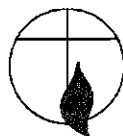


przegląd powszechny

6/958/2001

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. naczk.)

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 egzemplarza poza prenumeratą
9,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 V 2001 r.

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

Spis treści

Modlitwa do aniołów z IV w. 269

abp Józef Kowalczyk

Miłość nie pamięta złego

**Homilia nuncjusza apostolskiego wygłoszona podczas mszy
Wieczery Pańskiej w Sanktuarium św. Andrzeja Boboli
w Warszawie w Wielki Czwartek, 19 IV 2001 r.**

271

Eucharystia Wielkiego Czwartku nie ma końca, bo kapłan nie udziela błogosławieństwa końcowego ani nie ma rytu rozesłania. Wielki Czwartek rozpoczyna czas świętego triduum – naszego kroczenia śladami Chrystusa od wiecznika przez krzyż do zmartwychwstania. Ten święty czas pojawia się corocznie, ale nie zawsze przeżywamy go jednakowo. Co roku stajemy się bogatsi o nowe doświadczenia i jesteśmy w stanie głębiej przeżyć tajemnicę wiecznika.

Avery Dulles SJ

Papiestwo na miarę Kościoła globalnego

275

Głównym dramatem w Kościele katolickim od czasu II Soboru Watykańskiego jest dialektyczne napięcie między tendencjami centralistycznymi i decentralistycznymi. Decentraliści lubią przedstawiać siebie jako progresistów, postrzegając swych adwersarzy jako restauracjonistów. Pytania o de- lub centralizację nie powinny być stawiane na zasadzie albo-albo. Konieczne jest, by Rzym miał większą władzę zaradzania ewentualnym konfliktom, bowiem w przeciwnym przypadku – przy wzroście aktywności Kościołów partykularnych – zostanie zagrożona jedność Kościoła powszechnego.

ks. Andrzej Blewiński

Religia i jej najważniejsze dogmaty w świadomości studentów

289

Młodzież akademicka, mimo ewidentnych braków wiedzy religijnej, ma poczucie sacrum, które leży u podstaw idei religii. Choć do idealnego stanu jest daleko, młodzi ludzie mają dość zdecydowane poglądy i mimo pewnych wahań nie są obojętni religijnie. Warto inwestować w młodzież, gdyż jest to kapitał, który procentować będzie w przyszłości. Od młodych zależy kształt tej przyszłości, w tym i Kościoła, który jest strukturą żywą.

Krzysztof Dorosz SJ
Problem ateizmu w twórczości Gombrowicza

302

Kategoria „międzyludzkie” jest dla Gombrowicza kluczowym pojęciem, wyraża z tego, co określa pozycję Ja względem Innych. Jest to fenomen, który objawia się w spotkaniu z innymi. Jak przedstawia się relacja między Bogiem a „międzyludzkim”? Jak zestawiać tę kategorię ze współczesną myślą teologiczną? Jacy teologowie myśleli podobnie? Czy są punkty styczne między nimi a Gombrowiczem? Dla Gombrowicza w przestrzeni „pomiędzy” otwierają się nowe horyzonty, ponieważ właśnie „między nami” odkrywamy prawdę.

Robert Danieluk SJ
Geneza podlaskiej misji jezuitów (1876–1877) (I)

316

W 1996 r. Jan Paweł II beatyfikował w Rzymie Wincentego Lewoniuka i jego dwunastu towarzyszy, męczenników unickich z Pratulina, którzy w 1874 r. oddali życie w obronie wiary. Przypomnijmy – przy okazji obecnych dyskusji, związanych z planowaną wizytą papieża na Ukrainie – początki inicjatywy unijnej oraz genezę pewnego epizodu, który stanowi jedną z mniej znanych kart historii Towarzystwa Jezusowego. Chodzi o tajną misję jezuitów wśród unitów na Podlasiu w latach 1878–1904.

Mariusz Janur
Wiersze

331

bp Piotr Libera
Wskazania duszpasterskie dla biskupów w „Novo millennio ineunte”

332

„Novo millennio ineunte” jest dziękczynieniem za dwa tysiące lat Kościoła i za rok jubileuszowy, refleksją nad obecnością Chrystusa w Kościele i obecnym kształtem kościelnej odnowy oraz nad jego przyszłością. Wydaje się, że ta potrójna perspektywa, nawiązująca do temporalnego charakteru ludzkiej egzystencji i całego stworzenia, może być wzorem duszpasterskim, opisującym i mieszczącym w sobie poszczególne zadania pasterzy Kościoła.

Krzysztof Renik
Ukraina czeka na papieża

340

Obserwując przygotowania do czerwcowej wizyty Jana Pawła II na Ukrainie, nie można nie postawić kilku przynajmniej pytań. Do jakiego Kościoła przyjedzie papież? Do Kościoła Polaków czy Ukraińców? Czy przyjedzie do wspólnoty już ukształtowanej religijnie, czy ciągle szukającej drogi? Do wspólnoty okaleczonej czasami komunizmu, czy takiej, która zaleczyła już rany? Zerwanie z sowiecką przeszłością będzie procesem długotrwałym i niełatwym. Być może wizyta papieża stanie się jego detonatorem.

*Enrico Cattaneo SJ***Stulecie poświęcenia rodzaju ludzkiego
Najświętszemu Sercu Jezusa**

349

W 1899 r. Leon XIII ogłosił encyklikę, w której zwracał się do wszystkich biskupów z apelem o poświęcenie rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa. Jakie znaczenie miało to wezwanie dla ludzkości? Mimo że od pewnego czasu nabożeństwo do Serca Jezusa nie jest zbyt popularne, to jednak jak podziemny strumień nadal krzepi życie duchowe wielu wiernych, czyniąc ich miłymi w oczach Bożych. Towarzystwo Jezusowe podtrzymuje tę duchowość za pośrednictwem Apostolstwa Modlitwy.

*Alina Merdas RSCJ***Myśmy uwierzyły i oznajmiamy wam**

360

Zgromadzenie Najświętszego Serca – Sacré Coeur – obchodząc w czasie Wielkiego Jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa swój mały jubileusz, 200-lecie istnienia, spojrzało w przeszłość i przyszłość, odnalazło swą tożsamość i aktualność. Gdy II Sobór Watykański zniósł klauzurę, siostry zaczęły uczyć w szkołach państwowych, ewangelizować kulturę, zamieszkały w afrykańskim buszu, w slumsach i fawelach. Pewne wierności Boga i Jego Przymierza, wsłuchane w uderzenia serca Jezusa w sercu świata, zakonnice Sacré Coeur wierzą, że jedność zwycięży podziały, a miłość – śmierć.

Sesje – Sympozja**Red.: Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej 364**

(„Suwerenny Kościół w suwerennym państwie” – sesja zorganizowana przez KAI, Warszawa 24 IV 2001 r.)

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Aksamitna rewolucja 367**

(„Od Maneta do Gauguina. Impresjoniści i postimpresjoniści z Musée d'Orsay w Paryżu”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 19 I – 25 III 2001 r., Muzeum Narodowe w Poznaniu, 31 III – 13 V 2001 r., Muzeum Narodowe w Krakowie, 19 V – 4 VII 2001 r.)

Teatr**Joanna Godlewska: Samotnicy 369**

(Teatr Współczesny w Warszawie, Scena w Baraku, „Samotnik” Roberta Andersona, reżyseria – Norbert Rakowski; „Imię” Jona Fosse’ego, reżyseria – Agnieszka Glińska)

Rafał Monita: Stabat Mater 370

(Kleine Cammer-Musique, Arcangelo Corelli „Sonata da chiesa”, Alessandro Scarlatti „Stabat Mater” – Zamek Królewski w Warszawie 8 IV 2001 r.)

Film**Katarzyna Bieńkowska: Wyrazić nieuchwytne 372**

(„Uniesie nas wiatr”, reżyseria – Abbas Kiarostami)

Książki

Adriana Szymańska: „Całe życie i dłużej” 375

(Jarosław Mikołajewski, „Mój świat przestały nawiedzać duchy. Wiersze z lat 1988–1998”; „Nie dochodząc Pięknej”)

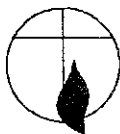
Mieczysław Orski: Golem PRL-u 379

(Jacek Dąbała, „Diabelska przypadłość”)

Piotr Samerek: Dwa lata po wojnie? 382

(Agnieszka Magdziak-Miszewska /red./, „Świat po Kosowie”)

Z życia Kościoła: Sprawa przykazań kościelnych (Marek Blaza SJ) 385



Sommaire

La prière aux anges du IV^e siècle

269

Mgr l'archevêque Józef Kowalczyk

La charité ne soupçonne point le mal

L'homélie du nonce apostolique en Pologne prononcée pendant la Messe de la Cène du Jeudi Saint, le 12 avril 2001

au sanctuaire de saint André Bobola à Varsovie.

271

L'Eucharistie du Jeudi Saint n'a pas de fin, le célébrant n'accordant pas aux fidèles la bénédiction finale; il n'y a pas non plus de rituel de l'envoi des disciples. Le Jeudi Saint inaugure le saint triduum de notre itinéraire sur les pas du Christ, depuis le Cénacle jusqu'à la Résurrection. Ce temps sacré revient tous les ans, mais ce n'est pas chaque fois que nous le vivons de la même façon. C'est qu'au fil des ans, nous nous faisons plus riches d'expériences nouvelles qui nous rendent plus aptes à vivre plus profondément le mystère du Cénacle.

Avery Dulles SJ

Pour une papauté à la taille de l'Église globale

275

Le drame majeur de l'Église catholique depuis le II^e Concile du Vatican est la tension dialectique entre les tendances centralistes et décentralisatrices. Les décentralistes aiment à se faire percevoir comme progressistes, et perçoivent leurs adversaires comme restaurateurs de l'ancien. Les interrogations sur la dé- ou la centralisation ne doivent pas se poser en termes d'une alternative aut-aut, dont les deux termes s'excluent fatalement. Il faut que Rome ait plus de latitude de remédier à d'éventuelles controverses; sinon, un accroissement d'activité des Églises locales risque de compromettre l'unité de l'Église universelle.

Abbé Andrzej Blewiński

La foi chrétienne et ses dogmes majeurs aux yeux des étudiants

289

En dépit de lacunes flagrantes dans leurs connaissances religieuses, les étudiants ont le sens du sacré qui se trouve à la base du fait religieux. Dans l'ensemble, les jeunes font preuve d'opinions assez fermes et, en dépit d'hésitations, ne sont pas religieusement indifférents. Il vaut la peine d'investir en eux puisqu'ils sont un capital qui rapportera à l'avenir. C'est d'eux que dépendra ce que sera cet avenir, dont celui de l'Église qui est une structure vivante.

Krzysztof Dorosz SJ

Le problème de l'athéisme dans l'oeuvre de Gombrowicz

302

Ce qui est „universellement humain”, constitue, aux yeux de Gombrowicz, le concept-clé, procédant de ce qui détermine la position du Moi vis-à-vis des Autres. Comment est la relation entre Dieu et l'„universellement humain”? Comment la rapporter à la réflexion théologique d'aujourd'hui? Y a-t-il ou y a-t-il eu des théologiens à avoir des idées voisines? Y a-t-il des points communs entre ces derniers et l'écrivain? Pour Gombrowicz, la zone intermédiaire entre les deux ouverts des horizons nouveaux, c'est que c'est „entre nous-mêmes” que se fait découvrir la vérité.

Robert Danieluk SJ

La genèse de la mission jésuite en Podlaquie (1876–1877) (I)

316

L'année 1996 vit la béatification à Rome de Vincent Lewoniuk et de ses douze compagnons, martyrs uniates de Pratulín en Podlaquie (une province de l'est de la Pologne), qui, en 1874, donnèrent leur vies pour la foi. Rappelons, à l'occasion de débats d'aujourd'hui soulevés par la visite envisagée du Pape en Ukraine – les débuts de l'initiative uniata et la genèse d'un épisode qui constitue une page d'histoire peu connue de la Compagnie de Jésus. Il s'agit d'une mission jésuite secrète parmi les uniates en Podlaquie dans la période de 1878 à 1904.

Mariusz Janur

Poésies

331

Mgr Piotr Libera

Les indications pastorales aux évêques dans „Novo millennio ineunte”

332

„Novo millennio ineunte” est un acte de grâces pour les deux millénaires de vie de l'Église et pour l'Année du Jubilé; une réflexion sur la présence du Christ dans l'Église, sur la forme actuelle de son renouveau et sur l'avenir du processus. Il semble que cette triple perspective renouant avec la nature temporelle de l'existence humaine et de toute la création, a les chances de servir d'un modèle de pastorale décrivant et comprenant les responsabilités particulières des pasteurs de l'Église.

*Krzysztof Renik***L'Ukraine attend la visite du pape**

340

En suivant les préparatifs de la visite que Jean Paul II doit rendre en juin de cette année en Ukraine, il y a lieu de se poser plus d'une interrogation. A laquelle des Églises en Ukraine le pape rendra-t-il visite? Est-ce à celle des Polonais ou à celle des Ukrainiens? Est-ce à une communauté religieusement consistante ou à celle qui se cherche? A une communauté mutilée par le communisme ou à celle qui a déjà pansé ses blessures? La rupture avec le passé soviétique sera un processus difficile et de longue durée. Il se peut que la visite pontificale en devienne le détonateur.

*Enrico Cattaneo SJ***Le centenaire de la consécration du genre humain au Sacré Cœur de Jésus**

349

En 1899, le pape Léon XIII promulgua une encyclique appelant tous les évêques à consacrer le genre humain au Sacré Cœur de Jésus. Cet appel, quelle importance eut-il pour l'humanité? Bien que depuis un temps, la dévotion au Sacré Cœur n'est pas très populaire, elle n'en affermit pas moins, tel un courant souterrain, la vie spirituelle de bien des fidèles, en les rendant bien aimés de Dieu. La Compagnie de Jésus soutient cette spiritualité par le biais de l'Apostolat de la Prière.

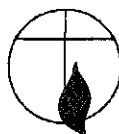
*Alina Merdas RSCJ***Nous avons cru et vous l'annonçons**

360

En célébrant, lors du Grand Jubilé des 2000 ans du christianisme, son petit jubilé du bicentenaire de sa fondation, la Congrégation du Sacré Cœur, à force de scruter son passé et son avenir, a retrouvé son identité et son actualité. Après la suppression de la clôture par le II^e Concile du Vatican, les sœurs de la Congrégation se sont mises à enseigner dans des écoles publiques et à évangéliser la culture; nombre d'entre elles se sont installées dans la brousse et dans des quartiers de taudis. Assurées de la fidélité de Dieu et de Son Alliance, tendant l'oreille aux battements du cœur de Jésus au cœur du monde, les religieuses du Sacré Cœur ont la foi que l'unité l'emportera sur les divisions, et la charité – sur la mort.

Comptes rendus

364



Z głębokim żalem zawiadamiamy,
że 26 IV 2001 r. zmarła
przeżywszy lat 89

ś.p. Wanda Ossowska

żołnierz AK, więzień obozów koncentracyjnych,
autorka książki pt. „Przeżyłam...”

Redakcja „PP”

Modlitwa do aniołów z IV w.

aniołowie, archaniołowie, którzy doglądacie
upustów niebieskich, którzy sprawiacie, że wschodzi
światło nad całą zamieszkaną ziemią – [pozwólcie] abym mógł
stoczyć bój z psem bezgłowym; gdy zaś przyjdzie,
[pochwyćcie go

i uwolnijcie mnie mocą Ojca
i Syna i Ducha świętego. Amen

(I)aō Sabaōth

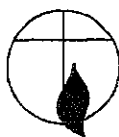
Bogarodzico czysta, niepokalana, bez zmaży, matka
Chrystusa, wspomnij, że Tyś to zapowiedziała. Ty
na nowo uzdrow noszącego [ten amulet]. Amen

Na niewielkim skrawku egipskiego papiirusu z IV w. odnaleziono grecki tekst o charakterze amuletu. Opublikował go J.E. Quibell (Edwards Collection, University College, „The Academy”, nr 1126-1128, s. 550). Jest to osobista modlitwa człowieka cierpiącego na jakąś chorobę, pełniącą funkcję jakby „tarczy”, mającej bronić noszącego ją przed działaniem złego ducha, który tutaj nazywany jest psem bezgłowym. Orędownikami chrześcijanina u Boga są tu aniołowie oraz moce, które otrzymują imiona Jao i Sabaoth – te same, które w różnych systemach gnostyckich nadawano eonom i archontom, a więc istotom niebiańskim sprawującym władzę nad poszczególnymi sferami gnostyckiego wszechświata. Obecność imion gnostyckich w niewątpliwie chrześcijańskim tekście modlitwy świadczyć może o głębokim przenikaniu kultur, co jest zjawiskiem typowym zwłaszcza dla Egiptu w III i IV w. Pojawia się jednak także całkowicie ortodoksyjny tytuł „Bogarodzica” (gr. „Theotokos”), w środowisku egipskim nadawany Maryi przynajmniej od II w. Występują także dodatkowe określenia, jak: czysta, niepokalana, bez zmaży oraz matka Chrystusa. Tłumaczenie prezentowane poniżej oparte jest na wydaniu Ch. Wessely’ego

w „Patrologia Orientalis”, t. 18/3, Paris 1924, s. 408. Intencją tłumacza było możliwie najwierniejsze zachowanie układu graficznego oraz stylistyki tekstu oryginału greckiego.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

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



abp Józef Kowalczyk

Miłość nie pamięta złego

Homilia nuncjusza apostolskiego
wygłoszona podczas mszy Wieczerzy Pańskiej
w Sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Warszawie,
w Wielki Czwartek, 12 IV 2001 r.

Drodzy Bracia i Siostry!

Wielki Czwartek rozpoczyna czas świętego triduum – naszego kroczenia śladami Jezusa od wieczernika przez krzyż aż do zmartwychwstania. Ten święty czas pojawia się corocznie w kalendarzu liturgicznym, ale mimo to nie zawsze przeżywamy go jednakowo. Krocząc drogą chrześcijańskiego dojrzewania, stajemy się bogatsi o nowe doświadczenia i z roku na rok jesteśmy w stanie przeżyć głębiej tajemnicę wieczernika. W tym roku mamy jeszcze w pamięci wyjątkowe przeżycia Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, a zwłaszcza obraz Ojca Świętego sprawującego Eucharystię w wieczerniku jerozolimskim.

Przepowiadanie słowa Bożego jest rozpamiętywaniem WIELKICH DZIEŁ BOŻYCH. Słyszeliśmy w dzisiejszym pierwszym czytaniu, jak bardzo w pamięci narodu wybranego utkwіło wielkie wydarzenie, którego Bóg dokonał w życiu ich przodków, a było nim wyjście z niewoli egipskiej. Także św. Paweł w swoim liście skierowanym do Koryntian dzieli się z adresatami tym, co tak bardzo utkwіło mu w pamięci, a co dotyczyło właśnie wielkich dzieł Boga dokonanych w ciszy wieczernika.

Inaczej jednak jest z ludzką pamięcią. Zamiast przechowywać wielkie i dobre dzieła, w naszej pamięci zachowują się i tkwią raczej przeszłe krzywdy, zranienia, konflikty, podziały. A przecież umiejscowić życie jednostki czy społeczeństwa, wspólnoty politycznej czy kościelnej, jedynie w kręgu ludzkiej pamięci, która zapamiętuje raczej ludzkie krzywdy niż wielkie dzieła

Boga, oznacza zamknięcie naszych perspektyw w kole historycznego determinizmu, z którego nie ma wyjścia.

To jest bardzo ważny problem dzisiejszego świata, wkraczającego w nowe tysiąclecie. Nie jest więc przypadkiem, że Ojciec Święty Jan Paweł II tegoroczne orędzie na Wielki Post zatytułował, czerpiąc z Hymnu o miłości: „Miłość nie pamięta złego”.

Jedyną drogą pokoju jest przebaczenie – czytamy w orędziu. – Przyjąć i obdarzyć przebaczeniem umożliwia nowe co do jakości relacje między ludźmi, przerywa spiralę nienawiści i odwetu, zrywając więzy zła krępujące serca przeciwników. (...) W naszych czasach pojednanie ukazuje się coraz bardziej jako konieczny wymiar autentycznej odnowy społecznej i umocnienia pokoju w świecie. Kościół, głosząc przebaczenie i miłość nieprzyjaciół, jest świadomy, że wnosi do dziedzictwa duchowego całej ludzkości nowy sposób relacji do innych; sposób z pewnością trudny, ale bogaty w nadzieję. (...) Serce pojednane z Bogiem i z bliźnim jest sercem wielkodusznym (nr 4 i 5).

Powyższe słowa o konieczności miłości w życiu chrześcijanina, w życiu ludzkim, znajdują swoją szczególną wymowę w świetle wydarzeń i słów samego Jezusa z wiecznika. Słyszeliśmy je w dzisiejszej Ewangelii, w której Jezus pojawia się jako sługa obmywający nogi. I to wszystkim obecnym, bez względu na okoliczności. Nie pominął w tym goście ani Judasza, który zaraz miał Go zdradzić, ani Piotra, który trochę później miał się Go trzy razy zaprzeć. Jezus był w pełni świadomy, że swój gest „sługi” wykonuje wobec grzeszników. I dodajmy jeszcze, wobec grzeszników, których sam wybrał. *Chrystus nie obawiał się wybrać swoich szafarzy spośród grzeszników – czytamy w tegorocznym liście Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek. – Piotrowi będzie dane uświadomić to sobie jeszcze głębiej podczas wzruszającej rozmowy z Jezusem zmartwychwstałym. Nauczyciel, zanim powierzy mu misję pasterską, zadaje mu kłopotliwe pytanie: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” Stawia je człowiekowi, który kilka dni wcześniej aż trzykrotnie się Go zaparł. Zrozumiał jest zatem pokorny ton odpowiedzi: „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham”. Właśnie ta miłość*

w pełni świadoma własnej ułomności, ta miłość wyznana z drżeniem, ale i z ufnością, jest motywem powierzenia Piotrowi posługi: „Paś baranki moje”, „paś owce moje” (nr 8).

Uczniowie zrozumieli te wszystkie wydarzenia i słowa Pana Jezusa dopiero po zmartwychwstaniu. My dziś – przeżywając wydarzenie wieczernika – jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że znamy już prawdę o zmartwychwstaniu, przez co możemy lepiej wnikać w rzeczywisty sens wielkokozwartkowych treści. Wielki Czwartek, Eucharystia, kapłaństwo – są dla nas wezwaniem do rachunku sumienia całego Kościoła, bo stajemy w tym dniu wobec tajemnicy wielkiej miłości Jezusa do ludzi grzesznych. Jest to wezwanie do rachunku sumienia w różnych jego wymiarach: całego Kościoła, pasterzy, kapłanów i wszystkich wiernych. Przecież brzmią nam jeszcze w uszach słowa z Ewangelii czytanej w piątą niedzielę Wielkiego Postu: *Kto z was jest bez grzechu...*

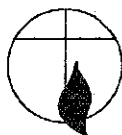
Eucharystia jest wielkim wezwaniem do pojednania, bo jakże stanąć wobec Chrystusa eucharystycznego z zatwardziałością w sercu, które bardziej skupia się na krzywdzie, zranieniu, konfliktach i podziałach niż na miłości, która nie pamięta złego. Doświadczenie, jakie mogliśmy przeżyć w Roku Jubileuszowym, jest przede wszystkim doświadczeniem pojednania. I to – wedle słów Jana Pawła II – ma być dla nas bodźcem do wyruszenia w dalszą drogę. *Duc in altum! Chrystus wzywa nas, byśmy wypłynęli na głębie, polegając na Jego słowie. Trzeba rozpocząć na nowo od Niego, aby znów odkryć źródło i głęboką logikę naszego braterstwa: „Abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem”* (por. List na Wielki Czwartek 2001, nr 2).

W takim duchu przeżywamy dzisiejszy, pierwszy w nowym wieku i nowym tysiącleciu, Wielki Czwartek. Jest on dla nas nie tylko zachętą do kontemplacji, rozpamiętywania i refleksji, ale musi być także motywem do działania, do przemiany naszego życia. Chciałbym więc na koniec posłużyć się obrazem, jaki św. Ignacy Loyola zapisał w swoich „Ćwiczeniach duchownych”. Mam na myśli rozmowę pod krzyżem, którą zaleca Święty już na początku rekolekcji. Zachęca nas do tego, abyśmy – pamiętając o ogromie miłości Jezusowej i własnej sła-

bości – stanęli pod Jego krzyżem i spytali siebie samych: *Co ja czyniłem, co czynię i co pragnę uczynić dla Chrystusa*. To – jak ufam – uczynimy w dniu jutrzejszym, ale żeby uczciwie zadać sobie to pytanie i dać na nie dobrą odpowiedź, potrzebne są przeżycia dnia dzisiejszego.

Otwieramy dzisiaj obchody Triduum Paschalnego. Obecna Eucharystia NIE MA KOŃCA, bo kapłan nie udziela błogosławieństwa końcowego, ani nie ma rytu rozesłania. Rozpoczynamy bowiem święte triduum, w którym głęboko i z całego serca – aż po świt zmartwychwstania – kontemplować będziemy oblicze Jezusa Miłosiernego, które jest pełne przebaczenia i zarazem jest wezwaniem do przebaczenia.

Cieszę się, że słowa te mogę wypowiedzieć w tym Sanktuarium św. Andrzeja Boboli, który w swoim życiu doświadczył nie tylko wybrania do kapłaństwa w zakonie jezuitów, ale również w najbardziej dosłownym sensie doświadczył tajemnicy krzyża w swoim życiu, oddając je za Chrystusa. Ufam, że jego wstawiennictwo pomoże księżom jezuitom i wszystkim wiernym, którzy tutaj przychodzą, dobrze przeżyć tajemnice świętego triduum: męki, śmierci i zmartwychwstania naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Amen.



Avery Dulles SJ

Papiestwo na miarę Kościoła globalnego*

Świadom swojej pasterskiej odpowiedzialności za całą owczarnię Chrystusową, papież Jan Paweł II w swojej encyklice „*Ut unum sint*” (nr 96) zaprosił liderów i teologów innych Kościołów do dyskusji na temat, jak nie naruszając tego, co stanowi istotę papiestwa, ukierunkować je ku przemianom ułatwiającym zjednoczenie chrześcijan. W odpowiedzi na ów apel najpierw pojawiły się sugestie, że samo istnienie papiestwa w formie, jaką przyjęło ono po II Soborze Watykańskim, jest z punktu widzenia ekumenizmu nie do przyjęcia. Nieco później jednak Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka dostrzegła wyraźne znaki otwarcia się anglikan na ideę powszechnego prymatu papieskiego.

Niektórzy protestanccy teolodzy, jak choćby Wolfhart Pannenberg, wyrazili palącą wręcz potrzebę, by pasterska posługa papieża obejmowała wszystkich chrześcijan. Podobne wypowiedzi innych wybitnych teologów, reprezentujących punkt widzenia Kościołów luteranских, rzymskich katolików, baptystów, protestantów reformowanych, prawosławnych, metodystów i anglikan, znaleźć można w interesującym zbiorze esejów zatytułowanym „Papież wszystkich chrześcijan? Rozważania nad rolą Piotra w Kościele współczesnym”¹.

Kilku teologów katolickich skorzystało z papieskiego zaproszenia do dyskusji, własne propozycje przekształcenia – skutecznie i z pożytkiem – urzędu papieskiego. Nie dziwi

* *The Papacy for a Global Church*, „America – The National Catholic Weekly”, 15–22 VII 2000 r. Artykuł powstał na podstawie wykładu wygłoszonego 20 III 2000 r. podczas sesji tzw. Wykładów McGinleyowskich.

¹ P.J. McCord (red.), *A Pope for All Christians? An Inquiry Into the Role of Peter in the Modern Church*, New York 1976.

fakt, że owe propozycje padły głównie ze strony tych, którym obecna sytuacja zdecydowanie się nie podoba. Istotę wypowiedzi stanowi krytyka zbyt silnej władzy papieskiej oraz sposobu jej egzekwowania. Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia poszczególnych problemów, przyjrzyjmy się pokrótce historii tego zagadnienia.

Globalizacja papiestwa

W ciągu ostatnich dwóch wieków kolejni papieże coraz bardziej zdawali sobie sprawę z globalnego charakteru ciężającej na nich odpowiedzialności, przekształcając papiestwo w coraz silniejszy symbol katolickiej jedności. I Sobór Watykański (1869–1870), ukonkretniony później w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., uposażył papieża, jako wikariusza Chrystusa przewodzącego Kościołowi powszechnemu, w nową władzę. Otrzymał on praktycznie nieograniczony autorytet w dziedzinie rozwoju doktryny oraz kościelnego prawodawstwa. Przez swoje służby dyplomatyczne Stolica Święta stała się moralnie obecna wśród wielu narodów, nadzorując sprawy Kościoła, a także współpracując z rządami świeckimi. Za sprawą nuncjuszy oraz delegatów apostolskich Rzym przejął kontrolę nad nominacjami biskupów na całym świecie.

Podczas II Soboru Watykańskiego (1962–1965) biskupi Europy Zachodniej (Francja, Belgia, Holandia i Niemcy), wraz z teologami-doradcami, zapoczątkowali program reform, który miał na celu przywrócenie godności i praw poszczególnym biskupom oraz zmierzał ku nadaniu im rzeczywistej, choć ograniczonej władzy w ich Kościołach lokalnych. Biskupi diecezji misyjnych Azji i Afryki, poszukujący dróg głębszego zakorzenienia wiary katolickiej w sercach powierzonych im ludów, poparli ów projekt. Tak więc, nie rezygnując z nauczania poprzedniego Soboru (Vaticanum I) o papieskim prymacie, Vaticanum II postawiło zarazem na inkulturację; doczekały się rehabilitacji Kościoły lokalne i regionalne; wreszcie przez ukazanie wizerunku biskupa jako kapłana cieszącego się pełnią sakramentu święceń, podniosła się ranga i znaczenie poszczególnych episkopatów. Została też sformułowana doktryna kole-

gialności, pouczająca, iż wszyscy biskupi pozostający w jedności z Rzymem współuczestniczą w kierowaniu Kościołem powszechnym.

Aby wprowadzić wszystkie te postanowienia w życie, zapoczątkowano wiele zmian strukturalnych. Sobór wezwał do umiędzynarodowienia Kurii, która była zdominowana przez Włochów. Powstał system konferencji episkopatów – po jednej dla każdego większego narodu lub terytorium. Zgromadzenie soborowe, pod przewodnictwem Pawła VI, uchwaliło również powstanie całkowicie nowej instytucji: Synodu Biskupów, który odtąd odbywa się regularnie w Rzymie, obradując nad wszystkim, co dotyczy Kościoła powszechnego.

Papież Paweł VI, wprowadzając w życie postanowienia Soboru, przekształcił papiestwo w instytucję formatu światowego. Udało mu się nadać Rzymskiej Kurii prawdziwie międzynarodowy charakter, osobiście nadzorował też powstawanie konferencji episkopatów i zwołał pierwszy Synod Biskupów. Idąc za jego radą, powołał do istnienia Międzynarodową Komisję Teologiczną, jako ciało doradcze przy Stolicy Świętej. Zupełnym precedensem były natomiast jego wizyty pasterskie w Ziemi Świętej, Indiach, Nowym Jorku, Portugalii, Turcji, Genewie, Ugandzie i na Dalekim Wschodzie. Podczas tych podróży odwiedził Światową Radę Kościołów (Genewa), siedzibę Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku i Konferencję Episkopatów Ameryki Łacińskiej w kolumbijskim Medellin. Odbył też wiele spotkań z głowami innych Kościołów – niektóre z nich, jak choćby te z patriarchą Atenagorasem w Konstantynopolu (1964 i 1967) czy z arcybiskupem Canterbury Arthurem Michaeliem Ramseyem, urosły już do rangi symbolu. Wzywając do powszechnej misji i ewangelizacji, Paweł VI promował zarazem serdeczny dialog z wszystkimi większymi religiami.

Jan Paweł II, podobnie jak Paweł VI, stał się „papieżem pielgrzymującym”. Podczas swego 22-letniego pontyfikatu odbył już ponad 100 podróży poza granice Włoch. Przemawiał w paryskim UNESCO, dwukrotnie też występował przed Zgromadzeniem Generalnym Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku. Często spotyka się z liderami innych Kościołów chrześ-

cijańskich, angażując się zarazem w dialog międzyreligijny, czego wyrazem jest np. jego uczestnictwo w spotkaniach w Asyżu. W imię sprawiedliwości społecznej potępia wszelkiego rodzaju reżimy i systemy ucisku, wskazując zarazem te formy rządów, które zapewniają ludziom uczestnictwo w ich sprawowaniu, jako zgodne z godnością i wolnością osoby ludzkiej. Jego też moralnemu wpływowi przypisuje się sukcesy bezkrwawej rewolucji, jaka dokonała się w centralnej i wschodniej Europie na przełomie lat dziewięćdziesiątych. I choć Jan Paweł II wyraźnie stroni od opowiadania się po stronie jakiejś konkretnej opcji politycznej, żaden papież od czasów średniowiecza – a być może nawet i w całej historii Kościoła – nie był tak znaczącą figurą na światowej scenie politycznej.

Obecny papież podkreśla też wagę kolegalności i współpracy z biskupami całego świata. W regularnych odstępach czasowych (mniej więcej co trzy lata) organizuje kolejne sesje Synodu Biskupów. W 1985 r. zwołał synod nadzwyczajny w celu uczczenia dwudziestej rocznicy zakończenia Vaticanum II. Zaproponował też specjalne sesje dla biskupów reprezentujących poszczególne narody i regiony, włączając w to cztery wielkie zgromadzenia biskupów Afryki, Ameryki, Azji i Europy, mające na celu przygotowanie Wielkiego Jubileuszu 2000.

Jan Paweł II pozostaje w stałym kontakcie z wszystkimi biskupami. Konferencje narodowe i regionalne wybierają reprezentantów do Synodu Biskupów, by przedstawiać swe stanowiska i zgłaszać ewentualne korekty do większej wagi dokumentów proponowanych przez Watykan. Podczas swoich podróży papież zwykle uczestniczy w spotkaniach konferencji biskupów, przemawiając, a często też biorąc czynny udział w ich dyskusjach, jak to miało miejsce w Los Angeles w 1987 r. Kontynuuje też kultywowaną przez swoich poprzedników tradycję podejmowania co pięć lat poszczególnych biskupów i całych ich grup w Rzymie, którzy dzielą się z nim wiadomościami o postępach, nowych perspektywach, ale też problemach, z jakimi borykają się ich Kościoły rozsiane po wszystkich kontynentach.

Kolejną inicjatywą wspierającą ów kolegalny sposób zarządzania Kościołem, było zwrócenie się Jana Pawła II do kole-

gium kardynałów z propozycją nowych form współpracy. W latach 1979–1994 zwoływał on pięciokrotnie specjalne konsystorze, obejmujące swą tematyką szerokie spektrum zagadnień, poczynawszy od finansów Kościoła, a skończywszy na przygotowaniach do roku jubileuszowego, których celem było zebranie opinii kardynałów oraz podjęcie konkretnej współpracy w realizacji ważniejszych projektów. Nie ma tu jednak mowy o jakiegokolwiek konkurencyjności wobec kolegium biskupów; kolegium kardynałów jest jego częścią składową, a przy okazji znacznie łatwiej jest je zwołać, sprawniej funkcjonuje (mniejsza liczebność członków) i jest tańsze. Z tych też powodów papież zwołuje raz na jakiś czas spotkania samych tylko arcybiskupów czy przewodniczących konferencji episkopatów. Wszystkie te przedsięwzięcia służą papieżowi pomocą w prawdziwie kolegialnym rządzeniu Kościołem, opartym na mądrości i wrażliwości biskupów całego świata.

Jan Paweł II bardzo mocno podkreśla znaczenie inkulturacji. Wiara, uważa on, musi być odpowiednio wcielona w rozmaite kultury tego świata. Zadanie to jednak jest niezmiernie delikatne. Poszczególne bowiem kręgi kulturowe nie są moralnie ani religijnie obojętne. Powinny zatem być ewangelizowane, by móc z życzliwością przyjąć, a następnie krzewić autentyczne chrześcijaństwo. Widząc, jak poszczególne cywilizacje zamykają się w sobie i dzielą, Jan Paweł II przypomina z naciskiem, że każda z nich, by być godną miana cywilizacji, musi respektować uniwersalne prawa człowieka. W samym Kościele natomiast wierzący pochodzący z różnych regionów muszą rozpoznawać jedni drugich jako członków tego samego ciała, współuczestniczących w tym samym apostolskim dziedzictwie. Jeśli te warunki są spełnione, pluralizm kultur w Kościele jawi się jako prawdziwa wartość. Bogactwo różnych narodów zostaje złożone w darze Chrystusowi Panu, jako Jego dziedzictwo (Ps 2,8)².

² Zob. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele nr 13 (dalej w tekście: KDK nr).

Podstawy proponowanych reform

Wiele ze współczesnych propozycji reform postrzeganych jest jako reakcja sprzeciwu wobec papieństwa globalnego ery posoborowej. Opowiadając się za większą autonomią poszczególnych biskupów oraz Kościołów lokalnych, katolicy reformatorzy powołują się bardzo często na tzw. zasadę pomocniczości. Sam Jan Paweł II wyjaśnia ją zwięźle w encyklice „*Centessimus Annus*” (1991): *Spółeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego* (nr 48).

Zasada pomocniczości została sformułowana w odniesieniu do rządów świeckich konstytuowanych oddolnie. Poczynając od podstawowej komórki, jaką jest rodzina, ludzie organizują się kolejno w coraz większe wspólnoty, które zapewniają im osiągnięcie wszelkiego rodzaju dóbr, niemożliwe na niższych stopniach społecznej organizacji. Z drugiej jednak strony władze wyższe, jak choćby rząd suwerennego państwa, nie powinny zajmować się tym, czym z powodzeniem zajmie się konkretna rodzina czy jakaś mniejsza, bezpośrednio zainteresowana daną sprawą społeczność. Państwo spełnia więc tu rolę asystującą, jest swego rodzaju subsidium, uzupełniającym działania rozmaitych publicznych i prywatnych jednostek, takich jak różnego rodzaju władze lokalne, szkoły, prywatny biznes, Kościoły, kluby itd.

Dyskutuje się zatem, do jakiego stopnia i w jaki sposób zasada pomocniczości stosuje się do Kościoła. W przeciwieństwie bowiem do państwa, Kościół został założony, rzec by można, „odgórnie” – Bożą mocą w Chrystusie, który tę specjalną władzę przekazał następnie Piotrowi i Dwunastu. Życie Kościoła zaczęło się wraz ze zstąpieniem nań Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Dopiero później, kiedy wiara zaczęła się rozprzestrzeniać, docierając do Antiochii, Rzymu, Aleksandrii, stało się konieczne ustanowienie lokalnych władz dla poszczególnych Kościołów. Kościoły owe, jak to stwierdza Vaticanum II, były *uformowane na wzór Kościoła powszechnego*,

który je poprzedza, będąc od nich jednocześnie na różne sposoby zależnym (KDK nr 23). A ponieważ *Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych* (tamże), możemy wszystkie owe lokalne wspólnoty, o ile trwają w jedności z resztą, nazywać Kościołami.

Ponieważ zasada pomocniczości została sformułowana w odniesieniu do społeczeństw świeckich, jej zastosowanie w Kościele jest dyskusyjne. Niezależnie od tego, jaki będzie wynik tej dyskusji, zdrowy rozsądek podpowiada, że rozwiązywanie lokalnych problemów powinno pozostać w gestii lokalnych wspólnot. W dzisiejszym świecie jednak okazuje się czasem, że kwestie podnoszone na forum lokalnym mogą mieć także znaczenie dla Kościoła powszechnego, wymagają więc zaangażowania władz wyższych. Obok zasady pomocniczości, współcześni reformatorzy powołują się też często na tradycję. Wskazują, że w Kościele starożytnym biskupów Jerozolimy, Antiochii i Aleksandrii uważało się za sprawujących specjalną władzę nad wschodnią częścią Kościoła, tak jak Rzym ma ją nad Zachodem. Zanim jednak wskrzesi się ów patriarchalny model, warto przypomnieć sobie trudności, z jakimi jego istnienie się wiązało. Otóż patriarchaty były ze sobą skłócone, biskupi poszczególnych stolic usilnie starali się usunąć jeden drugiego poza katolicką komunię. Podobną sytuację zrodziło powstanie Kościoła w Konstantynopolu, a potem w Moskwie – oba te Kościoły, nadając sobie status patriarchatów, pozostały wrogie wobec siebie. Plagą Kościoła prawosławnego pozostaje i dziś nieustanna rywalizacja autokefalicznych Kościołów narodowych Europy Wschodniej. Nawet na Zachodzie, dla którego posiadanie tylko jednego apostolskiego patriarchatu okazało się błogosławieństwem, niektóre Kościoły narodowe przeciwstawiły się jedności. Ów kościelny nacjonalizm przyczynił się wcale do odejścia od Kościoła katolickiego Skandynawii, Niemiec, Anglii i Szkocji, a bywało też, że i Francja, Austria, Hiszpania czy Portugalia balansowały już na skraju schizmy. Dziewiętnastowieczne odnowienie i umocnienie autorytetu Rzymu stało się czymś w rodzaju symbolu, uzdalniającego katolików do zachowania żywotnego poczucia solidarności, nawet w obliczu tak wielkich przeciwności, jak dwie ostatnie wojny światowe.

W wieku elektroniki, kiedy informacja rozprzestrzenia się z prędkością światła, autorytet globalny jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek. Cokolwiek dzieje się dziś w San Francisco, może natychmiast wzbudzić zainteresowanie w New Delhi, jutro zaś w Warszawie. Rzym nie może czekać w milczeniu, aż jakieś zagadnienia doktrynalne zostaną przedyskutowane na szczeblu lokalnym – jak to miało miejsce, gdy komunikacja była powolna, a transport trudny. Jeśli gdzieś rodzi się jakiś problem, Rzym jest w to natychmiast zaangażowany. Natychmiast prosi się Stolicę Świętą o opowiedzenie się po jednej ze stron sporu. Nie sugeruję, że Kościół powinien wrócić do sytuacji sprzed II Soboru Watykańskiego. Odpowiednie reformy uzdolniły Kościół do funkcjonowania w zglobalizowanym organizmie dnia dzisiejszego. Sobór całkiem słusznie wezwał do inkulturacji, kolegalności oraz podkreślił na nowo wagę wspólnot lokalnych, jako ośrodków posługi pasterskiej i życia modlitwy. Struktury powstałe od czasu Soboru, choć działają dobrze, powinny – pod wpływem nowych doświadczeń – nieustannie usprawniać i doskonalić swoje sposoby działania.

Wydaje się, że stawianie Kościoła przed koniecznością wyboru między centralizacją a decentralizacją jest podejściem niewłaściwym. Skrajna bowiem decentralizacja może spowodować chaos organizacyjny, centralizacja natomiast zamienić się w aparat ucisku, chodzi tu więc tak naprawdę o zachowanie równowagi pomiędzy siłami do- i ośrodkowymi. Proces wzrostu pośród ścierających się sprzeczności wymaga złożenia odpowiedzialności większej niż kiedykolwiek właśnie w tym centrum, którym jest Rzym. *Vaticanum II* mówi, że *Stolica Piotrowa całemu zgromadzeniu miłości przewodzi, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę, a równocześnie pilnuje, aby odrębności nie szkodziły jedności, lecz raczej jej służyły* (KDK nr 13).

Konkretne propozycje zmian strukturalnych

W świetle ogólnych koncepcji zmian przedstawionych powyżej, przyjrzyjmy się bliżej niektórym konkretnym propozycjom, często powtarzającym się we współczesnej literaturze teolo-

gicznej. Istnieje zasadniczo pięć kwestii, które przyciągają szczególną uwagę.

Pierwszą z nich jest kwestia mianowania biskupów. Mniej więcej od połowy XIX w. zwyczaj dobierania sobie biskupów przez świeckich książąt czy też przez kolegia katedralne po prostu zaniknął. I nie ma chyba takiego katolika, który by chciał powrócić do sytuacji, w której wybór większości biskupów zależałby praktycznie od władz świeckich. Obecnie to nuncjusz lub papieski delegat, na podstawie posiadanej już wiedzy i po konsultacji z odpowiednimi osobami, zbiera nazwiska ewentualnych kandydatów. Następnie kandydatury te przedstawiane są watykańskiej Kongregacji do spraw Biskupów, skupiającej ordynariuszy różnych regionów, którzy wypowiadają się na ich temat. Wszystkie materiały wraz z poczynionymi sugestiami trafiają do papieża, który dokonuje ostatecznego wyboru.

Wielu teologów-reformatorów chciałoby uczynić ów proces bardziej otwartym i demokratycznym, by imiona kandydatów były proponowane przez zainteresowany Kościół lokalny, następnie przefiltrowane przez krajową lub regionalną konferencję biskupów i dopiero przedstawione Rzymowi. Ponieważ proces mianowania biskupów zawsze przebiega z różnymi poprawkami i zmianami, nie powinno się tego typu sugestii z miejsca odrzucać. Ale wszystkie projekty proponujące sposób przeprowadzenia owych zmian, które do tej pory widziałem, nie są niestety wolne od słabości. Tak np. powołanie lokalnych komisji mogłoby doprowadzić do ostrego konfliktu pomiędzy istniejącymi w danym Kościele frakcjami czy nawet stojącymi za nimi siłami politycznymi. A rozważając jedynie kandydatury z wewnątrz diecezji, ryzykowałoby się nietwórcze zamknięcie tejże we własnym środowisku. Tak więc Kościoły popadające w jakąś dziwaczną tradycję byłyby narażone na jej pogłębianie się, a nie na korektę.

Co więcej, jeśli musiałoby się przedstawić nazwiska kandydatów lokalnym komisjom, wątpliwa stałaby się kwestia zachowania tajemnicy. Rzym znalazłby się pod przemożną presją wybrania tychże kandydatów lub też wyraźnego uzasadnienia, dlaczego nie może się na nich zgodzić. To zaś mogłoby zaszkodzić

dzić ich reputacji. Wreszcie: obecny sposób wybierania kandydatów pozwala na rozeznanie znacznie większej grupy osób, czego nie byłaby w stanie przeprowadzić żadna komisja diecezjalna. Mimo zdarzających się raz na jakiś czas pomyłek, funkcjonująca obecnie procedura prowadzi, w mojej opinii, do wyboru na biskupów wiernych, którzy rzeczywiście są godni podjęcia posługi pasterskiej. I to na ich korzyść wypada porównanie z biskupami innych Kościołów.

Zadania Synodu Biskupów

Kolejnym zagadnieniem jest władza Synodu Biskupów. W chwili obecnej synod składa się z biskupów wybranych przez lokalne konferencje episkopatów, reprezentowanych w zależności od ich wielkości. Sesje plenarne organizuje się raz na trzy lata i nie trwają one zbyt długo – zwykle miesiąc. Dla wielu bowiem biskupów dłuższe czy częstsze przebywanie poza swoją diecezją jest prawie niemożliwe. Synod nie jest ciałem ustawodawczym, ale swego rodzaju forum biskupów, umożliwiającym im wyrażenie własnych opinii na dany temat oraz dyskusję prowadzącą do jakiegoś konsensusu. Synodalne zgromadzenia bardzo często przekazują pomocne rady i sugestie papieżowi i Kurii. Listy apostolskie, będące owocem tych zgromadzeń, potwierdzają wartość całej idei synodu.

Pojawiają się jednak w Kościele głosy proponujące przetransformowanie synodu w ciało decyzyjne, które miałyby moc ustanowienia jakiegoś prawa lub wydania obowiązującego oświadczenia doktrynalnego. Biorąc jednak pod uwagę styl obrad zgromadzeń synodalnych, gdzie wiele wypowiedzi formuluje się *ad hoc*, a także stosunkowo krótki czas ich trwania, jestem zmuszony wyrazić zdecydowany sprzeciw wobec powyższej propozycji. Wątpię, czy wierni katolicycy rzeczywiście chcieliby się poddać zarządzeniom tego typu zgromadzenia. Papież, rzecz jasna, mógłby udzielić synodowi władzy decydowania w pewnych kwestiach głosem większości, ale woli on przekazywane przez synod propozycje przysyłać do rzymskich kongregacji, by to one skutecznie wcieliły je w życie.

Trzecim diskutowanym tematem jest rola konferencji episkopatów, takich jak choćby Narodowa Konferencja Biskupów

Katolickich Stanów Zjednoczonych (czy Krajowa Konferencja Episkopatu Polski – przyp. tłum.). Konferencje takie, zgodnie z ustaleniami Vaticanum II, są z natury ciałami doradczymi. Pozwalają one biskupom poszczególnych krajów czy regionów wymieniać się wzajemnie doświadczeniami lub koordynować wysiłki w rządzeniu poszczególnymi diecezjami. Zasadniczo nie zajmują się one stanowieniem prawa, mogą to jednak uczynić w sytuacjach wyjątkowych przez głosowanie anonimowe, większością dwóch trzecich głosów, czemu musi towarzyszyć aproba (recognitio) Rzymu.

Latem 1998 r. papież, zgodnie z prośbą synodu biskupów z 1985 r., opublikował list wyjaśniający naturę i władzę doktrynalną konferencji episkopatów. Ogłosił w nim, że konferencje nie mogą nauczać nowej doktryny, jako obowiązującej, bez dwóch trzecich głosujących „za” oraz aprobaty Rzymu. Niektórzy skrytykowali to oświadczenie, jako wyraz wzrastającego braku zaufania wobec konferencji episkopatów. Ale przecież Sobór nie ustanowił tychże konferencji jako ciał stanowiących o wykładzie wiary. Jak zatem katolicy Stanów Zjednoczonych mieliby wyznawać jakąś prawdę, którą przegłosowali ich biskupi, gdyby nie była ona nauczana w całym Kościele? Czy rzeczywiście biskupi i wierni katolicy chcieliby przyjąć nauczanie przyjęte większością głosów ich episkopatu, zwłaszcza gdyby to był episkopat mały, składający się z mniej niż np. dwunastu biskupów?

Kolejnym, czwartym już punktem w tej dyskusji jest kwestia władzy Kurii Rzymskiej. Papież nie mógłby sprawować efektywnie rządów w Kościele powszechnym bez pomocy urzędu składającego się z rzymskich kongregacji, trybunałów i różnego rodzaju ciał doradczych. Głowami tych instytucji są zwykle biskupi lub w przypadku kongregacji – kardynałowie. Biskupi diecezjalni często skarżą się, że Rzym zanadto ingeruje w wewnętrzne sprawy Kościołów lokalnych. W rzeczywistości jednak do rzadkości należy, by Rzym zainteresował się tego rodzaju sprawą z własnej inicjatywy. Zwykle dzieje się to w odpowiedzi na dochodzące z Kościoła lokalnego skargi. Oto przykłady:

W 1993 r. Rzym zatrzymał publikację dość swobodnego, za to niezbyt dokładnego tłumaczenia Katechizmu Kościoła Katoli-

ckiego, który miał być wydany mimo wyraźnych protestów autorów katechizmu tudzież innych ekspertów. Po rozważeniu sprawy przez międzynarodową komisję w Rzymie, ostatecznie doszło do publikacji, ale po naniesieniu odpowiednich poprawek.

Sprawą, która wzbudziła wiele zainteresowania, była decyzja Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 1999 r., by zrewidować angielskie tłumaczenie tekstów liturgicznych dokonane przez Międzynarodowe Stowarzyszenie na rzecz Języka Angielskiego w Liturgii (ICEL) i komisję, złożoną z członków mianowanych przez konferencje biskupów. Otóż tłumaczenia spotykały się od kilku dobrych lat ze wzrastającą krytyką ze strony biskupów oraz różnych grup wiernych. Krytyka była jednak bezowocna, bo międzynarodowa komisja nie podlegała władzy żadnej z konferencji biskupów. Tak więc np. biskupi Stanów Zjednoczonych znaleźli się w nienormalnej sytuacji, nie będąc w stanie wpłynąć na kształt swoich własnych ksiąg liturgicznych. I w tym przypadku, tak jak w wielu innych, Rzym okazał się instancją chroniącą lokalne Kościoły przed wątpliwą jakością eksperymentami instytucji obdarowanych krajowym czy nawet międzynarodowym zakresem władzy.

W kwestiach dogmatycznych polityka Rzymu polega na zachęcaniu biskupów poszczególnych diecezji oraz konferencji biskupów do wzięcia większej odpowiedzialności za sprawdzenie, czy to, czego się uczy i co się przepowiada na należących do nich terenach, jest ortodoksyjne. Jednak biskupi zwykle odwołują się do Rzymu, by się upewnić, że rzeczywiście nauczą w jedności z Kościołem powszechnym, skoro doktryny ze swej natury mają charakter powszechny (uniwersalny). Kongregacja do spraw Nauki Wiary nie jest w stanie uniknąć zaangażowania w dyskusje, w których podnosi się kwestie ortodoksji.

Piąta i ostatnia już kwestia dotyczy papieskiego autorytetu nauczycielskiego. Obecny papież unikał do tej pory definiowania nowego dogmatu *ex cathedra*, kilka razy jednak wygłosił wiążące dyrektywy doktrynalne, nie opierając się przy tym na głosowaniu biskupów. W przypadkach tych posłużył się swoją władzą powszechnego prymatu ku *utwierdzeniu braci* (Łk 22,32), wyrażając autorytatywnie zdanie większości bisku-

pów. Niektórzy teolodzy utrzymują, że papież powinien przeprowadzić ankietę czy głosowanie przed wygłaszaniem tego rodzaju oficjalnych twierdzeń. W odpowiedzi na taką propozycję należałoby zauważyć, że nawet gdyby znalazło się kilku biskupów wyrażających sprzeciw, głos papieża poparty większością – i to na przestrzeni dość długiego czasu – nie potrzebuje dodatkowego głosowania. Tego rodzaju procedura byłaby natomiast poważną przeszkodą w potrzebie szybkiego i skutecznego zaradzenia jakiejś sytuacji krytycznej.

Papiestwo w dialogu

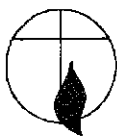
Głównym dramatem w Kościele katolickim od czasu II Soboru Watykańskiego jest dialektyczne napięcie między tendencjami centralistycznymi i decentralistycznymi. Decentraliści lubią przedstawiać siebie jako progresistów, postrzegając swych adwersarzy jako restauracjonistów. Ci zaś, którzy chcieliby odtworzyć współcześnie warunki chrześcijaństwa patrystycznego, wydają się zbyt nostalgiczni i anachroniczni.

Pytania o de- lub centralizację nie powinny być stawiane na zasadzie albo-albo. Właśnie ze względu na wzrastającą aktywność Kościołów partykularnych i lokalnych konferencji biskupów, konieczne jest, by Rzym miał większą niż kiedykolwiek władzę zaradzania ewentualnym konfliktom, w przeciwnym bowiem przypadku zostanie zagrożona jedność Kościoła. Globalny wymiar tegoż Kościoła, a także szybkość współczesnych środków komunikacji, stawiają w sposób nieuchronny nowe wymagania przed papiestwem. Niech członkowie innych Kościołów osądzą, czy silne i energiczne papiestwo jest ekumenicznie akceptowalne. Wielu z nich, jak sądzę, pragnie, by to właśnie Rzym stał się ośrodkiem skutecznego przywództwa oikumenicznego (całego zamieszkanego świata). Sytuacja świata współczesnego stawia przed następcą Piotrowym konkretne wymagania: by był w stanie, z Bożą pomocą, trafić ze swoim nauczaniem do całego ludu Bożego i poprowadzić go we właściwym kierunku. Urząd Piotrowy w formie, jaką przyjął po II Soborze Watykańskim, ma wyjątkową zdolność prowadzenia dialogu z wszystkimi lokalnymi i regionalnymi Kościołami, służąc im

zarazem z miłością. Pawłowi VI i Janowi Pawłowi II należą się natomiast słowa pochwały za kontynuowanie tej misji z lojalnością, siłą i otwartością na Ducha Bożego.

thum. Fabian Błaszkiwicz SJ

AVERY DULLES SJ, ur. 1918. W 1936 r. jako zadeklarowany agnostyk rozpoczął studia na Uniwersytecie Harvarda, podczas których przeżył głęboką przemianę duchową, nawrócił się na katolicyzm i w 1946 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Wybitny teolog, autor 22 książek. Na ostatnim konsystorzu mianowany przez Jana Pawła II kardynałem.



ks. Andrzej Blewiński

Religia i jej najważniejsze dogmaty w świadomości studentów

Religia to dynamiczna relacja osobowa człowieka do rzeczywistości transcendentalnej. W naszej kulturze operującej pojęciami konkretnymi i abstrakcyjnymi chodzi głównie o odniesienie do osobowo rozumianego Absolutu, od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu i działaniu i który jest ostatecznym celem nadającym sens życiu ludzkiemu. Religia *de facto* stanowi dział kultury (obok nauki, sztuki i moralności) obejmujący dziedzinę poznania, działania i instytucje, które pomagają członkom wspólnoty w życiu religijnym¹.

Wiara katolicka w znacznej mierze opiera się na dogmatach, które są ściśle związane z religią. Według J. Misiurka zawierają one nieomylną wiarę Kościoła zawartą w treści Bożego Objawienia, podawaną do wierzenia przez Nauczycielski Urząd Kościoła w powszechnym nauczaniu zwyczajnym². Dlatego dogmaty Kościoła katolickiego nie podlegają weryfikacji, a przyjmuje się je ze względu na autorytet podającego. Duże znaczenie w pozytywnej relacji osoby do rzeczywistości pozaempirycznej ma zasób posiadanej wiedzy katechizmowej oraz zdobyte przekonania religijne.

Te wyjaśnienia terminologiczne powodują ujednolicenie pojęć omawianych zagadnień i pomogą wyciągnąć właściwe i jednoznaczne wnioski, które w zasadzie same się narzucają. Wyniki uzyskano na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych w 1998 r. wśród studentów największych łódzkich uczelni.

¹ Zob. Z. Zdybicka, *Religia*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A – Z*, Poznań 1982, s. 325-330.

² J. Misiurek, *Dogmat*, w: tamże, s. 76-77.

Ogółem rozprawdzono 520 kwestionariuszy, które stanowią znaczny materiał poznawczy. Próba miała charakter celowy, a więc ankietę wypełniali wszyscy aktualnie obecni na wykładzie. Anonimowość odpowiedzi sugeruje większą ich rzetelność, a o to chodzi w każdym eksperymencie.

Istota religii

Według osobistej deklaracji młode pokolenie Polaków generalnie postrzega religię w sposób ogólny, nieokreślony, niezdecydowany. Zasadniczo traktują ją jako relację człowieka do Boga, w aspekcie wzajemnych oddziaływań, jakie z tego związku wynikają.

Takie rozumienie jest dominujące i popiera je 78,7% ankietowanych. Nieco mniej respondentów odważa się we wzajemnej korelacji Boga i człowieka odkrywać możliwość rozwiązania tajemnicy ludzkiego życia (65,2%). Jednak większość młodych ludzi dostrzega w religii ważny element istnienia człowieka w świecie. Problem zaczyna się w momencie używania coraz bardziej skomplikowanych terminów o zabarwieniu filozoficznym. Okazuje się, że dla studentów wyobrażenie Boga jako Absolutu jest zbyt abstrakcyjne, gdyż ich zakres pojęciowy, którym operują na co dzień, jest zbyt ubogi. W związku z tym jeszcze mniej studentów – 60,5% – zgadza się z twierdzeniem, że religia to dążenie człowieka jako bytu rozumnego do kontaktu z Absolutem. Wiele osób wstrzymało się od udzielenia odpowiedzi, co świadczy o tym, że pytania wymagające większego wysiłku intelektualnego są zbyt trudne, więc lepiej je pominąć. Ankietowani dostrzegają istotę religii we wrodzonej człowiekowi właściwości opierania się na kimś mocniejszym od jednostki ludzkiej. Takie przekonanie jest bliskie 56,4% populacji akademickiej. Równocześnie zauważają oni bezsilność człowieka wobec konkretnych zadań, jakie stawia on sobie podczas życia w warunkach ziemskiej doczesności. Religia zakłada nieustanne korzystanie z pomocy udzielanej bytom ziemskim przez Istotę Wszechmocną. Do tak oczywistego wniosku wiele osób nie jest w stanie dojść samodzielnie. Dlatego część młodzieży wykazuje swoisty deizm, polegający na

założeniu, że owszem, Bóg jako Stwórca istnieje, ale jest On całkowicie obojętny na dzieje ludzi. Taki pogląd podziela 17,8% przedstawicieli studentów. Warto tu zaznaczyć, że aż 23,9% respondentów przyznaje, iż jest to zbyt skomplikowany problem, w związku z czym uchylają się od zajęcia stanowiska w tej kwestii. Wysoki stopień polaryzacji wobec omawianej tezy skłania do sformułowania wniosku o słabej formacji religijnej zdobytej na dotychczasowym etapie życia.

Aby określić naturę religii zakodowanej w świadomości studentów, nie wystarczy rozumieć, czym religia jest, ale także co sprawia i powoduje, czyli jakie są jej skutki. Okazuje się, że tego typu zagadnienia stanowią poważny problem, co jest widoczne w niskim odsetku konkretnych odpowiedzi, przy znacznym stopniu niezdecydowania. Najchętniej przytacza się racje mówiące, że religia daje człowiekowi wewnętrzną wolność. Jest to 37,4% odpowiedzi pozytywnych. Być może szkoda, że zabrakło pytania, jak należy rozumieć ową wewnętrzną wolność. Istnieje bowiem przypuszczenie, że to pojęcie może implikować wiele różnych treści.

Okazuje się, że religia nie jest dla większości źródłem zadowolenia i zaspokojenia życiowego. Tylko 37,2% uważa, że jest ona czynnikiem przynoszącym satysfakcję z pełni życia. Jeszcze mniej akceptacji zyskują argumenty ujęte negatywnie w ich aspekcie funkcyjnym. W tym kontekście bardziej eksponuje się ich realną wartość. 18,6% stwierdza, że religia uwalnia od własnego myślenia, 18,4% dostrzega w niej zagrożenie w postaci zabijania indywidualności osoby ludzkiej, a 13,3% mówi wyraźnie o tym, że religia zmniejsza odpowiedzialność za wszystko, co człowiek myśli i robi. Z tego wniosek, że pozytywna funkcja religii jest bardziej wymowna, choć wielu respondentów nie potrafi udzielić jednoznacznej odpowiedzi. W związku z tym niejako samorzutnie nasuwa się wniosek, że poglądy studentów na temat religii w aspekcie jej istoty i właściwości są słabo skonkretyzowane. Jest to kolejny dowód na brak usystematyzowania całości omawianej problematyki, jaką dostrzega się w życiu młodych ludzi. Jedną z przyczyn jest niewątpliwie związana z niedostateczną wiedzą religijną zdobytą w szkole średniej.

Pochodzenie religii

Problem pochodzenia religii związany jest z faktem bytowej niewystarczalności człowieka oraz potrzebą dopełnienia osobowego, doświadczanego w wyniku obcowania z rzeczywistością transcendentalną. Powszechnie wiadomo, że człowiek jest z natury istotą religijną, w związku z czym intuicyjnie poznaje, czym jest wiara i jaką pełni rolę w życiu jednostek i społeczeństw. Religia, aby była traktowana jak określony system wierzeń, musi mieć charakter objawiony i takąż samą genezę. Młodzieży zaproponowano ustosunkowanie się do argumentów naturalistycznych, pomijając charakter nadprzyrodzony. Głównym celem takiego eksperymentu było stwierdzenie, na ile w świadomości studentów jest obecna uprzednio zdobyta wiedza religijna. Wśród propozycji wyróżnia się argumenty oraz udział procentowy ich zwolenników. Lista twierdzeń, wobec których studenci zajmują określone stanowiska, jest następująca:

- religie tworzy sam człowiek przez idealizację wzorów doskonałości (46,2%);
- religię stworzył strach człowieka przed nieznanymi siłami przyrody (33,1%);
- religia nie zawiera w sobie żadnych elementów nadprzyrodzonych, jest tworem i wyrazem kultury ludowej (23,9%).

Te wielkości procentowe ulegają znacznej polaryzacji przy uwzględnieniu cech demograficzno-społecznych studentów. Niski stopień identyfikacji z przedstawionymi tezami oraz wysoki stopień bierności wobec takich sformułowań dowodzi braku obiektywizmu. Spowodowane jest to brakiem dostatecznej wiedzy religijnej. Z kolei duża różnica zdań świadczą o odmiennościach, jakie powstają wraz z podjęciem nauki w określonej uczelni. Każdy kierunek studiów odpowiednio i w sposób sobie właściwy kształtuje mentalność wychowanków.

Rola religii w życiu

Religia może pomagać, wyznaczając cele i proponując środki, w rozwiązywaniu problemu ładu społecznego. Dlatego jest ona

ważnym czynnikiem integracji społecznej, a przez to spełnia doniosłą rolę w życiu. W związku z tym jest przydatna wszystkim, bez względu na wiek, płeć, wykształcenie i pozycję społeczną. To jest oczywiste i nie wymaga komentarza. Młodzież akademicka trochę inaczej wartościuje i tworzy pewną hierarchię. Na pierwszym miejscu sytuuje ludzi nieszczęśliwych i słabych psychicznie (69,5%), dalej starych (66,1%), następnie niewykształconych (57,9%), wreszcie młodych (52,8%). Taka konfiguracja dowodzi, że religia zajmuje wiodące miejsce i jej funkcja służebna wobec egzystencjalnych potrzeb człowieka jest doceniona, choć według pewnego klucza... Ogółem 63,0% przedstawicieli środowiska akademickiego docenia potrzebę religii w ludzkim życiu w wymiarze indywidualnym. Ujęcie religii w aspekcie społecznym sprawia nieco trudności, czego wyrazem jest znaczna ostrożność w udzieleniu odpowiedzi. Znowu można zauważyć pewną prawidłowość charakteryzującą mentalność studentów. Według niej religia jest właściwa ludziom zdrowym psychicznie (39,9%), następnie doświadczonym życiowo (36,0%), dalej mądrym (35,0%), będącym w pełni sił twórczych (34,3%), wreszcie zajęтым przebudową obecnej rzeczywistości materialnej (23,1%). Z tych wielkości można wnioskować, że religia nie jest właściwa wszystkim ludziom w jednakowy sposób, a niski odsetek akceptacji dowodzi braku rozeznania sytuacji. Łódzcy studenci, choć dostrzegają w wierzeniach walor obiektywny, to jednak nadają im wartość relatywną i względną.

Sens życia człowieka wierzącego i niewierzącego

Na tle powyższych rozważań warto zauważyć, jaki jest sens życia ludzkiego widziany oczami ludzi wierzących i niewierzących. To pytanie powraca często w codziennych rozmowach, w różnych środowiskach. Rodzi ono dalsze pytania natury egzystencjalnej, a to z kolei wpływa na decyzje życiowe człowieka oraz warunkuje sens życia jednostki. Interpretacja danych uzyskanych drogą ankietową dowodzi, że sens życia ludzkiego ujmowany z perspektywy człowieka wierzącego jest pełniejszy. Tak sądzi 65,2% ankietowanych. Wynika z tego, że wyznawana

wiara pozwala widzieć dokładniej i ocenić lepiej życie ludzkie, które w sposób zdecydowany zyskuje na wartości. Ciekawe, że doceniają to bardziej studenci pochodzenia robotniczego niż inteligenckiego. Pogląd taki u mężczyzn umacnia się wraz z wiekiem i doświadczeniem życiowym, natomiast u kobiet tendencje są odwrotne. Postanowiono również zorientować się, jak młodzi widzą sens życia ateisty. Dlatego sformułowano tezę, że sens życia z perspektywy człowieka niewierzącego wprawdzie zawiera w sobie wiele nierozwiązanych problemów, ale jest bardziej konkretny. Wobec tak postawionego zagadnienia jedynie 19,8% respondentów wyraża całkowitą aprobatę, 44,6% jest przeciwnych, a 32,3% nie potrafi udzielić żadnej odpowiedzi. Oczywiście są to wyniki osobistych przemyśleń, które zawsze charakteryzuje subiektywizm.

Cel życia i motywacje działań

Wyznaczenie konkretnego celu życiowego wiąże się ze stosowną motywacją. Cel oznacza pewną ideę, której podporządkowane są odnośne środki. Cel życia jest nadrzędny w stosunku do motywacji, które go determinują. Ujawniony werbalnie powód działania wprawdzie w dużym stopniu uzasadnia zjawisko, ale nie czyni tego do końca. Określone przez studentów motywy działań umożliwiają zrozumienie dążeń i ambicji ludzkich. Aby łatwiej było ocenić zagadnienie, wybrano pięć możliwości, wobec których respondenci zajmowali określone stanowisko.

Najczęściej podkreślano doskonalenie siebie na wszystkich płaszczyznach własnej osobowości, ze szczególnym uwzględnieniem intelektu, woli i sprawności fizycznej (93,2%). Takie aspiracje wskazują na wysokie wymagania, jakie stawia sobie w procesie samorealizacji młodzież akademicka. Nadto zauważa się, że w miarę rozwoju intelektualnego te aspiracje w zasadzie nie ulegają degradacji, a w niektórych populacjach nawet się utrwalają.

Drugą znaczącą motywacją, wybraną przez respondentów, jest uzyskanie własną pracą odpowiedniej pozycji w społeczeństwie po to, aby temu społeczeństwu służyć (73,8%). W dalszej

kolejności pojawia się motywacja takich działań, które pozwalają na uzyskanie w krótkim czasie zasobów materialnych zapewniających wygodne życie. Ta kwalifikacja zyskała uznanie u 68,3% ankietowanych, a przy dokładniejszej analizie wyników widać, że jest ona popularniejsza wśród mężczyzn niż wśród kobiet. Wzrost zainteresowania wygodnym życiem dostrzega się częściej wśród studentów ostatniego niż pierwszego roku. Motywacje, które określają cel w kontekście wartości religijnych, cieszą się z reguły mniejszym zainteresowaniem (45,6%). Realizowanie we własnym życiu modelu moralnego zgodnego z wyznawaną religią jest dla 20,0% niezrozumiałe. Ostatnia motywacja, również o charakterze religijnym, dotyczy działania pojmowanego jako pełnienie woli Boga. Jest ona zauważona przez 42,3% populacji akademickiej, a pominięta przez 32,3% studentów. Jak wskazują przedstawione powyżej dane liczbowe, największym powodzeniem cieszą się motywacje o charakterze humanistyczno-utylnym, natomiast argumentacje o zabarwieniu religijnym są traktowane jako mniej istotne.

Religia i religijność na pewno należą do niezwykle istotnej dziedziny życia. Wprawdzie na co dzień nie podejmuje się takich tematów, jednak wyrażają one pewną filozofię życiową ludzi zakodowaną w ich osobowości. W odniesieniu do podjętego tu tematu zweryfikowano narzędzie badawcze w postaci kwestionariusza. Ankieta okazała się dobrym środkiem do stwierdzenia wiedzy studentów na temat zagadnień konfesyjnych. Na podstawie analizy wyników można stwierdzić, że specyfika konkretnej uczelni różnicuje wychowanków i rzutuje na ich świadomość religijną.

Studenci mają pewne pojęcia dotyczące religii, dostrzegają jej charakter transcendentálny oraz immanentną obecność w ludzkiej świadomości. Religia zawsze powoduje nawiązanie relacji interpersonalnej między człowiekiem i Bogiem, jako Siłą i Mocą, nadto umożliwia poznanie sensu ludzkiego istnienia i działania. Dowartościowuje indywidualność każdego człowieka, pobudza do refleksji. Naturalnie zawiera w sobie elementy nadprzyrodzone, jako integralny czynnik swojej istoty. Religia jest potrzebna wszystkim ludziom, choć w różnym stopniu, np.

młodzi odsuwają ją na dalszy plan. Jednak sens życia człowieka wierzącego jest pełniejszy niż ateisty. Motywacje działań wprowadzić nie zawierają bezpośrednio elementów religijnych, ale są one *implicite* w nich zawarte. Bezpośrednie motywacje o charakterze religijnym cieszą się nieco mniejszą popularnością. Wśród wartości, które wpływają na rozwój człowieka przede wszystkim uznaje się doniosłość intelektu i kultury, a w mniejszym stopniu wiedzy i religii.

Drugi ważny problem stanowi odniesienie młodzieży akademickiej do dogmatów, zawierających prawdy wiary.

Istnienie Boga

Kwestia istnienia Boga jest najważniejszym pytaniem zawartym w każdej religii. W związku z tym w ramach badań ankietowych zaproponowano respondentom ustosunkowanie się do argumentów uzasadniających obecność Boga w świecie. Wśród czterech możliwości najchętniej przytaczano zdanie, że istnieje w człowieku dążenie do pełnego szczęścia, którego nie można osiągnąć bez Boga. Tak sądzi 52,6% studentów biorących udział w badaniu. W ten sposób zaakcentowano istniejące w człowieku elementarne dążenie do komfortu psychicznego.

Druga ważna racja wiąże się z istnieniem celowości we wszechświecie, która zakłada istnienie istoty rozumnej, racjonalnie wpływającej na zjawiska czasoprzestrzeni. Z taką racją, która zawiera w sobie znaczny potencjał filozoficzny, zgadza się 43,2%. Okazuje się, że w miarę zdobywania wiedzy to twierdzenie zyskuje na znaczeniu, co świadczy o progresji mentalności filozoficznej.

Kolejny argument tłumaczący istnienie Boga ma również korzenie filozoficzne. Jego zwolennicy (32,3%) identyfikują się ze zdaniem mówiącym, że wy tłumaczenie ruchu we wszechświecie wymaga pierwszej przyczyny, którą ludzie wierzący nazywają Bogiem. Dla studentów najsłabszym argumentem przemawiającym za istnieniem Boga jest dowód z powszechnego przekonania ogółu ludzi o tym fakcie. Wynika on głównie z tego, że człowiek jest istotą religijną z natury i dlatego nie zauważa tego jako czegoś nadzwyczajnego. Prawdopodobnie dlatego tylko 27,7% przyjmuje ten argument za wyróżniający.

Ogółem należy stwierdzić, że młodzież studencka w znacznym stopniu rozumie i popiera motywy uzasadniające istnienie Boga, choć nie są to liczby imponujące. Zauważa się luki w edukacji religijnej, czego dowodem jest występujący brak odpowiedzi na to pytanie. W związku z tym postanowiono odwrócić nieco problem, przytaczając kilka argumentów negujących Boga, wobec których należy zająć stanowisko. Do najczęściej akcentowanych należą takie: Boga nie ma, gdyż brak jest interwencji wobec zła na świecie (11,5%), jest równowaga argumentów stwierdzających jak i zaprzeczających istnieniu Boga (17,4%). Przytaczano też wypowiedź, że ważniejsze są sprawy egzystencjalne człowieka, więc nie ma potrzeby zajmowania się dodatkowo Bogiem (13,9%). Jak łatwo zauważyć, te argumenty nie zyskały znacznej akceptacji, gdyż trudno znaleźć logiczne podstawy uzasadniające istnienie niebytu.

Kolejny wariant omawianego problemu dotyczy ograniczonej funkcji poznawczej ludzkiego umysłu oraz wielości istniejących w świecie religii. W pierwszej sprawie, dotyczącej niemożności poznania w sposób intelektualny Boga, wypowiada się w sposób twierdzący 50,3% ankietowanych, ale równocześnie 29,5% uznaje, że pytanie jest zbyt trudne. W drugiej zaś sprawie należy zauważyć, że wszystkie religie i wyznania odnoszą się do Boga jako swojej naczelnej zasady. Dlatego różnorodność religii wcale nie potwierdza tezy, że Boga nie ma, ale odwrotnie, w ten sposób odwołuje się do Niego, wzmacniając swoją argumentację.

Zmartwychwstanie

Zmartwychwstanie jest podstawowym pojęciem, za pomocą którego chrześcijanie chcą przedstawić to, co dzieje się z człowiekiem po jego śmierci. Generalnie fakt zmartwychwstania Chrystusa, jak i powszechne przekonanie o zmartwychwstaniu ludzkości, jest wyrazem nadziei człowieka oraz motywacją, która nadaje sens wyznawaniu i praktykowaniu religii.

Istnienie życia pozagrobowego jest przedmiotem głębokich przemyśleń i refleksji większości społeczeństw, gdyż w każdym człowieku odzywa się tęsknota za nieskończonością. Okazuje się, że wśród studentów najbardziej zrozumiały, a tym samym

przystępny, jest dogmat o zmartwychwstaniu Chrystusa. Akceptuje go 69,1% ankietowanych, choć oczekiwania były inne. Zastanawiać może fakt, dlaczego mimo wszystko tak niski procent identyfikuje się z tą fundamentalną prawdą, choć niemal wszyscy uważają siebie za chrześcijan. Jeszcze słabiej koresponduje z takim samookreśleniem wiara w życie wieczne w odniesieniu do indywidualnego człowieka. Rozumie ją i stara się wytłumaczyć tylko 29,8%, podczas gdy 28,0% stoi na stanowisku przeciwnym. Zagadnienie to wzbudza wiele kontrowersji, dlatego aż 40,3% studentów uzewnętrznia swoje wątpliwości. Z kolei zdanie negujące pozagrobową egzystencję człowieka ma niewielu zwolenników – 13,5%. W tak skonfigurowanych odpowiedziach zauważa się ogromny chaos myśli. Wskazuje on na brak konsekwencji w logicznym myśleniu oraz na słabe podłoże osobistej przynależności wyznaniowej. Na pewno ma to uzasadnienie w dotychczasowej formacji religijnej.

Dusza ludzka

Istnienie duszy ludzkiej dla chrześcijanina jest sprawą oczywistą. Ową psychę należy rozumieć jako czynnik ożywiający ciało ludzkie, będący jednocześnie pierwszym źródłem poznania, racją tożsamości człowieka, pierwszym aktem ciała naturalnego, organizowanego, mający w możliwości życie³.

Dusza jako istotny, choć niematerialny element każdej jednostki osobowej jest doświadczana przez każdego człowieka w sposób indywidualny, subiektywny. Prawdę o nieśmiertelności ludzkiej duszy akceptuje 69,3% młodzieży, natomiast 8,4% populacji odrzuca, zaś 22,3% nie ma własnego zdania. Wyniki te są poniżej obiektywnych oczekiwań.

Chrzest

Chrzest – to absolutnie pierwszy, najważniejszy sakrament przyjmowany przez człowieka wierzącego. Według nauki Koś-

³Zob. M. Krąpiec, K. Romaniuk, S. Rumiński, *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 378-386.

ciola stanowi on początek życia nadprzyrodzonego, dlatego często jest określany jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej. Jako najbardziej znany i praktykowany doczekał się bardzo wielu opracowań i komentarzy. Znajomość tego zagadnienia jest widoczna również w wypowiedziach studentów. Warto zauważyć raczej, jakie według młodzieży akademickiej decydują o jego przyjmowaniu. Najchętniej przytaczana motywacja dotyczy integracji ochrzczonego ze społecznością wiernych tworzących Kościoł. Opowiada się za nią 65,7% studentów. Na drugim miejscu młodzi stawiają nową rzeczywistość daną człowiekowi od Boga w wyniku przyjęcia tego sakramentu. Czyni to 59,5% młodzieży akademickiej. Kolejne miejsca zyskuje argumentacja odwołująca się do tradycji i powszechnej praktyki społecznej (39,9%) oraz взгляд praktyczny, który miałby usuwać rzekomo wiele problemów i trudności życiowych, spowodowanych nietolerancją i ewentualną dyskryminacją ze strony społeczeństwa (32,9%).

Aby jeszcze bardziej wzmocnić argumentację, a nadto, by to badanie socjologiczne miało także wymiar dydaktyczny, zaproponowano respondentom odniesienie się do argumentów przeczących przyjmowaniu chrztu. Znalazły one znacznie mniej zwolenników. Najliczniej przytaczano zdanie, że łączność ochrzczonych jest tylko pozorna. Tak ocenia 31,3% młodych ludzi. Pozostałe racje zyskują jeszcze mniejszą aprobatę, a ich poplecznicy twierdzą, że chrzest jest niepotrzebny, bo istnieje tylko rzeczywistość materialna (10,0%), tradycje się zmieniają (7,4%). Jeszcze inni twierdzą, że chrzest może powodować znaczne trudności życiowe natury ideologicznej, społecznej i ekonomicznej.

Wydaje się jednak, że młodzież generalnie manifestuje pewien regres wobec dogmatów religijnych, i w ogóle wobec form instytucjonalnych religii katolickiej, na rzecz liberalizmu i presji społeczeństwa, a także religijności prywatnej – niezinstytucjonalizowanej.

Odpuszczenie grzechów

Kolejnym ważnym dla katolika sakramentem jest sakrament pokuty. W odczuciu każdego człowieka spowiedź zawiera

w sobie walor obiektywny i subiektywny. Sakrament ten z jednej strony suponuje wyznanie grzechów, z drugiej zaś, udzielenie rozgrzeszenia przez Boga za pośrednictwem szafarza, którym jest kapłan. Samo rozumienie idei pokuty nie stanowi problemu, ponieważ towarzyszy katolikowi od wczesnej młodości, poczynając do bezpośrednich przygotowań do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Obserwacja życia codziennego wskazuje jednak, że wraz z wiekiem oraz rozwojem intelektualnym następuje stopniowy i powolny zanik praktykowania spowiedzi. Istnieją liczne przyczyny takiego stanu rzeczy. Do najczęściej wymienianych zalicza się: wstyd przed spowiednikiem, zanik poczucia grzechu i brak zrozumienia roli tego sakramentu w życiu.

W badaniu poglądów młodzieży na tę sprawę przeprowadzono pewien eksperyment. Z uwagi na zbyt oczywiste argumenty teologiczne, które nie wymagają komentarzy, postanowiono dotknąć tematu, ale w aspekcie psychoanalizy i materializmu. Wyraża się to w sformułowaniu, że absolucja to usakralizowany zabieg psychoanalizy oraz podaje się wątpliwość, czy kapłan, będąc człowiekiem takim jak wszyscy inni, może w ogóle udzielić rozgrzeszenia. Odnośnie do pierwszego z poruszanych tematów u respondentów stwierdzono niewłaściwą interpretację treści omawianej prawdy religijnej. Dotyczy to aż 42,2% badanych. Z kolei odpowiedzi zdecydowanych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, było mniej więcej równo – ponad 28,0%. Drugi aspekt tej sprawy dotyczy osoby szafarza. Według powszechnej nauki Kościoła na mocy ważnie przyjętych święceń kapłan ma władzę faktycznego i realnego udzielenia rozgrzeszenia. Celowo respondentom zasugerowano wątpliwość, czy duchowny ma w ogóle predyspozycje do udzielenia rozgrzeszenia. Mimo że młodzież dość sceptycznie podchodzi do tego zagadnienia, to jednak tylko 15,3% nie potrafi udzielić zdecydowanej odpowiedzi. Zwolenników naturalistycznego rozumowania jest 39,3%, natomiast przeciwników – 45,4%. Jak widać, brakuje zgodności poglądów dotyczących natury i istoty spowiedzi. Po raz kolejny nasuwa się wniosek o słabej wiedzy i dość kiepskim przygotowaniu merytorycznym.

Tak jak każda delikatna sprawa, zagadnienie sakramentu pojednania wywołuje sporo emocji. Okazuje się, że w momen-

cie, gdy braknie obiektywnych motywacji nadprzyrodzonych, młodzież gubi się w fałszywych wnioskach, czego dowodem są powyższe wyniki. Jest to także znak, że tych spraw nie można traktować naturalistycznie, bez kontekstu religijnego.

* * *

Dokonując podsumowania rozważań, należy stwierdzić, że młodzież akademicka, pomimo ewidentnych braków wiedzy religijnej, ma poczucie sacrum, które leży u podstaw idei religii. Tok ich rozumowania zmierza we właściwym kierunku. Znajomość zagadnień dogmatycznych oraz interpretację prawd wiary należy określić jako dostateczną. Choć do idealnego stanu jest daleko, jednak widać pozytywne odniesienia i dość zdecydowane poglądy. Młodzież akademicka, mimo pewnych wahań, nie jest obojętna religijnie. Wypada żywić pobożne życzenia, by studenci potrafili i chcieli włączyć się aktywnie w struktury duszpasterstwa akademickiego. W ten sposób bowiem można usystematyzować, pogłębić i zweryfikować swoje przekonania konfesyjne.

Poglądy i przekonania studentów aglomeracji łódzkiej praktycznie nie odbiegają od tego, co czują i przeżywają ich rówieśnicy w innych rejonach Polski. Mogą więc stanowić niejako reprezentację, gdyż jak wskazują wyniki uzyskane m.in. z Trójmiasta, Lublina, Katowic, różnice są dość nieznaczne. Należy wyprowadzić postulat dydaktyczno-pedagogiczny skierowany do wszystkich katechetów o ofiarną pracę z młodzieżą, aby efekty były wymierne w stosunku do potrzeb. Warto inwestować w młodzież, gdyż jest to kapitał, który będzie procentować w przyszłości. Od młodych zależy kształt tej przyszłości, w tym i Kościoła, który jest strukturą żywą.

KS. ANDRZEJ BLEWIŃSKI, ur. 1953, absolwent KUL-u (duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo ludzi pracy, teologia pastoralna) i Papieskiego Wydziału Teologii w Warszawie (dr teologii pastoralnej). Wizytator Wydziału Katechetycznego Kurii Archidiecezjalnej Łódzkiej. Proboszcz w Szczawinie.

Krzysztof Dorosz SJ

Problem ateizmu w twórczości Gombrowicza

Moja lektura Gombrowicza zaczęła się dość późno. Nie miałem szczęścia czytać „Ferdydurke” jako lektury szkolnej, były jeszcze smutne lata siedemdziesiąte. Gdy przeczytałem to dzieło po raz pierwszy – a byłem mniej więcej w wieku głównego bohatera powieści, Józia – wydało mi się ono genialne. Kiedy czytałem je po raz drugi, uznałem je za jeszcze lepsze. Postanowiłem więc poznać Gombrowicza głębiej i to jako teolog. Czy to nie wyczyn karkołomny?! Moją uwagę zwrócił fakt, w jaki sposób Gombrowicz traktuje problem wiary–niewiary, Boga i człowieka. Przedstawiam moje przemyślenia, być może dla niektórych czytelników trochę zaskakujące...

Fenomen „międzyludzkiego”

Kategoria „międzyludzkie”, która jest kluczowym pojęciem Gombrowicza, wyrasta z tego, co określa pozycję Ja względem Innych. We wszystkich swoich dziełach autor pokazuje nam, już to intuicyjnie, już to z pewną dawką przekonania, że istnieje pewna *siła międzyludzka*, której nie można pominąć czy zignorować. Więcej, postrzega ją jako siłę, która *stwarza byty*¹. Jak wytłumaczyć ten fenomen? Czym jest rzeczywistość międzyludzka?

Punktem wyjścia rozważań Gombrowicza, jego pierwotnym przekonaniem, jest to, że *rzeczywistość międzyludzka* jest siłą nadrzędną². W ten sposób potwierdza, że „międzyludzkie” jako składnik rzeczywistości, która nas otacza, ma znaczenie funda-

¹ Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1989, s. 147.

² W. Gombrowicz, *Dziennik 1957-1961*, Kraków 1988, s. 11; por. Cz. Miłosz, *Kim jest Gombrowicz? w: tegoż, Prywatne obowiązki*, Paryż 1972, s. 141-144.

mentalne, ponieważ jest to podstawowa kategoria myślenia ludzi i forma ich obecności w świecie³. W ten sposób w pierwszych dziełach Gombrowicz czyni uwagi nad potęgą formy, która tworzy się, formuje pomiędzy ludźmi. Bohaterowie tych utworów z jednej strony odkrywają fakt, że są niewolnikami form, z drugiej jednak widzą także, że formy służą im, by mogli się komunikować czy wręcz rozumieć innych ludzi. Ten drugi aspekt wydaje się istotniejszy, ponieważ proces tworzenia form jest drogą ku komunikacji międzyludzkiej: bohaterowie porozumiewają się ze sobą za pomocą form, które zawsze są związane z obecnością drugiego człowieka. Forma jako siła działa w dwojaki sposób: jest ona właściwie pewną wypadkową sił, ze swoistym wektorem, działającym przyciągająco bądź odpychająco. W relacji człowiek-forma na poziomie międzyludzkim obserwuje się więc podwójne działanie: przyciąganie i odpychanie.

W dziełach Gombrowicza bohaterowie poszukują autentyzmu i dążą do „rozbitcia” form, czy też pragną od nich uciec. Jednocześnie odkrywają, że formy są obecne wszędzie, ponieważ człowiek jest zawsze „współ-człowiekiem”. Stworzona w ten sposób rzeczywistość międzysobowa jest nieuniknioną składową naszej ludzkiej egzystencji. Jak to wytłumaczyć?

„Międzyludzkie” jest fenomenem, który objawia się w spotkaniu z innymi. Ludzkie indywiduum musi się zawsze odnieść do innych. Gombrowicz odkrywa „siłę stwarzającą” w tym, że człowiek wzrasta, odnajduje swoją tożsamość, jedyność i niepowtarzalność w spotkaniu (a raczej w starciu) z innymi. Właśnie dlatego autor utrzymuje, że człowiek jest bytem, który *tworzy się* w relacjach międzyludzkich. Na swój sposób pisarz przedstawia tę rzeczywistość jako „międzyludzką grę”, często w sposób komiczny i żartobliwy. Jednak z czasem zachodzi u niego zmiana postawy: podejrzliwość i nieufność z pierwszego okresu twórczości – u późnego Gombrowicza nie jest już tak dominująca.

³Zwracam uwagę na świetne studium J. Błońskiego, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 1994, zwł. rozdz. *Gombrowicz i rzeczy ostateczne*.

Stwórcza siła „międzyludzkiego” czasem sprawia wrażenie, że rzeczywistość ma charakter względny, relatywistyczny. Przypominamy sobie pewien fragment „Ślubu”, kiedy Pijak mówi że *nie ma nic stałego, nic absolutnego, a wszystko w każdej chwili stwarza się... stwarza się między ludźmi... stwarza się...*⁴ Z drugiej strony poszukuje się w rzeczywistości międzyludzkiej punktów stabilnych i pewnych, unikając popadnięcia w jakiś mechanicyzm (w którym wszystko byłoby zaprogramowane „z góry”). Sam Gombrowicz stoi między relatywizmem a mechanicyzmem, poszukując własnej równowagi.

Jego ulubioną techniką jest dialog, już to zewnętrzny pomiędzy różnymi osobami, już to wewnętrzny, między różnymi „głosami” wewnątrz jednej osoby (technika zastosowana w „Ślubie” i „Dzienniku”). Spotkanie z innymi jest przedstawiane w dwojaki sposób: jako konfrontacja (rozumiana jako zderzenie, starcie) lub jako dialog w celu porozumienia się (także w spotkaniu między wierzącym i niewierzącym). Konfrontacja pomiędzy dwoma partnerami, mającymi dwie różne koncepcje świata, może przemienić się w owocny dialog, ale nieodzownym warunkiem jest rozpoznanie (czyli zaakceptowanie) tożsamości adwersarza. Gombrowicz tłumaczy reguły i sens takiej konfrontacji. Według mnie jest to cenny wkład polskiego pisarza do myśli współczesnej. Przynajmniej z chrześcijańskiego punktu widzenia znajdujemy tutaj bodziec i zachętę do takiej konfrontacji. Gombrowicz demonstruje, w jaki sposób dialog zmienia partnerów, jak wpływają oni na siebie nawzajem.

Jak się przedstawia w tym kontekście relacja między Bogiem i „międzyludzkim”? Zauważyliśmy już, że Gombrowicz dostrzega *TYLKO rzeczywistość międzyludzką*, ponieważ dla niego Bóg nie istnieje. Pisarz powiedziałby, że „międzyludzkie” jest tym, co pozostaje człowiekowi, gdy traci swoją wiarę, tym, co – w jakimś sensie – pozostaje poza nim samym. Ten problem wydaje się otwarty: partner, w którym dostrzega się zagrożenie, w prawdziwym dialogu może mi otworzyć nowy horyzont.

⁴W. Gombrowicz, *Ślub*, w: tenże, *Dramaty*, Kraków 1988, s. 158-159.

„Międzyludzkie” staje się w ten sposób szansą, oferującą nową możliwość poznawczą.

Gombrowicz odnajduje wśród pisarzy współczesnego pokolenia osobowość wyjątkową. Jest nią Simone Weil, która żyła i wierzyła autentycznie i dlatego zrobiła na nim duże wrażenie. U Weil w „przestrzeni międzyludzkiej” przywołany jest Bóg, i to nie jako zagrożenie (jak to Gombrowicz postrzegał wcześniej), ale jako szansa. Gombrowicz mówi o możliwości Boga, jako *drogi-mostu wiodącego człowieka*⁵. Według mnie, właśnie „pomędzy nami” znajdowałaby się przestrzeń, akceptowana przez autora, gdzie byłoby możliwe spotkanie osobowe z samym Bogiem.

Jak zestawić kategorię „międzyludzkiego” ze współczesną myślą teologiczną? Jacy teologowie myśleli podobnie? Czy można znaleźć punkty styczne między nimi a Gombrowiczem? Chciałbym się ograniczyć do dwóch autorów: żydowskiego filozofa, M. Bubera i protestanckiego teologa, H. Otta, dla których kategoria „między” ma istotne znaczenie.

To porównanie jest uzasadnione, tym bardziej że Gombrowicz i Buber znali się, chociaż tylko przez wymienianą korespondencję. Wśród pism pozostałych po Gombrowiczu znajdujemy informację, że pod koniec 1947 r. Gombrowicz wysłał Buberowi rękopis „Ślubu”, po polsku⁶. Buber, który w tym czasie mieszkał już w Jerozolimie, odpowiedział listownie, że dzieło Gombrowicza bardzo go poruszyło, zwłaszcza kategoria „międzyludzkie”⁷. W kilku słowach podkreśla oryginalność „Ślubu”, szczególnie zaś jego charakter jako swoistego eksperymentu, paradoksu, a także dramatu. Ale jaki jest sens dramatu, pyta filozof. Tragedia – zauważa Buber – wydarza się między ludźmi, jeżeli każdy istnieje sam dla siebie i pozostaje – w pewnym sensie – niedostępny dla drugiego. Tragedia zdarza się, jeżeli osoba M. rzeczywiście przeciwstawia się osobie N.,

⁵ Tenże, *Dziennik 1953-1956*, s. 229.

⁶ R. Gombrowicz, *Gombrowicz w Argentynie. Świadczenia i dokumenty 1939-1963*, Londyn 1987, s. 54, 118.

⁷ List Martina Bubera do Witolda Gombrowicza, w: tamże, s. 136.

o ile obie są w istocie różne i w sytuacji spotkania niszczą się wzajemnie z powodu owej różnicy. Ten rzeczywisty dramat jest odmienny od sytuacji, gdzie osoba M. przeciwstawia się tylko własnemu wyobrażeniu świata, które nosi w sobie. Według Bubera, w drugiej sytuacji dramat nie jest prawdziwy⁸. Po lekturze „Ślubu” filozofa zainteresowało, w jakim stopniu „między ludzkie” jest kategorią dramatyczną i na ile dotyczy egzystencji ludzkiej. Na tym jednak Buber poprzestaje. W korespondencji z Gombrowiczem ogranicza się do listu polecającego, skierowanego do wydawców z zachętą, aby tłumaczyli i wydawali dzieła polskiego pisarza⁹. Gombrowicz zaś nie komentuje bezpośrednio ani listów, ani poglądów Bubera. Jednak ze wspomnień jego przyjaciół wynika, że z uwagą i entuzjazmem czytał „Problem człowieka” Bubera, gdzie znalazł wiele punktów stycznych ze swoimi spostrzeżeniami¹⁰.

„Między człowiekiem a człowiekiem” jako kategoria teologiczna

Dla Bubera pojęcie „między” jest kategorią antropologiczną, która stała się zasadnicza dla jego myślenia. „Między” (das „Zwischen”) jest fenomenem ludzkiego istnienia, doświadczanym w sposób egzystencjalny. Zasadniczym faktem egzystencji ludzkiej jest człowiek-z-człowiekiem, między człowiekiem-a-człowiekiem przebiega coś, co nie ma nic równego sobie w naturze¹¹. Ta sfera „interrelacji” jest zasadniczą kategorią ludzkiej egzystencji.

⁸ Buber pisze: „Il n’y a pas de drame où la résistance de l’Autre n’est pas réelle; le psychodrame, n’est pas un drame parce que l’Autre qui se trouve au fond de l’âme, comme mirage ou comme image, n’est pas et ne peut pas être une personne”; tamże, s. 136.

⁹ „Le romancier polonais Witold Gombrowicz est un auteur remarquable, d’un talent fort, mâle, indompté, qui ne bronche pas et ne bredouille pas. On devrait le traduire. Jérusalem, le 30 janvier 1955”; tamże, s. 138.

¹⁰ Opinia A. Rússovicha, zob. tamże, s. 124.

¹¹ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 41 nn., 138-154.

W jaki sposób można wyjaśnić myślenie Bubera? Heinrich Ott, który komentuje filozofię autora „Ja i Ty” zauważa, że *człowiek nie istnieje nigdy sam, nigdy w jednym wymiarze, ale zawsze w relacji z innymi, zawsze na sposób społeczny. Można mówić o relacji pomiędzy jedną osobą a drugą, pomiędzy „Ja” i „Ty”, lub o relacji względem grupy osób lub też względem pewnej społeczności anonimowej*¹².

Interrelacja (lub korelacja) nie jest jakąś konstrukcją pomocniczą, drugorzędną, ale staje się prawdziwym miejscem, przestrzenią, w której lokalizuje się, realizuje się to, co wydarza się pomiędzy osobami, stwierdza Buber¹³. To, co zasadnicze, nie dzieje się w świecie neutralnym, ale *pomiędzy dwiema osobami*. Jeśli ja i druga osoba wychodzimy sobie na spotkanie, jeden naprzeciw drugiego (jak to się zdarza np. w prawdziwym dialogu), to bilans nie pozostaje *bez reszty*, czyli bez zysku, uważa Buber¹⁴. *Gdzie rozmowa spełnia się w swej istocie, między partnerami, którzy zwrócili się ku sobie w prawdzie, otwarcie się wypowiadają i są wolni od chęci pozorowania, ma miejsce godna uwagi, nie pojawiająca się nigdzie indziej, społeczna płodność. Pomiędzy ludźmi, którzy zostają pochwyceni i otwarci w swej głębi przez dynamizm żywiołowego bycia razem, słowo za każdym razem nabiera substancji. Międzyludzkie otwiera to, co kiedy indziej pozostaje zamknięte*¹⁵. Opierając się na pojęciu interrelacyjności (lub wzajemności), wyjaśnia także fenomen języka. *Zapominamy, że coś weryfikuje się nie tylko w nas, ale i w istocie POMIĘDZY nami. Wystarczy popatrzeć na prosty fakt naszych wzajemnych relacji. Słowo, które zostaje wypowiedziane, jest wyrażone i wysłuchane. Ale znajduje ono swoje miejsce „pomiędzy”*¹⁶.

„Między nami” oznacza to, co się zdarza między Ja i Ty. Jak należy rozumieć kategorię „Ty”? Ott tak to wyjaśnia: *Przestrzeń*

¹² H. Ott, *Dio*, Brescia 1975, s. 78.

¹³ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 143-144.

¹⁴ Tamże, s. 145-148.

¹⁵ Tamże, s. 152-153.

¹⁶ M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: *Werke*, t. I, *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962, s. 443; por. tenże, *Ja i Ty*, s. 151-154.

„Ty” ma u Bubera promień bardzo rozległy: obejmuje nie tylko relacje pomiędzy ludźmi, ale w pewnych wypadkach także np. relację pomiędzy człowiekiem a naturą (np. człowiekiem i zwierzęciem), a także relację pomiędzy człowiekiem a ideałem czy też człowiekiem a rzeczywistością duchową¹⁷.

Rozwijając kategorię „Ty”, Buber dochodzi do zdumiewającego odkrycia: *Każdego razu, kiedy człowiek angażuje wewnętrznie swoje serce w relację (na uwadze ma się relację z drugim „partnerem” albo z „rzeczywistością duchową”, np. z problemem filozoficznym), to jego „zaangażowanie” ma ostatecznie za swój przedmiot Boga. Człowiek zwraca się do Boga nawet wtedy, gdy nie chce o nim nic wiedzieć*¹⁸.

Przestrzeń, która istnieje „pomiędzy Ja i Ty”, jest zatem podstawową kategorią myślenia o osobach, które są zawsze w korelacji. Ta kategoria „między” nie jest bytem, który istnieje sam w sobie, ale jest – per definitionem – „pomiędzy” osobami. I odwrotnie, osoby nie są substancjami – per definitionem – ale rzeczywistościami skorelowanymi we wzajemności. W ten sposób „pomiędzy” konstituuje „byt-osobę”, aby przywołać tu kluczowe pojęcie Otta, który podejmuje i rozwija filozofię Bubera na gruncie teologicznym¹⁹.

„Wzajemność” stanowi kategorię zasadniczą rzeczywistości osobowej i jest główną cechą spotkania między osobami, uważa Ott. *Wszystkie istniejące relacje i zachowania międzyludzkie, jak miłość, nienawiść, wierność, zaufanie, nieufność, są zawsze odmianami wzajemności*²⁰. W ten sposób „pomiędzy” ma wartość dla każdej relacji pomiędzy ludźmi. Szczególnie ma się tutaj na uwadze kontekst społeczny, gdzie relacje ludzkie podlegają „urzeczowieniu”, utrwalają się i instytucjonalizują

¹⁷ H. Ott, *Il Dio personale*, Casale Monferrato, s. 157.

¹⁸ Tamże, s. 157. Ott cytuje pewien znaczący fragment rozważań Bubera: „Także jeśli ktoś nie znosi imienia Bożego i deklaruje się ateistą, ale kiedy całą swoją mocą istnienia zwraca się do jakiegoś »Ty« swego życia jako do tego, który nie może zostać ograniczony do nikogo innego, zwraca się wtedy do Boga”; zob. M. Buber, *Werke*, t. I, s. 128.

¹⁹ Zob. H. Ott, *Il Dio personale*, s. 68.

²⁰ Tamże.

w „strukturach społecznych”. Ta ostatnia obserwacja jest bardzo istotna: żyjemy w epoce, w której relacje międzyludzkie zostały osłabione, często zerwane (szczególnie w czasach wojen światowych i totalitaryzmów). Te tragiczne doświadczenia bardzo popsuły podstawową więź „międzyludzką”, jaką jest zaufanie. Fakt, że wielu ludzi je utraciło, jest jedną z największych chorób XX w.

Zaufanie staje się przykładem wzajemności *par excellence*. Ott tak o nich pisze: *Wierność i zaufanie są fenomenami i doświadczeniami ludzkiej egzystencji. Jeśli jeden człowiek ma zaufanie do drugiego albo jeśli człowiek utraci zaufanie lub jest niewierny, we wszystkich tych przypadkach wydarza się coś POMIĘDZY ludźmi*²¹. Należy podkreślić, że zaufanie – jeden z podstawowych wymiarów „pomiedzy” – ma strukturę dynamiczną. Ott przedstawia ją jako odmianę interakcji. *Podstawowa relacja międzyludzka opiera się na tym, że ludzie zostają poruszeni w sposób WZAJEMNY, tzn. jest ktoś, kto obdarza zaufaniem, jak i jest ktoś, kto został nim obdarzony. Jedna z osób jest w tym wypadku poruszona zaufaniem drugiej osoby, a ta druga tym, że pierwsza okazała się godna zaufania. I tylko na bazie tego „wzajemnego poruszenia” obydwu partnerów wyrasta prawdziwe doświadczenie. Ale każda z osób jest determinowana, poruszona, odmieniona, „pobudzona” w swoim istnieniu, w swojej kondycji jako osoby, przez wydarzenie się takiej relacji. W ten sposób istotą MIĘDZY jest wzajemność*²².

W ten sposób zagadnienie zaufania (lub nieufności) doprowadza nas do problemu Boga. Buber i Ott proponują powtórne przemyślenie w kategorii „pomiedzy” relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka. „Pomiedzy” staje się kontekstem antropologicznym, w którym umiejscawia się problem wiary. Jeśli uznajemy wiarę jako odkrycie Boga osobowego, zdajemy sobie sprawę z faktu, że odkrywamy Boga w akcie wiary, zaufania, uważa Ott²³. W Biblii wiara jest prawie synonimem zaufa-

²¹ Tenże, *Dio*, s. 81.

²² Tamże, s. 82.

²³ Tenże, *Il Dio personale*, s. 166.

nia²⁴. W ten sposób akt wiary opiera się na podstawowym doświadczeniu człowieka: wiara realizuje się „w przestrzeni wzajemności”. Także „pomiędzy” jest miejscem weryfikacji własnych twierdzeń i przekonań. W ten sposób wiara widziana jest w optyce sytuacji ludzkiej, pokazanej głębiej. Ta wzajemność pomiędzy Bogiem i człowiekiem ma swoje „odbicie” widziane od strony człowieka i jego sytuacji. W ten sposób „w przestrzeni pomiędzy” znajdujemy miejsce objawiania się Boga. *Istnienie-osoba* – wyjaśnia Ott swój kluczowy termin – jest tym miejscem w świecie, w którym spotykamy Boga, to znaczy w którym Bóg daje się poznać, w którym musimy się przygotować na spotkanie z Nim²⁵.

W naszych rozważaniach powracamy do kwestii, która ma dla nas istotne znaczenie, mianowicie do solidarności pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Ten temat – studiowany przez Otta – wydaje się istotny także dla naszych rozważań o Gombrowiczu. Ott pisze: *Także niewierzący, podobnie jak wierzący, istnieje w horyzoncie bycia; a zatem – ostatecznie – w świetle Boga jako transcendentalnego założenia człowieczeństwa integralnego*²⁶. Jak to rozumieć? Ott tak to tłumaczy: *Tutaj znajduje się zasadniczy aspekt wspólny dla wiary i niewiary. W teologii naszego wieku może wydawać się na pierwszy rzut oka dość skandaliczne mówienie o wspólnym wymiarze wiary i niewiary. Ale jeśli odrzucimy ten wspólny wymiar albo będziemy go unikali, to nie tylko zostanie przerwany dialog pomiędzy wierzącym a niewierzącym (rzecz, którą powinniśmy akceptować, tak jakby była to wola Boża) ale Bóg przestałby być Panem świata; byłby prawie tylko Panem wierzących...*²⁷

W ten sposób solidarność pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi jest większa niż jakikolwiek dualizm, twierdzi Ott. A ta

²⁴ Gr. „pistis” – „wiara” – pochodzi od pith-ti-s: „Udzielenie komuś swego zaufania”, czemu odpowiada czasownik „peithomai”: „uwierzyć w coś, zdać się na kogoś, zaufać komuś”; zob. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 656.

²⁵ H. Ott, *Dio*, s. 83.

²⁶ Tenże, *Il Dio personale*, s. 252.

²⁷ Tamże.

solidarność ma swoją podstawę w jakiejś „wspólnej sytuacji”, to znaczy w fakcie istnienia w tym samym horyzoncie transcendentnym, którym dla wierzących jest Bóg. Naturalnie, z punktu widzenia człowieka wierzącego, niewierzący istnieje w Bożym świecie bez postrzegania i aktualizowania tego horyzontu, bez rozpoznania Boga jako Boga. I w tym fakcie teolog dostrzega podstawę solidarności i zasadniczy motyw dialogu. Uważna analiza relacji między wiarą chrześcijańską a doświadczeniem ludzkim pokazuje, że istnieje związek ontologiczny pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Zacytujmy fragment rozważań Otta: *Określenie relacji między wierzącymi i niewierzącymi, wedle której JEDNI I DRUDZY ŻYJĄ W TYM SAMYM HORYZONCIE, lecz niewierzący nie realizują (w podwójnym sensie) tego horyzontu, jest odpowiedzią na problem relacji pomiędzy wiarą chrześcijańską a egzystencją ludzką; ale odpowiedzią, która zyskuje sens w świetle wiary, w perspektywie wiary. To samo myślenie według wiary powinno oświetlać ZWIĄZEK POMIĘDZY WIARĄ CHRZEŚCJAŃSKĄ A DOŚWIADCZENIEM LUDZKIM, i wtedy, już wspólnie, ONTOLOGICZNY ZWIĄZEK MIĘDZY WIERZĄCYMI I NIEWIERZĄCYMI. Zbawienie niewierzących, ich związek z Bogiem, nie jest obojętny dla myśli chrześcijańskiej (przede wszystkim w takich czasach jak nasze, kiedy chrześcijanie i niechrześcijanie żyją jedni obok drugich, kiedy ateista jest moim sąsiadem). Każda epoka ma swoje problemy, które pojawiają się nagle. Oto jest nasz problem, problem rzucony współczesnej myśli chrześcijańskiej!*²⁸

M. Buber twierdził, że *międzyludzkie rozkwita w prawdziwej rozmowie*²⁹. H. Ott myśli podobnie: dialog jest istotnym wydarzeniem, jeżeli wydarza się „pomiędzy-człowiekiem-a-człowiekiem”. Jego zasadnicza wartość polega na tym, że w przestrzeni „pomiędzy” odkrywa się, tworzy się coś nowego dla każdego z interlokutorów. *Tam gdzie ludzie prowadzą prawdziwy dialog,*

²⁸ Tamże, s. 254 (podkreśl. moje – K.D.).

²⁹ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 148; „Chodzi o autentyczność międzyludzkiego: Tam, gdzie jej nie ma, nie może być autentyczne również to, co ludzkie” – twierdzi Buber (tamże, s. 143).

tam zdarza się – w ścisłym tego słowa znaczeniu – coś MIĘDZY NIMI. Dochodzą oni być może do rezultatów, jakich interlokutorzy samotnie nigdy by nie osiągnęli. I nie jest już dalej możliwe sprawdzenie potem, kto „spowodował” te rezultaty, to znaczy do którego interlokutora przynależą wyniki czy też jaki wkład wniósł każdy z nich w osiągnięcie takiego rezultatu. Przede wszystkim osiągnięciem jest wspólny owoc tego dialogu³⁰.

Rozpatrzyliśmy pojęcie „między”, przynajmniej tak, jak je rozumieją M. Buber i H. Ott, dla których stało się ono podstawową kategorią myślenia. Mając taką podstawę, możemy raz jeszcze przemyśleć pojęcie „międzyludzkie” u Gombrowicza, widząc jego zbieżności (i rozbieżności) z przedstawionymi wyżej myślami. Czyniąc takie odniesienie, ujrzymy jeszcze lepiej oryginalną pozycję Gombrowicza.

„Międzyludzkie” i „między-człowiekiem-a-człowiekiem” – punkty zbieżne

„Międzyludzkie” i „między-człowiekiem-a-człowiekiem” wydają się pojęciami podobnymi, adekwatnymi. Przynajmniej tak je pojmowali Gombrowicz, Buber i Ott. Naturalnie, są tu pewne odcienie i różnice charakterystyczne dla każdego z nich. Pierwszą zbieżnością, którą zauważa się natychmiast, jest wspólne przekonanie, że rzeczywistość „międzyludzka” jest czymś podstawowym w myśleniu ludzkim. Znaczenie tego terminu jest bardziej rozległe niż prosty związek między dwiema osobami: zawiera także relacje pomiędzy jednostką a grupą osób, pomiędzy Ja i zbiorowością (rozumianą jako naród, wierni tej samej religii, wyznawcy tej samej ideologii itp.). Kategoria „Ty” w szerokim znaczeniu obejmuje także naturę, ideały, rzeczywistości duchowe. Sądzę, że wszystkie te wymiary przestrzeni „międzyludzkiej” są obecne w dziełach polskiego pisarza. W skali makro (człowiek-idee) autor poddaje swoich bohaterów trojkiej konfrontacji: z katolicyzmem, z marksizmem i egzystencjalizmem.

³⁰ H. Ott, *Dio*, s. 81.

Myślę, że Gombrowicz zgodziłby się z Buberem, że po spotkaniu „pomiędzy” dwiema osobami pozostaje jakaś „reszta”.

Interrelacja jest fundamentalnym pojęciem, podstawą myślenia człowieka, tak dla Bubera i Otta, jak i dla Gombrowicza. Dąży się tutaj do pełnego obrazu człowieka, widząc go w relacji z innym („człowiek-z-człowiekiem”). W tym kontekście umiejscawia się także problem weryfikacji własnych przekonań. „Między nami” pojawia się jako miejsce uprzywilejowane dla weryfikacji prawd jednej i drugiej strony.

Bardzo interesująco przedstawia się ten punkt naszych rozważań, który mówi o koncepcji Boga jako „ostatecznego Ty”, co podnosili Buber i Ott. Według nich, człowiek zwraca się do drugiego partnera, którym jest ostatecznie Bóg. Teza ta być może zbyt upraszcza sprawę. Zacytujmy raz jeszcze Bubera: *Człowiek zwraca się do Boga także wtedy, gdy wyraźnie nie chce o Nim nic wiedzieć*³¹. Gombrowicz zaprotestowałby przeciwko takiej tezie. Czy jest możliwe „nienawidzić” imienia Bożego, być przekonanym ateistą, a równocześnie „zwracać się do Niego”, także w sposób nie do końca świadomy, jak sugeruje Buber? Gombrowicz-ateista powiedziałby, że nie. Naturalnie, z punktu widzenia wierzącego wszystko dzieje się przed Bogiem Stwórcą. Ale czy w takim ujęciu nie zostaje pominięta ludzka wolność i odpowiedzialność człowieka za samego siebie? Gombrowicz, jak to widać w jego ostatnich pismach, podkreśla uczciwość człowieka względem samego siebie, akcentuje fakt wzięcia odpowiedzialności za swoją niewiarę. Ale patrząc z drugiej strony, może byłaby to droga ku wiecznemu Ty?

Gombrowicz opisuje na wiele sposobów nasze relacje osłabione, chore. Wychodząc od nich, szuka jednak w przestrzeni międzyludzkiej wartości pozytywnych. W ten sposób, jeśli analizuje się jego pisma w kolejności chronologicznej, można zaobserwować pewną drogę: od nieufności ku zaufaniu. Paralelnie widać też, jak zmienia się jego sposób traktowania tematu Boga. Wizja ateistyczna w klasycznym stylu (ta ze „Ślubu”

³¹ Zob. M. Buber, *Werke*, t. I; tenże, *Ja i Ty*.

i z „Pornografii”) zmienia się w kierunku wizji świata otwartego, także jeśli „bez Boga”.

„Nieufność-zaufanie” wyznacza wymiar par excellence rzeczywistości międzyludzkiej. Nie przez przypadek tutaj właśnie lokalizuje się kwestia wiary. Według Bubera i Otta dynamika „obdarzać-otrzymywać” zaufanie charakteryzuje już to nasze relacje międzyludzkie, już to jedyną relację z samym Bogiem. Więcej, mechanizm wydaje się podobny: Bóg jest tym, który obdarza zaufaniem, natomiast my jesteśmy tymi, którym dane jest takie zaufanie. Znowu, Bóg jest godzien zaufania z naszej strony. To nam daje pewne bezpieczeństwo, pokój wewnętrzny, radość bycia Bożym dzieckiem. Gombrowicz nigdy nie miał takiego doświadczenia, przynajmniej nie mówi o tym nic w swoich pismach. Ale, być może, zbliżył się do tej rzeczywistości z innej strony. To pozostanie jednak na poziomie pytań i domysłów. Gombrowicz mówi w paru miejscach „Dziennika” o swojej historii, używając obrazu ręki, która go wybawia z trudnych sytuacji życiowych. Największym doświadczeniem tego rodzaju jest uratowanie, „wybawienie” z Polski, w której w 1939 r., miesiąc po jego wyjeździe, wybuchła wojna. Ten obraz ręki, która bierze człowieka z jednego miejsca i przenosi w drugie, wraca po jego powrocie do Europy. A zatem, czy te fakty wydarzyły się w życiu pisarza przez przypadek, czy też istnieje „jakaś siła”, która nimi kieruje, która wyznacza to wszystko? Z tymi pytaniami autor zmagają się prawie do końca swojej twórczości.

Wspomnieliśmy temat solidarności między wierzącymi i niewierzącymi. Ale jaka jest podstawa, wspólna baza takiej solidarności? Co nas jednoczy? Jakie są fundamenty dialogu między wierzącymi i niewierzącymi? Ott znajduje taki fundament w fakcie wspólnej egzystencji, w tym samym horyzoncie istnienia, „we wspólnocie sytuacji”. Jak odpowiedziałby Gombrowicz na takie pytanie? Według niego nasz wspólny horyzont tworzą przede wszystkim fundamentalne wartości ludzkie, wspólne dla wszystkich: *Moje stanowisko pokrywa się ściśle ze stanowiskiem Kościoła, z tą tylko różnicą, iż zamiast mówić o duszy w pojęciu kościelnym, wymieniłbym pewne naczelne wartości człowieka, takie jak rozum, szlachetność, zdol-*

ność rozwoju, swoboda i szczerść...³² Te wartości mają dla Gombrowicza *charakter absolutny i nie mogą być uzależnione od niczego*³³. I taka jest – z punktu widzenia autora – podstawa solidarności wierzących i niewierzących. Poszukiwanie „czystej prawdy” staje się celem dla obydwu stron. *Jestem po prostu za tym, aby cokolwiek się dzieje w naszym życiu duchowym, działało się w sposób możliwie najgłębszy i najrzetelnieszy. Nadeszła chwila, w której ateści powinni szukać nowego porozumienia z Kościołem* – pisze Gombrowicz prawie 10 lat przed II Soborem Watykańskim³⁴.

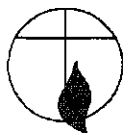
Myślę, że możemy potraktować Gombrowicza jako naszego interlokutora (to słowo wydaje się bardziej odpowiednie niż „adwersarz”). Interlokutor – powiedzmy to od razu – który jest czasem dowcipny, czasem mówi serio, ale zawsze jest wymagający. Posługuje się wieloma środkami: np. od ironii do perswazji, od zażartej polemiki do spokojnej dyskusji. Ale musimy sobie zdawać sprawę z tego, że nasz autor potrzebuje interlokutora. Jeśli nie znajduje go wśród konkretnych osób, tworzy go w swojej wyobraźni. Często łączy obie te perspektywy, kreując swoich bohaterów. Buber powiedział, że „międzyludzkie” „zakwita” w prawdziwym dialogu. Dla Gombrowicza w przestrzeni „pomiędzy” otwierają się nowe horyzonty, ponieważ właśnie „między nami” odkrywamy prawdę.

KRZYSZTOF DOROSZ SJ, ur. 1962, duszpasterz akademicki. Zajmuje się religijnymi aspektami polskiej literatury współczesnej (A. Wat, W. Gombrowicz) oraz eseistyką emigracyjną. Autor artykułów w różnych czasopismach oraz wielu audycji radiowych. Współpracownik „Przeglądu Powszechnego” i Polskiego Radia. Mieszka w Toruniu.

³² W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, s. 90.

³³ Tamże, s. 91.

³⁴ Tamże, s. 41.



Robert Danieluk SJ

Geneza podlaskiej misji jezuitów (1876–1877) (I)

Planowana wizyta Jana Pawła II na Ukrainie stała się powodem wielu dyskusji, w których odżyły stare, dziś nie do końca zrozumiałe kontrowersje. Wprawdzie, zgodnie z przysłowiem, czas leczy rany, z drugiej jednak strony wydaje się, że nawet te zabliznione nadal bołą, tym bardziej że w niektórych przypadkach blizny są jeszcze świeże...

6 października 1996 r. Jan Paweł II beatyfikował w Rzymie Wincentego Lewoniuka i jego dwunastu towarzyszy, męczenników unickich z Pratulina, którzy w 1874 r. oddali życie w obronie wiary. Ta beatyfikacja uświetniła obchody 400-lecia unii brzeskiej – wydarzenia, które, jak się okazuje, ciągle budzi mieszane odczucia i przeciwstawne osądy.

Przypomnijmy, przy okazji obecnych dyskusji, początki inicjatywy unijnej oraz genezę pewnego epizodu, który stanowi jedną z mniej znanych kart historii Towarzystwa Jezusowego – chodzi o tajną misję jezuitów wśród unitów na Podlasiu w latach 1878–1904. Biorąc pod uwagę obfitość literatury poświęconej dziejom unii brzeskiej, zaskakuje fakt, że dość słabo znana jest „jezuicka” część tej historii¹, tym bardziej że istnieje dość obfity materiał źródłowy w archiwach zakonnych w Rzymie, Krakowie i Warszawie.

¹O misji podlaskiej pisali: J. Urban, *Wśród unitów na Podlasiu. Pamiętnik wycieczek misyjnych*, Kraków, 1923 oraz F. Paluszkievicz, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Londyn 1987. Oprócz tego istnieje seria artykułów autorstwa Cz. Seybuka opublikowanych w kolejnych numerach „Głosu Podlaskiego” w 1934 r. i M. Kasterkiej w „Sodalis Marianus” z 1960 r. Temat misji jezuickiej pojawia się również w szerszych opracowaniach dotyczących historii unii: K. Maksymiuk, *Opieka duchowieństwa katolickiego nad unitami podlaskimi w latach 1875-1905*, w: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, t. 1, Unicy Podlasy, Siedlce 1996, s. 155-192 oraz J.S. Łupiński, *Le vicende dei greco-cattolici nel Regno Polacco 1864-1905. Excerpta ex dissertatione*, Romae 1996.

Który Rzym?

Po rozłamie między Rzymem a Konstantynopolem z 1054 r. miało miejsce kilka prób przywrócenia utraconej jedności kościelnej. Podczas soboru w Lyonie w 1274 r. podpisano akt unii, wg którego Kościół wschodni miał uznać prymat papieża oraz Filioque, zachowując całą odrębność swego rytu. Pomimo poparcia cesarza bizantyjskiego Michała Paleologa II (1259–1282) dla sprawy unii, nie udało się wprowadzić jej w życie, głównie z powodu silnego oporu w Konstantynopolu. Brak zainteresowania sprawą ze strony kolejnego władcy, Michała Andronika II (1282–1328), przypieczętował jej niepowodzenie.

Kolejną próbę zjednoczenia podjęto w XV w., w obliczu zagrożenia tureckiego. Ówczesny cesarz, Jan VIII Paleolog (1425–1448) poszukiwał poparcia Zachodu i rozpoczął rokowania, udając się osobiście na sobór do Ferrary w 1438 r. Podczas obrad tego soboru, które od stycznia 1439 r. przeniesiono do Florencji, udało się dojść do porozumienia w najważniejszych kwestiach różniących oba Kościoły (Filioque, kwestia czyśćca, materia i forma Eucharystii oraz prymat papieski). Akt unii podpisano 6 lipca 1439 r. („Laetentur caeli”). Pomimo oporów unię oficjalnie ogłoszono w Konstantynopolu w grudniu 1452 r. Wkrótce potem, 29 maja 1453 r., miasto zostało zdobyte przez Turków, a inicjatywa unijna znów nie doczekała się realizacji².

Unia brzeska była próbą wcielenia w życie postanowień z Florencji w kontekście XVI-wiecznej Rzeczypospolitej. Powstałe w wyniku unii personalnej polsko-litewskiej z końca XIV w. państwo rozciągało się daleko na wschód od Bugu, sięgając swymi granicami brzegów Morza Czarnego. Oprócz ziem rdzennie polskich, obejmowało terytoria dzisiejszej Ukrainy, Białorusi, Litwy, Łotwy i częściowo samej Rosji. Te ogromne terytoria, zamieszkane były głównie przez chrześcijan obrządku wschodniego. W połowie XV w. król Kazimierz Ja-

²M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, *Średniowiecze*, Warszawa 1989, s. 201–202, 286–289; O. Halecki, *From Florence to Brest*, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 5, Rzym 1958, s. 15–16.

giellończyk (1446–1492) uzyskał od papieża Kaliksta III (1455–1458) zgodę na utworzenie w Kijowie archidiecezji tego obrządku, która obejmować miała diecezje: Połock, Smoleńsk, Briańsk, Turów, Łuck, Włodzimierz Wołyński, Chełm, Przemysł i Halicz³. Dość szybko jednak ustały związki tej archidiecezji z Rzymem. W 1511 r. król Zygmunt Stary (1506–1548) zrównał ją w prawach z innymi diecezjami prawosławnymi: oznaczało to np., że biskup był nominowany przez króla, a Patriarchat Konstantynopola tylko potwierdzał nominację. Metropolia kijowska była zatem zależna od tego patriarchatu, który pozostawał wówczas pod władzą sultana.

Niektórzy biskupi tej metropolii, zebrani na synodzie w Brześciu w czerwcu 1590 r., zaczęli rozważać projekt unii kościelnej z Rzymem. Za cenę zachowania obrządku wschodniego, gotowi byli uznać prymat papieski. Tak planowana unia miała wiele zalet: uwalniała od kurateli zależnego od Turcji patriarchy Konstantynopola, unikając jednocześnie zależności od powstałego w 1589 r. Patriarchatu Moskiewskiego⁴, który rościł sobie pretensje do zjednoczenia duchowego wszystkich ziem ruskich. Miało to odpowiadać ich zjednoczeniu politycznemu pod berłem cara – polityka prowadzona przez Rosję od XV w., od momentu zrzucenia zależności od Tatarów przez cara Iwana III (1462–1505)⁵. Moskwa – „trzeci Rzym” – miała kontynuować tradycję Konstantynopola – „drugiego Rzymu”, który upadł, gdy przyjął we Florencji „błędy łacinników” – „pierwszego Rzymu”.

Biskupi metropolii kijowskiej woleli uniknąć zależności od „trzeciego Rzymu”, wybierając raczej unię z „pierwszym”. Dzięki temu możliwa stawała się wewnętrzna reforma, potrzebna Cerkwi, a sami biskupi mogli liczyć na zrównanie ich w prawach z biskupami łacińskimi, czyli na miejsca w senacie Rzeczypospolitej (doszło do tego dopiero w XVIII w.). Król

³B. Błoński, *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, w: M.Z. Stepulak, *Męczennicy Podlasia*, Siedlce 1995, s. 60.

⁴H. Jedin, *Storia della Chiesa*, t. 7, Milano, s. 223–227.

⁵L. Bazyłow, *Historia Rosji*, Warszawa 1983, s. 167–174.

Zygmunt III Waza (1587–1632) popierał projekt, również Rzym był tą sprawą zainteresowany. Już wcześniej papież Grzegorz XIII (1572–1585) usiłował podjąć sprawę unii, marząc o wielkiej koalicji chrześcijańskiej skierowanej przeciwko Turkom, którzy zagrażali wówczas chrześcijańskiej Europie.

Za zgodą metropolity Michała Rahozy, kolejny synod brzeski w 1595 r. przygotował list do papieża Klemensa VIII (1592–1605), w którym biskupi deklarowali intencję przystąpienia do jedności kościelnej z Rzymem na zasadach unii florenckiej. Drugi list, skierowany do Zygmunta III, zawierał prośbę o protekcję królewską dla nowego przedsięwzięcia oraz o przyznanie biskupom obrządku wschodniego takich samych praw, jakie mieli hierarchowie łacińscy⁶. Dwaj biskupi (Cyryl Terlecki z Łucka i Hipacy Pociej z Włodzimierza Wołyńskiego) udali się do Rzymu, aby osobiście przedstawić sprawę papieżowi. Dotarli do Wiecznego Miasta w listopadzie 1595 r. Klemens VIII przyjął ich warunki i bullą „Magnus Dominus et laudabilis nimis” z 23 grudnia 1595 r. ogłosił uroczyste przyjęcie metropolii kijowskiej do jedności z Kościołem katolickim. W październiku 1596 r. unia została oficjalnie proklamowana podczas kolejnego synodu w Brześciu.

Owca za pasterzem idzie, a nie pasterz za owcą...

Od samego początku inicjatywa unijna spotkała się ze sprzeciwem i opozycją. Pod patronatem księcia Konstantego Ostrońskiego (1527–1608), jednego z najpotężniejszych magnatów Rzeczypospolitej, dwaj biskupi: Gedeon Bałaban ze Lwowa i Michał Kopystyński z Przemyśla nie przystąpili do unii⁷.

⁶ H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, Warszawa-Olsztyn 1996, s. 13-15.

⁷ Ostroński był najpierw zwolennikiem unii (to właśnie jemu Piotr Skarga zadedykował swoje dzieło *O jedności Kościoła Bożego*), dopiero później zmienił stanowisko, być może urażony faktem, że pominięto go w bezpośrednich przygotowaniach w latach 1590–1595. Zob. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, s. 17; w toku dyskusji po ogłoszeniu unii, Skarga, autor innego polemicznego dzieła *Synod brzeski i jego obrona* (1597), argumentował pod jego adresem: „Owca za pasterzem idzie, a nie pasterz za owcą”, zob. F. Paluszkiwicz, dz. cyt., s. 11.

Skupiwszy wokół siebie grono opozycjonistów, w obecności przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopola i Aleksandrii, zorganizowali równoległy synod w tym samym miejscu i czasie, wzywając do bojkotu unii⁸. Zostali odwołani z urzędu przez metropolitę i nie mogli pełnić otwarcie swych funkcji, gdyż Zygmunt III uznał unię i popierał ją od samego początku. Ta rodząca się opozycja antyunijna, choć była z punktu widzenia ówczesnego prawa nielegalna⁹ i miała charakter marginalny, zapowiadała trudności, których od samego początku doznawać miała inicjatywa zapoczątkowana w Brześciu. W 1620 r., działając na Rusi bez zgody króla, prawosławny metropolita Jeruzolimy Teofanes – wysłannik patriarchy Konstantynopola, wyświęcił nowych biskupów i metropolitę Kijowa. W ten sposób powstała równoległa do unickiej, prawosławna hierarchia kościelna, co stało się przyczyną licznych zatargów i konfliktów, z których chyba najbardziej znana jest sprawa św. Jozafata Kuncewicza (1580–1623) – unickiego arcybiskupa Połocka, który w 1623 r. w trakcie wizytacji kanonicznej w Witebsku, został zabity z poduszczenia Melecjusza Smotrzyckiego, „równoległego” – prawosławnego biskupa Połocka, który zresztą później przeszedł do Kościoła unickiego¹⁰. Nowi biskupi prawosławni zostali uznani przez Sejm w 1632 r., co sankcjonowało istnienie podwójnej hierarchii¹¹. Pomimo tego oraz krwawych wojen, unia rozwijała się pomyślnie. W początkach

⁸ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3; *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989, s. 124.

⁹ Według obowiązującego wówczas prawa, antysynod nie mógł ogłosić niczego bez zgody przedstawicieli króla, a ci brali udział w synodzie unijnym, zob. R. Soszyński, *400-lecie Unii Brzeskiej, 1596–1996*, Marki-Struga 1996, s. 15–16, 35.

¹⁰ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, s. 125–126. Ciekawe były losy relikwii św. Jozafata: najpierw przechowywane były w kościele bazylianów w Białej Podlaskiej; gdy w okresie represji po powstaniu styczniowym bazylianie zostali rozwiązani, ich bialski kościół stał się cerkwią prawosławną, a relikwie zostały zamurowane w tamtejszych podziemiach. W czasie I wojny światowej przeniesiono je do prawosławnej cerkwi św. Barbary w Wiedniu, po czym, w 1949 r. trafiły ostatecznie do Rzymu, gdzie spoczywają w bazylice św. Piotra.

¹¹ N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, Lublin 2000, s. 177–179.

XVIII w. w granicach Rzeczypospolitej była tylko jedna diecezja prawosławna w Mohylewie¹², podczas gdy unicka metropolia kijowska miała siedem diecezji (Połock, Lwów, Łuck, Włodzimierz-Brześć, Pińsk, Przemyśl i Chełm)¹³. Metropolita rezydował w Wilnie, gdyż Kijów od 1667 r. należał do Rosji. W 1772 r. Kościół unicki liczył ponad 9700 parafii, 147 klasztorów męskich i 25 żeńskich oraz ok. 4,5 mln wiernych¹⁴. Ważnym wydarzeniem dla Kościoła unickiego był synod zamojski w 1720 r., podczas którego uchwalono zmiany w liturgii, które zbliżały liturgię wschodnią do zachodniej. Wprowadzono typowe nabożeństwa zachodnie, jak różaniec, procesje eucharystyczne i wystawienia Najświętszego Sakramentu czy Droę Krzyżową, a w unickich cerkwiach boczne ołtarze, konfesjonały i ławki.

Patrząc na pierwsze dwa wieki historii unii, można stwierdzić, że dopóki terytoria zamieszkane przez unitów były pod władzą Rzeczypospolitej, dopóty Kościół unicki się rozwijał, nawet jeśli nie oznaczało to całkowitego wyeliminowania prawosławia, które istniało, wspierane najpierw przez zbuntowanych Kozaków, potem przez Rosję, która nigdy nie zaakceptowała unii¹⁵.

Gdy na skutek rozbiorów Polski większość terytoriów zamieszkałych przez unitów znalazła się pod panowaniem rosyj-

¹² Pozostałe diecezje prawosławne przyjęły unię, bądź znajdowały się poza granicami Rzeczypospolitej, która po pokoju w Andruszowie w 1667 r. straciła na rzecz Rosji wschodnią Ukrainę. Niektóre diecezje prawosławne (Przemyśl, Łuck i Lwów) przyjęły unię, tym bardziej że w 1685 r. patriarcha Konstantynopola zgodził się, aby prawosławna metropolia Kijowa zależała od Moskwy. Już wtedy widać było antagonizm ukraińsko-rosyjski: niektórzy biskupi woleli unię niż zależność od Moskwy, zob. W. Mokry, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII-XX*, w: R. Łużny, *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 84-85.

¹³ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1906², s. 7.

¹⁴ B. Błoński, dz. cyt., s. 73.

¹⁵ Król Jan Kazimierz (1648-1668) uznał fakt zależności prawosławnej metropolii kijowskiej od Patriarchatu Moskiewskiego, a od 1686 r. Rosja była oficjalnym protektorem prawosławia w całej Rzeczypospolitej, co dawało jej pretekst do ingerencji w sprawę polskie.

skim, Katarzyna II (1762–1796) rozpoczęła szeroko zakrojoną akcję „powrotu” unitów do jedności prawosławnej. W latach 1794–1796 około 1,5 mln mieszkańców Podola i Wołynia przepisano na prawosławie¹⁶. Za czasów cara Mikołaja I (1825–1855), unia została zlikwidowana na pozostałych terenach na wschód od Bugu. Pretekstem stało się powstanie listopadowe, po upadku którego pokonanych poddano licznym represjom. Po ogłoszeniu w 1839 r. „powrotu” unitów do jedności z prawosławiem rosyjskim, Kościół greckokatolicki na Litwie i Białorusi przestał istnieć¹⁷. Na terenie imperium pozostała już tylko diecezja chełmska, licząca ok. 250 tys. wiernych i obejmująca oprócz Chełmszczyzny, również część Lubelszczyzny i Podlasia. Upadek kolejnego powstania polskiego oznaczał początek likwidacji tej ostatniej diecezji unickiej. W 1867 r. Królestwo Polskie utraciło swą odrębność administracyjną, stając się integralną częścią Imperium Rosyjskiego. Oznaczało to nie tylko intensyfikację akcji rusyfikacyjnej na ziemiach polskich, ale także większą kontrolę kleru i Kościoła, poddanego władzy Kolegium w Petersburgu. Pod koniec 1873 r. duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej musiało opowiedzieć się definitywnie za prawosławiem bądź opuścić swoje parafie (około 70 księży opuściło wówczas parafie, udając się na wygnanie w głąb Polski lub do Rosji, tyle samo uciekło do austriackiej Galicji, zaś 200 przeszło na prawosławie, pozostając w parafiach)¹⁸. W styczniu 1874 r. miały miejsce krwawe wydarzenia w Pratulinie i Drelowie, gdzie broniący swych kościołów unicy zostali zmasakrowani przez wojsko rosyjskie. Zginęło wtedy kilkanaście osób, a wiele in-

¹⁶ J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: L.J. Rogier, G. De Bertier De Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, 1715–1848, Warszawa 1987, s. 463–464.

¹⁷ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 212.

¹⁸ W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992, s. 105.

nych aresztowano¹⁹. W 1875 r. proklamowano oficjalnie powrót diecezji chełmskiej do Kościoła prawosławnego, co oznaczało koniec unii na terenie Imperium Rosyjskiego (Kościół greckokatolicki przetrwał pod panowaniem austriackim w Galicji). Dla unitów na Chełmszczyźnie i Podlasiu rozpoczął się długi okres zmagania o zachowanie wiary.

Po ukazie tolerancyjnym Mikołaja II (1894–1917) z 1905 r., około 230 tys. byłych unitów przeszło do Kościoła rzymskokatolickiego, przyjmując obrządek łaciński²⁰. Ukaz carski, choć oznaczał koniec prześladowań, nie rozwiązywał jednak konfliktów narosłych między Kościołami. Sytuacja zmieniła się wraz z wybuchem I wojny światowej i końcem okupacji rosyjskiej w 1915 r. Niestety, w miejsce antagonizmu polsko-rosyjskiego wszedł polsko-ukraiński, gdyż Chełmszczyzna i część Podlasia zostały, po traktacie brzeskim w 1918 r., oddane przez okupacyjne władze niemieckie pod zarząd ukraiński. Sytuacja tych terenów ustabilizowała się definitywnie po zakończeniu wojny polsko-bolszewickiej z 1920 r.

W Polsce międzywojennej inicjatywa unijna odrodziła się w postaci tzw. neounii. Za zgodą Stolicy Apostolskiej, biskup podlaski Henryk Przeździecki rozpoczął tę akcję w 1924 r., tworząc parafie obrządku wschodniego. Do wybuchu II wojny światowej powstało ponad czterdzieści takich parafii, z których do dziś przetrwała tylko jedna, w Kostomłotach²¹.

Po wojnie historia likwidacji unii powtórzyła się: lwowski metropolita unicki Josef Slipyj wraz z większością duchowieństwa został aresztowany przez NKWD, a zwołany przez władzę

¹⁹ Zob. relację z tych wydarzeń w dokumentach procesu beatyfikacyjnego unitów: „Siedlcensis seu Podlachensis beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Vincenti Lewoniuk et XII sociorum in odium fidei, uti fertur die 24 Januarii a. 1874 in pago Pratulini e dioecesi Siedlcensi interfectorum, Positio super Causae Introductione, Informatio”, s. 14-19 oraz „Siedlcensis..., Positio super martyrio, Informatio”, s. 78-88. Zob. również: J. Pruszkowski, *Martyrologium czyli męczeństwo św. Unii na Podlasiu*, t. 1, 1864–1882. Woodbridge N.J. (USA), 1983², s. 98-102, 130-134; H. Dylągowa, *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989, s. 51-55.

²⁰ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, *Czasy nowożytne 1758–1914*, Warszawa 1991, s. 308-309.

²¹ Tamże, t. 4: *Czasy najnowsze 1914-1978*, Warszawa 1991, s. 86-89.

sowiecką pseudosynod lwowski ogłosił 10 marca 1946 r. „powrót” ukraińskich grekokatolików do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Przez powojenne dziesięciolecia unicy musieli działać w podziemiu, a legalizację Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego ogłoszono dopiero w 1989 r., podczas wizyty Gorbaczowa w Watykanie²².

Dziś odradzający się Kościół grekokatolicki boryka się z licznymi problemami wynikającymi z faktu działania na Ukrainie kilku równoległych Kościołów obrządku wschodniego. Oprócz unitów, istnieją tam trzy różne Kościoły prawosławne, powoduje to konflikty dotyczące użytkowania świątyń i problemy własności obiektów sakralnych. Cerkiew prawosławna nie uznaje istnienia Kościoła grekokatolickiego, pozostaje to ciągle jednym z problemów we wzajemnym dialogu ekumenicznym, a miarą trudności jest choćby fakt, że właśnie z tego powodu mieszana komisja katolicko-prawosławna ds. dialogu nie była w stanie, podczas spotkania w lipcu 2000 r. w Emmitsburgu (Baltimore, USA), nie tylko dojść do jakiegoś porozumienia, ale nawet opublikować żadnego wspólnego oświadczenia²³. Nie dziwi zatem fakt, że obecna wizyta papieska wywołuje tyle dyskusji i zastrzeżeń ze strony Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

To my właśnie winniśmy przyjść im z pomocą...

Jezuici od początku wspierali dzieło unijne. Jeszcze przed wprowadzeniem unii w życie byli obecni na polu dyplomacji, pośrednicząc w czasie konfliktu między Stefanem Batorem (1576–1586) i Iwanem IV Groźnym (1533–1584). Wysłany w tej sprawie Antonio Possevino przyczynił się do zawarcia polsko-rosyjskiego pokoju w Jamie Zapolskim w 1582 r.

²² J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, Lublin 2000, s. 316.

²³ *Le dialogue entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*, „La Documentation Catholique” nr 2232/2000, s. 796; zob. też G. Marchesi, *Ucraina: La Chiesa greco-cattolica e l'ortodossia*, „La Civiltà Cattolica” nr 3609/2000, s. 271–279.

Działalność jezuitów na rzecz unii była różnorodna. W okresie poprzedzającym zawarcie unii ich publikacje przygotowywały opinię publiczną po obu stronach, przekonując o sensowności planowanej inicjatywy. Temu celowi służyć miało dzieło wydane przez Piotra Skargę w 1577 r.: „O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem”. Na tym samym polu aktywnie działali wówczas: Marcin Laterna, Stanisław Warszewicki i Benedykt Herbest. Po zawarciu unii jezuita wspierali tę inicjatywę przez reformę zakonu bazylianów, która dokonała się pod ich kierownictwem w XVII w., oraz przez działalność kaznodziejską, której najbardziej znanym przykładem jest św. Andrzej Bobola (1591–1657), torturowany i zabity przez kozaków w trakcie jednej ze swych misji²⁴.

XIX-wieczni jezuita wpisali się w tę długą tradycję pomocy unii. Problem unii już wtedy był poważną przeszkodą w normalizacji stosunków dyplomatycznych między Rosją a Watykanem. Nie przyniosły skutku starania papieża Grzegorza XVI (1831–1846), który po 1839 r. chciał zapewnić unitom jakąś opiekę duszpasterską²⁵. Również konkordat z 1847 r. nie poruszał w ogóle sprawy unii, która dla Rosji nie istniała. Gdy po upadku powstania styczniowego na Polaków spadły carskie represje, Pius IX (1846–1878) ogłosił w Rzymie modlitwy w intencji Polski oraz kilkakrotnie protestował przeciwko prześladowaniom, co w efekcie doprowadziło do zerwania stosunków dyplomatycznych w 1866 r.²⁶.

²⁴ Podobnie jak w przypadku św. Józefa Kuncewicza, również historia jego relikwii jest niezwykła: najpierw spoczywały w Pińsku, a od 1808 r. w Połocku. W 1922 r. przeniesiono je do Komisariatu Zdrowia w Moskwie. Papieska misja humanitarna w Rosji uzyskała w 1924 r. pozwolenie władz radzieckich na zabranie ich do Rzymu, gdzie umieszczono je w kościele Gesù. Po kanonizacji, w 1938 r., relikwie sprowadzono do Warszawy, gdzie spoczywają w kościele pod wezwaniem świętego przy ul. Rakowieckiej 61, zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, s. 10.

²⁵ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leur relations diplomatiques au XIX^e siècle*, t. 1, 1814–1847, Paris 1922, s. 520-525.

²⁶ L. Lescouer, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le premier partage jusqu'à nos jours (1772-1875)*, t. 2, Paris 1876², s. 150-151; zob. też: *Esposizione documentata sulle costanti cure del S. P. Pio IX a riparo dei mali che*

Gdy okazało się, że protesty dyplomatyczne i publiczne wystąpienia są bezskuteczne, zrodził się plan bardziej konkretnej pomocy unitom. Chodziło o wysyłanie na Podlasie misjonarzy, którzy zajęliby się duszpasterstwem wśród unitów, głównie przez sprawowanie sakramentów. Oczywiście akcja była nielegalna i w przypadku zatrzymania przez władze rosyjskie należało się liczyć z surowymi karami. Nie zabrakło jednak chętnych kapłanów, którzy udawali się na Podlasie i pozostając tam jakiś czas, sprawawowali posługę duszpasterską. Jednym z nich był ks. Adam Wyrzykowski z Warszawy, który udawał się kilkakrotnie na taką misję w latach 1878–1882. Został przez Rosjan aresztowany i osadzony w Cytadeli Warszawskiej²⁷. Innym śmiałkiem był ks. Feliks Laudowicz z archidiecezji poznańskiej, który odbył tajną misję wśród podlaskich unitów w rejonie Siedlec i Białej Podlaskiej od 20 kwietnia do 31 maja 1877 r., ledwie uchodząc przed aresztowaniem²⁸. W napisanym memoriale dowodził konieczności podjęcia misji wśród unitów, aby uniknąć ich odstępstwa od Kościoła katolickiego, co stało się na wschód od Bugu, gdy po zniesieniu tam unii w 1839 r. katolicy obrządku wschodniego zostali pozostawieni własnemu losowi²⁹. Laudowicz był w kontakcie z jezuitami z Prowincji Galicji, którzy zresztą już wcześniej planowali podjęcie inicjatywy pomocy unitom i zgłaszali przełożonym gotowość do tej misji.

Z projektem wystąpili dwaj jezuici ze Starej Wsi: Henryk Jackowski, rektor tamtejszego domu zakonnego, i Marian Morawski, profesor filozofii w starowiejskim domu formacyjnym,

soffre la Chiesa Cattolica nei Domini di Russia e di Polonia, Roma 1866, s. 40-41, 303-306.

²⁷ K. Maksymiuk, dz. cyt., s. 167.

²⁸ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. 2, 1848–1883, s. 441-442.

²⁹ Kopia tego sprawozdania – *Commentarius Expeditionis Sacrae a Presbytero Felice Laudowicz* – cytowanego w: tamże, s. 442, znajduje się w Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (dalej: APMA; ponieważ archiwum jest w stadium organizacji, dokumenty nie są opatrzone sygnaturami; wszystkie cytowane źródła z tego archiwum znajdują się w dossier o. Jana Urbana, jednego z misjonarzy Podlasia, który prawdopodobnie przygotowywał historię tej misji, dlatego gromadził materiały na ten temat).

późniejszy założyciel i pierwszy redaktor „Przeglądu Powszechnego”³⁰.

6 października 1876 r. Morawski pisał do Pietera Beckxa, generała zakonu, proponując podjęcie misji wśród unitów: *To właśnie my bardziej niż inni winniśmy przyjść im z pomocą. Przecież to nasza misja działać tam, gdzie potrzeba jest największa, a w szczególności tam, gdzie brak duchowieństwa diecezjalnego. Jesteśmy również szczególnie odpowiedzialni za jedność unitów z Kościołem katolickim, gdyż to chwalebne dzieło Towarzystwa w Polsce zostało zapoczątkowane przez naszych Ojców, szczególnie przez o. Skargę*³¹. Opisując trudną sytuację unitów (brak kapłanów greckokatolickich, nacisk ze strony władz rosyjskich i szykany, jakim poddawani są unicy), Morawski zwracał uwagę na niebezpieczeństwo ich masowego odstępstwa od Kościoła, któremu mogło zapobiec tylko natychmiastowe działanie. Dlatego prosił o pozwolenie podjęcia się tego zadania, dodając, że inni jego współbracia byli również gotowi do misji.

Generał odpowiedział 12 października 1876 r. listem do prowincjała krakowskiego Franciszka Kautnego. Odkładając podjęcie jakiegokolwiek akcji na później, pisał: *Współczuję cierpieniom tego ludu tak strasznie uciśnionego. Trudno jednak znaleźć jakiś sposób udzielenia im pomocy, tym bardziej że stan Kościoła unickiego w Galicji też nie jest zadowalający. Można będzie zająć się tym później, teraz módlmy się za tych biednych ludzi!*³² Również w liście do Jackowskiego z 17 lutego 1877 r. dziękował mu za gotowość do misji, odkładając jednak odpowiedź do czasu omówienia całej sprawy z papieżem³³.

14 marca 1877 r. Morawski napisał drugi list do generała Towarzystwa, ponawiając swoją wcześniejszą prośbę. Przedsta-

³⁰ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 234, 438.

³¹ List opublikowany w: „Nasze Wiadomości” nr 2/1907, s. 353-355; oryginał znajduje się w Archivum Romanum Societatis Iesu (dalej: ARSI), Galizia 1007/XVI, fasc. 1.

³² Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (dalej: APME), sygn. 1312-II.

³³ ARSI, Registra Generalium. Galizia, vol. 4 (1870-1894), s. 135.

wił krótko historię unii i jej stopniowego niszczenia przez Rosję oraz wskazywał, że przyszłość inicjatywy unijnej zależy od podjęcia misji na Podlasiu, gdyż grekokatolicy z Galicji są pod tak mocnym wpływem prawosławia, że trzeba się liczyć z ich odstępstwem od unii: *...ostatnia nadzieja dla unii to Podlasie. Jeśli schizma ją tam wchłonie, zniszczenie unii – cel, do czego od dawna i ze wszystkich sił zmierza Rosja – zostanie osiągnięty*³⁴. Również i tym razem Beckx nakazywał cierpliwość. W odpowiedzi z 23 lipca 1877 r. uzasadniał on swoje stanowisko postawą papieża, który nie wyrażał zgody na podjęcie tak niebezpiecznej misji³⁵. Było to po ich spotkaniu w maju 1877 r. Pius IX po rozmowie z sekretarzem stanu, kard. Antonellim odpowiedział Beckxowi, że na razie nie udziela zgody na tę misję³⁶. 4 sierpnia 1877 r. generał poinformował o tym prowincjała krakowskiego³⁷.

W tym czasie ks. Laudowicz powrócił ze swej misji na Podlasiu. Jego przełożony, ks. Koźmian, administrator apostolski archidiecezji poznańskiej, zwrócił się do Rzymu, wskazując na konieczność podjęcia misji na Podlasiu i wymieniając imiennie Jackowskiego i Morawskiego³⁸.

W Rzymie sprawa trafiła w ręce sekretarza Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych, którym został wtedy Polak, ks. Włodzimierz Czacki. Listem z 4 września 1877 r. zakomunikował on generałowi jezuitów, że papież, choć nie chce wysyłać nikogo na męczeństwo, zgadza się na podjęcie misji i błogosławi tym jezuitom, którzy zechcą wziąć w niej udział: *Jak Ojcu wiadomo, niektórzy z jego synów z Galicji chcieliby, idąc chwalebnyimi śladami jezuitów angielskich z przeszłości, udać się w tajemnicy do Rosji. Ojciec Święty nie mógłby nakłaniać nikogo do takiej ofiary, która może skończyć się męczeństwem*

³⁴ „Nasze Wiadomości” nr 2/1907, s. 355-358; oryginał w ARSI, Galizia 1007/XVI, fasc. 2.

³⁵ F. Pałuszkiewicz, dz. cyt., s. 44.

³⁶ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. 2, s. 444.

³⁷ ARSI, Registra Generalium, Galizia, vol. 4, s. 145.

³⁸ List Koźmiana z 19 VII 1877 r. adresowany był do któregoś z kardynałów Kurii Rzymskiej; zob. A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. 2, s. 442.

i w innej sytuacji nie zaakceptowałby tego. Z uwagi jednak na pewne ważne wydarzenia ostatnich czasów zdecydował On pobłogostawić to wniosłe przedsięwzięcie i zaakceptować je. Mam zaszczyt, Wielebny Ojcie, przekazać tę wiadomość na jego polecenie, lecz pod sekretem papieskim³⁹. Jak wynika z kolejnych listów Czackiego z 21 września i 12 października 1877 r., Beckx odpowiedział na uprzedni list 15 września 1877 r., deklarując gotowość podjęcia misji. Szczegóły miał ustalić w Watykanie z Czackim Michał Mycielski, nowy prowincjał Galicji⁴⁰.

13 października 1877 r. generał przekazał Czackiemu negatywną opinię swoich asystentów na temat planowanej misji. Rozbudowany system szpiegostwa i inwigilacji w Rosji nie daje – według nich – szans na powodzenie planowanej akcji, a w przypadku zatrzymania misjonarza przez carską policję trzeba się liczyć z możliwością zesłania na Syberię. Beckx zaznacza jednak: *Jeśli Ojciec Święty uzna je za stosowną i pragnie jej, Towarzystwo będzie ją realizować z Bożą pomocą. Będziemy posłuszni, nawet wystawiając życie na niebezpieczeństwo ze względu na wiarę*⁴¹. Odpowiedź Czackiego z 22 października 1877 r. była jasna: papież nie nakazuje nikomu męczeństwa, lecz zezwala na podjęcie misji ochotnikom⁴². Dokładnie miesiąc później, 22 listopada 1877 r., prowincjał krakowski, Mycielski, otrzymał od Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych wszystkie potrzebne do misji pełnomocnictwa i jurysdykcję kanoniczną. Oficjalny dokument wystawiono 7 grudnia 1877 r.⁴³

Etap przygotowań został zakończony. Tajna misja miała się rozpocząć niebawem.

³⁹ ARSI, Galizia 1007/XVI, fasc. 3.

⁴⁰ Tamże, fasc. 4-5.

⁴¹ Tamże, fasc. 6.

⁴² Tamże, fasc. 7. Wydaje się, że Stolica Apostolska była dobrze poinformowana o sytuacji na Podlasiu. Hanna Dylągowa sygnalizuje obecność obfitych źródeł dotyczących likwidacji unickiej diecezji chełmskiej, znajdujących się w archiwum watykańskiego Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa; zob. H. Dylągowa, *Źródła do dziejów ziem wschodnich Rzeczypospolitej (na przykładzie dziejów Kościoła Unickiego w Królestwie Polskim)*, w: „Informaciones” nr 5, Rzym-Warszawa 1991, s. 83.

⁴³ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. 2, s. 445.

* * *

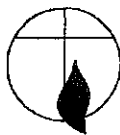
W przedmowie do swoich wspomnień o. Jan Urban, jeden z misjonarzy Podlasia, wyrażał nadzieję, że kiedyś w przyszłości podlaska misja jezuitów doczeka się rzetelnej monografii⁴⁴. Podjęcie się tego zadania wiązałoby się z koniecznością poszukiwań w archiwach krajowych i zagranicznych⁴⁵. Być może, w kontekście rozbudzonego niedawną beatyfikacją Męczenników z Pratulina zainteresowania historią unii na Podlasiu, również ta karta jej historii zostanie przez któregoś z historyków napisana i w ten sposób spełni się marzenie misjonarza. Pozostaje żywić nadzieję, że tak się stanie.

cdn.

ROBERT DANIELUK SJ, ur. 1969, ukończył studia historyczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, obecnie studiuje historię Kościoła. Mieszka w Paryżu.

⁴⁴J. Urban, dz. cyt., s. 12.

⁴⁵H. Dylągowa, *Źródła do dziejów*; U. Głowacka-Maksymiuk, *Źródła archiwalne do likwidacji unii na Podlasiu przechowywane w archiwach Moskwy i Petersburga, komunikaty na sesji naukowej KUL w dniu 28 IX 1992 r. i UJ w dniu 18 XII 1992 r.* Wyniki przeprowadzonych kwerend potwierdzają obecność dokumentów dotyczących ogólnej sytuacji na Podlasiu pod koniec XIX w. w następujących archiwach: Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Paryżu, centralne archiwa państwowe w Moskwie i Petersburgu oraz archiwa państwowe w Siedlcach i Lublinie, zob. *Siedlcensis...*, *Positio super martyrio*, *Informatio*, s. 18-20.



MARIUSZ JANUR

RZEWNOŚĆ

Dalej jest droga, mech i dzikie kwiaty,
Cisza się ślizga po gałęziach wiśni.
Nieurodzajnie spocły się ręce,
Oddech się wzbudził i przedrzeźnia ptaki,
Cień zasnuł senne, sinobrode dęby,
A jesień pełna dąsów wyrzekła się słońca.

NIEZNANY EPIZOD HISTORII ZBAWIENIA

Głóg wyrzekł się swej duszy
Nad brzegiem strumienia.
Przywiodły go do grzechu wszeteczne jaśminy,
Co mu się śnią wciąż jeszcze
W ciepłym słońcu maja,
A żyły tylko po to, by ciągle umierać.
Rozzochrane pokrzywy odeszły od Boga,
Kiedy je wiatr połamał w przedwieczornej burzy.
Ich bólem się poparzył bluszcz zielonooki –
Ten, co szeptał po lesie, że hen na rozstaju
Próchnieje Bóg w figurze z lipowego drzewa.

TEN KTOŚ

Ten, kto uwięził śmierć w wiosennym zapachu jaśminów,
Zostawił jeszcze tklive laurki deszczu,
Czuły opatrunek jedwabnej mgły,
Lutnię szumiących topoli,
Tęczę – wstążkę wystającą czasem z innego świata
I burzę – szeptaninę wszechmocy.

MARIUSZ JANUR, ur. 1967, absolwent filologii polskiej na KUL-u, nauczyciel gimnazjalny. Mieszka w Nowym Sączu.

na jubileuszowe „Spotkanie z Chrystusem” (tytuł pierwszego rozdziału). Papież wspomina w nim, w jaki sposób podczas jubileuszowych uroczystości doszło do spotkania Chrystusa. Wydarzenia te to: uświadomienie sobie jubileuszu, czyli historycznego, z upływem czasu związanego charakteru objawienia się Syna Bożego; oczyszczenie pamięci, czyli prośba o przebaczenie win; ukazanie tajemnicy świętości Kościoła w świadkach wiary; przeżycie tajemnicy Kościoła pielgrzymującego do grobów apostoelskich, które ukazało jego bogactwo społeczne i młodość; jubileuszowe doświadczenie *realnej obecności* (NMI nr 11) Chrystusa w tajemnicy Eucharystii przez Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny; spotkania ekumeniczne roku jubileuszowego, ukazujące *powszechność* Kościoła (nr 12); wymiar miłosierdzia roku jubileuszowego wyrażający się w wezwaniu do darowania *zadłużenia zagranicznego krajów ubogich* (nr 14). Papież kończy ten rozdział słowami: *Gdybyśmy (...) mieli wyrazić najzwyczajniej samą istotę wielkiego dziedzictwa Jubileuszu, nie wahałbym się stwierdzić, że jest nią kontemplacja oblicza Chrystusa: Chrystusa, którego postrzegamy jako postać historyczną i jako tajemnicę, i którego wieloraką obecność przeżywamy w Kościele i w świecie, wyznając, że On jest sensem historii i światłem na naszej drodze* (nr 15).

Następnie, w rozdziale „Oblicze do kontemplacji”, koncentrując się na tajemnicy Jezusa, papież ukazuje, jak owo jubileuszowe spotkanie z Chrystusem doskonale kontynuuje doświadczenie wiary apostołów. Nie chodzi tu jednak o zwykłe zestawienie wydarzeń z życia Jezusa, ale o ich bardzo bogatą interpretację teologiczną, o pokazanie ich w teraźniejszości wiary Kościoła. Zanim papież zakończy ten rozdział refleksją nad obliczem Zmartwychwstałego, kontempluje *najbardziej paradoksalny aspekt Jego tajemnicy, (...) który ujawnia się z całą ostrością w okrzyku bólu, na pozór rozpaczliwym, jaki Jezus wyjada na krzyżu: (...) Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15,34).

Trzeci i czwarty rozdział listu to jakby druga część, zawierają one konkretne wskazania pastoralne na rozpoczynające się tysiąclecie. Odnajdujemy w nich nawiązanie do tematów części pierwszej, będącej refleksją nad jubileuszowym doświadczeniem Kościoła. Trzeba zauważyć, że tematy tej części układają się nawet w pewną synopsę z tematami rozdziału pierwszego. Dla przykładu: tematowi oczyszczenia pamięci z pierwszego rozdziału odpowiada temat sakramentu pokuty z części drugiej (rozd. III), jubileuszowemu doświadczeniu Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego – wskazanie duszpasterskie pt. „Niedzielną Eucharystią”, wymiarowi ekumenicznemu –

zaangażowanie ekumeniczne w części drugiej, zadłużenie zagraniczne krajów znajduje swoją kontynuację w wezwaniu do miłosierdzia, świadkowie wiary – świętość i modlitwa.

Wprowadzając w rozważania, Ojciec Święty mówi, że myślał o Roku Świętym jako o *dacie przelomowej* i że jego obchody będą *doświadczeniem opatrnościowym* wzywającym Kościół, 35 lat po Soborze, do refleksji nad kształtem swojej odnowy, dzięki któremu będzie mógł on podjąć z *nową energią misję ewangelizacyjną* (nr 2). Także w tym stwierdzeniu możemy odnaleźć ów klucz, za pomocą którego chcemy spojrzeć na wskazania duszpasterskie „*Novo millennio ineunte*”. A jest nim: nawiązywanie do przeszłości, ukazywanie Chrystusa w teraźniejszości, perspektywa przyszłości.

Nawiązywać do przeszłości

W nawiązywaniu do przeszłości nie chodzi o zwykłe powtarzanie tego, co było, ani o kurczowe trzymanie się wzorców duszpasterskich wypracowanych w odmiennych od dzisiejszych okolicznościach kulturowych, społecznych i politycznych. W nawiązywaniu do przeszłości takim, jakie obserwujemy w „*Novo millennio ineunte*”, chodzi przede wszystkim o powrót do korzeni, do tajemnicy Jezusa Chrystusa, o którego dzisiejszy świat pyta współczesnych chrześcijan (nr 16). Chodzi o wierność Tradycji pisanej przez wielkie „T”, która zakorzenia się na nowo w warunkach egzystencji dzisiejszego człowieka, tak odmiennych od dawniejszych. Rozważanie Ojca Świętego w rozdziale „*Oblicze do kontemplacji*” jest ilustracją takiego powrotu do korzeni. Stanowi bowiem nie tylko powrót do nowotestamentalnej tajemnicy Chrystusa, ale także jej pogłębienie przez późniejszą refleksję wiary, aż po rok jubileuszowy. Medytacja ta, głęboko chrystocentryczna, jest wyznaniem wiary dzisiejszego Kościoła, ukazującym w skrócie autentyczny rozwój rozumienia tajemnicy Chrystusa.

W nawiązywaniu do przeszłości chodzi więc o wspomnianie dziś zbawczych dzieł Boga dokonujące się w proklamacji Bożego słowa, w ciągłym oczyszczaniu pamięci, świętowaniu niedzielnej Eucharystii, które prowadzą do odnowienia wiary w Chrystusa.

Ukazywać Chrystusa w teraźniejszości

W każdej epoce Kościół musi się zmierzyć z tym samym wyzwaniem polegającym na odkryciu Chrystusa obecnego w Kościele i uświadomieniu sobie Jego działania we współczesnym świecie.

Bardzo wyrazistym przykładem takiego odkrywania obecności i działania Chrystusa we współczesnym Kościele europejskim było Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu dla Biskupów Europy.

Często stawiamy sobie pytanie, czy można mówić o jakiejś specyficznej tajemnicy obecności Chrystusa w swoim Kościele dziś i we współczesnym świecie i w związku z tym o jakimś szczególnym zadaniu duszpasterskim stojącym przed nami. Właśnie owemu proprium współczesnego Kościoła i wynikającemu z tego zadaniu duszpasterskiemu poświęcony jest czwarty rozdział listu pt. „Świadkowie miłości”.

Punktem wyjścia rozważań i jakby założeniem, z którego Ojciec Święty wyprowadza program duszpasterski i zachęca, aby przyjęli go wszyscy, którzy programy takie opracowują, jest Nowe Przykazanie: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13,35). Ale papież nie komentuje tego przykazania, lecz od razu wyciąga z niego podstawowy i najbardziej oczywisty wniosek, że jest ono dla uczniów Chrystusa wyzwaniem. *Oto jeszcze jedna wielka dziedzina, w której należy podjąć zdecydowane i planowe działania na płaszczyźnie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych: komunია (koinonia), będąca ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła. (...) Właśnie budując tę komunię miłości, Kościół objawia się jako „sakrament”, czyli jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (NMI nr 42). Pojęcie komunii jest niejako słowem kluczowym dla tego rozdziału. W jego świetle papież przedstawia całe swoje duszpasterskie orędzie.

Najpierw z nie pozostawiającym wątpliwości naciskiem stwierdza: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata* (nr 43). Nazywając duchowość komunii zasadą wychowawczą, zachęca, by była ona obecna *wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty* (tamże). Jakże bardzo wypowiedź ta współbrzmi z myślą takich dokumentów jak „Christifideles laici”, „Familiaris consortio”, „Vita consecrata” czy „Pastores dabo vobis”! Następnie zaś Jan Paweł II opisuje obszary życia kościelnego, w których *należy krzewić duchowość komunii* (tamże). *Przestrzenie komunii należy kultywować i poszerzać każdego dnia i na wszystkich płaszczyznach życia poszczególnych Kościołów. Komunია powinna być wyraźnie widoczna w re-*

lacjach między biskupami, kapłanami i diakonami, między duszpasterzami a całym Ludem Bożym, między duchowieństwem i zakonnikami, między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi (nr 45).

Jak każda duchowość, tak i duchowość komunii ma swój wzorzec oraz drogę prowadzącą do niej, własną ascezę. Wzorcem tym jest sama Trójca Święta: *Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas* (nr 43). Drogą prowadzącą do komunii jest oczywiście człowiek, bliźni, a właściwie nasz ściśle określony stosunek do niego. Opisywanie przez Ojca Świętego owej relacji do bliźniego to prawdziwe perły listu: *Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze (...), a zatem postrzegania go jako kogoś bliskiego... Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne... Duchowość komunii to wreszcie umiejętność „czynienia miejsca” bratu, wzajemnego „noszenia brzemion”... (tamże)*. Teologia i duchowość komunii odgrywają bardzo ważną rolę wśród duszpasterzy i wiernych, w różnego rodzaju radach duszpasterskich, gdy pobudzają ich do wzajemnego słuchania siebie i jednoczą ich a priori, pomagając znaleźć jedność w kwestiach, które są przedmiotem dyskusji (nr 45). Trzeba wreszcie zauważyć, że w perspektywie komunii papież przedstawia również posługi kościelne (urząd Piotrowy i kolegialność) służące jej zachowaniu, różnorodność powołań w Kościele, posługę duszpasterską na rzecz rodziny, zaangażowanie ekumeniczne, wezwanie do miłosierdzia... Wszystkie tematy, jakie pojawiały się już w pierwszej części, zostają tu przedstawione ponownie, uzyskując nową perspektywę.

Ukazywanie Chrystusa światu przez Kościół powinno się dzisiaj dokonywać w świetle Soboru, który został dany Kościołowi *jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna* (nr 57). Bo choć od zakończenia Soboru upłynęło 35 lat, soborowe teksty, jak mówi papież, nie straciły nic ze swej wartości i swego blasku, a potrzeba jedynie, by były należycie odczytane, poznawane i przyswajane.

Jak bardzo papieżowi leży na sercu, by Kościół stawał się *komunią*, pokazuje jego przemówienie do nowo mianowanych kardynałów podczas publicznego konsystorza: *Zostaliście dzisiaj ogłoszeni i ustanowieni kardynałami, abyście w zakresie swojej kompetencji zaangażowali się w to, by w Kościele wzrastała duchowość komunii. Jedynie bowiem ona potrafi „ożywić właściwą sobie treścią formę instytucjo-*

*nalną, zalecając postawę zaufania i otwartości, która respektuje w pełni godność i odpowiedzialność każdego członka Ludu Bożego*².

Nie tracić perspektywy przyszłości

Właściwie cały omawiany list apostolski jest dokumentem głęboko związanym z przeszłością i wybiegającym w nią. Wątek przyszłości wiary i nadziei przeplata się ciągle ze wspomnianiem przeszłości zbawczej i z teraźniejszością, z doświadczeniem obecności Chrystusa dziś. O przyszłości zawsze można powiedzieć najmniej. I choć cały dokument tchnie perspektywą nadziei, Ojciec Święty zwraca uwagę na to, co w odniesieniu do przyszłości duszpasterskiej istotne: *Także w nowym stuleciu Kościół na drodze swego rozwoju historycznego będzie potrzebował wielu różnych rzeczy; jeśli jednak zabraknie mu miłości (agape), wszystko inne będzie bezużyteczne* (NMI nr 42). W tej perspektywie przyszłości duszpasterskiej szczególne miejsce wyznacza papież miłosierdziu chrześcijańskiemu, które *BIERZE POCZĄTEK Z KOMUNII WEWNĄTRKOŚCIELNEJ* (podkr. – P.L.), *ale ze swej natury zmierza do posługi powszechnej, składając nas do podejmowania dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka* (nr 49). W kontekście szeroko przedstawionego krajobrazu ubóstwa Ojciec Święty zachęca chrześcijan do uczenia się odczytywania *ukrytego wezwania*, jakie Chrystus kieruje do chrześcijanina ze *świata ubóstwa* (nr 50).

Wśród innych współczesnych wyzwań rzutujących na duszpasterskie plany papież wymienia dewastację środowiska naturalnego, problem pokoju, deptania podstawowych ludzkich praw, poszanowania życia każdej ludzkiej istoty, nadużycia w dziedzinie badań naukowych, zwłaszcza biotechnologii. We wszystkich tych *delikatnych i kontrowersyjnych* kwestiach jesteśmy wezwani do składania świadectwa przez właściwe uzasadnienie stanowiska Kościoła i podkreślenie, że Kościół nie chce narzucać niewierzącym swoich poglądów, lecz chce interpretować i chronić wartości zakorzenione w naturze ludzkiej (nr 51). Podczas ostatniego konsystorza papież nawiązał do tej problematyki w słowach: *Olbrzymie możliwości postępu naukowo-technicznego jak i zjawisko globalizacji, które rozciąga się na coraz to nowe dziedziny, wymagają od nas otwarcia się na dialog z każdą*

² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas konsystorza 21 II 2001*, „Wiadomości KAI”, nr 8/2001, s. 23.

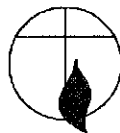
*osobą i z każdą instancją społeczną, aby każdemu zanieść powód nadziei, którą w sobie żywimy (por. 1 P 3,15)*³.

Owa postawa dialogu zostaje również podkreślona, kiedy Jan Paweł II podnosi w liście zagadnienie dialogu z innymi religiami i misji. Łatwo w tej części rozważań zauważyć zbieżność z deklaracją „*Dominus Iesus*”. Z jednej strony Kościół zajmuje postawę otwarcia i dialogu z innymi religiami, do której wzywa Sobór, z drugiej jest świadomy swojej misji, jaką nałożył na niego Chrystus.

„*Novo millennio ineunte*” jest dziękczynieniem za dwa tysiące lat Kościoła i za rok jubileuszowy, refleksją nad obecnością Chrystusa w Kościele i obecnym kształtem kościelnej odnowy oraz nad jego przyszłością. Wydaje się, że ta potrójna perspektywa, nawiązująca do temporalnego charakteru ludzkiej egzystencji i całego stworzenia, może być wzorcem duszpasterskim, opisującym i mieszczącym w sobie poszczególne zadania pasterzy Kościoła.

BP PIOTR LIBERA, ur. 1951; wychowawca w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, następnie w Katowicach, wykładowca patrologii i lektor jęz. łacińskiego; 1989–1996 sekretarz nuncjusza apostolskiego abp. Józefa Kowalczyka; biskup pomocniczy archidiecezji katowickiej, od 1998 r. sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski. Mieszka w Warszawie.

³Tamże, s. 23.



Krzysztof Renik

Ukraina czeka na papieża

Czerwcową pielgrzymka Jana Pawła II na Ukrainę, a ściślej do Kijowa i Lwowa, jest właściwie pierwszą podróżą Ojca Świętego do kraju sfery posowieckiej, w którym prawosławie odgrywało i odgrywa nadal istotną rolę. Geografia kościelna Ukrainy jest wyjątkowo skomplikowana i powikłana. Mimo że papież był już na ziemiach byłego Związku Sowieckiego – wizyty w krajach bałtyckich, czyli na Litwie i Łotwie, a także w kaukaskiej Gruzji – to spotkanie ze społeczeństwem i wiernymi Ukrainy jest z pewnością spotkaniem najbardziej złożonym i niosącym najwięcej wyzwań, które są pochodną zarówno skomplikowanej sytuacji politycznej współczesnej Ukrainy, jak i niezwykle delikatnej tkanki religijnej tego kraju.

Sytuacja religijna współczesnej Ukrainy

Pod koniec czerwca ub.r. Leonid Kuczma, prezydent Ukrainy, modlił się w Kijowie przed relikwiami św. Pantelejmona o jedność ukraińskiego prawosławia. To jeden z pierwszych przypadków, że ten były wysoki funkcjonariusz komunistycznej partii i znany sowiecki technokrata przyznał się publicznie do modlitwy. I to właśnie modlitwy o jedność ukraińskich prawosławnych. Czy oznaczało to, że sytuacja wyznaniowa na Ukrainie była już na tyle zła, że sam prezydent musiał prosić o wstawiennictwo świętego, który w tradycji prawosławnej czczony jest przede wszystkim jako uzdrowiciel?

Współczesna sytuacja religijna na Ukrainie rzeczywiście nie jest prosta. Korzenie jej tkwią w przeszłości, także w przeszłości okresu sowieckiego. Życie wyznaniowe Ukrainy jest bowiem obecnie funkcją tradycyjnej religijności tego obszaru oraz wydarzeń, które miały tu miejsce bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej. Istotą ich była likwidacja Cerkwi greckokatolickiej podległej władzy duchownej Watykanu. Stało się to w 1946 r. podczas wyreżyserowanego przez sowieckie władze bezpieczeństwa tzw. synodu lwowskiego. Synod ten, z punktu widzenia prawa kościelnego nieważny, podjął decyzję o likwidacji Cerkwi greckokatolickiej i włączeniu jej wiernych oraz kleru do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej.

Wydawało się wówczas, że obrządek greckokatolicki nie ma najmniejszych szans na przetrwanie na ziemiach sowieckiej Ukrainy.

Stało się inaczej. Cerkiew greckokatolicka przeżyła w katakumbach i dzięki upartej walce swych wiernych została u schyłku lat osiemdziesiątych przez władze sowieckie ponownie zalegalizowana. Jednocześnie jednak okres rządów sowieckich przyniósł Ukrainie umocnienie pozycji prawosławia podległego Patriarchatowi Moskiewskiemu. Obecność rosyjskiego prawosławia na Ukrainie była jednym z elementów polityki rusyfikacyjnej władzy sowieckiej. Tak więc u schyłku lat osiemdziesiątych, w okresie wybijania się Ukrainy na niepodległość, na religijnej mapie tego obszaru istniały obok siebie dwa nurty wschodniego chrześcijaństwa – rosyjskie prawosławie i Cerkiew greckokatolicka, pozostająca w łączności z Rzymem. Na terenie Ukrainy zachodniej dominowali wierni Cerkwi greckokatolickiej, dalej na wschód przewagę mieli prawosławni.

Na początku lat dziewięćdziesiątych, w okresie otwartej walki o niepodległość Ukrainy, Cerkiew greckokatolicka była postrzegana jako ten organizm życia publicznego, który bez względu na cenę opowiadał się za istnieniem suwerennego państwa ukraińskiego. Zupełnie inaczej oceniana była hierarchia Cerkwi prawosławnej, zależnej – również na Ukrainie – od Patriarchatu Moskiewskiego. Narodowo nastawione kręgi społeczeństwa ukraińskiego widziały w prawosławnej hierarchii przede wszystkim sojuszników Moskwy. Zarówno Moskwy postrzeganej jako centrum polityczne, jak i uznawanej za prawosławne centrum religijne. Oba te ośrodki nie akceptowały jakichkolwiek niepodległościowych aspiracji Ukraińców.

W tym samym okresie na religijnej mapie Ukrainy pojawia się jeszcze jeden nurt wschodniego chrześcijaństwa. Jest to ukraińska autokefaliczna Cerkiew prawosławna. Cerkiew ta powstawała w latach 1918-1921 w wyniku oderwania się wiernych i duchowieństwa prawosławnego Ukrainy od Patriarchatu Moskiewskiego. Był to proces dynamiczny – w 1927 r. autokefaliczna Cerkiew liczyła blisko trzy tysiące parafii, miała tyleż samo duchownych, w tym trzydziestu czterech biskupów. Rok 1930 przyniósł wszakże jej zagładę. Większość duchownych, w tym także biskupów, władze sowieckie albo rozstrzelały, albo zesłały na Syberię. Po II wojnie światowej Cerkiew ukraińska istniała już tylko na emigracji – przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie oraz w Anglii i Austrii.

Walka o restytucję ukraińskiej autokefalicznej Cerkwi prawosławnej zakończyła się powodzeniem w 1990 r., kiedy to odbył się sobór tego Kościoła i doszło do powołania pierwszego w historii prawosławnego chrześcijaństwa na Ukrainie patriarchy kijowskiego. Patriarcha ten stał się zwierzchnikiem ukraińskiej Cerkwi autokefalicznej.

Swoistą odpowiedzią rosyjskiego prawosławia na proces usamodzielnienia się prawosławia ukraińskiego było przemianowanie ówczesnego egzarchatu rosyjskiej Cerkwi prawosławnej na Ukrainie na ukraińską Cerkiew prawosławną. Początkowo wydawało się, że jest to jedynie przemałowanie szyldu, wkrótce wszakże okazało się, że zwierzchnik tego Kościoła, kijowski metropolita Filaret, wcale nie zamierza prowadzić polityki zależnej od Moskwy. Ambicje tworzenia ukraińskiej Cerkwi prawosławnej okazały się silniejsze od dawnej zależności od Patriarchatu Moskiewskiego. Wydawało się, iż rozpoczyna się zmierzch rosyjskiego prawosławia na niepodległej Ukrainie.

Po dziesięciu latach jest już raczej jasne, że rosyjskie prawosławie będzie nadal trwałym elementem życia wyznaniowego w państwie ukraińskim. Rusyfikacja miejscowego społeczeństwa, szczególnie we wschodniej części kraju, jest na tyle zaawansowana, iż trudno się spodziewać, by rosyjska Cerkiew prawosławną, podległą Patriarchatowi Moskiewskiemu, straciła tam szybko wiernych. Czy oznacza to wszakże, że rosyjskie prawosławie ma istotny wpływ na postawy ukraińskiego społeczeństwa? Wydaje się, że wpływ ten ciągle maleje, a potwierdzeniem tego jest stosunek ludności Ukrainy do czerwcowej wizyty papieża, o czym jeszcze powiemy.

Wschodnie chrześcijaństwo na Ukrainie jest dzisiaj reprezentowane przez trzy nurty życia wyznaniowego. Dla obserwatorów ukraińskiej sceny życia religijnego nie są tajemnicą rywalizacje, do których dochodzi pomiędzy tymi trzema wspólnotami. Przejawem rywalizacji jest choćby walka o świątynie, toczona ze zmienną intensywnością już od początku lat dziewięćdziesiątych. A także walka o powiększenie liczebne wspólnoty wiernych i wzmocnienie pośród nich swych wpływów.

Na scenie chrześcijańskiego życia religijnego na Ukrainie jest oczywiście jeszcze jeden aktor. Jest nim Kościół katolicki obrządku łacińskiego. Wspólnota ta weszła w lata dziewięćdziesiąte wyniszczona i okaleczona sowiecką polityką wojującego ateizmu. Przez dużą część elit politycznych Ukrainy katolicyzm łaciński postrzegany był i jest jako „polska wiara”. Rzeczywiście, historycznie większość wiernych Kościoła łacińskiego na Ukrainie stanowili Polacy. Kościół ten został szczególnie wyniszczony w latach trzydziestych, kiedy to ludność pochodzenia polskiego była deportowana na Syberię oraz do północnego Kazachstanu, a świątynie zamieniano na fabryki i magazyny. Proces odradzania Kościoła łacińskiego rozpoczął się na początku obecnej dekady wraz z powstaniem niepodległego państwa ukraińskiego.

Polityczne elity Ukrainy odniosły się do renesansu Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w sposób ambiwalentny. Z jednej strony popierały to odrodzenie, widząc w nim możliwość otwarcia się Ukrainy na wpływy zachodnie, z drugiej natomiast zaczęły się obawiać, iż będzie ono sprzyjało polonizacji Ukrainy zachodniej. To ambiwalentne postrzeganie obecności katolicyzmu w jego łacińskiej formie daje o sobie znać przez całe ostatnie dziesięciolecie. Nie chcąc narażać się na zarzuty o polonizację, Kościół łaciński zaczął wprowadzać do świątyń język ukraiński, jak i, na terenach bardziej zrusyfikowanych, język rosyjski. Rozwiązanie takie doprowadziło z kolei do powstania zarzutów, formułowanych przede wszystkim przez radykalne organizacje polskie, iż Kościół łaciński prowadzi na Ukrainie politykę ukrajinizacji mniejszości polskiej. Jednocześnie Cerkiew greckokatolicka, nie bacząc na wspólną – i katolików łacińskich, i wiernych obrządku greckokatolickiego – zależność od Watykanu, zaczęła w Kościele łacińskim używającym języka ukraińskiego widzieć swoistą konkurencję. Stosunki wyznaniowe na Ukrainie jeszcze bardziej się skomplikowały.

Trudno w tej chwili przewidzieć, jak w przyszłości wyglądać będzie religijna mapa Ukrainy. Jedno jest pewne – jeszcze przez długi czas stosunki pomiędzy wspólnotami religijnymi w tym kraju będą nader delikatnym i wrażliwym elementem tkanki życia zbiorowego. Fakt, że prezydent Leonid Kuczma modlił się o jedność religijną na Ukrainie, wyraźnie wskazywał, iż współczesna Ukraina boryka się nie tylko z trudnościami życia gospodarczego, ale również z harmonijnym ułożeniem współżycia pomiędzy wyznawcami różnych tradycji religijnych. Po latach wyniszczającej życie religijne sowieckiej polityki ateizacji społeczeństwa nie powinno to wszakże nikogo zaskakiwać. Społeczeństwo przyzwyczajone do istnienia jednej prawdy musi nauczyć się życia w warunkach pluralizmu ideowego i wyznaniowego. Nauka taka może zająć wiele lat, chyba że z pomocą pośpieszy Ukrainie św. Pantelejmon, na co, wydaje się, liczył prezydent tego kraju, dawny komunista Leonid Kuczma. Warto dodać w tym miejscu, że stosunki panujące pomiędzy różnymi tradycjami religijnymi na Ukrainie determinowane są nie tylko kwestiami religijnymi, ale także i politycznymi. Chodzi m.in. o zasadniczą wizję Ukrainy, o miejsce państwa ukraińskiego w świecie. Kościół katolicki obu tradycji oraz prawosławny Patriarchat Kijowski widzi jednoznacznie to miejsce w Europie, natomiast struktury Patriarchatu Moskiewskiego i w pewnej mierze Cerkiew autokefaliczna spoglądają na Zachód z nieufnością i obawą.

Nastroje i sondaże przed wizytą papieża

W jaki sposób tak złożony charakter mapy wyznaniowej Ukrainy wpływa na recepcję czerwcowej wizyty Jana Pawła II w tym kraju? Czy fakt, iż prawosławie, w tym także prawosławie rosyjskie, ma w społeczeństwie ukraińskim sporą grupę wiernych, oznacza jednocześnie, że wierni ci podzielają niechętny stosunek swojej hierarchii – przede wszystkim hierarchii moskiewskiej – do Watykanu, a także do podróży papieża na Ukrainę? Patriarchat Moskiewski nie ukrywał bowiem swej irytacji wywołanej faktem, iż papież odwiedza ziemie przynajmniej częściowo uważane przez prawosławie rosyjskie za sferę swych wyłącznych wpływów. Opublikowane nie tak dawno na Ukrainie sondaże wskazują jednak, że oddziaływanie Patriarchatu Moskiewskiego, a także prawosławia rosyjskiego, na społeczeństwo ukraińskie nie jest wcale tak silne, jak chcieliby to widzieć prawosławni hierarchowie rosyjscy.

Okazuje się bowiem, że ponad 70% badanych odnosi się pozytywnie do wizyty Jana Pawła II w Kijowie i we Lwowie. W żadnym regionie Ukrainy liczba ludzi nastawionych negatywnie do wizyty nie przewyższa liczby ludzi odnoszących się pozytywnie do czerwcowej pielgrzymki. Komentując takie wyniki sondaży, ukraiński socjolog prof. Petro Żuk zauważa: *Dowodzi to, że rosyjska Cerkiew prawosławna, która występowała kategorycznie przeciw tej wizycie, nie ma tak wielkiego wpływu na nasze społeczeństwo, jak przedstawiają to rosyjskie media. Po drugie wynika z tego, że społeczeństwo Ukrainy jednoznacznie opowiada się za związkami z Europą – zaczynając od Doniecka i Krymu, po Lwów i Zakarpacie. Papież jawi się społeczeństwu ukraińskiemu jako symbol nie tylko chrześcijaństwa, ale także i Europy. Na Ukrainie nikt nie ma wątpliwości, że działania Watykanu, a także aktywność samego Ojca Świętego stymulowały rozpad systemu komunistycznego w naszej części świata. Pozytywny stosunek społeczeństwa ukraińskiego do przyjazdu papieża oznacza, że Ukraina nie chce powrotu do komunizmu i nie dąży do ściślejszego związku ze Wschodem.*

Z pewnością interesujący jest rozkład poparcia dla pielgrzymki papieża w kontekście podziałów regionalnych współczesnej Ukrainy. I tak największy wskaźnik negatywnego stosunku do przyjazdu Ojca Świętego, dochodzący do 14% ankietowanych, pochodzi z Zaporozża. Obserwatorzy współczesnej sceny społecznej Ukrainy nie są tym zaskoczeni. Zaporozże to obszar, gdzie w tej chwili jest dość kryzysowa sytuacja społeczno-gospodarcza. Na społeczeństwo w zasadzie nie

ma tam wpływu ani władza, ani opozycja. Do głosu dochodzą przede wszystkim ugrupowania populistyczne. Ruchy te głoszą, że należy posadzić za kraty cały obecny establishment polityczny. W tej sytuacji ludzie uważają, że jedynym zachowaniem może być tylko protest przeciwko wszystkim i wszystkiemu. Po drugie na tamtych terenach dużą aktywność przejawia rosyjska Cerkiew prawosławna. Te powody sprawiają, że na tych terenach, a także w rejonie Odessy (ponad 3% ankietowanych wyraża niechęć wobec wizyty) aprobatą dla przyjazdu papieża jest mniejsza aniżeli w innych częściach Ukrainy.

Sondaże prowadzone w Doniecku i Charkowie, czyli regionach uznawanych za mocno zrusyfikowane, pokazują natomiast, że wskaźnik aprobaty dla przyjazdu Jana Pawła II na Ukrainę wcale nie jest niski. W Charkowie negatywnie do wizyty odnosi się poniżej 1% badanych, w Doniecku – niewiele ponad 2%. Cytowany już prof. Petro Żuk tak interpretuje te wyniki: *To są rejony, gdzie religijność naszego społeczeństwa jest najmniejsza. Siłą rzeczy i rosyjska Cerkiew prawosławna nie ma tam na ludzi wielkiego wpływu. Poza tym w obu rejonach ludzie nastawieni są krytycznie zarówno do przeszłości, jak i do współczesności. Także tej współczesności, w której Cerkiew rosyjska pragnie odgrywać istotną rolę w życiu publicznym. Poza tym samo miasto Charków nastawione jest prozachodnio. Może nie tak jak Kijów czy Lwów, ale jednak. Z punktu widzenia miejscowej inteligencji, a tamtejsza inteligencja ma wielki wpływ na miejscowe społeczeństwo, wizyta papieża jest postrzegana jako wydarzenie pozytywne. Pozytywny stosunek do wizyty jest z jednej strony wyrazem przekonania, że Ukraina jest krajem cywilizowanym, z drugiej natomiast, że cywilizacja zachodnia akceptuje Ukrainę jako element swego świata.*

Bezsprzecznie najbardziej pozytywny stosunek do wizyty papieża reprezentuje Ukraina zachodnia i Lwowszczyzna. Prawie 90% pytanym aprobuje przyjazd Jana Pawła II. Nic w tym zaskakującego. Ta ogromna aprobatą dla wizyty Ojca Świętego związana jest bezsprzecznie z tutejszą działalnością Kościoła katolickiego dwóch tradycji – greckokatolickiego i łacińskiego. Ale nie tylko to sprawia, że sondaże prowadzone na zachodniej Ukrainie wykazują tak masową aprobatę dla przyjazdu Jana Pawła II. Przecież Kościół katolicki jest bardzo silny także w rejonie Winnicy i Żytomierza, a tam aprobatą społeczną dla wizyty papieża nie jest tak wielka jak na Lwowszczyźnie. Związane to jest z dość silnym zrusyfikowaniem ludności w tych okolicach, znacznie większym, aniżeli ludności Haliczyny. *Poza tym w rejonie Winnicy i Żytomierza notujemy pewien rodzaj dystansu społeczeństwa wobec instytucji religijnych i wiary – zauważa prof. Petro Żuk.*

Miejscem szczególnym jest natomiast sam Kijów. Teoretycznie bliżej temu miastu do wschodniej Ukrainy, ale wpływy diaspory zachodnioukraińskiej zamieszkującej w stolicy są na tyle silne, że można śmiało powiedzieć, iż stan świadomości kijowian jest raczej wynikiem wpływów zachodnich niż wschodnich. Tak więc impulsy płynące z zachodniej Ukrainy modelują zachowania społeczne w Kijowie. Potwierdzają to sondaże dotyczące wizyty – blisko 70% ankietowanych wyraża swój pozytywny stosunek do niej, a tylko nieco ponad 3% dezaprobatę. Generalnie, jak się wydaje, Ukraina stara się słuchać głosów, które dobiegają z Haliczyny.

Omawiając wyniki sondaży obrazujących stosunek społeczeństwa Ukrainy do czerwcowej wizyty Jana Pawła II w Kijowie i we Lwowie, warto jeszcze odnotować sposób, w jaki pielgrzymka ta postrzegana jest przez poszczególne grupy wiekowe. Najbardziej pozytywnie do przyjazdu papieża odnoszą się ludzie powyżej pięćdziesiątego piątego roku życia (ponad 70% wyraża aprobatę i 3,5% dezaprobatę). Wskaźnik dezaprobaty jest niski wśród ludzi poniżej trzydziestego roku życia (ok. 3%) oraz wśród ludzi pomiędzy trzydziestym i czterdziestym rokiem życia (poniżej 3%). Najwyższy wskaźnik dezaprobaty reprezentują ludzie pomiędzy czterdziestym pierwszym i pięćdziesiątym piątym rokiem życia (powyżej 5%). W gruncie rzeczy taki rozkład wyrażanych ocen nie powinien być zaskakujący. Najstarsze pokolenie przechowało w pewnym stopniu uczucia religijne oraz pamięć o religijnej tradycji, a państwowa ateizacja nie dokonała w tym pokoleniu totalnych spustoszeń. Pokolenie średnie natomiast ukształtowane zostało w okresie planowej ateizacji prowadzonej przez struktury totalitarnego państwa sowieckiego i całe swoje dojrzałe życie spędziło w warunkach światopoglądowego terroru o charakterze ateistycznym. Dla młodego pokolenia natomiast sprawy światopoglądowe są czymś odległym i być może dlatego w tej grupie wiekowej największy jest procent respondentów wyrażających obojętność wobec przyjazdu papieża (ponad 19%).

Pytania i nadzieje

Obserwując przygotowania do czerwcowej wizyty Jana Pawła II na Ukrainie, nie można nie postawić kilku przynajmniej pytań. A zatem, do jakiego Kościoła przyjedzie w czerwcu tego roku Jan Paweł II podczas swej pielgrzymki po Ukrainie? Czy przyjedzie do Kościoła Polaków, czy Ukraińców? Czy przyjedzie do wspólnoty już ukształtowanej religijnie, czy ciągle szukającej drogi? Do wspólnoty okaleczonej czasami komunizmem, czy takiej, która zaleczyła już rany?

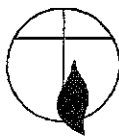
Odpowiadając na tak sformułowane pytania, kard. Marian Jaworski, metropolita lwowski obrządku łacińskiego mówi: *Myślę, że Ojciec Święty przyjedzie do wszystkich. Nie powinniśmy tej wizyty „spolonizować”. Ojciec Święty był już kilka razy w Polsce. Miały miejsce także liczne pielgrzymki z Polski do Rzymu. Wypada zostawić dostęp tym, którzy do tej pory tych możliwości nie mieli. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że inaczej będą przeżywali przyjazd Ojca Świętego wierzący katolicy, a inaczej chrześcijanie innych tradycji. Przecież to jest głowa Kościoła katolickiego. Ale myślę, że wszyscy będą się radować tym nowym powiewem chrześcijaństwa, które przyniesie Jan Paweł II. Bo przecież Ojciec Święty przyjeżdża do wszystkich ludzi dobrej woli. Nie wolno nam także zapomnieć, że w tej grupie ludzi dobrej woli znajdują się także ci wszyscy, którzy są owocem minionych czasów. Ci ludzie nie mieli możliwości ani prawdziwego spotkania się z religią, ani jej rzeczywistego przeżywania. Z pewnością odwiedziyny Jana Pawła II wzbogacą także i ich.*

Pytany o nadzieje związane z wizytą papieża, bp Julian Gbur, sekretarz synodu biskupów greckokatolickich na Ukrainie, uznał, że wizyta przyczyni się do pobudzenia aktywności w życiu religijnym tego kraju. *Poza tym sądzę, że po tej wizycie podniesie się na Ukrainie ranga Kościołów katolickich. Trzeba bowiem pamiętać, że nasz Kościół – liczący szacunkowo sześć milionów wiernych, a także katolicki Kościół łaciński, jest jedynie garstką ludzi w tym pięćdziesięcioletnim narodzie. Ponadto cały okres komunizmu to były czasy, kiedy oficjalna propaganda ośmieszała nasze Kościoły i to zostawiło w społeczeństwie ślady. Dlatego tak trudno działać nam dzisiaj na wschodniej Ukrainie. Mam nadzieję, że wizyta papieża w jakimś stopniu zmieni stosunek do katolicyzmu obu tradycji, stosunek, który jest efektem kilkudziesięcioletniej propagandy komunistycznej – dodał hierarcha greckokatolicki.*

Jest zupełnie oczywiste, że także władze państwowe Ukrainy, borykające się z przewlekłym kryzysem politycznym, mają swe oczekiwania wobec przyjazdu Jana Pawła II do Kijowa i Lwowa. Charakteryzując te oczekiwania, cytowany już w tym szkicu prof. Petro Żuk zauważa: *W pewnym stopniu przyjazd papieża będzie dla władzy potwierdzeniem faktu, że Ukraina dąży do łączności z Europą. Ale sądzę, że władze oczekują także, iż ta wizyta będzie elementem duchowego wzbogacenia społeczeństwa, będzie stymulowała wewnętrzne oczyszczenie narodu. Siłą rzeczy zmusi także i władze do jakiegoś rozrachunku ze sobą, do zakończenia tych konfliktów, które od kilku miesięcy targają polityczną sceną Ukrainy. Bezsprzecznie*

bowiem i władza, i opozycja chcą, by ta wizyta przebiegała w spokoju. Dla Leonida Kuczmy będzie to bowiem okazja, by pokazać, że jest prezydentem cywilizowanego kraju, a dla opozycji będzie to okazja, by zyskać potwierdzenie znaczenia takich wartości w życiu zbiorowym, jak demokracja i polityka oparta na fundamentach moralności i etyki. Otwarte pozostaje pytanie, na ile społeczeństwo Ukrainy jest gotowe do takiego oczyszczenia. Czy rzeczywiście pragnie owego oczyszczenia i jest gotowe do podjęcia trudu rozpoczęcia takiego bolesnego i wcale nie krótkotrwałego procesu. Obserwatorzy społeczeństwa Ukrainy skłonni są uważać, iż rzeczywiście rozpoczęło już ono szukanie dróg, które prowadzą życie zbiorowe tego kraju w stronę oczyszczenia. Mam nadzieję, że w czerwcu ludzie będą już gotowi do tego, by uznać, że sowiecki model życia społecznego jest niemożliwy w kraju, który chce uchodzić za cywilizowany i demokratyczny – prognozuje prof. Żuk. Czy rzeczywiście? Przekonamy się o tym dopiero za jakiś czas. Entuzjazm, który najprawdopodobniej będzie towarzyszył Janowi Pawłowi II w trakcie jego pielgrzymowania po ukraińskiej ziemi, dopiero za jakiś czas może się przekształcić w rzeczywiste zerwanie z sowiecką przeszłością, z sowieckim modelem życia publicznego. Będzie to najpewniej proces długotrwały i niełatwy. Jeżeli odwiedziny papieża na Ukrainie staną się detonatorem tego procesu, to z pewnością można to będzie uznać za olbrzymi sukces tej niewątpliwie historycznej pielgrzymki.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Autor książek: „Podpolnicy” (1991), „Religie, które przeżyły” (1996), „Kathakali – sztuka indyjskiego teatru” (1997). Mieszka w Warszawie.



Enrico Cattaneo SJ

Stulecie poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa*

Dnia 25 maja 1899 r. papież Leon XIII ogłosił encyklikę „Annum sacrum”, w której zwracał się do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego z apelem o poświęcenie rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa. Poświęcenie to miało się dokonać na końcu triduum obejmującego dni 9-10-11 czerwca tego samego roku¹. Działo się to w wigilię Roku Świętego 1900. Encyklika kończyła się formułą poświęcenia zaczynającą się słowami: *O Jezu najśłodszy, Odkupicielu rodzaju ludzkiego*. Modlitwę tę można było słyszeć w kościołach jeszcze 40 lat temu. Jakie znaczenie miało dla ludzkości to wezwanie do poświęcenia całego rodzaju ludzkiego Sercu Jezusowemu? Aby dobrze to zrozumieć, trzeba cofnąć się do początków tego nabożeństwa.

Trochę historii

Znane obecnie nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego ma swoje źródło w klasztorze Nawiedzenia w Paray-le-Monial (Francja), w wizjach Marii Małgorzaty Alacoque (1647-1690)². Od samego początku miało ono charakter *nabożeństwa wynagradzającego* temu *Najświętszemu Sercu, które tak bardzo ukochało ludzkość*,

* Artykuł ukazał się w „La Civiltà Cattolica”, 5 VI 1999 [3575], s. 439-449 (red.).

¹ Por. ASS 31 (1899), s. 646-652; „La Civiltà Cattolica” 1899, s. 501-507 (łac.); s. 629-636 (wł.).

² Por. J. Ladame, *Margherita Maria Alacoque, apostola del S. Cuore*, Andria (BA)–Napoli–Roma, 1982. Szersze studium historyczno-socjologiczne na temat tego nabożeństwa patrz F. De Giorgi, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia”, nr 48/1994, s. 365-459; A. Hamon, *Cœur (Sacré)* w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, s. 1023-1046; G. Zangheni, *L'età contemporanea. Corso di storia della Chiesa*, t. IV, San Paolo 1996, s. 60-69.

a w zamian otrzymuje niewdzięczność³. Serce z ciała Człowieka-Boga, było postrzegane jako cielesne miejsce nie tylko miłości, ale całego wewnętrznego życia Zbawiciela (gorliwości, posłuszeństwa, pragnień, cierpień, radości, smutków). Na przełomie XVI i XVII w. nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego zaczęło się rozprzestrzeniać także poza kręgiem klasztorów sióstr wizytek nade wszystko dzięki jezuitom – jak Klaudiusz La Colombière⁴ – którzy odkryli, że doskonale współgra ono z ich duchowością. Środowiska jansenistów były wrogo nastawione do jezuitów i równie wrogo odnosiły się do nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa.

Stolica Apostolska z początku zajmowała stanowisko nacechowane rezerwą; doskonała książka na temat tego nabożeństwa, napisana przez jezuitę, o. Croiset, została umieszczona na indeksie książek zakazanych (zdjęto ją z indeksu w 1887 r.), a w 1729 r. Benedykt XIII, za radą prefekta ds. krzewienia wiary, Prospera Lambertini (późniejszego papieża Benedykta XIV) odrzucił prośbę zatwierdzenia święta, z którą zwrócili się do niego król Portugalii, zakon wizytek oraz liczni biskupi, bo: *istotnie, nie zostało jeszcze jasno określone, w jakim sensie pobożność ta jako swój przedmiot specyficzny ujmuje cielesne serce Jezusa*⁵. Dopiero w 1765 r. Klemens XIII zezwolił na liturgiczne obchodzenie święta Serca Jezusowego wyłącznie episkopatowi polskiemu oraz Archikonfraterni Rzymskiej Najświętszego Serca. Gdy więc w 1773 r. ogłoszono rozwiązanie zakonu jezuitów, wydawało się, że kult Najświętszego Serca Jezusa także upadnie. Stało się jednak inaczej. Jezuiti, rozproszeni wśród kleru diecezjalnego, z tym większą gorliwością rozpowszechniali to nabożeństwo. *Najświętsze Serce Jezusa stało się emblematem jezuickości: znakiem rozpoznawczym ex-jezuitów, charakterystyką duchowości jezuickiej i nabożeństw czerpiących z niej inspirację*⁶. Owoce tego można było zobaczyć w czasie rewolucji francuskiej: *Kapłani (...) szli na śmierć ze szkaplerzami Serca Jezusowego na szyi albo z emblematem Najświętszego Serca wyszytym na wewnętrznej stronie szat (...)*. Wydarzenia związa-

³ Tradycyjnie traktuje się to wyrażenie jako streszczające istotę przestania zawarte-
go w tzw. wielkim objawieniu, jakie Maria Małgorzata otrzymała w 1675 r.

⁴ Klaudiusz La Colombière (1641–1682) był przez krótki czas spowiednikiem Marii Małgorzaty. Gdy upewnił się co do autentyczności jej objawień, poświęcił się bez reszty szerzeniu kultu Najświętszego Serca Jezusa. Został beatyfikowany przez Piusa XI 16 VI 1929 r., a kanonizował go Jan Paweł II 31 V 1992 r.

⁵ G. Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, t. II, *L'età dell'assolutismo*, Brescia 1994, s. 266.

⁶ F. De Giorgi, dz. cyt., s. 369.

ne z rewolucją sprawiły, że zazębiały się ze sobą elementy religijne z politycznymi, w efekcie – Najświętsze Serce stało się także emblematem polityczno-religijnym kontrrewolucji. Widać to było wyraźnie w wydarzeniach w Wandei i w literaturze duchowej monarchistycznej⁷.

W pierwszych dziesięcioleciach XIX w., wraz z odrodzeniem się Towarzystwa Jezusowego, nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego zaczęło się gwałtownie rozprzestrzeniać mimo wrogości środowisk antyjezuickich⁸. Dopiero Pius IX (1846–1878) usankcjonował to nabożeństwo, rozszerzając (od 23 sierpnia 1856 r.) liturgiczne święto Najświętszego Serca Jezusowego na cały Kościół powszechny. 18 września 1864 r. Maria Małgorzata Alacoque została ogłoszona błogosławioną. Cel został osiągnięty w 1875 r., w roku dwóchsetlecia tzw. wielkiego objawienia Marii Małgorzacie, wraz z położeniem kamienia węgielnego pod bazylikę Serca Jezusowego na Montmartre (Paryż) oraz zaleconym przez Piusa IX osobistym poświęceniem katolików Najświętszemu Sercu Jezusowemu, jako odpowiedzią na prośbę skierowaną do papieża przez 500 biskupów⁹. Nabożeństwo do Serca Jezusa było wtedy postrzegane jako nowy dar Boży w walce z bezbożnością czasów współczesnych¹⁰.

Papież Leon XIII (1878–1903) położył większy nacisk na wymiar społeczny, wiążąc w sposób ściślejszy nabożeństwo z tematem „społecznego Królestwa Najświętszego Serca Jezusowego”¹¹. 28 czerwca 1889 r. papież podniósł uroczystość Najświętszego Serca Jezusa do rangi uroczystości pierwszej klasy. W 1899 r. została zatwierdzona litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz opublikowana wspomniana już wcześniej encyklika „Annum sacrum”. Św. Pius X (1903–1914) beatyfikował 25 kwietnia Jana Eudesa, uważanego za jednego z ojców nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego. Ten sam papież polecił odmawiać każdego roku akt poświęcenia ułożony przez Leona XIII, zachęcając dodatkowo do poświęcania całych rodzin.

⁷ Tamże, s. 370.

⁸ Krytyka koncentrowała się głównie na ikonografii Najświętszego Serca Jezusa (uważano, że jest zbyt sentymentalna) oraz na jego wyizolowanych przedstawieniach, co zdaniem niektórych mogło prowadzić do pewnego rodzaju fetyszyzmu, zob. G. Martina, dz. cyt., s. 376, 398.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 376.

¹¹ Tamże, s. 377.

W tym czasie kult Najświętszego Serca Jezusowego przyczynił się do powstania stałych związanych z nim ruchów. Wśród nich należy wspomnieć Apostolstwo Modlitwy, które otrzymało liczne oficjalne potwierdzenia¹². Zostało ono założone w 1844 r. we Francji przez jezuity Gautreleta (wtedy jeszcze scholastyka Towarzystwa z Vals-près-le-Puy, Haute-Loire). Nabrało wymiaru międzynarodowego dzięki innemu jezuitcie, Henri Ramierowi. We Włoszech pierwszymi, którzy je przejęli, byli barnabici (oo. Maresca i Vitale), ale po I wojnie światowej kierownictwo przejęli jezuici i zachowują je do dziś¹³. To między innymi za przyczyną tego ruchu zostały rozpowszechnione niektóre praktyki charakterystyczne dla nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego, takie jak codzienne ofiarowanie, Komunia święta wynagradzająca, Godzina Święta, a nade wszystko dziewięć pierwszych piątków miesiąca związanych z obietnicą wytrwania do końca.

Wiek Najświętszego Serca Jezusowego

Na podstawie tego krótkiego zarysu historycznego można powiedzieć, że lata 1815-1915 mogą być uznane za złoty wiek Najświętszego Serca Jezusowego. Powstają liczne męskie i żeńskie zgromadzenia zakonne noszące to imię¹⁴. Nabożeństwo szybko związało się z kultem eucharystycznym (adoracja, Godzina Święta, Kongresy Eucharystyczne) oraz z nabożeństwem do Niepokalanego Serca Maryi. Pius IX w 1854 r. ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu, którego zasięg będzie ogromny, zwłaszcza po objawieniach maryjnych Bernadette Soubirous w Lourdes (1858). Lourdes i Paray-le-Monial stały się centrami pielgrzymek o ogromnym jednoczącym znaczeniu, stwarzając okazję do zmanifestowania tożsamości katolickiej we wrogo nastawionym społeczeństwie. W ten sposób w 1890 r., w *dwóchsetlecie śmierci błogostawionej Marii Małgorzaty Alacoque*, bp diecezji Autun, Perraud, otrzymał od Stolicy Apostolskiej przywilej nadzwyczajnego Roku Jubileuszowego dla miasta Paray-le Monial. Przybyło wtedy bardzo wielu pielgrzymów, około 150 tys., a wśród nich dwóch kardynałów, czterech arcybiskupów, trzydziestu trzech biskupów, a także osobisty sekretarz Leona XIII, mons. Angeli¹⁵. Od 18 do

¹² W 1870 r. Pius IX zatwierdził je w formie uroczystej, ASS 7 (1872-1874), s. 223 nn.

¹³ Por. F. De Giorgi, dz. cyt., s. 390.

¹⁴ Por. G. Zagheni, dz. cyt., s. 62.

¹⁵ F. De Giorgi, dz. cyt., s. 402.

21 kwietnia 1899 r. miała miejsce w Lourdes pierwsza krajowa pielgrzymka mężczyzn, bez chorych, z jedynym zamiarem, by modlić się za Francję i wypraszać od Boga u stóp Dziewicy „Adveniat Regnum Tuum” („Przyjdź Królestwo Twoje”) okrzykiem: *Niech żyje Chrystus, nasz Król! By wynagrodzić, na ile to możliwe, za apostazję narodu i wyprosić, by Królestwo Chrystusowe nie zginęło, pielgrzymki powinny stać się racją i owocem tego pięknego wydarzenia*¹⁶. Jak można wyczytać w telegramie do Ojca Świętego, 40 000 mężczyzn ze wszystkich diecezji Francji – przybyłych do stóp Matki Bożej z Lourdes podczas ich pierwszej pielgrzymki krajowej, mającej na celu modlitwę i pokutę oraz wyraźne wyznanie wiary katolickiej, a także, aby zmanifestować całkowite podporządkowanie się prawom Bożym i Kościoła, aby odnowić przyrzeczenia chrzcielne, jako doskonali żołnierze Chrystusa, aby uroczyście poświęcić się Matce Bożej z Lourdes i Najświętszemu Sercu Jezusowemu, jedynej nadziei Francji – pragnie upaść do stóp Waszej Świątobliwości, by potwierdzić swoje absolutne posłuszeństwo nieomylnemu nauczaniu papieża oraz wskazaniom najwyższego zwierzchnika Kościoła¹⁷. Tak skomentowała to „La Civiltà Cattolica”: *To ogromne zgromadzenie świadczy głośno i uroczyście, że Francja dzisiaj, tak jak w przeszłości, jest narodem chrześcijańskim, jest kształtowana przez krew chrześcijańską, jest katolicka aż do swoich korzeni. Deklaracje ateistycznych przejściowych dyktatorów, winy i upadki zbłąkanego narodu nie potrafią wymazać z duszy, w kilka chwil, tego znamienia, które jest dziełem czternastu wieków*¹⁸.

Jedna z możliwych ocen

Historycy, najogólniej rzecz ujmując, byli mało wyrozumiali w ocenach współczesnego im kultu Serca Jezusowego. Według Adolfo Omodeo, kontrreformacja była *niezdolna do ożywienia wiary chrześcijańskiej w jej centralnych tajemnicach i dlatego zwróciła się do kultu zastępczego, jak kult Najświętszego Serca Jezusowego*¹⁹. W istocie dla Omodeo nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezuso-

¹⁶ Są to słowa komentarza „Civiltà Cattolica”, 1899. Pismo poświęciło wiele miejsca właśnie pielgrzymce (por. s. 508-520), ukazując ją także jako przykład dla Włoch (por. s. 521 nn.).

¹⁷ Tamże, s. 517 nn.

¹⁸ Tamże, s. 512.

¹⁹ F. De Giorgi, dz. cyt., s. 380; zob. A. Omodeo, *Religione e civiltà dalla Grecia antica ai tempi nostri*, Bari 1948.

wego było jednym ze znaków słabości duchowej i dekadencji intelektualnej i moralnej katolicyzmu stającego w czasach nowożytnych wobec procesów modernizacji, to znaczy filozofii immanentnej, moralności laickiej, cywilizacji liberalnej²⁰. Także według Giorgio Candeloro stoimy w obliczu nowych form kultu nieznanymi średniowieczu, kultów, które wychodzą naprzeciw mas słabo wykształconych, na których Kościół jest zmuszony w czasach współczesnych coraz bardziej się opierać z racji coraz większego oddalania się odeń klas wykształconych. Do tego rodzaju pobożności należą: kult Najświętszego Serca Jezusa, Niepokalanego Serca Maryi i Niepokalanego Poczęcia, nie mówiąc o nadzwyczajnym rozwoju kultu świętych – starych i nowych²¹.

Natomiast dla Flavio De Giorgi rzeczywistość jest bardziej złożona i w związku z tym ocenia on ją w sposób odmienny: *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego zawiera w sobie zasadniczy sposób, w jaki katolicyzm włącza się w procesy modernizacji, zawiera w sobie uwspółcześnienie eklesjalne jako uwspółcześnienie symboliczno-pobożnościowe*²². Wskazuje on na trzy zasadnicze aspekty tego unowocześnienia:

- odwołanie się do „religii serca”, która jest paralelna do narodzin „pietyzmu” w środowiskach protestanckich. Ma ona swoje źródło w długiej tradycji mistycznej, choć teraz jest proponowana w formie bardziej powszechnej;

- wymóg – dostrzegany także we wrażliwości współczesnej – bardziej ludzkiej i bardziej miłosiernej Boskości, nie tylko Deus irae (Boga gniewu), ale bardziej Boga miłości;

- aby zrozumieć symbolikę serca, należy odwołać się także do głębi antropologiczno-egzystencjalnej i psychologicznej, a nawet do podświadomości²³.

Z tego wynika prymitywność i oddolność nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego, na które władze kościelne patrzyły początkowo podejrzliwie, a następnie nadały mu z góry pewne formy. Ostatecznie Kościół z nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusowego oraz z symboliką serca włączał się, wszczepiał we wszystkie

²⁰ F. De Giorgi, dz. cyt., s. 380.

²¹ G. Candeloro, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Torino 1946, w: F. De Giorgi, dz. cyt., s. 380.

²² Tamże, s. 381.

²³ Tamże, s. 382.

ważniejsze obszary antropologiczno-egzystencjalne oraz w głębie psychologiczne wielowymiarowości symbolicznej²⁴.

Pomimo tych punktów widzenia, które starają się w sposób bardziej pozytywny wyjaśnić omawiany fenomen, pozostaje faktem, że nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego nosi w sobie widoczne znaki uwarunkowań historycznych. Ze swoim akcentem „wynagradzającym”, nie zawsze pozostawało obojętne wobec tendencji „cierpiętniczej”, tak zazdrośnie kultuwowanej w niektórych środowiskach klasztornych XIX w. Nie przez przypadek w końcu XIX w. pojawia się, jak powiew świeżego powietrza, duchowość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, rozpowszechniająca się w sposób nadzwyczaj szybki. Duchowość ta przełamywała stereotyp Boga-mściciela, podkreślając nade wszystko Jego miłość, zawsze skłoną do przebaczenia, przemieniającą, wypełniającą tego, kto się jej pozwala ogarnąć w bezwarunkowym zaufaniu²⁵. Ponadto, nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego wraz z nabożeństwem do Najświętszej Eucharystii, Maryi Niepokalanej i szacunkiem do papieża (trzy „filary”²⁶) stało się znakiem wyróżniającym katolicyzm, bastionem oporu przeciwko laicyzmowi kulturalnemu, państwu i protestantyzmowi.

Encyklika „Annum sacrum”

Encyklika Leona XIII była pierwszą encykliką poświęconą przez papieża Najświętszemu Sercu Jezusa²⁷. Odczytana w wyżej przedsta-

²⁴ Tamże, s. 384.

²⁵ Por. I. Hausherr, *Novità di vita nel Cristo Gesù*, Roma 1970, s. 23: „Święty Paweł zachęca chrześcijan do ofiarowania się jako żywe hostie, zertwy ofiarne, ale nie sprawiedliwości Bożej – ponieważ taką ofiarą sprawiedliwości Bożej jest już Nasz Pan – lecz jako zertwy ofiarne miłosierdzia Bożego. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus miała rację, wyrażając się w ten sposób: Tak, powinniśmy wydawać się na ofiarę, ale nie w duchu cierpiętnictwa, ponieważ nie jesteśmy ofiarami, jakich domaga się Bóg, ofiarami Jego surowości czy sprawiedliwości, lecz miłosierdzia, dobroci i miłości Bożej”.

²⁶ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, t. I, *Lo Spirito Santo nell' „Economia”*. *Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1982, s. 180-186. Widzenie Eucharystii, Dziewicy Maryi i papieża (les trois blancs) jako „zastępstwo i alibi Ducha Świętego” jest niewątpliwie przesadzone, jak to zresztą potwierdza sam Congar, jakkolwiek opiera się ono na pewnej prawdziwej podstawie. Możliwa jest jednak karykaturalna prezentacja tego stwierdzenia.

²⁷ Wydaje się, że idea poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusowemu została przedstawiona papieżowi przez pewną siostrę zakonną w wyniku otrzymanego przez nią objawienia prywatnego. „Chodzi o siostrę Marię od Boskiego Serca,

wionym kontekście, wydaje się niezmiernie powściągliwa. Nie ma w niej żadnych akcentów „cierpiętniczych”. Także symbolika „serca” nie jest centralna, jak by się należało tego spodziewać, co można uznać za znak pewnego oczyszczenia i przeniesienia akcentów. W konsekwencji tematem dominującym jest panowanie Chrystusa, Jego „królewskość”²⁸. Mówi się o panowaniu uniwersalnym/powszechnym, w odniesieniu do całego rodzaju ludzkiego i kosmosu z racji Boskiego Synostwa oraz krwi wylanej dla zbawienia *wszystkich*. Dlatego *lud, który On nabył* (zob. 1 P 2,9) nie składa się tylko z katolików ani nawet z samych ochrzczonych, ale ze wszystkich ludzi, nawet jeśli w tej chwili nie znają oni albo nie uznają panowania Chrystusa. Oto przyczyna wezwania papieża, skierowanego do wszystkich wierzących, by poddali się z własnej woli i z miłości, w imieniu wszystkich ludzi, temu panowaniu, które dokonuje się *w prawdzie, sprawiedliwości, a nade wszystko w miłości, ofiarując samych siebie*. To prawda, dodaje Leon XIII, że sami z siebie nie potrafimy nic ofiarować Panu, co nie należałoby do Niego. *Niemniej, w swojej nieskończonej dobroci i miłości nie odrzuca On tego, co należy do Niego, co jednak zwracamy Mu i darowujemy, jak gdyby należało do nas; więcej, nie tylko nie odrzuca, ale tego żąda i o to prosi: Synu, ofiaruj mi swoje serce*²⁹.

Co ciekawe, symbolika serca jest przywoływana w wymiarze antropologicznym zawsze po wymiarze chrystologicznym, układając się w pewną formę inkluzji: *Ponieważ w Najświętszym Sercu rozpoznajemy symbol i oczywisty obraz nieskończonej miłości Jezusa Chrystusa, miłości, która nas przynagla do odwzajemnienia, jest jak najbardziej wskazane ofiarować się temu najdosłowniejszemu Sercu; a nie jest to niczym innym, jak tylko ofiarowaniem się i przyłgnięciem do Chrystusa, ponieważ każdy akt uwielbienia, oddania i pobożności wobec tego Boskiego Serca jest skierowany, prawdziwie i poprawnie*

z urodzenia hrabinę Droste zu Vischering, krewną biskupa Moguncji Guglielmo Emanuele von Ketteler, wówczas przełożoną klasztoru Dobrego Pasterza w Porto (beatyfikowana przez Pawła VI, 1 XI 1975 r.); zob. F. De Giorgi, dz. cyt., s. 378, przyp. 45. Jednak Leon XIII w encyklice stwierdza, że tę ideę miał już Pius IX, który nie mógł jej zrealizować, ponieważ czas nie był jeszcze sposobny; zob. „La Civiltà Cattolica” 1899, s. 630).

²⁸Ten temat jest także w centrum formuły poświęcenia zamieszczonej na końcu encykliki. Trzykrotnie powtarzają się w niej słowa: „O Panie, jesteś królem...” Ostatecznie od 1870 r. nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa staje się ściśle związane z tematem królewkości Chrystusa, której uroczystość zostanie wprowadzona przez Piusa XI w 1925 r.

²⁹W „La Civiltà Cattolica” 1899, s. 632 (z niewielkimi poprawkami tłumaczenia).

mówiąc, do samej osoby Chrystusa³⁰. Nie można było prościej wyrazić istoty tego nabożeństwa, które przez symbolikę serca wiąże się z osobą Zbawiciela.

Encyklika Leona XIII bywa odczytywana w aspekcie politycznym. Należy pamiętać, że opozycja między laickim państwem a Kościołem katolickim była w owych czasach bardzo silna. Według słów „La Civiltà Cattolica”, były to czasy, w których *Bóg i Jego Chrystus (...)* byli obrażani, święta profanowane, Kościół prześladowany, młodość deprawowana, skandale i nienawiść gloryfikowane, a co więcej, następca Świętego Piotra był moralnie więziony³¹. Przy powierzchownej lekturze mogłoby się wydawać, że wyniesione w ten sposób Najświętsze Serce Jezusa stało się *niemal symbolem duchowego i papieskiego imperializmu* w momencie rozszerzania się, dzięki Leonowi XIII, wpływów rzymskich za pośrednictwem nuncjatury³². W rzeczywistości przy pogłębionej lekturze widać wyraźnie, że papież nie wypowiada się w tonie krucjaty, a raczej w tonie dialogu. Wyraża ubolewanie z powodu istnienia *muru podziału*, który został wzniesiony między Kościołem a społeczeństwem, jak gdyby wykluczenie Kościoła miało uczynić społeczeństwo lepszym. W rzeczywistości *wraz z pogardą dla religii ulegają z konieczności rozbiciu trwałe podstawy społecznej pomyślności*. Papież nie akceptuje idei, że *aktywność religijna nie powinna mieć żadnego wpływu na życie społeczne*³³. Dyskusja nad tym zagadnieniem jest do dziś niezmiernie aktualna. W efekcie, nie ma nikogo, kto nie dostrzegалby, że religia (jeśli nie zwyrodnieje w sekciarstwo) podnosi poziom moralny jednostek, ich poczucie sprawiedliwości i obowiązku, zdolności do poświęceń dla bliźniego, co może wyłącznie przynieść korzyść społeczeństwu. Jedynym problemem jest to, że współczesny laicyzm ma „nieczyste sumienie” i nie może zdobyć się na tolerowanie wolnego głosu Kościoła. Nie potrafi bowiem zrozumieć paradoksu Kościoła, który z jednej strony wychowuje w szacunku do ustanowionych władz, do przestrzegania prawa państwa, a z drugiej – wzywa do posłuszeństwa sumieniu, gdy któreś z tych praw jest przeciwne prawu Bożemu. Kościół, który jest oparty na słowie Bożym, żądał i będzie się domagał zawsze wolności słowa³⁴.

³⁰ Tamże, s. 633.

³¹ Tamże, s. 522.

³² F. De Giorgi, dz. cyt., s. 379.

³³ W „La Civiltà Cattolica” 1899, s. 634.

³⁴ W formule poświęcenia Leona XIII prosi się dosłownie: „Udziel, Panie, nienaruszalności/nietykalności i bezpiecznej wolności Twojemu Kościołowi”.

Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego dzisiaj

Na początku lat pięćdziesiątych, pisząc dla „Dictionnaire de Spiritualité”, jezuita francuski, Auguste Hamon, mógł powiedzieć, że nabożeństwo do Najświętszego Serca *jest obecne wszędzie; można też powiedzieć, że jest wszędzie także pierwsze*. Kończąc pisał: *Słusznie dumne ze swej przeszłości i swojej teraźniejszości, nabożeństwo do Najświętszego Serca skupia w sobie wszelkie nadzieje na przyszłość i na wieczność*³⁵. Jednak kilka lat później encyklika Piusa XII „Haurietis Aquas” (1956) w rzeczywistości oznaczała upadek tego nabożeństwa, nie z powodu wyczerpania, ale z racji bogactwa treści. Istotnie, na skutek odkrycia obecności „Serca Jezusa” w pewnych nurtach duchowości średniowiecznej oraz zgłębienia bogactwa treści biblijnego znaczenia tematu „serce”, zmalała siła napędowa płynąca z wyjątkowości tej pobożności.

II Sobór Watykański (1962–1965), z akcentem położonym na liturgię, na słowo Boże, ze swoją odnowioną eklezjologią, z zaangażowaniem w dialog ekumeniczny i nowym ujęciem relacji Kościół – świat, dał w rzeczywistości początek gwałtownej zmianie w dziedzinie duchowości katolickiej. Jej owocem najbardziej rzucającym się w oczy stało się przygasanie niektórych „nabożeństw”, a wśród nich także nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego³⁶. Czy powinniśmy tego żałować? Tak i nie. Tak, w tej mierze, w jakiej to przygaśnięcie zostawiło pewną pustkę. *Pokolenia wyrosłe po II Soborze Watykańskim zostały w większości – pisze G. Zagheni – pozbawione pośrednictwa nabożeństw, a jednocześnie nie są one wystarczająco zakorzenione w duchowości liturgicznej i eklezjologicznej, która powinna wypływać z nowej wizji teologicznej Soboru. Ta sama trudność pojawia się także wśród drugiej grupy ludu Bożego, tej, która wychowała się na starym wzorze duchowości, a teraz doświadcza, z racji przeciwnych, tego samego zagubienia*³⁷.

³⁵ A. Hamon, dz. cyt., s. 1026, 1045.

³⁶ Sobór nie wymienia ani razu Najświętszego Serca. Jedynie w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 11 wzmiankuje Chrystusa „cichego i pokornego serca” (Mt 11,29), a w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22 stwierdza, że Chrystus „ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał”. Nie oznacza to, że Sobór zignorował istotę duchowości Najświętszego Serca Jezusowego. Wystarczy przeczytać np. *Gaudium et spes* (nr 37–38), aby zorientować się, że mamy do czynienia z całą serią elementów typowych dla tej duchowości.

³⁷ G. Zagheni, dz. cyt., s. 61, przyp. 105.

Nie powinniśmy jednak żałować, jeśli to, co zostało utracone, było tylko pobożnościową oprawą. Została bowiem zachowana sama istota, karmiąca się autentyczną duchowością opartą na słowie Bożym, tradycji Kościoła i wskazaniach magisterium. To szczęśliwe przejście dokonało się w istocie w wielu parafiach, w wielu ośrodkach duchowości i klasztorach, w kościelnych wspólnotach podstawowych oraz w różnych ruchach kościelnych³⁸.

Dziś nie proponuje się już w odniesieniu do Chrystusa jednego dominującego, syntetycznego, symbolicznego obrazu, jakim było Najświętsze Serce Jezusa. Odkrywamy wiele obrazów, jednakże wszystkie one powinny być zawsze ujmowane w relacji do centrum, którym jest Misterium Paschalne (krzyż/zmartwychwstanie). Serce Chrystusa jest tylko jednym z takich obrazów, ma ono jednak za sobą długą tradycję, akceptację magisterium³⁹ i zdrowy fundament biblijno-teologiczny⁴⁰. Mimo że od pewnego czasu to nabożeństwo nie jest zbyt popularne, to jednak jak podziemny strumień nadal krzepi życie duchowe wielu wiernych, czyniąc ich miłymi w oczach Bożych. Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego, przeżywane nade wszystko w kontekście solidnej formacji biblijnej i liturgicznej, może pomóc w odkryciu licznych aspektów misterium Chrystusa, w kształtowaniu sfery afektywnej życia duchowego, nie zawsze dostatecznie docenianej, a także w doświadczaniu *ran, które się goją*⁴¹ w coraz pełniejszej służbie Bogu i braciom⁴².

thum. Henryk Drożdziel SJ

ENRICO CATTANEO SJ, ur. 1943, profesor patrologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Neapolu. Autor m.in. książki „Trasmettere la fede” (1999). Mieszka w Neapolu.

³⁸Tak np. Paray-le-Monial, poczynając od lat 80., stało się na nowo centrum duchowości kilku ruchów kościelnych na nowo ożywiających pewne formy kultu.

³⁹Na temat wystąpień Jana Pawła II, por. A. Marranzini, *Introduzione*, w: K. Rahner, *La teologia del Cuore di Cristo*, Roma 1995, s. 25-27.

⁴⁰Por. R. Faricy-E.Malatesta (wyd.), *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Andria (BA)-Napoli 1982; J. Galot, *Il Cuore di Cristo*, Roma-Milano 1992; Ch.A. Bernard (wyd.), *Il Cuore di Cristo luce e forza*, Roma-Milano 1995; G. Marchesi, *Il Cuore di Cristo centro dell'Incarnazione di Dio della redenzione dell'uomo*, „La Civiltà Cattolica” 1988, s. 440-452. Towarzystwo Jezusowe podtrzymuje tę duchowość za pośrednictwem Apostolatu Modlitwy.

⁴¹Por. D. Pezzini, *Le ferite che guariscono. Riflessioni sulla Passione e la Pasqua*, Milano 1995.

⁴²Por. M. Taggi, *Un centenario importante*, w: „Il Messaggio del Cuore di Gesù” 22/1999, nr 4, s. 3-6.

Alina Merdas RSCJ

Myśmy uwierzyły i oznajmiamy wam

Rewolucja francuska wybuchła w 1789 r. Na swych sztandarach wypisała hasła wolności, równości i braterstwa. Ale pierwszą republikę Francja budowała z pomocą „groźnej damy” – gilotyny, na szafocie ginęli wszyscy podejrzani o niesprzyjanie rewolucji: szlachta i arystokracja, księża i zakonnice, Ludwik XVI i jego żona Maria-Antonina. Królewska armia, która ruszyła z Wandei na pomoc swemu monarsze, niosła sztandary z wizerunkiem Serca Jezusa. Wizytki szły szkaplerzyki z Sercem Jezusa, które wraz z podobnymi obrazkami rozdawano w Paryżu uwięzionym i czekającym na ścięcie.

W owych czasach terroru i grozy Francja zwróciła się o pomoc do Tego, który w XVII w., za pośrednictwem zakonnicy z klasztoru Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Paray-le-Monial, siostry Małgorzaty-Marii, przypominał Francji i światu, że jest Miłością, że Jego zranione Serce otwarte jest na wszystkie rany ludzkości, że niesie uzdrowienie.

Nic więc dziwnego, że młody seminarzysta, Ludwik Barat, wracając z Paryża do rodzinnego domu w burgundzkim miasteczku Joigny, przywiózł dwa obrazy: Serca Jezusa i Serca Maryi. Matka od razu powiesiła je na ścianie i odtąd cała rodzina klękała przed nimi do wieczornej modlitwy, odnajdując pokój i ucząc się zawierzenia, zwłaszcza gdy Ludwik został aresztowany i osadzony w sławnym paryskim więzieniu La Conciergerie. Obrazy te i modlitwa były równocześnie szkołą duchowości dla najmłodszej z rodzeństwa, Zofii-Magdaleny, która w chwili wybuchu rewolucji miała 10 lat. Gdy miała lat 21, w Paryżu, mieście nadal obczwłdnionym strachem (bo rewolucja żądała albo heroicznej wierności, albo odstępstwa od Boga) 21 listopada 1800 r. poświęciła się Sercu Pana Jezusa i w ten sposób stała się rzeczywistą założycielką Zgromadzenia Najświętszego Serca – Sacré Coeur. W Konstytucjach napisanych w 1815 r., gdy młode zgromadzenie liczyło już pięć domów, czytamy: *To małe zgromadzenie jest całkowicie poświęcone chwale Najświętszego Serca Jezusa i rozszerzaniu Jego czci*. Czasy, w których powstało, ówczesna porolucyjna Francja, w dziedzinie religijnej prezentowały niewiedzę,

obojętność i konformizm. Społeczeństwo karmiło się publikacjami XVIII-wiecznych filozofów i encyklopedystów, którzy ironią i szyderstwem, zwątpieniem i negacją, szerzyli ateistyczny humanizm. Prześladowania księży i zamknięte seminaria wyniszczyły duchowieństwo, restauracja połączyła rewolucjonistów, bonapartystów i liberałów w opozycję, która nienawidziła Burbonów, szlachty i duchowieństwa, gdyż łączyli oni sprawę monarchii ze sprawą katolicyzmu. Sytuacja była inna, ale nie mniej groźna niż podczas rewolucji. Zapatrzona w otwarte Serce Jezusa, wyraz miłości Boga do ludzi, Zofia Magdalena Barat rozumiała, że w powrocie społeczeństwa do Boga doniosłą rolę odegra kobieta, żona i matka, która ognisko rodzinne zamieni w środowisko Boże, kształtujące postawę mężczyzny, wychowujące dzieci na odpowiedzialnych członków Kościoła i społeczności. Odczytała znaki czasu i zgromadzenie poświęcone chwale Serca Jezusa obdarzyła posłannictwem wychowawczym. Jej charyzmat to ścisła, nierozwalna więź między czcią Najświętszego Serca i wychowaniem młodzieży – wielka, osobista i wyłączna miłość Jezusa przemieniająca się w powszechną miłość do Jego braci i sióstr. Charyzmat i posłannictwo zawsze i niezmiennie aktualne, potrzebne tak samo na początku XIX w. jak i na przełomie tysiącleci, na progu XXI w. Właściwie zawsze, bo Bóg nieodmiennie kocha, a człowiek tej miłości nie docenia, a nawet ją odrzuca.

Formuła tego charyzmatu i posłannictwa w ujęciu Zofii Barat brzmiała: *Adoratrice, réparatrice et pour cela éducatrice* – zakonnica Najświętszego Serca uwielbia i wynagradza, i dlatego wychowuje, wychowuje, by uwielbiać i wynagradzać. W jej czci Serca Jezusa na pierwszy plan wysuwa się zachwyt i uwielbienie, pragnienie rozszerzenia Jego chwały na cały świat, przyprowadzenia Mu czcicieli w duchu i w prawdzie. Dlatego duszą zgromadzenia jest modlitwa: medytacja, kontemplacja i adoracja, które stają się mocą apostołskiego czynu.

Zgodnie z wymaganiami epoki w XIX w. Zgromadzenie *Sacré Coeur* prowadziło pensjonaty (szkoły z internatami) dla dziewcząt z warstw wyższych i bezpłatne szkoły ludowe dla dzieci ubogich. W XX w. było to już wychowywanie i nauczanie na wszystkich poziomach – od przedszkoli do uniwersytetów. Po II Soborze Watykańskim zgromadzenie odczytało swe posłannictwo jako wychowywanie do wiary w Boga, który jest Miłością, stawiając jednak zawsze na pierwszym miejscu młodych i ubogich. RSCJ – czyli zakonnice Najświętszego Serca Jezusa, przypieczętowują swoje posłannictwo czwartym ślubem poświęcenia się wychowaniu młodzieży.

Twórczyni tego dzieła nigdy nie chodziła do żadnej szkoły. Jej wykształceniem zajął się brat Ludwik, starszy od niej o jedenaście lat seminarzysta. Pod jego kierunkiem dziewczynka przerobiła program ówczesnych kolegów dla chłopców. Gdy cudownie uniknął gilotyny i w 1795 r. został wyświęcony na kapłana, zabrał siostrę do Paryża, by kontynuowała naukę – nadal pod jego kierunkiem przerabiała program seminaryjny. W rezultacie stała się jedną z najbardziej wykształconych kobiet swojej epoki. Czytała w oryginale „Iliadę” i „Eneidę”, „Boską komedię” i „Don Kichota”, znała teologię, filozofię chrześcijańską, klasyczne dzieła chrześcijańskiej duchowości. Przede wszystkim jednak była urodzonym pedagogiem i rozumiała młode pokolenie. Do podstawowych zasad wychowania, w jej ujęciu, należy traktowanie każdego dziecka indywidualnie i osobiście oraz stworzenie właściwego środowiska. Służyły temu pensjonaty i „Plan nauk”. Na czele pensjonatu stała mistrzyni główna, ale tworzyła, razem z mistrzynią nauk, odpowiedzialną za poziom nauczania, i z wszystkimi nauczycielkami i wychowawczyniami, zgrany zespół, zapatrzony w ideał Założycielki i realizujący go wspólnie. „Plan nauk” podkreślał, że pierwsze miejsce zajmuje i podstawę wszelkiego wychowania stanowi religia, ale wychowanie dokonuje się przez nauczanie, nie ma więc przedmiotów ani też chwil czy zajęć, które nie byłyby „wychowawcze”. Chodziło o wychowanie dojrzałego chrześcijanina i pełnego człowieka. Święta Magdalena-Zofia nie bała się profanum, rozumiała to, o czym mówi „Gaudium et spes” i co podkreśla Jan Paweł II: że kultura **WYCHOWUJE**.

Kiedy umierała 25 maja 1865 r., w święto Wniebowstąpienia, Zgromadzenie *Sacré Coeur* liczyło 89 domów i 3500 zakonnic pracujących w 15 krajach Europy, Afryki i obu Ameryk. 84 domy prowadziły pensjonaty, 74 – bezpłatne szkoły ludowe. Wychowywało się w nich 3700 młodych dziewcząt i 5700 ubogich dzieci. Na ziemiach polskich istniał ośrodek we Lwowie założony w 1843 r. i zamknięty w 1946 r., oraz w Poznaniu (1857–1873), do czasu gdy zarządzenia Kulturkampfu zmusiły zakonnice do opuszczenia Wielkiego Księstwa Poznańskiego.

Dzisiaj Zgromadzenie Najświętszego Serca znajduje się na wszystkich kontynentach i pozostaje wierne charyzmatowi Założycielki – urzeczona miłością Boga do ludzi pragnie tę oszałamiającą wieść głosić każdemu. Prowadzi nadal instytuty wychowawcze wszystkich poziomów. Ale dzięki II Soborowi Watykańskiemu, który zniósł klauzurę, zakonnice „poszły na cały świat”. Wyszły poza własne instytucje, zaczęły uczyć w szkołach państwowych, ewangelizować kulturę,

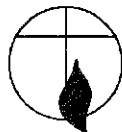
towarzyszyć w wierze; zamieszkały w afrykańskim buszu, w wielkomiejskich slumsach i fawelach, w krajach Trzeciego Świata stanęły w obronie godności i praw kobiety. Wszystko po to, by odkrywać zranionemu przemocą i niesprawiedliwością świata otwarte włócznią Serce Boga.

Współczesne czasy wykazują wiele podobieństw z epoką porewolucyjnej Francji. Chociaż głoszą wolność, równość i braterstwo, stanowią zagrożenie dla człowieka, wielorako uzależniają, wprowadzają podziały, niszczą wszelkie więzy. Uratować nas może jedynie powrót do Boga, który jest Miłością i który uczy miłości. Zgromadzenie Najświętszego Serca, obchodząc w czasie Wielkiego Jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa swój mały jubileusz, 200-lecia istnienia, spojrzało w przeszłość i w przyszłość, odnalazło swą tożsamość i aktualność.

W Polsce zgromadzenie prowadzi dwa domy akademickie, koedukacyjne gimnazjum i liceum z internatem dla dziewcząt, przedszkole. Zakonnice zaangażowane są w katechizę i nauczanie w szkołach państwowych, w prace parafialne, w dzieło rekolekcji i grup modlitwy, w psychoterapię i pedagogikę specjalną, w ewangelizację kultury. Dom prowincjalny znajduje się w Warszawie, nowicjat w Markach pod Warszawą. Śluby wieczyste poprzedza półroczna probacja i 30-dniowe Ćwiczenia duchowne św. Ignacego. Młode profeski z całego świata składają śluby w domu macierzystym w Rzymie. Dzięki temu możliwa jest realizacja hasła zgromadzenia: „Cor unum et anima una in Corde Jesu”, jedność zamierzeń i serc zakonnice urodzonych pod każdą szerokością geograficzną.

Pewne wierności Boga i Jego Przymierza, wsłuchane w uderzenia serca Jezusa w sercu świata, zakonnice Sacré Coeur wierzą, że jedność zwycięży podziały, a miłość – śmierć.

ALINA MERDAS RSCJ, ur. 1924, dr nauk humanistycznych, absolwentka Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL-u. Autorka m.in. książek: „Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida” (1983); „Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji”. Tłumaczka, współpracownik wielu czasopism. Mieszka w Warszawie.



sesje - sympozja

POLITYKA WYZNANIOWA III RZECZPOSPOLITEJ

Sesja zorganizowana
przez Katolicką
Agencję Informacyjną
***Suwerenny Kościół
w suwerennym
państwie***

Warszawa 24 IV 2001 r.

Podsumowanie sytuacji Kościoła w III Rzeczypospolitej oraz ocena aktualnych stosunków państwo-Kościół to główne tematy sesji, która odbyła się 24 IV 2001 r. w Warszawie z inicjatywy Katolickiej Agencji Informacyjnej. Wśród prelegentów znaleźli się: abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, bp Tadeusz Pieronek, przewodniczący kościelnej Komisji Konkordatowej, abp Tadeusz Gocłowski, współprzewodniczący Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu oraz min. Marek Nagłowski, sekretarz stanu w MSWiA, odpowiedzialny m.in. za sprawę wyznaniową. Niestety, z powodu choroby na spotkanie nie dotarł zapowiadziany wcześniej wicepremier Longin Komolowski, współprzewodniczący Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu. Referat nt. polityki wyznaniowej w innych państwach postkomunistycznych przedstawił ks. prof. Józef Krukowski.

Nuncjusz apostolski w swoim wystąpieniu przypomniał, że podstawy właściwie funkcjonujących stosunków państwo-Kościół zostały zawarte w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Podkreślił, że *Kościół nie wybiera systemów politycznych ani nie określa struktur państwa, natomiast – istniejąc w strukturze konkretnego państwa – troszczy się o człowieka i jego duchowy rozwój; dla dobra człowieka działa w konkretnej strukturze polityczno-państwowej*. Przykładem realizacji zasad soborowych w tej kwestii jest funkcjonowanie wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych.

Bp Tadeusz Pieronek w sposób kompleksowy przedstawił problematykę stosunków wyznaniowych w Polsce w perspektywie ostatnich 80 lat. Zwrócił uwagę, że w porównaniu do II i III Rzeczypospolitej, okres PRL cechowała otwarta wrogość państwa do Kościoła katolickiego, czego dowodem było jednostronne zerwanie Konkordatu przez Rząd Jedności Narodowej w 1945 r., a także wiele ustaw ograniczających działalność Kościoła. Pewną zmianę w tym stanowisku spowodowały pertraktacje, jakie prowadziła w latach 80. Komisja Wspólna Rządu i Episkopatu, które doprowadziły do uchwalenia ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, a wcześniej, w 1987 r., do przygotowania projektu Konwencji, która regulowała stosunki między rządem i Stolicą Apostolską. Bp Pieronek wysoko ocenił politykę wyznaniową rządu w latach 1989–1993, która doprowadziła do

uporządkowania wielu palących kwestii z zakresu stosunków państwo–Kościół, a przede wszystkim do nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską i podpisania Konkordatu. W przeciwieństwie do tego okresu cztery lata rządów koalicji SLD–PSL знаmionowała *agresywna kampania propagandowa przeciwko praktycznie wszystkim zapisom Konkordatu*. Zdaniem przewodniczącego kościelnej Komisji Konkordatowej dopiero ratyfikacja Konkordatu oraz ostatnie trzy lata przyniosły normalizację w stosunkach państwo–Kościół, które charakteryzują się równowagą. *Burzyicielem będzie ten, kto będzie je chciał zniszczyć* – dodał. Podczas dyskusji bp Pieronek nie zaważał się nawet stwierdzić, że aktualny stan stosunków państwo–Kościół w Polsce jest najlepszy od dwustu lat. Podkreślił też, że w końcu udało się w Polsce wypracować model tych relacji. Sytuacja nie jest jednak sielankowa. Bp Pieronek zwrócił też uwagę na problemy w polityce wyznaniowej państwa. Jego zdaniem *najbardziej odczuwalny dzisiaj jest brak w procesie ustawodawczym należytej pilności i dbałości o sprawy wyznaniowe, co powoduje powstawanie prawa, nie uwzględniającego zobowiązań państwa w stosunku do wyznań religijnych*. Innym problemem jest traktowanie przez państwo wyznań religijnych jako pewnego balastu, których problemy państwo rozwiązuje niechętnie. Bez wątplenia wiele problemów niesie ze sobą ustawodawstwo państwowe, mające jednoznaczny charakter etyczny. Tworzenie go z pewnością będzie powodowało liczne napięcia

w relacjach z Kościołem i innymi związkami wyznaniowymi.

Min. Marek Nagłowski w swoim wystąpieniu przedstawił bazę prawną, która reguluje stosunki państwo–Kościół i całą politykę wyznaniową. Jednocześnie na wstępie zaznaczył, że *nie funkcjonuje dokument, który stanowi zasadniczą formułę dla uporządkowania sytuacji wyznaniowej*. Obecne akty prawne, choć nie są doskonałe, wystarczają, aby zachować równowagę we wzajemnych stosunkach i prowadzić współdziałanie, które dotyczy głównie takich spraw, jak ochrona i konserwacja zabytków, edukacja czy zwalczanie patologii społecznych. Sekretarz stanu podkreślił, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat zaszła fundamentalna zmiana w relacjach państwo–Kościół, która polega na tym, że państwo zaczęło postrzegać Kościół jako *podmiot współpracy państwa w działaniach na rzecz dobra człowieka*. Jego zdaniem państwo nie musi prowadzić i planować szczególnej polityki wyznaniowej, gdyż jej kierunek w istocie wyznacza konstytucja. Zaznaczył, że bez wątplenia istnieje potrzeba doskonalenia współpracy, ale nie wskazał żadnych konkretnych rozwiązań.

Abp Tadeusz Gocłowski krótko podsumował ostatnie 10 lat działalności Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu oraz podkreślił jej znaczenie w latach 80., kiedy to jej prace zaowocowały uchwaleniem ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego z 17 V 1989 r. Zdaniem metropolity gdańskiego ustawa ta nadal odgrywa ogromną rolę w regulowaniu stosun-

ków państwo–Kościół i zachowuje swoją aktualność. W ocenie abp. Gocłowskiego lata 1989–1993 cechowało partnerstwo we wzajemnych relacjach, mimo niejednokrotnie trudnych rozmów, jak choćby te dotyczące wprowadzenia religii do szkół. W okresie rządów koalicji SLD-PSL spotkania Komisji były według mówcy bezowocne, gdyż strona rządowa koncentrowała się na udowodnieniu niemożności ratyfikacji Konkordatu. Wyjątkiem były tu spotkania dotyczące organizacji pielgrzymki papieskiej w 1997 r. Zmiana koalicji rządzącej w 1997 r. wprowadziła w prace Komisji spokój i partnerstwo. Zdaniem abp. Gocłowskiego obecnie zadania Komisji sprowadzają się do drobnych, bieżących problemów, choć przyznał, że wzajemne przekazywanie informacji jest niedostateczne.

Ks. prof. Józef Krukowski nasykicował szersze tło zmian, jakie zaszły w polityce wyznaniowej po upadku komunizmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Wskazał wzorcową rolę, jaką w tym procesie odegrała Polska. Jego zdaniem polskie ustawy wyznaniowe z 1989 r. stanowiły punkt odniesienia w tej dziedzinie dla ustawodawców innych państw tej części Europy. Znakiem zmian było także nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską przez wszystkie kraje postkomunistyczne. Ks. Krukowski podkreślił, że *w krajach postkomunistycznych nie znalazł akceptacji model państwa świeckiego w wersji francuskiej*. Nadal w wielu z tych państw toczy się dyskusja dotycząca szczegółowych rozstrzygnięć prawnych, doty-

czących np. sposobu finansowania Kościoła czy finansowania szkół wyznaniowych przez państwo.

Na uwagę zasługuje głos w dyskusji, jaki zabrał obecny na konferencji adwentysta, profesor ChAT, Zachariasz Łyko, który podkreślił, że regulacje prawne dotyczące stosunku państwa do Kościoła katolickiego miały istotny wpływ na powstanie tego typu regulacji z innymi Kościołami i wyznaniami. Dzięki temu także Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce po raz pierwszy od stu lat ma uregulowany i jasno określony swój status prawny.

Prezentowane głosy wskazują, że przewyżniony został dawny rozdział państwa i Kościoła i coraz bardziej wzajemne stosunki opierają się na poszanowaniu i partnerstwie. Mimo to chyba jednak jeszcze żadna ze stron nie jest gotowa do podjęcia systemowego współdziałania, mającego na celu dobro wspólne, czyli rozwiązywanie najbardziej palących problemów społecznych. Sprawdzianem stanu relacji państwo–Kościół będą najbliższe lata, w których, jak zapowiadają prognozy przedwyborcze, władzę będzie sprawować SLD.

Red.

 sztuka

AKSAMITNA REWOLUCJA

*Od Maneta
do Gauguina.
Impresjoniści
i postimpresjoniści
z Musée d'Orsay
w Paryżu*

Muzeum Narodowe

w Warszawie,

19 I – 25 III 2001,

Muzeum Narodowe w Poznaniu,

31 III – 13 V 2001,

Muzeum Narodowe

w Krakowie,

19 V – 4 VII 2001 r.

Trzy końcowe dekady XIX w. uważane są za okres przełomowy w dziejach sztuki nowożytnej. Na ten stosunkowo krótki okres przypada pojawienie się tak wielu zmian, zwłaszcza w malarstwie, że w ich wyniku, tuż po 1900 r., mogło dojść do całkowitego zerwania wielowiekowej więzi z tradycją renesansu. Grunt pod tę ostrą rewolucję awangardową przygotowali impresjoniści. Wystarczyło naruszyć kilka podstawowych rygorów akademickich w imię nieskrępowanej swobody indywidualnej wypowiedzi artystycznej, aby ruszyła lawina. Ich sztuka, tak pogodna i bezpretensjo-

nalna, zamyka dzieje tradycyjnego obrazowania w sztuce europejskiej.

Nazwa „impresjoniści” użyta została po raz pierwszy przez jednego z krytyków paryskich, który tym ironicznym określeniem objął całą grupę młodych malarzy po obejrzeniu ich wystawy urządzonej wiosną 1874 r. w atelier fotografa Nadara. A nazwę utworzył z tytułu pracy Claude'a Moneta „Impresja. Wschód słońca”. To namalowane dwa lata wcześniej płótno, na którym artysta oddał nieostry widok tarczy słonecznej za unoszącymi się nad wodą oparami, namalowane zostało jakby w pośpiechu, szybkimi ruchami pędzla. Za podobnie „wrażeniowo” malowane uznał także prace pozostałych malarzy, m.in. Degasa, Cézanne'a, Renoira, Sisleya, Pissarra i Berty Morisot.

W ciągu kolejnych 12 lat grupa impresjonistów, w zmieniającym się składzie i liczbie uczestników, zorganizowała 8 wystaw. Nie tak znów wiele. Poruszenie było jednak ogromne. W spór o wartość ich malarstwa zaangażowali się bowiem wybitni krytycy sztuki i pisarze. Co odważniejsi marszandzi zaryzykowali pierwsze zakupy. W miarę upływu lat skromne wręcz ceny za obrazy impresjonistów rosły, osiągając za naszych dni miliony dolarów. Nie trzeba chyba dodawać, że nadal się mogą podobać jako szczerzy hołd składany ulotnej urodzie kobiet i elegancji mężczyzn, fenomenowi krajobrazów ukazujących w zmieniającym się świetle dnia i pór roku, urokom życia wielkomiejskiego, jego ulic, teatrów, kawiarni, oddające radość życia rodzinnego i towarzyskiego w sposób bezpretensjonalny i atrak-

cyjny. Zapewne dzięki nieprzemijającej urodzie tego malarstwa wystawę w Warszawie zwiedziło w ciągu niecałych 3 miesięcy blisko ćwierć miliona osób.

Wypożyczony ze zbiorów Muzeum d'Orsay w Paryżu zestaw 45 prac najsławniejszych i mniej znanych impresjonistów oraz malarzy związanych z ich kręgiem jako prekursorzy, np. Eugène Boudin i Eduard Manet lub oryginalni odmieńcy, jak Paul Cézanne, Paul Gauguin i Vincent van Gogh, mimo szczupłości można uznać za dość reprezentatywny i dający wyobrażenie o znacznym zróżnicowaniu indywidualności występujących pod wspólnym szyldem w monografiach tematycznych. Podręcznikowymi przykładami ich malarstwa były na wystawie m.in. prace Claude'a Moneta „Ulica Montorgueil” (1878), Camilla Pissarra „Czerwone dachy” (1877), Augusta Renoira „Gabriella z różą” (1911), Vincenta van Gogha „Restauracja Sirène” (1887), Alfreda Sisleya „Most w Moret” (1893). Do najpiękniejszych należały wyzbyte typowo impresjonistycznych subtelności, ostro malowane „Szachownice w miedzianym wazonie” van Gogha, „Martwa natura z cebulą” Cézanne'a i „Les Alyscamps. Arles” Gauguina z 1888 r., ten ostatni namalowany jeszcze przed jego wyprawami w tropiki, zapowiadający posługiwanie się płaskimi plamami czystego koloru.

Do stosunkowo rzadkich przykładów rzeźby impresjonistycznej należało na wystawie kilka prac Paula Gauguina, m.in. „Maska dzikusa” i „Naczynie antropomorficzne” oraz grupa małych studiów tancerek

wykonanych przez Edgara Degasa w wosku, później odlanych w brąz.

Impresjoniści nie tworzyli grupy jednolitej. Zbyt silne składały się na nią indywidualności. Połączyła ich na krótko zdecydowana niechęć do sztuki oficjalnej, pokazywanej na dorocznych Salonach paryskich oraz przemożnie odczuwana potrzeba zarówno odnowienia środków artystycznego wyrazu, jak i wprowadzenia do malarstwa współczesnych tematów. Pokazania ludzi aktualnie żyjących, samych siebie, swych przyjaciół i znajomych, członków rodziny, w niewyszukanych, naturalnych pozach i sytuacjach, w zupełnie już nowoczesny, reporterski sposób, śmiało kadrowanych, do czego zachęcała rozwijająca się fotografia.

Korzystali z niej, jak również z odkryć optyki, a szczególnie nauki o barwach. Otwarli byli też na nowe wpływy rodzimego i egzotycznego folkloru i kultury tak egzotyczne jak japońska. Wiedza o tak wielu różnych elementach składowych malarstwa impresjonistycznego i postimpresjonistycznego przybliżająca jego odbiór, czemu służyły na wystawie starannie przygotowane katalogi, nie wyjaśnia jednego – radości życia, jaka emanuje z obrazów tamtej epoki.

Krystyna Paluch-Staszkiel



SAMOTNICY

Teatr Współczesny
w Warszawie

Scena w Baraku

Samotnik

Roberta Andersona

przekład – Anna

Przedpeńska-Trzeciakowska

dekoracje – Monika Nowicka

kostiumy – Monika Sudół

reżyseria

i opracowanie muzyczne –

Norbert Rakowski

prapremiera polska

w lutym 2001 r.

Imię

Jona Fosse'ego

przekład – Elżbieta

Fratczak-Nowotny

scenografia –

Magdalena Maciejewska

opracowanie muzyczne –

Olena Leonenko

reżyseria – Agnieszka Głińska

prapremiera polska

w kwietniu 2001 r.

Kilkadziesiąt lat temu, Stany Zjednoczone, prognoza: w końcu XX w. światem zacznie rządzić System, wszystkim będą sterowały komputery. Ludzie zostaną pozba-

wieni prywatnego życia, prawa do twórczego rozwoju osobowości, do posiadania rodziny – przyzna im się za to prawo do samouniعةstwienia. Jeśli ktoś bardzo zatęskni za miłością, domowym ciepłem, półlegalna agencja zorganizuje mu wieczór w rodzinnym kręgu; najbliższe klientowi osoby zostaną zagrane przez specjalnie szkolonych pracowników, sztywno trzymających się scenariuszy inspirowanych niedysiejszymi operami mydlanymi.

Kilka lat temu (więc właściwie dziś), Norwegia, diagnoza: kształt znanego od zawsze świata nie zmienił się drastycznie, są nawet miejsca, do których nie dotarły oszałamiające wynalazki techniczne, istnieją tradycyjne domy rodzinne. Jednakże rodzina sama stała się wyłącznie pustą nazwą, każdy zamyka się w osobnym, hermetycznym bunkrze swojego „ja”. Porozumienie między najbliższymi sobie – z założenia – ludźmi okazuje się niemożliwe, członkowie rodziny nie potrafią już komunikować się na podstawowym nawet poziomie, nie reagują na emocjonalne i bytowe potrzeby innych.

Na Scenie w Baraku odbyły się w ostatnich miesiącach polskie prapremiery dwóch sztuk: „Samotnika” (prognoza) Roberta Andersona i „Imienia” (diagnoza) Jona Fosse'ego. Obie zostały zrealizowane przez bardzo młodych ludzi: dramat Fosse'ego przygotowała Agnieszka Głińska, zaś sztuka Andersona to warsztat reżyserski Norberta Rakowskiego. Tematem i pierwszego, i drugiego tekstu jest samotność; w każdym z nich jednak ta samotność inny ma kształt.

Dramat Andersona wpisuje się w nurt literatury Orwellowskiej, jest wizją człowieka, któremu człowieczeństwo zostaje odebrane przez świat zewnętrzny, okoliczności, bieg historii. U Orwella bohaterowie przegrywają, nie będąc w stanie przeciwstawić się wrogiej, miazdzącej sile, wcześniej jednak walczą, usiłując ocalić swoje dusze. Tytułowy samotnik Andersona, Sam Bradley (Janusz R. Nowicki), nawet nie marzy o walce, do tego stopnia jest kontrolowany przez System. Jego możliwość zamianifestowania wolnej woli ogranicza się do wynajęcia na parę godzin „rodziny”, tak jak wynajmuje się prostytutkę. Nic nie zależy od niego samego, wszystko jest rezultatem działań innych. Bradley nie ponosi najmniejszej odpowiedzialności za sytuację, w jakiej się znalazł. Podobnie zresztą, jak inne postacie, wyzbyte emocji szarpających Bradleyem, postacie, by tak rzec, wyjąłowane z ludzkich odruchów – wynajęta córka (Iwona Wszolek), wynajęty syn (Piotr Rękawik), wynajęta żona (Joanna Jeżewska). Winny jest tylko System.

U Fosse'ego nie ma mowy o działaniach zewnętrznych, bohaterowie z własnej woli pozamykali przed sobą dusze. A raczej to, co z tych dusz pozostało. Wszyscy oni – córki, i starsza (Monika Krzywkowska), i młodsza (Monika Kwiatkowska), narzeczony pierwszej z nich (Piotr Rękawik), matka (Maria Mamona), ojciec (Leon Charewicz) – sprawiają wrażenie wewnętrznie obumarłych. Kołaczą się w nich jeszcze jakieś tęsknoty, może wspomnienia o więziach, które mogą, mogłyby łączyć ludzi, ale wszelkie próby poddania uczuć

renowacji kończą się fiaskiem, w pół gestu, w pół słowa, kończą się agresywną wzajemną pretensją. Bohaterów Fosse'ego nikt nie okaleczył, zrobili to sami.

Dramat Andersona wydaje się anachroniczny, sztuka Fosse'ego zaś współgra ze sposobem myślenia dzisiejszej widowni; u Andersona poczucie alienacji to skutek, u Fosse'ego – przyczyna, cecha człowiekowi przyrodzona. Samotność w tekście amerykańskim nawiedza ludzi, samotność w tekście norweskim jest stanem permanentnym.

Żadna z tych sztuk nie jest wybitna, przedstawienia też nie mają znamion wielkości; trzeba jednak wspomnieć, że Agnieszka Glińska naprawdę umie pracować z aktorami, i że w obu spektaklach świetnie wypadła przede wszystkim damska młodzież Współczesnego – Krzywkowska, Kwiatkowska, Wszolek. Mimo wszelkich zastrzeżeń: dobrze, że odbyły się te premiery. Są o czymś.

Joanna Godlewska

STABAT MATER

Kleine Cammer-Musique
Arcangelo Corelli
„Sonata da chiesa”;
Alessandro Scarlatti,
„Stabat Mater”

Zamek Królewski w Warszawie,
 8 IV 2001 r.

Charakter Wielkiego Postu doskonale czuć także w muzyce. Przez

setki lat popularnym tekstem na ten szczególny czas był „Stabat Mater dolorosa” pochodzący ze źródeł franciszkańskich z XIII w. Początkowo tekst ten połączony z różnymi melodiami gregoriańskimi funkcjonował jako sekwencja. Reforma Soboru Trydeckiego usunęła go z liturgii ze względu na jego nieczytelność, powodowaną fakturą polifonii renesansowej, kiedy opracowania wielogłosowe gubiły całkowicie sens przedstawianych słów. Tekst powrócił do liturgii w 1727 r. Wtedy z piątku przed Niedzielą Palmową przesunięto go na trzecią niedzielę września, święto Siedmiu Bolesci Maryi. W okresie baroku duży wpływ na kształt i wyraz muzyki religijnej miała opera, święcąca triumfy w salach operowych w Europie. Podstawowymi formami operowymi były wtedy recytatywy i arie. I w tym właśnie stylu zaczęto pisać muzykę religijną, także do tekstu „Stabat Mater”.

„Stabat Mater” Alessandro Scarlatti (1660–1725) powstało prawdopodobnie w 1710 r. na zamówienie zakonu Cavalieri della Virgine dei Dolori w Neapolu. W tym to czasie Neapol był centrum europejskiej sztuki operowej. Zamówienie było skromne, gdyż nieliczna obsada świadczy o skąpych środkach, jakie zakon mógł na ten cel przeznaczyć. Dodać należy, że ten sam zakon 20 lat później zamówił podobne dzieło u Pergolesiego. Ten utwór przyćmił sławą swój pierwowzór. Czy rzeczywiście sprawiedliwie, przekonał się na koncercie wielkopostnym.

Publiczność licznie zgromadzona w Sali Balowej Zamku Królewskiego w Warszawie wysłuchała dzieła

Scarlattiego w jak najodpowiedniejszym czasie, w Niedzielę Palmową. Dzieło neapolitańskiego kompozytora poprzedzone było „Sonatą da chiesa” g-moll nr 11, op. 3 Arcangelo Corellego. Utwór ten był ciekawą zapowiedzią niezwyklej aury tego, co poznaliśmy chwilę potem. Gracja barokowa była bardzo starannie przygotowana i sugestywnie przekazana słuchaczom. Wszystkie instrumenty doskonale współpracowały ze sobą, tworząc dobrze zgrany i brzmiący zespół.

Wersję Scarlattiego słyszymy rzadziej niż pozostałe opracowania barokowe czy też późniejsze, tym więc ciekawsze było poznanie warstwy dźwiękowej tego utworu, a zaskakuje on nieraz swym wyrazem, pięknem melodii i harmonii.

Wykonawcą utworów był zespół Kleine Cammer-Musique pod kierownictwem Jerzego Żaka, specjalizujący się w ciekawym repertuarze muzycznym sasko-polskiego dworu w Dreźnie i Warszawie z 1 poł. XVIII w. Głosami solowymi zespół wzmocniły Marta Boberska – sopran i Anna Radziejewska – mezzosopran. Już przepiękny początkowy duet na wejście z głównym tekstem dzieła roztoczył przed nami mroczną atmosferę, jaką opisuje przepełniony uczuciami piękny tekst. Podkreślała go doskonała harmonia i opanowanie materiału dźwiękowego przez wszystkich solistów. Wyraz muzyczny, każdy niuans emocji były oddane w doskonałym nastroju. Głosy skrzypiec realizowali Leszek Firek i Grzegorz Lalek. Podstawę harmoniczną stanowili panowie Jerzy Zak – arciliuto, Paweł Muzyka – viola da gamba i Marcin Szelest – organy.

Cała partia tych trzech instrumentów tworzących basso continuo cieszyła wyczuciem nastrojów i prawdziwą barokową lekkością.

Każda część utworu jest przepełniona modlitewnym żarem. Wyraża je bardzo bogata faktura balansująca między homofonią w stylu neapolitańskim (na wzór przekomponowanych arii) a polifonią (na wzór przekomponowanych duetów), przez co kompozycja zyskuje bagactwo szaty brzmieniowej. Naturalną, pierwszorzędną rolę odgrywają w takim utworze solistki, przy nich to zespół instrumentalny pełni rolę akompaniatora. Obie panie dobrze czuły tekst, ich interpretacja była bardzo głęboka i żarliwa. Sopran Marty Boberskiej charakterem głosu wydawał się lepiej dopasowany do tego pasywnego dzieła, bowiem w partiach wspólnych z mezzosopranem można było dostrzec pewną różnicę w mocy i barwie tego ostatniego głosu, co stwarzało poczucie niepotrzebnej różnicy. Ostatnia część: „Quando corpus morietur, fac, ut animae donetur paradisi gloria. Amen” – została zagrana dwukrotnie, jako bis, gdyż owacjom nie było końca. Ostatnie słowo „Amen”, pięknie, wręcz ekstatycznie wykonane, zakończyło wieczór na Zamku.

Muzyka Scarlattiego dostarczyła słuchaczom wielu przeżyć. Rzeczywiście piękne było obcowanie akurat z tym dziełem, z taką muzyką w Niedzielę Palmową.

Rafał Monita


 film

WYRAZIĆ NIEUCHWYTNE

Uniesie nas wiatr

reżyseria: Abbas Kiarostami,
występują: Bahzad Dourani
i mieszkańcy wioski Siah Dereh
w irańskim Kurdystanie
Iran/Francja 1999,
118 min.

Od marca br. Gutek Film organizuje w kinie Muranów pokazy filmów z cyklu „Nowe horyzonty”, poświęconego – jak głosi promująca cykl ulotka – filmom *wykraczającym poza granice konwencjonalnego kina*, dziełom indywidualistów i wizjonerów współczesnego kina, mających odwagę tworzyć na przekór panującym modom i gustom masowej publiczności. Chwała Romanowi Gutkowi za tę kolejną niebanalną inicjatywę i gratkę dla warszawskich kinomanów! Zwłaszcza że cykl ten zapowiadany jest jako stała *ekspozycja – wystawa ruchomych obrazów – rozciągnięta w czasie (co miesiąc nowy tytuł) i przestrzeni (każdy reżyser pochodzi z innego zakątka świata)*.

Muranowski cykl rozpoczął wstrząsający film Darrena Aronofskiego „Requiem dla snu”, o którym na tych łamach pisał w poprzednim numerze mój zmiennik Jan Pniewski; drugi z pokazanych obrazów to zupełnie przeciwny w tonacji,

liryczny „Uniesie nas wiatr” wybitnego reżysera irańskiego Abbasa Kiarostami (Nagroda Główna Jury i nagroda krytyki filmowej na festiwalu w Wenecji 1999). Kiarostamiego znamy już w Polsce – a przynajmniej znają go bywalcy Warszawskiego Festiwalu Filmowego, a być może i niektórych kin studyjnych – z takich filmów, jak nagrodzony Złotą Palmą w Cannes „Smak wiśni” z 1996 r. czy „Przez gaj oliwny” (który ja pamiętam w polskiej wersji jako „Pod oliwkami”, lecz mogą się mylić) z 1994 r. Kiarostami (urodzony w 1940 r. w Teheranie) uchodzi za najwybitniejszego twórcę kina irańskiego, jest również znanym rysownikiem i fotografem, zaś do jego najbardziej cenionych filmów należą ponadto: „Gdzie jest dom mojego przyjaciela?” z 1987 r. i „Zbliżenie” z 1990 r.

Muszę tutaj wyznać, że jestem prawdziwą entuzjastką kina irańskiego, jeśli tak żywiołowe uczucie można w ogóle odnieść do równie kontemplacyjnych, poetyckich dzieł; może odpowiedniejsze byłoby raczej określenie „amatorka” w etymologicznym sensie. Oprócz trzech obrazów Kiarostamiego miałam, podobnie jak inni polscy widzowie, okazję zobaczyć także przepiękny film „Dzieci niebios”, pochodzącego również z Teheranu Majida Majidiego, oparty na autentycznej historii zgubionych dziewczęcych bucików i dwójki rodzeństwa z biednej dzielnicy Teheranu, które ukrywając niefortunną zgubę przed rodzicami, usiłuje odzyskać trzewiki. Wszystkie te kinematograficzne poematy, traktaty czy też baśnie składają się w moich oczach na zaskakująco spójny i ożywczy wobec zalewającej nas – z nielicznymi, rzecz jasna,

wyjątkami – zachodniej tandety obraz irańskiego kina. Oczywiście pewne znaczenie odgrywa tutaj i obyczajowa egzotyka przedstawionych światów, lecz przede wszystkim uderza mnie skupienie, z jakim irańscy filmowcy postrzegają ten świat; ich przenikliwość, czułość i pokora wobec toczącej się za ich sprawą opowieści. I bynajmniej nie mamy tu do czynienia ze stylistyczną naiwnością. Siła wyrazu i pozorna prostota tych filmów to efekt reżyserskiego wyrafinowania i precyzyjnej wizji tak świata, jak i swojego doń stosunku. Zwłaszcza Kiarostami to prawdziwy wirtuoz filmowych konwencji, bo też przecież jest i teoretykiem kina. W „Manifestie kina niedokończonego” mówi: *Film powinien posiadać lukę, puste miejsca jak w krzyżówkach, które widz wypełnić musi sam. Wierzę w kino, które daje widzom więcej możliwości i czasu, w kino niedokończone, które dopowiedzieć musi twórczy umysł odbiorcy.*

Na irański fenomen zwrócili zresztą uwagę najwięksi mistrzowie współczesnego kina. Werner Herzog nazywa Iran wylęgarnią kinematograficznych talentów, zaś Akira Kurosawa, wyraziwszy zdumienie, że kraje z długą tradycją kręcenia filmów robią obecnie coraz gorsze filmy, a kraje, w których przemysł filmowy jest znacznie młodszy, produkują tak cudowne obrazy, wyznaje: *Filmy Kiarostamiego są przepiękne. Trudno znaleźć słowa, żeby je opisać. Trzeba je po prostu zobaczyć, żeby zrozumieć, co mam na myśli.* Cytuję wypowiedź wielkiego Japończyka nie tyle w celu podbudowania własnego zachwyty, lecz raczej uzasadnienia moich trudności w jego eksplikacji. Filmy Kiarosta-

miego bardzo trudno opisać, bo też ich fabuła jest zazwyczaj szczątkowa i stanowi jedynie pretekst do subtelnych filmowych rozważań nad istotą życia i sztuki. To filmy, które się nie tyle ogląda, ile ich doznaje i tym samym – zgodnie z założeniami twórcy – współtworzy. Tu istotne są niedopowiedzenia, niejasności, powolne rytmy dziania się bądź trwania, pewna nużąca wręcz monotonia, powtarzalność zdarzeń, sytuacji czy gestów, cisza wreszcie. No i niezmienna wręcz, zupełnie „po rajsku” kojąca uroda pejzaży!

„Akcja” filmu „Uniesie nas wiatr” toczy się w małej kurdyjskiej wiosce Siah Dereh (co znaczy Czarna Dolina, jakby na przekór olśniewającej bieli kamiennych chatynek), do której przyjeżdża samochodem czterech mężczyzn z odległego o 700 km Teheranu. Rzekomo szukają skarbów, ale tak naprawdę są reporterami czatującymi na malowniczą ceremonię żałobną. Lecz stan „umierającej” babki Malek nieoczekiwanie jakby się polepsza. Zaczyna się niecierpliwe czekanie. Trzej mężczyźni, zupełnie zniechęceni, właściwie nie opuszczają wynajętego pokoju, a jeśli już, to chodzą na truskawki na pobliskie pole; przez cały film ani na chwilę nie pojawiają się na ekranie, słyszymy tylko dialogi z nimi, a właściwie monologi ich szefa, którym jest (występujący właściwie jako on sam) Bahzad Dourani, zwany przez mieszkańców wioski „inżynierem” (gdyż całkiem naturalnie przyjmują oni, że pewnie pracuje w „łączności”). Dourani snuje się po wiosce, od niechcenia prowadzi urywane rozmowy z wieśniakami, a zwłaszcza ze swoim przewodnikiem, małym chłopcem Farzadem. I wciąż

liczy na pogorszenie stanu zdrowia babki Malek... Co pewien czas pędzi do samochodu i jedzie na wzgórze cmentarne, gdyż tylko tam jego wypożyczony w Teheranie telefon komórkowy nie przerywa połączeń.

Część krytyków nazwała najnowszy film Kiarostamiego „rodzajem intelektualnego żartu”, odmianą „teatru absurdu”, a przecież jest to raczej „teatr życia”, czy może „teatr życia i śmierci” (taki calderonowski „wielki teatr świata”), zupełnie przeciwieństwo pustych intelektualnych gier. Kiarostami kontrapunktuje niejako ciche czekanie „inżyniera” i jego ekipy na wydarzenie godne reportażu czy też, można powiedzieć, godne przeniesienia w wymiar sztuki, zwykłym wioskowym biegiem rzeczy: wieśniacy parzą herbatę, wieszają pranie, doją kozy, rodzą dzieci, pracują w polu, Farzad chodzi do szkoły i zdaje egzaminy, ktoś tam kopie dół, a babka Malek umiera i umrzeć nie może. Żuk gnojownik toczy swoją kulę tajną, a potrącony przez „inżyniera” żółw próbuje z powrotem przewrócić się na brzuch. Obsesyjne szukanie zależności (nie/współmierności?) między życiem a sztuką było już niezwykle wyraźne w „Pod oliwkami”, lecz tam sytuacja faktycznie zakrawała na intelektualny żart. Ekipa filmowa w nieskończoność powtarza tę samą scenę, aktorzy-naturszczycy za nic nie mogą spać, pamięta swoich kwestii, zaś poza planem leniwie toczy się prawdziwe życie. W przypadku „Uniesie nas wiatr” również mamy do czynienia z metapoziomem paradokumentu: Kiarostami kręci film z mieszkańcami Czarnej Doliny i Bahzadem Douranim, który to chce nakręcić

reportaż o zwyczajach pogrzebowych mieszkańców Czarnej Doliny. Lecz nie idzie tu o żadną zabawę, o sztukę dla sztuki, przeciwnie, Abbas Kiarostami bardzo poważnie zastanawia się nad istotą i wzajemną zależnością prawdy i fikcji (pozeru prawdy), życia i śmierci, obserwowania i przeżywania, rzeczy ważnych i nieważnych, trwałych i ulotnych i nad tym, że czasem cel może stać się antytezą sensu, zaś ciągle oczekiwanie i wychylenie ku przyszłości odbiera nam teraźniejszość i sprawia, że trwonimy nasze życie.

Film Kiarostamiego to nieco przewrotny hymn na cześć istnienia. I to przewrotny podwójnie: raz dlatego, że każe nam spojrzeć na życie w sposób przeciwny do owego Rosjanina, który popełnił samobójstwo, bo nadało mu odiewatsa i razdiewatsa (problem samobójstwa stanowi zresztą ośnowę nieco cioranowskiego w duchu „Smaku wiśni”; cytat z rumuńskiego myśliciela: *Gdyby nie możliwość samobójstwa, już dawno odebrałbym sobie życie można uznać za myśl przewodnią filmu*), mamy docenić właśnie ową monotonną, zrytualizowaną powtarzalnością, banalną codzienność; a dwa, gdyż daje nam do zrozumienia, że naszym tu i teraz możemy cieszyć się tylko tu i teraz, życie kończy się śmiercią, a choć może i potem czekają nas rajskie rozkosze przewyższające niewyobrażalnie wszelkie doczesne doznania, to czy wrócił kto kiedy Stamtąd, żeby to potwierdzić? – jak przekonuje miejscowy doktor Douraniego.

Największą wartością filmu Kiarostamiego jest to, że dopuszcza on wielość interpretacji, a raczej wszelkim interpretacjom się wymyka. „Uniesie nas wiatr” wywołuje nie-

skończenie wiele skojarzeń i refleksji, stanowi intelektualną inspirację, jest grą tylko w tym sensie, że próbując wyrazić to, co nieuchwytnie, pobudza również widza do uważniejszego patrzenia i pełniejszego odczuwania.

Katarzyna Biełkowska

książki

„CAŁE ŻYCIE I DŁUŻEJ”

Jarosław Mikołajewski
*Mój świat przestały
nawiedzać duchy.*

*Wiersze z lat
1988–1998*

Świat Literacki,
Izabelin 2001, ss. 112

*Nie dochodząc
Pięknej*

Świat Literacki,
Izabelin 2001, ss. 73

Są poeci, których wiersze wywołują w czytelnikach wrażenie obcowania z historią poezji. To ci, którzy korzystają z tradycji, aby zmiennością frazy, rymu, rytmu, literackich paraleli i aluzji wzbudzić odruch

przypominania, porównywania, nostalgii za minionymi epokami, stylami, mitami, bohaterami. Są też tacy, których pisanie nie bazuje na filologii i hermeneutyce, lecz wdziera się w ontologię i metafizykę. Mamy wówczas do czynienia raczej z historią świata i ludzkiej duchowości niż z księgą odnawiających się lektur. Jarosław Mikołajewski w wirtuozerski sposób łączy obie te metody poezjowania. W jego wierszach skrzą się obrazy dawnych czasów i poetyk, jednak ważniejsze zdają się kontakty z duchami przeszłych i przyszłych pokoleń bliskich poety i powinowatych mu sercem.

Kiedy czyta się wiersze z wyboru „Mój dom przestały nawiedzać duchy”, gdzie pomieszczone zostały utwory z czterech tomików poetyckich, czuje się przepływanie w nich oddechu życia i śmierci wielu istot. Empatyczna osobowość poety wciela się nieustannie w postaci innych osób, a także zwierząt, rozmaitych drobnych stworzeń będących przedmiotami jego uwagi i czułości. Wielopostaciowość istnienia dotyczy zresztą w wizji Mikołajewskiego także jego własnej osoby. Manifestuje się to następująco już w pierwszym wierszu wyboru „List”:

*Ja ten wczorajszy i wielu pośrednich
którym ja ten bym się wydał*

[nieznany

(...)

A może czas będzie i nigdy nie

{będzie

tej chwili gdzie można by siebie

[pogodzić?

Nie są to sprawy błahe i pytania banalne. Dotyczą najgłębszego sensu

naszej egzystencji, naszej tożsamości, poczucia działania się i spełniania naszego życia. Niepokój Mikołajewskiego jest niepokojem człowieka świadomego własnej ontologicznej niejednoznaczności, wiedzonego wszakże ku wizji jedności przeczuć czy nadzieją upragnionej transcendencji.

Pisząc o debiutanckim zbiorze wierszy poety „A świadkiem śnieg”, wspominałam o jego poczuciu złożoności ludzkiej natury, poczuciu przejawiającym się wiarą w doczesny i wieczny stan bytu, a także o jego świadomości upływającego czasu, który każdą chwilą przeistacza życie, uniemożliwiając uchwycenie w nim czegokolwiek trwałego. Człowiek sam dezakualizuje się w trakcie każdego przeżycia, tak brzmi teza wiersza Mikołajewskiego „3 x P”. Inny wiersz, „Przemiany”, zawiera kwintesencję metafizycznego doświadczenia poety. To metafizyczny zapis „wcieleń” wrażliwego ludzkiego stworzenia, które uczestnicząc w procesie życia, identyfikuje się z innymi stworzeniami (...) Ta wizyjna, religijnie nacechowana poezja stanowi więc jakby świadectwo wiary naturalnej, nie wykoncypowanej, nie przywoływanej w aktach rozpacz, buntu czy heretyckiej pychy poprawiania Pana Boga („Przegląd Powszechny”, nr 3/1992). W tym kontekście zwrot użyty w wierszu poświęconym zmarłym rodzicom – *Całe życie i dłużej* – jako określenie upływającego czasu, który nie koi uczucia braku, cierpienia, smutku, staje się metaforą wieczności, w której dokona się ostateczne przewartościowanie wszelkich – niepojętych tutaj – sensów istnienia.

Motyw przemiany, metamorfozy powraca także w następnych zbiorach wierszy Mikołajewskiego. Kapitalni „Przyjaciele” z tomu „Kotyśanka dla ojca” – pastisz Mickiewicza i Leśmiana zarazem – to bajka o człowieku wierzącym i ateusza, którzy po śmierci wiodą żywot dwojaki a tożsamy nieomal: pierwszy *blądząc po wieczności*, drugi trwając w *wiecznym samopoznaniu*. Poznawczy niepokój wprowadzony do tego wiersza powoduje, że nawet Bogu jest tu trudno w siebie uwierzyć. Ale już w wierszu „Za którymś razem” pojawia się apoteoza Boskiej miłości: *Już wiem, że potrzeba miłości jak Twoja żeby powalać, / podnosić i znowu, tak długo aż wstążki nadziei odpłyną / spod paznokci uczepionych lebiody*. W końcu tego wiersza znajdujemy wyznanie w duchu ewangelicznej hojności i pokory jednocześnie: *Coraz bardziej kocham czas i owoce, bez troski czy są / tylko miłość i one czy Ty też*.

Występująca w tym zbiorze miłość w wielu postaciach wyodrębnia się szczególnie w uczuciach rodzinnych – do zmarłego ojca i innych krewnych, a także żony i córek. Kończy ten zbiór wiersz „Nazajutrz po śmierci”, który mówi o znaczeniach i braku znaczeń wszystkiego, co się dzieje, o niepochwytniej perspektywie wieczności i o ludzkiej bezradności wobec sytuacji utraty: *Nie umiem / wywąchiwać / powiewów wieczności, lecz w dzieciństwie, na myśl o śmierci / rodziców i brata, wcisnąłem głowę pod koldrę i bywało / płakałem do rana*.

Zbiór trzeci „Zabójstwo z miłości” mógłby zostać opatrzony mottem

będącym fragmentem wiersza „Nad morzem”: *śmierć innych na zawsze śmierć własną otwiera*. W tym zdaniu jest mądrość wiedzy zdobytej przez miłość do bliskich i pogodzenie się z ustaleniami natury i planami Opatrzności. Tytułowy wiersz nie dotyczy, bynajmniej, jakiejś ekscentrycznej historii miłosnej w stylu Romea i Julii, chodzi tu o starego człowieka, który *przed operacją, z której nie wrócił, strzela w łeb / ślepego wilczurowi, którego dwadzieścia lat wstecz / otrzymał od żony na miesiąc przed jej śmiercią*. Ta lista śmiertelnych przypadków nie stanowi jedynie atrakcyjnej emocjonalnie fabułki ku ucieście czytelników. To przykład postawy autentycznie miłosnej, którą poeta wyraża z pietyzmem, jako opowieść ojca, który ten przypadek zabójstwa / z miłości przekazał mi ustnie jako coś, co ma przetrwać. Poeta wierzy więc w nieśmiertelność pewnych zasad, w ramach których miłość ma wymiar świętości, a świętość kształtuje się samoistnie w miłosnej erupcji wobec dostrzeganych jako Boskie stworzenia współbraci.

Czwarta część wyboru to wiersze z tytułowego zbioru „Mój dom przestały nawiedzać duchy”. Poeta jest tu nadal uważnym obserwatorem doczesności, która pod jego czujnym okiem przemienia się w chwilę wieczności. Te chwile wiążą się np. z wizytą anioła, który zaprasza na spacer i wybawia świat z trójwymiarowej racjonalności. Albo z kontemplacją kota, którego obyczaje przypominają pocie bliskich zmarłych. Poeta składa tutaj także w kilku wierszach hołd Cezaremu Pavese, swemu literackiemu mistrzowi.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że Mikołajewski – italianista z wykształcenia i wieloletni wykładowca literatury włoskiej na UW – jest również tłumaczem z języka włoskiego, m.in. Dantego i Petrarke. Stąd jego admiraacja dla literatury i kultury Italii, a także upodobanie do klasycznych form poetyckich.

Nowy zbiór „Nie dochodząc Pięknej” (chodzi o nazwę warszawskiej ulicy, w pobliżu której poeta mieszka) przynosi kontynuację wątków tematycznych i zmiennego stylu z poprzednich książek poetyckich. Piotr Łuszczykiewicz cytuje w pośłowiu wypowiedź poety na temat jego własnych idei poetyckich: *Rzecz dla mnie, jako poety, najważniejsza, to przechować wszystkich, którzy we mnie siedzą, a poetami nie są. Użyć im głosu. Szukać miejsca, gdzie łączą się ich niemożności. Stopić w jedno ich kruchosc i zadatki na wieczność. Pogodzić je sztychem słowa, który otwiera kanał pomiędzy znaczeniami i odczuciami.* Takie ujęcie sztuki poetyckiej zdaje się całkiem jasne wobec miłosnej pasji kształtującej Mikołajewskiego stosunek do rzeczywistości. W kwestii formy Łuszczykiewicz przekonuje, że Mikołajewski jest poetą awangardowym: *Autor „Nie dochodząc Pięknej” za każdym razem próbuje tworzyć nową formę, nie chcąc jakby powtarzać już wypróbowanych konwencji. To także łączy go z klasycznymi awangardzistami XX wieku, ale zarazem przerzuca dłań długi pomost w głęboką przeszłość nowożytnej liryki europejskiej. W ten bowiem sposób starali się pisać swoje pieśni poeci staroprowansalscy, a także włoscy i hiszpańscy*

mistrzowie przełomu Średniowiecza i Renesansu. Forma tych utworów miała być w założeniu na wskroś oryginalna, wolna od kontynuacji i zapożyczeń. Doprowadziło to do niezwyklej wirtuozerii i olśniewającej różnorodności układów. Tak powstał trobar clus – styl, w którym ezoteryczne słowa i obrazy przenikają się w skomplikowanym kontrapunkcie. Styl bogatej melodyki fraz o niepowtarzalnych przebiegach współbrzmień, stanowiący do dziś wzorzec poezji nowoczesnej, w jej najbardziej klasycznym wcieleniu. A zatem takiej właśnie, jaką uprawia Jarosław Mikołajewski.

Cóż można dodać do tej interpretacji krytyka? Może to jedynie, że forma sama w sobie nigdy nie stanowi dla poety ostatecznego celu. Jest ona jedynie wyrazem jego wyrafinowanego smaku estetycznego. Bo w wymiarze meritum miłość, zdominowując wszelkie inne stany egzystencji, buduje pomniki żyjącym i nieżyjącym, otwiera przestrzenie duszy dla naszych najgłębszych wzruszeń. Wiersz „Materac”, którym zachwyca się Łuszczykiewicz jako utworem, przy którym się płacze, to hołd złożony pamięci ojca poety w sposób bardzo daleki od wszelkich uczuciowych konwencji. Tego wiersza nie sposób opowiedzieć, trzeba przeczytać go samemu, aby zrozumieć jego poruszającą dynamikę uczuciową.

Oprócz „Materaca” wyróżniłabym w tym zbiorze jeszcze dwa wiersze. To „Krwiak” i „Modlitwa o skazę”, utwory uzupełniające się pewną chorobliwością czy destruktywnością ekspresji. W „Krwiaku” mowa jest o organicznej przypadłości w ro-

dzinie bohatera lirycznego, wyodrębniającej jej poszczególnych członków jak stygmat, indywidualna pieczęć istnienia i przewrotny powód do dumy. „Modlitwa o skazę” to jakby odwrócenie sytuacji ze wspomnianego wyżej wiersza, to prośba o ułomność, o coś, o co się zazwyczaj nie prosi, czego się unika lub – jeśli już zaistnieje – wstydliwie przemilcza. Mikołajewski ma odwagę iść pod prąd oczywistości akceptowanego estetyzmu, egzystencjalizmu i pragmatyzmu. Tak jak „krwiak” staje się dla niego atrybutem łaski, darem, wyróżnieniem własnej cielesności, tak prośba o skazę sytuuje go w pozycji absolutnej osobności duchowej. Paradoksalność postawy poety antycypuje prawdziwie metafizyczne przeżycie:

*Czas mi się przejeździć
przemówić niesłychanym idiomem*

*daj kluczową kadencję
obdarz niewiarygodnym przegłosem
akcentem na wyjątkową sylabę*

*ofiaruj skazę
którą rozpoznasz jako swój dar*

*modłę się wierszem rwanym
nagiętym do ułomności*

Ktoś, kto modli się o skazę, ma niewątpliwie duszę otwartą na wszelką niedoskonałość, ułomność i nędzę tego świata. A to go lokuje wśród potencjalnych świętych naszej coraz bardziej bezdusznej współczesności.

Adriana Szymańska

GOLEM PRL-U

Jacek Dąbała *Diabelska przypadłość*

PIW, Warszawa 2001, ss. 222

Pisząc o poprzedniej książce Jacka Dąbały – powieściopisarza, scenarzysty, a także wykładowcy uniwersyteckiego z Lublina – zatytułowanej „Pieszczochy losu”, zwierzałem się z trudności, jakie sprawiała mi lektura, i z kłopotów jej rzetelnego krytycznego opisanie. Jest to powieść, przez której rozdziały (a właściwie segmenty, bo jest ona zbudowana z mazaiki różnych całości fabularnych bądź wyimków eseistycznych czy wtęrtów publicystycznych) trzeba przedzierać się ze stałe napiętą uwagą i dużą dozą cierpliwości wobec ciągłych woli kompozycyjno-stylistycznych dokonywanych przez narratora. Sama fabuła staje się tu pretekstem do snucia skomplikowanej, wyrafinowanej partytury literackiej, której bohaterowie występują w niezależnych od siebie parafrazach-parodiach różnych klisz-schematów masowej wyobraźni: oto np. angielski agent odkrywa dla świata twórczość nieznanego polskiego pisarza Karola Sulikowskiego, któremu z kolei większą międzynarodową sławę przynosi wcielanie swych literackich anegdot w życie – czyli likwidowanie z pomocą colta czarnych bohaterów wiadomości telewizyjnych, wszelkich morderców i dewiantów, bez żadnych skrupułów i przy aplauzie tłumów, przejętych bezkarnością

mściciela; jeszcze większych zniszczeń w świecie marginesu społecznego dokonuje nie wychodząc z domu genialny hacker komputerowy Benedykt, który: *W ciszy pokoju toczył sugestywną wojnę z hołotą świata. Likwidował, likwidował i likwidował...*, a losy wszystkich postaci spoczywają w rękach innego Polaka, tym razem jasnowidza Jana Bykowskiego, od którego w dużej mierze zależy, kto polegnie na polu fabuły, a kto będzie żył dla jej kolejnego pożytku. Powieść tę można rozumieć i przyjąć jako szyderczą demaskację, demitologizację szablónów współczesnej kultury masowej i w ogóle świadomości zbiorowej, całego pięknie opakowanego humbugu, jakim staje się cywilizacja z jej retorsją ku prymitywnym instynktom i komunikacji obrazkowej (produkcja ostatnio z zapalem kolejne emisje Big Brothers).

Podobne intencje patronują, jak można sądzić, narratorowi kolejnej sporządzonej przez Jacka Dabale fikcyjno-historiozoficzno-fantastycznej mikstury zatytułowanej „Diabelska przypadłość”, którą w odróżnieniu do poprzedniej książki połyka się niemal jednym tchem (nie można odmówić autorowi talentu świetnego „fabulatora”), docierając wszakże do epizodów (dla jednych czytelników chwila ta nadejdzie szybciej, dla innych później), w których dech w piersi już zapiera... Inwencja narratora – wczuwającego się w najróżniejsze nowinki wiedzy i techniki ludzkiej (z klonowaniem włącznie) – przebija tu wynalazki fikcyjne nawet z „Pieszczochów losu”, uruchamiając jednak w czytelniku ciąg dość zasadniczych pytań i wątpliwości, natury najpierw ideowej, potem artystycznej. Ponieważ druga

połowa XX w. obdarzyła szczerze m.in. nas, Polaków, całą gamą dopustów, nieszczęść zbiorowych i jednostkowych (zapisanych w pamięci każdej rodziny), które same w sobie zasługują często na miano scenariuszy dramatów, horrorów, thrillerów i różnych literackich suspensów – więc dlaczego do autentycznego „diabelstwa” tych dwudziestowiecznych utrapień, zmór i przypadłości dosypywać jeszcze tęgą garść diabelstwa sztucznego, wykoncypowanego, na pierwszy rzut oka (mimo ciągłych narratorskich odniesień do konkretnego katalogu faktów historycznych okresów hitleryzmu, stalinizmu i polskiego siemienicznego totalitaryzmu) podrobionego, wysnutego z – trzeba przyznać – niewyczerpanej fantazji autorskiej. Nie trzeba przecieć ze świecą szukać w niedawnej historii wcielających się w ludzkie postaci demiórgów zła i jego pomniejszych wyrobników; po cóż więc ten nadzwyczajny trud tworzenia – pasującej raczej do filmowych facecji w rodzaju „Adwokata diabła” – diabolicznej postaci Marii Herbutt (której losy podobno wymyślił, żeby było jeszcze dziwniej i bardziej nieziemsko, pewien uwięziony w Tajlandii za narkotyki Europejczyk, obdarzony nadnaturalną zdolnością fantazjowania i opowiadania)? Maria Herbutt, czyli jakieś nadzwyczajne wydanie polskiego golemu XX w. skonstruowanego z mitów, obsesji i idiosynkrazji najnowocześniejszej cywilizacji, została (żeby było aktualnie w planie wynalazczości) sklonowana jeszcze podczas II wojny światowej przez doktora Waltera Festa, nie mniej genialnego niż słynny Mengele „eksperymentatora” medycznego obozów koncentracyjnych (do

którego zresztą, w jego powojennym cichym azylu berlińskim, bohaterka powieści też zawita pod koniec swej kariery demona PRL-u jako anioł śmierci).

Wypreparowana z ciała uduszonej przez gestapowców, a ocalonej wcześniej przez Festa i ukochanej przez niego pięknej polskiej Żydówki, „wszczepiona” później jako klon w ciało przypadkowej polskiej niewolnicy Anny Rozalskiej, staje się Marysia po wojnie naprzód w polskim sierocińcu, potem w różnych środowiskach budującej socjalizm Warszawy wykonawczynią różnych wyroków oczyszczających społeczeństwo z wszelkich mętów, szlugałów idei, zawziętych donosicieli, jak i bandytów, a czasem przypadkowych, złapanych na łep jej niezwyklej urody kochanków, w tym uwiedzonego przez siebie przybranego ojca nazwiskiem Pawłowski, którego zafascynowało adoptowane dziecko, *które zachowywało się dojrzałej od wielu dorosłych... Wyobraźnia i ciało dziewczynki przesłoniły grzech, moralność i normalność* (nie trzeba chyba dodawać, że Pawłowski tracący głowę i trzeźwość z powodu utraty Marii zginie w końcu w męczarniach i niesławie). Repertuar śmiertelnych wyroków wykonywanych przez dziewczynkę z sierocińca, a potem pannę na wydaniu, jest niekonwencjonalny i wymyślny: od podpalenia kierownika Chlebika w ciemnym lesie, przez denuncjacje systemowych nadgorliwców do odpowiednich urzędów i podłożenie gniazda szerszeni zawziętemu antysyjonistcie z 1968 r. dziekanowi Henrykowi Królowi (którego szczęśliwie w tym przypadku *racjonalny, marksistowski-leninowski umysł nie zakładał*

niespodzianek, zwłaszcza pod siedzeniem osobistej granatowej warszawy), po wycięcie w pień szablą całej stołecznej szajki złodziei samochodów. Nie można rzec, by demoniczna bohaterka powieści była bezmyślnym katem i niewrażliwym mścicielem: bo wiele jej krwawych czynów wynika z chęci naprawienia krzywd wyrządzonych przez ww. osoby zaprzyjaźnionemu z nią od najwcześniejszych lat sierocych Markowi Boreckiemu (o którym Maria zawsze myśli z miłością, lecz nie jak kochanka, ale jak matka) – w czym nie może się pozbierać śledzący poczynania Marii w lasach, dworcach, pociągach, knajpach i gdzie się daje ks. Kurylski, przez wiele lat tajemny, niespełniony egzorcysta, pragnący zbadać stopień opętania dziewczyny przez diabła i w rezultacie też wpadający w jej macki: *Im dalej wkraczał w świat zmysłów i energii dziwnej kobiety, tym bardziej przyciągała go swoją magnetyczną niemalże siłą...* Wcale nie można powiedzieć, że Maria Herbutt wycina w pień równo wszystko to, co staje na drodze rozwoju i kariery Marka Boreckiego, bo dla Marka też innymi sposobami potrafi pozyskać na małżonkę ukochaną przez niego Zamojską, a czasem usuwa z tego padolu całkowicie postronne typy, np. – przez żądłące mniej intensywnie niż szerszenie, ale wystarczająco skutecznie osy – przysłanego przez Festa na rekonesans do Polski niejakiego Paneczke.

Jak z tego widać, trudno racjonalnie i jednoznacznie – czy to politycznie, czy erotycznie, czy medycznie, czy egzotycznie (ta Tajlandia?!) – ocenić pobudki demonicznej działalności Marii Herbutt i wytypować

w związku z tym zespół cech charakterologicznych współczesnego polskiego golema. Wartkie tempo akcji powieściowej przyspiesza w dodatku niestety w powieści Dąbały produkcję naiwności, uproszczeń i klisz tekstowych, tryb porozumiewania się z czytelnikiem zestawem swoistych grepsów literackich; przyjmuję do wiadomości patronujące autorowi zamysły demaskacji cywilizacyjnej zmywy i mowy-trawy, ale nie uznaję za możliwe nawet w krainie szyderczej fantazji, by Himmler mógł się zainteresować narodowosocjalistycznymi poglądami Festa w męskiej toalecie, z miejsca go zatrudniając, a np. bliski Marii Marek Borecki do końca swego życia nie rozumiał, kto gęsto ściele wokół niego dla jego dobra trupy wrogów, podczas kiedy śledzący zza węgłów i drzew poczynania Marii ks. Kurylski zachowuje świetną orientację, nie tylko w tym, komu za co tu bije dzwon, ale i kto kogo tu bije. Tylko na miłość boską po co?

Mieczysław Orski

DWA LATA PO WOJNIE?

Agnieszka
Magdziak-Miszewska (red.)
Świat po Kosowie

Centrum Stosunków
Międzynarodowych, Warszawa
2000, ss. 148

Na początku 2001 r. Bałkany znowu stoją u progu kolejnej już wojny. Po Chorwacji, Bośni i Kosowie przyszła kolej na Macedonię.

Starcia na granicy Kosowa i Macedonii, bez względu na ich rezultat, zmuszają do refleksji na temat ostatniej wojennej dekady na Bałkanach, zaangażowania sił międzynarodowych, powodzenia misji pokojowych i interwencji NATO w tym regionie. Dziś, gdy Miloszević nie stoi już na czele Jugosławii, sytuacja w tym regionie uległa zmianie i oto społeczność międzynarodowa pokornie zwraca się do Serbów, aby podjęli współdziałanie z wojskami KFOR w celu okiełznania akcji zbrojnych nie do końca zidentyfikowanych grup albańskich na pograniczu z Macedonią. A dzieje się to zaledwie w dwa lata po interwencji NATO, nazywanej niekiedy pierwszą wojną w obronie praw człowieka.

Mając na uwadze ten kontekst, warto sięgnąć po książkę „Świat po Kosowie”, wydaną staraniem Centrum Stosunków Międzynarodowych dokładnie rok po interwencji NATO. Zawiera ona kilka artykułów autorstwa m.in. Grzegorza Kostrzewy-Zorbasa i Aleksandra Smolara, które naświetlają podłoże ówczesnej polityki europejskiej oraz amerykańskiej i racje, które zadecydowały o podjęciu bombardowań Jugosławii. Można w nich także znaleźć prognozy dotyczące sytuacji na Bałkanach, które nieustannie weryfikuje bieg wydarzeń, niejednokrotnie wbrew, wydawałoby się, najtrafniejszym analizom.

Książkę otwiera tekst Grzegorza Kostrzewy-Zorbasa zatytułowany „Początek – czy koniec epoki? Wojna o Kosowo, Stany Zjednoczone, NATO i bezpieczeństwo europejskie”. Autor wskazuje w nim, że

wojna w Kosowie stanowi historyczny precedens, gdyż decyzja o nalotach na Jugosławię została podjęta przez NATO z pominięciem ONZ. Stawia to pod znakiem zapytania skuteczność działania Narodów Zjednoczonych, która już wielokrotnie była podawana w wątpliwość. Opinia międzynarodowa powinna w wyniku tego wydarzenia podjąć w końcu odpowiednie działania, mające na celu reformę dotychczasowego systemu bezpieczeństwa. Nadal jednak do tego nie doszło, co potwierdza opinię o bezwładzie ONZ i jego niemocy wobec poważnych konfliktów zbrojnych. Co więcej, także tworzona z wielkim hałasem Europejska Polityka w dziedzinie Bezpieczeństwa i Obrony w istocie jest niezdolna do podjęcia jakichkolwiek samodzielnych działań militarnych. Jej siłę stanowi w istocie udział amerykańskich wojsk NATO. Toczące się na naszych oczach starcia na granicy Macedonii i Kosowa mówią jeszcze więcej, ani politycy NATO, ani ONZ, ani Unii Europejskiej nie wiedzą, jaką strategię należy realizować w odniesieniu do Bałkanów. Dotyczy to nie tylko Kosowa, lecz również Bośni, Macedonii, Czarnogóry i Jugosławii.

Tezy Kostrzewy-Zorbasa rozwijają Kerry Longurst i Marcin Zaborowski w tekście „Kosowski Rubikon”. Zwracają uwagę, że interwencja NATO w Kosowie była właściwie interwencją amerykańską. Potencjał militarny UE stanowi jedynie 10% potencjału amerykańskiego, a w Kosowie 85% użytych pocisków należało do lotnictwa Stanów Zjednoczonych. Cała operacja byłaby też nie do pomyślenia bez amerykań-

skiego systemu wywiadowczego, którego nie mają państwa europejskie. Autorzy zarysowują również rozwój Europejskiej Polityki w dziedzinie Bezpieczeństwa i Obrony oraz opisują zachowanie krajów UE wobec decyzji o podjęciu nalotów na Jugosławię. Artykuł ten zacieka wi głównie wszystkich zainteresowanych europejską i amerykańską polityką bezpieczeństwa. Dopełnieniem tego bloku tekstów jest szkic Iriny Kobrinskiej z moskiewskiego East-West Institute, poświęcony polityce rosyjskiej w okresie kryzysu kosowskiego.

Dla przeciętnego obserwatora konfliktów bałkańskich wiele ich aspektów pozostaje niezrozumiałych. O ile jeszcze czytelna mogła być wojna Chorwatów i Słowenów o stworzenie suwerennych państw, o tyle już w przypadku Bośni nie było to takie oczywiste. Także problem Kosowa nie mieści się w jednoznacznym biało-czarnym schemacie. Jego zrozumienie wymaga zapoznania się ze skomplikowaną historią tej ziemi, co ułatwi szkic Jacka Borkowicza. Wyjaśnia on odrębność kosowskich Albańczyków i ich rodaków z Albanii, co jest jednym z istotnych elementów koniecznych do zrozumienia skomplikowanej sytuacji tego pogranicza etnicznego, kulturowego i religijnego.

Na szczególną uwagę zasługuje tekst Przemysława Żurawskiego vel Grajewskiego „Upokorzona Europa”, który przedstawia politykę Unii Europejskiej wobec konfliktów na Bałkanach od 1991 r. Jest to bardzo pouczające przypomnienie, pokazuje bowiem, jak trudno było Unii Europejskiej wypracować jednomyślne stanowisko wobec Bałkanów. Po raz kolejny okazało się, że historyczne

schematy i przywiązania odgrywają znacznie większą rolę niż dobro wspólne całej Europy. Właśnie na przykładzie polityki zagranicznej Wspólnoty Europejskiej można zauważyć, jak bardzo jest ona targana partykularyzmami i jak daleko do widzenia Europy w perspektywie jednego organizmu politycznego. Misje pokojowe w Bośni obnażyły słabość i bezradność wojsk Unii. Teraz to samo dzieje się w przypadku Kosowa i Macedonii. Trafnie zatem autor podkreśla, że porozumienie w Dayton było możliwe tylko dzięki akcji dyplomatycznej i militarnej USA. Słabość Unii Europejskiej stanowiła też siłę Miloszewicia. Zdawał sobie sprawę, że jego determinacja stanowi przeszkodę, której pozostałe kraje europejskie nie były w stanie pokonać. Dlatego upadek jego reżimu był wynikiem przede wszystkim ciśnienia wewnętrznego, a nie długotrwałej i bezowocnej akcji międzynarodowej. Na tle wydarzeń bałkańskich należy patrzeć również na problem bezpieczeństwa Polski. Nieprzypadkowo przyjęcie Polski do NATO zbiegło się z interwencją w Kosowie. Patrząc na politykę europejską wobec Bałkanów, widać, że w interesie Polski jest raczej utrzymanie dominacji Stanów Zjednoczonych w strefie bezpieczeństwa europejskiego, gdyż Europa na obecnym etapie nie jest sama w stanie zadbać o swoje bezpieczeństwo. Teza ta zyskuje kolejne potwierdzenie w rozgrywającym się obecnie konflikcie w Macedonii.

„Świat po Kosowie” prowadzi do jeszcze innych wniosków. Konflikty bałkańskie są nie do zrozumienia za pomocą pojęć i języka, jakim operuje Unia Europejska. Trudno

mówić w ich przypadku o demokracji, społeczeństwie obywatelskim czy państwie prawa. Poszczególne regiony tej części Europy rządzą się swoimi prawami, tradycjami i pojęciami. Bezradność Unii Europejskiej i całej polityki międzynarodowej wobec Bałkanów wynika w dużej mierze właśnie z niezrozumienia. Nigdzie indziej w Europie nie ma tak złożonej sytuacji narodowościowej, religijnej, kulturowej, gospodarczej, a także politycznej i ideologicznej. Czy brukselscy politycy i urzędnicy są w stanie przeniknąć te zawiłości?

Jakie zatem prognozy na przyszłość niesie konflikt kosowski? Zgodnie z opiniami autorów książki następuje dalsza integracja militarna w ramach Unii, ale wzrasta też poczucie bezradności wobec Bałkanów. Nie sprawdziły się przepowiednie co do ochłodzenia stosunków państw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych z Rosją. Paradoksalnie, właśnie Kosowo może być czynnikiem wzajemnego zbliżenia, bowiem potrzeba stabilizacji w tej części Europy może okazać się nadrzędnym interesem wzajemnych stosunków. Być może już niebawem będziemy świadkami nowego aliansu między Jugosławią i Unią Europejską skierowanego przeciwko Wyzwoleńczej Armii Kosowa, która ze sprzymierzeńca NATO stała się jego wrogiem. Pozostaje jeszcze pytanie o dalszą politykę Bułgarii i Rumunii, których rządy w konflikcie kosowskim, wbrew opinii publicznej, zachowywały się tak lojalnie wobec NATO. Jak zachowają się w najbliższych miesiącach?

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

Sprawa przykazań kościelnych

Podczas 310. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski jednym z tematów obrad w dniu 15 marca br. była kwestia przykazań kościelnych, ponieważ po latach pojawiło się znowu przykazanie o zobowiązaniu dbania o potrzeby Kościoła. Dobrze znana bowiem w Polsce wersja przykazań kościelnych z 1948 r. brzmi:

1. *Ustanowione przez Kościół dni święte święcić.*
2. *W niedziele i święta nabożnie uczestniczyć we mszy św.*
3. *Posty nakazane zachowywać.*
4. *Przynajmniej raz w roku spowiadać się i w okresie wielkanocnym Komunię św. przyjmować.*
5. *W czasie zakazanym zabaw hucznych nie urządzić.*

Pierwsze zmiany co do treści przykazań kościelnych pojawiły się w Katechizmie Kościoła Katolickiego w 1992 r. Wówczas to polskie tłumaczenie, które ukazało się 2 lata później, zgodnie z oryginałem francuskim zawierało „zmodyfikowane” przykazania. Odtąd brzmiały one:

1. *W niedziele i w inne nakazane dni świąteczne wierni są zobowiązani uczestniczyć we mszy św. i powstrzymywać się od prac służebnych.*
2. *Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swych grzechów.*
3. *Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku na Wielkanoc przyjąć Komunię św.*
4. *W dni pokuty wyznaczone przez Kościół wierni są zobowiązani powstrzymywać się od spożywania mięsa i zachować post.*
5. *Wierni są zobowiązani dbać o potrzeby Kościoła.*

Zniknęło zatem przykazanie w czasie zakazanym zabaw hucznych nie urządzić. Jednakże zaistniałe zmiany w tej materii przeszły prawie niezauważalnie w Polsce. 25 kwietnia 1998 r. w Watykanie ukazała się „Corrigenda, czyli poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary”, w której zostało dodane przykazanie o zobowiązaniu wiernych do dbania o potrzeby Kościoła. W maju 1998 r. kard. Józef Glemp zdecydował o druku tego dokumentu w języku polskim. Młodzi ucieszyli się ze zmiany, natomiast starsze osoby oburzyły się. Chodzi bowiem o to, że Kościół zmienił (jakim prawem!) przykazania

kościelne i to w dodatku po cichu. Inni skarżyli się, że od ponad roku obowiązują nowe przykazania kościelne, a nigdzie nie zostało to publicznie ogłoszone.

Przykazania kościelne odnoszą się do życia moralnego i należą do prawa pozytywnego, ale nie należą do depozytu objawienia i nie wynikają z prawa naturalnego. Dlatego w ciągu historii ich treść i liczba ulegały zmianie, a nawet w różnych krajach obowiązywały różne przykazania kościelne. Również i dzisiaj Konferencje Episkopatów różnych krajów są władne wprowadzić inne przykazania na swoim terytorium.

O ile bowiem przykazania Boże obowiązują w zasadzie wszystkich ludzi, o tyle przykazania kościelne są ustanowione przez Kościół i obowiązują katolików, bo dla nich zostały one ułożone. A zatem przykazania kościelne są uzupełnieniem przykazań Bożych, przykazań miłości Boga i bliźniego oraz Dekalogu, a zwłaszcza trzeciego przykazania.

Przyczyny zmian przykazań kościelnych

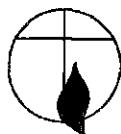
W sensie katechetycznym przykazania kościelne prawdopodobnie zostały sformułowane przez św. Piotra Kanizjusza SJ w 1555 r. Do przestrzegania tych przykazań zostali zobowiązani wszyscy wierni, którzy ukończyli siódmy rok życia, chyba że nie cieszą się używaniem rozumu. Natomiast w szerszym rozumieniu przykazania kościelne powinny gwarantować wiernym niezbędne minimum modlitwy i wysiłku moralnego ku wzrastaniu w miłości Boga i bliźniego. W Kościele pierwotnym nie ma żadnych wzmianek o przykazaniach kościelnych. Jednakże od IV w. zaczęto kłaść nacisk na obowiązek uczestniczenia w Eucharystii w niedziele i święta, a także na przystępowanie do Komunii św. przynajmniej raz w roku. Zakazywano też już w tym czasie zawierania małżeństw w określonych okresach roku liturgicznego. W ten sposób spośród wielu kanonów prawa kościelnego wybrano 5, które uznano za najważniejsze. Po raz pierwszy o przykazaniach kościelnych wspomina Sobór Trydencki. Jednak w czasie od Soboru Trydenckiego do dziś przykazania kościelne podlegały istotnym zmianom. Najmniejsze zmiany zaszyły w przykazaniach dotyczących dorocznej spowiedzi i Komunii św. Niedgdyś kładziono jednak nacisk na to, aby doroczna spowiedź i przyjęcie Komunii św. odbywały się we własnej parafii. Na przełomie XIX i XX w. jedno z przykazań kościelnych mówiło o tym, żeby *dziesięciny kościelne wiernie pasterzom swoim oddawać*. Znane powszechnie po dziś

dzień przykazania obowiązywały w Polsce od 1948 r. Wówczas to polski episkopat zatwierdził je jako obowiązujące. Natomiast „nowe” przykazania kościelne przyniósł dopiero Katechizm Kościoła Katolickiego.

Przykazania kościelne powstawały jako odpowiedź na konkretne formy osłabienia gorliwości ze strony wiernych. Karl Rahner pisał, że przykazania te to *rezultat aktualnego samozrozumienia Kościoła*. Z kolei Jan Paweł II w „*Novo millennio ineunte*” zauważa, że minimalizm wydaje się duchowym nieporozumieniem.

Grzechem zaniedbania jest sytuacja, gdy jakiś katecheta nadal uczy „starych” przykazań kościelnych. Zmiana przykazań oznacza zmianę optyki w patrzeniu na Kościół i życie religijne wiernych.

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.**