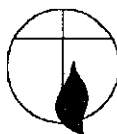


przegląd powszechny

5/957/2001

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo WAM
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej
Koprowski SJ, Barbara Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
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

Prenumerata:

roczna 77,00 zł
za I półrocze 42,00 zł
(cena egzemplarzu 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 Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 III 2001 r.

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

Spis treści

Maryja pełna chwały w synaksariach etiopskich	139
--	------------

Marek Blaza SJ

Kapłaństwo a celibat	142
-----------------------------	------------

Z pewnością zniesienie celibatu w Kościele rzymskokatolickim wyeksponowałoby bardziej charyzmat życia zakonnego. Pytanie dotyczące ewentualnego zniesienia celibatu dotyczy głównie duchownych diecezjalnych. To przede wszystkim oni powinni odpowiedzieć na pytanie, czy zmiana dyscypliny kościelnej w kwestii celibatu pomogłaby duchowieństwu diecezjalnemu lepiej służyć Bogu i Kościołowi.

Jaki czas nadchodzi?	158
-----------------------------	------------

Rozmowa Krzysztofa Dorosza SJ z prof. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, ks. dr. Antonim Dunajskim, prof. Andrzejem Stoffem i prof. Januszem Mellerem.

Tytułowe pytanie, które postawiono na początku tysiąclecia, jest trudne, bo nie można prognozować, co będzie za np. 50 lat. Można być spokojnym, gdy chodzi o rozwój techniczny itp., ale istnieją też zagrożenia, bo zwiększone masy dóbr i usług będą ciągle koncentrowane w pewnej części świata, a pozostaną ogromne obszary biedy. Niestety, nie ma widoków na poprawę tej sytuacji.

ks. Roman E. Rogowski

Kościół zagubiony (dokończenie)	171
--	------------

Kościół musi mieć nieustanną świadomość, że w jego centrum jest żywy i żyjący Jezus, Chrystus Pan, przedmiotem troski jest zaś zawsze człowiek, który kochając Kościół, widzi jego wspaniałość i wielkość, a także słabość i zagubienie. Każdy Kościół ma swoje kłopoty, a nieraz nawet kenozę. Ma je także Kościół w Polsce.

Trajan Petrovski

Wiersze	184
----------------	------------

Peter-Hans Kolvenbach SJ

Uniwersytet Św. Józefa:

powołanie humanistyczne i narodowe

186

Tej tradycji (respektowania godności osoby ludzkiej), zarazem humanistycznej i chrześcijańskiej, spójnej z duchowością jezuitów, temu duchowi bezwarunkowego otwarcia się na mężczyzn i kobiety niezależnie od ich pochodzenia i narodowości – w imię tego, co wspólne całej ludzkości, temu ideałowi służby i miłości bliźniego, jakkolwiek by była jego przynależność społeczna i kulturowa, Uniwersytet Św. Józefa doskonale potrafi być wierny.

Hubert Drapella

Okruchy dni

200

Kiedyś dawno tak pomyślałem i ciągle te obrazy się wymieniają: niebo nocne, wygwieżdzone, i wnętrze kościoła. Bóg tu i tam. Tożsamy. I ten, o którym myślę, do którego się zwracam z prośbami, ten w hostii, i ten nieprawdopodobny, bardziej jeszcze przeraźliwy w ogromie, niepojęty, niematerialny. Jak sprawić, żebym pamiętał o kościele, kiedy patrzę w niebo, i o niebie, kiedy klęczę w kościele?

Mariusz Kwiatkowski

Młodzież w poszukiwaniu sensu życia

209

Autor poszukuje przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób młodzież stawia problem sensu życia w warunkach społeczeństwa przechodzącego procesy transformacyjne. Postawienie takich pytań wiąże się z przekonaniem, że w okresie szybkich przemian społecznych, politycznych i gospodarczych potęgują się problemy sensu ludzkiej egzystencji.

Sesje – Sympozja

Red.: Vaticanum II po polsku **215**

(Prezentacja dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego, Warszawa 27 II 2001)

Krzysztof Dorosz SJ: Quo vadis, Europa? **217**

(Symposium poświęcone aktualnym problemom integracji Polski z Unią Europejską, Toruń 2–3 III 2001)

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Memento mori po polsku **219**

(„Obrazy śmierci w sztuce polskiej XIX i XX w.” – Muzeum Narodowe w Krakowie, wrzesień–listopad 2000)

Teatr

Joanna Godlewska: Potwór żyje **223**

(Teatr Współczesny w Szczecinie /gościnnie w Teatrze Małym w Warszawie/, „Moralność pani Dulskiej” Gabrieli Zapolskiej, reżyseria Anna Augustynowicz)

Film

Jan Pniewski: W szponach iluzji 225
(„Requiem dla snu” reżyseria – Darren Aronofsky)

Książki

Adriana Szymańska: Wyróżnienie życiem 228
(Jerzy Jarniewicz, „Niepoznaki”; „Po śladach. Wybór wierszy”)

Mieczysław Orski: Proza poetycka 231
(Andrzej Turczyński, „Mgnienia”, „Lustro weneckie”)

Aleksandra Olędzka-Frybesowa: Prawdziwa apoteoza ciała 233
(Olivier Clément, „Ciało śmiertelne i chwalebne”)

Piotr Samerek: Katolik polityczny 236
(Marek Czekański, „Chrześcijanin wobec wyborów politycznych. Przewodnik”)

Anna Pietrzak: Eichendorff, czyli poezja kresów zachodnich 239
(Joseph von Eichendorff, „Poezje. Gedichte. Z życia nieponia”)

Monika Maria Nowak: Miejsce w życiu 241
(Maria Piotrowicz, Lucyna Rutowska /red./, „W sercu świata. Świeccy konsekrowani”)

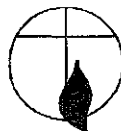
Roman Rycar: Przybliżyć tajemnicę 244
(Elżbieta Przybył, „Prawosławie”)

Barbara Bogołębska: Miejsca, obrzędy, wspólnoty 247
(Mirosław Korolko, „Leksykon kultury religijnej w Polsce”)

Waldemar Aramowicz SJ: Nie jesteśmy mnichami 248
(John W. O'Malley SJ, „Pierwsi jezuici”)

Stanisław Żurek: Ubrany tylko w trawy połonin 250
(Jerzy Harasymowicz, „Wybór liryków”)

Z życia Kościoła: 1700-lecie chrześcijaństwa w Armenii (Marek
Blaza SJ) 253



Sommaire

Marie pleine de gloire dans les synaxaires ethiopiens 139

Marek Blaza SJ

Sacerdoce et célibat 142

La suppression du célibat des prêtres dans l'Église catholique mettrait plus en exergue le charisme de la vie en religion. L'interrogation ayant pour objet une suppression éventuelle du célibat concerne principalement le clergé diocésain. C'est principalement à eux de répondre si un changement de la discipline ecclésiastique en matière de célibat aiderait le clergé diocésain à mieux servir Dieu et l'Église.

Comment sera le temps qui vient? 158

Entretien de Krzysztof Dorosz SJ avec le Pr. Jan Andrzej Kłoczowski OP, l'abbé dr Antoni Dunajski, le Pr. Andrzej Stoff et le Pr. Janusz Meller.

La question du titre, posée au début du 3^e millénaire est une question difficile, dans la mesure où il n'est pas possible de pronostiquer ce que sera le monde dans 50 ans. L'on peut être optimiste quant à l'évolution de la technologie, mais il y a aussi des périls, c'est que l'augmentation du volume des biens et des services se concentrera dans une partie du monde, laissant subsister d'immenses zones de pauvreté. On ne voit hélas pas de perspectives d'un redressement de cette situation.

abbé Roman E. Rogowski

Une Église désemparée (fin) 171

L'Église se doit d'avoir constamment à l'esprit de la présence dans ce qui en est le centre, du Christ vivant, Notre-Seigneur, et que l'objet de sa sollicitude est toujours l'homme qui, tout en aimant l'Église, en voit la splendeur et la grandeur, mais aussi la faiblesse et l'égarement. Toute Église a ses problèmes et quelquefois aussi sa kénose.

Trajan Petrovski

Poésies 184

*Peter-Hans Kolvenbach SJ***Université Saint Joseph:
vocation humaniste et nationale**

186

L'Université Saint Joseph sait être fidèle à la tradition de respecter la dignité de la personne humaine, tradition à la fois humaniste et chrétienne, conforme à la spiritualité jésuite d'ouverture inconditionnelle sur les hommes et les femmes quelle que soient leur origine et leur nationalité, leur appartenance sociale et culturelle – au nom de ce qui est commun à toute l'humanité – l'idéal d'aimer et de servir le prochain.

*Hubert Drapella***Miettes des jours**

200

Un jour, il y a longtemps j'ai pensé ainsi et ces images alternent constamment en moi: ciel nocturne, étoilé, un intérieur d'église, Dieu ici et là. Toujours le même: Celui auquel je pense et auquel j'adresse mes prières, Celui qui est dans l'Hostie, invraisemblable, terrifiant dans son immensité, inconcevable, immatériel. Comment faire pour avoir à l'esprit l'église quand je contemple le ciel, et le ciel quand je reste à genoux en l'église?

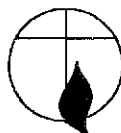
*Mariusz Kwiatkowski***Les jeunes en quête du sens de la vie**

209

L'auteur cherche à répondre à la question de savoir de quelle façon les jeunes posent le problème du sens de la vie dans les conditions d'une société en pleine transformation. Se poser cette question relève de la conviction qu'en période de rapides changements sociaux, s'amplifient les problèmes du sens de l'existence humaine.

Comptes rendus

215



„ŻYCIE DUCHOWE”

W numerze wiosennym (26/2001) „Życia Duchowego” mowa o anawim – czyli ubogich, bezbronnych, pokonanych. Prof. A. Świderkówna w artykule wprowadzającym wydobywa właściwe znaczenie tego biblijnego pojęcia. Do tego tematu nawiązują także rozmowy z bp. J. Chrapkiem, T. Sadowskim z Fundacji Pomocy Wzajemnej „Barka”, K. Homą SJ i z ks. T. Zaleskim-Isakowiczem. Ponadto ciąg dalszy dyskusji (rozpoczętej w nr. 25) o tym, „w co wierzy ten, kto nie wierzy?”, redakcja publikuje wypowiedzi m.in.: H. Pietrasa SJ, prof. I. Krzemińskiego, A. Szostkiewicza i S. Lema.

Cena prenumeraty rocznej – 44,00 zł, cena zeszytu w sprzedaży – 14,50 zł, w prenumeracie 11,00 zł.

„HORYZONTY WIARY”

W nr. 12/2001/2 „Horyzontów Wiary” piszą m.in.: ks. J. Machnacz, „Zamyślenie nad istotą i funkcją religii”, C. Kisiel-Dorohinicka, „Dialogiczność wiary”, K. Misiaszek SDB, „Katecheza dorosłych we współczesnym Kościele”, ks. T. Nosek, „Katechizowany wobec problemów współczesnego świata”. Ponadto można przeczytać o duszpasterstwie młodzieży w kontekście współczesnych uwarunkowań społeczno-religijnych w artykule ks. M. Pokala, „Świat młodych terenem misyjnym dla współczesnego Kościoła”. Znajdziemy w nim także interpretację fragmentu Kazania na Górze: „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni” autorstwa J. Tomczaka SJ.

Cena 1 egz. w sprzedaży 9,00 zł, w prenumeracie 7,50 zł. Koszt prenumeraty rocznej 30,00 zł, półrocznej 15,00 zł.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Orędzie paschalne „Eksultet” – radosna pieśń, opiewająca wielkie dzieła zbawcze, wprowadza czytelnika w świąteczny klimat. Pomocą do pełniejszego doświadczania tajemnicy ukrzyżowania Pana Jezusa jest malarstwo Jana Styki, które w artykule „Golgota” przybliży ks. St. Groń SJ. O „być albo nie być” chrześcijaństwa rozważa w „Zmartwychwstaniu” ks. St. Łucarz SJ. „Niemożliwe stało się możliwe” jest świadectwem osobistego doświadczenia Miłosierdzia Bożego w życiu Anieli. O dobrych sercach, świętych duszach, niezniszczalnych ciałach pisze ks. A. Posacki SJ w artykule „Cuda a świętość”. Na hipokryzję myślenia o eutanazji, w „Walce o życie” wskazuje B. Grzebień. Do rozważań o ewangelicznych błogosławieństwach zaprasza ks. J. Augustyn, a ks. T. Jelonek do „Upozorowanej wędrowki”. Ks. A. Zwoliński uwrażliwia na problemy społeczne. W ewangelicznych spotkaniach czytamy o ślepcu spod Jerycha. Także o św. Katarzynie ze Sieny i s. Emanueli Kałb, Żydówce, oraz o wstawienniczej roli S.B. Rozalii Celakówny.

Cena detaliczna 1 egz. wynosi 3,80 zł. W prenumeracie indywidualnej cena 1 egz. wynosi 3,50 zł, w prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) 3,20 zł. Zamówienia pisemne lub telefoniczne prosimy kierować na adres: WYDAWNICTWO WAM, Księgarnia Wysyłkowa, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88, fax (012) 429-50-03 <http://www.WydawnictwoWam.pl>, e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl. Koszty wysyłki pokrywa Wydawnictwo WAM!

„SZUM Z NIEBA”

Marcowo-kwietniowy „Szum z Nieba” (2/2001) porusza ciekawy blok zagadnień związanych z rodzicielstwem, wychowaniem i dojrzewaniem do podejmowania decyzji w oparciu o rozeznanie duchowe. O. J. Augustyn SJ w artykule „O naszym życiu decydują wybory moralne i duchowe” pisze o kluczowym problemie w wychowaniu – gotowości słuchania człowieka i Boga. O. J. Kozłowski SJ i J. Gouvernaire poprowadzą nas ku rozpoznawaniu woli Bożej i dojrzałości naszych życiowych wyborów. Formację liderów (wg materiałów z ICPE) kontynuuje w tym odcinku M. Moran, przedstawiając rolę wizji w kierowaniu grupą. Przeczytamy również świadectwa Bożych interwencji w sytuacjach trudnych, m.in. mężczyzny, doświadczającego nawrócenia i wewnętrznego uzdrowienia w więzieniu oraz pary małżeńskiej, długo oczekującej dziecka (w tym czasie jednak oboje przeżyli swoje nawrócenie).

„Szum z Nieba” można zamówić lub zaprenumerować w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym: tel.: (042) 636-46-49 lub e-mailem: odnow@jezuici.pl. Cena 1 egz. 3,00 zł, prenumeraty rocznej 18,00 zł.

Maryja pełna chwały w synaksariach etiopskich

W dniu 16 nahasê (22 sierpnia) wspomnienie Wniebowzięcia ciała naszej Pani, świętej Maryi Panny, Matki Bożej. Po Jej śmierci apostołowie byli zasmuceni i rozpaczali z powodu odłączenia od Niej, albowiem stali się sierotami. Jednak nasz Pan przyobiecał im, że znów będą mogli kontemplować Ją w ciele. Gdy Jan Ewangelista przepowiadał w pewnym mieście w Azji, 16 dnia miesiąca nahasê został porwany przez Ducha Świętego do raju i ujrzał tam Pana naszego Jezusa Chrystusa zasiadającego pod drzewem życia, gdzie zostało złożone ciało Pani naszej Maryi. I rozkazał siedmiu aniołom, aby zwrócili się do ziemi i powiedzieli do niej: *Nasz Pan Jezus Chrystus polecił ci oddać ciało swej przeczystej Matki. A wówczas zabrane zostało z grobu ciało naszej Pani Maryi, spod drzewa życia. A Pan nasz Jezus Chrystus udzielił Jej pocieszenia i rzekł: Pójdź do Mnie, Matko moja miła, abym uniósł Cię do Królestwa niebieskiego, do szczęśliwości wiekuistej. A wówczas wszystkie drzewa raju pokłoniły się Jej, a aniołowie, archaniołowie i sprawiedliwi unieśli Ją. Dawid wysławia Ją i powiada: Królowa zasiądzie po Twojej prawicy odziana cała w złotą szatę (Ps 45,10). I zasiadła Maryja po prawicy swego Syna i Boga w wielkiej chwale, Ta, która wstąpiła do nieba i zasiadła na tronie z serafinów.*

I wystawiał Boga Jan Ewangelista, i oddał Jej pokłon, i powrócił, i zstąpił na powrót z nieba. I znalazł apostołów smutnych z powodu [zabrania] ciała naszej Pani, świętej Maryi Panny. Jan opowiedział im, jak ujrzał Maryję i w jaki sposób aniołowie unieśli do nieba ciało naszej Pani, Maryi w wielkiej chwale, pośród radości i wesela. A gdy apostołowie to usłyszeli, byli bardzo zasmuceni i żalowali, że nie zobaczyli ani nie usłyszeli tego, co Jan zobaczył. I gdy byli smutni, oto nasz Pan, Chrystus, Jemu chwała, ukazał się im i rzekł do nich: *Pokój wam, synowie pokoju! Dlaczego jesteście smutni z powodu [zabrania] ciała Matki mojej umiłowanej, Maryi? Oto Ja sam*

przyszedłem wam ukazać, i rozradują się wasze serca. A to powiedziawszy, wstąpił do nieba w wielkiej chwale.

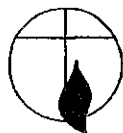
I czuwali apostołowie przez cały rok. A gdy był 1 dzień miesiąca nahasê, Jan rzekł do apostołów: *Pójdźmy! będziemy modlić się i pościć przez dwa tygodnie i prosić Pana naszego, aby uczynił nas godnymi i abyśmy mogli oglądać ciało naszej Pani, świętej Panny Maryi, i abyśmy się rozradowali.* I pościli, jak im powiedział Jan. A gdy przyszedł dzień 16 nahasê, nasz Pan, Chrystus, zabrał wszystkich apostołów do nieba. I ujrzeli ciało naszej Pani w chwili, gdy zasiadała po prawicy swego Syna umiłowanego i Pana, w wielkiej chwale. I wyciągnęła ręce i błogosławiła apostołów, jednego po drugim. A dusze uczniów rozradowały się nadzwyczaj. A nasz Pan Chrystus sprawował ofiarę swego świętego ciała, a Stefan, pierwszy z diakonów, służył Mu. Rzekł Jan: *Przestańcie się lękać!* I wszyscy apostołowie zbliżyli się do ołtarza. I była wówczas wielka radość, jakiej nigdy wcześniej nie było. A gdy nasz Pan skończył ofiarę, udzielił im świętych tajemnic.

Wówczas ukazała im się [Maryja], zasiadająca na tronie z cherubinów; a nasz Pan, Chrystus, rzekł do naszej Pani, Maryi: *Przekaż Twoim synom apostołom, aby zachowywali na całym świecie pamięć Twego wniebowzięcia w tym dniu. Albowiem kto zachowa ten nakaz, tego Ja oczyszczę ze wszystkich grzechów: nie pójdzie w ogień, lecz moje zmiłowanie osiągnie wszystkich, którzy będą to zachowywać i będą sprawować święte tajemnice w tym dniu zabrania Twego ciała do nieba.* Nasza Pani rzekła do Niego: *Synu mój, oto ci ujrzeli swoimi oczyma i usłyszeli uszami swoimi, i dotykali swoimi rękoma. A zobaczą oni jeszcze rzeczy większe od tych.* A gdy Panna Maryja powiedziała to do nich, nasz Pan obdarzył pokojem apostołów, którzy powrócili na Górę Oliwną. Co do nas, bracia moi umiłowani, trzeba, abyśmy wspominali wzięcie do nieba naszej Pani Maryi z radością i weselem. Ona bowiem wstawia się za nami w każdej chwili u swego Syna umiłowanego, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Jemu chwała na wieki. A wstawienictwo, modlitwa i błogosławieństwo naszej Pani, świętej Maryi Panny niech zawsze będzie z nami. Amen. Amen.

Tłumaczenie tekstu etiopskiego na podstawie: I. Guidi (wyd.), *Le sanaxaire éthiopiens*, Patrologia Orientalis IX, ss. 335-340. Synaksaria to żywoty świętych na każdy dzień roku, sporządzane na potrzeby liturgiczne poszczególnych Kościołów wschodnich. Ich odpowiednikiem na Zachodzie są martyrologia. Maryja zajmuje w pobożności etiopskiej nadzwyczaj ważne miejsce, co przejawia się w ogromnej liczbie świąt dedykowanych Matce Bożej (32 wspomnienia obowiązkowe), w sztuce ikonograficznej, w teologii i literaturze, nade wszystko zaś w pobożności indywidualnej. Felsata, czyli Wniebowzięcie NMP obchodzone jest w Kościele etiopskim w dniu 16 naha-sê, któremu odpowiada 22 sierpnia.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktorzuje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Interesuje się historią Kościoła pierwszych wieków, rozwojem doktryny chrześcijańskiej oraz literaturą judeochrześcijańską, apokryficzną i gnostycką.



Marek Blaza SJ

Kapłaństwo a celibat

Chociaż II Sobór Watykański potwierdził zachowanie czci-
godnego prawa celibatu kapłańskiego w Kościele rzymskokato-
lickim, to jednak w dekreście o posłudze i życiu kapłanów Ojco-
wie soboru stwierdzili, że celibat jako *doskonała i dożgonna
powściągliwość (...) nie jest wymagana jednak przez kapłań-
stwo z jego natury, jak to okazuje się z praktyki Kościoła pier-
wotnego i tradycji Kościołów Wschodnich* (nr 16). W kon-
tekście tego orzeczenia podjęta została w Kościele rzymskoka-
tolickim dyskusja nad ewentualnością zmiany dyscypliny koś-
cielnej, polegającej jak dotąd na ścisłej współzależności od
siebie kapłaństwa i celibatu, gdzie z zasady do święceń kapłań-
skich dopuszcza się jedynie kandydatów nieżonatych, którzy
albo dobrowolnie podjęli obowiązek celibatu, albo złożyli wie-
czyste śluby zakonne¹. Również Paweł VI w encyklice o celi-
bacie w 1967 r. postawił pytanie: *Czy mamy uznać, że nadeszły
czasy, w których należy rozwiązać węzeł łączący w Kościele
celibat z kapłaństwem?*² I choć sam w swoim nauczaniu odpo-
wiedział na nie negatywnie, to jednak i dzisiaj w Kościele
rzymskokatolickim nie brakuje zwolenników zniesienia celibatu
i dopuszczenia do posługi kapłańskiej również żonatych męż-
czyzn. Na pozór możliwość zniesienia celibatu wydaje się sprą-
wą prostą, jednak tylko do momentu, kiedy trzeba konkretnie
określić, na czym to miałoby polegać. Samo bowiem sformuło-
wanie „zniesienie celibatu” nie jest jednoznaczne. Należy bo-
wiem zauważyć, że każdy Kościół, który nie nakłada obowiąz-
ku celibatu na swoich duchownych, wypracował w tym wzglę-
dzie własną dyscyplinę kościelną. Co więcej, częstokroć dys-
cyplina jednego Kościoła dotycząca tej kwestii na tyle różni się

¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej: KPK), kan. 1037.

² Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus*, nr 3.

od dyscypliny innego Kościoła, że wykluczają się one wzajemnie. A zatem gdyby w Kościele rzymskokatolickim zdecydowano się na zniesienie celibatu, wówczas należałoby przyjąć nowy, konkretny model współzależności między kapłaństwem a celibatem, najprawdopodobniej taki, jaki już obowiązuje w innym Kościele (lub w grupie Kościołów), odrzucając tym samym dyscyplinę panującą w pozostałych Kościołach. Aby zatem lepiej zrozumieć, jak różnoraka może być współzależność między kapłaństwem a celibatem, należy najpierw zapoznać się z dyscypliną obowiązującą w tym względzie w Kościele rzymskokatolickim, a następnie w Kościołach wschodnich oraz w niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych na Zachodzie. Dopiero w tym kontekście można rozpatrywać, jakie byłyby ewentualne konsekwencje wynikające ze zmiany dyscypliny dotyczącej celibatu kapłanów w Kościele rzymskokatolickim.

Celibat kapłanów w Kościele rzymskokatolickim³

Do początku IV w. brak jest konkretnych i wyraźnych dowodów na to, aby w chrześcijaństwie zachodnim nakazywano beżenność przyjmującym święcenia. Jednakże już od początku IV w. pod wpływem silnych nurtów ascetycznych synody lokalne, które odbyły się w zachodniej części cesarstwa rzymskiego, nakazały zachowanie celibatu duchownym. Na synodzie w Elwirze (Hiszpania) z początku IV w. zakazano członkom kleru żenić się i mieć dzieci pod groźbą wykluczenia ze stanu duchownego (kan. 33). W 314 r. na synodzie w Arles (Galia) zakazano żenić się biskupom, prezbiterom i diakonom – z takimi samymi konsekwencjami (kan. 29). W 385 r. na temat celibatu wypowiedział się papież Syrycjusz (384–399), który w liście do Himeriusza podtrzymał w mocy rozporządzenie

³ W niniejszym artykule wszystkie kanony soborów i synodów pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa są cytowane i komentowane na podstawie: *Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa dalmatinsko-istrijskago*, Sankt-Peterburg 1911, reprint 1994, t. I-II, każdorazowo podajemy w nawiasie numer kanonu; por. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1992.

synodu z Elwiry (306), zauważając przy tym, że duża liczba kapłanów po upływie lat od przyjęcia święceń nadal miała żony i dzieci, co papież określił mianem przestępstwa (*crimen*), a z kolei współżycie kapłanów z żonami nazwał niemoralnym spółkowaniem (*turpis coitus*). Dlatego Syrycjusz nakazał biskupom, prezbiterom i diakonom wstrzemięźliwość. Natomiast tym duchownym, którzy nie zechcieli dostosować się do tego nakazu, na mocy władzy Stolicy Apostolskiej⁴ groziło usunięcie ze stanu duchownego i zakaz sprawowania sakramentów, które zdradzili, oddając się bezwstydnyim pożądliwościom (*obscenis cupiditatibus*). Kolejni papieże nie są aż tak rygorystyczni względem żonatych duchownych. I tak np. Innocenty I (401–417) i Leon I Wielki (440–461) nakazują jedynie, aby małżeństwo kapłanów było duchowe, a nie cielesne. Ponadto Leon I Wielki nie nakazywał żonatym duchownym, aby oddalili od siebie żony, a jedynie aby tak żyli, jakby żon nie mieli (por. 1 Kor 7,29). Również synod w Kartaginie (419) pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego nakazał wszystkim duchownym od biskupa do subdiakona włącznie, zachowywać wstrzemięźliwość względem swoich żon (kan. 25; por. kan. 3-4). Postanowienie to podtrzymał później papież Pelagiusz II (579–590). Synod w Kartaginie (419) wspominał jednak o dzieciach kapłanów, aby nie chodziły one na świeckie przedstawienia (kan. 15). Zakazał im również zawierania małżeństw z poganami i heretykami (kan. 21). Natomiast papież Zachariasz (741–752), który był z pochodzenia Grekiem, powrócił do nauczania papieża Syrycjusza. Na synodzie rzymskim w 743 r. ponowiono nakaz celibatu duchownych, a cztery lata później papież Zachariasz przypomniał Kościołowi w Galii o konieczności tego celibatu. Z drugiej strony to ciągle przypomnianie o obowiązku celibatu przez kolejnych papieży i synody lokalne świadczy o tym, że prawo to wchodziło w życie z niemałymi oporami. Wiadomo, że jeszcze w XI w. wielu duchownych na Zachodzie, a nawet w samym Rzymie, było żonatych, dotyczy

⁴Syrycjusz to pierwszy znany papież, który powołuje się w swoim nauczaniu na autorytet Stolicy Apostolskiej (*apostolicae sedis auctoritas*).

to nie tylko diakonów i prezbiterów, ale także biskupów. Jedno z ówczesnych świadectw, które wyszło spod ręki niejakiego Dezyderiusza (zm. 1087) mówi o ogromnej liczbie duchownych cieszących się nieokiełznaną, przez nikogo nie ograniczaną swawolą, poczynając od prezbiterów i diakonów, którzy choć sakramenty sprawują, to jednak zachowują zwyczaje świeckie, mając żony i dzieci. Dalej Dezyderiusz pisze także, że niektórzy biskupi gardzą przyzwoitością i mieszkają razem ze swoimi żonami. Natomiast o papieżu Mikołaju II (1059–1061) historia mówi, że podobno zabronił on wiernym uczestnictwa w Eucharystii, którą sprawował żonaty kapłan, co z kolei miało wzburzyć lud. Papież Grzegorz VII (1073–1085) miał powiedzieć, że Kościół nie będzie mógł uwolnić się od poddaństwa świeckich, jeżeli duchowni nie uwolnią się od swoich żon. Dlatego też w 1074 r. pod groźbą klątwy zabronił jakimkolwiek duchownemu mieć żonę, a wiernym świeckim spowiadać się i przyjmować Komunię św. z rąk żonatych kapłanów. Jednakże i ten zakaz praktycznie nie wprowadził w Kościele zachodnim obowiązku celibatu. Od XII do połowy XVI w. sobory i synody Kościoła zachodniego nadal przypominały o obowiązku celibatu duchowieństwa, ponieważ nie wszyscy duchowni chcieli się do tego prawa stosować. Jeszcze w XVI w. niemało duchownych wszystkich stopni żyło w związkach małżeńskich, uważanych przez nich samych za prawnie zawarte. Natomiast po kryzysie wywołanym w Kościele zachodnim przez Reformację, Sobór Trydencki w 1562 r. po raz kolejny nakazał pod groźbą anatemy, aby wszyscy duchowni rzymskokatoliccy żyli w celibacie: *Jeżeli ktoś twierdzi, że duchowni po święceniach lub zakonnicy po uroczystym ślubie czystości mogą zawrzeć małżeństwo, a zawarte jest ważne mimo zakazu prawa kościelnego lub ślubu, że twierdzenie przeciwne nie jest niczym innym jak potępianiem małżeństwa, że wszyscy mają zawierać małżeństwo, którzy nie czują, iż mają dar czystości (choćby ją ślubowali), niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kan. 9)*⁵. Po Soborze Trydenckim w Kościele rzymskokatolickim podniósł się

⁵ *Breviarium Fidei* (BF), VII, s. 604.

znacznie poziom dyscypliny i karność kleru, a także zaczęły powstawać seminaria duchowne. Celibat duchownych (od biskupów do subdiakonów włącznie) stał się faktem.

Nauka Kościoła rzymskokatolickiego dotycząca celibatu kapłanów nawiązuje do słów Chrystusa: *A są i tacy beżżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali beżżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje. (...) Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane* (Mt 19,12.11). Ponadto Kościół rzymskokatolicki powołuje się na św. Pawła, który pisał do Koryntian: *Człowiek beżżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie* (1 Kor 7,32-33). Powołując się na powyższe teksty biblijne, dyscyplina Kościoła rzymskokatolickiego wskazuje na to, że celibat jest nieodzownym warunkiem do przyjęcia święceń kapłańskich. Kościół rzymskokatolicki nie stoi jednak na stanowisku, że celibat jest jedyną drogą prowadzącą chrześcijan do świętości. Dlatego również kandydat do kapłaństwa winien dobrowolnie, a nie z obowiązku czy przymusu, podjąć życie w celibacie. Celibat bowiem jest charyzmatem, darem Bożym, a nie prawnym obowiązkiem narzuconym z zewnątrz. Dlatego na tej podstawie żonaci duchowni, którzy przechodzą z innego Kościoła (np. anglikańskiego) do Kościoła rzymskokatolickiego, mogą sprawować w nim funkcje kapłańskie. Ponadto w Kościele rzymskokatolickim zezwala się obecnie na udzielanie święceń diakonatu żonatym mężczyznom, którzy ukończyli przynajmniej 35. rok życia, odbyli co najmniej trzyletnie przygotowanie oraz mają zgodę żony na przyjęcie święceń⁶. A zatem chociaż w Kościele rzymskokatolickim celibat jest z zasady warunkiem do przyjęcia święceń, to jednak dyscyplina Kościoła wskazuje, że nie jest on wymagany przez kapłaństwo z jego natury, a to oznacza, że nie można mówić o absolutnej współzależności między kapłaństwem a celibatem w Kościele rzymskokatolickim.

⁶Paweł VI, dz. cyt., nr 42; KPK, kan. 1031 § 2; kan 236 nr 2.

„Półcelibat” kapłanów w Kościołach wschodnich⁷

Na Wschodzie już od pierwszych wieków nie tylko posługiwanie w Kościele żonatych diakonów i prezbiterów, ale także żonatych biskupów było czymś oczywistym i zwyczajnym. Nawiązywano bowiem do nauki św. Pawła: *Biskup ma być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, umiarkowany, przyzwyczajony, gościnny, sposobny do nauczania, (...) dobrze rządzący własnym domem, trzymający dzieci w uległości, z całą godnością* (1 Tm 3,2.4). Również „Kanony Apostolskie”⁸ nakazują, aby biskup przed śmiercią mógł pozostawić swoją własność żonie i dzieciom, krewnym i sługom, aby nie popadli oni w nędzę (kan. 40). Wiadomo, że np. w IV w. św. Grzegorz, biskup Nyssy, żył w związku małżeńskim. Napisał nawet dzieło „O dziewictwie”, w którym stwierdził m.in., że *życie w dziewictwie jest obrazem owej szczęśliwości, jaka czeka nas w przyszłym świecie*⁹. Jednakże pod wpływem rozwoju życia monastycznego na Wschodzie już od pierwszych wieków na urząd biskupa zaczęto powoływać coraz częściej wyłącznie mnichów. Tę praktykę oficjalnie potwierdził cesarz bizantyjski Justynian I (527–565), a także Sobór Trullański (691–692), na którym jednak przewidziano również powołanie żonatego kandydata na biskupa. W takim przypadku *żona, której mąż został podniesiony do godności biskupiej, będzie w separacji ze swoim mężem, na bazie ich wspólnej zgody, a po jego święceniach biskupich, ona pójdzie do monasteru odległego od siedziby biskupa i tam niech się cieszy jego opieką* (kan. 48). W dzisiejszych czasach takie przypadki występują rzadko. Obecnie w Kościołach wschodnich na biskupów powołuje się albo mnichów, albo beżennych kapłanów diecezjalnych, albo wdowców. Ta praktyka w dużej mierze ogranicza krąg kandydatów, co zabezpiecza godność posługi biskupiej, a także wskazuje na jej charyzmaty-

⁷J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*, Lublin 1995, s. 77–85.

⁸*Kanony Apostolskie* są zbiorem najstarszych przepisów kościelnych pochodzących z przełomu III i IV w., których autorstwo przypisuje się apostołom.

⁹Św. Grzegorz z Nyssy, *De Virginitate*, 13; PG, s. 381–382.

czny wymiar. Biskup bowiem wchodzi w mistyczny związek małżeński ze swoją diecezją i ma się poświęcić całkowicie służbie Kościołowi.

Oprócz wprowadzenia „nieżonatego” biskupstwa, niemal wszystkie Kościoły wschodnie występują również przeciwko zawieraniu małżeństw po przyjęciu święceń. Już „Kanony Apostolskie” formułują podstawowe przepisy dotyczące dopuszczania żonatych kandydatów do święceń: *Kto po chrzcie świętym związany był dwoma związkami małżeńskimi albo miał konkubinę, ten nie może być biskupem ani prezbiterem, ani diakonem, ani w ogóle należeć do stanu duchownego* (kan. 17). Kanon ten nie stawia jednak przeszkód tym kandydatom, którzy pierwsze małżeństwo zawarli przed chrztem. Oprócz tego „Kanony Apostolskie” nie dopuszczają do stanu duchownego kandydatów, którzy ożenili się z wdową, rozwódką, nierządnicą, niewolnicą i aktorką¹⁰ (kan. 18). Ten przepis nawiązuje do starotestamentowego prawa, na mocy którego kapłan *weźmie za żonę tylko dziewicę. Nie weźmie za żonę ani wdowy, ani rozwódki, ani pohańbionej, ani nierządnicy* (Kpł 21,13-14). Wreszcie „Kanony Apostolskie” oznajmiają, że spośród tych, którzy są nieżonaci i należą do stanu duchownego, związek małżeński mogą zawrzeć jedynie lektorzy i kantorzy (kan. 26). Synod w Ancyrze (314) zezwalał jeszcze na małżeństwo wyświęconemu diakonowi, jeśli podczas przyjmowania święceń wyraził takie pragnienie (kan. 10). Ta praktyka została w końcu zakazana przez cesarza bizantyjskiego Justyniana I (527–565) w noweli 123. Również dyscyplinę tę potwierdził później Sobór Trullański (691–692), twierdząc, że *odtąd żaden subdiakon, diakon i prezbiter nie ma pozwolenia, aby po przyjęciu święceń mógł się ożenić. A gdyby to uczynił, ma być usunięty ze stanu duchownego* (kan. 6). W późniejszym czasie zezwolono jednak subdiakonom na zawieranie małżeństw, ponieważ subdiakoniat jest niższym święceniem (chirotezia), nie należącym do sakramentu święceń (chirotonia). Kościoły wschodnie nie zezwalają

¹⁰ Niewolnictwo i aktorstwo w ówczesnych czasach często było utożsamiane z prowadzeniem niemoralnego życia.

na zawarcie drugiego małżeństwa duchownym, ponieważ zgodnie z nauką św. Pawła prezbiterem może zostać jedynie osoba nienaganna, *mąż jednej żony, mający dzieci wierzące, nie obwiniane o rozpustę lub niekarność* (Tt 1,6). Ponadto wiele Kościołów wschodnich, nie mających pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim, naucza, że małżeństwo raz ważne trwa na wieki, a nie do śmierci jednego ze współmałżonków. Z drugiej jednak strony o ile zezwala się w tych Kościołach osobom świeckim w duchu wyrozumiałości na zawarcie drugiego, a nawet trzeciego małżeństwa (np. wdowcowi czy wdowie), o tyle bezwzględnie zakazuje się tego kapłanom, którzy jako pasterze mają dawać swoim wiernym przykład jednożeństwa. Wreszcie zakaz zawierania małżeństwa po święceniach ma na celu zweryfikowanie dojrzałości i stałości kandydata. Jeśli jest on gotów uczynić tak ważny krok w swoim życiu, jakim jest złożenie wieczystych ślubów zakonnych albo zawarcie małżeństwa, to tym samym będzie w stanie w sposób dojrzały podjąć się posługi wynikającej z przyjęcia sakramentu święceń.

Jedynym Kościołem wschodnim, który przeciwstawił się zakazowi zawierania małżeństw przez duchownych po przyjęciu święceń, jest Asyryjski Kościół Wschodu, który pod wpływem nauki Nestoriusza nie przyjął uchwał Soboru Efeckiego (431). Na synodzie w Bet Lapat (484), który doprowadził do zerwania jedności kościelnej między Kościołem nestoriańskim a resztą chrześcijaństwa, zalegalizowano małżeństwa kapłanów i biskupów, a przewodzący synodowi biskup Nisibis Barsauma ożenił się z mniszką, za co zresztą w 493 r. został zabity przez perskich mnichów. Natomiast ówczesny metropolita Persji Akacjusz również nie sprzeciwiał się małżeństwom duchownych (w tym biskupów) po przyjęciu święceń. Obecnie biskupi Asyryjskiego Kościoła Wschodu są wybierani spośród mnichów, a kler diecezjalny (kapłani i diakoni) nadal może się żenić także po przyjęciu święceń¹¹.

¹¹ Więcej na temat Asyryjskiego Kościoła Wschodu zob. A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1968; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 25-28.

Również na Wschodzie już od pierwszych wieków chrześcijaństwa głoszone nauki skrajnie ascetyczne, potępiające wręcz związki małżeńskie. I tak w IV w. biskup Sebasty Eustacjusz i jego zwolennicy głosili, że żyjący w małżeństwie mężczyzna i kobieta nie mogą wejść do królestwa Bożego. Potępiali również tych, którzy spożywali mięso. Nauczali też, że żonaty kapłan nie jest godzien przyjmowania Eucharystii, którą sam sprawował, ponieważ taka Eucharystia nie była według nich święta. Przeciwno powyższym naukom wystąpił synod w Gangrze (ok. 340), potwierdzając świętość samego związku małżeńskiego, a także świętość Eucharystii sprawowanej przez żonatego kapłana. Chrześcijański Wschód zaaprobował także nauczanie synodu w Kartaginie (419), według którego wszyscy członkowie kleru, oprócz lektorów, czyli *subdiakoni dotykający się świętych sakramentów, diakoni, prezbiterzy, a także biskupi (...)* *powinni powstrzymywać się od współżycia seksualnego ze swoimi żonami i żyć tak, jakby żon nie mieli. W przeciwnym razie zostaną usunięci ze stanu duchownego* (kan. 25; 1 Kor 7,29). O ile jednak chrześcijański Zachód widzi w tym prawie nakaz celibatu duchownych, o tyle chrześcijański Wschód uważa, że owa wstrzemięźliwość seksualna dotyczy jedynie duchownych, którzy dotykają świętych sakramentów. Chodzi tutaj zwłaszcza o dary eucharystyczne. Jeżeli jednak tak interpretujemy ten kanon, to należy zastanowić się, po co subdiakonom nakazuje się wstrzemięźliwość seksualną, skoro ok. 343 r. synod w Laodycei zabronił subdiakonom przebywać razem z diakonami i dotykać świętych naczyń (kan. 21). Nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Być może, że w niektórych Kościołach lokalnych (zwłaszcza na Zachodzie) zezwalano subdiakonom na dotykanie naczyń liturgicznych podczas Eucharystii, a niektórzy kanoniści wschodni uważali subdiakonat za czwarty stopień hierarchiczny sakramentu święceń. Tak czy inaczej, chrześcijański Wschód na podstawie orzeczenia synodu w Kartaginie (419) uważa bezsprzecznie, że nakaz powstrzymywania się od współżycia seksualnego z żoną obowiązuje duchownego jedynie w wyznaczonym czasie, który stanowi przygotowanie do sprawowania lub usługiwania podczas Eucharystii. Ów czas wstrzemięźliwości seksualnej zwykle trwa kilka dni.

Najdłużej trwał on w Kościele ormiańskim, bo aż 40 dni. W praktyce zatem w Kościołach wschodnich, w których utrzymuje się taka interpretacja orzeczenia synodu, żonaty kapłan nie sprawuje codziennie Eucharystii, a jedynie w niedziele i święta. Na potwierdzenie takiej interpretacji orzeczenia synodu w Kartaginie Kościoły wschodnie powołują się na „Kanon Apostolskie”, które pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego zakazują biskupowi, prezbiterowi i diakonowi oddalić żonę pod pozorem pobożności (kan. 5). Powyższe orzeczenia i interpretacje zostały po raz kolejny oficjalnie potwierdzone na Soborze Trullańskim (kan. 13).

Po zapoznaniu się z dyscypliną Kościołów wschodnich dotyczącą współzależności kapłaństwa i celibatu, można stwierdzić, że choć nie jest ona tak ścisła jak w Kościele rzymskokatolickim, to jednak istnieje i jest na tyle istotna, że można by ją wręcz nazwać półcelibatem, co w sposób najbardziej zwięzły zostało ujęte przez Pawła VI w encyklice „*Sacerdotalis caelibatus*”: *Będzie też rzeczą najbardziej pożyteczną zwrócić uwagę na to, że i na Wschodzie tylko nieżonaci kapłani przyjmowani są w poczet biskupów oraz że po przyjęciu kapłaństwa nie wolno im zawierać małżeństwa. Jest to wyraźny dowód, że również w tych czcigodnych Kościołach przyznaje się pewną wagę racjom uzasadniającym łączenie kapłaństwa z celibatem, względnie pewnego rodzaju odpowiedzialność celibatu dla chrześcijańskiego kapłaństwa, którego szczyt i pełnia przypada w udziale biskupom*¹².

Żonaci (i zamężni) duchowni w niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych na Zachodzie

W „Wyznaniu Augsburskim” (1530) art. XXIII jest poświęcony małżeństwu kapłanów. Zauważono tutaj, że *były pewne powody, dla których kapłanom zakazano się żenić, ale że są daleko ważniejsze powody, dla których należałoby znów na to*

¹² Paweł VI, dz. cyt., nr 40; por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 42.

pozwoić. (...) *Przed wszystkim według św. Pawła, który mówi: „Ze względu na niebezpieczeństwo wszeteczeństwa niechaj każdy ma swoją żonę” (1 Kor 7,2) oraz „Lepiej jest wstąpić w stan małżeński niż gorzeć” (1 Kor 7,9).* Powołano się również w tym kontekście na słowa Chrystusa: *Nie wszyscy pojmują to słowo (Mt 19,11).* Ma to znaczyć, że nie wszyscy są zdolni do życia w celibacie. *Przeto ci, którzy nie są zdolni do postanowienia Bożego i porządku Bożego nie może zmienić żadne prawo ludzkie i żadne ślubowanie. Dlatego naucza się u nas, że kapłani mogą pojmować małżonki.* Reformatorzy powołują się tutaj na słowa św. Pawła, że biskup winien być *mężem jednej żony (1 Tm 3,2).* Wreszcie zauważają oni w tymże artykule „Wyznania Augsburskiego”, że wielu duchownych w Kościele rzymskokatolickim nie przestrzega celibatu i przez to staje się przyczyną zgorszenia. A przecież *Bóg ustanowił małżeństwo, aby było lekarstwem na ludzkie słabości.* Powołano się tutaj na autorytet św. Cypriana (zm. 258), który radził kobietom nie będącym w stanie zachowywać przyrzeczonej czystości, aby wstępowały w związki małżeńskie. Ponadto reformatorzy stwierdzili, iż *wydaje się, że wkrótce zabraknie Kościołom pasterzy, jeśli im się nadal będzie zabraniało małżeństwa*¹³. W ostrzejszy sposób reformatorzy wystąpili przeciw celibatowi kapłanów w „Obronie Wyznania Augsburskiego” (1531), która była odpowiedzią na katolicką Konfutację Pontyfikalną. W art. XXIII oświadczyli: *Nie możemy przyjąć tej ustawy o celibacie, której bronią przeciwnicy, ponieważ jest ona sprzeczna z prawem Boskim i prawem natury i jest niezgodna z samymi kanonami soborowymi. Wiadomo też, że jest zabobonna i niebezpieczna. Rodzi bowiem nie kończące się zgorszenia, grzechy i zepsucie powszechnej moralności*¹⁴. Reformatorzy występują dalej przeciwko nieczystej wstrzemięźliwości, która polega na nieprzestrzeganiu przyznanego celibatu

¹³ Wyznanie augsburskie, XXIII w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 150-151.

¹⁴ *Obrona Wyznania Augsburskiego*, XXIII,6 w: tamże, s. 288.

przez kapłanów. Wreszcie podkreślają oni, że *celibat nie jest równoznaczny z czystością. Może bowiem być większa czystość serca u żonatego (jak np. u Abrahama lub Jakuba) aniżeli u wielu prawdziwie wstrzemięźliwych*¹⁵. Z drugiej strony utrzymują w mocy naukę, że *dziewictwo jest darem znamienitszym niż małżeństwo*¹⁶. Człowiek bezzenny jest bowiem bardziej wolny, może więcej czasu poświęcić na modlitwę i służbę Panu. Wskazują również, że *ludzie zacni będą umieli swoje pożycie małżeńskie ułożyć w sposób umiarkowany (...)* A ludzie zacni wiedzą także to, iż *Paweł nakazuje (1 Tes 4,4) utrzymać swoje ciało w czystości i poszanowaniu. Wiedzą zarazem, iż niekiedy mąż i żona powinni trzymać się z dala, aby mieć czas na modlitwę, lecz Paweł nie chce, aby to było na stałe (1 Kor 7,5)*¹⁷. Podkreślając świętość małżeństwa, reformatorzy uważają, że wypaczenie nauki o małżeństwie zrodziło się z poglądów *mnichów zachwalających w sposób zabobonny celibat*¹⁸. Podsumowując swoją naukę na temat małżeństwa duchownych, nauczają, że *Ewangelia zezwala na małżeństwo tym, którzy go potrzebują. Nie zmusza jednak do małżeństwa tych, którzy chcą dochować wstrzemięźliwości, byleby tylko naprawdę byli wstrzemięźliwi. Myślimy, że tę wolność należy przyznać także duchownym i nie chcemy nikogo zmuszać gwałtem do celibatu ani też rozrywać małżeństw już zawartych*¹⁹. A zatem nauka reformatorów wskazuje, że w XVI w. niemało duchownych żyło w małżeństwach uważanych przez nich samych za prawnie zawarte. Reformatorów raziło także to, że bezzenni duchowni nie byli w stanie zdobyć się na wstrzemięźliwość, którą przyrzekali. Dlatego w celu uzdrowienia sytuacji reformatorzy nauczali, że lepiej być czystym duchownym żyjącym w małżeństwie niż nieczystym w celibacie.

¹⁵ Tamże, XXIII,35, s. 291.

¹⁶ Tamże, XXIII,38, s. 292.

¹⁷ Tamże, XXIII,43, s. 292.

¹⁸ Tamże, XXIII,47, s. 293.

¹⁹ Tamże, XXIII,61, s. 294.

W „Obronie Wyznania Augsburskiego” reformatorzy powołują się pośrednio na postanowienia synodu w Ancyrze (314), przypominając, że *przez jakiś czas wolno było diakonom w służbie pojąć żonę i nie zmuszano ich do złożenia urzędu, jeżeli tylko nie składali ślubów, a do składania ślubów nie zmuszano ich, co jednak później zostało zmienione*²⁰. Zauważono również, że prezbiterom pozwalano na zatrzymanie żon, jeśli byli już żonaci przed święceniami. Na tej podstawie reformatorzy postanowili powrócić do owej praktyki. Co więcej, zezwolili również na zawieranie małżeństw wyświęconym kapłanom, którzy uważają, że nie mają daru życia w dziewictwie. A zatem, zdaniem reformatorów, celibatu nie można nakazać kapłanom, bo istnieją tacy, którzy nie mają tego daru czystości i oni wręcz powinni ożenić się w myśl nauki św. Pawła: *Ze względu na niebezpieczeństwo wszeteczeństwa niechaj każdy ma swoją żonę* (1 Kor 7,2). W myśl tej nauki Kościoły wyrosłe z Reformacji, a także Kościół anglikański, Czeski Kościół Husycki, a później również Kościoły starokatolickie zezwoliły na zawieranie małżeństw nie tylko kandydatom do stanu duchownego (jak to jest w Kościołach wschodnich), ale także samym duchownym. Zwykle Kościoły te zezwalały duchownym na zawarcie kolejnego związku małżeńskiego, np. po śmierci małżonki. Natomiast gdy większość Kościołów wyrosłych z Reformacji, większość lokalnych Kościołów anglikańskich, a także Czeski Kościół Husycki i niektóre Kościoły starokatolickie (Holandia, Austria) zaczęły dopuszczać kobiety do stanu duchownego na równi z mężczyznami, wówczas prawo dotyczące zawierania małżeństw przez kandydatów na duchownych i samych duchownych zostało rozszerzone na obie płci. Oprócz tego w Kościołach mających strukturę episkopalną częstokroć wybiera się na urząd biskupa żonatego duchownego, a gdzie prawo danego Kościoła zezwala, to na urząd biskupa można wybrać także zamężnego duchownego (kobietę). Wreszcie niekatolickie Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie nie nakazują wstrzemięźliwości seksualnej żonatym czy zamężnym duchownym przed sprawowaniem Eucharystii.

²⁰Tamże, XXIII (ujęcie na marginesie), s. 296.

Po zapoznaniu się z dyscypliną niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie dotyczącą współzależności pomiędzy przynależeniem do stanu duchownego a celibatem, można stwierdzić, że ta współzależność praktycznie nie istnieje i trudno tu w ogóle mówić o jakiegokolwiek formie celibatu.

Konsekwencje zniesienia celibatu

Jeżeli w Kościele rzymskokatolickim w ogóle miałyby dojść do zniesienia celibatu, to wówczas należałoby zastanowić się nad tym, czy wprowadzić „półcelibat” obowiązujący w Kościołach wschodnich, czy też dyscyplinę obowiązującą w Asyryjskim Kościele Wschodu, czy też wreszcie uniezależnić od siebie kapłaństwo i celibat na wzór praktyki niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie. Jeżeli wprowadzony zostałby „półcelibat” Kościołów wschodnich, wówczas należałoby się zastanowić, czy ma on być wprowadzony na stałe, czy też stanowić tylko formę przejściową, czyli czasową, do niemal całkowitego uniezależnienia się od siebie kapłaństwa i celibatu. Jeżeli „półcelibat” miałby być wprowadzony na stałe, wówczas klerycy diecezjalni mogliby zawierać małżeństwa przed święceniami diakonatu. Prawo musiałoby regulować, czy mogą oni zawrzeć związki, przebywając w seminarium czy dopiero po jego ukończeniu. Mogłoby także przewidzieć możliwość uczestniczenia żonatych kleryków w zajęciach dydaktycznych w seminarium, choć oni sami wraz z żonami zamieszkiwaliby poza seminarium. W momencie wprowadzenia „półcelibatu” w Kościele rzymskokatolickim zaistniałyby dwie grupy duchownych: pierwszą stanowiliby duchowni sprzed zniesienia celibatu, żyjący w stanie zakonnym lub bezzennym, a drugą ci, którzy przed święceniami diakonatu dokonali wyboru życia w stanie zakonnym, bezzennym lub małżeńskim. Taki podział duchownych mógłby doprowadzić do zaistnienia konfliktu między tymi dwiema grupami. Ponadto w „półcelibacie” na urząd biskupa powoływano by jedynie zakonników, duchownych żyjących w stanie bezzennym albo wdowców. Mogłoby to doprowadzić do mianowania większej liczby zakonników na urząd biskupi,

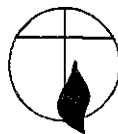
niż to się dzieje w chwili obecnej. W dyscyplinie „półcelibatu” ogromną przeszkodą w sprawowaniu posługi parafialnej przez kapłana może stać się przedwczesna śmierć jego żony, zwłaszcza wtedy, gdy ich dzieci są jeszcze niepełnoletnie. Inną tragedią jest śmierć kapłana, który mieszkał wraz z żoną i dziećmi na plebanii. Po śmierci męża-kapłana żona wraz z dziećmi musiałaby opuścić dom. Powstaje wówczas pytanie, gdzie ona i dzieci mają zamieszkać i kto im ma pomóc. Być może, w tej sytuacji wdowa będzie w pośpiechu poszukiwała nowego męża, aby dopomóc dzieciom i sobie w trudnej sytuacji. Inną tragiczną sytuacją może być brak dawania świadectwa życia chrześcijańskiego ze strony żony kapłana lub jego dzieci. Życie całej rodziny kapłana będzie miało wpływ na to, czy on sam będzie miał autorytet i czy jego posługa w parafii będzie przynosiła owoce. Jak kapłan miałby np. zachęcać swoich parafian, aby chodzili do kościoła, gdyby jego żona i dzieci nie uczestniczyli w nabożeństwach? W tym kontekście największą chyba tragedią byłaby zdrada małżeńska czy całkowity rozkład życia małżeńskiego. Nawet gdyby winę za rozbitcie rodziny w znacznej mierze ponosiła żona, to jednak kapłan praktycznie nie mógłby spełniać swojej posługi tam, gdzie jest znany, aby nie siać zgorzienia.

Gdyby w Kościele rzymskokatolickim doszło do uniezależnienia od siebie kapłaństwa i celibatu na wzór praktyki Asyryjskiego Kościoła Wschodu czy wręcz niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie, wówczas nie doszłoby do podziału duchownych na tych sprzed zniesienia celibatu i tych po zniesieniu celibatu, bo wszyscy kandydaci do święceń i duchowni (może nawet łącznie z biskupami), poza tymi, którzy złożyli wieczyste śluby zakonne, mogliby się ożenić. Biskupem mógłby zostać praktycznie każdy duchowny: zakonnik, bezzenny i żonaty. Natomiast duchowny, któremu przedwczesnie zmarła żona, mógłby zawrzeć drugi związek małżeński. Z kolei wszystkie inne problemy byłyby podobne do tych, które zostały wyżej omówione przy praktyce „półcelibatu”.

Z pewnością zniesienie celibatu w Kościele rzymskokatolickim wyeksponowałoby bardziej charyzmat życia zakonnego. Pytanie dotyczące ewentualnego zniesienia celibatu dotyczy nie

zakonników, ale głównie duchownych diecezjalnych. To przede wszystkim oni powinni odpowiedzieć na pytanie, czy zmiana dyscypliny kościelnej w kwestii celibatu pomogłaby duchowieństwu diecezjalnemu lepiej służyć Bogu i Kościołowi. Może po zmianie dyscypliny dotyczącej celibatu w Kościele rzymskokatolickim pewne problemy znikłyby, ale na ich miejsce pojawiłyby się nowe i czy aby nie większe...

MAREK BLAŻA SJ, ur. 1970, doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL, stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.



Jaki czas nadchodzi?

W dniach 9–12 X 2000 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu odbyło się interdyscyplinarne sympozjum pt. „Czas i odpowiedzialność”. Po jego zakończeniu Krzysztof Dorosz SJ rozmawiał z prelegentami: prof. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, ks. dr. Antonim Dunajskim, prof. Andrzejem Stoffem i prof. Januszem Mellerem.*

KRZYSZTOF DOROSZ: *Dlaczego podjął się Ojciec udziału w tym sympozjum o czasie i odpowiedzialności? Jak filozof łączy te dwie kategorie?*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: *Dlaczego się podjąłem? Bo taka jest powinność i odpowiedzialność filozofa wobec czasu, który odchodzi. Ale gorzej jest z tym związkiem pomiędzy czasem a odpowiedzialnością, tym bardziej że temat mojego wystąpienia dotyczył kultury czasu, który nadchodzi, i odpowiedzialności filozofa za kształt, za postać tej kultury, w którą wchodziemy.*

KRZYSZTOF DOROSZ: *A jaki czas nadchodzi? Proszę nam odstąpić tajemnicę, jaki czas nas czeka.*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: *A właśnie. To też jest przedmiotem sporu, wszystko jest przedmiotem sporu, jako że filozofowie to naród niezwykle kłótlivi i żyją z tego, że się cały czas spierają, poczynając od tego, czy w ogóle filozofia ma jakiś sens, jakąś przyszłość i czy kiedykolwiek było sensowne, by uprawiać filozofię.*

Na pewno czas, który teraz się kończy, nazwałbym czasem oświecenia, czasem, w którym zamyka się pewien wzorzec myślenia, wartościowania. Kult racjonalizmu jako drogi poznawczej to niesłychany optymizm, jeżeli chodzi o wizję czło-

* Pełne wystąpienia na sympozjum prof. Anieli Dylus i prof. Jadwigi Mizińskiej zostały opublikowane w „PP” nr 2/2001 i 3/2001.

wieka, o jego historię i dalej o pojęcie nieskończonego postępu, który, wierzone, doprowadzi ludzkość do szczęśliwego końca. Współcześnie o czasie, który nadchodzi, niektórzy mówią, że to czas Wodnika albo Nowej Ery. Ja nie wierzę w te astrologiczne przepowiednie, tylko posługuję się takimi określeniami w celu opisanego tego czasu, który nadchodzi i który niewątpliwie charakteryzuje się ogromną falą irracjonalizmu, tzn. przekonania o tym, że rozum jest bezsilny w dociekaniu najważniejszych ludzkich spraw. Proszę zwrócić uwagę na debatę, którą prowadzą między sobą naukowcy: dochodzą do tego, że w gruncie rzeczy to, co poznajemy, to tylko pewne wzorce naszego myślenia, które wkładamy w rzeczywistość, ale bynajmniej tej rzeczywistości poznać nie możemy. Tak samo załamała się pewna wizja optymizmu dotyczącego postępu. Być może ten postęp dalej istnieje w sensie technologicznym, ale czy to oznacza, że mniej jest między nami głupoty i więcej nadziei na to, że mniej będzie się przelewało krwi?

KRZYSZTOF DOROSZ: *Skąd się wziął ten irracjonalizm w racjonalnej kulturze?*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: Płytko rozumiany racjonalizm po prostu się kończy, natomiast nie wierzę w przyszłość irracjonalizmu, bo on do niczego nie doprowadzi. Irracjonalizm unie możliwia jakąkolwiek formę porozumienia międzyludzkiego. Mówiłem o odpowiedzialności w kulturze, a kulturę rozumiem jako całą dziedzinę szeroko rozumianej komunikacji. Wszystko, co tworzymy, to jakiś komunikat, który przekazujemy, i racjonalność (nie racjonalizm) jest dla mnie warunkiem pewnej możliwości spotkania między ludźmi, pewnej komunikacji, która jest fundamentalna i zasadnicza. Musimy ustalić pewne pojęcia, pewne formy języka, żeby w ogóle ludzie mogli się między sobą porozumieć. Jeżeli będziemy żyli w całkowicie irracjonalnym świecie, to każdy będzie wykrzykiwał głębię swych indywidualnych przeżyć, ale nie będzie to się odwoływało w żaden sposób do przeżyć drugiego człowieka. Pewna forma racjonalności jest konieczna do komunikacji, ale jest ważne jeszcze coś więcej: by wysiłek poznawania rzeczywistości, osvajania jej,

mógł być dalej prowadzony i by wytwory naszych umysłów i naszej wyobraźni nie zwróciły się zupełnie przeciwko nam i by nas nie zniszczyły.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Czy ten irracjonalizm nie wynika z tego, że kończy się drugie tysiąclecie i zaczyna się nowe? Zawsze czasem przełomów towarzyszy jakiś lęk przed przyszłością...*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: Tak. Tylko że ten lęk przed przyszłością nie płynie tylko z faktu przełomu, ale z głęboko zarysowanego pęknięcia w całej naszej cywilizacji, pęknięcia, które budzi lęk. Np. eksperymenty na ludzkich genach – co to przyniesie, jaka będzie przyszłość człowieka, gdy on stanie się przedmiotem inżynierii biotechnicznej, co stanie się z ludzkością, której 2/3 właściwie głoduje, jakie będą konflikty przyszłości pomiędzy głodnym Południem a nie mogącą wszystkiego skonsumentować Północą? Są tysiące spraw, które w sensie planetarnym czy globalnym napawają nas ogromnym przerażeniem i pytaniem, czy znajdziemy jakiś kompas, który przeprowadzi nas przez tę pustynię. Czy możemy znaleźć jakiś kierunek? Wierzę, że tak, bo wierzę w człowieka i w jego rozumność oraz w to, że potrafi opanować lęk i rozumnie poszukiwać dróg wyjścia, pod warunkiem że owe drogi wyjścia będą poszukiwane nie tylko pod znakiem logosu, czyli myślenia, ale też pod znakiem etosu. Heidegger mówił, że etos to sztuka budowania ludzkiego świata. Logos ocaleje, jeśli sprzymierzy się z etosem i wtedy – być może – będzie jakaś nadzieja.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Czy filozofowie znaleźli taki kompas dla siebie?*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: Takie jest ich zadanie. Myślę, że każdy majstruje swój, ale niektórzy znajdują taki kierunek myślenia, w którym – w tym upatruję pewną nadzieję – nastąpi pojednanie owego logosu i etosu, które teraz chodzą osobno. Myślę, że jest wielu takich myślicieli, którzy choć pozostają ze sobą w sporze, to przecież jednak ku temu pojednaniu czy zbliżeniu zmierzają.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Niegdyś filozof był postrzegany jako myśliciel, który przybliżył społeczeństwu rozumienie tego świata. Jego myśli przenikały do literatury, sztuki, poezji, muzyki. Czy taka rola filozofa jest aktualna w dzisiejszym społeczeństwie?*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI: To jest przedmiotem sporu. Jak powiedziałem, wszystko w filozofii jest przedmiotem sporu. Myślę, że już odeszliśmy od platońsko-hegłowskiego myślenia programującego idealne państwo. Chyba filozofia i filozofowie są dziś skromniejsi, jakby mniej ambitni w rysowaniu wielkich wspaniałych wizji reformy świata i człowieka. Filozofia powinna odkryć na nowo wymiar mądrościowy. Nie udawać, że jest nauką na sposób nauk przyrodniczych, humanistycznych czy matematycznych. Jest wiedzą, czyli formą poznania, ale poznania, które jest ściśle związane z umiejętnością dobierania środków do życia godziwego tak dla jednostki, jak i dla społeczeństwa. Ogromną potrzebą w pluralistycznym i zróżnicowanym świecie stało się poszukiwanie języka mądrości, którym mogliby mówić ludzie o różnych orientacjach, różnych tradycjach, nawet religijnych. W przyszłym globalnym społeczeństwie istnieje możliwość stworzenia języka, którym można by się porozumieć mimo rozmaitych podziałów czy tradycyjnych wrogości.

KRZYSZTOF DOROSZ: *A na czym polega połączenie czasu i odpowiedzialności w myśleniu Norwida?*

ANTONI DUNAJSKI: Myślę, że dobrze oddaje to norwidowski termin: potrzeba bycia „współczesnym”, żeby być twórczym w swoim czasie, by nie rozmijać się ze swoim czasem. W tym sensie czas jest jakimś wyzwaniem dla każdego człowieka i Norwid widział w tym także problem religijny. To się trochę wiąże z teologicznym pojęciem czasu jako kairosu, czyli godziny nawiedzenia człowieka przez Boga.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Dlaczego mówi się o Norwidzie, że to poeta religijny?*

ANTONI DUNAJSKI: Zawsze podkreślam, że to za mało powiedzieć, iż Norwid jest poetą religijnym, ponieważ religijnych

poetów mamy wielu. Natomiast nie boję się Norwida nazywać teologiem wśród poetów.

KRZYSZTOF DOROSZ: *W jakim sensie Norwid jest teologiem? W jakim sensie uprawia teologię w literaturze?*

ANTONI DUNAJSKI: W tym sensie, że pojawiają się u niego nie tylko treści inspirowane jakimiś motywami czy nawet problemami religijnymi, ale funkcjonuje w całej jego twórczości dość zwarty system myślowy, w którym bardzo istotną rolę odgrywa szacunek dla objawienia, tego, co Bóg ma człowiekowi do powiedzenia. Wiara jest u niego jakąś metodą dochodzenia do prawdy. Poeta ma wielki szacunek dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czyli dla Kościoła nauczającego, a przy tym podkreśla wartości rozumu, rolę intelektu w dochodzeniu do prawdy. To są komponenty metody teologicznej i jeżeli pisarz w ten sposób myśli, ustawia i rozwiązuje problemy, dając im własną szatę językową, to – sędzę – funkcjonuje w tej twórczości teologia literacka.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Przedstawił Książkę koncepcję czasu u Norwida. Na czym ona polega?*

ANTONI DUNAJSKI: Chciałem pokazać, że zarówno teologia, jak i literatura wnoszą coś do naszego sposobu pojmowania lub doświadczenia czasu. Myślę, że z tego szczególnego doświadczenia czasu rodzi się także jakaś dodatkowa wiedza o czasie właśnie przez to, że pisarz potrafi dać temu doświadczeniu wyraz poetycki. Chcę pokazać różne postacie czasu, które pojawiają się u Norwida, co w praktyce sprowadza się do różnych spojrzeń na fenomen czasu, na wielorakość kontekstów doświadczenia czasu, co jest zgodne z norwidowską zasadą poznania „przez przybliżenie”, łączenie wielu elementów wiedzy czasami fragmentarycznej, ale wieloaspektowej. Tak zbliżamy się do tajemnicy, a czas jest rzeczywistością, której zdefiniować się nie da, ale daje się doświadczyć. W tym sensie literatura piękna, a także twórczość Norwida, zbliża nas do tajemnicy. Można powiedzieć, że także poszerza naszą wiedzę o czasie.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Filozofowie mówią nam, że człowiek współcześnie żyjący jakby zatracił wycucie tajemnicy. Jak Ksiądz sądzi, co by Norwid powiedział, gdyby żył w naszych czasach?*

ANTONI DUNAJSKI: Nie wiem, co by powiedział. Nie wiem, czyby został dopuszczony do głosu. Za życia wiele szczęścia nie miał, chociaż pewne okresy, wbrew temu, co się o nim mówi, były dość szczęśliwe i poeta miał możliwość wypowiedzenia tego, co myśli. Ktokolwiek jest poeta, to już przez sam ten fakt ma szacunek dla tajemnicy, bo taka jest rola poezji, by docierać do tego, do czego nie da się dotrzeć inaczej niż na drodze poetyckiego poznania. Jest to próba ciągłego nazywania na nowo tego, co jest niewyrażalne.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Czy w literaturze poczucie tajemnicy zanika i czy jest mniejsze niż np. 150 lat temu, za czasów Norwida?*

ANDRZEJ STOFF: Obawiam się, że tego nie sposób zmierzyć tak, aby odpowiedzieć na to pytanie w sposób wymierny. Literatura, w ogóle kultura współczesna, jest na tyle różnorodna, że można obserwować takie formy, które kontynuują tradycję otwierania ludzi na tajemnicę przez sztukę, natomiast ważna jest także powszechna opinia o współczesności, że są to czasy niesprzyjające poczuciu tajemnicy. Zresztą z bardzo różnych powodów. Daje się tutaj różne motywacje: od praktycznych po naukowe i filozoficzne; mówi się, że jest to epoka niesprzyjająca w ogóle stawianiu wobec tajemnicy, uświadamianiu sobie, że istnieje wymiar tajemnicy. Ja nie jestem pesymistą, choć na pewno humanista powinien żałować każdej sytuacji, kiedy maleje możliwość uświadomienia sobie czegoś więcej niż tego, co wiemy dotychczas, przecucia głębszego niż dotychczasowe. Jeżeli te możliwości nie zostaną spełnione, to przychodzi jakaś strata tak dla jednostki, jak i dla pokolenia. Natomiast o sprawy ostateczne należy być spokojnym, ponieważ mają one sankcję obecności ponadczasowej i ponadludzkiej, można więc stopień ich obecności w literaturze rozpatrywać zarówno w kategoriach

możliwości, jak i strat człowieka. Możliwości doświadczenia czegoś więcej, możliwości pełniejszego bycia człowiekiem, bądź – ujmując czysto egzystencjalnie – zatrzymania się w rozwoju na etapie pośrednim, do czego współczesność skłania. Bo współczesność preferuje raczej człowieka niekłopotliwego dla wszelkiego rodzaju władz, od politycznych po ekonomiczne włącznie.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Mówimy o tym, że literatura jest jakimś świadectwem epoki, świadectwem wieku. W literaturze współczesnej sporo jest sceptycyzmu, pesymizmu, jeśli nie nihilizmu. Jak Pan sądzi, z czego to wynika?*

ANDRZEJ STOFF: Wahałbym się przed udzieleniem odpowiedzi całościowej, która miałaby dotyczyć literatury czy kultury współczesnej w ogóle. Odpowiedzialnie mógłbym powiedzieć o poszczególnych twórcach czy utworach. Skąd takie moje wahanie? Uważam, że potworne szkody wyrządziła teza Adorna, sformułowana po II wojnie światowej, że po Oświęcimiu nie można pisać tak samo, jak przed Oświęcimiem. Była to teza o straszliwych konsekwencjach dla kultury, gdy powoływano się na nią i na doświadczenie, którego miała być wyrazem po to, żeby uniknąć stawiania pewnych spraw, żeby usankcjonować pewne określone rozwiązania literackie czy wręcz techniki w sztuce. Tą tezę usiłowano także uzasadnić obecność wątków, o których ksiądz wspominał.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Ale po wojnie nie brakowało gorzkich słów, że życie wyszydziło poezję, że brutalna rzeczywistość Auschwitz, Kołomy po prostu wyśmiała poezję, że nie można napisać niczego innego niż dokument, świadectwo o tym, jak tam było. Takie myślenie reprezentował np. Tadeusz Różewicz, tak że to nie była tylko teza Adorna?!*

ANDRZEJ STOFF: Oczywiście, ale on miał swoje wpływy, oddziaływał bardzo szeroko w całej Europie. Nie chciałbym odbierać nikomu i niczemu wartości świadectwa jego przerażenia, bólu, niemożności wypowiedzenia się w taki czy inny sposób.

Mam wielki szacunek dla tych dokumentów, które czytam jako wstrząsające. Natomiast uważam, że zwycięstwo dobra nad złem to także, a może przede wszystkim w takim ostatecznym wymiarze, powrót do tego, co normalne, do tego, co wartościowe na przekór tym, którzy to, co dobre i wartościowe chcieliby zniszczyć. Od literatury jako całości, od poezji jako całości, można wymagać, by wracała do tego, co dobre, wielkie i wartościowe. Po każdym kataklizmie przyroda sama się odnawia i wraca do tych form, które są jej właściwe, a właściwym środowiskiem człowieka jest prawda, dobro i piękno. Jeżeli w imię pewnych doświadczeń historycznych mielibyśmy z tego zrezygnować, to w jakimś sensie byłoby to mówienie, że nie jesteśmy już sobą, że w ogóle nic nie jest niczego warte, a to jest niedobra droga.

KRZYSZTOF DOROSZ: *A czy – Pana zdaniem – to, co dobre, wielkie i piękne, powraca obecnie w literaturze, w literaturze przelotu tysiącleci, pod koniec stulecia nazwanego „stuleciem zła”?*

ANDRZEJ STOFF: Tak! Na szczęście tak! To tylko historycy literatury budują później syntetyczne obrazy epok, syntetyczne ujęcia poszczególnych kierunków, prądów artystycznych, gdzie mówią w kategoriach ogólnych o tym, co szalenie różnorodne. Na szczęście kultura jest tak różnorodna i tak wieloraka, że istnieją te wartości i te elementy, o których Książd wspominał, choć jest tu pewna dysproporcja pomiędzy realną obecnością a naocznością tej obecności. Obecność – tak, natomiast naoczność – nie, jak gdyby to, co dobre i szlachetne, było spychane, tłumione przez to, co złe, co jest antywartością. Cała ta seria skojarzeń: antysztuka, antykultura, to, co jest bardziej krzykliwe, hałaśliwe, to może stwarzać wrażenie, że jest wyłącznością tej epoki. Ale – na szczęście – jest zawsze tak, że współistnieją wszystkie chyba tendencje, wszystkie uczucia człowieka, wszystkie rodzaje jego doznań, jego działań, tylko proporcje są za każdym razem inne i tym, co nas przeraża współcześnie, jest zmiana proporcji. To, czego byśmy nie chcieli, pojawia się często na pierwszym planie. Ale nie znaczy to wcale, że nie ma

tego, do czego możemy i powinniśmy się odwoływać, tak jak czyniły to wcześniejsze pokolenia.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Jaką przyszłość widzi Pan dla literatury?*

ANDRZEJ STOFF: Choć w materiale historycznoliterackim, którym się zajmowałem, najważniejszą domenę stanowiła fantastyka naukowa, to jednak nie ośmielię się prorokować, jaka będzie przyszłość literatury. Natomiast jedno proroctwo, jeżeli tak to można nazwać, chciałbym wypowiedzieć: literatura na pewno będzie istniała nadal i będzie czytana.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Panie Profesorze, racjonalizacja czasu, odpowiedzialne zarządzanie czasem, ograniczanie bezrobocia – to jedne z głównych problemów w naszym kraju. Podczas sesji mówił Pan o aktywnych i pasywnych metodach zmniejszania bezrobocia. Które z nich są skuteczniejsze na polskim gruncie?*

JANUSZ MELLER: Historia gospodarcza, także historia prowadzenia polityki rynku pracy i zatrudnienia, przesądziły ten dylemat. Niewątpliwie, na dłuższą metę większą szansę mają tzw. aktywne metody ograniczania bezrobocia, polegające na zachętach do tworzenia miejsc pracy, a więc prowadzenie polityki niższych podatków dla przedsiębiorców, polityki preferującej eksport ze strony państwa, która czyni działanie gospodarcze opłacalne, z perspektywami. W ten naturalny sposób powstają miejsca pracy. Jeśli przedsiębiorcy rozwijają się, mają zbyt, jeśli podatki zbytnio ich nie ograniczają, wtedy powstają prawdziwe miejsca pracy, opłacalne, względnie trwałe, oferujące dobre wynagrodzenia. Natomiast metody pasywne są metodami obronnymi. Pasywność polega na tym, że zmniejsza się czas pracy albo daje się pracę półetatową i wtedy zatrudnia się dwie osoby, ale przecież nic to specjalnie nie daje. Metody pasywne polegają także na tym, że zostają przyspieszane emerytury. Są to metody sztuczne i bardzo kosztowne.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Proszę przypomnieć, na jakim poziomie jest obecnie – w październiku 2000 r. – bezrobocie w Polsce?*

JANUSZ MELLER: W Polsce bezrobocie jest bardzo wysokie i w tej chwili przekracza 14%. Jest to około 2,5 mln osób. Polska jest zaliczana do krajów o wysokim bezrobociu. Mam nadzieję, że to minie, są pewne oznaki, iż ma to charakter przejściowy z uwagi na spadek koniunktury, niemniej jednak to wysoki poziom, nadmiernie ustabilizowany i – co najgorsze – choć istnieje wiele programów ograniczania bezrobocia, to nie są one konsekwentnie i skutecznie realizowane.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Dlaczego?*

JANUSZ MELLER: W moim przekonaniu, na pewno nie ze złej woli. Politycy we własnym interesie zrobiliby wszystko, żeby obniżyć bezrobocie, bo bezrobotni to duża grupa ludzi niezadowolonych. Głównym powodem małej skuteczności tej polityki jest przede wszystkim brak środków: wszystko kosztuje, więc ograniczenie bezrobocia także. Nawet takie sprawdzone metody, jak preferowanie absolwentów, roboty publiczne, wymagają nakładów. To jest główne ograniczenie. Powstaje zamknięte koło: tworzy się bezrobocie, jest więc wielu ludzi, którzy z kolei nie płacą podatków albo płacą je niskie, jeśli mają zasiłki, a większość polskich bezrobotnych w ogóle nie ma zasiłków. Budżet jest słabo zasilany, są też ograniczone wpływy do budżetu z innych powodów i w związku z tym brakuje środków.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Na jakim poziomie jest bezrobocie w Unii Europejskiej?*

JANUSZ MELLER: Jest ono niższe niż w Polsce, obecnie kształtuje się mniej więcej na poziomie około 10%, ale są też duże różnice. Hiszpania, która obniżyła bezrobocie, ma je nadal dość wysokie, około 14%. W Wielkiej Brytanii jest ono tradycyjnie niskie. Ta przeciętna zamazuje nieco obraz. Na Zachodzie lepiej sobie radzą z bezrobociem dlatego, że ich po prostu na to stać, aby politykę rynku pracy lepiej dotować i prowadzić lepszy, bardziej skuteczny i atrakcyjny program wychodzenia z bezrobocia.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Między Polską a Unią Europejską jest więc średnio 4% różnicy. Ile lat potrzeba na jej zniwelowanie?*

JANUSZ MELLER: Bezrobocie, jak powiedziałem, podlega pewnym wahaniom koniunkturalnym. Czasem wystarczy lepsza koniunktura, zwłaszcza w Unii Europejskiej, zwiększony eksport z Polski, i może się to zmniejszyć. Ja nie mierzyłbym w latach. Wszystko zależy od tego, jak będzie się układała koniunktura na świecie, a w tym, jak będzie kształtował się wzrost gospodarczy w Polsce.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Panie Profesorze, obecne czasy w Polsce określa się mianem czasu zmian. Przy tym stawia się u nas na efektywność, coraz krótszy czas inwestycyjny, na nadrobienie straconego czasu. Czy są to najważniejsze cechy obecnego „czasu zmian” w naszym kraju?*

JANUSZ MELLER: Najważniejsze jest to, czemu zmiany służą, aby służyły polityce społecznej i takim stosunkom międzyludzkim, by ludziom żyło się w Polsce dobrze. Lecz by żyło się lepiej, potrzebne są środki materialne. A więc niezbędne są zmiany, gdyż Polska znajduje się w takiej sytuacji, że musi wiele nadrobić. Nie mamy autostrad, dobrej telekomunikacji, brakuje mieszkań. Aby podnieść jakość życia, trzeba to wytworzyć, dlatego potrzebne są zmiany w technice wytwarzania, w lepszej organizacji, w ochronie zdrowia, w rozwoju usług. A racjonalizacja czasu pracy jest do tego niezbędna jako narzędzie do bogatszego, lepszego, bardziej ludzkiego życia.

KRZYSZTOF DOROSZ: *Jak Pan jako ekonomista widzi początek trzeciego tysiąclecia?*

JANUSZ MELLER: To bardzo trudne pytanie. Początek można sobie wyobrazić, bo jesteśmy na progu trzeciego tysiąclecia. Natomiast trudno prognozować, co będzie się działo np. za 50 lat. Jak to zwykle bywało, na pewno istnieją wielkie szanse i zagrożenia. Można być zupełnie spokojnym, gdy chodzi o rozwój techniczny, technologiczny, o szersze wykorzystanie

nie tylko mediów, ale i sztucznej inteligencji. Natomiast istnieją też zagrożenia, bo zwiększane masy dóbr i usług będą ciągle koncentrowane w pewnej części świata, a pozostaną ogromne obszary biedy. Aż się wierzyć nie chce, że w niektórych częściach świata ludzie mają dzienne dochody poniżej dolara. Te napięcia, rozpiętości utrzymują się, a nawet rosną. Niestety, nie ma widoków na poprawę tej sytuacji, bo bogaci są silniejsi, szybciej się rozwijają, tam są wynalazki. Wielki kapitał nie jest specjalnie zainteresowany biednymi, bo nie ma tam konsumentów, którzy kupują. Innym zagrożeniem jest nadmierne, jednostronne i za wszelką cenę zabieganie o dobra doczesne, zapamiętywanie się w pracy. Są całe grupy młodych ludzi, którzy żyją swoją pracą i zapominają, po co żyją. Jeśli nie jest to podporządkowane wartościom, wówczas tworzą się problemy jednostkowe i społeczne.

KRZYSZTOF DOROSZ: *W takim razie, czy globalizacji należy się obawiać?*

JANUSZ MELLER: To jest proces, który toczy się i istnieją tu pewne obiektywne tendencje, od których nie ma odwrotu. Świat już nie wróci do zamkniętych wiosek i miast. Chodzi o to, aby w tej tworzącej się jedności można było żyć.

Sam dostęp ludzi z różnych krajów do informacji jest już ogromną wartością. Nie można ich oszukać, nie można im wmówić, że żyją pięknie, bo widzą, jak żyją ludzie gdzie indziej. Globalizacja niesie dużo pozytywów, ale – jak to zwykle bywa – niesie i zagrożenia. Chodzi o to, żeby całociowy bilans był korzystny.

KRZYSZTOF DOROSZ: *W takim razie, za 50 lat będziemy żyli w jednej globalnej wiosce o nazwie Ziemia?*

JANUSZ MELLER: No nie! Żyjemy i będziemy bytowali w swoich narodowych wspólnotach. Po zachłystnięciu się tą globalną otwartością może będzie właśnie odwrotnie: będziemy poszukiwali wartości bardziej tradycyjnych, bo jedno drugiemu nie przeszkadza. Gospodarczo możemy żyć globalnie, zaś pod

względem mentalnym, kulturowym, rodzinnym, religijnym – możemy znajdować się w swoich wspólnotach.

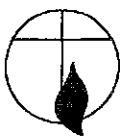
Toruń, październik 2000

KS. ANTONI DUNAJSKI, ur. 1947, jest wykładowcą w WSD w Pielplinie oraz UKSW w Warszawie. Specjalizuje się w zakresie teologicznych badań nad literaturą piękną, szczególnie ważne są jego prace nad twórczością Cypriana Kamila Norwida. Opublikował pięć książek oraz kilkaset artykułów naukowych, popularnonaukowych i esejów. Mieszka w Tczewie.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, ur. 1937, prof. dr hab. specjalizacja: filozofia religii; mgr historii sztuki. Kierownik Katedry Filozofii Religii Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów. Autor m.in. książek: „A myśmy się spodziewali...” (1990), „Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii” (1993), „Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię” (1994). Mieszka w Krakowie.

JANUSZ MELLER, specjalista w zakresie zatrudnienia, rynku pracy oraz zarządzania zasobami ludzkimi. Prof. w Wydziale Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wieloletni kierownik Katedry Gospodarowania Zasobami Pracy. Członek Komitetu Nauk o Pracy i Polityce Społecznej Polskiej Akademii Nauk. Mieszka w Bydgoszczy.

ANDRZEJ STOFF, ur. 1947, teoretyk i historyk literatury, prof. UMK w Toruniu. Opublikował m.in.: „Powieści fantastyczno-naukowe Stanisława Lema” (1983), „Formy wypowiedzi dramatycznej” (1985), „Studia z teorii literatury i poetyki historycznej” (1997); współredaktor i współautor tomu „Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje” (2000). Mieszka w Toruniu.



ks. Roman E. Rogowski

Kościół zagubiony (dokończenie) *

Jeśli nie znajdujemy w sobie gotowości do wołania do nieba o pomstę na sprawców zła, może to odzwierciedlać naszą duchową niewrażliwość, nasze szczęśliwe położenie, że to zło nie dotknęło nas. Może też dowodzić naszej moralnej obojętności – pisał John Goldingay³⁵. Helder Camara nazywa to po prostu „piłatyzmem”: Piłatyzm – przyzwoitość, która milczy i która się boi³⁶.

Jeżeli mówi się o człowieku, to należy także wspomnieć o jego religii i stosunku Kościoła lokalnego do niej. Papież mocno podkreśla, że *posługa jednania w prawdzie i miłości stanowi integralną część ewangelicznego posłannictwa Kościoła w służbie wszystkich ludzi i całego narodu*³⁷. Inaczej mówiąc, przedmiotem troski Kościoła są wszyscy ludzie, bez względu na wyznanie i religię. Kard. J. Ratzinger na spotkaniu w Krakowie przypomniał, że *w chrześcijaństwie mamy do czynienia z Prawdą, lecz nie znaczy to wcale, że inne religie są fałszywe w tym sensie, że nie zawierają elementów Prawdy*. Dlatego należałoby w praktyce odnosić się z szacunkiem do innych religii, a do ich wyznawców z miłością, pamiętając jednak, że chrześcijaństwo musi zachować swoją tożsamość i ją chronić. Jakikolwiek synkretyzm w tym względzie jest niebezpieczny. W Kościele nad Wisłą i Odrą ta zasada nie zawsze jest stosowana, nie zawsze hierarchia przypomina o niej wiernym, a konsekwencją tego stanu rzeczy jest często brak tolerancji religijnej, wręcz agresja, która zawsze jest objawem słabości wiary, albo – z kolei –

* Część pierwszą opublikowaliśmy w „PP” nr 4/2001.

³⁵ J. Goldingay, *On dashing little ones against the rock*, „Third Way”, nr 5/1982, s. 25.

³⁶ H. Camara, dz. cyt., s. 169.

³⁷ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 20.

bezkrytyczny stosunek do innych religii i rozmycie różnic między chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi. Wiąże się z tym zagadnienie ekumenizmu, o którym tak mówił Jan Paweł II: *Działalności ekumenicznej nie można ograniczać do styczeniowej modlitwy o jedność chrześcijan, ale wymagany jest stały wysiłek, podyktowany życzliwością i gotowością do dawania wspólnego chrześcijańskiego świadectwa we współczesnym, pluralistycznym świecie. Trzeba się wspólnie modlić, rozmawiać ze sobą, stwarzać szczerą atmosferę ludzkiego zrozumienia*³⁸. Wiele z tych słów papieża jest już realizowanych, część ciągle czeka na urzeczywistnienie.

Przy tej okazji należałoby zwrócić jeszcze uwagę na kilka spraw szczegółowych. Jedną z nich jest obowiązek Kościoła stawiania w obronie małych i słabych wspólnot religijnych, zwłaszcza chrześcijańskich. Jako przykład może służyć sprawa Łemków i ich starych cmentarzy, które bez wiedzy wspólnoty wyznaniowej zostały wraz z gruntami sprzedane prywatnemu właścicielowi. Kościół jako potężna wspólnota powinien stanąć w takiej sytuacji po stronie pokrzywdzonych. Inną sprawą jest obrona i ochrona prawna świętych imion i znaków. Jeżeli Piotr ogłasza światu, że *nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni*, jak tylko imię Jezus (Dz 4,12); jeśli Talmud powiada, iż wśród siedmiu najświętszych rzeczy, stworzonych przed stworzeniem świata, jest *Imię Mesjasza* – to należałoby publicznie bardziej bronić tego imienia przed profanacją czy lekceważeniem³⁹.

Jeżeli kiedyś chrześcijańska opinia publiczna mocno zareagowała na kontrowersyjny film Martina Scorsese „Ostatnie kuszenie Chrystusa” oparty po części na powieści Kazantzakisa, chociaż film był utrzymany w poważnej konwencji sztuki, to w wielu innych sytuacjach dochodzi do gorszych rzeczy i nikt na to nie reaguje. Nie musi tego robić bezpośrednio episkopat,

³⁸ Tamże, s. 18.

³⁹ Jeżeli zespoły twardego rocka i im podobne, jak „Jesus Crysler Suicide”, używają imienia Jezus w sposób nie tylko profanujący, ale nawet dwuznaczny, należałoby jednak w jakiś sposób zareagować. Najlepszą formą takiej reakcji byłaby cotygodniowa konferencja prasowa rzecznika prasowego episkopatu.

powinien to robić jego rzecznik prasowy, którego funkcja w Kościele w Polsce jest kompletnie nieokreślona. Podobnie ma się rzecz z krzyżami. Pomijając projekt grupy plastyków, by znak krzyża objąć ochroną prawną, jak godło państwa, to jednak Kościół musi reagować na niszczenie czy bezczeszczenie świętego znaku⁴⁰. Jako chrześcijanie jesteśmy dalecy od skrajnych postaw wyznawców islamu, którzy np. wydali wyrok na Salmana Rushdiego za jego „Szatańskie wersety”, ale to wcale nie znaczy, że mamy być obojętni wobec lekceważenia religii czy jej świętych symboli. Jeżeli mowa o krzyżu, to typową sytuacją, kiedy krzyż traktowano instrumentalnie, była sprawa krzyży w Oświęcimiu. Brak zdecydowania miejscowej władzy kościelnej, lekceważenie sytuacji, a wreszcie brak koncepcji rozwiązania problemu, dowiodły wyraźnie zagubienia Kościoła lokalnego. Być może, że propozycja Walerego Amiela, ekonomisty i sympatyka Jana Pawła II, byłaby rozwiązaniem konfliktu: *Jest na to sposób. Oświęcim to najwłaściwsze miejsce, by stanęły tam obok siebie, murem, i Krzyż, i Menora, jak dwa nierozłączne symbole zwycięstwa Wiary nad Złem, razem oddając cześć zmarłym, którym odebrano tam życie, i razem witając żywych, którzy przyjdą tam złożyć im hołd*. Ta propozycja warszawskiego Żyda jest chyba godna poparcia także przez Kościół lokalny.

A jeżeli mowa o Żydach, to z jednej strony należy cieszyć się, że papież przez swoją postawę i nauczanie, a zwłaszcza pobyt w Ziemi Świętej, prawie wytrącił ostatnią broń z rąk antysemitów, a z drugiej strony należałoby radzić niektórym rodakom znad Wisły i Odry, by jako chrześcijanie przywiązali sobie do lewego przedramienia i do czoła takie tefilin, zawierające święty i ciągle aktualny tekst z Księgi Powtórzonego Prawa, uzupełniony Ewangelią: *Słuchaj, Ludu Boży, Jahwe, objawiony w Jezusie Chrystusie, jest naszym Bogiem – Jahwe jedynie* (Pwt 6,4).

⁴⁰Jako przykład można tu podać ścięcie dwóch krzyży na górze Ślęży, jednego na samym szczycie, obok kaplicy i stacji telewizyjnej, drugiego na Wieżycy.

Kościół i jego lokalne życie

Sytuacja w Kościele powszechnym odbija się – do pewnego stopnia – jak w lustrze w Kościele lokalnym, a z kolei sytuacja w Kościele lokalnym jest odbiciem sytuacji w świecie. Jeżeli więc w świecie sytuacja ta jest bardzo złożona, często rozmydlona, a nieraz wręcz absurdalna, chociaż – dla człowieka wierzącego – budząca mimo wszystko nadzieję, to ta złożoność i tendencja do rozmydlenia wdziera się także do życia Kościoła. Dlatego w Kościele, w jego ludzkiej strukturze, zderzają się jakby dwa fronty: jeden chce, by Kościół upodobił się do świata, a Jan Paweł II był drugim Gorbaczowem, „Gorbaczowem Kościoła”; drugi z kolei pragnie, by to świat upodobił się do Kościoła i powoli stawał się „Światem Bożym”.

Te dwie tendencje są widoczne także w Kościele lokalnym w Polsce, przy czym panuje jeszcze w nim, zwłaszcza w niektórych kręgach, taka super-świadomość, że wszędzie na świecie jest gorzej, jest źle, ale w Kościele w Polsce jest wręcz bardzo dobrze, zwłaszcza – według Rufino Gobbi z „La Stampa” – *jak się patrzy przez okna samochodu lub z pozycji biskupa wizytującego parafie*. Filozofie dziejów mawiają, że XIX w. był *stuleciem historii*, a XX w. – *stuleciem narcyzmu*, a ponieważ czas w Kościele płynie wolniej niż w świecie, to właśnie w Kościele to stulecie jeszcze trwa. W Kościele nad Wisłą i Odrą objawia się ono nie tylko we wspomnianej wyżej super-świadomości, ale także w swoistym kulcie jednostki, czego – zdaniem obserwatorów zachodnich – przykładem może być polska pomnikomania, która zdradza, że niezbyt mocno wierzy się w objawioną zasadę: *Nikt żyjący nie jest sprawiedliwy przed Tobą* (Ps 143,2).

Patrząc krytycznie, ale życzliwie na wewnątrzkościelne życie i działalność Kościoła lokalnego, trzeba najpierw przytoczyć zastanawiające słowa kard. J. Ratzingera, który powiada, że *być może musimy się rozstać z ideą Kościoła narodowego i że polski Kościół uzyskał wymiar polityczny, który trzeba teraz na nowo przemyśleć i przeformować*⁴¹. Chodzi o zrost nacjonaliz-

⁴¹J. Ratzinger, dz. cyt., s. 13, 125.

mu z katolicyzmem, jak mawiają oponenti, lub o powiązanie katolicyzmu z ideą polskości, jak by to należało określić. Problem jest w tym, że idea Kościoła narodowego, sama w sobie mająca wiele wartości, przy zjednoczeniu Europy i globalizacji okaże się niewystarczająca, by zachować kościelność Polaków i prawdopodobnie ulegnie erozji. Kościół po prostu musi być na to przygotowany i przedsięwziąć środki, które zaradzą „globalizacji religijnej” Polaków. Jak dotąd nie widać takich działań. Przykładem takich zaniedbań może być postawa Kościoła wobec próby liberalizmu, o której pisał kiedyś politolog z uniwersytetu w Berkeley, Ken Jowitt, zwracając się do Polaków: *Macie wolność, a to znaczy, że katolicyzm będzie musiał przejść przez próbę liberalizmu*. Otóż Kościół zbyt szybko pogodził się z tym, że biedni będą bardziej biedni, a bogaci – bardziej bogaci, ale przede wszystkim zbyt słabo dokonał podstawowego rozróżnienia: liberalizm w gospodarce – tak, byleby nie naruszał zasad moralnych, liberalizm w moralności – absolutnie nie!

Inną formą zagubienia Kościoła lokalnego jest tryumfalizm, przerost struktur i materializm. „*Teologia uniżenia*” jest podstawową kategorią chrześcijaństwa – mówił w wywiadzie Józef Ratzinger, podkreślając przy tym, że *Kościół psuje sobie opinię, trzymając się struktur instytucjonalnych, nawet jeśli nic za nimi już nie stoi* i jeśli są one wyrazem dużej biurokracji⁴². Patrząc na Kościół w Polsce, odnosi się wrażenie, że Marek Aureliusz miał rację twierdząc, że *kto nie umie rządzić, zaczyna budować*. Rzeczywiście wznoszenie gigantycznych budowli sakralnych, niemalże na miarę piramid, przy równoczesnym stałym spadku liczby chodzących do kościoła, może niepokoić – tym bardziej że środki finansowe, wydawane na te budowle, mogłyby – w imię miłości do Kościoła powszechnego – być przeznaczone jako pomoc w budowie tak bardzo potrzebnych świątyń na terenie Rosji czy Ukrainy. Gdy natomiast chodzi o biurokrację, to z kolei może niepokoić fakt, że z nowym podziałem administracyjnym Kościoła w Polsce i utworzeniem nowych kurii diecezjalnych, wcale nie zmały kurie dotychczas istniejące.

⁴² Tamże, s. 150, 229.

Inne pytanie to, czy części spraw biurowych w kuriach nie mogłyby przejąć osoby świeckie, a pracujących tam księży odelegować do pracy duszpasterskiej, zwłaszcza misyjnej. Problem materializmu w Kościele jest stary jak sam Kościół. Dlatego J. Ratzinger pisze, że *musimy tu dokonać rzeczywistego rachunku sumienia, bo – niestety – historia dowodzi, że również Kościół nie potrafi sam odepchnąć od siebie ziemskich dóbr i że zawsze musiano mu je zabierać, co potem zawsze wychodziło Kościołowi na zdrowie*⁴³. Zagubienie Kościoła lokalnego w tej dziedzinie widać chociażby w niejawności finansów kościelnych, co sprawia wrażenie, że Kościół w Polsce jest bardzo bogaty, gdy tymczasem staje się coraz uboższy, przy czym stała jest tylko dysproporcja materialna, w wyniku której – przykładowo – jednego duchownego stać na mercedesa, a drugiego nie stać na dobry rower; a także w niezbyt rozsądnym rozegraniu partii z państwem, gdy chodzi o zwrot zagarniętego kiedyś Kościołowi majątku, który bardzo często dokonywał się w atmosferze niepokoju społecznych lub wręcz wrogości, zwłaszcza gdy chodziło o szpitale i przedszkola, a trzeba było tylko z tym poczekać i teraz, przy reformie służby zdrowia i szkolnictwa, władze państwowe i samorządowe proszą Kościół o przejęcie tych obiektów⁴⁴.

W przemówieniu do polskich biskupów Jan Paweł II mówił: *Oprócz formacji do kapłaństwa wielkie znaczenie posiada stała formacja kapłanów, zarówno pod względem duchowym i duszpasterskim, jak i intelektualnym*⁴⁵. Tymczasem w formacji seminaryjnej polskich księży daje się zauważyć niepokojące zjawisko, przynajmniej w niektórych diecezjach, a mianowicie stwarzanie zbyt wygodnego stylu życia, gdy chodzi o mieszkania w seminariach i regulaminy. Kapłaństwo jest i powołaniem, i zawodem, i wymaga pewnej ascezy na co dzień. Jeżeli Jezus

⁴³ Tamże, s. 150.

⁴⁴ Problem jest poważniejszy, niż się wydaje. Nawet w sytuacji, gdy odzyskane obiekty mają potem służyć ludziom, np. w ramach Caritasu, wymagałoby to lepszej niż dotychczas informacji. Kościół w Polsce nie docenia wagi informowania społeczeństwa i wiernych o swoich działaniach i zamierzeniach.

⁴⁵ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 56.

mawiał: *W domach królewskich są ci, którzy miękkie szaty noszą* (Mt 11,7), to miał na myśli bardzo ubogi i surowy styl życia nie tylko Jana Chrzciciela, ale każdego, kto będzie spełniał funkcję jemu podobną. Ponadto Epifaniusz z Salaminy, zwany Rabinem chrześcijańskim, pisał: *Nie powinniśmy wykorzystywać stanu duchownego do zaspokajania naszej pychy*. Właśnie w czasach, w których żyjemy, powołanie kapłańskie jest powołaniem rzeczywiście do służby, i wymaga dojrzałej pokory, czyli prawdy o sobie w obliczu Boga. Tymczasem część hierarchów, jakby zapomniawszy, że *u Boga nie ma względu na osobę* (Rz 2,11), zaczęła szukać swoich arystokratycznych korzeni i chwalić się nimi. Dowodzi to tylko, jak daleko można odejść od Chrystusa i Jego zasady: *Nie tak będzie u was!* (Mt 20,26).

Kolegializm i laikat to dwie następne dziedziny, w których daje się zauważyć zagubienie Kościoła lokalnego. Wyrazem kolegializmu są sobory, synody i rady kościelne. Mają one najczęściej charakter doradczy, ale są ważne i bardzo potrzebne. Już Talmud głosił: *Władca bez doradców nie jest władcą*, a jeżeli nawet usiłuje nim być, to zamiast słuchać oficjalnych doradców, korzysta z zauszników i suflerów. Jak dotąd jedynie w kilku diecezjach polskich odbyte tam synody przyniosły ożywienie życia religijnego. W niektórych dokumenty synodalne albo nie zostały wydane drukiem, albo po wydrukowaniu leżą w magazynach kurialnych. Gdy chodzi o miejsce i rolę laikatu w Kościele, to papież, powołując się na naukę soborową, ciągle przypomina, by hierarchia realnie zatroszczyła się o to, by świeccy *mogli poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła i przejąć na swe barki należną im część odpowiedzialności w Kościele i w społeczeństwie*⁴⁶. Św. Paulin z Noli wzywał w swoim czasie duchownych: *Wsluchujcie się w tchnienie Ducha Bożego, gdyż On oddycha w wiernych*. Po pierwszych latach po Soborze w Kościele w Polsce nastąpiło wyraźne ożywienie laikatu, ale potem, w miarę upływu lat zapamiętał powoli wygasł, chociaż nie we wszystkich diecezjach. Odpo-

⁴⁶ Tamże, s. 29.

wiedzialność za tę regresję ponosi przede wszystkim hierarchia, zwłaszcza episkopat, ale także sam laikat, który w pewnym momencie jakby stracił nadzieję, że ma swoją rolę do spełnienia w Ludzie Bożym, bowiem – jak mówi papież – świeccy nie należą do Kościoła, *oni są Kościołem*⁴⁷. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na pewien wręcz ironiczny aspekt: często domaga się od laikatu odpowiedzialności za Kościół i w Kościele, zapominając o tym, że odpowiedzialność istnieje tylko tam, gdzie jest możliwość podejmowania decyzji. W jakimś stopniu wiąże się z tym dwie szczegółowe kwestie: pierwsza to stały diakonat w Kościele w Polsce, którego brak episkopat uzasadnia brakiem potrzeb ze względu na wystarczającą liczbę księży, zapominając przy tym, że stały diakonat – z punktu widzenia teologicznego – jest stanem kościelnym, ustanowionym przez apostołów, niezależnie od chwilowych potrzeb – po prostu należy do natury Kościoła; druga kwestia to „juwenalizacja” Kościoła, zwłaszcza niektórych Kościołów diecezjalnych, w których – wzorem modnego świeckiego trendu – darzy się zaufaniem tylko młodych, zwłaszcza duchownych, a ludzi starszych i doświadczonych jedynie się toleruje⁴⁸.

Gdy chodzi o duszpasterstwo, to objawem zagubienia może być pasywny model duszpasterstwa, z którym wiąże się trudny problem katechezy oraz kryzys kaznodziejstwa. Otóż w większości przypadków polskie duszpasterstwo działa na zasadzie „zakład świadczy usługi dla ludności” – czyli obsługiwany pastoralnie zostaje tylko ten, kto sam się zgłosi. Nie ma działań misyjnych, dlatego też nie ma nawróceń, a przynajmniej jest ich niewiele. Przedmiotem troski pastoralnej są ciągle ci sami ludzie – i tylko ci sami. W połowie II w. Arystydes, apologeta

⁴⁷ Jan Paweł II mówi o tym w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (nr 9). Warto przy tym zwrócić uwagę, że zdaniem niektórych komentatorów Kościół w Polsce jest zbyt „męski”. Jeżeli się weźmie pod uwagę fakt, że s. Faustyna była pierwszą „z krwi i kości” Polką, wyniesioną na ołtarze, to taki zarzut nie wydaje się gołosłowny.

⁴⁸ Wystarczy wziąć do rąk schematyzm lub rocznik niektórych diecezji w Polsce i w działach personalnych zwrócić uwagę na daty urodzenia urzędników kurialnych lub przełożonych seminariów, by się przekonać, że tak istotnie jest.

z Aten, gorliwy chrześcijanin, zaleca cesarzowi rzymskiemu, Antoninusowi Piusowi, by czytywał Ewangelię: *O chrześcijanach i Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który wziął ciało z hebrajskiej Dziewicy, dokładniej, Władco, możesz się dowiedzieć, czytając Ewangelię niedawno napisaną*. Przedmiotem działań duszpasterskich powinien być każdy człowiek, począwszy od władców i prezydentów, a skończywszy na kloszardach. Bp Jacques Gaillot, pozbawiony diecezji za niekościelne poglądy, założył we Francji duszpasterstwo internetowe. W Polsce tymczasem nikt nie wpadł na pomysł, aby np. otworzyć kaplice na terenie supermarketów. Gdy chodzi o katechezę w szkołach, sprawa jest również poważna. Kard. J. Ratzinger pyta: *Co robi nasza katecheza? Co robi szkolnictwo, gdzie właściwie jest cała nauka religii?* I dodaje: *Jeśli w tym świeckim świecie mamy w szkołach naukę religii, to musimy już na wstępie założyć, że w szkole nie nawrócimy wielu na wiarę, ale uczniowie powinni się dowiedzieć, czym jest chrześcijaństwo, powinni otrzymać wyczerpującą informację*⁴⁹. W Kościele w Polsce wprowadzenie nauki religii do szkół było z pewnością sukcesem, ale okupionym zbyt wielką ceną: zaniechaniem czy zaniedbaniem troski o życie duchowe i religijne młodych ludzi. Sądzone bowiem, że nauka religii w szkołach właściwie rozwiąże cały problem formacji religijnej i życia chrześcijańskiego. Takie przekonania okazały się błędne i dlatego zaistniała pilna potrzeba katechez przyparafialnych, kształtujących duchowo młodych Polaków i wychowujących ich na świadomych chrześcijan. Z kolei kryzys kaznodziejstwa w Polsce trwa o wiele dłużej niż problemy z nauką religii. Ojcowie Kościoła uczyli, że są dwa Święte Stoły, z których spożywa się Ciało i Krew Pańską, a jednym z nich jest *Stół Słowa Bożego*. II Sobór Watykański pouczał, że Chrystus jest obecny w swoim Boskim słowie. Talmud dopowiada: *Tora to ogień!* A Julien Green dodaje w swoich „Dziennikach”: *Ten, kto z uwagą i miłością czytuje Ewangelię, słyszy na jej stronicach bicie serca Chrystusowego*. Tymczasem kaznodziejstwo w Polsce nie dorobiło się właściwe-

⁴⁹J. Ratzinger, dz. cyt., s. 108-109.

go modelu homilii i dobrej homiletyki, a także autentycznych homiletów. Kazania są przemówieniami, a homilie nieudolnym powtórzeniem tekstu biblijnego. Ponadto – gdy chodzi o treść – daje się zauważyć pewien zabieg, stosowany przez kaznodziejów i katechetów, który można by nazwać obłaskawieniem Ewangelii. Polega on na „obcinaniu pazurów Ewangelii”, czyli na rozmyślaniu jej radykalizmu zgodnie z zasadą: „Wprawdzie Jezus mówi, że..., to jednak...” Gdy chodzi o formę i technikę przepowiadania, to najlepiej to oddają słowa Paula Claudela z jego „Dziennika”: *W ustach kaznodziejów doktryna chrześcijańska przypomina witraże – światło oprawione w ołów; masa ołowiu*.⁵⁰ Z tymi zagadnieniami wiąże się jeszcze kwestia liturgii. *Nasza reforma* – mówił J. Ratzinger – *wyказује błędną tendencję, by totalnie „inkulturować” liturgię w nowoczesny świat. Liturgia ma się stać jeszcze krótsza, wszystko, co rzekomo w niej jest niezrozumiałe, należy usunąć – przetransponować na jeszcze bardziej „płaski” język*.⁵¹ Zwolennikami tej „inkulturacji” są szczególnie młodzi duchowni, natomiast starsi – i duchowni, i świeccy – są wrogami nie tylko nowości, ale wszelkich zmian. Można tu wymienić trzy sytuacje: w Modlitwie Pańskiej czeka na zmianę, czyli bardziej sensowne tłumaczenie, prośba Mt 6,13 na: *Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie* lub *Nie wprowadzaj nas w doświadczenie*; powrót do Biblii Tysiąclecia i w konsekwencji w liturgii do objawionego imienia Boga – Jahwe; w imię integralności natury ludzkiej i zgodnie z dogmatem zmartwychwstania ciał zmienić na bardziej biblijną

⁵⁰ Przykładem zaniedbań w kaznodziejstwie jest brak w nim takich chociażby tematów, jak ochrona środowiska jako dzieła Bożego, nowe formy jałmużny, respektowanie praw autorskich itd. Do dzisiaj – oprócz chyba jednej – nie wprowadzono w diecezjach licencji na „zawodowe” prowadzenie rekolekcji i misji. Uzyskanie takiej licencji na określony czas wymagałoby doksztalcenia kaznodziei pod każdym względem.

⁵¹ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 151. Problem „redukcji” w liturgii jest zabiegiem niebezpiecznym. Jeżeli Cerkiew notuje od kilku lat przyrost nawróceń, to jednym z ich motywów jest właśnie piękno liturgii i rozmodlenie. Gdy chodzi o to drugie, to najwyższy czas, by w Kościele lokalnym nad Wisłą i Odrą wrócić do jednego z podstawowych obowiązków kanoników – wspólnego, chóralnego odmawiania brewiarza, przynajmniej w kościołach katedralnych. Jeżeli taka praktyka zachowała się na „pogańskim” Zachodzie, np. w Hiszpanii, to tym bardziej powinna mieć miejsce w „katolickiej” Polsce.

i teologiczną formułę słowa przed Komunią: *A będzie zbawiona dusza moja na: A będę zbawiony.*

Odrębnym zagadnieniem jest teologia w polskim Kościele i jej przyszłość, a przede wszystkim status teologów świeckich. Jeżeli – jak wierzyć znawcom zagadnienia – profesor-intelektualista nigdy w Polsce nie był wielkim autorytetem, to także w Kościele w Polsce profesor-teolog nigdy nie miał zbyt wielkiego autorytetu i przegrywał np. z kanonikiem. W takiej atmosferze teologia i badania teologiczne były skazane na wegetację. Wiele się zmieniło, niemniej jednak hierarchia w Polsce ciągle nie docenia tej nauki. Wejście jej w struktury uniwersyteckie staje się szansą na rozwój i oddziaływanie społeczne. Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia status teologa świeckiego w lokalnym Kościele – tym bardziej że uniwersytety i wydziały teologiczne „produkują” ich coraz więcej. Wydaje się, że kwestią palącą dzisiaj jest zwołanie Kongresu Teologów Świeckich⁵².

Wreszcie pozostaje kwestia mass mediów w Kościele nad Wisłą i Odrą. *Zadaniem Kościoła* – przypomniał Jan Paweł II – *jest zdecydowane popieranie rozwoju prasy katolickiej i troska, by Kościół w Polsce posiadał i posługiwał się własnymi środkami społecznego przekazu*⁵³. Otóż do dzisiaj nie ma dostępnego w kioskach bogato ilustrowanego, z bogatym serwisem zdjęciowym, tygodnika katolickiego jako magazynu zarówno dla rodzin katolickich, jak i dla młodzieży i dzieci. Przy dzisiejszej kulturze wizualnej nie spełniają tych wymogów dotychczas wydawane tygodniki⁵⁴. Gdy chodzi o rozgłośnie radiowe, to większa część rozgłośni lokalnych jest w stanie agonalnym, dlatego należałoby chyba otworzyć jedną, na wysokim pozio-

⁵² Taki właśnie projekt powstał kiedyś w ramach Katedry Teologii Systematycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Z wielu przyczyn nie doszło do jego realizacji.

⁵³ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 53.

⁵⁴ W środowisku wrocławskim w latach 90. ukazywały się przez krótki okres dwa czasopisma: „Forum Teologii”, redagowane przez teologów świeckich na Papieskim Wydziale Teologicznym, oraz „Familia”, wzorowana nieco na włoskiej „Famiglia”, bogato ilustrowany tygodnik, przeznaczony przede wszystkim dla rodzin katolickich. Obydwa przedsięwzięcia upadły, przede wszystkim z powodu braku zainteresowania ze strony Kościoła i „krucjaty” niektórych wpływowych świeckich katolików.

mie, rozgłosnięć centralną i w jej programie uwzględnić programy i pasma lokalne. Taka rozgłosnia służyłaby także do oficjalnych wystąpień rzecznika prasowego episkopatu.

W wywiadzie-rzecz pt. „Sól ziemi” kard. Józef Ratzinger, podkreślając potrzebę *chrześcijańskich kontestatorów*, wskazał na konieczność istnienia i działania *autentycznych reformatorów Kościoła*⁵⁵. Taką rolę mogą spełniać duchowni i świeccy, duszpasterze i teolodzy. I trzeba przyznać, że takich reformatorów potrzebuje także lokalny Kościół w Polsce – tym bardziej ze zdaniem Ratzingera – Kościół w swoich ludzkich strukturach będzie się zmieniał, *mniej będzie tożsamy ze społeczeństwem, bardziej stanie się Kościołem mniejszości, żyjącym wśród niewielkich, ale żywych kręgów ludzi rzeczywiście przekonanych do wiary*⁵⁶. Jedno pozostanie jednak pewne: *Lud znajduje ocalenie w Kościele* – jak pisał Orygenes.

* * *

Jan Paweł II przemawiając do polskich biskupów podkreślał: *Osoba Jezusa Chrystusa wyzwala w świecie ogromne energie ducha, a Jego Dobra Nowina rozjaśnia swoim blaskiem życie ludzi również w naszej epoce. Dokonuje tego wszędzie tam, gdzie człowiek staje się drogą Kościoła, a Kościół – Lud Boży nie zna niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa*⁵⁷. Kościół musi mieć nieustannie świadomość, że w jego centrum jest żywy i żyjący Jezus, Chrystus Pan, a przedmiotem troski jest zawsze człowiek. Stąd wołanie kard. Józefa Ratzingera, *żebyśmy się stali ludźmi, którzy miłują – bo wtedy jesteśmy na podobieństwo Boga*⁵⁸.

Ta miłość sprawia także, że kochając Kościół, widzi się go w prawdzie, a więc widzi się jego wspaniałość i wielkość, ale także słabości i zagubienie. Jeżeli Talmud powiada: *Chociaż*

⁵⁵ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 111, 231.

⁵⁶ Tamże, s. 191.

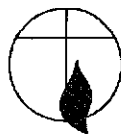
⁵⁷ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 26.

⁵⁸ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 243.

zgrzeszył, pozostał Izraelem, to tym bardziej Kościół – mimo swoich słabości – jest nadal i bez przerwy Kościołem Chrystusowym i jest – jak pisał Grzegorz z Nazjanzu – *życiem dla przyszłych nadziei*.

Każdy Kościół lokalny ma swoje kłopoty, a nieraz nawet kenozę. Ma je także Kościół w Polsce, a ponieważ to my go tworzymy, tworzy go każdy z nas, dlatego za Dawidem trzeba się zastanawiać: *Gdy walą się fundamenty, co może zdziałać sprawiedliwy?* (Ps 11,3). Otóż może zdziałać bardzo dużo, pod jednym jednakże warunkiem, o którym pisze Hermas: *Pan zlituje się nad tobą, tylko nie pozwalaj sobie na beczynność*.

KS. ROMAN E. ROGOWSKI, ur. 1936, prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. Autor licznych publikacji książkowych i rozpraw naukowych z teologii, poświęconych problematyce Kościoła. Mieszka we Wrocławiu.



TRAJAN PETROVSKI

ROZKAZ

Pisz chronogram Asime
i rusz się.
Nadrzędny czasu
rozpostarł skórę w poprzek grzbietu Śar Planiny,
przed tabunami chroni
górskie pastwiska Śary.

Kim jest Nadrzędny czasu?
Kto go chroni?
Czyja jest skóra, którą rozpostarł?
Czyją szablą zdjęta?

Pisz Asime, niech zapamiętane będzie,
że los losem się łamię,
że Śar Planina podpira się
całym ciężarem
na żebrach Jezusa
i że nasz los
nie przeskakuje się derwiszowym drągiem.

Anatolia, 10-11 maja 1995,
w dzień Kurban-bajram

Śar Planina – pasmo górskie w zachodniej Macedonii.

GROM-PIORUN

Otwórz ucho duszy
i pozwól, by grom-piorun
zahuczał w tobie
jak burza w bezwodnym wąwozie.
Tak błogosławią doskonali ludzie.

Pozwól śarplaninowskiemu gromowi,
by cię rozgromił,
by cię spopielął
w pościeli z śarplaninowskiego pastwiska,
wśród księżycowych stad.

Niebieskie irysy wykiełkują
w próchnicy twojej duchowej pustki.

Anatolia, 11 maja 1995

PODKOWA

Podkuj stopy,
by nie krwawiły,
kiedy będziesz młócił ciernie
na gumnach, gdzie sumienie się kruszy.

Podkuj język,
by po przekleństwie i szczekaniu
nie rozpoznały cię psy i wilki.

Podkuj duszę,
by cię nie drapały drewniane szydła
derwiszowych buław.

Wspięty wysoko na Śar Planinie
w krzemień podkową uderz,
niech zaiskrzy się niebo,
niech zapiszczą smoki i żmije
i niech wniebogłosy zachichocze
przeciążona płodem Równina Polog.

Ankara, 12 maja 1995

tłum. Petra Nakowski

TRAJAN PETROVSKI, ur. 1939, poeta i prozaik macedoński. Zawodowy dyplomata. Autor 14 zbiorów poetyckich, 6 powieści i 8 zbiorów opowiadań, tłumaczonych na różne języki. Laureat wielu nagród literackich.

Peter-Hans Kolvenbach SJ

Uniwersytet Św. Józefa: powołanie humanistyczne i narodowe*

Panie i Panowie wykładowcy,
Panie i Panowie przedstawiciele personelu,
Panie i Panowie przedstawiciele studentów,
Drodzy przyjaciele!

Ze wszystkich uniwersytetów założonych przez jezuitów na całym świecie Uniwersytet Św. Józefa w Bejrucie jest mi najdroższy – nie tylko dlatego, że byłem tu studentem, a następnie profesorem, ale także dlatego, że według mnie miał on ogromny przywilej przyczyniania się do wzrostu zbiorowej świadomości narodu. Istotnie, jeśli prawdą jest stwierdzenie Jana Pawła II, że *Liban jest nie tylko krajem, lecz także przesłaniem*, to trzeba również przyznać, że Uniwersytet Św. Józefa jest w sercu tego przesłania, którego ze swej strony nie przestaje doskonalić, promować i rozpowszechniać od 125 lat.

Nie zamierzam przedstawiać tu historii uczelni. Nicch wystarczy przypomnienie, że jej rozwój był skomplikowany z każdego punktu widzenia, naznaczony negocjacjami – często bardzo trudnymi – najpierw z władzami tureckimi, następnie francuskimi, w końcu libańskimi, po to, by zachować autonomię i stworzyć struktury pełnoprawnego uniwersytetu. W tym czasie doświadczyła ona nieszczęść dwóch wojen światowych, a w ostatnich latach nawet poważnych zniszczeń.

Pośród tych doświadczeń Uniwersytet Św. Józefa potrafił rozpoznać konstytutywne elementy tożsamości libańskiej; tożsamości złożonej, nacechowanej z jednej strony przynależnością geopolityczną i kulturową do świata arabskiego, z drugiej – otwartością na cywilizację europejską, wniesioną do Libanu przez kulturę francuską. Uniwer-

* Przemówienie z okazji święta patronalnego Uniwersytetu Św. Józefa 20 marca 2000 r.

sytet przyczynił się – przez nauczanie, badania naukowe i szerzej pojętą działalność – do zbudowania narodu pluralistycznego, gdzie wszyscy obywatele żyją razem, w równości, zachowując swą odrębność, i gdzie różnice kulturowe łączą się, by stworzyć niepowtarzalny styl życia wspólnego. To właśnie ten model tolerancji, współżycia i wzajemnej wymiany Ojciec Święty nazwał przesłaniem.

To przesłanie, które naród libański w sposób wyraźny uznał za swoje powołanie w 1943 r., nie jest obce głównej zasadzie nauczania i działania jezuitów, poczynawszy od założenia zakonu: respektować godność osoby ludzkiej, manifestującą się przez jej przynależność etniczną, językową czy religijną, a zarazem przekraczającą tego rodzaju przynależności. Podsumowując działalność jezuitów wśród Indian Guarani w XVII i XVIII w., pewien historyk napisał w 1780 r.: *Nie próbowali czynić z nich chrześcijan, zanim uczynili z nich ludzi*¹. Stwierdzeniu tego osiemnastowiecznego pisarza, którego zresztą trudno posądzać o szczególną sympatię wobec Towarzystwa Jezusowego, odpowiada refleksja współczesnego socjologa, tymi oto słowami definiującego dewizę jezuitów: dla nich – powiada – *nic nie oddziela w głębi człowieka od chrześcijanina: ten drugi jest doskonalszą formą pierwszego*². Czy może być inaczej dla kogoś, kto wierzy, że Słowo rozbiło wśród nas swój namiot?

Tej tradycji, zarazem humanistycznej i chrześcijańskiej, spójnej z duchowością jezuitów, temu duchowi bezwarunkowego otwarcia na mężczyzn i kobiety niezależnie od ich pochodzenia i narodowości – w imię tego, co wspólne całej ludzkości, temu ideałowi służby i miłości bliźniego, jakakolwiek by była jego przynależność społeczna i kulturowa, Uniwersytet Św. Józefa, dziś już instytucja autonomiczna w stosunku do Towarzystwa Jezusowego, ale wciąż inspirowana duchowością ignacjańską, doskonale potrafi być wierny. Przy tej szczególnej okazji pragnę za to podziękować przede wszystkim rektorowi i członkom Rady Uniwersyteckiej, ale również ogółowi wykładowców i członkom personelu administracyjnego, których poświęcenie, jak wiem, zawsze było bez zarzutu. Ale jakże nie wyrazić zarazem mojej wdzięczności jezuitom, rozrzuconym po różnych instytucjach – wykładowcom, badaczom, pracownikom administracji czy

¹G.T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780.

²G. Imbruglia, Introduction et présentation de L.A. Muratori, *Relation des Missions du Paraguay*, Paris 1983, s. 27.

kapelanom – których obecność przyczynia się do podtrzymania ciągłości pierwotnego powołania Uniwersytetu Św. Józefa w Bejrucie.

Panie i Panowie wykładowcy!

Waszym powołaniem jako pracowników oświaty jest służba studentom. Służyć studentom to znaczy zapewnić im formację integralną, pozwalającą działać kompetentnie i z szacunkiem wobec innych w świecie jutra, w świecie nowym, zdominowanym przez globalizację wymiany ekonomicznej i technologicznej oraz mondializację środków komunikacji i informacji. Reguły gry społecznej i międzyosobowej zmieniły się radykalnie. Wymagają od nas wielkiej umiejętności adaptacji, ale także wyostrzonego zmysłu krytycznego, zdolnego odróżnić to, co w kolejnych przejawach globalizacji przyczynia się do wzrostu osoby, od tego, co grozi jej zniszczeniem. W tym właśnie kontekście pragnę poruszyć kwestię ukierunkowania, jakie uniwersytet winien dziś przyjąć w jego potrójnym odniesieniu: do społeczeństwa, do kultury i do absolutu.

Odniesienie do społeczeństwa

Nie ma już obecnie społeczeństw, które nie ponosiłyby, w takim czy innym stopniu, skutków globalizacji, i które nie próbowałyby zwrócić w jej kierunku swoich potrzeb i aspiracji. W tym kontekście uniwersytet wezwany jest do podjęcia roli pierwszoplanowej, zarówno na poziomie informacji, jak i formacji. Ale może spełnić to zadanie tylko wówczas, gdy pośród zmian społecznych, które go otaczają i nań wpływają, potrafi zachować swą tożsamość.

Niewątpliwie banałem jest stwierdzenie, że tożsamość Uniwersytetu Św. Józefa, jak i wszystkich podobnych instytucji, to przede wszystkim bycie uniwersytetem. Ale ten oczywisty truizm kryje w sobie warunki, które wypada doprecyzować. To jasne, że w dzisiejszych czasach uniwersytet zasługuje na swą nazwę tylko wówczas, gdy spełnia wymagania błyskawicznego postępu naukowego i technologicznego, który radykalnie zmienił pojęcia przestrzeni i czasu, uważane dotąd za aprioryczne ramy wszelkiego poznania.

W związku z tym uniwersytet powinien nieustannie aktualizować swe cele, programy, metody, wyposażenie, styl zarządzania i poddawać je okresowej ocenie. Powinien jednocześnie rozpoznawać w całej masie dostępnych osiągnięć wiedzy to, co najbardziej płodne; pośród nowych technologii – to, co przynosi największe korzyści; pośród przeróżnych metod nauczania – te najbardziej pedagogiczne, mając

w tym wszystkim na oku dążenie do doskonałości. We współczesnym języku doskonałość stała się jednym z kluczowych słów, które oznacza – w odniesieniu do wszystkich instytucji oświatowych – ogólną jakość nauczania, pracy badawczej i środków im służących. Mierzy się ją probierzem kompetencji i współzawodnictwa.

Ale tożsamość Uniwersytetu Św. Józefa jest tożsamością uniwersytetu o inspiracji chrześcijańskiej. Jego statuty wyraźnie o tym mówią: *Uniwersytet Św. Józefa podejmuje się działać w perspektywie chrześcijańskiej, która od momentu założenia zawsze była jego perspektywą* (art. IV). W sposób jasny oznacza to, iż dla Uniwersytetu Św. Józefa doskonałość akademicka byłaby pustym słowem, gdyby nie towarzyszyła jej doskonałość ludzka, podążająca za światłem walorów ewangelicznych. W związku z tą podstawową zasadą krytycznemu przeglądowi powinny zostać poddane kryteria kompetencji i współzawodnictwa, tak wszechobecne w naszej erze globalizacji. Wypada je rozważyć jednocześnie na podwójnej płaszczyźnie poznania i działania.

Zasób gromadzonej wiedzy powiększa się bez końca. Nigdy ludzkość nie była świadkiem takiego postępu naukowego i technicznego, jak ten, który dokonał się w ostatnim półwieczu. Nigdy człowiek nie dysponował taką władzą nad naturą i nad życiem; wciąż poszerzaliśmy możliwościami poprawy warunków życia ludzkiego, ale także, po raz pierwszy w historii, straszliwą zdolnością zniszczenia siebie i całej planety. Sama kompetencja nie dostarcza człowiekowi możliwości umknienia przeznaczeniu ucznia czarnoksiężnika, gdyż żadna nauka nie może powiedzieć, co począć z osiągnięciami nauki. By nadać sens i kierunek egzystencji, która straciła orientację, konieczne jest kryterium, które wychodziłoby poza kompetencję i potrafiłoby ją poddać własnym zasadom: kryterium to należy do porządku mądrości.

Mądrość ludzka zakorzeniona jest w rozumie. Nie w rozumie instrumentalnym, który jest jedynie szczególną władzą rozumu, którą Kant nazywa rozsądkiem i którego operacje zależą ostatecznie od rachunku interesów. Ale w rozumie, który jest władzą wznoszenia się ponad poszczególne uwarunkowania i władzą sądenia tychże uwarunkowań w świetle właściwego mu horyzontu uniwersalności. Rozumowi instrumentalnemu czy rozsądkowi odpowiada wolna wola, której wybory są z konieczności arbitralne; rozumowi odpowiada wolność, która akceptuje tylko to, co rozumne, czyli podległe uniwersalizacji. W tym według nas tkwi mądrość. A wiara, która odślania nam troskę Boga o całe stworzenie oraz rozmach Jego zamysłu, by podzielić swe życie z nami wszystkimi, dopełnia i podnosi, pogłębia i oświeca mądrość ludzką, by kierować nasze wybory ku spełnieniu planu Bożej miłości wobec świata.

Gdy brakuje instancji etycznej, zakorzenionej w rozumie, gdy nasza mądrość nie jest wspierana mocą z wysoka, widzimy wówczas, jak kompetencja ulega degeneracji i przeraża się w niepohamowaną rywalizację, której jedynym celem jest żądza władzy. Wiedzieć to mieć władzę, a wiedzieć więcej niż inni, to zwiększać swą władzę nad nimi. To właśnie zdają się ignorować obrońcy dzikiego neoliberalizmu, którzy w światowej rywalizacji widzą jedyny środek, by zapoczątkować dla całej ludzkości bezprecedensową erę dobrobytu ekonomicznego i wciąż rosnącego dostępu do życia demokratycznego. Rezultaty tego rozgrywanego się na naszych oczach procesu zaprzeczają ich intencjom. To, do czego dochodzi, to koncentracja bogactwa w rękach mniejszości, spychanie słabych na margines, rosnąca różnica między bogatymi a biednymi, nasilenie indywidualizmu i pogarda dla współczucia. Oto sytuacja, której – w imię mądrości i inspirującej nas wiary – nie możemy tolerować ani pozwolić na jej rozwój.

Otóż sama edukacja, która nie może uwolnić się spod wpływu globalizacji i praw rynku, narażona jest na ryzyko ulegnięcia tym samym zjawiskom, które obserwujemy w dziedzinie ekonomii: koncentracja wiedzy i władzy na korzyść ograniczonej liczby ludzi, wykluczenie słabych, wzrost różnic. Również w dziedzinie edukacji nacisk na jakość, kompetencję i wydajność – jakże w naszych czasach nieunikniony – może prowadzić do rezultatów przeciwnych temu, do czego zmierzano. I faktycznie, widać, jak z dnia na dzień zwiększa się przepaść pomiędzy tymi, którzy wiedzą, a tymi, którzy nie wiedzą. Także i w tej dziedzinie stroną poszkodowaną są zawsze biedni. *Ubdzy* – mówi Jan Paweł II – *cierpią dziś nie tylko z powodu braku dóbr materialnych, ale także braku wiedzy i umiejętności*³.

Rywalizacja sama w sobie jest czynnikiem napędowym energii twórczej. Jeśli, w kontekście globalizacji, rodzi spaczony rezultat, to dlatego, że ma na celu jedynie wzrost władzy. Otóż władza nie jest celem, a jedynie środkiem. Władza – oraz wiedza, która ułatwia jej zdobycie – mają za cel służbę innym. Oznacza to, że celem rywalizacji jest solidarność. Ta ostatnia nie należy jednak do zobowiązań, które można narzucić woli z zewnątrz. Zakorzenia się ona w ludzkim sumieniu, które ze swej natury i w swej strukturze jest intersubiektywnością. Jest ono przekąźnikiem miłości Boga, na którego obraz zostaliśmy stworzeni, byśmy w Nim byli dla siebie braćmi i siostrami.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 33.

Wiedza jest dla wszystkich, a także władza, którą wiedza daje. Nasze instytucje oświatowe nie mają prawa być ekskluzywne, nie mogą się zadowolić służeniem wąskiej grupie społecznej. Jeśli, mimo rzeczywistych wysiłków, by otworzyć się na całe społeczeństwo, nie są jednakowo dostępne dla wszystkich, wypływa to – tak jak i w innych krajach – z bardzo różnych przyczyn. W każdym razie władze państwowe winny zapewnić rodzicom prawo wolnego wyboru możliwie najlepszego wykształcenia dla ich dzieci.

Jednak różne ograniczenia nałożone na tę wolność wyboru nie mogą służyć za pretekst, by się zniechęcić i wykluczyć biednych z naszego projektu edukacyjnego. Jeśli biedni nie mogą przyjść do Uniwersytetu Św. Józefa, niech Uniwersytet Św. Józefa wyjdzie ku biednym. Nie jest dla mnie tajemnicą, że niektóre instytucje uniwersytetu uznały za swe wyraźne powołanie szczególną troskę o wykształcenie ludzi pokrzywdzonych przez los, odrzuconych, biednych. Wiadomo mi również, że istnieje i rozwija się system stypendiów i pożyczek, który studentom znajdującym się w gorszej sytuacji ekonomicznej pozwala kontynuować naukę. Szczególnie jednak poruszyły mnie dwie inicjatywy podjęte przez tę uczelnię z okazji 125. rocznicy jej założenia: ufundowanie 125 dodatkowych stypendiów studenckich oraz patronat nad czterema biednymi szkołami – w samym Bejrucie oraz w trzech regionach, gdzie znajdują się centra uniwersyteckie. Dwie inicjatywy, które w sposób symboliczny angażują cały uniwersytet i świadczą o jego trosce, by – na miarę możliwości – być otwartym na wszystkich.

Osobiście mogę tylko zachęcać was wszystkich, byście przesiąkli tą wolą otwarcia i szczególną troską o ubogich. Byście także zarażali nią swych studentów. Chcemy, by ten ideał sprawiedliwości społecznej był obecny w świadomości każdego z nich, tak by przenikał ich myśli oraz inspirował działania. W ten sposób pomagacie studentom w zrozumieniu i przyjmowaniu opcji na rzecz ubogich, jako rodzaju kryterium ich wyborów, tak by zawsze przed podjęciem ważnej decyzji stawiali sobie pytanie, w jaki sposób wpłynie ona na sytuację tych, którzy zajmują ostatnie miejsce w społeczeństwie. Jest to element doskonałości ludzkiej i ewangelicznej, która jest naszym celem w edukacji.

Odniesienie do kultury

Mając na uwadze społeczne aspiracje jednostek i grup, uniwersytet winien być również wyczulony na ich roszczenia kulturowe. W dzi-

siejszych czasach są one o tyle ważne, że poszczególne kultury i określana przez każdą z nich tożsamość kulturowa zagrożone są ekspansją kultury masowej, która towarzyszy globalizacji handlu i mondializacji środków przekazu i informacji. Przynajmniej tę uniformizację kultury zapowiada szeroko rozpowszechniony punkt widzenia, który zachwala ujednolicenie produktów i zachowań oraz popularność tzw. globalnego stylu życia. *Odległy jest czas różnic regionalnych czy narodowych* – prorokował w 1983 r. sławny obrońca globalnego rynku – (...) *Różnice zawdzięczane kulturze, normom i strukturom są już zabytkami przeszłości*⁴.

Ale czym innym jest filozoficzny dyskurs, a czym innym rzeczywistość. Tym, co podlega mondializacji, jest cywilizacja techniczna, która, daleka od ujednolicania kultur, wręcz przeciwnie, zaostrza istniejące różnice. Vaclav Havel, literat, prezydent Republiki Czeskiej, bardzo jasno wyraża to rozróżnienie: *Wystarczyło kilka dziesięcioleci* – powiada – *by jedna cywilizacja, o charakterze technicznym, opanowała całą planetę po raz pierwszy od setek tysięcy lat, które upłynęły od pojawienia się człowieka (...). Ale cywilizacja globalna, o której mówię, jest jedynie – mimo swego wszechobecnego charakteru – zwykłą otoczką pokrywającą z wierzchu zbiorową świadomość ludzkości (...). Ta cienka warstwa, mniej lub bardziej jednolita (...), która pokrywa obecnie ziemski glob, w głębi rzeczy otacza jedynie i zasłania ogromną różnorodność kultur „niższego stopnia”, ludów, światów religijnych, tradycji historycznych i postaw kształtowanych przez historię. I w miarę jak rozlewa się ujednolicająca warstwa farby, to, co jest „pod spodem”, to, co ukryte, zaczyna żądać coraz wyraźniej głosu i prawa do istnienia*⁵.

Oczywisty jest fakt, że cudowne wynalazki cywilizacji technicznej mogą znacznie wzbogacić nasze życie. Ale mogą je również zubożyć, zdławić, narazić na niebezpieczeństwo czy wręcz zniszczyć. Niestety, dochodzi do tego często w dzisiejszym świecie, gdzie jesteśmy świadkami nasilenia wojny między kulturami, tym cięższej, bo wspieranej przez najnowsze osiągnięcia techniki. Nagły wzrost wszelkiego rodzaju integrizmów i ich odwoływanie się do różnych form przemocy – czyż nie są w dużej mierze wyrazem wzmożonej rewindykacji

⁴T. Levitt, *The Marketing Imagination*, New York 1983, cyt. przez: A. Mattelart, *La globalisation de la culture est inévitable*, w: Club Merleau-Ponty, *La pensée confisquée*, Paris 1997, s. 260.

⁵V. Havel, *Il est permis d'espérer*, Paris 1997, s. 127-128, 129-130.

tożsamości kulturowej, na południu przeciw niwelującemu wpływowi cywilizacji technicznej, na północy przeciw destabilizacji kultur narodowych przez imigrację odmiennych grup ludności oraz upadek barier oddzielających poszczególne nacje?

Alternatywa jest wyrazista: albo wojna między kulturami, albo dialog między kulturami. W obecnym stanie rzeczy Vaclav Havel, którego warto jeszcze raz zacytować, widzi wyraźne wyzwanie stojące *nie tylko przed światem euroamerykańskim, ale przed całą współczesną cywilizacją. Wezwanie, by uznała się za cywilizację wielokulturową i wielobiegunową, której celem nie jest zniszczenie autonomii różnych sfer kulturowych, ale przeciwnie – umożliwienie im lepszego wyrażania własnej tożsamości. Jest to możliwe – konkluduje Havel – jedynie w takiej mierze, w jakiej wszyscy ludzie przyjmą pewne minimum reguł życia wspólnego, fundamentalny kodeks trwałego współistnienia*⁶.

Liban ma ten przywilej, iż wprowadza w życie wspomniany kodeks na poziomie narodowym i – co więcej – widzi w tym podstawowe uzasadnienie swego istnienia. Ale, jakkolwiek długo by trwało, współistnienie nie jest jeszcze współżyciem. Współistnienie oznacza egzystowanie obok siebie społeczności i kultur, odwołujące się do tolerancji. Współżycie oznacza interakcję społeczności i kultur, zakładającą wzajemne zrozumienie i sympatię. W tym względzie Uniwersytet Św. Józefa, który skupia ludzi z różnych wspólnot, ma ważną rolę do odegrania. Poza respektowaniem różnic, nad czym troskliwie czuwa, przypada mu także w udziale zachęcanie do wzajemnego poznania i szacunku osób pochodzących z różnych społeczności, z przekonaniem, że wzajemne przenikanie ich tradycji kulturowych stanowi, zarówno dla jednostek, jak i całych grup, znaczący czynnik wzbogacający.

Promowanie takiego modelu współżycia nie jest jednak możliwe bez spełnienia pewnych warunków, o których Jan Paweł II mówi w swej adhortacji apostoelskiej i które chciałbym tutaj przypomnieć: *chodzi o budowę systemu politycznego i społecznego sprawiedliwego, bezstronnego i pełnego szacunku wobec wszystkich osób i tendencji, które składają się na obraz kraju; chodzi o rozwijanie słusznego dzielenia się w ramach całego narodu, tak by wszyscy mogli ofiarować swoje talenty i zdolności w służbie swoim braciom, czując, że mają swoisty wkład do wniesienia na rzecz ich kraju; chodzi o prawo każ-*

⁶Tamże, s. 130-131.

dego człowieka do wypełniania swej roli w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturalnym, w wierności swym tradycjom duchowym i kulturowym, w takiej mierze, w jakiej nie sprzeciwia się to dobru wspólnemu. Ale – jak mówi papież – wszystko to zakłada także, iż kraj odkryje swą całkowitą niepodległość, pełną suwerenność i wolność bez niedomówień⁷.

Oczekując pełnej realizacji tych warunków, Ojciec Święty mówi również, jak do tego przygotować naszych studentów: *Wypada – wnioskuje Jan Paweł II – wyjaśnić im zasady i wartości życia osobistego i społecznego. Staną się w ten sposób pełnoprawnymi partnerami, zatroskanymi o niestrudzenie prowadzony z ich braćmi dialog, pragnącymi osiągać różne kompromisy, tak by współżycie stało się możliwe, ale bez ustępstw z uszczerbkiem dla zasad i wartości*⁸, to znaczy bez ustępstw ze szkodą dla poszanowania osoby ludzkiej i praw człowieka, wyrażających minimum wymogów tego poszanowania.

W społeczeństwie wielowspólnotowym, jakim jest społeczeństwo Libanu, poszanowanie praw człowieka warunkuje sposoby dialogu kultur. Interakcja między wspólnotami i ich tradycjami wymaga niewątpliwie pewnych kompromisów, ale niekoniecznie przyjęcia postanowień ustawowych czy zwyczajowych, które wyszłyby naprzeciw godności osoby ludzkiej. Poza takimi przypadkami, w sumie wyjątkowymi i zawsze trudnymi w interpretacji, interakcja między tradycjami kulturowymi różnych wspólnot ma dwie zalety. Po pierwsze porównywanie danych kultur pozwala jednostce rozpoznać, co w każdej z nich jest dobre, a co złe, co bliższe, a co dalsze wobec wymogów praw człowieka. Druga zaleta jest przedłużeniem pierwszej: porównywanie kultur skłania każdą z nich do precyzowania i rozwijania wartości uniwersalnych, które potencjalnie w sobie zawierają.

Zrozumiałe jest, że poszanowanie praw człowieka dotyczy nie tylko szeregowych obywateli; obowiązuje ono, i to w pierwszej kolejności, władze państwowe. Nie do mnie jednak należy sygnalizowanie przypadków łamania praw człowieka, do których może dochodzić, tutaj czy w innym miejscu, pod osłoną racji stanu. Za to uniwersytet, jego wykładowcy i studenci mogą tu mieć ważną rolę do odegrania. W ramach jego instytucji, w jego środowisku ogólnonarodowym

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Une espérance nouvelle pour le Liban*, nr 94, 95, 121.

⁸ Tamże, nr 51.

i regionalnym, na forum organizacji międzynarodowych, których jest członkiem – Stowarzyszenia Uniwersytetów Arabskich, Stowarzyszenia Uniwersytetów Francuskojęzycznych, Federacji Uniwersytetów Katolickich – Uniwersytet Św. Józefa powinien rzeczywiście być uprzywilejowanym świadkiem współżycia międzywspólnotowego i dialogu kultur, regulowanego przez wartości uniwersalne nierozłącznie związane z prawami człowieka.

Odniesienie do absolutu

Zasady regulujące, zawarte w Deklaracji Praw Człowieka, stanowią konieczny układ odniesienia dla wszelkiego dialogu kultur, który chce być spójny i owocny. Według nich osądza się wartości, których nośnikami są poszczególne kultury zaangażowane w dialog. Ale w kontekście międzykulturowym, który uwypukla różnice religijne, naturalnym przedłużeniem dialogu kultur jest dialog religii, którego układ odniesienia wychodzi poza prawa człowieka, nie zwalniając z nich jednak. Nie chodzi tu już o tradycje kulturowe powstałe w łonie poszczególnych religii, ale chodzi o wierzenia, które należą do ich istoty. Dialog ten nie polega na konfrontacji doktryn i dogmatów. Sytuuje się on na poziomie doświadczenia fundamentalnego, które leży u podstaw religii w ogóle. To pierwotne doświadczenie stanowi teren, na którym może i powinno dochodzić do dialogu religii.

Jan Paweł II w przejrzystych sformułowaniach mówi o tym w swej encyklice „*Fides et ratio*”: *Wystarczy przyrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach, spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy, są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu; od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu⁹.*

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 1.

Odniesienie do filozofów – w tym przypadku do Platona i Arystotelesa – wskazuje jasno, że to poszukiwanie sensu, które angażuje władze duchowe i afektywne człowieka, ma korzenie w samym rozumie, jako swym ostatecznym wyznaczniku. Człowiek jest bytem skończonym, ale jego rozum postuluje nieskończoność; człowiek jest jedynym bytem, który wie, że umrze, ale zachowuje się, jakby był nieśmiertelny; człowiek jest jedynym stworzeniem zdolnym powiedzieć „nie” wobec widocznego non-sensu życia, które zmierza ku śmierci i które rozpaczliwie szuka sensu tej sprzeczności. Tak więc naturalnym odruchem rozumu domaga się życia po śmierci, wierzy w porządek nadprzyrodzony, postuluje istnienie władzy i sprawiedliwości nieskończenie przewyższających te, które poznał na ziemi.

Dialog religii na bazie archetypicznego doświadczenia, które leży u ich początku, zakłada absolutne poszanowanie i, na miarę możliwości, życzliwe zrozumienie osobistego rozwoju wierzącego, jakiegokolwiek byłoby jego wyznanie wiary. W tej właśnie perspektywie wypada odczytywać zalecenie czwartego artykułu Statutów Uniwersytetu Św. Józefa: *Promocja ludzka, którą mamy na celu, nie ogranicza się do nabycia pewnej kultury i opanowania jakiejś techniki; jest ona otwarta na fundamentalne pytania pojawiające się w świadomości każdego człowieka; to otwarcie jest normalną drogą ku wyznaniu wiary w Boga, przekraczającego wszystkie ludzkie wartości, który nadaje życiu pełnię sensu i gwarantuje wolność ludzką zdolną oprzeć się wszelkim próbom zniewolenia (...). Ta perspektywa od wszystkich uczestniczących w życiu uniwersytetu domaga się zaangażowania w budzenie ducha wolności osobistej i otwarcia na życie duchowe.*

Podjęty na obszarze fundamentalnych pytań pojawiających się w świadomości każdego człowieka, dialog religii rozwija się przez ich wykład, partnerską dyskusję oraz odpowiedź, jakich poszczególne religie udzielają na te pytania. Dokonuje się tu więc to samo, co miało miejsce w dialogu kultur. Porównawcze zestawienie dwóch doktryn pozwala partnerom dialogu docenić, z całą swobodą, wagę każdego z dwóch typów odpowiedzi i wyciągnąć z tego wnioski w celu ukierunkowania swego życia osobistego. W tym właśnie duchu niektóre instytuty Uniwersytetu Św. Józefa, specjalizujące się w badaniu zjawiska religijnego, starają się promować – przez nauczanie i pracę badawczą – dialog islamsko-chrześcijański.

Dialog międzyreligijny jest jednym z ważniejszych ukierunkowań, które Towarzystwo Jezusowe uznało za swe zadanie na dziś, obok dialogującej obecności w świecie kultury, pośród różnych kultur, i zaangażowania na rzecz bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

Jestem więc bardzo szczęśliwy, mogąc tu w tak szczególny sposób zachęcać uniwersytet do rezerwowania odpowiedniego miejsca w swej zasadniczej misji dla dialogu między religiami. Dialog ten – który nie ogranicza się zresztą do swej formy doktrynalnej, ale obejmuje także dialog życia i codziennego spotkania, dialog wspólnych zaangażowań oraz wymiany doświadczeń duchowych – jest w stanie rozwinąć znaczenie wolności religijnej, której pierwszorzędny charakter podkreśla cytowana już adhortacja apostolska Jana Pawła II: *Wśród podstawowych praw jest również prawo do wolności religijnej. Nikogo nie powinno się poddawać naciskom, czy ze strony jednostek, czy też grup lub sił społecznych, ani prześladować czy odsuwać na margines życia społecznego ze względu na jego poglądy; nikomu nie można zabraniać rozwijania życia duchowego i osobistego kultu – chodzi o to, by w kwestii religijnej nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu i by nikomu nie przeszkadzano działać, w słusznych granicach, zgodnie z sumieniem, zarówno prywatnie, jak i publicznie, indywidually lub we wspólnocie z innymi*¹⁰.

Celowo zostawiłem na koniec pytanie, którego nie mogliście sobie nie zadać. By je sformułować, skorzystam z tytułu dialogu między Umberto Eco i kard. Carlo Maria Martinim, opublikowanego w 1996 r.: „W co wierzą ci, którzy nie wierzą?”¹¹. W krótkiej odpowiedzi na to pytanie trzeba powiedzieć, że nie mogą się oni obejść bez absolutu postulowanego przez rozum naturalny, ale nadają mu różną postać – życie, wolność, etyka – bez powiązania z porządkiem transcendentnym, który z definicji przekracza rozsądek czy rozum naukowy. Ten ateizm jest rezultatem długiej historii, która na Zachodzie była świadkiem wzrastającego rozdźwięku między wiarą religijną i rozumem naukowym. Tak więc jesteśmy wezwani do ukazywania w naszym nauczaniu nie tylko zgodności, ale także logicznej komplementarności wiary i rozumu. To właśnie przypomina cytowana już przeze mnie encyklika: *Obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał boczными drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bar-*

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Une espérance nouvelle pour le Liban*, nr 116.

¹¹ C.-M. Martini, U. Eco, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?* WAM, Kraków 1998.

dziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu¹².

* * *

Panie i Panowie wykładowcy!

Troska o ciągłe łączenie kompetencji z mądrością a współzawodnictwa z solidarnością, przywiązanie do wartości uniwersalnych będących pochodną humanizmu człowieka oraz docenianie wartości partykularnych właściwych różnym kulturom, rozpoznawanie figur dialektycznych, które wytyczają relację komplementarności między wiarą i rozumem; gotowość do spotkania w prawdzie z tymi, którzy żyją inną wiarą – oto zdolności i postawy, których macie prawo domagać się od młodych powierzonych waszej opiece. W ten właśnie sposób w świecie, gdzie z dnia na dzień powiększa się przepaść między bogatymi i biednymi, będą mogli uczynić naczelnymi zasady sprawiedliwości społecznej; w świecie, gdzie zmondializowana technika dąży do zduszenia pluralizmu stylów życia, uznawać prawo do odmienności kulturowej; w świecie skażonym materializmem i indywidualizmem promować zbieżne wartości krytycznego rozumu i autentycznej wiary.

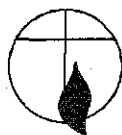
Do przyjęcia tych postaw, które pozwalają na asymilację kolejnych kroków postępu przy odrzuceniu jego niepożądanych efektów ubocznych, młodzi Libańczycy przygotowani są przez ich zakorzenienie w solidnych tradycjach, mogących zagwarantować owocną przyszłość. Więzy solidarności rodzinnej i wspólnotowej powinny się rozszerzać w otaczającej je przestrzeni solidarności narodowej; współistnienie wspólnot jest zarodkiem współżycia cechującego się coraz bogatszymi relacjami międzykulturowymi, wyrażającymi się w dzieleniu powszechnie uznawanych wartości; przynależność religijna uwolniona spod wpływu spekulacji politycznej i zwrócona do domienia wiary powinna dostarczyć modelu dialogu islamsko-chrześcijańskiego, którego świat tak bardzo dziś potrzebuje.

¹² Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 48.

Pozostaje mi wyrazić jedno życzenie: aby rok 125. rocznicy Uniwersytetu Św. Józefa był także rokiem wprowadzenia słusznego i definitywnego pokoju w tym regionie świata oraz odzyskania przez Liban całkowitej niepodległości i wolności decyzji. Dla uniwersytetu, od dawna zaangażowanego w szeroki ruch rozwoju i reformy, będzie to nowy etap, do którego powinien się już teraz przygotowywać. W warunkach pokoju będzie musiał podwoić wysiłki, by pozostać rzeczywiście konkurencyjnym, utrzymując się w awangardzie nowoczesności, ale bez poświęcania czegokolwiek ze swej humanistycznej tradycji i chrześcijańskiej inspiracji. Opinia, jaką się cieszy, oraz relacje, które nawiązał z innymi uniwersytetami w regionie i poza jego granicami, pozwalają na kroczenie ku przyszłości z ufnością i nadzieją.

tłum. Kazimierz Faron SJ

PETER-HANS KOLVENBACH SJ, ur. 1928; teolog i filozof; w latach 1968–1981 profesor językoznawstwa (jęz. wschodnie) na Uniwersytecie Św. Józefa w Bejrucie; rektor Papieskiego Uniwersytetu Wschodniego; od 1983 przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego.



Hubert Drapella

Okruchy dni

Przez cały styczeń 1979 r. było mroźno, z niewielkimi, krótkimi odwilżami, śnieg dopadywał, pod wyslizganą nawierzchnią rosła warstwa grubego, dzwoniącego złowieszczo lodu. Coraz mniej wyjeżdżało tramwajów, autobusy zamarzały, samochody osobowe kręciły młynki na jezdniach, ludzie łamali ręce i nogi, pogotowiu brakowało gipsu, dozorcóm piasku i soli, elektrownie dyszały, węgiel zamarzał w transportach i na hałdach, pękały rury wodociągowe i grzewcze.

Postanowiłem uruchomić samochód. Śniegową górę przesyłałem na trawnik, a kiedy rozpoznałem swój wóz, odkopałem go mozołnie, odkułem z lodu koła, zamontowałem rozgrzany akumulator i zgrabiałymi rękami przekręciłem kluczyk. Silnik zaskoczył. Wysunąłem się na jezdnię i ruszyłem. Nie ujechałem stu metrów, gdy w wykutą w śniegu i lodzie pieczarę wjechał jakiś zapobiegliwy kierowca.

Zarządzono odśnieżanie podwórza i małego parkingu przy gmachu naszej dyrekcji. W oczekiwaniu na ciężarówkę wożącą śnieg, pan D., szacha partyjna, usiłował wyciągnąć ze mnie opinie o moim szefie: burzyciel czy sumienie partii? Nie sprowokował. Bezpartyjnemu udawało się milczeć. W czasie kolejnego przestoju w odśnieżaniu pan O., członek egzekutywy, narzekał na to, że dają na produkcję 30% wpływów kasowych, zwiększają plan eksploatacji z 1,5 do 1,7 mld., a zmniejszają zakupy zachodnich filmów, które, jedyne, zapewniają dochody! „Zmniejszają... Dają...” O kim on mówi?!

10 II 1979. Do Łodzi pojechałem pociągiem. W obie strony mieliśmy opóźnienie po około pół godziny. *Świetny wynik* – wzruszył ramionami kolega; jechał niedawno do Łodzi pół doby! Siedzący naprzeciw rektor wyszczerzył zęby: *Nam nie trzeba Bundeswehry, nam wystarczy minus cztery...* Spojrzałem po znajomych rechocących podobnie jak ja. Czy któryś z nich wierzy w cokolwiek z tego, co „do wierzenia podaje”?

Czytam „Sprawę polską... Zbiór dokumentów”. Churchill skarży się Rooseveltowi, że go oszukano; radziecka dyplomacja! Skarga przynosi odrobinę satysfakcji: nikt nie wątpi, że Churchill przed końcem wojny wiedział, kto był „autorem” Katynia i przewidywał decyzje, które potem zapadły w Jącie. Za co Brytyjczycy tak go wielbili? Jak cały Zachód i on bał się „nieprzewidywalnej” Rosji, rosyjskiego

mrowia, ustępował zbrodniarzom, a ten strach dał wyniki w następnym półwieczu! Z polityków chyba jeden Piłsudski nie truchlał ani przed Rosją w 1919 r., ani przed Niemcami kilka lat później: w porę rozszyfrował groźbę hitleryzmu i proponował Zachodowi zbrojne rozwiązanie. Daremnie. Bali się.

15 III 1979. Jedziemy do Radzyna Chełmińskiego, gdzie kiedyś robiliśmy zdjęcia. Mieszkaliśmy we dworze położonym na zadrzewionym wznesieniu; dwór podupadły, nieremontowany, ale uroczy, jak jego mieszkańcy. Dojechaliśmy wieczorem. Rozczulające: przy łózkach jabłka, talerzyki z serwetkami, łyżeczkami i bezustanne zabieganie o nasze wygody. Późną nocą wychodzę na dwór. Przed gankiem majaczy klomb, dalej zwarta palisada potężnych drzew, w których teraz gra mocny wiatr, coraz mocniejszy. Zimno.

Na wieść o naszym przyjeździe nazajutrz zjawia się pan M., miejscowy nauczyciel rachunków czy fizyki, a zamilowany historyk-amator. Opowiada o dokumentach z powstania listopadowego: część uczestników walk schroniła się w Prusach, część uniknęła więzienia, pracując u swych dowódców – miejscowych ziemian. W 30 lat potem stanowili gotowe do wystąpienia grupy bojowe! Nawiazywali do własnych doświadczeń: *Tradycja robienia powstania*. Ciągłość idei, wiażek z ludźmi, pracą, ziemią, ciągłość nadziei. Tylko nie-Polacy mogą dezawuować powstania z dziwną satysfakcją, podkreślając moralny rozkład społeczeństwa. Trzeba wiedzieć jednak, o kim się mówi, kogo skazuje na niesławę. Ludzi chciwych władzy i pieniędzy nigdy nie brakuje, prawda, panie Rakowski?

22 III 1979. Z inicjatywy ministerstwa przygotowywaliśmy wniośki na odznaczenia dla kolegów, w związku z którymś tam „leciem” kinematografii. Ustalono surowe kryteria, wyniki przekazaliśmy ministrowi. Ku naszemu zaskoczeniu minister opracował własną listę opartą na niezrozumiałych „kryteriach”. W wytwórniach filmowych, grupach zawodowych podniosły się głosy oburzenia. Postanowiłem wywiesić naszą listę, Stowarzyszenia Filmowców, obok ministerialnej, bez komentarza. Przy najbliższych wyborach już nie wszedłem do władz Stowarzyszenia.

7 IV 1979. Zaproszeni przez znajomych, w gromadce gości oglądaliśmy fotografie z podróży gospodarzy do Bangkoku, Bombaju... Wstrząsające obrazy nędzy. *Dobrze mieć świadomość, co czeka przeludnioną ziemię* – skomentowałem. Zebrani byli zdumieni: odwołali się do zastawionego stołu; przecież jest coraz lepiej!

17 V 1979. Wycieczka statkiem handlowym do Manchesteru. Poznaliśmy tam duszpasterza marynarzy, przedstawiciela instytucji „Stella Maris”. Teraz ks. Keagan zapowiada swój przyjazd.

Było ich dwóch, księży, Irlandczyków. Rano pojechaliśmy do katedry, gdzie księża odprawili mszę św., a potem spacerowaliśmy po Starym i Nowym Mieście. Udało mi się kupić fotograficzny album o Warszawie; zdjęcia tych samych miejsc robione były przed wojną, zaraz po powstaniu warszawskim i teraz. Rozmowa potoczyła się więc o wojnie. Byli zdziwieni naszym „nieprzyjaznym” osądem Niemców. Przed wyjazdem chcieli odprawić mszę św. blisko domu. Poprosiłem więc o to w kancelarii parafii św. Andrzeja Boboli. Na skutek jakiegoś nieporozumienia, jak się okazało, szczęśliwego, zakrystian zamiast kaplicy domowej ojców jezuitów wskazał gościom kaplicę w podziemiach. Modliliśmy się w maleńkim pomieszczeniu, stąpali po posadzce, na której złote litery tworzyły napis: *Ziemia, po której stąpasz, jest święta*. Pod posadzką pochowano ofiary: ojców, braci, cywilów, których w czasie powstania warszawskiego Niemcy zastali w Bobolanum. Po mszy św. zaprowadziłem gości pod ścianę, na której powieszono fotografię tego miejsca z czasu popowstaniowego i obok, co za zbieg okoliczności, polski i angielski tekst opisujący tragiczne wydarzenia: Niemcy zamordowali tu przeszło czterdzieści osób i zwłoki podpalili.

Na przedwiośniu byliśmy po kołaudacji itd., umordowani i wolni. W ślad za przyjaciółmi pojechaliśmy do Łanckorony, do ich znajomego pensjonatu. Stamtąd wybraliśmy się na wycieczkę do Kalwarii Zebrzydowskiej. Robiłem zdjęcia w zielonozłotym kościółku – stacji Drogi Krzyżowej, gdzie 58 lat temu moi Rodzice brali ślub. Potem modliliśmy się w bazylice. Dymy kadzidlane zasnuły główną nawę, ludzie śpiewali, zawodzili, padali na kolana w rozzdwonionym kościele, kobiety chyliły głowy do samej posadzki, kwietne chusty ścieliły się nisko. Myślałem o częstych odwiedzinach młodego Wojtyły, który, jak pisał: *Obmodlił tu wszystkie ścieżki*.

Przywiozłem Matce zdjęcia z tej wycieczki. Nie przypominała sobie kościółka ani pagórków Drogi Krzyżowej.

18 III 1981. Godzina 19³⁰. Siedziałem nad tekstem. Nagle jakiś stuk. Mogła Matce upaść książka, laska. Wstałem. Stuk nie za głośny, coś tam nieważnego. Jednak wstałem. Siedziała na zwykłym miejscu, książka w opuszczonych na kolana rękach, oczy nieruchome. Nie wydała mi się bledsza niż zwykle. Tylko ta nieruchomość spojrzenia. Oddychała płyciutko, tętno ledwie wyczułem. Próbowałem Ją obudzić, ocucić. Nie reagowała. Wezwana pani doktor, sąsiadka i lekarz z pogotowia zdecydowanie namawiali na szpital, podejrzewając krwotok wewnętrzny.

Mira oprzytomniała. Bardzo słaba. Dwa tygodnie po operacji stan Jej ciągle był ciężki. Przytomna, szukała wzrokiem siostry, nie mnie,

kiedy było Jej zimno, duszno. Kiedy siostra odchodziła, Mira mówiła do mnie: *Zmiłuj się*. Wiem, to ja namówilem na szpital, nie wyobrażałem sobie, że będzie umierała na moich rękach, a teraz męczy się, przeżywa tę ohydę, odczłowieczenie. Na nic wiosna, słońce, pierwsze listki za oknem szpitalnym, na nic nasze troski, radości, katastrofy i życie, całe nasze rozległe, wszędzie – życie, na nic wobec Jej zmagania o łyk powietrza, o następną chwilę. O co się modlić? O Jego litość? Jego decyzję? Jaką? Żeby mojej Matce oszczędził cierpienia, zabierając Ją? Nie. Walczyła we mnie „biologia” o to, żeby żyła, żeby nie przestała być. Walczyła dla Niej czy dla mnie? Boże, okaz miłosierdzie, mimo mojego egoizmu.

A na ulicach – transparenty, strajki, żądania. Nie mam na to czasu, nawet na myślenie – nie mam. Co mnie bardziej dotyka? Ojczyzna czy Matka? Matka, ta najbliższa, Matka. To, co kłębi się za oknami, dzieje się beze mnie. Czy rodzi się coś wielkiego, ożywa, czy wjadą w ulice czołgi?

18 IV 1981. Wielka Sobota. Pojechałem do szpitala, by sprawdzić, czy założono Matce sondę, czy może podać Jej domowe jedzenie. Najpierw, jak zwykle, poszedłem do pokoju lekarzy. Doktor na mój widok podniósł się, poważny, nie odwracał oczu. *Ma pan dla mnie jakieś nowiny?* – Milczał moment dłużej, niż trzeba. *Mam dla pana niedobre nowiny.* Znowu coś z przetoką, może gorączka, więcej cierpi, pomyślałem. *Matka pana umarła.*

Na korytarzu spotkała mnie siostra, ta niska, bardzo sympatyczna.

Takie smutne święta dla państwa. Ale chyba lepiej, że się już nie męczy.

Tak, lepiej... Ale Matkę ma się tylko jedną – odparłem. Ścisnęło mnie w gardle. Wyszliśmy na schody. *Może jakiś proszek* – zaniepokoiła się. Ale przecież wszystko było w porządku. Idąc do samochodu, mówiłem do siebie, to jest – nie... mówiłem do Boga, modliłem się: Dziękuję Ci, Panie. Za te Jej cierpienia daj Jej jakąś rekompensatę... I nagle refleksja: takie słowo w modlitwie! Pojechałem do karmelitów, ale przed krucyfiksem ludzie rządkiem przechodzą do grobu, więc schowałem się w zaułku za kolumną. Myślałem, że kiedy... jeśli umrze, będę ludziom pokazywał pogodną twarz. Nie stać mnie na pogodę. Wszystko inaczej, wszystko jest teraz nieważne. Moja kochana, Miruś, nie było mnie przy Tobie. Tyle było do przekazania, tyle słów, tyle czułości. Dla śmierci nie ma rzeczy ważnych, zdań rozczętych, myśli „nienadążonych”. Ważne – nieważne, przestaje być.

Na jesieni tego roku skierowano mój scenariusz do produkcji. Nie miałem go się poradzić, bo zaraz był stan wojenny, Tadeusz, uko-

chany brat mojej Matki, już nie żył, Matki też już nie było. Tadeusz wierzył w Boga. Boga Sprawcę, Przyczynę, Boga, który stworzonym już się nie zajmuje, tak w drobiazgach, na co dzień. Krzyczał na mnie: *Rozejrzyj się! Zbadałeś wszystkie systemy, filozofie i zdecydowałeś, że ten właśnie człowiek z Nazaretu ma rację? On jedyny?! Trzeba szukać! On sobie wybrał na propagatorów idei ludzi, wybacz, że to mówię, prostych, niepiśmiennych może, którzy klócili się, kto z nich lepszy! A mnie ciągle się wydawało, że wiedzieć to sprawa druga. Najpierw trzeba próbować – wierzyć. Z niedowiarkami bywa osobliwie. Często nie chcą być przekonani. Wolą własną „religię”. Tadeusz kochał ustronia obrośniętych zielenią kapliczek, pola, kwiaty. Tam ładował akumulator, w ciszy. Oczywiście, większość niedowiarków to wygodne lenie. Nie chcą wraz z wiarą przyjąć zobowiązań. Woleliby, żeby Kościół zgadzał się na wszystko, na małżeństwa homoseksualne, aborcję, zniósł celibat. Kościół nie nadąża...*

16 II 1983. Środa Popielcowa. Poszedłem do kościoła. Razem z innymi zbliżyłem się do ołtarza, żeby i mnie ksiądz posypał popiołem. Poczułem niezwykłość sytuacji: dawno nie stałem tak blisko światła przy tabernakulum. Potem płakałem. Czułostkowość, nerwy. Przecież nie czuję się nieszczęśliwy. To nadmierna pobudliwość. Ale co mnie do płaczu pobudza?

21 II 1983. Co to znaczy – wierzyć? Bo nie tylko „być wiernym”. Kochać „za coś” – łatwiej. Kochać – nie znając Osoby? Wierzyć, bo tak mnie wychowano, taka tradycja, obyczaje otoczenia. Najczęściej jest tak, jak ze mną. Ale przecież ani tradycja, obyczaje, wychowanie nie wystarczą. Powiedzieć „wierzę” mimo wątpliwości, jałowego, najczęściej, dociekania? Może uczciwiej – „chcę wierzyć”. Załączkiem wiary może być poznawanie. Wola wiary. Potrzebne mi do tego Pismo, liturgia, wyobrażenia i rygor. Rygor, który do czegoś nakłania, zmusza nawet, pod groźbą odrzucenia, a przecież nie przychodzę po to, by ryzykować odrzucenie.

10 III 1983. To już drugi raz czytam „Wyznania” św. Augustyna. I znowu uświadamiam sobie, jak jego obserwacje są ciągle nieprawdopodobnie aktualne i współczesne. Zbliża je do nas chyba i to, że autor przebył tak długą drogę; brudne sprawy ducha i ciała, lenistwo, brak pokory, wszystko zdawało się dzielić go od świętości. Można więc zbliżać się bez względu na miejsce, z którego się startuje. To nadzieja, szansa i dla mnie.

20 X 1983. Sukces, powodzenie osiągnąć można tylko przez cierpliwe ćwiczenie. Tak było i wtedy, gdy uczyłem się uczyć innych wykonywać, np. *christianię*. Ten „ześlizg z oporu” musiał się stać

działaniem automatycznym. Przekład teorii na praktykę. Sukces po okresie cierpliwego ćwiczenia. Chyba... Chyba że nagle, bez ćwiczeń, stanie się to „zamierzone” – dziecinnie proste, naturalne, że nie będzie się wiedziało... Czy to jest możliwe? Łaska.

25 X 1983. Modłę się. Zwracam się do Boga. Zażyłość tej rozmowy staje się zuchwalstwem. Bóg! Trójca Święta! Ogrom. Niepojętość. Wszystko. Wszędzie. Zawsze. Nie do ogarnięcia w żadnych kategoriach. Dziękować, tak, to łatwiej, bo skutki Obecności czuję, przeżywam, ale Osoba?! Każde słowo staje się trywialne, małe, ograniczające. Mówić do Boga?! Ależ to niemożliwe! Czuję niedosyt, kalektwo natury, śmieszność usiłowań. Boże, przebacz!

Gdybym żył wtedy, w Palestynie, mógłbym Go spotkać, zobaczyć, dotknąć Jego płaszcz. Ale gdybym wzruszył ramionami: Nie zwracajcie głowy! Prorok! Budzi nadzieję przez pokorę?! A nie bunt?! Gdybym wtedy żył, o ileż straszniej byłoby przejrzeć poniewczasie. Dzisiaj, wydaje mi się, mam więcej nadziei na błogostawieństwo: nie widziałem, a uwierzyłem. Ba. Naprawdę uwierzyć!

4 XII 1983. Wystarczy uwierzyć, by zyskać, nabyć pewności? Czy z tą pewnością postępowałbym wierniej, szlachetniej? Jeśli tak, to po co narażam się na rozterki, niepokoje, zwątpienie o sobie, załamania przy poszukiwaniu. Przecież wiem, że to poszukiwanie ani w moim życiu, ani w życiu żadnego człowieka nie zakończy się sukcesem. Lepiej powiedzieć: chcę wierzyć, a nie: chcę wiedzieć!

Ale wiedzieć byłoby wspaniale!

23 XII 1983. Wszakże nie od nas, a od Pana zależy nasze zbawienie. On ingeruje w każde życie, w każdym jego momencie może powiedzieć: *Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju. Za co? Za współczucie! nawet nie za wiarę! Miłość Boga zbawia pomimo wszystko. Zło może nie być przeszkodą! Czy Judasz został potępiony? Narzędzie w zaplanowanej Ofierze. Bóg decyduje o wszystkim. Jak ma się do tego nasza wolna wola? Tajemnica.*

17 VII 1984. Codziennie obiecujący, do znudzenia powtarzający te same przewinienia, zagoniony szarą, zwykłą robotą, niedowiaręk z wątpliwościami, z bagnistą wyobraźnią, leniwy i pyszny zarazem, mniemający o sobie dobrze, jakbym coś osiągnął, nie kochający ludzi za często, nie bardzo lubiący siebie... modłę się i doświadczam... Łaski!

Nie tak to miałem zapisać. Było to żarliwsze, uczciwsze! Mieć taki przyrząd do zapisywania myśli!

8 XII 1985. Prosimy w modlitwie, by Jego aniołowie ustrzegli nas od złego, złego dla naszej duszy, nie – ciała. Ale przecież modłę się

troszkę też o to doczesne, przyziemne. Kiedyż słowa modlitwy stana się prośbą nie o chlebek i uśmiech bliskich, ale o zbawienie duszy, dobrą śmierć, sąd nie według sprawiedliwości, a według miłosierdzia Boga.

3 I 1986. Mówiąc *...bądź wola Twoja...* nie wypowiadam przecież zgody na Boże wszechwładanie, pozwalam Bogu!? To co innego zgoda: deklaracja woli, gotowość, posłuszeństwo, *Samuelowe Oto jestem.*

10 I 1987. Raz wydaje mi się niezmiernie trudno dotrzeć słowami modlitwy do Matki Bożej, to znów do samego Boga – wprost nieprawdopodobnie trudne...

Pani Jadwiga wyszła rano do sklepu... Upadła... Żyła jeszcze dobrze, ale była już daleko, obca, w naszym rozumieniu, nieprzytomna. Mówią: tętniak. Nawet modlić się o uratowanie jej życia było mi dziwnie, jakbym słyszał: Nie wtrącaj się.

2 IX 1990. Patrzę w nocne niebo. Nie widać dzisiaj gwiazd. Może przez to Obecność wydaje się, jest trudniejsza, bo bliższa. Jest tu, nie – gdzieś w przestrzeni. I mówię do siebie: wierz! Łatwiej ci będzie umierać. Nawet z tą moją kaleką wiarą? Zubożała brakiem miłości? Ale z nadzieją.

Patrzyłem na Chrystusa przybitego do krzyża. W naszym kościele jest wielki, jasny, niezwykły.

14 X 1990. Klęcząc podniosłem wzrok na Matkę i zobaczyłem, że się uśmiecha! Przyjrzałem się uważniej. W półmroku blizny na Jej prawym policzku to jak zmarszczka pogłębiona uśmiechem. Blizny po cięciu mieczem poganina zdały mi się uśmiechem. Gorzko.

23 IV 1991. Fiński reżyser zrobił dokumentalny film o ks. Jerzym, jego słowach, mszach, ostatnich imieninach. O śmierci. Film nie najlepszy, ale patrzyłem uważnie i z zazdrością na ludzi, którzy go otaczają. Nie było tam tak tłoczno. Mogłem się zmieścić, wystarczyło uaktywnić swoje przekonania. Czy strach mnie hamował? Może raczej rzekomy pragmatyzm: łądować się w to i stracić szansę na zawodową robotę. A cóż takiego dokonałem, żebym miał żałować? Teraz, w bezpiecznym świecie głoszę otwarcie to, co on wtedy. Takich postaw, jak moja, jest mnóstwo. Ale to nie zmienia faktu, że być letnim, to być żadnym. Nie opłaca się, ani psychicznie, ani moralnie.

24 VI 1992. Św. Paweł mówi o woli i uprawianiu dzieła miłości, bo jej brak wszystko zaprzepaszcza. Czy mogłby usprawiedliwić moją oschłość, niedostatek wiary. Usilnie zabiegam o wyjaśnienie sobie swego stanu ducha, swojej kondycji, troszczę się o siebie, nie o bliźnich, jedynie o swoje istnienie kiedyś, tam. Czy potrafię kochać bez

interesu, bez liczenia na zysk? Oderwać się od siebie, siebie wreszcie pominąć!

17 XII 1993. Wracając z zakupów, zaszedłem do kościoła. Pusto. Jedna kobieta w ławkach. Błyszczą złota rozeta – tło tabernakulum, obok czerwona plama i... cisza. Szara postać na krzyżu. Ile razy wracał do mnie obraz, słowo modlitwy, czy – głośne – kapłana, czy ciche – własne, krucyfiks, błogosławieństwa białym krążkiem w mon-strancji. Kim bylibyśmy bez tych gmachów, tych ludzi, bez porządku i dyscypliny, nawoływania, chwil konsekracji, wstrząsającego zbliżania się do miejsca Świętych, do kręgu wypełnionego świętością. Jakiej wielkiej osobowej, nieponaglonej i niepobudzanej trzeba by wiary i wierności, by bez Kościoła – nie zatracić się w przerażeniu z powodu zła, osamotnienia i wobec śmierci!

10 IX 1994. Rabin Kushner pyta tytułem swej książki „Dlaczego złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom”. Cała książka w zasadzie jest bardzo smutna. Można wysnuć z niej wnioski i taki, że nie należy Boga obwiniać za zło, które się dzieje na ziemi, ale dlatego, że Bóg po prostu nie może (czy raczej nie chce) ingerować w to, co sami zdziałamy dzięki naszej wolnej woli, nieskrępowanemu wyborowi. W jakiejś mierze może to i słuszne, ale w tym wywodzie i wnioskach brak mi chrześcijańskiej pewności, że Bóg ingeruje jednak w naszą codzienność, czeka na nasze dobre decyzje, że wyciąga do nas rękę. JEST!

W tym roku jeszcze dwie znaczące lektury. Junga „Wspomnienia, sny, wizje” i Hawkinga „Krótka historia czasu”.

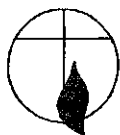
Kiedy myślałem o tych książkach i modliłem się przed kopią jasnogórskiego obrazu, poczułem się bezpieczny i szczęśliwy, że staram się wierzyć i być wierny „naszemu” Bogu. Pierwszy z autorów w ogóle nie wierzy w Mesjasza, Syna, choć potrafi Go uznać i uzasadnić wielkość, drugi zaś Boga „toleruje”, uznaje Jego istnienie jako Boga ruchu, impetu, rozumu, który porusza się jakby na metalowych płytach, zbudowany z niematerialnej przeciwieństwa, ale jakoś cywilizacyjnie oswojonej substancji! A „nasz” jakby ciepły, dobry, z drewna i tajemnicy, której nikt nie odkryje, a która i mnie otula, i strzeże przed zapadnięciem w pustkę.

Kiedys dawno tak pomyślałem i ciągle te obrazy się wymieniają: niebo nocne, wygwieżdzone, i wnętrze kościoła. Bóg tu i tam. Tożsamy. I ten, o którym myślę, do którego się zwracam z prośbami, naszymi niedolami, naszym kalectwem, ten w hostii, wizerunku, nastroju, pod powieką, na wargach, w uśmiechu współwyznawcy – i ten nieprawdopodobny, bardziej jeszcze przeraźliwy w ogromie, w bez-

dnie swego dzieła, do krańców widzenia mego nieuzbrojonego oka i przez największy astronomiczny instrument, niepojęty, tym bardziej że niematerialny, a wypowiada się także przez stwarzanie nieskończonej ilości materii, której ledwie okruszek, przez sekundę jest mi dostępny.

Jak sprawić, żebym pamiętał o kościele, kiedy patrzę w niebo wygwieżdzone, i o niebie, kiedy klęczę w kościele?

HUBERT DRAPELLA, ur. 1925, absolwent polonistyki Uniwersytetu Wrocławskiego, reżyser, scenarzysta. Debiutował filmem „Historia jednego myśliwca”; twórca m.in.: „Przeciwko bogom”, „Nic nie stoi na przeszkodzie”, „Soból i panna”; seriali telewizyjnych („Znak orła”), filmów średnio- i krótkometrażowych – oświatowych i dokumentalnych. Mieszka w Milanówku.



Mariusz Kwiatkowski

Młodzież w poszukiwaniu sensu życia

Janusz Mariański

„Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia
w świadomości młodzieży szkolnej”,
Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.

Problematyka sensu życia niezbyt często pojawia się w pracach socjologów, nawet tych, którzy swoją uwagę koncentrują na takich zagadnieniach, jak ideologia czy religia. Skłonni jesteśmy raczej kojarzyć ją z teologią, filozofią i psychologią. U podstaw tego poglądu leży między innymi dość mocno ugruntowane przekonanie, że sens życia jest przede wszystkim sprawą indywidualną. Autor pracy „Między nadzieją i zwątpieniem”, Janusz Mariański, wychodzi z założenia, że szukanie i odnajdywanie sensu życia jest uwarunkowane nie tylko indywidualną strukturą osobowości, lecz również czynnikami społeczno-kulturowymi. Argumenty na rzecz tej tezy zostały przedstawione przez autora w wydanej w 1990 r. książce „W poszukiwaniu sensu życia”. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że osobiste wybory tworzą zwykle pewne ciągi społeczne, że mają społeczne przyczyny i skutki, jeżeli zauważymy również, że pewne układy społeczne mogą być korzystne dla twórczych poszukiwań sensu życia, a inne przyczyniać się do osłabienia, a nawet do utraty poczucia sensu życia, to oczywiście okaże się próba podjęcia tej problematyki w ramach socjologii.

Kontekst społeczno-kulturowy

Autor bardzo dużo miejsca poświęca ogólnej charakterystyce społeczno-kulturowego kontekstu postaw wobec sensu życia. Z jednej strony podkreśla uniwersalizm i ponadczasowość tego problemu, z drugiej, analizuje różnice między społeczeństwem tradycyjnym a społeczeństwem znajdującym się u progu ponowoczesności. Dawniej sens życia był oczywistością kulturową – odpowiedzi na rodzące

się pytania były przekazywane przez pokolenia. W warunkach modernizacji społecznej przekaz ten ulega zakłóceniu. Społeczeństwo doświadcza pluralizmu społeczno-kulturowego, który może rodzić poczucie rozchwiania porządku. To doświadczenie może dotyczyć również poczucia sensu życia. Janusz Mariański twierdzi, że współczesny pluralizm moralny pociąga za sobą strukturalny kryzys sensu. W takiej sytuacji rodzi się pytanie o rolę religii. Religia, nazywana przez autora *instancją sensotwórczą*, może mieć tutaj podstawowe znaczenie, ponieważ *jednostka, aby uwierzyć w siebie, musi uwierzyć w istnienie czegoś, co ją przekracza i podtrzymuje* (s. 56). Procesy sekularyzacyjne osłabiły jednak instytucjonalny wpływ religii. Pojawiają się nowe, alternatywne, indywidualistyczne formy religijności – nie dające jednak całościowego, pewnego obrazu świata. Mamy więc do czynienia w ponowoczesnym społeczeństwie także z kryzysem religijnego sensu życia.

Tego typu konstatacje oparte na różnorodnych analizach naukowych, a także potoczne obserwacje przejawów bezradności, kryzysów i zagubienia się w coraz bardziej pluralistycznym społeczeństwie, mogą być odczytane jako wyzwanie dla socjologii. Odpowiadając na nie, Mariański skoncentrował swoją uwagę na poczuciu sensu życia u młodzieży, podkreślając, że lata młodzieńcze silnie i trwale oddziałują na postawy i zachowania społeczne w przyszłości oraz że w warunkach radykalnej zmiany społecznej młodzież może być barometrem i nośnikiem przemian, ponieważ problemy młodzieży ujawniają ukryte lub przyszłe problemy całego społeczeństwa. Użycie w tytule słów „nadzieja” i „zwątpienie” wynika z przeświadczenia autora, że postawy młodych ludzi w Polsce oscylują między euforią (pozytywne doświadczenia i sprzyjające okoliczności życiowe) a zwątpieniem i rezygnacją (niemożność zrealizowania odczuwanych potrzeb). Mariański uważa, że analiza i opis tych postaw są ważne z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia, ponieważ ukazują stany świadomości aksjologicznej idące w różnych kierunkach i przejawiające się z różną siłą (s. 11-12).

Problemy badań socjologicznych

Przystępując do badań dotyczących problematyki sensu życia, socjolog staje przed ważnymi problemami. Jak nadać temu zagadnieniu wymiary empiryczne? Jak uniknąć wartościowania z punktu widzenia określonego światopoglądu? Autor jednoznacznie deklaruje we wstępie: *Staramy się jednak trzymać „twardych” wskaźników empiry-*

cznych, opisywać to zjawisko empirycznie uchwytnie, nie przyjmując wartościującej pozycji wyjściowej (s. 13). Zadanie to zostało zrealizowane przez wyróżnienie trzech grup komponentów sensu życia: poznawczego, emocjonalno-oceniającego i dążeńiowego. Pierwsza z nich dotyczy rozpoznawania i zrozumienia sensu życia, druga wyraża się w przeżyciach ukazujących stosunek do danego przedmiotu, trzecia wskazuje na gotowość do działań zmierzających do tworzenia sensu. Autor zauważa, że pomiędzy wyróżnionymi elementami mogą zachodzić dysproporcje, polegające na silnym rozwoju jednych i atrofii innych. Na wszystkie z nich, zdaniem J. Mariańskiego, oddziałuje czynnik wartościujący. Zadanie socjologa polega między innymi na wskazaniu tych elementów doświadczenia zdobywanego w życiu indywidualnym i społecznym, które ułatwiają odkrywanie określonych wartości.

Autor poszukuje więc przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób młodzież stawia problem sensu życia w warunkach społeczeństwa przechodzącego procesy transformacyjne, w warunkach dominującej w niektórych środowiskach apatii i anomii. Pyta również, czy te warunki nie stymulują procesów utraty sensu życia u młodych ludzi. Postawienie takich pytań wiąże się z przekonaniem, że w okresie szybkich przemian społecznych, politycznych i gospodarczych *postępują się problemy sensu ludzkiej egzystencji* (s. 101).

Janusz Mariański postawił i wyczerpująco skomentował dziesięć hipotez. Dotyczą one relacji między różnorodnymi zmiennymi i sensem życia (m. in.: typ szkoły, płeć, miejsce zamieszkania, warunki materialne, wykształcenie rodziców, religijność). Badania zostały przeprowadzone w latach 1994 – 1996 metodą ankiety wśród młodzieży klas maturalnych szkół średnich w kilku regionach Polski w miastach różnej wielkości. Dzięki temu można na ich podstawie formułować wnioski dotyczące związków między określonymi cechami społeczno-demograficznymi i religijnymi a postawami wobec sensu życia.

Autor książki „Między nadzieją i zwątpieniem”, podobnie jak w innych swoich pracach, z dużą precyzją i rzetelnością prezentuje dane empiryczne. Formułowane przez niego wnioski są zawsze solidnie udokumentowane i ujawniają głęboką znajomość rozległej literatury. Na uwagę zasługuje fakt, że problem sensu życia, choć podjęty na gruncie socjologii empirycznej, wymagał odwołania się do innych nauk szczegółowych, a także do filozofii i teologii. Ustalenia tych nauk stanowiły istotny punkt odniesienia dla wyników referowanych badań i poszerzały perspektywę ujmowania tak złożonego i głębokie-

go problemu. Dzięki temu udało się uniknąć socjologicznego redukcjonizmu i jednocześnie zachować założone rygory metodologiczne.

Najbardziej ogólny wniosek z przeprowadzonych badań jest optymistyczny – młodzież szkolna jest na ogół zadowolona z życia. Problemem „deficytu” sensu dotknięta jest niewielka część badanej młodzieży. Wielu młodych ludzi wskazuje jednak na takie momenty swojego życia, w których przeżywa rozczarowanie i załamanie. Poszukiwanie dróg wyjścia z tych trudnych sytuacji odbywa się najczęściej w małych grupach przyjacielsko-koleżeńskich lub w małych grupach celowych. Wartości młodzieży nie są silnie związane z szerszym kontekstem społecznym. Autor twierdzi, że wartości, które uznają badani, tworzą raczej „małe” sensy, sensy w „małych dawkach”, sensy konkretne, leżące jakby w zasięgu ręki, osiągalne „tu i teraz”, bez wyraźnych wartości centralnych, raczej z wieloma wartościami wiodącymi (s. 359). Istotną wartością sensotwórczą jest szczęście rodzinne, choć – jak zauważa Janusz Mariański – coraz ważniejszą rolę spełnia miłość.

Religia i wychowanie młodzieży

Interesujący wątek stanowi analiza postaw religijnych jako zmiennych różnicujących postawy uczniów szkół średnich wobec sensu życia. Osoby wierzące mają wyraźnie wyższe poczucie sensu życia, są częściej zadowolone, rzadziej ulegają frustracji egzystencjalnej. W podobny sposób postawy wobec sensu życia różnicuje inna zmienna niezależna – praktyki religijne.

Zastanawiające ustalenia zostały przedstawione w trzecim rozdziale pracy: „Sens życia i śmierci jako przedmiot refleksji”. Nie potwierdziło się bowiem potoczne wyobrażenie o młodych ludziach jako osobach żyjących z dnia na dzień i lekceważących pytanie o sens życia. W całej zbiorowości, na pytanie o zainteresowanie problemem sensu życia, pozytywnie odpowiedziała zdecydowana większość (36,1% – zdecydowanie tak, 43,8% – raczej tak, 4,9% – raczej nie, 1,3% zdecydowanie nie). W podobny sposób odpowiadano na pytanie: *Czy problematyka sensu życia jest dla Ciebie zagadnieniem ważnym i potrzebnym?* Głównym powodem podejmowania refleksji nad sensem życia okazują się konkretne sytuacje życiowe – trudności, niepowodzenia, niepokoje, a także świadomość przemijania ludzkiego życia, występowania chorób i cierpienia. Intensywne poszukiwanie sensu życia pozostaje więc nadal szczególną cechą wieku młodzieńczego, mimo zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego.

Powstaje oczywiście pytanie o możliwość uzyskania autentycznych i pewnych odpowiedzi na stawiane przez młodych pytania. Uderzające jest to, że partnerami do rozmów na ten temat znacznie częściej są koledzy i koleżanki (53,2%) niż najbliższa rodzina (29,6%) (s.169).

Książka zawiera wiele równie interesujących i inspirujących wątków, niemożliwe jest jednak nawet pobieżne ich omówienie. Aby więc dać czytelnikowi wyobrażenie o całości dzieła, przedstawmy tytuły poszczególnych rozdziałów: „Sens życia między tradycją i ponowoczesnością”, „Sens życia jako przedmiot badań socjologicznych”, „Sens życia i śmierci jako przedmiot refleksji”, „Uznawane wartości a sens życia”, „Religia a sens życia”, „Między afirmacją i negacją życia”.

Praca Janusza Mariańskiego otwiera drogę badaczom, którzy chcieliby na gruncie socjologii podjąć badania postaw wobec sensu życia w różnych środowiskach i grupach społecznych. Autor sam zauważa, że jego studium w pewnym stopniu wymaga uzupełnienia, gdyż dotyczy młodzieży „przeciętnej”, a przecież młodzież nie stanowi kategorii homogenicznej (s. 354). Dobrze byłoby więc np. dokonać próby zbadania postaw i poglądów młodych ludzi aktywnych w różnorodnych ruchach i stowarzyszeniach, czy też należących do określonych subkultur.

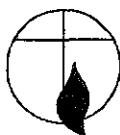
Czytelnicy na pewno zwrócą uwagę na to, że autor, formułując wnioski z przeprowadzonych przez siebie badań, niemal każdy analizowany problem odnosi do działań Kościoła katolickiego. Taka postawa nie może dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę szczególne znaczenie Kościoła dla życia społecznego w Polsce i jego rolę „sensotwórczą”. Autor podkreśla jednak, że duszpasterstwo musi być odpowiedzią na te potrzeby młodych ludzi, które zostały ujawnione w analizowanych badaniach. Chciałbym w tym kontekście przytoczyć myśl, która wydaje się szczególnie cenna: *Kreatywne pobudzanie do poszukiwania sensu życia należy do zadań Kościoła i pod tym względem otwiera się szerokie pole dla jego działania* (s. 364). Nie jest to postulat łatwy do realizacji, trudno bowiem nie zgodzić się z opinią ks. Józefa Tischnera, wyrażoną w książce „Przekonać Pana Boga”, że w praktyce katechetycznej religia przedstawiana jest najczęściej jako coś, co można zaakceptować albo odrzucić, ale w czym nie powinno się prowadzić żadnych samodzielnych poszukiwań. Nie będzie więc łatwo w takiej sytuacji realizować zadanie *kreatywnego pobudzania do poszukiwania sensu życia*.

Inne zagadnienie, które często pojawia się w komentarzach do wyników badań, to wychowanie. Janusz Mariański podkreśla ściśle

związek między podjętym problemem badawczym a wychowaniem i twierdzi, że w *wychowaniu powinna być zawsze koniunktura na sens* (s. 367). Celem wysiłków wychowawców powinno być – zdaniem autora – udzielenie wychowankowi zadowolających, pewnych odpowiedzi na pytanie o sens życia, jak i pobudzanie go do stawiania sobie podstawowych pytań egzystencjalnych.

Warto więc na koniec zauważyć, że książka ta, poza znaczeniem czysto poznawczym, może znaleźć również praktyczne zastosowanie w pracy wychowawczej jako źródło inspiracji, punkt wyjścia do interesujących dyskusji i propozycja uporządkowanego myślenia na temat podstawowych problemów życiowych.

MARIUSZ KWIATKOWSKI, ur. 1964, absolwent pedagogiki i dr socjologii (KUL), adiunkt w Instytucie Socjologii WSP w Zielonej Górze. Autor książki „Człowiek sukcesu ekonomicznego jako wzór osobowy w pierwszych latach transformacji systemowej w Polsce” (2000). Mieszka w Głogowie.



sesje - sympozja

VATICANUM II PO POLSKU

*Prezentacja
dokumentów
II Polskiego Synodu
Plenarnego*

Warszawa, 27 II 2001 r.

Największym wydarzeniem w historii Kościoła w XX w. był II Sobór Watykański. Jego postanowienia wyznaczają strategię Kościoła i redefiniują go na nowo na najbliższe dziesięciolecia, a może nawet stulecia. Ukonkretnieniem Vaticanum II są kontynentalne i narodowe synody plenarne, które mają pomóc w zastosowaniu jego uchwał w lokalnych realiach. W Polsce synod plenarny obradował przez osiem lat w okresie od 1991 do 1999 r. Jego prace przebiegały znacznie mniej spektakularnie niż soborowe, a zainteresowanie tak ze strony duchownych, jak i wiernych było stosunkowo nieznaczne. W istocie był to wysiłek garstki ludzi, którzy podjęli się przełożenia dokumentów Soboru na polskie realia. Efekt tego działania został zaprezentowany publicznie 27 lutego na konferencji prasowej, kiedy to prymas Polski Józef kard. Glemp, bp Piotr Libera, sekretarz Konferencji Episkopatu Polski i bp Tadeusz Pieronek, sekre-

tarz synodu plenarnego, oficjalnie przedstawili zaaprobowane już przez Stolicę Apostolską dokumenty. Nastąpiło to w przeddzień ich wejścia w życie Kościoła w Polsce.

Zawiódł się jednak ten, kto spodziewał się, że usłyszy od zebranych pasterzy Kościoła, jakie są najważniejsze wskazania synodu dla katolików na nadchodzące dziesięciolecia. Prymas Polski ograniczył się do stwierdzenia, że *dokumenty pokazują, czym był Kościół pod koniec XX wieku*. Zapowiedział, że konkretne zawarte w nich postulaty zostaną podjęte podczas najbliższych posiedzeń Episkopatu Polski. Z kolei bp Tadeusz Pieronek określił dokument jako *swego rodzaju podręcznik dla ludzi wierzących, którzy chcą się kierować nauczaniem Kościoła w różnych dziedzinach życia*. Natomiast bp Piotr Libera podkreślił, że tak naprawdę synod dopiero teraz rozpocznie swoją pracę, kiedy jego dokumenty zostaną poddane refleksji i realizacji w małych grupach, wspólnotach, domach formacji seminaryjnej i zakonnej.

Gdy chodzi o zagadnienia praktyczne, kard. Józef Glemp odniósł się tylko do dwóch kwestii: udzielania Komunii św. „na rękę” i powołania stałego diakonatu w naszym kraju. Zaznaczył, że nie są to sprawy istotne doktrynalnie, ale wzbudzające sporo emocji. Bez wątpienia jest to słuszne stwierdzenie i wydaje się, że Kościół w Polsce stoi przed znacznie bardziej zasadniczymi problemami niż dwa wyżej wspomniane.

Zaskakująca to była prezentacja, jak na przedstawienie najważniejszego dokumentu dla Kościoła

w Polsce ostatnich kilkudziesięciu lat. Można było odnieść wrażenie, że jego pasterze niewiele mieli do powiedzenia i nie potrafili zachęcić do lektury dokumentów synodu. Sprawiali wrażenie, jakby trochę wstydziło się dzieła, które oddają do rąk wiernych i duchownych. Dlaczego? Może dlatego, że pod pewnymi względami dokumenty synodu są wymagające i trudno im będzie sprostać w praktyce.

Pierwsza część dokumentów poświęcona jest ewangelizacji i przypomnieniu, czym jest Kościół. Dowartościowuje ona po raz kolejny rolę świeckich w Kościele i wzywa ich do podjęcia czynnego zaangażowania i współodpowiedzialności za Kościół. Synod przypomina, że *należy usilnie starać się o kształtowanie modelu parafii jako wspólnoty wspólnot*, i wzywa każdą wspólnotę parafialną do rachunku sumienia dotyczącego jej kształtu. Mimo pewnego postępu, parafia w Polsce częściej bowiem kojarzy się z urzędem do spraw łączności z Bogiem i Kościołem instytucjonalnym niż ze wspólnotą wierzących. Na wizerunku parafii ciągle ciąży kwestia finansowa. Nierzadko bowiem się zdarza, że za „usługi kościelne” obowiązuje nie tradycyjna ofiara, lecz z góry wyznaczona stawka. Na przykład msza św. pogrzebowa w jednej z warszawskich parafii „kosztuje” 500 zł, a wystawienie metryki chrztu przed Pierwszą Komunią św. – 40 zł. Zetknięcie się przeciętnego katolika z takimi faktami powoduje umacnianie w jego świadomości obrazu parafii jako instytucji usługowo-urzędowej i kontrastuje z treściami, które słyszy na ambonie, a nadto

podważa zaufanie do duchowieństwa. Niewątpliwie wyzwaniem pozostaje przełamanie wzajemnej nieznajomości między świeckimi i księżmi, aby podjąć współpracę na rzecz nowej ewangelizacji. Warto zwrócić uwagę, że gdy chodzi o kwestie finansowe, to *Synod przypomina, że ustalanie „stawek”, a tym bardziej domaganie się nadmiernych „ofiar”, jest NIEDOPUSZCZALNE* (X,96).

W pozostałych częściach dokumentu poruszone są kwestie rodziny, szkoły, stanowisko Kościoła wobec polityki i problemów gospodarczych, ewangelizacji środków masowego przekazu, liturgii, posługi charytatywnej czy duszpasterstwa polskiego za granicą. Każdy z tych rozdziałów omawia konkretne zjawiska polskiego życia religijnego, społecznego i politycznego. Szkoda, że podczas prezentacji dokumentów synodu biskupi nie przedstawili choćby kilku ważniejszych postulatów. Jedynie bp Pieronek podkreślił, że dokumenty zdecydowanie potępiają korupcję, która jest grzechem ciężkim, a z drugiej strony wyrażają aprobatę dla gospodarki wolnorynkowej.

Dokumenty zawierają wiele istotnych treści natury społecznej, np. zwracają uwagę na destrukcyjne skutki dla życia rodzinnego tzw. rozłąg zarobkowych czy braku samodzielných mieszkań. Formułują praktyczne postulaty, jak np. tworzenie specjalnych parafialnych klubów dla ludzi starszych, aby zaradzić ich samotności i opuszczeniu. Proponują ponowną refleksję nad możliwością stworzenia ogólnopolskiego dziennika katolickiego. W kwestiach

liturgicznych dokumenty dopuszczają udzielanie Komunii św. „na rękę”. Wskazaliśmy tylko niektóre interesujące punkty dokumentów synodu, ale jest ich o wiele więcej. Szkoda więc, że pasterze Kościoła tak biernie podeszli do prezentacji najnowszego „podręcznika dla katolika”, gdyż nie odpowiada to zawartym w nim treściom, ale być może odzwierciedla kondycję Kościoła w Polsce.

Red.

QUO VADIS, EUROPA?

Symposium poświęcone aktualnym problemom integracji Polski z Unią Europejską

Toruń, 2-3 III 2001 r.

Problematyka symposiumu koncentrowała się wokół systemu wartości jednoczącej się Europy, miejsca Polski w nowej Europie oraz historycznej i aktualnej roli Kościoła w procesie zjednoczeniowym. Nie zabrakło też informacji na temat aktualnego stanu negocjacji o członkostwo Polski w Unii Europejskiej, a także przedstawienia obaw i nadziei społecznych związanych z integracją. Organizatorami konferencji byli: toruńskie Duszpasterstwo Akademickie oo. Jezuitów,

Urząd Miasta Torunia i Centrum Studiów Europejskich im. Jeana Monneta Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, a także Urząd Komitetu Integracji Europejskiej i Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw Europejskich z Warszawy. W symposiumie uczestniczyło prawie 200 osób reprezentujących różne środowiska regionu. W toruńskim Dworze Artusa wypowiadali się: min. Jan Kulakowski, abp Tadeusz Gocłowski, prof. Lena Kolarska-Bobińska, prof. Tadeusz Jasudowicz, ks. Andrzej Koprowski SJ, dr Renata Grochowska i dr Zbigniew Czachór. Sesja zakończyła się dyskusją panelową na temat duchowego i etycznego wymiaru integracji europejskiej.

Min. Jan Kulakowski, pełnomocnik rządu ds. negocjacji o członkostwo Polski w Unii Europejskiej, wskazał w swoim wystąpieniu na trzy wartości kształtujące wspólną Europę: pluralizm, solidarność i demokrację. Wartości te Polacy wysoko sobie cenią. Odpowiadając na argumenty eurosceptyków, min. Kulakowski podkreślił, że Polska nie może być poza Unią, bo wtedy stanie się w Europie krajem drugorzędnym, nie mającym istotnego wpływu na kształt „europejskiego domu”.

Dr Zbigniew Czachór z Zakładu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu przedstawił modele europejskiego zjednoczenia. Była to próba odpowiedzi na pytanie: czy Unia Europejska powinna istnieć jako federacja ogólnoeuropejska, czy też związek państw narodowych? Kwestią sporną pozostaje sprawa rozdziału kompetencji władzy mię-

dzy instytucjami europejskimi a parlamentami i rządami poszczególnych państw członkowskich. Prelegent przewiduje, że będzie to związek państw narodowych, ale niektóre działania będą musiały być koordynowane przez ogólne struktury europejskie.

Prof. Tadeusz Jasudowicz, wykładowca prawa na uniwersytecie toruńskim, podkreślił konieczność wypracowania takiej polityki na poziomie narodowym i ponadnarodowym, aby zachęcała do szanowania praw człowieka, zwłaszcza godności ludzkiej, w tym wszystkim, co wiąże się z rozwojem społeczeństwa informacji i postępem biotechnologii.

Abp Tadeusz Gocłowski dostrzegł w działaniach integracyjnych więcej szans niż zagrożeń dla Polski. Cytując Jana Pawła II, podkreślił, że Europa musi *odnaleźć swoją duszę*. Na tej płaszczyźnie Polska może wiele Europie pomóc. Prelegent odwoływał się do swoich rozmów z hierarchami Kościoła na Zachodzie, którzy podkreślali, że polskie doświadczenia powojenne i wielki szacunek dla wartości duchowych będą bezcennym wkładem w dzieło jednoczenia się naszego kontynentu, rozdzieranego niegdyś licznymi konfliktami. Ale są też sytuacje budzące niepokój: jedną z nich jest to, że choć „Karta Praw Europejczyka” zawiera wiele szlachetnych pragnień, to ich formuła jest zbyt ogólna. Na przykład istnieje tam zapis, iż osoba ludzka ma prawo do życia, ale już bez tego, że ma to prawo od poczęcia do naturalnej śmierci. Przykład Holandii i Wielkiej Brytanii pokazuje, jak

niebezpieczne dla ochrony ludzkiego życia mogą być decyzje podejmowane przez parlamenty poszczególnych państw. A jakie decyzje w tej kwestii podejmie polski parlament? Odpowiadając na obawy przed zagrożeniami moralnymi, metropolita gdański przypomniał początki chrześcijaństwa: apostołowie w głoszeniu Ewangelii nie pominęli przecież Aten, Koryntu czy Rzymu, gdzie panowało moralne zepsucie. To prawda, zauważył abp Gocłowski, że „parady miłości” w Berlinie czy Rzymie są zjawiskami przypominającymi o moralnym zepsuciu dzisiejszej Europy. Ale w Polsce mamy ciągle jeszcze wielki potencjał ideowy.

Prof. Lena Kolarska-Bobińska, powołując się na wyniki badań Instytutu Spraw Publicznych, stwierdziła, iż Polacy obawiają się głównie ekonomicznych skutków integracji: bezrobocia, wykupu ziemi przez cudzoziemców, upadku niektórych gałęzi gospodarki, zwłaszcza rolnictwa. Gdyby dziś mieli głosować w referendum, 50% opowiedziałoby się za przystąpieniem, 20% przeciw, 30% nie ma jeszcze wyrobionego zdania. Od poczyniń rządu zależy, czy te 30 % społeczeństwa stanie się zwolennikami czy przeciwnikami. Najwięcej eurosceptyków mieszka na wsi: nic dziwnego, bo polskie rolnictwo znajduje się w katastrofalnym stanie. Jak zauważyła Renata Grochowska, ekspert do spraw rolnictwa w Urzędzie Komitetu Integracji Europejskiej, istnieje niebezpieczeństwo, iż w związku z chorobą „szalonych krów” i przyszcypą, Unia Europejska nie zgodzi się na okresy przejściowe w dzie-

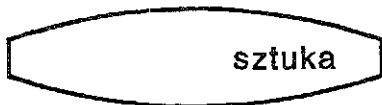
dzinie przetwórstwa żywnościowego. Ponadto, znajdującą się w kryzysie unijna polityka rolna może spowodować, że polskim rolnikom nie zostaną przyznane bezpośrednie dopłaty. W negocjacjach mamy jednak ten ważny argument, że polskie rolnictwo jest czyste ekologicznie. Przekształcenie jednak całego naszego rolnictwa w rolnictwo ekologiczne jest przedsięwzięciem kosztownym. Min. Kułakowski zauważył, że Polska powinna pozostać krajem rolniczym, ale nowoczesnym. Polski rząd nie może i nie chce zredukować liczby pracujących w rolnictwie do aktualnego poziomu w Unii Europejskiej. Negocjacje dotyczą więc głównie dostępu naszej produkcji rolnej do rynków zachodnich i bezpośrednich dopłat dla rolników. Nasi rolnicy nie mogą być w Europie rolnikami drugiej kategorii.

Prelegenci byli zgodni, że w Polsce ciągle brakuje rzetelnej, stałej informacji o Unii, o toczących się negocjacjach i perspektywach rozwoju. W społeczeństwie panuje poczucie niedoinformowania. Dlatego ogromna rola mediów, nie tyle w kreowaniu obrazu zagrożenia, ile pokazywaniu stojących przed Polską szans i wyzwań.

U źródeł integracji europejskiej nie leży ekonomia, ale wartości duchowe – podkreślił min. Kułakowski – wejście Polski do Unii nie rozwiąże wszystkich naszych problemów, ale powinno nam w tym pomóc. Mamy młode dynamiczne społeczeństwo, otwarte na zmiany. Ono będzie pracować nad przyszłością Europy, która zjednoczy się wtedy, gdy swoją przyszłość oprze nie tylko

na polityce i ekonomii, ale też na uznanych wartościach duchowych, które będą najlepszym spoiwem „europejskiego domu”.

Krzysztof Dorosz SJ



MEMENTO MORI PO POLSKU

Obrazy śmierci w sztuce polskiej XIX i XX w.

**Muzeum Narodowe
w Krakowie,
IX – XI 2000 r.**

Na przełom tysiącleci, ściślej, na koniec drugiego i początek trzeciego milenium, w dwu głównych ośrodkach kultury w Polsce: w Krakowie i Warszawie otwarto wystawy poświęcone śmierci. W Krakowie przedstawiono obraz śmierci w sztuce dwu ostatnich stuleci. Wystawa czynna na Zamku Królewskim w Warszawie w pierwszym kwartale nowego roku ilustrowała okres wcześniejszy tj. od XIII do XVIII w. Obie w sposób oczywisty poświadczały, że w Europie od setek lat jesteśmy dzięki naszym umarłym. Każdy z pokazanych obiektów legitymował się przynależnością do konkretnego czasu historycznego i kręgu kulturowego, znacznie szerszego niż zakreślony granicami

państwowymi czy też tylko przynależnością narodową. W tym sensie obie wystawy były lekcjami historii obszaru znacznie szerszego, niż kiedykolwiek Polska zajmowała.

Wystawa krakowska – jak pisze jej autorka Anna Król we wstępie do „Katalogu” – miała na celu ukazanie stosunku polskich artystów do tematu śmierci i zmian ich mentalności, rzutujących na podejście do tematu w ciągu dwu ubiegłych stuleci. A były to czasy pod wieloma względami szczególnie, nacechowane dramatycznymi wydarzeniami, zaś w miarę zbliżania się do końca XX w. coraz większym przyspieszeniem zmian cywilizacyjnych, tempem życia i zmianami stosunku do śmierci, co znalazło swoje odbicie w sztuce.

W sposób odmienny od wolnych krajów Europy przeżywalismy cały wiek XIX jako naród pozbawiony państwa, kilkakrotnie podejmujący próby zbrojnego wybicia się na niepodległość. W XX w. wybijał się na nią aż trzykrotnie. W ciągu tego okresu właściwie tylko w dwu dekadach międzywojennych temat śmierci niemal znika z twórczości artystów; od wybuchu II wojny światowej aż do końca minionego stulecia obecny był w naszej sztuce z różnym nasileniem. I choć długo twórcy awangardowi nie podejmowali go, nie bez ich wpływu dokonywała się zmiana sposobu przedstawiania tego tematu przez artystów mniej progresywnych.

Całość ogromnej liczby przedstawień malarskich, rzeźbiarskich, graficznych oraz instalacji poświęconych tematowi śmierci autorka wy-

stawy zgrupowała w trzech głównych działach tematycznych. W cz. I zatytułowanej TANIEC ŚMIERCI znalazły się obrazy śmierci nawiązujące do tradycji barokowej. Otwiera ją replika tytułowego obrazu z 1769 r. wypożyczona z kościoła bernardynów w Krakowie. Towarzystwą jej m.in. dziewiętnastowieczne wersje Seweryna Kranza, Jana Kantego Wojnarowskiego, odległa od pierwowzoru „Puszcza” Artura Grottgera z 1864 r., rysunkowe stylizacje Władysława Leona Motty i seria szkiców rysunkowych Władysława Podkowińskiego z 1892 r. do zaginionego obrazu „Taniec szkieletów”.

Obraz „tańca śmierci” przetwarzany był także w XX w., m.in. przez Józefa Mehoffera, Ignacego Pieńkowskiego, Stefana Żechowskiego, Adama Hoffmanna, Bronisława Linkego, Zdzisława Beksińskiego, Tadeusza Kantora. Przegląd odniesień do „Tańca śmierci” zamyka wielkie płótno Andrzeja Wajdy z 1988 r., na którym znany reżyser odtworzył pamiętną scenę śmierci głównego bohatera jego filmu „Popiół i diament” w wykonaniu Zbigniewa Cybulskiego. Niezwykłym echem, wielokrotnie, motyw ten powraca w twórczości Jacka Malczewskiego. Śmierć z kosą pod postacią pięknej kobiety przedstawił on m.in. w cyklu obrazów „Thanatos” z lat 1898–1899, „Śmierć” z lat 1902 i 1917, w obrazie „Autoportret ze Śmiercią” z 1910 r.

Oddzielną grupę w tym zespole stanowiły portrety trumienne, niezwykle rozpowszechnione w dawnej Polsce. Obok przykładów z XVIII i połowy XIX w. znalazły się tu współczesne ich wersje, m.in. prace

Aliny Szapocznikow z cyklu „Zielnik” z 1972 r. i autoportrety „trumiennie” Leszka Sobockiego z lat 1974–1975. Dziewiętnastowieczną odmianą portretów trumiennych były wizerunki osób przedstawianych na łożu śmierci. Rysunkowe, rzadziej akwarelowe, w przypadku ludzi sławnych, budzących powszechne zainteresowanie, były one za pomocą technik graficznych powielane oraz reprodukowane w ówczesnej prasie. Na wystawie pokazano m.in. wizerunki Fryderyka Chopina, Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego, Aleksandra Fredry.

W cz. II zatytułowanej NASZA ŚMIERĆ ukazany został temat umierania ludzi w różnym wieku i okolicznościach: w samotności i w otoczeniu rodziny, na zestrzeleniu i na polu bitwy, śmierć samobójcza i męczeńska. Znalazły się tu dwa największe w polskich zbiorach płótna Henryka Siemiradzkiego: „Pochodnie Nerona” („Świeczniki chrześcijaństwa”) z 1876 r. i „Dirce chrześcijańska” z 1897 r., obrazy Jana Matejki mniejszych formatów, m.in.: „Utopiona w Bosforze” z 1880 r. i „Zabójstwo św. Stanisława” z 1892 r., oraz przykłady rzeźby nagrobnej, np. Antoniego Kurzawy „Żal”, ok. 1877 r., zrealizowany przez artystę w kilku wersjach w postaci pomników i Antoniego Pleszewskiego „Nad grobem” z 1887 r., która doczekała się kilku amatorskich powtórzeń na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Prywatny jej wymiar zyskał najbardziej przejmującą realizację w rzeźbie Aliny Szapocznikow „Pogrzeb Aliny” z 1970 r., w którym artystka, chora na raka, zobrazowała własny

pogrzeb: zatopione w bryłach poliestru fotografie najbliższych i znajomych, oraz własną fotografię i noszoną przez siebie odzież.

Obok dużej grupy przedstawień żalu po zmarłych i scen odwiedzin na cmentarzach znalazły się także obrazy religijne z motywem wskrzeszenia zmarłych, np. „Wskrzeszenie Piotrowina”, kopia obrazu Tadeusza Kuntze z kościoła św. Stanisława w Rzymie, wykonana po 1756 r., Wilhelma Kotarbińskiego „Wskrzeszenie syna wdowy z Nain”, z 1879 r., i współczesna rzeźba „Wskrzeszenie Łazarza” Jerzego Fobera, z 1987 r.

Cz. III – ŚMIERĆ I POLSKA – najściślej wiązała się z historią. Polska upostaciowiona została w dziełach sztuki jako kobieta, stając się powszechnie zrozumiałym symbolem osoby zagrożonej śmiercią, czy zmarłej młodej dziewczyny, częściej matki, dopominającej się pomocy od swoich dzieci. Zróżnicowanie przedstawień, w zależności od czasu ich powstania, najlepiej obrazuje zestawienie konającej „Polonii” z niezrealizowanego projektu witraża Stanisława Wyspiańskiego dla katedry lwowskiej z 1892 r. z obrazem „Polonia” Jacka Mierzejewskiego z 1916 r., przedstawiającym nagrobną postać budzącą się z uśpienia i trzy towarzyszące jej czarne ptaki z popiołem zrywające się do odlotu. „Polonię” pod postacią wiejskiej dziewczyny złożonej w trumnie przedstawił na małym rysunku Stefan Żechowski w 1940 r. Zza przeogrody muru z blankami, ze zgrozą przypatrują się jej Chopin, Mickiewicz, Słowacki, Wyspiański, Malczewski, Kacper Żechowski. Dla

porównania jeszcze jeden przykład z historii najnowszej – obraz Leszka Sobockiego „Katastrofa” z 1983 r. przedstawiający akt kobiety bezwładnie leżącej na boku, tyłem do widza, ze zsuniętym z głowy złotym hełmem.

Okres rozbiorów przyczynił się do rozpowszechnienia kultu grobów i bohaterów narodowej historii. Był on zresztą obecny w sztuce romantycznej całej Europy. Na wystawie tematykę batalistyczną otwiera „reporterska” seria rysunków Jana Piotra Norblina z lat 1815–1816 oraz obrazy przedstawiające kampanię napoleońską i sceny powstańcze takich malarzy jak Januariusz Suchodolski, Aleksander Lesser, Juliusz Kossak. W drugiej połowie XIX w. temat powstań, prześladowania ludności cywilnej i niedole zesłańców podejmuje wielu malarzy i grafików, w tym najznakomitsi: Artur Grottger i Jacek Malczewski. Tu także znalazła się część małych obrazów Jana Matejki w większości poświęconych krwawym, a nawet drastycznym scenom śmierci, takim jak „Zabicie Leszka Białego w Gąsawie” z 1880 r., „Otrucie królowej Bony” z 1859 r. czy „Zabicie Andrzeja Tęczyńskiego w kościele Franciszkanów w Krakowie w 1461 r.” z 1879 r.

Wyzwaniem dla artystów w XX w. stała się śmierć masowa, głównie w czasie II wojny światowej. Śmierć w obozach zagłady. Rozstrzeliwania. Dla niektórych z nich, m.in. dla Józefa Szajny i Jonasza Sterna, którzy zetknęli się z nią dotkliwie blisko, stała się obsesją całego życia. Zdziaławiająco sugestywna, mimo upływu czasu,

okazała się sztuka Andrzeja Wróblewskiego. Pozbawiony walorów estetycznych toporny realizm scen okupacyjnych przeżywanych w dzieciństwie emanuje bezgłośnym przeżeniem. Dla scen rozstrzeliwań i takich m.in. jak „Matka z zabitym dzieckiem” z 1949 r. wynalazł prosty kod barwny: postacie ludzi umierających i martwych oddał za pomocą wąskiej gamy barw zimno szarych i niebieskich. Grozę umiarkowania przedstawiał nie za pomocą konwencjonalnych gestów, ale pokawałkowanych i nienaturalnie złożonych na nowo ciał.

Próby oddania klimatu grozy okresu stanu wojennego podejmowało wielu artystów, m.in. Leszek Sobocki w obrazie „Drzwi polskie 1970” z 1982 r., przypominającym pamiętny epizod z wypadków na Wybrzeżu utrwalony kamerą amatorską – scenę niesienia poległego, położonego przez kolegów na wyrwanych drzwiach, oraz Edward Dwurnik, Łukasz Korolkiewicz, Jan Dobkowski. Do tego okresu odwołał się jeszcze w 2000 r. Jerzy Kalina w instalacji poświęconej pamięci ks. Jerzego Popiełuszki.

Anekssem do tego największego jak dotąd zgrupowania na wystawie obiektów sztuki poświęconych śmierci była niewielka ekspozycja pejzaży z motywem cmentarza. Na plan pierwszy wybijały się w nich walory estetyczne, kunszt w oddaniu nastroju i aury niezwykłości miejsca w obrazach takich malarzy jak: Adam Chmielewski, Władysław Czachórski, Witold Pruszkowski. Cmentarze jako miejsca euforycznej bujności natury, jaskrawo oświetlonych słońcem letniego dnia drzew

i kwiatów, a nawet nagrobków utrwalone zostały na obrazach Juliana Fałata „Cmentarz Montmartre w Paryżu” z 1893 r., „Irysy na cmentarzu” Maksymiliana Neumana z 1899 r. czy „Cmentarz żydowski w Starym Sączu” Kazimierza Rutkowskiego z 1928 r. Zamykały one wystawę nutą uciszenia.

Krystyna Paluch-Staszkiel



POTWÓR ŻYJE

Teatr Współczesny
w Szczecinie
(występy gościnne
w warszawskim Teatrze
Małym, 17 i 18 marca 2001)

***Moralność pani
Dulskiej
Gabrieli Zapolskiej***

muzyka – Jacek Wierchowski
scenografia –
Waldemar Zawodziński
reżyseria –
Anna Augustynowicz
premiera 2 XII 2000 r.

Prapremiera „Moralności pani Dulskiej” odbyła się w 1906 r. – to jeden z niewielu wybitnych polskich dramatów, powstałych kilka czy kilkanaście epok temu, którym nie

zaszkodziła zmiana tzw. kontekstu. Wprost nie do wiary, jak drapieżnie i współcześnie brzmi dziś ta sztuka. Rzeczywiście Dulscy obu płci bez większego szwanku przetrzymali komunizm i rozkwitają w kapitalizmie, są tak samo, jak sto lat temu, pełni hipokryzji, okrutni, zachłannie chciwi, tak samo schizofrenicznie pojmują uczciwość i moralność.

Zapolska nie uniknęła oczywiście twórców teatralnych, którzy wszystko wiedzą lepiej i lubią po swojemu interpretować niedwuznaczne wcale intencje dramatopisarzy. Już od dwudziestolecia międzywojennego zdarzały się próby „odczytywania na nowo” „Moralności”, starano się przede wszystkim zrehabilitować Dulską – jak np. w przedstawieniu z 1934 r., wyreżyserowanym przez Stanisławę Perzanowską). Kilka lat temu jeden z naszych inscenizatorów postawił sobie podobny cel i sromotnie się wyłożył. Nie da rady, trzeba spojrzeć w oczy brutalnej prawdzie: „Moralność pani Dulskiej” należy grać tak, jak została napisana. Portret albo raczej karykatura, sporządzona przez Zapolską, wprost tchnie pasją, morderczą nienawiść pisarki do większości bohaterów tej sztuki stała się jej muzą i pomogła zaprojektować intrygę nie do zmodyfikowania, konstrukcję w sposób żelazny logiczną, nie do naruszenia. Znakomicie zrozumieli to choćby Andrzej Wajda i Anna Polony, która w spektaklu i serialu telewizyjnym „Z biegiem lat, z biegiem dni...” stworzyła modelowy wizerunek Dulskiej.

Anna Augustynowicz tylko w jednej sprawie trochę się z autorką posiłowała; Mela (Grażyna

Madej) nie była wcale słodką, naiwną panienką, na jej pozornie miłej twarzy, w jej głosie, widać było i słyszać mamusię – widownia miała się domyślić, że niedługo dziewczyna upodobni się do reszty szacownej rodziny. Nie bardzo wyszło, Zapolska się nie dała...

Poza tym jednak Augustynowicz starała się podporządkować autorce, do tego stopnia, że nawet nie wykreśliła z tekstu żadnego anachronizmu (tylko w kwestii Zbyszka skierowanej do Juliasiewiczowej: – *A przestań się malować, bo wyglądasz jak kamienica odnowiona na przyjazd cesarza* – „cesarza” zastąpił „papież”). I okazało się, że była to właściwa droga, w tym przedstawieniu zdecydowanie przeważają plusy.

Augustynowicz i Zawodziński wymyślili trafną i sugestywną oprawę; na scenie stoją metalowe konstrukcje, przypominające klatki bez krat – jedna z tych klatek pełni rolę windy wywożącej bohaterów w świat zewnętrzny. Ta oszczędna dekoracja sugestywnie opisuje nie tyle dom (choć przecież Dulscy mogliby sobie urządzić mieszkanie w stylu minimalistycznym), ile – mimo pozornej swojej „przestrzenności” – ohydnie ciasną mentalność, małość duszyczek bohaterów. Kostiumy są współczesne, zaprojektowane z trafnym przymrużeniem oka – jedynie Dulka jest ubrana cokolwiek za gustownie.

Spektakl jest bardzo sprawnie zagrany. Najlepszą chyba rolę w spektaklu stworzyła Joanna Matuszak jako Hesia; nie miała ani jednego fałszywego momentu. Była nieodrodną córką Dulskiej, dziewczyną paskudną, obłudną i cyniczną. Ta

Hesia pozwalała zrozumieć, jakim cudem w ogóle ktoś chciał się z Dulską żenić; otóż Matuszak przescyliła antypatyczną postać Hesi nieodpartym wdziękiem – pewnie taki wdzięk cechował też niegdyś Dulską. Zbyszko (Wojciech Brzeziński), luzak z wygoloną głową, wyraźnie cierpiał na przypadłość, ochrzczonej przez współczesną psychologię i socjologię syndromem Piotrusia Pana – był rozpaskudzo-nym gnojkiem, wyżyłym pocucia odpowiedzialności, gnojkiem, który nigdy nie dorośnie i, podobnie jak jego tatuś, zawsze w trudnej sytuacji schowa się za „toksyyczną” matkę. Dulski (Tadeusz Zapaśnik), co ogólnie wiadomo, nie ma w sztuce wiele do powiedzenia, w sensie dosłownym i w przenośni. Zapaśnik był zabawny jako milczący pantoflarz, ale trudno uznać, że jego jedyna kwestia, słynne: – *A niech was wszystkich diabli wezmą!* – wywarła szczególniejsze wrażenie. Na marginesie muszę jednak wspomnieć, że żaden z oglądanych przeze mnie Dulskich nie wywołał spodziewanego efektu tym nagłym wybuchem; musi tu wchodzić w grę jakaś kłątwa, bo przecież ta scenka to klasyczny samograj. Bardzo dobrą rolę stworzyła Ewa Sobczakówna jako Hanka, apetyczna, pulchna dziewczyna z prowincji, bezbronna wobec hipokryzji pracodawców, zdeptana, ale zachowująca godność. Sprawnie grały także Iwona Kowalska (Tadachowa), nieco oglądzona przedstawicielka lumpenproletariatu, i Krystyna Maksymowicz (Lokatorka-samobójczyni – nie pojęłam tylko, po co i dlaczego trzymała w ręce czerwony balonik). W roli tytułowej wystą-

piła Anna Januszewska. Stworzyła figurę strasznej baby, trującej dusze swoich bliskich, osoby, która z ludzkich emocji doświadcza tylko tych negatywnych. Była przy tym niebywale komiczna; jedyny mankament jej roli to zbyt duża szarża w scenach załamania Dulskiej.

Krótko mówiąc – bardzo udany wieczór. Podziękowania i pozdrowienia dla szczecińskiego zespołu!

Joanna Godlewska

P.S. Pewien wybitny znawca teatru oskarżył Augustynowicz o dopisanie Zapolskiej kawałka zdania, bo mu się ten fragmencik zbyt już wydał aktualny. Oskarżenie jest niesłuszne, w „Moralności” naprawdę tak to idzie: DULSKA – *Zbyszko, Zbyszko! Na tom cię mlekiem swym karmiła, żebyś nasze uczciwe i szanowane nazwisko po kawiarniach i spelunkach włóczył. ZBYSZKO – Było mnie karmić mączką Nestle’a – podobno doskonała.*



W SZPONACH ILUZJI

Requiem dla snu (*Requiem for a Dream*)

USA 2000,

reżyseria – Darren Aronofsky,
występują: Ellen Burstyn,
Jared Leto, Jennifer Connelly,
Marlon Wayans, Christopher
McDonald, Louise Lasser i in.
102 min. Gutek Film

Widziałem wiele filmów poświęconych różnym uzależnieniom. Wśród nich były lepsze i gorsze. Zawsze wprowadzały w świat osób ulegających nałogom, ukazywały dramaty i rozterki związane z niemożnością wyrwania się z diabelskiego kręgu, który swoją wewnętrzną logiką ściąga aż na samo dno odczłowieczenia i upadku. Jednak w większości pozostawiały one widza niejako na zewnątrz. Ukazywane sytuacje mogły poruszać tragizmem przegranego życia, być krytyką warunków społecznych zapraszających do szukania złudnego szczęścia czy wreszcie oskarżeniem współczesnej kultury o brak systemu wartości, w którym można znaleźć oparcie wobec napawającej trwogą jałowej egzystencji. Niekiedy ich autorom udawało się uzyskać coś więcej; wtedy przechodzili na taki poziom metaforycznego uogólnienia, dzięki któremu dotykali

każdego widza – ale to wymagało dokonania swoistej transformacji, która pozwalała nie-narkomanowi, nie-alkoholikowi w tym, co pokazane, odnaleźć siebie.

Zupełnie inaczej jest w przypadku „Requiem dla snu” Darrena Aronofsky’ego, które pojawiło się jako zwiastun nowego cyklu dystrybucyjnego „Nowe horyzonty” przygotowanego przez firmę Gutek Film. Założeniem serii jest prezentacja dzieł wychodzących poza granice konwencjonalnego kina. Ich autorzy poszukują indywidualnego i niepowtarzalnego języka, dzięki czemu udaje się im osiągnąć formy nie tylko oryginalne, lecz także zawierające ogromny ładunek emocjonalny.

Dzieło (tak: dzieło: – to nie stylistyczny ozdobnik) Darrena Aronofsky’ego stanowi coś w rodzaju hipnotycznego transu, w który widz, gdy tylko zgasną na sali światła, nie może nie dać się wciągnąć. Tu nie można przyjąć postawy czystego obserwatora, podglądacza przypatrującego się katastrofie, ku której nieuchronnie zbliżają się bohaterowie. Przez konstrukcję filmu reżyser atakuje widzów, wdzierając się bez pardonu w ich świadomość oraz podświadomość i nie pozwalając im nabrać nawet odrobiny dystansu do ukazanej historii.

Na ten przejmujący efekt składa się w głównej mierze montaż oraz doskonale zespolona z obrazem muzyka. Na początku filmu mamy szersze plany, montowane dość spokojnie. W miarę narastania dramatu tempo zdecydowanie się zwiększa, a plany stają się coraz bliższe. Całość przypomina lawinę biorącą początek z drobnych poru-

szeń śniegu, który zsuwając się ze stromego zbocza, pociąga kolejne warstwy, nabiera tempa, by gdzieś na dole dokonać dzieła zniszczenia. Film kulminuje pulsującym rytmicznie, skoncentrowanym na szczegółach obrazem opowiadającym o równoległe rozgrywających się dramatycznych finałach – czterech – odpowiednio do liczby głównych bohaterów.

Na warstwę muzyczną składają się utwory autorstwa Clinta Mansella w wykonaniu zespołu Kronos Quartet (warto przyrzeć się instrumentom: skrzypce, altówka, wiolonczela). Dźwięki muzyki w miarę rozwoju akcji stają się coraz bardziej agresywne, wdzierają się wraz z obrazem pod czaszkę i dźwięczą w uszach jeszcze długo po opuszczeniu kina.

Aronofsky oddziałuje na widza przede wszystkim emocjonalnie. Jego film, choć opowiada o narkotykach, nie wpisuje się w szeroką paletę dramatów społecznych czy psychologicznych. Drobiazgowo ukazany rozpad świadomości, psychiczna, fizyczna i moralna degregolada bohaterów są ukazane jako pewna rzeczywistość, której widz staje się częścią. Zsubiektywizowane, zdeformowane widzenie świata przez rozbitek świadomości, za sprawą znakomitych zdjęć staje się optyką widza, duszność kadrów wraz z uczuciem beznadziejności osaczenia więzi nie tylko bohaterów, ale i widza w szponach narkotycznego głodu. Tu nie ma miejsca na żaden dyskurs. On przychodzi później, gdy po wyjściu (bynajmniej nieśpiesznym) z ciemnej sali próbujemy się zastanowić, w czym uczest-

niczyliśmy przez ponad półtorej godziny.

Podkreślałem do tej pory znacznie techniczno-formalnej strony filmu. On oczywiście nie zaistniałby w takim kształcie bez wyśmienitego aktorstwa odtwórców głównych ról. Na pierwszym miejscu wymienimy Ellen Burstyn, która wcieliła się w postać starszej kobiety Sary Goldfarb, łasucha i telemaniaczki, pragnącej wystąpić w jednym ze swoich ulubionych programów. Aby się godnie zaprezentować na telewizyjnym ekranie, postanawia schudnąć na tyle, by zmieścić się w czerwonej, elegancką, od lat nie noszoną suknię. Za radą lekarza stosuje tabletki odchudzające, które jej syn, wytrawny narkoman, natychmiast rozpoznaje jako tzw. speedy. Niczego nieświadoma kobieta powoli zmierza do katastrofy. Przejmujące kreacje stworzyli także pozostali aktorzy, którzy wcielili się w postacie syna, Harry'ego (Jared Leto) i jego przyjaciela Tyrona (Marlon Wayans). Jennifer Connelly zagrała rolę dziewczyny Harry'ego, Marion, która, aby zdobyć narkotyki, musi wziąć udział w wyuzdanej orgii.

W swoim poprzednim filmie, „Π”, prezentowanym na naszych ekranach przed dwoma laty, Aronofsky tylko bawił się formą. Film miał absolutnie nonsensowną treść, a jego ozdobą, pozwalającą wytrwać do końca seansu, były jedynie formalne, eksperymentalne nowinki. Tym razem reżyser pokazał, że nie chodzi mu o formę dla formy, lecz że za pomocą nowatorskich rozwiązań budujących jego artystyczny język pragnie w sposób świeży wyrazić zbanalizowane i do znudzenia po-

wtarzane gdzie indziej treści. Warto też zwrócić uwagę, że filmowe nowatorstwo zostało tu połączone z jak najbardziej tradycyjną budową dramatu składającego się z wyraźnie oddzielonych napisami trzech aktów: Lato, Jesień, Zima. I również, jak kaže tradycja, reżyser, mimo iż opowiada, zdawałoby się, tylko jednostkową historię o narkotykach, mówi o człowieku w ogóle. O człowieku, który, pragnąc przyjaźni, akceptacji, powodzenia, a nie mogąc tego osiągnąć, ucieka w marzenia, ułudę i fałsz, gdzie znajduje jeszcze większe nieszczęście i wyobcowanie.

Nie skierowany do masowego widza film będzie można zobaczyć zapewne tylko w nielicznych kinach. Warto jednak zadać sobie ten trud i odnaleźć go, bo, choć prawdopodobnie ukaże się na kasetach wideo, obejrzany na małym ekranie będzie już czymś zupełnie innym.

Jan Pniewski

książki

WYRÓŻNIENIE ŻYCIEM

Jerzy Jarniewicz
Niepoznaki

Biuro Literackie Port
Legnica 2000, ss. 59

Po śladach.
Wybór wierszy

Wydawnictwo Biblioteka
Łódź 2000, ss. 70

Na jednym ze spotkań autorskich w Warszawie na początku tego roku Jerzy Jarniewicz zdradził, co jego profesor filozofii na pierwszym roku studiów przekazał studentom jako filozoficzny pewnik. Powiedział on, mianowicie, że każde pytanie o metafizykę jest pytaniem o język. Pomyślałam wówczas, że wystarczy to pytanie odwrócić, aby pojąć intencje poetyki autora „Rzeczy oczywistość” (rec. w „PP” 9/1992). Ów profesor wiedział z pewnością, że to George Steiner – wybitny historyk literatury – stwierdził w swej książce „Rzeczywiste obecności”, że cokolwiek robimy, zawsze w istocie spieramy się o transcendencję.

Dla Jerzego Jarniewicza, który wciąż eksperymentuje z językiem, problem metafizyczności istnienia

wyduje się sprawą oczywistą. Poeta w każdym niemal wierszu ociera się o transcendencję. Robi to jednak w taki sposób, że dla „niepoznaki” ukrywa swoje kontakty z „inną rzeczywistością” za obrazami zwyczajnych, powszednich sytuacji i w ekspresji arcypotocznego głębokiego kamuflażu. I potrzeba sporej dociekliwości, aby przekonać się, co dla poety stanowi sprawę najistotniejszą. A chodzi mu – tak sądzę – o to, by „po śladach” rzeczy i słów dotrzeć do tych wymiarów ludzkiej egzystencji, gdzie kończy się pospoliczność, a zaczyna prawdziwe życie – życie duszy.

Wydany równocześnie z nowym zbiorem nieduży wybór wierszy „Po śladach” już tytułem sugeruje przeciwnie, dokąd autor pragnie nas prowadzić. Dokonany z pięciu zbiorów – „Korytarze” (1984), „Rzeczy oczywistość” (1992), „Rozmowa będzie możliwa” (1993), „Są rzeczy których nie ma” (1995) i „Niepoznaki” – na końcu zawiera kilka wierszy wcześniej w książkach nie publikowanych. Jarniewicz w poetyckiej pigułce tego wyboru jawi się czytelnikowi jako poeta maksymalnego skrótu myślowego i językowej elipsy. Mówi zawsze tylko tyle, by w wierszu pozostał konieczny do właściwej interpretacji obszar niedopowiedzenia, tajemnicy. Ryzykując niepełne zrozumienie, jest konsekwentny w technice zacierania śladów ostatecznego sensu. Stosuje także inne sposoby ukrywania przesłania wiersza za *rzeczy oczywistością*. Ze zbioru pod takim tytułem przypomina m.in. wiersz „Ala ma koncepcję Boga”. Wyrazista ironia

tytułu w tekście przeradza się w eschatologiczną bezradność. Bóg z tego wiersza decyzją człowieka pozbawiony zostaje Boskich atrybutów, a przez to wszelkiej wiarygodności. Paradoks polega na tzw. dobrej woli istoty ludzkiej, która Boga pojąć nie mogąc, godzi się na Jego niepojętość, ale własnej decyzji nadaje cechy Boskiej wielkoduszności:

*Jakby Go nie było, tak powinien
[być –
Kończy Ala i odstawia pustą
[szklanę.*

Paralelność czynności picia herbaty i ogołocenia Boga z cech potencjalnie Boskich nadaje całej wizji znamion groteski. Groteska to mocna strona poetyki Jarniewicza. To także jedna z masek, jakie poeta zakłada, aby mówić o sprawach elementarnych, a niemożliwych do nazwania wprost. Ironizowanie to inny rodzaj maski. Cykl wierszy „Rozmowa będzie możliwa”, ze zbioru pod tym samym tytułem, na pierwszy rzut oka składa się z zabaw językowych na temat pojęcia Boga. *Ślad ukrytego podmiotu* to określenie Stwórcy niedostrzegalnego pośród przedmiotów mowy. Język nabiera u Jarniewicza przedmiotowości rzeczy materialnych, służy pocie za budulec analogiczny do innych materiałów budowlanych. Poeta ma świadomość, że to *drobności wyrokują o życiu, mały świat cię niewoli, a język rzekę tobie wyznacza*. I jakby na przekór tej *rzeczce języka* Jarniewicz dokonuje swoistych aktów przemocy, wprawiając język w stan aktywności na tematy całkiem nie-

poetyckie. Wiersz „Naparstek” poświęcony jest nieudanej próbie nawiązania *poważnej rozmowy* z tym właśnie przedmiotem. *Wiekuiста cisza mojego naparsika / przeraża mnie* – kończy autor, a absurd tego stwierdzenia jest pozorny wobec ogromnej liczby absurdów współistnienia z wszystkimi przedmiotami, zdarzeniami, a nawet ludźmi uczestniczącymi przypadkowo, poza naszym wyborem, w naszym życiu.

Postmodernistyczne źródło ctyki i estetyki Jarniewicza wydaje się oczywiste. I w tej właśnie postawie dopatruję się owego braku, poczucia niedosytu emocjonalnego, który przeżywałam kilka lat temu, pisząc o zbiorze „Rzeczy oczywistość”. Wierszom Jarniewicza nadal brak nadziei, brak wiary w sens nazywania po imieniu tego, co zdaniem poety już nas zdradziło. A zdradziły nas transcendentalia (jeżeli to nie my je zdradziliśmy), poeta żyje więc w stanie nieustających podejrzeń. Jedyne, czemu jeszcze ufa, to własna zdolność wielokrotnego sprawdzania rzeczywistości:

*jeśli chcę wiedzieć jak było
muszę przyjrzeć się przedmiotom
zwłaszcza tym niepodwojonym
na własną rękę*

(„Sylwester”)

Chodzi w tym przypadku o cudzą spinę do mankietu, a konkretniej o podejrzenie zdrady miłosnej. Owa podejrzliwość prowadzi do totalnego lęku, który przeżywa się w *pojedynkę we dwoje // otwartych jak strach / oczu*.

Poezja Jerzego Jarniewicza ma właściwie jednego bohatera: to sa-

motność współczesnego człowieka. Bo on, cokolwiek robi, nawet jeśli kocha – zwłaszcza jeśli kocha – jest przerażająco samotny. Cały nowy zbiór wierszy Jarniewicza dotyczy ludzkiej samotności. Jakby uwolniony od przyimka tytuł „Niepoznaki” miał ukryć/odkryć tę przede wszystkim prawdę: jesteśmy razem, ale to tylko gra, udawanie bliskości, bo tak naprawdę jesteśmy osobno, jesteśmy sami. A zaczyna się ta gra już w tomie „Są rzeczy których nie ma” od zakwestionowania przywileju życia: *to co jest / nie oddycha*. To zakończenie wiersza „Tchnienie”, w którym poeta daje pierwszeństwo rzeczom martwym przed żywymi. Obok, w wierszu „Ocalony”, pochwała tego, co nie obdarzone życiem, jest jeszcze wymowniejsza: *nie przetrwam / bo wyróżniono mnie // życiem*. Trudno wejść drastyczniej w paradoks istnienia. Ale przecież ślad transgresji widzimy tu w czasowniku „wyróżnić”. I wbrew beznadziejności ontologicznej, jaką odcytujemy z wierszy Jarniewicza, walka, która się w nich toczy o zachowanie godności nawet przegrywanego życia, nosi znamiona optymizmu. Samotny bohater liryczny zbioru „Niepoznaki” budzi szacunek przez sam upór analizowania własnej samotności, która przybiera przecież raz po raz kształt marzenia i tęsknoty za „rzeczywistą obecnością”. Poeta wciąż pisze o miłości, mimo że ów nierealny stan bytu obwarowuje mnóstwem wątpliwości, mimo że opisuje właściwie krajobraz po miłości. Ze spotkań, rozstań z ukochaną osobą, z oczekiwań i zawodów wyłania się obraz nieprzerwanego napięcia miłosnego.

Wiersz „Przed czasem (elegia)” ujęty jest w syntaktyczne klamry:

*Przydziesz jak pójdziesz? Przyjdź,
Na nowy początek.
(...)*

*Słowa tymczasem wychodzą
[z użycia
jak z ust:*

jesteś, jeśli będziesz.

W tym niby oczywistym zawołaniu kryje się dramat ludzkiego oczekiwania: *jesteś, jeśli będziesz*. Ludzka nadzieja nie ogranicza się do tego, co jest, chce mieć pewność przyszłości. Przejmujący „Wiersz dla bezimiennych” dotyka z kolei przeszłej sfery czasu: *szedłem po śladach / żeby go nie zgubić // bo przecież był / zanim tu przyszedłem*. To mógłby być wiersz o kimkolwiek z przeszłości albo o kimś bliskim poecie, albo po prostu o tradycyjnych wartościach, o wszystkim, co minęło, zdawałoby się, bezpowrotnie. Może nawet o Bogu? Poeta powołany jest bowiem do tego, by wiązać przeszłość z przyszłością, przekonuje nas Jarniewicz, choćby miały to być wyłącznie akty imaginacji. Jeden z piękniejszych wierszy zbioru „Niepoznaki” to króciutki erotyk „Wydmy” o adoracji nieistniejących śladów. Samotna miłość Jarniewicza jest tak bardzo wyobcowana, że tchnie heroizmem.

Poeta nie rezygnuje jednakże z walki o życie duszy. Szuka śladów tam, gdzie ich nie ma, szuka głosu Boga w przestrzeni ocalałego instynktu religijnego. Wiersz „Chłodna pora” jest w moim rozumieniu cze-

kaniem na głos Boga, Jego antycypacją. Znaki tego świata nas zwodzą i zawodzą, *bo nawet krzak pod oknem / nie ma prawa przemówić // a co dopiero zapłonąć / po tak długim urlopie*. Czy urlopem nazywa Jarniewicz odwracanie się człowieka od religijnych treści istnienia? Jedno jest pewne: poeta wie, że bliskość Boga i człowieka to kwestia wzajemności. Mówiono ongiś mądrze: *z pustego i Salomon nie naleje*. Mówi dziś Jarniewicz:

*słowo przyniosą nie ci którzy mówią
lecz ci którzy by chcieli usłyszeć*

Święte słowa! Albowiem wiara czyni cuda, a nie odwrotnie.

Adriana Szymańska

PROZA POETYCKA

Andrzej Turczyński
Mgnienia

Orthdruk, Białystok 2000,
ss. 168

Lustro weneckie

Stowarzyszenie Bibliotekarzy
Polskich, Słupsk 2000,
ss. 294

Andrzej Turczyński zajmuje się literaturą od wielu już lat, dorobił się ponad trzydziestu książek i kilku wartościowych nagród (m.in. przed dwoma laty Nagrody im. Świętego Brata Alberta Adama Chmielowskie-

go). Co niezwykle w tej twórczości, to fakt, że kolejne książki Turczyńskiego – powieści, tomy opowiadań, poematy prozą – wciąż zaskakują innowacyjnością, odmiennością warsztatu literackiego, często wydają się zgłaszać przynależność do zupełnie różnych „parafii” artystycznych. Zastanawiałem się kiedyś nad tym synkretyzmem dzieła pisarza zamieszkałego w słupskiej – niestety obecnie – prowincji kulturalnej, a niektórzy krytycy czynili z tego zarzuty autorowi; dziś dochodzę do wniosku, że być może w tym szaleństwie gatunkowo-stylistycznym jest metoda, że Turczyński zdaje się poszukiwać (z postmodernistyczną inwencją?) coraz to nowych sposobów ekspresji, że świadomie stawia przed sobą wyzwania coraz to nowych zadań estetycznych, trudniejszych barier w dziedzinie tworzywa – jakby wciąż niezadowolony z dotychczasowych rezultatów swego wysiłku twórczego. Znakomicie operując piórem, często sięga mae-strii w obrębie właśnie upatrzonej dla konkretnego tematu formy, ale nie rozwija później swojego wynalazku, a daje się porwać następnemu conceptowi – jak w wydanej przed trzema laty lirycznej ewokacji dziejów zatytułowanej „Spalone ogrody rozkoszy”, tak przecież odmiennej w poetyce od najnowszych opowiadań „Lustra weneckiego” (zwłaszcza otwierającego tom swoistego „monodramu” o zacięciu politycznym) czy od opublikowanego w witrynie „Czytelnika”, „zagruntowanego” w biografii Kanta osobistego prozatorskiego eseju pt. „Znużenie”.

O narratorze utworów Turczyńskiego można powiedzieć general-

nie, że jest on usposobiony albo społecznie, albo lirycznie; i o ile opowiadanie otwierające „Lustro weneckie” mierzy się z tematem – najogólniej mówiąc – stopnia sowietyzacji, zniewolenia mieszkańców wczesnego, jeszcze bierutowskiego PRL-u, testamentu *homo sovieticus*, o tyle następny tekst z tego tomu, „Usta nocy”, tudzież „Mgnienia” lokują się w obrębie prozy „nadaanej” impulsem poetyckim. „Mgnienia” to wybór szczególnych, osobistych, by tak rzec, epifanii autorских, wyłoniionych z bezmiaru własnej pamięci i ujętych w formę nasyconych lirycznym tchnieniem miniatur. Podobnie „Usta nocy” nawiązują do tego wątku twórczości, zainicjowanego przez Turczyńskiego dwoma tomami poetycko-realistycznej prozy z lat 80.: „Ślepym ptakiem ruin” i „Fiaskiem”. W pierwszej z tych książek, mimo jej mocno ulirycznionego trybu narracji, alinearnej konstrukcji, punkt ciężkości był przesunięty jeszcze na rzeczywistość odtwarzaną, historyczną: motywem wiążącym akcję, przecież nie najważniejszą dla urody tej prozy – raczej inspirującą narratora w jego koncepcie estetycznym – stał się tu motyw śledztwa prowadzonego przez niejakiego Kubę Pałuka w sprawie śmierci Róży Łtae i w kwestii żydowskiego pochodzenia tej postaci. „Fiasko” to już zdecydowanie poemat prozą, zachowujący do końca spójność ideową i kompozycyjną, ale też mocno nasycony odniesieniami literackimi, aluzjami kulturowymi. Zresztą w całym poetyckim katalogu prozy Andrzeja Turczyńskiego, po „Mgnienia” i „Usta nocy”, te aluzje,

odniesienia i cytaty są świadomie używanym, funkcjonalnym elementem strategii narratorskiej i istotnym uładem odniesienia oryginalnej metaforyki. Przebywając zgodnie z wolą narratora w krajobrazie umownym (we „Fiasku” w dużej mierze hierofanicznym, *in illo tempore*), otrzymujemy we wszystkich tych książkach równocześnie odpowiednią porcję sygnałów faktograficznych – by zrozumieć, że dotyczą one jednak najmocniej dylematów i realiów społecznych XX w.

Zupełnie zaskakujących wrażeń dostarczają nawet wiernym czytelnikom Turczyńskiego szczególnie „Usta nocy”, opowiadanie śledzące finalne losy, może nawet końcowe godziny (w poincie zostawiamy bohatera wywożącego podczas zamieci śnieżnej z miasta zwłoki żony w pakunku na sankach...) wielkiego pisarza o imieniu Tonio, oportunistycznie wprzęgniętego w system peerelowskiej układowości, poddaństwa intelektualnego, na tyle by zaskarbić sobie miejsce w oficjalnych delegacjach słanych na zjazdy literackie do Moskwy. Wydawca na okładce zapewnia, że wszystkie opowiadania „Lustra weneckiego” łączy temat śmiertelnej choroby komunizmu: *jak się dochodzi do komunizmu? skąd się dochodzi do komunizmu? jak przestaje się być komunistą?* – i rzeczywiście pewna doza refleksji dotycząca tej epidemii cywilizacyjnej płynącej ze wschodnich stron kontynentu czai się w podglebiu refleksyjnym opowiadania – ale tylko czai się, i tylko w podglebiu. Najwięcej, ale też nie sporo, gorzkiej prawdy o oportunizmie, sprzedajnej naturze – przy

niedostatku talentu literackiego – Tonia w jego flircie z władzą poznajemy z relacji jego żony Cecylii, zdobywającej się na szczerość w ostatnich chwilach życia; ale i śledząc tę opowieść, nie wiemy, w jakim stopniu jest ona kreacją chorej wyobraźni i zaniepokojonej na starość świadomości samego pisarza. Bo przecież ta jedyna operująca w tekście precyzyjnym argumentem politycznym i wyrazistym konkretem społecznym relacja Cecylii miesza się w jeden strumień z majakami Toniego, obserwującego poczynania tajemniczej nieznajomej Dziewczyny-w-Czerwieni, przybyłej nie wiadomo skąd i ofiarowującej na koniec wzburzonej staruszce łaskawy pocąnek śmierci... Ale też całe „Usta nocy” dają się koncytować i czytać jako hipnotyczno-oniryczna wizja literacka, rozpostarta jak magiczny dywan nad smętnymi strzępami zapętlonego i zmarnowanego życia pisarza, którego najlepsze książki były w gruncie rzeczy rezultatem pomysłów i porady twórczej jego Cecylii. Nie bez kozery przychodzi do głowy owo porównanie z dywanem, bo sam narrator, splatając te- raźniejsze i przeszłe losy Toniego, sięga wielokrotnie po metaforykę „arrasową” – kiedy Toni spostrzega np. *siebie unoszącego się nad tkaniną utkaną z krajobrazów, ludzi, zwierząt, z miast i wiosek tej cudnej ziemi, z obłoków i chmur, i zór, i słońc, i gwiazd, które go spowijały i które on wdychał w siebie, przyjmował w głąb swego serca, duszy, intelektu, jakby był Bogiem, Stworzycielem nieba i ziemi i wszystkich, ale to wszystkich bez wyjątku bytów małych i dużych...* Wraz z wypra-

wiającym się na ulice świętującego miasta Tonim udajemy się w magiczno-symboliczną podróż tropami jego wyobraźni i jego idiosynkrazji – i bardziej w tej prozie chodzi o ewokację piękna tej rozsnuwanej tkaniny „podróźnej” niż o prawdę i konkret *dochodzenia do komunizmu*.

Mieczysław Orski

PRAWDZIWA APOTEOZA CIAŁA

Olivier Clément
*Ciało śmiertelne
i chwalebne*

Wyd. Księży Marianów,
Warszawa 1999, ss. 121

Książka przedziwna, książka potrzebna. Jedna z tych, które przybliżają nam, nie dość dotąd znaną, myśl prawosławia.

Dlaczego jest to książka przedziwna? Przede wszystkim przez swoją wielokształtność, chciałoby się powiedzieć – migotliwość, bo są to błyski tego samego wciąż światła. Znajdujemy w niej i „pożywne” (tzn. ubogacające) rozważania o miłości, stosunku Erosa do Agape (*Eros jest oczekiwaniem na Agape*), i odkrywcze ujęcie współcześnie pojmowanej i potrzebnej ascezy, gdzie ciało zostaje porównane do drzewa karłowatego, które należy – zanim się je zacznie przycinać – zakorzenieć w ziemi, w wietrze, w świetle. I lapidarne określenie owych *krótkich spotkań* właściwych

postawie donżuanerii, w których – niegodni własnej seksualności – nawet mowie odbieramy jej walor, ponieważ posługujemy się nią nie mając sobie nic, albo prawie nic, do powiedzenia.

A zarazem, na innych stronicach tej książki, pisarz wkracza na obszary życiowego, jednostkowego albo społecznego konkretności. Mamy więc rozdział zatytułowany „O przyrywaniu ciąży i kilku innych problemach”. Teolog, który swoją pracę opatrzył podtytułem „Wprowadzenie do teopoetyki ciała”, postuluje ustanowienie takiego prawodawstwa, które by *jak najbardziej ograniczało destrukcję ciała i destrukcję pokrewieństwa* (mowa o nadużyciach ze strony inżynierii genetycznej oraz m.in. o formule „matek-nosicieli”). Zasadniczo jednak i w tym zakresie, jak w innych podejmowanych wątkach, cechuje autora otwartość, która jest przejawem przyjętej hierarchii. Skoro *żadne zaszufladkowanie czy dyskwalifikowanie nie wyraża tego, czym jest istota ludzka*, to stąd wniosek, że *przeciwieństwem nihilizmu nie jest zakaz*.

Dlatego też często, a zwłaszcza w problematyce tak trudnej, tak intymnej jak postulat czystości, pojawia się nie katerygoryczny zestaw praw, ale – przeciwnie – ciąg samemu sobie stawianych pytań, niepewność, prawie niemożność wydawania osądu. Tolerancja, która mogłaby gorszyć zwolenników sztywnego moralizatorstwa, płynie tu z głębokiego przeżycia Miłości–Światła.

Otwartość wyraża się także w różnorodności inspiracji: czytelnik wędruje więc z autorem przez szlaki jego lektur, gdzie obok obficie cyto-

wanych dawnych Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa, św. Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Dionizego Aeropagity, Jana Damasceńskiego, Jana Klimaka, pojawiają się wielcy mistycy późniejszych stuleci (św. Jan od Krzyża, św. Teresa), współcześni poeci i filozofowie francuscy, niekonięcznie „przypisani” do chrześcijaństwa: obok Simone Weil – J.P. Sartre, obok Pierre’a Emmanuela – Paul Eluard i Jules Supervielle. A także refleksje zakorzenione w myśli Dalekiego Wschodu i nawiązanie do uwag Martina Bubera o świętości pokarmu, do hebrajskiego pojęcia Obecności Bożej – Szekiny. Dalej, oczywiście, cytaty z Pisma Świętego, a także ze współczesnych myślicieli rosyjskiego prawosławia: M. Bierdiajewa, P. Florenskiego, P. Evdokimova.

Niełatwo w tym bogactwie myśli nowych i odniesień do różnych tradycji wybrać i ocenić niektóre jako najważniejsze. Niepodobna jednak nie wspomnieć o ujęciu dominującym, występującym w różnych nurtach tych rozważań. Można by je nazwać wspólnotowością.

To nie tylko pełnia ludzkiej miłości wyrażająca się w seksualności nastawionej na „drugiego”; to również tajemnicze pojęcie piekła, które ukazuje się w oparciu o zestawienie „ty” i „ja”; a „rajska szczęśliwość” i „zbawienie” pojawia się w wymiarze obecności i współobcowania.

Dlatego jednak, szukając określenia dla książki Oliviera Clémenta, wybieramy słowo „potrzebna”? Rozumiemy przez to: potrzebna zwłaszcza dziś.

Jakim więc potrzebom zdaje się odpowiadać jej przesłanie?

Zacznijmy od tego, co konkretne, wyrażające się w języku, obyczajowości, schematach myślowych. Niemodne pojęcie narzeczeństwa zostaje ujęte w kategoriach spotkania czy ośnienia, postępującego odkrywania objawiającej się innej istoty. Trudny okres pierwszych lat małżeństwa i problem wierności uzyskuje komentarz (rozwijający, nawiasem mówiąc, myśl Chestertona): *Ważne jest nie to, by dwoje stali się jednym, ale by JEDNO STAŁO SIĘ DWOJGIEM w spotkaniu dwóch powołań, z których każde jest jedyne.*

Ale są i sprawy ogólniejsze, dotyczące oblicza współczesnej kultury. To np. sprawa ciszy. Tajemnicy, czy jest straszliwa, czy niosąca pokój, towarzyszy zasłona milczenia. Istotne dla prawosławia pojęcie „hesyche” (a oznacza ono ciszę i pokój) kształtowało życie monastyczne chrześcijańskiego Wschodu, ale i – w szerszym rozumieniu – mentalność i sztukę tego świata. Autor przypomina piękną opowieść z Pierwszej Księgi Królewskiej o Eliaszu nad słuchującym Obecności w wichurze, trzęsieniu ziemi i ogniu, a słyszającym ją nareszcie w lekkim powiewie graniczącym z ciszą. Ale i własne refleksje i poetyckie metafory pisarza składają się w pieśń pochwalną ciszy i skupienia. Tego z pewnością brakuje w dzisiejszej zachodnioeuropejskiej kulturze, głośnej i rozpędzonej (choć nie wolno zapominać o pewnych tendencjach np. we współczesnej poezji, a także w muzyce, choćby momenty wibrującej ciszy w twórczości Kilara).

Tekst tej książeczki obfituje w sformułowania, które mają cza-

sem charakter sentencji. Są to sentencje różne. Jedne przynoszą stwierdzenia niemal oczywiste, ale takie, które trzeba powtarzać, choćby o innym „świecie”, który jest już „w tym świecie”.

Inne, tylko na pozór oczywiste, uderzają śmiałością. *Ostatecznie jest tylko jeden grzech – pisze Clément – ZAPOMNIENIE o Bogu, ZAPOMNIENIE o drugim człowieku, ZAPOMNIENIE o cudzie istnienia.* Gdzieś w tle odzywiają się jakby słowa Simone Weil o uwadze, która w najdoskonalszej formie staje się modlitwą.

Ale jest także w tym, co nas otacza, inna potrzeba, inny dotkliwy brak naszego dziś. To brak radości. Nie każda rozrywka czy uciecha w naszym nastawionym na atrakcyjność świecie jest radością. A tu, u boku czy równoległe z przenikliwymi analizami współczesności pojawiają się akcenty hymniczne, poetyckie wizje.

I wszystko będzie takie przeogromne. Będziemy szli przez „początki ku początkom, które nigdy nie będą miały końca”, przez wyspy „Oceanu Przejrzystości”.

Clément cytuje tutaj św. Grzegorza z Nyssy. Ale to już on sam ujmuje tekst książki w znamiennej klamrę. Wstępne motto ze współczesnego francuskiego myśliciela Pierre-Alaina Jourdana brzmi:

*Migdałowiec uczyna bieleć się
[płatkami.
Powinniśmy zgromadzić się wokół
[niego,
by nauczyć się uśmiecchu.
Jakże chętnie widziałbym krążące
[czary z winem.*

Natomiast końcowy rozdział noszący jednoznaczny tytuł: „Prześlanie” zamyka równie jednoznaczna apostrofa: *Raduj się i tańcz w nieśmierci, gdyż tak naprawdę „życie jest chwałą”*.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

KATOLIK POLITYCZNY

Marek Czeakański *Chrześcijanin wobec wyborów politycznych*

Przewodnik,
Wydawnictwo „M”,
Kraków 2000, ss. 336

Polityka stanowi od zawsze jeden z najbardziej interesujących i wzbudzających emocje tematów. Jednak często na jej tle dochodzi do podziałów i konfliktów. Wynika to w niemałym stopniu z braku edukacji obywatelskiej i odpowiedniej wiedzy o społeczeństwie. Brak ten jest szczególnie widoczny, gdy chodzi o relacje państwo–Kościół, udział Kościoła w życiu społecznym i znajomość katolickiej nauki społecznej. Książka Marka Czeakańskiego stawia sobie za cel wprowadzenie czytelnika, wierzącego katolika, zainteresowanego życiem politycznym, w podstawowe pojęcia dotyczące tych zagadnień, jak również w zasadnicze mechanizmy demokratyczne i sytuację na polskiej scenie politycznej. Niewątpliwie takie zamierzenie jest bardzo słusz-

ne, gdyż uzupełnia lukę istniejącą w katolickiej literaturze politologicznej. Jest to chyba pierwsza publikacja, która przedstawiając stanowisko Kościoła wobec zagadnień politycznych, jednocześnie prezentuje mechanizmy demokratyczne oraz ich rozwój w Polsce w ostatniej dekadzie, w konkretnej sytuacji politycznej w naszym kraju. Takie przedstawienie problemów pozwala czytelnikowi na zapoznanie się z nauką społeczną Kościoła i zastosowanie jej do konkretnej sytuacji. Łatwiej może również zrozumieć ewolucję postawy Kościoła wobec wyborów politycznych.

„Przewodnik” Czeakańskiego składa się z ośmiu części. Autor omawia stanowisko Kościoła powszechnego i polskiego wobec polityki i społeczeństwa, a także udział katolików w życiu politycznym. W następnych rozdziałach znajdujemy omówienie mechanizmów demokratycznych, definicję demokracji i przedstawienie systemów ordynacji wyborczych. Autor prezentuje też obraz polskiej sceny politycznej, analizując dotychczasowe kampanie wyborcze i programy partii. Ostatni rozdział zawiera odpowiedzi na pytania o to, czym jest prawica chrześcijańska, jakie jest stanowisko Polski wobec integracji z Unią Europejską oraz miejsce rodziny i problemów społecznych w programach politycznych.

Układ książki jest bardzo interesujący, jednak jakoś poszczególnych rozdziałów jest zróżnicowana. W pierwszym z nich autor przedstawia nauczanie społeczne Kościoła poczynając od Grzegorza XVI, a skończywszy na omówieniu dokumentów Jana Pawła II. Zawiera ono jednak kilka nieścisłości i braków. Na przykład na s. 10 autor pisze:

Jako początkowe akty i dokumenty nauczania Kościoła w sprawie wyborów parlamentarnych i udziału katolickiego społeczeństwa w życiu publicznym należy wymienić oficjalne poparcie dla chrześcijańskiej demokracji udzielone przez Leona XIII 25 XII 1902 r. oraz aprobatę Piusa X na udział katolików w wyborach parlamentarnych z dnia 19 VI 1905 r. Tymczasem, co charakterystyczne, wspomniany tu Leon XIII wyraził swoje poparcie dla udziału katolików w wyborach powszechnych już znacznie wcześniej, np. w encyklice „Immortale Dei” z 1885 r., choć nie dotyczyło to katolików włoskich, którzy mogli brać udział jedynie w wyborach samorządowych. Zresztą właśnie pod koniec XIX w. bardzo udanie zaistniały na arenie politycznej katolickie partie polityczne w Niemczech i w Belgii. Natomiast autor miał zapewne na myśli encyklikę „Graves de communi”, która istotnie nosiła tytuł „O chrześcijańskiej demokracji”, jednak była znacznym krokiem wstecz np. w odniesieniu do „Rerum novarum” i w praktyce sprowadzała program chrześcijańskiej demokracji do szeroko pojętej działalności charytatywnej. Zadziwiające jest także, iż autor, pisząc o nauce społecznej Leona XIII i jego poprzedników, nawet jednym zdaniem nie wspomina o kwestii rzymskiej i zjednoczeniu Włoch, które miały istotny wpływ na powstanie takiej a nie innej postawy ówczesnych papieży wobec problemów politycznych i społecznych. Brak jest również choćby wzmianki o encyklice „Humanum genus” („O masonerii”), która miała przecież bardzo istotne odniesienie polityczne i społeczne. Brakiem jeszcze bardziej rzucającym

się w oczy jest zupełnie lakoniczne potraktowanie nauczania Piusa XI (s. 22-25), przy czym autor zupełnie ignoruje istnienie dwóch bardzo ważnych dokumentów tego papieża, a mianowicie encykliki „Mit brennender Sorge” („O położeniu Kościoła w Rzeszy Niemieckiej”) oraz encykliki „Divini Redemptoris” („O bezbożnym komunizmie”).

Także opis bardziej współczesnych dokumentów jest niepełny, mam tu na myśli nauczanie Jana Pawła II. Książka Marka Czekańskiego jest w dużej części poświęcona demokracji, a przecież chyba najlepszą analizę współczesnej demokracji zawarł papież w encyklice „Evangelium vitae”, o której wzmianki w książce próżno by szukać. Dokument ten znajduje się nawet w bibliografii zamieszczonej na końcu. Z kolei, gdy chodzi o polskie odniesienia w stanowisku Kościoła do polityki, to zastanawia brak choćby jednego zdania poświęconego Sierpniowi 1980 r. Jedno z najważniejszych wydarzeń XX w., w którym Kościół w Polsce i Jan Paweł II miał znaczący udział, pozostaje przez autora niezauważone. Także analiza ostatniej dekady wydaje się niepełna, a przecież bardzo dokładnie zrobił to już Jarosław Gowin w książce „Kościół po komunizmie”, która również nie została uwzględniona nawet w bibliografii.

Marek Czekański czuje się znacznie lepiej, opisując mechanizmy demokratyczne, a zwłaszcza kwestie przekazywania władzy, ordynacji wyborczej i metody przeliczania głosów na mandaty. Uważam, że rozdz. IV i V stanowią najlepszą i najbardziej wartościową część książki, której lektura jest szczególnie cenna przed wyborami. Czytel-

nik, nie mający przygotowania prawniczego czy politologicznego, łatwiej bowiem zrozumie wpływ określonej ordynacji wyborczej na ostateczną reprezentację poszczególnych partii w parlamencie. Zwłaszcza, że pod tym kątem autor analizuje dotychczasowe wybory parlamentarne w III RP.

Również udany jest rozdz. VI, pokazujący zależności między frekwencją wyborczą a wykształceniem, zajmowaną pozycją społeczną i zaangażowaniem religijnym. Okazuje się, że osoby wierzące są w większym stopniu zaangażowane w życie społeczne i w większym procencie uczestniczą w wyborach niż osoby niewierzące. Godne uwagi są analizy dotyczące oczekiwań wyborców w wyborach parlamentarnych i prezydenckich. Nie są one bowiem takie same. W wyborach prezydenckich, w większym stopniu niż w parlamentarnych decyduje umiejętność odpowiedniej reklamy kandydata po uprzednim przebadaniu nastrojów społecznych. Kampanie stanowią bowiem rodzaj reklamy i trzeba być tego świadomym. Jednak nawet dobrze poprowadzona reklama nie wystarczy, aby odnieść zwycięstwo w wyborach. Autor zwraca uwagę, że wyborcy, czyli my wszyscy, są w dużej mierze nieprzewidywalni w swoich decyzjach.

Pewną wartość ma też ta część książki, która przedstawia zmiany na polskiej scenie politycznej w ostatniej dekadzie i w formie słownikowej charakteryzuje najważniejsze partie polityczne, które zaistniały na scenie politycznej. Co więcej, autor starał się określić stopień ich „prawicowości” bądź „lewicowości” w odniesieniu do podstawowych cech programowych charakterystycz-

nych dla każdej ze stron sceny politycznej. Czytelnik znajdzie więc w książce krótką charakterystykę takich partii jak: ZChN, UW, SLD, ale również efemeryd w rodzaju Polskiej Partii Przyjaciół Piwa, Bezpartyjnego Bloku Wspierania Reform czy Chrześcijańskiej Demokracji III Rzeczypospolitej. Na kilku stronach jest zatem przedstawiona ewolucja od monopolu PZPR do systemu wielopartyjnego. Opis zawarty w książce ma jednak pewną słabość, a jest nią zatrzymanie się na 1997 r. Autor np. nie analizuje zjawiska, jakim jest Ruch Społeczny „Solidarność” i swoistego pomieszanienia kompetencji partii politycznej i związku zawodowego, które nastąpiło w tej formacji. Również analiza wyborów 1997 r., w porównaniu z wcześniejszymi, jest bardzo pobieżna, tak jakby autor zakończył pisanie swojej książki właśnie wtedy i w niezmienionym kształcie oddał do wydawnictwa dwa lata później. A szkoda, gdyż właśnie analiza wydarzeń polskiej sceny politycznej ostatnich trzech lat byłaby najciekawsza i służyłaby czytelnikowi do lepszego rozeznania przed czekającymi nas jesienią wyborami parlamentarnymi.

I na koniec jeszcze jedna drobna uwaga krytyczna, tym razem dotycząca bibliografii. Rażąco jest brak konsekwencji w pisaniu imion autorów artykułów i książek (raz jest to pełne imię, a innym razem tylko inicjały) oraz podawaniu albo opuszczaniu nazwy wydawnictwa. Przykładem niech będzie zapis dwóch książek Maxa Webera. Owa niekonsekwencja w zapisie bibliograficznym doskonale odzwierciedla jakość całej książki, która chyba jest po-myślana jako lektura przedwyborcza

dla katolika (choć zapewne nie tylko), który chce czegoś więcej dowiedzieć się o stanowisku Kościoła wobec polityki i lepiej zrozumieć współczesną rzeczywistość polityczną. Taka książka jest bez wątpienia potrzebna, jednak musi być spójna. Dlatego rozdziały poświęcone nauczaniu Kościoła powinny być bardziej zwarte, ale jednocześnie rzetelniej przedstawiać jej zawartość. Natomiast fragmenty poświęcone aktualnej sytuacji polskiej sceny politycznej powinny być uaktualnione i doprowadzone przynajmniej do jesieni 1999 r., kiedy to powstało PPChD (Polska Partia Chrześcijańsko-Demokratyczna), gdyż chadecji autor poświęca wyjątkowo dużo miejsca. Poważniejszego potraktowania wymagają sprawy dotyczące integracji z Unią Europejską ze względu na wagę i znaczenie dla przyszłego kształtu polityki polskiej.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nasuwa się wniosek, że autor niejednakowo przyłożył się do poszczególnych części książki, dlatego pozostało wiele braków, które powinny być uzupełnione przy następnym wydaniu.

Piotr Samerek

**EICHENDORFF,
CZYLI POEZJA
KRESÓW ZACHODNICH**

Joseph von Eichendorff
Poezje. Gedichte.
Z życia nicponia

Unia Wydawnicza Verum,
Warszawa 1997, ss. 368

W czasach niepoetyckich wydanie tomiku niemieckich wierszy zapomnianego autora, w dodatku z przełomu XVIII i XIX w. to działanie zupełnie nieracjonalne! A jednak podjęto starania o to, aby poezja Josepha von Eichendorffa ujrziała światło dzienne. Przy wydatnym wsparciu finansowym Ministerstwa Kultury i Sztuki RP, Inter Nations Bonn i Konsulatu Generalnego RFN we Wrocławiu odkurzono spuściznę twórcy z Górnego Śląska.

Joseph von Eichendorff urodził się w 1788 r. w Łubowicach koło Raciborza, w szlacheckiej rodzinie wywodzącej się z Bawarii. Dzieciństwo spędził majątku ziemskim. Jego ulubionym punktem obserwacyjnym była pochyła grusza na zboczu ogrodu, gdzie przesiadywał godzinami i obserwował przyrodę. Zapamiętane pejzaże – sielskie uroki miedz i pól, drzew zgarbionych na horyzoncie i nieba gasnącego wieczorami – znalazły odbicie w jego wierszach. Właściwie, czytając je, zdaje się, że poeta nigdy nie opuścił rodzinnych stron. Opisał je wzruszająco, skłaniając się ku romantycznym metaforom i porównaniom zaczerpniętym z ludowych pieśni.

Naprawdę Eichendorff wyjechał ze swojej arkadii już we wczesnej młodości, najpierw do Wrocławia, następnie na studia do Halle i Heidelbergu. Zajmował się prawem, dyplom obronił w Wiedniu. Założył rodzinę, pracował na urzędniczych posadach w pruskich instytucjach w Berlinie i w Gdańsku. Do miejsc, które były bliskie jego sercu, wrócił dopiero na starość, w 1857 r. zmarł w Nysie.

Tomik poezji, który mamy przed oczami, w polskiej poezji najbliższy jest sentymentalnym tonom Franciszka Karpińskiego i Franciszka Dionizego Kniaźnina, dla których źródłem inspiracji były czułe serce i natura. Eichendorff, podobnie jak oni, opisywał życie wędrowca, śpiwaka, czasem porzucał te konwencjonalne kostiumy i szkicował w swym lirycznym notesie „pieśni na czasie”. Odwoływał się do wrażliwości emocjonalnej odbiorcy, dlatego część wierszy emanuje radością i pogodą („wiosna i miłość”) inne szukają powierników w nieutulonym bólu lub modlitwie („śmiertelne ofiary”, „wiersze duchowne”).

Autor rymowanych strof swoją twórczość traktuje jak ulubione, acz uboczne zajęcie. Nad szukanie rymów przedkłada samo życie: *O poezji zwiędzieć chce się / Z ksiąg uczonych ten czy ów / Choć jedynie życie piękne / Czarodziejskich uczu snów*. Nie liczy na pieniądze ani na sławę: *Żyć nie można z pieśni samej, / Butów nie ma wszak poezja, / Więc nareszcie i ja także / Odwróciłem się od piękna*. Wierzy w to, że dla człowieka obdarzonego talentem, natchnienie płynie z codzienności:

Pieśni drzemią w każdej rzeczy, / Co chce marzyć wciąż na nowo, / i rozbrzmieje świat człowieczy, / Gdy znasz czarodziejskie słowo.

Eichendorff traktował poezję jak dziennik wydarzeń, które zaprzętały jego umysł i duszę, są zatem wiersze melancholijne, zadumane nad upływem czasu: *To jest to drzewo, łąka, las, / Bo świat pozostał młody, / Przybyło tylko tobie lat, / I minął czas swobody*. Są zwrotki o nieuchronności pożegnań i rozstań: *Umarli nasi bliscy, / To było dawno tak, / A inni, ci nieliczni, / Już nie poznają nas*. Są wreszcie westchnienia – akty strzeliste, skierowane ku Opatrzności: *Obrazy się zatarły wszystkie, / I umilkł w koło świata gwar – / Jak precudowna ta modlitwa, / Co nią jaśniej dusza ma!*

Spuścizna poety obfituje w dumki pasterskie i nawoływania myśliwskie, w romansy pełne uczuciowych rozterek, w końcu w stonowane sentencje człowieka, który przeczuwa nadchodzący kres życia: *Wnet wieczorne zbledną zorze, / Kwiat opada, milkną pieśni, / A ja szumię i się modłę / Razem z drzewem: Bogu dzięki!*

Liryka Eichendorffa wzruszała kompozytorów, do jego słów cykle pieśni napisali Robert Schumann, Feliks Mendelssohn, Ryszard Strauss. Oprócz wierszy, w jasnych arystokratycznych salonach czytano również prozę Eichendorffa, głównie małą nowelkę „Z życia nicponia”.

Dla współczesnego czytelnika zarówno nazwisko Josepha von Eichendorffa, jak i jego wiersze to jednak ramotki, prostoduszne, naiwne, ale i obojętne. Któż dzisiaj czyta

pieśni biesiadne, dumki pasterskie czy nawoływania myśliwskie? Obawiam się, że jedynie tłumacze, członkowie towarzystwa, Konserwatorium im. Eichendorffa założonego w Opolu, i... recenzenci. Zdając sobie sprawę z mikroskopijnego gremium, do którego ta książka jest skierowana, tym większe podziękowania należą się Unii Wydawniczej Verum za dwujęzyczne wydanie tekstów (ku pożytkowi germanistów) oraz stronie niemieckiej za wsparcie pomysłu przedstawienia wielonarodowych wątków kultury śląskiej, co ważne, bez przekonywania o wyższości żywiołu niemieckiego nad polskim lub odwrotnie.

Pomysł zaangażowania do pomocy przy wydaniu książki konsulatu RFN jest godny naśladowania. Z chęcią usłyszałabym o podobnych działaniach po polskiej stronie. Konsulaty RP lub Instytuty Polskie w Austrii, Niemczech czy Szwajcarii mogłyby poświęcić okrusz swego czasu i sił, aby przedstawić mieszkańcom tych krajów np. opowiadania i powieści Włodzimierza Odojewskiego (mieszka w Düsseldorfie), miniatury i groteski Nataszy Goerke (mieszka w Hamburgu) lub oryginalną prozę Radka Knappa (mieszka w Wiedniu).

Dyskusje o literaturze są znakomitą terytorium do wzajemnego poznawania się, a nawet zaprzyjaźniania sąsiadów. Szczególnie teraz, gdy po Targach Książki we Frankfurcie, przybyło wspólnych tematów i wzrósł apetyt na wymianę poglądów.

Określenie „kresy” odnosi się zwykle do utraconych ziem wschod-

nich. A przecież istnieją również kresy zachodnie i ich bogata przeszłość. Wydanie tomiku poezji Josepha von Eichendorffa to jeden z pierwszych kroków służących uporządkowaniu wzajemnej spuścizny, trosce o jej ocalenie, wreszcie uprawie ogrodu nauk i sztuk, który dotąd zarastał chwastami.

Anna Pietrzak

MIEJSCE W ŻYCIU

Maria Piotrowicz
Lucyna Rutowska (red.)
*W sercu świata.
Świeccy
konsekrowani*

„Poligrafia Salezjańska”,
Kraków 1999,
ss. 125

Odnalezienie swego miejsca w życiu, swojego powołania, w wieku 40 czy 50 lat to raczej niecodzienne zjawisko. Nie chodzi w tym momencie o zmiany czynione pod wpływem kryzysu „środk” życia, a raczej o wynik trwających 20 i więcej lat poszukiwań. Poszukiwań niełatwych, bo z narażeniem na niezrozumienie czy nawet kpiny, zwłaszcza że najczęściej poszukujący nie potrafi nazwać tego, czego szuka. Takich historii można wysłuchać wiele od członków instytutów świeckich.

Od kilku lat dają się zauważyć działania środowiska instytutowego,

by zapobiegać temu, negatywnemu przecież, zjawisku. Jedną z inicjatyw jest wydawanie książek przybliżających ideę instytutów świeckich. Szczególną rolę odgrywa pozycja „W sercu świata”, która prezentuje konkretne instytuty obecne w polskim Kościele. Po pięciu latach otrzymaliśmy jej poprawioną i uzupełnioną wersję.

Redaktorki założyły, że osoba sięgająca po tę książkę nie wie nic, bądź prawie nic, o instytutach świeckich. Doświadczenie wskazuje, że taki punkt wyjścia jest słuszny. W Kościele, nawet w środowiskach odpowiedzialnych za powołania, niewiele osób deklaruje znajomość tego zagadnienia. Dlatego wyjaśnienie podstawowych pojęć w początkowych częściach książki uczyniono bardzo prostym i czytelnym językiem. Już w „Słowie wstępnym” podana została definicja instytutu świeckiego jako jednej z form realizacji powołania. Jest to wspólnota, której członkowie w swoim życiu łączą prawdziwe poświęcenie się Bogu w życiu konsekrowanym z autentyczną świeckością. Przedstawione zostało też rozumienie konkretnych aspektów świeckiego życia konsekrowanego: świeckości, celibatu w czystości, ubóstwa, posłuszeństwa, modlitwy, wspólnoty i apostołstwa. Zabrakło jeszcze jednego, ale bardzo istotnego – dyskrekcji wymaganej w większości instytutów. Otoczenie najczęściej nie wie o przynależności danej osoby do instytutu świeckiego. Powoduje to, że wspólnoty te bardzo trudno dostrzec. Pojawia się pytanie, jaki sens ma istnienie czegoś, czego w sposób

widzialny nie ma. Redaktorki nie odpowiadają na nie. Nie wyjaśniają też, na czym polega sens istnienia i specyfika kapłańskich instytutów świeckich, choć mówią o nich w dalszych częściach książki.

W perspektywie dziejów Kościoła instytuty świeckie są młodą formą życia konsekrowanego. Ich istnienie zostało usankcjonowane dopiero w 1947 r. W książce ukazano, jak w ciągu dziejów kształtowała się ich idea aż po oficjalne zatwierdzenie. Niestety, w przedstawionej ramowej historii życia poświęconego Bogu pojawia się błąd. Opuszczanie świata ze względu na Boga to zjawisko wcześniejsze niż powstanie zorganizowanych zakonów, a nie odwrotnie.

W porównaniu z pierwszym wydaniem dodano fragment o sytuacji instytutów świeckich w Polsce. Można jednak odnieść wrażenie, że wszystko, co istotne, wydarzyło się w latach 1995–1999, a w poprzednim okresie miały miejsce jedynie represje ze strony władzy i głębokie ukrycie. Wprawdzie historia polskich wspólnot instytutowych czeka wciąż na opracowanie i rzeczywiście dysponujemy nikłą liczbą świadectw pisanych, trudno jednak przyjąć takie potraktowanie problemu.

Istotne miejsce w książce zajmują świadectwa członków instytutów świeckich o ich poszukiwaniu powołania i znaczeniu, jakie ma dla nich instytut. Większość z nich jest anonimowa i dotyczy dawniejszych czasów. Zrozumiałe staje się to ze względu na konieczność zminimalizowania możliwości rozpoznania osób piszących. Droga do podjęcia

świeckiego życia konsekrowanego przedstawiona została różnorodnie, najczęściej ukazano trudności (powszechny brak wiedzy) i sposoby poznania wspólnoty (zaangażowanie spowiedników i propozycje znajomych, którzy wcześniej poznali już idee takiego życia). Obecnie, wraz z pojawieniem się poradni powołaniowych, spotkań ich członków z młodzieżą i większej liczby publikacji propagujących instytuty świeckie, poznanie instytutów wydaje się łatwiejsze.

Wyraźnie słabiej prezentują się w książce wypowiedzi na temat, czym są instytuty dla ich członków. Padają dosyć ogólnikowe stwierdzenia. Może zasadne byłoby umieścić teksty przedstawiające codzienność świeckich konsekrowanych? Celem książki jest ukazanie tej formy życia, byłyby więc one cenną jego ilustracją.

Prezentacje poszczególnych instytutów świeckich w Polsce zajmują najwięcej miejsca. Umieszczono bowiem informacje aż o 30 wspólnotach. Redaktorki sugerują, że nie są to wszystkie instytuty obecne w naszym kraju, a jedynie wybrane, tak by ukazać ich różnorodność. Kryteria ich doboru wydają się jednak niejasne. Powstaje pytanie, czy dobór dotyczył erygowanych instytutów, czy tylko stowarzyszeń starających się o takie uznanie ze strony Stolicy Apostolskiej? Nie we wszystkich prezentacjach podano informację, czy wspólnota otrzymała dekret erekcyjny, czy też jeszcze nie. Umieszczony został za to adres kontaktowy z każdym z przedstawionych instytutów. Książka staje

się w ten sposób jednym z bardzo niewielu dostępnych źródeł takich danych i jest jednocześnie największym informatorem o instytutach.

W porównaniu z pierwszym wydaniem książki wiele prezentacji zostało przeredagowanych. Można teraz dokładniej poznać historię konkretnych instytutów, ich charyzmat, sposoby zaangażowania członków, warunki przyjęcia. Pozostały jednak prezentacje bardzo lakoniczne czy wręcz niejasne. Zabrakło jakiegoś jednolitego schematu, który niewątpliwie przyczyniłby się do większej przejrzystości tej części książki.

Redaktorki umieściły również fragmenty wypowiedzi Kościoła dotyczących instytutów świeckich. Pochodzą one tylko z przemówień Pawła VI i Jana Pawła II, nie ma natomiast dokumentów konstytuujących tę formę życia konsekrowanego, przede wszystkim Konstytucji „Provida Mater Ecclesia”, ani tekstów soborowych. Są za to modlitwy o powołania i za instytuty świeckie.

Cennym dodatkiem w publikacji są zamieszczone adresy poradni powołaniowych oraz wykaz literatury. Niestety, niektóre adresy są już nieaktualne, a niektóre książki nigdy nie były w sprzedaży. Zbędne wydaje się też przedrukowanie przy adresach fragmentu jednej z ulotek o instytutach świeckich, nic on nie wnosi.

W całej książce zastanawia konsekwentne pisanie „Instytuty Świeckie” z dużych liter. Nie jest to przecież nazwa własna i nie spotyka się takiej pisowni w polskich tłumaczeniach dokumentów Kościoła.

„W sercu świata” dobrze ukazuje ideę świeckiego życia konsekrowanego, zarówno od strony teologicznej, jak i praktyki życia. W pełni odpowiada na wyraźny brak publikacji na ten temat. Jest dobrym źródłem informacji dla każdego, szczególnie dla osób poszukujących swojego powołania. Pewne jej fragmenty wymagałyby jeszcze uzupełnienia lub przeredagowania, ale jej wartość nie podlega kwestionowaniu.

Monika Maria Nowak

PRZYBLIŻYĆ TAJEMNICĘ

**Elżbieta Przybył
Prawosławie**

**Seria: Krótko i węzłowato
Wyd. Znak, Kraków 2000,
ss. 190**

Kiedy pierwszy raz wziąłem tę książkę do ręki, to przekartkowałem ją z pewnym sceptycyzmem, a także przypomniałem sobie, jak to podobno niegdyś św. Augustyn przechadzał się po brzegu oceanu i napotkał chłopczyka, który zrobił dołek i chciał przelać do tego dołka ocean. (Na pytanie Augustyna, jak to jest możliwe, chłopczyk powiedział, że to jest tak, jak z poznaniem Boga.) Cykl książek Wyd. Znak – „Krótko i węzłowato” – jest właśnie taką próbą przelania oceanu do dołka.

Z drugiej zaś strony, rozumiem potrzebę książek tego typu, zwłaszcza

dla ludzi nie zaznajomionych z tą czy inną tematyką, mogących dowiedzieć się tu czegoś na dany temat.

Autorka w pierwszej części, którą można określić jako historyczną, w sposób przystępny podaje rys dziejów Kościoła od jego początków, przez schizmę do czasów współczesnych. W krótkim zarysie można dowiedzieć się na temat Kościołów prawosławnych w Rosji, Grecji, Gruzji, Bułgarii, Serbii, Macedonii, Czechach, Rumunii, Albanii, a także w Chinach, na Cyprze, w Ameryce, Finlandii i Japonii.

Szczegółowiej została ujęta historia Kościoła na terenach ówczesnej i dzisiejszej Polski, chociaż zabrakło dokładniejszego przedstawienia historii Kościoła na Ukrainie, zwłaszcza współczesnej. Kościół prawosławny na Ukrainie jest drugim Kościołem co do liczby parafii po rosyjskim, który liczy ich 9500, a na Ukrainie według ostatnich danych przewyższa 8500.

Trzeba podkreślić, że autorka obiektywnie przedstawia relacje prawosławnych i unitów. (Napisałem obiektywnie, bo czytając książki prawosławnych autorów, można spotkać się z krytyką Kościoła greckokatolickiego.) Autorka ukazała także obiektywne przyczyny zawarcia unii w Brześciu 1596 r. i fakt, że prawosławni mieszczenie zabili w Witebsku unitckiego abpa J. Kuncewicza. Ten fakt prawosławni starają się zatuszować i w ramach „ekumenizmu” go nie wyjawiają.

W następnej części została po prostu przedstawiona doktryna prawosławia, która zasadniczo ukształ-

towała się na siedmiu soborach ekumenicznych. Także ukazano różnice dogmatyczne między prawosławnymi i katolikami. Postanowienia soborów, a także teksty patrystyczne, zawierające autorytatywne wypowiedzi Ojców Kościoła, zawarte są w „Normokanonie”, zebranym przez Focjusza w 883 r. Interesujące jest twierdzenie Kościoła prawosławnego, że po schizmie z 1054 r. zwołanie soboru powszechnego jest niemożliwe i dlatego nie nazywano późniejszych soborów ekumenicznymi. Oczywiście były zwoływane sobory lokalne, a biskupi wypowiadają się w sposób autorytatywny, ale *w przeciwieństwie do kanonów soborów powszechnych orzeczenia lokalnych soborów i poszczególnych biskupów mogą być rewidowane i poprawiane*. Podobne stanowisko jest w podejściu do rozumienia jedności Kościoła i różnorodności tradycji lokalnych. *W ujęciu prawosławnym jedność Kościoła opiera się przede wszystkim na wewnętrznej zgodzie przestrzegania tradycji powszechnej, której wyrazem są kanony i orzeczenia doktrynalne soborów powszechnych, przy jednoczesnej akceptacji odmienności zwyczajów lokalnych*.

W części zatytułowanej „Teologia” autorka ukazała główną drogę poznania, a właściwie niepoznania Boga. Teologia ta jest określana jako mistyczna i apofatyczna (negatywna). Boga nie możemy poznać, ale możemy zbliżyć się do Niego przez Jego działanie w świecie, które nazywane jest Bożymi energiami. W teologii zachodniej owe energie przypominają atrybuty Boże.

W następnej części – „Antropologii” – mówi się o tym, że człowiek

stanowi centrum, a zarazem uwieńczenie stworzenia, był stworzony do tego, aby w sposób wolny uczestniczyć w życiu Boga przez całkowite zjednoczenie z Jego istotą. Tego zadania nie wypełnił Adam, ale Jezus samym sobą, dokonując *zjednoczenia (wymiany, gr. perichoresis) energii Boskich z naturą ludzką i tym samym stworzył człowiekowi drogę do przeobstwienia (theosis)*.

Myśl przewodnią teologii prawosławnej można sprowadzić do słów św. Atanazego Aleksandryjskiego: *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem*. W tym „stawianiu się Bogiem” pomocą są sakramenty, a także droga, którą określa się jako hezychazm (od gr. słowa „hesychia”, oznaczającego pokój duszy). Tę doktrynę rozwinął w XIV w. św. Grzegorz Palamas. Modlitwa hezychastyczna, nazwana później modlitwą Jezusową, jest najlepszą pomocą w osiągnięciu stanu beznamiętności (apatheia). Oczyszczenie od pożądliwości (apatheia) nie polega na braku ich odczuwania, lecz na oddaniu Bogu, który je przemieni, wówczas człowiek dostąpi stanu przeobstwienia (theosis).

W następnej części o „Świątyni i ikonie” przedstawiono na wzór Świątyni Jerozolimskiej podział cerkwi prawosławnej na trzy części: przedsionek (narteks) – miejsce, pierwotnie przeznaczone dla katechumenów oraz pokutujących; nawę główną – przeznaczoną dla wiernych; i wreszcie – oddzielną od nawy głównej ikonostasem – część ołtarzową (święte świętych). Ikonostas – według słów P. Evdokimova – to jest *przezroczysta ściana i celem*

nie jest zastanianie, lecz ukazywanie tego, co dla oczu niewidzialne. Szczegółowo omówiono rozmieszczenie na ikonostasie ikon i ich znaczenie. Jednak ikona została omówiona tylko od strony technicznej, zabrakło głębszego ukazania, czym jest i dlaczego mamy ją wielbić. Autorka odsyła do publikacji, gdzie można szerzej poczytać na ten temat.

Teraz przejdziemy do bardzo ważnej części książki, a mianowicie nabożeństwa Kościoła prawosławnego. Nabożeństwo, a zwłaszcza liturgia, pełni w prawosławiu zasadniczą funkcję. Szkoda, że w omówieniu tego zagadnienia zabrakło ukazania mistycznego i symbolicznego znaczenia poszczególnych obrzędów. I tak:

– W niesporach (wieczernia) w ogóle nie wspomniano o Ps 141(140) i 142(141), które stanowiły, oprócz Pieśni Wieczornej, zasadniczą rolę. Po utracie raju (Ps 104/103/) człowiek woła do Pana o zmiłowanie i Bóg zlitował się i zsyła swego Syna. Dlatego śpiewamy Radosną Pieśń (Phos Hilaron) na podziękowanie Bogu za łaskę Syna i zapalamy światło – właśnie to stanowiło centrum niesporów. Phos Hilaron to nie Pieśń Wieczorna, jak tłumaczy autorka, lecz „Światłości Radosna”, bądź „Światłości cicha”.

– W jutrzni (utrenia) szczegółowo omówiono kanon, ale w ogóle nie wspomniano o pieśni „Bóg jest Panem i objawił się nam”. Myślą przewodnią tej pieśni jest ukazanie prawdy, że tylko Bóg jest Panem, a także naszą światłością, właśnie dlatego zapala się światło w świątyni. Pominięty także został tzw. Poli-

jelej, czyli wybrane wersety z Ps 134 i 135, a także pieśń wielbiąca danego świętego albo święto, jakie wypadało w tym dniu (tzw. Wieliczanie). W niedzielę zawsze się śpiewa „Chór aniołów zdumiewał” („Angielski sobor udiwisia”), a główną treścią tej pieśni jest opiewanie zmartwychwstania Jezusa.

– W liturgii św. Jana Chryzostoma bardzo szczegółowo omówiono Proskomidię (Prothesis) – jest to obrzęd przygotowania przez kapłana chleba i wina do sprawowania Eucharystii. W drugiej części – liturgii katechumenów – autorka ograniczyła się do symbolicznego wyjaśnienia niektórych fragmentów, ale to nie wystarcza do pełnego rozumienia liturgii. Bardzo dobrze opisuje pierwotne znaczenie liturgii A. Schmemmann w swojej książce pod tytułem „Eucharystia. Misterium królestwa”.

W następnej części zostało omówione kalendarium liturgiczne: cykl roczny, tygodniowy, a także wielki post, wielki tydzień i Wielkanoc. Ścisłe i rzetelnie przedstawiono 12 wielkich świąt. Warto dodać, że są także reprodukcje ikon, które umożliwiają lepsze rozumienie świąt.

W ostatniej części autorka omawia sakramenty Kościoła, których liczba (7) została przyjęta z teologii scholastycznej; świętych i ich kult, a także miejsca święte, dokąd można się udać, aby spotkać się z prawosławnym kultem Boga.

W książce „Prawosławie” razi niekonsekwentne używanie słów greckich, starosłowiańskich i polskich: utrenia (jutrznia), wieczernia (nieszpory), anałoj (pulpit, ambona), żertwiennik (ołtarz boczny), prestoł

(ołtarz), jarus (rząd), ektenia (litanie), antymins (korporał), darochranitelnica (tabernakulum), daronosnica (bursa).

Mimo tego, polecam tę książkę zwłaszcza tym, którzy pierwszy raz zetknęli się z prawosławiem, a pragną mieć chociażby minimalną wiedzę na ten temat. Myślę, że autorka dobrze poradziła sobie, chociaż w niektórych momentach zabrakło głębszego wyjaśnienia ważnych elementów.

Roman Rycar

MIEJSCA, OBRZĘDY, WSPÓLNOTY

Mirosław Korolko *Leksykon kultury religijnej w Polsce*

Warszawa 1999

Autor „Thesaurusa. Skarbca łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej” – Mirosław Korolko – wydał właśnie „Leksykon kultury religijnej w Polsce”. Został on poświęcony „miejscom, obrzędom, wspólnotom” i – jak na polonistę przystało – zawiera *przydatek literackich wypisów*. M. Korolko, badacz i edytor kultury i literatury staropolskiej, dedykował tę pracę Ojcu Świętemu – pielgrzymowi do Polski u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Już choćby cytowane przez autora źródła świadczą, iż recenzowana książka wpisuje się w niemały kontekst wydawnictw słownikowych, encyklopedycznych, antologii i przewodników o przybliżonym zakresie tematycznym. Jednocześnie zwraca uwagę swą odmiennością, tkwiącą nie tyle w doborze haseł, ile w towarzyszących większości z nich kontekstach literackich (cytatach z prozy, poezji, publicystyki), często mało znanych. Leksykon jest przede wszystkim owocem wieloletnich poszukiwań autora i ekscerpcji licznych źródeł. Autor stwierdza we „Wprowadzeniu”, iż w dobie odwrótu od tradycji religijnych przyszedł czas przypomnienia kulturowego dziedzictwa i związanych z nim duchowych wartości humanistycznych. Istotnie, właśnie religia była i jest ważnym czynnikiem integrującym system kultury, pomagającym nawet w czasach próby zachować tożsamość kulturową.

Warstwę tematyczną leksykonu tworzą: obrzędy ludowe i obchody liturgiczne (wśród nich wiele zapomnianych, staropolskich zwyczajów), święci i błogosławieni, sanktuaria i centra pielgrzymkowe, zgromadzenia zakonne, stowarzyszenia kościelne i organizacje, nabożeństwa i modlitwy, godności i tytuły kościelne, ikonografia chrześcijańska, ruchy społeczno-religijne, gatunki piśmiennictwa, sakramenty, terminy teologii katolickiej, a nawet ubiory duchowieństwa różnych wyznań. Czasem hasłami stają się tytuły utworów literackich czy pieśni religijnych. Na uwagę zasługuje tu przypomnienie wielu mało znanych

tekstów lub ich fragmentów, np. XIV-wiecznego tropu wielkanocnego – *Przez twe święte zmarłychwstanie*. Któż dziś zna lub kto pamięta takie pojęcia, jak np. „abditorium”, „ostiariusz”, „subsidiū charitativum” czy też „przędza Matki Boskiej”.

Zagadnieniami mieszczącymi się w podjętym kręgu rozważań mogłyby także być hasła dotyczące: języka sacrum (religijnych aktów mowy, metafory religijnej, teologii komunikatywności); gatunku modlitwy poetyckiej czy tzw. świadectw; nowej ewangelizacji; mesjanizmu. Propozycje te jednak mają charakter fragmentaryczny i są wyrazem indywidualnych skojarzeń lekturowych i dopełnień piszącej te słowa. Autor analizowanej pracy zdawał sobie bowiem sprawę z tego, iż *nie jest to oczywiście materiał całościowy, a tym bardziej kompletny; jest to materiał ujęty subiektywnie, egzemplaryczny* (s. 7). Uwaga ta niewątpliwie spowodowana jest wyjątkowo skomplikowanym i trudnym do opisanego przedmiotem badań.

Praca ta znacznie wykracza poza ramy opracowań popularnonaukowych, jak skromnie stwierdza autor. Dzięki jej użyteczności poznawczydydaktycznej sięgną po zawarte w niej toposy i symbole kulturowe czytelnicy pragnący pogłębić znajomość przedstawianych tu zagadnień, a także zapewne filolodzy i badacze kultury. Zwłaszcza cenna jest tu wyróżniona graficznie część dokumentacyjna haseł, czyli przysłówia i fragmenty literackie. Pamiętajmy, iż religia zawsze spełniała w Polsce rolę literaturotwórczą, niektóre zaś

epoki szczególnie eksponowały wartości sakralne. „Leksykon kultury religijnej w Polsce” stanowi ponadto bardzo cenne dopełnienie i kontynuację istniejących kompendiów, także „Thesaurusa”, zawierającego takie sentencje, jak np. „absolvo te”, „requiescat in pace”.

Z dokonanego przeglądu wynika, iż recenzowana publikacja poszerza wachlarz badań nad fenomenem kultury religijnej w Polsce.

Barbara Bogólebska

NIE JESTEŚMY MNICHAMI

John W. O'Malley SJ
Pierwsi jezuici

Wyd. WAM, Kraków 1999,
ss. 580

Pomimo iż o jezuitach, ich założycielu św. Ignacym Loyoli i historii Towarzystwa Jezusowego, wydawałoby się, napisano wszystko, to jednak „Pierwsi jezuici” są książką ważną. Losy zakonu fascynują do dziś, pobudzają wyobraźnię, a często są podstawą niezdrowych sensacji (zob. np. M. Martin, „Jezuici. Towarzystwo Jezusowe i zdrada ideałów Kościoła rzymskokatolickiego”, Gdańsk 1994).

Niejednokrotnie jezuitów wymienia się jednym tchem obok templariuszy, masonerii, „syjońskich Mędrców”, sugerując domyślnie ogólnoswiatowy spisek. Czym sobie zasłużyli synowie duchowi św. Ignacego

na tak mocną pozycję w historii? Na ile ów sensacyjny obraz Towarzystwa Jezusowego jest prawdziwy? Książka J.W. O'Malleya nie w pełni odpowiada na te pytania. Autor pragnie jedynie ukazać ów fenomen Kościoła, który nazwał się Towarzystwem Jezusowym i powstawał w ciągu kilku dziesięcioleci XVI w.

Choć na temat historii życia i duchowości św. Ignacego Loyoli oraz początków zakonu jezuitów ukazało się w języku polskim kilka rzetelnych prac (J. Brodrick SJ, „Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego”, Kraków 1969; C. De Dalmases SJ, „Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Loyola, życie i dzieło”, Kraków 1990; A. Ravier SJ, „Ignacy Loyola zakłada Towarzystwo Jezusowe”, Warszawa 1994), to jednak niniejsza pozycja dopełnia w istotny sposób tę listę.

Książka obejmuje okres od 1540 r. (bulla papieska „Regimini militantis Ecclesiae” zatwierdzająca Towarzystwo Jezusowe) od 1565 r. (śmierć drugiego generała zakonu, a zarazem jednego z pierwszych towarzyszy św. Ignacego, Jakuba Layneza). W tym czasie nastąpiła zmiana stylu życia duchowych synów św. Ignacego: od pielgrzymów do nauczycieli w szkołach i kolegiach (s. 39-40).

Celem przyświecającym autorowi było zrozumienie pierwszych jezuitów w taki sposób, w jaki oni sami siebie rozumieli, (...) biorąc pod uwagę kontekst, w jakim się znajdowali, który pomógł im w procesie samookreślenia (s. 23). I rzeczywiście, autor wydobywa owo szesnasto-

wieczne *Sitz im Leben* czasów Ignacego i Towarzystwa, ponieważ *widząc to wszystko, co jezuici robili, powie nam, kim byli* (s. 43). Nie jest to zatem obraz wyłaniający się z oficjalnych dokumentów, ale raczej szkic czy puzzle układane według zasady: „nie jak ma być, ale jak faktycznie jest”. O'Malley nie opisuje zakonu jako bezosobowego podmiotu w pryzmacie szesnastowiecznej polityki czy kultury, ale w duszpasterskiej kategorii pomocy duszom, widząc apostolski rozmach konkretnych ludzi, a zarazem nie negując ich słabości i ograniczeń. Czytając dzieło amerykańskiego jezuity, przez cały czas znajdujemy się w swoistym dysonansie, wynikającym z bogactwa charyzmatu pierwszych jezuitów, który dobrze oddaje paradoks: *wierność wobec Bożych natchnień przy jednoczesnej obronie prawa, instytucji i obyczajów Kościoła* (s. 554).

„Pierwsi jezuici” mogą stanowić swoisty elementarz dla współczesnych członków Towarzystwa i tych wszystkich, którzy czują się związani z duchowością ignacjańską. J.W. O'Malley, ukazując panoramę zaangażowań apostolskich Ignacego i towarzyszy oraz ich bezpośrednich następców, może dostarczyć argumentów wszystkim zajmującym się tą tematyką, a szczególnie samym jezuitom: przełożonym i podwładnym, zwolennikom różnych opcji duszpasterskich podejmowanych przez zakon (np. zakładanie szkół i praca w nich). I kto wie, czy nie jest to największa zaleta tej książki, gdyż autor na pytania dotyczące tożsamości jezuitów, które ich sa-

mych dręczą od początków istnienia zakonu, nie daje łatwych i jednoznacznych odpowiedzi. Ukazuje zakon przez tworzących go ludzi, podejmujących apostołat oparty na możliwie zrównoważonej triadzie: posługa Słowa – posługa sakramentalna – uczynki miłosierdzia.

Autor odbrązawia początki zakonu, na które, jak to zwykle bywa, nakłada się hagiograficzna patyna. O'Malley, analizując „Autobiografię” Loyoli oraz korespondencję jezuitów, wykazuje, iż Ignacy i towarzysze byli ludźmi wielkich pragnień, podejmującymi z rozmachem wyzwania duszpastersko-misyjne ówczesnego czasu: *Nie jesteśmy mnichami. (...) Świat jest naszym domem* (s. 112). Jednocześnie pisarz nie kryje faktu, iż zakonnicy mieli także swe przywary, ludzkie ograniczenia czy momenty złego humoru (rozdz. IX).

Ponadto, ważną wartością historyczną książki jest wyeksponowanie roli dwóch najbliższych współpracowników św. Ignacego, którzy nie byli współzałożycielami zakonu. Są to: J. Polanco, sekretarz zakonu, który przez korespondencję spajał wewnętrzną tożsamość organizmu Towarzystwa, i H. Nadal, wyjaśniający w poszczególnych prowincjach ducha Konstytucji zakonu. Bez ich, często anonimowego, zaangażowania Towarzystwo Jezusowe podzieliłoby zapewne los takich zakonów, jak teatyni, barnabici czy somaskowie, które powstały mniej więcej w tym samym czasie.

Historia jezuitów jest pełna ironii – pisze autor (s. 47). Trudno nie zgodzić się z nim, bo czyż nie jest

paradoksem to, iż spośród czterech jezuitów tłumaczących tę książkę na język polski, dwóch już nimi nie jest...

Waldemar Aramowicz SJ

UBRANY TYLKO W TRAWY POŁONIN

Jerzy Harasymowicz
Wybór liryków

Warszawskie Wydawnictwo
Literackie MUZA SA
Warszawa 1999

Na stole mam lichtarz cerkiewny, lecz piszę po polsku. Należę do polskiej kultury i zarazem do unickiej cerkwi. Która przecież uznaje papieża Polaka. Nie za wielu potrafi to pojąć. Jednak są tacy, którzy widzą w mojej pracy nawet pewną misję. Zbliżenia Narodów. Zbliżenia nawet pojedynczych ludzi – pisał Harasymowicz w „Słowie od Autora” otwierającym tomik „Cała góra barwinków” (Kraków 1983).

Z J. Harasymowiczem zetknąłem się osobiście po raz pierwszy na Sejmiku Młodych Twórców w 1970 r. w Krynicy. Używał wtedy jeszcze drugiego członku nazwiska Broniuszyc. Mówiono o nim „książę poezji”, a honorarium za spotkanie autorskie brał wyższe, niż młody poeta za cały tomik wierszy. Odważnie polemizował z ostro atakującym go Miłczewskim-Bruno. Zapewne wpływ na to miał fakt, że

zanim został poetą, próbował zrobić karierę bokerską na ringu w klubie „Cracovia”. Jedyń – jak dotąd – książkę krytycznoliteracką Andrzej Kaliszewski zacytował „Książę z Kraju Łagodności” (1988). Albowiem ten niedoszły bokser polski zamienił ring na poezję i został autorem najpiękniejszych liryków w naszej literaturze, pełnych łagodności i życzliwości dla człowieka. Takich sprzeczności w życiu Harasymowicza było więcej. Po wprowadzeniu stanu wojennego z przykrością oglądałem wywiady, jakich udzielał „reżimowej” telewizji. Trudno mi było zrozumieć jego postawę, wszak wyrósł na „odwilży” popaździernikowej w 1956 r., wydawał liczne tomiki, miał sławę i wiernych czytelników.

Harasymowiczowi tak naprawdę było bardzo daleko do wszelkiej polityki i „literatury ideologicznej”, żył w świecie szczególnie wysublimowanej wyobraźni i magii, a jednak odczuł ostracyzm środowiskowy, bojkotowało go wielu krytyków i wydawców, co w końcu stało się dramatem poety – pisze L. Żuliński w notce „Słowo o poecie, głosa o wyborze” zamykającej „Wybór liryków”. Żuliński nie chce pamiętać, że w 1982 r. nie oceniano twórców wyłącznie po tym, co pisali. W zaistniałej sytuacji społeczno-politycznej ważna była aktualna postawa wobec rozjechania czołgami solidarnościowej wolności. Tymczasem Harasymowicz jako jeden z pierwszych wstąpił do reanimowanego Związku Literatów Polskich, bojkotowanego przez środowisko twórcze. W latach 1982–1983 opub-

likował 5 tomików poetyckich, a środowisko odpłaciło mu bojkotem. I trudno jest wnikać dzisiaj, czy była to naiwność poety, czy wpłatał się w jakieś układy. Jedno jest oczywiste, ponad „postawą” autora pozostaną jego wiersze. One będą istnieć w świadomości następnych pokoleń czytelników.

Jeśli chodzi o poezję, to nie ma mnie w Krakowie już od ćwierćwiecza. Siedzę sobie w Bieszczadach i czerpię pełną garścią z tego skarbcza – wyjawia Harasymowicz w rozmowie z Beatą Salamon („Gazeta Bieszczadzka”, nr 9/1999). „Wybór liryków” w zdecydowanej większości zawiera wiersze o górach. Począwszy od tomiku „Ma się pod jesień” z 1962 r. Tutaj wkracza na swoje terytorium poetyckie, którym wiernie wędruje. I na którym na zawsze został. Zgodnie z poetyckim testamentem (kiedy jak buki na mróz serce mi pęknie) po śmierci poety 21 VIII 1999 r., żona z córką rozsypały jego prochy ze śmigłowca nad najwyższymi partiami bieszczadzkich połonin, pogodnym popołudniem 18 września.

Wyboru liryków dokonał L. Żuliński. Ich lekturze towarzyszył narastający niepokój. Harasymowicz wydawał mi się jakiś mało „harasymowiczowski”, niepełny. Przecież jego poezja to cała „liturgia” łemkowszczyzny, świętych, madonn, cerkiewek, Pankratora. Zaczęłem konfrontować wybór z poszczególnymi tomikami. Zgadzało się. „Wybór liryków” został niemal dokładnie pozbawiony wierszy zawierających jakiegokolwiek motywy religijne. Począwszy od pierwszego, istotnego

przecież wiersza „Miasteczko w Karpatach” z tomiku „Powrót do kraju łagodności” (1957) wyznaczającego przyszłą drogę twórczą. Z tomiku „Wieża melancholii” pominięto: wiersz tytułowy, „Niziutkie niebo”, „Rajski chłopczyk”. I tak dalej, konsekwentnie do końca. Tomikowi „Madonny Polskie” przypisany jest wiersz „Madonna Prowincji”, którego w tym zbiorze nie ma. Za to wiersz jest w „konwencji” Żulińskiego. Wiersz „Bieszczady” figuruje przy tomie „Poezje wybrane” z 1985 r., a przecież znajduje się on już w „Budowaniu lasu” z 1965 r. (dwadzieścia lat różnicy!). Nie ma żadnego tekstu z tomiku „Pastorałki polskie” (1966), chociaż Harasymowicz w wyborach nie pomijał nigdy wiersza „Pastorałka drzew”. Z wyboru nie dowiemy się, że *w górach jest wszystko co kocham*, czy też *wokół góry góry i góry, i całe moje życie w górach*. Po tym wyborze autor mógłby stwierdzić: *Rzeczywiście tak jak księżyc, ludzie znają mnie tylko z jednej, jesiennej strony*. Szkoda.

To te pominięte wiersze wyznaczają pełnię klimatu poezji Harasymowicza i należą do najpiękniejszych liryków literatury polskiej. Na pewno nie będzie to np. „Stolnica” czy trywialny tekst „Nad szosą”. Taki wybór przyniósł autorowi więcej szkody niż pożytku.

Przez góry, można powiedzieć, dochodzę do Boga – mówił Harasymowicz w audycji telewizyjnej emitowanej na początku lipca w programie I TVP, a więc niespełna dwa miesiące przed śmiercią. W „Wyborze liryków” tego przesta-

nia nie widać. I wszystko wskazuje na to, że był to zamiar celowy. Chroni nas Bóg przed takimi przyjaściami.

Stanisław Żurek

Z życia Kościoła

1700-lecie chrześcijaństwa w Armenii

Uroczysta Liturgia ormiańska w Bazylice św. Piotra

18 lutego br. w Bazylice św. Piotra w Rzymie została odprawiona uroczysta Liturgia w obrządku ormiańskim z okazji 1700. rocznicy przyjęcia chrześcijaństwa przez Ormian. Na uroczystość przybył zwierzchnik Katolickiego Kościoła Ormiańskiego, patriarcha-katolikos Cylicji Nerses Bedros XIX, a wraz z nim 13 biskupów ormiańskich reprezentujących Ormian rozproszonych po całym świecie (Irak, Izrael, Egipt, Syria, USA, Ameryka Łacińska, Francja). Na uroczystości w Rzymie przybył także patriarcha-emeryt Jean Pierre XVIII Kasparian. Jan Paweł II w swoim przemówieniu podczas Liturgii nawiązał do postaci św. Grzegorza Oświeciciela, który 1700 lat temu zaniósł Ewangelię narodowi ormiańskiemu. Papież wydał z tej okazji specjalny list apostolski w języku ormiańskim, o który poprosili go sami Ormianie. Patriarcha-katolikos stwierdził, że ów list *będzie nową zachętą do wyznawania chrześcijańskiej wiary w Armenii*. Papież przekazał również patriarsze-katolikosowi niewielką relikwię (fragment czaszki) św. Grzegorza Oświeciciela, patrona Armenii. Relikwia ta została następnie przewieziona do katedry patriarchalnej pod jego wezwaniem w Bejrucie (Liban). Wcześniej, bo 10 listopada ub.r., papież przekazał podobną relikwię (fragment kości udowej) patriarche-katolikosowi Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego Karekinowi II. W ten sposób papież pragnął zachęcić obydwu patriarchów-katolikosów ormiańskich do kontynuowania działalności ekumenicznej między nimi. Doczesne szczątki św. Grzegorza Oświeciciela pozostają obecnie w Rzymie.

Krótki zarys historyczny Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego

Armenia jest pierwszym w historii państwem, które uznało chrześcijaństwo za religię oficjalną, a także zachowało ojczysty język w liturgii. Założycielem Kościoła ormiańskiego i pierwszym jego

zwierzchnikiem jest św. Grzegorz Oświeciciel. Dlatego Kościół ten bywa nazywany gregoriańskim. Do śmierci w 325 r. św. Grzegorz miał ponoć mianować w Armenii 400 biskupów. W IV w. Kościół ormiański stał się całkowicie niezależny od Cezarei, której dotychczas podlegał. Odtąd sami Ormianie w sposób nieskrępowany wybierali kolejnych patriarchów-katolikosów. Jednak Kościół ormiański coraz bardziej izolował się od reszty chrześcijaństwa tak, że w 506 r. na synodzie w Dwin biskupi ormiańscy wraz z hierarchami gruzińskimi i kaspiskimi odrzucili uchwały Soboru Chalcedońskiego (451), a zwłaszcza naukę o dwóch naturach Chrystusa, boskiej i ludzkiej, które są złączone *bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia*. W ten sposób Kościół ormiański uznał postanowienia II Soboru Efeckiego (449), który nie jest z kolei uznawany za sobór powszechny ani przez Kościół rzymskokatolicki, ani przez Kościół prawosławny. Kościół ormiański wszedł więc na trwałe do obozu monofizytów, którzy mieli uznawać w Chrystusie tylko jedną naturę – boską. Kiedy w 1071 r. Armenię zajęli Turcy Seldżuccy, Kościół ormiański sprzymierzył się z łacińskimi krzyżowcami. Odtąd kontakty z Rzymem bardzo się ożywiły. W 1198 r. doszło nawet do zawarcia unii z Rzymem przez część Kościoła ormiańskiego. Unia ta przetrwała do 1375 r. Po Soborze Florenckim (1438–1439) została odnowiona przez przyjęcie „Dekretu dla Ormian”. Natomiast jej przeciwnicy utworzyli w 1441 r. patriarchat w Eczmiadzynie. W XIX w. Eczmiadzyn i Erewan zajęli Rosjanie, którzy zlikwidowali patriarchat i ustanowili Najwyższą Radę Duchowną na wzór ówczesnie istniejącego Świętego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w Moskwie. Natomiast na przełomie XIX i XX w. Turcy dokonali eksterminacji ludności ormiańskiej, podczas której zginęło ponad 2 mln Ormian. Po rewolucji bolszewickiej w Rosji władze radzieckie podporządkowały sobie całkowicie Kościół ormiański i dążyły do jego zniszczenia. 23 września 1991 r. po upadku komunizmu Armenia ogłosiła niepodległość. Odtąd Ormiański Kościół Apostolski rozwija się, powstają nowe diecezje, nowe czasopisma religijne. W Eczmiadzynie znajduje się siedziba patriarchy-katolikosa, który sprawuje jurysdykcję na całym obszarze byłego ZSRR, w Iraku, Indiach, Egipcie, Sudanie, Etiopii, w Europie, Australii i obu Amerykach. Obecnie pod jego jurysdykcją znajduje się 5 mln wiernych. Natomiast patriarcha jerozolimski Torkom Manoogian, pod którego jurysdykcją znajduje się ok. 10 tys. wiernych, ma pieczę nad miejscami świętymi należącymi do Ormian w Izraelu i Jordanii. Z kolei patriarcha Konstantynopola Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego Karekin II Ka-

zandjian sprawuje jurysdykcję nad Ormianami w Turcji i na Krecie, których liczba wynosi ok. 70 tys., a patriarcha Cylicji Aram Keshishian mieszkający w Anteliach (Liban) – nad Libanem, Syrią, na Cyprze, w Iranie i Grecji. Pod jego jurysdykcją znajduje się ok. 800 tys. wiernych. W sumie Ormiański Kościół Apostolski nie będący w pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim ma 4 patriarchaty i ok. 6 mln wiernych na całym świecie. 13 grudnia 1996 r. w Rzymie Jan Paweł II i patriarcha-katolikos Karekin II podpisali wspólną deklarację chrystologiczną uznającą, że Chrystus jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem.

Krótki zarys historyczny Ormiańskiego Kościoła Katolickiego

W 1198 r. pod wpływem kontaktów z łacińskimi krzyżowcami doszło do unii pomiędzy częścią Kościoła Ormiańskiego a Rzymem. Unia ta przetrwała do 1375 r. W tym też czasie Ormianie zapożyczyli od łacinników wiele elementów liturgicznych, które zachowały się po dziś dzień, np. modlitwy kapłana i ministranta u stopni ołtarza na początku Eucharystii, sprawowanie Eucharystii na chlebie praśnym, udzielanie Komunii św. tylko pod postacią chleba, tzw. Ostatnia Ewangelia na końcu mszy św. Podczas Soboru Florenckiego w 1439 r. odnowiono unię z Rzymem na mocy „Dekretu dla Ormian”. Unia ta jednak nie okazała się trwała. Natomiast w 1635 r. na terenie Rzeczypospolitej Polskiej doszło do unii Ormian z Rzymem, którą popierali jezuiti i teatyni. Podobną unię z Rzymem zawarli Ormianie w Transylwanii w XVII w. W 1740 r. patriarcha-katolikos Cylicji Abraham Ardziwian zawarł unię z Rzymem. Obecnie Ormiański Kościół Katolicki liczy ok. 150 tys. wiernych. Na czele Kościoła stoi patriarcha Cylicji dla Ormian Nerses Bedros XIX rezydujący w Bejrucie. W Polsce żyje kilka tysięcy katolickich Ormian. Głównym ośrodkiem duszpasterskim Ormian w Polsce jest Kościół Trójcy Świętej w Gliwicach. Katolicy Ormianie w Polsce nie mają swojego biskupa i dlatego podlegają oni prymasowi Polski kard. Józefowi Glempowi.

oprac. Marek Blaza SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 77,00 zł. Za pierwsze półrocze 42,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 7,00 zł. Poza prenumeratą 9,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

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