, może objawić siebie samego jako takiego w sposób eschatologiczno-ostateczny. Bóg zatem musi być od wieczności samoudzielającą się miłością*¹⁰. Do istoty miłości zaś należy bycie dla drugiego, dla ukochanego. Skoro zatem, jak określa Boga św. Jan, *Bóg jest miłością* (1 J 4,16), to nie może On dawać się nam w Jezusie w sposób niepełny i niecałkowity. A skoro tak jest, to znaczy, że u Boga istnieje od wieczności miejsce dla człowieka, że tym, co wyraża najpełniej Jego bóstwo, jest właśnie człowieczeństwo Boga. Kasper tak to formułuje: *Wieczne wewnątrz-trynitarne odróżnienie Ojca i Syna jest transcendentualno-teologicznym warunkiem możliwości samowyniszczenia się Boga we wcieleniu i na krzyżu. Jest to coś więcej niż mniej lub bardziej interesująca spekulacja; ta wypowiedź oznacza, że u Boga od wieczności istnieje miejsce dla człowieka. Bóg chrześcijański, to znaczy pomyślany przez Jezusa Chrystusa, nie jest tym samym Bogiem apatycznym, lecz we właściwym sensie słowa Bogiem sympatycznym, który cierpi dla człowieka*¹¹.

⁹ W. Kasper, dz. cyt., s. 245.

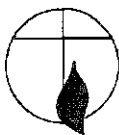
¹⁰ Tamże, s. 245-246.

¹¹ Tamże, s. 247.

„Panie, pokaż nam Ojca”

Uznanie, że „Dominus Iesus”, że w Jezusie Chrystusie Bóg w misterium swego Bycia objawił się w sposób pełny i ostateczny, nie powinno ograniczać się jedynie do krytyki tez pluralistycznej teologii J. Hicka czy innych jej przedstawicieli. To, że Bóg stał się człowiekiem, winno determinować wszelkie nasze myślenie i mówienie o Nim. W teologii chrześcijańskiej nie można pojmować Boga bez pojmowania Ukrzyżowanego jako Boga. Śmierć Jezusa nie może nie dotyczyć naszego rozumienia, kim jest i jaki jest Bóg, o ile odpowiedź Jezusa dana Filipowi stanowić ma paradygmat naszego teologicznego myślenia i mówienia o Bogu.

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



Jerzy Gaul

Przewycięzanie przeszłości. Dylematy lat 1918–1919 (I)

Bywają sytuacje beznadziejne, kiedy wydaje się, że nic nie może zmienić biegu historii. I oto nagle, całkiem niespodziewanie, koło historii potrafi zawirować, stwarzając z dnia na dzień nowe możliwości, które pozwalają z optymizmem spojrzeć w przyszłość. W XX w. Polacy doświadczyli kilkakrotnie kaprysów Fortuny. Najżywsze są ostatnie wspomnienia. Po tragedii 1939 r. przyszły lata 1944–1945, które wydawały się na zawsze skazywać Polaków na życie w systemie kłamstwa i zniewolenia. I oto w 1989 r. zgoła cudownym sposobem komunizm runął, grzebiąc nie tylko wasalne dyktatury w Europie Środkowej, ale także sowieckie Imperium Zła.

Wyzwanie nowych czasów przyszło niespodziewanie, przejście od niedemokratycznego systemu PRL do demokracji i gospodarki rynkowej okazało się trudniejsze, niż się wydawało. Jeszcze dzisiaj, po 10 latach od pamiętnych wydarzeń z czerwca 1989 r., zmagamy się z cieniami przeszłości. W tej sytuacji warto przypomnieć zapoznany fakt, że problem pokonania niechlubnej spuścizny minionych czasów nie jest nowy i wobec podobnego wyzwania stanęli Polacy u schyłku I wojny światowej. Sytuacja w 1918 r. była o wiele bardziej skomplikowana. Wolność przyszła po 123 latach niewoli. O niepodległe państwo trzeba było walczyć z bronią w ręku, odeprzeć ataki na wszystkich granicach, w końcu zmierzyć się w 1920 r. w wojnie z Rosją sowiecką, której czerwone kohorty dotarły do przedmieść Warszawy. Do przewycięzania było także smutne dziedzictwo czasów rozbiorów: podział Polski między trzy różne systemy społeczne, polityczne i gospodarcze. Wyzwania były doprawdy niezwykle, a mimo to Polacy poradzili sobie z nimi w zadziwiająco skuteczny sposób. Warto więc poświęcić chwilę refleksji tamtym wydarzeniom i spróbować dociec przyczyn

niegdysiejszych sukcesów. Jak przewyciężano ówczesne podziały? Jaka była zasadnicza różnica między tamtymi a obecnymi czasami? Dlaczego wtedy łatwiej było przebaczyć, a tak trudno jest to uczynić obecnie?

Trudno w krótkim teście omówić wszystkie przeszkody, które trzeba było pokonać u progu listopadowej niepodległości. Z konieczności trzeba się skupić na kilku wybranych wątkach, które, jak się wydaje, nic nie straciły na aktualności w obecnej dobie. Z pewnością należą do nich: sprawa różnych orientacji politycznych, służba wojskowa Polaków w armiach państw zaborczych oraz wywiadowcza przeszłość czołowych polskich osobistości.

Porozbiorowe problemy ugrupowań politycznych

W wielkim wyzwaniu, które stanęło przed Polakami, połączenia w jeden organizm kraju rozdartego między trzech zaborców istotną rolę odgrywały kwestie polityczne. Nie można zapominać, że konflikty przebiegały nie tylko między różnymi zaborami, ale również w tej samej dzielnicy. W XIX i XX w. działały na ziemiach polskich różne partie polityczne. Część z nich przyjęła program niepodległościowy, np. Liga Narodowa (do 1904 r.), PPS-Frakcja Rewolucyjna, inne poszły na współpracę z jednym z zaborców, np. narodowi demokraci współdziałali z Rosją, konserwatyści krakowscy wspierali Austro-Węgry. W okresie poprzedzającym wybuch I wojny światowej nową jakością stało się taktyczne nawiązanie współpracy przez PPS z monarchią habsburską, od której spodziewano się uzyskać lepsze możliwości do prowadzenia pracy niepodległościowej i walki z Rosją, uznaną za największego wroga. Oczekiwania te potwierdziły się, gdyż Galicja, pod względem wolności politycznej i kulturalnej, stanowiła prawdziwą oazę w porównaniu z pozostałymi państwami zaborczymi.

W latach wojny utrzymano orientację bądź to na Państwa Centralne, bądź to na Rosję. Wszyscy uczestnicy politycznej gry byli uwikłani we współpracę z jakimś zaborcą. Z drugiej jednak strony pamiętać trzeba, że pragnienie niepodległości żywili przedstawiciele wszystkich partii politycznych, z nie-

chlubnym wyjątkiem SDKPiL. Zdarzało się, że hasło niepodległości nie znajdowało *expressis verbis* swego wyrazu w programach wielu partii, albowiem z powodów taktycznych dominowały rozwiązania cząstkowe, wiążące nadzieję na lepszy los Polski w związku z jednym państwem zaborczym. Te różnice taktyczne powodowały w praktyce największe kontrowersje i animozje. Pomimo walki politycznej za pomocą prasy, ulotek, broszur, nieustannie trwały rozmowy polityczne oraz spotkania w celu znalezienia sojuszników i zmontowania wspólnego frontu. Chociaż często nie dawały one rezultatu, sprzyjały powstawaniu więzi i budziły szacunek dla przeciwnika. Z tego właśnie powodu w chwili uzyskania niepodległości możliwe było porozumienie na płaszczyźnie państwowej w sprawach najważniejszych. Racja stanu Polski była wartością nadrzędną dla wszystkich.

Józef Piłsudski i inni mężowie stanu

Ważką rolę w przewycięzaniu przeszłości odegrał z pewnością czynnik wybitnych jednostek. Początek XX w. zaowocował nietuzinkowymi osobowościami. Józef Piłsudski, Władysław Sikorski, Wincenty Witos, Ignacy Paderewski, Roman Dmowski okazali się mężami stanu na miarę czekających ich wyzwań. Mylili się, wiedli spory, ale żaden z nich nie myślał o własnych korzyściach, lecz zawsze o nadrzędnym celu, jakim była niepodległa Polska.

Niewątpliwym zwycięzcą zmagających się politycznych toczonych w latach I wojny światowej stał się Józef Piłsudski. Zawdzięczał to nie tyle właściwemu prognozowaniu przyszłości, ile elastyczności w doborze taktyki. Początkowo związany z Austro-Węgrami, próbował wielokrotnie grać kartą niemiecką, by wreszcie, wyciągając wnioski z rozwoju sytuacji międzynarodowej, a zwłaszcza z rewolucji w Rosji i obalenia caratu, zerwać współpracę z mocarstwami centralnymi. Egzamin z taktyki zdał również po upadku Państw Centralnych i powrocie do Warszawy z więzienia w Magdeburgu. Dla Piłsudskiego 11 listopada nie był przystankiem na drodze życia politycznego, lecz stacją graniczną między dwiema epokami: niewoli i nie-

podległości. Według Komendanta należało zapomnieć o przeszłości i przekreślić stare porachunki. 29 listopada na spotkaniu w Belwederze powiedział to dobitnie: *A czas przed nami jest krótki i tylko wspólnym wysiłkiem możemy zadecydować, na jakiej przestrzeni, w jakich granicach naszą wolność obwarujemy i jak silnie stanimy na nogach, zanim dojdą do siły i pełnego głosu nasi sąsiedzi ze wschodu i zachodu.*

W Polsce niepodległej szybko zaczęły dochodzić do głosu te wszystkie cechy Polaków, które i dzisiaj czynią tyle złego – zawiść, prywata, egoizm. Zdając sobie sprawę z obecności wielu przywar wśród swoich zwolenników, Piłsudski nie szczędził im słów krytyki: *A wy też nie udawajcie aniołków. Wy też nie umiecie wyjść poza partykularne pretensje i obrazy z dnia wczorajszego. Nie możecie zrozumieć, że dla mnie to, co mówię, nie jest teorią ani pustym słowem. Jednego dnia przytakujecie i oklaskujecie, gdy mówię o przekreśleniu poprzednich sporów i otwarciu nowego rachunku z dniem niepodległości, a drugiego przychodzicie do mnie z pretensjami, że kogoś, co wczoraj był przeciwko mnie, dopuszczam do wojska i daję mu wysoką szarżę; i przynosicie mi rozmaite czarne listy. Kładziecie mi w uszy okropne rewelacje o tym, co ktoś o mnie przedwczoraj powiedział; a mnie to nic nie obchodzi, słuchać tego nie chcę i nie będę. Kto naprawdę chce mi pomóc, musi tak jak ja patrzeć w przyszłość, a zapomnieć o przeszłości¹.*

Jego współpracownicy nie zawsze byli w stanie rozumieć taktykę pojednania. Przykładem niech będzie epizod, w którym niechlubną rolę odegrał Władysław Baranowski, emisariusz polityczny Komendanta. W połowie listopada 1918 r. otrzymał nominację na radcę poselstwa polskiego w Bernie, skąd powrócił do kraju w połowie grudnia. Po drodze, w Wiedniu, spotkał się z delegacją Naczelnika Państwa, udającą się do Paryża na konferencję pokojową. Kazimierz Dłuski, Michał Sokolnicki i prof. Antoni Sujkowski otrzymali instrukcję, aby dążyć do porozumienia z Komitetem Paryskim i Romanem Dmowskim.

¹B. Miedziński, *Wspomnienia (dokończenie)*, „Zeszyty Historyczne”, 1976, z. 37, s. 170-171.

Mimo że osobiście nie byli w pełni przekonani o słuszności decyzji Piłsudskiego, nie zamierzali ulec sugestiom Baranowskiego, który namawiał ich do przedłużenia pobytu w Wiedniu i czekania na wyniki jego spotkania z Piłsudskim. Sądził bowiem, że Komendant niedostatecznie poinformowany o zmianie, jaka zaszła w stosunku do niego w państwach Ententy, a zwłaszcza we Francji, zmodyfikuje swoją instrukcję. Piłsudski nie jednak w niej nie zmienił. Do delegatów czekających w Szwajcarii wysłał telegram: *Stosować się ściśle do danych instrukcji, żadnych rad po drodze od nikogo nie słuchać*. W Warszawie wyjaśnił Baranowskiemu swoje stanowisko i przyczyny domagania się ścisłego przestrzegania poleceń. Uważał, że on sam miał inną „perspektywę całości”. *Jesteśmy zależni od aliantów. Dziś oni są panami sytuacji jako zwycięzcy. Granice Polski zależne są wyłącznie od nich. Musimy się nie tylko z nimi liczyć, ale, jeśli im już nie schlebiać, to miewać na uwadze ich prestiż, zwłaszcza prestiż Francji. Francuzi zaangażowali się w Komitet Paryski, zaangażowali go popierali, włożyli w to masę pieniędzy. Przede wszystkim w armię Hallera. I dlatego, trzeba to uznać, a nawet pokazywać wdzięczność*. Komendant rozumiał interes Polski, który wymagał, aby na Kongresie pokojowym Polska była reprezentowana przez jedno przedstawicielstwo. Godził się, żeby kierował nim jego rywal, Roman Dmowski: *Niech reprezentuje; rzecz nie w tym, kto będzie reprezentował. Nie chodzi, kto będzie robił, lecz jak robić będzie*². Jak wynika ze wspomnień Stanisława Grabskiego, który w listopadzie 1918 r. przyjechał do Polski jako przedstawiciel Komitetu Narodowego, doszło do porozumienia z Piłsudskim w trakcie zaledwie trzygodzinnej konferencji. Ustalono, że Piłsudski uznaje Komitet Narodowy w Paryżu za reprezentację na Kongresie pokojowym, Dmowski zaś uznaje Piłsudskiego za Naczelnika Państwa. Wtedy też Piłsudski napisał 21 grudnia 1918 r. do Dmowskiego list, rozpoczynający się od zwrotu *Szanowny Panie Romanie*, który wiozła wspomniana

² W. Baranowski, *Rozmowy z Piłsudskim 1916-1931*, Warszawa 1990, s. 47-49.

delegacja³. Piłsudski bowiem był politykiem środka, potrafił przewycięzać partyjne podziały i ideologiczne spory⁴.

U progu narodzin Polski Odrodzonej można było się dogadać, gdyż każdy miał możliwość artykulacji własnych poglądów i podjęcia prób ich realizacji na drodze demokratycznej. W Polsce pojałtańskiej takiego wyboru nie było. Przynajmniej dla ludzi sumienia. Komuniści nigdy nie rozważali poważnie hasła o pełnej suwerenności dla Polski, widząc najlepsze rozwiązanie w wiecznej współpracy ze Związkiem Sowieckim. Ci, którzy poszli na współpracę z dyktatorską władzą, nie mogą twierdzić, że nie wiedzieli, jakim celem służyło całkowite podporządkowanie kraju wschodniemu sąsiadowi oraz jakie były konsekwencje dla obywateli firmowanego przez nich niedemokratycznego systemu politycznego. Spadkobiercy PRL, godząc się na przemiany zapoczątkowane obradami „okrągłego stołu”, wykorzystali za to w pełni i bez skrupułów zalety demokracji do swoich indywidualnych i grupowych interesów po 1989 r.

W walce o wolność – przeciwko sobie

Polaków u progu niepodległości dzieliła również służba wojskowa w różnych armiach. Przed 1914 r. była niekiedy przejawem politycznego zaangażowania, niekiedy sposobem robienia kariery i ułożenia sobie życia, a w latach wojny smutną koniecznością. Zdarzało się, że Polacy walczyli przeciw sobie po różnych stronach frontu. Bywało, że siedzieli w okopach naprzeciwko siebie, tak jak w 1915 r. pod Jastkowowem na Lubelszczyźnie, kiedy to oddziały I Brygady miały przed sobą pułki syberyjskie, w których służyło wielu Polaków i ich chóralne śpiewy, m.in. „Jeszcze Polska nie zginęła” mocno przygnębiały legionistów.

³J. Smogorzewska, *Szanowny Panie Romanie*, „Gazeta Wyborcza”, 13-14 V 2000; w starszych opracowaniach, np. M. Pruszyński, *Tamci*, Warszawa 1992, s. 20, podano błędnie początek listu jako „Drogi Panie Romanie”.

⁴W. Suleja, *Józef Piłsudski*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995; por. A. Romanowski, *Dano mi nazwisko Naczelnika*, „Gazeta Wyborcza”, 13-14 V 2000.

Polacy często padali ranni lub zabici od kuli wystrzelonej przez rodaka. Nie było jednak wzajemnej nienawiści, bardziej współczucie i zrozumienie dla polskiego pogmatwanego losu. Śpiewano o tym w legionowych piosenkach, a pretensje kierowano do zaborców, a nie do towarzyszy niedoli. Walka toczyła się fair, z bronią w ręku, nikt nie strzelał do bezbronnych czy nieuzbrojonych. Rozkazy wydawali dowódcy, lotem kuli kierowała wola Boga.

W przeciwieństwie do wielu polityków niepodległościowych Piłsudski nie oburzał się na powstanie oddziałów polskich przy armii rosyjskiej. Miał pozytywny stosunek do służby w Legionie Puławskim, zorganizowanym w 1914 r. Próbował nawiązać z nimi kontakt, wysyłając swoich emisariuszy, m.in. Aleksandra Sulkiewicza. Szeregowiec Tadeusz Umiński przedostał się do Legionu Puławskiego i pełnił w nim nawet służbę wojskową. Do spotkania był gotów sam Piłsudski, który oświadczył pewnego razu swojemu współpracownikowi Michałowi Sokolnickiemu: *Byli podobno w naszych okolicach [Pierwszej Brygady]... Żatuję... Można było się spotkać*⁵. Komendant wołał tych zaangażowanych, choćby po przeciwnej stronie, niż obojętnych, nie zainteresowanych przelewaniem krwi za sprawę polską. Po objęciu w listopadzie 1918 r. urzędu Naczelnika Państwa, Piłsudski prowadził konsekwentnie politykę pojednania. Nawiązał do metody zastosowanej w I Kompanii Kadrowej i w I Brygadzie, gdzie skutecznie zasypywał podziały między Strzelcami i Polskimi Drużynami Strzeleckimi. Jako Naczelnny Dowódca Wojsk Polskich, w pierwszym rozkazie, który ukazał się 12 listopada, wzywał żołnierzy różnych polskich formacji wojskowych do *usunięcia różnic i tarć, klik i zaścianków w wojsku, dla szybkiego wytworzenia poczucia koleżeństwa i ułatwienia pracy*. Polityka ta zakończyła się sukcesem i skuteczną obroną granic, a w 1920 r. odparciem Armii Czerwonej spod Warszawy.

⁵M. Sokolnicki, *Józef Piłsudski a zagadnienie Rosji*, „Niepodległość”, t. II, 1950, s. 61-62.

Współpraca z obcym wywiadem – zdrada czy patriotyzm?

Faktem powszechnie znanym była współpraca z wywiadem państw zaborczych wielu polityków i wojskowych II Rzeczypospolitej. Znałe jest powiedzenie, że dla Anglika szpiegostwo jest sportem, dla Niemca zaszczytem, dla Polaka zaś sromotą i hańbą. Jest w tym wiele prawdy, gdyż rzucenie na Polaka podejrzenia o działania wywiadowcze skazuje go na powszechne potępienie. Staje się szpiegiem, konfidentem, agentem, a słowa te mają w odbiorze społecznym pejoratywną konotację. Tak było w XIX w. w przypadku pisarza Stanisława Brzozowskiego oskarżonego przez socjalistów o współpracę z carską Ochroną. Tak jest w przypadku Ryszarda Kuklińskiego, który wystąpił przeciw PRL-owi, lecz dla wielu rodaków nie zasłużył na podziw, bo współdziałał z amerykańską agencją wywiadowczą CIA.

W XIX w. sytuację komplikował fakt, że w grę wchodziła współpraca z zaborcą. W latach poprzedzających I wojnę światową i po jej rozpoczęciu środowisko socjalistów polskich, a zwłaszcza ludzie związani z osobą Józefa Piłsudskiego zdecydowali się na współpracę wywiadowczą z Austro-Węgrami, a później z Niemcami. Motywem, który skłonił ich do takiego kroku, była chęć zbudowania polskiej siły zbrojnej, która po wybuchu oczekiwanej wojny przyczyniłaby się do wskrzeszenia państwa polskiego. Dla Piłsudskiego najważniejszym przeciwnikiem i wrogiem była carska Rosja. Nie było sensu występować przeciw niej, licząc na własne siły. Nieudana rewolucja 1905 r. uświadomiła to aż nadto wyraźnie. Trzeba było szukać pomocy u innych. Po wybuchu wojny rosyjsko-japońskiej w 1904 r. naturalnym sojusznikiem stała się Japonia, z którą nawiązano kontakty o charakterze wywiadowczym, uzyskując finansowe poparcie. Partner był jednak zbyt daleko, a konflikt z Rosją trwał zbyt krótko, żeby można było rozwinąć dostatecznie skrzydła. Trzeba było szukać bliżej. Najlepszym sojusznikiem wydawała się Austria, państwo zaborcze, które dostarczyć mogło bazy dla przygotowań wojskowych przeciw Rosji.

Podjęcie decyzji o przystąpieniu do gry wywiadowczej nie było łatwe. Szpieg nie miał wysokich notowań w hierarchii

społecznej, z drugiej jednak strony towarzyszyła mu aura tajemniczości i niezwykłości. Michał Sokolnicki, jeden z najbliższych współpracowników Komendanta, kwestionował taki obraz szpiega, utrwalony m.in. w „Róży” Stefana Żeromskiego: *Niezrozumiałą u Żeromskiego wydała mi się koncepcja szpiega – jakaś moc transcendentalna mu nadana, jakaś wszechobecna możność i siła, jakiś nawet piedestał mu podsunęty. Twierdziłem więc, że szpieg nie jest żadną siłą w Polsce (...) fałszem jest wystawianie go samotnie na górze potępienia (...) jest on niewolnikiem najniższym (...) poważna ilość szpiegów to przybłędy, to zebrane z obcych krajów szerokiego imperium plugaństwo (...) Nikt w naszym narodzie całym przed szpiegiem nie ukląkł, o utaskawienie jego imieniem się nie modlił, ani błogosławił tę nikczemność i tę zarazę, ani całował kiedy ziemię, po której przeszła. Podjąć się więc takiej roli nie było łatwo. Sokolnicki notował we wspomnieniach, że Piłsudski nie stawał wobec zaborców inaczej niż jako zawzięty i zapamiętały wróg. Tutaj pierwszy raz miał mówić z jednym z zaborców i zmawiać się przeciw drugiemu. Dla hardej duszy Piłsudskiego – pisał Sokolnicki, próbując najwyraźniej usprawiedliwić decyzję Komendanta – musiało być niewiarygodną trudnością rozpoczynać rozmowę z kimś, z kim pod względem siły i zakresu władzy nie był równy. Dla tego od urodzenia rewolucjonisty musiało być niestłuchanym przewyciężeniem siebie pertraktowanie z reprezentantami obcego mocarstwa, nie mając za sobą Polski jako dostatecznej dla rozmów podstawy. W dotychczasowej egzystencji więźnia, wygnańca i zbiega – był on człowiekiem bądź co bądź wolnym, a jeżeli jego dyspozycje zahaczały o jakąś przeszkodę, to przede wszystkim i wyłącznie o własnych rodaków, o trudności przekonaniowe, o braki charakteru polskiego. Wróg był zewnątrz jego rachub i gra lub walka z wrogiem nie przedstawiała żadnych komplikacji moralnych. Obecnie wziął na siebie trudną, drażliwą grę pomiędzy zaborcami (...) brał ogromną odpowiedzialność i wobec własnego sumienia, i wobec tych, którymi kierował, i w obliczu historii⁶.*

⁶Tenże, *Rok czternasty*, Londyn 1961, s. 15.

Współpraca z wywiadem, bez względu na okoliczności historyczne, wywołuje kontrowersje i ma posmak sensacji, zwłaszcza jeśli podejmują ją ludzie stojący zdawałoby się na antypodach szpiegostwa. Zastrzeżenie to odnosiło się w pełni do rewolucjonistów, w których etosie kontakty z państwem burżuazyjnym, w dodatku zaborczym, oznaczały ostateczną kompromitację⁷. Przyczynę zdrady upatrywano najczęściej w pokusach finansowych. Pobudki współpracy z wywiadem były jednak bardzo różne. XIX w. znał precedensy, kiedy ludzie o znanych nazwiskach podejmowali współpracę z wywiadem z ideowych pobudek. Walery Wróblewski po upadku Komuny Paryskiej współpracował z wywiadem angielskim, licząc na pomoc korony brytyjskiej dla sprawy polskiej⁸. W szpiegowskiej aferze wziął też udział polski pisarz Józef Ignacy Kraszewski, przebywający na emigracji w Niemczech, 13 czerwca 1883 r. został aresztowany przez policję. Akt oskarżenia zarzucał mu, iż od 1876 r. przekazywał do Paryża tajne informacje o armii niemieckiej, dostarczane mu przez specjalnych informatorów. Proces, w który osobiście ingerował kanclerz Bismarck, przesyłając do trybunału oskarżycielski list, zakończył się wyrokiem skazującym Kraszewskiego na 3,5 roku twierdzy. O ile jednak informatorzy Kraszewskiego, wśród których główną rolę odgrywał kapitan Hentsch, znajdowali się w tarapatkach finansowych i pracowali za sowyim wynagrodzeniem, o tyle Kraszewski oddawał swoje usługi bezinteresownie, powodowany niechęcią do Niemiec i kierując się racjami narodowymi⁹.

Współpraca Józefa Piłsudskiego i jego podkomendnych z austriackim wywiadem trwała od 1909 r., kiedy to nawiązano pierwsze kontakty. Przybrała na siłę wraz z wybuchem wojny na Bałkanach w 1911 r. i ponownie nabrała rumieńców w pierwszych miesiącach I wojny światowej. Podejście do spraw wywiadowczych Piłsudskiego odbiegało diametralnie tak

⁷T. Natęcz, *Irredenta polska*, Warszawa 1992, s. 65-66; J. Węgiełek, *Pochwała szpiega*, Przasnysz 1993, s. 29.

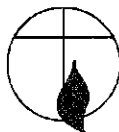
⁸J.W. Borejsza, *Patriota bez paszportu*, Warszawa 1982.

⁹Tenże, *Piękny wiek XIX*, Warszawa 1984, s. 292-307.

od sytuacji panującej wśród sprzymierzeńców, jak i przeciwników. On sam i jego najbliżsi współpracownicy, Walery Sławek i Witold Jodko-Narkiewicz, wzięli na siebie główny ciężar współpracy z wywiadem. Kontaktowali się w latach 1909–1914 z oficerami austriackiego wywiadu – mjr. Gustawem Işzkowskim i kpt. Józefem Rybakiem, ustalali warunki współpracy, odbierali polecenia, dostarczali informacje, przyjmowali pieniądze. Komendant stworzył parasol ochronny dla swoich wywiadowców, chcąc ich bronić przed zgubnym wpływem pracy wywiadowczej i trzymać z daleka od wszelkich pokus materialnych¹⁰. Dla swoich współpracowników pozostawiał czysto techniczne zadania. Zbieranie wiadomości o armii rosyjskiej nie było wszak zadaniem łatwym ani bezpiecznym. Aby się w taką pracę zaangażować, potrzeba było pobudek ideowych, a tych dostarczyć mogła tylko idea niepodległej ojczyzny, która ułatwiała uświadomienie i zaangażowanie wywiadowców w pracę polityczną.

JERZY GAUL, ur. 1948, historyk, pracownik Archiwum Głównego Akt Dawnych (oddział: Akta Porozbiorowe). Autor m.in. książki: „Kancelaria Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie 1915–1918” (1998). Mieszka w Warszawie.

¹⁰ Zarzuty krytyków Piłsudskiego, np. I. Pannenkowa (pseud. Jan Lipiec), *Legenda Piłsudskiego*, Poznań 1923, s. 119, są nieuzasadnione.



David G. Dalin

Pius XII i Żydzi*

Jeszcze przed śmiercią Piusa XII w 1958 r. krążył po Europie zarzut, że jego pontyfikat był przyjazny nazistom – standardowa komunistyczna propaganda przeciw Zachodowi.

Zniknął on na kilka lat pod zalewem hołdów, zarówno ze strony Żydów, jak i nie-Żydów, jakie pojawiły się po śmierci papieża, by wypłynąć na nowo w 1963 r. wraz ze sztuką „Namiestnik”, którą debiutował Rolf Hochhuth, lewicowy niemiecki pisarz (i byłby członek Hitlerjugend).

„Namiestnik” to wielce polemiczna fikcja literacka, utrzymująca, że troska Piusa XII o finanse Watykanu stała się przyczyną jego obojętności wobec zagłady europejskich Żydów. Tym niemniej sztuka Hochhutha została przyjęta z uwagą, rozpalając kontrowersję, która trwała przez lata sześćdziesiąte. A teraz, ponad trzydzieści lat później, kontrowersja ta wybuchła na nowo, z powodów, które nie od razu są jasne.

Prawdę mówiąc, słowo „wybuchła” nie oddaje strumienia opracowań, jaki się pojawił. W ciągu ostatnich osiemnastu miesięcy [artykuł ten ukazał się w lutym 2001 – przyp. tłum.] ukazało się dziewięć książek na temat Piusa XII: „Hitler's Pope” („Papież Hitlera”) Johna Cornwella, „Pius XII and the Second World War” („Pius XII i druga wojna światowa”) Pierre'a Bleta, „Papal Sin” („Papieski grzech”) Garry'ego Willsa, „Pope Pius XII” („Papież Pius XII”) Margherity Marchione, „Hitler, the War and the Pope” („Hitler, wojna i papież”) Ronald J. Rychlaka, „The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965” („Kościół katolicki i Holocaust, 1930–1965”) Michaela Phayera, „Under His Very Windows” („Pod samymi jego oknami”) Susan Zuccotti, „The Defamation of Pius XII”

* *Pius XII and the Jews*, „The Weekly Standard Magazine” nr 23/2001, February 26.

(„Zniesławienie Piusa XII”) Ralph McInerny’ego, oraz „Constantine’s Sword” („Miecz Konstantyna”) Jamesa Carolla.

Ponieważ cztery z nich – napisane przez Bleta, Marchione, Rychlaka i McInerny’ego – są obroną papieża, a dwie – autorstwa Willsa i Carolla – zajmują się osobą Piusa XII jedynie jako częścią szerokiego ataku przeciw katolicyzmowi, obraz może wyglądać na zrównoważony. Faktem jest, że lektura wszystkich pozycji prowadzi do wniosku, iż obrońcy papieża mają więcej argumentów po swojej stronie.

Jednakże to książkom oczerniającym papieża poświęca się najwięcej uwagi, szczególnie „Hitler’s Pope”. Ta właśnie pozycja, szeroko recenzowana, reklamowana jest stwierdzeniami, że Pius XII był *najbardziej niebezpiecznym człowiekiem Kościoła we współczesnej historii*, bez którego *Hitler mógłby nigdy nie zdołać pójść naprzód*. „Milczenie” papieża staje się coraz mocniej utrwalonym przekonaniem w amerykańskich mediach: *Wyniesienie przez Piusa XII katolickiej własnej korzyści nad katolickie sumienie było najniższym punktem współczesnej historii katolickiej*, stwierdził prawie mimochodem „New York Times”, w recenzji książki Carolla „Constantine’s Sword”.

Dziwne, ale prawie wszyscy zwolennicy takiej interpretacji – od eks-seminarzystów Johna Cornwella i Garry’ego Willsa do eks-księdza Jamesa Carolla – to katolicy, którzy albo porzucili katolicyzm, albo go kontestują. Dla żydowskich przywódców poprzedniego pokolenia owa kampania przeciwko Piusowi XII byłaby szokiem. Podczas wojny i po niej wielu znanych Żydów – Albert Einstein, Golda Meir, Moshe Sharett, Rabbi Isaac Herzog i in. – publicznie wyrażali swoją wdzięczność Piusowi XII. W książce „Three Popes and the Jews” („Trzech papieży i Żydzi”) z 1967 r. dyplomata Pinchas Lapide (który pracował jako izraelski konsul w Mediolanie i przesłuchiwał tych, którzy przeżyli włoski Holocaust) stwierdził, że Pius XII przyczynił się do uratowania co najmniej 700 tys., a prawdopodobnie nawet 860 tys. Żydów od pewnej śmierci z rąk naziistów.

Nie chodzi o to, że Eugenio Pacelli – potężny człowiek Kościoła, który pracował jako nuncjusz w Bawarii i Niemczech (1917–1929), potem jako watykański sekretarz stanu

(1930–1939), zanim został papieżem Piusem XII sześć miesięcy przed rozpoczęciem II wojny światowej – był przyjacielem Żydów w takim stopniu, jak Jan Paweł II. Nie chodzi również o to, że jako obrońca Żydów odniósł pełny sukces. Pomimo jego desperackich wysiłków, by utrzymać pokój, przyszła wojna i doszło do zbrodni Holocaustu. Nawet jeśli nie korzysta się z wiedzy dostępnej dopiero po latach, uważne studium pokazuje, że Kościół katolicki nie wykorzystywał okazji, by wpływać na wydarzenia, nie zdołał w pełni ocenić zamiarów nazistów, a niektórzy spośród jego członków skażeni byli „potocznym” antysemityzmem, który aprobował – a w niektórych przerażających przypadkach, potwierdzał – nazistowską ideologię.

Ale czynienie z Piusa XII celu naszego moralnego oburzenia przeciw nazistom i zaliczanie Kościoła katolickiego do rządu instytucji, które utraciły swą wiarygodność ze względu na okropność Holocaustu, ukazuje brak historycznego zrozumienia. Prawie żadna z wydanych ostatnio książek o Piusie XII i Holocaustie, nie jest tak naprawdę o tym. Prawdziwym ich tematem okazuje się wewnątrzkatolicki spór o kierunek działania dzisiejszego Kościoła, w którym Holocaust jest po prostu największą palką dostępną dla liberalnych katolików, którą mogą wykorzystać przeciw tradycjonalistom.

Teologiczna debata o przyszłości papiestwa jest w oczywisty sposób czymś, w co niekatolicy nie powinni się zbyt głęboko angażować. Ale Żydzi, niezależnie od ich uczuć wobec Kościoła katolickiego, mają obowiązek sprzeciwić się jakimukolwiek usiłowaniu przywłaszczania sobie Holocaustu i wykorzystywania go dla stronnich celów – szczególnie, jeśli to usiłowanie dyskredytuje świadectwo osób, które przeżyły, i rozszerza do niewłaściwych rozmiarów potępienie należne Hitlerowi i nazistom.

Technika ostatnich ataków na Piusa XII jest prosta. Wymaga jedynie tego, by sprzyjające mu świadectwa odczytywać w najgorszym świetle i poddawać najostrzejszym próbom, i odwrotnie: nieprzychylne świadectwa odczytywać w najlepszym świetle i nie poddawać żadnym próbom.

I tak np., kiedy Cornwell zabiera się w książce „Hitler’s Pope” do dowodzenia, że Pius XII był antysemitą (oskarżenie,

które nawet najzagorzalsi przeciwnicy papieża rzadko stawiali), mocno podkreśla odniesienie Pacellego w liście z 1917 r. do *żydowskiego kultu* – jak gdyby dla włoskiego katolickiego prałata urodzonego w 1876 r. słowo „kult” miało ten sam wydźwięk, który ma we współczesnym angielskim, i jak gdyby sam Cornwell nie odnosił się mimochodem do katolickiego kultu Wniebowzięcia i kultu Dziewicy Maryi. (Najbardziej pomocną częścią książki „Hitler, the War and the Pope” może być trzydziestostronicowy epilog, który Rychlak poświęca na zbijanie tego rodzaju argumentów w książce „Hitler’s Pope”.)

Ten sam wzorzec zastosowany jest w książce Susan Zuccotti „Under His Very Windows”. Przykładowo: istnieje świadectwo pewnego księdza ze Zgromadzenia Dobrych Samarytan, że bp Giuseppe Nicolini z Asyżu, trzymając w ręce list, stwierdził, iż papież napisał, by prosić o pomoc dla Żydów podczas niemieckiej łapanki na włoskich Żydów w 1943 r. Ale ponieważ ów ksiądz sam nie czytał tego listu, Zuccotti snuje domysły, że biskup mógł go oszukiwać – i dlatego to świadectwo należy odrzucić.

Porównajmy to sceptyczne podejście ze sposobem, w jaki potraktowała np. wywiad z 1967 r., w którym niemiecki dyplomata Eitel F. Mollhausen powiedział, że wysłał informację do nazistowskiego ambasadora przy Watykanie, Ernsta von Weizsäckera, i *przypuszcza*, że Weizsäcker przekazał ją urzędnikom kościelnym. Zuccotti traktuje to jako niekwestionowany dowód, że papież wiedział o niemieckiej łapance. (Uczciwa lektura wskazuje, że Pius XII słyszał pogłoski i zwrócił się w związku z nimi do nazistowskich okupantów. Księżna Enza Pignatelli Aragona relacjonowała, że kiedy przysłała do papieża z wiadomością o łapance wczesnym rankiem 16 października 1943 r., jego pierwszymi słowami były: *Ale Niemcy obiecali, że nie tkną Żydów!*)

Korzystając z takiego podwójnego standardu, pisarze ostatniego czasu nie mają większego problemu, by dotrzeć do założonych z góry wniosków. Pierwszy z nich to ten, że Kościół katolicki musi wziąć na swe barki ciężar winy za Holocaust: *Pius XII jest najbardziej winny*, tak to ujmuje Zuccotti. A drugi stwierdza, że wina Kościoła spowodowana jest przez ten aspekt Kościoła, który reprezentuje teraz Jan Paweł II.

I faktycznie, w ostatnim rozdziale książki „Hitler's Pope” oraz w wielu miejscach „Papal Sin” i „Constantine's Sword” ta paralela jest jasno ukazana: tradycjonalizm Jana Pawła II pochodzi z tego samego źródła, co domniemany antysemityzm Piusa XII; rozumienie papieskiego autorytetu łączy się bezpośrednio ze współudziałem w nazistowskiej eksterminacji Żydów. W obliczu postawionej w tak monstrualny sposób moralnej równości i takiego nadużycia Holocaustu, jakże możemy się nie sprzeciwiać?

Prawdą jest, że podczas kontrowersji spowodowanej sztuką „Namiestnik” i podczas toczących się powoli w Watykanie przesłuchań w sprawie jego kanonizacji (trwających od 1965 r.) Pius XII miał żydowskich przeciwników. W 1964 r. Günter Lewy wydał „The Catholic Church and Nazi Germany” („Kościół katolicki i nazistowskie Niemcy”), a w 1966 r. Saul Friedlander dołożył pozycję „Pius XII and the Third Reich” („Pius XII i Trzecia Rzesza”). Oba tomy utrzymywały, że antykomunizm Piusa XII doprowadził go do wspierania Hitlera jako bastionu przeciwko Rosjanom.

W miarę jak po 1989 r. napływały kolejne informacje na temat sowieckich zbrodni, obsesja stalinizmu wydaje się mniej niedorzeczna, niż mogła się wydawać w latach sześćdziesiątych. Ale w rzeczywistości napływało zarazem wiele dowodów na to, że Pius XII we właściwy sposób oceniał rangę zagrożeń. W 1942 r. powiedział jednemu ze swych gości: *Zagrożenie komunistyczne rzeczywiście istnieje, ale w tej chwili zagrożenie nazistowskie jest bardziej poważne*. Zwrócił się do biskupów amerykańskich, aby wspierali udzielenie pożyczki dla Sowietów i wprost odmówił błogosławieństwa dla nazistowskiej inwazji na Rosję. (Mimo wszystko oskarżenie o przesadny antykomunizm jest wciąż żywe. W książce „Constantine's Sword” James Carroll atakuje konkordat z 1933 r. podpisany przez Hitlera w imieniu Niemiec i pyta: *Czy można sobie wyobrazić, że Pacelli wynegocjowałby jakiegokolwiek porozumienie tego rodzaju z bolszewikami w Moskwie?* – najwyraźniej nie zdając sobie sprawy, że w latach dwudziestych Pacelli dokładnie tego usiłował dokonać.)

W każdym razie, Pius XII miał również żydowskich obrońców. Oprócz książki Lapide'a „Three Popes and the Jews”, była

broшуura Josepha Lichtena z Ligi Przeciw Oszczerstwom (Anti-Defamation League) i bardzo krytyczne recenzje Friedlandera autorstwa Livii Rotkirchen, historyka słowackiego żydostwa przy Yad Vashem. Jenő Levaia, wielkiego węgierskiego historyka, tak bardzo rozgniewały oskarżenia o milczenie papieża, że napisał pozycję „Pius XII Was Not Silent” („Pius XII nie milczał”) wydaną w Anglii w 1968 r. z pełną mocy przedmową Roberta M.W. Kempnera, zastępcy amerykańskiego prokuratora w Norymberdze.

W odpowiedzi na nowe ataki na Piusa XII w ciągu ostatniego roku zabrakło głosu kilku żydowskich uczonych. Sir Martin Gilbert powiedział w wywiadzie, że Pius XII nie zasługuje na obwinianie, lecz na podziękowania. Michael Tagliacozzo, czołowy autorytet w dziedzinie wiedzy o rzymskich Żydach w czasach Holocaustu, dodał: *Mam na moim stole w Izraelu skoroszyt zatytułowany „Oszczerstwa przeciw Piusowi XII” (...) Bez niego wielu z nas by nie żyło.* Richard Breitman (jeden z historyków, któremu pozwolono na studium amerykańskich materiałów szpiegowskich z czasów II wojny światowej) stwierdził, że tajne dokumenty dowodzą, w jakim stopniu *Hitler nie ufał Stolicy Świętej, ponieważ ukrywała Żydów.*

Jednak książka Lapide’a z 1967 r. pozostaje najbardziej wpływowym dziełem napisanym na ten temat przez żydowskiego autora, a w ciągu 34 lat od jej napisania udostępniono wiele materiałów z archiwów watykańskich i innych. Nowe centra historii przekazu ustnego zgromadziły imponujący zbiór wywiadów z osobami, które przeżyły Holocaust, kapelanami wojskowymi i katolickimi cywilami. W obliczu ostatnich ataków nadszedł czas na nową obronę Piusa XII – ponieważ, pomimo pomówień, najlepsze historyczne świadectwa potwierdzają teraz zarówno to, że Pius XII nie milczał, jak i to, że prawie nikt z jego współczesnych tak o nim nie sądził.

W styczniu 1940 r. papież wydał instrukcje dla Radia Watykańskiego, aby ukazano *straszliwe okrucieństwa niecywilizowanej tyranii*, jakich dopuszczali się naziści wobec Żydów i katolickich Polaków. Relacjonując tę audycję, „Jewish Advocate” z Bostonu chwalił ją za to, że była *otwartym potępieniem niemieckich zbrodni dokonanych przez nazistów w Polsce*, stwier-

dzając, że znieważają one moralne sumienie ludzkości. „New York Times” napisał w artykule wstępnym: Oto Watykan przemówił, z autorytetem, którego nie można zakwestionować, i potwierdził najgorsze wieści o terrorze, które napłynęły z polskiej ciemności. W Anglii „Manchester Guardian” obwołał Radio Watykańskie najpotężniejszym stronnikiem unęzionej Polski.

Uczciwa i staranna lektura świadectw pokazuje, że Pius XII był krytykiem nazizmu. Rozważmy kilka migawek z jego sprzeciwu wobec nazizmu przed wojną: z 44 przemówień, jakie Pacelli wygłosił w Niemczech jako nuncjusz apostolski w latach 1917–1929, 40 potępiało jakiś aspekt rodzącej się ideologii nazistowskiej. W marcu 1935 r. napisał list otwarty do biskupa Kolonii, nazywając nazistów *falszywymi prorokami o pysze Lucyfera*. Tego samego roku zaatakował ideologie *opętane przesądem rasy i krwi* wobec olbrzymiego tłumu pielgrzymów w Lourdes. Dwa lata później w kościele Notre Dame w Paryżu określił Niemcy jako *ten szlachetny i potężny naród, który źli pasterze sprowadzili na manowce ku ideologii rasy*.

Naziści są *diaboliczni*, mówił prywatnie swym przyjaciołom. Hitler jest *całkowicie opętany*, powiedział do swej długoletniej sekretarki, s. Pascaliny. *Wszystko to nic mu nie przynosi, on niszczy; (...) ten człowiek jest zdolny iść po trupach*. Spotykając się z bohaterskim antynazistą, Dietrichem von Hildebrandtem, stwierdził: *Nie może być żadnego możliwego pojednania pomiędzy chrześcijaństwem i nazistowskim rasizmem; są one jak ogień i woda*.

Rok po tym, jak Pacelli został sekretarzem stanu w 1939 r., założone zostało Radio Watykańskie, zasadniczo pod jego kontrolą. Poziom watykańskiej gazety „L'Osservatore Romano” był nierówny, choć poprawiał się w miarę, jak Pacelli stopniowo przejmował nad nią władzę (np. obszerna relacja z tzw. Nocy Kryształowej w 1938 r.). Ale rozgłosnia radiowa była zawsze dobra – emitując tak kontrowersyjne audycje, jak prośba, by słuchacze modlili się za prześladowanych Żydów w Niemczech po ustawie norymberskiej z 1935 r.

Właśnie w czasie, gdy Pacelli był głównym doradcą swego poprzednika, Piusa XI, ten wypowiedział w 1938 r. słynne

zdanie wobec grupy belgijskich pielgrzymów: *Antysemityzm jest niedopuszczalny; duchowo wszyscy jesteśmy Semitami*. I to Pacelli napisał szkic encykliki Piusa XI „Mit brennender Sorge”, potępienie Niemiec, jeden z najostrzejszych dokumentów opublikowanych kiedykolwiek przez Stolicę Świętą. Rzeczywiście, w latach trzydziestych niemiecka prasa nazistowska wykpiwała Pacellego jako *kochającego Żydów* kardynała, z powodu ponad 55 protestów, jakie wysyłał Niemcom jako watykański sekretarz stanu.

Do tego należy dodać przykłady działań Piusa XII podczas wojny: jego pierwsza encyklika, „Summi Pontificatus”, opublikowana pośpiesznie w 1939 r., aby błagać o pokój, była częściowo deklaracją, że właściwą rolą papieżstwa jest raczej zwracanie się do obu wojujących stron niż obwinianie jednej. Ale bardzo jednoznacznie zacytował św. Pawła – *nie ma Greka ani Żyda* – używając słowa „Żyd” w szczególny sposób, w kontekście odrzucenia ideologii rasy. „New York Times” powitał tę encyklikę wielkim nagłówkiem na pierwszej stronie 28 października 1939 r.: *Papież potępia dyktatorów, gwałcicieli traktatów, rasizm*. Alianckie samoloty zrzucały tysiące egzemplarzy na Niemcy, starając się wzbudzić nastroje antynazistowskie.

W 1939 i 1940 r. Pius XII działał jako tajny pośrednik pomiędzy niemieckimi spiskowcami przeciw Hitlerowi a Brytyjczykami. Podobnie, podjął też ryzyko ostrzeżenia aliantów o zbliżających się niemieckich inwazjach na Holandię, Belgię i Francję. W marcu 1940 r. Pius XII udzielił audiencji Joachimowi von Ribbentropowi, niemieckiemu ministrowi spraw zagranicznych i jedynemu wysokiej rangi nazistcie, który zadał sobie trud złożenia wizyty w Watykanie. Niemieckie rozumienie stanowiska Piusa XII było przynajmniej jasne: Ribbentrop zganił papieża za opowiedzenie się po stronie aliantów. Na to Pius XII zaczął czytać długą listę niemieckich zbrodni. *W żarliwych słowach przemawiał do Ribbentropa*, relacjonował „New York Times” z 14 marca, *bronił Żydów w Niemczech i Polsce*.

Kiedy francuscy biskupi wydali w 1942 r. list pasterski, atakujący deportacje, Pius XII wysłał swojego nuncjusza do rządu w Vichy, aby zaprotestował przeciw *niełudzkim aresztowaniom i deportacjom Żydów z zarządzanej przez Francuzów*

strefy na Śląsk i do Rosji. Radio Watykańskie emitowało komentarze na temat listu biskupów przez sześć dni – w czasie, kiedy słuchanie tego radia było w Niemczech i Polsce przestępstwem, niektóre osoby zostały skazane za to na śmierć. (*Wieści o tym, że papież wstawiał się za Żydami przeznaczonymi do wywiezienia z Francji* – głosił nagłówek w „New York Times” z 6 sierpnia 1942 r. *Vichy pochwyciło Żydów. Papież zignorowany*, relacjonował „Times” trzy tygodnie później.) W odwecie, jesienią 1942 r. biuro Goebbelsa rozpowszechniło 10 mln egzemplarzy broszury, w której nazywano Piusa XII *prożydowskim papieżem* i wprost cytowano jego interwencje we Francji.

Latem 1944 r., po wyzwoleniu Rzymu, Pius XII powiedział do grupy rzymskich Żydów, którzy przybyli podziękować mu za opiekę: *Przez stulecia Żydzi byli traktowani niesprawiedliwie i pogardzani. Czas, by traktowano ich w sposób sprawiedliwy i ludzki; pragnie tego Bóg i pragnie tego Kościół. Św. Paweł mówi nam, że Żydzi są naszymi braćmi. Powinni być również przyjmowani jako przyjaciele.*

Ponieważ te przykłady i setki innych są rozproszone, pojawiają się pojedynczo w wydanych ostatnio książkach atakujących Piusa XII, czytelnik traci z oczu ich olbrzymią liczbę, efekt ich kumulacji, który sprawia, że nikt, a już najmniej naziści, nie jest w stanie wątpić, jakie było stanowisko papieża.

Jeśli przyjrzymy się bliżej, ujrzymy spójny wzorzec. Pisarze jak Cornwell i Zuccotti widzą np. w bożonarodzeniowym przemówieniu papieża z 1941 r. głównie to, że nie używa się w nim języka, jakim posługujemy się dzisiaj. Ale współcześni papieżowi obserwatorzy uważali inaczej. W artykule wstępnym, jaki ukazał się następnego dnia, „New York Times” stwierdził: *Głos Piusa XII jest samotnym głosem w milczeniu i ciemności, jaka spowijała Europę w te święta Bożego Narodzenia. (...) Wzywając do „prawdziwego nowego porządku” opartego na „wolności, sprawiedliwości i miłości”, (...) papież przeciwstawił się kategorycznie hitleryzmowi.*

Również bożonarodzeniowe przesłanie papieża w kolejnym roku – w którym wyraził troskę o te setki tysięcy, które bez jakiegokolwiek winy, czasem jedynie ze względu na swoją narodowość czy rasę, przeznaczone są na śmierć albo powolną

zagładę – zostało powszechnie zrozumiane jako publiczne potępienie nazistowskiej eksterminacji Żydów. Nawet sami Niemcy postrzegali je w ten sposób: *Jego przemówienie było jednym długim atakiem na wszystko to, za czym się opowiadamy (...) Wyraźnie opowiada się on po stronie Żydów. (...) Rzeczywiście oskarża on lud niemiecki o niesprawiedliwość względem Żydów i czyni się rzecznikiem żydowskich przestępców wojennych*, stwierdza wewnętrzna nazistowska analiza.

Co więcej, ta świadomość nazistów ma ważne konsekwencje. Pod dostatkiem było precedensów, by papież obawiał się inwazji: Napoleon oblegał Watykan w 1809 r., biorąc do niewoli Piusa VII; Pius IX uciekał z Rzymu, by uchronić swe życie po zabójstwie swego kanclerza; a Leon XIII poszedł na tymczasowe wygnanie pod koniec XIX w.

Jednak Pius XII był gotów raczej pozwolić się deportować do obozu koncentracyjnego, niż uczynić coś wbrew swemu sumieniu, kpił minister spraw zagranicznych Mussoliniego. Hitler mówił otwarcie o wkroczeniu do Watykanu, żeby *zamknąć całą tę k... hałastkę*, a Pius XII wiedział o różnych nazistowskich planach porwania go. Ernst von Weizsäcker napisał, że ciągle ostrzegał urzędników watykańskich przed prowokowaniem Berlina. Nazistowski ambasador we Włoszech, Rudolf Rahn, w podobny sposób opisuje jeden ze spisków Hitlera, dotyczących porwania, i podjęte przez niemieckich dyplomatów starania, by temu zapobiec. Gen. Carlo Wolff zeznawał, że w 1943 r. otrzymał od Hitlera rozkazy, by *zająć jak najszybciej Watykan i Państwo Watykańskie, zabezpieczyć archiwa i dzieła sztuki, które mają unikalną wartość, i przenieść papieża wraz z Kurią pod ich opiekę, tak aby nie mogli wpaść w ręce alian-tów i wywierać politycznego wpływu*. Na początku grudnia 1943 r. Wolff zdołał odwieść Hitlera od tego planu.

Oceniając, jakie działania mógł powziąć Pius XII, wiele osób chciałoby, aby zostały w bezpośredni sposób ogłoszone ekskomuniki. Naziści, którzy byli katolikami, ścignęli już na siebie automatyczną ekskomunikę przez wszystko, począwszy od zaniedbania obowiązku niedzielnej mszy, przez morderstwa, których nie wyznali na spowiedzi [za to prawo kanoniczne nie przewiduje ekskomuniki – przyp tłum.], po publiczne zaparcie

się chrześcijaństwa. I, jak to jasno wynika z jego pism i rozmów przy stole, Hitler przestał się uważać za katolika – uważał się wręcz za antykatolika – długo przedtem, zanim doszedł do władzy. Papieskie ogłoszenie ekskomuniki mogłoby jednak sprawić coś dobrego.

Ale niekoniecznie. Don Luigi Sturzo, założyciel ruchu chrześcijańsko-demokratycznego we Włoszech czasów wojny, zwrócił uwagę, że w ostatnich przypadkach, kiedy *nominalna ekskomunika została ogłoszona przeciwko głowie państwa*, ani królowa Elżbieta I, ani Napoleon nie zmienili swej polityki. A są powody, by wierzyć, że taka prowokacja, jak to określiła Margherita Marchione, *doprowadziłaby do gwałtownego odwetu, do śmierci o wiele większej liczby Żydów, szczególnie tych, którzy znajdowali się pod opieką Kościoła, i do wzmożenia prześladowania katolików*.

Marcus Melchior, główny rabin Danii, który przeżył Holocaust, twierdził, że *gdyby papież się wypowiedział, Hitler prawdopodobnie dokonałby masakry ponad sześciu milionów Żydów i pewnie dziesięć razy po dziesięć milionów katolików, gdyby tylko był w mocy tego dokonać*. Robert M.W. Kempner powołał się na swoje doświadczenie z procesu norymberskiego, mówiąc (w liście do wydawcy po tym, gdy „Commentary” opublikował fragment autorstwa Güntera Lewy’ego w 1964 r.): *Każdy propagandowy ruch Kościoła katolickiego przeciwko hitlerowskiej Rzeszy byłby nie tylko „prowokowaniem samobójstwa”, ale przyspieszyłby egzekucję jeszcze większej liczby Żydów i księży*.

Nie jest to niepokój oparty tylko na spekulacjach. List pasterski biskupów holenderskich potępiający *niemiłosierne i niesprawiedliwe traktowanie Żydów* został odczytany w katolickich kościołach Holandii w lipcu 1942 r. Pełen dobrych intencji list – który stwierdzał, że zainspirowany został przez Piusa XII – spowodował skutki odwrotne do zamierzonych. Jak zauważa Pinchas Lapide: *Najsmutniejszym i najbardziej dającym do myślenia wnioskiem jest ten, że kiedy katolicyści księży w Holandii protestowali przeciwko prześladowaniu Żydów głośniejszym, kategoryczniej i częściej niż hierarchia jakiegokolwiek innego okupowanego przez nazistów kraju, więcej Żydów – około 110 tys., czyli 79% wszystkich – zostało deportowanych z Holandii do obozów śmierci*.

Bp Jean Bernard z Luksemburga, więzień Dachau (1941-1942), zawiadomił Watykan, że *kiedy tylko pojawiają się protesty, natychmiast pogarsza się traktowanie więźniów*. Pod koniec 1942 r. abp Sapieha z Krakowa i dwóch innych polskich biskupów, doświadczwszy dzikich nazistowskich działań odwetowych, prosili Piusa XII, aby nie publikował ich listu o warunkach w Polsce. Nawet Susan Zuccotti przyznaje, że w przypadku rzymskich Żydów papież *mógł być powodowany troską o Żydów, którzy się ukrywali, i o ich katolickich protektorów*.

Ktoś mógłby oczywiście zapytać, co mogłoby być gorszego, niż masowe morderstwo 6 mln Żydów? Odpowiedź brzmi: zgładzenie setek tysięcy więcej. I to właśnie ku ocaleniu tych, których był w stanie ocalić, działał Watykan. Głównym tematem krytyków Piusa XII stał się los włoskich Żydów, klaszka katolicyzmu w samym jego centrum, która z założenia ma ukazywać hipokryzję współczesnych papieskich roszczeń do tego, by być moralnym autorytetem. (Zwróćmy uwagę, np., na tytuł książki S. Zuccotti: „Under His Very Windows” – „Pod samymi jego oknami”.) Ale pozostaje faktem, że kiedy podczas II wojny światowej zginęło około 80% europejskich Żydów, 80% Żydów włoskich ocalało.

W miesiącach, kiedy Rzym był pod niemiecką okupacją, Pius XII wydał instrukcje włoskim księżom, by wszelkimi środkami ratowali ludzkie życie. (Zapomnianym źródłem, mówiącym o działaniach Piusa XII w tym okresie, są wydane w 1965 r. wspomnienia „But For the Grace of God” prał. J. Patricka Carolla-Abbinga, który pracował pod kierownictwem Piusa XII przy ratowaniu Żydów.) Poczynając od października 1943 r. Pius XII prosił kościoły i klasztory w całych Włoszech, by dawały schronienie Żydom. W rezultacie – i mimo że Mussolini i faszysti ustępowali wobec żądania przez Hitlera deportacji – wielu włoskich katolików sprzeciwiało się niemieckim rozkazom.

W Rzymie 155 klasztorów ukrywało około 5 tys. Żydów. Około 3 tys. znalazło schronienie w letniej rezydencji papieża w Castel Gandolfo. Sześćdziesięciu Żydów mieszkało przez dziewięć miesięcy na Uniwersytecie Gregoriańskim, a wielu

było ukrytych w piwnicy Papieskiego Instytutu Biblijnego. Setki znalazły azyl wewnątrz samego Watykanu. Idąc za instrukcjami Piusa XII, włoscy księża, zakonnicy, siostry zakonne, kardynałowie i biskupi byli narzędziami ratującymi życie tysięcy Żydów. Kard. Boetto z Genui ocalił co najmniej 800 osób. Biskup Asyżu ukrywał 300 Żydów przez ponad dwa lata. Biskup Kampanii i dwóch jego krewnych ocaliło kolejnych 961 osób we Fiume.

Kard. Pietro Palazzini, wówczas wicerektor Seminario Romano, ukrywał Michaela Tagliacozzo i innych włoskich Żydów w seminarium (które było własnością Watykanu) przez kilkanaście miesięcy w latach 1943–1944. W 1985 r. Yad Vashem, muzeum pamięci Holocaustu, uczciło kardynała jako sprawiedliwego nie-Żyda – a przyjmując ten tytuł, Palazzini podkreślił, że *zasługa leży całkowicie po stronie Piusa XII, który nakazał nam, żebyśmy robili co tylko możliwe, aby ocalić Żydów od prześladowania*. Pomagali również ludzie świeccy i, w swoich późniejszych świadectwach, zgodnie przypisywali inspirację papieżowi.

Raz jeszcze, najwymowniejsze jest świadectwo samych nazistów. Faszystowskie dokumenty opublikowane w 1998 r. (i streszczone w książce M. Marchione „Pope Pius XII”) mówią o niemieckim planie, nazwanym „Rabat-Fohn”, który miał być wprowadzony w życie w styczniu 1944 r. Według niego 8. dywizja kawalerii SS, przebrana za Włochów, miała przejąć Stolicę Piotrową i *zmasakrować Piusa XII wraz z całym Watykanem* – a jako przyczyna został wskazany *papieski protest po stronie Żydów*.

Podobne historie można odnaleźć w całej Europie. Jest tu miejsce na spór o to, że Kościół katolicki powinien był starać się uczynić więcej – bo pozostają fakty, że Hitler rzeczywiście doszedł do władzy, że II wojna światowa się wydarzyła, i że 6 mln Żydów rzeczywiście zginęło. Ale spór należy rozpocząć od prawdy, że ludzie tego czasu, zarówno naziści, jak i Żydzi, rozumieli, iż papież jest najbardziej wyróżniającym się przeciwnikiem ideologii nazistowskiej:

Jeszcze w grudniu 1940 r., w artykule w magazynie „Time” Albert Einstein złożył hołd Piusowi XII: *Jedynie Kościół stanął*

w kategorię sposób na drodze kampanii Hitlera prowadzącej do zdławienia prawdy. Przedtem nigdy nie miałem jakiegoś specjalnego zainteresowania Kościołem, ale teraz czuję wielką sympatię i podziw, ponieważ jedynie Kościół miał odwagę i wytrwałość stać po stronie intelektualnej prawdy i moralnej wolności. Z tego powodu zmuszony jestem wyznać, że to, czym kiedyś pogardzałem, teraz w pełni chwale. W 1943 r., Chaim Weizmann, który został później pierwszym prezydentem Izraela, napisał, że *Stolica Święta* używa swej potężnej pomocy gdzie tylko może, by złagodzić los moich prześladowanych współwyznawców. Moshe Sharett, drugi premier Izraela, spotkał się z Piusiem XII pod sam koniec wojny. Powiedziałem, że moim pierwszym obowiązkiem będzie podziękowanie mu, a przez niego Kościołowi katolickiemu, w imieniu społeczności żydowskiej, za wszystko, co uczynili w różnych krajach, by ratować Żydów. Isaak Herzog, główny rabin Izraela, wysłał w lutym 1944 r. wiadomość, stwierdzając: *Lud Izraela nigdy nie zapomni, co Jego Świątobliwość i jego znakomici przedstawiciele, pobudzeni wiecznymi zasadami religii, która kształtuje sam fundament prawdziwej cywilizacji, czynią dla naszych nieszczęśliwych braci i siostr w tej najtragiczniejszej godzinie naszej historii, co jest żywym dowodem Boskiej Opatrzności na tym świecie*. We wrześniu 1945 r. Leon Kubowitzky, sekretarz generalny Światowego Kongresu Żydów, osobiście dziękował papieżowi za jego interwencje, a Światowy Kongres Żydów ofiarował 20 tys. dolarów na prowadzone przez Watykan instytucje charytatywne w uznaniu tego, co *Stolica Święta* uczyniła dla ratowania Żydów przed faszystowskimi i nazistowskimi prześladowaniami.

W 1955 r., kiedy Włochy obchodziły dziesiątą rocznicę wyzwolenia, Unia Włoskich Wspólnot Żydowskich ogłosiła 17 maja „Dniem Wdzięczności” za wsparcie papieża podczas wojny. 26 maja 1955 r. Izraelska Orkiestra Filharmoniczna przyleciała do Rzymu, by dać w Watykanie specjalny koncert – zagrać VII Symfonię Beethovena – jako wyraz stałej wdzięczności Państwa Izrael wobec papieża, za pomoc udzieloną Żydom podczas Holocaustu.

Ten ostatni przykład jest szczególnie znaczący. Z polityki państwa wynikało, że izraelscy filharmonicy nigdy nie grali

muzyki Ryszarda Wagnera, ze względu na jego dobrze znaną reputację „kompozytora Hitlera”. Szczególnie w latach pięćdziesiątych społeczność Izraela, pośród której były setki tysięcy ludzi, którzy przeżyli Holocaust, ciągle postrzegała Wagnera jako symbol nazistowskiego reżimu. Jest niepojęte, żeby izraelski rząd płacił za podróż całej orkiestry do Rzymu, aby złożyć hołd „papieżowi Hitlera”. Wręcz przeciwnie, bezprecedensowy koncert izraelskich filharmoników w Watykanie był unikalnym wspólnotowym gestem zbiorowego uznania go za wielkiego przyjaciela narodu żydowskiego.

Można by przytoczyć setki innych wspomnień. W zakończeniu książki „Under His Very Windows” Susan Zuccotti odrzuca – jako mylne, niedoinformowane czy wręcz krętackie – pochwały, jakie Pius XII otrzymywał od żydowskich przywódców i uczonych, jak również wyrazy wdzięczności od żydowskich kapłanów i osób, które przeżyły Holocaust, a które niosły osobiste świadectwo wsparcia papieża.

Fakt, że to czyni, jest niepokojący. Zaprzeczanie słuszności ich wdzięczności wobec Piusa XII jest równoznaczne z zaprzeczaniem wiarygodności ich osobistego świadectwa i sądu o samym Holocauście. *Bardziej niż wszyscy inni*, wspomina Elio Toaff, włoski Żyd, który przeżył Holocaust, a później został głównym rabinem Rzymu, *mieliśmy sposobność doświadczyć wielkiej współczującej dobroci i wielkoduszności papieża podczas tych nieszczęśliwych lat prześladowania i terroru, kiedy wydawało się, że nie ma już dla nas ucieczki*.

Ale Zuccotti nie jest osamotniona. Jest pewien niepokojący element w prawie wszystkich obecnych pracach na temat Piusa XII. Z wyjątkiem książki Rychlaka „Hitler, the War and the Pope”, żadna z nich – od zjadliwego ataku Cornwella („Hitler’s Pope”), po bezkrytyczną obronę McInerny’ego („The Defamation of Pius XII”) – nie jest właściwie o Holocauście. Wszystkie są o wykorzystywaniu cierpień Żydów pięćdziesiąt lat temu do tego, aby wymusić zmiany w Kościele katolickim dzisiaj.

Temu właśnie nadużyciu wobec Holocaustu należy się sprzeciwić. Uważam, że prawdziwa relacja o Piusie XII doprowadziłaby do wniosku dokładnie odwrotnego niż ten, który wyciągnął

Cornwell: Pius XII nie był papieżem Hitlera, ale najbliższym sprzymierzeńcem, jakiego mieli Żydzi – i to w chwili, kiedy miało to największe znaczenie.

Pisząc w „Yad Vashem Studies” w 1983 r., John S. Conway – czołowy autorytet, jeśli chodzi o jedenastotomowe „Watykańskie Akta i Dokumenty Stolicy Świętej podczas Drugiej Wojny Światowej” – stwierdził: *Bliższe studium wielu tysięcy dokumentów opublikowanych w tych tomach użycza nieznacznego wsparcia tezie, że głównym motywem podejścia watykańskich dyplomatów był kościelny instynkt samozachowawczy. Wyłania się raczej obraz inteligentnych i sumiennych ludzi, którzy starają się podążać ścieżkami pokoju i sprawiedliwości w czasie, gdy te ideały były w bezwzględny sposób uznawane za niestosowne na świecie „wojny totalnej”.* Owe zapomniane tomy (których streszczenie znajduje się w książce Bleta „Pius XII i druga wojna światowa”) *ukazą coraz jaśniej i bardziej przekonująco – jak powiedział Jan Paweł II do grupy przywódców żydowskich w Miami w 1987 r. – jak głęboko Pius XII odczuwał tragedię narodu żydowskiego, i jak ciężko i efektywnie pracował, aby im pomóc.*

Talmud naucza, że *kto zachowuje jedno życie, jest mu to policzone przez Pismo, jak gdyby zachował cały świat.* Pius XII wypełnił to talmudyczne powiedzenie bardziej niż którykolwiek XX-wieczny przywódca, kiedy ważył się los europejskich Żydów. Żaden inny papież nie był tak powszechnie chwalony przez Żydów – a oni się nie mylili. Ich wdzięczność, jak również całego pokolenia tych, którzy przeżyli Holocaust, świadczy, że Pius XII był, prawdziwie i głęboko, sprawiedliwym nie-Żydem.

tłum. Mirosław Bożek SJ

DAVID G. DALIN, konserwatywny rabin, profesor nadzwyczajny historii amerykańskich Żydów na Uniwersytecie Hartford oraz profesor nadzwyczajny filozofii żydowskiej w Żydowskim Seminarium Teologicznym w Ameryce.

MIROSLAW R. KANIECKI

Nienamalowany portret

w żadnej galerii
nie znajdziesz mego obrazu
ani z synem na ręku
ani z mężem i z dziećmi
ani karmiącej
ani w drodze do Jerozolimy
ani wędrującej za Jezusem
ani przy drodze krzyżowej
ani pracującej
ani radosnej
ani bolesnej
ani modlącej się
żadną barwą
żadnym pędzlem
żadną linią
kawałkiem węgla
kredy ołówkiem
nawet szkicem
na żadnym płótnie
na żadnej desce
na żadnym kartonie
nawet nie na skrawku papieru

w żadnej pracowni
nie pozowała modelka
do mego portretu
JESTEM MATKĄ JUDASZA

Pod jej obronę

pod jej obronę
która wszystkich rozumie
która nas zna
która z dziećmi swymi jest
matka wszystkich ludzi
może moją prośbą nie wzgardzi
panna chwalebna
i błogosławiona
z synem swoim mnie pojedna
synowi swojemu mnie poleci
synowi swojemu mnie odda

i o moim synu nie zapomni
święta Boża Rodzicielka
JESTEM MATKĄ JUDASZA

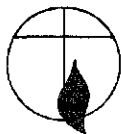
Litania rozpaczy

niech mnie nazwą gwiazdą ciemnej godziny
gwiazdą nocy
matką zdrajców
matką złodziei matką złej rady
matką kłamstwa
matką niegodziwych pieniędzy
matką niedobrych myśli
królową skąpców
królową ludzi przeklętych
królową ptaków niebieskich
złą przewodniczką
wieżą z kości ludzkich
domem zrujnowanym
bramą zamkniętą
łonem zła
grobem nadziei

drzewem spróchniałym
krzewem cierniowym
trawą uschniętą
zwiędłym kwiatem
trującą rośliną
wyschniętą rzeką
ziemią jałową
pustynią bez oazy
ale niech nie zapominają o mnie
w modlitwie
JESTEM MATKĄ JUDASZA

z cyklu: „Matka Judasza”

MIROSLAW R. KANIECKI, ur. 1957, felietonista w lokalnej „Ziemi Michałowskiej”, wyróżniony w dwóch ogólnopolskich konkursach poetyckich. Mieszka w Brodnicy.



Andrzej Dąbrowski SJ

O naturze miłości

Czy miłość może być przedmiotem badania naukowego? Słów kilka o fałszywym pojmowaniu miłości. Co jest przeciwieństwem miłości? Obojętność czy nienawiść? Miłość osobowa i jej wyznaczniki: afirmacja i szacunek, pragnienie i pomoc w rozwoju osoby kochanej.... Bóg jest miłością. *Pod wieczór naszego życia będziemy sądzeni z miłości.*

Dla wielu ludzi miłość jest wydarzeniem fundamentalnym, zajmuje w ich życiu centralne, najważniejsze miejsce. Jest ważniejsza nawet od myślenia jako takiego, od poszukiwania i definiowania prawd, jak ujął to Auden:

*Miłość jest poważniejsza niż mózgu problemy,
niż filozofia, która oschle nam przygania:
„prawdą jest w nas świadomość, że świadomie łżemy”¹.*

Pragnienie miłości jest w nas niezwykle intensywne. Pragniemy być kochani i chcemy kochać. Czujemy, że miłość wprowadza harmonię w nasze życie, nadaje mu sens, uspokaja i daje radość, przezwycięża nasze osamotnienie, zmienia bojaźń w ufność. Jest jednym, jeśli nie jedynym, poważnym i pewnym rozwiązaniem problemu ludzkiego istnienia. Jak to czasem mędrcy i święci powiadają: miłość jest jedyną szansą dla świata.

Hybrydy miłości

Współcześni profesorowie filozofii niechętnie mówią i piszą o miłości. Rzadko staje się ona przedmiotem wykładów i seminariów. Bierność swoją w tym względzie tłumaczą bardzo różnie. Niektórzy, ci bardziej wyrafinowani, mówią, że miłość jest szczególną rzeczywistością, doświadczeniem niewyraźnym. I zapewne podpisałiby się pod słowami Emily Dickinson:

¹ W.H. Auden, *Tym czasem. Oratorium na Boże Narodzenie*, „Dialog”, nr 12/1992.

*Miłość jest wszystkim, co istnieje –
To wszystko, co o niej wiemy;
Wystarczy – ciężar wozu musi
Stosowny być do kolein².*

O miłości nie należy mówić ani też o niej pisać, trzeba raczej miłość wcielać w życie, należy po prostu kochać. Temat miłości jest też lekceważony z innego powodu: miłość nadal zbyt mocno kojarzy się nam z piękną, choć szaloną, przygodą, z czymś irracjonalnym, z gorącym romantycznym uczuciem lub z namiętnością. Uważa się ją za czteroetapowy epizod w życiu: nieśmiałe spojrzenie, pocałunek, obojętność i zwada (która przemienia miłość w nienawiść). *Miłością nazywa się kilkudniowy kaprys i związek dwojga ludzi wzajem obojętnych, i uczucie, w którym nie ma nic z szacunką, i flirt towarzyski, i wystygłe przyzwyczajenie, i romantyczną fantazję, i nagłe pożądanie, po którym następuje niechęć; miłością nazywa się sto różnych złudzeń i chimery* – stwierdza Wolter³. Uczyń z niej przedmiot badań naukowych? To zbyt ryzykowne przedsięwzięcie. I natychmiast – z przyjemnością – odstępować się ten temat pisarzom, poetom, artystom. W przeszłości istniały jeszcze bardziej jednostronne, błędne i radykalne opinie. Mówiono, np., że miłość jest zwykłym złudzeniem, mirażem, że w ogóle nie istnieje lub że jest chorobą psychiczną, masochizmem lub sadyzmem (Sartre). Mało kto przejmując się dzisiaj tymi opiniami, choć nie należą one bez reszty do przeszłości. Czasami, tu i ówdzie, wygłasza się sądy zbliżone do nich. Jak choćby pogląd prezentowany przez środowiska feministyczne, który głosi, iż miłość jest czystym konstruktem intelektualnym mężczyzny, elementem męskiej ideologii, mającej na celu zniewolenie kobiet.

Najczęściej jednak utożsamiano miłość z uczuciem lub pasją. Tymczasem rozum podpowiada nam, że nie jest ona li tylko ulotnym uczuciem, uniesieniem, namiętnością. Owszem, miłości towarzyszy uczucie. Wedle niektórych psychologów miłość JEST uczuciem i to najbardziej pierwotnym, silnym i pozytywnym. Przy czym najintensywniejsze emocje towarzyszą zakochaniu, które jest pierwszą fazą miłości – nie samą miłością! – reakcją na olśniewające piękno. Jest ono jednak nietrwałe, stosunkowo szybko ustępuje. Jakże trafnie wyraził to Szekspir:

²E. Dickinson, *100 wierszy*, Kraków 1990, s. 129.

³Wolter, *O życiu, miłości i śmierci*, Warszawa 1961, s. 42.

*Skąd się bierze zakochanie?
Gdzie ma źródła, gdzie przystanie?
Jakie wchłoną je otchłanie?
Powiedz, powiedz śmiało.
Ono rodzi się w spojrzeniu,
Ono żyje w okamgnieniu,
Ono zgaśnie w żrenic cieniu,
Gdzie kolebkę miało⁴.*

Nie da się miłości zredukować do uczucia. Jest ona również, a może przede wszystkim, określoną postawą. Miłość wyraża się w czynach, przybiera konkretne formy, i jako taka jest jednym z najważniejszych wymiarów życia. *Miłość jest sztuką – powiada Fromm – tak samo jak sztuką jest życie; jeżeli chcemy nauczyć się kochać, musimy postępować w sposób identyczny jak wówczas, gdy chcemy nauczyć się jakiegokolwiek innej sztuki, powiedzmy muzyki, malarstwa, stolarstwa, sztuki medycznej czy inżynierskiej⁵*. Musimy opanować jej teorię i praktykę. Idąc tym tropem, niektórzy uznali, wbrew intencjom Fromma, że miłość jest wyłącznie sprawą techniki. Miłość próbowali sprowadzić do zwyczajnego aktywizmu i sztuki skutecznego działania, co jest oczywiście kolejnym nieporozumieniem. Można się zastanawiać, co jest przyczyną tych i innych błędnych poglądów i zabobonów dotyczących miłości. Źródeł ich należy szukać zapewne w skomplikowanych realiach życia (jakże pogmatwane bywają relacje międzyludzkie!) i w naszej tendencji do generalizowania. Nie będziemy jednak w to wnikać, nie jest to naszym celem. Sygnalizujemy jedynie wielość możliwych anomalii i wynaturzeń związanych z rozumieniem miłości. Będziemy się starali zebrać jakąś część rozproszonej wiedzy na temat miłości i odpowiedzieć na pytanie, co jest jej istotą. Co to znaczy, naprawdę kogoś kochać?

Zaczniemy jednak od tego, czym miłość nie jest.

Szafeństwo nienawiści

Wydaje się, że w opozycji do miłości stoją obojętność, apatia, całkowita stagnacja, głęboka niemoc. Dla osób w tym stanie nic nie

⁴W. Szekspir, *Kupiec wenecki*, w: S. Barańczak, *Miłość jest wszystkim co istnieje: 300 najświeższych angielskich i amerykańskich wierszy miłosnych*, Poznań 1992, s. 23.

⁵E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1973, s. 18.

ma sensu i celu. Nie znajdują one niczego w sobie ani poza sobą, co można i należałoby rozwijać, o co warto zabiegać. Na szczęście czas płynie, zmieniają się okoliczności i... jest szansa na zmianę. Gorzej, gdy jakaś osoba jest destruktywnie aktywna, wszystko neguje, zaangażowana jest w niszczenie, a przy tym charakteryzuje ją upór. Być może więc prawdziwym przeciwieństwem miłości jest nienawiść, negatywny stosunek do kogoś lub czegoś, postawa nacechowana wrogością, silna antypatia. Chciałoby się powiedzieć: jakieś szaleństwo.

Nastroje typu wstręt, pogarda, nienawiść, gniew stoją blisko siebie, niemal w jednym szeregu. Uczucia te, jak wszystkie, można racjonalizować i opanować. Są one, niestety, silne i – przy braku dobrej woli i odrobiny mądrości – zwykle wyrażają się na zewnątrz, stają się działaniem, a nawet sposobem życia. Choć pozostają w nieprzyjaźni z rozumem, występują tylko u istot rozumnych. Ospały rozum często pozwala się im wykorzystywać, obmyśla dla nich różne strategie walki i niszczenia. Przeważnie jednak nienawiść uderza na ślepo, działa bezrozumnie, bez opamiętania. Dla Seneki gniew jest namietnością najbardziej gwałtowną i wstrętną, *w całości jest jednym wzburzeniem i znajduje swój wyraz w gwałtownym porywie szatu (...), nie panuje nad sobą, zapomina o przyzwoitości, nie pamięta o związkach przyjaźni i pokrewieństwa, z uporem i nateżeniem dąży do wykonania tego, co raz rozpoczął, jest niedostępny dla rozsądku i wszelkiej perswazji*⁶. Istnieją różne odmiany gniewu, *jedne poprzestają na krzyku, drugie są nie mniej uporczywe niż częstotliwe, inne są okrutne w działaniu, lecz mniej przejawiające się w słowach, inne znajdują ujście w wylewie gorzkich słów i złorzeczeń, inne nie wychodzą poza skargi i wzgardę, inne są głębokie, brzemienne w następstwa...*⁷ Nienawiść ma różne przyczyny, może zrodzić się z byle powodu:

*Spójrzcie, jaka wciąż sprawna,
Jak dobrze się trzyma
W naszym stuleciu nienawiść.
Jak lekko bierze wysokie przeszkody.
Jakie to łatwe dla niej – skoczyć, dopaść (...)
Sama rodzi przyczyny,
Które ją budzą do życia (...)*

⁶ L.A. Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 229.

⁷ Tamże, s. 236-237.

*Religia nie religia –
Byle przykleknąć na starcie.
Ojczyzna nie ojczyzna –
Byle się zerwać do biegu.
Niezła i sprawiedliwość na początek.
Potem już pędzi sama.
Nienawiść. Nienawiść (...)⁸.*

Źródła nienawiści i gniewu są różne: wrodzony egoizm i agresja, uprzedzenie, zazdrość, głupota, ale przede wszystkim chyba pycha, źródło wszelkiego zła. Jednym słowem: jakieś zranienie, jakaś głęboka ludzka niedojrzałość (zapewne konsekwencja grzechu pierworodnego). A skutki ich są tragiczne: uśmiercanie pojedynczych osób, zagłada osad, miast i całych narodów, śmierć milionów istnień ludzkich. Żadna inna namiętność w przeszłości nie wyrządziła rodzajowi ludzkiemu tyle szkód, ile gniew i nienawiść. Dążą one do podziału i rozbicia. W naturze ich leży burzenie i unicestwianie. Nie dziwi więc nieustanne nawoływanie, aby wystrzegać się ich jak ognia. Nigdy nie pozwalać sobie na gniew, na odwet, na zemstę – oto zadanie na całe życie. Pielęgnować życzliwość i rozumne poczucie odpowiedzialności. Może powie ktoś, że łatwo jest teoretyzować i nakazywać temu, komu nie dzieje się krzywda. Istnieje wiele przykładów, kiedy osoby prześladowane nie odpowiadały na gwałt przemocą, ale miłością. Istnieli ludzie, dla których zemsta była zawsze czymś obcym. I nie odnosi się to tylko do bohaterów, świętych czy męczenników, ale dotyczy zwyczajnych ludzi, uwikłanych w różne namiętności i problemy. Dobrym przykładem jest tutaj postawa Etty Hillesum, Żydówki z Amsterdamu, która w 1943 r. zginęła wraz z całą rodziną w obozie koncentracyjnym. Całe jej życie jest zaprzeczeniem wszelkiego odwetu i nienawiści. W swoim „Pamiętniku” pod datą 15 marca 1941 r. Etty zapisała: *Narasta ogromna nienawiść do Niemców, która zatrzuwa duszę. (...) ślepa nienawiść jest czymś najgorszym z możliwych uczuć. To choroba własnej duszy....* I notatka z 3 lipca 1942 r.: *...przeświadczenie, że ktoś pragnie naszej totalnej zagłady. Ten fakt również akceptuję. (...) Nie będę zionąc złością, że inni nie pojmują, o co chodzi nam, Żydom⁹.* Nie można bagatelizować zła, przechodzić obok niego obojętnie. Często oburzenie jest słuszne. Nie można jed-

⁸ W. Szymborska, *Nienawiść*, w: *Koniec i początek*, Poznań 1993, s. 12.

⁹ E. Hillesum, *Przerwane życie*, Kraków 2000.

nak gniewu i nienawiści zbyt szybko i łatwo usprawiedliwiać. Choć człowiek ma niskie i negatywne uczucia, a skłonność do nietolerancji i agresji jest w nas silna, to jednak trudno jest poważnie bronić tezy o człowieku – istocie awanturniczej i morderczej.

Rzecz miała być o miłości, tymczasem mowa zgoła o czym innym. Najpierw o anomaliiach związanych z miłością, teraz o tym, co jest przeciwieństwem miłości, o nienawiści. Ta krótka refleksja nie pojawiła się jednak bez racji. Tego rodzaju tło, mam nadzieję, pomoże nam wyraźniej zobaczyć, co leży w naturze miłości.

Miłość – pre-rozumienie

Miłość występuje w różnych religiach i systemach etycznych. Była ona również przedmiotem zainteresowania filozofii, zwłaszcza greckiej, której poglądy na nią wyrastają ze relacji panujących w starożytnych szkołach filozoficznych. Miłość jest naturalnym sposobem greckiego wychowania. Najbardziej reprezentatywne są, oczywiście, przemyślenia Platona. W dyskusjach o miłości jest on chyba najczęściej cytowanym myślicielem. W „Uczcie” na wychowawczą rolę związków miłosnych zwracał uwagę Fajdros: eros przemienia tego, kto go doświadcza, kto doświadcza spojrzenia ukochanego. To spojrzenie rodzi w nim pragnienie pięknych i szlachetnych uczynków, a każe unikać *postępków podłych*, uczy męstwa, przekraczania samego siebie. W dialogu tym istnieje wiele innych poglądów na miłość: Pauzaniaśza, Eryksymacha, Arystofanesa, Agatona, Sokratesa. Ten ostatni nie sytuuje siebie w opozycji do kogokolwiek, ale zbiera rozproszone intuicje swoich poprzedników i podnosi je na wyższy stopień rozumienia. Miłość, osiągając coraz wyższe poziomy, pozwala duszy dostąpić czystej kontemplacji piękna samego w sobie: *...ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie*¹⁰. Współczesny filozof francuski, mocno zainspirowany filozofią Platona, stwierdza: *Miłość jest wolą doskonałości. „Ja”, które kocha, przede wszystkim pragnie istnienia „ty”, poza tym pragnie autonomicznego rozwoju tego „ty”; chce jednak, by ów auto-*

¹⁰Platon, *Uczta*, Warszawa 1984, s. 115.

*nomiczny rozwój – o ile to możliwe – harmonizował z wartością, jaką „ja” przeczuwa dla „ty”*¹¹.

W platońskiej koncepcji miłości wybijają się trzy ważne rysy: niesymetryczność, swoista użyteczność, wzrastanie (względnie dążenie). Wyjdźmy jednak od konstatacji najważniejszego. Choć przedmiot miłości może być różny (drugi człowiek, sztuka, jakaś idea, prawda), miłość dotyczy tylko ludzi. Zwierzęta mają tylko instynkt samozachowawczy, zaś byty najdoskonalsze – jako najdoskonalsze – nie potrzebują jej. *Nie kochalibyśmy, będąc bogami* – powiada Platon. U Platona miłość nic ma źródła nadprzyrodzonego, nie ma charakteru siły duchowej spływającej od Boga (chyba, że natchnienie potraktujemy jako taką siłę), ale zwykle jest rozumiana jako potrzeba uwielbienia i pożądanie¹². Miłość jest czymś specyficznie ludzkim. Tylko człowieka charakteryzuje życzliwa otwartość, wychodzenie poza siebie, bezinteresowne działanie dla dobra i szczęścia innych. Tylko człowiek potrafi oddać swoje życie za życie innej osoby. Choć miłość osobowa u Greków nie jest symetryczna, potrzebuje jednak dwóch bohaterów: tego, kto kocha, i tego, kto jest kochany. Ten drugi, ponieważ jest kochany, pod jakimś względem musi być doskonalszy. Jest to jednak tylko aspekt fizyczny. Kochany jest piękniejszy, za to szlachetniejszy i mądrzejszy jest kochający – on jest bliższy bóstwu. Miłość pociąga więc kochanego ku górze. Jest dążeniem ku wyższemu poziomowi, ku byciu bardziej doskonałym. Celem jest tu osiągnięcie najwyższego stopnia doskonałości, gdzie miłość już się nie pojawia. Tak rozumiana miłość jest tylko środkiem i drogą. A więc zupełnie inaczej niż w chrześcijaństwie, w którym Bóg-Miłość jest przeznaczeniem człowieka. Jesteśmy tutaj zgodni z Maxem Schele-rem, który pisze: *Aksjomat grecki, iż miłość jest dążeniem niższego ku wyższemu, odrzuca się tutaj zuchwale z gromkim trzaskiem. Na odwrót, miłość ma się przejawiać w tym właśnie, że to, co szlachetne, skłania się i zniża ku temu, co nieszlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty ku złemu i wulgarnemu*¹³, na wzór Mesjasza Jezusa. W miłości greckiej dominuje pierwiastek estetyczny (piękno), niewymuszone przyciąganie i urok, w chrześcijańskiej – etyczny (dobre czyny) i akt woli.

¹¹ M. Nedoncelle, *Istota miłości*, „Znak”, nr 360-361 (11-12) 1984, s. 1601.

¹² Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1997, s. 88.

¹³ Tamże, s. 90.

Wielość form miłości

Niektórzy teoretycy¹⁴ odkrywają w naszej kulturze cztery miłości. Odpowiadają im cztery pojęcia greckie. STORGE – wzajemne głębokie przywiązanie, zwłaszcza rodziców do potomstwa i potomstwa do rodziców albo rodzeństwa. Dobrym przykładem takiej miłości jest również więź między Don Kichotem a Sanczo Pansą. Przywiązanie nie zna przeszkody wieku, płci, sfery, wykształcenia. Jest naturalną więzią zrodzoną w czasie. To miłość spokojna, dyskretna, pokorna. Nie ma w niej nic z pożądania, uwielbienia, egzaltacji. Inaczej EROS, miłość namiętna, pełna zmysłowości. Dotyczy małżonków lub kochanków; może być bardziej subtelna, duchowa, albo bardziej wyrafinowana, skłonna do flirtów i zdrady, nieraz wulgarna i lubieżna. To gra z mnóstwem reguł dla wybranych. Mówiąc „miłość erotyczna”, zaraz też mamy na myśli zbliżenie ciał i nagość. Innym rodzajem miłości jest FILIA, przyjaźń. *Gdyby nie eros, nikt z nas nie zostałby poczęty, gdyby nie przywiązanie, nikt z nas nie zostałby odchowany, ale możemy żyć i wychowywać się bez przyjaźni*¹⁵. Wedle autora przyjaźń jest więzią najmniej naturalną i niekonieczną. Kochankowie siedzą naprzeciw zapatrzeni w siebie, zaś przyjaciele obok siebie zaabsorbowani wspólnym obiektem zainteresowań, wspólnym celem. Przyjaciele mają wspólną wrażliwość, wspólne zainteresowania, przekonania, cele. Chcą czegoś wspólnie dokonać, czegoś duchowego, co dla osób postronnych będzie nieoczywiste, a może nawet niezrozumiałe. Jak wiadomo, Arystoteles wyróżnił trzy rodzaje przyjaźni: wyznacznikiem pierwszej jest wzajemna korzyść, druga jest oparta na tym, co przyjemne, a trzecia – to doskonała forma przyjaźni, wypróbowana i trwała – ze względu na osobę przyjaciela. Tu przyjaciel pragnie z przyjacielem wszystko współodczuwać, współradować się i współcierpieć. AGAPE (u Lewisa: CARITAS), to kolejny typ miłości. Jest to miłość nadprzyrodzona, siła duchowa. *Boska energia*: miłość od Boga i do Boga. Nie pomija jednak człowieka, zgodnie z tym, co powiedział apostoł Jan: *Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga”, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20). Bóg w miłości tej udziela sobie człowiekowi, udziela mu częśćkę swej własnej miłości-daru, by ten z kolei mógł nią obdarowywać

¹⁴C.S. Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa 1974.

¹⁵Tamże, s. 70.

innych. Jest absolutnie bezinteresowna, jak Bóg, który jest samym Dobrem, Miłością i Doskonałością, który niczego nie potrzebuje, nieustannie obdarowuje i jest w tym obdarowywaniu całkowicie bezinteresowny. Jest darem, a więc niczym niezасłużoną łaską. Kolejność różnych typów miłości nie jest tutaj całkiem dowolna i przypadkowa. Ostatni typ miłości uzupełnia poprzednie, wzmacnia i zabezpiecza przed wypaczeniami. Układ ten jest zresztą zgodny z wizją chrześcijańską (sąd ten ma charakter opisowy, nie wartościujący!). Najwyżej, jako najdoskonalsza, stoi agape. Poniżej eros. Biblia mówi, iż człowiek powinien opuścić ojca i matkę, by złączyć się z drugą osobą (w interpretacji Kościoła: w związek święty i nierozzerwalny) dla miłości płodnej. Wiąż małżeńska jest silniejsza od miłości-przywiązania. Filia stoi między crossem i storge.

W praktyce typy te oczywiście mogą się mieszać. Na przykład agape i eros łączą się w innym typie miłości, ze starogermańskiego zwanej minne. To typ miłości średniowiecznej, rycerskiej. W dużej mierze to miłość duchowa, „korespondencyjna”. Miłość na odległość. Oddana i obustronnie wierna. Spojrzenie to jej pierwsze i zasadnicze doświadczenie. Spojrzeniem rycerz rozpalał serce damy. Tutaj serce jest miejscem cielesnej realizacji miłości. Ale serce to również tradycyjna siedziba śmiałości i ufności. Minne potęgowała odwagę, siłę, panowanie nad sobą, zdecydowanie, wielkoduszość. Hasłem rycerza było bić i kochać. Przy czym należy zwrócić uwagę na spójnik „i”, który nie dopuszcza radykalnego rozdzielenia „bić” i „kochać”, i wskazuje na ich współzależność. „Bić” znaczyło więc walczyć sprawiedliwie, w słusznej sprawie, bronić ojczyzny i Kościoła przed wrogiem, chronić bliskich, opiekować się wdowami i sierotami. Ale wszystko, co rycerz czyni, czyni ze względu na swą damę. Miłość była tu źródłem siły w walce i walkę tę uszlachetniała. Walka urabiała w rycerzu charakter, silną wolę, bez której niemożliwa byłaby wierność wobec wybranki i lojalność wobec księcia. Bowiem tylko człowiek wierny i lojalny nadaje się na opiekuna, życiowego partnera i obrońcę. Jak ważne było spojrzenie, by zrodziła się ta miłość, tak dla jej rozwoju i utrwalenia niezbędne jest poznanie, a ściślej rzecz biorąc, samowiedza. *Znamienne i interesujące jest tu wszakże to, że w minne poznaje się nie inną osobę, nie ukochaną, lecz siebie samego. Poznaje się siebie samego w zwierciadle oczu innej osoby*¹⁶.

¹⁶ G. Böhm, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, Warszawa 1998, s. 93.

Warto pamiętać o tym typie miłości, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, kiedy miłość heroiczna (bo wierna) i poświęcenie nie wydają się ani atrakcyjne, ani konieczne.

Jedno źródło, wspólna natura

Co leży u podstaw tych i innych typów miłości? Co stanowi istotę miłości? Od apostoła Jana wiemy, że Bóg jest Miłością. Sam Bóg przedstawił się jako ten, który istnieje: *JESTEM, KTÓRY JESTEM*. Istnienie jest więc doskonałością. Czyste Istnienie w Bogu jest miłością, która rozciąga się na wszelkie istnienie. Ponownie nasuwają się słowa E. Dickinson: *Miłość jest wszystkim, co istnieje*. Przede wszystkim i nade wszystko miłość jest afirmacją istnienia. Jest tym, co pozwala być. Kochający powiada do kochanego: Jak dobrze, że jesteś. Osoba kochająca chce przede wszystkim, by osoba kochana istniała i żyła. Prawdę tę dobrze wyrażają znane słowa Marcela: *Kochać człowieka, znaczy mówić: Ty nie umrzesz*. Afirmacja osoby kochanej w dojrzałej miłości rozciąga się na akceptację istnienia innych ludzi, zwierząt, przyrody, całego świata. Ale kochający do kochanego nie tylko mówi: Dobrze że jesteś, on mówi również: Pragnę, byś był pełniej, lepiej, byś był szczęśliwy, byś istniał wciąż, poza śmiercią. Zresztą samo istnienie nigdy nie oznacza czysto statycznej obecności, ale jest czymś, co jest w ruchu, co posuwa się naprzód, co się udziela. Wyższym stopniem afirmacji jest więc transformacja, nieustanna przemiana, wzrost, rozwój, TWORZENIE. Najwyższym stopniem Boskiego „Tak” jest stwarzanie. *Miłość ludzka ze swej natury i nieuchronnie jest zawsze naśladowaniem i niejako powtarzaniem owej doskonałej i prawdziwie stwórczej miłości Boga*¹⁷. Prawdziwa miłość domaga się również afirmacji Boga i przyzwolenia na Jego działanie-udzielanie.

* * *

Dojrzała miłość jest rzeczywistością bogatą, „szeroką”, harmonijną i dynamiczną. Poszczególne jej komponenty (a któż potrafi je zliczyć?!) na różnych etapach odgrywają różną rolę. Zbytne lekceważenie ciała i miłości zmysłowej sprawia, że miłość staje się nieludzka. Nadmierne akcentowanie seksualności prowadzi do perwersji, a zbyt-

¹⁷ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 43.

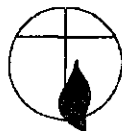
nia egzaltacja i namiętność mogą ściągnąć nawet nieszczęście i śmierć¹⁸. Nie da się zredukować miłości tylko do przeżycia lub działania, do miłości cielesnej lub duchowej, do miłości własnej, drugiej osoby lub do miłości Boga (choć niektóre podziały dla celów praktycznych i dydaktycznych mogą okazać się przydatne). Absolutyzowanie któregoś z elementów zawsze prowadzi do wypaczenia. Kochać, to stać po stronie istnienia, to być przeciw nicości. Miłość – o ile jest miłością – jest twórcza (przeciwnie nienawiść – jest destruktywna). Miłość zawsze jest kreatywna, afirmuje istnienie, pobudza świadomość, pomnaża dobro, ożywia, buduje... Prawdziwa miłość poważnie angażuje całego człowieka, jego sferę emocjonalną, wolitywną, intelektualną, pamięć i wyobraźnię. Jest otwarta nie tylko na jedną osobę, ale na cały wszechświat, czuje się odpowiedzialna za świat i jest wrażliwa na to, co pozaświatowe.

Jest tym, a może zgoła czymś innym. Ma rację Lévinas mówiąc, że miłość nie daje się prawdziwie wypowiedzieć ani w języku erotycznym, czyniącym z niej zmysłowe doznanie, ani w języku duchowym, przekształcającym ją w pragnienie transcendencji¹⁹. W końcu chce się powiedzieć: miłość – coś za tajemnica!

ANDRZEJ DĄBROWSKI SJ, ur. 1972, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Studiuje teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Publikuje w: „Nowych Książkach”, „Principia”, „Nowa Res Publica”. Mieszka w Warszawie.

¹⁸ O miłości jako namiętności, pasji i jej związkach ze śmiercią w sposób nader wnikliwy i przekonujący pisał D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, Warszawa 1968.

¹⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998, s. 307.



Mądry Polak po szkodzie?

Z autorami Deklaracji Obywatelskiej
„Edukacja dla Rozwoju” rozmawia Krzysztof Mańdel SJ*

KRZYSZTOF MAÑDEL SJ: Komunistyczna propaganda podtrzymywała w nas przekonanie, że edukacja w Polsce stoi na wysokim poziomie. Dzisiaj wiemy, że to nieprawda. Mimo iż w III RP liczba studentów potroiła się, nadal daleko nam od standardów europejskich. W krajach UE wykształcenie najniższego stopnia należy do rzadkości: w Irlandii legitymuje się nim, co prawda, jeszcze 24% ogółu obywateli, a w Szwecji – już tylko 7%. Tymczasem w Polsce prawie połowa społeczeństwa zatrzymała się na poziomie szkoły zawodowej lub podstawowej. Uczymy się za mało, a nadto nie tak, jak trzeba. Nasi magistrowie przegrywają z innymi, bo nie potrafią posłużyć się zdobytą wiedzą – brak im umiejętności praktycznych. Nie umieją pisać esejów, rozwiązywać problemów, słabo posługują się językami obcymi. Nasz system kształcenia nie wykracza poza szkołę czy uniwersytet, sprawia wrażenie, jakby był stworzony jedynie dla wąskiej grupy najbardziej ambitnych „konsumentów wiedzy”, natomiast wszystkich innych uczestników procesu kształcenia traktował jak „artefakty”. Największą przegraną w tym systemie jest innowacja, samodzielność, zdolność kreatywnego myślenia oraz umiejętność współpracy z innymi – tych ważnych liberalnych cnót nie tylko nie potrafimy kształcić, ale wręcz je zwalczamy u naszych studentów. Jak to zmienić?

ALEKSANDER SURDEJ, Akademia Ekonomiczna w Krakowie: Uważam, że zmiany następują – i to na lepsze. Na naszych oczach trwa

* Jesienią 2000 r. Prezes Rady Ministrów prof. Jerzy Buzek poprosił grono ekspertów o przygotowanie dokumentu określającego główne zadania państwa w dziedzinie edukacji. W wyniku tych prac 18 III 2001 r. grupa złożona z kilkudziesięciu przedstawicieli środowiska akademickiego, gospodarczego, samorządowego oraz stowarzyszeń, wśród których znaleźli się także laureaci konkursu na „Pro Publico Bono”, ogłosiła dokument zatytułowany „Edukacja dla Rozwoju” (<http://edr.tpg.pl>). 10 VI 2001 r. w Krakowie sygnatariusze tej deklaracji powołali do życia Obywatelski Komitet Edukacji Narodowej, który pragnie być rzecznikiem interesów obywateli na polu oświaty, a także promować pozaszkolne formy kształcenia.

demokratyzacja szkolnictwa wyższego. Racjonowane poprzednio studia wyższe stały się dostępne dla szerokich rzesz młodzieży. Uniwersytety, politechniki, akademie pączkują w mniejszych lub całkiem małych miastach. Jeśli owe oddziały, filie i szkoły wyższe przetrwają, to wraz z nadejściem niżu demograficznego zapewnią miejsce studiowania dla 40–60% każdego rocznika młodych Polaków. W ciągu dziesięciu lat po odzyskaniu niepodległości dyplomy ukończenia studiów wyższych uzyskało więcej młodzieży niż w ciągu ćwierć wieku w PRL-u. Moglibyśmy zatem mieć pewne powody do zadowolenia, gdyby nie... No właśnie, wydaje się, że „umasowienie” kształcenia na poziomie wyższym nie idzie w parze ze wzrostem jego jakości. Punktem odniesienia dla szkół wyższych i ośrodkiem promującym jakość oddziaływania mogłyby się stać elitarne szkoły lub programy tworzone w ramach już istniejących szkół wyższych. Nie możemy pocieszać się świadomością, że wiele polskich uczelni przygotowuje studentów lepiej niż większość uczelni w Europie Zachodniej. Gorzej jest z przybliżaniem się do poziomu oferowanego przez najlepsze amerykańskie uniwersytety. Wymagania rynku pracy rosną. Wydaje się, że polskie uczelnie wyższe zostały uspięte łatwym sukcesem mierzonym wzrostem liczby studiujących. Pora na działania poprawiające jakość oferowanego kształcenia. Nie możemy jednak liczyć na to, że rynek edukacyjny samoczynnie oczyści się z ofert kiepskiej jakości. Trwałoby to zbyt długo i byłoby nazbyt szkodliwe dla Polski. Potrzebne są działania certyfikujące szkoły według jakości oferowanych programów. Potrzebna jest także kampania uwrażliwiająca rodziców i młodzież na pułapki, jakie niesie w sobie decyzja o tym, co i gdzie studiować.

KRZYSZTOF SZCZERSKI: W moim przekonaniu pytania o poziom edukacji nie należy sprowadzać do zagadnienia ilości informacji przekazywanych przez nauczyciela uczniowi. W dzisiejszym świecie wielość informacji i mnogość kanałów, które umożliwiają do niej dostęp, jest tak wielka, że problemem staje się raczej ich selekcja i umiejętność wyboru, dostosowania zakresu wiedzy do potrzeb odbiorcy. Nauczyciel musi przede wszystkim nauczyć dokonywania wyboru, który nie byłby przypadkowy, lecz konsekwencją pewnej drogi logicznej, opowiedzeniem się za pewną teorią. Drugim ważnym elementem jest zdolność do kojarzenia, tworzenia logicznych ciągów myślowych z danych zebranych z wielu źródeł – jednym słowem umiejętność syntezy, powiedziałbym, syntezy funkcjonalnej tzn. takiej, której efektem byłaby wiedza potrzebna w codziennym życiu.

Wiedza jest dostępna, ale coraz bardziej uznawana jest za coś odrębnego od rzemiosła. W przekonaniu studentów, a zapewne i dużej części społeczeństwa, nauka nie jest podstawą do działań publicznych w Polsce. Z jednej strony, można to uznać za słabość samej teorii, która nie potrafi dobrze opisać zjawisk zachodzących w dzisiejszej polityce, społeczeństwie. Po drugie, ważnym elementem zniekształcającym rzeczywistość publiczną w Polsce jest nieprzejrzystość mechanizmów w niej działających, ról i powodów zachowań poszczególnych aktorów, po trzecie wreszcie, nauka o polityce nie cieszy się wśród samych polityków wielkim szacunkiem i preferowani są raczej ludzie „skuteczni”, a nie – „roztropni”.

KRZYSZTOF PAWŁOWSKI: Na problemy szkolnictwa wyższego patrzę z dwóch stron – oczywiście z perspektywy prowadzonych przeze mnie dwóch szkół wyższych WSB-NLU w Nowym Sączu oraz WSB w Tarnowie, ale także jako obywatel i polityk edukacyjny. Jedyną zmianą na lepsze jest wzrost liczby studentów – teraz wszyscy narzekają na obniżenie poziomu, ale przecież absolwenci szkół wyższych w większym stopniu stają się świadomymi obywatelami i rzadziej niż inni czekać będą beczynnie na pomoc państwa.

W szkolnictwie państwowym poza wzrostem liczby studentów i fragmentarycznymi działaniami efektywnościowymi nadal panuje luksus wydawania państwowych pieniędzy i narzekania na to, że budżet (politycy) nie chce dać więcej. Do absurdu doprowadzono autonomię uczelni wyższych – państwo daje pieniądze, ale nie ma prawa (albo nie potrafi) regulować liczby miejsc na wybranych (np. ważnych dla gospodarki) kierunkach studiów.

Wciąż istnieje monopol na środki publiczne zastrzeżony dla uczelni państwowych. Ciekawy jestem, czy ktoś w MEN, MF czy NIK zrobił badania efektywności inwestycji (z budżetu na to idzie ponad 400 mln zł) w uczelniach państwowych, porównując np. średni koszt budowy 1m² nowych obiektów w szkołach państwowych i niepaństwowych.

W czasie najbliższych 5–8 lat widzę takie oto najważniejsze zadania dla całego szkolnictwa wyższego:

Od wprowadzenia skutecznego systemu przemian jakości przez wprowadzenie obowiązującego systemu akredytacji (licencjonowania) dla wszystkich bez wyjątków uczelni i odbieranie uprawnień do nadawania tytułów i dyplomów państwowym uczelniom (wydziałom), kierunkom, które nie spełniają wyznaczonych standardów.

Wprowadzenie konkurencyjności przez zasadę bonu edukacyjnego – pieniędzy idących za studentem. Bez wprowadzenia konkurencji

w ubieganiu się o środki publiczne nie uzyskamy w Polsce wyraźnego wzrostu poziomu kształcenia i uzyskania większej efektywności w wykorzystywaniu środków budżetowych.

KRZYSZTOF MADEL SJ: Chcę wrzucić jeszcze jeden kamyczek do ogródka zarządzania oświatą, zwłaszcza tą publiczną. Zupełnie niedawno nasze izby ustawodawcze przyjęły niemal jednogłośnie ustawę o długoterminowym finansowaniu rozbudowy Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ta decyzja zagwarantowała krakowskiej uczelni napływ środków budżetowych w wysokości do 600 mln zł w ciągu najbliższych 10 lat. Istnieje jednak pewne nieszczęście w tym szczęściu, a polega ono na tym, że po otrzymaniu takiej hojnej publicznej obietnicy publiczna uczelnia niechybnie spocznie na laurach... Tymczasem każda niepubliczna instytucja, otrzymawszy choćby niewielką część takich publicznych środków, natychmiast rozpoczęłaby dalsze poszukiwania i z powodzeniem zgromadziłaby dwa, trzy razy więcej pieniędzy własnym staraniem. Tymczasem dzisiaj każdy rektor uczelni publicznej w Polsce marzy jedynie o tym, aby stać się faworytem rządu i potem... już o nic więcej się nie martwić. Nawet w scentralizowanej Francji jest to nie do pomyślenia. Niepubliczne nakłady na naukę są tam proporcjonalnie dwa razy wyższe niż w Polsce. Uczelnie i instytucje naukowe same szukają środków i robią to w sposób bardzo profesjonalny.

ALINA KOZIŃSKA-BALDYGA: Zanim powiem o tym, co obecnie, moim zdaniem, jest najbardziej potrzebne polskiej oświacie, chcę odnieść się do przeszłości. Nie będę wspominała przeszłości odległej, ale zwrócę uwagę na ostatnie 10 lat. To nie państwo utworzyło i podarowało nam szkoły społeczne – wywalczył je oddolny ruch rodziców i nauczycieli. Społeczeństwo przerwało monopol państwa na prowadzenie szkół. Także powstanie szkół integracyjnych i nowe prądy w edukacji dzieci niepełnosprawnych zawdzięczamy oddolnym działaniom rodziców. Różnie w różnych okresach były one przyjmowane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej. Raz łatwiej, raz trudniej było uzyskać na nie akceptację. Najważniejszym pytaniem jest to, jak te zmiany upowszechnić. Jak spowodować, by podnosiła się jakość pracy każdej szkoły, by każdy nauczyciel udoskonalał swoją pracę. Doświadczenia innych krajów są jednoznaczne. Zmiany muszą być przygotowane przez fachowców, często niezależnych, muszą być akceptowane przez władzę, ale ich upowszechnienie jest możliwe jedynie wtedy, gdy wymuszają je sami odbiorcy usług edukacyjnych.

Dlatego tak bardzo cieszy coraz silniejszy ruch rodziców. Na Śląsku, na Wybrzeżu czy w Warszawie powstają stowarzyszenia rodziców działających na rzecz lepszej pracy szkoły ich dziecka. Ale za najważniejsze i najciekawsze zjawisko uważam program „Mała Szkoła”, który wyrósł z protestów rodziców i nauczycieli ze szkół wiejskich. W miejsce szkoły zlikwidowanej przez władze samorządowe, zazwyczaj w oparciu o specjalnie tworzone stowarzyszenie wiejskie, lokalne społeczności zaczęły zakładać własne szkoły. Jeśli stowarzyszenie skupia rodziców i ma do prowadzenia jedną szkołę, to robi to na pewno lepiej niż samorząd, który oprócz tego, że ma tych szkół więcej, to jeszcze musi się zajmować drogami, wodociągami i wieloma innymi sprawami. Wtedy program „Mała Szkoła” (<http://free.ngo.pl/-cio>) okaże się nie tylko sposobem na ratowanie małych wiejskich szkół, ale drogą rozwoju całej wsi, a więc i Polski.

MIROSŁAW KRUSZYŃSKI: Po 1989 r. polski Parlament umożliwił tworzenie i funkcjonowanie samorządu terytorialnego w oparciu o zasadę pomocniczości. Reforma samorządowa upodmiotowiła społeczności lokalne, tzw. Małe Ojczyzny, które w przeszłości nie mogły same rozwiązywać swoich problemów. Samorząd Ostrowa Wielkopolskiego wychodzi więc naprzeciw potrzebom i inicjatywom zgłaszanym przez obywateli wspólnoty, pamiętając o swojej roli: organizatora rynku usług, a nie wykonawcy. Dlatego też Rada Miejska Ostrowa podjęła uchwałę zezwalającą na założenie od 1 września 2001 r. dwu publicznych gimnazjów spółdzielczych. Z wnioskiem wystąpiły dwie spółdzielnie oświatowe, których założycielami byli nauczyciele oraz rodzice uczęszczających i edukujących się w szkołach ostrowskich dzieci. Organem prowadzącym dla publicznych gimnazjów będą Rady Nadzorcze spółdzielni oświatowych. Spółdzielnie spełniły wszystkie wymogi stawiane przez prawo oświatowe.

Także od 1 września br. Osiedłowe Stowarzyszenie Krępanie będzie organem prowadzącym przedszkole publiczne w Ostrowie. Organem prowadzącym dla tego przedszkola był do tej pory samorząd miejski. Stowarzyszenie wystąpiło z wnioskiem o przejęcie placówki oświatowej. Po zakończeniu czynności formalnoprawnych, Rada Miejska podjęła decyzję o likwidacji publicznej samorządowej placówki przedszkolnej i przekazaniu jej stowarzyszeniu.

Prywatyzacji usług oświatowych powinno towarzyszyć uświadamianie społeczeństwa, że zmiana formy organizacyjno-prawnej nie musi wiązać się z utraceniem przez jednostkę oświatową statusu publicznego.

KRZYSZTOF MADEL SJ: Ruch stowarzyszeniowy jest jednak w Polsce bardzo słaby. Uczestniczy w nim znikomy procent obywateli, niewielki jest też zakres świadczeń oraz środków, jakimi dysponują stowarzyszenia. Czy to znaczy, że nadal żyjemy w „państwie urzędników”? I czy nasi samorządowcy nie są nazbyt samowystarczalni?

JERZY STĘPIEŃ: Może i tak, ale przecież obowiązkiem samorządu nie jest utrzymywanie stowarzyszeń. Istotą organizacji pozarządowej jest to, że funkcjonuje ona poza strukturami publicznymi i potrafi szukać pieniędzy nie w kasie rządowej czy samorządowej, ale poza budżetem. Dlatego samorząd powinien wspierać, tworzyć warunki do rozwoju stowarzyszeń, ale nigdy nie odbierać im samodzielności. Wszystkie racje muszą być jakoś wyważone. Ten proces już trwa – na razie z wielkimi oporami, ale z czasem wszystko to się ułoży. Jest to kwestia jednego roku lub dwóch.

Jeśli jednak jakieś stowarzyszenie przejmuje szkołę i prowadzi ją, to obowiązkiem samorządu jest wspierać taką inicjatywę – to sprawa bezdyskusyjna. Jeśli bowiem istnieje jakieś prężne środowisko edukacyjne, które jest w stanie zapewnić odpowiedni poziom kształcenia, to wtedy samorząd powinien maksymalnie mu pomagać.

W Polsce jeszcze bardzo długo będziemy się uczyć takiej pracy. Już teraz możemy się tego uczyć w Kościele, który od kilkudziesięciu lat bardzo świadomie i konsekwentnie proponuje organizację społeczeństwa w oparciu o zasadę pomocniczości. To jest bardzo długa nauka. W Europie Zachodniej ten proces uczenia się nigdy nie został zerwany. Od chwili powstania Unii Europejskiej zasada pomocniczości jest podstawową zasadą organizującą życie społeczne. Nasza przyspieszona edukacja związana z wejściem do UE może być znakomitą okazją do uczenia się, czym jest pomocniczość, czym jest odpowiedzialność człowieka i rodziny za siebie.

My bowiem ciągle jesteśmy niewolnikami komunistycznego systemu myślenia, który zakłada, że państwo jest onnipotentne i zobowiązane zorganizować nam życie społeczne. Politycy, wiedząc, jaka jest mentalność społeczeństwa, siłą rzeczy wpisują się w tę mentalność. Ciągłe „napinają mięśnie”, pokazują, że są w stanie to załatwić. Polityk nie może się przyznać, że czegoś nie potrafi, więc siłą rzeczy wchodzi w pewien rytm myślenia o państwie jako regulatorze życia społecznego, dystrybutorze dóbr wszelkich...

KRZYSZTOF MADEL SJ: Ten komunistyczny ideał państwa jest kłamliwy także z tego powodu, że wstydliwie ukrywa przed opinią publiczną wielką część rzeczywistości – ludzi upośledzonych, bezdomnych, bezrobotnych...

TOMASZ SADOWSKI: My dopiero teraz, w czasach demokracji zaczynamy mówić o swoich rzeczywistych problemach. Dawniej mówiliśmy tylko o tych problemach, które znajdowaliśmy w prasie. Jeśli nie było ich w prasie, to po prostu ich „nie było”. Teraz są, ponieważ istnieje wolność. Przy tej okazji pojawiają się rozmaite „paskudztwa”. Ale to jest właśnie ta pozytywna procedura, a mianowicie, że nareszcie możemy się wziąć za swoje sprawy.

Demokracja stwarza ogromną szansę rozwoju nie tylko dla osób potrzebujących czy dotkniętych rozmaitymi formami upośledzenia, braków, ale po prostu dla wszystkich. Rzeczywiste relacje międzyludzkie stwarzają pewną niedogodność zarówno dla potrzebujących, jak i dla tych, którzy mogliby pomóc, ale tu zawsze chodzi o pomoc: człowiek człowiekowi. Taką pomoc można organizować. Sądzę, że zawsze wydajniejsza jest taka pomoc, kiedy ktoś tworzy stowarzyszenie i zaczyna myśleć już nie tylko o jednej, dwóch osobach, ale o pewnych zanieganiach w relacjach społecznych na terenie gminy czy kraju. I właśnie tu pojawia się ogromna szansa rozwoju dla ludzi, którzy się otwierają na człowieka w potrzebie. Zaczynamy współpracować w grupie, często międzynarodowej. Nasze osobiste relacje rozwijają się, rozwijają się także relacje między rozmaitymi kulturami. Zaczynamy lepiej widzieć samego siebie. Reagując na ten problem, zaczynamy się rozwijać.

W Polsce nadal niewiele ludzi uczestniczy w takim procesie edukacji. Prawie nie pomaga im w tym szkoła. Zazwyczaj Polacy włączają się w pracę stowarzyszeń dopiero wtedy, kiedy ich samych dotknie jakieś nieszczęście. Sądzę, że my ciągle jesteśmy dopiero na początku procesu uświadamiania sobie naszej wolności oraz płynących z niej zobowiązań. To jest także problem edukacji: chodzi przecież o takich profesorów i nauczycieli, którzy nie są egzekutorami wiedzy, ale rzeczywistymi mistrzami, przyjaciółmi w poszukiwaniu prawdy. Chodzi tu o taki rodzaj autorytetu osobowego, który okupiony jest ciężką pracą. Jest tu także świadectwo: świadectwo aktywności, zrozumienia hierarchii wartości, szacunku dla innych. Czego może nauczyć nauczyciel, który tego wszystkiego nie ma? Jeśliby pracował tylko dla pieniędzy, to byłaby to jakaś tragedia zawodowa.

Jedną z naszych polskich porażek jest chyba to, że kiedy cieszyliśmy się z nowej Polski, z odzyskania wolności, to więcej było w tym radości z pewnej samodzielności politycznej na wysokim szczeblu (wielu ludzi po prostu cieszyło się tym, że znalazło się bliżej ważnych decyzji i bliżej budżetu), natomiast zabrakło nam rzeczywistego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. Zresztą bardzo wąsko

pojmwaliśmy to dobro. Po drugie, przebudowa państwa i szybkie dostosowywanie go do wymogów Unii Europejskiej stało się dla nas pewnym nieszczęściem historycznym. Wychodząc ze starego centralistycznego systemu, podporządkowaliśmy się pewnej konieczności, którą szanuję, która jednak nie powinna pozwalać nam na żywienie złudnej nadziei, iż członkostwo w UE samo z siebie wyrówna nasze zaległości w budowie społeczeństwa obywatelskiego. Tej sprawy nikt za nas nie załatwi. Tymczasem mam wrażenie, jakby przy ogromnym wysiłku na rzecz integracji z Unią brakło nam już sił na podjęcie paru inicjatyw, także paru ustaw, które rzeczywiście sprzyjałyby oddolnym inicjatywom społecznym.

KRZYSZTOF MADEL SJ: A czy te braki nie biorą się również z tego, że nawet nasze kadry akademickie są skorumpowane? Nie chodzi mi tu o lekceważenie wymogów rzetelności naukowej, aczkolwiek i to się zdarza, ale raczej o erozję samego etosu profesora, wykładowcy?

ANTONI KAMIŃSKI: Jeżeli profesor ma jakąś nieprawdopodobną ilość zajęć dydaktycznych, to na pewno się wyjaławia, traci kontakt z nauką i właściwie przestaje być pracownikiem naukowym. Staje się po prostu zawodowym sprzedawcą wiedzy. Na ogół się przyjmuje, że środowisko naukowe samo powinno się uleczyć. Nadmierne obciążenie dydaktyką trudno chyba nazwać korupcją, ale na pewno jest to jakimś przeniewierzeniem się misji pracownika naukowego. Sądzę, że czymś znacznie gorszym jest tolerancja wobec nadużyć naukowych. Przecież parę osób zostało w Polsce na tym złapanych. Myślę, że korupcja dotyczy u nas samej mentalności. Ludzie płacą za studia, ale nie wymagają za to dobrego kształcenia, a jedynie dobrego dyplomu, który potem przydaje się na rynku pracy.

KRZYSZTOF SZCZERSKI: W Deklaracji Obywatelskiej „Edukacja dla Rozwoju” zdecydowanie mówimy o konieczności takiego przygotowywania się do członkostwa w Unii Europejskiej, które pozwoliłoby nam pracować, uczyć się, reprezentować swoje interesy i swobodnie konkurować w ramach systemu wspólnotowego. Polacy muszą zostać przygotowani do poruszania się w nowej rzeczywistości już teraz. Nie można pozwolić, by członkostwo w Unii jawiło się Polakom jako niepewność, która wywołuje poczucie zagrożenia.

Deklaracja określa, iż należy podjąć działania o dwojakim charakterze, a mianowicie informacyjnym i edukacyjnym. Informacja powinna zapewnić obywatelom wiedzę o podstawowych zasadach działania

w Unii w sferze życia codziennego, a także w sferze polityki na styku Polska-Unia Europejska.

Edukacja społeczna powinna pomóc wszystkim grupom społecznym we włączaniu się do sfery aktywności na rynku, szczególnie na obszarach problemowych. Zadaniem tych działań powinno być zapewnienie współuczestnictwa w Unii Europejskiej wszystkich Polaków – każdego na miarę jego możliwości, niemniej bez pozostawiania pewnych grup społecznych na z góry straconych pozycjach; jest oczywiste, że nie wszyscy w równej mierze skorzystają lub w ogóle odczują członkostwo w UE – celem edukacji społecznej w tym zakresie powinno być jednak to, aby nikt, kto mógł skorzystać na członkostwie, nie został tej możliwości pozbawiony w wyniku zaniechania działań ze strony władz publicznych czy organizacji obywatelskich.

Wydaje się, że ważna rola w edukacji społecznej powinna przypaść organizacjom obywatelskim. Dlatego niezwykle ważna jest dla partnerstwa rola władz publicznych i organizacji obywatelskich w przygotowywaniu projektów z zakresu edukacji społecznej.

Wniosek jest zatem jeden: to nie politycy i „europejscy gęgacze”, zajmujący się promowaniem idei UE, robią najwięcej dla dobra polskiego członkostwa w Unii, lecz sami obywatele w ramach działalności licznych stowarzyszeń i fundacji. Oznacza to, że radykalnie trzeba zmienić optykę patrzenia na przygotowania do członkostwa – skończyć z folderkami i konferencjami programowymi, a zająć się wspieraniem i popularyzowaniem rozwiązań już istniejących w mikroskali i dostrzec ich zasadniczy potencjał gwarantujący sukces Polski w UE.

Edukacja na rzecz członkostwa w UE opiera się zatem na następujących założeniach: Już dziś należy rozpocząć przygotowania nie do „wejścia do UE”, ale do „członkostwa w UE”. Negocjacje akcesyjne określą warunki i narzędzia, jakimi Polska będzie się mogła posługiwać w pierwszym okresie członkostwa; są to kwestie istotne, ale nie należy poświęcać im całej uwagi. Najważniejszym problemem jest odpowiedź na pytanie, czy Polacy mają niezbędną wiedzę i umiejętności, by owe warunki i narzędzia spożytkować dla swojego dobra. Polskie władze publiczne powinny w większym stopniu angażować swoją aktywność nie w informowanie i promowanie samej Unii Europejskiej, ale na informowanie i promowanie polskich pomysłów na członkostwo w UE.

Najważniejszym atutem Polski, od pierwszego dnia członkostwa w Unii, nie będzie jej rola ani w strukturach politycznych (swoje miejsce trzeba sobie dopiero wypracować), ani w wielkich progra-

mach wspólnotowych (w wyniku negocjacji może się okazać, że do niektórych dostęp będzie opóźniony). Atutem Polski będzie „integracja obywatelska” – szybkie i skuteczne włączenie się naszych organizacji obywatelskich we wspólnotowy system współpracy i zasilania finansowego. To właśnie działania organizacji obywatelskich i samorządów terytorialnych mogą stać się głównym źródłem dostrzegalnej przez przeciętnego obywatela zmiany jego warunków życia po wstąpieniu do UE – tu leży klucz do sukcesu naszego członkostwa.

KRZYSZTOF MAŁEL SJ: Dziękuję Państwu za rozmowę.

ANTONI KAMIŃSKI, pracownik naukowy Instytutu Studiów Politycznych PAN, członek zarządu Centrum im. Adama Smitha, do maja 2001 r. prezydent Transparency International – Polska.

ALINA KOZIŃSKA-BALDYGA, Centrum Inicjatyw Oświatowych w Warszawie.

MIROSŁAW KRUSZYŃSKI, prezydent Ostrowa Wielkopolskiego.

KRZYSZTOF MAŁEL SJ, wykładowca Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.

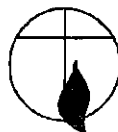
KRZYSZTOF PAWŁOWSKI, rektor Wyższej Szkoły Biznesu – National Louis University w Nowym Sączu.

TOMASZ SADOWSKI, Fundacja Pomocy Wzajemnej „Barka” w Poznaniu.

KRZYSZTOF SZCZERSKI, pracownik naukowy w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ, współpracownik Kancelarii Prezesa Rady Ministrów RP (1998–2001), związany z Centrum im. Mirosława Dzielskiego w Krakowie.

JERZY STĘPIEŃ, sędzia Trybunału Konstytucyjnego RP.

ALEKSANDER SURDEJ, profesor Akademii Ekonomicznej w Krakowie, członek Instytutu Finansów i Bankowości.



Monika Gładoch

Przesłanki aksjologiczne uczestnictwa pracowników w zarządzaniu zakładem pracy

Zarys regulacji prawnych w zakresie partycypacji pracowniczej w Polsce

Uczestnictwo pracowników w zarządzaniu zakładem pracy bywa zwykle kojarzone z istnieniem samorządu pracowniczego. Takie rozumienie partycypacji pracowniczej jest zbyt wąskie, szczególnie w dobie zmian społeczno-gospodarczych, które wprowadzając prowadzą do obumierania instytucji samorządności pracowniczej, jednakże kreują nowe formy uczestnictwa załogi w zarządzaniu zakładem.

Punktem wyjścia dla wszelkich form partycypacji pracowniczej w zarządzaniu zakładem pracy jest art. 20 Konstytucji głoszący, że podstawą ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej jest społeczna gospodarka rynkowa, oparta na: wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych. Zapis ten powinien stanowić wyzwanie dla polskiego normodawcy w procesie kształtowania form prawnych uczestnictwa pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem.

Reżyserzy reform gospodarczych w Polsce stali na stanowisku, że łatwiej wprowadzać zmiany, gdy ich uczestnikami są sami zainteresowani. Rezultatem tych zapatrywań jest powołanie przedstawicieli załogi do organów zarządzających spółek powstałych z przekształcenia przedsiębiorstw państwowych. Przedstawiciele pracowników restrukturyzowanych przedsiębiorstw państwowych korzystają z tych samych praw, co pozostali członkowie spółek. Ich obecność ma być wyrazem dopuszczenia załogi do decydowania o losach swojego zakładu pracy. Jednocześnie jednak nakłada na przedstawicieli załogi obowiązek odpowiedzialności. Po pierwsze mają reprezentować prawa i interesy pracowników; po wtóre wykazywać troskę o dobro zakładu, są bowiem współuczestnikami decyzji, które go bezpośrednio dotyczą.

Obecnie coraz powszechniejszą, a równocześnie optymalną, formą uczestnictwa pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem są nego-

cjae zbiorowe. W warunkach polskich zostały one zdominowane przez związki zawodowe tak dalece, że można wręcz mówić o monopolu związkowym w zawieraniu porozumień z pracodawcą.

Negocjacje zbiorowe dotyczą najczęściej kształtowania treści układów zbiorowych pracy, co wynika z tradycji przedwojennej. Jednakże coraz częściej dochodzi do zawierania porozumień nie będących układami zbiorowymi, a zatem nie sprowadzających się tylko do spraw wynagrodzeń. Szczególną rolę w ostatnich latach odgrywają tzw. pakty socjalne, nazywane także porozumieniami okołoprywatyzacyjnymi, których stronami są nabywcy pakietu kontrolnego akcji skomercjalizowanego przedsiębiorstwa oraz działające w zakładzie organizacje związkowe.

Najistotniejszym elementem tego porozumienia są postanowienia gwarantujące pracownikom prawo dalszego zatrudnienia w zakładzie pracy. Charakterystyczne w tym zakresie są regulacje wyłączające lub ograniczające dopuszczalność zwolnień w okresie od 3 (lub 5) lat od zawarcia umowy sprzedaży akcji zakładu lub jego części. Ponadto w paktach zamieszcza się często dodatkowe gwarancje na wypadek zwolnień (np. przekwalifikowanie na koszt pracodawcy pracowników typowanych do zwolnień i dalsze ich zatrudnianie na nowych stanowiskach).

Specyficzną regulacją polskiego ustawodawstwa jest instytucja tzw. przedstawiciela pracowników, będącego namiastką organu całej załogi. Polski ustawodawca nie zdecydował się na obligatoryjność powołania organu załogi w miejsce istniejących w przedsiębiorstwach państwowych rad pracowniczych. Fakt coraz rzadszego występowania związków zawodowych, w szczególności w małych i średnich przedsiębiorstwach, pozbawia pracowników organu, który reprezentowałby ich prawa i interesy wobec pracodawcy. Sami pracodawcy muszą komunikować się z załogą, szczególnie w sytuacjach trudnych dla zakładu.

W przypadku niewystępowania organizacji związkowej w zakładzie pracy, przedstawiciel załogi ustala z pracodawcą kwestie dotyczące bezpieczeństwa i higieny pracy w zakładzie. Pracodawca, którego pracownicy nie są zrzeszeni w związku zawodowym, uzgadnia regulamin funduszu świadczeń socjalnych z pracownikami wybranymi przez załogę do reprezentowania jej interesów. Ponadto, reprezentant pracowników jest powołany do zawierania z pracodawcą umowy emerytalnej.

Regulację partycypacji pracowniczej w Polsce cechuje chaos i brak wizji dalszego rozwoju. Obecne rozwiązania w tym zakresie skłaniają

do przypuszczeń, że są to raczej działania doraźne, skierowane na uspokojenie sytuacji konfliktowych w prywatyzowanych przedsiębiorstwach państwowych. Bezcynność ustawodawcy w tym zakresie prowadzi do sytuacji, że na skutek braku reprezentacji załogi, szczególnie w nowo powstających spółkach, normy prawa pracy są nagminnie łamane. Coraz częściej postuluje się wprowadzenie organu pozazwiązkowego reprezentującego prawa i interesy całej załogi. Realizacja tej idei uzależniona jest od przeprowadzenia doniosłych reform w ustroju pracy w Polsce.

Praca a kapitał

O ile idea samorządności pracowniczej została dość szeroko wsparta rozważaniami z zakresu filozofii społecznej, o tyle nowe formy partycypacji pracowniczej wymagają szerszego potraktowania także na gruncie tzw. etyki biznesu.

Przemiany społeczno-gospodarcze, zapoczątkowane w końcu XVIII w., objęły także relacje między przedsiębiorcą a pracownikami. W średniowieczu, kiedy istniały małe warsztaty rękodzielnicze, stosunek ten był ścisły, wręcz rodzinny. Rozwój kapitalizmu, który spowodował m.in. tworzenie fabryk zatrudniających setki, a nawet tysiące robotników, więzy te znacznie rozluźnił. Coraz powszechniej zaczęto posługiwać się dwoma terminami: „kapitał” i „praca”. Używanie tych pojęć wpłynęło na odpersonifikowanie stosunków pracy. Zrezygnowano z rozważania relacji między przedsiębiorcą (pracodawcą) a pracownikami (siłą najemną) na rzecz analizowania stosunków między kapitałem a pracą. Jednakże kiedy mówimy o kapitale i pracy, powinniśmy mieć na względzie konkretnych ludzi stojących za tymi pojęciami¹. Przedmiotem naszych rozważań będzie zatem człowiek uczestniczący w procesie pracy.

Współcześnie zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem jest jedną z podstawowych prawd nauki społecznej Kościoła². Norma ta, jak wyjaśnia Jan Paweł II, dotyczy samego procesu produkcji, w stosunku do której praca jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną, podczas gdy kapitał jako zespół środków produkcji, pozostaje tylko instrumen-

¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 13.

² F. Kampka, *Istota i zadania związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła*, Lublin 1990, s. 23.

tem: przyczyną narzędziową³. Kapitał jedynie warunkuje pracę i nie może stać się instrumentem uzależniającym od siebie człowieka.

Praca zajmuje miejsce naczelne w procesie produkcji, ponieważ stanowi wartość wielowymiarową: antropologiczną, moralną, społeczną, kulturową, religijną i gospodarczą⁴. Praca, stając się elementem samorealizacji człowieka, przyczynia się do rozwoju ludzkiej osobowości.

Teza o pierwszeństwie pracy przed kapitałem jest tym bardziej zasadna, bowiem kapitał jest pochodną pracy, powstaje i jest pomnażany dzięki niej. Istnienie kapitału, własności środków produkcji ma o tyle sens, o ile może być wykorzystany w procesie pracy. Własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy⁵.

Podkreślenie służebnej roli własności niweczy pogląd o antynomii między pracą a kapitałem. Te oba filary życia gospodarczego są na siebie w jakimś sensie skazane, tak że ani kapitał bez pracy, ani praca bez kapitału nie może istnieć⁶. Jan Paweł II uświadamia, że nie można oddzielać kapitału od pracy i w żaden sposób przeciwstawiać ich sobie, ani tym bardziej konkretnych ludzi stojących za tymi pojęciami⁷.

Znaczenie „dobra wspólnego”

Własność, zdaniem św. Tomasza z Akwinu, kształtuje samodzielność i odpowiedzialność osobistą człowieka. Stymuluje go do osiągnięć i sukcesu. A zatem sposób i środki, za pomocą których człowiek zdobywa kapitał, wywierają wpływ na jego osobowość.

Wprawdzie treścią praw własności jest możliwość osiągania korzyści i wyłączność korzystania, dzięki czemu staje się ona instytucją ściśle związaną z konkretną osobą. Jednakże zacieśnienie indywidualnego charakteru własności może prowadzić do wypaczenia jej istoty⁸.

³ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 12.

⁴ F.J. Mazurek, *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, Łódź 1997, s. 192.

⁵ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 14.

⁶ Leon XIII, *Rerum novarum*, cz. II, w: *Chrześcijański ustrój społeczny*, Londyn 1942, s. 22.

⁷ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 13.

⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno*, w: *Chrześcijański ustrój społeczny*, s. 68.

Własność ze swej natury jest prawem indywidualnym, ale ciążą na nim obowiązki społeczne. Własności nie można sprowadzić jedynie do aktualnego właściciela, nie da się usunąć jej powiązania z innymi ludźmi.

Jak pisał czołowy reprezentant idei solidaryzmu w Polsce, L. Caro, człowiek ma pełne prawo nabywania własności prywatnej, i to także co do środków produkcji, ale własność ta nie może być nigdy nieograniczona, nie może sięgać do prawa dowolnego niszczenia czy marnowania rzeczy własnej⁹. Solidaryzm, będący stanowiskiem pośrednim pomiędzy skrajnym liberalizmem a marksizmem, łączy się z pojęciem dobra wspólnego, dla którego najważniejsze jest poznanie praw osoby ludzkiej¹⁰. Człowiek nie powinien używać swych praw i wolności na szkodę ogółu¹¹. Ten bowiem, kto szuka dobra zbiorowego, szuka też dobra własnego¹², tym bardziej że człowiek w głębi swej natury jest istotą społeczną.

Przewodnic myśli idei solidaryzmu odnajdujemy już na parę tysięcy lat przed Chrystusem. W hinduskim prawie Manu spotykamy przepis, który głosił, że człowiek nie powinien być ukarany, jeżeli będąc w podróży, po wyczerpaniu zapasów żywności, weźmie z pola swego bliźniego dwie tyczki trzciny cukrowej lub dwie jadalne bulwy.

Także Arystoteles podkreślał narzędziową rolę bogactwa, które nie jest dobrem samym w sobie, lecz ma służyć realizacji celów moralnych.

Dla św. Tomasza z Akwinu własność jest indywidualna tylko co do dzierżenia i zarządu, co do używania istnieje bowiem obowiązek dopuszczenia do niej wszystkich potrzebujących, ale bez uszczerbku potrzeb własnych. Własność jest wprowadzić indywidualna, ale przeznaczona do służby dla wszystkich. Własność nie może być zatem bezwzględna¹³.

Podstawowe pryncypium chrześcijańskiej nauki o własności, zdaniem A. Dylus, zawiera się w stwierdzeniu, że własność ma być

⁹ L. Caro, *Solidaryzm. Jego zasady, dzieje i zastosowania*, Lwów 1931, s. 9.

¹⁰ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1994, s. 30.

¹¹ R. Wiśniewski, *Etyka a życie gospodarcze w perspektywie polskiej filozofii moralnej XX wieku*, w: *Etyczne fundamenty gospodarowania*, Kraków 1999.

¹² C. Strzeczewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 149.

¹³ L. Caro, dz. cyt., s. 31 n.

prywatna w posiadaniu i społecznie odpowiedzialna w użytkowaniu. To podporządkowanie posiadania własności prywatnej prawu społecznemu określa autorka mianem *społecznej hipoteki ciążącej na własności*¹⁴.

W poszukiwaniu dialogu pracowników z pracodawcą

Nie budzi wątpliwości odmienna pozycja pracownika i pracodawcy, a co za tym idzie istniejąca między nimi różnica interesów. Odmiennosc dążeń obu stron stosunku pracy nierzadko objawia się wzajemną wrogością, która przeradza się czasami w permanentny konflikt. Na skutek braku porozumienia pomiędzy pracodawcą a pracownikami dochodzi na ogół do strajku. Strajk legalny, choć jest formą powszechnie uznawaną, jest równocześnie bronią nie dającą pracodawcy szansy obrony na drodze prawnej. Polskie ustawodawstwo nie przewiduje bowiem instytucji lokautu. Należy zatem szukać rozwiązań, które przyczynią się do eliminowania niewłaściwych stosunków w przedsiębiorstwie.

Na czoło wysuwa się idea partnerstwa, którą osiąga się głównie za pomocą negocjacji, które są najwłaściwszym sposobem urzeczywistniania permanentnego dialogu¹⁵, a także najwłaściwszą metodą łagodzenia konfliktów. Jest to jednakże metoda najtrudniejsza, gdyż zakłada nie tylko potrzebę wysłuchania drugiej strony, lecz także wyzbycie się własnych postulatów w imię osiągnięcia kompromisu.

Pierwszym warunkiem dialogu według J. Tischnera jest zdolność wczuwania się w punkt widzenia drugiego. Należy nie tylko przezwyciężyć lęk i usunąć uprzedzenia, ale również znaleźć taki język, który dla obu stron znaczyłby to samo. Negocjacje winny przyczyniać się do budowania wzajemności¹⁶.

Dla właściciela kapitału kompromis będzie oznaczał wyjście poza zysk przedsiębiorstwa w imię wysłuchania żądań pracowników. Zysk, jak pisał Jan Paweł II, nie jest jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej

¹⁴ A. Dylus, *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997, s. 29 n.

¹⁵ F. Kampka, dz. cyt., s. 294.

¹⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 15 n.

równie istotne dla życia przedsiębiorstwa¹⁷. O. von Nell-Breuning zauważa, że przedsiębiorca, który klasyfikuje siebie jako zwolennika maksymalnego zysku (*Gewinnmaximierer*), sam się znieważa. Materialny zysk jest wprawdzie koniecznym, ale niewystarczającym świadczeniem, jakiego gospodarka i społeczeństwo oczekują od przedsiębiorcy¹⁸.

Podjęcie dialogu z pracownikami wymaga zmiany w stylu kierowania, przeciwstawienia „orientacji na zadania”, w której człowiek traktowany jest w sposób czysto instrumentalny, jako środek, za pomocą którego wykonuje się określone zadania produkcyjne, „orientacji na ludzi”¹⁹.

Człowiek musi zająć odpowiednie miejsce w życiu gospodarczym. Nie można dopuścić, jak słusznie pisał L. Caro, do traktowania jednostki ludzkiej jako środka do celu, czy to na korzyść innych jednostek zamożniejszych, co praktykował skrajny liberalizm, czy też dla dobra ogółu, co zalecali marksiści²⁰. Współczesny pracodawca musi mieć na uwadze, że człowiek jest nie tylko panem własności, pracy i produkcji, ale równocześnie jest ich celem²¹.

Od pracowników dialog wymaga, w imię dobra zakładu pracy, odchodzenia od dążeń rewindykacyjnych. Domaganie się za wszelką cenę realizacji własnych uprawnień płacowych, niezależnie od również zasadnych dążeń innych grup, może być po prostu wyrazem egoizmu grupowego, będącego wynikiem braku odpowiedzialności za wspólne dobro, którym jest przedsiębiorstwo. Taka postawa może się obrócić przeciwko samym pracownikom. Zbyt radykalne żądania najczęściej prowadzą do kryzysu ekonomicznego przedsiębiorstwa, skutkującego koniecznością redukcji zatrudnienia.

Potrzeba uczestnictwa pracowników w procesie zarządzania zakładem pracy

Współcześnie, gdy przymus ekonomiczny przestał być wystarczającym bodźcem do pracy, poszukuje się innych czynników motywacyj-

¹⁷ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 35.

¹⁸ O. von Nell-Breuning, *Streit um Mitbestimmung*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1968, s. 31 n.

¹⁹ A. Biela, *Psychologiczna aktualność tez encykliki „Laborem exercens”*, w: J. Gałkowski (red.), *Jan Paweł II, Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 196.

²⁰ L. Caro, dz. cyt., s. 9.

²¹ C. Strzeszewski, *Własność. Zgadnienie społeczno-moralne*, s. 260.

nych. Picniądź, choć nie utracił swej atrakcyjności, okazuje się bodźcem niewystarczającym. Obecnie ważną rolę odgrywa motywacja o charakterze społecznym. Na czoło wysuwa się koncepcja dobra wspólnego, rozwijana przez przedstawicieli solidaryzmu. Ludzie pracy, jak słusznie zauważa F.J. Mazurek, nie chcą być dłużej narzędziem produkcji i przedmiotem cudzych decyzji²². W systemie nadmiernej biurokratycznej centralizacji, człowiek czuje się trybikiem w wielkim mechanizmie, poruszonym odgórnie, na prawach zwykłego narzędzia produkcji, a nie podmiotem pracy obdarzonym własną inicjatywą²³. Zjawiska te nasilają proces alienacji jednostki, są także przyczyną zatracania sensu pracy.

Pracownik potrzebuje poczucia podmiotowości i godności w procesie pracy. Tę potrzebę może realizować, angażując się w proces uczestnictwa w zarządzaniu zakładem pracy. Partycypacja w zarządzaniu umożliwia pracownikom udział w całokształcie procesów kultury pracy, dzięki czemu mogą być zaspokajane psychiczne i społeczne potrzeby pracownika, a on może znajdować radość w pracy zawodowej²⁴. Rozwój człowieka przez pracę nie jest w pełni możliwy, gdy nie może on uczestniczyć w podejmowaniu decyzji dotyczących procesu pracy.

Z idei solidaryzmu wywodzi się pogląd, że sam fakt świadczenia pracy może być podstawą do uczestniczenia we własności przedsiębiorstwa. Ten laborystyczny tytuł do własności miał być początkowo realizowany za pomocą umowy spółkowej. Dzięki umowie spółkowej pracownicy mieli otrzymywać udział we własności i w zarządzie przedsiębiorstwa, lub też w jego zyskach. W samej naturze człowieka, jak pisał Jan XXIII, zakorzenione jest wymaganie, by ten, kto w działalność wytwórczą wnosi wkład swej pracy, miał również prawo uczestniczenia w zarządzie przedsiębiorstwa oraz osobistego doskonalenia się przez wykonywaną pracę²⁵. Obecnie pracownik, będący członkiem wspólnoty przedsiębiorstwa, może wpływać na losy zakładu, w którym świadczy pracę, albo osobiście reprezentując interesy załogi, albo przez wybór swojego przedstawiciela do organów zarządzających.

²²F.J. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 59.

²³Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 15.

²⁴C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 202.

²⁵Jan XXIII, *Mater et magistra*.

Partycypacja ułatwia pracownikom zdobywanie danych o funkcjonowaniu zakładu pracy. Informacja stanowi warunek efektywnej partycypacji, umożliwia wejście na wyższe szczeble uczestnictwa w zarządzaniu. Niezwykle istotną rolę dla pracowników stanowią informacje dotyczące stanu zatrudnienia w zakładzie pracy. Ułatwiają one organizowanie działań mających na celu ochronę miejsc pracy, a przez to dają większe poczucie bezpieczeństwa. Brak informacji, jak zauważa J. Majka, budzi podejrzliwość i prowadzi do apatii. Nie ma lepszego sposobu na hamowanie inicjatyw, jak stworzenie atmosfery tajemnicy i nieufności, bo taka atmosfera jest wyrazem pogardy dla człowieka, co musi budzić negatywne reakcje²⁶. Zdobywanie wiedzy na temat zakładu zbliża pracownika do jego miejsca pracy. Czuje się on częścią wspólnoty przedsiębiorstwa.

Pracownicy pragną wpływać na losy zakładu pracy. Partycypacja daje poczucie, że pracując z innymi pod kierunkiem innych, można pracować „na swoim”, używając swej inteligencji i wolności²⁷. To poczucie pracy „na swoim” J. Wratny nazywa *przeżyciem partycypacji*. Wówczas, gdy zapewni się poczucie pracy „na swoim”, mogą być w pełni respektowane wartości osobowe związane z pracą²⁸.

Takie rozumienie partycypacji wznaga też element twórczy pracownika. W procesie uczestnictwa w zarządzaniu inicjatywa pracowników nabiera większego znaczenia. Ułatwiony system komunikacji między organem zarządzającym a szeregowymi pracownikami sprawia, że idee pracowników są zauważane, a szansę ich realizacji stają się większe. Jak słusznie zauważa B. Klimczak, nie można dziś zapominać, że o pozycji rynkowej firmy przesądza również pełne wykorzystanie twórczych możliwości „kapitału” ludzkiego wszystkich zatrudnionych w przedsiębiorstwie oraz uruchomienie rezerw wspólnotodpowiedzialności całej wspólnoty gospodarującej²⁹.

Nie podlega dyskusji, że także pojedynczy pracownicy uczestniczą w ryzyku gospodarczym swego przedsiębiorstwa. Zasadniczo odpowiedzialność gospodarczą spoczywa na barkach właścicieli osiągających zyski, jednakże ich niepowodzenia ekonomiczne dotyczą także

²⁶ J. Majka, *Chrześcijańska myśl społeczna. Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 113.

²⁷ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 43.

²⁸ J. Wratny, *Prawo partycypacji pracowników w encyklice „Laborem exercens”*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 8/1985, s. 32.

²⁹ B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wrocław 1996, s. 60.

szeregowych pracowników. Nie chodzi tu wyłącznie o pozbawienie pracownika niektórych wartości pieniężnych, ale w dużej mierze o niebezpieczeństwo utraty zatrudnienia. Jak słusznie zauważał J. Majka, losy wszystkich członków wspólnoty przedsiębiorstwa są w jakimś stopniu z nim związane i ponoszą oni konsekwencje jego trudności. To właśnie usprawiedliwia postulat jakiegoś udziału wszystkich we współdecydowaniu o jego działaniach³⁰. Uczestnictwo ma stanowić jeden z trzech filarów (obok wolności pracy i przedsiębiorczości) społeczeństwa, będącego modelem alternatywnym wobec skrajnie pojmowanych kapitalizmu i socjalizmu.

Partycypacja pracownicza w zarządzaniu zakładem pracy, będąca wyrazem demokracji przemysłowej, przyczynia się do realizowania postulatów podmiotowości gospodarczej pracownika, pozwala na uznanie go za współgospodarza³¹.

Odpowiedzialne działanie warunkiem partycypacji pracowniczej

Udział w zarządzaniu oznacza jednakże zaangażowanie we współodpowiedzialność. Dla Cz. Strzeszewskiego partycypacja to inaczej wyzwanie, gdyż człowiek jest wolny wówczas, gdy może podejmować decyzje i brać za nie odpowiedzialność³².

Odpowiedzialności nie należy ograniczać wyłącznie do ryzyka, gdyż to spoczywa zasadniczo na barkach pracodawcy. Chodzi raczej o popieranie czynnego udziału wszystkich: właścicieli, najemców, dyrektorów, robotników w pieczy nad przedsiębiorstwem³³. Przedsiębiorstwo powinno funkcjonować jako zespół ludzi świadomych swej odpowiedzialności za dobro wspólne. Odpowiedzialność wspólnoty, którą tworzą menedżerowie i załoga, może być w pewnym sensie podzielona i rozdzielona na poszczególnych jej członków. Są oni współodpowiedzialni w swoim własnym zakresie, ale równocześnie, jak zauważa R. Ingarden, są w szczególny sposób odpowiedzialni ograniczoną, warunkową, podzieloną współodpowiedzialnością³⁴. A zatem możemy mówić o odpowiedzialności samej wspólnoty.

³⁰ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, s. 111.

³¹ Tenże, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 134-135.

³² Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 321.

³³ *Gaudium et spes*, nr 68.

³⁴ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999, s. 88.

Odpowiedzialne działanie ma być tak urzeczywistniane, aby na każdym kroku pytać, czy własne działanie jest słuszne, a zatem czy realizują się przy tym określone wartości³⁵.

Odpowiedzialność nakłada na pracowników obowiązek porzucenia opozycyjnego stanowiska wobec przedsiębiorstwa i zainteresowania się nim jak swoim³⁶. Od pracowników oczekuje się wyższej świadomości odpowiedzialności i rozsądku, tak aby mogli podporządkować swoje chwilowe interesy interesom dalekowzrocznym przedsiębiorstwa³⁷. Wypracowanie takiej postawy u pracobiorców stanowi niezbędną przesłankę wprowadzenia rozwiązań partycypacyjnych w zakładzie pracy.

Szczególne sprawdzianowi odpowiedzialności za zakład pracy poddawane są związki zawodowe. Na nich przede wszystkim spoczywa obowiązek obrony praw i interesów reprezentowanych pracowników, ale nigdy za wszelką cenę. Związki zawodowe mają działać tak, aby nie rozbijać jedności przedsiębiorstwa i nie paraliżować jego funkcjonowania. Niejednokrotnie zatem muszą dokonywać wyboru, nawet sprzecznego z ich maksymą działania, godząc się na redukcję zatrudnienia, obniżenie wynagrodzenia lub rezygnację z określonych świadczeń socjalnych w imię ratowania zakładu pracy.

Wysokiego poczucia odpowiedzialności wymaga się także od przedstawicieli pracowników w organach spółek, którzy będąc pełnoprawnymi członkami rady nadzorczej lub zarządu, mają dostęp do wszelkich informacji dotyczących przedsiębiorstwa. Na nich spoczywa odpowiedzialność właściwego wykorzystania szeroko rozumianych informacji handlowych spółki. Oni także, uczestnicząc w podejmowaniu decyzji zarządczych, decydują o losach spółki, a zatem także o przyszłości osób tam zatrudnionych.

Obecnie istnieje potrzeba rozwijania nowych form partycypacji pracowniczej w Polsce. Jednakże zarówno przy ich wprowadzaniu, jak i realizacji należy kierować się dobrem wspólnym, które wymaga odpowiedzialnego działania. W procesie budowy nowego ustroju pracy w Polsce należy unikać moralizatorstwa i ekonomizmu. Pierwsza postawa wynika na ogół z braku wiedzy ekonomicznej, a jej przedstawiciele wykazują brak odpowiedzialności w stawianiu postu-

³⁵ Tamże, s. 95.

³⁶ A. Szymański, *Polityka społeczna*, Lublin 1925, s. 86.

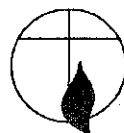
³⁷ O. von Nell-Breuning, dz. cyt., s. 43.

latów społecznych³⁸. Zwolennicy ekonomizmu reprezentujący „towarowe” podejście do pracy, której wartość wyznacza wysokość osiąganego zysku, zaprzeczają oczywistemu faktowi, że gospodarowanie jest społecznym prawem kulturowym i zależy od współdziałania wszystkich zaangażowanych w nim podmiotów³⁹. W zakresie partycypacji pożądane są rozwiązania uwzględniające godność człowieka i jednocześnie możliwe do zastosowania.

MONIKA GŁADOCH, ur. 1974; asystent w Katedrze Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, autorka publikacji z zakresu prawa pracy. Mieszka w Toruniu.

³⁸ A. Dylus, *Zmienność i ciągłość*, s. 57.

³⁹ Tamże, s. 59.



Józef Binnebesel

Kapelan na oddziale pediatryczno-onkologicznym

*Cierpienie jest tajemnicą szczególnie nieprzeniknioną i dlatego jakże często trudną do zrozumienia, do przyjęcia przez człowieka. Człowiek dotknięty chorobą czy też jakimś innym cierpieniem, często pyta siebie samego – dlaczego ja muszę znosić ból, i prawie natychmiast stawia sobie inne pytanie: po co i jaki jest sens tego cierpienia, które mnie dotknęło? I gdy nie znajduje odpowiedzi, często się zalamuje, bo cierpienie staje się silniejsze od niego. Cierpienie nie jest karą za grzechy ani nie jest odpowiedzią Boga na zło człowieka. Można je zrozumieć tylko i wyłącznie w świetle miłości Bożej, która jest ostatecznym sensem wszystkiego, co na tym świecie istnieje”¹. Przywołane tu słowa papieża zostały wypowiedziane w szczególnym miejscu i do szczególnych osób – podczas odwiedzin chorych dzieci i ich opiekunów w Szpitalu Dziecięcym w Olsztynie. Papież podkreślił rolę miłości i odpowiedzialności za cierpienie i cierpiących. Szczególne uczucia kieruje do wszystkich tych, którzy pochylają się nad cierpiącym dzieckiem: *Składam wam wyrazy głębokiego uznania za to, że swoją wiedzą i umiejętnościami służycie chorym dzieciom. Jestem wam wdzięczny za to, że świadczycie pomoc człowiekowi cierpiącemu*”². Praca na oddziale pediatryczno-onkologicznym stawia przed personelem szczególne wyzwania, związane z cierpieniem, a nierzadko ze śmiercią małego pacjenta. W kontekście przytoczonych na początku słów Ojca Świętego jawi się w szczególny sposób, ważny nie tylko dla cierpiących dzieci i ich bliskich, ale także całego personelu, osoba kapelana. W przeprowadzonych przeze mnie badaniach na temat „Opieka pozamedyczna nad dziećmi hospitalizowany-*

¹Jan Paweł II, *Cierpienie winno w każdym przyzywać miłość i solidarność*, w: *Dekalog, Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II, IV Pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991, s. 192.

²Tamże, s. 195.

mi z powodu choroby nowotworowej” próbowano określić rolę kapelana na oddziałach pediatryczno-onkologicznych³.

Zdaniem 62% personelu najważniejszym elementem, na który kapelani powinni zwrócić szczególną uwagę w kontaktach z hospitalizowanymi dziećmi, jest zgoda na te kontakty rodziców i samych dzieci. Osoby pracujące na ogół od 8 do 13 lat w szpitalu wskazywały, że spotkały się z przypadkami „nawracania” dzieci innych wyznań. Dlatego można przypuszczać, iż głównym motywem udzielenia takiej odpowiedzi było doświadczenie. Natomiast wśród pracowników z krótszym stażem pracy (do 8 lat) ważnym czynnikiem mogła być wyniesiona z niedawno ukończonych szkół i uczelni idea wolności sumienia i wyznania.

60% ankietowanego personelu wskazało na potrzebę tolerancji w kontaktach duchownych z hospitalizowanymi dziećmi. W tym przypadku podkreślano przede wszystkim niedopuszczalność tzw. nawracania dzieci i rodziców innych wyznań, na co zwracali uwagę przede wszystkim psychologowie. Personel oddziału podkreślał, że przy braku opieki duszpasterskiej innych wyznań, księża powinni interesować się nie tylko problemami dzieci rzymskokatolickich.

57% badanych podkreśliło konieczność częstych wizyt duchownych w oddziale. Rzadkie wizyty uniemożliwiają współpracę z kapelanem, lecz również powodują, że duszpasterz hospitalizowanych z powodu choroby nowotworowej dzieci nie orientuje się w problemach swoich podopiecznych. Szczególną uwagę zwracano jednak na fakt, że wizyta księdza w oddziale odbierana jest przez małych pacjentów w kontekście udzielania przez niego ostatniej posługi umierającym dzieciom.

Natomiast połowa ankietowanych wskazała, iż duchowni nie chcą z nimi współpracować. Personel medyczny zauważał, że brak tej współpracy przejawia się przede wszystkim w niestosowaniu się kapłanów do zaleceń i zwyczajów panujących w oddziale. Nauczyciele uskarżają się, że zajęcia z religii prowadzone są bez uwzględnienia podstawowych zasad dydaktycznych, a księża nie chcą nawiązania bliższej współpracy. Wśród personelu udzielającego takich odpowiedzi przeważały osoby pomiędzy 33. a 42. rokiem życia pracujące w zawodzie i w oddziale od 5 do 15 lat. Większość spośród personelu

³Kwestia ta stanowi zaledwie niewielki wycinek podjętych badań, których wyniki zostaną opublikowane w przygotowywanej książce *Pozamedyczny aspekt opieki nad dziećmi hospitalizowanymi z powodu choroby nowotworowej*.

kobiecego podkreśla, że i one potrzebują wskazówek i porad od duchownych, lecz rzadkie wizyty i pośpiech utrudniają kontakty z księdzem.

Również 50% lekarzy, pielęgniarek, psychologów i nauczycieli wypowiedziało się pozytywnie na temat konieczności uwzględnienia przez kapelana potrzeb chorego dziecka.

47% ankietowanego personelu wskazywało, że ksiądz jest najbardziej powołaną osobą, by być przy małym pacjencie w jego ostatnich chwilach. Zwracano uwagę jednak, by w tym momencie nie nawracać dziecka, lecz wspierać, dodawać mu otuchy i nadziei, że śmierć nie jest końcem, lecz początkiem lepszego życia. Taka postawa kapłana pozwala dziecku spokojnie umrzeć, pomaga również rodzinie odchodzącego pacjenta. Podkreślano też, że kapłan nie powinien przychodzić w ostatniej chwili, lecz towarzyszyć dziecku i jego najbliższym od samego początku umierania⁴. Wśród personelu udzielającego tej odpowiedzi dominowały osoby pracujące w oddziale nie krócej niż 4 lata i nie dłużej niż 15 lat.

Natomiast 45% ankietowanych stwierdzało, że ksiądz kontaktując się z dzieckiem, nie powinien dawać fałszywej nadziei na wyleczenie. Podkreślano potrzebę nadziei, stwierdzano jednak, że pomimo oczywistych wskazań medycznych duchowni niekiedy irracjonalnie wzbudzają ją w dzieciach i ich najbliższych. Praktyka taka, zdaniem ankietowanych, źle wpływa na dziecko, na jego religijność oraz na wiarygodność kapłana. Wśród pracowników udzielających analizowanej odpowiedzi dominowały osoby pomiędzy 29. a 41. rokiem życia, pracujące w zawodzie nie krócej niż 4 lata i nie dłużej niż 13 lat.

Personel pracujący na oddziale niezbyt chętnie wypowiadał się w kwestii pomocy kapelana rodzinie umierającego dziecka, taktu, szczerości, stanu emocjonalnego dziecka, rozmów o śmierci i cierpieniu, wiedzy z zakresu psychologii, radości, odprawiania mszy świętej, udzielania sakramentów komunii i pojednania, odpowiedniej osobowości kapłana, nauki religii, kontaktu kapłana z psychologiem, nauczycielem, lekarzem i pielęgniarkami, jak również kontaktu lekarza i psychologa z kapłanem.

Rekapitułując, stwierdzić można, iż personel oddziałów aprobuje rolę kapłana jako członka zespołu terapeutycznego, a nie wyłącznie szafarza sakramentów świętych. Podkreślano, iż duszpasterz, w swojej

⁴Umieranie jest wieloetapowym procesem rozłożonym w czasie, którego końcem jest śmierć; por. M. Górecki, *Hospicjum w służbie umierającym*, Żak 2000.

działalności kierując się miłością Boga i bliźniego, winien być dla wszystkich, nie tylko wierzących i praktykujących, ostoją i podporą w trudnych chwilach. Ankietowani podkreślali jednak, iż tak szeroko postrzegana rola kapelana wiązać się musi z przygotowaniem merytorycznym z zakresu psychologii chorego dziecka, jak również odpowiednimi predyspozycjami psychologicznymi. Zauważano, iż zadania stojące przed duszpasterzem są trudne, wymagają cierpliwości i łaski. Obecna sytuacja, gdy często kapelani zmuszeni są nawale obowiązków do krótkich wizyt na oddziałach, nie sprzyja realizacji pokładanych w nich nadziei. Większość ankietowanych z pewnym wytęśnieniem oczekuje chwili, gdy kapelan będzie mógł poświęcić pracy na oddziale wśród chorych i cierpiących oraz ich bliskich tyle czasu, ile będzie trzeba. Dla części personelu ważne jest również, by posługa kapelana zwrócona była ku nim, *gdyż trudno jest pogodzić się z doświadczanym cierpieniem niewinnych dzieci*. Wskazywano na dręczące pytania o sens cierpienia, wiary. Pytania te bez odpowiedzi i wsparcia duszpasterskiego prowadzić mogą do zwątpienia. Jedna z pielęgniarek mówiąc o tym stwierdziła: *Gdy zaczęłam tu pracować, to wszystko buntowało się we mnie, jak Bóg, który jest Miłością, mógł na to pozwolić. Oczekiwałam pomocy ze strony kapelana, jednak w nawale pracy znalazł dla mnie tylko chwilę i kilka zdawkowych, okrągłych zdań – zwątpienie i wściekłość pozostała. Dopiero jedna z leciarek pracująca na oddziale wiele lat wskazała drogę moim myślom, tak iż nie odeszłam od Boga, a nawet zbliżyłam się do Kościoła, gdyż w nim znajduję pociechę w trudnych chwilach, których przy tej pracy jest sporo, a kapelan – powinien być na oddziale wsparciem i ostoją, dawać pewność że ON nie zapomni o nas i pomimo zwątpienia, cierpienia i bólu kocha nas i jest z nami, chorymi dziećmi, ich matkami, ojcami, braćmi, siostrami i wszystkimi, którzy chcą im pomóc*. Chyba najlepszym podsumowaniem będą słowa jednego z lekarzy, pragnącego określić charakter pracy człowieka wierzącego na oddziale: *Kocham Jezusa Chrystusa i szukam wariatów do spółki – właśnie tak się czuję*. Stwierdził on dalej, iż wiara i profesjonalizm, bez względu na pełnioną funkcję na oddziale, są tym, co pozwala nieść pomoc chorym dzieciom.

JÓZEF BINNEBESEL, ur. 1967, pracownik Instytutu Pedagogiki Zakładu Pedagogiki Specjalnej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor m.in. książki „Opieka nad dzieckiem z chorobą nowotworową – aspekt pozamedyczny” i wielu innych publikacji na ten temat. Członek Polskiego Towarzystwa Psychoonkologicznego. Mieszka w Toruniu.



W PAJĘCZEJ SIECI

Pytanie do Boga (The Body)

USA 2000,

reżyseria – Jonas McCord,

występują: Antonio Banderas,

Olivia Williams, Derek Jacobi,

John Wood, Jason Flemyng i in.

Monolith Films

Stygmaty (Stigmata)

USA 1999,

reżyseria – Rupert Wainwright,

występują: Patricia Arquette,

Gabriel Byrne, Jonathan Pryce,

Nia Long, Thomas Kopache,

Rade Sherbedgia i in.

102 min. Monolith Films

Ogólnoświatowa organizacja pod szczytnymi hasłami troski o dobro człowieka dąży do bezwzględnej i niczym nieograniczonej władzy nad umysłami ludzi, a swoje totalitarne zapędy realizuje, wykorzystując wzniosłe ideały i najszlachetniejsze pragnienia natury ludzkiej. Chwaląc prawdę, którą stawia na pierwszym miejscu pośród innych wartości, sama zbudowana jest na kłamstwie i robi wszystko, aby nie zostało ono ujawnione. Jej tajni

agenci docierają na koniec świata – wszędzie tam, gdzie ów fałsz mógłby zostać ujawniony. W obronie swojej pozycji nie cofnie się przed niczym, nawet przed morderstwem.

Jeśli ktoś zastanawia się, o jaką organizację chodzi, spieszę z wyjaśnieniem, że nie jest nią żadna terrorystyczna, komunistyczna czy faszystowska międzynarodówka, lecz Kościół katolicki z papieżem i Kurią Rzymską na czele. Taki właśnie jednoznacznie negatywny obraz Kościoła wyłania się z dwóch filmów amerykańskich, jakie w okresie wakacyjnym pojawiły się na naszych ekranach.

Pierwszy z nich, „Pytanie do Boga” Jonasa McCorda, w zasadzie podejmuje istotne zagadnienia z zakresu teologii, ważne nie tylko dla uczonych, lecz także dla każdego świadomego chrześcijanina: Co oznacza wiara w zmartwychwstanie? Czy musi ona zakładać przeświadczenie o pustym grobie? Czy Chrystus mógł zmartwychwstać, pozostawiając jednocześnie swe doczesne szczątki w grobie? Czy empiria może stanowić zagrożenie dla tej wiary? Tym kwestiom, przynajmniej teoretycznie, miała służyć fabuła filmu; teoretycznie – gdyż w rezultacie skoncentrowała się na kiepsko skonstruowanej intrydze sensacyjnej, osnutej wokół zagadkowego znaleziska archeologicznego, jakim jest grobowiec ukrzyżowanego mężczyzny z czasów Chrystusa. Tak ważne pytania o istotę wiary ustępują miejsca wątkowi romansowemu, ukazującemu miłość prowadzącego dochodzenie jezuity do pięknej pani archeolog, a także wewnątrzkościel-

nym rozgrywkom, których celem jest zatuszowanie całej sprawy, o ile szkielet zostanie bezsprzecznie zidentyfikowany jako należący do Chrystusa. W tej bowiem sytuacji hierarchia kościelna utraciłaby rację bytu, a co za tym idzie władzę. Zatem prawda nie może ujrzeć światła dziennego. To, co miało szanse zaistnieć jako dobry film religijny, rozmyło się ostatecznie w kiepskim kinie sensacyjnym, kierującym się przeciw Kościołowi jako instytucji.

Drugi ze wspomnianych na wstępie filmów to „Stygmaty” Ruperta Wainwrighta, utrzymane w stylu horroru sprawnie łączącego egzotykę, nadprzyrodzoność i magię napawającą grozą. Zgodnie z dobrze znanym z tego typu produkcji schematem przyczyną wszelkich mroźnych krew w żyłach zdarzeń jest pochodzący z peryferii naszej cywilizacji przedmiot, z którym związana jest tajemnicza siła, przekleństwo czy dusza kogoś zmarłego. Tym razem jest nim... różaniec, który, jako pamiątka z podróży, trafia do młodej areligijnej dziewczyny (Patricia Arquette). Od tego momentu bohaterka zaczyna dziwnie się zachowywać – najpierw na jej ciele pojawiają się pierwsze stygmaty, co zostaje ukazane w szybko montowanych sekwencjach, łączących terazniejszość z obrazem kaźni na Golgocie, a następnie zaczyna w transie mówić i pisać po aramejsku.

„Stygmaty” nie ograniczają się jednak tylko do prostego zastąpienia w utartym schemacie jakiegoś pogańskiego kultu czy systemu magicznego religią chrześcijańską, co już

samo w sobie byłoby niesmaczne. To – podobnie jak poprzednio – film z wyraźną tezą. Oto, gdy cała sprawa staje się głośna, do jej zbadania zostaje odelegowany specjalny wysłannik Watykanu (również jezuita), aby ocenić, czy rzeczywiście mamy do czynienia z cudem. Jego dochodzenie szybko pokazuje, że za tajemniczymi wydarzeniami kryje się przerażająca prawda – przez dziewczynę przemawia duch zmarłego biblisty, który nie chce dopuścić do zatajenia przez Watykan tekstu nowo odkrytej ewangelii. Zawarta w niej mowa Chrystusa z Wieczernika ukazuje bowiem zupełnie inną wizję Kościoła od tej, która realizowana jest od dwóch tysięcy lat. Krótko mówiąc, w jej świetle władza kluczy jest bezpodstawną uzurpacją. Łatwo się oczywiście domyślić, że najwyżsi rangą hierarchowie zrobią wszystko, by nie dopuścić do ujawnienia prawdy.

Chociaż oba filmy poruszają się w kręgu ważnych problemów religijnych, trudno je uznać za choćby nieudolną – jak to niejednokrotnie bywa w kinie amerykańskim – próbę odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania. Są raczej przykładem kina rozrywkowego, które poszukuje coraz to nowych tematów, by zaskoczyć widzów czymś oryginalnym. Jednocześnie jest to rodzaj popularnej agitki, która w łatwej i przyjemnej postaci ma zasiać w odbiorcy ziarno niepewności, a może i zwątpienia. Tak niewątpliwie jest w przypadku „Stygmatów”, które kończą się lakoniczną informacją, że najbardziej wiarygodna ewangelia św. Jakuba została przez Kościół odrzucona i zakwalifikowana jako

apokryf. Jeśli Kościół raz tak postąpił z tekstem, którego nie dał rady zataić, to co może ukrywać w swoich przepastnych archiwach, do których nikt nie ma dostępu? Może ukazana w filmie historia nie jest daleka od prawdy?

Ideologiczny charakter obu obrazów dobrze ujawnia również analogiczna konstrukcja postaci głównych bohaterów. Obaj są ludźmi głęboko religijnymi, którzy w pewnym momencie życia doświadczyli nawrócenia; obaj są oddanymi ludźmi Kościoła. Wydarzenia, w których uczestniczą, nie powodują utraty przez nich wiary, lecz prowadzą do radykalnego rozbratu z Kościołem, w którym jest miejsce na niczego nieświadomych i manipulowanych oraz na Wielkich Manipulatorów. Dobrze poinformowani idealisci, którzy nie godzą się na moralne kompromisy, muszą być skazani na samotną drogę do Boga, co zresztą autorzy filmu polecają wszystkim.

Daleki jestem od idealizowania instytucji Kościoła, który można krytykować za to, co robił niegdyś, i co zapewne zdarza się i dzisiaj. Jednak konstruowanie nonsensownych historii, których celem jest ukazywanie go jako organizacji mafijnej (?), spiskowej (?), trąci absurdem i kompromituje nie Kościół, lecz autorów takich opowieści.

Jan Pniewski

książki

UMIERAM, BO NIE UMIERAM

Wincenty Różański
*Wędrujemy do Szeol.
Wiersze wybrane*

Biblioteka Telgte Wydawnictwo,
Poznań 2001, ss. 211

Wincenty Różański twierdził zawsze, że *pisze się tak, jak się oddycha*, co nie pozostało bez konsekwencji w jego pisaniu i w odbiorze jego wierszy. Dla grupy przyjaciół i sympatyków jest ciągle poetą wielbionym, wybitnym, niekiedy wręcz wzorcowym, przez większość odbiorców traktowany był raczej (od chwili debiutu w 1963 r.) jak zjawisko marginalne w poezji. Zwolennik i wyznawca surrealizmu w sztuce w swoim wierszu zawsze zdecydowanie odchodził i od rygorów klasycznych i postawangardowych, pozostając wiernym własnej wizji świata i własnym sposobom jego wyrażania. Idea wędrówki do Centrum na planie sensu i uparte łamanie zasad ułożonego języka, a zwłaszcza składni, to elementy kształtujące główne zasady jego poetyki.

Nazywany *kreátorem błyskawicznych wizji* jest rzeczywiście Różański odkrywca znaczącego Fragmentu w poezji, co przez symboliczne i zdramatyzowane Miejsce, wciąż w niej obecne, nadaje jego wierszom

charakter wiecznych poszukiwań idealnego punktu świata. Tadeusz Żukowski, również poeta i krytyk, pisząc o istocie twórczości Różańskiego, w posłowie do wierszy wybranych kładzie nacisk na parę spraw, które wyróżniają tę poezję. To przede wszystkim opozycja pomiędzy *idealizacją a wegetacją*, *sacrum natury a śmietnikiem cywilizacji*, a także wyraźnie wyeksponowany *dramat całej współczesnej cywilizacji odbitej w pojedynczej duszy*. Jak wielu nam współczesnych Różański zmuszony został w młodości do opuszczenia arkadii dzieciństwa – która akurat dla niego znajdowała się w małym Mosinie pod Poznaniem – i zamieszkania w molochowatym osiedlu wielkiego Poznania, z tej właśnie osobistej tragedii czyniąc źródło własnych intuicji i niepokojów. Kto wie, czy nie ta bolesna zmiana narzuciła poecie formę wiersza, gdyż „fragment” jako osobny akt tworczy to przecież nic innego, jak kawałek zapamiętanego z dzieciństwa piękna otoczenia, ale także niestabilna „całość” pokawałkowanej rzeczywistości wielkomiejskiej.

Nie mogąc wrócić do kraju dzieciństwa i nie akceptując cywilizacji miasta, Różański ucieka w przestrzeń własnej wyobraźni, aby w niej odnaleźć brakującą mu Pełnię. Ów brak wyraża się często językiem pragnienia lub nadziei na odwrócenie nieodwracalnego losu:

*oto tu jestem jak przedwczesna noc
słońce wokół zarosło drutami
ktoś dostawił mi inne krzesło jak
[dostawia się los
może zatrzymam czas nad zatoką*

*posłucham ciszy po człowieku
i znów rozjaśni się sad bielony
(z tomu: „Dziecko idące jak włóczę-
nia śpiewało”)*

Lekceważąc zasady logiki, składni, interpunkcji, rytmiki, nie tytułując wierszy, Różański wymierza niejako karę światu i sobie samemu za niemożność bycia w zgodzie z własną naturą. Ale też ów akt rozpaczny nie zaowocowałby najpewniej wizją tak niezwykłą, gdyby życie oszczędzało poecie cierpień. Nieustający niedosyt, poczucie utraty tego, co najdroższe, przeistacza się w jego duszy w pączkujący, ciągle nowy kształt poematu: *tak to już jest jaskinio / wieżo latająca między ostami / tak się lekko zamyka książki / tak się pięści zaciska nad nami / gdzieś szeroko brzoza zamoknie / na pastwisku między zębami / echo słów kuleje po gruzach powietrza*.

Osobisty dramat poety rzeczywistocie rodzi kalekę, pokiereszowaną formę wiersza, w którym, jak w lusterku, możemy się przeglądać my wszyscy, dotknięci paranoiczną ekspresją naszej nieludzkiej rzeczywistości. Miłość i nienawiść zmieszane w jednym oddechu tworzą przejmujący portret człowieka, który nie wyzbył się ani własnych atawistycznych przyzwyczajęń, ani tęsknot, a jednak nie mogąc żyć według nakazów serca, wprzega rozum w destrukcyjną akcję rozbijania struktur języka po to, by dotknąć w ten sposób głównego wroga – przemoc i nieczułość zastanego świata. Podobnie jak Franz Kafka Różański utożsamia okrucieństwo władzy z osobą ojca, w osobie matki widzi to, co wciąż warte jest ocale-

nia: łagodność, dobroć, wyrozumiałość, domatorstwo, miłość. Dramatyczne rozdarcie poety w alternatywie bycia szalonym świadkiem lub zracjonalizowanym wykonawcą sprawiedliwości, owocuje – jak niegdyś u Norwida – morderczą próbą objawienia całej nędzy i grozy skazanego na degenerację społeczeństwa:

oto gwiazdy patrzą, to oczy
[Norwida –
on tam chyba pisze nieskończone
[Quidam –
on tam, ja pół zgięty w pościeli
tu, tam jeszcze może sens

[z bezsenssem godzą
uczciwi anieli,
świeć tak i trwaj! wiatr zerwę
[z rozumu,

ja pisać nie umiem
(z tomu: „Dziecko idące jak włóczę-
nia śpiewało”)

Paradoksalnie ta szalona z pozoru poezja bardziej zaangażowana jest w sprawy innych, w sprawy całego narodu i cywilizowanego świata niż niektóre układne egocentryczne wyznania skoncentrowane wyłącznie na prywatności. Różański, jak wielcy romantycy, cierpi za miliony (*nauczyłem się kochać tę ziemię / nauczyłem się cierpieć ze wszystkimi*) i za miliony przelewa krew swoich słów.

Wiatr zerwany z rozumu – synonim kontrolowanego szaleństwa – to piękna metafora tej postawy poety, która dominuje w całej jego twórczości. W ogóle obraz wiatru powracający w wielu utworach i konfiguracjach znaczeniowych otwiera jak kluczem ciemne i jasne wizje tych wierszy: oznacza upragniony nad-

miar, ową wolność ciała i umysłu, za którą tak tęskni poeta, a także niepojętość świata i pragnienie poznawczej potęgi piszącego: *wiatr mówi / dam wam więcej dam czego niewypowiedzianego; zostań ze mną cierniu wieczysty, otul mnie swą peleryną (...)* co z nami wiatr pobłogosławi, / co z nami to się wyjawia / oczywiście; wiatr się zerwał warto pożyć znowu; bądź pozdrowiona chwilo / piję twój sok / myślę, że panuję nad wiatrem / a to tylko jedna z wielu pokrętnych dróg / którymi idą ludzie.

Kilka jeszcze postaci-znaków przewija się przez tę poezję, czyniąc ją apostołką rzeczy pierwszych i najważniejszych. A więc postać dziecka, w którym autor widzi największego poetę, a które do końca zachował w sobie jako istotę czystą i wciąż otwartą na przestrzeń świata, postać prostego człowieka, innego, jako tego, komu winniśmy uwagę w myśl Rimbaudowskiej zasady *ja to ktoś inny*, postać wędrowca jako symboliczne przesłanie archetypu wędrowni przez przestrzenie i czasy teraźniejszości i historii, postaci umarłych, których pamięć jest poecie najbliższa, wreszcie postać poety jako kogoś, kto ma obowiązek zapisywać to, co istotne, co domaga się interwencji wiersza. Podobnie jak Edward Stachura, z którym poeta całe życie się przyjaźnił, Różański wyznaje zasadę, że *wszystko jest poezją, ponieważ poezja jest poza słowem / unosi się nad światem*, do słów nie żyjącego od lat barda dodaje wszakże charakterystyczną glossę: *a jednak / życia nie potrafię opisać*. W innym miejscu padają słowa węzłowe dla całej jego kon-

cepcji istnienia: *w alei róż / nie szukajcie mnie / w altanie z bzu / nie szukajcie mnie // szukajcie mnie tam / gdzie mnie nie ma / prawdziwe życie jest / nieobecne na ziemi.*

Droga poety to wciąż wędrówka ku wspomnianemu Centrum, poszukiwanie idealnego Miejsca. Tytułowe „Wędrujemy do Szeol” wybrane z końcówki jednego z wierszy to z pewnością ważny, metafizyczny trop tej poezji. Przekraczanie granic ziemskiego życia, zagładanie w rzeczywistość niedostępną ludzkiemu doświadczeniu, a przecież jakże realną w naszych wyobrażeniach i przeczuciach wieczności, to sposób Różańskiego na ocalenie sponiewieranego człowieczeństwa. Lęk przed zagrożeniami codzienności, przed odczłowieczeniem właśnie, buduje w tych wierszach twierdzą tęsknoty ku innemu wymiarowi, w której poeta kryje się z całą swoją biedą i udręką: *ten lęk to strawa mojego życia / depcze go ten i ten może coś / wyrosnie zanim zwiędne jak łodyga / przed toporem księżycy.*

W jednym z wierszy Różański mówi, że wszędzie opisuje tylko własną śmierć. Ów motyw wędrówki ku innemu światu stanowi optymistyczny cel jego dążeń. Będąc poezją buntu i nieakceptacji, nie jest przecież twórczość Różańskiego apologią nihilizmu. Jest raczej przejściem za życia przez ową *noc ciemną* mistyków, z którymi poeta się solidaryzuje i u których szuka oparcia w swoich zmaganiach z ciemnością. *Ziemia jest uściem* – powiada, *to jest spowiedź człowieka (...)* wyzwolonego, a jego wizja starotestamentowego z litery „Szeo-

lu” jest przecież z ducha głęboko chrześcijańska, jak w tym wzruszającym wierszu-piosence:

*zgaś lampę
odłóż pisanie
na świecie zimno
a w sercu zamieć*

*czas odejść w pustkę
w czas niedojrzały
pogubić wszystko
napisać amen*

*już czas przeszedł
puka do ciała
gwiazda ciemności
śpi oniemiała
(z tomu: „Wiersze dzieci”)*

Gdzie indziej poeta odwołuje się wprost do metafizycznych intuicji św. Jana od Krzyża, wyznając: *przed życiem czuję, nie przed śmiercią trwozę / bo takie światy widzę tam / przed sobą, i tym umieram że umrzeć nie mogę, / i żyjąc w tej udręce / nadziei skrzydła rozwiewam / umieram, bo nie umieram.*

Cóż dodać do tego wyznania? Można jedynie w nieskończoność obracać strony tych wierszy (redaktor wyboru, Roman Bąk, zgromadził tu utwory z całego dorobku poety: z piętnastu zbiorów, plus kilkanaście wierszy nowych), aby szukać w nich zarówno zapisów piękna świata, jak i jego ciemnych stron, oddalenia Boga, jak i Jego bliskości. W przepięknej apostrofie do miłości ukryta jest duchowa kwintesencja żywej poetyckości wierszy Różańskiego: *mgło miłości moja / mgiełko serce moje / we dwoje istniejemy / na chwilę / zawstyżeni tajemniczy / bez siły.* Bo Różański, nazywany

przez Stachurę synem bogini, jest w gruncie rzeczy w tym, co robi, przede wszystkim dzieckiem Boga, tego Boga, ku któremu obraca się jego pełna wiary, nadziei i miłości dusza. Słowa poety bywają często bardziej aktami modlitwy niż kreacjami lirycznymi, bardziej śpiewem ptaka niż tworami ludzkiej imaginacji. Miłosny instynkt Różańskiego przeciwstawiony jego własnemu lękowi życia przetwarza raz po raz jego język paradoksu w hymn miłosnej ekstazy. W jednym z wierszy uczestnicy poetyckiego misterium przeistaczają się z panów między jedną a drugą stroną stołu w ewangeliczne sługi przy tym samym stole i tylko nieboskłon trwa nad nimi nie zmieniony jak łaska Boga.

Pozwolę sobie zakończyć te rozważania jednym z najnowszych wierszy Różańskiego, na który zwrócił też uwagę w posłowie T. Żukowski jako na przesłanie ostatecznego rozumienia sensu świata autora „Ciemnej rzeki”:

*pochwalony niech będzie bieg rzeki
i horyzont co tkwi w świata boku
odmieniam ja z tobą cztery pory*

i różaniec kruchy co wisi u boku [roku
*niech się stanie światłość wiekuista
na tej drożynie ciernistej
niech nad nami czuwa Panna czysta
na tej drożynie wieczystej*

Czyż można w tym *muzeum cierpienia*, gdzie nie ginie tylko to, co napisane własnym żarem, jak chce poeta, napisać coś bardziej żarliwego?

Adriana Szymańska

JAK GŁOSIĆ KAZANIA?

Wiesław Przyczyna CSsR
*Kaznodziejski
przekaz
opowiadań biblijnych*

„Redemptoris Missio”, t. 18
Poligrafia Salezjańska,
Kraków 2000, ss. 265

Punktem wyjścia refleksji zawartych w recenzowanej książce są słowa krakowskiego homilety, o. Gerarda Siwka: *Człowiek wychowany w kulturze wizualnej oczekuje od kaznodziei raczej anegdoty, przypowieści, opowiadania, które zawieraloby w sobie jakąś jedną myśl ewangelicznego przesłania, niż logicznie skonstruowanej mowy, której biegu myśli nie jest w stanie śledzić ani zapamiętać. Dlatego jedną z bardzo obiektywnych propozycji we współczesnej homiletyce jest kaznodziejstwo narracyjne*. Słowa z autorskiego wstępu wskazują, że książka wydaje się dziełem na miarę potrzeb współczesnego kaznodziei – szukającego środków dobrego przekazu prawd wiary niełatwemu i krytycznemu, a często znudzonemu słuchaczowi.

Ponieważ „Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych” jest pracą z pogranicza homiletyki i teorii literatury, skierowaną jednak do kaznodziejów-praktyków, niezbędne stało się przypomnienie tego, czym jest narracja oraz jej znaczenia dla interpretacji Pisma Świętego.

Czym zatem jest narracja biblijna? Aby odpowiedzieć na to pytanie

autor (homiletyk, współtwórca kilku tomów kazań, dyrektor Instytutu Liturgicznego PAT), przedstawia najpierw środki podawcze narracji, czyli opowiadanie, opis, wypowiedzi postaci i refleksję, które rzadko występują w autonomicznej postaci. Są najczęściej łączone: np. monolog i dialog, czy opowiadanie przerywane opisem. Między opowiadaniem a narracją zachodzą zależności, które wskazują, że narracja jest pojęciem szerszym – oznacza całość wypowiedzi, obejmuje opowiadanie, opis, komentarz, wypowiedź postaci; opowiadanie zaś skupia się na przedstawieniu jakiejś historii. Narracja wskazuje na formę, a opowiadanie na treść wypowiedzi. Jak słusznie zauważa W. Przyczyna, narracja jest sposobem opowiadania jakiejś historii. Zdarzenia biblijne można opowiedzieć przez narrację auktorialną (trzecioosobową), narrację pierwszoosobową i narrację personalną. Auktorialna (autorska) narracja pozwala na wtrącanie komentarzy do tego, co się opowiada. Środkiem podawczym jest tzw. opowiadanie właściwe, przedstawiające zdarzenia skrótkowo i sumarycznie, np. Dz 5,12-16. Narrację auktorialną z ingerencją narratora znajdziemy w tekście Łk 9,28-36. Narracja pierwszoosobowa ukazuje to, co bezpośrednio przeżył mówca lub inni uczestnicy, np. Ap 10,1-11. Natomiast narracja personalna daje wrażenie, że to słuchacz znajduje się na arenie wydarzeń (iluzja bezpośredniości, dominacja dialogu i mowa niezależna postaci).

Oczywiście trzeba pamiętać, że opowiadanie biblijne już samo w sobie jest wypowiedzią narracyjną.

A zatem w kazaniu narracyjnym nie chodzi o samą tylko narracyjność, ale o fabułę, czyli ciąg pewnych wydarzeń (nie zostało to jednak dość precyzyjnie wyjaśnione). Można zapytać, czy w przedstawionych przez Wiesława Przyczynę schematach (rozdz. V) wszystko się wyczerpuje.

Autor bardzo wyraźnie określił, że tekstów biblijnych, traktujących o zbawczym działaniu Boga, nie da się inaczej przedstawić jak za pomocą narracji. Czy zatem wskazuje to tylko na jedną formę? Być może tak, skoro trudno uświadczyc w języku polskim innych publikacji na ten temat, a we wstępie do tej rozprawy czytamy: *Celem tak zatytułowanej pracy jest przedstawienie w miarę całościowej teorii kaznodziejskiego przekazu opowiadań biblijnych rozstrzygniętej w wielu publikacjach obcojęzycznych, a zupełnie nieobecnej w homiletyce polskiej* (s. 10).

Słusznie zwrócono uwagę na właściwy dobór tekstu, a zwłaszcza na niełamanie jego integralności przez skróty czy wyrwanie go z kontekstu, fałszujące zamierzony przez autora sens.

Cel, jaki chce osiągnąć kaznodzieja, aby dotrzeć do orędzia opowiadania biblijnego, zakłada kilka etapów. Pierwszym jest wybór opowiadania (sytuacja egzystencjalna słuchaczy, troska o integralność tekstu), potem następuje zapoznanie z tekstem (czytanie, kontekst, przyswojenie treści i formy) i odczytywanie naukowe. I wreszcie odkrycie sensu opowiadania, czyli jego tematu i celu.

W tym wszystkim jest ważne, jak zachowujemy zasadę wierności

Bogu, czyli zharmonizowanie tekstu kazania z tekstem opowiadania biblijnego, a konkretnie celu, tematu, planu i formy kazania, z celem, tematem, strukturą i formą tekstu.

Analizując formę, trzeba zauważyć, że kazanie, przejmując od tekstu cel i strukturę, przejmując również formę: *Jeżeli tekst posiada formę narracyjną, to także kazanie powinno być narracyjne* (s. 139). Jednakże teza ta nie wydaje się oczywista.

Przy lekturze tej pracy zwróciłem uwagę na przedstawione przez autora niewłaściwe drogi aktualizacji opowiadań biblijnych (s. 162). Zalicza do nich: podstawienie, alegoryzację, spirytualizację, psychologizowanie, naśladowanie postaci biblijnych i moralizowanie. Oczywiście, uznaję przedstawioną tezę, ale zarazem zauważam, że np. psychologizowanie da się zauważyć w omawianej publikacji, skoro w analizowanych przez autora kazaniach kaznodzieja sugeruje to, co myślała dana postać biblijna.

Zresztą, dlaczego nie używać różnych dróg i metod; wydaje się, iż w każdym z tych sposobów są zarówno pozytywne, jak i negatywne oddziaływania.

Pragnę także zwrócić uwagę, że praca jest napisana dla kaznodziejów i bardzo cenne jest umiętnie i klarowne przedstawienie podstawowych terminów narratologicznych, wyjaśnianych na przykładach zaczerpniętych z Biblii.

Z powodu braku polskiej tradycji głoszenia kazań narracyjnych (a może lepiej: fabularyzowanych) Wiesław Przyczyna sięga po przykłady angielskojęzyczne, które zostały

przetłumaczone na potrzeby jego książki. Wydaje się jednak, że nie wszystkie kazania są katolickie, np. kazanie trzecie jest wypowiedzią pastora metodystów (s. 210). Oczywiście, jest to piękny przejaw eklektyzmu autora, jednak można się zastanawiać, czy w kazaniu tym nie ma jakichś elementów związanych wyłącznie z określoną konfesją.

Cztery rozdziały przedstawiają bardzo obrazowo sposób kaznodziejstwa narracyjnego, sięgającego do wzruszenia, a kończącego na rozumowym przyjęciu prawdy. Proces ten powoduje zaangażowanie całego człowieka, co więcej, trzyma go w napięciu, zmusza do uważnego słuchania.

Autor wychodzi od usytuowania, istoty i podziału opowiadań nowotestamentalnych, następnie poddaje interpretacji tekst i szuka sensu. Omawia szczegółowe postulaty i wskazania. Na koniec bardzo praktycznie przedstawia, jak należy zastosować zasady odnoszące się do kazania narracyjnego.

Bardzo wyraźne są określone przez autora cele takiej metody kaznodziejstwa. I tak podkreśla, że użycie narracji zabezpiecza orędzie tekstu opowiadania przed wypaczeniem, wprowadza wewnętrzną dynamikę – tutaj bardzo widoczny jest początek, środek i koniec wypowiedzi. I wreszcie ukazując to, co jest bardzo ważne we współczesnej homiletyce, że forma narracyjna angażuje człowieka bardziej kompleksowo, tzn. rozum, wolę i uczucia.

Forma narracyjna pozwala kaznodziei mówić o sprawach trudnych i drażliwych – co jest dziś niemałym kłopotem dla wielu mówców.

Praktyczność zastosowania tego podręcznika jasno i obrazowo widać w rozdz. IV, gdzie są przedstawione cztery przykłady obrazujące różne sposoby relacji pomiędzy biblijnym opowiadaniem a kazaniem: kazanie-opowiadanie, kazanie z opóźnionym opowiadaniem, kazanie zawieszające opowiadanie i kazanie naprzemienne. W. Przyczyna zamieszcza kazanie in extenso, a następnie analizuje je fragment po fragmencie, co uświadamia czytelnikowi, jak można zastosować w praktyce modele kazania narracyjnego.

Dla przygotowujących się i głoszących słowo Boże jest to niewątpliwie pewien przełom w utartych schematach kaznodziejskich. W dobie szukania wolności przez człowieka uwikłanego w nurty świata jest odpowiedzią rzeczywistą i konkretną. Zaproponowany bowiem sposób mówienia narracyjnego respektuje tę wolność, sięgającą do kształtowania naszej tożsamości. Autor bardzo umiejętnie proponował, jak podać słuchaczowi pokarm prawdy, jak opowiedzieć prehistorię człowieka i, co najważniejsze, jak odkryć szczęśliwą przyszłość. Jest to sprawa kluczowa w dziele nowej ewangelizacji. Wszystkim szukającym skutecznych metod przepowiadania, studium tego dzieła zapewne ukaże nowe ścieżki dotarcia do człowieka w sposób rzeczywisty, przekonujący.

ks. Krzysztof Zdziarski

TROPIENIE ŚLADÓW

Roman Bąk
*Kaligrafia
śniegu i skały.
Szkice z lat
1984–1998*

Wyd. „W Drodze”,
Poznań 1999, ss. 296

Czarna okładka zdominowana jest przez zanurzony w chmurach skalny kolos. Zawładnął prawie całą przestrzeń, jest większy od nas, nie pokonamy go. Ale u szczytu kolosa słoneczny refleks. Słońca nie widać, ale ono musi tam być.

Na pierwszej stronie słowa: *Kiedy spotkał mnie ostatniego wieczoru, spacerującego po pustych pokojach, [biskup] spytał, czy czegoś szukam. „Owszem – odpowiedziałem – śladów Bożych stóp”.*

Ta okładka i te słowa prowadzą nas do „Kaligrafii śniegu i skały”, wyboru esejów Romana Bąka drukowanych na łamach miesięcznika „W drodze”. Eseje te, czy jak woli autor, *próby zrozumienia*, ukazywały się w poznańskim miesięczniku przez ostatnie 15 lat i dotyczyły spraw dużych i małych, wydarzeń z pierwszych stron gazet i doświadczeń bardzo intymnych. Teraz, zebrane razem, tworzą kilka ścieżek, na których odbywa się poszukiwanie Bożych tropów.

Pierwsza, trudna ścieżka prowadzi nas w świat współczesny, skupiając się na jego najbardziej bolesnym, niezrozumiałym wymiarze.

Podnietą dla składających się na nią refleksji stały się tragiczne wydarzenia sprzed kilku lat: masakra Palestyńczyków dokonana przez żydowskiego fanatyka, wojna w Bośni, powódź w Dolinie Kłodzkiej, mord na trapiściach w Algierze, a przede wszystkim piekło, jakie rozpętało się w Rwandzie, któremu Roman Bąk poświęca najwięcej uwagi. Ktoś powie: to przecież przeszłość. Odpowiadam: obecność na pierwszych stronach gazet nie ma tu nic do rzeczy. Wielu dziennikarzy, relacjonując te wydarzenia, nie napisało nic sensownego, ponieważ nie pozwolił im na to pośpiech. R. Bąk, spisując swoje refleksje, mógł zatrzymać się nad nimi dłużej, mając czas na namysł i dystans, których brak codziennej prasie i telewizji, a które daje miesięcznik, co powoduje, że przesłanie tych tekstów jest nadal aktualne. I chociaż mamy tu pogłębiony i wyważony opis przyczyn i tła tego, co się dokonało, przecież nie one są tu najważniejsze, lecz próba wnikięcia w chrześcijański sens opisywanych wydarzeń, mocowanie się z tym, co wymyka się rozumowi szukającemu wyjaśnienia. A o to wszak najtrudniej, ponieważ każda z tych tragedii to ogniwo odwiecznego łańcucha nieszczęść i cierpień, które wołają o pomstę lub... odpowiedź do nieba. Każda z nich budzi na nowo pytanie: Unde malum? Skąd zło? Każda przypomina słowa Dostojewskiego, że wystarczy jedna łza dziecka, by podać w wątpliwość miłość Boga do świata. Makabryczny spektakl trwa do dziś, tylko w innych dekoracjach. Zamiast Bośni – Kosowo, zamiast

masakry Palestyńczyków – serie z broni automatycznej w amerykańskich szkołach. To tak jakby nie z planem zbawienia miała do czynienia ludzkość, ale ze spiskiem złośliwego demiurga. Jak sobie radzi z tym Roman Bąk?

Przed wszystkim udaje mu się uniknąć dwóch skrajności: bagatelizowania ogromu zła i cierpienia oraz naiwnej teodycei. Zamiast tego jest próba najpełniejszego wmyślenia się we wspomniane tu wydarzenia, potraktowanie ich z całą należytą im powagą, zwłaszcza gdy rzecz dotyczy plemiennej rzezi na terenach, gdzie jeszcze niedawno owocnie kwitły misje. Bąk nie dąży do łatwych odpowiedzi (*Mądrość nie jest posiadaniem odpowiedzi* – pisze de Saint-Exupéry, także zresztą przywołany przez autora), chociaż wie, że tej odpowiedzi szukać należy, a przynajmniej *próby zrozumienia*. Tak jak w diagnozie, jaką stawia przy okazji mordu dokonanego przez Barucha Goldsteina, która również dobrze odnosi się do tej jak i do każdej niemal bez wyjątku tragedii przywołanej w pierwszej części książki: *W rzeczywistości żyjemy wciąż w świecie archaicznym, inaczej – w świecie współczesnym, który przenikają pierwotne mechanizmy, zachowania mimetyczne, archaiczne struktury myślenia. Taki mechanizm objawił się właśnie w czynie Barucha Goldsteina, w trwającej w Bośni bratobójczej wojnie, w kłótnie rzuconej na Rushdiego, w podpalonej przez neonazistów synagodze w Lubecie, w jatce mającej miejsce w stolicy Rwandy, Kigali, w zabójstwie księdza Popie-*

łuszki. W tym wszystkim – by nawiązać do intuicji René Girarda – pokutuje jeszcze „bóg prześladowców”, upiór z czasów dawnych, którego inne imię jest – szatan. Tymczasem – co autor podkreśla w każdym z esejów – z chwilą przyścia Chrystusa, taka wizja Boga traci rację bytu i staje się fałszywa, a jedynym sposobem przewyciężenia czającego się w nas zła staje się Jego, Chrystusa, przebaczenie. Staramię, by na tę mroczną ścieżkę rzucić światło wiary, by mimo wszystko odnaleźć Boży ślad, dominuje w pierwszej części książki.

Druga ścieżka wymaga uwagi innego rodzaju, bo mówi o epizodach, o których milczą stacje radiowe i telewizyjne, a które tak naprawdę więcej ważą w naszym życiu i życiu tych, którzy ich doświadczili, niż cała rzeczywistość prezentowana w krzywym zwierciadle telewizji, prasy i radia. To ścieżka prowadząca na biblijną pustynię. Chociaż trop jest tu nieomylny, Bąk nie pisze przecież o cudach i porażających niezwykłościach. Pisze o chwilach, kiedy – jak odnotował przy jakiejś okazji Thomas Merton, któremu Bąk poświęca w tym miejscu dwa eseje – *wszystko się łączy*, a drobiazgi zwykłego dnia układają się w całość, objawiając sobą nową jakość, nadając sens daney chwili, czyniąc ją zrozumiałym elementem planu Boga wobec nas. Pisze o tym, czemu dał świadectwo Krzysztof Kieślowski, który, zapytany w ostatnim wywiadzie przez sceptyczną licealistkę, czy aby nie przesadza z tym, że bohaterom jego filmów książka otwiera się

dokładnie na tej stronie, na której powinna, odparł krótko: *Jeżeli się Pani jeszcze nie otworzyła, to się Pani otworzy*. Jednym słowem pisze, jak sam mówi, o OBECNOŚCI. W szkicach, których bohaterami są Merton, brat Roger i jego wspólnota, w bardzo osobistych zapiskach z rekolekcji i własnych pielgrzymek do Taizé i do Asyżu, ta obecność dochodzi do głosu w drobnych epizodach, które dzięki spojrzeniu wiary zyskują głębię. Tu już ślady Bożych stóp są wyraźne, a czasami widać nawet Jego cień. Jestem przekonany, że tylko światło napotkane na tej drodze, drodze samodzielnego wejścia na pustynię, podobnie jak dzieje się to w przedstawionych tu szkicach, pomoże nam rozproszyć ciemności zalegające poprzednią ścieżkę.

Jest także trzecia droga, na której mamy nie zwykłe ślady, ale znak, najczytelniejszy z możliwych. Tym znakiem jest osoba Jana Pawła II. Roman Bąk pisze: *Należę do tego szczęśliwego pokolenia, które jako papieża powitało Karola Wojtyłę na progu swej dorosłości*. To prawda, pokolenie czterdziestolatków „liczy czas” od 1978 lub 1980 r. Te dwie daty są z sobą sprzecznięte, ale podczas gdy druga pozostanie na zawsze datą początku (nawet jeżeli był to fałstart), pierwsza otwiera coś, co niechybnie zbliża się do końca. Chociaż nikt tego nie mówi głośno, szósta pielgrzymka papieża do ojczyzny jest najprawdopodobniej jego ostatnią. Dlatego warto zatrzymać się nad tekstami poświęconymi papieżowi, a zwłaszcza nad jednym, o znamennym tytule „Solidamen-

tum", który napisany przed ośmioma laty nabiera wyjątkowego znaczenia właśnie dzisiaj: *Sol – solido – soliditas...* – pisze Bąk. – ...*jak blisko stąd do... samotności. Wystarczy naruszyć rdzeń, uderzyć w jego tkankę, rozbić, uszkodzić, skaleczyć... by pozostała krucha – solitas (samotność), opustoszałe – solitudo (pustynia, odludzie), smutne – solutio (rozłączenie, rozwiązanie); by świat wokół stał się rozpadający, my zaś – tak dotąd otwarci, zawierający, wolni, byśmy się dali podzielić, rozłączyć (solutilis).* Czy słowa te nie brzmią proroczo?

Dwie ostatnie ścieżki to spotkania z ludźmi, żyjącymi i zmarłymi. Jest tu urodzony na Śląsku poeta niemieckiego romantyzmu Eichendorff, i jego wiersze w przekładzie autora, jest Ernest Bryll. Jest także pewien człowiek o imieniu Julio Paucar, taki sam jak każdy z nas, tak samo nieznany światu, a równocześnie tak samo jedyny i niepowtarzalny jak każdy z nas. Człowiek, który umarł, kiedy umarła „Solidarność”. Tekst Romana Bąka ocalił go od zapomnienia.

Początek i koniec wszystkich przedstawionych tu ścieżek stanowią dwa teksty. Pierwszy, to przejmujące wyznanie „My z Paestum”, do którego zainspirował Bąka artykuł Zygmunta Kubiaka, wyznanie pokazujące naszą kruchość i nędzę nieuważnych tropicieli, biegających w kółko nie po Jego, ale po własnych śladach, a przecież nie rezygnujących z poszukiwań: *My z Paestum, Profesorze... łkając niekiedy (jakże często bowiem zdarza się nam zapomnieć o Nim, o swoim syno-*

stwie; jakże często – pośród trosk i zabiegów – widzimy stąd nie więcej jak tylko kraj ulicy, załom muru, cień pompy)... łkając więc, nucimy cichutko: „dans nos obscurité” – „w naszej ciemności rozpal ogień, który nigdy nie zgaśnie”... , który niech nigdy w nas nie zgaśnie... Zaś punktem, w którym zbiegają się wszystkie opisane tu ścieżki, jest bajka dla starszych dzieci, jak wszystkie bajki – najprawdziwsza w świecie, o płątku śniegu, który nie chciał spaść na ziemię... Za tę bajkę jestem szczególnie autorowi wdzięczny. Nikt bowiem nie pisze dzisiaj bajek, jeśli nie liczyć postmodernistów wywracających na nice Czerwonego Kapturka. Ale czy ich dzieło zasługuje na miano bajki? A przecież, jak pokazuje to historia o płątku śniegu, tyle jeszcze można pokazać, tyle jeszcze można zobaczyć.

Takie jest moje pierwsze odczytanie „Kaligrafii śniegu i skały”. Moje i pierwsze. Ale przecież i tekst, i rysunek (a kaligrafia jest jednym i drugim) nie wyczerpują się w jednym, indywidualnym odczytaniu. Po tych ścieżkach każdy będzie wędrował inaczej i inne ślady być może napotka po drodze. Jak każda wędrówka, i ta domaga się od nas wysiłku. Ale czy można wytropić czyjś ślad, tkwiąc beczynnym w miejscu?

Aleksander Gomola

TRZY GROSZE FEYNMANA

Richard P. Feynman
*Sens
tego wszystkiego.
Rozważania o życiu,
religii, polityce
i nauce*

Prószyński i S-ka,
Warszawa 1999, ss. 100

Przełom tysiącleci jest dobrym czasem na podsumowania, retrospekcje oraz na plany dotyczące przyszłości. Wpadło mi w ręce kilka książek o tej tematyce i ogromna liczba artykułów w przeróżnych periodykach. Zasadniczo, opublikowane wykłady Feynmana pod wspólnym tytułem „Sens tego wszystkiego” również można by zaliczyć do tego typu literatury, ale... No właśnie, wszystko, co ma jakiś związek z Richardem Feynmanem, musi mieć jakieś „ale”. Dlaczego? Odpowiedź jest bardzo prosta – ponieważ Feynman nie był przeciętnym człowiekiem.

W ostatnich latach na polskim rynku ukazało się wiele pozycji dotyczących tej postaci oraz kilka dzieł jego samego. Wymienię autobiografię „Pan raczy żartować, panie Feynman”, „Geniusza” Jamesa Gleicka, dwie książki będące wyborem „Feynmana wykładów z fizyki”, mianowicie „Sześć łatwych kawałków” i „Sześć trudniejszych kawałków” oraz „Sens tego wszystkiego”, czyli cykl trzech wykładów, które Feynman wygłosił w 1963 r.

na Uniwersytecie Waszyngtona w Seattle na temat swojego postrzegania współczesnego świata.

Wylania się z nich niezwykła sylwetka człowieka, który przez całe życie był cudownym dzieckiem. Od najmłodszych lat cechowała go niezwykła ciekawość świata, upór w dążeniu do zrozumienia problemów przyrody, dociekliwość, wszechstronność, niespożyta żywość i otwartość. Trudno powiedzieć, czego nie doświadczył w swoim życiu, łatwiej więc będzie zacząć od tego, z czego słynął. Zaczął zajmować się fizyką w czasach, kiedy słowo fizyk niewiele znaczyło. Szybko zdobywał stopnie naukowe, zostawiając za sobą sławę geniusza, ale i figlarza, człowieka „od wszystkiego”. Jego pasja życia, poznawania i rozumienia już wtedy dawała podstawy do tworzenia legendy. Jako młody naukowiec uczestniczył w tajnych badaniach wojskowych, robiąc także „wycieczki” do innej dyscypliny – biologii, która fascynowała go zagadkami. Pracował nad budową bomby atomowej w Los Alamos, wymyślając jednocześnie różne psikusy cenzorom, łamiąc szyfry najtajniejszych sejfów w Ameryce, a także odwiedzając chorą na gruźlicę żonę. Jako profesor w Cornell, dojeżdżający z wykładami do Buffalo, wśród tamtejszego półświatka poznawał życie „normalnych ludzi”. Wykładał w Brazylijskim Uniwersytecie, grając jednocześnie na frigdeira w sambowej ławicy podczas karnawału. Opracował kwantową teorię oddziaływań elektromagnetycznych, za co otrzymał Nagrodę Nobla, i uczył się rysować akty, w czym

doszedł do niezłej wprawy. W swoim życiu rozszyfrowywał też hieroglify Majów, grał w musicach, bywał w kasynach Las Vegas i szukał ciągle dróg na skróty w skomplikowanych obliczeniach, tak powstały słynne diagramy Feynmana. Chyba wszyscy pamiętamy jego proste i spokojne wyjaśnienie katastrofy promu kosmicznego Challenger. Był wspaniałym wykładowcą, cenionym zarówno przez studentów, jak i przez kolegów. Z „Feynmana wykładów z fizyki” do dziś korzystają studenci na całym świecie. Zawsze był dociekliwy, dokładny i... często miewał kłopoty, bo lubił być szczery. Przypuszczam, iż właśnie dlatego jego wykłady z Seattle zostały opublikowane po 35 latach od ich wygłoszenia.

„Sens tego wszystkiego” to książka wyzywająca. Zaryzykuje stwierdzenie, że tak wyzywająca jak jej autor. Feynman jest bowiem wyzwaniem dla każdego, kto choć trochę poważnie patrzy na naukę. Natomiast ta książeczka jest wyzwaniem dla każdego obywatela współczesnego świata, dla każdego człowieka myślącego. Feynman kreśli bowiem obraz świata, zatrzymując się nad kilkoma ważnymi problemami. Przede wszystkim nauką – jej naturą, celem, pytaniami, miejscem w życiu ludzi. Zastanawia się nad sensem istnienia człowieka we wszechświecie, wpłatając w to zarazem myśli o religii, polityce, społeczeństwie i uczciwości. Podnosi ważny problem uczciwości naukowej – najpierw wobec samego siebie, potem wobec społeczeństwa. Kładzie przy tym nacisk na odpowiednie stosowanie metod nauko-

wych – należyście przygotowane doświadczenia oraz próbę obiektywnego spojrzenia na ich wyniki. Dłużej zatrzymuje się też na niepewności naukowej, kreśląc obraz naukowca pokornego wobec swych dokonań i otwartego na osiągnięcia innych. *Wszelka wiedza naukowa jest niepewna. To obcowanie z wątpliwościami i niepewnościami okazuje się ważne. (...) Musicie dopuszczać możliwość, że nie macie racji. (...) Wiemy, że można żyć z niewiedzą. Uczeń już do tego przywykły. (...) Zawsze żyję w niewiedzy. To łatwe. Zależy mi na tym, by wiedzieć, jak zdobywać wiedzę* (s. 29). Omawia prawdę naukową, dialog i konieczność otwarcia, prawa naukowe i ich ewolucję. We wszystkich jego książkach, a w omawianej może najmocniej, uderza radość ze współuczestniczenia w tworzeniu nauki. Tę radość, jak sam często mówił, zabawę nauką, a szczególnie zabawę fizyką, starał się przekazać słuchaczom swych wykładów. Rozważa zresztą tak wiele ciekawych problemów, że trudno byłoby je tu nawet wymienić, należy raczej zostawić każdemu przyjemność zerknięcia się z Feynmanem. Z oceną jednych można się zgadzać, innych nie, ale takie jest ryzyko publicznego deklarowania pewnych poglądów. Myślę, że jednak warto zatrzymać się nad zawartym w niej stwierdzeniem, iż *nauka rzeczywiście oddziałuje na wiele idei związanych z religią, ale nie sądzę, by w jakimkolwiek znaczącym stopniu wpływała na moralność i poglądy etyczne* (s. 38). Pozostawmy kontakt nauki i religii do samodzielnego rozstrzygnięcia, ale zarazem podkreślmy, iż nauka ma związek z moralnością.

Sama decyzja o uprawianiu nauki jest już wyborem moralnym. Podjęcie wyzwań nauki jest jednym z aspektów racjonalności świata, w jaką bez wątpienia zaplątany jest człowiek. A jak twierdzi Michał Heller: *Ponieważ racjonalność jest wartością, jest to „wybór moralny”. Racjonalność okazuje się po prostu moralnością rozumu („Moralność myślenia”, s. 58).*

Chyba każdy powinien przeczytać tę książeczkę, do czego zachęcam. Kilku godzinne spotkanie z Feynmanem na pewno nie będzie stracone. Należy też zauważyć, iż pod pewnym względem świat opisywany przez niego wcale się nie zmienił. Teraz, podobnie jak za czasów tego geniusza, ludzkość stoi u progu ogromnego wyzwania, jakie postawiła przed nią nauka. Wtedy był to problem bomby atomowej, dziś – klonowania. Obydwie sprawy dotyczą w dużej mierze ludzkiej moralności i mogą mieć zatrważające konsekwencje. Człowiek współczesny żyje jednak niepomny cienia strachu i zagrożenia, usiłuje omijać skrajności i przystosować się do takiej rzeczywistości, w jakiej przyszło mu coś zbudować.

Jaki jest więc sens tego wszystkiego? Pytanie bowiem pozostaje, a konsekwencje odpowiedzi zarówno dla ludzkości, jak i dla pojedynczych jej przedstawicieli mogą być diametralnie różne. Odpowiedzi proszę poszukać w książce Feynmana, a zachętą niech będzie przekazana mu przestroga buddyjskiego mnicha: *Każdy człowiek otrzymuje klucz do bram niebios. Ten sam klucz otwiera wrota piekieł.*

Tatiana Krawczyńska

KIEDY POLITYKA SPOTYKA SIĘ Z RELIGIĄ

Jeff Haynes
*Religion in Global
Politics*

Wyd. Longman,
New York 1998, ss. 243

Terrorystyczny atak na Amerykę wywołał wzrost zainteresowania światem muzułmańskim, a co za tym idzie, spowodował, że na nowo postawiono pytanie o przenikanie się i wzajemny wpływ polityki i religii. W ostatnich latach różni specjaliści coraz częściej wskazywali na ożywienie religijne w wielu częściach świata i towarzyszące mu aspiracje polityczne. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w państwach muzułmańskich, a także w krajach Ameryki Łacińskiej, w Indiach i Afryce. W Polsce, niestety, niewiele się pisze na ten temat, być może dlatego, że wciąż pokutuje niczym nieuzasadniona obawa przed powstaniem katolickiego państwa wyznaniowego, stanowiąca pokłosie dyskusji z początku lat 90.

W tym kontekście warto polecić lekturę książki angielskiego politologa Jeffa Haynesa, który od lat zajmuje się wzajemnym oddziaływaniem i przenikaniem polityki i religii. „*Religion in Global Politics*” to z punktu widzenia polskiego rynku czytelniczego rzadka pozycja, której autor w sposób syntetyczny, wręcz podręcznikowy – ale w jak najlepszym tego słowa znaczeniu – przedstawia relacje polityki do religii na wszystkich kontynentach.

Czytelnik znajdzie zatem opis głównych ruchów religijnych i ich wpływu na życie polityczne w Stanach Zjednoczonych. Będzie mógł przeczytać o zmianach w pozycji Kościoła katolickiego wobec rządów poszczególnych państw Ameryki Łacińskiej. Książka zawiera też analizę sytuacji religijnej w Europie i jej związek z życiem politycznym. Przedstawia stosunki religia-państwo w Afryce. Do bardzo interesujących należy rozdział, w którym autor opisuje wpływ buddyzmu na politykę w państwach Azji Południowo-Wschodniej. Niezwykle ciekawe i wnikliwe są analizy poświęcone upolitycznieniu islamu w Azji Środkowej i na Bliskim Wschodzie oraz hinduizmu w Indiach.

Jeff Haynes dowodzi tezy, że w ostatnich 30 latach jesteśmy świadkami zjawiska powrotu religii do sfery publicznej, które dotyczy nie tylko chrześcijaństwa, lecz wszystkich wielkich religii świata. Angielski badacz, który określa siebie mianem agnostyka, zwraca uwagę, że jest to reakcja na politykę realizowaną w wielu regionach, której celem była marginalizacja religii w życiu publicznym i ograniczenie jej tylko do sfery indywidualnych przekonań jednostki. To spostrzeżenie i płynące z niego obserwacje oraz wnioski wnoszą nowe elementy także do polskiej dyskusji dotyczącej miejsca i roli Kościoła katolickiego w życiu społecznym.

Autor zaczyna od przedstawienia sytuacji religijnej w Stanach Zjednoczonych i aspiracji niektórych tamtejszych środowisk religijnych do wpływu na życie polityczne państwa. Społeczeństwo amerykańskie,

wbrew obiegowym opiniom, jest najbardziej religijnym społeczeństwem zachodnim. Co prawda nie ma tam żadnych formalnych więzi między państwem i największymi religiami, jednak panuje wobec nich ogólna życzliwość i przychylność. Od lat 70. coraz bardziej widoczne w życiu politycznym Ameryki są grupy odwołujące się do zasad Kościołów protestanckich, mocno zakorzenionych w życiu społecznym. To właśnie ich zaangażowanie w życie publiczne znajduje odzwierciedlenie w uchwalaniu praw antyaborcyjnych czy zaostrzaniu prawa karnego. Obecny prezydent Stanów Zjednoczonych wywodzi się właśnie z tych środowisk. Również zaangażowanie biskupów katolickich w niektóre kwestie polityczne nie jest w USA niczym niezwykłym. Szerokim echem odbiły się wydane w latach 1983 i 1986 listy Episkopatu Stanów Zjednoczonych, poświęcone odpowiednio problemom broni nuklearnej i amerykańskiej gospodarce. Jednocześnie Stany Zjednoczone stanowią przykład państwa, gdzie głos różnych środowisk, inspirowanych moralnymi zasadami religijnymi, mieści się w ramach gry demokratycznej i stanowi chyba najlepszy model koegzystencji świata polityki ze światem religii, który umożliwia zachowanie zdrowej równowagi i nie stanowi pożywki do powstania grup ekstremistycznych.

W Ameryce Łacińskiej, gdzie dominuje Kościół katolicki, wpływ religii na życie polityczne był bardzo widoczny. Haynes podkreśla, że w większości państw tego regionu rządzonych w latach 70. i 80. przez junty wojskowe, Kościół odegrał

bardzo istotną rolę w przejściu do demokracji. Nowym elementem w tamtejszej rzeczywistości jest wzrost popularności i wpływu ewangelików oraz nowych wyznań chrześcijańskich, często hojnie wspieranych finansowo przez USA. Członkowie tych wyznań kandydują w wyborach i wchodzą do parlamentów, zyskując przez to wpływ na życie polityczne. Fenomen ten jest szczególnie zauważalny w Brazylii, Gwatemali i Peru. Według niektórych znawców problemu jest on stymulowany przez służby specjalne Stanów Zjednoczonych, które w ten sposób chcą zapewnić sobie kontrolę nad rządami tych krajów. Niewątpliwie, aktualnie Ameryka Łacińska nie jest już jednorodna pod względem religijnym, a rola Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich różni w zależności od sytuacji poszczególne kraje tego regionu.

Na tle pozostałych kontynentów społeczeństwo europejskie należy do najbardziej zsekularyzowanych, co z jednej strony stanowi rezultat polityki separacji państwa i Kościoła, a z drugiej reakcję na zbyt restrykcyjną obecność Kościoła w życiu społecznym w przeszłości, jak np. w Hiszpanii czy Włoszech. Od tego schematu zdecydowanie odcinają się mniejszości muzułmańskie we Francji czy w Niemczech, które żywo manifestują swoje przywiązanie do islamu. Haynes zauważa, że sekularyzacja i towarzysząca jej obojętność religijna ma negatywny wpływ na życie społeczne, coraz bardziej charakteryzujące się zanikiem poczucia tożsamości, indywidualizmem i upadkiem moralności

publicznej. Świadomi tego politycy coraz częściej deklarują swoje przywiązanie do wartości chrześcijańskich, widząc konieczność ich upowszechnienia, gdyż stanowią one fundament ładu społecznego. To paradoks, że po latach polityki zmierzającej do separacji państwa i Kościoła, politycy, dotychczas unikający kojarzenia siebie z religią, podkreślają znaczenie wartości religijnych, widząc, że ich zwalczanie odbiło się negatywnie na moralnej kondycji społeczeństw. Odwrócenie tego procesu będzie miało bez wątpienia wpływ na przyszłość Europy, jeżeli bowiem sekularyzacja będzie nadal postępować w dotychczasowym tempie, to może dojść do rozkładu społeczeństw europejskich i erozji istniejącego ładu demokratycznego. Jednocześnie hierarchowie Kościołów chrześcijańskich coraz częściej zabierają głos na tematy polityczne i społeczne. Chcą tym samym zmanifestować swoją obecność w debacie publicznej i bronią religię przed całkowitą marginalizacją.

Sekularyzacja objęła też państwa Europy Wschodniej, które wyzwoliły się z autorytarnych reżimów m.in. dzięki zaangażowaniu Kościołów. Ożywienie religijne w tych krajach, jak się zdaje, miało jednak charakter czasowy i trudno będzie zatrzymać zjawisko obojętnienia religijnego.

Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w Afryce, gdzie wszyscy ludzie są religijni. Problemem jest tu raczej radykalizacja niektórych grup religijnych, zwłaszcza rosnący wpływ ekstremistów muzułmańskich w państwach Afryki Subsaharyjskiej, jak również w Nigerii, Tanzanii

i Ugandzie. Nie można analizować sytuacji politycznej w tej części świata, ignorując zjawiska religijne. Zresztą w takim samym stopniu odnosi się to do sytuacji na Bliskim Wschodzie i regionów świata zdominowanych przez islam. Pisząc o islamie, Haynes czyni wiele ważnych rozróżnień, wskazując, że nie można tej religii traktować jednorodnie. Islam, podobnie jak chrześcijaństwo, jest wewnętrznie podzielony. W Egipcie np. istnieje wiele ośrodków muzułmańskich gotowych do dialogu, a z drugiej strony z dużym poparciem spotyka się Dżihad, organizacja terrorystyczna odpowiedzialna za wiele zamachów. Skrajna odmiana islamu znajduje posłuch szczególnie w państwach ubogich, gdzie trafia na bardzo podatny grunt, a proste prawdy i rozwiązania, które proponuje, spotykają się z dużym odzewem.

Dla polskiego czytelnika, nie zaznajomionego ze specyfiką sytuacji w Azji, pewnym odkryciem może być rozdział poświęcony aktywnej działalności politycznej mnichów buddyjskich w Tajlandii, Birmie i w Kambodży. Haynes zadaje kłam mitowi, że buddyzm, jako religia pokoju i bierności, trzyma się z dala od życia politycznego. A przecież to właśnie zaangażowanie mnichów wpłynęło na odzyskanie niepodległości przez Birmę w 1947 r., oni też stanowią jedyną zorganizowaną opozycję wobec aktualnie rządzącego tam reżimu wojskowego.

Książka angielskiego politologa jest przykładem bardzo rzetelnej i bezstronnej analizy związków między polityką i religią w perspek-

tywie zmian cywilizacyjnych zachodzących na świecie. Autor omawia je w sposób bardzo metodyczny, zauważając, że w latach 70. zaczęto częściej dostrzegać obecność religii w życiu publicznym. Jego zdaniem wiąże się to z wyczerpaniem ideałów oświeceniowych, które na dłuższą metę nie są w stanie zapewnić ciągłości i stabilności społecznej. Ponadto, w świecie zdominowanym przez postmodernistyczny chaos myślowy i informacyjny, ludzie coraz bardziej odczuwają potrzebę prawdy i tożsamości, co gwarantuje jedynie religia. A zatem bardzo prawdopodobne, że wbrew wielu kasandrycznym przepowiedniom wiek XXI będzie jednak wiekiem religijnym, a my będziemy świadkami wielkich wydarzeń.

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

Kościół po atakach terrorystycznych w USA

Po szoku, wywołanym tragicznymi wydarzeniami, które miały miejsce 11 września w Stanach Zjednoczonych, przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego wypowiedzieli się na temat ataku terrorystycznego. Na audiencji środowej 12 września Jan Paweł II łączył się w bólu z narodem amerykańskim, potępiając akty terroru. W różnych państwach świata odprawiono nabożeństwa żałobne. Jedno z pierwszych, mające ponadto charakter ekumeniczny, odprawiono nazajutrz po tragedii w Berlinie. Przewodniczyli mu hierarchowie Kościołów ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego, a obecny był także kanclerz Niemiec, G. Schröder. 13 września w Katedrze Polowej Wojska Polskiego w Warszawie pod przewodnictwem bp. polowego WP Sławoja Leszka Głódzia została odprawiona uroczysta msza św. żałobna w intencji ofiar zamachu terrorystycznego w USA, w której uczestniczył m.in. prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Aleksander Kwaśniewski, marszałkowie Sejmu i Senatu, premier rządu RP oraz ambasador USA w Polsce. Licznie przybyli również attachés wojskowi, żołnierze, policja, strażacy, Biuro Ochrony Rządu, służby mundurowe, harcerze oraz mieszkańcy stolicy. Również w kościele ewangelicko-augsburskim odbyło się nabożeństwo żałobne.

Audiencja generalna nazajutrz po tragedii

12 września br., nazajutrz po tragicznych wydarzeniach w Stanach Zjednoczonych, odbyła się (jak w każdą środę) audiencja generalna. Jednakże po raz pierwszy w historii pontyfikatu Jana Pawła II rozpoczęła się ona w absolutnej ciszy. Pielgrzymi nie witali papieża oklaskami. Jan Paweł II powiedział m.in.: *Nie mogę nie rozpocząć tej audiencji od wyrażenia głębokiego bólu z powodu ataków terrorystycznych, które przyniosły Ameryce śmierć i zniszczenie, powodując tysiące ofiar i raniąc niezliczoną rzeszę ludzi. Z serca składam prezydentowi Stanów Zjednoczonych i wszystkim obywatelom amerykańskim moje kondolencje. W obliczu grozy, którą tak trudno ogarnąć, człowiek nie może nie być do głębi poruszony. Przyłączam się do wyrażonych w tych godzinach głosów potępienia i z całą mocą powta-*

rzam, że na drodze przemocy nigdy nie osiągnie się rozwiązań problemów ludzkości. Dzień wczorajszy był mrocznym dniem ludzkości. Straszny cios zadany został godności człowieka. (...) Jak możliwe są akty tak dzikiego okrucieństwa? Serce człowieka to przepaść, w której rodzą się czasem plany nieznanej nienawiści, zdolne w jednym momencie zburzyć spokojne i pracowite życie całego narodu. Wiara jednak wychodzi nam naprzeciw w chwilach, gdy wszelki komentarz wydaje się nieadekwatny. Tylko słowo Chrystusa jest zdolne udzielić odpowiedzi na pytania, które każdy zadaje sobie w głębi serca. Nawet jeśli moce ciemności zdają się brać górę, człowiek wierzący wie, że ostatnie słowo nie należy do zła i śmierci. Na tym opiera się chrześcijańska nadzieja, tym karmi się w tej chwili nasza ufność i modlitwa. Papież powiedział również, iż już rano odpawił mszę św. w intencji ofiar. Z kolei kard. Angelo Sodano oznajmił, że Jan Paweł II, gdy tylko dowiedział się o tragedii w Stanach Zjednoczonych, modlił się w intencji ofiar oraz o dar pokoju dla ludzkości.

Kościół rzymskokatolicki o terroryzmie

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że uciekanie się do walki terrorystycznej jako do środka, dzięki któremu można osiągnąć cel, jest niedopuszczalne, bez względu na pobudki, jakimi kierują się sprawcy. Już w 1979 r. papież w homilii wygłoszonej w Drogheda, w Irlandii, powiedział m.in., że *chrześcijaństwo zabrania (...) uciekania się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu*. Z kolei w adhortacji „Reconciliatio et paenitentia” z 1984 r. papież pisze o terroryzmie jako jednym z najbardziej bolesnych zjawisk społecznych współczesnego świata, a w encyklice „Sollicitudo rei socialis” z 1987 r., że *nawet gdy jako motywację tej nieludzkiej praktyki podaje się jakąś ideologię czy dążenie do stworzenia lepszego świata, akty terroryzmu nigdy nie mogą być usprawiedliwione. Tym bardziej, gdy (...) te akty przybierające niekiedy rozmiary prawdziwej masakry, (...) mają na celu propagandę własnej sprawy albo też, co gorsza, są celem samym w sobie, gdy zabija się tylko dla zabijania*. Również w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” czytamy, iż *terroryzm, który grozi, rani i zabija wszystkich bez różnicy, jest w głębokiej sprzeczności ze sprawiedliwością i miłością* (nr 2297).

Wypowiedzi hierarchów po tragedii w USA

Już kilka godzin po tragedii łaciński patriarcha Jerozolimy abp Michel Sabbah, sam będący pochodzenia arabskiego, solidaryzując się z narodem amerykańskim, wyraził przekonanie, że *naród*

amerykański przejdzie tę ciężką próbę i będzie kontynuował działalność na rzecz pokoju, sprawiedliwości i pojednania między ludźmi na całym świecie, a szczególnie w naszym regionie. Z kolei biskupi amerykańscy wystosowali oświadczenie, w którym m.in. napisali: *To jest dzień narodowej tragedii. (...) W piątek [14 września] przypada święto Podwyższenia Krzyża Świętego, a w sobotę będziemy składać hołd Matce Bożej Bolesnej. To są najlepsze dni dla katolików, aby zastanowić się nad tym, jak nosimy na swoich barkach krzyż i jak podążamy za Panem. Zwracamy się do wszystkich, aby nie tracili wiary w Boga i nie ulegli pokusie nienawiści, która przecież była źródłem tej tragedii. Nie pozwólmy uwikłać się w etniczne, religijne czy narodowościowe stereotypy, jakimi kieruje się wielu terrorystów w swoich irracjonalnych działaniach. Wyrazy solidarności i współczucia przesłała na ręce biskupów amerykańskich Konferencja Katolickich Biskupów Europy.*

Również wielu polskich biskupów wypowiedziało się na temat tragicznych wydarzeń w USA. Kard. Józef Glemp stwierdził m.in., że *brak słów, aby wyrazić potępienie dla tego barbarzyństwa. (...) To memento dla Polaków, abyśmy wybrali cywilizację życia.* Metropolita krakowski, kard. Franciszek Macharski stwierdził, że *tragedia Ameryki mówi nam, że potrzeba takiej przemiany w ludzkich sercach, która sprawi, że nie będzie wśród nas Kainów i Abli.* Metropolita górnośląski, abp Damian Zimoń, powiedział m.in.: *Dramatycznie rozpoczyna się wiek XXI. Te wydarzenia to prawdziwa apokalipsa, to straszne przejawy cywilizacji śmierci. Diabeł, którego świat postępu, demokracji i wiedzy chciał w jakiś sposób pogrzebać, pokazał swą straszną twarz. Jesteśmy zatrwożeni. Lęk na nowo wraca do naszych serc na sposób globalny.* Metropolita lubelski, abp Józef Życiński, zwrócił uwagę, że *absurd, nienawiść i terror stały się realnymi elementami dzisiejszego świata: ...apokaliptyczne doświadczenia dzisiejszego dnia w gorzki i brutalny sposób uczą nas realizmu.* Ordynariusz tarnowski, bp Wiktor Skworc, powiedział, że *cywilizacja śmierci wzięta górę. Człowiek stał się tylko środkiem do celu. (...) teraz już nikt i nigdzie nie może się czuć bezpiecznie.* Ordynariusz radomski, bp Jan Chrapek, wskazał z kolei, że *to wydarzenie jest znakiem wielkiego kryzysu moralnego współczesnego świata i wołaniem, abyśmy Boga umieścili w centrum naszego myślenia. (...) World Trade Center i Pentagon to wielkie reholekcyjne ostrzeżenie. Trzeba na nowo odbudować wartość ludzkiego życia, bo w przyszłości mogą pojawić się następne i o wiele większe tragedie.* Bp Tadeusz Pieronek powiedział m.in.: *Jeśli doszliśmy do tego, że dokonuje się zemsty w ten sposób, to z tym światem stało się coś niedobrego. To był wybuch straszliwej nienawiści. Widziałem w telewizji, jak Palestyńczycy się cieszą. Tego*

nie wolno robić! Natomiast rzecznik prasowy Episkopatu Polski, o. Adam Schultz SJ, wydał specjalne oświadczenie, w którym podkreśla, że terroryzm nie jest formą rozwiązywania konfliktów: *Solidaryzujemy się z naszymi braćmi, Amerykanami, w tej tragedii i otaczamy jej ofiary modlitwą*, a kanclerz Kurii Biskupiej w Irkucku w Rosji, ks. Józef Węclawik SVD, stwierdził, iż *przed światem stoi wielkie zadanie, jak zatrzymać falę zła i jego eskalację. Każdy akt odwetu spowoduje retorsję, więc co? Każda reakcja wymaga rozwagi i mądrości. I o to powinniśmy prosić Boga, zwłaszcza dla rządzących.*

oprac. Marek Blaza SJ

