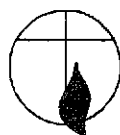


przegląd powszechny

9/961/2001

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 849-02-39
(022) 54-28-726, 54-28-728
tel. administracji (022) 54-28-727
tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 77,00 zł
za I półrocze 42,00 zł
(cena 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 VIII 2001 r.

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

Spis treści

Anqasa byrhan, czyli Brama światłości

177

Grzegorz Bubel SJ

Diakonat stały w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego

178

Jest faktem, że dokument synodalny nie zawiera żadnego sformułowania na temat diakonatu stałego w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce. Jak należy rozumieć ten stan rzeczy? Wydaje się, że główną przyczyną był brak jakiegokolwiek koncepcji teologicznej i pastoralnej co do możliwości wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele polskim. Według nauczania ostatniego Soboru i Jana Pawła II urząd diakona stałego jest nade wszystko darem Ducha Świętego dla całego Kościoła, a więc należy dar ten z radością i ufnością przyjąć.

Michał Grabowski

Ornamentatorzy

197

Na opisywane przez prasę wydarzenia, także te z lat osiemdziesiątych, należy spoglądać przez pryzmat zadań, jakie przed nią stawiano. Przez cały czas prasa pozostawała całkowicie zależna od Wydziału Prasy KC, gdzie ustalano wytyczne, czy i po jakiej linii odnieść się do konkretnych wydarzeń, a także tematy wiodące na najbliższy okres. Było to szczególnie odczuwalne, gdy na jakieś ważne wydarzenie prasa reagowała z kilkudniowym opóźnieniem, bo czekano na odpowiednie instrukcje.

ks. Andrzej Blewiński

Studenci wobec podstawowych zasad moralnych

212

Poglądy studentów na temat fundamentalnych zasad moralnych dowodzą, że młodzież akademicka wykazuje znaczną znajomość tych treści, jednak relatywizm etyczno-moralny powoduje ogromny chaos w jej świadomości. Ważne, aby młodzi ludzie znaleźli w swoich środowiskach autentyczne przykłady tych, którzy zachwycą poziomem życia religijno-moralnego, swym stylem życia.

*Robert Danieluk SJ***Tajna misja jezuitów na Podlasiu (dokończenie) 222**

Niedawna beatyfikacja podlaskich unitów zaowocowała nie tylko wzrostem kultu Męczenników z Pratulina, ale również zainteresowaniem historią unii. Choć czas prześladowań należy już do przeszłości, pozostały niestety stare konflikty i napięcia, zwłaszcza między tym Kościołem a Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Mimo upływu lat stare rany wciąż boją.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Wiersze 234**

*Jan Kułakowski***System wartości jednoczącej się Europy
a polska racja stanu 237**

Integracja Europy jest dziełem ogromnym, które wymaga radykalnej zmiany w stosunkach między państwami. Uczestnicząc w tym procesie, musimy pamiętać, że należymy do wspólnoty, kultury i dorobku cywilizacyjnego naszego kontynentu. Wartości, które kształtują byt Unii, są wartościami ogólnoeuropejskimi, które my, Polacy, również uznajemy za swoje. To jest wkład Europy do wartości ogólnoludzkich.

*Leszek Jerzy Jasiński***Poszukiwanie trzeciej drogi
w gospodarce i społeczeństwie 245**

Ile może być trzecich dróg w gospodarce, a pośrednio i w społeczeństwie? Czy należą do nich np.: społeczna gospodarka rynkowa, tradycyjny model szwedzki, socjalizm rynkowy, korporacjonizm; czy są nimi stanowiska nazywane wprost trzecią drogą, jak ruch sandinowski w Nikaragui lub niedawne deklaracje premiera Wielkiej Brytanii Tony Blaira? I czy po upadku komunizmu powinno się jeszcze pytać o istnienie tzw. drugiej drogi?

*Marek Budziarek***Inni wśród swoich
Niemieccy katolicy w Łodzi 1918–1939 257**

Zaliczenie Łodzi do kategorii miast fabrycznych spowodowało natychmiastową falę migracyjną. Najwięksi jej procent stanowili przybysze wyznania luteranckiego, pochodzący z krajów niemieckich, ale nie brakowało także przybyszów niemieckich wyznania katolickiego, którzy stopniowo, ale nieustannie, cemento-

wali swą odrębność w łonie miejscowego katolicyzmu. Do połowy XIX w. stanowili aktywną, najlepiej zorganizowaną grupę, by w dwudziestolecie międzywojennym stać się mniejszością wyznaniową i narodową.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Chasidei Ummot ha-Olam

266

Ukazanie zaangażowania jezuitów polskich w ratowanie Żydów wymaga wielu stron. Aktywnie działało ponad dwudziestu księży od Wilna po Nowy Sącz, a nawet dalej, po Bukareszt i Rzym. Dotychczas ks. Adam Sztark jest jedynym jezuitą-Polakiem, który otrzymał wyróżnienie Yad Vashem. Może jest to cecha nam właściwa, że nie dbamy, by nasze zasługi oglądał w świetle jupiterów świat.

Sesje – Sympozja

Paweł Tański: Nieznany londyński poeta 272

(„Marian Czuchnowski – kronikarz emigracyjnej codzienności”, Konferencja naukowa, Toruń, 17–18 V 2001 r.)

Sztuka

Renata Rogozińska: Sianie 274

(Christos Mandzios, Mariusz Mikołajek, „Na styku”, V Wystawa Obnośna, Ratusz we Wrocławiu, marzec–kwiecień 2001 r.)

Film

Jan Pniewski: Dzieciństwo w kraju wiecznego święta 277

(„Mała Vilma. Ostatni dziennik”, reżyseria – Marta Meszaros)

Książki

Adriana Szymańska: Studium przedmiotu 280

(Zbigniew Herbert, „Labirynt nad morzem”)

Mieczysław Orski: Afryka Ryszarda Kapuścińskiego 283

(Ryszard Kapuściński, „Jeszcze dzień życia”, „Afryka”)

Andrzej Dąbrowski SJ: Zaproszenie do wiary 286

(Bernard Sesboüé, „Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku”)

Roman Rycar: Katechizm linią demarkacyjną 288

(pr. zbior., „Katechizm Kościoła Prawosławnego”)

Z życia Kościoła: Charta Oecumenica (Marek Blaza SJ) 291

Sommaire

Anqasa byrhan ou Porte de la Lumière

177

Grzegorz Buben SJ

Le diaconat permanent dans les documents du II^e Synode Plénier polonais

178

Le fait est que le document synodal ne dit pas mot au sujet du diaconat permanent dans le contexte de la situation de l'Eglise en Pologne. Comment faut-il comprendre cet état de choses? Il semble que la raison majeure en est l'absence de toute conception théologique et pastorale quant à une éventuelle instauration du diaconat permanent dans l'Eglise polonaise. Selon l'enseignement du dernier Concile et de Jean Paul II, le diaconat permanent est avant tout un don du Saint Esprit pour l'Eglise dans son ensemble; c'est dire qu'il faut l'accepter avec joie et confiance.

Michał Grabowski

Décorateurs

197

Les événements relatés par les journaux – même ceux des années quatre-vingts – doivent être vus sous la lumière des devoirs imposés à la presse qui était soumise tout le temps au Département de la Presse du Comité Centrale du Partie où on élaborait des grandes lignes des interprétations des faits concrets et assignait les thèmes clés pour une certaine période. Ces ingérences étaient particulièrement remarquables, lorsque la presse réagissait avec un retard de quelques jours, parce que justement les rédacteurs attendaient les instructions des décideurs.

abbé Andrzej Blewiński

Les étudiants face aux principes moraux fondamentaux 212

Ce que démontrent les attitudes des étudiants face aux principes moraux fondamentaux, c'est que les jeunes font preuve d'une assez large connaissances de ces principes, mais que le relativisme éthique entraîne un vif chaos dans leurs consciences. Il importe que les jeunes gens trouvent dans leur milieu l'exemple de ceux qui sauront s'imposer par la vigueur de leur vie religieuse et morale et par leur style de vie exemplaire.

*Robert Danieluk SJ***La mission secrète des jésuites en Podlaquie (fin) 222**

La béatification récente d'uniates de Podlaquie a eu pour fruit non seulement un développement du culte des Martyrs de Pratulin, mais également un regain d'intérêt pour l'histoire de l'Union de Brest-Litovsk (1596). Bien que la persécution des uniates soit un fait du passé, il reste toujours un résidu de vieux conflits et de tensions, surtout entre l'Église uniate et l'Église orthodoxe russe. Malgré les siècles qui se sont écoulées depuis, les blessures font toujours mal.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Poésies 234**

*Jan Kulakowski***Le système des valeurs de l'Europe qui s'unit et la raison d'État polonaise 237**

L'intégration de l'Europe est une oeuvre grandiose qui demande un changement radical dans les rapports entre États. En participant à ce processus, il faut avoir à l'esprit notre appartenance à la communauté de culture et de civilisation de notre continent. Les valeurs qui forment l'existence de l'Union sont des valeurs paneuropéennes que nous, Polonais tenons pour nôtres. Il s'agit de la contribution de l'Europe aux valeurs humaines.

*Leszek Jerzy Jasiński***La recherche d'une troisième voie en économie et en société 245**

Combien peut-il y avoir de troisièmes voies en économie et, indirectement, dans la société? En font-ils partie, par exemple, l'économie sociale de marché, le modèle suédois traditionnel, le socialisme marchand, le corporationnisme? En font-elles partie les positions qualifiées de troisièmes voies, telles que le mouvement sandiniste au Nicaragua, ou les récentes déclarations du premier ministre britannique Tony Blair? Après la chute du communisme, est-il sensé de s'interroger sur l'existence de la deuxième voie?

*Marek Budziarek***Autres parmi les leurs
Les catholiques allemands à Łódź 257**

La classification de Łódź dans la catégorie des villes industrielles a entraîné une grande vague de migrations. Le pourcentage le plus fort des nouveaux venus,

c'étaient des luthériens provenant des pays germanophones, mais il y eut aussi, en assez grand nombre, des catholiques allemands qui, progressivement, consolidaient leur place à part au sein du catholicisme local. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, ils constituaient un groupe actif, très bien structuré; dans l'entre-deux-guerres c'était une minorité confessionnelle et ethnique.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

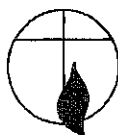
Chasidei Ummot ha-Olam

266

Il faudrait bien des pages pour recréer l'engagement des jésuites polonais dans la sauvegarde des Juifs. Une bonne vingtaine de prêtres étaient à peid-d'oeuvre – de Vilno à Nowy Sącz, et même encore plus au sud – Bucarest et Rome. Jusqu'ici, le Père Adam Sztark est le seul jésuite polonais à en avoir été récompensé par l'insigne Yad Vashem. Est-ce un trait qui nous est propre de ne pas nous soucier du retentissement mondial de nos mérites?

Comptes rendus

272



Anqasa byrhan, czyli Brama światłości*

O Święta i przeczysta,
Pełna chwały i błogosławiona,
Sławetna i wyniosła!
O Brama światłości,
Drabino życia i Przybytku boskości!
Tyś Święte świętych!
O Pani nasza,
Matko Boga,
Panno Maryjo!
Tyś była nazwana dobrym Ojca pragnieniem
I Syna mieszkaniem
I Świętego Ducha cieniem.
O Błogosławiona ponad wszystkie stworzenia.
Tyś rajem niebios,
Tyś rajem na ziemi.
Święci i prorocy,
Kapłani i królowie
Na Twe podobieństwo sporządzili Święte świętych,
W którym umieszczone zostały Tablice Przymierza.
Niechaj Syn Twój nas obdarzy swym miłosierdziem.
Panno Najświętsza,
Módl się za nami!

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

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

* Jest to fragment hymnu ku czci Najświętszej Maryi Panny z książki *Me'eraf* (w: B. Velat, *Patrologia Orientalis*, t. 34, Paris 1966, s. 69), będącej zbiorem tekstów liturgicznych, hymnów i pieśni etiopskich. Chociaż ostateczna redakcja książki dokonała się około połowy XV w., to większość zawartych w niej tekstów sięga starożytności (V–VI w.). Niniejszego tłumaczenia dokonano z jęz. etiopskiego.

Synod i co dalej?

20 VI 2001 r. biskupi zebrani na 313. Konferencji Episkopatu Polski większością dwóch trzecich głosów podjęli decyzję o wprowadzeniu stałego diakonatu w Kościele polskim. Decyzja ta jest znakiem działania Ducha Świętego w Kościele. Niemniej jednak redakcja uważa, że refleksja teologiczna nad instytucją diakonatu stałego, podjęta w ramach powyższego artykułu, nie straciła na swej aktualności. Co więcej, rzucający się w oczy kontrast pomiędzy ogólnikowym charakterem wypowiedzi II Polskiego Synodu Plenarnego na temat diakonatu stałego a podjętą – jak się wydaje – dość nieoczekiwanie i bez głębszej refleksji pastoralno-teologicznej decyzją Konferencji Episkopatu Polski o jego wprowadzeniu, wskazuje na potrzebę dalszej refleksji na temat miejsca instytucji diakonatu stałego w strukturach polskiego Kościoła. Również zróżnicowane reakcje biskupów polskich na tę decyzję Episkopatu świadczą o konieczności tego rodzaju refleksji. W przeciwnym razie decyzja Konferencji Episkopatu Polski o wprowadzeniu diakonatu stałego okaże się martwą literą, ginącą pośród wielu innych uchwał, a diakoni stali osiągną rychło status „martwych dusz” w rzeczywistości polskiego Kościoła.

Redakcja

Grzegorz Bubel SJ

Diakonat stały w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego

Kontekst historyczny

Refleksja teologiczna wokół wprowadzenia instytucji stałego diakonatu w Kościele polskim ma swe korzenie w dyskusji posoborowej, która koncentrowała się zasadniczo wokół interpretacji art. 29 „*Lumen gentium*”, gdzie dochodzi do głosu konieczność odnowienia instytucji diakonatu. Odnowienie diakonatu, pojmowanego nie tylko jako przejściowy stopień do kapłaństwa, ale również jako sakramentalnie ustanowiona instytucja diakonatu stałego, miało nastąpić na drodze powrotu do jego

biblijnych i patrystycznych źródeł oraz przez refleksję teologiczno-pastoralną nad miejscem tej instytucji w strukturach posoborowego Kościoła. Art. 29 „*Lumen gentium*” uzależniał możliwość wprowadzenia diakonatu stałego w konkretnym Kościele lokalnym od decyzji Konferencji Biskupów danego kraju, aprobowanej następnie przez Stolicę Apostolską. Posoborowe motu proprio „*Sacrum Diaconatus Ordinem*” z 18 VI 1967 r. oraz „*Ad pascendum*” z 15 VIII 1972 r. papieża Pawła VI regulowały ostatecznie przepisy prawne dotyczące diakonatu stałego. Na fali zmian posoborowych w wielu Kościołach lokalnych Europy Zachodniej, Ameryki Łacińskiej, krajów tzw. Trzeciego Świata oraz w Kościele Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej wprowadzono instytucję diakonatu stałego. W krajach tych instytucja diakonatu stałego rozwijała się w różnym stopniu w zależności od teologicznej świadomości wspólnot lokalnych, potrzeb pastoralnych oraz konkretnych uwarunkowań społeczno-kulturowych. Inaczej wyglądała natomiast sytuacja w katolickich Kościołach Europy Wschodniej, znajdujących się wówczas pod panowaniem komunizmu. Uwarunkowania polityczne i wynikająca z nich specyfika pastoralnych działań nie zezwalała, aby w Kościołach tych została podjęta całościowa refleksja teologiczna nad stopniowym wprowadzeniem poszczególnych zaleceń reformy soborowej. Zagadnienie wprowadzenia diakonatu stałego, podobnie jak i wiele innych inicjatyw soborowych, zostało w Kościołach lokalnych Europy Wschodniej odłożone ad acta, w oczekiwaniu na lepsze czasy. W podobnej sytuacji znalazł się również Kościół polski. Ograniczona możliwość refleksji teologicznej w odniesieniu do zagadnienia instytucji diakonatu stałego, uwarunkowana przez specyfikę sytuacji politycznej, w jakiej znajdował się ówczesnie Kościół polski, dochodzi modelowo do głosu w pionierskim artykule M. Rechowicza, poświęconym możliwości (czy też raczej realnej niemożliwości) wprowadzenia stałego diakonatu w ówczesnej sytuacji Kościoła polskiego¹. Z uwagi na tę sytuację, z której wynikała specyfika działalności pastoralnej polskiego Kościoła,

¹M. Rechowicz, *Das Problem des Diaconates im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*, w: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diaconates*, Freiburg 1962, s. 435-447.

problem wprowadzenia diakonatu stałego nie stał się nigdy dla naszego Kościoła zagadnieniem istotnym².

Tekst roboczy II Polskiego Synodu Plenarnego

Po upadku systemu komunistycznego Kościół polski otrzymał wreszcie dziejową szansę poddania refleksji teologiczno-pastoralnej zaleceń II Soboru Watykańskiego, dotyczących struktury Kościoła i jego działalności duszpasterskiej we współczesnym świecie. Możliwość tego rodzaju refleksji nad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością Kościoła lokalnego w Polsce została zainicjowana w ramach II Polskiego Synodu Plenarnego, debatującego w latach 1991–1999. W tekstach roboczych Synodu pojawiło się również zagadnienie wprowadzenia stałego diakonatu w obecne struktury Kościoła polskiego. Refleksja nad teologią diakonatu stałego oraz jego teologiczno-pastoralną przydatnością w warunkach polskich doszła do głosu w roboczych tekstach synodalnych w artykule, zatytułowanym „Chrystusowe kapłaństwo służebne w Kościele w Polsce”³. W tekstach tych podkreśla się sakramentalny charakter święceń diakonatu wraz z wynikającym ze święceń charakterem hierarchicznym tej posługi w Kościele. Jednocześnie, w nawiązaniu do nauczania ostatniego Soboru, akcentuje się zakres posługi diakonalnej w dziele ewangelizacji oraz w dziele uświęcania Ludu Bożego, koncentrując się zasadniczo na posłudze liturgicznej i sakramentalnej. Zastanawiający jest w tekstach roboczych brak jednoznacznego rozgraniczenia między posługą tzw. diakonów przejściowych, przygotowujących się do otrzymania sakramentu kapłaństwa, a tzw. diakonami stałymi, czyli tymi, dla których posługa diakonalna w Kościele jest stałą formą realizacji ich chrześcijańskiego powołania. Innym brakiem, który rzuca się

² Zastępująca na uwagę refleksja teologiczna (głównie autorstwa M. Marczewskiego) na temat diakonatu stałego i możliwości jego wprowadzenia w Kościele polskim do lat 90. nie wywołała tak na płaszczyźnie teologicznej jak i pastoralnej większego echa. Lista artykułów na temat diakonatu stałego z tego okresu znajduje się w „Athenum Kapłańskim” nr 2(534)/1998, s. 225-227.

³ II Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 140-141.

w oczy, w tych tekstach, jest powierzchowność refleksji teologicznej na temat relacji diakonatu stałego do instytucji urzędu biskupa i prezbiteratu. Robocze teksty synodalne ograniczają się w tej materii jedynie do ogólnikowego stwierdzenia, że *diakoni święceni są dla spełniania funkcji pomocniczych w łączności z biskupem i jego prezbiterium*⁴.

Tekst oficjalny II Polskiego Synodu Plenarnego

Dyskusja nad roboczymi tekstami synodalnymi trwająca prawie całą dekadę (lata dziewięćdziesiąte), zaowocowała ostatecznym uchwaleniem, a następnie wydaniem w 2001 r. oficjalnych tekstów II Polskiego Synodu Plenarnego. W przypadku interesującego nas zagadnienia, możliwości wprowadzenia w Polsce instytucji stałego diakonatu, owoce synodalnej dyskusji okazały się nadzwyczaj skromne. W rozdziale zatytułowanym „Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II”, w części poświęconej sakramentalnej strukturze Kościoła, mówi się ogólnikowo o sakramencie święceń. I tak w nr. 38 po podkreśleniu sakramentalnego, a tym samym nieusuwalnego charakteru święceń, oraz stwierdzeniu ich apostoelskich korzeni, Synod, w oparciu o naukę Kościoła powszechnego (KKK 1536), przypomina, że sakrament ten obejmuje trzy stopnie: *episkopat, prezbiterat i diakonat*⁵. W nr. 39 tego rozdziału Synod przypomina naukę Katechizmu Kościoła Katolickiego (KKK 1554), która mówi, że w Kościele katolickim *istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat*. Diakonat jest pojmowany natomiast jako stopień święceń *przeznaczony do pomocy biskupom i prezbiterom, oraz służenia*. Idąc za Katechizmem, Synod podejmuje istotne teologicznie stwierdzenie, że pojęcie „*sacerdos*” – *kapłan oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów*⁶. Wreszcie w nr. 40 tekst synodalny

⁴Por. E. Sakowicz, *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Ateneum Kapłańskie” nr 2(534)/1998, s. 214-221; omówienie roboczych tekstów synodalnych na temat diakonatu, s. 216-219.

⁵II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 197.

⁶Tamże.

uznaje za dziedzictwo soborowej reformy przywrócenie w Kościele łacińskim diakonatu stałego jako właściwego i trwałego stopnia hierarchicznego (por. LG 29). Komentując ten fakt, Synod ograniczył się do przypomnienia, że diakonat stały może być udzielany również mężczyznom żonatym, oraz do ogólnikowej uwagi (wzorowanej na podobnym stwierdzeniu w KKK 1570), że instytucja diakonatu stałego *w naszej dzisiejszej sytuacji może stanowić znaczne wzbogacenie realizacji posłannictwa Kościoła*. Numer 40 tekstu synodalnego, poświęconego w całości diakonatowi stałemu, uzupełnia cytat z KKK 1570, w którym podkreśla się sakramentalny charakter święceń diakonatu, jego istotę wyrażającą się w charakterze służebnym oraz jego funkcję pomocniczą w relacji do episkopatu i prezbiteratu, ze szczególnym uwydatnieniem liturgicznego wymiaru ich posługi⁷.

Omawiając krótki tekst synodalny na temat instytucji diakonatu stałego oraz możliwości wprowadzenia jej w Kościele polskim, łatwo dojść do wniosku, że diakonat stały jest obecnie w naszym Kościele instytucją niepożądaną. W oficjalnym tekście synodalnym rzuca się w oczy brak całościowej refleksji teologicznej na temat diakonatu stałego oraz nieobecność socjologiczno-pastoralnej analizy pozytywnych i negatywnych skutków, wynikających z ewentualnego wprowadzenia tej instytucji w strukturę hierarchiczną Kościoła w Polsce. Ogólnikowe stwierdzenia, przejęte z nauczania soborowego oraz z Katechizmu Kościoła Katolickiego, świadczą jedynie o braku odwagi ojców synodalnych do pogłębionej refleksji nad instytucją diakonatu stałego w kontekście polskiego Kościoła. O ile jednak ten brak odwagi w okresie systemu komunistycznego był usprawiedliwiony czynnikami zewnętrznymi, o tyle dzisiaj jest on niezrozumiały i prowadzi do pogłębionej refleksji nad ewentual-

⁷ „Diakoni uczestniczą w specjalny sposób w posłaniu i łasce Chrystusa. Sakrament święceń naznacza ich pieczęcią (>charakterem<), której nikt nie może usunąć. Upodabnia ich ona do Chrystusa, który stał się »diakonem«, to znaczy sługą wszystkich. Do diakonów należy między innymi asystowanie biskupowi i prezbiterom przy celebracji Boskich misterii, szczególnie Eucharystii, jej udzielanie, asystowanie przy zawieraniu małżeństwa i błogosławienie go, głoszenie Ewangelii i przepowiadanie, prowadzenie pogrzebu i poświęcanie się różnym posługom miłości” (KKK 1570).

nymi motywami, które zmusiły ojców synodalnych do niepodjęcia wewnątrzkościelnej dyskusji nad temat wprowadzenia instytucji diakonatu stałego, a tym samym do kolejnego odłożenia ad acta tego zagadnienia. Zanim jednak przejdziemy do refleksji nad przyczynami obaw ojców synodalnych, które zaowocowały wiele dającym do myślenia milczeniem na temat możliwości wprowadzenia instytucji diakonatu stałego w Kościele polskim, poddajmy teologicznej refleksji lakoniczny tekst synodalny, poświęcony diakonatowi. Przede wszystkim zmusza do zastanowienia fakt umieszczenia refleksji na temat diakonatu w rozdziale poświęconym liturgii Kościoła po II Soborze Watykańskim. Można przypuszczać, że takie umiejscowienie refleksji na temat święceń diakonatu było podyktowane (w zamyśle ojców synodalnych) koniecznością całościowego spojrzenia na odnowioną po ostatnim Soborze sakramentalną strukturę Kościoła, w ramach której należy mówić również o soborowej odnowie sakramentu święceń. Jednocześnie wydaje się, że w tekście synodalnym instytucja diakonatu stałego została potraktowana jako swego rodzaju novum, wprowadzone przez II Sobór Watykański, nawet jeśli z historycznego punktu widzenia ostatni Sobór jedynie przywrócił do życia instytucję sięgającą korzeniami czasów apostołskich. Jako że jednak diakonat – co przyznaje również tekst synodalny, w nawiązaniu do KKK 1536 – jest hierarchicznym urzędem kościelnym ustanowionym sakramentalnie, wydaje się, że teologicznie o wiele bardziej zasadne byłoby umieszczenie refleksji na temat diakonatu w rozdziale poświęconym sakramentalnie ustanowionej posłudze w Kościele, przedstawiając tym samym refleksję teologiczną na temat święceń i posługi diakonatu na tle rozważań teologiczno-duszpasterskich o święceniach i posłudze prezbitera w Kościele⁸. Głównym jednak zarzutem, jaki można postawić wypowiedziom synodalnym na temat diakonatu stałego, jest ich powierzchowność i niekompletność. Analizując wyżej omówio-

⁸W tekstach synodalnych refleksja teologiczno-pastoralna nad istotą kapłaństwa i jego rolą w sytuacji Kościoła polskiego dokonuje się w powiązaniu z podobnego rodzaju refleksją nad istotą życia konsekrowanego; por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, s. 159–188.

ny tekst synodalny, należy podkreślić brak trzech istotnych elementów, niezbędnych do całościowej refleksji nad zagadnieniem. Po pierwsze w tekście synodalnym rzuca się w oczy (nr 39) nieuwzględnienie niektórych istotnych aspektów teologii diakonatu jako sakramentu święceń w jego specyficznej relacji do jedynego kapłaństwa Chrystusa, co prowadzi ostatecznie do jednostronnego spojrzenia na relację między prezbiteratem a diakonatem oraz zaciemnia specyfikę posługi diakona w relacji do stanu świeckiego. Po drugie zmusza do refleksji brak jakiegokolwiek odniesienia do nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II na temat diakonatu stałego. Po trzecie, jak wspomnieliśmy, godny ubolewania jest brak w wypowiedzi Synodu jakiegokolwiek odniesienia do sytuacji polskiego Kościoła; co wydaje się tym bardziej dziwne, że de facto to właśnie sytuacja Kościoła lokalnego jest czynnikiem przyspieszającym bądź opóźniającym wprowadzenie diakonatu stałego w konkretnym Kościele. W obecnym artykule spróbujemy kolejno poddać teologicznej refleksji każdy ze wspomnianych trzech aspektów.

Refleksja teologiczna nad istotą urzędu hierarchicznego diakonatu

Jak wspomnieliśmy, nr 39 tekstu synodalnego jest dosłownym cytatem, zaczerpniętym z art. 1554 Katechizmu Kościoła Katolickiego. Artykuł ten jest jednak zacytowany częściowo. W podsumowującym go zdaniu (w Katechizmie) stwierdza się bowiem, że *nauka katolicka przyjmuje jednak, że zarówno dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie (episkopat i prezbiterat) jak i stopień służby (diakonat), są udzielane za pośrednictwem aktu sakramentalnego nazywanego „święceniami”, to znaczy przez sakrament święceń*. Oznacza to jedność sakramentu święceń, obejmującego trzy stopnie urzędu hierarchicznego w Kościele: episkopat, prezbiterat i diakonat; a także różnicę między stopniami hierarchicznymi ze względu na inny udział każdego z nich w jedynym kapłaństwie Chrystusa, wynikający szczególnie z odmiennej partycypacji w Chrystusowej funkcji uświęcania (tzw. kapłańskiej) Ludu Bożego. Niefortunne z punktu widzenia językowego jest sformułowanie katechizmowe, że *istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa:*

episkopat i prezbiterat. Stwierdzenie to, rozumiane w sposób jednostronny, miałoby niezamierzone przez Katechizm konsekwencje teologiczne. Jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa, wyrażające się w trzech funkcjach: prorockiej (nauczania), kapłańskiej (uświęcania) i pasterskiej (kierowania), jest bowiem pojęciem teologicznie szerszym niż specyficzny udział w Jego funkcji sensu stricto kapłańskiej, czyli kultycznej. W relacji do jedynego kapłaństwa Chrystusa wydaje się, że sformułowanie katechizmowe odnosi się jedynie do szczególnego udziału episkopatu i prezbiteratu w funkcji uświęcania Ludu Bożego przez Chrystusa, jedynego Kapłana (por. Hbr 7,24-27), otrzymanego na mocy sakramentu święceń. Z tej perspektywy teologicznej II Sobór Watykański stwierdza w Konstytucji o Kościele, że *kapłaństwo powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusowym* (LG 10). Właściwy sposób uczestniczenia episkopatu w trojakim urzędzie jedynego kapłaństwa Chrystusa omawia Konstytucja o Kościele w nr. 25-27, zaś dla prezbiteratu w nr. 28. Cechą wyróżniającą oba stopnie urzędu hierarchicznego jest, według Soboru, ich specyficzny udział w funkcji kapłańskiej Chrystusa, szczególnie w odniesieniu do sakramentu Eucharystii. Zaskakująca jest więc teologiczna niekonsekwencja na temat trzeciego stopnia jedynego sakramentu święceń, czyli diakonatu (LG 29) w tekście soborowym, w którym Sobór w odróżnieniu od urzędu biskupów i prezbiterów nie mówi o udziale diakonów w potrójnej funkcji urzędu Chrystusa, lecz wspomina jedynie o ich posługiwaniu w liturgii, słowie i miłości. Trudność ta wynikała z faktu, że określenie „sacramentum Ordinis” wiązano w tradycji teologii postrydenckiej przede wszystkim z sakramentem kapłaństwa; dlatego też odczuwano trudność rozciągnięcia sakramentu kapłaństwa na diakonat, unikając jednoznaczного określenia specyficznego udziału diakona w potrójnym urzędzie jedynego kapłaństwa Chrystusa⁹. Ta nie-

⁹ Pozostałością teologii postrydenckiej jest polski przekład dokumentów soborowych, gdzie „sacramentum Ordinis” jest tłumaczone niezmiennie jako „sakrament kapłaństwa” (!); zob. np. „Lumen gentium” 11, 21, 26.

jasność sformułowania soborowego znajduje odzwierciedlenie w teologicznie nieprecyzyjnym sformułowaniu katechizmowym. Jak zauważa teolog niemiecki Leo Scheffczyk (podniesiony niedawno do godności kardynała przez Jana Pawła II za zasługi oddane Kościołowi powszechnemu na polu refleksji teologicznej), nieuwzględnienie sakramentalnego charakteru święceń diakonatu (LG 28), i tym samym jego specyficznego udziału w jedynym kapłaństwie Chrystusa, prowadziłoby przede wszystkim do zatarcia się różnicy między posługą diakona a posługą osoby świeckiej we wspólnotie kościelnej. Według Scheffczyka *korzenie błędu leżą w przekonaniu, że diakon uczestniczy tylko w powszechnej funkcji kapłańskiej, którą otrzymuje w sakramencie chrztu i bierzmowania, i dlatego nie posiada żadnego związku z „sacerdotium”*. Tego rodzaju założenie jest jednak fałszywe, *gdyż nie znajdujemy go ani w Piśmie św., ani w Tradycji, ani w nauczaniu Kościoła*¹⁰. Sformułowanie soborowe, określające cel święceń diakonatu: *nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi* (LG 29) nie jest, zdaniem niemieckiego teologa, powodem, *aby odmawiać diakonom związku z „sacerdotium” i nie uwzględniać w ich święceniach łaski sakramentalnej oraz sakramentalnego charakteru*. Formuła soborowa oznacza jedynie, *że diakoni uczestniczący w jednym z trzech stopni tego samego urzędu posługiwania NIE JAKO KAPŁANI i nie na sposób kapłański wykonują sobie właściwe zadania*¹¹. Jako właściwy sposób interpretacji intencji soborowych w odniesieniu do jedynego sakramentu święceń Scheffczyk wymienia sformułowanie znajdujące się w Kodeksie Prawa Kanonicznego (z 1983 r.) w kan. 1008 i 1009 § 1 i 2, które odnosi się do wszystkich trzech stopni: *Na mocy ustanowienia Bożego, przez sakrament kapłaństwa (w oryginale łac. sacramento ordinis) niektórzy spośród wiernych, naznaczeni w nim niezatartym charakterem, są ustanawiani świętymi szafarzami; są oni mianowicie konsekrowani i przeznaczani, ażeby – każdy odpowiednio do swojego*

¹⁰ L. Scheffczyk, *Różnorodność służby: Laik – Diakon – Ksiądz*, „Communio” nr 3/1999, s. 38-52, tu s. 45.

¹¹ Tamże, s. 46-47.

stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa–Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami Ludu Bożego. W świetle tego tekstu widać wyraźnie „chrystologiczną kwalifikację” posługiwania diakonatu oraz jego specyficzny udział w potrójnym urzędzie Chrystusa, wynikający z charakterystycznej dla tego stopnia urzędu hierarchicznej relacji do jedynego sacerdotium Christi. Udział diakona w jedynym kapłaństwie Chrystusa jest więc na mocy sakramentu święceń istotowo różny od udziału w nim osób świeckich na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania. Jednocześnie w samym sakramencie święceń jest wyrażona specyficzna różnica między udziałem diakona a udziałem prezbitera, a tym bardziej biskupa, w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Różnica ta – jak uważa Scheffczyk – leży w tym, że *diakon poprzez święcenia nie uczestniczy w sposób pełny w urzędowej służbie Chrystusa i formalnie nie odwzorowuje Jego autorytatywnego charakteru jako Pasterza i Kapłana, lecz jest przede wszystkim obrazem służby i Chrystusowego wydawania się z miłości do ludzi*¹². Ta różnica nie zmienia jednak istotnego teologicznego faktu, że urząd diakona na mocy sakramentu święceń należy do jedynego kapłaństwa Chrystusa i tym samym jest, w ramach powierzonej mu w Kościele odpowiedzialności, urzędem hierarchicznym.

Nauczanie Jana Pawła II na temat diakonatu stałego

W refleksji teologicznej nad wprowadzeniem diakonatu stałego w Polsce dla Kościoła polskiego istotne jest wnikliwe przyjrzenie się nauczaniu Jana Pawła II na temat teologii diakonatu. Idąc śladem katechez z października 1993 r., można dostrzec w nauczaniu Ojca Świętego trzy elementy posługi diakonalnej, istotne dla właściwego rozumienia tego urzędu w strukturze eklezjalnej. Fundamentem posługi diakonalnej jest teologiczne zakorzenienie w służebnej i hierarchicznej strukturze Kościoła, wynikające z sakramentalnego charakteru święceń diakonatu. Z tego fundamentu wyrastają funkcje urzędu diakonatu w posłu-

¹²Tamże, s. 49.

dze duszpasterskiej, podejmowanej w ramach lokalnej wspólnoty kościelnej. Wreszcie z sakramentalnego charakteru urzędu diakonatu oraz specyfiki jego duszpasterskiej posługi w Kościele wyrasta potrzeba stałej refleksji nad duchowością diakonów, w której odzwierciedla się istota tego urzędu¹³.

W teologicznej refleksji na temat roli i miejsca posługi diakonalnej w Kościele Ojciec Święty wskazuje w pierwszej kolejności na apostołskie korzenie posługi diakonalnej w Kościele pierwotnym (Dz 6,1-6). W pierwszych wiekach Kościoła diakonat był pojmowany jako sakramentalnie ustanowiony „stopień hierarchii służebnej”. Specyfika urzędu diakonatu wyrażała się w jego posłudze liturgicznej oraz w dziełach charytatywnych i administracyjnych, spełnianych przez diakonów w kościelnej wspólnocie. Według tradycji diakonat przynależał do sakramentu kapłaństwa, nie pełniąc jednak funkcji ściśle kapłańskich, charakterystycznych dla posługi prezbiteratu w Kościele. Zanik świadomości znaczenia posługi diakonalnej w Kościele łacińskim na długie stulecia wynikał z faktu, że *na Zachodzie z biegiem czasu prezbiterat stał się praktycznie jedynym punktem odniesienia dla diakonatu, który traktowany był wyłącznie jako etap drogi do kapłaństwa*¹⁴. Pomimo tych tendencji Sobór Trydencki w swym nauczaniu na temat sakramentu kapłaństwa jednoznacznie stwierdził, że *w Kościele katolickim istnieje hierarchia z rozporządzenia Bożego, która składa się z biskupów, kapłanów i ministrów* (DSA 1776)¹⁵. Wskazując na nr 29 Konstytucji o Kościele, Jan Paweł II przypomina w swym nauczaniu na temat teologii diakonatu, że ponowne wprowadzenie diakonatu w Kościele jako urzędu hierarchicznego odrębnego od kapłaństwa, było dziełem II Soboru Watykańskiego. Według nauczania papieskiego na decyzję soborową

¹³ Jan Paweł II, *Diakoniat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*, OsRomPI 15/1994, nr 1, s. 37-39; tenże, *Funkcje diakona w posłudze duszpasterskiej*, tamże, s. 39-40; tenże, *Zarys duchowości diakona*, tamże, s. 41-42.

¹⁴ Tenże, *Diakoniat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*, s. 38.

¹⁵ Łacińskie słowo „minister” winno być w języku polskim tłumaczone raczej jako „sługa”. Nauczanie Soboru Trydenckiego, określając diakona jako sługę, uwypukla tym samym specyficzny charakter urzędu diakonatu.

o odnowieniu posługi diakonatu wpłynęły dwie istotne racje natury duszpasterskiej. Po pierwsze, Sobór dostrzegł potrzebę, *by pewne posługi miłosierdzia, spełniane w sposób stały przez świeckich, świadomie uczestniczących w misji ewangelicznej Kościoła, otrzymały trwałą formację, uznaną na mocy oficjalnej konsekracji*. Po drugie, decyzja soborowa była odpowiedzią na konieczność rozwiązania problemów związanych z niedostateczną liczbą prezbiterów, a ponadto uwolnienia ich od wielu zadań nie związanych bezpośrednio z ich posługą pasterską¹⁶. Ojciec Święty podkreśla, że wszystkie te duszpasterskie motywacje były wyrazem działania Ducha Świętego w Kościele, doprowadzającego do ponownego urzeczywistnienia pełnego obrazu hierarchii, składającej się tradycyjnie z biskupów, kapłanów i diakonów oraz do ożywienia wspólnot chrześcijańskich na wzór wspólnot z czasów apostoelskich. Przywracając diakonat stały, ojcowie soborowi, interpretując znaki czasu, wyszli naprzeciw mocno odczuwanej wówczas potrzebie – według Jana Pawła II aktualnej również dzisiaj – większej i bardziej bezpośredniej obecności „ministrów” Kościoła w różnych środowiskach rodziny, pracy, szkoły itp., a także w stałych strukturach duszpasterskich¹⁷. Tym samym Sobór umożliwił przyjmowanie święceń diakonatu mężczyznom żonatym, którzy spełniają wymagane kryteria, podkreślając jednocześnie rolę znaku ewangelizacyjnego, jaką może pełnić realizacja posługi diakonalnej na drodze celibatu. W przemówieniu skierowanym do Polaków, obecnych na audiencji generalnej, Ojciec Święty zauważył, że chociaż instytucja diakonatu stałego w Kościele polskim *jak dotąd jeszcze nie została wprowadzona*, to jednak w wielu Kościołach lokalnych przynosi swoje owoce, z czego należy się cieszyć, ponieważ w ten sposób także i żywotność Kościoła, żywotność sakramentalna – a równocześnie żywotność społeczna – jest odnowiona¹⁸.

W katechezie na temat funkcji diakona w posłudze duszpasterskiej Ojciec Święty wychodzi od interpretacji nauczyciel-

¹⁶ Jan Paweł II, *Diakonat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*, s. 38.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 39.

skiej sformułowania II Soboru Watykańskiego, podkreślając fakt, że w sakramencie święceń na diakonów *nakłada się ręce „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”* (LG 29). Sobór, przejmując tę formułę z tekstu Hipolita „*Traditio apostolica*”, nadaje jej szerszy wymiar. Posługa diakonatu nie jest w tekście soborowym pojmowana jedynie jako *służba biskupowi*, lecz nade wszystko jako służba wobec Ludu Bożego, jako służba *dla dobra wspólnoty chrześcijańskiej*. Już sam sakrament święceń diakonatu wskazuje na eklezjalność posługi diakonatu w Kościele, która wyraża się konkretnie w funkcjach spełnianych przez diakona w jego posłudze duszpasterskiej wobec wspólnoty. Powołując się na teksty soborowe (LG 29) oraz na motu proprio Pawła VI „*Sacrum diaconatus ordinem*”, Jan Paweł II podkreśla liturgiczny i duszpasterski wymiar funkcji pełnionych przez diakonów we wspólnocie. W posłudze diakonalnej istotna jest również *funkcja charytatywna, która polega na zarządzaniu w odpowiednim zakresie dobrami i dziełami miłosierdzia Kościoła*. Jednocześnie w funkcjach spełnianych przez diakona, jako tego, który *jest bardziej niż kapłan obecny i włączony w środowiska i struktury świeckie*, powinna dochodzić do głosu jego istotna rola w *zacieśnianiu więzi pomiędzy posługą pełnioną na mocy święceń a działalnością świeckich, we wspólnej służbie Królestwu Bożemu*¹⁹.

W ostatniej katechezie, poświęconej teologii diakonatu, Ojciec Święty uwydatnia wymiar duchowy posługi diakonatu w Kościele. Urząd kościelny diakona, czerpiąc ze źródła *sakramentalnej łaski diakonatu* („*Ad gentes*”, 16), winna cechować specyficzna dla tej posługi duchowość. Jeśli postawa służby winna charakteryzować *wszystkich pełniących posługę dla Chrystusa*, to w przypadku święceń diakonatu winna ona nabrać rysów szczególnych. W postawie służby diakona – jak mówi Jan Paweł II – wyraża się bowiem *jaśniej charakterystyczny rys oblicza Chrystusa*, pokornego Sługi. Będąc *slugą Boga*, jest diakon równocześnie *slugą swych braci*. Posługiwanie służebne wobec innych w przypadku diakona *ma przede wszystkim przy-*

¹⁹ Jan Paweł II, *Funkcje diakona w posłudze duszpasterskiej*, s. 40.

*mować formę pomocy biskupowi i prezbiterowi, zarówno w sprawowaniu kultu liturgicznego, jak i apostołacie. Równocześnie służba diakona winna być zwrócona ku jego wspólnocie chrześcijańskiej i całemu Kościołowi, do którego powinien być głęboko przywiązany z racji swej misji i ustanowienia Bożego*²⁰. W duchu służby winna być kształtowana duchowość diakonatu, przez odpowiednie dla tego stopnia święceń praktyki ćwiczeń duchowych, świadectwo życia oraz obowiązek stałej formacji doktrynalnej. W zakończeniu swej katechezy o diakonacie Ojciec Święty podkreślił raz jeszcze teologiczną jedność sakramentu święceń, zauważając, że – *podobnie jak w prezbiteracie i biskupstwie* – najistotniejsze w diakonacie jest *specyficzne duchowe uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa i kształtowanie swego życia na Jego wzór, pod działaniem Ducha Świętego*²¹.

Uzupełnieniem katechezy Jana Pawła II na temat diakonatu jest papieskie przemówienie wygłoszone do diakonów stałych 19 VIII 1987 r. w Detroit, podczas jego pielgrzymki apostołskiej do USA²². W centrum przemówienia papieskiego znajduje się refleksja na temat potrójnego wymiaru posługi diakonów w Kościele, pojmowanej jako posługa słowa, posługa ołtarza i posługa miłości. Według Jana Pawła II posługa diakona jest w swej najgłębszej istocie *usakramentalnioną* posługą Kościoła²³. Oprócz posługi liturgicznej słowa oraz posługi liturgicznej ołtarza, diakoni stali są włączeni w posługę miłości, wyrażającą się konkretnie w bezpośredniej służbie potrzebującym: *chorym, znieślawionym i bitym, młodym i starym, umierającym i osieroconym, ślepym i niedołącznym, bezdomnym, ofiarom trwałej przemocy, więźniom, zbiegom, ludziom żyjącym na ulicy, wiejskim biedakom, ofiarom rasowej i etnicznej dyskryminacji i wielu innym, zgodnie z tym, co mówi nam Chrystus: „Wszyst-*

²⁰ Tenże, *Zarys duchowości diakona*, s. 41.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Jan Paweł II, *Istota diakonatu: służy tajemnic Chrystusa i służy swoim braci i siostr*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, Suwałki 1991, s. 13-22.

²³ Tamże, s. 17.

ko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40)²⁴. Innym istotnym polem zaangażowania diakona jest świadectwo jego życia, wyrażające się przez jego życie zawodowe i rodzinne. Ojciec Święty podkreśla fakt, że zawód świecki, który wykonuje diakon, daje mu wstęp w sferę doczesności w sposób, który normalnie nie jest właściwy innym członkom duchowieństwa. Jednocześnie życie rodzinne diakona winno być żywym przykładem tego, jak obowiązki rodzinne, praca, posługiwanie mogą być zharmonizowane w służbie misji Kościoła²⁵. Naturalnym terenem posługi diakonalnej jest według Jana Pawła II parafia. W swej działalności duszpasterskiej w parafii diakoni mają obowiązek poszanowania urzędu kapłańskiego oraz obowiązek sumiennej i wielkodusznej współpracy z kapłanem i zespołem parafii. Równocześnie zaangażowany w parafii diakon ma prawo być zaakceptowanym i w pełni uznanym przez kapłanów i przez wszystkich, dla których jest wyświęconym sługą słowa, ołtarza i miłości²⁶.

Przyczyny milczenia na temat diakonatu stałego w dokumencie synodalnym

Jest niezaprzeczalnym faktem, że dokument synodalny nie zawiera żadnego sformułowania na temat diakonatu stałego w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce. Jak należy rozumieć ten stan rzeczy? Wydaje się, że główną przyczyną był brak jakiegokolwiek koncepcji teologicznej i pastoralnej co do możliwości wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele polskim. Można mieć wrażenie, że w tej kwestii w Kościele polskim niewiele się zmieniło od czasu artykułu M. Rechowicza z 1962 r. W artykule tym autor uznał za nieuzasadnione wprowadzenie w Polsce diakonatu z uwagi na racje historyczne, pastoralne i polityczne. Jako argument historyczny ówczesny rektor KUL-u wymienia fakt nefunkcjonowania urzędu diako-

²⁴ Tamże, s. 18.

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ Tamże, s. 20.

natu stałego w historii Kościoła polskiego. Jako racje natury pastoralnej wylicza: wystarczającą liczbę powołań kapłańskich w Kościele polskim; aspekty natury ekonomicznej, związane z finansowym problemem utrzymania dla diakona stałego i jego rodziny; niewystarczający stopień uświadomienia wiernych, prowadzący do negatywnego przyjęcia posługi żonatych duchownych w strukturach parafialnych. Wreszcie, uwzględniając ówczesną sytuację polityczną, istniało według M. Rechowicza realne niebezpieczeństwo przejścia żonatych diakonów, niezadowolonych ze swego statusu w Kościele rzymskokatolickim, do popieranego przez komunistyczne państwo Kościoła polskokatolickiego²⁷. Z tego katalogu negatywnych racji przeciw wprowadzeniu diakonatu stałego w Kościele polskim, wydaje się, że w mentalności ojców synodalnych pokutują nadal racje natury pastoralnej. Argument natury politycznej, wraz ze zmianą sytuacji po 1989 r., odszedł bowiem do lamusa historii; zaś akcentowanie argumentu historycznego prowadziłoby jedynie do zaniegowania sensowności wielu reform ostatniego Soboru, mających na celu odnowienie Kościoła w duchu apostołskim, a które to reformy *de facto* w Kościele polskim nigdy nie były zakorzenione. Ten sposób argumentowania prowadziłby więc do lansowania (jako optymalnego) modelu Kościoła średniowiecznego, jakim Kościół polski z racji swej historii był, a w konsekwencji jeszcze do dzisiaj tu i ówdzie jest. Ta średniowieczna wizja Kościoła, w którego centrum stoi prezbiter sprawujący nade wszystko kultyczną funkcję uświęcania Ludu Bożego, nie pozwala również dzisiaj dostrzec tak całej głębi powołania prezbiterialnego, jak i uznać teologicznych racji, przemawiających za wprowadzeniem diakonatu stałego w Kościele polskim. Sugerowanie się racjami natury pastoralnej, pozornie przemawiającymi również dzisiaj przeciwko wprowadzeniu diakonatu stałego, wskazuje na głębokie niezrozumienie teologicznej istoty urzędu diakonatu i jest kolejnym smutnym dowodem „wyższości” *praxis* kościelnej nad nauką Kościoła. Traktowanie diakonatu jako namiastki urzędu prezbiteratu, i tym samym uzależnianie

²⁷ Por. M. Rechowicz, dz. cyt., s. 435-443.

wprowadzenia tej instytucji od niewystarczającej liczby powołań kapłańskich, nie odpowiada bowiem nauce Kościoła, stwierdzającej jednoznacznie, że *urząd kościelny, przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń przez tych, którzy od starożytności już noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów* (LG 28). Trudności natury pastoralnej, jakie niewątpliwie obecnie istnieją w Kościele polskim, nie są więc wystarczającym powodem, aby odsuwać w nieskończoność wewnątrzkościelną dyskusję na temat wprowadzenia diakonatu stałego. Wierność Tradycji apostoelskiej, która nie sprowadzała sakramentu święceń jedynie do episkopatu i prezbiteratu, wymaga od Kościoła w Polsce, aby diakonat, trzeci stopień tego sakramentu, był uznawany nie jedynie za etap przejściowy na drodze do prezbiteratu, lecz aby teologicznie uznano jego status stały, jako dar Ducha Świętego dla całego Kościoła.

* * *

Podsumowując naszą refleksję nad teologią diakonatu oraz nad możliwością wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele polskim, wydaje się słuszne wyciągnięcie kilku istotnych wniosków, których celem jest wywołanie dalszej dyskusji na interesujący nas temat:

1. Fundamentem refleksji nad diakonatem stałym oraz nad możliwością jego wprowadzenia w Kościele polskim jest perspektywa dogmatyczno-teologiczna, nie zaś motywacja natury pastoralnej. Uznanie nauki Kościoła, że diakonat przynależy konstytutywnie do sakramentu święceń i tym samym jako trzeci stopień urzędu hierarchicznego dopełnia strukturę hierarchiczną Kościoła ustanowioną przez Boga, winno warunkować dążenie naszego Kościoła do rozwiązania problemów natury pastoralnej, wiążących się z wprowadzeniem tej instytucji w jego struktury. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II przywrócenie diakonatu stałego w Kościele powszechnym winno być interpretowane jako *znak żywotności sakramentalnej i społecznej* całego Kościoła. W tej perspektywie odkrycie i konkretne dowartościowanie trójstopniowej hierarchii urzędu kościelnego wydaje się dla Kościoła polskiego znakiem czasu.

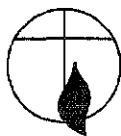
2. Instytucja diakonatu stałego winna być postrzegana nie jako funkcja zastępcza działalności prezbiteralnej w Kościele, której wprowadzenie jest uwarunkowane brakiem powołań kapłańskich, lecz jako samoistne powołanie Boże w Kościele, ustanowione na drodze sakramentu święceń. Powołanie diakonalne charakteryzuje bowiem szczególna relacja powołanego do Chrystusa-Sługi, czyniąc z diakona *model urzędu posługiwania* w Kościele, w którym symbolicznie (i przy współpracy ludzkiej z łaską Bożą) jest uwydatniony diakonijny wymiar całego Kościoła. Uwzględniając ten punkt widzenia, wydaje się koniecznością chwili wypracowanie wewnętrznie spójnej teologii diakonatu, w której dochodziłaby jasno do głosu specyficzna relacja powołanego do diakonatu do jedynego kapłaństwa Chrystusa oraz forma jego niekapłańskiego udziału w potrójnym urzędzie Chrystusowym.

3. Biorąc pod uwagę niekapłański charakter posługi diakonalnej, wydaje się niezbędne konkretne określenie (z perspektywy dogmatyczno-pastoralnej) *posługi słowa, ołtarza i miłości* spełnianej przez diakona w relacji do roli i funkcji, spełnianych przez prezbitera we wspólnotie parafialnej. W zakresie odpowiedzialności, otrzymanej na mocy sakramentu święceń, urząd diakona winien znaleźć we wspólnotie lokalnej właściwe miejsce do pełnienia przez niego posługi w ramach liturgii, szeroko rozumianego przepowiadania Ewangelii oraz działalności charytatywnej. W relacji do stopni episkopatu i prezbiteratu winna być podkreślona odrębność posługi diakona oraz jej teologiczne przyporządkowanie hierarchicznej strukturze Kościoła. Jednocześnie wydaje się teologicznie i pastoralnie zasadne, aby funkcje de facto niekapłańskie (działalność charytatywna, część obowiązków administracyjno-organizacyjnych, sprawy finansowe wspólnoty parafialnej), które na skutek uwarunkowań historycznych są w Kościele polskim spełniane przez prezbiterów, zostały stopniowo przekazane powołanemu do tego diakonowi (por. Dz Ap 6,1-6).

4. Podejmując nauczanie Ojca Świętego na temat diakonatu stałego, w którym życie rodzinne diakona oraz wykonywany przez niego zawód świecki są widziane jako istotna forma świadectwa życia Ewangelią w dzisiejszych czasach, obowią-

kiem staje się rozpoczęcie szeroko zakrojonego i długofalowego procesu uświadamiania wiernych Kościoła polskiego co do różnorodności darów Ducha Świętego w Kościele Chrystusowym. Ewentualne obawy, że dopuszczenie żonatych mężczyzn do stanu duchownego wpłynie negatywnie na obraz prezbitera, żyjącego w Kościele łacińskim w stanie bezżennym, są teologicznie nieuzasadnione. Według nauczania ostatniego Soboru i Jana Pawła II urząd diakona stałego jest nade wszystko darem Ducha Świętego dla całego Kościoła; a więc należy dar ten, nawet jeśli wydaje się pozornie kłopotliwy, z radością i ufnością przyjąć. Duch Boży wieje bowiem tam, gdzie chce.

GRZEGORZ BUBEL SJ, ur. 1963; absolwent Hochschule Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem (doktorat), wykładowca teologii dogmatycznej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”. Mieszka w Warszawie.



Michał Grabowski

Ornamentatorzy

Prasa PRL-u o wydarzeniach kontrowersyjnych (1981–1984)

W okresie istnienia PRL-u, polska prasa odbijała zmiany dokonujące się na szczytach władzy. Można porównywać ze sobą prasę przed i po 1956 i 1970 r., czy z okresu VIII 1980 – XII 1981, istniejące różnice były znaczące, nie wynikały jednak z ewolucji środowiska dziennikarskiego, a wyłącznie ze zmian w polityce Komitetu Centralnego. Istniały jednak pewne zasady obowiązujące w niezmienionej formie, od początku do końca istnienia PRL.

Najważniejsza była niewątpliwie praca polityczno-wychowawcza, mająca pomagać we właściwym uformowaniu społecznej nadbudowy, w stworzeniu nowego typu społeczeństwa – wolnego od przesądów, odpornego na antysocjalistyczną propagandę i przekonanego o wyższości materializmu nad idealizmem¹.

Drugi cel stawiany przed prasą to użyteczność w pracy produkcyjnej. Miało to polegać na upowszechnianiu postępu technicznego oraz popularyzowaniu nowych i bardziej racjonalnych metod zarządzania. W praktyce oznaczało sięganie po wzorce radzieckie².

¹ *Uwagi krytyczne o stanie czytelnictwa – oraz o oddziaływaniu prasy i radia*, Materiały Sekretariatu KC; Wydział Prasy i Wydawnictw (nr 46); zesp. arch. PZPR; AAN, sygn. 237/V/50; s. 1-2.

² Tamże.

Na opisywane przez prasę wydarzenia, także te z lat osiemdziesiątych, należy spoglądać przez pryzmat zadań, jakie przed nią stawiano. Przez cały czas prasa pozostawała całkowicie zależna od Wydziału Prasy KC, gdzie ustalano wytyczne, CZY I PO JAKIEJ LINII odnieść się do konkretnych wydarzeń, a także tematy wiodące na najbliższy okres. Było to szczególnie odczuwalne, gdy na jakieś ważne wydarzenie prasa reagowała z kilkudniowym opóźnieniem, bo czekano na odpowiednie instrukcje.

Po wprowadzeniu w grudniu 1981 r. stanu wojennego władzę w kraju przejęła Wojskowa Rada Ocalenia Narodowego. Było to działanie sprzeczne z konstytucją, ponieważ ta przewidywała jedynie możliwość wprowadzenia stanu wyjątkowego. Rada Państwa zatwierdzała więc dekrety przygotowywane przez wojskowych wbrew obowiązującemu, komunistycznemu przeciw, prawu. Naturalny wydawał się protest w obronie prawa. Nic takiego nie miało miejsca. W przemówieniu generała Jaruzelskiego padły słowa: *Ojczyzna znalazła się nad przepaścią, w kraju panuje chaos, demoralizacja i przestępczość*. Gazety w „swoich opiniach” podały więc te same argumenty, nie zmieniając nawet ich kolejności.

Po wprowadzeniu godziny milicyjnej, zawieszeniu działalności organizacji społecznych, związkowych i politycznych, ograniczeniu swobody poruszania się, niezależnie oczywiście od tego iż około 6,5 tysiąca osób zostało internowanych, drukowano opinie ludzi szczęśliwych z powodu zwiększonego bezpieczeństwa. Celem tej kampanii było wywołanie wrażenia, że ci, którzy protestują przeciw decyzji o wprowadzeniu stanu wojennego, robią to wbrew przekonaniom większości społeczeństwa. Oto przykłady:

Cecylia Rączy, z-ca kierownika stoiska „Delikatesów” w Bytomiu, tłumaczyła posunięcia władz następująco: *Wzmocnienie rygoru, szacunku do pracy własnej i innych jest nam bardzo potrzebne. My za ladą ostatnio pracowałyśmy pod ciągłą presją lęku. Chociaż rozumiwałyśmy zdenerwowanie klientów, to jednak często i mocno poptakiwałyśmy. Zniewagi, wyzwis-*

ka i obrażanie nas były na porządku dziennym. W poniedziałek [tj. 14 grudnia] tłok był nie mniejszy, ale równocześnie nikt nas nie obrażał³.

Stan wojenny a ja czuję się bezpieczny – cieszył się emerytowany górnik z Łagiewnik, a mieszkanka Michałowic dodawała: Chociaż tak mocno i dużo sobie popłakałam w ostatnich dniach, to jednak wracałam z popołudniowej zmiany do domu pewniej, czułam bowiem oparcie w patrolach wojskowo-milicyjnych⁴.

W ciągu kilku tygodni po wprowadzeniu stanu wojennego ukazało się w prasie kilkaset podobnych wypowiedzi.

Kopalnia „Wujek”

W niedzielę, 13 grudnia, w wyniku wprowadzenia stanu wojennego, został nad ranem aresztowany w Katowicach Jan Ludwiczak – przewodniczący ZKZ „Solidarność” kopalni „Wujek”. W odpowiedzi na to, w poniedziałek, działacze związkowi podjęli decyzję o rozpoczęciu strajku okupacyjnego. Na wiadomość o wprowadzeniu stanu wojennego kraj ogarnęła największa od marca fala protestów. Na Śląsku przerwały pracę niemal wszystkie duże zakłady. Były one stopniowo odblokowywane przez pacyfikujące je jednostki MO, SB i wojska. Do tragedii doszło jednak w „Wujku”. W środę, 16 grudnia, podczas interwencji zostało zabitych sześciu górników, trzech dalszych zmarło w szpitalu, wiele osób po obu stronach odniosło poważne obrażenia. To był najbardziej krwawo stłumiony protest na Śląsku.

Pomimo sparaliżowania przez władzę obiegu informacji, wieści o zabitych szybko rozeszły się po kraju. Dla opozycji

³J. Bieroński, J. Janik (zebr. + autoryzacja), *Z reporterskich rozmów dziennikarzy „Trybuny Robotniczej”, „Trybuna Robotnicza”, 15 XII 1981.*

⁴J. Bieroński, J. Janik, *Stan wojenny, a ja osobiście czuję się bezpieczny*, „Trybuna Robotnicza”, 17 XII 1981.

były one ludzką tragedią, dla władzy wojskowej oznaczały poważne kłopoty polityczne. Żadna ze stron nie była przygotowana na taki scenariusz. Niezależnie od konsekwencji tych wydarzeń, ponieważ stały się one publiczne, czynniki oficjalne, a w tym prasa, musiały się do nich jakoś ustosunkować.

Kto jest winien śmierci górników? – pytał więc dziennikarz „Trybuny Robotniczej”. Władze wojskowe, wprowadzające stan wojenny, z pewnością nie, gdyż wprowadzono go właśnie celu uniknięcia przelewu krwi. Milicja Obywatelska także nie, przecież funkcjonariusze odblokowujący kopalnię sami wywodzą się z tych środowisk, są z nim blisko związani, wśród robotników mają swoich najbliższych. Broni użyli z bólem serca i tylko w obronie własnej, w obronie swojego życia. Pojechali tam, wyjaśnia dalej dziennikarz, by nie dopuścić do zatrzymania wydobywania węgla, bo kiedy staną elektrownie cały kraj zostanie sparaliżowany. A może, zastanawia się dalej, górnicy sami winni są swojej śmierci?

Nie, oni są w rzeczywistości tylko ofiarami grupki szaleńców. *To ci właśnie, z całą świadomością zapragnęli spowodować starcie, właśnie po to, aby popłynęła polska krew. Historia wymierzy im kiedyś ciężki i surowy wyrok za warcholstwo, zacietrzewienie, nieodpowiedzialność, brak wyobraźni. Dobrze ukryci w cieniu, ciągle jeszcze wierząc w swoją bezkarność, nie wahają się przed podżeganiem do bratobójczej wojny. To ich sumienie obciąża przelana przedwczoraj polska krew*⁵.

Okazało się więc, że odpowiedzialność za śmierć dziewięciu ludzi ponoszą w rzeczywistości przywódcy zdelegalizowanej „Solidarności”.

Skoro winni są już znani, to należy ich jeszcze skonfrontować ze społeczeństwem, które powinno ich osądzić moralnie.

⁵ Red., *Pochyliłmy czoła nad ofiarami kolejnej polskiej tragedii. Oby przelana krew otrzeźwiła prowokatorów*, „Trybuna Robotnicza”, 18 XII 1981.

Odpowiedzcie więc *Matkom poległych górników* – tu dziennikarz zwraca się bezpośrednio do „winnych” – w imię jakiej sprawy postanowiliście doprowadzić do konfrontacji?⁶ Obok wniosków wypływających w sposób oczywisty z tego artykułu, na uwagę zasługuje zrzeczność użycia argumentów.

Przed czym uchroniło odblokowanie kopalni? Przed przerwą w dopływie prądu – do naszych domów (jest środek zimy), do szpitali (gdzie wielu z nas ma swoich bliskich), do szkół (gdzie uczą się nasze dzieci). Milicja interweniuje więc nie w obronie władzy, nawet nie socjalizmu, tylko w obronie zwykłych ludzi, ich dzieci i rodzin.

Aby ukazać strajk we właściwej perspektywie można też było przywołać wypowiedzi członków rodzin górniczych. Są oni *oburzeni* na przywódców „Solidarności”, którzy *szantażem* wymuszają na swoich kolegach przebywanie pod ziemią i *kontynuowanie strajku*⁷. *Niepokój wśród rodzin doszedł do zenitu. Niepokój i oburzenie na organizatorów bojkotu pracy, którzy wbrew wszelkiej logice, wbrew woli zdecydowanej większości wręcz terroryzują przybywających na dole górników. To oburzenie wraz z rodzinami dzielają załogi innych, nie tylko górniczych zakładów Śląska i Zagłębia, dając temu wyraz w listach i rezolucjach*⁸. Trudno dziś odnieść się do wypowiedzi prywatnych osób, ponieważ są one anonimowe. Jednak nadanie im statusu opinii całego środowiska wygląda na działalność propagandową, zwłaszcza że bezpośrednio po zakończeniu strajku „Trybuna Robotnicza” poinformuje, że w czasie akcji protestacyjnej 1850 górników było uwięzionych [w kopalni]⁹. Niewątpliwie zostali uwięzieni przez przywódców związkowej „Solidarności”. Taka myśl powinna towarzyszyć czytającemu gazetę,

⁶ Tamże.

⁷ J. Miemieć, *Ziemowit – dziś rusza praca, Piast – dramat trwa*, „Trybuna Robotnicza”, 28 XII 1981.

⁸ J. Miemieć, *Na dole psychoza strachu, na powierzchni dramat niepokoju*, „Trybuna Robotnicza”, 24–27 XII 1981.

⁹ A. Woźniak, R. Ziółek, *Górnicy „Piasta” już wśród rodzin*, „Trybuna Robotnicza”, 29 XII 1981.

choć realnie trudno jest wyobrazić sobie uwięzienie pod ziemią 1850 ludzi.

Kiedy już ustalono, kto ponosi winę za śmierć górników, należało jeszcze podkreślić, że większość załogi chciała uczciwie pracować, i wyjaśnić, dlaczego w strajku wzięło udział ponad 1000 osób. *Chciałem zjechać na dół, by podjąć pracę – tłumaczy Wiesław Jaworecki – ślusarz urządzeń maszynowych, ale okazało się to niemożliwe, ponieważ komitet strajkowy ogłosił strajk i było tylko kilka zezwoleń na zjazd w celu zabezpieczenia szybu. Gdyby była taka możliwość, to do pracy udałaby się cała zmiana naszego wydziału*¹⁰.

Jeden ze sztygarów zmianowych, który chce pozostać anonimowy, wyjaśnia: *Od wtorkowego popołudnia nie wypuszczano już nikogo z kopalni. Kopalnię od poniedziałku patrolowały od wewnątrz grupy pracowników uzbrojonych w łomy, sztyły od łopat i topory. Wiele osób pozostało w zakładzie, ponieważ nie mogli [go] opuścić, gdyż bramy były obstawione przez niektórych pracowników. Część pracowników obawiała się podjąć normalnych zajęć na skutek presji grup ludzi, które patrolowały kopalnię*¹¹.

Ten przymus, a nawet terror względem porządných pracowników, którzy chcą uczciwie pracować, dostrzega też i piętnuje Komitet Wojewódzki. Wzywa więc do zachowania postawy obywatelskiej i nieprzylączenia się do działań zakłócających porządek publiczny. Chwaląc górników za wysokie poczucie godności i dumy zawodowej, przestrzega jednocześnie przed uleganiem skompromitowanym liderom „Solidarności”, którzy będąc wrogami socjalistycznej Polski, organizują terrorystyczne akcje, stosując wobec swoich oponentów przymus fizyczny i psychiczny¹².

¹⁰W. Jaworecki, *Górnicy kopalni „Wujek” opisują atmosferę poprzedzającą tragedię*, „Trybuna Robotnicza”, 20 XII 1981.

¹¹J. Dubiel (rozmowa), *Chciałem iść do domu*, „Trybuna Robotnicza”, 20 XII 1981.

¹²Apel KW PZPR w Katowicach z 22 XII 1981 r., przedruk, *Przeciwstawianie się skompromitowanym siewcom niepokojów patriotycznym obowiązkiem*, „Trybuna Robotnicza”, 23 XII 1981.

Grzegorz Przymyk

Sprawa zabójstwa warszawskiego maturzysty Grzegorza Przymyka, syna opozycyjnej poetki Barbary Sadowskiej, nie była dla prasy tak spektakularnym wydarzeniem jak tragedia kopalni „Wujek”. Ponieważ śledztwo nie wykazało winy funkcjonariuszy MO, gazety nie musiały się z tego zabójstwa „tłumaczyć”. Fakty były jednak powszechnie znane, głównie dzięki serwisom RWE, prasie podziemnej i w pewnym sensie również oficjalnej, która przy tej sprawie wykazała się zaskakującym brakiem profesjonalizmu, podając w dodatku wiadomości sprzeczne i kłujące w oczy brakiem logiki. W tak uczulonym, czasem wręcz przeczulonym, na podawane informacje społeczeństwie jak polskie, w oficjalną wersję, że syn opozycjonistki został pobity na śmierć przez sanitariusza, nikt nie chciał i nie mógł uwierzyć.

W prasie pierwszy zapis o zdarzeniu pojawił się dopiero w pięć dni po fakcie, 17 maja. W „Trybunie Ludu” opublikowano lakoniczną wiadomość: *Jak informuje rzecznik prasowy Komendy Stołecznej MO, 12 bm. po g. 17 funkcjonariusze MO zatrzymali na Pl. Zamkowym dwóch nietrzeźwych awanturujących się mężczyzn – Cezarego F. – lat 23 i Grzegorza P. lat 19. Ze względu na nienaturalnie agresywne zachowanie się Grzegorza P. oraz posiadane przez niego obrażenia funkcjonariusze wezwali do niego karetkę pogotowia. Grzegorz P. został przewieziony do siedziby pogotowia przy ul. Hożej. W czasie jazdy awanturował się w karetce i jej załoga była zmuszona do stosowania siły dla jego uspokojenia. Po badaniach Grzegorz P. zakwalifikowany został do umieszczenia w szpitalu, lecz na stanowcze żądanie matki, potwierdzone na piśmie zwolniono go do domu. 13 bm. w godzinach wieczornych Grzegorz P. został przyjęty do szpitala przy ul. Solec. Mimo natychmiastowej operacji, w toku której ujawniono obrażenia wewnętrzne jamy brzusznej i intensywnej opieki lekarskiej następnego dnia zmarł¹³.*

¹³ Okoliczności śmierci Grzegorza P. (PAP), „Trybuna Ludu”, 17 V 1983.

Notatka ta nie była osamotniona. Na poprzedniej stronie tej samej gazety ukazał się obszerny artykuł piętnujący demoralizację i patologie wśród młodzieży. Autor z przykrością zauważa w nim upadek obyczajów wśród młodzieży. Wypomina jej przestępstwa uliczne – napady, rabunki i rozboje popełniane często pod wpływem alkoholu. Piętnuje włóczęgostwo i awanturnictwo. Mimochodem przypomina też, że odpowiedzialność za to ponoszą rodzice¹⁴. Uważny czytelnik bez trudu odnajdzie związek pomiędzy obydwoma tekstami. Taki cel miał też autor, który niewątpliwie zdawał sobie sprawę, kim była matka zabitego. Chłopak był w całej sprawie tylko akcydensem. Prawdziwa gra toczyła się między jego matką a władzą. Niezależnie jednak od nadania temu wydarzenia właściwego wydźwięku, należało relacjonować przebieg i postępy śledztwa – tym bardziej że pisały o tym zachodnie agencje informacyjne i prasa, zaczynając serwisy od stwierdzenia: *Syn znanej polskiej opozycjonistki...*

Komunikaty na temat śledztwa były więc publikowane na ostatnich stronach, przeważnie *petitem*, ale dość regularnie. Na sam przebieg czynności wyjaśniających prasa nie miała wpływu i mogła je najwyżej odnotowywać, choć niektóre wyniki dochodzenia mogły budzić zdziwienie i aż prosiły się o komentarz. Każda gazeta miała przede wszystkim budować nową świadomość społeczną i potwierdzać istnienie więzi między władzą (i reprezentującymi ją instytucjami) a społeczeństwem, nie było w niej zatem miejsca na bezkrytyczne podawanie faktów, zwłaszcza tych, które mogłyby godzić w dogmaty.

Ksiądz Jerzy Popiełuszko

Pierwszą wiadomość o uprowadzeniu ks. Jerzego Popiełuszki gazety podały 22 października, na trzeci dzień po porwaniu. We wszystkich dziennikach ukazały się podobne lakoniczne infor-

¹⁴R. Chocyk, *Postępowanie w sprawach nieletnich. Sięgać do przyczyn*, „Trybuna Ludu”, 17 V 1983.

macje o tym, iż w dniu 19 bm. uprowadzony został przez nieznaną sprawców ks. Jerzy Popiełuszko. Jeden z porywaczy przebrany był w mundur funkcjonariusza milicji drogowej¹⁵. Jak się potem okazało, informacje te pochodziły od Waldemara Chrostowskiego, kierowcy księdza, któremu udało się zbiec.

Już w dwa dni po ukazaniu się pierwszych doniesień prasowych, na cotygodniowej konferencji prasowej rzecznika rządu większość pytań dziennikarzy dotyczyła właśnie tej sprawy. Przedstawiając stanowisko rządu, Jerzy Urban określił to zdarzenie *jako godzące w pozytywne procesy normalizacji stosunków Polski z innymi krajami*, natomiast ze swej strony potępił jako *bandytyzm polityczny i prowokację*¹⁶. Było to pierwsze publiczne potępienie ze strony przedstawiciela władzy.

Tymczasem w miarę mijania kolejnych dni i godzin bez informacji o uprowadzonym, w społeczeństwie narastało oburzenie. W całym kraju odbywały się nabożeństwa gromadzące tłumy ludzi, którzy w milczeniu oczekiwali na wiadomości. Sprawa uprowadzenia księdza trafiła na pierwsze strony gazet na całym świecie, nie ustawały dyskusje i spekulacje zachodnich dziennikarzy i polityków, jak w tej sytuacji zachowa się polskie społeczeństwo. Do polskiej prasy wiadomości o tym nie docierały. Komunikaty o wynikach śledztwa były krótkie i ograniczały się do przedstawiania oświadczeń osób prowadzących dochodzenie. Pilnowano też, by nie rzucały się zbyt w oczy, drukując je na ostatnich stronach, w rubryce kroniki kryminalnej, pamiętając, by obok znajdowały się podobne informacje o poszukiwaniu innych osób.

W miarę jak pojawiały się kolejne oświadczenia nadzorującego śledztwo gen. Kiszczaka – o aresztowaniu (na razie tylko za złamanie dyscypliny służbowej) pracownika MSW Grzegorza P. oraz o zidentyfikowaniu przez świadka samochodu i w końcu o aresztowaniu pozostałych dwóch sprawców porwania – wia-

¹⁵ Uprowadzenie księdza J. Popiełuszki, (PAP), „Trybuna Ludu”, 22 1984.

¹⁶ Konferencja prasowa rzecznika rządu (PAP), „Trybuna Ludu”, 24 X 1984.

domości o śledztwie umieszczane były na coraz bardziej ekspozowanych stronach. Przełomowy moment nastąpił 27 października, gdy sprawcy przyznali się do zabójstwa, i wiadomość o tym ukazała się po raz pierwszy na pierwszych stronach gazet, obok referatu Biura Politycznego i relacji z obrad XVII Plenum KC PZPR. Złamany został tym samym tradycyjny układ wiadomości, w którym początek każdej gazety zarezerwowany był dla komunikatów partyjnych i oświadczeń przywódców państw zaprzyjaźnionych.

Skoro na ławie oskarżonych pojawił się funkcjonariusz MSW, gazety nie mogły dłużej milczeć. Pewien kierunek myślenia sugerował już w swym publicznym wystąpieniu gen. Kiszczak, nazywając tę sprawę prowokacją polityczną, i rzecznik rządu Jerzy Urban, który na konferencji prasowej określił porwanie jako *bandytyzm polityczny* (działo się to jeszcze przed odnalezieniem ciała i przyznaniem się sprawców do zabójstwa)¹⁷. Wątek prowokacji został natychmiast podchwyceny. Prasa, chwalać stanowisko władz, które *kierując się poczuciem sprawiedliwości dokładają wszelkich starań, aby sprawcy zostali wykryci, ujęci i osądzeni jak najsurowiej po to, by Polska nie stała się siedliskiem bandytyzmu*, nie pozostawia suchej nitki na tych, którzy przy tej okazji zasługują na prawdziwe potępienie. Są wśród nas tacy, którzy *żerują na ludzkiej tragedii. Uznali ją za szansę do wyjścia z politycznego cienia. (...) Odnosi się wrażenie, że z trudem maskują oni radość pod żałobnymi strojami. Ludzie [ci] dążą do zaburzenia spokoju w Polsce i skonfliktowania państwa i kościoła. Chcąc się odegrać za polityczne niepowodzenia, pod pozorem troski o księdza Popiełuszkę, w Warszawie na Żoliborzu organizują strukturę i okupują część plebanii kościoła świętego Stanisława Kostki wbrew stanowisku władz kościelnych. Zlecieli się tam liczni weterani konfrontacyjnych działań, specjaliści od wzniecania awantur, majstrowie prowokacji – Jaworski, Kuroń, Wujec, Romaszewski, Oyszkiewicz. Chcą oni jak największą liczbę ludzi podjudzać i napawać nienawiścią. (...) Żerowanie na tragedii*

¹⁷ Ciało zostało odnalezione 31 października.

*jest podłością. Próba czynienia z Polski widowiska dla cywilizowanego świata dowodzi zupełnego zaniku patriotyzmu*¹⁸.

Swoje oskarżenia o prowokację i insynuację na temat tego, komu zależało na zabójstwie, „Trybuna Ludu” oparła na wypowiedzi gen. Kiszczaka. W kontekście innych tekstów, drukowanych wcześniej na tych łamach, odpowiedź na pytanie, komu w Polsce zależy na wzniecaniu niepokojów społecznych, była czytelna. Z argumentem, że to zabójstwo miało doprowadzić do eskalacji konfliktu w Polsce trudno polemizować, ale już podejrzewania na temat sprawców wydają się mało poważne. Zwierzchnik MSW nie rozwijał swoich sugestii, ale trudno przypuszczać, by szef kontrwywiadu wojskowego podejrzewał Kuronia, Romaszewskiego czy Wujca o porwanie i zamordowanie ks. Popiełuszki. W warunkach panującego systemu nie musiał się on tłumaczyć przed dziennikarzami z takiej interpretacji swoich słów. Gazeta zaś zrobiła to, co do niej należało, wykazała się inicjatywą i „wstrzeliła” ze słusznym światopoglądowo komentarzem w wypowiedź ministra.

3 listopada odbył się w warszawskim kościele św. Stanisława Kostki pogrzeb ks. Popiełuszki. Na tę uroczystość przybyło z całego kraju kilkaset tysięcy ludzi, była to jedna z największych milczących manifestacji w historii Polski. Ludzie wędrowali chodnikami i ulicami Warszawy, zajmując często całą ich szerokość. Informacja o tym w ogóle nie ukazała się w prasie, podobnie jak oficjalne dane na temat liczby osób uczestniczących w uroczystościach. Jednak wydarzenie to miało znaczenie nie tylko dla tysięcy wiernych obecnych na pogrzebie, ale i dla władz – bowiem tak wielka liczba ludzi zebranych razem mogła, sprowokowana, wywołać nieobliczalne skutki. Problem ten był przedmiotem dyskusji Biura Politycznego i KC.

Nazajutrz najważniejszą informacją dnia była jednak relacja z pogrzebu... Indiry Gandhi. Prasa informowała, że miliony ludzi na całym świecie i w Polsce oddały jej hołd, wstrząśnięte

¹⁸ *Przeciw prowokacji* (PAP), „Życie Warszawy”, 27–28 X 1984.

tym morderstwem. Większość gazet, obok relacji prasowych z pogrzebu, zamieściła na pierwszych stronach zdjęcia z uroczystości. Na kolejnych stronach drukowano życiorys Indiry Gandhi z podkreśleniem, że za swoje przekonania była więziona przez brytyjskie władze kolonialne¹⁹. Ta informacja nie miała wprowadzić wielkiego znaczenia, ale robiła dobre wrażenie. W tym samym wydaniu gazeta podała, również na pierwszej stronie, ale w rogu na samym dole, małą czcionką, suchą wiadomość, że pogrzeb ks. Popiełuszki odbył się w sobotę w Warszawie, wzięło w nim udział wielu ludzi, a mszę żałobną celebrował prymas. Obok znalazła się tej samej wielkości informacja o starciach w RPA²⁰.

* * *

Historia prasy w Polsce Ludowej była w rzeczywistości historią propagandy. W trwającym przez prawie pół wieku systemie monopartyjnym obowiązywały ją niezmiennie te same zasady. Ponieważ niemal w całości reprezentowała za każdym razem linię wytyczaną na posiedzeniach KC, trudno wyrażane przez nią sądy i opinie traktować w ten sposób, w jaki zwykło się traktować opinie prasy w krajach zachodnich. W sprawach istotnych dla kraju prasa prezentowała po prostu oficjalne stanowisko partii.

Ważną rolę w języku oficjalnych komunikatów i w propagandzie państwowej odgrywało akcentowanie wyraźnego podziału świata na dwie przeciwstawne części. Obok krajów wspólnoty socjalistycznej, która składała się bez wyjątku z przyjaciół Polski, istniał świat wyzysku kapitalistycznego, imperializmu, ciemnych sił reakcji i rewizjonizmu zachodnioniemieckiego. Wewnątrz Polski świat dzielił się na dobrą partię i społeczeństwo ją popierające, oraz wroga niezmiennie szkodzącego interesom kraju, który w różnych okresach przybierał postać rewi-

¹⁹ W latach 1942–1943.

²⁰ *Pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki (PAP)*, „Trybuna Ludu”, 5 XI 1984.

zjonisty, syjonisty, warchoła..., a był finansowany przez zachodnie służby wywiadowcze.

Ukryty „wróg systemu” (i społeczeństwa polskiego) był odpowiedzialny za co najmniej dwa opisane tutaj wydarzenia – tragedię „Wujka” i, zgodnie z sugestiami prasowymi, za śmierć ks. Popiełuszki. Warto więc poznać go bliżej.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że „wróg systemu” funkcjonuje w całym ustroju komunistycznym, a więc także i w prasie jako pewna ponadczasowa idea. Niezależnie od okresu jest stale obecny, jego głównym zajęciem jest destrukcja, a celem zniszczenie światowego pokoju. Gazety poświęcały mu niezmiernie dużo miejsca. W kolejnych okresach historii nosił różne imiona, ale większość jego cech pozostawała niezmienna. Przede wszystkim był lepiej sytuowany od reszty społeczeństwa, (co mogło i powinno budzić zawiść). Finansowały go wrogie (w tym przypadku Polsce), zachodnie agencje wywiadowcze, głównie z RFN i Stanów Zjednoczonych. Cel, jaki stawiali przed „wrogiem” jego mocodawcy, to wzbudzanie niepokojów społecznych, organizowanie strajków i zamachów. *Oni działając tam gdzie pojawiają się skupiska ludzi – w kolejkach, na przystankach prowokują ludzi do groźnych zamieszek po czym znikają. Oni nie muszą przecież stać w kolejkach. [W kolejce] głośno krzyczą, że widzieli na własne oczy jak personel schował na zapleczu np.: belę przepięknych firanek do własnej dyspozycji. Oburzony tłum atakuje, pękają szyby. Przyjeżdża patrol. Oni w tym czasie znikają. W mieście jest jeszcze tyle kolejek...*²¹

W swoich działaniach *siewcy niepokoju*, jak nazywa ich autor artykułu, nie działali jednak przypadkowo. Ich akcje były precyzyjnie zaplanowane i skoordynowane, a centrum dowodzenia znajdowało się poza granicami Polski. *Jakiegokolwiek dobro wspólne jest im całkowicie obojętne i obce, chcą bowiem [oni], aby burzę zbierało społeczeństwo*²².

²¹ I. Łęczek, *Siewcy niepokoju*, „Trybuna Robotnicza”, 19 XII 1981.

²² Tamże.

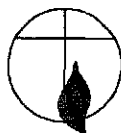
Celem, jaki stawiała przed sobą prasa, a przed prasą KC, było wykazanie, że owi *siewcy niepokoju* są grupą nieliczną i wyizolowaną od reszty społeczeństwa, które jest im przeciwne, choć czasem daje się oszukać i sterroryzować – tak jak miało to miejsce przy kopalni „Wujek”, gdzie górnicy uwierzyli, że walczą o prawa pracownicze, a gdy chcieli opuścić kopalnię byli siłą zmuszani do pozostania. Jest to też element szerszego sposobu widzenia świata, w którym partię niejako z zasady popiera całe społeczeństwo. Ponieważ jest ona *ex definitione* robotniczo-chłopska i większość tekstów ideologicznych podkreśla istnienie *szerokiego porozumienia społecznego*, robotnicy oficjalnie nie mogą zwątpić w partię. Jeśli więc się buntują, to jest to efekt politycznej prowokacji. Również w „Wujku” robotnicy nie są przedstawieni jako wrogowie partii, lecz ofiary zręcznych manipulatorów. Protestują, bowiem zostali wprowadzeni z błęd, ale w głębi duszy popierają system.

Inne zagadnienie to stosowane w komunistycznej prasie techniki kreowania informacji tak, by nie kłóciła się ona z oficjalnym stanowiskiem partyjno-rządowym. Podając niewygodną wiadomość, można ją było zmarginalizować, ogłaszając na ostatniej stronie; można też było wydrukować obok inną, podobną, czasem wystarczyło przemilczeć pewne szczegóły. Redaktor nie musiał się obawiać, że jakaś inna gazeta poda nieznaną publicznie fakt w ważnej sprawie, bo to, co ma się na dany temat ukazać w prasie, było ustalane odgórnie (choć wyłom od tej zasady, ewenement na skalę całego bloku wschodniego stanowił krakowski „Tygodnik Powszechny”).

To, co stanowiło o sile prasy – jej jednolitość pod względem ideologicznym i bezrefleksyjna wiara we własne słowa – okazało się jedną z głównych przyczyn katastrofy, jaką był dla władzy komunistycznej rok 1989 i wolne wybory. Wydaje się, że zarówno piszący w gazetach jak i rządzący uwierzyli w oficjalny język propagandy o powszechnym poparciu, jakiego społeczeństwo udziela władzy. Wyniki wolnych wyborów były zaskoczeniem nawet dla opozycji. Nagle, kiedy została stworzona możliwość publicznej wymiany myśli nieskrępowanej cenzu-

ra, okazało się, że społeczne poparcie dla istniejącego systemu jest minimalne. Brak niezależnej prasy spowodował, że władza nie dostrzegła sygnałów zbliżającej się klęski. Wydaje się, że udział dziennikarzy dyspozycyjnych był w tym znaczny.

MICHAŁ GRABOWSKI, ur. 1977; absolwent (magisterium) Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracownik „Teki historyka”, periodyku Instytutu Historii UW. Mieszka w Warszawie.



ks. Andrzej Blewiński

Studenci wobec podstawowych zasad moralnych

Moralność jest terminem wieloznacznym. W sensie subiektywnym utożsamia się z postawą człowieka, który przez swe postępowanie świadome i dobrowolne wyraża relacje do życia oraz do jego kresu opisanego przez uznawany system norm. W sensie obiektywnym moralność to zespół norm i ocen ludzkiego postępowania, które uzasadniane filozoficznie lub religijnie obowiązują niezmiennie i powszechnie. Jest więc zespołem norm przyjmowanych zarówno przez jednostkę, jak i grupę społeczną. Przy takim założeniu można mówić o moralności chrześcijańskiej – religijnej. Rozumiemy ją jako rzeczywistość, stanowiącą element składowy oficjalnego modelu religijności, propagowaną w Kościele katolickim i uzupełnioną pewnymi normami specyficznymi religijnymi – ewangelicznymi i kościelnymi. Badanie moralności jest trudne, gdyż nie jest możliwe objęcie nim wszystkich obowiązujących norm, ocen i wartości. Dlatego obecne rozważanie ma na celu usystematyzowanie pewnych najbardziej istotnych zasad moralnych, propagowanych przez Kościół, a de facto respektowanych przez ogół społeczeństwa. Chodzi o rozeznanie, jak funkcjonują one w świadomości młodych ludzi, którzy już niebawem przejmą pełną odpowiedzialność za kształt naszej ojczyzny w trzecim tysiącleciu. W związku z tym zaprezentujemy relacje studentów w odniesieniu do pojęcia miłości w aspekcie jej rozumienia i funkcjonowania, przekonania dotyczące małżeństwa i rozwoju, poruszymy zawsze kontrowersyjny temat aborcji. Studenci wypowiedzą się też na temat pojmowania sumienia i poczucia grzechu.

Całość rozważań zostanie uzupełniona obrazami funkcjonowania moralności opartej na Bogu oraz moralności laickiej. Wszystkie zebrane w trakcie badań ankietowych opinie studen-

tów są wyrazem ich osobistych przekonań, a nie obowiązujących kanonów życia moralnego. Prace badawcze zostały przeprowadzone w 1998 r. wśród grupy liczącej 520 osób, którą uznano za reprezentatywną dla młodzieży akademickiej Łodzi.

Z uwagi na fakt, że problemy środowiska naukowego w naszym kraju generalnie charakteryzują się znacznym podobieństwem, wyniki uzyskane w jednej społeczności mogą, w pewnym stopniu, znaleźć odzwierciedlenie w innej. Dlatego pewne konkluzje będą miały znaczenie bardziej powszechne.

Poglądy na temat miłości

Miłość jest jedną z zasadniczych idei, które towarzyszą człowiekowi przez całe życie. Ludzie chętnie poddają się temu uczuciu, mimo niekiedy różnego jego pojmowania. Spotyka się wiele fałszywych definicji miłości lansowanych zwłaszcza przez środki masowej komunikacji. Jak wskazuje doświadczenie, młodzież chętnie poddaje się tej manipulacji. W ten sposób następuje pewne uprzedmiotowienie miłości, co w rezultacie doprowadza do utożsamiania jej z życiem seksualnym. Młode pokolenie często stawia znak równości między pojęciami „kochać” i „kochać się”, przy czym pierwsze z nich określane jest jako czynnik emocjonalny, drugie zaś jako akt płciowy. W subkulturze młodzieżowej funkcjonuje pojęcie „wolnej miłości”, traktowanej zasadniczo jako współżycie seksualne. Głównym celem jest tylko zaspokojenie popędu płciowego. W tym układzie uczucie łączące partnerów oraz instytucja małżeństwa zostają odsunięte na dalszy plan. Okazuje się, że anonimowość ankiety sprzyja większemu otwarciu się i udzielaniu bardziej szczerych odpowiedzi.

Mimo pewnych ostentacyjnych zachowań, subiektywne poglądy są niejednokrotnie inne niż obiektywna rzeczywistość. Za pełną propagandą wolnej miłości, jako wyrazu zaspokojenia seksualnego, opowiada się 33,1% ankietowanej młodzieży.

Przeciwnie zdanie prezentuje 47,9% studentów, a 19% uniknęło odpowiedzi na pytanie. Żądza niezależnej i nieskrępowanej miłości fizycznej powoduje niszczenie psychiki ludzkiej. W związku z tym obserwuje się tęsknotę za wzniosłym uczuciem miłości w jego prawdziwej postaci. Nie dziwi fakt, że na pytanie podające w wątpliwość istnienie prawdziwej miłości, aż 72,2% osób odpowiada negatywnie. Jedynie 11,4% nie wierzy w prawdziwą miłość, natomiast 16,4% nie ma własnego zdania w tej kwestii. Przy tak znacznej polaryzacji zdań łatwo wyciągnąć wniosek, że młodzi ludzie mimo wszystko wierzą w autentyczną miłość, którą pragną przeżyć i której oczekują. Dlatego w pewnym sensie cieszy to zjawisko nostalgii za prawdziwym uczuciem. Temat ten jest, niestety, rzadko poruszany przez młodzież w swej rzeczywistej formie, występuje jedynie jako pewien substytut, co w znaczny sposób powoduje zubożenie pojęciowe, a to z kolei prowadzi do uznania go za wstydlivy. Dlatego funkcjonują jedynie namiastki miłości, które są propagowane w środowiskach akademickich. Przekonuje nas o tym obserwacja życia małżeńskiego, które jest konsekwencją prawdziwej miłości.

Życie małżeńskie

Jak wiadomo, małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety zawarty w celu pełnej wspólnoty życia, z natury swej zmierzający do zrodzenia i wychowania potomstwa. Czynnikiem stabilizującym ten związek jest wzajemna miłość małżonków. Nadto dla ludzi wierzących małżeństwo chrześcijan jest sakramentem, a władzę nad sakramentami Chrystus powierzył Kościołowi.

Niestety, tak określone małżeństwo dla wielu współczesnych ludzi jest po prostu niezrozumiałe. Z uwagi na fakt, że chrześcijaństwo bywa traktowane selektywnie, wierni wybiórczo akceptują zagadnienia religijne. Dotyczy to także małżeństwa. Wiele par żyjących razem nie legalizuje swego związku, nawet wobec prawa świeckiego, zostawiając sobie możliwość delegalizacji związku nieformalnego, gdyby okazało się, że wzajemne poży-

cie nie spełnia ich oczekiwań. Wzorce tzw. małżeństw na próbę mają swój prototyp w tego typu związkach istniejących w innych państwach. Studenci zostali poproszeni o ustosunkowanie się do następującego stwierdzenia: „*Małżeństwo na próbę*” daje możliwość lepszego dostosowania się pod wieloma względami, dlatego jestem za tym, aby je propagowano. Takie przekonanie wyraża 45,8% ankietowanych, 33,3% jest przeciwnych, natomiast 20,9% nie potrafi udzielić konkretnej odpowiedzi. Zauważa się wzrost aprobaty dla „małżeństw na próbę” wraz z postępowaniem wiedzy wśród studentów. Warto dodać, że „małżeństwa na próbę” dotyczą głównie swobody seksualnej, która dość powszechnie jest praktykowana przed zawarciem prawnego związku w jakiejkolwiek formie. Według osobistej deklaracji prawie 50% łódzkich studentów popiera takie kontakty, a jedynie 25% uważa je za niedopuszczalne. Te dane pokazują wyraźnie, że zdecydowana mniejszość zgadza się z nauką Kościoła. Czystość przedmałżeńską jest mało znacząca dla populacji akademickiej Łodzi.

Kolejnym sondażem objęto formy zawierania małżeństw, proponując trzy oficjalne możliwości ślubu: tylko cywilny, tylko kościelny oraz cywilno-kościelny. Oczywiście najchętniej zaakceptowano formę związku kościelnego ze skutkami cywilnymi, która została usankcjonowana dzięki konkordatowi między Polską i Stolicą Apostolską. Przeważają tu argumenty o charakterze praktycznym. To podejście jest akceptowane przez 72% respondentów. Pozostali popierają związek tylko cywilny, bądź nie mają wyrobionego poglądu.

Kwestią związaną bezpośrednio z problematyką małżeńską jest sprawa rozwodów, które w ostatnich latach stały się prawdziwą plagą społeczną. Niezależnie od przyczyn zawsze pozostaje konkretne opowiedzenie się za lub przeciw. Jak wiadomo, Kościół jednoznacznie i zdecydowanie odrzuca takie rozwiązanie, gdyż jest ono sprzeczne z nauką Ewangelii. Respondenci jednak wyrażają swoje subiektywne zdanie, a więc za prawnym usankcjonowaniem rozwodów opowiada się 76,1% studentów, podczas gdy opozycjonistów jest tylko 10,6%, a niezdecydowanych 13,1%. Niezwykle wysoki stopień akceptacji rozwo-

dów sygnalizuje brak szacunku dla nauki Kościoła w tej sprawie, mimo licznie deklarowanej przez respondentów przynależności wyznaniowej do katolicyzmu. Pojawia się wiele śmiałych głosów wzywających do zmiany oficjalnego stanowiska hierarchii katolickiej, która jak wiadomo, stoi na straży nauki objawionej, a ta z kolei jest niezmienna i nie może podlegać interpretacjom. Najczęściej powtarzające się zarzuty dotyczą rzekomego konserwatyizmu oraz braku reform w poglądach Kościoła. Jednocześnie uwidacznia się brak zrozumienia samej istoty sakramentu małżeństwa. W miarę postępującej laicyzacji młodzież ulega daleko idącej indoktrynacji. Widać to na przykładzie wyników badań. Zauważa się znaczny stopień odejścia od spojrzenia religijnego na omawiane kwestie.

Aborcja

Poglądy na temat życia seksualnego człowieka, używania środków antykoncepcyjnych oraz przerywania ciąży należą do niezwykle ważnych zagadnień moralnych. Budzą one zazwyczaj wiele emocji i często pełnią funkcję tematów wiodących w publicznych dyskusjach. Najwięcej problemów kumuluje się wokół spraw związanych z aborcją. Atmosferę podsycają środki masowego przekazu. Społeczeństwo podzieliło się na dwie grupy – popierającą lub odrzucającą przerywanie ciąży. Jedni i drudzy przytaczają swoje racje, a tylko 13,6% przejawia niewiedzę wobec tak ważnych zagadnień. Zdecydowana większość ankietowanych uważa, że aborcja powinna być w pełni zagwarantowana prawem, a legalność jej przeprowadzenia nie powinna być niczym krępowana. Koronnym argumentem jest tu ewentualne zagrożenie życia matki. Tak sądzi 84,7% studentów. Drugim najczęściej przytaczanym uzasadnieniem jest gwałt dokonany na kobiecie. Ta przyczyna zyskuje 77,5% zwolenników. Trzecim motywem zachęcającym do usunięcia nienarodzonego dziecka jest obawa urodzenia dziecka nienormalnego. Za taką racją opowiada się 64,6% młodzieży, w tym większość kobiet.

Kolejną przyczyną aborcji, z 48,4% poparcia, jest trudna sytuacja materialna, gdy brakuje środków do godziwego i dostatniego życia. W tym układzie znacznie wzrasta liczba osób zdezorientowanych i niezdecydowanych na jakąkolwiek konkretną odpowiedź. Dualizm występuje też w związku z ostatnią racją, która zaleca przerwanie ciąży w sytuacji, gdy rodzina ma już potomstwo. Ta argumentacja jest popierana przez 39,6% respondentów, a jednocześnie kwestionowana przez 44,8% badanych.

Okazuje się, że w ostatnich latach, zwłaszcza gdy prawnie zostało zagwarantowane życie dzieci nienarodzonych, nastąpiła ogromna liberalizacja poglądów na temat wartości życia. Zauważa się też, że zasady moralne, które dawniej obowiązywały jako pewnego rodzaju kanony, obecnie są kwestionowane. Wynika z tego znaczny spadek autorytetu nauki Kościoła wobec istotnych zagadnień egzystencjalnych. Analiza wyników wypowiedzi młodych ludzi prowadzi do wniosku, że argumenty popierające aborcję są silniejsze niż te, które są przeciw. Jednak rzetelność wymaga, by i te zdania zaprezentować. Młodzież uważa, że zakaz aborcji jest możliwy tylko wtedy, gdy istnieją wyraźne przeciwwskazania lekarskie (65,6%), lub gdy mogą pojawić się powikłania związane bezpośrednio z zabiegiem (49,1%). Znacznie mniej liczącymi się argumentami są racje religijno-moralne (42,5%) oraz uczuciowe, wynikające z faktu niszczenia miłości partnerów na skutek zabicia nienarodzonego dziecka (21,9%). Obserwuje się relatywizm etyczny, według którego formułowano następujące tezy: *generalnie przerywanie ciąży jest niedozwolone, chyba że w szczególnych sytuacjach lub niedozwolone z pewnymi bardzo ważnymi wyjątkami, albo przerywanie ciąży jest dozwolone, ale nie we wszystkich przypadkach*. Takie wypowiedzi dowodzą niezrozumienia prawa do życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci i bardzo liberalnego spojrzenia na istotne zagadnienia moralne, które przecież w dużej mierze są zbudowane na potencjale religijnym danej osoby.

Sumienie i poczucie grzechu

Sumienie i grzech to terminy, które pozostają we wzajemnej relacji. W potocznym rozumieniu sumienie traktuje się jako podstawową dyspozycję człowieka do przeżywania i oceniania wartości moralnych pod kątem odróżnienia dobra od zła. Człowiek w zetknięciu się z wartościami moralnymi odczuwa pewien imperatyw, nakazujący pełnienie tego, co zostało uznane za wartość pozytywną, a unikanie tego, co jest wartością negatywną. Ta dyspozycja stanowi w swej strukturze głęboką jaźń ludzkiego, osobowego życia i jest niejako miejscem, gdzie powstają myśli, uczucia, życzenia oraz najistotniejsze decyzje życiowe. Sumienie zawiera w sobie podwójny element: religijny i moralny, dlatego łatwiej je zrozumieć w kontekście grzechu jako moralnego zła. Z kolei pojęcie grzechu określa faktyczny stan duchowy człowieka. W nauce Kościoła mówi się o sakralnym wymiarze grzechu, a najprostsze określenie głosi, że grzech to *świadome i dobrowolne przekroczenie przykazania Bożego lub kościelnego*. Jest on zawsze aktem osobowym i indywidualnym. W aspekcie teologicznym grzech i sumienie wzajemnie się uzupełniają. Młodzi ludzie najczęściej określają sumienie jako osobistą wrażliwość na formy postępowania ludzkiego (72,4% respondentów). W dalszej kolejności uważają je za głos rozumu, rozstrzygający, co jest dobre, a co złe (69,5%), oraz proces rozumowy zachodzący w człowieku, który uzasadnia racje ludzkiego postępowania (59,3%). Jako ostatnie wyjaśnienie służy definicja, że sumienie to zjawisko emocjonalne zachodzące w człowieku (39,9%). Niemal wszystkie przedstawione racje wzajemnie się uzupełniają i w ten sposób stanowią komplementarną całość. Warto odnotować, że zdecydowana większość młodzieży akademickiej uznaje konieczność permanentnego kształtowania sumienia, a rozeznawanie i ocena zjawisk wymaga delikatności i ostrożności, zwłaszcza w ostatecznym formułowaniu wniosków.

Drugą istotną kwestią jest sprawa poczucia grzechu, rozumienie jego natury. Tego typu zagadnienia wymagają znacznej wiedzy, aby właściwie ocenić występujące zjawiska. Najczęściej

młodzież akademicka pojmuje grzech jako niezgodność popełnionego czynu z własnym sumieniem. To przekonanie wyraża aż 85,9% ankietowanych. Rzeczywistość grzechu jest uważana przez 74% za lekceważenie przykazań Bożych. Grzechem jest także nieobecność na niedzielnej mszy św. Jest to pogląd 53,2% biorących udział w badaniu, ale jednocześnie 39,7% wykazuje znaczny liberalizm, nie widząc w tym związku przyczynowego. Jeszcze mniej osób (51,7%) uznaje za grzech przekroczenie przykazań kościelnych. Ostatnie miejsce w tym rankingu zajmuje grzech pojmowany jako opuszczanie codziennego paciera. Dotyczy to 48% ankietowanych. Na podstawie powyższych wskaźników widać, że zagadnienie grzechu i sumienia ma dość wysoką rangę, a odpowiedzi tak znacznie spolaryzowane dowodzą, że tego typu kwestie nurtują młodzież.

Moralność bez Boga

Ostatnim problemem zawartym w obecnym opracowaniu jest postawione młodzieży pytanie: *Czy może istnieć moralność ludzka bez Boga?* Większość ankietowanych (62,4%) odpowiada twierdząco, według nich Bóg nie stanowi najwyższej zasady moralności dla wszystkich, więc można ją zbudować, opierając się na autorytetach ludzkich.

Nieco innym, choć zbliżonym zagadnieniem jest sprawa usankcjonowania sensowności moralności zbudowanej na czynniku religijnym. Z danych ankietowych wynika, że 57,9% dostrzega w moralności opartej na Bogu głęboki sens. Wynika to z faktu docenienia wartości nauki objawionej i jej wpływu na ludzkie życie. Ciekawe spostrzeżenie dowodzi, że takie pojmowanie jest progresywne wraz z wiekiem i zdobywaną wiedzą. Druga zastanawiająca sprawa dotyczy młodzieży nieco zbuntowanej, która nastawiona jest dość krytycznie wobec wartości religijnych, ale w tym przypadku preferuje walor religijny. W tym kontekście na pytanie: *Czy społeczeństwo całkowicie zaspokaja możliwość życia moralnego?* głosy podzieliły się na zwolenników (40,3%) i przeciwników (36,8%) oraz niezdecydo-

wanych (22,9%). Na podstawie tych danych widać, że trudno wyobrazić sobie życie bez norm moralnych, które zawsze muszą być oparte na jakichś zasadach, choć niekoniecznie muszą to być pryncypia religijne.

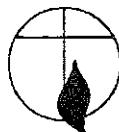
* * *

Zaprezentowane poglądy studentów na temat fundamentalnych zasad moralnych dowodzą, że młodzież akademicka wykazuje znaczną znajomość tych treści, jednak relatywizm etyczno-moralny powoduje ogromny chaos w jej świadomości. Teoria wcale nie musi iść z praktyką dnia codziennego i de facto nie idzie. Poruszono tu kilka spraw, które budzą wiele kontrowersji, ale istnieje nadzieja, że samo rozpowszechnienie ankiet, postawienie stosownych i ważnych pytań oraz oczekiwanie na reakcję, czyli odpowiedź, spowoduje głębszą refleksję ze strony uczestników. Pytania zostały tak skonstruowane, że pobudzały do myślenia. Każde takie badanie powinno zawierać w sobie element dydaktyczny. W przeciwnym razie byłoby to sztuka dla sztuki. W moim przekonaniu dobrze byłoby, gdyby przedstawione tu wyniki trafiły do rąk duszpasterzy, którzy zajmują się młodzieżą i troszczą się o jej właściwą formację religijno-moralną. Jestem przekonany o doniosłości poruszonych zagadnień, które najpierw stały się przedmiotem przeprowadzonych badań, a następnie koniecznego usystematyzowania. Prezentowany tu problem jest interesujący nie tylko poznawczo, ale też przydatny praktycznie. Ważne, aby młodzi ludzie znaleźli w swoich środowiskach autentyczne przykłady tych, którzy zachwycą poziomem życia religijno-moralnego, swym stylem życia. Potrzeba wzorców nie tyle literackich czy wyimaginowanych, ale realnych; współczesność potrzebuje bardziej świadków niż nauczycieli. Powinni o tym sobie wciąż przypominać ci, którym zlecono zadanie wdrażania młodego pokolenia w odpowiedzialne, dorosłe życie. Młodzież nie jest zła, ale zbyt często zagubiona i bez możliwości odnajdywania właściwych dróg. Dlatego nie można pozostawić jej na pastwę samotności. Tym bardziej że praktycznie od zaangażowania dorosłych w proces dydakty-

czno-wychowawczy obecnego pokolenia studentów w dużej mierze zależy kształt i poziom życia przyszłych pokoleń Polaków w ogóle.

O tym nie można zapomnieć. Jest to zadanie i wyzwanie dla obecnych autorytetów. *Verba docent, exempla trahunt.*

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



Robert Danieluk SJ

Tajna misja jezuitów na Podlasiu

^{*}
(dokończenie)

Niech się dzieje wola Boża

Brat Guzicki miał mniej szczęścia od Sozańskiego. Wspólnie ustalili, że brat miał pozostać kilka dni dłużej w Warszawie, potem wyjechać na Podlasie, aby ostrzec znajomych przewodników po zdekonspirowaniu przez policję sklepu na Brackiej i aresztowaniu Lisieckich – małżeństwa zaangażowanego w pomoc jezuitom. W przeddzień wyjazdu do Galicji Guzicki został aresztowany w Warszawie 27 lutego 1886 r. Wydał go Feliks Lisiecki, którego sterroryzował szantażem Dobrjańskiego. Guzicki pisał później w liście do brata, że idąc na spotkanie z Lisieckim, liczył się z możliwością aresztowania: *Pomyślałem sobie, że niech się dzieje wola Boża i poszedłem...*¹

Więźnia doprowadzono do Dobrjańskiego, który przesłuchiwał go całą noc, po czym osadzono w Cytadeli². Śledztwo trwało 7 miesięcy i choć brat nie był bezpośrednio torturowany, dokuczał mu głód i chłód³. W swej obronie przyjął taktykę nieprzyznawania się do niczego: zataiwszy przynależność do Towarzystwa, udawał, że był tylko zatrudniony w warszawskim sklepie kupców Broëra i Sozańskiego, u których pracował również jako służący. Sytuację Guzickiego pogarszał fakt, że obec-

^{*} Część I i II zob. „Przegląd Powszechny” nr 6/2001 i 7–8/2001.

¹ APMA, J. Guzicki, List do brata, Stefana Guzickiego, pisany z zesłania w Kiryłowie 20 X 1887 r.

² On sam opisał kilkakrotnie swoje aresztowanie, zob. APMA, J. Guzicki [Relacja z aresztowania], s. 1–6; tenże, *Opis przed uwięzieniem i całej sprawy w Cytadeli*, s. 4–5.

³ W swoich wspomnieniach Guzicki obliczył, że był przesłuchiwany ok. 150 razy; zob. APMA, tamże, s. 10–12.

ny przy przesłuchaniach Lisiecki ponawiał oskarżenia pod jego adresem, skłaniając go jednocześnie do przyznania się i wyjaśnienia wszystkich szczegółów misji. Dobrjańskiemu chodziło zwłaszcza o zidentyfikowanie przewodników i miejsc, które odwiedzili jezuici. Brat wykręcał się, jak umiał, ale musiał w końcu przyznać, że wiedział, iż Sozański jest księdzem, udowodniono mu też, że jeździł z nim na Podlasie⁴. Jednak nie wydał nikogo. Przesłuchania zakończono we wrześniu 1886 r., ale brat był nadal przetrzymywany w Cytadeli. W sumie spędził tam półtora roku. Liczył się raczej z możliwością zesłania niż kary śmierci. Na wszelki wypadek jednak, podobnie jak Szaflarski, z którym zresztą udawało mu się od czasu do czasu porozumieć, przygotowywał się psychicznie na egzekucję: *...już nie byłem wołany, oczekiwałem spokojnie wyroku, odgadnąć nie mogłem, ale się więcej przygotowywałem do wyjazdu w Rosję. Kary śmierci za to nie będzie; sądziłem się niegodny tej łaski, ale na wszelki wypadek stawiałem myśl pod szubienicą, pozwalałem sobie założyć powrózek, który przecinał pasmo życia (...) w pierwszej takiej próbie byłem tak przestraszony, że drżałem na całym ciele, ale później doszedłem do tego, że gotów był taką śmiercią umrzeć i choćby na rozstrzelanie, to stałem ochotnie, ale póki to sobie wyrobił, to mnie dużo kosztowało⁵.*

W sierpniu 1887 r. ogłoszono w końcu wyrok: Guzicki został skazany na 3 lata zesłania do Kiryłowa w guberni nowgorodzkiej, po czym miał osiedlić się w guberni wskazanej przez władze i być pod dozorem policji. Wyrok ucieszył go o tyle, że oznaczał koniec więzienia w Cytadeli. Jeszcze przed odjazdem brat planował, jak kontynuować w przyszłości misję na Podlasiu: *...myślałem sobie: poczekaj Dobrjański, jeżeli tylko będziesz żył i tą sprawą się zajmował, to postaram się o to, żebyś spokojnie nie jadł chleba i nie wychwalał się, żeś wszystko zrobił, że unitów już nie ma, tylko wszystkie prawosławne itp., i usnułem cały plan, jak mam długo być w Rosji i jak powracać i w jaki sposób uderzyć z pomocą tym ludziom, którzy oczekują tak dawno pomocy. Jak powiedziałem, tak i zrobiłem, tylko gdy*

⁴ Tamże, s. 14-19.

⁵ Tamże, s. 75.

to opisuję, to czekam na ten plan Bożej pieczęci, że jest taka wola Jego a Przełożonych⁶.

Na zesłanie wyruszył w połowie sierpnia 1887 r. Długa, trwająca 6 tygodni droga wiodła przez Wilno, Nowgorod, Moskwę, Jarosław i Wołogdę, skąd etapem aresztanckim dotarł do Kiryłowa pod koniec września. Mimo iż w tej podróży stracił swoje rzeczy, w sumie oprócz brudu i dokuczliwego robactwa nie ucierpiał specjalnie i we wspomnieniach upatruje w tym szczególnej łaski i opieki Bożej: *Jeżeli kto zna oficerów i żołnierzy rosyjskich, w jaki sposób się obchodzą z więźniami, a szczególnie z etapem, to niech pomyśli sobie, czyja to ręka przytrzymywała te bagnety, jeżeli nie Boska. Tam w etapie jest tak wzorowe posłuszeństwo, że nigdzie tak w zakonie nie jest przestrzegane, a tego posłuszeństwa jest regułą bagnet, kula i kolba. A mnie się obeszło bez tych trzech reguł, a nawet ominęła mnie czwarta, która nikogo nie mija pielgrzymującego po rosyjskim państwie, a to jest kajdany na ręce⁷.*

W Kiryłowie musiał wynajmować sobie kwatery w jednym z domów wskazanych przez władze, płacąc z własnych funduszy. Ponieważ pieniądze skończyły się szybko, na początku cierpiał głód, zanim dostał zapomogę finansową z Polski. Codziennie też musiał meldować się na policji. Na szczęście spotkał znajomych: Pawła Pikulę i Michała Lewkowicza, przewodników z Podlasia, którzy również zostali aresztowani i zesłani do Kiryłowa. Zamieszkali więc razem i wspólnie dzielili zesłańczą niedolę. Jak wspominał później Guzicki, główny problem zesłańców polegał na tym, że musieli sami się utrzymać, a o pracę było trudno⁸. Pod tym względem łatwiej mieli zesłani do pobliskiego Biełozierska, Jan Borysiewicz i Jan Kwiatkowski, aresztowani razem z Szaflarskim w Lublinie.

Wiosną 1888 r. Guzicki napisał podanie z prośbą o zmianę miejsca zesłania. Ze względu na stan zdrowia chciał wyjechać na południe i prosił o pozwolenie na pobyt w Jelizawietgradzie

⁶ APMA, J. Guzicki, *Opis misji odbytej przez o. Sozańskiego i brata Guzickiego w 1885 r.*, s. 17.

⁷ Tamże, s. 32-33.

⁸ APMA, J. Guzicki, *Pobyt w mieście Kiryłowie*, s. 45.

w guberni chersońskiej. Otrzymałszy potrzebną zgodę, wyjechał z Kyrłowa w czerwcu 1888 r. Ponieważ planowana podróż miała trwać dwa tygodnie, a otrzymał wcześniej od prowincjała Mycielskiego z Krakowa sugestię, aby wykorzystać ten wyjazd do ucieczki, zdecydował się podjąć to ryzyko⁹. Dojechał do Moskwy, a stamtąd, zamiast na nowe miejsce zesłania, pojechał przez Smoleńsk i Brześć do Warszawy, gdzie dotarł pod koniec czerwca. Dzięki pomocy znajomych udało mu się wyrobić paszport i wyjechać do Krakowa, gdzie szczęśliwie dotarł po ponad dwuletniej nieobecności¹⁰. Po powrocie spisał wspomnienia ze swego udziału w misji na Podlasiu, z więzienia i śledztwa w Cytadeli oraz z zesłania do Rosji¹¹.

Pomimo fali aresztowań z 1885 r. misja, choć przeżywała kryzys, nie została jednak przerwana. Ponieważ dotychczasowe punkty kontaktowe w Warszawie i Lublinie przestały istnieć, trzeba było rozpoczynać wszystko od nowa. Od 1887 r. jezuiti zmienili taktykę prowadzenia misji. W tym celu jesienią tego roku przybył do Łodzi Arnold Waschitz. Podając się za nauczyciela muzyki, bez trudu znalazł pracę, która zapewniała mu alibi i pozwalała na kilkudniowe wyjazdy na Podlasie. Do wiosny 1888 r. odbył kilka takich wyjazdów w rejon Siedlec i Sokołowa. Został odwołany z misji przez prowincjała, którym był wtedy o. Mycielski, mniej niż jego poprzednik, o. Jackowski, przekonany do tego przedsięwzięcia¹².

W lutym 1889 r. przybył na teren zaboru rosyjskiego Klemens Baudiss. Jako przedstawiciel pewnej firmy z Wiednia, od której otrzymał pełnomocnictwo, zajmował się przez kilka tygodni skupem drewna dla swoich pracodawców. Jego pierwszy pobyt na terenie zaboru rosyjskiego nie był udany, gdyż będąc w Warszawie, bezskutecznie czekał na umówionego przewodni-

⁹ Tamże, s. 28-29.

¹⁰ Tamże, s. 37-45.

¹¹ Jego relacje, przechowywane w APMA (dossier o. Jana Urbana), zajmują łącznie ponad 250 stron rękopisu i stanowią cenny materiał do historii misji podlaskiej. Sam Guzicki nie uczestniczył już w wyprawach na Podlasie, a w 1897 r. opuścił zakon, zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 824.

¹² F. Paluszkievicz, dz. cyt., s. 87-90.

ka. Po krótkim pobycie w Galicji, Baudiss przyjechał drugi raz do Warszawy, skąd wyprawił się do Siedlec i Sokołowa. Choć miejscowe władze oskarżały go o szpiegostwo na rzecz Austrii, udało mu się przeprowadzić wyprawę misyjną w kwietniu 1889 r. Dotarł wtedy do Seroczyna, Hołowinek i Grodziska, ledwie uchodząc przed tropiącą go policją. Okazało się potem, że ktoś zdradził, dlatego wzmożona czujność strażników, którzy wiedzieli o pobycie księdza i szukali go. Na stacji w Kosowie został prawie zidentyfikowany i cudem uniknął aresztowania: *Do wagonu, w którym siedziałem, przyszedł sam naczelnik stacji, zażądał bilet, naprowadził strażaka. W Siedlcach kazano naprzeciw mnie siedzieć agentowi policyi, który mię z oka nie spuścił. W Warszawie, gdy pociąg jeszcze nie stanął, wyskoczył tenże w kierunku żandarmów, ja zaś wymknąłem się w przeciwnym kierunku, aby mu zniknąć z oczu, co się też udało*¹³. Oczywiście, w tej sytuacji natychmiast wyjechał za granicę, gdzie prowincjał, uznawszy, że został zdekonspirowany, nakazał mu wycofać się z misji.

Jeszcze w styczniu 1890 r. przyjechał na Podlasie Wojciech Płukasz. Jego misja nie przyniosła rezultatów, gdyż nie udało mu się przełamać nieufności unitów, którzy nie chcieli mu wierzyć, że jest księdzem. Nieufność ta była uzasadniona nie tylko ze względu na częste prowokacje, lecz także z powodu oszustów, którzy podając się za kapłanów, usiłowali wyłudzać od unitów pieniądze¹⁴.

Udana okazała się natomiast oryginalna inicjatywa Leopolda Markefki, który został skierowany na misję podlaską we wrześniu 1890 r. Korzystając z aktualnej koniunktury handlowej, wybrał sobie zawód handlarza świń. Aby uniknąć trudności, które miał niegdyś z przybranym zawodem Jackowski, poświęcił dużo czasu na poznanie nowego fachu i nabył potrzebne kompetencje. Został małym przedsiębiorcą: z kilkoma wynajętymi pracownikami chodził po podlaskich jarmarkach, skupując zwierzęta (czasem były to stada do 30–40 sztuk), które następnie transportował do granicy pruskiej. Do czerwca 1891 r. przy-

¹³ APMA, *Wycieczka misyjna o. Klemensa Baudissa na Podlasie; Relacja przewodnika Jerzego*.

¹⁴ F. Paluszkiwicz, dz. cyt., s. 92-93.

służył się zarówno sprawie duszpasterskiej, jak i handlowej. Jego nocne spotkania duszpasterskie z unitami ściągały wiele osób: *Ludzie zjeżdżali się i ściągali sankami, których nieraz było po kilkadziesiąt (...) Jednej nocy chrzcił czasem 300–400 dzieci, udzielał też zaraz bierzmowania. W jednym miejscu osoby już dorosłe ochrzcił, wybierzmował, wyspowiadał i dał I Komunię św. i ślub*¹⁵. Na szczęście dla niego, gdy okazało się, że został zdekonspirowany, przebywał akurat za granicą z powodu choroby. Oczywiście na zagrożony teren nie mógł już wracać.

Po tym fakcie, pod wpływem sceptycznych ocen co do szans powodzenia akcji oraz ostrożności prowincjała Mycielskiego, zaniechano misji na dłuższy czas.

Przedmiot ciągłej troski

Pisząc w 1903 r. swoje „Wskazówki dla unitów”, Jan Urban zapewniał adresatów swej publikacji: *Dopóki trwa obecny stan rzeczy, jesteście przedmiotem ciągłej troski ze strony Stolicy świętej i gorliwych katolików, którzy nie będą szczędzili żadnej pracy i żadnej ofiary, aby podać wam wszelką możliwą pomoc*¹⁶. Mimo trudności, jakie napotykała misja, tej chęci pomocy nie zabrakło również galicyjskim jezuitom i po kilkuletniej przerwie misję podjęto na nowo. Henryk Pydyńkowski, który przybył w tym celu do Warszawy, wzorem swych poprzedników otworzył sklep spożywczy, tym razem przy ul. Mokotowskiej 21. Stamtąd od jesieni 1896 r. wyjeżdżał w teren. Zmienił gruntownie taktykę działania: zamiast z miejscowych przewodników, korzystał z pomocy braci albertynów, którzy pochodzili z Podlasia i dobrze znali teren. Pydyńkowski chciał nade wszystko stworzyć stałą strukturę oparcia dla misji swojej i następców. W tym celu promował np. Trzeci Zakon Franciszkański oraz pouczał unitów o tym, jak sami mogą sprawować niektóre sakramenty. Te działania okazały się nadzwyczaj skuteczne, a Pydyńkowski jako jedyny jezuita utrzymał się

¹⁵ APMA, *Misja podlaska o. Leopolda Markefki T.J.*, s. 2.

¹⁶ J. Urban, *Wskazówki dla unitów*, Kraków 1904, s. 15.

na misji podlaskiej przez kilka lat, unikając aresztowania. Zapuszczał się nawet w głąb Rosji, docierając do Moskwy, Petersburga i Nowgorodu, gdzie udzielał Cwiczeń duchownych pracującym tam kapłanom katolickim i niektórym konwertytom. Dopiero w lipcu 1901 r. został zatrzymany pod Włodawą wraz z jednym ze swych przewodników, albertynem – bratem Szymonem. Udawali poszukujących pracy, a znalezienie przy nich metryk chrzcielnych dla unitów Pydynkowski skomentował: *Chciał człek zarobić – i nie udało się, udając jednego z handlarzy metrykami, o które unici zabiegali*. Do września 1901 r. zatrzymani siedzieli w więzieniu w Białej Podlaskiej, po czym zostali odstawieni do granicy austriackiej i wydeleni z obszaru zaboru rosyjskiego, zanim ich tożsamość została ostatecznie ustalona przez policję, co prawdopodobnie skomplikowałoby ich sytuację i przedłużyło więzienie¹⁷.

Latem 1902 r. przybył na Podlasie Jan Urban, któremu towarzyszył jako przewodnik albertyn, brat Marian. W okresie od 18 lipca do 14 sierpnia, pod pozorem skupu nasion, odwiedzili oni dziewiętnaście miejscowości między Lublinem a Białą¹⁸. W memoriale napisanym po powrocie z misji o. Urban dzieli się swymi spostrzeżeniami dotyczącymi sytuacji unitów, ich religijności oraz głównych problemów, jakie spostrzegł. Ten krótki opis zawiera również elementy cenne do poznania historii i etnografii regionu. Rozważając świadomość narodową unitów, nazywanych Rusinami, pisał: *Wszędzie spotykałem w domowym użyciu język ruski w miejscowym odrębnym narzeczu. Pomimo to, duszą wszyscy czują się Polakami. Jednocześnie z nauką języka ruskiego, od samej kotłyski dziecko przywyka i do polskiego i mając kilka lat, zupełnie dobrze w nim się wyraża. Wymowa jest tak czystą i przyjemną, z jaką w żadnym zakątku ziemi polskiej u ludu spotkać się nie można*¹⁹.

¹⁷ APMA, *Historia uwięzienia i ocalenia X. Pydynkowskiego*.

¹⁸ APMA, J. Urban, *Brevis Relatio de Missione peracta mensibus Julio et Augusto a. 1902 in Podlachia apud catholicos Ruthenos rit. graec., religionis causa vexatos a regimine Rossiaco*.

¹⁹ APMA, J. Urban, *Podlasie pod względem religijno-moralnym*, s. 2.

Towarzyszący Urbanowi brat Marian okazał się prawdziwym specjalistą od wypraw misyjnych: towarzyszył on kilku jezuitom i przekraczał wielokrotnie granicę rosyjsko-austriacką. W marcu 1903 r. przyjechał z nim na Podlasie Julian Wolszlegier. Spędzili na misji prawie dwa tygodnie, po czym, ścigani przez policję, wrócili do Galicji.

W lipcu 1903 r. swą kolejną misję odbył Jan Urban. Tym razem w ciągu miesiąca odwiedził trzydzieści pięć miejscowości. Dzięki jego wspomnieniom, wydany w 1923 r., można dokładnie odtworzyć przebyty przez niego szlak²⁰. W następnych latach, widząc potrzebę odpowiedniej literatury religijnej dla unitów, Urban wydał z myślą o nich kilka pozycji: „Czytania podlaskie”, „Wskazówki dla unitów”.

W grudniu 1903 r. przybył na Podlasie nowy misjonarz, Apoloniusz Kraupa. Jego przybranym zawodem, którego rzeczywiście wyuczył się przed wyjazdem, było kopanie studni. Przebywał w terenie do końca grudnia. Wraz z bratem Marianem odwiedził piętnaście wiosek w rejonie między Parczewem a Zamościem. Zachowane wspomnienia zawierają relację z jego misji oraz dokładną statystykę udzielonych w każdej miejscowości chrztów, ślubów i wysłuchanych spowiedzi²¹.

W styczniu 1904 r. prowincjał krakowski, o. Włodzimierz Ledóchowski, późniejszy generał zakonu, wysłał kolejnego misjonarza, Marcina Czermińskiego, aż na Białoruś i Litwę, aby zbadał, czy na tamtejszych terenach, gdzie unia została zniesiona w 1839 r., przetrwali jeszcze jacyś unicy i jakie są szanse przyścia im z pomocą duszpasterską. W marcu Czermiński dotarł przez Lwów, Pińsk i Janów Poleski (miejsce męczeńskiej śmierci św. Andrzeja Boboli) do Mińska, gdzie spotkał się z bratem Marianem, który miał mu towarzyszyć w dalszej podróży. Odwiedzili razem Smoleńsk, Wilno, Grodno i okolice, powracając przez Suwalszczyznę do Galicji pod koniec marca.

²⁰ J. Urban, *Wśród unitów na Podlasiu. Pamiętnik wycieczek misyjnych*, Kraków 1923.

²¹ APME, sygn. 989: A. Kraupa, *Pierwsza wycieczka misyjna do unitów guberni siedleckiej i lubelskiej w Królestwie polskim*, s. 36.

Wyniki przeprowadzonego rekonesansu nie były zbyt optymistyczne. W swej relacji Czermiński pisze, że w guberniach: mińskiej, witebskiej i smoleńskiej unia praktycznie nie istnieje. Przetrwała szczątkowo tylko tam, gdzie były dobrze funkcjonujące kościoły rzymskokatolickie i gorliwi duszpasterze. Nieco lepiej było na Grodzieńszczyźnie i Wileńszczyźnie, gdzie istniały jeszcze wioski unickie. Możliwym polem pracy duszpasterskiej byłaby natomiast pomoc katolikom obrządku łacińskiego, których parafie zamieniono po 1863 r. na cerkwie prawosławne. Misja na tych terenach była możliwa, ale szczególnie trudna – konkludował Czermiński²².

W sierpniu 1904 r. powrócił na Podlasie Kraupa. W Brześciu spotkał brata Mariana, z którym kontynuowali misję w okolicznych wioskach między 7 a 14 sierpnia. Dotarli wówczas do wsi: Łobaczew, Samowicze, Kuzawka, Derło, Zaczopki, Mokran i Starzynka. Dokładny bilans tej wyprawy, podobnie jak poprzedniej, znajduje się we wspomnieniach misjonarza²³. Kraupa wrócił następnie przez Brześć do Warszawy i na krótko wyjechał do Galicji, aby wyrobić sobie nowy paszport. Pod koniec sierpnia przyjechał do Lublina, skąd wyprowadził się z bratem Marianem na ostatnią wyprawę w teren. Odwiedzili wiele miejscowości w guberni siedleckiej (Kostry, Parczew, Kolano, Zaleszcze, Mosty, Zahajki, Dołhobrody, Żuków, Konstantyn, Włodawa, Orchówek i Bytyń) i lubelskiej (Chełm, Zagroda, Żdżanne)²⁴.

11 września 1904 r. zostali aresztowani pod Krasiczymem. Ponieważ odnaleziono przy nich sprzęt liturgiczny, metryki chrztu i notatki dotyczące misji, Kraupa przyznał się, że jest księdzem. Występując pod przybranym nazwiskiem, na które wystawiony był jego paszport, zeznał, iż przyjechał do unitów z własnej woli. Razem z bratem spędzili prawie trzy miesiące

²² APMA, M. Czermiński, *Memoryał z misji w Guberni Mińskiej i sąsiednich r. 1904*, s. 1-8.

²³ APME, sygn. 989: A. Kraupa, *II Wycieczka misyjna do Unitów w guberniach siedleckiej i lubelskiej w r. 1904*, s. 32.

²⁴ Tamże, s. 139.

w więzieniu: najpierw w Krasnymstawie, a od 19 września na zamku w Lublinie. Lokalne władze rosyjskie przekazały ich sprawę do Warszawy.

Wyrok ogłoszono w listopadzie: zostali skazani na miesiąc aresztu, po czym mieli być odprowadzeni do granicy i wydalen. Tak się stało i 28 listopada 1904 r. zwolnieni misjonarze powrócili do Krakowa. *Nie potrafię opisać uczucia, jakiego doznałem, wdziękając po czteromiesięcznej rozłące ukochaną sukienkę zakonną (...) a tem bardziej nie oddam tego słowami, co się działo we mnie, gdym usłyszał rozkoszny głos naszego domowego dzwonka na Anioł Pański* – komentował swoje pierwsze wrażenia po powrocie Kraupa²⁵. Natychmiast poprosił prowincjała o powrót na Podlasie, ale o. Ledóchowski odpowiedział: *Kto się tak długo włóczył, ten musi najprzód odprawić trzecią probację*²⁶. Później okazało się, że Kraupa był ostatnim tajnym jezuickim misjonarzem na Podlasiu.

Ukaz carski z 30 kwietnia 1905 r., choć nie przywracał skasowanej w 1875 r. diecezji chełmskiej ani nie uznawał unii jako takiej, zezwalał jednak na zmianę wyznania. Uznani za prawosławnych unici, mogli więc przepisać się do Kościoła rzymskokatolickiego, co w większości uczynili, mimo niechęci władz i skomplikowanej procedury administracyjnej.

Przygotować grunt na przyszłość

Misja jezuicka na Podlasiu zakończyła się wraz z ukazem tolerancyjnym cara Mikołaja II w 1905 r. W sprawozdaniu Kraupy z ostatniej wyprawy misyjnej czytamy: *...krew Męczenników unii przynosi już swoje owoce. Każdy niemal dzień zaznacza się licznymi nawróceniami (...) Prócz tego, dziwne, bijące w oczy spoczywa na rodzinach unickich błogostawieństwo Boże, nawet w sprawach materyalnych (...) Moralność w rodzinach wielka, pijaństwa coraz mniej, dzieci bardzo*

²⁵ Tamże, s. 137.

²⁶ Tamże; ostatni okres w formacji jezuitów nazywa się trzecia probacja.

zdolne i dobrze uczą się katechizmu (...) W obecnej dobie, jeżeli o jakim zakątku ziemi, to o guberni lubelskiej można powtórzyć słowa P. Jezusa: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało”²⁷.

Również Urban był przekonany o konieczności kontynuowania podjętej pracy na rzecz unii, którą postrzegał jako przygotowanie gruntu do przyszłej jedności między Kościołem wschodnim i zachodnim. Zgodnie z pierwotną ideą z Florencji i Brześcia, obrządek wschodni miał ułatwić wzajemne zbliżenie rozdzielonych Kościołów. W 1907 r. pisał: *Wiadomo, jak gorąco Stolica Apostolska pragnie pozyskania narodu rosyjskiego dla jedności kościelnej. Jakkolwiek w obecnych warunkach niezmienne trudną jest jeszcze wszelka akcja katolicka w tym kierunku i nie obiecuje wielkich widoków powodzenia, jednak początek zrobić należy, by jakkolwiek przygotować grunt dla szerszej akcji w przyszłości*²⁸.

Te projekty doczekały się realizacji i jezuicka misja podlaska miała swych następców już w wolnej Polsce. Gdy w okresie międzywojennym na Kresach organizowano neounię, jezuici włączyli się do tego dzieła, organizując wschodnią gałąź Towarzystwa. W 1924 r. została zapoczątkowana tzw. misja wschodnia, polegająca na pracy parafialnej wśród unitów i przygotowywaniu przyszłych misjonarzy dla obrządku wschodniego. Temu celowi służyć miał otwarty w Albertynie nowicjat oraz seminarium w Dubnie. Te prace zostały przerwane w 1939 r. wybuchem wojny²⁹.

Dodać należy, że misja wschodnia działała na terenach dzisiejszej Białorusi, Ukrainy i Litwy, natomiast ta część Podlasia i Lubelszczyzny, którą odwiedzali misjonarze w latach 1878–1904 do dziś jest w większości katolicka i prawosławie jest tam mniejszością. Fakt ten nie dziwi, gdyż jeszcze przed ukazem tolerancyjnym z 1905 r. Urban widział jasno, że na Podlasiu nie ma szans na wznowienie unii. Tamtejsi unicy od-

²⁷ Tamże, s. 141-142.

²⁸ APMA, J. Urban, *O obrządku grecko-katolickim w Rosyi*, s. 1.

²⁹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 6.

wykli od swego obrządku, którego byli pozbawieni przez kilkadziesiąt lat, i przyzwyczaili się do obrządku łacińskiego, którego kapłani i tak ich obsługiwali. Ponadto wszelkie skojarzenia z obrządkiem wschodnim miały negatywną konotację, przypominając tamtejszej ludności o znienawidzonym prawosławiu³⁰. Tłumaczy to, dlaczego po 1905 r. prawie wszyscy unicy przepisali się do parafii rzymskokatolickich.

Niedawna beatyfikacja podlaskich unitów zaowocowała nie tylko wzrostem kultu Męczenników z Pratulina, ale również zainteresowaniem historią unii. O dawnych czasach przypominają stojące wśród podlaskich pól drewniane krzyże, które onegdaj wznosili w ukryciu unicy³¹.

Kościół greckokatolicki, spadkobierca unii brzeskiej z 1596 r., pomimo swej wyjątkowo trudnej historii przetrwał do dziś na Ukrainie. Choć czas prześladowań należy już do przeszłości, pozostały niestety stare konflikty i napięcia, zwłaszcza na linii stosunków tego Kościoła z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, która nie uznaje jego istnienia. Mimo upływu lat stare rany wciąż bołą. Pozostaje nadzieja, że w tym przypadku sprawdzi się przysłowie o najlepszym lekarzu, jakim jest czas.

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

³⁰ APMA, J. Urban, *De statu Catholicorum ritus graeci in diocesi Chelmensi, a Gubernio Russiaco schismati a. 1875 adiuncta*, s. 2-3.

³¹ Historię jednego z takich krzyży opowiada Kraupa w swej relacji: Unicy z Łobaczewa k. Terespoła postawili drewniany krzyż w polu niedaleko wsi. Ponieważ było to zakazane, wójt ze strażnikami wykopał go i kazał pociąć na kawałki. Te kawałki zostały następnie pozbierane i połączone kawałkami metalu. Krzyż stanął znów na swoim miejscu; zob. APME, sygn. 989: A. Kraupa, *II Wycieczka misyjna...*, s. 7-8. Podobnych „konfliktów krzyżowych” było w czasach prześladowania unii na Podlasiu więcej.

ALEKSANDRA OLĘDZKA-FRYBESOWA

A PRZECIEŻ

nie podróżował przecież boeingiem Pseudo-Dionizy
Areopagita więc skąd wiedział to wszystko
wiedział czy widział
ani wiedział ani widział a przecież
było to widowisko tyle że nie dla oczu

nie-kszałytu przesuwaly się po nie-ekranie
nie-blask jaśniejszy od blasku
jego też nie-było
przez chwilę

a może takie właśnie to siódme niebo w które został porwany
jego mistrz Paweł z obłoku słów nie-słyszanych
wychylało się znużenie wędrowca
radosne już wtedy w kurzu drogi twarzą do ziemi
uderzonego światłem

KAWALKADY

kiedy zachwył
skurczy się do biedronki

a czas do wahania
kropki na czubku sosnowej igły

zostaną zawsze dzikie
kawalkady chmur

i wiatr szorstkowłosy
o rozdętych chrapach mustanga

to jego kopyta
kołaczą w tę najwyższą bramę

do której nam wciąż
za wysoko

WYMIARY

świat ma przynajmniej cztery wymiary
chyba – nie potrafię powiedzieć ile
podobnie jak nie potrafią powiedzieć nawet ci
co umieją dzień przemienić w przezroczystość skrzydeł ważki
a obłok w kadzielnice

zaś tym płaskim jak reklamowa ulotka
spłaszczającym nawet noc – pewno nie z własnej winy –
niech wiatr przewraca kartki
bo właśnie na drugiej stronie
w Księdze sekret wymiarów

a mnie jeszcze pół tego czwartego
proszę

SPRZĄTANIE

umeblowanie mojego domu
nie jest pracochłonne

obłoki nie wymagają wietrzenia
kamieni nie trzeba ścierać z kurzu

liście nabłyszczą deszcz
kwiaty są zmieniane bezbłędnie

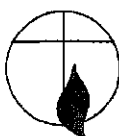
w glinianych dzbankach dni

tylko lustro stawu
marszczy się choć co dzień wygładzane

co zrobić z tym lustrem
żeby nie odbijało tylko

mojej twarzy

ALEKSANDRA OLEĐZKA-FRYBESOWA, ur. 1923, tłumaczka, eseistka, poetka, redaktorka Działu Literatur Romańskich w „Literaturze na Świecie”, współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi”. Tłumaczka m.in. dzieł Simone Weil i Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, autorka wielu tomików poezji – np. „Powiem tak (1963–1998)” (1998), oraz zbioru esejów „Lustra, znaki, obrazy” (2000). Mieszka w Warszawie.



Jan Kułakowski

System wartości jednoczącej się Europy a polska racja stanu*

Księżę Arcybiskupie, Wielebni Księża, Panie Przewodniczący,
Szanowni Państwo!

Idea integracji europejskiej nie została wymyślona przed 50 laty. W ciągu wieków wielu myślicieli oraz mężów stanu przedstawiało różne projekty europejskiego zjednoczenia. Pokojowe współistnienie i współpraca odrębnych, niezależnych i suwerennych organizmów państwowych były postrzegane jako warunek konieczny harmonijnego rozwoju Europy. Ale dopiero chyba traumatyczne dzieje XX w., na które złożyły się dwie wojny światowe oraz istnienie totalitarnych reżimów, stanowiły bezpośredni przyczynek do realizacji koncepcji integracyjnych. Jak jednak powinniśmy rozumieć pojęcie integracji? Bardzo się cieszę, że mam okazję mówić właśnie o wartości i o głębszym podejściu do integracji. Podczas negocjacji częściej mówię np. o wymiarach śledzia bałtyckiego, o uznaniu szprota za rybę konsumpcyjną, o możliwości eksportu bryndzy, twarogu polskiego i oscypka na rynki unijne, a znacznie rzadziej mam możliwość pogłębić temat i podejść do niego od innej strony.

W nauce Kościoła powszechnego znajduje się pojęcie „societas perfecta”, społeczności doskonałej, wykraczającej poza ramy organizmów państwowych. Societas perfecta to – można powiedzieć – społeczność międzynarodowa, doskonalsza niż państwo czy nawet naród. A skoro tak, naszym obowiązkiem, jako chrześcijan, jest chyba również dążenie do osiągnięcia tej właśnie formy doskonałości. Próba jej osiągnięcia jest rozpoczęty przed półwieczem proces zjednoczeniowy będący połączeniem wizjonerstwa i politycznego pragmatyzmu.

* Wypowiedź na sympozjum poświęconym aktualnym problemom integracji Polski z Unią Europejską „Quo vadis, Europa?”, Toruń, 2–3 III 2001 r.

Idei integracji europejskiej nie powinno się traktować wyłącznie w kategoriach ujednolicania standardów materialnych. Pytając bowiem o zjednoczoną Europę, pytamy nie tylko o obszar geograficzny czy polityczny, ale także, a może nawet przede wszystkim, o pewną wspólnotę wartości i kultury. Jacques Delors, były przewodniczący Komisji Europejskiej, powiedział kiedyś, że jeśli Europa nie będzie miała swojej duszy, jeśli okaże się tylko wspólnotą polityczną czy ekonomiczną, to nie spełni swego zadania. A czym jest dusza Europy? Sądzę, że jest nią pewien system wartości wspólnych społeczeństwom państw naszego kontynentu. O wartościach europejskich można mówić długo. Stanowią one ważny i ciekawy temat do rozważań. Ważny, ponieważ dyskutując o Europie, o integracji, zapominamy często, że całokształt życia społeczno-gospodarczo-kulturowego dotyczy człowieka, osoby. Nie chodzi tu tylko o fakt, że człowiek jest elementem życia społecznego, ale o to, że procesy dziejowe dotyczą każdego z nas osobiście. A życie każdego z nas kieruje się pewnym systemem wartości, co więcej, to my i ludzie nam podobni kształtujemy europejskie wartości. Unia Europejska jako idea i jako byt polityczny, polityczno-ekonomiczny jest dziełem ludzi – dziś są to Francuzi, Włosi, Niemcy, jutro do tego grona dołączymy i my, Polacy. Dlatego to, co nazywamy wartościami europejskimi, ma dla nas duże znaczenie, dlatego też chcę się dzisiaj razem z Państwem nad tą sprawą zastanowić.

Chciałbym omówić swego rodzaju triadę wartości, które uważam za szczególnie ważne. Są nimi pluralizm, solidarność i demokracja. Wydaje mi się, że te trzy wartości stanowią jakby istotę tego, czego oczekujemy od integracji europejskiej.

A więc po pierwsze PLURALIZM. Jan Paweł II, mówiąc o integracji europejskiej, podkreślał, że proces zjednoczeniowy musi uwzględnić, na każdym etapie, mentalność i realne możliwości każdego narodu. Europa składa się z narodów, z których każdy ma swoją przeszłość, i z kultur, z których każda ma swoją oryginalną wartość. Trzeba będzie zawsze czuwać nad zachowaniem tych oryginalnych wartości, unikając zacierania różnic, które na pewno prowadziłyby do ich zubożenia, a to oznacza, że tożsamość Europy powinna być budowana wokół wspólnych wartości, przy poszanowaniu różnorodności form i przejawów życia zamieszkujących Europę narodów. Sens jednoczenia Europy, w zamyśle ojców założycieli, polegał właśnie na stworzeniu możliwości otwierania się na siebie narodów Europy, na przełamywaniu istniejących podziałów w dążeniu do pokojowego współżycia i do budowy dobrobytu – ale nie tylko materialnego – po boles-

nych doświadczeniach II wojny światowej. Musimy pamiętać, że jedną z fundamentalnych cech Europy jest właśnie jej różnorodność. Europa żyje dzięki swym przeciwnościom i rozkwita dzięki różnicom. Zwróćmy uwagę na to, że Europa nie będzie przecież powstawać w przestrzeni pustej politycznie. Treścią europejskiej rzeczywistości są różne narodowe kultury, polityczne i demokratyczne społeczności oddzielone wszechobecnymi granicami językowymi. Dlatego na instytucjach wspólnotowych spoczywa szczególne zadanie: muszą one respektować dualizm tożsamości i narodowej, i europejskiej. Tu posłużę się pewnym przykładem – Parlament Europejski musi zawsze reprezentować podwójną Europę: Europę państw narodowych i Europę obywateli, czyli pewnych pojęć politycznych. Jest to możliwe, pod warunkiem że Parlament zjednoczy różne siły – i narodowe, i polityczne.

Stosowanie zasad pluralizmu, ochrona różnorodności kontynentu, ma znaczenie jeszcze z jednego powodu. Musimy pamiętać, że Europa doświadczyła prób unifikacji przymusowej. Faszyzm, nazizm, komunizm próbowały narzucić za pomocą środków przymusu jeden, wiążący schemat organizacyjny. Systemy te usiłowały zniszczyć wszelką różnorodność, narzucając jedynie słuszną w ich mniemaniu ideologię. Wszystkie poniosły klęskę. Ich twórcy zapomnieli, że podstawę powodzenia realizacji koncepcji unifikacyjnych stanowi humanizm, troska o jednostki, a nie tylko o sukces zbiorowości hamującej możliwości indywidualnego działania. Siła Unii Europejskiej płynie z tego, że proces integracji nie został nikomu narzucony. Obecne państwa członkowskie dobrowolnie podjęły decyzje o zgrupowaniu się pod wspólnym hasłem po to, by realizować wspólne cele, pielęgnując jednocześnie narodowe odrębności. Polska pragnie dołączyć do tego grona, wnosząc swoją historię, tradycję, kulturę. W ten sposób wzbogacimy europejską tożsamość, przyczynimy się do wzmocnienia różnorodności. Jednocześnie tylko od nas samych zależy, czy zdobędziemy się na szacunek wobec odrębności innych.

Kolejną wartością europejską jest SOLIDARNOŚĆ. Jean Monnet, jeden z ojców założycieli wspólnot europejskich, powiedział, że Wspólnota Europejska nie jest właściwie organizacją międzynarodową, ponieważ jej celem jest jednoczenie ludzi i ten indywidualizm został włączony do europejskiego dorobku intelektualnego. Ojcowie Unii Europejskiej wielokrotnie podkreślali, że tworzenie reguł rządzących Europą wymaga odniesienia się do wspólnie podzielanych wartości głęboko zakorzenionych w chrześcijańskiej tradycji Europy, a więc wrażliwości i solidarności społecznej. Wartości te nabierają

szczególnego znaczenia właśnie w Polsce, która przez lata skazana była przez historię na odseparowanie od szeroko pojętych europejskich wartości kulturowych i czerpała swoją siłę właśnie z wartości solidarności. Panujący w okresie powojennym konflikt ideologii nie spetryfikował polskich cech narodowych. Dlatego w moim pojęciu Europa powinna się umacniać jako solidarna wspólnota. Nie ma innej drogi budowania trwałego pokoju niż redukovanie zapóźnień rozwojowych i przestrzeni ubóstwa. Solidarność powinna cementować Europę i nadać różnorodności europejskiej nowy wymiar. Solidarność to jedna z wiodących zasad Unii Europejskiej. *Dążąc do pogłębienia solidarności między narodami...* – mówi preambuła Traktatu Rzymskiego. W przeszłości wszystkie państwa członkowskie doświadczały tej solidarności. Zasada ta przyświeca również Unii i krajom kandydującym w procesie jej rozszerzenia.

Proszę Państwa, solidarność jest dobrym słowem dla Polski. Pod tym sztandarem rozpoczęły się przełomowe wydarzenia ruchu społecznego lat 1980–1981, pod tym samym sztandarem w 1989 r. do Polski powróciła demokracja. Pod tym samym sztandarem obecny rząd kontynuuje śmiało reformy ustrojowe państwa. Solidarność jest również dobrym słowem dla Europy, podobnie jak partnerstwo, inne kluczowe słowo integracji europejskiej, które dominowało w procesie integracji przez dziesięciolecia. Zarówno solidarność, jak i partnerstwo do czegoś nas zobowiązują. W obliczu nowych czasów dla Europy po upadku komunizmu, gdy możliwe jest zjednoczenie kontynentu wokół Unii, wszystkie siły polityczne w państwach członkowskich powinny przemyśleć na nowo pojęcie solidarności. Solidarność gospodarcza i społeczna jest potrzebna nam wszystkim. Bogatszym, by mogli żyć w ramach przyjaznych wspólnot lokalnych, i tym biedniejszym, by mieli szanse wyjść na prostą drogę. Jest nam też potrzebna solidarność polityczna, solidarność w dbaniu o rozwój miast, regionów wiejskich, solidarność w dbaniu o integralność terytorialną i granice Unii. Tak właśnie rozumiane pojęcie solidarności i jego realizacja mają zasadnicze znaczenie dla polskiej racji stanu. Integracja z Unią Europejską nie jest jedynym celem procesów dokonujących się w Polsce po 1989 r. Celem nadrzędnym jest przebudowa państwa i nadrobienie zapóźnień cywilizacyjnych oraz przywrócenie Polsce miejsca wśród rozwiniętych gospodarczo europejskich demokracji. Unia Europejska pomaga nam w realizacji tego zamierzenia. Jednym z przejawów europejskiej solidarności jest możliwość korzystania ze wspólnych środków finansowych. Już dziś wiele cennych przedsięwzięć zrealizowaliśmy i realizujemy dzięki unijnemu wspar-

ciu. Liczne programy edukacyjne, naukowe i kulturalne, fundusze przeznaczone dla obszarów wiejskich, odgrywają niebagatelną rolę, pomagając nam – nam wszystkim – uporać się z wysiłkiem modernizowania polskiej gospodarki.

I wreszcie trzeci element tej triady – DEMOKRACJA. Robert Schuman, inny ojciec założyciel Europy, powiedział kiedyś: *Demokracja pojawiła się, gdy człowiek uświadomił sobie, że w swoim życiu powinien kierować się zasadą godności istoty ludzkiej w ramach indywidualnej wolności, szacunkiem wobec innych oraz poczuciem braterstwa wszystkich ludzi*. Umacnianie demokracji stanowiło nadrzędny cel Wspólnoty Europejskiej od zarania jej istnienia. Akces do jej struktur traktujemy więc w kategoriach konsolidacji naszego z trudem wywalzonego, niezależnego, demokratycznego bytu państwowego. Wbrew dość często wygłaszanym, także i w Polsce, opiniom, przynależność do Unii nie przyczyni się do osłabienia, lecz przeciwnie, do umocnienia naszej suwerenności narodowej. Ze względu na położenie geopolityczne, Polska chcąc nie chcąc pozostaje i pozostanie w obszarze bezpośredniego wpływu Unii Europejskiej. Pozostawanie w tej sytuacji poza Unią nie uwolni nas od konieczności znaczących dostosowań prawodawstwa wynikających z tego sąsiedztwa, ani od możliwości politycznej presji, którą ze względu na swoją przewagę gospodarczą i polityczną Europa Zachodnia może wywierać na Polskę. Równocześnie pozostawanie na zewnątrz pozbawia nas politycznych profitów uczestnictwa w podejmowaniu decyzji przez instytucje europejskie. Jako prawie 40-milionowy naród mamy szansę uzyskać na nie istotny wpływ. Wejście do Unii Europejskiej jest dla nas jedną z najważniejszych przesłanek do kształtowania przyszłej wizji naszego kraju. Dlatego celem, do którego będziemy dążyć w negocjacjach, jest osiągnięcie pełnego członkostwa wraz z wiążącymi się z tym prawami, a także obowiązkami. Wiemy, że właśnie obawy przed słabością Polski w Unii Europejskiej istnieją w polskim społeczeństwie. Jednak tylko w ten sposób możemy zapewnić, by Polska zajęła należne jej miejsce w zjednoczonej Europie. Nie miejsce klienta, czego się często obawiamy, ale miejsce partnera, uczestnika, który żąda swoich praw i bierze na siebie odpowiedzialność za to, jak ta Europa będzie wyglądać i jak się będzie rozwijać.

Mówiąc o demokracji, nie powinniśmy jednocześnie tracić z pola widzenia etyki personalistycznej. Udział w demokratycznych procedurach unijnych oznacza nie tylko, iż po uzyskaniu członkostwa Polska będzie mogła wpływać na losy kontynentu, ale również to, że będzie miał znaczenie głos każdego z nas. Egzystencja każdego człowieka w sposób naturalny ukierunkowana jest na jego integralny rozwój.

Wśród najważniejszych potrzeb człowieka można wymienić potrzebę własnej identyfikacji i tożsamości, autonomii i wolności, swobody działania i doskonalenia się w odpowiednich warunkach materialnych i duchowych stanowiących o godnym poziomie egzystencji. Realizacja tych potrzeb jest uwarunkowana możliwością swobodnego wyboru decyzji i wolnego stanowienia o swoim losie. Unia Europejska stara się zapewnić te możliwości swym obywatelom. Jednym z instrumentów, mających służyć realizacji tego celu, jest zasada subsydiarności, czyli pomocniczości, w nie najlepszym zresztą polskim tłumaczeniu tego słowa, zgodnie z którą Wspólnota podejmuje działania tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim proponowane zadania nie mogą być realizowane w sposób dostateczny przez państwa i inne wspólnoty członkowskie, natomiast z uwagi na skalę lub skutki proponowanych działań mogą być lepiej realizowane przez Wspólnotę. Zasada ta pozwala na zbliżenie obywatela do podejmowanych na różnych szczeblach decyzji politycznych. W ten sposób mieszkańcy państw członkowskich Unii uzyskują możliwość kierowania swoim rozwojem zgodnie z własnymi cechami, uzdolnieniami czy tradycjami.

Teraz kilka słów o dyskusji, jaka toczy się obecnie nad kształtem Europy. Europa w swoim zamierzeniu stanowi ogromne, międzykulturowe przedsięwzięcie, również intelektualne i moralne. Czasami pojawiają się zarzuty, że realia Unii Europejskiej nie odzwierciedlają tych zamierzeń i w rzeczywistości wspólna Europa ogranicza się w znacznej mierze do prymatu wspólnego rynku nad pozostałymi sferami życia społecznego. Nie potwierdzam zasadności tych zarzutów. W XXI w. funkcjonowanie wspólnego rynku jest koniecznością. Zaden z krajów europejskich samodzielnie nie jest w stanie sprostać wyzwaniom, jakie implikuje globalizacja gospodarki. Dlatego Unia Europejska stała się biegunem przyciągania dla wszystkich państw, które dążą do zwiększenia tempa rozwoju i nadrobienia zapóźnień cywilizacyjnych. Udział Polski w jej strukturach to przede wszystkim możliwość utrwalenia przeprowadzonych w naszym kraju zmian ekonomicznych oraz utrzymania wysokiego tempa rozwoju gospodarczego. To również możliwość realizacji idei solidarności społecznej, znajdującej konkretny wyraz w korzystaniu ze środków finansowych Unii Europejskiej. To współdecydowanie o przyszłości kontynentu dzięki wykorzystaniu demokratycznych procedur. Kto wie, być może gdyby nie Jała, my, Polacy, byłibyśmy współautorami Traktatu Paryskiego, a potem Traktatu Rzymskiego. Teraz mamy szansę przezwyciężenia podziałów, które zostały ustalone wiele dziesiątków lat temu, kiedy kształtował się porządek pojałański. To sposób na zaznaczenie swojej obecności w Europie oraz wzmocnienie jej różnorodności.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę Państwa na wyzwania, jakie stoją przed Unią Europejską, a dotyczą także naszej przyszłości. Unia Europejska musi dzisiaj stawić czoło problemom wewnętrznym – mam tu na myśli przede wszystkim kluczowe kwestie dotyczące jej przyszłego kształtu ustrojowego. Jak daleko i jak szybko ma postępować integracja europejska? Czy Europa powinna zmierzać w kierunku federacyjnym, czy raczej umacniać współpracę międzyrządową? A może przyszły system powinien pogodzić obie te tendencje? Jak w zjednoczonej Europie pogodzić rozbieżne często interesy państw członkowskich? Jak zagwarantować sprawne funkcjonowanie ponadpaństwowego systemu Unii Europejskiej? Elity europejskie szukają dziś odpowiedzi właśnie na te pytania. Pojawia się wiele koncepcji i alternatywnych rozwiązań. Wypowiadają się w tej kwestii czołowe postacie europejskiej sceny politycznej. Można wymienić takie osoby jak Jacques Chirac, Carlo Azeglio Ciampi, Joschka Fischer, Tony Blair, Jacques Delors. Pytania te nie są proste, gdyż dotyczą przyszłego kształtu Europy. Są to w gruncie rzeczy pytania o wartość, jakimi kierować się będą zarówno elity polityczne, jak również ogół wyborców.

Europa jutra musi być przede wszystkim Europą awangardową, ale również Europą socjalną, Europą społeczną, bliską obywatelom. To Europa gwarantująca silną pozycję na gospodarczej i politycznej arenie międzynarodowej, będąca gwarantem bezpieczeństwa i stabilizacji na kontynencie. Ale to również Europa broniąca ukształtowanych przez wieki różnicowanych wzorców kulturowych.

Poza wyzwaniami wewnętrznymi Unia musi stawić czoło historycznemu wyzwaniu rozszerzenia. W świetle decyzji podjętych na szczycie w Nicei stało się ono politycznym faktem, oznaczającym w pewnej perspektywie czasowej zwiększenie liczby państw członkowskich do 27. To rozszerzenie bez precedensu w europejskiej historii. Rozszerzenie, którego jesteśmy aktorami, generuje pytania o podobnej skali trudności jak te, dotyczące oryginalnego projektu Wspólnoty sprzed 50 lat, a więc stawia podobnie wysokie wymagania architektom nowej konstrukcji europejskiej. Podobnie wyglądała kwestia uzyskania przez Polskę jak największej liczby głosów w Radzie Unii Europejskiej w celu zapewnienia nam w przyszłości odpowiedniego wpływu w tym unijnym organie decyzyjnym. Sprawa ta była omawiana na szczycie przywódców unijnej Piętnastki w Nicei w grudniu ubiegłego roku i nie będzie już podlegać dalszym negocjacjom, nawet w ramach kolejnych rokowań akcesyjnych z Unią Europejską. Polska, ze względu na taki sam jak Hiszpania potencjał demo-

graficzny, dążyła i uzyskała taką samą liczbę głosów, co Hiszpania, zarówno w Radzie, jak i w Parlamencie Europejskim. Jest to bardzo istotne, bowiem plasuje nas w grupie państw dużych, wywierających najsilniejszy wpływ na podejmowane przez Unię Europejską decyzje.

I wreszcie kilka słów o wartościach europejskich i polskiej racji stanu. Z każdej wartości, o których wspominałem, a zatem z pluralizmu, solidarności i demokracji, wynikają dla Polski istotne korzyści, które przejawiają się nie tylko w sferze życia gospodarczego. Członkostwo w Unii Europejskiej z pewnością przyczyni się do umocnienia instytucji demokratycznych w Polsce. W ten sposób przezwycięzimy pojałańskie podziały nie tylko w wymiarze materialnym, ale i duchowym, moralno-etycznym, tworząc społeczeństwo obywatelskie. W wymiarze politycznym umocnimy swą pozycję w Europie, zaznaczymy nasz głos w unijnych dyskusjach na temat przyszłości kontynentu. Przy tym wszystkim musimy być świadomi, że przystąpienie do Unii Europejskiej w wymiarze materialnym nie sprawi, iż znikną wszystkie problemy, z którymi się borykamy. Unia Europejska nie jest cudownym panaceum na wszystkie bolączki, nie dostaniemy gotowych rozwiązań, uzyskamy natomiast możliwość uczestnictwa oraz możliwość współdecydowania o losach Europy. Od nas samych zależy, czy wykorzystamy te możliwości, czy wspólnie przeprowadzimy Polskę na wyższy poziom cywilizacyjny.

Integracja Europy jest dziełem ogromnym, które wymaga radykalnej zmiany w stosunkach między państwami. Wyzwanie to musimy realizować wspólnie, opierając się na zasadzie absolutnej równości, wzajemnym szacunku i zaufaniu. Te słowa, często cytowane słowa Roberta Schumana, określają proces integracji jako wyzwanie na miarę naszych konieczności, potrzeb i ideałów. Uczestnicząc w tym procesie, musimy pamiętać, że należymy do wspólnoty, kultury i dorobku cywilizacyjnego naszego kontynentu. Wartości, które kształtują byt Unii, są wartościami ogólnoeuropejskimi, które my, Polacy, uznajemy za swoje w równym stopniu, co Holendrzy czy Włosi. Są to wartości europejskie. I jest to również wkład Europy do wartości ogólnoludzkich.

JAN KUŁAKOWSKI, ur. 1930; dr praw, absolwent Katolickiego Uniwersytetu w Leuven; dyplomata; w latach 1954–1962 sekretarz Międzynarodowej Konferencji Chrześcijańskich Związków Zawodowych, od 1990 r. ambasador-przedstawiciel Rzeczypospolitej Polskiej przy Europejskich Wspólnotach w Brukseli. Pełnomocnik rządu RP do negocjacji z Unią Europejską.

Leszek Jerzy Jasiński

Poszukiwania trzeciej drogi w gospodarce i społeczeństwie

Tęsknota za nowym wspianiałym światem, a czasem jedynie za lepszym i innym niż ten, jaki nas otacza, jest zjawiskiem naturalnym. Niezadowolenie z warunków kształtujących życie człowieka staje się czasami na tyle silne, że tę tęsknotę zastępuje gotowość akceptacji rozwiązań rysujących się w mglisty sposób. Z tego powodu problem trzeciej drogi będzie co pewien czas powracać, także w myśleniu o gospodarce i społeczeństwie prowadzonym z pozycji światopoglądu katolickiego.

Kryteria wyróżniania nowych dróg

Ile może być trzecich dróg w gospodarce, a pośrednio i w społeczeństwie? Czy należą do nich: społeczna gospodarka rynkowa, tradycyjny model szwedzki, socjalizm rynkowy, korporacjonizm, w tym korporacjonizm chrześcijański, a przede wszystkim, czy są nimi stanowiska nazywane wprost trzecią drogą, jak ruch sandinowski w Nikaragui lub niedawne deklaracje premiera Wielkiej Brytanii, Tony Blaira¹? I czy po upadku komunizmu powinno się jeszcze pytać o istnienie tzw. drugiej drogi?

¹Jako swego rodzaju trzecia droga bywa traktowany przez historyków program NSZZ „Solidarność” z 1981 r., zakładający tworzenie, jak je nazwano, przedsiębiorstw społecznych. Ocenę taką przedstawia J. Kaliński, *Zarys historii gospodarczej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, a o samym programie pisze szerzej J. Holzer, *Solidarność 1980–1981*, Warszawa 1990, s. 282–289. Projekty te przekreśliło wprowadzenie stanu wojennego, a po 1989 r. do nich nie nawiązywano. Prawdopodobnie pierwszą koncepcją trzeciej drogi była szwedzka idea drogi pośredniej („middle way”), z lat 30., opisana w: M.W. Childs, *Sweden. The Middle Way*, New Haven – London 1936. Zwróćmy uwagę, że angielskie sformułowanie: „the third way” można tłumaczyć jako „trzecia droga” lub „trzecia metoda”, to drugie wyrażenie wskazuje na większe znaczenie rządu w kształtowaniu instytucji ekonomicznych i społecznych.

Aby znaleźć odpowiedź na te pytania, dobrze jest mieć konkretne kryteria, pozwalające określić, kiedy występuje odrębny system ekonomiczno-społeczny. Mówiąc inaczej, jak stwierdzić, kiedy gospodarki poszczególnych krajów są od siebie na tyle różne, że można mówić o ich systemowej odmienności². Zaznaczmy, że zmiana polityki ekonomicznej i społecznej dokonana w starym układzie rozwiązań instytucjonalnych, np. duży wzrost wydatków publicznych na oświatę i ochronę zdrowia, nie powinna zostać uznana za początek trzeciej drogi – by mówić o niej, niezbędne są przekształcenia systemowe.

Problem ten można postawić na płaszczyźnie czysto ekonomicznej lub też na płaszczyźnie łączącej ideologię i historycznie ugruntowane zwyczaje społeczne. Jeżeli ograniczyć się do tego pierwszego wymiaru, najlepiej jest posługiwać się zespołem trzech kryteriów. Są nimi: sposób alokacji zasobów w danej gospodarce, a więc to, na ile rozstrzyga o tym rynek, a na ile rząd; następnie metody stabilizowania gospodarki, tzn. oddziaływania na poziom produktu krajowego brutto, inflacji i bezrobocia; oraz zakres redystrybucji dochodów³. Jeżeli z tych punktów widzenia różnice między poszczególnymi gospodarkami są znaczące, możemy mówić o odrębnych systemach.

Z tej perspektywy łatwo jest przeciwstawić sobie gospodarkę rynkową i nakazową. Ta druga, w której produkcja dóbr i usług oraz rozdział zasobów czynników wytwórczych dokonywały się na podstawie poleceń władzy centralnej, występowała w wersjach komunistycznej i faszystowskiej, różnica między nimi polegała głównie na tym, że w państwie faszystowskim zachowywano prywatną własność przedsiębiorstw i mniej rozbudowano system planowania. W obu przypadkach niedemokratyczne państwo miało szeroki wpływ na życie gospodarcze. Wyjątkowo skrajną postacią gospodarki nakazowej były rozwiązania typu stalinowskiego, bezpośrednio po rewolucji w Rosji, w okresie tzw. komunizmu wojennego. Nieco upraszczając problem, można stwierdzić, że gospodarka nakazowa była zbudowana na zasa-

²O sposobach rozumienia pojęcia systemu gospodarczego obszernie pisze L. Balcercowicz, *Systemy ekonomiczne. Elementy analizy porównawczej*, Warszawa 1993, s. 13-28.

³Jako kryteria różnicujące systemy przyjmujemy więc trzy podstawowe obszary polityki publicznej w sferze gospodarki; por. J.M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods*, Chicago 1968; R.A. Musgrave, P. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice*, New York 1989.

dach przyjętych w gospodarce rynkowej i państwach demokratycznych w okresie wojny.

System rynkowy czasu pokoju miał w historii niejedną postać⁴. W latach po II wojnie światowej występowały istotne różnice między systemami amerykańskim, europejskim i azjatyckim. Tzw. gospodarka mieszana, łącząca sektory własnościowe, prywatny i państwowy, wolny rynek i państwową regulację działalności ekonomicznej, ugruntowała się zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i Francji. Silne było także oddziaływanie państwa na gospodarkę w Japonii, Korei Południowej i Singapurze. Dla odmiany w tradycji amerykańskiej już tylko wysokie podatki, prowadzące do zwiększenia skali redystrybucji dochodów, były uważane za przejaw socjalizmu⁵. Pod koniec XX w. powstała tendencja do umacniania się rozwiązań liberalnych w gospodarce światowej.

Różnorodność postaci gospodarek rynkowej i nakazowej, występujących realnie w historii, jak i w formie koncepcji teoretycznych, powoduje, że „dróg” można wyróżnić bardzo wiele. Rodzi się więc trudność ze wskazaniem, kiedy mamy do czynienia z odmianą jednego z dwóch głównych typów systemów ekonomicznych, a kiedy występuje rozwiązanie pośrednie⁶.

Problem wyróżniania trzeciej drogi należy rozpatrywać również w szerszym wymiarze, uwzględniającym pozaekonomiczne uwarunkowania gospodarki. Każdy system ekonomiczny ma własną ideologię uzasadniającą jego przydatność, a nierzadko tłumaczącą jego niezbęd-

⁴Por. M. Bornstein (red.), *Comparative Economic Systems. Models and Cases*, Homewood 1974; T. Kowalik, *Współczesne systemy ekonomiczne. Powstanie, ewolucja, kryzys*, Warszawa 2000.

⁵R. Skidelsky, *Świat po komunizmie*, Kraków 1999, s. 19-22.

⁶Jako rozwiązanie alternatywne w stosunku do obu typów wiodących, L. Balcerowicz wskazuje system parametryczny, mechanizm centralistyczno-rynkowy oraz (opatrywany już nazwą trzecia droga), „mechanizm niehierarchiczny i nierynkowy”, zbudowany na zawieraniu porozumień zbiorowych. Pierwszy z nich polegał na ustalaniu przez państwo cen bez sięgania po bezpośrednie nakazy produkcyjne, drugi na określaniu przez państwo procesów inwestycyjnych przy pozostawieniu bieżącej koordynacji siłom rynku, a za jego teoretyczny opis można w zasadzie uważać głośną przed laty, potępioną w marcu 1968 r. książkę W. Brusa, *Ogólne problemy funkcjonowania gospodarki socjalistycznej*, Warszawa 1961. Trzecie stanowisko Balcerowicz wiąże z tzw. nową lewicą z lat 60. i ówczesnymi rozwiązaniami jugosłowiańskimi (dz. cyt., s. 263-265). Autor ten podkreśla łatwość przekształcania się wyróżnionych rozwiązań alternatywnych w kierunku systemu nakazowego.

ność. Ważne są także dominująca w danym kraju etyka społeczna i tradycje życia zbiorowego⁷. Systemowi ekonomicznemu odpowiada także sposób jego oglądu przez społeczeństwo i to, w jakiej mierze jest on przez nie akceptowany.

O tym, jaki jest ten ogląd, decydują nie tylko realia systemu, ale i jego ideologia. Można pozostawić system w istocie nie zmieniony, natomiast przekształcić związaną z nim ideologię i jednocześnie wpłynąć na sposób jego oglądu. Ta sama ideologia może spotykać się z akceptacją różną w czasie, bywa też zdolna służyć – w pewnych granicach – odmiennym systemom. Ideologia systemu może też się zmienić, gdy on sam nie ulega zasadniczej przebudowie.

Sięgnijmy po kilka przykładów. W Szwecji mechanizm redystrybucji produktu krajowego brutto został wprowadzony w latach trzydziestych pod hasłami socjalistycznymi i czerwonymi sztandarami (nie mylić z komunizmem), w Niemczech Bismarcka i Adenauera stało się to w imię pokoju społecznego i odebrania poparcia najpierw socjaldemokratom, a potem komunizmowi ze Wschodu⁸. Zmiany stosunków własnościowych w rolnictwie przeprowadzali na świecie politycy o różnej orientacji ideologicznej. Przez ostatnie dwa dziesięciolecia bardzo wiele mówiono o potrzebie zmniejszenia roli państwa w gospodarce, podczas gdy rzeczywista skala redystrybucji dochodów zmniejszała się dość niewiele.

Współczesne propozycje brytyjskie i inne

W ostatnich latach projekt rozwiązywania zagadnień gospodarczych i społecznych przez ustanowienie trzeciej drogi przedstawił Tony Blair. Jego poglądy, prezentowane w pełnej idealizmu formie, prowadzą się do połączenia systemu rynkowego z utrzymaniem kohezji społecznej, tzn. z przeciwdziałaniem występowaniu nadmiernej dużej różnicy w dochodach i pozycji materialnej⁹. W programo-

⁷ Ch. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu*, Kraków 2000, wskazują istotne różnice między systemami rynkowymi w Stanach Zjednoczonych, Japonii, Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, Szwecji i Holandii.

⁸ Dzięki Żelaznemu Kanclerzowi powstał system obowiązkowego ubezpieczenia robotników na wypadek choroby i niezdolności do pracy, wprowadzono też emerytury i renty inwalidzkie. Wcześniej podobne rozwiązania społeczne były dobrowolne i mało efektywne; J. Kaliński, dz. cyt., s. 101.

⁹ T. Blair, *The third way. New politics for the new century*, London 1999.

wej wypowiedzi na temat trzeciej drogi Blair odwołał się do takich wartości, jak równe traktowanie obywateli i zapewnienie im wszystkim szansy osiągnięcia w życiu sukcesu w połączeniu z obywatelską odpowiedzialnością za społeczeństwo rozumiane jako wspólnota. Stanowisko to zostało wyrażone krótko w zdaniu: *Popieramy gospodarkę rynkową, ale nie społeczeństwo rynkowe*. Taki program polityczny robi wrażenie złagodzenia pozycji liberałów przez uwzględnienie potrzeb ludzi nie radzących sobie w surowych strukturach mechanizmu rynkowego¹⁰.

Podobne do brytyjskiego spojrzenie na gospodarkę i społeczeństwo przedstawił niemiecki kanclerz, Gerhard Schroeder. W miejsce „the third way” używał on sformułowania „die neue Mitte” („nowy środek”). We wspólnym artykule obu tych polityków stwierdzono, że socjaldemokracja europejska w ostatnich latach zyskała zaufanie wyborców, ponieważ *opowiada się nie tylko za sprawiedliwością społeczną, lecz także za ekonomicznym dynamizmem i uwolnieniem kreatywności i innowacji*¹¹.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czy taki program prowadzi rzeczywiście do ustanowienia trzeciej drogi. Jeżeli zagadnienie to będzie rozpatrywać się w kategoriach wyłącznie ekonomicznych, to raczej nie. Niewątpliwie stał się on natomiast elementem istotnych przemian wewnątrz Labour Party, polegających na oderwaniu się od obecnych w niej dawniej silnych tendencji radykalnych.

Czołowym brytyjskim teoretykiem trzeciej drogi jest obecnie Anthony Giddens z London School of Economics and Political Science, politycznie związany z Labour Party. Jego poglądy zdecydowanie wykraczają poza sferę gospodarki, dotyczą wartości i stylu życia¹². W jego ocenie w sferze polityki ma dokonać się *druga fala demokratyzacji* czy też *demokratyzacja demokracji*, sprowadzająca się do decentralizacji władzy, większej przejrzystości sfery publicznej i rozszerzenia się mechanizmów demokracji bezpośredniej, m.in. przez częste przeprowadzanie referendów, w tym elektronicznych.

¹⁰ Koncepcja trzeciej drogi pojawiła się w Labour Party po wygranych przez nią w 1997 r. wyborach. Wcześniej ugrupowanie to opowiadało się za „stakeholder capitalism”, tzn. za kapitalizmem „interesariuszy”, który ma polegać na szerszym uczestnictwie różnych grup społecznych w korzyściach, jakie niesie ze sobą wzrost gospodarczy.

¹¹ T. Blair, G. Schroeder, *Manifest socjaldemokratyczny Europy, trzecia droga / nowy środek*, „Gazeta Wyborcza”, 10-12 VII 1999.

¹² A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999.

Powinno nastąpić odrodzenie się społeczeństwa obywatelskiego, należy poszerzać inwestycje społeczne, głównie oświatowe i infrastrukturalne, państwo opiekuńcze ma ulec przekształceniu drogą nowego zrównoważenia ryzyka i bezpieczeństwa, musi zaistnieć *ekologiczna modernizacja*. Krytycy Giddensa zwracają uwagę, że propozycje odnoszące się do funkcjonowania państwa opiekuńczego oznaczają m.in. wprowadzenie obowiązku oszczędzania przez obywateli części uzyskiwanych dochodów oraz podejmowania pracy przez samotne matki i osoby niepełnosprawne – ma to być nową formą *równoważenia ryzyka i bezpieczeństwa*. Krytykowany jest on także za dążenie do osłabienia parlamentu na rzecz referendum¹³. Zdaniem piszącego te słowa w omawianej próbie szukania nowych horyzontów społecznych jest bardzo mało konkretnych propozycji ekonomicznych, a konkrety polityczne, np. uznanie Izby Lordów za anachronizm, nie robią większego wrażenia. Dostrzega się również sporo myślenia życzeniowego.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy poglądzie teoretyka trzeciej drogi na sprawy rodziny. Dostrzega on jej rozpad we współczesnym świecie uznając, że jest to *zjawisko najwyższej wagi*, czym różni się od wielu ludzi lewicy i prawicy, dla których ten problem nie istnieje. Uważa za niemożliwy powrót do, jak ją nazywa, rodziny tradycyjnej, której pozytywny obraz w naszym wyobrażeniu uznaje za wyidealizowany. Pożądanym ideałem, zasługującym na wsparcie państwa, ma być rodzina demokratyczna, dla której charakterystyczne są następujące cechy: równość emocjonalna, równość płci, wzajemne prawa i obowiązki, wspólne rodzicielstwo, kontrakty rodzicielskie zawierane na całe życie, wynegocjowany autorytet wobec dzieci, obowiązki dzieci względem rodziców oraz zintegrowanie rodziny ze społeczeństwem. Wspólne rodzicielstwo polega na większej obecności w życiu dziecka obojga rodziców po ich rozwodzie, a kontrakty rodzicielskie na prawnym zobowiązaniu dzieci do wspierania finansowego sędziwych rodziców, czego pewne formy występują w niektórych stanach USA¹⁴.

Koncepcje trzeciej drogi, które aż proszą się, by je opatrzyć stwierdzeniem „z dużej chmury mały deszcz”, pojawiły się również w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. Pewne duże ugrupowanie polityczne, obecne w parlamencie, co jakiś czas powraca do idei trzeciej drogi (choć nie stała się ona jasna nawet wtedy, gdy ugrupowanie to uczestniczyło w sprawowaniu władzy). W podobny spo-

¹³ R. Dahrendorf, *The Third Way and Liberty. An Authoritarian Streak in Europe's New Center*, „Foreign Affairs”, nr 5/1999.

¹⁴ A. Giddens, dz. cyt., s. 80-88.

sób można odczytywać niektóre idee powstające w środowiskach określających się jako prawicowe. Sądzę, że wolno umieścić wśród nich *model zrekonstruowanej gospodarki polskiej*, domagający się *maksymalnie możliwej swobody gospodarczej i rynkowej i jednocześnie zasadniczej przebudowy i wzmocnienia centrum gospodarczego kraju*¹⁵.

Istotną cechą wielu – nie twierdzą, że wszystkich – koncepcji zasadniczej przebudowy gospodarki, zwłaszcza wymyślonych nad stertą książek w bibliotece, jest konieczność ich wdrażania w warunkach ograniczenia wolności obywatelskich. Stanowiłoby to powrót do wprowadzania reform społecznych przy użyciu większej lub mniejszej przemocy. Nie jest tak, że działania na rzecz ustanowienia większej sprawiedliwości w społeczeństwie są nierozdzielne od stosowania siły, jednak taka koegzystencja niejednokrotnie występowała w przeszłości. Szybkie reformowanie społeczeństwa bez sięgania po przymus jest trudne.

Umacnianie się rozwiązań liberalnych w gospodarce światowej

O tym, że orientacja liberalna – dominująca w gospodarce światowej od dwudziestu lat – nie słabnie, decyduje kilka przyczyn. Już w latach siedemdziesiątych interwencjonistyczna polityka gospodarcza okazała się mało skuteczna. Wobec łatwości przemieszczania się kapitału przez granice wysokie wydatki publiczne są odbierane jako osłabianie konkurencyjności kraju, a państwo dobrobytu znajduje się w fazie powolnego odwrotu, który utrudniają także procesy starzenia się społeczeństw. Umacnianiu się orientacji liberalnej sprzyja globalizacja gospodarki światowej, polegająca na stopniowym tworzeniu się wolnego od barier granicznych jednolitego rynku o zasięgu uniwersalnym¹⁶. Fakt jednoczesnego występowania globalizacji i integracji regionalnej powoduje, że oba te zjawiska wzmacniają się i działają w kierunku ogólnej liberalizacji, bardziej niż – co mogłoby pojawić się w innych warunkach – stanowią dla siebie przeciwwagę¹⁷.

¹⁵ W. Bojarski, *Więcej Polski... póki my żyjemy*, Warszawa 1997, s. 161-164.

¹⁶ P. Koepf, *Globalisierung*, München 1998, s. 30; por. K. Gabriel, *Państwo socjalne a chrześcijańska etyka społeczna*, „Przegląd Powszechny” nr 2/1998, s. 173-185.

¹⁷ L.J. Jasiński, *Integracja regionalna w warunkach globalizacji gospodarki światowej*, Warszawa 2000, s. 31-33, 135-146.

Po drugie, występuje długookresowa tendencja do ograniczania zakresu ingerencji państwa w życie gospodarcze za pomocą norm, zakazów i nakazów, które ograniczają swobodę działania podmiotów ekonomicznych, mają zabezpieczać interes społeczny. Dominuje tendencja maksymalnej racjonalizacji tego, co wymusza prawo. Dawne przekonanie o potrzebie nacjonalizacji dużych przedsiębiorstw, w szczególności instytucji finansowych, by tą drogą usprawnić gospodarkę, znajduje już niewielu zwolenników¹⁸.

Konsekwencją tego stanu rzeczy jest ograniczona wartość tradycyjnych programów gospodarczych i społecznych kręgów lewicowych. Nie dziwi zatem poszukiwanie w tych środowiskach nowych propozycji ideowych oraz przewartościowania w polityce prowadzonej po dojściu do władzy. Z drugiej strony pod koniec XX w. wystąpiło wiele zjawisk niekorzystnych, które mogą być odbierane jako negatywna strona rozwiązań liberalnych. Były nimi rosnące rozpiętości w dochodach wewnątrz społeczeństw w krajach bogatej Północy, szczególnie w USA, utrzymywanie się nędzy w wielu krajach Południa, przekonanie dynamicznie rozwijających się krajów Trzeciego Świata o zbyt restrykcyjnym dostępie do rynków państw najbogatszych. Nietrafne jest także mniemanie, że systemy ekonomiczne państw wysoko rozwiniętych są zbudowane na zasadach pełnego liberalizmu. Dla gospodarki rynkowej i orientacji liberalnej istotny test stanowi proces przekształceń ustrojowych w krajach postkomunistycznych. Przynosi on różne skutki, nie o każdym z tych krajów można powiedzieć, że zaczął się stopniowo rozwijać na nowych zasadach. Postawom liberalnym nie służy również naiwna propaganda, usiłująca przekonywać, że to, co najlepsze z rzeczy dostępnych, jest idealne, a realizacja idealnego społeczeństwa i gospodarki jest w zasięgu ręki.

Uwagi o korporacjonizmie chrześcijańskim

Na pytanie, czy istnieje chrześcijański system gospodarczy, choćby w postaci koncepcyjnej, wyraźną odpowiedź znajdujemy w wypowiedzi

¹⁸ Na rosnącą siłę tendencji liberalnych wskazuje m.in. zmiana w czasie wartości Indeksu Wolności Gospodarczej, ilustrującego sytuację w poszczególnych krajach i opracowywanego jako wspólne przedsięwzięcie kilkudziesięciu instytucji badawczych z całego świata; tamże, s. 294-295.

dziach Jana Pawła II. W encyklice „*Sollicitudo rei socialis*” czytamy: *Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną (nr 41). I dalej: Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą. Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako NIEZBEDNĄ IDEĘ PRZEWODNIĄ, swoją naukę społeczną, która – jak już zostało powiedziane – uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne (nr 43).* Autor tego artykułu odbiera stwierdzenie papieża, że *realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji* jako wskazanie na trudność wymyślania nowych systemów ekonomiczno-społecznych.

Często spotyka się jednak stwierdzenie, że w przeszłości istniała koncepcja katolickiego ustroju społecznego, a nawet ekonomicznego. Miał nim być korporacjonizm chrześcijański, teoretycznie przedstawiony przez Piusa XI w encyklice „*Quadragesimo anno*”¹⁹. Papież ten postulował przynależność pracodawców i pracobiorców do wspólnych organizacji, korporacji, by wewnątrz nich uzgadniali swe niekiedy sprzeczne interesy, mając jednocześnie wspólną reprezentację na zewnątrz. Pius XI opowiadał się wyraźnie za dobrowolnością członkostwa w takich zrzeszeniach. Czy jest uzasadnione częste traktowanie wypowiedzi Piusa XI jako wskazania trzeciej, chrześcijańskiej drogi w gospodarce?

Jesteśmy zdania, że tak nie jest. Posiłkując się wskazanymi wyżej trzema kryteriami wyodrębniania systemów gospodarczych, można mówić, stawiając problem w kategoriach ekonomicznych, co najwyżej o pewnej korekcie ustroju, w którym dominuje mechanizm rynkowy. Papież w tej encyklice napisał wprost, że Kościół nie występuje

¹⁹Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 269-270; M. Zięba OP, *Papież i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 21. Obecne oficjalne publikacje na temat katolickiej nauki społecznej o korporacjonizmie nie wspominają; por. np. sygnowany przez Papieską Radę „*Iustitia et Pax*” zbiór wypowiedzi *Program społeczny. Wybór tekstów Magisterium Kościoła*, Poznań 2000.

w sprawach *techniki życia społeczno-gospodarczego*, do czego nie ma powołania, a jedynie w sprawach związanych z moralnością. I dopiero w perspektywie etycznej zgłoszony przez niego postulat respektowania przez podmioty rynkowe zasady miłości i sprawiedliwości społecznej może zostać uznany za opowiedzenie się za idącymi daleko zmianami. Dodajmy, że encyklika powstała w 1931 r., a więc w okresie wielkiego kryzysu, jaki straszliwie zubożył gospodarkę światową i zaostrzył problemy społeczne.

Sam korporacjonizm jest dużo starszy niż encyklika „*Quadragesimo anno*”. Jego elementy występowały w średniowieczu w postaci gildii kupieckich, które ułatwiały osiągnięcie – jednak tylko do pewnych granic – stanu harmonii społecznej. Rozwiązania typu korporacyjnego istniały w purytańskich koloniach w Nowej Anglii, opowiadali się za nimi znani myśliciele jak Hegel w 1821 r. i Durkheim w 1893 r.²⁰ Wielkim adwokatem korporacjonizmu był związany politycznie z Metternichem filozof Adam Müller. Uważał on korporacjonizm za właściwą alternatywę dla wywodzącego się z Francji egalitaryzmu i liberalnej ekonomii Szkota Adama Smitha. Za korporacjonizmem opowiadał się lider włoskiej chadecji, Giuseppe Toniolo, który na przełomie XIX i XX w. zyskał licznych zwolenników w związkach zawodowych.

Już w 1919 r., a więc jeszcze przed zdobyciem władzy, ideę tę, właśnie od syndykalistów, przejął Mussolini. Bezpośrednio po marszu na Rzym utworzono we Włoszech oddzielne przymusowe organizacje dla pracodawców i pracobiorców, które wspólnie, pod nadzorem państwa, wypracowywały rozstrzygnięcia dotyczące warunków pracy. Korporacje jednolite dla obu stron stosunku pracy powstały w 1934 r.; było ich dwadzieścia dwie, ponieważ na tyle sektorów podzielono gospodarkę; na ich czele stanęła centralna instytucja kontrolna. System korporacyjny był także wdrażany w Brazylii pod rządami Getulio Vargasa, w Portugalii przez Antonio Salazara, na Łotwie przez Karlisa Ulmanisa – wszędzie takie obligatoryjne zrzeszenia powstawały pod przymusem i nie zapisały się w dziejach jako rozwiązania o dużej sprawności ekonomicznej²¹.

²⁰ Chodzi tu o: G. Hegel, *Filozofia prawa* i E. Durkheim, *Podział pracy w społeczeństwie*.

²¹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 162.

Korporacjonizm jako taki był sposobem na przewyciężenie konfliktu między właścicielami kapitału a światem pracy, co jasno stwierdzał Pius XI. U jego podstaw leżała prosta konstatacja: alternatywa dla antagonizmu partnerów społecznych z natury rzeczy musi być ich współpraca. W warunkach gospodarki rynkowej występuje z jednej strony sprzeczność interesów między pracodawcami i pracownikami, zwłaszcza przy podziale osiągniętych dochodów, z drugiej strony istnieją jednak powody – i to nie tylko natury etycznej – aby obie grupy zmierzały do tego samego celu, zwłaszcza w perspektywie wspólnych korzyści płynących z rozwoju przedsiębiorstw, sektorów gospodarczych, regionów i całych państw²². Współcześnie konflikt ten w znacznym stopniu osłabił rozwój małych i średnich przedsiębiorstw, są jednak oznaki jego, w pewnym stopniu, nasilania się, czemu towarzyszy polaryzacja dochodów w niektórych bogatych krajach²³.

Jeszcze innym zagadnieniem jest kwestia oceny, jaki system jest bliższy katolickiej nauce społecznej. Od lat pięćdziesiątych po siedemdziesiąte dała się zauważyć tendencja do utrzymywania swego rodzaju równego dystansu w stosunku do obu ówczesnych systemów ekonomicznych²⁴. Zastąpiła ją wyraźna akceptacja systemu rynkowego przez Jana Pawła II, z jednoczesnym wskazaniem na konieczność uzupełniania go o poszanowanie praw każdego człowieka, także nie umiejącego samodzielnie wypracować odpowiedniego dochodu w gospodarce opartej na konkurencji.

Problem społecznej gospodarki rynkowej

Zgodnie z konstytucją podstawę ustroju gospodarczego Polski stanowi społeczna gospodarka rynkowa, *oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych*²⁵. Jest paradoksem, że na ogół

²² Zaznaczmy, że pewna próba przewyciężenia tej sprzeczności była wskazana wcześniej, by użyć określeń L. Balcerowicza: „mechanizm niehierarchiczny i nierynkowy”, zbudowany na zawieraniu porozumień zbiorowych.

²³ L. Thurow, *The future of capitalism*, London 1996, s. 27-28.

²⁴ M. Zięba OP, *Niezwykły pontyfikat*, Kraków 1997, s. 148.

²⁵ Stanowi tak art. 20 w rozdz. I *Rzeczpospolita*. Pomińmy interpretację stwierdzenia, że społeczna gospodarka rynkowa stanowi „podstawę” ustroju, a nie jest z nim tożsama.

nie potrafimy wyjaśnić sobie, co kryje się pod nazwą naszego systemu ekonomicznego, a często wcale nie pamiętamy, jak ona brzmi. Czy ten zapis konstytucyjny wypada interpretować jako opowiedzenie się za jakąś formą trzeciej drogi?

Termin „społeczna gospodarka rynkowa” pochodzi z Niemiec, z początków Republiki Federalnej. Jego autorzy, W. Eucken, A. Armack i W. Röpke, opowiadali się za własnością prywatną, wolnym rynkiem, konkurencją, stabilnym pieniądzem i zapobieganiem monopolizacji, bez szerokiej rozbudowy elementów socjalnych państwa²⁶. Zwraca się uwagę na podyktowaną powojenną sytuacją polityczną zachodnich Niemiec pewną manipulację pojęciową, związaną z takim właśnie charakteryzowaniem własnej gospodarki. Na marginesie dodajmy, że konstrukcją jeszcze bardziej osobliwą jest termin „socjalistyczna gospodarka rynkowa”, odnoszony do współczesnych Chin.

Późniejsze publikacje niemieckie wskazywały na współwystępowanie w ramach społecznej gospodarki rynkowej własności prywatnej i redystrybucji dochodów, przy jednoczesnym oddziaływaniu państwa na stan koniunktury gospodarczej. Należy zauważyć, że w taki sposób może zostać scharakteryzowana każda współczesna gospodarka, zwłaszcza pozostająca na względnie wysokim poziomie rozwoju. Z tego powodu przydatność nowszego określenia tego pojęcia można uważać za ograniczoną.

W jaki sposób w Polsce powinniśmy rozumieć społeczną gospodarkę rynkową? Sądzę, że należy przypisać jej cechy wymienione w konstytucji, a więc wolność ekonomiczną, własność prywatną, solidarność oraz dialog i współpracę partnerów społecznych. Bez wątplenia są to cechy bardzo ogólne, ale powinny być uważane za określone zobowiązanie moralne. Nie wydaje się więc, by zapis w polskiej ustawie zasadniczej, łączący ekonomiczną efektywność i pomoc osobom materialnie słabiej sytuowanym, musiał być interpretowany jako wybór specyficznej drogi rozwoju gospodarki i społeczeństwa.

LESZEK JERZY JASIŃSKI, ur. 1952; dr hab., pracuje w Instytucie Nauk Ekonomicznych PAN, autor książek: „Reforma Unii Europejskiej” (1998), „Polska polityka kursowa w okresie umacniania się systemu rynkowego 1990–1998” (1999). Mieszka w Warszawie.

²⁶ L. Balcerowicz, *Wolność i rozwój*, Kraków 1995, s. 294–296.

Marek Budziarek

Inni wśród swoich

Niemieccy katolicy w Łodzi 1918–1939

Zaliczenie Łodzi do kategorii miast fabrycznych, jakie nastąpiło w 1821 r., spowodowało natychmiastową falę migracyjną. Największy jej procent stanowili przybysze wyznania luterńskiego pochodzący z krajów niemieckich, ale nie brakowało także przybyszów niemieckich wyznania katolickiego. Nową Łódź tworzyli przede wszystkim luterkańscy sukiennicy niemieccy, a ich symbolem stała się murowana świątynia Świętej Trójcy na Rynku Nowego Miasta. Natomiast znaczna część katolickich tkaczy wywodzących się z czeskich Sudetów, głównie narodowości niemieckiej, zasiedliła osadę Łódka, położoną w południowej części traktu piotrkowskiego¹.

Zwabieni mirażami „ziemi obiecanej” katolicy niemieccy stopniowo, ale nieustannie, cementowali swą odrębność w łonie miejscowego katolicyzmu. Do połowy XIX w. stanowili grupę najbardziej aktywną, najlepiej zorganizowaną, o wysoko rozwiniętej potrzebie posiadania dóbr kulturalnych i społecznego zaangażowania. W 2. połowie tegoż stulecia nacja polska stopniowo zaczęła wypierać Niemców w procentowym układzie społeczeństwa łódzkiego. Natomiast na płaszczyźnie ekonomicznej i kulturalnej proces ten nie był tak jednoznaczny i silny jeszcze przez kilka następnych dziesięcioleci. W XX w., a zwłaszcza w dwudziestoleciu międzywojennym, stanowili oni już wyraźnie mniejszość narodową i wyznaniową. Niemniej jednak zachowali wielką aktywność religijną, społeczną i organizacyjną, z którą musiała się liczyć hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego.

Duszpasterstwo parafialne

Po 1918 r. na obszarze województwa łódzkiego żyło 9068 katolików niemieckich, czyli 5,8% wszystkich Niemców mieszkających na terenie województwa. Kościół rzymskokatolicki otoczył ich wszyst-

¹D. Matelski, *Niemcy w Polsce w XX wieku*, Warszawa–Poznań 1999, s. 34–35.

kich opieką duszpasterską – duchowni polscy, znający język niemiecki, sprawowali duszpasterstwo liturgiczne i sakramentalne, jak również prowadzili stałą obsługę katechetyczną we wszystkich szkołach powszechnych i średnich, do których uczęszczały dzieci i młodzież niemiecka wyznania katolickiego. Oficjalnie tymi kwestiami zajęła się Konferencja Episkopatu Polski.

13 stycznia 1920 r. arcybiskup warszawski Aleksander Kakowski, w obecności arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego Edmunda Dalbora, przyjął ks. Maksymiliana Heymanna, który miał objąć obowiązki duszpasterskie wśród katolików niemieckich w Łodzi. Aby uniknąć jakichkolwiek niedomówień i nieporozumień między duchowieństwem łódzkim a duszpasterzem Niemców, abp A. Kakowski polecił ks. M. Heymannowi opracować odpowiedni regulamin działań duszpasterskich. Dokument przekazany został metropolicie warszawskiemu oraz przedstawiony dziekanowi łódzkiemu Wincentemu Tymieniekiemu i prałatowi Karolowi Szmidlowi².

Z regulaminu działalności duszpasterza katolików mówiących po niemiecku w Łodzi wynikało, że swą działalność apostolską miał on prowadzić samodzielnie, a jego utrzymanie leżało w gestii samych wiernych, a nie miejscowej władzy kościelnej. Do jego obowiązków praebendariusza należałoby odprawianie dwóch mszy św. w niedzielę i święta z kazaniem i nauką dla dzieci po niemiecku, nabożeństwa różańcowego, Drogi Krzyżowej w Wielkim Poście, słuchanie spowiedzi w każdą sobotę i dzień przedświąteczny, katechizowanie uczniów w szkołach powszechnych i średnich (o ile te nie mają prefektów), jak również sprawowanie wszystkich czynności związanych z duszpasterstwem sakramentalnym oraz opiekowanie się stowarzyszeniami katolików niemieckich³.

Miejscowe duchowieństwo co prawda przyznało, że niezbędny jest duchowny dla katolików niemieckich, ale jednocześnie wyraziło pogląd, że nie może być on oddelegowany wyłącznie do pracy wśród tej grupy wiernych, których w całym mieście jest tylko kilka tysięcy, gdyż stworzyłoby to precedens diaspory niemieckiej, pewnych przywilejów i odrębności wyznaniowej. Efektem tej zdecydowanej reakcji łódzkiego duchowieństwa było zaniechanie przez władzę archidiecezji pomysłu udzielenia specjalnych pełnomocnictw duszpasterzowi katolików niemieckich i włączenie go w normalny układ duszpasterstwa

² Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej: AAŁ), *Akta dekanatu łódzkiego* (dalej: Adł) 75, k. 186-187.

³ Tamże, k. 193.

parafialnego kościoła Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi⁴. Jak długo ks. M. Heymann pracował w parafii, nie wiadomo. Spis duchowieństwa diecezji łódzkiej za rok 1922 już go nie wymienia wśród duchowieństwa diecezji. Natomiast schematyzm Kościoła rzymskokatolickiego z 1924 r. wymienia go jako prefekta szkół niemieckich w archidiecezji gnieźnieńskiej, funkcjonującego przy parafii św. Ignacego w Bydgoszczy⁵.

Na początku 1926 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zwróciło się do Kurii łódzkiej z prośbą o podanie informacji o duszpasterstwie parafialnym wśród mniejszości niemieckiej. Pod koniec lutego władza diecezjalna przekazała do Warszawy dokładne informacje o życiu religijnym katolików niemieckich. Wynika z nich, iż duszpasterstwo dla diaspory niemieckiej prowadzone było w dwóch parafiach łódzkich: Podwyższenia Świętego Krzyża (6000 wiernych), św. Anny (500) oraz św. Doroty w Mileśkach (380), Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Konstantynowie (700) i Najświętszej Maryi Panny Różańcowej w Pabianicach (900). W diecezji nie było żadnego duchownego narodowości niemieckiej, natomiast duszpasterzowali kapłani polscy znający język niemiecki⁶.

Ks. Jan Bączek, proboszcz parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi, podał najdokładniejsze informacje. Katolicy niemieccy mieli w każdą niedzielę o godz. 10.00 własną mszę św. z kazaniem. Popołudniowe nabożeństwa odbywały się w maju i czerwcu, zaś w październiku ranne nabożeństwo różańcowe. Droga Krzyżowa odprawiana była w Wielkim Poście w każdą niedzielę o godz. 14.00. Jednocześnie w okresie poprzedzającym Wielkanoc organizowano dla wiernych rekolekcje. Rekapitulując stwierdził, że na niedzielną mszę św. przychodziło ok. 300 osób, na nabożeństwa 70–100 osób, zaś w rekolekcjach uczestniczyło ok. 800 wiernych⁷.

Wyjaśnienia i raporty

W połowie trzeciej dekady ubiegłego stulecia na łamach kilku czasopism niemieckich ukazały się artykuły o sytuacji katolików

⁴Tamże, k. 194, 195–198.

⁵*Elenchus cleri saecularis et regularis Dioecesis Lodzensis*, Łódź 1922; *Schematyzm Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, b.m.w., 1924, s. 12.

⁶AAL. Stowarzyszenie katolików mówiących po niemiecku w Łodzi 1924–1940 (dalej: Stowarzyszenie katolików), s. 83.

⁷Tamże.

niemieckich w Polsce, w tym także w Łodzi. Pod znanym tytułem: „Das Martyrium der deutschen Katholiken in Polen” przedstawiano fatalny los 12000 łódzkich katolików mówiących po niemiecku, rzekomo zupełnie pozbawionych posługi duszpasterskiej i nie mających swych nabożeństw i kazań⁸.

Szczegółowe wyjaśnienie bp. Wincentego Tymienieckiego w tej kwestii zamieszczone zostało w górnośląskim czasopiśmie „Allgemeiner Lokal-Anzeiger”⁹. Ordynariusz łódzki (po uprzednim zasięgnięciu informacji od proboszczów, przy parafiach których istniały diaspory niemieckie) podał, że katolików mówiących po niemiecku w Łodzi i okolicy było ponad 6000. W parafiach łódzkich w każdą niedzielę mieli swoje msze św. ze specjalnymi kazaniami. W maju, czerwcu i październiku organizowano dla nich nabożeństwa, a w Wielkim Poście niedzielne Drogi Krzyżowe i specjalne rekolekcje. Ponadto dla niemieckiego Bractwa Żywej Róży odprawiano miesięczne nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. W języku niemieckim przygotowywano dzieci do przyjęcia I Komunii św. i bierzmowania. Stowarzyszenie Kinder Mariae działało pod przewodnictwem specjalnego kapłana. Natomiast w okresie bożonarodzeniowym przygotowywano spotkania opłatkowe, podczas których biskup wygłaszał kazanie po niemiecku. W podsumowaniu ordynariusz łódzki ocenił warunki duszpasterskiej obsługi Niemców jako „doskonałe”, a stanowisko władz kościelnych całkowicie poparto Verein Deutschsprechender Katholiken in Lodz (Stowarzyszenie Katolików Mówiących po Niemiecku działające w Łodzi)¹⁰.

W 1928 r. prymas Polski, kard. August Hlond prowadził z Episkopatem Niemiec rozmowy w kwestii uregulowania duszpasterstwa Polaków osiadłych w Niemczech. Jednocześnie biskupi niemieccy (a zwłaszcza biskup Osnabrück, Wilhelm Berning, będący z ramienia Stolicy Apostolskiej protektorem katolików niemieckich żyjących poza Niemcami) wysunęli zagadnienia uregulowania duszpasterstwa katolików niemieckich zamieszkałych w Polsce. Dlatego też poproszono ordynariusza łódzkiego o nadesłanie szczegółowych danych dotyczących tego problemu. Odpowiednie zestawienia (przekazane w kwietniu 1928 r.) zawierały informacje zebrane przez łódzkie władze diecezjalne. Do wymienianych uprzednio ośrodków dodano dwie

⁸ Artykuły na ten temat ukazały się m.in. na łamach dziennika wychodzącego w Wiesbaden „Die Menschheit” (nr 46 z 12 X 1926 r.) oraz w wiedeńskim czasopiśmie „Das Neue Reich” (nr 11 z 11 XII 1926 r.).

⁹ Informacje bp. Tymienieckiego wykorzystano w nr. 92 z 20 X 1926 r.

¹⁰ AAŁ. Stowarzyszenie katolików, 83.

nowe parafie, w których uaktywnili się katolicy niemieccy. Jedna zaczęła funkcjonować w Ksawerowie pod Pabianicami, gdzie było 706 wiernych (zwłaszcza młodych), dla których miejscowy proboszcz organizował mszę św. z kazaniem w niedzielę oraz rekolekcje w Wielkim Poście. W Łodzi pojawili się wierni narodowości niemieckiej w parafii św. Antoniego. Dla grupy 1350 Niemców ks. Bernard Rygielski odprawiał we wszystkie niedziele msze św. z kazaniem, a w Wielkim Poście organizował Drogę Krzyżową i rekolekcje. Ponadto w parafii działało niemieckie Stowarzyszenie Kobiet Katolickich, Krucjata Eucharystyczna i chór „Laudate”¹¹.

Osiem lat później władze kościelne przygotowały dość szczegółowy raport dotyczący stanu duszpasterstwa katolików mówiących po niemiecku w parafiach diecezji łódzkiej. Poza danymi liczbowymi, opisem duszpasterstwa liturgicznego i sakramentalnego oraz aktywnością na polu społeczno-oświatowym scharakteryzowano poziom religijny diaspory niemieckiej. Tylko w Konstantynowie proboszcz nie stawiał wiernym mówiącym po niemiecku żadnych zarzutów. W Mileszkach miejscowy duszpasterz chwalił swoich parafian, a nawet twierdził, że są gorliwi i pobożniejsi od Polaków. Natomiast w innych parafiach stan był niezadowolający. W Ksawerowie oskarżono ich o indyferentyzm religijny i większe przywiązanie do narodowości niemieckiej niż do wiary, czego dowodem miały być liczne małżeństwa mieszane i śluby zawierane w zborze luteranśkim, jak również wybieranie luteran na rodziców chrzestnych dzieci katolickich. Z podobnymi problemami borykali się księża z parafii św. Antoniego w Łodzi, a aktywność wiernych w parafii św. Anny oceniono jako niepełną. Parafianie od Świętego Krzyża ulegali natomiast wpływom różnych stowarzyszeń niemieckich: *Bractwa Kurkowego*, *Stowarzyszenia „Danysz”* i *stowarzyszeń sportowych*. W konkluzji raportu podano, że jedynym sposobem zniwelowania niedociągnięć jest zwiększenie liczby duszpasterzy, mających pracować wśród niemieckich katolików¹².

Stowarzyszenia i organizacje

W dokumencie znalazła się również informacja, iż wielu Niemców należało do *Verein Deutschsprechender Katholiken in Lodz*. Owe

¹¹ Wykaz z 1928 r., tamże.

¹² *Stan duszpasterstwa katolików mówiących po niemiecku w parafiach diecezji łódzkiej*, 1936 r., tamże.

stowarzyszenie, pod prezesurą Roberta Klikara, aktywnie działało na polu kulturalno-oświatowym i wydawniczym. W parafii Podwyższenia Świętego Krzyża miało 500 członków i współpracowało z parafialną Akcją Katolicką na płaszczyźnie oświatowej (urządzanie odczytów religijnych) i charytatywnej. Podobna sytuacja miała miejsce w parafii św. Antoniego, św. Anny i w Ksawerowie. Jedyne w Konstantynowie współdziałanie wiernych ze stowarzyszeniem było niewielkie¹³.

Katolikami łódzkimi narodowości niemieckiej skupionymi przy parafii Podwyższenia Świętego Krzyża, poza wymienionym wyżej ks. M. Heymannem, opiekowali się także ks. Jan Joachimowski i ks. Michał Krysiak, ks. dr Leon Rychter i ks. Edmund Białecki¹⁴. Najbardziej znanym, a jednocześnie kontrowersyjnym był ks. Roman Gradolewski (1907–1995). Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1931 r. duszpasterzował wśród potomków dawnych tkaczy, którzy w XIX w. przybyli z Niemiec. Mieszkając w Pabianicach, w niedziele i święta jeździł tramwajem do Ksawerowa. W tygodniu zaś katechizował w niemieckich szkołach średnich w Łodzi. Po roku przeniesiony został do parafii Podwyższenia Świętego Krzyża. Pełnił również funkcję prefekta w trzech prywatnych gimnazjach i w państwowym seminarium nauczycielskim z wykładowym językiem niemieckim. Ponadto w nowej macierzystej parafii odprawiał w języku niemieckim sumę z kazaniem, nawiedzał chorych w mieście, lubił też spełniać ostatnią posługę na cmentarzach, *bowiem przemowy żałobne były pilnie słuchane i zarazem najlepszą okazją do obrony wiary wobec licznych ewangelików przeważnie z małżeństw mieszanych*. Przygotowywał także dzieci ze wszystkich szkół do I Komunii św., starał się o rekolekcyjnistów i misjonarzy oraz prowadził Sodalicję Mariańską i sprawował opiekę duszpasterską. Wraz z prezesem Verein Deutscher Katholiken in Polen, Henrykiem Słapą, corocznie organizował pielgrzymki do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. Ponadto miał dyżury kościelne i kancelaryjne, a w ramach Akcji Katolickiej prowadził organizację mężów i dziewcząt. Głosił dodatkowo kazania i homilie po polsku¹⁵.

Środowisko Niemców funkcjonujące przy parafii Podwyższenia Świętego Krzyża było na tyle wewnętrznie zintegrowane i pełne

¹³ Tamże.

¹⁴ Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Urząd Wojewódzki Łódzki, Wydział Społeczno-Polityczny (dalej: UWŁ), *Statystyka wyznaniowa. Wykaz duchownych pełniących funkcję prefektów w szkołach niemieckich w Łodzi*, nr 166/2532, s. 35.

¹⁵ R. Gradolewski, *Życiorys*, bmrw, s. 2 (mps w zbiorach autora); por. list R. Gradolewskiego, z 25 VIII 1986 r., 29 VI 1989 r. w zbiorach autora.

twórczego działania, że wydawało nawet własne czasopismo. Oto bowiem w latach 1922–1923 ukazywał się tygodnik „Die Sonntagslocke. Wochenblatt der deutschen Katholiken in Polen”, którego wydawcą i redaktorem był ks. Wiktor Potempa. Publikowano w nim czytania niedzielne, homilie, artykuły hagiograficzne, wiadomości o piśmiennictwie katolickim, fragmenty listów pasterskich, kalendarz uroczystości tygodniowych, a także wiadomości polityczne oraz życiorysy wybitniejszych osobistości. Czasopismo miało charakter czysto informacyjny¹⁶.

Wspomniane uprzednio Verein Deutscher Katholiken in Polen było politycznym przedstawicielstwem katolików niemieckich żyjących w Polsce. Powstało 22 lipca 1923 r. z inicjatywy Thomasa Szczepionika, senatora Rzeczypospolitej Polskiej i posła na Sejm Śląski. Swą działalnością organizacyjną obejmowało cały teren Rzeczypospolitej, w tym także województwo łódzkie, a siedziba władz partyjnych mieściła się w Katowicach. Jak głosił statut, celem stowarzyszenia było *uświadomienie niemieckich katolików za pomocą słowa i pisma w zakresie religijnych, kulturalnych i socjalnych zadań doby współczesnej i dążenie do zrealizowania tychże zadań na platformie chrześcijańskiego światopoglądu*. Cele polityczne były wykluczone, a środkami do osiągnięcia tych zamierzeń było wydawanie i rozpowszechnianie książek i czasopism, urządzenie zebrań, odczytów i kursów. W rzeczywistości jednak celem tej organizacji było ścisłe zespolenie wszystkich katolików niemieckich zamieszkałych w Polsce, by *skuteczniej oddziaływać na nich w duchu wszechniemieckim i nie dopuścić do uśpienia ich poczucia narodowego*¹⁷.

Przez pewien czas stowarzyszenie pozostawało pod silnym wpływem Deutsche Christliche Volkspartei. Po przejściu władzy w Niemczech przez Adolfa Hitlera partia niemieckich katolików w Polsce zajęła zdecydowane negatywne stanowisko wobec nazizmu. Przewodniczącym partii był wówczas dr Eduard Pant, znany polityk mniejszościowy, członek wielu niemieckich stowarzyszeń i poseł na Sejm Śląski. Na zjeździe partyjnym w marcu 1933 r. Pant potępił narodowy socjalizm i odrzucił wszelką współpracę. Poza tym nawoływał do lojalności wobec państwa polskiego i współpracy z polskimi

¹⁶ Z. Zieliński (oprac.), *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, Lublin 1981, s. 266.

¹⁷ APŁ. UWŁ. Okólniki w sprawie stowarzyszeń niemieckich, nr 166/217. Por. D. Matelski, dz. cyt., s. 91, 121.

władzami, podkreślał swą niezależność od pozostałych nacjonalistycznie nastawionych partii mniejszościowych działających w Polsce i odrzucił „zjednoczenie” niemieckiego życia politycznego na Górnym Śląsku, na wzór ujednolicenia partii w Trzeciej Rzeszy. Kiedy jednak na czele Verein Deutscher Katholiken stanął Otton Ölbricht, związek zerwał kontakty z Deutsche Christliche Volkspartei i opowiedział się zdecydowanie po stronie niemieckiego obozu reprezentowanego przez Rat der Deutschen in Polen (Radę Niemców w Polsce), stawiając sobie za zadanie organizowanie młodzieży w duchu hitlerowskim¹⁸.

W 1937 r. Verband Deutscher Katholiken in Polen zorganizowało walne zebranie w Katowicach. Wzięli w nim udział również delegaci z województwa łódzkiego, wśród których znalazł się także H. Ślapa (znany policji ze swych radykalnych wystąpień na terenie Konstantynowa i Łodzi). W tych okolicznościach władze województwa łódzkiego uznały działalność VDK za niebezpieczną, bowiem mogła doprowadzić do rozbicia istniejących i działających w Łodzi i województwie łódzkim stowarzyszeń katolickich, w których mówiono po niemiecku, *jako mniej podatnych na agitację hitlerowską*, oraz zakładania w ich miejsce oddziałów VDK. Dlatego wojewoda łódzki, Henryk Józewski, nakazał podległym resortom przeciwstawiać się tym działaniom w sposób stanowczy i nie dopuszczać do powstawania oddziałów lokalnych VDK. W ściśle tajnym okólniku wydanym 27 marca 1939 r. wszystkie stowarzyszenia i związki niemieckie poddano ścisłemu nadzorowi administracyjnemu, wyciągano rygorystyczne konsekwencje w przypadku naruszania prawa, wszelkimi sposobami starano się utrudniać powstawanie nowych¹⁹.

* * *

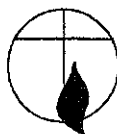
Wybuch II wojny światowej, a następnie okupacja hitlerowska ziem polskich całkowicie zmieniła możliwości działania katolików niemieckich w łonie społeczeństwa łódzkiego i miejscowego Kościoła rzymskokatolickiego. Ogromna większość tej społeczności została

¹⁸ W.S. Kotowski, *Niemieccy katolicy w Polsce a ujednolicenie organizacji mniejszościowych w latach 1933–1939*, w: M. Andrzejewski (red.), *Antyhitlerowska opozycja 1933–1939. Wolne Miasto Gdańsk, Prusy wschodnie, Śląsk, Łódź*, Warszawa 1996, s. 110–114.

¹⁹ APŁ. UWŁ. Okólniki w sprawie stowarzyszeń niemieckich, nr 166/217.

wpisana na niemiecką listę narodowościową. Z kolei polityka kościelna nazistów prowadząca do całkowitego rozdziału narodowościowego w łonie katolicyzmu doprowadziła do wyizolowania ich w lokalnym Kościele. Duszpasterstwo liturgiczne i sakramentalne zostało drastycznie ograniczone, a działalność społeczna administracyjnie zakazana. Mimo to po zakończeniu okupacji hitlerowskiej władze polskie pociągnęły tę społeczność do zbiorowej odpowiedzialności za zbrodnie nazistów. W 1945 r. skończyła się historia katolików niemieckich od kilku pokoleń mieszkających w Łodzi.

MAREK BUDZIAREK, ur. 1951; absolwent Wydziału Teologicznego KUL (magisterium) i Instytutu Historii Kościoła (doktorat). Historyk, dziennikarz, kierownik Działu Historii Muzeum Historii Miasta Łodzi. Członek Wydziału Teologicznego Towarzystwa Naukowego KUL, współpracownik Förderverein Fritz Bauer Institut e. V. we Frankfurcie nad Menem. Współpracownik kilku czasopism katolickich i historycznych. Autor wielu książek, rozpraw, artykułów, recenzji itp. Mieszka w Łodzi.



Felicjan Paluszkiewicz SJ

Chasidei Ummot ha-Olam

SPRAWIEDLIWY WŚRÓD NARODÓW ŚWIATA. Taką nazwę przyjęto w języku polskim dla tytułu nadawanego przez komisję Yad Vashem (Instytutu Pamięci Męczenników i Bohaterów Holocaustu) nie-Żydom, którzy w latach hitleryzmu z narażeniem własnego życia i życia swoich najbliższych ratowali Żydów od śmierci. W języku biblijnym rzeczownik „Olam” najczęściej oznacza wieczność. „Chasidei Ummot ha-Olam” znaczy „Sprawiedliwi wśród narodów na wieki”. 8 marca przyznano ten tytuł ks. Adamowi Sztarkowi, polskiemu jezuitcie, urodzonemu 30 lipca 1907 r. w Zbiersku k. Kalisza, którego drogi Opatrzności poprowadziły w październiku 1939 r. do Słonima. Tam w czasie okupacji sowieckiej, a od czerwca 1941 r. niemieckiej, stał się „wszystkim dla wszystkich”, sprawując działalność kapłańską z zaangażowaniem heroicznym.

Okupantom, zwłaszcza rosyjskiemu, zależało na izolowaniu kapłanów od społeczeństwa. Ks. Sztark nie złożył broni i posługę duszpasterską spełniał po kryjomu. Nie brakowało mu pomysłowości, aby dotrzeć do chorych w szpitalu lub do pensjonariuszy w domu starców. Charakteryzował się na zgrzybiałego starca, przybywającego z daleka do ciężko chorej córki, i nocą, w zmwocie z pielęgniarkami, w ich dyżurce spowiadał i udzielał sakramentu Eucharystii lub namaszczenia chorych. Aby uniknąć kłopotliwych pytań, mogących go zdemaskować, udawał głuchego jak pień. Zdarzało się, że nikodemowe rozmowy prowadził również z rannymi żołnierzami Armii Czerwonej. Do domu starców przychodził przebrany dla odmiany za Izraelitę, ponieważ Żydzi cieszyli się wówczas u Rosjan szczególnymi przywilejami. W przebraniu wieśniaka przynoszącego żywność bywał także u dzieci w ochronce, gromadzącej małych uciekinierów pogubionych przez rodziców w zawierusze wojennej.

Gdy Białoruś zajęły wojska niemieckie i zaczęła się eksterminacja Żydów, wystawiał im antydatowane świadectwa chrztu. Później do osadzonych w getcie przekradał się przez mur, aby dostarczać żywność lub nieść wsparcie moralne. 29 czerwca 1942 r. rozpoczął się tragiczny okres likwidacji dzielnicy żydowskiej. Aby zmusić Żydów do opuszczenia kryjówek, podpalano domy, a żandarmi niemieccy

polowali na szukających ocalenia w ucieczce jak na dzikie zwierzęta. On w tym czasie (sam o semickich rysach twarzy!) krążył po mieście, wyławiając blakające się po ulicach żydowskie dzieci i odprowadzał je w bezpieczne miejsce, a później umieszczał w polskich rodzinach lub w sierocińcu. Ścigany przez Niemców, ocalał tylko dlatego, że zdecydował się na desperacki skok z okna drugiego piętra.

Na czterdziestolecie likwidacji słonimskiego getta „Folks-Sztyme” upamiętniło ten epizod z życia ks. Sztarka zwięzłą informacją: *Niemcy rozpoczęli w tamtym rejonie masakrę Żydów. W związku z tym na ulicach błądziło wiele dzieci żydowskich porzuconych lub pogubionych przez rodziców w dramatycznych chwilach ucieczki. Ojciec Adam zbierał je z ulicy i gościł u siebie. Potem oddawał do sierocińca*¹.

Do końca nie brakowało mu pomysłów i zawsze docierał do tych, do których dotrzeć było niepodobna. Z początkiem grudnia 1942 r. podjął wyprawę do słonimskiego więzienia, gdzie w dwu wielkich celach trzymano ludzi przeznaczonych na rozstrzelanie. W mundurze granatowego policjanta udało mu się wejść do skazanych i przez cztery nocne godziny dysponować ich na śmierć. Opuścił więzienie o godzinie 3.00 w nocy, a o 5.00 nad ranem dokonano egzekucji. Oprócz Polaków musieli tam być również ocaleni z pogromu Żydzi lub rosyjscy partyzanci, bo obok spowiadania również chrzcil.

W połowie grudnia sporządzono kolejną listę przeznaczonych na rozstrzelanie, na którą wciągnięto ks. Sztarka. Uprowadzono go o tym i namawiano do ucieczki z miasta. On jednak nie przystał na dezercję.

18 grudnia przyjechano po niego i zabrano wraz z dwiema niepokalankami: Ewą Noiszewską i Martą Wołowską (obydwie beatyfikowane 13 czerwca 1999 r.). W celi więziennej, podobnie jak przed dwoma tygodniami w przebraniu policjanta, spowiadał i przygotowywał na spotkanie z Bogiem. 19 grudnia nad ranem skazanych załadowano na ciężarówkę i powieziono na odległe o dwa kilometry od miasta wzgórze Pietralewickie, gdzie czekały wykopane uprzednio doły. Księdzu powtórnie dano szansę ucieczki, ale i tym razem nie skorzystał. Skazanych ułożono w olbrzymim dole, jeden obok drugiego. Po udzieleniu wszystkim rozgrzeszenia i odpustu zupełnego na

¹ B. Nowak, *Ojciec Adam ratuje żydowskie dzieci*, „Folks-Sztyme” z dn. 22 II 1982 r.

godzinę śmierci, rozległy się strzały i detonacje granatów. Ksiądz trafiony w lewy bok dźwignął się jeszcze i patrząc na konających zawołał: *Niech żyje Chrystus Król, niech żyje Polska*. Okrzyk podjęli inni, którzy nie zostali jeszcze dobiti. Ostatnim zdaniem, jakie ks. Sztark wypowiedział stygnącymi już wargami, miały być słowa: *Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią!* (Łk 23,34).

Upojeni wódką policjanci towarzyszący egzekucji w osłupieniu wpatrywali się w postać konającego jezuity, którego w Słonimiu znał każdy. Gdy z mózgow ulotniły się opary alkoholu, zaczęli odtwarzać w pamięci makabryczne szczegóły i opowiadać je w gronie znajomych².

Postać ks. Sztarka zafascynowała ks. Wincentego Lapomardę, amerykańskiego jezuity, profesora historii w kolegium „Holy Cross” w Worcester k. Bostonu, który wykładał m.in. dzieje zagłady Żydów, a w 1979 r. został na tej uczelni kustoszem zbiorów dotyczących Holocaustu. Poczł się przynaglony do ukazania stosunku Kościoła do eksterminacji Żydów i opracowania działalności jezuitów w tych tragicznych latach. W 1981 r. na łamach „The Journal of Church and State” opublikował artykuł „Jezuici i Holocaust”, a w osiem lat później (1989) książkę „Jezuici a Trzecia Rzesza” („The Jesuits and the Third Reich”). Przez wiele lat korespondował z Instytutem Yad Vashem w Jerozolimie, prosząc, by uznano o. Sztarka za Sprawiedliwego wśród Narodów.

Ks. Lapomardę zaskoczyło, że wśród beatyfikowanych 13 czerwca 1999 r. stu ośmiu męczenników nazizmu *byli kapucyni, karmelici, dominikanie, franciszkanie, salezjanie oraz inne osoby należące do zakonów lub zgromadzeń, a polscy jezuici nie uważali za stosowne włączenia swoich w proces beatyfikacyjny, a oni byli w szczególnie sposób szykanowani i ponieśli najwięcej ofiar*³. Przez różne obozy i więzienia przeszło ok. 250 polskich jezuitów, a hitlerowcy zamordowali ich 75, co stanowiło 8% stanu personalnego polskich prowincji z 1939 r.

Lapomarda zauważył również, że w wyróżnieniu przez Yad Vashem ks. Sztarka uprzedziło pięciu jezuitów francuskich, dwu belgijskich i jeden Węgier.

²Na podstawie zeznań mieszkańców Słoniwa.

³W. Lapomarda SJ, *Adam Sztark SJ męczennik*, „Życie Duchowe” nr 24/2000, s. 72.

Ukazanie zaangażowania jezuitów polskich w ratowanie Żydów wymaga wielu stron. Aktywnie działało ponad dwudziestu księży od Wilna po Nowy Sącz, a nawet dalej, po Bukareszt i Rzym.

W Wilnie jezuici w strukturach ZWZ prowadzili tzw. legalizację, zajmującą się produkcją podrabianych dowodów tożsamości, szczególnie paszportów i wiz, które umożliwiały obywatelom polskim narodowości żydowskiej przedostawanie się do państw wolnych od wpływów niemieckich. Wystawiono ok. 86 000 fałszywych dokumentów, które uratowały życie skazanym przez nazizm na zagładę⁴.

W Nowym Sączu działalność na rzecz prześladowanych Żydów rozpoczął ks. Jan Karuga. Wykorzystując fakt, że natura wyposażała go, podobnie jak ks. Sztarka, w semickie rysy twarzy, zakładał na rękaw opaskę z gwiazdą syjońską, jaką byli zobowiązani nosić Żydzi, i przekradał się do getta. Wyprawy, w czasie których przenosił ważne wiadomości względnie pomoc materialną, udawały się. Do działalności Karugi przyłączyli się klerycy jezuickcy. Nocą z 25 na 26 sierpnia 1942 r. ks. Karuga wyprowadził dwie Żydówki przez mur biegnący wzdłuż Dunajca. Niestety, w czasie próby wywiezienia ich z miasta zostali wytropieni przez konfidenta. Ks. Karudze i Żydówkom udało się zbiec, schwytano jednak kl. Edwarda Czermińskiego. Podany torturom przez gestapo nie załamał się i nie wydał nikogo. Po miesiącu, dzięki działalności specjalnych komórek Armii Krajowej, udało się Czermińskiego wydobyć z więzienia. Gorszy był los ks. Karugi. W panicznej ucieczce nie odnalazł czekającego na nich przewodnika, kl. Czesława Białka. Błąkał się z Żydówkami po lesie, aż jedna z nich, nie wytrzymując nerwowo, popełniła samobójstwo. Szok, jaki przeżył, wyzwolił później chorobę psychiczną i ks. Karugę musiano oddać do zakładu zamkniętego, gdzie po latach umarł w wyniku ciosu zadanego przez jednego ze współpensionariuszy⁵.

Władysław Bartoszewski odnotował fakt uratowania Renaty Marguliesówny, córki adwokata ze Stryja, bratanicy rabina z Florencji, którą ks. Józef Obacz w lutym 1943 r. skierował z Tarnopola do ks. Bogusława Waczyńskiego, rektora kolegium jezuitów w Starej

⁴S. Dzierżek, *Curriculum vitae Stanisława Kiatki*, w: tenże, *Stanisław Kiatka. Legenda wileńskiej konspiracji*, Bydgoszcz 2000, s. 83-87.

⁵C. Białek, *Na ratunek człowiekowi*, w: *Pięćdziesiąt lat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego*, Rzym 1976, s. 267-272 oraz ustna relacja ks. Edwarda Czermińskiego.

Wsi. Dwudziestoletnią pannę ks. Waczyński umieścił w klasztorze służebniczek i zameldował jako swoją kuzynkę wysiedloną z Poznania⁶.

Ks. Alojzy Chrobak, wyrabiając aryjskie papiery, uratował kilka rodzin od zamknięcia w getcie warszawskim, a następnie wspomagał je w różny sposób. Rodziny Brejmanów i Lubaczewskich pisywały później do niego z Izraela, a gdy w okresie stalinowskim został aresztowany, czyniły starania o zwolnienie go z więzienia⁷.

W okresie likwidowania getta w Otwocku, ratowaniem żydowskich dzieci i umieszczaniem ich w katolickich rodzinach zajmowali się jezuita Jan Rostworowski i Jan Wojciechowski. Jedno z takich zdarzeń opisał Tadeusz Pniewski z Łodzi w liście do redakcji „Przekrój”: *Nie wiedząc, gdzie się podział z dzieckiem, zadzwoniliśmy do jezuitów przy ul. Konopnickiej. Przyjął nas o. Jan Rostworowski. Zgodził się zatrzymać dziecko, które bało się straszliwie wysokiej postaci księdza w czarnej sutannie... Po dwóch tygodniach zgłosiła się po małą ciotka Różyczki. Okropne było rozstanie z o. Rostworowskim. Dziewczynka tak przywiązała się do księdza, że nie można jej było od niego oderwać⁸. Dzieckiem, o którym mowa w notatce, była czteroletnia Róża Grinberg, córka biednego, miejscowego szewca. W Otwocku Żydzi byli przechowywani w obydwu jezuickich domach: w „Atlantyku” i na Kulczyźnie.*

Mimo heroicznej postawy Polaków trafiali się szmalcownicy wykorzystujący tragiczną sytuację eksterminowanych. Wielu sprzedawczyków wytropiły organa sprawiedliwości Polskiego Państwa Podziemnego i skazały na śmierć. Nie wszystkich jednak udało się unieszkodliwić. Ks. Tomasz Rostworowski w 1943 r. przypadkowo odnalazł Zofię Ołomuniecką, którą szantażowali nieuczciwi ludzie. Zapewnił jej więc z dala od nich bezpieczne schronienie, gdzie szczęśliwie przetrwała lata zagrożenia. Po wojnie poprosiła o chrzest. Pomoc udzielona Zofii Ołomunieckiej nie była jednostkowym zdarzeniem w okupacyjnej działalności Tomasza Rostworowskiego. Często biegał po mieście i stukał do wielu drzwi, by wyrobić dyskryminowanym bezpieczne dowody tożsamości i znaleźć dla nich źródła utrzymania.

⁶*Ten jest z ojczyzny mojej*, Kraków 1969, s. 594.

⁷A. Chrobak, *Pamiętnik*, maszynopis w archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej.

⁸„Przekrój”, 7 X 1979 r.

Dzięki rozległym znajomościom uratował niejedną żydowską rodzinę⁹.

Ks. Stanisław Skudrzyk sfabrykował w Bukareszcie około pół tysiąca metryk. Wstawił się zwłaszcza świadectwem chrztu sporządzonym dla córki polskiego Żyda, kantora synagogi w Berlinie, żony Rumuna, inż. Fryderyka Sieferta. Tak doskonale spreparował dokument, że nawet laboratorium gestapo w Berlinie nie poznało się na falsyfikacie¹⁰. Wielkoduszna była ofiara ks. Czesława Fabisiaka. W czasie epidemii tyfusu w obozie w Dachau, chociaż sam był wyczerpany nieudzielną pracą i głodem, dobrowolnie oddał krew choremu Żydowi¹¹.

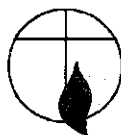
Dotychczas ks. Adam Sztark jest jedynym jezuitą-Polakiem, który otrzymał wyróżnienie Yad Vashem. Może jest to cecha nam właściwa, że nie dbamy, by nasze zasługi oglądał w świetle jupiterów świat, a może zwyczajne niedbalstwo.

FELICJAN PALUSZKIEWICZ SJ, ur. 1931; uhonorowany odznaką „Zasłużonego Działacza Kultury”. Autor kilkuset artykułów w czasopismach, książek o problematyce jezuickiej, m.in. „Jezuita dzisiaj” (1979, 1988), „Przyszli służyć” (1985), „Bracia Towarzystwa Jezusowego” (1986), „W cieniu Hermesa” (1987), „Mały słownik jezuitów w Polsce” (1991, 1995), „400 lat jezuitów w Warszawie” (1998), „Inny Cię opasze i poprowadzi dokąd nie chcesz” (2000), „Jezuici w literaturze polskojęzycznej” (2000), „Tropem św. Andrzeja Boboli” (2000). Mieszka w Warszawie.

⁹E. Beker, *Ojciec Tomasz Rostworowski SJ*, w: *Chrześcijananie*, t. 17, Warszawa 1986, s. 191.

¹⁰S. Skudrzyk, *Pięćdziesiąt lat w zakonie*, Hamburg 1968, s. 77.

¹¹C. Fabisiak, *Pamiętnik diabła*, maszynopis w zbiorach autora.



 sesje - sympozja

NIEZNANY
LONDYŃSKI POETA

Marian
Czuchnowski –
kronikarz
emigracyjnej
codzienności

Konferencja naukowa,
Toruń, 17 – 18 V 2001 r.

Kolejna sesja zorganizowana przez Pracownię Badań Emigracji Instytutu Literatury Polskiej UMK w Toruniu poświęcona była życiu i twórczości wciąż zapoznanego emigracyjnego poety, prozaika, eseisty, publicysty, tłumacza – Mariana Czuchnowskiego. W styczniu br. minęła 10. rocznica jego śmierci, dlatego też organizatorzy konferencji postanowili przypomnieć tę interesującą postać.

Czuchnowski był w latach międzywojennych znanym twórcą, jego książki liryczne były szeroko omawiane. Janusz Kryszak, badacz literatury emigracyjnej, który wiele wysiłku włożył w to, by poezja Czuchnowskiego mogła po wielu latach zaistnieć w krajowym obiegu literackim, tak napisał: *Niewiele było u progu lat trzydziestych poetów, których twórczość już od pierw-*

szej opublikowanej książki spotkałaby się z tak żywym i niemal entuzjastycznym zainteresowaniem krytyków i pisarzy, jak miało to miejsce w wypadku młodziutkiego podówczas autora „Poranku gorzkości” i „Kobiet i koni”. Ówczesny krytyk, Kazimierz Czachowski nazwał nawet młodego debiutanta *polskim Rimbaudem.*

Życiorys Czuchnowskiego był tragiczny – w czasie wojny więziony w sowieckich łagrach, cudem uniknął śmierci, wreszcie znalazł się na emigracji w Londynie, gdzie mieszkał prawie 40 lat, pracując fizycznie, m.in. jako barman, palacz, robotnik w fabryce. Potem przeniósł się do Hastings. Po tragicznych wydarzeniach został pozbawionym wszystkiego pensjonariuszem domu opieki. Zmarł 9 I 1991 r. w St. Leonard-on-Sea, w wieku 82 lat. Poza krajem spędził ponad pół wieku. Jego ciało zostało spalone, prochy rozsypano nad Kanałem.

Pod koniec lat 70. i na początku 80. jego twórczość była szeroko omawiana przez badaczy literatury. W ostatnich latach jednak prawie zapomniano o tym interesującym poecie. Sesja poświęcona *kronikarzowi emigracyjnej codzienności* miała na celu przede wszystkim odkrycie niespenetrowanych pól w jego twórczości – sporo pisano o poezji autora „Rozłupanego przez perłę”, a wciąż mało o eseistyce i prozie artystycznej.

Konferencja spełniła swoje zadanie – podczas dwudniowych obrad 14 referentów z pięciu ośrodków naukowych (Londynu, Krakowa, Rzeszowa, Bydgoszczy, Torunia) przedstawiło szeroki obraz aktyw-

ności pisarskiej M. Czuchnowskiego. Sesję rozpoczął głos Jerzego Pietrkiewicza, odtworzony z taśmy magnetofonowej. Profesor i poeta z Londynu nagrał 15-minutową opowieść o autorze „Motyla i zakonnicy”. Uczestnicy konferencji z entuzjazmem przyjęli piękną narrację ustną wybitnego emigracyjnego liryka. Następnie wystąpił inny profesor i poeta z Londynu, Bolesław Taborski, który mówił o poszukiwaniach w zapiskach i pamięci sylwetki Czuchnowskiego, o środowisku literackim Londynu oraz o związkach poety ze świetnym kwartalnikiem „Oficyna Poetów” Krystyny i Czesława Bednarczyków.

Pierwszy blok tematyczny referatów poświęcony był emigracyjnej działalności krytycznej i eseistycznej autora „Kobiet i koni” (Rafał Moczko-dan, Maciej Wróblewski). Obrady przedpołudniowe zakończyło odczytanie tekstu Zbigniewa Andresa, który nie mógł przybyć na sesję – „Wizje wsi w twórczości literackiej i publicystycznej Mariana Czuchnowskiego”.

Kolejny blok tematyczny dotyczył prozy autora „Pożegnania jeńca” – w znakomitym eseju „Łydki Marfy. Kategorie cielesności w powieści M. Czuchnowskiego »Tyfus, teraz słowiki«” Wojciech Ligęza z Krakowa przedstawił problematykę somatyczną w tym utworze oraz rozmyślenia na temat ciała. Odczytano referat Janusza Pasternskiego z Rzeszowa: „Formuła realizmu w powieści »Tyfus, teraz słowiki«”. Następnie Wacław Lewandowski z Bydgoszczy mówił o zagadkach recepcji tego utworu londyńskiego emigranta. Popołud-

niowe obrady zakończyło wystąpienie Stanisława Gawlińskiego z Krakowa, które dotyczyło „Poetyki antyhistorii w »Żalu po czeremchach«”.

Drugi dzień sesji zdominowało czytanie poezji autora „Damy w jedwabnym płaszczu deszczowym”. Jednak nim to nastąpiło, Stanisław Jaworski z Krakowa mówił o Czuchnowskim jako krytyku literackim lat międzywojennych. Kolejne cztery referaty dotyczyły różnych aspektów liryki i twórczości poetyckiej emigranta z Łużnej – Janusz Kryszak z Torunia przedstawił interpretację „Angielskiej zimy 1947” na tle źródeł faktograficznych i realiów tamtego czasu, Kazimierz Adamczyk z Krakowa zinterpretował wiersz „1 Maj 1959”, Marta Mroczkowska z Torunia analizowała czas i przestrzeń w emigracyjnej poezji Czuchnowskiego, Paweł Tański z Torunia w tekście „Oko poety” przedstawił różne aspekty „malarzkości” liryki autora „Wazonów”.

Podczas konferencji gorące dyskusje udowodniły, jak wiele jest jeszcze interesujących zagadnień związanych z biografią i twórczością Czuchnowskiego. Jest on bowiem autorem prawie 40 książek (!) oraz ogromnej liczby artykułów, esejów, szkiców krytycznych, wierszy, fragmentów prozy, rozproszonych w emigracyjnych czasopiśmie.

Warto w tym miejscu powiedzieć, że Pracownia Badań Emigracji zorganizowała w ubiegłym roku sesję poświęconą Jerzemu Pietrkiewiczowi, która w znacznym stopniu przyczyniła się do odczytania niezwykle bogatej twórczości tego pisarza.

Jesienią 2000 r. odbyła się w Toruniu sesja „Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej I”, problematyka ta będzie kontynuowana podczas kolejnych sympozjów – jesienią tego roku i w następnych latach. Natomiast w maju 2002 r. Pracownia Badań Emigracji planuje zorganizowanie sesji poświęconej Tymonowi Terleckiemu.

Konferencja „Marian Czuchnowski – kronikarz emigracyjnej codzienności” przypomniła sylwetkę twórczą londyńskiego poety, który – miejmy nadzieję – zostanie jeszcze odkryty. Być może przyczyni się do tego książka z materiałami pokonferencyjnymi, której wydanie planowane jest na jesień tego roku.

Paweł Tański



sztuka

SIANIE

*Christos Mandzios,
Mariusz Mikołajek,
„Na styku...”
V Wystawa Obnośna*

**Ratusz we Wrocławiu
marzec – kwiecień 2001 r.**

Artystom wierzącym znany jest dylemat między wiarą a twórczością artystyczną, między życiem oddanym sztuce a powołaniem człowieka religijnego. Wbrew pozorom, jakie często stwarza sztuka najnowsza, nie należy on wyłącznie do przeszłości. *Wiadomo* – pisał nie tak znów dawno znany malarz Jacek Sempoliński („Czy wierzący może być artystą”) – że w twórczość trzeba włożyć *dziką pracę, często wariacką, przeczącą chrześcijańskim zasadom pracy godnej, spokojnej, uświęconej.*

Mało który z twórców skłonny jest, co naturalne, do tak pojętej rezygnacji, nieodwołalnej i ostatecznej, jak uczynił to niegdyś Adam Chmielewski. Tylko też bardzo nielicznym dana jest dziś szansa na spełnienie się w roli autora dzieł religijnych, które będąc dlań formą wyznania wiary i ucieleśnieniem aspiracji artystycznych, służyłyby równocześnie wspólnocie wierzą-

cych. Kościół obecny, z jednej strony nadmiernie przywiązany do odległych tradycji ikonograficznych i estetycznych, z drugiej zaś lekceważący sobie rolę sztuki w przybliżaniu ludziom Boga i świętości, stroni od dzieł prawdziwie współczesnych. Szczęśliwe czasy Fra Angelico, harmonijnie łączącego służbę Bogu z profesją malarza zdają się już rozdziałem (na zawsze?) zamkniętym.

Czyżby więc artyście pozostało jedynie zaprzedać się sztuce – domenie dziś w pełni autonomicznej, uwolnionej od służby wartościom pozaplastycznym?

Przez pryzmat tak pojętego dylematu warto spojrzeć na twórczość Christosa Mandziosa i Mariusza Mikołajka, a zwłaszcza na wiele akcji przeprowadzonych wspólnie w ostatnim czasie (2000–2001) w kilku wrocławskich szkołach, na dworcu kolejowym (*Sianie II*), w domu dziecka (*„Na styku nieba i ziemi”*), w zakładzie karnym (*„Sianie I”* oraz *„Na styku z wolnością”*) i ośrodku dla narkomanów (*„Na styku ze sobą”*).

Jak widać, w większości przypadków są to miejsca naznaczone BEZDOMNOŚCIĄ, a więc zarazem przejściowością i niepewnością jutra. Ludzka bezdomność manifestuje się w nich ze szczególną ostrością. Dom, aby był domem, miejscem prawdziwej *communitas*, musi być zasiedlony nie tylko przez żywych ludzi, lecz również przez miłość, ufność i sens życia.

Niezmierzoną przestrzeń ludzkiego oddalenia, utraty celu, a nierządno nawet wszelkich perspektyw na

godne istnienie, Mandzios i Mikołajek usiłują wypełnić własną twórczością. Podjęte przez nich działania nie są przy tym traktowane jedynie jako „pokaz” przeznaczony do estetycznej konsumpcji. Pojawiają się raczej w roli medium przemiany, pomostu do świata wyższych sensów i wartości. Z tego wynikają starania o aktywizację odbiorców, o współudział w dokonującym się na ich oczach procesie kreacji. Tytułowe sianie ziarna wartości, jakie niosą ze sobą poszczególne rekwizyty i czynności, raz odbywające się w atmosferze zabawy, kiedy indziej w skupieniu i powadze należnej misterium, jest więc w jakimś sensie dokonaniem zbiorowym, angażującym ręce i serca. Tym samym zwiększa się szansa jego zakorzenienia się w uczestnikach. W każdym razie taka nadzieja zdaje się przyświecać twórcom. Wprowadzone do poszczególnych działań elementy: ziarno, woda, wschodzące zboże, chleb są czymś więcej niż produktem spożywczym na potrzeby chwili; są środkiem do życia w sensie dużo głębszym.

Znaczenie przeprowadzonych akcji musi być przy tym mierzone nie tylko charakterem konstytuujących je elementów – ludycznych i symbolicznych. Wyznacza je również specyfika dzieł plastycznych, jakie obaj artyści tworzą od lat w zaciszu własnych pracowni. Choć malarstwo Mikołajka, rzeźba czy instalacje Mandziosa nie zawsze pojawiają się w akcjach jako tło plastyczne, to jednak pozostają z nimi w istotnym związku przyczynowym.

Przy wszystkich dzielących je różnicach – formy i samych środ-

ków wypowiedzi, tematyki i temperamentu – wspólna jest im wrażliwość na ponadnaturalny wymiar istnienia i symboliczny sens rzeczy. Pokazywała to doskonale wystawa w Ratuszu, na której obaj autorzy zaprezentowali swe najnowsze prace. W jednym i drugim przypadku cała dotychczasowa twórczość oparta została na treściach odnoszących się do najważniejszych dylematów życia ludzkiego, a zwłaszcza do spraw ostatecznych, pojmowanych wszakże w duchu Ewangelii, i ich interpretacji teologicznej.

W związku z tak silnie eksponowaną rolą wartości nadprzyrodzonych, związanych zwłaszcza z dramatem Golgoty i dziełem zbawienia, również w aranżowanych wspólnie akcjach istnienie człowieka, który – według słów psalmisty – we łzach siewa, a zbiera w radości (Ps 126), zostało dyskretnie powiązane z eschatologią chrześcijańską. Łamanie się chlebem wypiekany w kształcie ludzkiej postaci, wysiewanie nasion na kawałku analogicznie uformowanej ziemi, by następnie dzielić się wyrosłym z nich zbożem, musi przecież budzić skojarzenia z ideą ofiary i odkupienia, a w jeszcze szerszym sensie z prawiecznym i obejmującym każde istnienie rytmem narodzin, dojrzewania, śmierci, przemiany. Ziarno, chleb, ziemia zawsze łączyły rzeczywistość doświadczenia i objawienia. Z jednej strony są one darem przyrody, z drugiej odsyłają do Boskiego dawcy. W znanych wersetach Biblii sam Jezus Chrystus przyrównany jest do ziarna, jakie pada na ziemię i obumiera, aby przynieść obfity plon.

Można, rzecz jasna, widzieć w akcjach Mandziosa i Mikołajka jedynie przejaw „głaskania sumienia”, sfrustrowanego eskapizmem sztuki współczesnej i brakiem jej społecznego rezonansu. Złośliwi dostrzegą w nich poszukiwanie sposobu na publiczne zaistnienie, bardziej spektakularne i zarazem podniecające przygodą niż to, które mogą ofiarować galerie i salony ze sztuką. Można też, przy nieco lepszej woli, potraktować je w kategoriach idee fixe dwójki pięknoduchów, wierzących jeszcze we frazesy o zbawczej mocy piękna i terapii przez sztukę. Rodzące się uwagi i wątpliwości są czymś naturalnym i uzasadnionym... Wzniosłość treści, jakie „rozsiewają” obaj artyści w działaniach anektujących rozległe obszary bezdomności, z ich nędzą, niepewnością jutra, osamotnieniem, nie uwalnia przecież ani od oceny krytycznej, ani od pytań. Na przykład o to, czy ludzka bezdomność rzeczywiście prosi o sztukę? Sztuka może wprowadzić goździć człowieka z życiem i rekompensować mu wiele jego braków. *Wyrażenie rozpacz, cierpienia w artystycznej formie* – pisał niedawno Janusz Marciniak („Bezdomność”), sam także próbujący wystawiać w dworcowych halach – *pomaga je znieść. Ale nie usuwa ich przyczyn, nie zmniejsza strefy bezdomności fizycznej. To wielka przestrzeń i wielkie wzajemne oddalenie.*

Na tak sformułowane pytanie każdy mógł podczas trwania wystawy „Na styku”, odpowiedzieć samodzielnie. Pomocny mu w tym był obfity materiał dokumentacyjny w postaci fotogramów i filmu wideo – dzieło Czesława Chwiszczuka

i Mirosława Kocha. Uchwyczone w nim „na gorąco” gesty, czynności, postawy, a zwłaszcza fascynujące twarze – onieśmielone, zdziwione, zaskoczone, kiedy indziej uważne, uroczyste, pełne oczekiwania, najczęściej jednak uśmiechnięte, radosne, a nawet szaleńczo rozbawione i umazane farbą – w każdym razie dla mnie pozostawały czytelne w swej wymowie. Jeśli nawet podjęte przez twórców działania będziemy mierzyć nie głębią myśli czy wielkością spodziewanych owoców, lecz jedynie chwilą radości, jaka płynie ze wspólnej zabawy i uczestnictwa w czymś ważnym i pięknym, to i tak okażą się one warte zachodu. Doprawdy, nie ma żadnych skrzydlate słowa Seneki Młodszego, że *prawdziwa radość to rzecz serio...*

Renata Rogozińska



DZIECIŃSTWO W KRAJU WIECZNEGO ŚWIĘTA

*Mała Vilma.
Ostatni dziennik
(KisVilma.
Az utolsö naplő)*

**Węgry/Polska,
reżyseria – Marta Meszaros,
występują: Łukasz Nowicki,
Barbara Hegyi, Cleo Ladanyi,
Kitty Kerri i in.
Gutek Film**

Film Marty Meszaros to piękna i przejmująca opowieść o powracaniu w czasy dzieciństwa; dzieciństwa tragicznego, pozbawionego należnego mu ciepła i bezpieczeństwa; dzieciństwa, które tak naprawdę nigdy nim nie było, bo najbliżsi odchodzili zbyt prędko, a życie wymagało szybkiego, ponad miarę, dojrzewania i brutalnie zmuszało do wkraczania w nieprzyjazny świat ludzi dorosłych i ich problemów. Podróż w głąb wspomnień, jaką wraz z wyprawą na Wschód odbywa bohaterka, daleka jest od sentymentalnej odysei, która w odległej przeszłości odnajdywałaby dziecięcą arkadię, łączącą w jedną magiczną całość to, co realne, z tym, co wyidealizowane czy tylko wyobrażone.

Ale nawet w tym przypadku wszystko spowite jest nostalgią, nie tyle przekreślającą tragiczne wydarzenia, ile rezygnującą z nienawiści i pragnącą przeżycia jeszcze raz tego, co było, bo było to wszak jedyne dzieciństwo, jakie się miało.

Film dotyka także zupełnie już innego mitu, mitu rajy na ziemi, który, ignorując wpisana w ludzką naturę niedoskonałość, zwodzi co szlachetniejsze jednostki marzące o powszechnym szczęściu. Piękna, lecz oszukańcza iluzja niszczy tych, którzy jej zawierzili, i tych, którzy stanęli na ich drodze.

W połowie lat 30. tytułowa bohaterka jako mała dziewczynka znalazła się w Kirgizji, dokąd przybyli jej rodzice zafascynowani lepszym jutrem, jakie ofiarowywała komunistyczna ideologia. Wplecione w opowieść kroniki filmowe przypominają, że nie byli jedynymi, którzy ulegli czarowi sowieckiej propagandy. Europejscy intelektualiści z uznaniem wypowiadali się o nowych porządkach wprowadzanych w Kraju Rad, a byli wśród nich takie postacie jak Bernard Shaw, Albert Einstein, Tomasz Mann. Bohaterowie Marty Meszaros różnią się od nich tylko tym, że są bardziej konsekwentni – decydują się opuścić swoje ojczyste strony, by osiąść w kraju, w którym – jak mówił ojciec Vilmy – codzienne życie jest świętem.

W zagubionym na azjatyckim pustkowiu Frunze spotykają innych małżonków-idealistów: dziennikarzy Claudię i Miguela – uciekinierów z Hiszpanii, Hildę i Wilhelma – pedagogów, którzy zbiegli z hitlerowskich Niemiec, oraz Andrzeja

i Zosię – lekarzy z Polski. Wszyscy oni przybywają tu wraz z dziećmi, i to im przyjdzie zapłacić najwyższą cenę za mrzonki rodziców, chociaż nie będzie to cena życia.

Cała historia rozpoczyna się sielankowymi obrazkami z życia radzieckiej prowincji, sprawiającymi wrażenie wyjętych żywcem z tandetnie ilustrowanych książeczek dla dzieci, gdzie wszyscy są zadowoleni i uśmiechnięci. Ojciec małej Vilmy, László, otrzymuje wraz z żoną obszerny dom, gdzie urządził pracownię rzeźbiarską i poświęca się pracy twórczej. Życzliwi miejscowi świętują pojawienie się nowych sąsiadów z odległych stron, witając ich wystawnym przyjęciem z narodowymi daniami i wyborowymi trunkami. Przybysze oddają się nastrojowi błogości, spokoju i internacjonalistycznym flirtom. Idyllę dopełniają piękne, nieskażone cywilizacją górskie krajobrazy oraz miejscowe legendy. Jednym słowem – bajka.

Sen o szczęściu kończy się jednak wraz z aresztowaniem Wilhelma, László, Andrzeja i Miguela. Oczami Vilmy obserwujemy zachowanie ich żon. Zindoktrynowane kobiety najpierw wierzą, że radzieccy towarzysze tylko wypełniają swój niełatwy obowiązek bycia czujnymi wobec czającej się wszędzie kontrrewolucji, i że wszystko się wyjaśni. Gdy jednak te nadzieje zawodzą, rodzi się w nich głębokie przekonanie, że zaszła tragiczna pomyłka, którą należy wyjaśnić na najwyższym szczeblu. Zaczynają więc słać listy do „Drogiemu towarzyszowi Stalina” i do Kominternu, nawet nie przypuszczając w swej rozbijającej naiwności, że tylko pogarszają sy-

tuację – nie są bowiem jeszcze świadome podstawowej prawdy: Partia nie myli się nigdy. Powoli opadająca zasłona Mai pozwala im odkryć bynajmniej nie sielankową przeszłość ojczyzny z wyboru. Z ust Zdenka, Czecha osiadłego tu znacznie dłużej od nich, dowiadują się o łagrach i o milionowych ofiarach sztucznego głodu w latach poprzedzających ich przybycie.

Z chwilą, gdy pryska ideologiczna ułuda i kolejne odsłony potęgują dramat bohaterów, zmienia się znacząco funkcja przepięknych kirgiskich krajobrazów. Do tej pory stanowiły one urzekającą oprawę rajskiego życia, obecnie zdjęcia wyniosłych pasm górskich, z pozoru przypadkowo i jakby mimochodem włączone w tok narracji, nabierają znaczenia metaforycznego.

Z jednej strony pobrzmiewa tu gdzieś dalekie echo russowskiego przeciwstawiania natury i kultury (choć w tym przypadku należałoby raczej powiedzieć „antykultury”), z drugiej zaś – i to chyba właściwsze odczytanie – sięgające nieba szczyty, stając się niernym świadkiem nieszczęść bohaterów, odsyłają do Transcendencji, wobec której rozgrywa się historia ludzka. W pozbawionej nienawiści, złości i oskarżycielskiego tonu opowieści właśnie one nabierają cech prokuratorского głosu. W tym kontekście nieoczekiwanego znaczenia nabiera przytaczana na początku filmu kirgiska legenda o mieście znajdującym się w odmetach wielkiego jeziora Issyk-Kuł, na które góry kiedyś spuściły wody potopu z powodu niegodziwości jego mieszkańców...

W odbiorze filmu przeszkadza mi kwestia niewątpliwie drugorzędna, lecz wprowadzająca w dobrze skomponowaną całość pewien dysonans. Jego bohaterowie, internacjonalści przybyli z całej Europy, musieli porozumiewać się między sobą, jak i z innymi, w języku rosyjskim. Można oczywiście zrozumieć, dlaczego reżyserka nie wybrała go na język swojego filmu, lecz w takim razie powinien on być nakręcony konsekwentnie w języku węgierskim. Tymczasem autorka chciała z niezrozumiałych względów oba te warianty połączyć. W efekcie mamy kwestie rozpoczynające się po rosyjsku, które następnie przechodzą w język węgierski, co w kinowej wersji bez lektora wypada dość nienaturalnie.

Oczywiście ta drobna usterka nie umniejsza wielkości dzieła. Marcie Meszaros udało się stworzyć przesycony emocjami obraz, który, choć opowiada o sprawach trudnych i bolesnych, nie zawiera jednak sam w sobie, ani nie wyzwała u odbiorcy negatywnych uczuć. Jest to niewątpliwie zasługa bardzo wyważonej gry aktorskiej, ale przede wszystkim znakomitej muzyki Jana Kantego Pawłuśkiewicza, która do całości filmu, a zwłaszcza do jego najbardziej dramatycznych partii, wprowadza nastroj bezgranicznego żalu, smutku i głębokiej zadumy nad tym, co się wydarzyło, a co mogło ułożyć się zupełnie inaczej.

Może takich spojrzeń na naszą przeszłość przydałoby się więcej i to nie tylko w filmie?

Jan Pniewski

książki

STUDIUM PRZEDMIOTU

Zbigniew Herbert
Labirynt nad morzem

Fundacja Zeszytów Literackich,
 Warszawa 2000, ss. 209

Podróż to jeden z głównych motywów w twórczości Zbigniewa Herberta. Podróż mityczna, podróż pamięci i podróż dosłowna, dająca bezpośredni temat lub inspirację – jak w wierszu „Rovigo” – oto tworzywo, bez którego autor „Hermesa, psa i gwiazdy” nie istniałby jako poeta i eseista. W zbiorze „Elegia na odejście” znajduje się wiersz zatytułowany „Podróż”, zawierający podsumowanie Herbertowych motywów wędrówki poety: *Jeżeli wybierasz się w podróż niech to będzie podróż długa / wędrowanie pozornie bez celu błędzenie po omacku / żebyś nie tylko oczami ale także dotykiem poznał szorstkość ziemi / i abyś całą skórą zmierzył się ze światem*. Herbert podróżował wiele i nigdy „bez celu”, przeciwnie, cel swoich podróży wybierał starannie, tak aby to była powtórka świata elementarna podróż / rozmowa z żywiołami.

W poezji *pośrednik wolności*, w eseju tropiciel zaprzeczonych kultur, jest Herbert – gdy patrzeć na całość jego dzieła – przede wszystkim przekąźnikiem idei powrotu do

tradycji, w której poszukuje śladów świadomego, rozumnego człowieczeństwa. „Labirynt nad morzem”, trzeci – po „Barbarzyńcy w ogrodzie” i „Martwej naturze z wędzidłem” – tom esejów o sztuce, sięga najgłębiej w przeszłość w penetrowaniu dziejów kultury śródziemnomorskiej i w ogóle europejskiej. W pierwszym tomie zajmował się Herbert przede wszystkim włoską sztuką nowożytną, w drugim śledził małych mistrzów holenderskich, w trzecim zapędza się do kolebki naszego świata – Grecji.

Wielbiciele „Barbarzyńcy w ogrodzie” podkreślali odwagę poety w mierzeniu się bezpośrednio, wręcz naiwnie, z potęgą włoskiej sztuki, z jej świętością, klasyczną doskonałością. „Martwa natura z wędzidłem” zadziwiła m.in. wątkiem fabularnej mistyfikacji wplecionym w rzeczowy wywód o sztuce niderlandzkiej. Obie te książki mogły być wszakże traktowane i jak fachowe podręczniki historii malarstwa i kultury europejskiej, i jak osobiste wyznania nieprofesjonalnego miłośnika sztuki. Herbert w swoich szkicach, podobnie jak w wierszach, jest mistrzem werbalnej krystaliczności, językowej precyzji, a przede wszystkim znawcą przedmiotu opisu i kreacji. „Studium przedmiotu” – tytuł jednego ze zbiorów wierszy poety – to jednocześnie miara jego metody twórczej, jeśli pamiętamy, że owo „studium” oznacza nie tylko opis i analizę, ale także zachwyt, oczarowanie, najwyższy hołd, jaki jeden twórca składa innemu, choćby działał on przed wiekami i był całkiem anonimowy. Właśnie ów element osobistego zaangażowania, intymna część odda-

wana przez Herberta dziełom sztuki dawnej – często im dawniejszej, tym bardziej wielbionej – decyduje o randze i świeżości poznawczej jego eseistyki.

Tytułowy esej „Labiryntu nad morzem” poświęcony jest Krecie, tej pierwszej cywilizacji białych, jak pisał cytowany przez Herberta André Malraux. Pasja poety w odkrywaniu zachowanych śladów tej cywilizacji jest, doprawdy, imponująca. On nie tylko zwiedza muzea w Heraklionie i innych miejscowościach Krety, nie tylko zagląda w resztki zabudowań i nekropolii, ale wczytuje się też uważnie w materiały badawcze narastające w ciągu wieków, aby zbliżyć się jak najbardziej do prawdy o życiu i śmierci ludu, który stoi u początku dziejów Europy. Pieczołowitość, z jaką Herbert ogląda freski, reliefy, sarkofagi, zamienia się w czułą uważność dla aktualnego życia miasta kretańskiego, w kontemplowanie smaku pizzy, obserwację rzeźniczej jatki. Pamiętamy te błyskotliwe transformacje badacza w turystę z „Barbarzyńcy w ogrodzie”. Po wielokroć powraca autor do sarkofagu z Hagii Triady, który przywrócił mu wiarę w wielkość malarstwa kretańskiego. Herbert pisze: *Jego kolory: ugry, błękity, czerwień, szmaragdowa zieleń, piaskowa żółć świecą blaskiem stłumionym i szlachetnym*. Tuż za tym rejestrem kolorów pojawia się refleksja: *Udręka opisywania. Trzeba bowiem będzie opisać sarkofag, a opis będzie, jak to opis, długi, szary, bliski inwentarza – enumeracja postaci i przedmiotów. Nie obędzie się bez odwijania zdań jak bandaży od lewej do prawej, wbrew*

regułom widzenia, które dają całość w jasnym i nagłym świetle jednocześnie obecności.

Wielkość Herbertowej eseistyki polega głównie na tych autokomentarzach do własnej męki twórczej. W tych właśnie pozornych odejściach od tematu mieści się cały kunszt języka, wyobraźni, cała siła umysłu borykającego się z przedmiotem opisu. Studium przedmiotu, jakie wychodzi spod pióra poety, jest więc nie tylko próbą opisanego tego czy tamtego obiektu, jest przede wszystkim zapisem zmagania się twórcy z emanacją podziwianego piękna i poszerzaniem języka penetrującego stan ducha świadka. Jakże niekonwencjonalnie opowiada Herbert historię Minotaura. Tak, bo to nie król Minos, nie Tezeusz i Ariadna, ale Minotaur jest głównym bohaterem i przedmiotem troski poety. Po opisie attyckiej amfory z przedstawieniem walki Tezeusza z kretańskim bykiem pisze Herbert: *Biedny Minotaur! Miałem dla niego, od zamierchłego dzieciństwa, więcej czułości niż dla Tezeusza, Dedala czy innych spryciarzy. Kiedy pierwszy raz ojciec opowiadał mi tę bajkę, uczułem bolesny skurcz serca dla pół zwierza, pół człowieka, spletanego labiryntem i obcą sobie ludzką historią, pełną podstępów i toporów*.

Przypominałam sobie, czytając ten fragment, jak ów mit o Minotaurze przetworzony został przez poetę w wierszu „Głowa” ze zbioru „Epilog burzy”:

*Tezeusz kroczy przez ocean
skrwawionych kolumn liści w czas*

[odnowy

*unosí w zaciśniętej pięści trofeum
oskalpowaną Minotaura głowę*

*Gorycz zwycięstwa okrzyk sowy
odmierza świt miedzianą miarką
by słodką klęskę ciepły oddech
do końca życia czuł na karku*

Odkrywanie przeszłości odbywa się przez groby i resztki po cudzym życiu. Zbigniew Herbert ma przeraźliwie jasną świadomość tej przdziwnej intymności, z jaką wdziera się w śmiertelne szczątki cywilizacji kreteńskiej. Pisze o niej z czułością i wzruszeniem, jak o żywej, bliskiej istocie. Empatia jest także specyfiką eseistycznej sztuki Herberta: w jego języku świat umarły na chwilę staje się znów żywy, abyśmy mogli poczuć jego bijące tętno. Bo pisarz wie, że życie i śmierć to zjawiska wymienne w historii, a historia o tyle tylko istnieje, o ile my, żyjący, oddajemy jej własne umysły i serca: *Nie ma innej drogi do świata, jak tylko droga współczucia. Szczątki imperium, potężnych zamków i stolic nie wzruszają tak bardzo, jak ruiny pałaców minojskich. Wydaje się, że mieszkańcom starożytnej Krety obca była pycha wielkich cywilizacji. Nie wyzywali losu. Starali się przetrwać w swojej odrębności i w złudnym poczuciu bezpieczeństwa. Rozpętane żywioły były jakby zbyt wielkie i nieproporcjonalnie okrutne w stosunku do tego, co niszczyły. Ich ruiny to ruiny kołyski, ruiny pokoju dziecięcego.*

Tak żegna się poeta z Kretą. Jego wędrówki kierują się ku innym greckim obszarom, do Aten, na Akropol, na wyspę Samos, by przy-

wieść go znów na Półwysep Apeniński, tym razem do osad etruskich i rzymskich. Nie ma już wszakże w poznawaniu losów innych ludów tej żarliwości, z jaką pochylał się nad szczątkami Krety. Może jeszcze Etruria zagarnia jego uczucia z podobną zachłannością – tragiczny los tego narodu jest wszakże podobny do bezwzględного końca Krety: *Po trwającym kilka wieków okresie świetności rozpoczyna się około IV w. przed Chr. schyłek krótkotrwałego, jeśli tak można rzec, imperium. W II w. przed Chr. Etruria jest już doszczętnie wchłonięta i strawiona przez potężnych Rzymian. Historycy zwycięzców pracują nad zatarciem roli pokonanych. My, którzy jesteśmy dziedzicami zbrodni i przemierzeń, staramy się wymierzyć sprawiedliwość przeszłości; przywrócić głos wielkim niemowom historii, ludom, którym się nie powiodło w dziejach.*

Herbert, niestrudzony moralista, wykorzystuje każdy pretekst, aby upomnieć się o sprawiedliwość dla pokrzywdzonych. Jest w „Labiryncie nad morzem” jeszcze jeden rys, który skrywany był w innych utworach. To wyrazista postawa autopsychanalizy dokonywanej w duchu freudowskim. W eseju „Duszyca”, powołując się na pytanie Freuda, dlaczego reagujemy odruchem sceptycyzmu i niewiary na coś, co niesie z sobą radość i uśmiech losu, Herbert zastanawia się nad własnym zdumieniem i niedowierzaniem wobec oglądanego na własne oczy Akropolu. Śledząc skomplikowane reakcje psychiczne, wynikające według Freuda z kompleksu winy wobec bliskich, odkrywa poeta te same mechanizmy we własnej psy-

chice. Nie sceptycyzm jednakże, lecz poczucie posłannictwa staje się udziałem Herberta w grze z losem. Myśląc o bliskich umarłych, o tym, że odebrana im została niewyczerpana wspaniałość świata, poeta sam siebie powołuje na świadka największych w historii arcydzieł sztuki: *Skoro zostałem wybrany – myślałem – i to bez szczególnych zasług, wybrany w grze ślepego losu, to muszę temu wyborowi nadać sens, odebrać mu jego przypadkowość i dowolność. (...) Wyobrazić sobie, że jestem delegatem czy posłem tych wszystkich, którym się nie udało. I jak przystało na delegata czy posła, zapomnieć o sobie, wysilić całą swoją wrażliwość i zdolność rozumienia, aby Akropol, katedry, Mona Lisa powtórzyły się we mnie, na miarę oczywiście mego ograniczonego umysłu i serca. I żebym to, co z nich pojąłem, potrafił przekazać innym.*

A więc zagłębianie się we własną duszę przywodzi poetę także ku sprawom najważniejszym, powszechnym, ku byciu dla innych.

Należy podkreślić staranność wydania „Labiryntu nad morzem” przez „Zeszyty Literackie”. Książka, pięknie wydrukowana na szlachetnym papierze, opatrzona jest szczegółowymi przypisami, z których dowiadujemy się m.in. o czasie powstania i pierwodruku prasowym poszczególnych szkiców (wszystkie zostały napisane i opublikowane w latach 60. i 70. minionego wieku), a także o etapach pracy Herberta nad nimi i kłopotach z ich publikacją w formie książkowej w wydawnictwie „Czytelnik” z powodów cenzuralnych. Wielka to szkoda, że książka nie ukazała się za życia

autora, ale też pociecha dla nas, czytelników, że prawdziwie wielkim dziełom dane jest w końcu wyjść z podziemnego labiryntu.

Adriana Szymańska

**AFRYKA
RYSZARDA
KAPUŚCIŃSKIEGO**

Ryszard Kapuściński
Jeszcze dzień życia

„Czytelnik”,
Warszawa 2000, ss. 142

Afryka
(album)

Wyd. Buffi,
Warszawa 2000

„Afryka” to wydany w końcu ubiegłego roku autorski album fotograficzny, ujawniający nowy talent Ryszarda Kapuścińskiego. „Jeszcze dzień życia” to wznowienie (wyd. II rozszerzone) opublikowanej przed ponad 20 laty książki, będącej podsumowaniem reporterskiego pobytu ówczesnego korespondenta Polskiej Agencji Prasowej w Angoli, w której wybuchły toczące się do dzisiaj krwawe rozruchy, następstwo zainicjowanej w tym kraju rewolucji wyzwoleniczej, przeradzającej się w jedną z najbardziej krwawych na kontynencie wojen domowych.

Książka w swojej warstwie dokumentalnej niesie bardzo szeroko, pieczołowicie sporządzoną faktografię, ale nie zalicza się do tradycyjnego gatunku reportażu z pola bitwy, zlokalizowanego w egzotycznym punkcie kuli ziemskiej – jak zresztą wszystko, co od czasu opublikowania „Wojny futbolowej” i „Cesarza” wychodzi spod pióra pisarza, w którego styl i strategię narratorską wszczepiony jest „immanentnie” impuls czynienia użytku artystycznego z bezpośrednio przez autora doświadczanych kontaktów z ludźmi i z naturą.

Jak zauważyłem kiedyś, pisząc o jednym z tomów eseistyczno-aforystycznego „Lapidarium” Ryszarda Kapuścińskiego (ukazały się już trzy pozycje tego cyklu), nieporównywalny z bodaj żadną inną formułą literacką na polskim gruncie charakter tego pisarstwa jest pochodną specyficznej osobowości twórczej autora: osobowości przenikniętej do imentu impulsem poznawczym (takiej, która nie da spokoju, dopóki nie pojmie, w czym rzecz) i przy tym usposobionej filozoficznie, choć zarazem pracującej – jeśli można tak rzec – na wręcz lirycznej „fali przekazu” autorskiego, dążącej do przetworzenia zdobytych wiadomości i doświadczeń w wartościowe tworzywo artystyczne. Kapuściński musi pojechać na miejsce wydarzeń, często z narażeniem zdrowia i życia, nawet wtedy, kiedy pozostali uczestnicy wyprawy bądź reporterzy rezygnują z dotarcia do celu, musi zobaczyć ten cel – zbadać, dotknąć, przeżyć (*Chciałbym być częścią tego świata, który opisuję, muszę się w nim zanurzyć i zapomnieć o innej rzeczywistości* – zwierza się w „La-

pidarium II”), a potem dobrać odpowiednie, funkcjonalne „wehikuły” środków przekazu i wyrazu dla swoich obserwacji i przemyśleń. Celność tego doboru i literacki talent pisarza powodują, że sprawozdania z różnych punktów teraźniejszości świata ludzkiego czytamy jak prozę symboliczną o uniwersalnym przesłaniu; do takiego katalogu literackiego należy zaliczyć przede wszystkim (po „Cesarzu”) odnoszący ostatnio triumfy czytelnicze i przynoszący autorowi wiele laurów w całym świecie, od Rosji przez Włochy do USA (por. w maju entuzjastyczną recenzję w „Newsweeku”) „Heban”.

„Heban” to dzieło będące niejako kwintesencją poznawczego kontaktu autora z Afryką, w którym ostateczny, doskonały wyraz artystyczny znalazła długoletnia fascynacja Kapuścińskiego Czarnym Lądem, inspirowana jednak filozoficzną zadumą nad kondycją człowieczeństwa – jak gdyby próbował tam właśnie szukać sekretu znamiennego dla naszej doby „jądra ciemności” natury ludzkiej. Jest to owoc fascynacji, a może i obsesji autorskiej – odznaczającej się także na wyborze zdjęć w albumie i dającej o sobie znać we wcześniejszej o 20 lat opowieści zatytułowanej „Jeszcze jeden dzień”... Już tu widać tę niezwykłą, górującą nad innymi intencjami namiętność dociekania istoty świata ludzkiego w krajach kontynentu obnażającego dziś ukryte w szumie cywilizacyjnym rudymenty. Śledzenie z bliska procesów nietolerancji, zjawisk etnicznej nienawiści (w krańcowym przypadku między narodami Tutsi i Hutu), bezpośredniego zmagania się jed-

nostki ludzkiej z przyrodą staje się dla nas, mieszkańców Europy, jakby testem historycznej prawdy, i przestrogą. Afryka prezentuje się w tej interpretacji jako swoisty „warsztat” ludzkiej natury, możliwy do oglądu ponad (czy raczej pod) nagromadzonymi pokładami mistyfikacji, sztucznego poloru, iluzji cywilizacji, ulegającej dziś przyspieszonym procesom homogenizacji i globalizacji. O tej jedynej w swoim rodzaju roli doświadczeń afrykańskich w odsłanianiu tajników fenomenu ludzkiego istnienia, o obserwowanej tu nadzwyczajnej modalności, elastyczności natury człowieka, dostosowującej się jak ameba do niemal każdych warunków bytu, wzmiankował nieraz Kapuściński m.in. w swoim aforystyczno-eseistycznym notesie „Lapidariów”. Niekiedy trzeba przemierzyć trzykrotnie Saharę, побыć z mieszkańcami pustyni, żeby pojąć sprawy pojmowalne tylko z perspektywy takiego środowiska: *Pustynia ma w sobie coś metafizycznego, transcendentnego. Na pustyni kosmos zredukowany jest do kilku elementów (...) Nie ma niczego między tobą a Bogiem, tobą a Wszechświatem...*

W „Hebanie”, jak kiedyś w „Cesarzu”, widać tę szczególną wolę i umiejętność ujmowania poznawanej rzeczywistości w klamry zamierzonej konstrukcji, konceptu artystycznego i suspensu fabularnego, czasem przeważającego nad nagromadzonymi zasobami materiału dokumentarnego: np. niespodziewana wizyta kobry koło łóżka, walka z malarią, a później jej powikłaniami, w tym z gruźlicą, w odległej od cywilizowanego świata lecznicy w buszu, ataki armii owadów

w hotelu albo awaria ciężarówki na pustyni stają się pretekstem do składających się na książkę wręcz nowel lub małych esejów. Podobnie w tomie „Jeszcze dzień życia” opis szoku rewolucyjnego w Angoli, zmian zachodzących w Luandzie, a zwłaszcza nagłej zmasowanej ucieczki dotychczasowej warstwy białych posiadaczy kwalifikowałyby się do kart powieści „marquezowskiej”: miasto nabiera cech niemal żywego organizmu, opanowanego procesami postępującej destrukcji, umiera *tak, jak ginie oaza, w której wyschły studnie*, jego mieszkańcy przenoszą się do nowej „koczowniczej” stolicy wokół lotniska, uciekają *jak przed nadciągającą zarazą, jak przed morowym powietrzem... Potem przyjdzie wiatr i piasek zasypie ślady ostatniego człowieka...* – a wraz z sobą przenoszą wnętrza miasta kamiennego do *miasta drewnianego*, czyli do budowanych, a następnie wypełnianych dobytkiem i przewożonych do portu skrzyń. Luanda pozostaje pustą, nieistotną makietą – sceną *jak po skończonym widowisku* – a liczy się tylko przeniesione do wnętrza skrzyń miasto, które po kilku dniach *(jak straceńcy oczekiwaliśmy dnia zagłady)* odpłynęło: *Nie wiem, czy zdarzył się kiedyś wypadek, żeby całe miasto przepłynęło ocean, ale tym razem właśnie tak było...*, podkreślając symboliczny i epifanijski wobec misterium ludzkiego bytu charakter.

Mieczysław Orski

ZAPROSZENIE DO WIARY

Bernard Sesboüé

Wierzę.

Wezwanie

*do wiary katolickiej
dla kobiet i mężczyzn
XXI wieku*

Wyd. Księży Marianów /
Księgarnia Św. Wojciecha,
Warszawa – Poznań 2000,
ss. 424

Tylko jeden rok dzieli polskie wydanie książki francuskiego jezuitę od ukazania się oryginału „Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle”. Bernard Sesboüé jest (u)znany teologiem i wykładowcą na wydziale teologii w Ośrodku w Sevres pod Paryżem. Opublikował wiele prac w serii „Jezus” i „Jezus Chrystus”, kierował serią „Historia dogmatów”. Tekst Credo „Wierzę w Boga”, został wybrany jako myśl przewodnia poszczególnych rozdziałów książki. Jej część pierwsza „Na progu: »wierzę«”, traktuje o tym, co jest dla człowieka specyficzne. Człowiek jest istotą wolną, otwartą na nieskończoność, zaproszoną do trwałego kontaktu z Transcendencją. Autor analizuje problem aktu wiary i języka religijnego. Część druga „Wierzę w Boga Ojca”, mówi o przedmiocie wiary, o żywym Bogu, który mówi do nas, jest naszym partnerem. Tematem rozdziału

trzeciego „I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego” jest Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, który żył w prawdzie, sprawiedliwości i miłości, umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Jego zmartwychwstanie jest zwycięstwem życia nad śmiercią, jest nadzieją i obietnicą dla nas, że żyć będziemy wiecznie życiem miłości. W części czwartej autor zajmuje się rzeczywistością Ducha Świętego, który okazuje się bardziej tajemniczy niż Ojciec i Syn, ale który jest kwintesencją wzajemnej miłości Ojca i Syna, i jest Darem dla ludzi. W tej części autor prezentuje również Kościół, rzeczywistość Bosko-ludzką, materialno-duchową. Szeroko i bez zbytniej ostrożności ukazuje jego świętość i mroczne strony. Oprócz krótkiego podsumowania publikacja zawiera jeszcze słownik terminów filozoficznych i teologicznych, wyjaśniający niektóre fachowe terminy (ponad 80 haseł).

Książka jest wezwaniem do wiary, to znaczy... no właśnie, do czego? Do ucieczki w zaświaty? Do uczestnictwa w liturgii? Do poznawania dogmatów? Do prawego życia? Do studiowania świętych tekstów? Do kontemplacji? Nasuwa się pytanie: czym jest wiara? Zaczniemy od negacji. Wiara NIE JEST przypuszczeniem, opinią, mitem, mistycznym uniesieniem, wiedzą dla wtajemniczonych, religią. Przede wszystkim wiara JEST czymś charakterystycznym dla człowieka, jest aktem typowo ludzkim. Wiara, jako taka, jest aktem nieuniknionym i koniecznym. Każdy człowiek od urodzenia komuś lub czemuś wierzy.

Dziecko wierzy rodzicom, rodzice wierzą autorytetom, specjalistom w danej dziedzinie. *Nie można żyć w społeczeństwie bez zaufania, to znaczy bez choćby minimum wiary w innych. Nie można kogoś kochać czy darzyć przyjaźnią bez wiary w drugiego człowieka* – pisze Sessboüé. Empiryk przede wszystkim wierzy swoim zmysłom, a racjonalista swojemu intelektowi, *nawet badanie naukowe częściowo zakłada akt wiary. Czymże jest hipoteza, jeżeli nie wiara, że konkretne prawo może sprawdzić się w stosunku do analizowanych zjawisk?* – pyta autor. Również wszelka wartość, do szanowania której się zobowiązujemy, jest raczej przedmiotem wiary niż wiedzy. Najbardziej oczywistą formą wiary pozostaje wiara religijna. Ta nie jest jednak dana człowiekowi wraz z jego przyjściem na świat, nie jest czymś wrodzonym. Jest czymś, co przychodzi z zewnątrz jako dar. Jest czymś dynamicznym, bardzo osobistym, jest wewnętrznym, „duszą”, formą życia. Jest intymnym spotkaniem z osobowym Bogiem, czymś prywatnym, a jednocześnie społecznym, wspólnotowym. W Starym Testamencie wiara jest mocną relacją między Bogiem a Jego ludem. Dziś chrześcijanin przeżywa swoją wiarę w Kościele. Wiara jest odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga: *Kiedy chrześcijanin odmawia „Wierzę w Boga”, jest to jego odpowiedź wynikająca z wiary na potrójną inicjatywę Boga wobec niego: inicjatywę Ojca i Stwórcy, który jest u początku wszystkiego, inicjatywę Syna, który podjął życie w ludzkim ciele, umarł*

za nas i zmartwychwstał, inicjatywę Ducha Świętego, danego Kościołowi. Wiara jest więc łaską, bezinteresownym darem Boga, nadprzyrodzoną cnotą wlaną przez Niego.

Na pewno wiara jest czymś problematycznym dla niewierzących. Ale jest ona również tajemnicą dla osób wierzących, trudno ją uchwycić i wyświełlić. Jest ona bowiem rzeczywistością dynamiczną, rozwija się, wzrasta, ale też słabnie i upada. Toruje sobie drogę między różnymi przeszkodami, jakie człowiek spotyka. Trudno tu nie zgodzić się z ks. Tischnerem, który pisał: *Nie postrzegam wiary jako stanu raz na zawsze zamrożonego, lecz widzę ją jako ogromną rzekę miotaną konfliktami i napięciami, która raz się burzy, raz płynie spokojnie. Czasem woda w rzece trafia na zakale i „robi sobie przystań”, wtedy wydaje się, że wiara obumarła, wystarczy jednak niewielki wstrząs, by wszystko się zmieniło. Ktokolwiek mi mówi, że jego wiara jest skończona i skończona jest jego niewiara, podejrzewam, że nie mówi o wierze, lecz o złudzeniu wiary.* Jest zrozumiałe, że aby wiara nie wygasła, należy ją podtrzymywać, jak podtrzymuje się ogień w piecu, raz po raz wrzucając do niego drewno. Można i należy wiarę pogłębiać i umacniać. Kiedy wiara wzrasta? Na pewno gdy się modlimy (*Modlitwą otrzymuje się wiarę nieskażoną, postem – niewinne życie, jałmużną – ducha miłości*, stwierdził kiedyś papież Leon Wielki). Wiara rodzi się ze słuchania słowa Bożego. Jednak bezrefleksyjne i bezkrytyczne trwanie na modlitwie może zrodzić

wiarę emocjonalną i fanatyczną. Dlatego ważne jest zaangażowanie rozumu. Wiara dojrzała, autentyczna, trwała, rodzi się wtedy, gdy podejmujemy żywą refleksję nad historią naszego życia, gdy przyglądamy się, jak w tę historię wkracza Bóg. Wiara i krytyczne myślenie nie są ze sobą sprzeczne, one uzupełniają się, tworzą nierozzerwalną całość. Dla rozwoju naszej wiary czymś naprawdę istotnym jest namysł nad treściami doktryny katolickiej, nad dobrą teologią. A taką uprawia Sesboüé. I z taką teologią, z teologią żywą, mamy do czynienia w omawianej książce.

Publikacja ta zwięźle i rzetelnie referuje prawdy wiary i religii chrześcijańskiej. Jednak nie jest li tylko szkolno-teologiczną wykładnią o charakterze informacyjnym. Ma charakter szerokiej i pogłębionej refleksji filozoficzno-teologicznej. Kierowana jest zarówno do chrześcijan: ambitnych, wymagających, poszukujących, wątpiących, zmęczonych wiarą, jak i do tych, którzy nie czują żadnej więzi z chrześcijaństwem. Publikacja autentycznie może wesprzeć tych, którzy szukają odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne dotyczące celu i sensu ludzkiego istnienia. Trzeba przyznać, że autor uniknął niebezpieczeństwa, jakie zagraża wszystkim, którzy piszą na ten temat: książka naprawdę nie jest nudna i dogmatyczna (czytaj: bezdyskusyjna i arogancka). Autor nie ucieka od trudnych problemów. Uderzająca jest jego odwaga intelektualna, ale również skromność i uczciwość. Zgadza się na swoją (ludzką!) nie-

wiedzę i niemożność rozwikłania pewnych trudnych zagadnień. Nie próbuje usprawiedliwić tego, czego usprawiedliwić się nie da. Choć książka utrzymana jest w spokojnym tonie referowania i wyjaśniania, zmusza do myślenia. Mam nadzieję, że – nie tylko w kręgach teologicznych – będzie szeroko, poważnie i rzeczowo omawiana.

Andrzej Dąbrowski SJ

KATECHIZM LINIĄ DEMARKACYJNĄ

Katechizm Kościoła Prawosławnego

**„Kairos” – WAM,
Kraków 2001, ss. 536**

W ostatnich latach można dostrzec duże zainteresowanie sprawami wschodnimi: wydawanie książek, produkcja ikon, rozpowszechnianie na różne sposoby muzyki cerkiewnej. Czasami jest to wręcz denerwujące, kiedy na okładkach książkowych umieszcza się ikonę. Wówczas odnosi się wrażenie, że zarówno wydawca, jak i czytelnik są zadowoleni, że wydana została kolejna książka dotycząca problematyki chrześcijańskiego Wschodu, a w istocie zawiera ona treść o całkiem odmiennym charakterze. Takie zjawisko niepokoi, ponieważ wskazuje, że robi się to dla mody albo lepszej sprzedaży. Z drugiej

jednak strony inicjatywa prawosławnych chrześcijan w szerzeniu swojej nauki także wzrosła i jest to bardzo pozytywny fakt. Wydaje się, że przyszłość prawosławia będzie zależała w znacznej mierze od jego rozwoju na Zachodzie. W oderwaniu od swego korzenia, czyli Rusi, chrześcijanie prawosławni w diasporze musieli walczyć o przetrwanie w oceanie katolicyzmu i protestantyzmu. Wielu myślicieli rosyjskich wyjechało i działało na Zachodzie, gdzie tworzyli współczesną teologię prawosławną. Przebywanie na obczyźnie to z jednej strony głębsze uświadomienie sobie swojej tożsamości i bycie jej wiernym. Natomiast dla mieszkańców zachodniej Europy emigranci rosyjscy ciągle są swego rodzaju ciekawostką i nowością. Ci pierwsi dostrzegają jednak w tej nowej perspektywie, że można inaczej się modlić, wierząc w tego samego Chrystusa. To wzajemne ubogacanie się pogłębia wiarę, a także poszerza horyzonty wiedzy.

W tym roku w Polsce ukazał się „Katechizm Kościoła Prawosławnego”. Jest to tłumaczenie z języka francuskiego opracowane przez grupę duchownych we współpracy ze świeckimi. Autorzy, będący Francuzami, wywodzą się z Rosji i Grecji lub pochodzą ze starych francuskich rodzin. Są oni wiernymi Kościoła prawosławnego i spotykają się w kilku parafiach prawosławnych języka francuskiego i obrządku bizantyjskiego w Paryżu i Marsylii. Przepojeni głęboką wiarą chcą szerzeć przeżywać liturgię, a przez to świadczyć, czym jest Eucharystia

w tradycji obrządku bizantyjskiego, o czym pisze Olivier Clément w przedmowie do Katechizmu. Autorzy rozbijają stereotypy prawosławia jako zamkniętego i zrytualizowanego, a pokazują, czym naprawdę jest Kościół i jaka jest jego misja w świecie. Ewangelia odczytywana oczami tradycji to motto omawianego Katechizmu.

Katechizm składa się z siedmiu części i aneksu, po którym umieszczono bibliografię i indeks. Treść Katechizmu stopniowo przybliża całą historię zbawienia, począwszy od Starego Adama przez Nowego Adama (Chrystusa), zesłanie Ducha Świętego, a kończąc na wydarzeniach eschatologicznych. Punktem centralnym Katechizmu zdaje się Pięćdziesiątnica, *która trwa od wylania Krwi do wylania Ducha, poprzez tajemnicę Paschy i wielkie błogostawieństwo „wstępującego” na prawicę Ojca*. Oryginalnością tego Katechizmu jest przeplatanie kolejnych tematów wątkami muzyki liturgicznej, tekstami liturgicznymi i reprodukcjami ikon. Zamieszczone partytury pomagają poznać „znamiennyj raspiew”, czyli melodykę Kościoła prawosławnego tradycji słowiańskiej. Z kolei reprodukcje przybliżają związek teologii z życiem duchowym.

Katechizm jest przeznaczony dla rodzin (jak to wynika z oryginalnego tytułu: „Catéchisme pour les familles”), ale zasadniczo może być wykorzystywany również przez katechetów. Zastosowano w nim m.in. metodę dialogu między „Dzieckiem” a „Katechetą”. Owym „Dzieckiem” jest tutaj wierzący i raczej dorosły

człowiek, a pytania, które zadaje, zakładają w nim istnienie wiary, przynajmniej ukrytej bądź odziedziczonej. Taka metoda pomaga łatwiej przyswoić poznane treści, bo szybciej przyjmujemy wiedzę przedstawioną językiem prostym i zrozumiałym, czyli takim, jakim posługujemy się, rozmawiając z dziećmi.

W treści Katechizmu dominują dwa wątki: tzw. Dwanaście Wielkich Świąt (najważniejsze wydarzenia Historii zbawczej) i siedem sakramentów. Dwanaście Wielkich Świąt zostało przybliżone czytelnikowi przez umieszczenie w Katechizmie reprodukcji ikon przedstawiających poszczególne święta oraz tropariony, czyli krótkie hymny ukazujące istotę danego święta. Na szczególną uwagę zasługuje przedstawienie dwóch medytacji i komentarzy do Błogosławieństw oraz do siedmiu słów Chrystusa na krzyżu. W interesujący sposób została przedstawiona nauka o Kościele, gdyż najpierw mowa jest o tym, czym Kościół nie jest (teologia apofatyczna), a dopiero potem ukazano pozytywną naukę o Kościele (teologia katefaticzna).

W części siódmej, w rozdziale dziewiątym, umieszczony został fragment artykułu A. Turincewa, którego treść nawiązuje do idei apokatastazy, czyli nauki o powszechnym zbawieniu. Apokatastaza została potępiona na II Soborze Konstantynopolańskim w 553 r. i dlatego Kościół prawosławny odrzucał poglądy tych, którzy ją przyjmowali (np. Orygenes, S. Bułgakow). Z drugiej strony Kościół

prawosławny przyjął naukę o apokatastazie jako tzw. theologoumenon, czyli dopuszczalną opinię teologiczną. Apokatastaza pozostała w Kościele prawosławnym w sferze modlitwy i nadziei, która nie stawia żadnych granic miłosierdziu Bożemu nie tylko w stosunku do zbawienia ludzi, ale nawet szatana.

Celem Katechizmu jest umocnienie wiernych w nauce chrześcijańskiej i wprowadzenie do życia z Chrystusem. Natomiast wydaje się, że w najbardziej odpowiedni sposób na temat istoty Katechizmu wypowiedział się metropolita Antoni Bloom: *Katechizm jest tylko linią demarkacyjną między tym, co dostępne, i tym, co stanowi tajemnicę, między tym, co widzialne, a co nazbyt często nas oślepia, i Niewidzialnym, który jest w samym sercu rzeczy*. Jest swego rodzaju trampoliną, która podrzuca nas na wyższe szczeble przebywania z Bogiem i jest wezwaniem do odkrywania Tajemnicy. Warto na koniec zaznaczyć, że Katechizm ukazał się dzięki Wydawnictwu WAM Księży Jezuitów i Stowarzyszeniu Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos”. Dzięki zaangażowaniu się w to dzieło Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego Katechizm jest wspólnym i realnym świadectwem współpracy między katolikami i prawosławnymi w Polsce.

Roman Rycar

Z życia Kościoła

Charta Oecumenica

22 kwietnia br. w Strasburgu została podpisana Karta Ekumeniczna (Charta Oecumenica), czyli wspólne uzgodnienie Konferencji Kościołów Europejskich (KEK) oraz katolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Dokument podpisali przewodniczący KEK, metropolita Jérémie Caligiorgis oraz przewodniczący CCEE kard. Miroslav Vlk. Przy tej okazji obaj dostojnicy oświadczyli, że *Jezus Chrystus, Pan jednego Kościoła jest największą nadzieją na pojednanie i pokój. W Jego imię mamy zamiar podążać wspólną drogą w Europie*. Sygnatariusze Karty Ekumenicznej w sposób pośredni odwołują się do pierwotnego znaczenia słowa „synod”, które pochodzi od greckiego „synodos” i oznacza „wspólną drogę”. Podkreślono fakt, że Karta Ekumeniczna została podpisana w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, którą w tym roku chrześcijanie tak wschodni jak i zachodni obchodzili tego samego dnia, co nie zdarza się nazbyt często.

Karta Ekumeniczna jest owocem dwóch zgromadzeń ekumenicznych, które odbyły się w Bazylei (1989) i w Grazu (1997). W lipcu 1999 r. powstał projekt Karty, do którego Kościoły zgłaszały swoje uwagi. We wstępie dokumentu podkreślono, że chrześcijan łączy Pismo Święte, wezwanie do wyznania wspólnej wiary oraz wspólnego działania. Karta definiuje również Europę: rozciąga się ona od Atlantyku po Ural i od Przylądka Północnego do Morza Śródziemnego. Natomiast celem działalności Kościołów chrześcijańskich w Europie ma być praca na rzecz pojednania ludzi i kultur. Autorzy dokumentu zastrzegają się, że Karta Ekumeniczna nie ma nic z charakteru nauczania magisterium ani wymiaru dogmatycznego, ani nie jest powiązana z prawem kościelnym.

Wierzymy w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół

Powyższe słowa stanowią tytuł pierwszego rozdziału Karty Ekumenicznej. Mottem tego rozdziału stały się słowa Listu św. Pawła do Efezjan mówiące o tym, że istnieje tylko jedno Ciało i jeden Duch,

jeden Pan, jedna wiara i jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec, który jest ponad wszystkich, przez wszystkich i we wszystkich (Ef 4,3-6). Dokument podkreśla, że istnieje tylko jeden Kościół Chrystusowy, w którym chrześcijanie są podzieleni, i dlatego wezwani do jedności w wierze, opierając się na Piśmie Świętym i wyznaniu wiary nicejsko-konstantynopolitańskim z 381 r. Na tej podstawie *wierzymy w Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego*. Natomiast na podstawie wiary w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół chrześcijanie są wezwani do zmanifestowania tej jedności, która jest zawsze darem Boga. Z drugiej strony różnice w wierze stanowią barierę utrudniającą ukazanie widzialnej jedności. Dokument wskazuje tu na różnice w rozumieniu Kościoła i jego jedności (oneness), sakramentów i posługiwań (ministries). *Nie wolno nam zadowalać się taką sytuacją*. Jako naśladowcy Chrystusa chrześcijanie mają zamiar uczynić wiele, aby przezwyciężyć przeszkody, które ciągle stają się źródłem podziałów pomiędzy Kościołami. dlatego winni oni postępować w duchu słów Listu św. Pawła do Efezjan, które są mottem tego rozdziału. Ponadto chrześcijanie winni pracować na rzecz widzialnej jedności Kościoła Jezusa Chrystusa w jednej wierze, uznając wzajemnie ważność sakramentu chrztu i wspólnoty eucharystycznej, a także dając wspólne świadectwo i służąc sobie wzajemnie.

Na drodze do widzialnej wspólnoty Kościołów w Europie

Jest to tytuł drugiego rozdziału Karty Ekumenicznej. Jego mottem są słowa z Ewangelii św. Jana: *Po tym wszyscy poznają, żeście moimi uczniami, jeśli miłość wzajemną mieć będziecie* (J 13,35). W rozdziale tym podkreślono doniosłość przepowiadania Ewangelii przez słowo i czyn dla zbawienia wszystkich. W tym ma pomóc katecheza, praca duszpasterska w lokalnych zgromadzeniach, tzn. w parafiach (zborach). Ważne jest również przepowiadanie Ewangelii w społeczeństwie i w ramach działalności politycznej. Kościoły winny wypracować wspólny plan przepowiadania Ewangelii i w ten sposób ograniczyć ryzyko kolejnych podziałów. Zaznaczono, że każda osoba ma prawo wyboru religii lub wyznania, bo to zależy od jej sumienia, przymus moralny nie może mieć na to wpływu. *W duchu Ewangelii musimy na nowo docenić historię Kościołów chrześcijańskich*. Dokument wskazuje tu na schizmy, religijne konflikty zbrojne, brak miłości, nadużywanie wiary i Kościołów do celów politycznych. Zadaniem ekumenizmu jest odnowa serc i chęć zmiany myślenia. Ekumenizm już pomógł w pojednaniu. Podkreślono też bogactwo różnych tradycji

chrześcijańskich, docenienie ich jako darów Bożych i konieczność uczenia się od siebie wzajemnie. Zwłaszcza w tę edukację ekumeniczną powinni się angażować młodzi, m.in. przez studia teologiczne. W tym też duchu każdy Kościół musi przezwyciężyć poczucie samowystarczalności, eliminując przede wszystkim uprzedzenia. Następnie autorzy dokumentu omawiają wspólną działalność Kościołów na różnych polach. W sposób szczególny winny być wspierane duchem ekumenizmu w codziennym życiu małżeństwa mieszane. Na szczęblu europejskim podkreślono znaczenie współpracy między Konferencją Kościołów Europejskich (KEK) i katolicką Radą Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Zachęcono również do współpracy z innymi chrześcijańskimi organizacjami Europy. W razie zaistniałego konfliktu między poszczególnymi Kościołami Karta Ekumeniczna zaleca mediację i pokój, który winien być zainicjowany, a następnie wspierany. W tym kontekście przypomniano o prawach mniejszości wyznaniowych, o unikaniu nieporozumień i uprzedzeń między Kościołami większościowymi a mniejszościowymi w krajach europejskich. Dalej wskazano na doniosłość wspólnej modlitwy. *Szczególnie bolesnym znakiem podziału między wieloma Kościołami chrześcijańskimi jest brak [pełnej] wspólnoty eucharystycznej.* Z kolei to, co najbardziej łączy wszystkich chrześcijan, to Modlitwa Pańska. Dlatego jednym z zadań priorytetowych, wg autorów Karty Ekumenicznej, są starania o przywrócenie pełnej wspólnoty eucharystycznej między chrześcijanami. W końcowej części drugiego rozdziału zachęcono do kontynuowania dialogu ekumenicznego, który zdaniem autorów Karty ma być kontynuowany za wszelką cenę, ponieważ w celu osiągnięcia widzialnej jedności między chrześcijanami nie ma innej możliwości. Światłem w kontynuowaniu dialogu ma być Ewangelia.

Nasza wspólna odpowiedzialność w Europie

Mottem trzeciego rozdziału Karty (którego tytuł przytaczamy wyżej) stały się słowa z Ewangelii św. Mateusza: *Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi będą nazwani* (Mt 5,9). Chrześcijanie mają za zadanie uczestniczyć w budowaniu Europy. *Nasza wiara pomaga nam uczyć się z przeszłości i czynić naszą wiarę i miłość dla naszych bliźnich źródłem nadziei dla moralności i etyki, dla edukacji i kultury oraz dla życia politycznego i ekonomicznego w Europie i na całym świecie. Kościoły popierają integrację kontynentu europejskiego za pomocą wspólnych wartości i jedności.* Autorzy Karty Ekumenicznej są przekonani, że duchowa spuścizna chrześ-

cijaństwa ubogą Europę. Chrześcijaństwo popiera bowiem takie wartości jak pokój, sprawiedliwość, wolność, tolerancja, a także solidarność. Dokument przypomina również o wartościach, jakimi są szacunek dla życia ludzkiego, wartość małżeństwa i rodziny, wspieranie ubogich, gotowość do przebaczenia i wszelkiego rodzaju współczucie, a także niebezpieczeństwo podziału Europy na zintegrowany Zachód i zdeintegrowany Wschód. W tym kontekście należy wystrzegać się wykorzystywania Kościołów chrześcijańskich w celach nacjonalistycznych bądź etnicznych. Dokument zachęca do pojednania regionów, narodów, kultur i tradycji religijnych. Co więcej, Kościoły są wezwane do tego, aby służyć i wzywać do pojednania zwaśnionych ludzi i kultur. Podstawową bowiem wartością jest godność osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boga. Kościoły w Europie wspierają również demokratyzację na naszym kontynencie. Autorzy dokumentu potępiają wszelkiego rodzaju przemoc skierowaną przeciwko komukolwiek, a zwłaszcza przeciwko kobietom i dzieciom. Podkreślono zmniejszenie się różnicy między bogatymi a biednymi i bezrobotnymi. Zwrócono uwagę na udzielanie pomocy emigrantom, imigrantom, uchodźcom i szukającym azylu politycznego. W tym kontekście raz jeszcze odrzucono wszelkie formy nacjonalizmu i pogwałcania praw mniejszości oraz wskazano na równość kobiet i mężczyzn.

Karta Ekumeniczna przypomina także o ochronie stworzenia, czyli środowiska naturalnego. W tym kontekście autorzy dokumentu zalecają wprowadzenie w Kościołach Europy Ekumenicznego Dnia Modlitw o Zachowanie Natury. W dalszej części tego rozdziału mowa jest o dialogu z judaizmem. *Nasza wiara uczy nas, że nasi żydowscy siostry i bracia „są umiłowanymi ze względu na praojców. Nieodwołalne są bowiem dary i powołanie Boże” (Rz 11,28-29).* Dalej dokument potępia wszelkie formy antysemityzmu. *Prosimy Boga o wybaczenie antyżydowskich inicjatyw dokonanych przez chrześcijan i prosimy naszych żydowskich braci i siostry o wybaczenie.* Przypomniano ponadto o dialogu z muzułmanami, o tym, że islam jest obecny w Europie od wieków. Autorzy Karty Ekumenicznej zauważają, że istnieją uprzedzenia i swego rodzaju rezerwa po obydwu stronach, i dlatego zachęcają do wspólnego poszukiwania wiary w jednego Boga oraz uściślenia idei dotyczących praw ludzkich. Karta Ekumeniczna zachęca także do dialogu z pozostałymi religiami i światopoglądami. Autorzy dokumentu pragną poznać uwagi krytyczne ludzi innych religii i światopoglądów i podjąć z nimi konstruktywną dyskusję.

oprac. Marek Blaza SJ