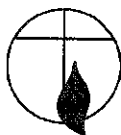


przegląd powszechny

7-8/971-972/2002

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Bubel SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)
Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

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

e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 20 VI 2002 r.

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

Spis treści

Hymn koptyjski o ukrzyżowaniu Pańskim 11

Wojciech Nowak SJ

Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne (I) 13

Chociaż słowa Chrystusa co do nierozzerwalności małżeństwa wydają się jednoznaczne, konfrontacja z realiami życia sprawia, że wielu katolików wciąż pyta, czy ta zasada jest absolutna i nie dopuszcza wyjątków. Kwestia rozwodów i ponownych związków jest wciąż aktualna i dotyczy dużej liczby członków Kościoła.

Jacek Prusak SJ

Homoseksualizm wśród osób duchownych – w czym leży problem? 27

Problem istnienia homoseksualizmu wśród osób duchownych ożył na nowo w związku z nadużyciami seksualnymi wobec nieletnich, jak i w kontekście skandali obyczajowych, które miały miejsce po obu stronach Oceanu. Dyskusje na temat homoseksualizmu i kapłaństwa, prowadzone w kręgach kościelnych, są obarczone dużą dawką emocji, ignorancji, lęku i uprzedzeń.

Chrześcijaństwo i antyjudyzm **Z ks. Romualdem Jakubem Weksler-Waszkinelem** **rozmawia Anna Jarmusiewicz** 44

Dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa (już w II w. po Chr. stanowili oni większość w Kościele) religia żydowska oraz cała swoistość Izraela, którą kształtowały święte Księgi Żydów, były czymś obcym. Reakcją na antychrześcijańskie postawy wyznawców judaizmu był antyjudyzm środowiska chrześcijańskiego. Zwłaszcza od IV w. po Chr., gdy po chrzcie Konstantyna Wielkiego Europa stawała się chrześcijańska.

Wręczenie Nagrody im. Jana Karckiego 62

Wypowiedź przewodniczącego Kapituły Nagrody im. Jana Karckiego, Karola Modzelewskiego, na uroczystości wręczenia nagrody 22 marca 2002 r.

ks. Janusz Wiśniewski

**Kościół katolicki w Niemczech –
wyzwanie czy schyłek?**

64

Wszystkie przesłanki duszpasterskie można sprowadzić do zawsze aktualnej prawdy, że każdy człowiek jest drogą Kościoła. Obecna sytuacja każdego społeczeństwa stawia Kościół katolicki wobec nowych wyzwań. Każda sytuacja może stać się szansą nowego spojrzenia na człowieka, na jego rolę i miejsce w świecie i Kościele.

Grzegorz Bochenek SJ

**Kościół i społeczeństwo polskie
w perspektywie przystąpienia do struktur europejskich** 79

Ważnym odkryciem dla polskich hierarchów było uznanie faktu wyraźnego odwołania się instytucji europejskich do zasad solidarności, pomocniczości i państwa prawa oraz troski o zachowanie tożsamości narodowej, kulturowej i religijnej poszczególnych członków, a także tego, że coraz głębiej uświadamiają sobie one potrzebę oparcia procesu integracji na fundamentach etycznych i liczą w tym względzie na wsparcie ze strony Kościołów.

Maria Barbara Styk

**Szkolny teatr jezuicki
w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939)
Na przykładzie Zakładu Naukowo-Wychowawczego
św. Józefa w Chyrowie** 89

Teatr jezuicki był przedmiotem wielu badań i opracowań. Stan badań obejmuje jedynie okres dawny, mogłoby się wydawać, że jest on zjawiskiem zamkniętym i przestał istnieć wraz z kasatą zakonu. Nic podobnego. W XX w. rytm życia teatralnego w Chyrowie przebiegał według wielu kalendarzy, przeplatających się ze sobą: liturgicznego kalendarza kościelnego, kalendarza uroczystości zakonnych, zakładowych, narodowych, państwowych i ważnych wydarzeń kulturalnych.

Miłoś Doleżał

Wiersze 98

*Tomasz Orłowski***Stan badań nad językiem Jana Pawła II** 101

Ważną cechą nauczania Jana Pawła II jest odpowiedni dobór środków stylistycznych i umiar w ich stosowaniu, co powoduje, że wypowiedzi papieża są dobrze odbierane. Teksty papieża otwierają człowieka na świat wartości poparty autorytetem objawienia. Dlatego tak ważne jest kształtowanie u słuchaczy zwyczajów językowych, uczenie odbiorcy znaczeń właściwych językowi wiary.

*Tomasz Piotr Terlikowski***Świętość cara Mikołaja II** 110

Cerkiew Rosyjska wciąż poszukuje własnej drogi we współczesnym świecie. Wiąże się to z poszukiwaniem symboli, osób, wydarzeń, mogących nadać sens, pomóc zrozumieć okres świadomego zaparcia się Boga przez cały niemal naród rosyjski. Szuka wzorca prawosławnej, rosyjskiej świętości. Taką postacią, którą Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej postawił za wzór prawosławnym Rosjanom, jest ostatni car, Mikołaj II.

*Zbigniew Florczak***Mistrzowie nieuczenni** 122

Pochodzą z najrozmaitszych środowisk, głównie chłopskich i robotniczych, ale zdarżają się i inteligenci. Przeważnie wychowała ich nędza, jednak nie jest to reguła. Bywają wśród nich schizofrenicy, ale w ogromnej większości są to ludzie normalni. Normalni – z wyjątkiem talentu, który rozwija się w krańcowo niesprzyjających warunkach. Pobudką twórczości bywa chęć znalezienia rekompensaty za nieudane życie.

*Leszek Jerzy Jasiński***Kłopoty z globalizacją** 129

Pojęcie globalizacji jest używane w wielu dyscyplinach naukowych: w ekonomii, socjologii, naukach politycznych, w teorii kultury, w demografii. W każdym przypadku oznacza ono proces powstawania bardziej lub mniej homogenicznej całości, przy czym intensywność tego zjawiska uznaje się dzisiaj za bez porównania większą niż w przeszłości.

*Jerzy Paszenda SJ***O. Stanisław Bednarski SJ (1896–1942)**
Wspomnienie w 60. rocznicę śmierci 141

W lipcu mija sześćdziesiąt lat od śmierci o. S. Bednarskiego, wybitnego historyka zakonu jezuitów. Możemy powiedzieć, że dzieło zapoczątkowane przez niego rozwija się i przynosi owoce. Stworzony przez niego warsztat pracy histo-

ryka jest stale powiększany, korzystają z niego naukowcy zakonnici i świeccy, z kraju i zagranicą.

Teatr

Joanna Godlewska: Rzeczywistość niekłamana 150

(Teatr Współczesny w Warszawie, „Wniebowstąpienie” Tadeusza Konwickiego, reżyseria – Maciej Englert)

Film

Jan Pniewski: Hiob i jego Bóg 152

(„Kolory raj”, reżyseria – Majid Majidi)

Książki

Adriana Szymańska: W stronę nadziei 154

(Zbigniew Chojnowski, „Prześwit”)

Mieczysław Orski: Bard „trójkąta bermudzkiego” 157

(Wacław Grabkowski, „Dziewczyna Kosmity i inne opowiadania”)

Sławomir Buryła: Historyk i reportażysta 159

(Krzysztof Kosiński, „O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–1956”)

Andrzej Dąbrowski SJ: Jedyne życie warte przeżycia 162

(Abraham J. Heschel, „Człowiek nie jest sam. Filozofia religii”)

Marek Budziarek: Serce diecezji łódzkiej 164

(ks. Piotr Zwoliński, „Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi 1921–2000”)

Tadeusz P. Polanowski: Bez Chrystusa nie można zrozumieć człowieka i dziejów 166

(Piotr Nowaczyński /red./, „Chrystus w literaturze polskiej”)

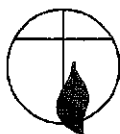
Piotr Urbański: Szekspir paradoksalny 169

(Jacek Bolewski SJ, „Objawienie Szekspira”)

Rafał Wilk OSPPE: Sprawy najważniejsze 172

(Jan Krasicki, „Przeciw Nicości. Eseje”)

Z życia Kościoła: Młotek czy pinceta? (Dominik Ciołek SJ) 176



Sommaire

L'hymne copte sur la crucifixion de Notre-Seigneur 11

Wojciech Nowak SJ

L'Evangile, les divorces, les unions non sacramentales (I) 13

Les paroles du Christ sur l'indissolubilité du mariage ont beau apparaître comme définitives, mais l'affrontement des réalités de la vie fait que nombre de catholiques en sont à se demander si ce principe est absolu et ne souffre pas d'exceptions. La question des divorces et d'unions réitérées est toujours d'actualité et touche un nombre élevé des membres de l'Eglise.

Jacek Prusak SJ

L'homosexualisme parmi les ecclésiastiques – où est le problème? 27

Le problème de l'homosexualisme parmi les ecclésiastiques s'est une nouvelle fois relancé en rapport avec les abus sexuels d'ecclésiastiques sur les mineurs, et dans le contexte des scandales de mœurs qui se sont produits des deux côtés de l'Atlantique. Les débats sur l'homosexualisme et la prêtrise, menées dans les milieux ecclésiastiques sont chargés d'une forte dose d'émotion, d'ignorance et d'idées préconçues.

Les chrétiens et l'antijudaïsme **Entretien avec l'abbé Romuald Jakub Weksler-Waszkineł,** **recueilli par Anna Jarmusiewicz** 44

Pour les chrétiens issus du paganisme (qui, au II^e siècle déjà, constituaient la majeure partie de l'Eglise) la religion juive et toute l'ipséité d'Israël, forgée par les Livres sacrés des Juifs, était quelque chose d'étranger. L'antijudaïsme du milieu chrétien était une réaction aux attitudes antichrétiennes des confesseurs du judaïsme. C'était vrai surtout à partir du IV^e siècle où l'Europe, après le baptême de Constantin le Grand, devenait chrétienne.

Remise du Prix Jan Karski 62

Allocution du président du Chapitre du Prix, Karol Modzelewski, à la cérémonie de remise, le 22 mars 2002.

Abbé Janusz Wiśniewski

L'Eglise catholique en Allemagne – défi ou déclin? 64

Toutes les prémisses pastorales se laissent réduire à une vérité toujours d'actualité, à savoir que tout homme est un chemin de l'Eglise. La situation actuelle de chaque société place l'Eglise devant des défis nouveaux. Chacun d'entre eux peut devenir une chance d'un regard nouveau sur l'homme, son rôle et sa place dans le monde et dans l'Eglise.

Grzegorz Bochenek SJ

L'Eglise en Pologne et la société polonaise dans la perspective d'accession aux structures européennes 79

Une découverte importante pour les évêques polonais c'était la reconnaissance par l'Union du fait de l'invocation par les institutions européennes des principes de solidarité, de subsidiarité et de l'Etat du droit, de même que du souci de la sauvegarde de l'identité nationale, culturelle et religieuse des différents membres, et aussi du fait que ces institutions prennent de plus en plus conscience de la nécessité de fonder le processus d'intégration sur des fondements éthiques et, sur ce point, elles comptent sur le soutien de la part des Eglises.

Maria Barbara Styk

Le théâtre scolaire jésuite dans l'entre-deux-guerres (1918–1939) Sur l'exemple de l'Ecole Saint-Joseph à Chyrow 89

Le théâtre jésuite a fait l'objet de nombreuses études. L'état de recherches embrasse un période révolue; il pourrait sembler qu'il était un phénomène clos et qu'il a cessé d'exister avec la suppression de l'Ordre. Rien de tel. Au XX^e siècle, le rythme de la vie théâtrale à Chyrow a suivi plusieurs calendriers: liturgique, ecclésial, jésuite, scolaire, national ou d'Etat et culturel.

*Miloš Doležal***Poésies**

98

*Tomasz Orłowski***Où en sont les études sur le langage de Jean Paul II** 101

Un trait important de l'enseignement de Jean Paul II est le choix approprié des moyens stylistiques et la modération dans leur application, ce qui fait que le discours du pape rencontre partout un bon accueil. Les textes du pape ouvrent le gens sur l'univers des valeurs corroboré par le prestige de la Révélation. C'est la raison pour laquelle il est si important de façonner chez les auditeurs les habitudes linguistiques et de leur apprendre les significations propres au langage de la foi.

*Tomasz Piotr Terlikowski***La sainteté du tsar Nicolas II** 110

L'Eglise orthodoxe russe en est toujours à la quête de son propre chemin dans le monde d'aujourd'hui. Ceci est lié à la recherche des symboles, des personnes, des événements propres à conférer un sens, aider à comprendre la période de reniement de Dieu par presque tout le peuple russe. Elle recherche l'étalon d'une sainteté orthodoxe, russe. Une telle personnalité que le Synode de l'Eglise orthodoxe russe a érigé en modèle aux orthodoxes russes, est le dernier tsar, Nicolas II.

*Zbigniew Florczak***Les maîtres incultes** 122

Ils proviennent des milieux les plus divers, principalement paysans et ouvriers, mais l'intelligentsia y est aussi représentée. C'est la misère qui les a pour la plupart éduqués, encore que ce ne soit pas une règle. On trouve parmi eux des schizophrènes, mais la plupart sont normaux. A l'exception du talent qui se développe en eux dans des conditions extrêmement défavorables. Ils font de l'art, cherchant à trouver une compensation de leur vie ratée.

*Leszek Jerzy Jasiński***Les problèmes avec la globalisation** 129

Le concept de globalisation est utilisé dans nombre de disciplines scientifiques: économie, sociologie, sciences politiques, théorie de la culture, démographie. Dans chaque cas, elle signifie le processus de création d'un tout plus ou moins homogène. L'intensité de ce phénomène est incomparablement plus grande que dans le passé.

Jerzy Paszenda SJ

Le Père Stanislaw Bednarski SJ (1896–1942)

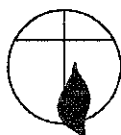
Evocation à l'occasion du 60^e anniversaire de la mort

141

En juillet, 60 années se passent depuis la mort du Père Stanislaw Bednarski, éminent historien de l'Ordre des Jésuites. Nous pouvons dire que l'oeuvre qu'il a inaugurée, se développe et porte ses fruits. L'atelier de travail d'historien qu'il a créé s'agrandit, en profitent des chercheurs religieux et laïcs de Pologne et de l'étranger.

Comptes rendus

150



Hymn koptyjski o ukrzyżowaniu Pańskim

Po hebrajsku Golgota, po grecku Kranion:
Oto miejsce, gdzie zostałeś ukrzyżowany, Panie,
I gdzie wyciągnąłeś swoje ramiona,
A dwaj złodzieje byli ukrzyżowani wraz z Tobą:
Jeden po Twojej prawicy, drugi po lewicy Twojej.
Ty zaś pośrodku, Dobry Zbawicielu.
Chwała niech będzie Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu.

A złodziej po prawicy wołał:
O Panie mój, pamiętaj o mnie!
O mój Zbawicielu, pamiętaj o mnie!
O Królu mój, [pamiętaj o mnie] kiedy przyjdę do Twojego
[królestwa].
Pan odpowiedział mu słowami pełnymi miłości: Dziś będziesz
[ze mną w Raju].
Teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

Józef Sprawiedliwy i Nikodem przyszli zabrać Ciało Chrystusa,
Zawiazali Je w płótno wraz z wonnościami,
Złożyli Je w grobie i tak wołali:
Święty Boże, święty Mocny, święty Nieśmiertelny,
Któryś został dla nas ukrzyżowany – zmiłuj się nad nami!
Chwała niech będzie Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu.

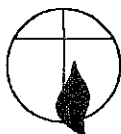
I my składamy Ci hołdy, wołając:
Zmiłuj się nad nami, Boże, nasz Zbawicielu,
Któryś był za nas powieszony na krzyżu.
Rzuć Szatana pod stopy nasze!
Zachowaj nas i miej miłosierdzie nad nami!
Zbaw nas i zmiłuj się nad nami!
Kyrie eleison, Kyrie eleison. Panie, pobłogosław. Amen.
Udziel nam swego błogosławieństwa, błagamy Cię ze łzami!
Przebacz! Pobłogosław!

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

* * *

Tekst hymnu został zaczerpnięty z liturgii paschalnej Kościoła koptyjskiego, jest w dialekcie bohairskim, który począwszy od V w., stał się językiem literackim całego chrześcijaństwa w Egipcie, dziś natomiast jest już tylko językiem liturgicznym Kościoła koptyjskiego. Opiewa ukrzyżowanie Pańskie, które jest źródłem zbawienia i znakiem miłosierdzia Boga nad nami.

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



Synod i co dalej?

Wojciech Nowak SJ

Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne (I)

Rozwody cywilne i związki niesakramentalne w Kościele

Już w czasach, gdy Jezus Chrystus publicznie nauczał, przemierzając ziemię Palestyny, stawiano Mu pytanie, czy wolno oddalić swoją żonę (Mt 19,3) – dziś powiedziano by raczej „współmałżonka”, gdyż w tej kwestii panuje obecnie swoiste równouprawnienie¹. Również Jan Chrzciciel został aresztowany i w konsekwencji stracony za to, że wytknął królowi Herodowi związek z żoną jego brata, Filipa (Mt 14,1-12).

Kwestia rozwodów i powtórnych związków była aktualna także w Kościele pierwotnym (1 Kor 7,10-11)², a w początkach Odrodzenia doszło na tym tle nawet do jednej ze schizm w Kościele zachodnim³.

¹ W ponad 2/3 przypadków powództwo o rozwód wnosi kobieta. Zob. Wiadomości KAI nr 1/2000, s. 9.

² Zob. G. Pelland, Czy w Kościele pierwotnym udzielano „dyspensy” osobom rozwiedzionym, zawierającym nowe związki małżeńskie?, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) nr 11/1999, s. 16-18; szersze opracowanie tego zagadnienia H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1970.

³ Bezpośrednią przyczyną ogłoszenia Henryka VIII głową Kościoła w Anglii (11 II 1531 r. na zebraniu generalnym kleru angielskiego, przez parlament 3 XI 1534 r.) był przedłużający się proces rzymski o stwierdzenie nieważności jego trwającego 19 lat małżeństwa z Katarzyną Aragońską, z którego przyszło na świat 5 córek. W 1532 r. nowo mianowany prymas Anglii Thomas Cranmer ogłosił małżeństwo króla z Katarzyną za nieważne, uprawomocniając zawarte w sposób tajny małżeństwo z Anną Boleyn. Ważność pierwszego małżeństwa Henryka VIII potwierdził papież Klemens VII, nakładając na niego ekskomunikę (11 VII 1533 r.). Ostatecznie ważność związku małżeńskiego z Katarzyną Aragońską stwierdził trybunał rzymski 23 V

Chociaż słowa Chrystusa co do nierozzerwalności małżeństwa wydają się jednoznaczne, konfrontacja z realiami życia sprawia, że wielu katolików wciąż pyta, czy ta zasada jest absolutna i nie dopuszcza wyjątków. Mimo dwudziestu wieków chrześcijaństwa kwestia rozwodów i ponownych związków jest wciąż aktualna i dotyczy dużej liczby członków Kościoła. Dlatego raz po raz mamy do czynienia z inicjatywami biskupów, próbującymi zaradzić zaistniałym sytuacjom, zwłaszcza gdy chodzi o możliwość dopuszczenia osób żyjących w związkach niesakramentalnych do sakramentów świętych⁴.

By uzmysłwić sobie skalę problemu, warto przytoczyć niektóre dane statystyczne. W 2000 r. na ogólną liczbę 211 150 małżeństw zawartych w Polsce rozwiódło się 42 770 par, oznacza to, że co 5 małżeństwo ulega rozpadowi⁵. Nie wolno sądzić, że w tej liczbie tylko niewielka część to katolicy. Wielu z nich wstępuje w kolejne, już niesakramentalne z punktu widzenia wiary, związki. Dla przykładu, w warszawskiej parafii Św. Andrzeja Boboli, liczącej około 23 tys. mieszkańców, 34% dzieci nowo ochrzczonych w 2001 r. pochodziło z takich właśnie związków⁶.

Kolejnym niepokojącym zjawiskiem jest życie na sposób małżeński bez żadnej więzi instytucjonalnej, czy to kościelnej, czy to cywilno-prawnej⁷. Socjologowie z Instytutu Statystyki i Demografii Szkoły Głównej Handlowej oceniają, że co 15

1534 r. Zob. B. Kumor, *Anglikański Kościół*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. 1, kol. 580-581.

⁴Zob. np. list pasterski biskupów niemieckich prowincji kościelnych Górnego Renu z 10 VII 1993 r.; omówienie w: P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 212-220, czy list włoskich biskupów regionu Lombardii z jesieni 2001 r., „Tygodnik Powszechny”, nr 46/2001, s. 2.

⁵Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2001*, s. 107.

⁶J. Warzocha, *Miniony Rok Pański 2001. Słowo ks. Proboszcza*, „Sanktuarium św. Andrzeja Boboli”, nr 2/2002, s. 6.

⁷Kiedy mówimy „małżeństwo” na gruncie chrześcijańskim, i w tym kontekście związek niesakramentalny, chodzi zawsze o relację między mężczyzną i kobietą, a nie między osobami tej samej płci, zob. Mt 19,4-6; Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK), kan. 1055.

para w Polsce żyje w związku nieformalnym⁸, a ich liczba może dochodzić nawet do 250 tys.⁹

Wobec tego problemu Kościół nie może przechodzić obojętnie, poprzestając jedynie na podkreślaniu niezmiennej zasady o nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego. Jan Paweł II, analizując wraz z Synodem Biskupów w Rzymie w 1980 r. sytuację rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, stwierdził, że z uwagi na plagę, jaką są rozwody dotyczące na równi z innymi środowiska katolickie, problem ten winien być potraktowany jako *palący*¹⁰.

II Polski Synod Plenarny, chociaż poświęcił sporo uwagi zjawisku rozpadu małżeństw i jego przyczynom, to w kwestii działań duszpasterskich dotyczących katolików żyjących bez ślubu kościelnego, ograniczył się do stwierdzenia, że *niewielka liczba ośrodków prowadzących duszpasterstwo związków niesakramentalnych nie może być uznana za wystarczającą odpowiedź na współczesne wyzwania*¹¹. Następne zdanie dokumentu synodalnego, poświęconego temu zagadnieniu, jest przywołaniem apelu papieskiego z adhortacji „*Familiaris consortio*” (nr 84): *Przylączając się do głosu Jana Pawła II, Synod wzywa duszpasterzy i całą wspólnotę wiernych „do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się odłączeni od Kościoła. Niech będą zachęceni do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wypraszali sobie u Boga łaskę. (...) Kościół jednak na nowo potwier-*

⁸ M. Lorenc, *Ślub, czy na kocią łapę?*, „Kosmopolitan”, nr 2/1997, s. 61.

⁹ I. Hałas, *Związki nieformalne w Polsce. Scenariusze nie-mażeńskie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 13/2000, s. 16.

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym), Rzym 1981 (FC), nr 84.

¹¹ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), rozdz. *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie; W trosce o rodzinę – wskazania dla działań Kościoła i postulaty wobec władz cywilnych*, Poznań 2001, nr 53, s. 45.

dza praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do Komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński”. Zestawiając wnioski końcowe II Polskiego Synodu Plenarnego w interesującej nas kwestii z tekstem roboczym, stanowiącym punkt wyjścia do refleksji synodalnej¹², należy stwierdzić, że niestety nie wypracowano w tym względzie konkretnych propozycji na przyszłość¹³. Dlatego wciąż aktualne wydaje się stwierdzenie ks. Tomasza Wielebskiego zawarte w jego opracowaniu z 1998 r., w którym pisze, iż *duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych jest w naszym kraju na etapie tworzenia się pewnych struktur, szukania form i metod działania, stawiania pytań o kierunek rozwoju*¹⁴.

Oznacza to, że ogólne wskazania papieskie, sformułowane w adhortacji „*Familiaris consortio*” ponad 20 lat temu, wciąż jeszcze czekają na podjęcie i szczegółowe rozwinięcie w Kościele polskim. Warto zatem przyjrzeć się doświadczeniu coraz liczniejszej grupy duszpasterzy, którzy podjęli się „przecierania szlaków” dla tego typu duszpasterstwa. Niniejszy tekst jest głosem jednego z nich.

Do kogo adresowane jest omawiane duszpasterstwo?

Co rozumiemy przez związek niesakramentalny? Jan Paweł II, analizując we wspomnianym wyżej dokumencie sytuację rodziny we współczesnym świecie, poświęca także uwagę relacjom, które określa jako *nieprawidłowe*. Zalicza do nich

¹² „Poszerzając się zaś margines rodzin o zaburzonej strukturze lub więzi, jak też rodziny patologiczne, należy otoczyć szczególną troską duszpasterską. Nie można nie okazywać zainteresowania związkami niesakramentalnymi, mimo iż nie mogą one uczestniczyć w pełnym życiu Kościoła”; *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*. Poznań-Warszawa 1991, s. 305.

¹³ Ciekawą listę postulatów dotyczących omawianego duszpasterstwa zgłosił ks. M. Pacuszkiewicz SJ w ramach przygotowań do IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej, zob. tenże, *Rozmowy, zdarzenia, przełomy. Zapiski duszpasterza osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Żąbki 2001, s. 245-246.

¹⁴ T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: R. Kamiński, B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 309.

małżeństwa na próbę (FC nr 80), rzeczywiste wolne związki (FC nr 81), katolików złączonych ślubem tylko cywilnym (FC nr 82) oraz rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek już bez ślubu kościelnego (FC nr 84). Między mężczyzną i kobietą, gdy przynajmniej jedna strona jest katolikiem, jedynym związkiem, który można nazwać małżeństwem w obliczu Boga i Kościoła, jest relacja zaistniała w wyniku zgody małżeńskiej wyrażonej z zachowaniem tzw. formy kanonicznej (KPK, kan. 1108 i 1117)¹⁵. Dlatego też niektórzy wierni protestują przeciwko nazywaniu osób związanych ślubem tylko cywilnym małżeństwami, nawet, jeżeli dodaje się do nich przymiotnik „niesakramentalne”¹⁶.

Upraszczając wymienione podziały, można wyróżnić dwie zasadnicze sytuacje: osoby żyjące na sposób małżeński bez przeszkód do zawarcia ślubu kościelnego oraz ponowne związki po rozwodzie cywilnym, gdzie przynajmniej jedna ze stron jest związana z kimś na sposób sakramentalny. W obu przypadkach może to przybrać formę bądź małżeństwa cywilnego, bądź nieformalnego, tzw. wolnego związku.

W pierwszej sytuacji istnieje możliwość zawarcia ślubu kościelnego i osoby ochrzczone, uważające się za wierzące, winny do niego dążyć. Jeżeli tego nie czynią, muszą postawić sobie kilka zasadniczych pytań: co rozumieją przez miłość i do jakiej miłości wzywa ich Chrystus? Kim jest dla nich Bóg i dlaczego boją się otworzyć na Niego w relacji, jaką przeżywają? Myślę, że związek nieformalny, nawet jeżeli dwie osoby w równym stopniu godzą się na niego, zdradza nastawienie egoistyczne i jest manipulacją drugim człowiekiem. W świadomości pozostaje przecież takie założenie: będę z tobą, dopóki będzie mi to

¹⁵ Tzn. wobec uprawnionego przedstawiciela Kościoła, zwanego świadkiem urzędowym, oraz dwóch świadków zwykłych. Na temat nadzwyczajnej formy kanonicznej zob. KPK, kan. 1116.

¹⁶ Przyznam jednak, że w praktyce posługiwanie się określeniami „partner”, „partnerka” czy „para”, w stosunku do osób, które przeżyły ze sobą kilkanaście czy kilkadziesiąt lat i nierzadko mają dzieci, jest co najmniej niezręczne. Mimo używania określenia „małżeństwo niesakramentalne”, nie zauważyłem u zainteresowanych pomieszanego pojęć, chociaż osobiście preferuję określenie „związek niesakramentalny”.

odpowiadało, będzie dla mnie korzystne, wygodne, dopóki nie będzie to wymagało ode mnie zbyt dużego wysiłku. Nie ma tutaj prawdziwego wyjścia z siebie i zwrócenia się ku drugiej osobie, a o to właśnie chodzi w miłości. Może jest to niewiara w samą miłość *do końca* (J 13,1), że istnieje, że jest możliwa do zrealizowania? Intuicyjnie przeczuwa się, że do takiej właśnie, ofiarnej i wiernej miłości wzywa Bóg, więc w konsekwencji unika się także sakramentu. Jednak ucieczka przed trudem i szukanie łatwych rozwiązań jest w gruncie rzeczy ucieczką przed życiem i zaprzepaszczaniem szansy rozwoju własnego człowieczeństwa.

Właśnie trwałość, obok wyłączności relacji, jest tym, co wyróżnia małżeństwo od innych związków. Nierozzerwalność daje poczucie bezpieczeństwa, stabilności, pozwala mobilizować i inwestować wszystkie siły i środki w budowanie wspólnoty całego życia, co ma znaczenie nie tylko dla małżonków, ale przede wszystkim dla dzieci, które nie wzrastają w atmosferze swoistej „tymczasowości”. W przeciwnym razie człowiek sam z góry określa pewne granice, mówiąc kolokwialnie, nie „idzie na całość”, i nie da się tutaj wyeliminować pewnego lęku, czy aby osoba, z którą aktualnie dzielę życie, wytrwa ze mną do końca.

Przy takim bowiem warunkowym postawieniu sprawy wspól-małżonek może być zawsze w którymś momencie zakwestionowany jako partner życiowy. Wspólnota już z założenia traktowana „na próbę” nie może się rozwijać (...). Rozpad związku, choćby zawartego prawnie, ale z intencją trwałości w zależności od sytuacji, nie jest właściwie klęską życiową, ale z góry prawdopodobnym zakończeniem tymczasowego układu¹⁷. Oczywiście, ktoś może wysunąć argument, że gwarancji trwałości nie daje również sakrament małżeństwa. Sakrament nie odbiera nikomu wolności, a jeżeli jest właściwie przeżywany, mobilizuje nie tylko wszystkie siły naturalne, lecz także otwiera na działanie łaski nadprzyrodzonej, pozwalającej przewyżczać ludzkie ograniczenia i słabości.

¹⁷ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 16-17.

Podobnie ma się rzecz z tzw. małżeństwami na próbę. Można zapytać, co chce się wypróbować w drugim człowieku lub z drugim człowiekiem? Czy nie jest to stawianie całej sprawy na głowie? Małżeństwo jest procesem dynamicznym, który trwa aż do śmierci jednego z małżonków. Jest to decyzja na całościowe zaangażowanie w miłość do drugiej osoby. Oto, dlaczego małżeństwa nie można „wypróbować”, oczywiście poza właściwie rozumianym okresem wzajemnego poznania się w narzeczeństwie. Jedyne zasadne pytanie, jakie winni sobie stawiać kandydaci do małżeństwa, brzmi: czy kocham, czy decyduję się i zarazem zobowiązuję do szukania i realizacji dobra drugiej osoby? Tzw. dopasowanie wzajemne, które zazwyczaj chcą „sprawdzić” przymierzający się do życia we dwoje, a co św. Paweł ujął trafniej jako *znoszenie siebie nawzajem w miłości* (Ef 4,2), trwa przez całe życie i jest sztuką, której trzeba się uczyć dzień po dniu.

Warto jednak zauważyć, że gdy chodzi o katolików związanych ślubem tylko cywilnym, papież nie stawia ich na równi z nieformalnymi związkami, chociaż także ich sytuacja nie może być przez Kościół uznana za zgodną z wymaganiami wiary. *Tu bowiem – pisze papież – istnieje przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej, chociaż często decyzji tej nie jest obca perspektywa ewentualnego rozwodu. Chcąc publicznego uznania ich związku przez państwo, pary te wykazują gotowość przyjęcia, obok korzyści, także zobowiązań* (FC nr 82).

W przypadku związków tylko cywilnych niejednokrotnie mamy do czynienia ze zwykłym zaniedbaniem, będącym wynikiem odłożenia ślubu kościelnego na później, co w praktyce przeciągnęło się na lata. Im dłużej trwa zwłoka, tym bardziej osoby czują się skrępowane, by tę sytuację uregulować. W pokonaniu oporów i lęków wystarczy niekiedy życzliwe podejście ze strony kapłana. Zapomina się też o możliwości sanowania małżeństwa, bez ponawiania zgody małżeńskiej (KPK, kan. 1161), gdy np. jedna strona jest niewierząca lub negatywnie ustosunkowana do Kościoła i religijna celebracja zawarcia małżeństwa nie wchodzi w grę. Ze strony duchownych ważna jest podstawowa znajomość przepisów KPK w tym za-

kresie, by nie dochodziło do sytuacji, gdy ksiądz mówi stronie zainteresowanej, że sprawa jest beznadziejna, gdy – jak się później okazało – można było doprowadzić do małżeństwa sakramentalnego przynajmniej na dwa sposoby.

Druga kategoria związków niesakramentalnych to relacje, które nie mogą przerodzić się w małżeństwo kanoniczne z racji istniejącej przeszkody, jaką jest ślub kościelny wiążący przynajmniej jedną ze stron.

Różne motywy powodują, że mimo zobowiązania do wierności, wypływającego z przysięgi małżeńskiej złożonej przed ołtarzem, osoby rozwiedzione w sposób cywilny decydują się na ponowną próbę małżeństwa. Niekiedy lęk przed samotnością, niespodziewane uczucie, potrzeba stabilności, okazują się silniejsze niż świadomość konsekwencji wynikających z zawarcia kolejnego, już tylko cywilnego, związku przez osobę ochrzczoną. Zwłaszcza gdy w tych relacjach pojawi się potomstwo, sytuacja do pewnego stopnia staje się nieodwracalna. Mimo tego, z biegiem lat, takie wartości jak wiara, Kościół i sakramenty zaczynają być postrzegane z innej perspektywy. Bliskość drugiego człowieka, dzieci, dom okazują się niewystarczające. Zaczyna czegoś brakować, rodzi się tęsknota za czymś więcej. I wtedy nasuwają się pytania, czy nadal jestem w Kościele, czy mam jeszcze jakąś szansę wobec Boga, czy mogę żywić nadzieję na zbawienie wieczne?

Pytania te nie mogą być zbywane stwierdzeniami typu: Sami sobie są winni, wiedzieli, na co się decydują. Motywacje stojące za ludzkimi decyzjami nie zawsze są jednoznaczne i trudno w każdym przypadku dopatrywać się złej woli. Ową złożoność ludzkich zachowań dobrze ilustruje wypowiedź nieżyjącego już ojca Romana Dudaka, kapucyna, który jako pierwszy w Polsce przeprowadził w Gdańsku rekolekcje dla takich właśnie osób: *O tym, co to grzech, oni często lepiej wiedzą niż ja. Myślą o tym całymi nocami, są głęboko nieszczęśliwi. Ich rodzinna sytuacja jest – z punktu widzenia Kościoła – nieustabilizowana, ale to nie znaczy, że oni kiedyś ten grzech wybrali świadomie, na zimno. Czasem człowiek jest tak przestraszony życiem, perspektywą samotnego borykania się z losem, że nie jest w stanie rozważać swoich decyzji w kategoriach grzechu i bezgrzeszności*

ci. Kobieta, która zostaje sama z dzieckiem lub z dziećmi, bo mąż ją rzucił, jest tak przerażona, że jeśli trafi jej się ktoś, kto okaże jej serce, decyduje się na związek z nim. Nie dlatego, żeby mieć z kim iść do łóżka. Przede wszystkim chce mieć oparcie. Samotność jest dla kobiety ciężka podwójnie. Wiem, jak często ludzie wiążą się ze sobą z przyczyn psychicznych, nie z rozwiązłości¹⁸.

Wiele z tych osób nadal praktykuje swoją wiarę, mimo że czują się katolikami *drugiej kategorii*¹⁹ i boleśnie przeżywają fakt niemożności przystępowania do sakramentów. Ich poszukiwanie form kontaktu z Bogiem wydaje niekiedy zdumiewające owoce. Często sprawdzają się w tych okolicznościach słowa św. Pawła: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska* (Rz 5,20). Bo jak właściwie ocenić takie sytuacje, gdy ktoś mimo trwania w związku niesakramentalnym modli się regularnie Liturgią Godzin, wstaje wcześniej rano przed wszystkimi domownikami, by mieć czas na lekturę Pisma Świętego, systematycznie pości i czynnie angażuje się w inicjatywy na rzecz miłości bliźniego? Czy takie osoby rzeczywiście żyją w nieprzyjaźni z Bogiem? Czy łaska Boża nie działa w ich życiu? Paradoksalnie, związek niesakramentalny może zaowocować przebudzeniem religijnym. Co więcej, wiara takich osób jest niekiedy wyrazistsza aniżeli wielu „standardowych” katolików, którzy nie mając przeszkód, chociażby w przystępowaniu do sakramentów, czynią to sporadycznie. Jak w wielu innych sprawach, także i tu, dopiero z dystansu, można w pełni ocenić wartość tego, co się utraciło, co kiedyś było dostępne na wyciągnięcie ręki. „Tęsknota i głód”²⁰, tytuł pierwszej książki ks. Paciuszkiewicza, zdaniem zainteresowanych, dobrze oddaje stan ich ducha.

¹⁸ E. Polak, *Rozmowa o życiu w grzechu z ojcem dr. Romanem Dudakiem, kapucynem, duszpasterzem małżeństw niesakramentalnych z kościoła św. Jakuba w Gdańsku (parafia św. Brygidy)*, „Powściągliwość i Praca”, sierpień 1987, s. 6.

¹⁹ G. Ryś, *Kategoria druga (wypowiedzi osób żyjących w związkach niesakramentalnych oraz komentarz jednego z duszpasterzy)*, „Post Scriptum – LISTowy kwartalnik”, nr 2/1998, s. 94.

²⁰ M. Paciuszkiewicz, *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa 1993.

Niestety nie wszyscy potrafili zachować wiarę. Wielu przeszło na pozycje laickie czy wręcz ateistyczne. W dokumencie Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”²¹, czytamy między innymi o niewierzących, których *niewiara wywodzi się z życiowych doświadczeń lub niemożności pogodzenia swego życia z wymaganiami wiary, np. żyjący w ponownym, niesakramentalnym małżeństwie*²². Z przykrością należy stwierdzić, że niekiedy do takich postaw przyczyniło się zachowanie niektórych duchownych. Bo jakie wnioski można wyciągnąć, gdy słyszy się od własnego proboszcza, że modlitwa osób żyjących bez ślubu kościelnego jest obrażą Boga, a chodzenie do kościoła w takiej sytuacji to grzech²³? Nieżyczliwość, obojętność lub co najmniej bezradność ze strony duszpasterzy sprawiały, że faktycznie niektórzy poczuli się wyłączeni z Kościoła i pozostawieni własnemu losowi.

*Kościół zobowiązuje dziś duszpasterzy do zajęcia się tą grupą wiernych. Należy pamiętać, że oni, zwłaszcza na początku nowej sytuacji życiowej, mają jeszcze wiarę, którą należy pielęgnować. Mają też dzieci, które powinni wychować po chrześcijańsku. Należy im w tym pomóc*²⁴.

²¹ Wiadomości KAI, nr 27/1999, s. 18-21.

²² Tamże, s. 18. „W świetle wyników badań socjologicznych i obserwacji duszpasterskich znaczny procent niewierzących rekrutuje się z małżeństw niesakramentalnych, szczególnie gdy małżonkowie po rozpadnięciu się małżeństwa sakramentalnego zawarli ponowny związek, już tylko cywilny. W Polsce ludzie ci stanowią liczną grupę. W wielkich miastach na 100 zwartych małżeństw rozwodzi się 40. W skali kraju mówi się o 12% małżeństw rozwiedzionych. Jest to nie tylko poważny problem społeczny, ale i duszpasterski. Ludzie ci mają poczucie odepchnięcia ich przez Kościół i pozbawienia opieki duszpasterskiej. Czują się także napiętnowani i odsądzeni od czci i wiary przez niektórych rekoлекcjonistów i duszpasterzy. Wszystko to sprawia, że ludzie ci są szczególnie narażeni na utratę wiary”; tamże s. 20.

²³ Ks. Paciuszkiewicz w swojej książce cytuje list kobiety pozostającej w związku niesakramentalnym, która po rozwodzie cywilnym została sama z dwojgiem małych dzieci bez pomocy materialnej współmałżonka. Opisuje ona swoją sytuację oraz różne postawy księży, którzy wprowadzili zamęt w jej życie duchowe, budząc wiele wątpliwości dotyczących wiary; zob. tenże, *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych*, Żabki 1999, s. 33.

²⁴ *Niewierzący w parafii*, s. 20.

Cel duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych

Jaka winna być reakcja Kościoła wobec opisanych wyżej sytuacji?

Kościół (...) – wyjaśnia Jan Paweł II – ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też nieustrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia (...). Kościół z ufnością wierzy, że ci nawet, którzy oddalili się od przykazania Pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości (FC, nr 84).

Nie mamy zatem tutaj do czynienia z żadnym rewizjonizmem. Duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych nie ma na celu akceptacji rozwodów czy też legalizacji związków niesakramentalnych. Jego celem jest niesienie pomocy duchowej katolikom, którym skomplikowało się życie małżeńskie i aktualnie znajdują się w sytuacji nieuregulowanej.

Zarzut, stawiany przez niektórych, że duszpasterstwo, o którym mówimy, podważa sens wierności małżeńskiej, można by równie dobrze wysunąć pod adresem Chrystusa, który ustanowił sakrament pojednania. Czy w ten sposób, przypadkiem, nie naraził On człowieka na grzech? No bo skoro istnieje możliwość wyjścia z tej sytuacji, to może grzech nie jest czymś strasznym? W duszpasterstwie osób żyjących w związkach niesakramentalnych nie chodzi o tworzenie jakiegoś lobby w Kościele, ale o wyciągnięcie pomocnej ręki do tych, którzy świadomi, że ich sytuacja jest obiektywnie niezgodna z Ewangelią, szukają dróg wyjścia, kierując się w stronę Boga. Kościół nie może odrzucić takich ludzi.

Owszem, wiara w miłosierdzie Boże, które nikogo nie przekreśla, musi iść w parze z wiarą w wyzwalającą moc prawdy (J 8,31-32). Duszpasterstwo to będzie miało sens jedynie wtedy, gdy będzie stało na gruncie prawdy. Jezus nie oddzielał miłości

od prawdy, nie potępił kobiety cudzołożnej, ale też nazwał jej uczynki po imieniu (J 8,11). Prawda pochodząca od Boga nie pozostawia człowieka samotnym i bezradnym. Ukazując obiektywnie sytuację, daje jednocześnie siłę, by tę prawdę przyjąć i żyć w jej świetle. Niektórzy chcą przypisywać Bogu miłosierdzie, które znosi prawa przez Niego ustanowione. Związek niesakramentalny stoi w sprzeczności z Ewangelią, a nauka Chrystusa na ten temat jest jednoznaczna (zob. Mt 5,31-32; 19,5-9; Mk 10,7-12; Łk 16,18; 1 Kor 7,10-11). W samym dokumencie papieskim, mimo słów przywracających nadzieję osobom znajdującym się w sytuacji związku niesakramentalnego, wyraźnie jest mowa o obowiązku rozejścia się (FC, nr 84), jeżeli jest to tylko możliwe, a z pewnością jest, gdy taki związek dopiero się zaczyna czy jest w sferze planów. Gdy jednak nie jest to możliwe z różnych racji, należy uczynić wszystko, by pomóc takim osobom zachować więź z Chrystusem i Kościołem. *Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei* (tamże).

Duszpasterstwo nie ma gotowych recept, jest to raczej droga, która odsłania swój sens w miarę kroczenia po niej. *Praca w duszpasterstwie – pisze Maria – uczy szukania dróg do Pana pomimo istniejącej przeszkody, w sposób, który sama muszę wypracować i odkryć. To stało się nieprawdopodobnie wciągającą przygodą. Wszystko muszę jakoś zrozumieć od środka – na to trzeba czasu*²⁵. A wraz z czasem niektórzy ze zdumieniem odkrywają, że z pomocą łaski Bożej możliwe staje się to, co wydawało się kiedyś niemożliwe²⁶. Czy jednak człowiek zdoła dojść do takich momentów w pojedynkę, bez owego podtrzymania w wierze i nadziei ze strony Kościoła?

Trzeba też jasno zdać sobie sprawę, że duszpasterstwo to nie jest masowe. Na rekolekcje i do grup trafia mały procent katolików, których ten problem dotyczy. Wielu przestało praktykować, a inni – jak to określają – nie uznają „półśrodków”. *Wiem,*

²⁵ M. Paciuszkiewicz, *Drogi powrotu*, s. 229-230.

²⁶ Zob. świadectwo Irmy, tamże s. 242.

że jest coś takiego jak duszpasterstwa i msze dla małżeństw niesakramentalnych – mówi jedna z takich osób – ale ja tego nie uznaję. Nie jestem zbrodniarką, by mi wszystko osobno tłumaczyć²⁷.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ w refleksji nad swoją posługą przestrzega także, by nie iść za daleko w pochwałach tego duszpasterstwa, akcentując głównie moc wiary i szanse, jakie stoją przed takimi osobami²⁸. W ten sposób są oni kreowani niemalże na bohaterów pozytywnych i wzory do naśladowania. To prawda, że Bóg potrafi wyprowadzić dobro nawet z sytuacji obiektywnie złej, nie znaczy to jednak, że zło, rozpad małżeństwa należy ukazywać jako drogę do Boga. Nie wolno zatem wpadać w skrajności: nie potępiać, ale też nie apoteozować.

Przestroga ku takiemu ustawieniu całej sprawy mogą być słowa Jana Pawła II, który pisze, że *niejednokrotnie trudno się oprzeć przeświadczeniu, iż czyni się wszystko, aby to, co jest sytuacją nieprawidłową, co sprzeciwia się prawdzie i miłości we wzajemnym odniesieniu mężczyzn i kobiet, co rozbija jedność rodzin bez względu na opłakane konsekwencje, zwłaszcza gdy chodzi o dzieci, ukazywać jako prawidłowe i atrakcyjne, nadając temu zewnętrzne pozory fascynacji. W ten sposób zagłusza się ludzkie sumienia, zniekształca się to, co prawdziwie dobre i piękne, a ludzką wolność wydaje się na tęp faktycznego zniewolenia*²⁹.

Chodzi zatem o ukazywanie prawdy o złu, jakim jest rozwód, fiasko niezrealizowanej do końca miłości, nawet wtedy, gdy małżonkowie *rozstają się elegancko i kulturalnie*³⁰. Zwłaszcza rany psychiczne, wynoszone z tych sytuacji przez dzieci oraz rozdarcie, w jakim muszą potem wzrastać, pozostawiają niezatarty ślad i wpływają istotnie na kształtowanie się ich osobo-

²⁷ G. Ryś, dz. cyt., s. 94.

²⁸ M. Paciuszkiewicz, *Słabość i moc. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Żabki 1996, s. 65.

²⁹ Jan Paweł II, *List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Rodziny 1994*, Rzym 1994, nr 5, tekst polski „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) nr 3/1994, s. 6.

³⁰ M. Paciuszkiewicz, *Słabość i moc*, s. 65.

wości. Niezbędnymi postawami są zatem życzliwość, troska, ale także i stanowczość, by nie zamazywać Ewangelii, która wzywa wszystkich ludzi do nawrócenia i zmiany życia.

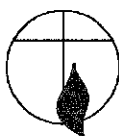
Dlatego zdaniem ks. Paciuszkiewicza duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych *tak naprawdę powinno służyć utrwalaniu się zdrowego modelu rodziny. W przeciwnym razie będzie pomyłką i szkodliwą apoteozą tego, co wśród ludzi ochrzczonych i wierzących nie powinno być normą*³¹.

Refleksja, dokonująca się w ramach omawianego duszpasterstwa nad przyczynami rozpadu małżeństw i możliwościami zapobiegania temu zjawisku, może przyczynić się do szeroko pojętej profilaktyki, np. w ramach katechez przedmałżeńskich.

cdn.

WOJCIECH NOWAK SJ, ur. 1963, pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, sekcja „Bobolanum”, duszpasterz osób żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych, doktorant na UMK w Toruniu. Mieszka w Warszawie.

³¹ Tamże.



Jacek Prusak SJ

Homoseksualizm wśród osób duchownych – w czym leży problem?

Symptom

Dyskusje na temat homoseksualizmu i kapłaństwa, prowadzone w kręgach kościelnych, obarczone są dużą dawką emocji, ignorancji, lęku i uprzedzeń. Jak bowiem słusznie zauważył amerykański duchowny B. Cozzens, *cokolwiek się powie na temat tak drażliwego i złożonego zagadnienia, może być łatwo przeinaczone lub zignorowane*¹. Niektórzy będą zaprzeczać, że procent osób homoseksualnych wśród duchowieństwa (chodzi zarówno o kleryków, jak wyświęconych już księży) nie jest znacząco wyższy niż w innych grupach społecznych; inni samo poruszenie tego tematu odczytają jako symptom homofobii i ograniczonych horyzontów; jeszcze inni będą pytali, jakie to ma znaczenie i po co robić tyle szumu wokół tego, skoro wszystkich księży obowiązuje celibat².

Problem istnienia homoseksualizmu wśród duchownych ożył na nowo w związku z nadużyciami seksualnymi duchownych wobec nieletnich, jak i w kontekście skandali obyczajowych, które miały miejsce po obu stronach Oceanu. Ponieważ głębsza analiza związku między pedofilią a orientacją seksualną osób duchownych odciągnęłaby nas od głównego wątku niniejszych rozważań, zaznaczę tylko, że wiązanie pedofilii z orientacją homoseksualną duchownych, którzy dopuścili się tych wykro-

¹D.B. Cozzens, *The Changing Face of the Priesthood: A Reflection on the Priesthood Crisis of Soul*, Collegeville 2000, s. 97.

²Tamże, s. 97-98.

czeń, jest nieuzasadnione z psychologicznego punktu widzenia³. Pojmowanie korzeni pedofilii i homoseksualizmu w tym samym świetle, a tym bardziej traktowanie ich jako objawów tego samego zła moralnego, tylko o innej *proporcji*⁴, uważam za chybione zarówno w kontekście psychologicznym⁵, jak i moralnym⁶ i dodatkowo wzmacniające funkcjonujące w społeczeństwie stereotypy dotyczące dynamiki ludzkiej seksualności.

Po tzw. wypadkach poznańskich pytanie o sensowność święceń osób o orientacji homoseksualnej zostało na nowo publicznie sformułowane przez redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”, ks. A. Bonieckiego: *Jednak, jakkolwiek sprawa się potoczy, trzeba będzie udzielić odpowiedzi na powtarzane dziś często pytanie o homoseksualizm w środowisku duchownym. Homoseksualizm występuje we wszystkich środowiskach, także wśród kleru. W przypadku duchownych, z racji misji świadków wiary, którą podjęli, zaufania, jakim się cieszą – niesie szczególnego rodzaju zagrożenia. Brak jasnych i skutecz-*

³ C. Bryant, *Psychological Treatment of Priest Sex Offenders*, „America”, April 1/2002, s. 14-17; J.J. Guido, *The Importance of Perspective: Understanding the Sexual Abuse of Children by Priests*, tamże, s. 21-23; S.J. Rossetti, *The Catholic Church and Child Sexual Abuse*, „America”, April 22/2002, s. 8-15; M.C. Blanchette, G.D. Coleman, *Priest Pedophiles: Pedophiles and ephebophiles have no capacity for authentic sexual relationships*, tamże, s. 18-21.

⁴ Taki punkt widzenia propaguje np. ojciec duchowny warszawskiego seminarium duchownego; por. Ks. Cholewa: *skłonności do homoseksualizmu i pedofilii można wykryć*, KAI, 25 kwietnia 2002.

⁵ Więcej o profilu psychologicznym oprawców seksualnych osób nieletnich zobacz w: T.K. Seghorn, R.A. Prentky, R.J. Boucher, *Childhood Sexual Abuse in the Lives of Sexually Aggressive Offenders*, „American Academy of Child and Adolescent Psychiatry”, t. 26(2), 1987, s. 262-267; R.K. Hanson, M.T. Bussière, *Predicting Relapse: A Meta-Analysis of Sexual Offender Recidivism Studies*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology”, t. 66(2), 1998, s. 348-359; B. Rind, R. Bauserman, P. Tromovitch, *A Meta-Analytic Examination of Assumed Properties of Child Sexual Abuse Using College Samples*, „Psychological Bulletin”, t. 124(1), 1998, s. 22-52.

⁶ Tak np. w przypadku efebofilii (czyli molestowania seksualnego chłopców w wieku dojrzewania) duchowni, którzy wykazywali tzw. skłonności homoseksualne „regresywne” lub „zafiksowane”, sami byli „uwięzieni” emocjonalnie na etapie adolescencji. Tak więc w ich przypadku problemem był nie tyle homoseksualizm jako orientacja, ile niedorozwój emocjonalny; por. S.J. Rossetti, dz. cyt., s. 11.

*nych metod postępowania w tych przypadkach tragicznie się zemści*⁷.

Przytoczona wypowiedź pozostaje jednak ambiwalentna co do przesłania: nie bardzo bowiem wiadomo, czy brak *jasnych i skutecznych metod postępowania* odnosi się do samej problematycznej orientacji (homo)seksualnej kandydatów do kapłaństwa, czy potencjalnie związanych z nią nadużyć w sferze celibatu i relacji duszpasterskich, jak i procedur kościelnych z tym związanych. Przytaczane dotąd próby odpowiedzi na tego rodzaju dylemat często stawiają całą sprawę „na ostrzu noża” i domagają się bardzo radykalnych rozwiązań. Jedni bowiem uważają obecność duchownych homoseksualnych za objaw „moralnego wirusa” niszczącego Kościół od środka i domagają się nie tylko zakazu przyjmowania do seminarium osób o orientacji homoseksualnej, ale wyświęconych już duchownych (o tej orientacji) wzywają do podjęcia terapii konwercyjnej albo opuszczenia – pod groźbą kar kościelnych – szeregów kapłańskich i pozbawienia funkcji wynikających z przyjętych święceń⁸. Sekretarz prasowy Watykanu – był psychiatra i członek „Opus Dei” – Joaquin Navarro-Valls, podważył nawet ważność święceń wszystkich duchownych o orientacji homoseksualnej⁹. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z głosami wzywającymi do akceptacji i współczucia dla kapłanów o orientacji homoseksualnej oraz uznania, że ci duchowni zawsze mieli, mają i nie przestaną mieć pozytywnego wpływu na oblicze Kościoła¹⁰.

Zogniskowanie problematyki homoseksualizmu duchownych na przykładzie arcybiskupa poznańskiego może dać mylne

⁷ *Zbyt długie milczenie*, „Tygodnik Powszechny” (wersja internetowa), <http://www.tygodnik.com.pl/numer/274709/boniecki.html>

⁸ P. Shaughnessy, *The Gay Priest Problem: Is there an epidemic of homosexuality in the priesthood? Recent media reports of an „epidemic” of AIDS among priests causes an examination of the problems in the Church that have led to current situation*, „The Catholic World Report”, November 2000, s. 52-58.

⁹ Cyt. w: P.F. Morrissey, *Are Gay Priests Living a Lie? A Response to Garry Wills*, „America”, April 1/2002, s. 19.

¹⁰ J. Martin, *The Church and the Homosexual Priest: Facing the Challenges and Accepting the Gifts Offered by Homosexual Priests in the Catholic Church*, „America”, November 4/2000, s. 11-15; P.F. Morrissey, dz. cyt., s. 18-20.

wrażenie, które funkcjonuje jednak w szerszym obiegu, że bycie osobą homoseksualną i duchowną oznacza ipso facto prędzej czy później bycie seksualnie aktywnym¹¹. Sprawę abp. Paetza widzę bowiem jako symptomatyczne ujawnienie się pewnego zjawiska, jakie ma miejsce w naborze i procesie formacyjnym kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego z jednej strony, i homofobii, jako „niepisanej regule” formacyjnej, z drugiej strony, do tej pory funkcjonującego na obrzeżach społecznej percepcji polskiego kleru i laikatu. Przekonuje mnie do tego także poziom argumentacji i dobór słownictwa, z jakim spotkałem się wśród osób duchownych, gdy przedmiotem dyskusji były sprawy związane z homoseksualizmem, oraz często ignorancie posługiwanie się argumentami teologicznymi i mieszanie ich z danymi klinicznymi.

Z powrotem do seminarium

Brak wystarczających danych na temat zasięgu zjawiska homoseksualizmu wśród kleru polskiego nie pozwala na formułowanie hipotez, dotyczących jego wpływu na kształt i kierunek kapłaństwa i życia zakonnego w naszym kraju. Biorąc jednak pod uwagę badania nad zasięgiem homoseksualizmu w społeczeństwie (większość autorów podaje dane między 1 a 3%)¹², z drugiej zaś strony dane dotyczące kleru amerykańskiego¹³ – to „optymistyczna” wypowiedź duchownego warszawskiego, ks. Cholewy, że *1 procent homoseksualistów w społeczeństwie wydaje mi się szacunkiem mocno przesadzonym. Nie potrafię powiedzieć, jak to się przekłada na środowisko celibatariu-*

¹¹ G. Wills, *Papal Sin: Structures of Deceit*, New York 2000.

¹² W ich świetle można przyjąć, że ok. 2-3% mężczyzn jest zaangażowanych homoseksualnie w ciągu roku; natomiast mniej niż 5% angażuje się w stałe relacje homoseksualne przez znaczną część swojego dorosłego życia. Wskaźnik osób zaangażowanych w trwałe i wyłączne relacje homoseksualne nie przekracza na pewno 3%; por. S.L. Jones, M.A. Yarhouse, *Homosexuality: The Use of Scientific Research in the Church's Moral Debate*, Donvers Grove 2000, s. 44.

¹³ Przyjmuje się, że chodzi o 23 – 58%, przy czym wskaźnik ten może być wyższy w odniesieniu do duchownych poniżej 40. roku życia oraz w środowiskach zakonnych; por. D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 98-99.

szy¹⁴, wydaje się mijać – moim zdaniem – z rzeczywistością. Nie chcę przez to powiedzieć, że w Polsce kapłaństwo staje się profesją homoseksualną, ale że socjologiczny zasięg tego zjawiska jest znacznie większy, nie doczekał się jeszcze należytych badań i nie może być marginalizowany.

Nie powinno nas bowiem dziwić, że kapłaństwo i/lub życie zakonne jest czymś atrakcyjnym dla osób o orientacji homoseksualnej. Z jednej strony w grę wchodzi takie czynniki, jak struktura osobowości, wychowanie i spełnienie życiowe; z drugiej – tradycyjnie rozumiane poczucie bycia powołanym¹⁵. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety o orientacji homoseksualnej zainteresowani życiem religijnym znajdują dużo satysfakcji w czynnościach liturgicznych, zaangażowaniu charytatywnym i innych posługach duszpasterskich¹⁶. Duchowni homoseksualni, którzy żyją duchem autentycznego celibatu, są często opiekuńczy, inteligentni, utalentowani i taktowni w relacjach międzyosobowych – są to cechy tak bardzo potrzebne i pomocne w posłudze kapłańskiej¹⁷. Ponadto, w grę może wchodzić także rozumienie kapłaństwa jako środka ekspresji i pielęgnacji kobiecych elementów własnej psychiki i uczuciowości¹⁸ kandydatów o orientacji homoseksualnej¹⁹. Nie bez znaczenia także pozostaje socjologiczny fakt, że kapłaństwo i życie zakonne, aż do niedawna, były bezpiecznym „schronieniem” dla osób o orientacji homoseksualnej i miejscem realizacji osobowej²⁰, nawet jeśli początkowo nie uświadamiano sobie tej motywacji²¹.

¹⁴Ks. Cholewa: *skłonności do homoseksualizmu i pedofilii można wykryć*, dz. cyt.

¹⁵J. McManus, *Coping with crosses*, „The Month”, August 2000, s. 321.

¹⁶D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 106.

¹⁷Tamże, s. 100.

¹⁸Por. L.J. Podles, *The Church Impotent: The Feminization of Christianity*, Dallas 1999.

¹⁹To popularne przekonanie nie jest jednak konkluzywne w świetle dostępnych badań nad homoseksualizmem osób duchownych; por. J. McManus, dz. cyt., s. 321.

²⁰J. Boswell, *Homosexuality and Religious Life: A Historical Approach*, w: J. Gramick (red.), *Homosexuality in the Priesthood and Religious Life*, New York 1989, s. 3-20.

²¹P. McDonough, E.C. Bianchi, *Passionate Uncertainty: Inside the American Jesuits*, Berkeley 2002, s. 87.

Wstępując bowiem do seminarium, kandydat nie musi już tłumaczyć się wobec rodziców i znajomych, dlaczego nie miał dziewczyny, czy nie myślał o małżeństwie²². Utożsamienie, a raczej ukrycie własnej seksualności za celibatem jest dla niejednego kandydata do kapłaństwa o skłonnościach homoseksualnych jedynym sposobem radzenia sobie z własną cielesnością i przezwyciężeniem psychicznej, a często i społecznej izolacji. Niepewność co do własnej orientacji seksualnej, połączona z rozwojem psychoseksualnym oraz poczucie winy z posiadania fantazji i pragnień homoseksualnych (często interpretowanych jako znak własnej grzeszności) jest silnym i często nieświadomym motywem wyboru życia seminaryjnego lub zakonnego²³. Coraz częściej bowiem młodzi ludzie ujawniają orientację homoseksualną w wieku 13 lat i identyfikują się z taką subkulturą. Znaczna ich większość żyje w ciągłym poczuciu izolacji i osamotnienia, a ci, którzy pozostają blisko Kościoła, czują się potępiani i nierozumiani²⁴. Fakt ten pogłębia dwuznaczne nauczanie Kościoła, który z jednej strony uważa czyny homoseksualne za *wewnętrznie nieuporządkowane* (KKK, par. 2357), samą orientację homoseksualną jako *obiektywnie nieuporządkowaną*²⁵; z drugiej zaś wzywa do akceptacji osób homoseksualnych w postawie szacunku, współczucia i życzliwości (por. KKK, par. 2358). Ponadto, pozostając w murach seminarium, dla formatorów problematyka seksualnej orientacji ich podopiecznych nie stanowi większego problemu, dopóki seminarzysta może przyrzec, że pragnie i będzie żył w celibacie. W trakcie procesu formacyjnego klerycy są uczeni, że *problemy seksualne w ogóle, w tym związane z homoseksualizmem, to przede wszystkim wyraz słabości i niedojrzałości osobowej*²⁶.

²² D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 106.

²³ Tamże.

²⁴ M. White, *Stranger at the gate*, New York 1994.

²⁵ B. Kiely, *The Pastoral Care of Homosexual Persons: A Psychological Note*, „L'Osservatore Romano”, nr 2, January 1987, s. 6-7.

²⁶ Por. M. Koźuch, *Chrześcijańska Formacja Indywidualna: Kolokwia Wzrostu*, Kraków 2001, s. 270.

Ten styl myślenia, redukujący praktycznie ludzką seksualność do częstotliwości i intensywności „impulsów erotycznych” i umiejętności ich kontroli, może prowadzić do sytuacji, w której przyszli duchowni narażeni będą na poważne moralne i emocjonalne konflikty, a próba ich ominięcia lub „rozwiązania na skróty” przez udawanie, że celibat wszystko rozwiąże, jest ostatecznie iluzoryczna i bardzo bolesna. Ponadto presja związana z dobrą opinią u przełożonych, od której zależą losy i kariera przyszłego kapłana, utrudnia otwartość na problematykę seksualną seminarzysty, ponieważ, w myśl wyżej przytoczonej „logiki formacyjnej”, nagminne występowanie trudności w sferze emocjonalno-seksualnej jest uważane albo za oznakę trwałej niedojrzałości i braku powołania, albo oporu przeciwko zmianie i pomocy ze strony formatora²⁷.

Klerycy o orientacji homoseksualnej mogą natrafić na bolesny dla nich brak właściwego modelu przeżywania i wzrostu w celibacie. Formatorzy, na podstawie testów lub kwestionariuszy psychologicznych, dokonują często jedynie tzw. negatywnej selekcji, której celem jest eliminacja osób mających trudności rozwojowe, nie rokujących nadziei na wzrost w powołaniu, i uznają za oczywiste, że celibat jest dla „wybranych” nagrodą po przekroczeniu progów seminarium. Trzeba jednak pamiętać, że celibat (jak i małżeństwo) jest procesem rozwojowym, w którym łaska buduje na naturze. W przypadku seminarzystów heteroseksualnych proces wzrostu do dojrzałego przeżywania celibatu obejmuje następujące etapy: *przyjęcie lub odrzucenie celibatu; kształtowanie tożsamości celibatariusza; umiejętność właściwego wyrażania celibatu; umiejętność bycia samotnym, ale nie osamotnionym; konsolidacja tożsamości psychoseksualnej*²⁸.

W przypadku kleryków o skłonnościach homoseksualnych proces ten może być przerwany albo zablokowany w trakcie formacji, ponieważ przebiega po innej „krzywej”, która odzwierciedla dojrzałość psychoseksualną osób o orientacji homo-

²⁷ Ks. Cholewa: *skłonności do homoseksualizmu i pedofilii można wykryć*, dz. cyt.

²⁸ A.W.R. Sipe, *Celibacy: A Way of Loving, Living and Serving*, Missouri 1996.

seksualnej i przebiega w „logice” następujących etapów: *podjęcie albo odrzucenie ryzyka ujawnienia swojej orientacji; identyfikacja swoich skłonności seksualnych jako pragnień homoseksualnych; odkrywanie własnej tożsamości osobowej, szukanie bratnich dusz, konsolidacja własnej tożsamości psychoseksualnej i uzdrowienie sfer konfliktogennych*²⁹.

Dochodzenie do dojrzałego przeżywania celibatu u osób homoseksualnych wymaga znacznych zasobów osobowościowych i duchowych, ponieważ mężczyźni homoseksualni (choć nie tylko oni) identyfikują się raczej z tym, co robią, niż z tym, kim są. Najczęstszym problemem w procesie formacyjnym seminarzystów homoseksualnych jest nie tyle sam celibat i jego brzemię, ile rozdziewiek między ich tożsamością a stylem życia, między celibatem a tożsamością geja³⁰. W grę wchodzi tu także destruktywny lęk związany z homofobią środowiska rodzinnego, seminaryjnego i społecznego. W większości bowiem przypadków seminarzyści, jak i duchowni, nie ujawniają się ze swoją homoseksualną orientacją z obawy przed reakcją najbliższych, i tylko osoby wtajemniczone znają ich sekret. Ten obronny mechanizm wzmacniany jest przez niewiarę otoczenia co do autentyczności i dobrej woli kapłanów homoseksualnych żyjących w celibacie, i automatyczne potępienie nawet najmniejszych uchybień, bez próby ich zrozumienia³¹.

Homoseksualizm duchownych nie jest fenomenem XX w., jednak zaczyna być cechą wyróżniającą kapłaństwo na Zachodzie. Z jednej strony wzrasta tam liczba seminarzystów o orientacji homoseksualnej, z drugiej zaś, liczba wystąpień jak i porzucania kapłaństwa, głównie z powodu celibatu i pragnienia zawarcia związku małżeńskiego. To oczywiście oznacza, że dysproporcja między duchowieństwem o orientacji homoseksualnej tylko się powiększa³². Taki wysoki procent

²⁹ J. Bohan, G. Russell (red.), *Conversations about Psychology and Homosexuality*, New York 1999.

³⁰ J. McManus, dz. cyt., s. 323.

³¹ D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 110; J. Martin, dz. cyt., s. 11-12; P.F. Morrissey, dz. cyt., s. 19.

³² D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 100.

duchowieństwa o orientacji homoseksualnej i o podobnym „profilu osobowościowym” oznacza, że Kościół musi wziąć pod uwagę zarówno wyzwania, jak i dary, jakie ta grupa kapłanów wnosi do wspólnoty wiernych, zarówno kapłańskiej, jak i laickiej³³. Sprawa jest ważna nie tylko dlatego, że w pewnych przypadkach związana jest z wykroczeniami w dziedzinie celibatu, aż po bolesne dla pokrzywdzonych i wspólnoty Kościoła seksualne nadużycia, ale dlatego, że wpływa ona globalnie na stan kapłaństwa. Starając się zrozumieć specyfikę kapłaństwa duchownych homoseksualnych zarówno w sensie psychologicznym, jak i socjologicznym, musimy być jednak wyczuleni na język, jakim się będziemy posługiwać, czyli stosowanie takich słów jak „homoseksualista” i „gej”.

Termin „gej” ma dosyć krótką historię (powstał w 1969 r.) i służy osobom homoseksualnym do wyrażenia emocjonalnej orientacji i samoidentyfikacji w społeczeństwie w znacznej mierze heteroseksualnym. Niesie on ze sobą takie skojarzenia jak „gejowski styl życia” czy „gejowski aktywizm”. Termin „homoseksualista”, ma znaczenie kliniczne i odnosi się do określenia jednej z orientacji seksualnych, w której pragnienie seksualne jest ukierunkowane na osobę tej samej płci³⁴. I choć termin ten jest dla niektórych od razu błędnie związany z problematyką zaburzeń rozwojowych czy patologii³⁵, to mimo wszystko nie pociąga on za sobą automatycznej konotacji co do sposobu wyrażania, czyli AKTYWNEGO homoseksualizmu, często kryjącego się za słowem „gej” i zawsze stojącego w niezgodzie z obietnicą celibatu kapłańskiego czy zakonnego ślubu czystości³⁶. Widziany w takiej perspektywie homoseksualizm duchow-

³³ J. Martin, dz. cyt., s. 12.

³⁴ Pozostałe terminy to: „heteroseksualizm”, czyli ukierunkowanie pragnienia seksualnego na osobę płci przeciwnej; „biseksualizm”, czyli posiadanie nieodróżnionego pragnienia seksualnego ku przedstawicielom obu płci; „pedofilia”, gdzie pragnienie seksualne jest skierowane w głównej mierze na dzieci między 1 a 13 rokiem życia (co nie wyklucza relacji seksualnych z dorosłymi); „efebofilia”, pragnienie seksualne skierowane na nastolatki (między 14 a 17 rokiem życia) tej samej płci.

³⁵ Por: G. van der Aardweg, *The Neuroticism of Homosexuality*, „Catholic Dossier”, t. 7(2), March-April 2001, s. 22.

³⁶ Por. J. Martin, dz. cyt., s. 11-12.

nych pomoże nam lepiej zrozumieć szanse i zagrożenia, jakie niesie ze sobą zarówno dla duchownych o orientacji heteroseksualnej, jak i dla osób świeckich, do których skierowana jest ich posługa. Tak więc, gdy będę się posługiwał słowem np. „duchowny homoseksualny”, to z jednej strony nie zakładam, że oznacza to ipso facto w najgorszym przypadku aktywną działalność seksualną, w najlepszym zaś, nieskuteczne wyleczenie patologicznej orientacji, obramowanej jednak wymaganiami celibatu; z drugiej strony zaś nie propaguję subkultury gejowskiej wśród duchownych – taką bowiem „kapłańską duchowość” uważam za oznakę błędnego odczytania własnego (?) powołania³⁷.

Formacja

Zgadzam się z opinią Cozzensa, że seminarzyści hetero- i homoseksualni mają odmienne potrzeby formacyjne, i że programy formacyjne często są nieadekwatne do wyzwań, jakie powstają w przypadku seminarzystów homoseksualnych, będących w mniejszości w stosunku do grupy kleryków heteroseksualnych i vice versa³⁸. W przypadku kleryków o orientacji homoseksualnej musimy wziąć pod uwagę takie zagadnienia, jak: tożsamość seksualna i integralność osobowa; osamotnienie i marginalizacja w środowisku seminaryjnym; tendencja do tworzenia subkultur gejowskich czy tzw. partykulariek; homofobia. Formatorzy powinni być przygotowani do pomocy seminarzystom o orientacji homoseksualnej w procesie akceptacji własnej seksualności, samoidentyfikacji, konsolidacji osobowości, umiejętności bycia w dojrzałych relacjach międzypersonalnych z przedstawicielami obu płci, dojrzałego przeżywania celibatu,

³⁷Jest tajemnicą poliszynela, że na Zachodzie można się spotkać z subkulturą duchownych-gejów nie tylko poza murami seminariów czy domów formacji, ale w samym ich środku i to w proporcjach, które dają wiele do myślenia; por. A. Greeley, *Bishops Paralyzed Over Heavily Gay Priesthood*, „National Catholic Reporter”, November 10/1989; P. Ignatius, *What Are We Advertising?*, „The Tablet”, April 24/1999.

³⁸Por. D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 102.

przewycięzania tendencji do wchodzenia w relacje na podstawie „profilu”, czyli oceniania wartości drugiej osoby wyłącznie na podstawie fizycznej atrakcyjności – tzw. looksizm³⁹.

Pragnienia homoseksualne kleryka mogą się ujawnić w kontekście procesu odkrywania własnej orientacji seksualnej, tworzenia „partykulariek” i zaborczości emocjonalnej w stosunku do drugiej osoby, w trakcie nagłego, impulsywnego i emocjonalnie naładowanego doświadczenia, w którym osoba „dała się ponieść”, w postaci kompulsywnego, całkowicie niezintegrowanego działania (acting out)⁴⁰. Zadaniem formatorów w każdym z tych możliwych przypadków powinna być kontekstualizacja problematycznego zachowania, tzn. *ujawniona słabość powinna być obszarem szczególnej pracy, a nie potępienia*⁴¹, w celu zrozumienia jego sensu i skupienia się na homoseksualnych pragnieniach z rozwojowego punktu widzenia jako procesu integracji osobowości.

Ważne jest także, żeby w procesie formacyjnym homoseksualnych kleryków nie położyć przedwcześnie zbyt dużego nacisku na tożsamość kapłańską, ponieważ wtedy często dochodzi do pojmowania własnej seksualności jako oznaki udziału w krzyżu i próbach, i uznawania trudnych procesów psychiczno-rozwojowych za pokusy szatańskie. Seminarzyści czy kapłani homoseksualni, którzy w ten sposób próbowali poradzić sobie z własną seksualnością, prędzej czy później łamali celibat, a ponadto nieświadomie próbowali siebie za to ukarać (czasami w bardzo ryzykowny sposób)⁴². Kluczowym elementem w formacji homoseksualnego kleryka jest udzielenie mu pomocy w akceptacji własnej orientacji i seksualności, i przyjęcie celibatu jako ich ekspresji. Dla wielu z nich bowiem (jak już wspomniano) tożsamość osobowa jest równoznaczna z tym, co robią, a nie z tym, kim są. Te trudności mogą się ujawnić na

³⁹ Por. J. Martin, dz. cyt., s. 12-14; J. McManus, dz. cyt., s. 322-324.

⁴⁰ J.W. Ciarrocchi, R.J. Wicks, *Psychotherapy with Priests, Protestant Clergy, and Catholic Religious: A Practical Guide*, Madison 2000, s. 159.

⁴¹ Ks. Jaworski: *nie ma testów ujawniających skłonności homoseksualne przyszłych kleryków*, KAI, 25 kwietnia 2002.

⁴² Por. J. McManus, dz. cyt., s. 322.

dwóch płaszczyznach w życiu seminarzysty (kapłana): w postaci symptomu jako *somatycznej ekspresji psychicznego lub fizycznego konfliktu*, i w sferze symbolicznej, gdzie somatyczna ekspresja przeżywanych trudności wpisana jest w dyskurs społeczny z imperatywem, który może utrudniać akceptację celibatu (np. w postaci tzw. kodu penetracji), operującym nieświadomie w życiu kleryka⁴³.

Pastoralno-duchowy wysiłek formatorów powinien być ukierunkowany na osadzenie doświadczeń seminarzysty w świetle tzw. teologii wcielenia, która uznaje ciało za *miejsce zmagania, prób, a ostatecznie owoców zmartwychwstania*⁴⁴. W tej perspektywie wysiłki celibatariusza nie są skupione na negacji ciała, ale na wypracowaniu takich „mechanizmów”, które otworzą jego cielesność na źródło życia, czyli na łaskę.

Klerycy o orientacji homoseksualnej, szczególnie w życiu zakonnym, mogą boleśnie przeżywać brak pogłębionej teologicznej refleksji nad rolą ciała w przeżywaniu ślubów zakonnych. Często się bowiem mówi o życiu zakonnym w taki sposób, jakby było ono bezcielesne. Negacja ciała w tradycyjnej ascezie monastycznej i zakonnej doprowadziła do tego, że tak różni teologowie, jak np. Moltmann i Herzig, zgadzają się co do jednego: można w miarę sensownie mówić o ciele albo o tradycyjnej chrześcijańskiej teologii, ale nie o obu równocześnie⁴⁵. Z drugiej jednak strony, szukanie rozwiązań w dekonstrukcji ciała celibatariusza w kontekście teorii queer⁴⁶ mają dla mnie posmak narcystycznego zranienia, powiązanego z utratą tożsamości seksualnej. Takie „nowe ciało pod habitem” może tylko maskować „stary” problem i złożenie ślubu czystości błędnie wziąć za oznakę uzdrowienia owego zranienia,

⁴³ Por. G. Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago 1991.

⁴⁴ M.R. Miles, *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism*, Philadelphia 1981, s. 119.

⁴⁵ Por. L. Vieffues, „On My Bed At Night I Sought Him Whom My Heart Loves”: *Reflections On Trust, Horror, GOD, And the Queer Body in Vowed Religious Life*, „Modern Theology”, 17/October 2001, s. 415.

⁴⁶ Tamże, s. 413-425.

czyli seksualnej narcystycznej wielkościowości, negującej różnicę i komplementarność płci⁴⁷.

Pamiętając, że klerycy homoseksualni będą mieli tendencję do szukania bratnich dusz wokół siebie, formatorzy z obawy przed powstawaniem „partykulariek”, a nawet subkultur gejowskich, mogą jednak bezmyślnie utrudniać im osiągnięcie procesu samoidentyfikacji psychoseksualnej i wzięcia za nią odpowiedzialności. Formatorzy powinni więc pamiętać, że skupienie całego wysiłku formacyjnego na zabezpieczeniu przed wszelkimi możliwymi pomyłkami swoich podopiecznych w sferze seksualnej może przerodzić się w formę purytanizmu, dającego mylne wyobrażenie, że zmagania w dziedzinie czystości to jedyna oznaka daru powołania lub jego braku.

Przy formacji seminarzystów jak i kapłanów o orientacji homoseksualnej ważna jest konfrontacja z tzw. pasywnym celibatem, tzn. gdy osoba jest aktywna seksualnie, a równocześnie twierdzi, że jest u niej wszystko w porządku, że zachowuje celibat lub ślub czystości. Chodzi tu jednak nie o przypadkowe w(u)padki, ale o pewien stały wzór odreagowywania własnej seksualności bez brania za niego odpowiedzialności, lub minimalizację wpływających z niego konsekwencji. Nacisk ze strony formatora powinien być położony nie na wzbudzanie winy, ale analizę racjonalizacji przez kleryka swego zachowania i takich jego mechanizmów obronnych, jak represja, racjonalizacja, uciekanie przed pewnymi tematami czy niewłaściwy system przekonań⁴⁸. Trzeba także pamiętać, że zachowania te często są motywowane nieświadomymi potrzebami, lękiem, a nie złą wolą danej osoby. W przypadku takiego nieświadomie pasywnego celibatu formator powinien pomóc seminarzyście w zrozumieniu, że jego potrzeba intymnej, erotycznej bliskości z drugą osobą może stać na przeszkodzie harmonijnego i integralnego przeżywania procesu formacyjnego, mającego przygotować go

⁴⁷ Por. J. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, London 1984; J. McDougall, *Plea for a Measure of Abnormality*, London 1978; tenże, *The Many Faces of Eros*, London 1995.

⁴⁸ Por. J.W. Ciarrocchi, R.J. Wicks, dz. cyt., s. 176.

do przyjęcia święceń kapłańskich. Formator powinien być zdolny do konfrontacji kleryka z prawdą o nim w taki sposób, żeby seminarzysta z powodu lęku i poczucia winy nie zamknął się w sobie i nie uciekł od omawiania własnej seksualności. Kleryk, mający pierwsze doświadczenia erotyczne w seminarium, może w przypływie żalu i wyrzutów sumienia zakwestionować własne powołanie bez próby rozeznania tego doświadczenia i drogi, jaka do niego prowadziła. Nierzadko w cieniu tego doświadczenia ukryte będzie konfliktowe pragnienie bliższego poznania się z inną osobą, wyłączości. Warto wtedy zwrócić uwagę na to, że zakochanie się w drugiej osobie nie jest żadnym gwarantem jej poznania⁴⁹. Zakochanie się bowiem, nawet jeśli nie jest związane z żadnym seksualnym zaangażowaniem, nierzadko jest bardzo obciążające psychicznie⁵⁰. Dla formatora ważne jest, aby umiał stworzyć bezpieczną przestrzeń do wypowiedzenia tych pragnień, zanim kleryk albo opuści seminarium, albo rozpocznie podwójne życie. Takie bowiem neurotyczne poczucie winy może zmusić kleryka do pasywnego celibatu, nie może być jednak wzięte za „głos Boży” lub usprawiedliwienie do wymierzania sobie samemu kary. Często bowiem silne poczucie winy może maskować ukryte pragnienie osobistego wzrostu. Musimy pamiętać, że dla kleryków homoseksualnych akceptacja własnej orientacji i czucie się nie odrzuconym przez Boga z jej powodu stanowi olbrzymi krok rozwojowy. Zaniedbywanie tego procesu lub jego marginalizacja mogą bowiem prowadzić do destruktywnych kompulsywnych zachowań w życiu przyszłego kapłana, np. alkoholizmu czy pracoholizmu i stanów depresyjnych⁵¹.

Aby ich ustrzec przed taką przyszłością, formatorzy powinni pomóc im w wypracowaniu pewnych strategii radzenia sobie ze stresem i konfliktami i dać im możliwość chronienia się w bezpiecznych miejscach, np. przez rozwinięcie trwałych

⁴⁹ Por. A. Phillips, *On Flirtation*, London 1994.

⁵⁰ Por. S. Sullivan, *Falling in Love: A History of Torment and Enchantment*, London 1999.

⁵¹ Por. J. McManus, dz. cyt., s. 322.

nieseksualnych przyjaźni z innymi kapłanami obu orientacji; zdrowe relacje z kobietami; silną duchowość z akcentem na teologię mistyczną; wypracowanie pewnych „rytuałów”, umożliwiających im identyfikację siebie samych jako celibatariuszy homoseksualnych i przeżywanie własnego celibatu jako daru i charyzmatu także dla innych⁵², zaangażowanie w różnego rodzaju artystyczne formy sztuki religijnej czy sakralnej⁵³.

W formacji kleryków homoseksualnych niezmiernie ważne jest rozpoznanie i dowartościowanie ich zmagani w celu życia pełnią daru kapłaństwa i celibatu, i bycie za to wdzięcznym Bogu. Wielu bowiem kleryków czy duchownych homoseksualnych doświadczyło w życiu bolesnych zranień, często z ust tych, którzy mieli wskazywać im Boga i prowadzić ich ku Niemu.

Zasady formacji czy polityka egalitaryzmu?

Wspólna formacja seminaryjna czy zakonna kleryków o orientacji homo- i heteroseksualnej oczywiście rzutuje na wszystkich. Spektrum ich reakcji z jednej strony może obejmować lękowe reakcje homofobiczne, przejawiające się w agresji słownej, a nawet fizycznej, postawach unikowych, poczuciu chronicznej destabilizacji, bycia nie na miejscu, wątpliwości co do własnej tożsamości kapłańsko-zakonnej i rozumienia sensu celibatu w rozwoju emocjonalnym i duchowym, aż po ostateczne porzucenie seminarium, a nawet kapłaństwa⁵⁴.

Z powodu ostatnich skandali dotyczących duchownych katolickich (często na wysokich stanowiskach kościelnych), a także (przynajmniej w niektórych miejscach świata) wzrostu liczby seminarzystów o orientacji homoseksualnej, przy spadku liczby kleryków heteroseksualnych, wiele osób publicznie zaczęło

⁵²Tamże, s. 323-324.

⁵³Por. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago 1980.

⁵⁴Por. D.B. Cozzens, dz. cyt., s. 101.

stawiać pytania: Czy przyjmowanie do seminariów i święcenie osób o skłonnościach homoseksualnych nie jest błędem Kościoła?; Jaka (jeśli w ogóle) powinna być proporcja kleryków i kapłanów homoseksualnych w Kościele i jak ją egzekwować?; Co zrobić z klerykami, którzy rozpoznali własną homoseksualną orientację, będąc już u progu święceń?; Jak zaradzać powstawaniu subkultur gejowskich wśród duchownych, które kształtują się niejako naturalnie przy dużej liczbie homoseksualnych seminarzystów?; Co zrobić, jeśli sami formatorzy wspierają „politykę” subkultur gejowskich?⁵⁵

Pozostawiając na boku błędne przekonanie, że pedofilia (a zwłaszcza efebofilia) i homoseksualizm to różne warianty tego samego psychologicznego zaburzenia i degradacji moralnej, musimy jednak próbować zrozumieć teologicznie fenomen wzrastającej liczby seminarzystów homoseksualnych. Czy jest on oznaką, że *Bóg bardziej błogosławi i ułatwia życie w celibacie mężczyznom homoseksualnym, bo ich skłonności bardziej predysponują do celibatu?* (...) *A może kryzys duszy kapłańskiej jest odbiciem kryzysu Kościoła, kryzysu znalezienia kierunku w obliczu nowych wyzwań?*⁵⁶ Zgadzam się z poglądem Cozzenza, który przewiduje, że zwlekanie z udzieleniem odpowiedzi, marginalizacja tego problemu szkodzi nie tylko kapłaństwu, ale samemu Kościołowi, i że eskalacji wynikających z tego stanu rzeczy trudności możemy się wkrótce spodziewać⁵⁷. W drodze (po odpowiedzi) do Rzymu – ponoć wszystkie drogi tam prowadzą – nie lekceważyłbym głosu Martina, który twierdzi, że *Bóg powoływał i powołuje osoby homoseksualne do kapłaństwa i potwierdza ich powołanie sakramentalnie. Pytaniem więc nie jest, czy rzeczywiście Bóg powołuje ich do kapłaństwa, ale dlaczego to robi. Jak teologicznie mamy rozumieć te „znaki czasów”?*⁵⁸

⁵⁵ Tamże, s. 101.

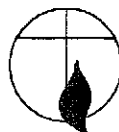
⁵⁶ Tamże, s. 110.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. J. Martin, dz. cyt., s. 14.

Pytania te stawiam sam sobie, gdy moimi rozmówcami są ONI – czyli seminarzyści i kapłani homoseksualni (niektórzy z nich to także moi bliscy przyjaciele). Ale sformułowanie własnej odpowiedzi na te pytania, w kontekście także tego, czego się o nich i od nich nauczyłem, niech pozostanie przedmiotem kolejnego artykułu.

JACEK PRUSAK SJ, ur. 1971; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie i teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Studia specjalistyczne z psychoterapii w Boston College. Członek rady redakcji „Życia Duchowego”. Mieszka w Bostonie.



Chrześcijanie i antyjudajizm^{*}

Z ks. Romualdem Jakubem Weksler-Waszkińskim
rozmawia Anna Jarmusiewicz

— W swej książce „*Błogosławiony Bóg Izraela*” napisał Ksiądz, że przeciętny chrześcijanin wciąż nie zdaje sobie sprawy, ile zła wyrządziły chrześcijaństwu błędy antyjudajizmu. Co to jest antyjudajizm?

— Jest to wrogość do judaizmu, do religii żydowskiej, a mówiąc dokładniej: do jej wyznawców – Żydów. W środowisku chrześcijańskim antyjudajizm ujawnił się w II w. po Chr., poniekąd przy okazji odrzucenia przez Kościół poglądów Marcjona. Tenże nauczał, że żydowskie Święte Pisma (które chrześcijanin nazwał Starym Testamentem) pochodzą od mściwego, srogięgo, plemiennego boga Żydów, a dopiero Jezus Chrystus objawił Boga przebaczącego, który jest Miłością, Ojca wszystkich ludzi. Tak więc, zdaniem Marcjona, ani Nowy Testament nie ma nic wspólnego ze Starym, ani Jezus Chrystus – nic wspólnego z Żydami i ich religią. Otóż Kościół, dokładnie: Kościół w Rzymie w 144 r., bardzo zdecydowanie odrzucił poglądy Marcjona, uznając je za heretyckie. Polikarp, uczeń Jana apostoła, nazwał Marcjona „pierworodnym synem diabła”. Kościół zawsze nauczał, że Nowy Testament bez Starego jest nie tylko księgą bez początku, ale wręcz – w tym, co istotne – jest księgą zupełnie niezrozumiałą; Jezus Chrystus, w którym Kościół wyznaje Mesjasza Izraela i Syna Bożego, oderwany od wiary Izraela, od Boga żydowskiej Biblii, byłby jakimś niezrozumiałym bóstwem, zstępującym na ziemię w „świętą i cichą noc” niczym meteor spadający z przestworzy kosmicznych. Tak więc apologetci chrześcijańscy, a więc ci, którzy bronili doktryny Kościoła – np. Meliton z Sardes, Justyn, Tertulian – zdecy-

^{*} Poszerzona wersja wywiadu pt. *Chrześcijanie przeciw Żydom*, który ukazał się w „Rzeczypospolitej” nr 87, 13 IV 2002 r. (dodatek „Plus/Minus”).

dowanie zwalczali marcjonizm, ale równie zdecydowanie wystąpili przeciw judaizmowi, ponieważ religia żydowska nie przyjmowała wiary w Jezusa jako Mesjasza Izraela i Syna Bożego. Od Tertuliana poczynawszy – przez wielu Ojców i Doktorów Kościoła – aż do lat sześćdziesiątych XX w. uzbierały się ogromne zbiory literatury chrześcijańskiej, które można skatalogować pod hasłem „adversus Judeos” (przeciw Żydom).

— *Czyli Kościół II w., odrzucając marcjonizm, potwierdzał duchową więź łączącą nauczanie Chrystusa ze Starym Testamentem, ale odrzucał Żydów.*

— Należy sobie uprzytomnić, że dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa – a już w II w. po Chr. etnochrześcijanie stanowili zdecydowaną i znaczącą większość w Kościele – religia żydowska oraz cała swoistość Izraela, którą kształtowały święte Księgi Żydów, była czymś całkowicie zewnętrznym i obcym. Po prostu, reakcją na antychrześcijańskie postawy wyznawców judaizmu był antyjudajizm środowiska chrześcijańskiego. Stało się właśnie tak jak Pani powiedziała: wzięto święte Księgi Żydów, które nazwano Starym Testamentem, ale odrzucono Żydów. Bo – powiadano – Żydzi dlatego nie rozumieją i nie przyjmują naszych świętych Ksiąg (Nowego Testamentu), ponieważ swoje własne (Stary Testament) czytają jak ślepi. I mamy obraz ślepej Synagogi (z opaską na oczach). Mało tego, powiadano: Żydzi nie tylko nie przyjęli Jezusa Chrystusa, ale Go jeszcze ukrzyżowali. Za to zostali przez Boga odrzuceni, a ich miejsce zajął Kościół, który stał się nowym, więcej, prawdziwym Izraelem (verus Israel). Tak najprościej można ująć genezę chrześcijańskiego antyjudajizmu i jego trzech podstawowych pseudoteologicznych tez, na bazie których wzrastały w ciągu wieków różnego rodzaju antyżydowskie fobie, formowały się stereotypy, nazwane – dopiero w XIX w. – antysemityzmem.

— *Pierwsza z owych tez teologicznych – to wspomniany przez Księdza, najcięższy, zarzut bogobójstwa. Czy to nie było podstawą największego teologicznego i potem społecznego izolowania Żydów?*

— Wiele na to wskazuje, że tak właśnie było. Zwłaszcza od IV w. po Chr., gdy – mówiąc skrótowo – po chrzcie Konstanty-

na Wielkiego Europa stawiała się chrześcijańska, Żydzi obciążeni winą za śmierć Chrystusa zostali potraktowani jak najwięksi wrogowie chrześcijaństwa i w ogóle ludzkości. Bo skoro, jak głosiła powszechnie akceptowana opinia, byli zdolni zamordować Syna Bożego, to zdolni są również do popełnienia każdego przestępstwa. Stawali się więc winni wszelkiego zła, np. rzucali czary, zatrawali studnie, a nawet – porywali chrześcijańskie dzieci, aby utoczyć ich krew do wypiekania macy; a potem gdzieś tam – na ziemi lub w przestworzach – formowali jakiś super-rząd(y), tworzyli przeróżne mniej lub bardziej przestępcze lobby, w zależności od potrzeby gromadzili w swoich rękach banki (finanse) lub tworzyli tajną agenturę komunistyczną... Takie i tym podobne brednie przekazywano z pokolenia na pokolenie; tu i ówdzie można jeszcze natrafić na grupy osób, które wciąż dają temu wiarę. Gdy w XIX w. – wraz z teorią ewolucji – pojawiły się teorie ras ludzkich, bardzo szybko okazało się, że najpodlejsza jest rasa żydowska. W konsekwencji ideologowie hitleryzmu nie musieli się zbytnio wysilać, aby uzasadnić, że wyniszczenie owej najpodlejszej rasy – uczynienie świata Judenrein (wolnym od Żydów) – uzdrowi ludzkość. Oczywiście, bezpośrednie wiązanie hitleryzmu z chrześcijańskim antyjudajzmem jest nadużyciem; hitleryzm był głęboko antychrześcijański. Z drugiej jednak strony, bez wieków antyjudajzmu w środowisku chrześcijańskim ideologia narodowego socjalizmu nie okazałaby się w swej nienawiści do Żydów tak skuteczna.

— *Czy okrzyk tłumów domagających się ukrzyżowania Jezusa: „Krew jego na nas i na dzieci nasze”, nie sugerował jednak, że Żydzi ściągnęli na siebie przekleństwo na wieki? Podobno był to typowy zwrot semicki znaczący wzięcie całkowitej odpowiedzialności za czyjąś śmierć.*

— Cóż, proponowałbym otworzyć szeroko oczy i uszy, aby „zobaczyć” i „usłyszeć” wszystkich świadków tamtego wydarzenia. I tak: chrześcijanin pod krzyżem Jezusa Chrystusa powinien przede wszystkim dostrzec Jego Matkę, niewiasty Jej towarzyszące oraz umiłowanego ucznia, św. Jana apostoła;

wszystkie wymienione właśnie osoby należały do społeczności żydowskiej, ale z owym krzykiem podburzonego tłumu na pewno nie miały nic wspólnego. A następnie, uczniowie Jezusa na początku z przerażenia pouciekali. Gdy sądzono ich Mistrza, może przyglądali się z daleka, może byli całkiem blisko – ale z pewnością tam byli i z pewnością nie należeli do owego krzyczącego tłumu – a przecież wszyscy apostołowie i inni najbliżsi uczniowie Jezusa byli Żydami. Wreszcie, były tam również płaczące niewiasty z Jerozolimy, o których wspominamy w nabożeństwach Wielkiego Postu – Drodze Krzyżowej (por. stacja VIII) – to również były Żydówki. A wobec tego ów krzyczący tłum to nie byli WSZYSCY ŻYDZI – świadkowie tamtego wydarzenia; a już z pewnością nie byli to wszyscy Żydzi ówczesnej Jerozolimy, a coś dopiero wszyscy Żydzi żyjący wówczas w Judei czy Galilei, czy wreszcie – wszyscy Żydzi, jacy kiedykolwiek potem żyli czy jeszcze żyć będą. A zatem przenoszenie owego krzyku podburzonego tłumu na wszystkich w ogóle Żydów i obarczanie wszystkich Żydów winą za śmierć Jezusa jest wyrazem myślenia życzeniowego, co gorsza, przepełnionego nienawiścią do Żydów i z żadną teologią – z żadnym uczciwym myśleniem – nie miało nic wspólnego od samego początku. A ponadto, czyż to nie dziwne, że tak bardzo usłyszano krzyk podburzonego tłumu, a nie usłyszano słów samego Chrystusa z krzyża: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”. Przecież Chrystus umarł za grzechy świata, za grzechy każdego człowieka, z miłości do każdego człowieka i taka jest pierwsza oraz podstawowa teologiczna prawda o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. To okrutne i wprost niewiarygodne, to mogło być jedynie dziełem diabelskim, że wydarzenie zwiastujące największą Miłość Boga do człowieka – KAŻDEGO CZŁOWIEKA – przemieniono w instrument nienawiści do ludu, z którego wywodzi się sam Jezus Chrystus, Jego Matka, wszyscy apostołowie oraz pierwszy Kościół w Jerozolimie. Więc, powtarzam, otwórzmy oczy. Niewątpliwie, za pojmanie Jezusa Chrystusa oraz za te wszystkie okoliczności, które przywiodły Go przed oblicze Piłata, odpowiedzialni są ówcześni przywódcy religijni Izraela. Ale kto wydał wyrok śmierci? Przecież uczynił to Piłat, rzymski prokurator, i gdyby nie

chciał, nikt by go do tego nie zmusił. A samo wykonanie wyroku było dziełem rzymskich żołnierzy! W biczowaniu, cierniem koronowaniu i wszystkich szyderstwach, jakie spotkały Jezusa, zanim zawisł na krzyżu, wreszcie w umieszczonym na krzyżu napisie „król żydowski” – było jedno wielkie szyderstwo ze wszystkich Żydów. Tak więc w krzyżowaniu Jezusa Chrystusa, w Jego poniżaniu przez rzymskich żołnierzy można również widzieć poniżanie żydowskiego ludu, którego doznawał on przez wieki w chrześcijańskiej Europie, a zwłaszcza w tragedii Shoah! W każdym razie tak można interpretować przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone w Yad Vashem, podczas jego pielgrzymowania do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszowym 2000. Właśnie dlatego w Yad Vashem z ust Następcy Piotra padły słowa głębokiego żalu za zło antysemityzmu wyrządzone przez chrześcijan w każdym miejscu i każdym czasie.

— *Wróćmy do innych antyjudaistycznych zarzutów – dotkliwa była także wspomniana przez Księdza teologia zastępstwa, mówiąca, również niezgodnie z Biblią, że Bóg odrzucił Izraela, choć Bóg nikogo nie odrzuca. Jakie były tego konsekwencje?*

— Zarówno podtrzymywana opinia, jakoby Bóg odrzucił Żydów, oraz ta, która głosiła, że Kościół ich zastąpił i że jest prawdziwym Izraelem, podobnie zresztą jak wspomniana poprzednio – obciążająca Żydów winą za śmierć Jezusa, są to wszystko opinie pseudoteologiczne, które II Sobór Watykański określił jako błędne, więcej, wyraził żal za zło, jakie owe błędy oraz ich następstwa – „akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu” – wyrządziły Żydom. Historyk, Jules Isaac, przypomina w swoich pracach o chrześcijańskim nauczaniu pogardy Żydów i o całym systemie ich poniżania w społeczności chrześcijańskiej. Podręczniki historii Kościoła, stare i nowe – zwłaszcza te pisane z pewnym zamysłem apologetycznym – na ogół o tym nie wspominają. Niektórzy sądzą wręcz, że przypominanie tego dzisiaj jest niepotrzebnym piętnowaniem Kościoła oraz – również niepotrzebnym – przypochlebianiem się Żydom. Osobiście uważam taką opinię za wielce szkodliwą właśnie dla Kościoła! Struś to wielki ptak, ale

naśladowanie go – chowanie głowy w piasek – byłoby po prostu objawem ptasiego mózgu. Poza dyskusją jest bowiem fakt, że błędy antyjudajizmu wyrządziły wiele zła Żydom, i tego trzeba być świadomym chociażby po to, aby za wyrządzone zło przeprosić i więcej go nie popełniać. Ale postawa antyjudajizmu to nie tylko krzywda wyrządzona Żydom, to również – przede wszystkim – zło wyrządzone Kościołowi! Przecież błędy antyjudajizmu deformowały od wewnątrz samo chrześcijaństwo. Jeżeli Jan Paweł II naucza: KTO SPOTYKA JEZUSA CHRYSTUSA, SPOTYKA JUDAIZM, to kogo spotykał chrześcijanin przez XIX wieków, skoro niemal na każdym kroku potykał się o antyjudajizm?

— *Tymczasem biblijny obraz Żydów podkreślał ich wybranie przez Boga oraz niepowtarzalną swoistość. Na czym ona polegała?*

— Proszę zwrócić uwagę, że pierwszy rozdział jednego z fundamentalnych dokumentów ostatniego Soboru, Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”, nosi tytuł: „O tajemnicy Kościoła”. Natomiast pierwsze zdanie tekstu soborowego poświęconego Żydom i judaizmowi, który ostatecznie umieszczono w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” pod numerem 4, rozpoczyna się w sposób następujący: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny przypomina o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z dziedzictwem Abrahama”. Sądzę, że chyba nie trzeba wielkich sprawności intelektualnych, aby dostrzec, że dokument poświęcony Żydom i judaizmowi, który otwiera zacytowane zdanie, jest faktycznie pogłębioną eklezjologią. Ową więź duchową – łączącą Kościół z Izraelem – dostrzega Sobór, „zgłębiając tajemnicę Kościoła”, a więc patrząc niejako we własne wnętrze! I cóż Kościół dostrzega, patrząc we własne wnętrze? Wreszcie poprawnie dostrzega to, co w II w. po Chr. zostało niezrozumiane: nadprzyrodzoną rzeczywistość Izraela, czyli mówiąc językiem teologii, TAJEMNICĘ Izraela, z której wyrasta tajemnica Kościoła. Kościół wyrasta z korzenia Izraela, ale Izrael korzeniem pozostaje.

W czwartym zdaniu wspomnianego, soborowego dokumentu o Żydach stwierdza się, że Kościół NIE MOŻE ZAPOMNIEĆ o tym, „że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów” („Nostra aetate” nr 4). Kościół w ciągu dziejów oraz dziś „karmi się korzeniem dobrej oliwki”. Tak stwierdza Sobór w latach sześćdziesiątych XX w. – tak twierdzi Kościół po Auschwitz – ale to przecież w pierwszym stuleciu chrześcijaństwa Paweł apostoł, w Liście do Kościoła w Rzymie, a więc do wszczepionej „dyczki”, pisał: „Pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie”. Niestety, przez XIX wieków o tym nie pamiętano! Kościół karmił się i wciąż się karmi korzeniem dobrej oliwki – ta nadprzyrodzona rzeczywistość trwała i wciąż trwa, bo przecież trwa Kościół. Ale trwa Kościół, bo trwa Izrael. Ten ostatni przeszedł przez ogień i żyje!!! „Nowy Testament – stwierdza Jan Paweł II – odnajduje w Starym swoje korzenie.” Odnajduje się to, co się zgubiło. Z tego, co powiedziałem, można wnioskować, że etnochrześcijanin w II w. chrześcijaństwa czegoś bardzo ważnego nie zrozumiał. I trzeba było tyle czasu, ile było trzeba, aby wreszcie otworzyły się oczy i żywiej zabiły serca. Okazuje się zatem, że należy porzucić błędną, zainfekowaną antyjudazmem, interpretację Nowego Testamentu i powrócić do ludu Nowego Testamentu – w sensie dosłownym – aby odnaleźć duchową więź łączącą samego Jezusa Chrystusa, wszystkich Jego uczniów i cały pierwszy Kościół jerozolimski z Żydami i ich religią.

Konsekwencją otwarcia się oczu i przemiany serca powinno być NAWRÓCENIE, w takim sensie, w jakim wzywał Jan Chrzciiciel – metanoieite, czyli „zmieńcie sposób myślenia i postępowania”. W konkretnej sytuacji Kościoła posoborowego znaczy to, że antyjudazmowi wieków trzeba przeciwstawić zwrócenie się do judaizmu i Żydów, bo – przypomnijmy raz jeszcze stwierdzenie Ojca Świętego – „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”. Posoborowy Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na przykład Mędrców (potocznie mówimy:

Trzech Króli), którzy przybyli do Jerozolimy, aby szukać Króla Żydowskiego, stwierdza, że poganie tylko wtedy odkryją Jezusa, gdy zwrócą się do Żydów i przyjmą od nich obietnicę mesjańską, która jest zawarta w Starym Testamencie (proszę przeczytać dokładnie nr 528 wymienionego Katechizmu). Przykładem takiego właśnie odmiennego – od tego, do którego przyzwyczaiły wieki – postępowania była, jeszcze przed ukazaniem się wspomnianego Katechizmu (1992 r.), wizyta Jana Pawła II w Synagodze Większej w Rzymie (1986 r.). Wizyta ta nie była bynajmniej jakimś prywatnym gestem papieża Wojtyły, zaprzyjaźnionego od wczesnych szkolnych lat z Żydami. Tak niektórzy próbowali – i próbują – tę wizytę interpretować. Jest to interpretacja błędna. Była to bowiem – pierwsza od czasów Piotra apostoła – wizyta jego Następcy, biskupa Rzymu, który szedł do synagogi jako Świadek i Nauczyciel NOWEJ EWANGELIZACJI, która rozpoczęła się wraz z ostatnim Soborem. Świadczą o tym słowa tam wypowiedziane. Wszystko, co powiedział papież w synagodze, było głoszeniem nauki ostatniego Soboru – zwłaszcza nowej, pogłębionej eklezjologii, zawartej we wspomnianym teksie poświęconym Żydom i judaizmowi. Proszę zauważyć, Piotr naszych czasów niemal powtórzył pierwsze zdanie z dokumentu poświęconego Żydom i judaizmowi, które już zacytowałem: „Wgłębiając się we własną tajemnicę – mówił Jan Paweł II – Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem”. Po czym – konsekwentnie – pada stwierdzenie, które chyba najlepiej pozwala uprzytomnić, na czym polega radykalna zmiana w postawie Kościoła w stosunku do Żydów i judaizmu. Mianowicie, podczas gdy przez XIX wieków judaizm i jego wyznawców postrzegano w środowisku chrześcijańskim jako rzeczywistość zewnętrzną, obcą i wrogą, to w świetle ostatniego Soboru: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”. Zacytowane słowa, chociaż wypowiedziane w synagodze, nie były kierowane tylko do Żydów; były one również, były przede wszystkim kierowane do chrześcijan (katolików) i dotyczą samych korzeni Kościoła.

Odpowiadając na pytania Vittorio Messoriego, co znalazło swój wyraz w bestsellerze „Przekroczyć próg nadziei”, Ojciec Święty, wspominając wizytę w rzymskiej synagodze, nawiązał bezpośrednio do zacytowanego właśnie zdania, zwłaszcza do sformułowania o „starszych braciach w wierze”, zauważając, że słowa te streszczają wszystko, co powiedział Sobór i co nie może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła.

Tak więc nie ma Kościoła bez Jezusa Chrystusa, ale nie ma Jezusa Chrystusa bez Izraela. Kościół, rzeczywistość nadprzyrodzona – zgromadzenie wierzących w Chrystusa i wolą Boga zgromadzonych w Kościele – nie jest absolutnym początkiem. Jest etapem w dziejach zbawienia – etapem ostatnim. Kościół został przygotowany i ukształtowany w ludzie Izraela, w ludzie Starego Przymierza. Izrael zatem, w tym, co najbardziej pierwotne, jest najpierw i przede wszystkim zgromadzeniem wiary, rzeczywistością nadprzyrodzoną. „Gdy nadeszła pełnia czasu – pisze św. Paweł w Liście do Galatów – zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem” (Ga 4,4). Syn Boży staje się człowiekiem zrodzonym z niewiasty i zrodzonym „pod Prawem”. Co więcej: zrodzony z niewiasty Syn Boży nie przyszedł znieść Prawa ani Proroków, przyszedł je wypełnić. Jezus nauczał, że ani jedna kropka, ani jedna kreska nie zmieni się w Zakonie (Prawie), aż się wszystko wypełni (por. Mt 5,17-18). O jakim Prawie (Zakonie) mówi Jezus Chrystus? O tym, które otrzymał lud Przymierza.

— *Pojęcie ludu Przymierza świadczy także o specyfice Izraela, nie wywodzącej się z cech narodowych czy politycznych.*

— Lud, który wyszedł z niewoli Egiptu. Z niewoli Egiptu wyprowadził Mojżesz synów Izraela, ale – jak stwierdza Księga Wyjścia – wraz z nimi wyruszyło wielkie mnóstwo cudzoziemców (por. Wj 12,37-38). Z kolei Księga Liczb opisuje szemranie Żydów na pustyni, ale też wyraźnie stwierdza, że nie byli to tylko Żydzi, ale był tam również tłum pospolitego ludu (por. Lb 11,4). Otóż oni wszyscy – 12 pokoleń Izraela i wielkie mnóstwo cudzoziemców – stali się ludem Przymierza na górze Synaj, gdzie otrzymali Boże przykazania. Czyli podstawa tożsa-

mości żydowskiego ludu nie jest ani etniczna – w sensie plemiennym, ani narodowa – w sensie żydowskiej kultury, ani w jakimkolwiek innym sensie społeczno-politycznym. Tożsamość ludu żydowskiego w sensie najbardziej pierwotnym ma charakter eklezjalny – płynie z wezwania Bożego ludzi do zbawienia. Słowem, Bóg nie wybrał już istniejącego jakiegoś żydowskiego narodu spośród innych narodów, lecz uformował Izrael jako lud Przymierza, właśnie jako swój lud Boży – dlatego lud święty. Katechizm Kościoła Katolickiego poucza, że Bóg „uksztaltował Izrael jako swój lud” (nr 62). Ale najpierw, zanim jeszcze zacznie formować Izrael, Bóg wybiera Abrahama, któremu każe opuścić rodzinną ziemię i dom ojca, aby go uczynić Abrahamem – ojcem mnóstwa narodów. I w duchowym dziedzictwie Abrahama Bóg ukształtował lud wybrany. „Ten lud – czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 60) – będzie korzeniem, na którym zostaną zaszczerpieni poganie stający się wierzącymi.” Słowem, tak jak nadprzyrodzoną rzeczywistością jest Kościół, lud Nowego Testamentu, tak nadprzyrodzoną rzeczywistością pozostaje Izrael, lud Starego Testamentu, z którego wyłonił się Kościół. Izrael – lud Starego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane – pozostaje dla Kościoła WEZWANIEM, aby odkrywać Jezusa i strzec się przed neopogaństwem. Natomiast w pełni nawrócony chrześcijanin może być WYZWANIEM dla wierzącego Żyda, aby, jak pisał św. Paweł, „pobudzić do współzawodnictwa” (por. Rz 11,11).

I w tym właśnie miejscu dotykamy niejako samego „nerwu”, który powinien boleć każdego chrześcijanina. Rzecz bowiem w tym, że następstwem antyjudajizmu była błędna interpretacja Nowego Testamentu, a w konsekwencji – zdeformowany biblijny obraz samego Jezusa Chrystusa i pierwszego Kościoła. A więc to miłość do Kościoła – do Jezusa i Jego Matki, do apostołów oraz tych wszystkich Żydów, którzy jako pierwsi wyruszyli z Jerozolimy, niosąc Ewangelię całemu światu, wymaga, aby owe mroczne karty historii Kościoła zostały ukazane, błędy skorygowane, zło naprawione!

— *Zagłada Żydów w latach II wojny miała wpływ na zmianę postawy Kościoła wobec judaizmu i w ogóle wobec Żydów.*

Książd jednak nie łączy hitlerowskiej eksterminacji Żydów z antyjudazmem.

— I zastrzeżenie to z całą mocą podtrzymuję. Zamyśl, zorganizowanie i wykonanie programu „Ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej” były dziełem hitlerowskiej ideologii, która nie tylko nie miała nic wspólnego z chrześcijaństwem, ale w samych źródłach, pierwotnej inspiracji, była głęboko antychrześcijańska. Jakiegokolwiek zatem bezpośrednie przyczynowe wiązanie Holocaustu z chrześcijaństwem byłoby nadużyciem lub po prostu zwykłym kłamstwem! Z drugiej jednak strony, i o tym już była mowa, bez wieków antyjudazmu i wyrosłych na jego bazie przeróżnych antyżydowskich fobii oraz stereotypów funkcjonujących w środowisku chrześcijańskim, hitlerowska ideologia nie znalazłaby takiego posłuchu, nie zmobilizowałaby tak wielkich mas ludzkich w nienawiści do Żydów. Rzecz bowiem w tym, że Zagłada Żydów w chrześcijańskiej Europie, chociaż porażała ilością oraz jakością zbrodni, nie była bynajmniej zjawiskiem przypominającym przysłowiowy grom z jasnego nieba, pojawiający się nagle i porażający wszystkich. Doskonale wiemy, że tak nie było. Holocaust oznaczał jedynie apogeum cierpienia, będącego przez wieki udziałem żydowskiego losu w chrześcijańskim świecie. Tym razem, jak powiedział Jan Paweł II: „Strasliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami”. Cóż spowodowało, że wielu w końcu otworzyły się oczy, że wreszcie drgnęły żywiej ich serca? Zdano sobie mianowicie sprawę, że błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu, dotyczące żydowskiego ludu i jego win domniemanych, obecne w środowisku chrześcijańskim przez długie wieki, zatrwały świadomość, rodziły wrogie postawy wobec Żydów. Z tego m.in. płynęła podatność na przyjmowanie przeróżnych antyżydowskich fobii i życzliwa postawa dla różnych programów eliminujących Żydów z życia społecznego. Dlatego również wiele uśpionych lub przynajmniej ośpałych chrześcijańskich sumień w strasliwych latach Zagłady Żydów.

Pozwolę sobie zacytować Ojca Świętego, niektóre jego teksty umiem już na pamięć, podobnie jak na pamięć znam niektóre

sformułowania Soboru. Otóż, odnośnie do postaw chrześcijan w straszliwych czasach Shoah, Jan Paweł II powiedział: „Gdy Europę zalała fala prześladowań inspirowanych przez pogański antysemityzm, który w swej istocie był zarazem antychrześcijaństwem – obok chrześcijan broniących prześladowanych za wszelką cenę, nawet z narażeniem własnego życia, wielu było takich, którzy nie stawili tak zdecydowanego duchowego oporu, jakiego ludzkość miała prawo oczekiwać od uczniów Chrystusa”. Cóż zatem było przyczyną „otwarcia się oczu” i większej niż dotychczas „wrażliwości serca”? Uprzytomniono sobie wreszcie, że błędy antyjudyzmu – nienawiść do Żydów – która w II w. po Chr. pojawiła się niczym mała kulka śniegu, XIX wieków później zesłała potężną lawinę Holocaustu, grzebiąc około sześciu milionów ludzi, których główną winą – i bardzo często jedyną – było to, że byli Żydami. W takim stanie rzeczy II Sobór Watykański zobowiązany był poniekąd staranniej aniżeli do tej pory przejrzeć się w „lustrze” Objawienia, aby nie tylko potwierdzić więź pomiędzy Nowym a Starym Testamentem, co miało już miejsce w II w. po Chr., ale staranniej niż dotychczas wczytać się w księgi Nowego Testamentu, aby przypomnieć sobie o nierozzerwalnej duchowej więzi, jaka łączyła – i powinna łączyć – lud Nowego Testamentu z Żydami, z ludem Izraela, czyli przypomnieć sobie samo narodzenie Kościoła. A zrodził się Kościół – w swojej Głowie i członkach (w Jezusie Chrystusie i wszystkich apostołach wraz z Pawłem) – z łona judaizmu. Jednym słowem: chociaż wydarzeniem bezpośrednim i zewnętrznym, które skłoniło Kościół do refleksji, był Holocaust, to na zmianę postawy Kościoła wobec Żydów i judaizmu nie wpłynęły wydarzenia polityczne. W deklaracji ostatniego Soboru, o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, w części dotyczącej Żydów czytamy, iż KOŚCIÓŁ, nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – „pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo” – OPLAKUJE akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom (por. „Nostra aetate”, nr 4). Dotyczy to całego Kościoła i wszystkich Kościołów lokalnych – również Kościoła w Polsce.

— *No właśnie, jak Ksiądz ocenia stan świadomości Kościoła w Polsce? Dokładniej: czy wg Księdza, Kościół w Polsce opłakuje akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, kierowane przeciw Żydom w dziejach Polski? Spójrzmy może na postawioną kwestię przez pryzmat całkiem jeszcze świeżych sporów wywołanych głośną książką Jana Grossa, „Sąsiedzi”, a dotyczących mordu dokonanego na Żydach w Jedwabnem?*

— Cóż, stan świadomości Kościoła w Polsce jest taki, jaki jest stan świadomości Polaków, którzy przecież w zdecydowanej większości – przynajmniej z racji przyjętego chrztu – przynależą do Kościoła katolickiego. Gdy chodzi natomiast o wiedzę Polaków o Żydach i judaizmie – jest ona różnorodna, niejednakowa, co w rzeczywistości każdego niepodległego i demokratycznego państwa można by potraktować jako sprawę normalną i postawić kropkę. Nie sposób jednak nie zauważyć, że zarówno Polska w dziejach Żydów, jak i Żydzi w dziejach Polski zajmują miejsce wyjątkowe. Proszę zwrócić chociażby uwagę, iż obecność Żydów na ziemiach, które weszły w skład państwa polskiego, jest tak stara, jak samo państwo; aby się o tym przekonać, wystarczy obejrzeć denar Mieszka III z literami hebrajskimi. Ale sprawa niewątpliwie najważniejsza dotyczy dziejów Żydów w Polsce czy raczej dziejów Żydów polskich. Jakkolwiek to ujmiemy, faktem pozostanie, że w Rzeczypospolitej żyła przez parę wieków największa w chrześcijańskiej Europie wspólnota żydowska. I chociaż różnie układały się relacje polsko-żydowskie w ciągu wieków – lepiej, gorzej, bardzo dobrze i bardzo źle – dopiero lata hitlerowskiej okupacji sprawiły, że PO-LAN-YAH – tak Żydzi nazywali Polskę (a nazwa hebrajska znaczy: „tutaj-spoczął-Bóg”) – stała się największym w świecie żydowskim cmentarzem.

Z kolei powojenne lata sowieckiej okupacji Polski (1945-1989) nie sprzyjały ani krytycznemu spojrzeniu w przeszłość, ani nawet opłakiwaniu zmarłych. Wręcz przeciwnie – były to lata komunistycznej indoktrynacji, deptania sumień i deformowania pamięci. Dlatego też po 1989 r. – gdy Polska wreszcie odzyskała niepodległość i stała się państwem demokratycznym i wolnym – okazało się, że pamiętać o dziejach Rzeczypospolitej

jest szczątkowa. Przede wszystkim, w planie najogólniejszym i zupełnie elementarnym, nadużywa się i zarazem zawęża do kategorii etnicznej pojęcie polskości, co jest ewidentnym zniekształceniem historii państwa polskiego: Rzeczypospolitej wielu narodów i wielu religii – nie tylko chrześcijańskich – o czym przypomina zresztą jeden z największych Polaków, Jan Paweł II. Gdy zaś chodzi o pamięć dotyczącą relacji polsko-żydowskich, okazuje się ona szczególnie „poraniona”; a może nawet trafniej określa ją Michael C. Steinlauf, jako „pamięć nieprzyswojoną” (patrz książka Steinlaufa pod takim właśnie tytułem, wyd. Cyklady 2001). Wydaje mi się, że taką właśnie – głęboko „poranioną”, a niejednokrotnie „nieprzyswojoną” – pamięć z całą mocą ujawnił ostatni spór wokół mordu w Jedwabnem; wcześniej poniekąd to samo sygnalizował spór, nazwijmy go oświęcimskim: o lokalizację Karmelu, a następnie – dotyczący krzyży lub tylko krzyża (zwanego papieskim) na Żwirowisku.

— *Czy nie ujawniło się, jak mocno w PRL-u zakonserwowały się fobie skrajnie prawicowe, rodem z II Rzeczypospolitej, używające najczęściej katolicyzmu jako spoiwa ideologicznego do walki politycznej?*

— Otóż właśnie owe stereotypy i fobie, wciąż żywe i jeszcze podsycane, bardzo utrudniają, a niejednokrotnie wręcz uniemożliwiają poprawne przyswojenie posoborowej doktryny Kościoła o Żydach i judaizmie. Gdyby było inaczej, sprawa Karmelu w Oświęcimiu nie wymagałaby aż interwencji Ojca Świętego; nie doszłoby też do swoistej konfrontacji na Żwirowisku (wywiezienie krzyży i aresztowanie ich „obrońcy”). Wreszcie – gdy chodzi o Jedwabne – chociaż Episkopat Polski zgromadził się na modlitwie przebiegającej w warszawskim kościele Wszystkich Świętych, czego nie można nie zauważyć i nie docenić, to również nie można nie zauważyć i nie być zdziwionym, że na samych uroczystościach w Jedwabnem – które zgromadziły liczną społeczność żydowską, krewnych i znajomych pomordowanych – zabrakło oficjalnego przedstawiciela Episkopatu Polski. Najbardziej jednak przygnębiająca wydaje

się postawa miejscowego proboszcza (w Jedwabnem): pozostał on mianowicie dokładnie w tym samym miejscu, co jego poprzednik z lat wojny. Można domniemywać, że nauka II Soboru Watykańskiego o Żydach i judaizmie nie dotarła wcale do społeczności wiernych w Jedwabnem. Czy i w jakim stopniu dociera do innych polskich parafii? Chyba nikt dotychczas żadnych badań na taki temat nie przeprowadzał.

Natomiast żadnych badań nie potrzeba, bo gołym okiem widać, że w zabudowaniach wspomnianej warszawskiej świątyni Wszystkich Świętych wciąż znajduje się księgarnia o szumnej nazwie „Patriotyczna”, w której sprzedaje się bez żenady literaturę antysemicką. Zresztą podobnych świątyń z podobnymi księgarniami, bądź samych księgarń, mieniących się katolickimi, z literaturą antysemicką, jest w Polsce trochę więcej; chociaż nasz papież, jak słusznie nazywamy Jana Pawła II i którego w Polsce – podobno – bardzo kochamy, naucza: „Antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia i zasługuje na bezwzględne potępienie”.

Oczywiście, należy zauważyć również to, co dobre w rzeczywistości Kościoła w Polsce, a przynajmniej niosące nadzieje, że przyszłość będzie inna, lepsza. Ponieważ pracuję w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, mogę przytoczyć parę cennych inicjatyw, które podejmuje arcybiskup metropolita lubelski, Józef Życiński. Jedną z nich jest powołanie do istnienia Diecezjalnego Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego, którego celem głównym jest edukacja. Nowego, posoborowego myślenia Kościoła o Żydach i judaizmie trzeba się po prostu nauczyć! Trzeba z nim dotrzeć przede wszystkim do seminariów duchownych, do studentów wydziałów teologicznych, ale również do szkół – przecież w szkołach prowadzi się katechizę. W tym właśnie celu zostało powołane do istnienia wspomniane Centrum Dialogu. Ponadto, wychodząc niejako naprzeciw temu, co ujawniło Jedwabne, trzeba przypominać ludziom, że obok nich mieszkali sąsiedzi, Żydzi, których zmiotła hitlerowska nienawiść, ale również – niejednokrotnie – sąsiedzka zawiść. Przypominanie ludzkich postaw z lat ostatniej wojny nie jest „kamienowaniem” jakiegokolwiek, jakkolwiek rozumianego, narodu. Bo NIE MA DOBRZYCH LUB ZŁYCH NARODÓW, SĄ JEDYNI DOBRZY LUB ZŁI

ŁUDZIE. Otóż, aby żydowskich sąsiadów przypomnieć, obudzić pamięć, a jeżeli potrzeba – oczyścić, arcybiskup lubelski organizuje modlitewne spotkania na miejscach straceń Żydów lub w pobliżu żydowskich cmentarzy. W ten sposób wszystkich tych, których przeważnie nie znamy ani z imienia, ani z nazwiska, a których niegdyś w bestialski sposób sponiewierano, pozbawiono ludzkiej godności, których śmierci towarzyszyła nienawiść i przekleństwa, otaczamy serdeczną modlitwą i żalem. Takie modlitewne spotkania miały już miejsce w podlubelskich Piaskach, Izbicy, Kazimierzu nad Wisłą, Trawnikach. Jestem przekonany, że przemieniają one ludzkie serca, uczą poprawnych relacji polsko-żydowskich i chrześcijańsko-żydowskich.

Z pewnością wiele dobra w tym obszarze dzieje się w całej Polsce. Mamy wspaniałą wrażliwą i otwartą młodzież i w niej nadzieja, że przyszłość będzie inna. Ponadto, o czym powszechnie wiadomo, decyzją Episkopatu Polski co roku – już od pięciu lat – obchodzony jest w Polsce Dzień Judaizmu. Po prostu uczymy się Polski, Rzeczypospolitej wielu narodów i wielu religii, a Kościół jest – jak zawsze w dziejach Rzeczypospolitej bywało – Matką i Nauczycielką (Mater et Magistra).

— *A więc jednak sprawą najważniejszą pozostaje usunięcie błędów antyjudyzmu i ich konsekwencji – różnych postaci antysemityzmu, aby spojrzeć zupełnie inaczej niż dotychczas na religię żydowską i jej wyznawców. We wspomnianej książce pisze Ksiądz również o swoistości Izraela, ludu Starego Przymierza, który nie wywodzi się z cech narodowych czy politycznych. Na czym więc polega swoistość ludu Izraela?*

— Wydaje mi się, iż sprawą najważniejszą i najpilniejszą jest wsłuchanie się, przemyślenie i wprowadzanie w życie nauczania II Soboru Watykańskiego. Zachęca do tego Ojciec Święty w wielu przemówieniach, w wielu tekstach, chociażby w liście apostolskim wprowadzającym w nowe tysiąclecie chrześcijaństwa, „Novo millennio ineunte”, gdzie nauczanie ostatniego Soboru nazywa busolą wskazującą kierunek Kościołowi.

Zwłaszcza gdy chodzi o postawę Kościoła w stosunku do Żydów i judaizmu ostatni Sobór dokonał przełomu tak głębo-

kiego, że możemy mówić o nowej epoce w relacjach chrześcijańsko-żydowskich. Uprzypomnienie sobie tego faktu wydaje się szczególnie ważne, gdy patrzymy w przeszłość Kościoła i usiłujemy poddać ją ocenie. Ot chociażby nieustannie powracająca sprawa postawy Piusa XII wobec Zagłady Żydów. Mamy tu do czynienia z niekończącym się i poniekąd nierozstrzygalnym sporem. Jedni bowiem powiadają: pomagał bardzo dużo; inni twierdzą, że mógłby znacznie więcej; jedni mu zarzucają, że w żadnym przemówieniu z lat wojny nie wymówił nawet słowa „Żyd”; na to inni ripostują – a gdyby wymówił, mógłby spowodować jeszcze większe zło... itd. itp. Tymczasem wydaje się, że w ocenie postawy Piusa XII trzeba mieć na uwadze przede wszystkim to, że był papieżem przedsoborowym – był z innej epoki Kościoła. Nie wiem, czy znany jest fakt, że jeszcze po wojnie Jacques Maritain jako ambasador Francji przy Stolicy Apostolskiej, prosił Piusa XII – bezskutecznie – o encyklikę potępiającą antysemityzm. Więc jednak coś w tym było i pretensje Żydów do Piusa XII za jego postawę z lat wojny chyba nie są zupełnie bezpodstawne, skoro zbyt panoszący się antysemityzm w środowisku Kościoła dostrzegał – jeszcze w latach powojennych – jeden z najznamienitszych filozofów chrześcijańskich.

— Wydaje się jednak, że ostatni, wydany już w Polsce, głośny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, „*Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*”, jest bardzo zdecydowanym głosem, by wreszcie wypełnić antyżydowskie stereotypy...

— Odpowiadając trochę złośliwie, powiedziałbym, że dokument, o który Pani pyta, dlatego pewnie w polskim tłumaczeniu ukazał się pod takim tytułem, aby mogło jak najszybciej ukazać się wydanie drugie, ale już z tytułem poprawionym – czyli jednak „lud żydowski”. Filozof i poeta francuski Charles Péguy zauważył, że przyzwyczajenie jest gorsze niż grzech. Grzech bowiem jest świadomym i dobrowolnym nieposłuszeństwem Bogu, zaś nad złym przyzwyczajeniem – wykonywanym mechanicznie, znacznie gorzej zapanować. W Starym Testamen-

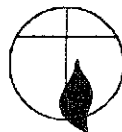
cie terminem greckim „ethnos” oznaczone są narody pogańskie – właśnie: „narody”. W odróżnieniu od tego Izrael – a więc lud Przymierza, lud Pana, oznaczony jest terminem „laos”. To tyle, gdy chodzi o tytuł wymienionego przez Panią dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, który zresztą w oryginale (francuskim) brzmi: „Le peuple juif...”, nie – „La nation juive...”

Natomiast gdy chodzi o znaczenie dokumentu – jest trudne do przecenienia.

Parokrotnie publicznie zwracałem uwagę, że niektóre tytuły akapitów w Biblii Tysiąclecia oraz niektóre przypisy tegoż opracowania Biblii są zainfekowane antyjudyzmem. Zaznaczam – dla jasności – że zarówno tytuły akapitów, jak i przypisy pochodzą od redaktorów opracowujących wydanie Biblii. Ponieważ jednak nie jestem biblistą, nie zwracano na to uwagi albo powiadano, że przesadzam. W świetle watykańskiego dokumentu: „Lud żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej” okazuje się, że jednak nie przesadzam! Mam nadzieję, że dożyję jeszcze wydania Biblii Tysiąclecia, z której znikną tytuły akapitów w rodzaju: „Odrzucenie Żydów”, albo: „Jezus odrzucony przez swój naród”, albo komentarz do uschniętej figi, w rodzaju: „nieurodzące drzewo figowe jest symbolem bezpłodnego Izraela”. Nigdy nie miałem wątpliwości, że takie tytuły akapitów lub komentarze są skażone antyjudyzmem. Wspomniany dokument watykański stwierdza jednoznacznie, że antyjudyzm, a więc postawa pogardy lub wrogości do Żydów jako Żydów nie istnieje w żadnym tekście Nowego Testamentu i jest nie do pogodzenia z nauką Nowego Testamentu (por. nr 87).

Wydaje się, że jest to dobre podsumowanie całej naszej rozmowy.

KS. ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL, ur. 1943, wykładowca na Wydziale Filozofii KUL, autor książki „Błogosławiony lud Izraela” (2000).



Wręczenie Nagrody im. Jana Karskiego

22 marca 2002 r. odbyła się w Belwederze uroczystość wręczenia Nagrody im. Jana Karskiego byłemu burmistrzowi Jedwabnego – Krzysztofowi Godlewskiemu. Wyróżniony został również rabin Jacob Baker z Nowego Jorku, który – ze względu na stan zdrowia – nie mógł przybyć do Warszawy i odbierze nagrodę za pośrednictwem jednego z przedstawicieli RP w Stanach Zjednoczonych. Obaj laureaci zostali uhonorowani *za budzącą nadzieję wizję sąsiedztwa polsko-żydowskiego oraz za odwagę przeciwstawienia się stereotypom i uprzedzeniom otoczenia.*

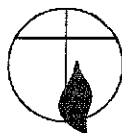
Przedstawiając sylwetki nagrodzonych, przewodniczący Kapituły Nagrody im. Jana Karskiego KAROL MODZELEWSKI powiedział m.in.:

Obie wręczone dzisiaj nagrody wiążą się ze sprawą tragiczną – rocznicą krwawego dramatu w Jedwabnem. Tam byli zamordowani i byli mordercy. Zawsze trzeba się interesować i jedynymi, i drugimi – nie tylko po to, żeby potępiać, ale również po to, by rozumieć. Każdy człowiek nosi w sobie możliwość zbrodni, również każdy naród nosi w sobie taką możliwość. Zbiorowości robią sobie czasami rachunek sumienia, który jest oczyszczający i który tworzy pewnego rodzaju system odpornościowy, pozwalający te możliwości zbrodni trzymać na uwięzi i zwalczać. Jeśli takiego systemu odpornościowego nie ma – biada narodowi. Ale taki rachunek jest zawsze trudny. Trzeba mieć bardzo dużo hartu ducha i odwagi, żeby postawić wspólnocie narodowej przed oczy prawdę o niej samej. To jest zabieg leczniczy, terapia, ale zrozumiały jest także opór przeciwko przyjęciu tej prawdy.

Te dzisiejsze nagrody są wręczone dwóm osobom, z których każda umiała się przeciwstawić urazom i stereotypom, żywym w swoich środowiskach, w swoich narodach, ale przede wszystkim – w swym bezpośrednim otoczeniu. Ta odwaga musi być naprawdę wielka. Pana Krzysztofa Godlewskiego za tę cywilną

odwagę, którą okazał w sprawie Jedwabnego, osobiście podziwiam. A ponieważ w Jedwabnem powstał „Komitet obrony dobrego imienia miasta”, który stara się odrzucić od siebie drastyczne informacje o zbrodni dokonanej w 1941 r., moim zdaniem Pan Krzysztof Godlewski walczył o dobre imię swojej społeczności, o jej ozdrowienie i także o dobre imię Polaków. Krzysztof Godlewski, jak mało kto, przyczynił się do ocalenia honoru mieszkańców Jedwabnego. Jest to na dłuższą metę dla dobra ich wszystkich i dla dobra nas wszystkich.

Stan zdrowia i wiek nie pozwolił przyjechać tutaj rabinowi Jacobowi Bakerowi. Chciałbym przypomnieć, że jest to dziecko jedwabian, Żydów jedwabińskich, którzy spłonęli w tamtej stodole. To nowojorski rabin, człowiek, który przyjechał na uroczystości jedwabińskie. Trzeba pamiętać, że stereotypy, zrozumiałe urazy i krzywdzące opinie, uogólnienia na temat Polaków są w środowiskach żydowskich na świecie, głównie na Zachodzie, a zwłaszcza w Ameryce i Nowym Jorku, bardzo silnie obecne. Trzeba mieć niemałą odwagę, żeby będąc rabinem w Nowym Jorku, wybrać się na miejsce zbrodni po to, by poszukać tam pojednania i przebaczenia. Przez osobisty przykład rabin Baker pokazał swoim żydowskim współbraciom, na czym polega mądrość i moralna jakość sprostania dramatycznej przeszłości.



ks. Janusz Wiśniewski

Kościół katolicki w Niemczech – wyzwanie czy schyłek?

Sytuację Kościoła katolickiego w Niemczech w społeczeństwie pluralistycznym można rozpatrywać w wielu płaszczyznach. Interesujących danych do wieloaspektowej analizy sytuacji mogą dostarczyć statystyki. Przyjrzyjmy się kilku wybranym danym. Obecnie Kościół katolicki liczy 27,1 mln wiernych, co stanowi 33,1% ludności Niemiec (82 mln). Do Kościoła ewangelickiego należy 27,7 mln wiernych, czyli 33,7% ludności. Inne liczne wyznania to muzułmanie – 2,6 mln (3,2%) oraz wyznawcy religii Mojżeszowej – 61,2 tys. Najbardziej widoczną tendencją jest zmniejszanie się liczby wiernych, którzy formalnie przyznają się do Kościoła katolickiego i płacą podatek kościelny (Kirchensteuer).

Tabela 1. Liczba ludności i wiernych w Niemczech

Rok	Liczba ludności (mln)	Liczba katolików (mln)	Liczba katolików (%)
1991	80,275	28,198	35,1
1992	80,975	28,128	34,7
1993	81,338	28,003	34,4
1994	81,539	27,909	34,2
1995	81,817	27,715	33,9
1996	82,012	27,533	33,6
1997	82,057	27,383	33,4

1998	82,037	27,154	33,1
1999	82,163	27,017	32,9
2000	82,259	26,817	32,6

Źródło: Internet, <http://www.dbk.de/>

Formalna przynależność do Kościoła nie wyraża się jednak w praktykach religijnych. Ilustrują to dane dotyczące uczestnictwa wiernych w niedzielnej Eucharystii.

Tabela 2. Udział wiernych w niedzielnej Eucharystii

Rok	Liczba katolików (mln)	Udział w niedzielnej Eucharystii	
		mln	%
1989	26,746	6,092	22,8
1990	28,252	6,190	21,9
1991	28,198	5,895	20,9
1992	28,128	5,654	20,1
1993	28,003	5,404	19,3
1994	27,909	5,361	19,2
1995	27,715	5,153	18,6
1996	27,533	4,957	18,0
1997	27,383	4,823	17,6
1998	27,154	4,633	17,1
1999	27,017	4,486	16,6
2000	28,817	4,421	16,5

Źródło: Internet, <http://www.dbk.de/>

Niepokojąca jest także zmniejszająca się liczba udzielanego sakramentu chrztu. Świadczy o tym poniższa tabela z danymi dotyczącymi zjednoczenia państwa niemieckiego z nowymi landami – krajami związkowymi.

Tabela 3. Liczba urodzonych i ochrzczonych dzieci oraz zmarli pochowani przy udziale księdza (całe Niemcy)

Rok	Chrzest (tys.)	Urodzenia (tys.)	Zmarli (tys.)
1991	299,504	385,223	305,827
1992	287,069	375,446	299,999
1993	281,612	368,705	305,407
1994	269,025	348,628	301,429
1995	259,797	339,915	299,858
1996	259,313	344,774	301,895
1997	262,891	345,384	295,386
1998	248,014	326,080	291,256
1999	242,864	311,365	289,831
2000	232,920		

Źródło: Internet, <http://www.autobahnkirche.de/>

Tabela 4. Liczba urodzonych i ochrzczonych dzieci oraz osoby zmarłe i pochowane przy udziale księdza (nowe kraje związkowe z dawnej NRD)¹

Rok	Chrzest (tys.)	Urodzenia (tys.)	Zmarli (tys.)
1991	4 887	4 836	11 251

¹9 X 1990 r. nastąpiło ponowne zjednoczenie Niemiec.

1992	4 110	4 367	10 740
1993	3 681	4 211	10 206
1994	3 400	4 509	10 208
1995	3 349	5 055	9 590
1996	3 592	5 491	9 193
1997	3 975	6 165	8 846

Źródło: Internet, <http://www.autobahnkirche.de/>

Niepokoï także zjawisko wystąpień z Kościoła katolickiego, co wiąże się automatycznie z formalną deklaracją niepłacenia podatku na Kościół. Szczyt wystąpień nastąpił w 1992 r. i utrzymuje się w ostatnich latach przeciętnie w granicach 130 tys.

Tabela 5. Oficjalne wystąpienia z Kościoła katolickiego w całych Niemczech

Rok	Ponowne przyjęcie do Kościoła kat. (tys.)	Zmiana wyznania (tys.)	Wystąpienie z Kościoła kat. (tys.)
1988	5 009	4 136	79 562
1989	4 912	3 955	93 010
1990 ²	4 913	3 975	143 530
1991	4 734	3 915	167 933
1992	4 666	3 705	192 766
1993	5 038	3 619	153 753
1994	5 591	3 758	155 797

² Po zjednoczeniu dołączono nowe kraje związkowe.

1995	6 344	3 797	168 244
1996	6 981	3 860	133 275
1997	7 450	4 015	123 813
1998	7 867	4 078	119 265
1999	8 432	4 066	129 013
2000	8 171	3 842	129 496

Źródło: Internet, <http://www.dbk.de/>

Inny problem, który staje przed Kościołem katolickim w Niemczech, to malejąca liczba powołań kapłańskich.

Tabela 6. Liczba księży i zakonników

Rok	Księża diecezjalni		Zakonnicy	Razem
	RFN	NRD		
1988	430	15 ³	119	564
1989	457		92	549
1990	351		119	470
1991	332		94	440
1992	292		78	370
1993	260		68	328
1994	242		78	320
1995	217		62	279
1996	182		50	232

³ Od 1989 r. dane podawane są bez rozróżnienia na NRD i RFN.

1997	235		45	280
1998	215		49	264
1999	190		59	249
2000	211		55	266

Źródło: Internet, <http://www.dbk.de/>

Malejąca liczba powołań kapłańskich stworzyła świeckim katolikom możliwość większego i aktywnego zaangażowania się w życie Kościoła. Świadczy o tym rosnąca liczba diakonów stałych; z 451 w 1978 r. do liczby 1965 w 1999 r. Ich zadaniem jest ścisła współpraca z proboszczem w parafii, troska o liturgię, wygłaszanie homilii, katecheza, pomoc chorym, upośledzonym i starszym parafianom. Spadek powołań kapłańskich wpłynął także na wzrost zainteresowania świeckich zawodem pastoralnego asystenta. Liczby mówią same za siebie. W 1989 r. w parafiach pracowało 1339 kobiet i 3479 mężczyzn, a w 1996 r. było kobiet – 2228, a mężczyzn – 4421.

Wielokrotnie w dokumentach biskupi niemieccy⁴ analizowali sytuację Kościoła katolickiego w społeczeństwie i wskazywali na nowe strategie pastoralne. Wydaje się, że niektóre aspekty tych dokumentów mogłyby pomóc w lepszym zrozumieniu sytuacji Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym oraz stać się inspiracją do duszpasterskich działań także w polskim Kościele.

W najnowszych kościelnych dokumentach Konferencji Episkopatu Niemiec elementem niewątpliwie dominującym w tym pluralistycznym społeczeństwie jest szeroko pojęta wolność jednostki, która ma prawo do indywidualnych sądów, wyborów i głośno wypowiedzanych opinii. Za prawem do wolności poglądów kryje się długi proces liberalizacji pojętej jako istnienie

⁴*Pastorale Anweisung*, 1979; *Sakramentenpastoral im Wandel*, 1993; *Bildung in Freiheit und Verantwortung*, 1993; *Leitlinien zur Jugendpastoral*, 1991; *Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung*, 1993; *Unsere Verantwortung für junge Menschen*, 1997; *Dem Leben auf der Spur*, 2000 r.

równouprawnionych światopoglądów, także niechrześcijańskich. Należy pamiętać, że proces liberalizacji poprzedziły m.in. prądy oświecenia, libertynizm, inne ruchy polityczne, walczące o wolność związku mężczyzny i kobiety (lecz także o związki cywilne, rozwody, związki „wolne” i osób jednej płci) oraz o wolność wychowania (nie tylko w szkołach wyznaniowych, lecz także publicznych i państwowych).

Czynnikiem służącym liberalizacji i pluralizmowi stał się postęp techniczno-informatyczny, który tworzył nowe przestrzenie wiedzy i kontaktu. Uprzemysłowienie, nowe formy pracy, mobilność ludzi, rozbiły struktury wiejskie i rodzinne, przez co zmniejszyła się rola kontroli społecznej, a powiększyła przestrzeń wolności jednostki. Sposób myślenia „wszystko jest możliwe i prawie wszystko da się zrobić”, który ma swoje korzenie w myśleniu przyrodniczo-technicznym, wpłynął na światopogląd – „wolno ci myśleć, co chcesz myśleć, i czynić, co chcesz czynić”.

W tej atmosferze społecznej i intelektualnej Kościół traci swój monopol na wiedzę o życiu, na rzecz *wolnego rynku*⁵, oferującego wiele rodzajów wiedzy o życiu. Każdy ma prawo wybrać spośród wielu idei. O ile do tej pory życie (jego interpretacja, normy) było sprawą wspólną, o tyle dzisiaj odpowiedzialność za życie została „przyznana” jednostce. To jednostka ma zdecydować, jak chce żyć, jaki zawód wybiera, z jakim partnerem chce być, jak długo chce z nim żyć, jaki styl życia jest najlepszy, jak chce przeżywać swoją seksualność, wychować swoje dzieci i uczestniczyć w życiu swojego Kościoła.

W sytuacji „rynku idei” jednostka ma nie tylko szansę wolnego wyboru, ale jest „skazana” na wybór. Dotyczy to wyboru światopoglądu, norm postępowania, stylu życia. W tym kontekście każdy musi „zdobywać” swoją tożsamość, co dokonuje się w ciągłym procesie. Zamiast więc „stanu”, do którego się przynależy z urodzenia czy rodzinnej sytuacji, mówi się o społecznym statusie ze względu na karierę, wiedzę czy inne osiąg-

⁵ *Pastorale Anweisung*, nr 2.

nięcia. Tak więc walka o władzę, pieniądze i znaczenie jest wpisana w życie społeczne i indywidualne.

W tym kontekście nasuwa się wniosek, że stosunki w pluralistycznym społeczeństwie wymagają obywateli, którzy są mistrzami wolności. Z przytoczonych wyżej danych wynika jednak, że nie wszyscy mogą sprostać temu wyzwaniu (wiele wyzwań zagraża życiu, prowadzi do kryzysów tożsamości, utrudnia zachowanie jedności z samym sobą czy zachowanie granic). Sztuką staje się mieć kontakty z inaczej myślącymi przy zachowaniu własnej tożsamości, przy „balansowaniu” i stawianiu czoła zmieniającym się sytuacjom. Słabsi szukają grup, mocnych osobowości przywódczych i przez to popadają w nową zależność i wyobcowanie, przed czym, o ironio, wolnościowy pluralizm miał ich strzec. Niebezpieczeństwo dla wolności stanowią grupy ludzi, którzy chcą sterować innymi, wykorzystując ich pragnienia konsumowania często zbędnych dóbr, lub przywódcy sekt, podporządkowujący sobie innych. W opisaney sytuacji „rynku idei” zmienia się stosunek obywateli do Kościoła. Świadczy o tym m.in. zdanie z dokumentu „Pastorale Anweisung”: *Rośnie liczba rodziców, którzy nie proszą o sakrament chrztu dla swoich dzieci, wolą raczej zdecydować później*⁶. Jakie są przyczyny tego zjawiska i im podobnych? Na bazie dokumentów można stwierdzić:

1. Stosunek obywateli do Kościoła nie opiera się na oczekiwaniach, które Kościół ma w stosunku do swoich obywateli, ale na oczekiwaniach ludzi w stosunku do Kościoła. Możliwość wolnej decyzji, także w stosunku do Kościoła czy religii, jest jednak zdeterminowana przymusem wyboru.

2. Wspomniany wolny wybór wśród wielu możliwości prowadzi jednak częściej do wycofania się i odrzucenia poglądów proponowanych przez Kościół czy inną władzę. Stosunek obywateli do Kościoła polega na wyborze decyzji „za” albo „na” zorganizowaną religię – na Kościół, decyzji bycia chrześcijaninem z wyboru, nie z urodzenia czy pochodzenia lub tradycji.

⁶ Zob. tabela 3 i 4.

3. Należy przy tym pamiętać, że tzw. zorganizowana religia jest skomplikowaną całością, „tworem” o wielu płaszczyznach. Trzeba dokonać rozróżnienia między wypowiedziami o świecie, naukami o życiu, a religijnymi rytuałami. Inną dziedziną są wskazania życiowe, normy moralne czy struktury organizacyjne wspólnoty religijnej (zadania przywódców religijnych, ludu, kodeks prawa, finanse). Uwzględniając te różnice, obywatele mogą różnorodnie kształtować swój stosunek do religijnej instytucji. Niektórzy zachowują rytuały, ale nie decydują się na normy; innych interesuje nauka danej religii, ale przeszkadzają im finansowe wymagania. Jednym odpowiada proboszcz czy nauczyciel religii jako człowiek, ale nie mogą się zgodzić z nauczaniem Rzymu, dotyczącym seksualności czy kapłaństwa kobiet. Przy całej złożoności struktury religijnej obywatele skłonni są do uproszczeń, ze względu na uczuciową, a mniej na racjonalną płaszczyznę swojego stosunku do Kościoła. Często uczucia są skrajne i powoli dochodzą do równowagi. Z tej mieszanki wykrystalizowuje się pozytywne lub negatywne nastawienie do Kościoła.

4. Na podstawie powyższych badań można pokusić się o pewną typologię podstawowych nastawień do Kościoła, wspólnoty religijnej w pluralistycznym społeczeństwie.

– Ludzie religijni w rozumieniu Kościoła. Ich osobiste życzenia i działanie religijne są uformowane przez żywą i wielopłaszczyznową wymianę doświadczeń ze swoją wspólną religijną oraz przez jej wyobrażenia i oczekiwania.

– Ludzie religijni w Kościele. Religia odgrywa w ich życiu pewną rolę, sami siebie uważają za religijnych. Ich religijność nie ma cech, których oczekiwałyby wspólnoty chrześcijańskie, lecz ma cechy subiektywne, ukształtowane jako własne normy i wierzenia.

– Ludzie „bezdomni” religijnie – nie związani ze wspólnotą Kościoła. Nie są oni związani z tradycyjnymi wspólnotami religijnymi, podchodzą subiektywnie do wiary i religijności, interesują się wieloma religijnymi światopoglądami. Często korzystają z „rynku idei” i wierzeń. Wiążą się na pewien czas z jakąś religijną wspólnotą, aby wkrótce ją opuścić. Trzeba zaznaczyć, że rośnie liczba religii, wspólnot niekościelnych,

nieinstytucjonalnych (sekt). Pozyskują członków przez indoktrynację; należą do nich ludzie, którzy wystąpili z Kościołów instytucjonalnych lub dzieci członków sekt. W tej grupie są też ci, którzy szukają wspólnego doświadczenia wiary lub przynależności (do nich można zaliczyć New Age, sekty, grupy anarchistyczne itd.)⁷.

– Grupa areligijna odrzuca Kościół i religię. Religia jest dla niej obojętna; ludzie tej grupy sami siebie uważają za niereligijnych.

5. Ta typologia może być uzupełniona przez takie cechy jak „zbliżenie” czy „oddalenie”, dystans krytyczny lub bezkrytyczność. Nie zmienia to jednak faktu, że w pluralistycznym społeczeństwie religijność zasadniczo nie musi mieć i nie ma związku z Kościołem instytucjonalnym, lecz należy do sfery prywatnej. Wystąpienia z Kościoła katolickiego lub ewangelickiego, nieochrzcenie dzieci czy niezawieranie związków kościelnych – zdają się potwierdzać tę tezę⁸.

6. Inną cechą stosunku do Kościoła jest ograniczenie religijności do wąskiej sfery tzw. małych światów, czyli do rodziny, krewnych, znajomych oraz do najważniejszych momentów życia, takich jak małżeństwo, urodziny, śmierć. Inne ważne obszary życia społecznego są zamknięte na wpływ religii. To samo dotyczy świata pracy, polityki, gdzie rządzi zasada racjonalizmu i celowości. W gospodarce obowiązuje zasada produktywności, kapitału, technicznego postępu. Chrześcijańskie Kościoły próbują uwzględnić te zjawiska, koncentrując się na głoszeniu swej nauki jednostce, a nie przekładaniu wartości chrześcijańskich na świat polityki czy techniki. Ludzie oddzielają świat religii od świata działalności publicznej – żyjąc swoją religijnością tylko w sferze prywatnej. Wybór stopnia związania z Kościołem nie dokonuje się dowolnie, lecz jest jednak warunkowany społecznie.

7. Analiza wskazuje, że nie da się rozpatrywać łącznie stosunku do Kościoła i religii. Przeciętny obywatel może

⁷ Internet, <http://www.hausarbeiten.de> – opisuje i analizuje dokładnie istniejące sekty i grupy religijne w Niemczech.

⁸ Zob. tabele.

mieć pozytywny stosunek do religii, ale negatywny do Kościoła.

Duszpasterstwo „pozyskiwania” (des Gewinnes)

Opisana sytuacja i rozpoznane tendencje w Kościele katolickim i społeczeństwie pluralistycznym w Niemczech stały się dla episkopatu okazją do przemyślenia na nowo strategii pastoralnej. Dotyczy ona nie tylko nowych form duszpasterstwa, ale całościowej koncepcji przepowiadania Dobrej Nowiny współczesnemu człowiekowi.

1. W społeczeństwie pluralistycznym jedynie Kościół jest odpowiedzialny za formację duchową ludzi. Na skutek rozdziału między Kościołem a państwem do przeszłości należy wpływ takich organizacji, jak związki polityczne, cechy czy zakłady oświatowe w tej dziedzinie. Najwyraźniej ilustrują to liczby. O ile w jednorodnie chrześcijańskim społeczeństwie 90% pracy duszpasterskiej przypadało na państwo i inne organizacje społeczne, a burmistrz, sędzia i nauczyciel razem z proboszczem byli „gwarantami” chrześcijaństwa, to samemu Kościołowi zostawało ok. 10% udziału w duszpasterstwie wierznych. Ksiądz odprawiał mszę św., mówił obowiązkowe kazania dotyczące moralności i obyczajów – a duszpasterskie zadania spełniał sam, bez pomocników. Dzisiejsza sytuacja wydaje się wręcz odwrotna. Państwo i instytucje niekościelne mają ok. 10% odpowiedzialności w pracy nad duchową formacją ludzi, a 90% zostaje w gestii Kościoła, który sam ponosi odpowiedzialność za tę dziedzinę⁹.

2. Zmiany w pluralistycznym społeczeństwie powodują zwiększenie się ilości pracy duszpasterskiej. Kościół nie może w istniejących społecznych warunkach po prostu przyporządkować „z góry” jednostkę ludzką strukturom kościelnym, lecz wychodzi naprzeciw każdej jednostce na drodze intensywnego, osobistego duszpasterstwa. Ta sytuacja zakłada zaangażowanie

⁹ P.M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1994, s. 36, 90, 183.

ludzi świeckich w zadania duszpasterskie, ponieważ sami księża już nie wystarczają, także ze względu na brak powołań kapłańskich. Aby pozostać wielkim – powszechnym Kościołem, dana wspólnota chrześcijańska nie może jedynie zwiększać personelu duszpasterskiego, ale musi wykształcić nowy styl działań. Trzeba się odżegnywać od wcześniejszych metod, których podstawą była zasada, że udział w wierze i życiu Kościoła jest obowiązkiem każdego obywatela. Była to zasada wspierana przez normy państwowe i społeczne, co dzisiaj nie ma miejsca.

3. Dzisiaj (jak i dawniej) celem pracy duszpasterskiej powinna być osobista, głęboka wiara jednostki. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że wiara nie jest stanem wynikającym z socjologicznych stosunków, lecz dynamiczną historią jednostki, procesem wzrostu, regresu, kryzysów. To człowiek jest reżyserem własnej wiary.

4. Odpowiedzialność jednostki za własne życie wiary implikuje styl duszpasterstwa, który wyraża się nawet w takich pojęciach, jak: towarzyszyć, motywować, werbować, oferować, pozyskiwać. Dystans, który leży między jednostką a społeczeństwem i który przesunął się w kierunku wolności jednostki, został zaakceptowany także przez Kościół i owocuje w poglądzie, że każdy ostatecznie odpowiedzialny jest w swoim sumieniu przed Bogiem.

5. Osobista decyzja dotycząca wiary przenosi się na płaszczyznę życia wspólnoty. Jednostka jest wolna w swojej decyzji przynależności do wspólnoty, a ta ze swojej strony może wpływać na jednostkę bez naruszania jej wolności. Wymaga to dużej duchowej kultury członków wspólnoty religijnej i stylu duszpasterstwa. Ma to być duszpasterstwo „pozyskiwania”, polegające na troszczeniu się o wychowanie początkowe w domu rodzinnym, stabilizowanie wiary jednostek pochodzących z wierzących rodzin przez tworzenie przejrzystych, komunikatywnych wspólnot, w których odbywa się katecheza (ewangelizacja) jednostek. Celem tego stylu jest umacnianie jednostki w jej identyfikacji ze wspólnotą przez angażowanie członków w życie i prace wspólnoty oraz szukanie nowych konwersji osób dorosłych.

– W duszpasterskich opracowaniach dużo uwagi poświęca się rodzinie, roli rodziców, ponieważ okres dzieciństwa ma

szczególne znaczenie w kształtowaniu wiary. Dlatego duszpasterstwo rodziców ma ich pobudzić do podjęcia roli pierwszych przewodników w wierze dla swoich dzieci. Także duszpasterstwo rodziców chrześniych zyskuje na znaczeniu.

– Aby stabilizować, umacniać wiarę osobistą każdej jednostki, duszpasterstwo powinno odbywać się w małych grupach we wspólnocie lub Kościół powinien wykorzystać do tego celu istnienie nowych pozakościelnych grup. Mniejsze struktury tworzą przestrzeń doświadczenia religijnego. Polityka, gospodarka i oświata nie tworzą takiej przestrzeni w społeczeństwie pluralistycznym, chociaż fragmenty mentalności chrześcijańskiej i kościelnej są elementami społeczeństwa w sposób nie-uświadomiony (niepostrzegalny), np. oczywisty chrzest dzieci, wiara w wyższą istotę, przynależność do określonej wspólnoty wierzących. Trzeba jednak zauważyć, że nawet te oczywiste wartości są coraz częściej podważane (wystąpienie z Kościoła, dystans w stosunku do chrztu, rosnąca liczba osób deklarujących się jako niewierzące). Dlatego Kościół pozostaje jedyną instytucją, która może być przestrzenią doświadczenia wiary i zdobycia wiedzy religijnej. Ma to szczególne znaczenie w sytuacjach pluralistycznego „rynku idei”, wielości światopoglądów, stylów życia, kiedy wszystko może stać się względne. Taka relatywizacja wartości i idei może być zneutralizowana przez doświadczenie wymiany poglądów w grupie ludzi podobnie myślących w małej wspólnocie życia i wiary, która wydaje się „rękojmnią” stabilizacji przekonań (kairologisch – kairologische Sensibilität). Znaczenie wspólnoty nie sprowadza się jedynie do faktu istnienia grupy ludzi podobnie myślących, ale ma znaczenie ściśle teologiczne. Tam, gdzie ludzie są zakorzenieni w Bogu, rozwija się płaszczyzna braterskiej wspólnoty, w której działa Bóg, tworząc przestrzeń dla wzrostu wiary, nadziei i wolności. Argumentacja teologiczno-pastoralna i argumentacje socjologiczno-pastoralne uzupełniają się nawzajem. Tak więc chrześcijańska wiara prowadzi do solidarności z innymi, do wspólnoty. Tam, gdzie jednostka jest prawdziwie wierząca, powstaje wspólnota chrześcijańska, i odwrotnie, wspólnota umacnia wiarę jednostki. Kto wierzy, staje się żywym członkiem wspólnoty, służy swoimi darami, budując ją, a z drugiej strony, kto buduje wspólnotę, wzrasta w wierze.

– Uwzględniając rolę wspólnoty, należy postawić pytanie, jak przybliżyć wiarę i życie Kościoła możliwie jak największej liczbie ludzi. Dlatego ważna jest rola katechezy pielęgnowanej we wspólnocie, konieczność tworzenia możliwości doświadczania Kościoła w małych wspólnotach wiary. Powinno to wybierać także poza takie sytuacje, jak katechezy z okazji narodzin dziecka, zawarcia małżeństwa czy śmierci, ale dotykać też sytuacji choroby, rozvodu czy osobistych kryzysów.

– Celem katechez wspólnotowych nie byłoby tylko umacnianie wiary, ale coraz częściej umożliwienie powrotu do jej korzeni. Dlatego najsilniejszy akcent musi być położony na aspekt nawrócenia, proces nieustannego nawracania się. Dotyczy to przede wszystkim ludzi dorosłych, którzy byli ochrzczeni jako małe dzieci, a całe życie muszą się starać o umocnienie wiary. Proces nawrócenia nabiera jeszcze innego znaczenia w sytuacji tych osób dorosłych, które nie miały w dzieciństwie czy młodości kontaktu z Kościołem czy tradycją chrześcijańską. Korzystając z wiedzy różnych nauk humanistycznych (nie uciekając się jednak do metod manipulacji, zwodzenia czy „prania mózgu”), Kościół powinien rozwinąć strategię pozyskiwania nowych członków i ich duszpasterstwa.

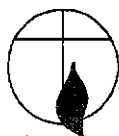
– Duże znaczenie w budowaniu żywej wspólnoty ma rola współpracy jej członków. „Kto współdziała, przeżywa wspólnotę.” To hasło odzwierciedla prawdę, że partycypowanie w czymś umacnia identyfikację. Należy jednak pamiętać o tym, aby wspólnota była miejscem nie tylko pracy, ale i kontemplacji, modlitwy, liturgii.

– W strategii duszpasterskiej należy pamiętać o tym, że większość działań Kościoła można stosować w czasie wolnym od pracy, kiedy ludzie są „osiągalni”. Z drugiej strony Kościół postrzega rolę czasu wolnego i rekreacji w życiu ludzi i tę dziedzinę musi uwzględniać w swoim duszpasterstwie.

– Należy podkreślić, że rośnie również liczba sytuacji, w których Kościół stoi przed konkretnym dylematem, by pozyskać ludzi, a jednocześnie nie rezygnować ze swoich pryncypiów (nie każda postawa i sytuacja jednostki może być zaakceptowana), np. odmówienie chrztu dziecka, w przypadku gdy rodzice nie chcą podjąć konsekwentnie obowiązku chrześcijańskiej formacji dziecka.

Wyżej wspomniane przesłanki duszpasterskie można sprowadzić do zawsze aktualnej prawdy, którą zawdzięczamy papieżowi Janowi Pawłowi II: *Każdy człowiek jest drogą Kościoła* („Redemptor hominis”, nr 14). Nie ma wątpliwości, że aktualna sytuacja każdego społeczeństwa stawia Kościół katolicki wobec nowych wyzwań. Każda sytuacja może stać się szansą nowego spojrzenia na człowieka, na jego rolę i miejsce w świecie i Kościele.

KS. JANUSZ WIŚNIEWSKI, ur. 1964. Odbił studia ekonomiczne na Ludwig-Maximilians Universität w Monachium, połączone z praktyką w Commerzbank i w Finanzkammer des Erzbischöflichen Ordinariats München (Wydz. Finansowy Kurii Diecezjalnej w Monachium). Kontynuuje studia na Wydz. Marketingu i Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Mieszka w Płocku.



Grzegorz Bochenek SJ

Kościół i społeczeństwo polskie w perspektywie przystąpienia do struktur europejskich

Kościół katolicki w Polsce niewątpliwie znajduje się w okresie szukania nowej tożsamości. Nie jest to proces wyjątkowy, cała historia Kościoła jest ciągłym poszukiwaniem przez niego miejsca w danym systemie kulturowym czy politycznym. Celem jest znalezienie języka pozwalającego przenieść Chrystusowe przesłanie na konkretny grunt w konkretnej sytuacji społecznej, kulturowej, geograficznej, gospodarczej i politycznej.

Nasze zjednoczenie z Unią jest nie tylko wyborem politycznym. Jest to kwestia rozstrzygnięć cywilizacyjnych, opowiedzenia się po stronie pewnego modelu ułożenia stosunków społecznych, współpracy pomiędzy państwami i narodami, modelu prawa i zasad współistnienia.

U podstaw Unii Europejskiej i jej poprzedniczek leżała niewątpliwie chrześcijańska idea uniwersalizmu i pokojowego współistnienia między narodami. Trudno nie dostrzec, że współcześnie akcentuje się szczególnie stronę gospodarczą i polityczną, ale to powinno raczej skłaniać katolików do istnienia w takich strukturach, by móc świadczyć, jeśli nie bezpośrednio o Chrystusie, to o uniwersalnych chrześcijańskich wartościach. Natomiast hierarchowie są zobowiązani do przypominania zasad społecznej nauki Kościoła. Jej zasady istnieją w strukturach międzynarodowych, mam na myśli przede wszystkim zasadę solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego, ale często są nieuświadamiane. Należy przypomnieć, że chrześcijańskie korzenie Europy to także zasady mające swoją genezę w myśli chrześcijańskiej.

Na czym budować?

Pamiętajmy, że Kościół to przede wszystkim ludzie świadomie przyjmujący Chrystusa oraz akceptujący Jego system war-

tości. Powołajmy się na badania socjologiczne z 1990 r. Wynika z nich, że nie jest to tak wielka siła, jak by się pozornie wydawało. Polski Kościół jest zdominowany przez katolików biernych (72,4%), na drugim miejscu plasują się marginalni członkowie Kościoła (13%), a dopiero na trzecim *ludzie Kościoła* (13%)¹. Zaufanie do przedstawicieli Kościoła polskiego również nie jest wysokie. Przeprowadzone w sierpniu 2000 r. badania wykazały nastawienie polskiego społeczeństwa, które znacznie bardziej niż duchowieństwu (33%) ufa m.in. pielęgniarkom (57%), dziennikarzom (41%) czy dentystom (38%)². Wyciąganie wniosków nie przysparza większych problemów, oczywiste jest, że w Polsce mamy do czynienia z chrześcijaństwem „nawykowym”, prawdy wiary akceptowane są przez wiernych w sposób selektywny, zwłaszcza w dziedzinie moralności, a odświętne życie religijne jest słabo zintegrowane z życiem codziennym. Co więc można powiedzieć o języku stosowanym w nauczaniu Kościoła? Konsekwencją pełnego zrozumienia byłyby czyny zgodne z treścią nauki. Niestety panuje tu duże niezrozumienie stron (mówcy i słuchacza). Wystarczy wspomnieć o współczesnym nauczaniu Jana Pawła II. Czy pamiętamy coś więcej z papieskich wizyt w Polsce aniżeli tłumy ludzi, białe-żółte chorągiewki i ogólne wzruszenie? Czy do naszych lektur należy encyklika lub papieskie przemówienie?

W Polsce w ostatniej dekadzie często stawia się pytanie: „Jaką postawę przyjąć?” Generalne wskazanie przekazał papież w Sejmie RP w czerwcu 1999 r.: *Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską*. Słowa te nie wymagają komentarza.

Wobec tej rzeczywistości łatwiej nam zrozumieć wezwanie Ojca Świętego skierowane do biskupów polskich podczas wi-

¹ M. Marody, *Polak-katolik w Europie*, w: J. Grosfeld, *Kościół wobec integracji europejskiej*, Warszawa 1996, s. 9.

² NSK, *Komu ufamy? Dane opracowane na podstawie badań CBOS o uczciwości i rzetelności zawodowej*, „Wiedza i Życie”, nr 12/2000, s. 16.

zyty ad limina w 1998 r. W tej wielkiej pracy, która stoi przed jednoczącym się kontynentem, nie może zabraknąć wkładu polskich katolików. Europa potrzebuje Polski głęboko wierzącej i po chrześcijańsku kulturowo twórczej, świadomej swojej roli wyznaczonej przez Opatrzność. To, czym Polska może i powinna usłużyć Europie, jest w zasadzie identyczne z zadaniem odbudowania wspólnoty ducha, opartej na wierności Ewangelii we własnym domu. Nasz naród, który tak bardzo wycierpiał w przeszłości, a szczególnie w okresie II wojny światowej, ma wiele do zaoferowania Europie, przede wszystkim swoją chrześcijańską tradycję i bogate współczesne doświadczenie religijne³.

Papieskie przemówienia zdradzają nadzieję pokładaną w polskim Kościele. Konieczne jest zweryfikowanie naszej polskiej misji ze stanem ducha, z wartościami, jakimi na co dzień żyjemy, i autentyczną wiarą w posłanie Jezusa Chrystusa.

Analogiczną wymowę do wypowiedzi papieża ma słowo Marcelino Oreja⁴ skierowane do polskich biskupów: *Zmierzamy więc ku całkiem nowej Europie i będzie to wymagało od nas odwagi w kroczeniu naprzód i odzyskaniu naszego zwierzchnictwa w tym zglobalizowanym świecie, pomysłów na znalezienie rozwiązań jeszcze lepszych i skuteczniejszych dla zbudowania solidnej i pokojowej Europy oraz trwałego, solidnego systemu wartości. Sądzę, że w tej ostatniej kwestii Polska ma dużo do zaoferowania Europie. Wasza historia, cierpienia, dają Wam do tego prawo, Wasze poczucie odpowiedzialności i mądrość zobowiązują do tego*⁵.

Wiele wypowiedzi świadczy o pokładaniu nadziei w chrześcijaństwie. A to, czy w Europie zachowamy naszą katolicką tożsamość, zależy nie tylko od decyzji politycznych, ale od tego, czy potrafimy głęboko przeżywać naszą wiarę w Boga, zaś

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich w dniu 14 II 1998 r.*, w: *Program dla Kościoła w Polsce*, Kraków 1998, s. 51.

⁴ Marcelino Oreja jest członkiem Komisji Europejskiej: *Kultura Europy*.

⁵ Tenże, *Głos w dyskusji podczas wizyty biskupów polskich w instytucjach Unii Europejskiej 5 XI 1997 r.*, „Przegląd Powszechny – Wokół Współczesności”, nr spec. 7-8/1999, s. 57.

w nowe warunki życia będziemy wносить świadectwo umiłowania Chrystusa. Jeśli braknie głębokiej, żywej wiary, wówczas nawet gdybyśmy pozostali poza strukturami Unii, młode pokolenie będzie poszukiwać obcych chrześcijaństwu wzorców życia.

Potrzeba realizmu

Wyraźnie dostrzegalne jest pozytywne nastawienie polskiego Kościoła katolickiego do integracji Polski ze wspólnotami ponadnarodowymi. Coraz częściej słyszy się głosy hierarchów o polskich aspiracjach, nadziejach, ale także o zagrożeniach płynących z całkowitego otwarcia się naszego kraju, częściowej utraty suwerenności oraz napływu nowych idei, które nierzadko są czynnikiem laicyzującym polskie społeczeństwo. Życzliwą akceptację znajdujemy w dokumencie episkopatu „Wspólne słowo polskich i niemieckich biskupów” ogłoszonym w grudniu 1995 r. Biskupi stwierdzają, że jeżeli nie chcemy pozostać krajem ekonomicznie zacofanym, *to (...) trzeba podjąć wyzwanie, jakie stało przed nami i innymi państwami*⁶. Idea zjednoczonej Europy zyskała znacznie silniejsze poparcie wśród polskich biskupów po wizycie w Brukseli w listopadzie 1997 r. Dotychczas podchodzący z pewną rezerwą do integracji prymas Józef Glemp po wizycie powiedział jasno, iż *Kościół w Polsce popiera tę ideę*. Biskupi relacjonowali tę wizytę pozytywnie, świadczy o tym chociażby głos w dyskusji abp. Henryka Muszyńskiego: *Spotykając się w Brukseli z przedstawicielami najwyższych władz Unii, mogliśmy się przekonać, że mówi się tutaj nie tylko o gospodarce i pieniądzach, ale również o duchowych, chrześcijańskich wartościach, które są wspólnym dziedzictwem całego kontynentu. (...) Poznając założenia programowe procesu integracji, dostrzegliśmy, iż w znacznej mierze zasadzają się one na założeniach katolickiej nauki społecznej, co uwidacznia się m.in. w stosowaniu zasad pomocniczości czy solidarności*⁷.

⁶KAI, 13 XII 1995 r.

⁷H. Muszyński, *Głos w dyskusji podczas wizyty polskich biskupów w instytucjach Unii Europejskiej, 5 XI 1997 r.*, „Przegląd Powszechny – Wokół Współczesności”, nr spec. 7-8/1999, s. 35-36.

Ważnym odkryciem dla polskich hierarchów było uznanie faktu wyraźnego odwołania się instytucji europejskich do zasad solidarności, pomocniczości i państwa prawa oraz troski o zachowanie tożsamości narodowej, kulturowej i religijnej poszczególnych członków, a także tego, że coraz głębiej uświadamiają sobie one potrzebę oparcia procesu integracji na fundamentach etycznych i liczą w tym względzie na wsparcie ze strony Kościołów⁸.

Nie bez znaczenia była listopadowa wizyta prymasa Polski kard. Józefa Glempa w Brukseli. Spotkanie z komisarzem do spraw rozszerzenia UE Günterem Verheugenem wywołało wiele komentarzy. Prymas uznał wejście Polski w struktury UE za *historyczną konieczność*. Na pytanie o zaangażowanie Kościoła, odpowiedział: *Kościół bezpośrednio nie bierze udziału w polityce, (...) nie mamy własnej partii. Chcemy stworzyć klimat, który by służył łączeniu się ludzi na zasadzie sprawiedliwości, godności, poszanowania życia drugiego człowieka. Chcielibyśmy, by po negocjacjach, które dotyczą ekonomii i finansów, doszła także etyka*⁹.

Nie można nie zauważać także głosów przeciwnych poszczególnych biskupów i księży. Często są to lęki lub obiegowe opinie, przykładem są stwierdzenia o *mafii brukselskiej i rosyjskiej*¹⁰. Wyrażane są obawy, że *otwarcie na Zachód* przyniesie powszechne zubożenie religijne i porzucenie dotychczas wyznawanych wartości. Zagrożenia te wywołują pewien lęk. *Można zrozumieć naturę tych lęków. Zapewne na początku chrześcijaństwa dzielili je również Apostołowie śpieszący z przesłaniem Ewangelii do Rzymu, Aten czy Koryntu*¹¹. Dzięki odwadze pierwszych apostołów przesłanie Ewangelii, wbrew przeciwnościom, rozprzestrzeniło się i dotarło na inne kontynenty. Dziś należy także podjąć trud ewangelicznego życia

⁸ Por. KAI, 7 XI 1997 r.

⁹ Cyt. za J. Pawlicki, *Do Unii z Kościołem*, „Gazeta Wyborcza”, 19 XI 2001 r.

¹⁰ Z. Nosowski, *Chrześcijaństwo integrującej się Europy. Głos w dyskusji*, Warszawa 17 IV 1997 r., „Biuletyn OCIFE”, 5-6/1997, s. 4.

¹¹ J. Życkiński, *Nie lękajcie się Europy*, KAI, 24 VIII 2000 r., s. 24.

i ewangelicznego przepowiadania. Wiele środowisk wyraża także niepokoje związane z *utratą tożsamości*. Nie może to być zaskakujące, ponieważ w ciągu ostatnich dwustu lat Polska miała zaledwie trzydzieści parę lat suwerennego bytu: dwadzieścia lat okresu międzywojennego i ostatnie lata, od 1989 r. Dlatego też perspektywa rezygnacji choćby tylko z części suwerenności państwowej na rzecz Unii Europejskiej wydaje się wielu nie do przyjęcia. Warto przypomnieć, iż w państwach Unii przyjęta jest zasada pomocniczości, która przydziela kompetencje władzy ponadnarodowej tylko wówczas, gdy poszczególne państwa nie są w stanie podołać danym zagadnieniom.

Potrzeba wspólnoty

Stolica Apostolska umacnia z jednej strony polskie aspiracje, nie zapominając także o zwracaniu uwagi już zjednoczonej Wspólnocie na potrzebę dalszego umacniania się przez przyjmowanie krajów spoza niej. Słyszymy nawoływania do podjęcia twórczej współpracy w budowaniu europejskiego pokoju *między sobą i wokół siebie*. Nie można pozostawić żadnego kraju, nawet słabszego, poza obrębem wspólnoty¹².

W podobnym duchu wypowiada się kard. Angelo Sodano. Podczas wizyty w instytucjach europejskich w Strasburgu przypomniął o nieustannej trosce Stolicy Apostolskiej. Zapewnił także, że *Stolica Apostolska od początku ruchu europejskiego okazuje poparcie dla dzieła budowania Europy*¹³.

Bezpodstawną ocenę wydają eurosceptycy, dla których zjednoczenie z Unią jest jednoznaczne z zalewem kraju przez zachodni nihilizm oraz powszechną demoralizacją. Czy naprawdę nam to grozi, najbardziej katolickiemu narodowi Europy? Za

¹² Jan Paweł II, *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy. Ogrędzie Papieża do prezydentów siedmiu państw europejskich*, „L'Osservatore Romano”, nr 7/1997, s. 30.

¹³ A. Sodano, *Wspólna odpowiedzialność za przyszłość Europy. Wystąpienie podczas wizyty w instytucjach europejskich w Strasburgu 26 IX 1995 r.*, „L'Osservatore Romano”, nr 1/1996, s. 53.

taki przecież uchodzimy i to właśnie nam ma przyspaść w udziale wniesienie do wspólnego europejskiego domu wartości religijnych i moralnych¹⁴.

Odwaga, z jaką Kościół katolicki pod przewodnictwem biskupa Rzymu wkracza w europejską rzeczywistość, niejako przeczy obawom, które są udziałem ludzi niechętnych integracji. Kościół nigdy nie zawęży interpretacji do czynników czysto racjonalnych. Ojcowie synodalni zgromadzeni w Rzymie z *radością i mocą przemawiają w imię Chrystusa, który posłał nas, abyśmy stali się dla całej Europy zwiastunami i świadkami Ewangelii nadziei*. W swoim orędziu piszą dalej: *Kierujemy do was te same słowa, jakie św. Piotr skierował do pierwszych chrześcijan: „Nie obawiajcie się (...) nie dajcie się zaniepokoić! Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,14-15)*¹⁵.

W grudniu 1980 r. Jan Paweł II uznał św. św. Cyryla i Metodego, obok św. Benedykta, za patronów Europy, wskazując na duchową jedność całego kontynentu. Zostało to odebrane jako jasne i jednoznaczne przesłanie, że wspólny dom europejski nie może istnieć bez krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Było to wskazanie, że w procesie integracji Polska powinna odegrać ważną rolę. Ważnym zadaniem polskiego Kościoła jest przypominanie o szerszej perspektywie budowania wspólnych struktur. Człowiek – zwłaszcza katolik – nie może się zatrzymać na potrzebach sfery materialnej. Jego zadaniem jest szukanie, ale także dopominanie się, a w razie potrzeby walka, o wartości duchowe, na których powinna być budowana każda wspólnota, jeśli ma być trwała.

Dzisiejsze dążenie do jednoczenia się, by doświadczać wspólnoty, jest jednym z bardzo głębokich i naturalnych potrzeb człowieka. Leży ono u podstaw powstawania wszelkiego typu wspólnot, w tym również o charakterze międzynarodowym. Jest

¹⁴S. Tkocz, *Kościół a integracja europejska*, <http://www.opoka.org.pl/>.

¹⁵Bądźmy radosnymi świadkami „Ewangelii nadziei” w Europie. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego, „L'Osservatore Romano”, nr 12/1999, s. 50.

tak silne, iż usłyszane i pielęgnowane pozwala człowiekowi przezwyciężyć egoizm uprzedzeń i zdobywać się na wysiłki otwierania na innych. Z ust członka Komisji Europejskiej padają do polskich biskupów słowa: *Rozszerzenie Unii jest obowiązkiem moralnym*¹⁶.

*W ludzkim pragnieniu jednoczenia się widać realizację woli Boga – pisał bp Jan Chrapek – który jest Ojcem ludów i narodów. Dla wierzących w Boga pozostaje więc tylko problem, co czynić, aby jak najlepiej zrealizować to zadanie oraz na jakich fundamentach budować międzyludzkie wspólnoty, tak by były trwałe i pozwalały człowiekowi najpełniej doświadczać braterstwa szanującego godność osoby ludzkiej i jej dobrze rozumianą wolność. W tej perspektywie pełniej rozumiemy wpisane w historię Europy wysiłki na rzecz zjednoczenia. Podejmowane przez powojennych inicjatorów idei, zrodzone były z podobnego sposobu myślenia, ukształtowanego przez chrześcijańską wizję człowieka i świata*¹⁷.

Uduchowić struktury

O misji Kościoła w przełomowych wydarzeniach w Europie często mówią politycy. Coraz częściej poruszane jest zagadnienie *duszy Europy*. Jest to owoc wzrostu świadomości społeczeństw, iż Unia Europejska i problemy integracji to nie tylko problemy cen, ceł czy zarządzania, ale że istnieje jeszcze wymiar duchowy. Świadomość tego ostatnio coraz częściej przejawia się w różnych dyskusjach. Na pytanie, co w tym zakresie mamy zrobić, łatwiej jest odpowiedzieć z punktu widzenia Kościoła niż z punktu widzenia np. polityków czy ich wpływu na życie publiczne. Kościół po prostu sam narzuca odpowiedź. Natomiast z punktu widzenia życia publicznego bardzo trudno jest odpowiedzieć, co zrobić, aby te aspekty duchowe były

¹⁶ M. Oreja, *Głos w dyskusji podczas wizyty polskich biskupów w instytucjach Unii Europejskiej*, dz. cyt., s. 63.

¹⁷ J. Chrapek, *Pokochajmy Europę, by wypiękniatała jednością*, <http://www.opoka.org.pl/>.

obecne również w procesie integracyjnym. Abp Józef Życiński porównuje społeczeństwo polskie do misji pierwszych apostołów: *Gdyby lęki przed Europą były udziałem Apostołów przed dwoma tysiącami lat, najprawdopodobniej nie popłynęliby oni nigdy w stronę Koryntu czy Rzymu. Straszyliby znajomych następstwami podobnych podróży, wskazując na rzymskich najeźdźców i powtarzając zasłyszane plotki o zepsuciu w Koryncie*¹⁸. Jest to wyraźny głos hierarchy o misyjnym powołaniu każdego chrześcijanina: *nie wolno zostawić Europy biznesmem, politykom i turystom*¹⁹.

Jeśli chcemy, aby procesy globalizacyjne były przyjazne człowiekowi i narodom, trzeba je „uduchawiać” formami łączenia się ludzi we wspólnoty kształtowane przez wartości. Budować Europę wartości mogą tylko jednostki, społeczność odgórnie nie potrafi uczynić z wartości fundamentu. Podstawowym zadaniem chrześcijan winno być *uczynienie wszystkiego, aby przyspieszyć proces integracji europejskiej oparty na chrześcijańskiej wizji dziejów i człowieka. Do tego przynaglają nas Ewangelia i tradycja, z której wyrastamy i która nadała Europie humanistyczny kształt*²⁰.

Jan Kułakowski, były negocjator Polski w sprawie przystąpienia do UE, za główny powód naszej integracji uznał fakt, że *idea wspólnej Europy polega na dążeniu do rozwoju gospodarczego połączonego z rozwojem osoby ludzkiej. Unia w swoich działaniach kieruje się, wypracowaną przez katolicką naukę społeczną, zasadą pomocniczości. Istnieje szansa, by przyszła Europa była społecznością zbudowaną wokół wspólnej wizji dobra, a nie przypadkowym zbiorem zatimizowanych jednostek*.

Docierają więc do nas różnorodne opinie i analizy, raporty i opracowania. W gąszczu treści dotyczących procesu integracji i samej Unii Europejskiej możemy stracić orientację, poczucie rzeczywistości i zgubić z pola widzenia realia. Łatwo się więc

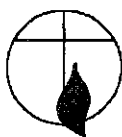
¹⁸J. Życiński, *Ziarno samotności*, Kraków 1997, s. 35.

¹⁹Abp Józef Życiński *o potrzebie integracji Polski ze strukturami europejskimi*, KAI 8 IX 1995 r.

²⁰J. Chrapek, *Pokochajmy Europę, by wypiękniała jednością*.

zniechęcić i przyjąć postawę obojętności lub bezkrytycznie przyjąć lansowaną treść. Najczęściej mamy dostęp do opinii wydawanych przez strony, które zazwyczaj preferują własny interes. Już tylko ten fakt zabija obiektywizm. W artykule tym na pierwszym miejscu stawiam Jana Pawła II. On – Świadek Współczesności – dokonuje głębszej analizy. Nie poprzestaje na wizji partykularnych korzyści i interesów grup. Pamiętając o przeszłości, kroczy odważnie w przyszłość i do tego zachęca nie tylko członków Kościoła katolickiego, ale wszystkich uczestników codzienności, wszystkich ludzi dobrej woli.

GRZEGORZ BOCHENEK SJ, ur. 1977, absolwent Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Specjalizuje się w filozofii społecznej, pracę magisterską pisał na temat wspólnot międzynarodowych. Współpracownik Centrum im. Mirosława Dzielskiego. Mieszka w Warszawie.



Maria Barbara Styk

Szkolny teatr jezuicki w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939)

Na przykładzie Zakładu Naukowo-Wychowawczego
św. Józefa w Chyrowie

Szkolny teatr jezuicki był zjawiskiem ważnym i interesującym jako część systemu edukacyjnego i jako teatr. Jezuici odkryli w teatrze ogromne możliwości oddziaływania zarówno na młodzież, jak i na szerokie masy, i realizowali je w Polsce przez ponad dwa wieki – od 1566 do 1773 r.

Teatr jezuicki był przedmiotem wielu badań i opracowań¹. Stan badań obejmuje jedynie okres dawny: mogłoby się wyda-

¹L. Zalewski, *Teatr kolegium jezuitów w Lublinie*, „Pamiętnik Lubelski”, t. 3: 1936–1937, s. 323–331; J. Poplatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957; J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970; I. Kadulska, *Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego Oświecenia (1546–1763)*, Wrocław 1974; *Dramat staropolski od początków do powstania sceny narodowej. Bibliografia*, t. II; *Programy drukiem wydane do r. 1765*, część 1: W. Korotaj, J. Szwedowska, M. Szymańska (oprac.), *Programy teatru jezuickiego*, Warszawa 1976; L. Winniczuk, *Szkoła jezuicka w zwierciadle szkolnego teatru jezuickiego*, w: *Od starożytności do współczesności*, Warszawa 1981, s. 235–245; I. Kadulska, *Publiczność szkolnego teatru jezuickiego w XVIII wieku w kręgu reguł, norm i praktyk*, w: H. Dziechcińska (red.), *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*, Łódź 1985, s. 95–116; J. Okoń, *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce. Wśród zadań publicznych i religijnych*, w: I. Sławińska, M.B. Stykowa (red.), *Popularny dramat i teatr religijny w Polsce*, Lublin 1990, s. 7–26; tenże, *Jezuicka scena religijna w Polsce XVII w.*, w: I. Sławińska, W. Kaczmarek (red.), *Dramat i teatr religijny w Polsce*, Lublin 1991, s. 73–97; S. Obirek SJ, *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564–1668). Próba syntezy*, Kraków 1996, s. 38–44; R. Pelczar, *Teatr w kolegiach jezuickich w diecezji przemyskiej w XVI–XVIII wieku*, „Nasza Przyszłość”, nr 87/1997, s. 167–193; J. Okoń, *O aktorach i sztuce aktorskiej w staropolskim teatrze szkolnym jezuitów*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka V/XXV/1998, *Aktor w świecie i teatrze*, s. 47–63.

wać, że teatr jest zjawiskiem zamkniętym i przestał istnieć wraz z kasatą zakonu.

Nic podobnego. W niniejszym artykule pragnę zaprezentować jeden z dowodów na istnienie teatru jezuickiego w XX w. na przykładzie jednej tylko szkoły, ale za to znakomitej, najlepszej szkoły średniej w II Rzeczypospolitej. Taką opinią cieszył się Zakład Naukowo-Wychowawczy oo. jezuitów pod wezwaniem św. Józefa w Bąkowicach pod Chyrowem, powstały w 1886 i istniejący do 1939 r. Zakład ten wydał 1260 dyplomów maturalnych. Absolwentami byli m.in. bp Edward O'Rurke, mężowie stanu: Eugeniusz Kwiatkowski, Stanisław Łoś; uczeni: Ludwik Bernacki, Aleksander Birkenmajer, Józef Birkenmajer, Stanisław Bełcikowski; pisarze: Ksawery Pruszyński, Kazimierz Wierzyński, Józef Garliński; artyści: Adam Styka, Antoni Wiwulski²; a także ludzie teatru: Teofil Trzeciński i Janusz Warnecki, który w swej książce tak pisał o Chyrowie: *Zakład chyrowski należał w owych czasach do najbardziej postępowych. Gdy sport uważano za pustą zabawę, my mieliśmy boiska, korty tenisowe, kręgielnie, sale do gimnastyki i fechtunku, pływalnie, łódki i kajaki. W zimie bobsleje i narty (...).*

Piękno Podkarpacia zachęcało do częstych spacerów i dłuższych wycieczek krajoznawczych. Uprawiano nawet konną jazdę. (...) Nauka stała wysoko. Wyróżniano zdolnych i pilnych. Zamożniejszych i mniej zamożnych traktowano jednakowo. Wykładowcy mieli przeważnie dyplomy ukończenia kilku fakultetów, nie licząc obowiązującej każdego zakonnika filozofii i teologii. (...) Zakład posiadał bogatą bibliotekę ogólną, kilkanaście podręcznych księgozbiorów na użytek każdej klasy, gabinety fizyczne i chemiczne, muzeum numizmatyczne, ogromne sale rysunkowe (...), bogate gabinety przyrodniczo-zoologiczne, przepięknie wyposażone w preparaty egzotycznej flory i fauny, a czasem i żywymi okazami. Zbiory uzupełniały zaprzyjaźnione domy zakonne rozsiane po całym świecie. (...)

I tam właśnie, w zamkniętym, zdyscyplinowanym zakładzie naukowym, zbliżyłem się do teatru. Program nauki, choć ujęty w surowe reguły, zostawiał sporo czasu na rozrywki. W każdym

²T. Bzowski, *Ku pamięci zmarłych i poległych Chyrowiaków w latach 1939–1946*, Stara Wieś 1946.

razie dosyć, by przysposobić nowego zapaleńca tespisowemu bractwu. Teatr szkolny wprowadzał w inny świat, świat fantazji, niepodobny do codzienności i monotonii konwiktowego życia³.

Teatr chyrowski nie ma odrębnego opracowania, jedynie wzmianki w wydawnictwach okolicznościowych i rocznikowych⁴.

Niniejszy tekst przygotowano na podstawie „Kwartalnika Chyrowskiego”, wydawanego przez Konwikt Chyrowski OO. Jezuitów (od roku 1923 „Przegląd Chyrowski”), który zamieszczał kronikę Zakładu, a w niej m.in. informacje o przedstawieniach szkolnych.

Zakład chyrowski, jako szkoła prowadzona przez zakon, kierował się w swoich działaniach wskazówkami zawartymi w „Ratio studiorum” z 1599 r. Zgodnie z tymi przepisami teatr szkolny jest nieodłącznym elementem szkoły. Przepisy o studiach nakazywały profesorom poetyki i retoryki bodaj raz w roku wystąpić z widowiskiem teatralnym⁵. Wśród korzyści tych występów wylicza się *wzmacnianie i wyrabianie głosu, czystość wymowy, okrągłość gestów, pewność, śmiałość wystąpienia wobec zgromadzonych widzów (Bacon z Werulamu, XVI w.)*⁶. Było to ważne z tego względu, iż *naczelnym i ostatecznym celem szkoły jezuickiej było, obok wychowania wiernych synów Kościoła, przygotowanie przyszłego mówcy*⁷. Co do wychowania – prowadzący teatr chyrowski ks. Aleksander Piątkiewicz twierdził, iż *po łasce Bożej nie ma wdzięczniejszego i potężniejszego środka działania na dusze, osobiwie młodzieży, i to nie tylko chwilowego, lecz pozostawiającego ślady nieraz po latach – jak szlachetne, podniosłe, a dobrze odegrane przedstawienie teatralne*⁸.

³J. Warnecki, *Najdłuższy mój monolog*, Warszawa 1971, s. 22-24.

⁴W. Chmura SJ, *O chyrowskim teatrze szkolnym i muzyce*, w: *Księga pamiątkowa pięćdziesięciolecia Konwiktu i Gimnazjum oo. Jezuitów w Chyrowie 1886-1936*, Kraków 1936, s. 103-120.

⁵Tamże, s. 108.

⁶Tamże.

⁷Tamże.

⁸Tamże, s. 109.

Rytm życia teatralnego w Chyrowie przebiegał według wielu kalendarzy, przeplatających się ze sobą: liturgicznego kalendarza kościelnego, kalendarza uroczystości zakonnych, zakładowych, narodowych, państwowych i ważnych wydarzeń kulturalnych.

Omówimy je, zaczynając od początku roku szkolnego, tj. od 1 września.

Pierwszą w roku szkolnym uroczystością, uświetnianą przedstawieniem teatralnym, był dzień **WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH**. Nie miał on wówczas, tak jak obecnie, charakteru żałobnego. Było to święto, obchodzone w sposób radosny – jako imieniny wszystkich. Wychowankowie nie wyjeżdżali do domów rodzinnych na groby swoich najbliższych, lecz do Zakładu przybywały mamy ze słodyczami i odbywały się podwieczorki. Repertuar z tej okazji był bardzo urozmaicony. Najczęściej grywano sztuki wesołe – komedyjki, np. „Dwa bziki”, baśnie („Cudowny grajek”, „Złota rybka”, „Złoty kwiat”). Ale spotykamy też sztuki poważne, np. „Makbet” Szekspira, adaptacja fragmentów „Ogniem i mieczem” Sienkiewicza, „Książd Marek” Słowackiego, „Wenancjusz”.

Następnym świętem w kalendarzu teatralnym Chyrowa było święto św. **STANISŁAWA KOSTKI** (13 listopada), patrona młodzieży. Z tej okazji wystawiano najczęściej sztuki, poświęcone temu patronowi: Ignacego Zięby „Dwaj bracia”, ks. Aleksandra Piątkiewicza „Do wyższych jam rzeczy stworzony”, ks. Jarzębowskiego „Noc błogosławiona”.

Kolejnym świętem roku kościelnego – ostatnim w roku liturgicznym – było święto **CHRYSTUSA KRÓLA** (23 listopada), ustanowione w 1925 r. Przedstawienie dla uczczenia tego dnia spotykamy tylko raz – w 1938 r. Odegrano wówczas „Cesarza Tyberiusza”.

6 grudnia urządzano w Chyrowie dzień św. **MIKOŁAJA**. Występowały wówczas klasy młodsze – z komedijkami i farsami, np. „Kwiat paproci”, „Czapka niewidka” Henryka Zbierzchowskiego, „Żyd w becze” Aleksandra Ładnowskiego.

ŚWIĘTA BOŻEGO NARODZENIA i następujące po nich ferie wychowankowie spędzali w domach rodzinnych, toteż jasełka

wystawiano dopiero na początku lutego. Przygotowywano je niezwykle starannie i z wielkim rozmachem, gdyż było to święto integracyjne całego Zakładu. Podczas gdy inne przedstawienia przygotowywały oddzielne klasy, w jasełkach występowali wszyscy uczniowie – nie tylko jako aktorzy, ale także jako śpiewacy w chórach czy muzycy w orkiestrze. W repertuarze jasełek spotykamy utwory Rydla, Oppmana, Zegadłowicza, ks. Turbaka i innych (często w kronice nie podawano nazwisk autorów sztuk).

Z okazji święta MATKI BOŻEJ GROMNICZNEJ (2 lutego) grywano nie tylko sztuki o tematyce maryjnej, jak np. „Kuglarz Najświętszej Pani” ale i inne, jak np. „Uwielbienie Krzyża” Calderona, także i świeckie: fragmenty „Potopu” czy „Zemstę” Fredry.

W okresie karnawału grywano komedie. Stałym dniem przedstawień były OSTATKI. Tradycyjnie obchodzono wówczas także imieniny księdza rektora, toteż zdarzały się przy tej okazji – obok bardzo popularnych komedijek i baśni – sztuki z repertuaru klasycznego, np. Moliere.

Na Wielki Post zawieszano wystawianie sztuk. Wyjątkiem było jednak święto św. JÓZEFA (19 marca), dzień szczególnie uroczysty, gdyż były to zarazem imieniny księdza prefekta i księdza dyrektora. Z tej okazji wystawiano różne sztuki: „Noc w Belwederze” Adama Staszczyka, „Kościuszkę w Petersburgu” tegoż, „Ksiądz Piotr” K. Tetmajera, „Księżę niezłomny” Calderona-Słowackiego, komedia „Bolszewicy”.

Dniem „teatralnym” była NIEDZIELA PALMOWA. Ale, co dziwne, wystawiano wtedy komedie. Wielki Tydzień i Wielkanoc były nieobecne w kalendarzu teatralnym.

Raz tylko spotykamy spektakl z okazji święta MATKI BOŻEJ KRÓLOWEJ POLSKI (3 maja).

Ważnymi dniami w kalendarzu, także teatralnym, Zakładu były ZIELONE ŚWIĄTKI, ponieważ tradycyjnie co roku odbywał się wtedy zjazd Związku Byłych Chyrowiaków. Uczniowie występowali przed gośćmi, a czasami spektakle przygotowywali także dawni absolwenci. W repertuarze z tej okazji spotykamy sztuki poważne, np. „Tajemnice mszy św.” Calderona, ale nie brak też komedijek.

Oprócz świąt roku liturgicznego teatr chyrowski uświetniał występami obchody ważnych rocznic kościelnych. W omawianym okresie przypadły JUBILEUSZ ODKUPIENIA, uroczyscie obchodzony w 1935 r. i 400-LECIE URODZIN KS. PIOTRA SKARGI. Odegrano z tej okazji sztukę bp. Władysława Nadurskiego „Złote usta, złote serce”.

W 1929 r. obchodzono 30-LECIE KAPŁAŃSTWA OJCA ŚWIĘTEGO PIUSA XI. Podczas uroczystej akademii uczniowie wystawili sztukę ks. Piotra Turbaka „Triumf Krzyża”.

Ponadto obchodzono różne rocznice zakonne, np. ostatnie śluby ojców profesorów.

Własne przedstawienia urządały poszczególne klasy.

Stałą uroczystością, uświetnianą przedstawieniem teatralnym, było ZAKOŃCZENIE ROKU SZKOLNEGO.

Oprócz świąt i uroczystości kościelnych, zakonnych (jezuickich), szkolnych, teatr zakładowy w Chyrowie uwzględniał także w swym kalendarzu święta narodowe: 11 LISTOPADA (rocznica odzyskania niepodległości) i 3 MAJA (rocznica uchwalenia Konstytucji 3 Maja) – święto już wspomniane z tej okazji, że jest to zarazem dzień Matki Bożej Królowej Polski. Z okazji 11 listopada grywano sztuki patriotyczne: fragmenty „Kordiana” Słowackiego, „Ogniem i mieczem” Sienkiewicza, ale także i komedie.

Rangę świąt państwowych miały też IMIENINY PREZYDENTA RZECZYPOSPOLITEJ (np. 8 maja uroczyscie obchodzono imieniny prezydenta Stanisława Wojciechowskiego) oraz IMIENINY MARSZAŁKA JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO. Z tej okazji 18 marca 1933 r. wystawiono sztukę „Wizja naczelnika Kościuszki”.

W Chyrowie obchodzono też ważne rocznice kulturalne. W 1922 r. ku uczczeniu 600. rocznicy śmierci Dantego *przedstawiono po raz pierwszy w Chyrowie* wyjątek z utworu tego poety – fragmenty „Piekle”, które *odegrano bardzo poprawnie*.

W 1923 r. przypadło 150-lecie powstania Komisji Edukacji Narodowej i 150. rocznica śmierci ks. Stanisława Konarskiego. Z tej okazji odegrano kilka scen z „Powrotu poła” Juliana Ursyna Niemcewicza.

Stałym zwyczajem Zakładu chyrowskiego było wystawianie sztuk teatralnych z okazji WIZYT znaczniejszych gości duchow-

nych i świeckich: biskupa, prowincjała, pośła. I tak pośła Korfantego powitano w marcu 1924 r. fragmentami „Chmur” Arystofanesa, podczas wizyty bp. Tomczaka (listopad 1928) odegrano 2 odsłony „Czarnoksiężnika” Calderona, a z okazji przybycia bp. Franciszka Barda (czerwiec 1934) – „Triumf Krzyża”.

Na podstawie niniejszego przeglądu możemy stwierdzić, że teatr szkolny w Chyrowie nawiązywał do tradycji dawnego teatru jezuickiego, do której należało wystawianie sztuk z okazji świąt kościelnych, rocznic zakonnych i powitań znakomitych gości. Jednakże musimy zauważyć, że nie w pełni był wierny swej tradycji. Uderza przede wszystkim brak przedstawień z okazji Bożego Ciała, tak znamiennych dla dawnego teatru jezuickiego, starannie i z wielkim przepychem organizowanych w przeszłości, a także brak Wielkiego Tygodnia w kalendarzu teatralnym Chyrowa. Za to jednak wzbogacono tę tradycję, dając przedstawienia z okazji Zielonych Świątek, co w dawnym teatrze jezuickim nie było spotykane, a także – z okazji uroczystości narodowych, państwowych i ważnych rocznic kulturalnych.

Odnosnie do repertuaru – cechą dawnego teatru jezuickiego była stosowność treści sztuki do okoliczności wystawienia. W Chyrowie widoczna była ta dążność. Jak już wyżej przedstawiono – w dniu św. Stanisława Kostki grano sztuki o tym świętym, z okazji 400-lecia urodzin ks. Skargi – „Złote usta, złote serce” etc. Ale też są widoczne odstępstwa od tej zasady, np. w Niedzielę Palmową grano komedie.

Na ogół jednak charakter repertuaru dawnego teatru jezuickiego był w Chyrowie zachowany. Świadczy o tym obecność sztuk hagiograficznych czy hagiograficzno-martyrologicznych, np. „Wenancjusz, dramat religijny z okresu prześladowania chrześcijan”, patriotycznych i historycznych, z tym, że była to nierzadko historia dalekich krajów, np. często grana sztuka ks. Piotra Turbaka „Triumf Krzyża” przedstawiała chrzest Armenii. Tak znamienne dla dawnego teatru jezuickiego zamiłowanie do ukazywania egzotyki, zwłaszcza Wschodu, reprezentowały w Chyrowie baśnie, np. „Falszywy książę” (ze *stosunków tureckich*).

Nie sposób nie odnotować obecności wielkiej klasyki na scenie teatru szkolnego w Chyrowie – dramatu antycznego

(„Persowie” Ajschylosa w tłumaczeniu Józefa Szujskiego, „Cyklop” Eurypidesa, „Chmury” Arystofanesa), następnie sztuk Moliera („Mieszczanin szlachcicem”, „Lekarz mimo woli”, „Szelmostwa Skapena”), Szekspira („Makbet”, „Ryszard III”, „Kupiec wenecki”), Schillera („Dziewica Orleańska”).

Repertuar polski, który zasługuje na uwagę, to komedie Fredry, adaptacje Sienkiewicza.

Jak pracowano nad przygotowaniem spektaklu? Zajmował się tym ks. Aleksander Piątkiewicz. Janusz Warnecki wspomina: *Ks. Aleksander Piątkiewicz, kompozytor, muzykolog, reżyser szkolnego teatru i dyrygent orkiestry konwiktowej. Postać niepospolita, iście renesansowa. (...) Prowadził wszystkie działy artystyczne, taki ówczesny „kulturalno-oświatowy”. Komponował, pisał teksty, kierował chórem i sam grał na kilku instrumentach. Robił to wszystko dobrze, z dużą kulturą i ze smakiem. Studiował w konserwatorium, jakiś czas przebywał jako wolny słuchacz (hospitant) u Reinhardta w Berlinie i znał się na teatrze na pewno lepiej, niż tego wymagały szkolne potrzeby. Analizę sztuki przeprowadzał jasno, dokładnie. Tłumaczył, jak ma wyglądać każda postać, doradzał pomocniczą lekturę, słowem, uczył początków rzetelnej roboty aktorskiej. Od młodocianego wykonawcy żądał – bagatela – szczerości i prawdy!! Mawiał: Nie kłam, nie kłam! Nie wierzysz w to, co mówisz, a chcesz, by inni uwierzyli? Powtórz! Sztucznie!*

Tępił patos i emfazę. Gdy zrozpaczony pytałem, jak osiągnąć ową szczerość i prawdę, stuknął kijkiem do gimnastyki o podłogę: Nie wiem, szukaj sam! Jeśli powtórzysz jak papuga za mną, zapomnisz, bo to nie będzie twoje własne. Zastanów się i dochodź samodzielnie.

Nie zniechęcaliśmy się, wylaziliśmy ze skóry, byle usłyszeć: No, no, no! Nieźle! Teraz wcale dobrze... Jeszcze raz!

Wanda Siemaszkowa, która dość często odwiedzała swoich synów Józefa i Wojtkę, nie szczędziła uznania wynikom pracy naszego preceptora. (...)

Próby odbywały się w czasie wolnym od nauki, trwały więc długo, całymi tygodniami⁹.

⁹J. Warnecki, dz. cyt., s. 25-26.

Posiadane materiały – notatki prasowe – nie pozwalają określić kształtu scenicznego inscenizacji. W wydawnictwach pamiątkowych nie zamieszczono ani jednej fotografii z przedstawienia, za to mamy kilka zdjęć gabinetów, a raczej całych muzeów z bronią z różnych krajów, która służyła za rekwizyty. Zbiory jezuitów w Chyrowie, przywożone z egzotycznych krajów, dostarczały kostiumów i rekwizytów do przedstawień, w których przykładano dużą wagę do naturalistycznej małowniczości obrazów i efektów scenicznych. Odnotowują to niektóre zapiski kronikarskie: *Nowe charakterystyczne pancerze wiele przyczyniły się do efektownych obrazów*¹⁰ w sztuce Elżbiety Bośniackiej-Tuszwoskiej „Rodzina Kraka”. „Makbet”: *Były słuszne obawy, czy to nie za trudne na młodociane siły, lecz przedstawienie nadspodziewanie dobrze wypadło. (...) Dużo nowych i pięknych dekoracji i świetlnych efektów (...) nie mało się przyczyniło do ogólnego pięknego wyniku, a burza z deszczem, grzmotami i piorunami wypadły doskonale*¹¹. Troska o tzw. efekty sceniczne jest również cechą dawnego teatru jezuickiego.

* * *

Dalsze badania nad teatrem jezuickim w omawianym okresie można poszerzać i pogłębiać. Poszerzać, a więc badać teatr innych szkół. Pogłębiać – starać się dotrzeć do źródeł, do fotografii, które, być może, istnieją w archiwach księży jezuitów i w zbiorach prywatnych, oraz próbować dotrzeć do żyjących jeszcze uczestników tego teatru.

MARIA BARBARA STYK, ur. 1945, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa – historii teatru. Profesor nadzwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pracuje w Instytucie Pedagogiki KUL; kierownik Katedry Edukacji Literackiej i Teatralnej.

¹⁰ „Przegląd Chyrowski”, nr 5/1928, s. 241.

¹¹ „Kronika konwiktowa”, „Przegląd Chyrowski”, nr 1/1938, s. 45.

MILOŠ DOLEŽAL

Dzwon *

Wołam żywych
rozbudzam śpiących
przełamuję gromy
rozganiam wichury
kostnieję w bitwach
przeklinam ogień
cucę słabych
biję boginki
opłakuję martwych
milczę nocami

Pradziad Sztuchalek

Pradziad Sztuchalek z łaską wieczorami siadał
na przyzbie w chłodku
chodził tam do niego Józef Zakładka z sąsiedztwa
mądrawali razem o pośmiertnym życiu
Przed nocą obiecali sobie
– Ty, Józef, kto z nas pierwszy umrze
przyjdzie temu drugiemu na ziemię powiedzieć
jak to tam właściwie jest –
Zakładka jeszcze tego roku
miał wylew
Raz zimą z rana
pradziad do kuchni z wytrzeszczonymi oczami wszedł
na ławce w rogu sobie usiadł
– Dziś w nocy mówiłem z Józefem Zakładkowym –

* Wiersze pochodzą z tomiku *Gmina*, który ukazał się w Wyd. Czarne, Wołowiec 2001.

– No i co mówił, dziadku? –
– Że to tam ani nie jest tak, jak mówiłem
ani tak jak mówił Józek
Na pożegnanie mi jeszcze szepnął
dużo się módl przyjacielu
i już o to nigdy nie pytaj –

Na śmierć przez powieszenie

Władza ludowa w mieście
skazała po wojnie
starostę Povolnego Niemca
na śmierć przez powieszenie
Ostatnim jego życzeniem
było posłać po księdza
Bogumiła Buriana
Z miejsca stracenia zawieźli
proboszcza prosto do komitetu
niech spowiedź wysypie
Burian uniósł się
we drzwiach powiada
– Gdybyście byli
przynajmniej w połowie jak on –

Pan nauczyciel

Pan nauczyciel Cyryl Słabik
na starość codziennie chodził na cmentarz
wciśnięty w środek wsi
Jego byli uczniowie
których na poletku pod cmentarnym murkiem
uczył ogrodnictwa
leżeli już prawie wszyscy w ziemi
Od grobu do grobu nauczyciel przechodząc
wywołuje uczniów po nazwisku według alfabetu

do recytacji wierszy z nagrobków
na całą wieś wrzaśnie
– Dyndo, dziś z pamięci! –

Wracał z końmi od kowala Lwa

Kiedy dziadek w nocy
wracał z końmi od kowala Lwa
usiadł w lesie z tyłu na wozie chłop
– Skąd idziesz? – zapytał go dziadek
– Gdzie byłeś? – znowu zagadywał
nigdy go tutaj przedtem nie widział
dziadek zlaźł z kozła
i ze strachu przycisnął się
do pachwin Kasztanki i Siwka
w paryi na pagórku
zręcznie i cicho
cień chłopca z wozu zeskoczył
I nie powiedziało to nic
U Rydlów potem za tydzień
spłonęło zabudowanie

tłum. Jerzy Kędzierski

MILOŠ DOLEŽAL, ur. 1970; poeta, dramaturg, eseista, pracownik Radia Wełta-wa w Pradze. Autor czterech tomików poezji i zbioru felietonów. Obecnie przebywa na stypendium we Włoszech.

JERZY KĘDZIERSKI, ur. 1965; absolwent polonistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Tomasz Orłowski

Stan badań nad językiem Jana Pawła II

Zakończenie drugiego tysiąclecia, a także głębokie przemiany kulturowe i społeczne, skłaniają do refleksji nad przesłaniem kierowanym przez Jana Pawła II. Demokratyzacja życia przyniosła informacyjny szum, w którym coraz trudniej wsłuchiwać się w kierowane do nas słowa. We współczesnym świecie przeważają dwa nurty filozoficzne¹. Jeden wyrosły z epoki oświecenia, drugi zwany postmodernizmem, który głosi upadek epoki oświeconego rozumu. W ten doświadczeni podziałów świat Jan Paweł II wnosi wizję integracji², której nie narzuca, lecz zaprasza do niej otwartych na dialog ludzi dobrej woli³. Swoje przemyslenia odnosi bezpośrednio do rzeczywistości, ujmując ją w perspektywie Ewangelii. O tym, jak duże jest zapotrzebowanie na tego typu refleksje, świadczą reakcje społeczne na teksty papieskie. Słuchając jego homilii, stajemy wobec prawdziwego fenomenu kazań Jana Pawła II, który zgodnie z założeniami nauczania chrześcijańskiego, potrafi *poruszać serca i umysły*⁴. Oddziaływanie na wolę, aby nadać jej należyty kierunek, nakłonić do rozumnego i dobrego życia oraz postępowania – to główny cel każdego działania kaznodziejskiego⁵. Od wielu lat w artykułach naukowych bądź w rozmowach między wiernymi pojawiają się głosy o złym stanie kaznodziejstwa. Fatalny stan tej formy nauczania chrześcijańskiego związany jest z lekceważeniem sfery języka⁶. Nacisk położony jest przeważnie na treść, a nie na sposób przepowiadania. Tymczasem *przepowiadanie kościelne stanowi rzeczywistość*

¹M. Zięba, *Demokratyzacja i anty-ewangelizacja*, „Tygodnik Powszechny”, nr 49/1996, s. 3.

²J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 323-370.

³Tamże.

⁴M. Zięba, dz. cyt., s. 3.

⁵D. Zdunkiewicz, *Językowe środki perswazji*, Kraków 1996, s. 91.

⁶J. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, w: J. Sambor, M. Kuryluk (red.), *O języku religijnym*, Lublin 1988, s. 10-11.

złożoną z dwóch aspektów – teologicznego i językowego. Stanowią one nierozdzielalną całość aktu komunikacji kaznodziejskiej⁷. Dlaczego tak się dzieje, że papieskiego nauczania ludzie słuchają, chociaż oczywiście nie zawsze się z nim zgadzają? Dyrektor Waszyngtońskiego Ośrodka Etyki, G. Weigl, wyjaśnia fenomen Jana Pawła II w ten sposób: *Papież mówi do rodziny ludzkiej, a zarazem w imieniu tej rodziny w sposób, którego nie potrafi naśladować żadna inna światowa osobowość*⁸.

W tym artykule zwrócimy uwagę na formy i stylistyczne szczegóły wypowiedzi Jana Pawła II, które zostały opracowane przez polskich badaczy.

W homiliach i encyklikach, czyli tekstach spełniających przede wszystkim funkcję perswazyjną, wykorzystywane są rozmaite formy zjawisk językowych w celu pozyskania odbiorców dla danych wartości. Wiemy, że wypowiedzi Jana Pawła II są dobrze odbierane⁹, dlatego potrzebna jest analiza form językowych stosowanych przez papieża. W pierwszej części zostaną przedstawione przykłady osobliwości stylu Jana Pawła II. Część druga – dotyczy doboru środków retorycznych, czyli środków mających pobudzić do myślenia i aktywności umysłowej. Część trzecia to charakterystyczne wyrazy, występujące tylko w tekstach Jana Pawła II. Czwarta część przedstawia sposoby wyjaśniania i definiowania pojęć przez papieża.

Osobliwości stylu

U podstaw działalności Kościoła leży jego misyjność, toteż dobór środków perswazyjnych uwarunkowany jest względami pragmatycznymi. O właściwym wyborze strategii perswazji świadczy miejsce, jakie zajmuje Jan Paweł II we współczesnym świecie, zdominowanym przez kulturę masową. W homiliach papieskich jest miejsce na konflikty wartości, na trudne wybory, o których zawsze decyduje sumienie poszczególnych ludzi. Jak pisze J. Puzynina, *szacunek dla odbiorcy winien przejawiać się w słowie, uznającym podmiotowość odbiorcy, dającym mu szansę własnego wyboru postaw, przekonań, po-*

⁷ J. Urbański, *Uwagi o współczesnej homiletyce*, w: I. Iwasiów, *Rozgrywanie światów*, Szczecin 1994, s. 185.

⁸ Cyt. za: M. Zięba, dz. cyt., s. 3.

⁹ J. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych*, w: *O języku religijnym*, s. 43.

głódów, sposobów postępowania¹⁰. Konsekwencją takiej postawy jest w homiliach papieskich BRAK ZAKAZÓW I NAKAZÓW JAKO AKTÓW MOWY. Natomiast bardzo często pojawiają się prośby, wezwania, apele, czyli takie formy językowe, które pobudzają do aktywności myślowej¹¹. Przede wszystkim występuje DUŻA LICZBA CZASOWNIKÓW zdradzających pragnienie, wolę. Podkreślają one niezwykle subiektywny stosunek Ojca Świętego do treści wypowiedzi¹². *O jakże bardzo PRAGNĘ, drodzy Rodacy, jakże bardzo pragnę tego, ażeby w programie tym wypełnił się z dnia na dzień i z roku na rok Apel Jasnogórski. O jakże bardzo PRAGNĘ ja, który życie, wiare i język zawdzięczam polskiej rodzinie* (JP II, I, 79)¹³.

Prośba jako akt mowy zobowiązuje, odwołując się raczej do wrażliwości odbiorcy na drugiego człowieka, pozostawia margines wolności w wyborze, wywiera znacznie mniejszą presję na słuchacza. Z tego powodu prośba ma często większą wartość perswazyjną niż rozkaz. Prośba, narzucając możliwość wyboru, obliuguje do działania, ponieważ jesteśmy bardziej skłonni spełniać prośby niż nakazy¹⁴.

Do czasowników, które szczególnie często służą w homiliach¹⁵ do wprowadzania treści perswazyjnych, należy czasownik „życzyć” w 1 os. I. pojedynczej, np.: *Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i ponad nim samym. Człowiek nie tworzy prawdy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej szuka wytrwale. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość. Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! ŻYCZĘ WAM, aby takich chwil w waszej pracy było jak najwięcej!* (JP II, V, 185)¹⁶.

Czasownik „życzyć”¹⁷ według D. Zdunkiewicza w ujęciu performatywnym ma za zadanie przekonać odbiorcę, że spełnienie tej treści

¹⁰ J. Puzynina, *O etyce słowa*, „Przegląd Katolicki”, nr 20/1986, s. 3.

¹¹ D. Zdunkiewicz, *Językowe środki*, s. 92.

¹² Tamże.

¹³ J. Miodek, *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, w: *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987, s. 231; *Jan Paweł II w Polsce*, 2-10 czerwca 1979, Warszawa 1991 (dalej JP II, I, i nr strony).

¹⁴ A. Wierzbicka, *Akty mowy*, w: *Semiotyka i struktura tekstu*, Wrocław 1973, s. 201-209.

¹⁵ E. Grodziński, *Wypowiedzi performatywne*, Warszawa 1980.

¹⁶ *Jan Paweł II w Polsce*, 31 maja – 10 czerwca 1997, Kraków 1997 (JP II, V i nr strony).

¹⁷ D. Zdunkiewicz, *Językowe środki*, s. 92.

będzie dla niego właściwą drogą realizacji swojego bytu. Życzenie wskazuje na wspólny cel, do którego dąży zarówno nadawca, jak i odbiorca. Nadawca pragnie dobra dla odbiorcy. Na wyższym poziomie cel okazuje się zgodny przede wszystkim z interesem nadawcy.

Najbardziej konwencjonalnym środkiem, który ma kształtować u odbiorcy określoną aktywność, jest oczywiście TRYB ROZKAZUJĄCY. Zdań w formie trybu rozkazującego jest w homiliach dosyć dużo. Konstrukcje tych zdań są u Jana Pawła II najczęściej poprzedzone wyrazami wprowadzającymi klimat zachęty czy też życzliwego ostrzeżenia¹⁸, np.: *A jeśli do czego pragnę Was zachęcić i zapalić, to abyście nie poprzestawali nawiedzać tego Sanktuarium. Więcej jeszcze – chcę Wam wszystkim powiedzieć, a zwłaszcza młodemu (...) nie ustawajcie na modlitwie*¹⁹ (JP II, I, 236).

Bardzo często pojawiają się w homiliach formuły impresywne w postaci czasowników „trzeba” oraz „musieć”²⁰, np.: *Umiemy otwierać nasze serca na potrzeby braci i siostr, którzy cierpią z powodu nędzy i niedostatku! Czasem wstydzą się tego, ukrywając swoją biedę. TRZEBA ku nim dyskretnie wyciągnąć bratnią, pomocną dłoń* (JP II, V, 33).

Czasowniki POWINNOŚCIOWE w homiliach papieskich są używane w charakterze ogólnym, nakłaniają do postępowania według wartości moralnych. Podobny typ stanowią konstrukcje o charakterze powinnościowym, m.in. *jesteście wezwani, od was zależy, człowiek jest powołany*²¹: *Kiedy bowiem odkrywamy, że JESTEŚMY POWOŁANI do dobrowolnego złożenia siebie w darze Bogu i bliżniemu, naszą wolność przenika blask prawdy i oświeśla miłość* (JP II, V, 45).

Cytowane za J. Miodkiem²² fragmenty zostały podane w formie wezwania, które zobowiązują człowieka do odpowiedniej postawy. Człowiek odpowie na te wezwania zgodnie z własnym sumieniem oraz własną wolą²³.

Często w homiliach występują czasowniki w formie osobowej oraz zaimki osobowe: „ja”, „ty”, a także dzierżawczy „nasz”²⁴. Formy te,

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Miodek, dz. cyt., s. 231.

²⁰ S. Jodłowski, *Studia nad częściami mowy*, Warszawa 1982.

²¹ D. Zdunkiewicz, *Językowe środki*, s. 94.

²² J. Miodek, dz. cyt., s. 231.

²³ D. Zdunkiewicz, *Językowe środki*, s. 93-95.

²⁴ Tamże, s. 98.

nastawione na bezpośredni kontakt między nadawcą a odbiorcą, sprzyjają przełamywaniu barier i eliminują podziały między uczestnikami. Skutecznie kształtują poczucie bliskości i świadczą również o wiarygodności głoszonego orędzia, np.: *I MY DZISIAJ, podczas liturgii Mszy Świętej, w piastowskiej Legnicy, śpiewamy wraz z Maryją Magnificat, aby wyrazić naszą wdzięczność za dar nieustannej obecności Chrystusa w Eucharystii* (JP II, V, 49).

Papież, wygłaszając tego typu homilię, stawia siebie oraz uczestników na takich samych prawach. Wygłasza ją nie tylko do nich, ale również on staje się osobą, która jest objęta perswazją²⁵. Propozycja dotyczy wspólnego działania nadawcy i odbiorcy. Korzyść, jaka ma z tego wyniknąć, będzie obopólna. Homilie, a w nich wszelkie nakazy moralne są skierowane również do samego Jana Pawła II. Daje to poczucie autentycznego współbraterstwa, współodpowiedzialności i solidarności z wiernymi. Z zastosowania 1. osoby l. mnogiej wynika pragmatyczny wniosek, że system wyznawanych poglądów dla partnerów dyskursu jest wspólny. Papież, unikając postawy paternalizmu, budując bezpośrednie relacje pomiędzy uczestnikami relacji, przypomina w myśl religijnego ujęcia świata o obecności Tego, który jest rzeczywistym nadawcą, ustawiając się w pozycji pośrednika między transcendensem a słuchaczami. Podstawową strukturą, wokół której papież buduje swoje kazania – jak pisze W. Oszejka – jest hymn. Nie występuje on w czystej postaci, lecz jest ukryty w strukturze tekstu²⁶. Tylko w tej formie możliwy jest dyskurs Boga ze słuchaczami, którzy stają się uczestnikami przemówienia. Teksty te pobudzają do myślenia, do swoistej aktywności umysłowej, a także skłaniają do zadumy i refleksji nad swoim życiem. Aby tego typu efekty wywołać u słuchaczy, potrzebna jest świadomość stosowania odpowiednich figur retorycznych. Jan Paweł II używa ich, by poruszać nasze serca i pobudzać do działania.

Środki retoryczne

Pośród środków retorycznych, których używa Jan Paweł II, na uwagę zasługują POWTÓRZENIA. Sztuka skutecznego przemawiania – jak pisze Korolko – polega głównie na powtarzaniu tego samego,

²⁵Taż, *Językowe środki perswazji w homiliach*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzyczko (red.), *Język a kultura*, t. IV, Wrocław 1991, s. 151.

²⁶W. Oszejka, *Od strony języka i obrazów*, „Przegląd Powszechny”, nr 3/1988.

tylko za każdym razem inaczej. Paralelizm myślowy, kompozycyjny i stylistyczny jest nieodzownym składnikiem retorycznego dyskursu²⁷. Dokładną analizę tego zjawiska opracował J. Miodek²⁸. Obok paralelizmów występuje inna figura retoryczna, a jest nią INWERSJA²⁹. Spełnia ona wiele funkcji w wypowiedzi, ale najistotniejszą jest eksponowanie jakiegoś wyrazu, przez zwrócenie na niego uwagi dzięki temu, że słowo zostało przesunięte na koniec zdania, np.: *Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć – BEZ CHRYSYDUSA. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć – BEZ CHRYSYDUSA. Nie można zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie można tego zrozumieć – BEZ CHRYSYDUSA* (JP II, I, 63).

Wypowiedź zbudowana została na wyrażeniu przymikowym „bez Chrystusa”. Tego typu formalną konstrukcję papież stosuje często w swoich tekstach³⁰, np.: *OTO CZŁOWIEK! Oto jego pełna niewypowiedziana godność! Człowiek powołany do tego, ażeby być uczestnikiem życia Bożego; ażeby swojego Stwórcę i Ojca poznawać i miłować – wpięrow poprzez wszystkie Jego stworzenia tu na ziemi, a potem w uszczęśliwiającym widzeniu Jego Bóstwa na wieki. OTO CZŁOWIEK! Na szlaku Kongresu Eucharystycznego ten człowiek objawia się na każdym kroku. Człowiek we wspólnocie rodziny i narodu! Człowiek – uczestnik Bożego życia!* (JP II, V, 106).

W swojej pielgrzymce do Polski w 1997 r. papież dosyć często używał modulantu „niech”³¹, wyrażającego życzenia, i na nim buduje swój kolejny paralelizm, np.: *NIECH to wspólne dzieło owocuje. NIECH miłosierdzie Boże przemienia serca ludzkie. NIECH to sanktuarium, znane już w wielu częściach świata, stanie się promieniującym na cały Kościół ośrodkiem kultu Bożego miłosierdzia* (JP II, V, 158).

Jak wynika z przytoczonego fragmentu, kolejny akapit zaczynający się od tych samych słów wzmacnia daną myśl, dając możliwość głębszej refleksji.

Kolejnym charakterystycznym środkiem retorycznym stosowanym przez Jana Pawła II są PYTANIA RETORYCZNE³², na które nie udziela-

²⁷ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.

²⁸ J. Miodek, dz. cyt., s. 231-233.

²⁹ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 211.

³⁰ J. Miodek, dz. cyt., s. 174.

³¹ S. Jodłowski, *Podstawy polskiej składni*, Warszawa 1991, s. 40.

³² J. Miodek, dz. cyt., s. 174.

my odpowiedzi. Na te pytania odpowiadamy, ale oczywiście zgodnie z intencją i zamierzeniem oratora, np.: *Od grobu św. Wojciecha pytam więc, czy wolno nam odrzucić prawo chrześcijańskiego życia, które głosi, że tylko ten przynosi owoc obfity, kto obumiera dla wszystkiego, co nie Boże, kto dla dobra braci obumiera jak ziarno rzucone w ziemię?* (JP II, V, 79).

Charakterystyczne wyrazy

Obok osobliwości stylowych na szczególną uwagę zasługują, zdaniem J. Miodka, również charakterystyczne wyrazy występujące tylko w tekstach Jana Pawła II, np.: *Charakterystyczne OWSZEM* – pisze Miodek – *użyte nie jako odpowiednik „tak”, „tak jest”, „naturalnie”, ale w dawnym znaczeniu „co więcej”, „nadto”, „nawet”*³³. *Prawa człowieka muszą być podstawą tej moralnej mocy, którą człowiek osiąga przez wierność prawdzie i powinności. OWSZEM – przez wierność Bożym przykazaniom* (JP II, III, 235)³⁴.

Według M. Szymczaka³⁵ „owszem” oznacza wyraz wzmacniający lub zastępujący twierdzenie, zgodę na coś, często z odcieniem rezerwy wobec czegoś.

Występuje duża liczba wyrazów podkreślających, typu: „szczególny”, „wyjątkowy”, „podstawowy”, które służą do podkreślania prawd wypowiedzianych przez Jana Pawła II³⁶. *I tak bardzo trzeba zabiegać, ażeby nie niszczała jego historyczna substancja, w której nasz Naród w szczególnej mierze odczytuje – nie tylko swoją przeszłość – ale po prostu swoją tożsamość* (JP II, II, 459)³⁷.

Według Szymczaka „szczególny” oznacza: *odznaczający się, charakteryzujący się czymś osobliwym, zwracający czymś uwagę, niezwykły, wyjątkowy, specjalny*³⁸.

Aby ukazać poddanie się woli Boga, Jan Paweł II niemalże w każdym wystąpieniu używa konstrukcji: *DANE MI JEST*³⁹. Konstrukcje

³³ Tamże, s. 175.

³⁴ Jan Paweł II w Polsce, 8-14 czerwca 1987, Warszawa 1991 (JP II, III i nr strony).

³⁵ M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1979–1981, t. II, s. 573.

³⁶ J. Miodek, dz. cyt., s. 232.

³⁷ Jan Paweł II w Polsce, 16-23 czerwca 1983, Warszawa 1991 (JP II, II i nr strony).

³⁸ *Słownik języka polskiego*, t. III, s. 339.

³⁹ J. Miodek, dz. cyt., s. 232.

z zaimkowym odbiorcą są konkretne, te zaś bez zaimka „mi” są uogólnione⁴⁰. *Dziękuję Trójjedynemu Bogu, że u schyłku tego tysiąclecia dane mi jest znów modlić się przy relikwiach św. Wojciecha, które są najważniejszym skarbem naszego narodu* (JP II, V, 73).

Ciekawą konstrukcją składniową jest, zdaniem J. Miodka, użycie podwójnego przeczenia⁴¹, np.: *...pragnę przekazać państwu moje błogostawieństwo, ale przedtem jeszcze NIE MOGĘ NIE DODAC pewnego szczegółu, którego trudno zapomnieć* (JP II, V, 189).

Jak podkreślał J. Miodek w 1988 r., język Jana Pawła II doczeka się z pewnością całościowego opracowania⁴². Toteż należy, w miarę możliwości, zmierzać do rejestracji stylistycznych szczegółów, które pozwolą nakreślić pełniejszy obraz konstrukcji retorycznych, słownictwa i gramatyki Jana Pawła II.

Dookreśloność – wyjaśnienia

Styl perswazyjny Jana Pawła II daje nam możliwość dotarcia do definicji określonych pojęć.

W języku propagandy politycznej panuje pełny relatywizm pojęciowy, osiągany przez niedookreśloność pojęć. W tekstach papieskich wyrazom zawsze towarzyszy zamierzona dookreśloność, czyli wyjaśnienie⁴³, np.: *Dziś w liturgiczne wspomnienie Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny spotykamy się na Krzeptówkach w tym kościele parafialnym, aby dokonać jego poświęcenia, czyli konsekracji. (...) Co to znaczy dokonać poświęcenia, albo konsekracji, kościoła? Na to pytanie odpowiadają nam najlepiej czytania liturgiczne. Czytanie pierwsze, z Księgi proroka Nehemiasza, przypomina znane wydarzenie ze Starego Testamentu, kiedy Izraelici po powrocie z niewoli babilońskiej przystępowali do odbudowy świątyni jerozolimskiej. Zbudowana niegdyś, za czasów wielkich królów, przeżyła ona okresy świetności i upadków narodu wybranego, była świadkiem uprowadzenia do niewoli synów i córek Izraela: została wtedy zniszczona, a teraz ma być odbudowana* (JP II, V, 141).

Stosowane przez Jana Pawła II środki stylistyczne pozwalają na zachowanie wolności odbiorców i traktowanie ich z szacunkiem⁴⁴.

⁴⁰T. Rittel, *Kategoria osoby w polskim zdaniu*, Warszawa-Kraków 1985, s. 23.

⁴¹J. Miodek, dz. cyt., s. 232.

⁴²Tamże.

⁴³D. Zdunkiewicz, *Językowe środki...*, s. 98.

⁴⁴Tamże, s. 98-101.

Takie traktowanie słuchaczy odnajdujemy w całym nauczaniu Jana Pawła II. Wśród środków stylistycznych stosowanych przez papieża znajduje się dosyć duża liczba INDYWIDUALIZMÓW⁴⁵, czyli takich zwrotów, które są używane wyłącznie przez niego.

Należą do nich wyrazy: „wpisać się”, „dane mi jest”, „owszem” – w użyciu archaicznym. W przemówieniach i homiliach znaleźć można osobliwości stylowe charakterystyczne dla Jana Pawła II, są to: powtórzenia, pytania retoryczne czy inwersja. Pozostałe środki językowe możemy spotkać u innych oratorów, którzy stosują się do prawideł retoryki⁴⁶ i używają np. formuły prośby lub życzenia.

Ważną cechą nauczania Jana Pawła II jest odpowiedni dobór środków stylistycznych i umiar w ich stosowaniu, co powoduje, że wypowiedzi papieża są dobrze odbierane⁴⁷. Teksty papieża otwierają człowieka na świat wartości poparty autorytetem objawienia. Dlatego tak ważne jest kształtowanie u słuchaczy zwyczajów językowych, uczenie odbiorcy znaczeń właściwych językowi wiary, pozostającemu w opozycji do języka świeckiego. Wartości etyczne, takie jak wolność czy prawda, pisane w przemówieniach papieskich dużą literą, stawiają te pojęcia na samym szczycie hierarchii wartości, sytuując je w kategorii wartości transcendentnych⁴⁸.

Modny obecnie postmodernizm, wątpiący w postęp i poznanie prawdy, nie rozwiązuje podstawowych problemów współczesności. Nie znalazł odpowiedzi, jakie wartości należałoby preferować na styku dwóch tysiącleci. Szacunek i odwoływanie się do świadomych wolnych wyborów człowieka pozyskuje słuchaczy dla wartościowych postaw, kreując wyobrażenia odbiorców na temat tego, co dobre i pożądane. Takie jest słowo i nauczanie Jana Pawła II.

TOMASZ ORŁOWSKI, ur. 1971; ukończył filologię polską w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie, doktoryzuje się z językoznawstwa na Akademii Pedagogicznej w Krakowie. Mieszka w Krakowie.

⁴⁵ J. Miodek, dz. cyt., s. 232.

⁴⁶ D. Zdunkiewicz, *Językowe środki...*, s. 103.

⁴⁷ I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych*, s. 43.

⁴⁸ W. Oszałka, dz. cyt.; M. Scheler, *Materiał a priori w etyce*, „Znak” XIX, s. 1512-1543.

Tomasz Piotr Terlikowski

Świętość cara Mikołaja II

Cerkiew Rosyjska wciąż poszukuje własnej drogi we współczesnym świecie. Po 70 latach zniewolenia, systematycznego niszczenia i mniej lub bardziej wymuszonej współpracy z reżimem komunistycznym – prawosławni Rosjanie zaczynają szukać własnej religijnej drogi¹. Wiąże się to z poszukiwaniem symboli, osób, wydarzeń, mogących nadać sens, pomóc zrozumieć okres świadomego zaparcia się Boga przez cały niemal naród rosyjski. Szuka symboli pozwalających odbudowywać utraconą pamięć kulturową i cywilizacyjną Wielkiej Rosji i Świętego Prawosławia. Jednocześnie szuka wzorca prawosławnej, rosyjskiej świętości – mogącego natchnąć ludzi przełomu XX i XXI w. wiarą i entuzjazmem. Taką postacią, którą przed ponad rokiem Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej postawił za wzór prawosławnym Rosjanom, jest ostatni car Mikołaj II i jego rodzina. Ich kanonizacja wywołała ogromny szum w rosyjskich, polskich i zachodnich mediach. Na czołówki gazet trafiły pytania przeciwników wyniesienia na ołtarze carskiej rodziny: czy można uznać za świętego człowieka, który przyczynił się do śmierci kilkuset osób w czasie rewolucji roku 1905, czy przeszkodą w kanonizacji nie powinna być przyjaźń, a nawet uczuciowe uzależnienie, carskiej rodziny z Rasputinem? I wreszcie – czy ostatniego władcę Rosji można uznać za męczennika i wyznawcę (za takiego uznała go bowiem w 1981 r. schizmatyczna Rosyjska Cerkiew Prawosławna poza Granicami Rosji)?

Metropolita Juwenalij, od 8 lat kierujący komisją kanonizacyjną Cerkwi Rosyjskiej, podzielił zarzuty przeciw kanonizacji na kilka zasadniczych punktów: 1) zarzuty dotyczące odpowiedzialności cara za śmierć uczestników demonstracji w Sankt Petersburgu 9 (22) stycznia 1905 r.; 2) kontakty rodziny carskiej z Rasputinem i duchowy (a niejednokrotnie również polityczny) wpływ, jaki na nią wywie-

¹J. Smaga, *W poszukiwaniu własnej drogi. Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego końca stulecia*, w: J. Drabina (red.), *Kościół Wschodnie*, Kraków 1999, s. 213.

rał; 3) zarzuty odnośnie do abdykacji Mikołaja II. Zdaniem wielu konserwatywnych przedstawicieli Cerkwi prawosławnej – zrzeczenie się tronu jest przewinieniem prawno-kanonicznym, podobnym do porzucenia stanu duchownego – człowiek porzucający zaś swoje powołanie świętym być nie może².

Komisja Kanonizacyjna Soboru, po trwających 8 lat badaniach, odrzuciła zarzut dotyczący odpowiedzialności cara za śmierć uczestników demonstracji w Sankt Petersburgu 9 stycznia 1905 r. Zdaniem Komisji *rozkaz otwarcia ognia (w kierunku protestujących robotników) wydał nie car, ale dowódca Okręgu Wojskowego w Sankt Petersburgu. Dane historyczne nie pozwalają ujawnić w działaniach Imperatora w styczniowych dniach 1905 r. świadomej złej woli, zwróconej przeciw narodowi i wyrażonej w konkretnych grzesznych decyzjach i czynach*³. Podobnie ocenia udział cara w masakrze Robert Massie. Przypomina on, że Mikołaj w czasie masakry przebywał w Carskim Siole, a wieści o walkach zaskoczyły go. *Ogarnięci paniką ministrowie proponowali, by car publicznie odciął się od udziału w masakrze, składając oświadczenie, że żołnierze strzelali bez rozkazu. Mikołaj odmówił jednak spełnienia tak haniebnego zrzucenia odpowiedzialności na wojsko*⁴ i wziął winę na siebie.

Grzesznik doradcą świętego

Znacznie więcej kłopotów sprawiało usprawiedliwienie, czy choćby wytłumaczenie, niezwykle ścisłych kontaktów carskiej rodziny z Rasputinem. Zdaniem przeciwników kanonizacji nie można wynieść na ołtarze ludzi darzących wręcz boskim uwielbieniem alkoholika i kobieciarza. Niezwykle dyskusyjny jest zresztą sam szacunek, jakim carska rodzina (w całości przecież kanonizowana) darzyła Rasputina. *Słuchaj uważnie naszego Przyjaciela – wielokrotnie przypominała caryca Aleksandra Mikołajowi II – (...) nie na próżno bowiem Bóg nam go zesłał*⁵. Kilka dni później caryca w liście do męża dodała:

² *Dokład Mitropolita Krutickiego i Kolomenskiego Juwenalija predsedatela Sinodalnoj Komissii po kanonizacji Swatych na Archijerejskom Jubilejnom Soborie*, rozdz. 2.

³ Tamże.

⁴ R. Massie, *Mikołaj i Aleksandra*, Warszawa 1995, s. 96-97.

⁵ List Aleksandry do Mikołaja II, 10 VI 1915, Carskie Sioło, cyt. za: A. Maytunas, S. Mironenko (wybór), *Mikołaj i Aleksandra: nieznana korespondencja*, Warszawa 1998, s. 450.

...jeśli pozwolimy, by naszego Przyjaciela [tak w prywatnej korespondencji Aleksandra określała Rasputina] prześladowano, kraj nasz ucierpi z tego powodu⁶. Od popierania Rasputina i zwalczania jego wrogów caryca uzależnia w niektórych swoich listach wręcz powodzenie Rosji. *Bóg nie pobłogosławi Rosji, jeśli jej władca pozwoli, by Bożego posłannika tu prześladowano*⁷.

Ten nabożny wręcz stosunek do Rasputina wpływał, niestety, na politykę militarną i gospodarczą cara Mikołaja II. Kolejni ministrowie i premierzy rządów cesarskich w czasie I wojny światowej musieli mieć poparcie *szalonego starca*. Gdy zaś je z różnych powodów tracili lub gdy ośmielali się krytykować *naszego Przyjaciela* – niemal natychmiast tracili stanowiska⁸. Wielokrotnie również wizje starca decydowały o przerwaniu nawet skutecznych działań wojskowych.

Komisja kanonizacyjna nie znalazła jednak niczego złego w kontaktach rodziny carskiej z Rasputinem. Zdobył on zaufanie carycy tym, że jako jedyny potrafił łagodzić skutki hemofilii u następcy tronu. Mikołaj II, informowany przez swoich doradców, wielokrotnie chciał oddalić „starca”, jednak zawsze *ustępował przed argumentem Carycy o koniecznej pomocy Rasputina dla wyleczenia Następcy. W relacjach z Rasputinem był element ludzkiej słabości związanej u Imperatorowej z głębokim przeżywaniem nieuleczalnej i śmiertelnie niebezpiecznej choroby syna, a u Imperatora z usprawiedliwionym dążeniem do ochrony rodzinnego spokoju*. Komisja stwierdziła również, że nie można mówić o duchowym wpływie Rasputina na rodzinę carską⁹.

Z pierwszą częścią opinii Komisji Kanonizacyjnej zgadzają się niemal wszyscy historycy i znawcy biografii carskiej rodziny. Ogromny wpływ, jaki miał Grzegorz Rasputin na całą rodzinę carską, związany był wyłącznie z faktem, że jako jedyny potrafił powstrzymać ataki hemofilii u carewicza Aleksego¹⁰. Pamiętniki Mikołaja II, ale

⁶List Aleksandry do Mikołaja II, 22 VI 1915, tamże, s. 454.

⁷List Aleksandry do Mikołaja II, 16 VI 1915, tamże, s. 455.

⁸Nie na darmo krótko przed odwołaniem księcia Mikołaja Romanowa – głównodowodzącego Armią Carską – caryca Aleksandra pisała do męża: „Nie mam do Nikołusza ani odrobiny zaufania, wiem, że nie sposób nazwać go inteligentnym, a ponieważ przeciwstawia się wysłannikowi Boga, jego poczynania trudno uznać za naznaczone łaską Pańską, a jego rady za dobre”, List Aleksandry do Mikołaja II, 16 VI 1916, tamże, s. 453.

⁹Dokład, rozdz. 2.

¹⁰R. Massie, dz. cyt., s. 176-177.

również jego bliskich, pełne są wspomnień o nadzwyczajnych leczniczych umiejętnościach „starca”. Gdy w październiku 1912 r. wszyscy stracili już nadzieję na przerwanie trwającego od kilkunastu dni krwotoku i gdy w biuletynie dworu poinformowano o stanie carewicza (tak by dla nikogo nie była zaskoczeniem wiadomość o jego śmierci) – caryca Aleksandra zdecydowała się prosić o pomoc przebywającego w rodzinnej wsi Pokrowskoje Rasputina i wysłała do niego telegram. Odpowiedź przysłała niemal natychmiast: *Nie lękaj się. Bóg widział Twoje tży i wysłuchał Twoich modlitw. Syn Twój żyć będzie* – pisał do carycy Rasputin. *I rzeczywiście, w chwili, gdy cesarzowa trzymała telegram w rękach, czuwający przy Aleksym lekarze poinformowali ją, że krwotok ustał i carewicz zapadł w ozdrowieńczy sen*¹¹.

Znacznie trudniej jest jednak zgodzić się z drugą częścią opinii Komisji (o braku wpływu duchowego Rasputina na carską rodzinę). Nie można bowiem zapominać, że jego rady, odnośnie do wszelkich spraw duchowych, były niemal natychmiast wcielane w życie, a darowane przez niego ikonki, grzebyki czy obrazki traktowane jak swoiste relikwie, których noszenie lub używanie może zmienić bieg historii¹². Jeszcze większy wpływ na życie całej rodziny carskiej miało zamordowanie Rasputina. Aleksandra w liście do Mikołaja II napisała wręcz: *Zmarł, aby nas zbawić*¹³.

Oczywiście taki stosunek nie byłby niczym zdrożnym (przynajmniej jeśli przyjmuje się ogromny szacunek, jakim prawosławni darzą tych tzw. starców), gdyby nie fakt, że ze względu na życie osobiste Rasputinowi zupełnie się on nie należał. Tajemnicą poliszynela był w tym czasie fakt, że Rasputin przyjmował w swoim mieszkaniu w Petersburgu dziesiątki kobiet (mimo iż we wsi Pokrowskoje mieszkała jego żona) czy że korzystał z usług petersburskich prostytutek. W raportach dotyczących życia Rasputina (a był on przez cały czas znajomości z carską rodziną uważnie śledzony) nieustannie powraca wzmianka o problemach z alkoholem, jakie miał Grzegorz. Wszystkie te informacje, mimo iż dostarczano je na dwór, były nie tyle ignoro-

¹¹F. von Frankenstein, *Rasputin – demon w szatach mnicha*, Warszawa 2001, s. 109-111.

¹²„Pamiętaj, żeby i tym razem trzymać w ręku obrazek, a przed zebraniem z ministrami kilkakrotnie przeczesać włosy Jego [Rasputina] grzebykiem” – przypomniała Aleksandra Mikołajowi II w liście z 15 IX 1915 r.

¹³List Aleksandry do Mikołaja II, 5 II 1917, cyt. za: *Mikołaj II i Aleksandra: nieznaną korespondencja*, s. 564.

wane przez Mikołaja II i Aleksandrę, ile traktowane jako oszczerstwa, rzucane w twarz prorokowi (caryca w jednym z listów pisała wręcz, że żaden prorok nie był szanowany w swoim kraju). Jednak przychylni Mikołajowi II historycy potrafią wytłumaczyć i to. Ich zdaniem, Rasputin był człowiekiem o dwóch twarzach: świętego mistyka i pijaka rozpustnika. A rodzina carska widząca w nim tylko wielkiego człowieka modlitwy, potrafiącego wybłagać u Boga zdrowie dla ich dziecka, nie chciała i nie potrafiła zobaczyć widzianej przez innych rozpusty i pijaństwa „starca”¹⁴.

Zdradzone powołanie?

Nieliczni krytycy kanonizacji (wywodzący się ze środowisk monarchistycznych) uważają natomiast sam fakt abdykacji Mikołaja II za poważną przeszkodę w jego kanonizacji. Ich zdaniem zrzeczenie się korony jest przestępstwem kanoniczno-prawnym, porównywalnym z wyrzeczeniem się kapłaństwa czy innej posługi duchowej. Z tego zaś wynika, że Mikołaj II nie może być, jako zdrajca własnego powołania, wyniesiony na ołtarze. Komisja Synodalna przeciwstawia się jednak takiemu stanowisku, zwracając uwagę na fakt, że *eklezyjalny status namaszczonego na Cara prawosławnego władcy nigdy nie był określony w cerkiewnych kanonach. Dlatego próby ujawnienia jakiegokolwiek kanoniczno-cerkiewnego przestępstwa w samym fakcie abdykacji są zupełnie pozbawione sensu*¹⁵. Co więcej, zdaniem członków komisji, decyzja o zrzeczeniu się tronu przez Mikołaja II dowodzi jego wielkiej osobistej szlachetności i patriotyzmu. Car zdecydował się oddać władzę pod naporem swoich doradców, aby ratować spójność Rosji i nie dopuścić do przelania krwi w wojnie domowej. *W chwili obecnej – niezwykle ważnej dla przyszłości Rosji – sumienie nasze każe nam zrobić wszystko, by nasi poddani zjednoczyli się ze sobą i zmobilizowali wszystkie siły niezbędne do odniesienia ostatecznego zwycięstwa. Z tego właśnie powodu wydaje nam się słuszne, a Duma Państwowa podziela nasz pogląd, zrzeczenie się Korony Rosyjskiej i zrezygnowanie z dalszego sprawowania władzy*¹⁶. Komisja Synodalna komentuje te słowa krótko: *Duchowe motywy, dla których ostatni car Rosji, nie chcąc przelewać krwi swoich poddanych, zdecy-*

¹⁴N. von Frankenstein, dz. cyt., s. 17-18.

¹⁵Dokład, rozdz. 2.

¹⁶Akt abdykacji Mikołaja II.

dował się na rezygnację z tronu, przydają jego postępkowi głębokiego moralnego charakteru¹⁷.

Podobnie zresztą akt abdykacji przyjęli nawet nieprzychylni mu jego współcześni. Ambasador Francji Maurice Paleologue 3 marca 1917 r., zaraz po zapoznaniu się z treścią aktu abdykacji, notował w swoich pamiętnikach: *Akt abdykacji, nad którym tak długo się zastanawiał, a może nawet sam go sformułował, powstał pod wpływem bardzo wzniosłych uczuć, a przez każde jego słowo przemawia szlachetność*¹⁸.

Bardziej mistycznie rozumieją decyzję o abdykacji Mikołaja II rosyjscy monarchiści. Według nich, decyzja cara nie była spowodowana przez niesprzyjające okoliczności zewnętrzne (bunt wojska, naciski Dumy Państwowej i zdrada najbardziej oddanych ministrów), ale miała zupełnie inne, duchowe podłoże. *On widząc bunt i zdradę (...) dobrowolnie poszedł na odkupieńczą ofiarę dla zbawienia Rosji, jako Pomazaniec Boski, widząc w tym zamysł i wezwanie Boże – zwrócone szczególnie do niego. To była więc jego samodzielną decyzją, której nikt nie mógł zmienić*¹⁹ – uważa N.K. Simakov. Abdrykacja i związana z nią męczeństwo, jego zdaniem, było więc suwerenną decyzją cara, który widząc upadek moralny Rosji, zdecydował się wprowadzić ją na drogę pokuty, którą stało się jego męczeństwo i ponad stuletnie panowanie komunistów. Kanonizacja zaś cara powinna zakończyć okres pokutny i zapoczątkować nową, monarchistyczną przyszłość Rosji.

Świętość życia?

Komisja Kanonizacyjna badała również polityczną i kościelną działalność cara. Metropolita Juwenalij w swoim wystąpieniu, referującym wyniki badań komisji, kilkakrotnie chwalił głęboką pobożność Mikołaja II, jego kult świętych oraz hojność: *Za jego panowania liczba cerkwi osiągnęła 10 tysięcy, otwarto również 250 nowych klasztorów*²⁰. Na głębokie życie religijne ostatniego władcy Rosji i jego rodziny zwracają również uwagę historycy i biografowie Ro-

¹⁷ *Dokład.*

¹⁸ *Mikołaj i Aleksandra: nieznana korespondencja*, s. 571-572.

¹⁹ N.K. Simakov, *Russkij Iov XX veka i proslavienije sviatych carstvennyh mučennikov*, w: *Materiały Międzynarodowej naukowej konferencji „Carskoje dielo i jekaterinburskoje ostanki”*, Sankt Peterburg 1998.

²⁰ *Dokład*, rozdz. 2.

manów. Zapał Aleksandry dla prawosławia (dla którego porzuciła luteranizm) wprawiał wręcz w zakłopotanie dwór cesarski i arystokrację. *Ludzie, którzy byli prawosławni od urodzenia, uważali jej pasję do zbierania rzadkich ikon, namiętne studiowanie historii Kościoła Prawosławnego, jej rozmowy o popach i świętych eremitach za dziwactwo*²¹.

Również Mikołaj był uważany, przez jemu współczesnych, za dewota. Wielu wyrzucało mu pielgrzymki do świętych miejsc i starania o kanonizację znanych rosyjskich mistyków i duchownych (to dzięki jego staraniom wyniesiono na ołtarze św. Serafina z Sarowa). Religijność ostatniego władcy Rosji miała jednak charakter głęboko fatalistyczny. Mikołaj II od młodości uważał, że jego szczególnym patronem jest Hiob, i w związku z tym czeka go w życiu wiele cierpień, które jednak musi, tak jak jego wielki patron, przyjąć w pokorze. *Bóg wie, co dla nas dobre* – pisał 29 sierpnia 1902 r. do żony – *więc trzeba nam schylić głowy i powtórzyć Jego święte słowa: „niech się stanie”*²².

Wzorcowe było również życie rodzinne Mikołaja i Aleksandry. *Było to wiktoriańskie małżeństwo na zewnątrz pogodne i powściągliwe, ale oparte na niezwykle namiętnej miłości fizycznej*²³ – uważa R. Massie. J. Gondowicz uzupełnia zaś: *W miłości pary cesarskiej było coś z neurozy. Uczuciem tym Mikołaj i Aleksandra izolowali się przed otoczeniem, stanowiło ono formę ucieczki od świata. (...) Intensywność ich związku sprawiła, że za ich czasów zanikł na co dzień sformalizowany rytuał życia dworskiego*²⁴. Niezwykłą miłością były w tej rodzinie otaczane również dzieci (co w rodzinie Romanowów w tym czasie wcale nie było czymś naturalnym. Bracia, stryjec i kuzyni cara często porzucali swoje dzieci dla kochanek). Nie można przecież zapominać, że wbrew prawu car zrzekł się tronu nie na rzecz syna, ale brata, motywując to gorącą miłością do syna i niechęcią do rozstania z nim. Wychowawca carskich dzieci, Pierre Gilliard, zauważył wręcz, że gdyby Rosjanie znali głębię uczuć łączącą Mikołaja z żoną i dziećmi – to nie wywołałoby rewolucji i nie skazali ostatniego władcy Rosji na śmierć²⁵.

²¹ R. Massie, dz. cyt., s. 69.

²² *Mikołaj II i Aleksandra: nieznana korespondencja*, s. 242.

²³ R. Massie, dz. cyt., s. 242.

²⁴ J. Gondowicz, *Człowiek, który był Mikołajem II. Car i jego pamiętnik*, w: *Dziennik cara Mikołaja II*, Warszawa 1998, s. 20-21.

²⁵ *Mikołaj II i Aleksandra: nieznana korespondencja*, s. 452.

Nie można jednak nie zauważyć, że mimo swojej religijności²⁶ (niecodziennej wśród arystokracji rosyjskiej przełomu wieków) ostatni władca Rosji nie zrobił nic, by przywrócić Patriarchat, a w zarządzaniu Cerkwią nadal posługiwał się sztucznym systemem synodalnym. Co więcej, jego decyzje polityczne i militarne przyczyniły się do klęski Rosji i spowodowały cierpienia wielu milionów Rosjan. Wszystko to powoduje, zdaniem członków komisji, że nie można kanonizować cara za jego działalność społeczno-polityczną i życie rodzinne²⁷.

Męczeństwo – typ świętości cara

Car Mikołaj II, po 8 latach badań, został natomiast uznany za męczennika. Komisja przyznała, że *śmierć Imperatora Mikołaja II i jego rodziny nie może być uznana za męczeństwo dla Chrystusa. (...) na podstawie szczegółowego zbadania okoliczności śmierci Rodziny Carskiej postanowiono kanonizować ją, jako męczenników-strastotierpców. W liturgicznej i hagiograficznej literaturze Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej słowo „strastotierpiec” zaczęto stosować do tych rosyjskich świętych, którzy naśladować Chrystusa, z pokorą i cierpliwością znosili fizyczne i moralne cierpienia oraz śmierć z rąk politycznych przeciwników*²⁸. Jest zatem Mikołaj II, zgodnie z bardzo starą tradycją rosyjskiego prawosławia, męczennikiem, mimo iż został zamordowany z przyczyn politycznych, a nie religijnych. Dla prawosławia rosyjskiego bowiem, od intencji zabójcy (niezwykle ważnych przy procesach beatyfikacyjnych męczenników w Kościele katolickim) ważniejsze są intencje ofiary. Jeśli przyjmuje ona swój los z przyczyn religijnych, jeśli podporządkowuje się swojemu losowi z chrześcijańską pokorą – to już jest męczennikiem.

Jako pierwszych kanonizowano za taką formę męczeństwa w 1020 r. braci Borysa i Gleba. Zostali oni zamordowani przez swo-

²⁶ Metropolita Jan z Szanghaju w kazaniu poświęconym pamięci cara Mikołaja mówił wręcz: „Jest wiadome, że zawsze rozpoczynał on i kończył dzień modlitwą. Zawsze przystępował do komunii świętej w dni wielkich uroczystości kościelnych...” *In memory of the Royal Martyrs. Sermon give by His Eminence John, bishop of Shanghai, during in the memorial service for Tsar Nicholas II and those salin with him*, „Orthodox Life”, t. 45, nr 4, July August 1995.

²⁷ *Dokład*, rozdz. 2.

²⁸ Tamże.

jego brata Światopełka, który po śmierci ojca, księcia ruskiego Włodzimierza, chciał przejąć władzę, usuwając innych pretendentów do tronu. Znacznie ważniejsze jednak niż intencje zabójcy są intencje zamordowanych. Ci zaś, według świadectw im współczesnych, przyjęli śmierć w całkowitej pokorze: *Borys (...) młody dzielny wojownik (...) dobrowolnie, można powiedzieć nawet biernie, przyjmuje śmierć. On, który pokonał barbarzyńskich Pieczyngów, teraz oddała własne wojsko i rezygnuje z obrony, mówiąc: „Nie podniosę ręki na brata swego starszego; jeśli ojciec mi umarł, on mi będzie zamiast ojca”. Ceni on więc bardziej cnotę miłości rodzinnej niż własne życie. (...) Innym motywem religijnym, dobrze uwypuklonym na rzecz tych świętych, jest ascetyczna pogarda dla świata, przekonanie – tak podkreślane przez duchowość słowiańską – o próżności i daremności tego wszystkiego, co przemijające, choćby to był nawet tron ojcowski. (...) Szaleńczo przeważa obraz Chrystusa na krzyżu, inspirujący Borysa do pięknej modlitwy: „Panie Jezu Chryste, który w tej postaci zjawiłeś się na ziemi dla zbawienia naszego, pozwoliwszy się z własnej woli przygwoździć, i przyjąłeś mękę za grzechy nasze, także i mnie uczyni godnym przyjąć mękę. Oto przyjmuję ją nie od wrogów, jeno od brata swojego, i nie poczytuję mu, Panie, tego za grzech”²⁹.*

Warto przypomnieć, że Borys i Gleb są świętymi również Kościoła zachodniego. Przypominał o tym zdecydowanie Jan Paweł II w czasie ostatniej swojej pielgrzymki na Ukrainę. *Ileż świadectw świętości było na tej waszej ziemi od momentu chrztu! Na pierwsze miejsce wysuwają się męczennicy Kijowa – bracia Borys i Gleb, których wy nazywacie „strastotierpcami”, bowiem przyjęli oni męczeństwo z rąk rodzzonego brata, nie podnosząc przeciw niemu bronii. To oni ukształtowali duchowe oblicze Kościoła kijowskiego, gdzie męczeństwo w imię bratniej miłości stało się szczególnym charyzmatem³⁰ – mówił Ojciec Święty. Tego typu męczeństwo może być zatem uznawane również przez Kościół rzymski.*

Pokorę i cierpliwe znoszenie cierpień dla Chrystusa i Rosji widać, zdaniem uczestników Soboru, w życiu Mikołaja II doskonale. Ostatni władca Rosji abdykował nie tylko dlatego, że został zmuszony do takiego kroku przez rząd tymczasowy, ale również dlatego, że nie

²⁹ T. Śpidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków brw., s. 15-16.

³⁰ Homilia na Iotnisku Czajka w Kijowie w czasie Liturgii Greckokatolickiej 25 VI 2001 r., par. 4.

chciał, by z jego powodu została przelana choć jedna kropla rosyjskiej krwi. Gdy 8 marca 1917 r. komisarze Rządu Tymczasowego przybyli do Mogiły z nakazem aresztowania cara i przewiezienia go do Carskiego Sioła, Mikołaj II zwrócił się do swoich wojsk z apelem, by dla dobra Rosji służyły one władzom, które wydały nakaz jego aresztowania³¹.

Większość świadków ostatniego okresu życia cara Mikołaja II, przypomina metropolita Juwenalij, mówi o nim i jego rodzinie jako o ludziach cierpiących, którzy jednak mimo ciągłych szykan i prześladowań prowadzą pobożne i bogobojne życie. *Pocieszenie i siłę w cierpieniach dawały więźniom czytanie duchowne, modlitwa, liturgia, przystępowanie do Świętych Chrystusowych Sakramentów. Wiele razy w listach Caryca pisze o życiu duchowym członków rodziny carskiej: „W modlitwie pociecha, żal mi tych, którzy uważają modlitwę za niemodną, za niepotrzebną”. W innym liście pisze zaś: „Zbawiciel przyszedł i dał nam przykład. Kto idzie po Jego drodze szlakiem miłości i cierpienia, ten rozumie całą wielkość Królestwa Niebieskiego”³².*

Znaczące jest również zachowanie cara w ostatnich minutach życia. Zdaniem wykonawców wyroku, Mikołaj II przyjął go w pokorze, a ostatnie jego słowa brzmiały: *Nie wiecie, co czynicie*. W ten sposób, nawiązując do słów ukrzyżowanego Jezusa, ostatni władca Rosji niejako potwierdził swoją wolę męczeństwa³³.

Znaczenie ofiary życia Mikołaja II

Męczeństwo carskiej rodziny, a podkreślają to niemal wszyscy zwolennicy jej kanonizacji, jest centralnym wydarzeniem w historii Rosyjskiej Cerkwi. Raport Komisji do spraw Kanonizacji metropolity Juwenalija z 1996 r. stwierdza wręcz, że męczeństwo carskiej rodziny jest powtórzeniem męczeńskiej śmierci książąt Borysa i Gleba i niejako zwieńczeniem 900-letniej historii Rosji³⁴. Ultrakonserwatyści

³¹ *Dokład.*

³² *Tamże.*

³³ E. Radziński, *Jak naprawdę zginął Mikołaj II*, Warszawa 1994, s. 497-498.

³⁴ *Report of the Holy Synod Commission on the Canonization of Saints with Respect to the Martyrdom of the Royal Family. The report presented by the Chairman of the Commission, Metropolitan Yuvenaly of Krutitsa and Kolomna, at the October 9-10 1996 session of the Holy Synod.*

dodają zaś, że męczeńska śmierć Mikołaja II, XX-wiecznego Hioba, była warunkiem odpuszczenia Rosji grzechu odejścia do Boga i zafascynowania Zachodem³⁵.

Jednocześnie zamordowanie cara jest grzechem, za który Rosja pokutuje ponad 80 lat. *Już kilka pokoleń przeminęło od tego czasu – pisał patriarcha Aleksy w liście poświęconym 80. rocznicy męczeńskiej śmierci Romanowów – ale pamięć o całkowitym bezprawiu, poczucie winy za dokonaną zbrodnię nie zaginęły w narodzie. Zabójstwo rodziny carskiej jest ciężkim brzemieniem na duszy narodu, brzemieniem, o którym przypomina ciągle fakt, że wielu naszych przodków, przez bezpośrednie uczestnictwo, zgodę lub brak protestu przeciw tej zbrodni – brało w niej udział*³⁶. Patriarcha w dalszej części listu dodaje, że bez odpokutowania tej zbrodni nie może być mowy o normalnym rozwoju duchowym Rosji (a jedną z form takiej pokuty może być właśnie kanonizacja).

Nie można jednak zapominać, że na decyzję Soboru o kanonizacji Mikołaja II i jego rodziny miały wpływ również czynniki pozateologiczne. Od kilku lat Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest głęboko podzielona. Uznania ostatniego władcy Rosji za świętego domagały się rzesze najbardziej konserwatywnych (czy raczej właściwiej byłoby powiedzieć: reakcyjnych) duchownych i świeckich. Spora ich część uważała cara Mikołaja II za ofiarę światowego spisku masonsko-żydowskiego, a jego zabójstwo za mord rytualny. Grupy te groziły Patriarchatowi schizmą, jeśli nie spełni ich żądań. Decyzja Soboru jest więc również próbą kompromisu z najbardziej konserwatywną częścią Cerkwi, często monarchistyczną i przeciwną jakimukolwiek dialogowi ze światem nieprawosławnym i nierosyjskim³⁷.

To polityczno-społeczne uwikłanie decyzji Soboru skłania do postawienia jeszcze kilku pytań: czy wyniesienie na ołtarze ostatniego władcy Rosji nie jest potwierdzeniem zasadniczo monarchistycznej opcji rosyjskiego prawosławia? Czy nie jest poparciem monarchistów rosyjskich? Czy nie jest to wreszcie dowód na to, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna powraca do uwikłania w swoją niezbyt chlubną tradycję „Czarnej Sotni” i radykalnego uzależnienia od państwa?

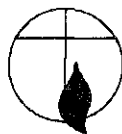
³⁵ N.K. Simakov, dz. cyt.

³⁶ *Posłanie Patriarchy Moskovskiego i Vseja Rusi Aliksija II i Świasciennogo Synoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkwi k 80-letii ubijeniya Imperatora.*

³⁷ S. Popowski, *Święty car Mikołaj II*, „Rzeczpospolita” z dn. 14 VIII 2000.

Na te pytania nie ma jeszcze w tej chwili odpowiedzi. Wszystko zależy w dużej mierze od tego, czy sami prawosławni Rosjanie będą przywiązywali większą wagę do teologicznego czy też politycznego znaczenia męczeństwa Mikołaja II.

TOMASZ PIOTR TERLIKOWSKI, ur. 1974, doktorant Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, dziennikarz Polskiej Agencji Prasowej. Publikował w „Przeglądzie Powszechnym”, „Więzi”, „Nowym Państwie”, „Gazecie Polskiej”, „Myśli Protestanckiej”, „Studia Philosophiae Christianae”. Mieszka w Warszawie.



Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Mistrzowie nieuczeni*

...Po śmierci wszyscy malarze zostaną zaproszeni do Pańskiego Stołu. Będą siedzieć ubrani w czarne peleryny, kapelusze z rondem, z fontaziami zawiązanymi pod kołnierzami koszuli... Tak orzekł Nikifor i malował wielokrotnie „Uczty malarzy w niebie”. Bowiem malarze znajdują się przed innymi w hierarchii świata, bo to im dał Pan dar tworzenia. Trudno się oprzeć tej apodyktycznej opinii, stoją za nią pełne blasku obrazy Nikifora.

U nas pozostaje on symbolem sztandarowym twórczości „naiwnej”. W 1885 r., gdy (prawdopodobnie) pojawił się na świecie, na Salonie Niezależnych w Paryżu ujawnił się rewelacyjny Celnik Rousseau. Jest dużo artykułów i książek o Nikiforze, najważniejsze wyszły spod piór Andrzeja Banacha i prof. Aleksandra Jackowskiego. Zaprzyjaźnił się on z krynickim artystą w 1953 r., Nikifor odwiedzał go w Warszawie. Aleksander Jackowski uznał „naiwnych” za swoje powołanie, w Instytucie Sztuki na Długiej urządził dla nich Pracownię Sztuki Nieprofesjonalnej. Jako komisarz trzech kolejnych Triennale Sztuki Nieprofesjonalnej przejrzał około 80 tys. prac! Na wielkiej wystawie w Zachęcie, pod nazwą „Inni”, podziw był powszechny, ale – prócz niemieckiego kolekcjonera Ludwiga Zimmerera – nikt niczego nie kupił. Siedem lat temu prof. Jackowski wydał znakomicie ilustrowany album pt. „Zarys encyklopedyczny. Sztuka zwana naiwną”. Jest to summa przedmiotu, przegląd około 90 twórców, sylwetka każdego z nich opatrzona eseistycznie napisanym biogramem i przeważnie barwnie zilustrowana. Z piękną swobodą napisany Wstęp wprowadza w to wciąż tajemnicze zagadnienie. W czasie lektury nasuwa się wiele wniosków, w tym jeden kluczowy: że w kręgach tego rodzaju twórczości nie ma żadnego porządkującego kryterium.

Pochodzą z najrozmaitszych środowisk, głównie chłopskich i robotniczych, ale zdarzają się i inteligenci. Przeważnie wychowywała ich

* Tekst ten ukaże się w miesięczniku „Nowaja Polska”.

nędza, jednak nie jest to reguła. Bywają wśród nich schizofrenicy, ale w ogromnej przecieź większości są to ludzie normalni. Normalni – z wyjątkiem talentu, który rozwija się w krańcowo niesprzyjających warunkach. Pobudką twórczości bywa (nie zawsze!) chęć znalezienia rekompensaty za nieudane życie. Oto przykład wzruszający: Józefa Budzyn-Nowakowa od dziecka malowała obrazki, którymi zainteresował się mieszkający w pobliżu, w Lusławicach (teraz ma tam swój dworek Krzysztof Penderecki) Jacek Malczewski. Przed wojną pani Józefa, już zamężna, gdy czyniła starania o przyjęcie do krakowskiej akademii, w wypadku samochodowym traci wzrok. Kilkanaście lat żyje w ciemności. I oto wraca do umiłowanej sztuki w sposób budzący w nas podziw absolutny. Opuszkami palców zaczyna kształtować w masie papierowej reliefowe obrazy, które koloruje farbami. Utwory pełne dekoracyjnej, subtelnej urody.

O wyborze techniki decyduje często tradycja domowa czy nawyk: szewc dobrze czujący nóż o trójkątnym ostrzu bierze się do rzeźbienia. Albo dlatego, że w domu uprawiano ciesiołkę. Tym dziwniejszy jest wybór malarstwa... Zresztą próżno tu szukać powodów racjonalnych. Wśród tych samorodnych artystów są prymitywni umysłowo, jednak to tylko ułamek ogółu. Intrygujące zjawisko próbowano wyjaśnić genetycznie. Matka Nikifora była posługaczką w krynickim pensjonacie, gdy był tam Aleksander Gierymski. Wkrótce potem urodził się nieborak z przyrośniętym językiem, o cudownym talencie. Mądrale byli zadowoleni! Jeżeli już o nim mowa, to Nikifor nie czekał, aż spłynie na niego natchnienie, harował do rana do nocy. Obserwował go prof. Jackowski, gdy malarz gościł u niego w Warszawie. *Zaczynał malować koło 5, dopiero gdy zmierzch nadchodził, odkładał farby i zabierał się do rysowania konturów obrazków, które w następnych dniach malował. (...) Sądzę, że namalował kilkadziesiąt tysięcy obrazków na brystolu, karikach ze szkolnych zeszytów, wieczkach od pudełek z papierosami, a nawet na zlepianych skrawkach papieru.*

Początków współczesnej namiętności do sztuki „naiwnej” trzeba szukać u romantyków francuskich. Stendhal sformułował opinię, że naiwność to rodzaj sublimacji codziennej pospolitości. Na inauguracyjnym Salon libre w 1848 r. przypuszczalnie już wystawiali malarze anonimowi, zresztą nic o nich nie wiadomo. Pierwszy znany z nazwiska, Celnik Rousseau, zadziwił w 1885 r. W początkach XX w. głęboki kryzys norm estetycznych ogarnął świat sztuki. Zdarzyła się wkrótce (warta osobnego opowiedzenia) przygoda z odkryciem w Paryżu masek afrykańskich... Tą drogą i innymi – prędko dotarto

do zagadki rodzimych prymitywów, których dzieła krytyka najpierw okrzyknęła straszdyłami. W 1927 r. udostępnia swoją kolekcję „straszydeł” Georges Courteline – i nie tylko publiczność, nie tylko sami artyści z Ecole de Paris, ale i zrutynizowani krytycy muszą już znaleźć dla tego inną nazwę. Również Aleksander Jackowski swojemu zarysowi encyklopedycznemu dał tytuł jakby w cudzysłowie: „Sztuka zwana naiwną”. Najstuszniej w świecie, bo cechują ją najrozmaitsze rzeczy, nie tylko naiwność. Z prawie 90 zagadkowych twórców scharakteryzuję tu dla przykładu tylko – innej rady nie ma – paru.

Ot, choćby taki Karol Wójciak, zwany Heródkiem. Wiejski pastuch z Lipnicy Wielkiej k/Babiej Góry. Umysłowo niedorozwinięty, za to w nadmiarze dobry. O totalnej życzliwości do ludzi i wszelkiego stworzenia. Serce św. Franciszka z Asyżu. Ojciec sprawia chłopcu ciemne ubranie do pierwszej Komunii, wtedy ten wycina w kłapach otwory i wsadza w nie kwiaty... Za karę będzie mieszkał w drewni. Ptaszki, potem świętki, Pan Jezus, Matka Boska i coraz więcej aniołów: to pierwsze jego rzeźby. Koloruje swoje posążki. Chrystusa – własną krwią! Gdzieś w kącie ukrywa reprodukcję Rublowa. Wylewa rzeczka, Heródek rzuca się z pomocą, chce zatrzymać powódź. W 1966 r. rzeźby Heródka zostały pokazane publiczności, od razu zaczęli je opisywać i rozpatrywać – tak krytycy jak i psycholodzy. Przypatruję się reprodukowanej w książce „Matce Boskiej z Dzieciątkiem”: sumaryczna postać, z wyobłądną twarzą z wielkimi, prawie okrągłymi, oczami, poniżej rysuje się druga twarz, mniejsza, z oczami jak koła. O całości decyduje, w pewnym sensie, bładoniebieski kolor, z jaśniejszymi na całej powierzchni smużkami. Obraz wywołuje rozczulenie, które w stosunku do sztuki „naiwnych” nigdy nie będzie od rzeczy. Dzieł tych nie wolno i nie ma sensu rozpatrywać tylko z estetycznego punktu widzenia.

I jeszcze jedno: często o ich charakterze wiele mówi życiorys artysty. Przykładowo, bajeczna historia Teofila Ociepki ze Śląska. Urodził się w 1891 r., od dziecka pasjonowały go zjawiska niewytłumaczalne. Znalazł jakoś drogę do okultysty Hohmanna w Wirtemberdze, który stał mu się mistrzem. Ociepka prosi go najpierw o przystanie ducha, który będzie pomocny w grze na skrzypcach: kocha skrzypce, ale grać nie umie. Mistrz spełnia prośbę, ale niebawem każe mu zwrócić się ku malarstwu. Teofil nigdy nie miał do tego żadnych zamiłowań. Posłuszny, bierze się za malowanie, po wiele miesięcy śleczy w mękach nad obrazem. Niesie je do Muzeum Śląskiego, ale nikt tego nie chce. Przerywa malowanie na całe lat 17. Po wojnie,

w 1947 r., obserwuje zainteresowanie władz sztuką amatorską. Wraca do pędzli i tym razem rzecz się udaje. Co prawda urzędnicy pouczają, żeby zaniechał tematów religijnych, a malował znane mu od dzieciństwa śląskie baśnie. Więc maluje baśnie, zobaczy je Izabela Czajka, barwna postać tamtych czasów. Czajka lansuje Ociepkę. Zaznajomi go z Tuwimem, Gałczyńskim, Kottlem. Staje się modny, nie może nadszyc z zamówieniami na określone tematy.

Ale bez porównania najciekawsze są kompozycje wynikające z własnego popędu. Jest to świat niepohamowanej fantastyki. „Dzieło ślepego przypadku”, olej i płótno, zawiera bezkompromisową a naiwną w formach krytykę materialistycznego pojmowania rzeczywistości. Jego rzeczywistość jest długim cyklem wizji przez nikogo nie widzianych światów, opowiedzianych po swojemu i z uniesieniem. W obrębie tego malarstwa mieści się cała oryginalność Ociepki. 12 lat przed śmiercią (w 1965) maluje „Narodziny człowieka”: czarodziejski ogród, z uduziwnionymi roślinami i zwierzętami (tylko słoń i krokodyl zachowują konwencjonalne sylwety). Kompozycja obmyślona koncentrycznie i bardzo kolorowa, choć w sensie nieco bezładnym. Tą skłonnością do, powiedzmy sobie, pstrokaczyny różni się Ociepka od Celnika Rousseau, który jest zdumiewająco zwarty i zharmonizowany – a nie mniej fantastyczny.

Natchnioną i tragiczną malarką była Dorota Lampart, żyjąca w skrajnej nędzy na samym szczycie Babiej Góry w Beskidzie Żywieckim, na granicy ze Słowacją. Umysłowo chora matka dawno nie żyła, ojciec nieznany (miał być malarzem, bo skąd u córki te zdolności?). Wyobcowana z otoczenia, trwała w modlitwie i stanach zapamiętania. To one są treścią obrazów. Wyrazisty w rozłożeniu barw i planów jest obraz „Śmierć kobiety”: łóżko z umierającą, u góry dwa niebieskie anioły z ogromnymi skrzydłami, z przodu dwie postaci kobiece w modlitewnej pozie, jedna w czerwonej szacie, druga w błękitnej. Za otwartym oknem regularna kula czerwonego słońca z promieniami. Barwy czyste, bezbłędnie stonowane (pisze Jackowski) stanowią o poetyce tych utworów. Zawsze znajduje trafny, lapidarny wyraz dla każdej postaci. Mówi: *Najtrudniej malować ludzką twarz (...) jak człowiek cierpi, trudno wymalować piękną twarz. Dla panien trzeba białej farby, dla męczenników czerwonej. Trójca Przenajświętsza potrzebuje najwięcej złotych farbów, srebrnych, rozmaitych.* Za otrzymane ze sprzedaży obrazów pieniądze dokupuje ziemię – jałową, której i tak nie uprawia, co oburza sąsiadów. Ale dla niej te trochę więcej ziemi jest oznaką powodzenia. Żali się na ciężkie życie

w samotności: słowa jej są równie przekonywające, jak prostota i uzyskane instynktownie piękno jej malowideł. Skąd się to wzięło, na szczycie Babiej Góry?

W 1979 r. zmarła Łucja Mickiewicz, hafciarka o tak przepięknej harmonii tonów, jakby brała lekcje u Jana Cybisa czy Nachta-Samborskiego. Obaj ci profesorowie, najświetniejsi koloryści, zobaczywszy hafty Mickiewicz wykrzyknęli: *Cudowne, znakomite!* A Nacht dodał: *Dałbym jej za te hafty dyplom z malarstwa!* Te jej prace kupowali tacy, jak znawca sztuki współczesnej Jean Cassou, Michel Butor, Ilia Erenburg, Cabot Lodge, ambasador Stanów Zjednoczonych w Warszawie. W hafcie „Wakacje”, z kolekcji Jackowskich, rozbrzmiewa muzyka zieleni i błękitów, z plamkami oranżu i ochry. Czy to się da wyliczyć? Przed wojną pracowała jako hafciarka w salonie mód Stanisławy Urbankowskiej, która się szczyciła, że kiedyś ubierała rosyjską carową. Mickiewicz długo nie wierzyła, że haftować można prawdziwe obrazy. Aż w 1961 r. zobaczyła wrócone Polsce przez Kanadę bezcenne arrasy jagiellońskie – i zabrała się do malowania haftem. Używała nici wełnianych i bawełnianych, jedwabiu i szychu.

Wciąż trzeba przebierać między przytoczonymi przez A. Jackowskiego artystami i trudno się nagiąć do tego przymusu. Więc jeszcze jedno nazwisko: Stanisław Zagajewski. Autor bezprzykładnych kompozycji ceramicznych. Z fotografii patrzy półdzika zarośnięta twarz, głowa owinięta jakąś szmatą. Abnegat kompletny, mieszka w przydzielonym mu we Włocławku domku, zagraconym i brudnym, razem z pieskami, które jedzą z tej samej miski, co on. W 1927 r., na progu kościoła Św. Barbary w Warszawie znaleziono koszyk wymoszczony gazetami, a w nim niemowlę. Zagajewski przechodził potem przez rozmaite przytułki, a ponieważ miał zdolności manualne, więc dostał jakąś pracę przy rekonstrukcji Starówki. W końcu wyładował w zakładzie ceramicznym we Włocławku. Co roku chodzi z pielgrzymką do Częstochowy. Rozczytuje się w żywocie Michała Anioła, uważa go za duszę pokrewną. Jest tak samo mały, brzydki, tak samo ma złamany nos. Talent go rozpiera. Istnieje 75 sposobów rzeźbienia, mówi, ale z tego trzeba wybrać swój własny. Jego dzieła znajdują się teraz w muzeach, we Włocławku jest stała ekspozycja Zagajewskiego.

Najważniejsze jego prace to ogromne „oltarze”, każdy złożony ze 150 do 250 elementów ceramicznych. Są to *żarliwe, ascetyczne wyobrażenia „Mater Dolorosa”, „Chrystusa Ukrzyżowanego”* – pisze o nich Jackowski. – *Mistrzowskie i jednocześnie nieokiełznane, przy-*

wodzą na myśl barok hiszpański i genialną architekturę Gaudiego. Rzeczywiście, jest w tym coś z roślinnych form Gaudiego, w każdym razie żadnej tradycji ludowych dopatrzeć się tu nie można. To konwulsyjnie ze sobą splecione wizje: twarze jak maski, fragmenty liści i gałęzie, potworkowate postaci quasi-ludzkie, o niewspółmiernie dużych twarzach i wyolbrzymionych oczach. Ta masa form jest ściśnięta na całą powierzchnię kompozycji, zwierza ją od wewnątrz pewien rodzaj napięcia. Po chwili zdajemy sobie sprawę, że to nasza własna emocja.

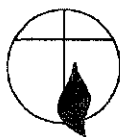
Rozpatrywanie się wśród tych dziesiątków i dziesiątków barwnych reprodukcji jest najskromniejszym, właściwie niedostatecznym, sposobem obcowania z twórczością „naiwnych”. Ale i to wytrąca z równowagi. Ciśnienie odmienności – dziwności – jest nie do zniesienia. Wszystkie znane formy są budowane od zera, nigdy nie wiadomo na jakich zasadach. Oto „Egzekucja” Ryszarda Koska: ci osobnicy o nieproporcjonalnych członkach, rozszerzonych głowach, odziani w świeże barwy – wydają się najpierw owocem dowcipu. Jednak są poważni. Za to absolutnie nowi, z nieznanego obszaru. Albo „Dworzec w Katowicach” Pawła Stolorza: na prostokacie obrazu, o dobrze zgranych kolorach, tłoczy się cała masa budowli i ludzi. Ale to jest tłok znakomicie uregulowany. Przechodnie, pociągi, tramwaje, piętrzące się kamienice – wszystko z namiętnym odtworzeniem szczegółu – a bez żadnej troski o tzw. dalsze i bliższe plany, co daje nieporównany efekt. Świat „naiwnych”, a raczej ich nieprzeliczone światy – przewracają do góry nogami kategorie rozsądku, normy smaku i estetyki, pojęcia o technikach plastycznych. ONI to wszystko wiedzą znacznie lepiej i PRAWDZIWIEJ. To tego zjawiska sama istota. Każdy z nich posługuje się własną prawdą – a ta, w chwili oglądania dzieła, wydaje się jedyną prawdą.

Wtedy sobie mówimy: jednak jak praktyczna jest tzw. normalność! Pozwala sprawdzać czas na zegarku czy w kalendarzu, czuć pod obuwielem sensowną płaszczyznę chodnika. Jakim zabezpieczeniem jest rutyna kultury: obrazy, melodie, książki i rozmowy, m.in. niekończące się debatowanie o sztuce. Nie daj Boże wpaść w jeden z nieprzeliczonych kręgów wizji „naiwnej”. Wszystkie tamte punkty oparcia, wszystkie protezy wylatują z rąk. Taka jest bowiem cena za pozostawanie pod działaniem magii tej twórczości. Czy warto tę cenę płacić?

Nie ulega wątpliwości, że warto. To nie zapłata, to ogromny i bodaj niezasłużony przywilej. Bo ONI – ci samorodni artyści na

czarodziejskich papierach – odnawiają życie. A życiu odnowa jest pilnie potrzebna: coraz głębiej grzęźnię w sztampe, w reklamie, w niekończących się zbitkach kłamliwych konwenansów – nie tylko śmiertelnie nudnych, ale w oczywisty sposób szkodliwych, bo zabijają świeżość oka, spontaniczność odruchów. Co tu kryć: aparatura człowieka mocno zardzewiała. Sztuka zwana naiwną pełni rolę oleju, nadzwyczajnego smaru, który temu mechanizmowi – choćby na chwilę – znowu pozwala ruszać się, pracować i chłonać. Dla plastyki profesjonalnej jest to jakby przetoczenie krwi (gdyby decydowała się z tej operacji skorzystać!). Rutyna życia jest bardzo pożyteczna, ale wytrącenie z rutyny – odmładza! NAIWNI to ten od tysiącleci poszukiwany, otoczony tajemnicą korzeń mandragory, któremu przypisywano właściwości afrodyzjaku i najrozmaitsze inne moce narkotyczne.

ZBIGNIEW FLORCZAK, ur. 1923; eseista, prozaik, tłumacz, publicysta i krytyk sztuki. Publikował w londyńskich „Wiadomościach” i paryskiej „Kulturze”. Autor m.in. książek: „Autoportret z rubinem” (1960), „Morze w C-dur” (1966), „Podróż na horyzonty” (1966), „Inny brzeg jesieni” (1999). Współpracownik „Przeglądu Powszechnego” i „Przeglądu Politycznego”. Mieszka w Warszawie.



Leszek Jerzy Jasiński

Kłopoty z globalizacją

Globalizacja stanowi temat licznych i gorących, lecz nierzadko uproszczonych dyskusji, budzi również wiele ludzkich obaw, bardziej lub mniej uzasadnionych. Oglądając telewizyjne migawki, przedstawiające bójkę antyglobalistów z policją, a środki komunikowania często przekazują jedynie taki obraz tego złożonego procesu gospodarczo-społecznego, chce się powtórzyć za Janem Skrzetuskim, że w tym wszystkim *dziwne jest materii pomieszanie*.

Kłopot pierwszy: z definicją pojęcia globalizacji

Chociaż literatura poświęcona globalizacji jest ogromna, to jednak bardzo wielu autorów, przedstawiając różne cechy tego zjawiska i formułując jego oceny, rezygnuje ze zdefiniowania samego pojęcia. Okazuje się, że nie stanowi to przeszkody, by pisać o globalizacji kompetentnie, powstaje jednak niebezpieczeństwo, że dyskusja może dotyczyć niedokładnie tych samych zagadnień i problemów¹. Z literatury przedmiotu wyłania się wprost lub pośrednio kilka głównych zakresów znaczeniowych interesującego nas pojęcia.

Globalizacja będzie zatem daleko idącym nasileniem się międzynarodowych kontaktów gospodarczych na wielu płaszczyznach, jakie wystąpiły pod koniec XX w. Niewątpliwe uzależnienie się poszczególnych krajów od współpracy z innymi krajami przyjęło, zwłaszcza w ostatniej dekadzie, poziom w latach wcześniejszych nieznany, przy czym zjawisko to objęło, co również jest nowością, niemal cały świat. Dla niektórych będzie więc ona po prostu okresem historycznym, jaki rozpoczął się z chwilą zakończenia zimnej wojny².

To szerokie rozumienie globalizacji może ulec pewnemu zawężeniu. W tym ujęciu nie będzie ona wielowarstwowym procesem nasila-

¹Por. J. Sloman, *Economics*, Harlow 2000, s. 10. Podobna niejasność nie występuje w przypadku pojęcia integracji.

²T.L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001, s. 12.

nia się światowych kontaktów ekonomicznych, ale tworzeniem się w skali całego globu zintegrowanego rynku, na którym ma miejsce swobodny, transgraniczny przepływ dóbr, usług, kapitału i pracy, to znaczy towarów i czynników wytwórczych, służących ich powstawaniu. W tym znaczeniu globalizacja będzie tym bardziej zaawansowana, im bardziej rzeczywisty rynek światowy zbliży się do jednolitego rynku globalnego, wolnego od ograniczeń dla handlu, także dla świadczenia usług przez granice, przemieszczania się pracowników i inwestowania poza krajem macierzystym.

Globalizację rozumie się także jako upowszechnianie się na wszystkich kontynentach reguł demokracji i gospodarki rynkowej³. Takie rozumienie tego pojęcia bywa zawężane do rozprzestrzeniania się sposobu odczytywania tych wartości w Stanach Zjednoczonych, czyli do ekspansji amerykańskiego stylu życia gospodarczego i politycznego.

Jeszcze inne podejście sprowadza się do akcentowania szerokiej akceptacji w świecie tzw. konsensusu waszyngtońskiego, który stanowi wspólną platformę programową bardzo wielu ekonomistów, określając warunki uważane przez nich za najlepsze do osiągnięcia szybkiego wzrostu gospodarczego. Są nimi: unikanie nadmiernych deficytów w systemie finansów publicznych, niski poziom inflacji, deregulacja wytwórczości krajowej oraz prowadzenie wolnego handlu międzynarodowego.

Spojrzenie na globalizację, eksponujące sprawy techniczne, obejmuje dekadę lat dziewięćdziesiątych, kiedy postęp technologiczny koncentrował się głównie w informatyce i w sposobach szybkiego przepływu pieniądza. W latach osiemdziesiątych największy wpływ na ogólny stan gospodarki miała telekomunikacja, w latach siedemdziesiątych przemysł samochodowy, maszynowy i chemiczny, w dekadzie jeszcze wcześniejszej – przemysł tekstylny i inne branże pracochłonne. Globalizacja będzie zatem okresem szczególnie szybkiego obiegu informacji i pieniądza.

³Takie definiowanie globalizacji idzie po linii przedstawionej w 1989 r. teorii Fukuyamy o końcu historii. Ludzkość miała dojść do takiego punktu swego rozwoju po upadku systemu komunistycznego. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996. Nie akceptujemy tego stanowiska, aczkolwiek zgadzamy się, że świat istotnie w tym momencie się zmienił, odszedł od stanu swego rodzaju wojny ideologicznej i podziału na dwa wyraźne bloki polityczno-wojskowe.

Za definicję najważniejszą z przedstawionych uważamy tę podkreślającą powstawanie ogólnoświatowego rynku towarów i czynników wytwórczych, wymieniliśmy ją jako drugą. Jest najbardziej konkretna, pozwala także najłatwiej wskazać kryteria oceny, także liczbowej, szybkości posuwania się tego procesu do przodu. Uznanie globalizacji za współczesną fazę rozwoju gospodarki światowej powoduje, że dyskusja łatwo staje się mało produktywna, ponieważ może dotyczyć dowolnych współczesnych problemów gospodarczych. Bez wątpienia tworzeniu się jednolitego rynku globalnego sprzyja liberalizacja gospodarki, dlatego proces ten jest postrzegany niechętnie przez osoby o tradycyjnej orientacji lewicowej, uznające celowość stałej i głębokiej ingerencji państwa w zjawiska rynkowe. Jednak globalizacji i liberalizacji nie warto ze sobą utożsamiać.

Istnieją ważne głosy kwestionujące sensowność mówienia o wysokim stopniu zintegrowania gospodarki światowej na tle tego, co działo się w niej wiele dziesięcioleci wcześniej. Jan Winiecki dowodzi za pomocą wskaźników statystycznych, że przed I wojną światową, w okresie istnienia imperiów kolonialnych, procesy globalizacji były posunięte – przynajmniej z niektórych punktów widzenia – nie mniej daleko niż obecnie⁴. W wydanej w 1919 r. pracy „*Economic Consequences of the Peace*” John Keynes, jeden z najgłośniejszych ekonomistów w historii, twierdził, że przed I wojną światową terytoria ówczesnych Austro-Węgier, Niemiec i Rosji stanowiły jeden obszar gospodarczy, na którym współpraca rozwijała się pomyślnie i ograniczenia celne niezbyt ją utrudniały. Niemcy były drugim odbiorcą towarów brytyjskich i trzecim francuskich oraz drugim dostawcą swoich towarów do tych dwóch państw. Wzajemne związki ekonomiczne miały więc w tym czasie nie tylko wymiar metropolia – kolonie, były one silne także na kontynencie europejskim, stanowiącym wtedy w większym stopniu niż obecnie jądro gospodarki światowej. W opiniach tych jest wiele racji, pod koniec wieku nastąpił pewien powrót do stanu z początku stulecia. Jednak dla naszego pokolenia sytuacja sprzed stu lat jest tylko historią, sami doświadczamy stopniowego pogłębiania się międzynarodowych więzi gospodarczych i pojawiania się nowych zjawisk, jak błyskawiczne przenoszenie się kapi-

⁴J. Winiecki, *Polemiki w drodze (do kapitalizmu)*, Warszawa 2001, s. 239-242; por. *Economics. Making Sense of the Modern Economy*, London 1999, s. 4-10.

tału spekulacyjnego z kraju do kraju. *Globalizacja była zawsze, ale tyle globalizacji nie było nigdy*⁵.

Proces globalizacji rozumiany w przyjęty przez nas sposób może, a nawet musi, przyjąć jedną z dwóch postaci: instytucjonalną lub samoczynną. W pierwszym przypadku dalszy postęp w tworzeniu się jednolitego rynku globalnego wymaga zgody rządów wspartych działalnością instytucji międzynarodowych, takich jak Światowa Organizacja Handlu. Natomiast globalizacja samoczynna polega na praktycznym wykorzystywaniu przez podmioty ekonomiczne możliwości wynikających z zanikania barier granicznych. Wykorzystują je zwłaszcza tzw. korporacje transnarodowe, prowadzące działalność w wielu krajach świata i zdolne zneutralizować politykę gospodarczą prowadzoną przez poszczególne rządy. Podkreślmy, że dzisiejszy rynek międzynarodowy pozostaje ciągle dość daleki od jednolitego rynku globalnego, a gdyby taki kiedyś powstał, straciłby rację istnienia regionalne bloki integracyjne⁶.

Omawiane tu pojęcie jest używane w wielu dyscyplinach naukowych: w ekonomii, socjologii, naukach politycznych, w teorii kultury, w demografii. W każdym przypadku oznacza ono proces powstawania bardziej lub mniej homogenicznej całości, przy czym intensywność tego zjawiska uznaje się dzisiaj za bez porównania większą niż w przeszłości. W każdej z wymienionych dyscyplin świat bywa postrzegany jako obszar w znacznym stopniu już połączony i ujednolicony, poddany oddziaływaniu tych samych idei i sił, na które reaguje w podobny sposób, jako dopiero powstająca lub nawet już istniejąca globalna ekumena, „globalna wioska”⁷.

Kłopot drugi: z ustaleniem, kto na niej zyskuje, a kto traci

Nie jest łatwo powiedzieć, kto i w jakim stopniu zyskuje lub traci z powodu procesu globalizacji⁸. Dzieje się tak co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, na świecie zachodzi jednocześnie wiele zja-

⁵ P. Koepf, *Globalisierung*, München 1998, s. 31.

⁶ L.J. Jasiński, *Integracja regionalna w warunkach globalizacji gospodarki światowej*, Warszawa 2000, s. 31-33.

⁷ Jest to termin często łączony z pojęciem globalizacji, znajdującym swój rodowód w latach 80. O globalnej wiosce pisał w latach 60. głośny wtedy filozof specjalizujący się w teorii środków masowego przekazu, Marshall McLuhan. Termin „globalizacja” pojawił się w latach 80.

⁸ Por. A. Bednarski, *Pułapy i pułapki globalizacji*, Toruń 1998.

wisk i dlatego trudno powiedzieć, jaki jest w nich udział samej globalizacji. W gruncie rzeczy dla sytuacji gospodarczej danego kraju znaczenie podstawowe ma aktualny stan koniunktury we własnym kraju i u najbliższych partnerów, zaś nie to, czy osłabły kolejne bariery handlowe w skali uniwersalnej. Po drugie, globalizacja może rodzić korzyści i utrudnienia dla bogatszych i biedniejszych, jest szansą i zagrożeniem, czymś, co warto wykorzystać i przed czym należy się zabezpieczyć. Dlaczego tak się dzieje?

Liberalizacja handlu, słabnięcie takich utrudnień, jak cła i ograniczenia ilościowe, prowadzi do zwiększenia rozmiarów handlu zagranicznego i zmiany jego struktury. To z kolei wywiera wpływ na wielkość produkcji w poszczególnych krajach i na sytuację na rynkach krajowych. W tych warunkach łatwiej jest „wypaść z rynku”, zaostrza się konkurencja, zmuszając do zwiększania inwestycji w celu zachowania konkurencyjności swoich wyrobów kosztem bieżącej konsumpcji. Następują również zmiany w lokalizacji działalności gospodarczej, przez co w niektórych miejscowościach zanika dotychczasowa wytwórczość, słabnie też znaczenie pewnych działów gospodarki, podczas gdy innych rośnie. Zmiany spowodowane rosnącym handlem międzynarodowym okazują się zróżnicowane, podobnie jak ich efekty dla różnych grup ludzi.

Może się wydawać, że opisane efekty będą faworyzować kraje wysoko rozwinięte, stawiając w niekorzystnej sytuacji kraje biedniejsze. Problem okazuje się bardziej złożony, opiszemy dalsze zjawiska występujące podczas tworzenia się dużego ponadnarodowego rynku.

W warunkach rozmywania się granic ekonomicznych ujawniają się efekty prawdy, znanej w teoretycznej ekonomii jako twierdzenie o zrównywaniu się cen czynników wytwórczych. Jego głównym twórcą jest Paul Samuelson, ekonomista amerykański, zdobywca Nagrody Nobla, duży wpływ na jego kształt mieli Szwedzi Eli Heckscher i Bertil Ohlin, ten drugi również otrzymał Nobla. Pominie my założenia twierdzenia, jego teza brzmi: swobodny handel międzynarodowy prowadzi do równości cen towarów i równości cen zastosowanych do ich wyprodukowania czynników wytwórczych⁹. Analogiczny wynik przedstawił Robert Mundell, także laureat Nagrody Nobla: do zrównania się cen towarów w skali światowej prowadzi międzynarodowa mobilność pracy i kapitału¹⁰.

⁹ L.A. Winters, *International Economics*, London 1991, s. 36.

¹⁰ J.J. Jasiński, *Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii 1969–2000. Zarys poglądów laureatów*, Warszawa 2001.

Mówiąc prostszym językiem, wolny handel i przepływ kapitału zrównuje ceny kapitału i pracy, a więc stopy procentowe i koszty pracy, a tymi ostatnimi są przede wszystkim płace. Czy zatem na pytanie, jakie zadał R. Freeman w tytule swego artykułu, należy odpowiedzieć pozytywnie, pytanie to brzmi: czy wysokość twojej płacy ustala się w Pekinie¹¹? Czy koszty pracy w krajach bogatych i biednych muszą się do siebie zbliżać? W tej perspektywie globalizacja staje się zagrożeniem dla słabszych, wynikającym z ekspansji handlowej sprawniejszych podmiotów gospodarczych z krajów bogatszych, a jednocześnie okazją do swego rodzaju rewanżu płacowego lub groźbą przeniesienia się produkcji w biedniejsze regiony świata. Wszyscy mogą czuć się zagrożeni.

Skądinąd świat okazuje się inny, niż wynika to z poszczególnych teorii, zwłaszcza wyizolowanych z całej istniejącej wiedzy ekonomicznej. Płace w wysoko rozwiniętych krajach Północy pozostają znacznie wyższe niż na Południu, ich zróżnicowanie jest niemałe nawet w państwach Unii Europejskiej, gdzie bariery dla handlu zniesiono już dawno. Na dłuższą metę płace odpowiadają lokalnej wydajności pracy, z tego powodu łączny koszt zatrudnienia niezbędnej grupy pracowników w krajach gospodarczo zaawansowanych może być podobny jak w krajach rozwijających się. Jednak pod koniec XX w. dynamika płac i kosztów pracy okazała się wyższa wśród ważnych krajów-eksporterów na Południu niż w najbogatszych krajach Zachodu. W przypadku USA płace u ich partnerów handlowych wzrosły w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych do ponad 80% poziomu płac amerykańskich, podczas gdy w 1960 r. dochodziły do 40%.

Oddzielnym zagadnieniem jest zwiększanie się rozpiętości w dochodach pomiędzy najbogatszymi i najbiedniejszymi grupami społecznymi przy jednoczesnym osłabieniu tzw. klasy średniej. Zjawisko to, widoczne najbardziej w Stanach Zjednoczonych, może być wyjaśnione przez postępującą globalizację jedynie częściowo, chociaż taka interpretacja dla kręgów populistycznych będzie szczególnie atrakcyjna. Zgodnie z ocenami Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) import z krajów o niskich płacach przyczynia się jedynie w 10–20% do zmian poziomu płac w krajach rozwiniętych. Czyn-

¹¹ R. Freeman, *Are your Wages Set in Peking*, „Journal of Economic Perspectives”, 1995.

nikiem rozstrzygającym o ich zmianach są przemiany technologiczne¹².

Zapytajmy teraz o sytuację krajów biedniejszych, czy ulega poprawie ich pozycja, czy pomimo globalizacji pogłębia się rozdzieranie między państwami bogatymi i biednymi? Zadając te pytania, powinniśmy pamiętać, że sytuacja gospodarczo-społeczna stanowi efekt występowania wielu przyczyn i okoliczności. Najpierw zastanowimy się, jak zmienia się sfera ubóstwa na świecie.

Za podstawowe kryterium oceny rozmiarów biedy uznaje się odsetek ludności żyjącej za mniej niż jednego dolara dziennie, do analizy używa się dolara przeliczeniowego, uwzględniając jego niejednakową siłę nabywczą w różnych krajach¹³. W 1998 r. za mniej niż dolara żyło 24% ogółu ludzi z krajów rozwijających się i postkomunistycznych, w 1990 r. było ich 29%. Odnotowując tę niewątpliwą poprawę, trzeba zauważyć, że bezwzględna liczba ludzi w omawianym sensie ubogich wzrosła o 1,3 punktu procentowego, a zmniejszenie się odsetka osób biednych wynika ze wzrostu łącznej liczby mieszkańców Ziemi.

W 1998 r. ponad 43% ludzi pozostających w kręgu ubóstwa żyło na południu Azji, 24% w Czarnej Afryce i 23% we wschodniej Azji i na Pacyfiku. Ubodzy tworzyli 43% mieszkańców Czarnej Afryki i 40% południa Azji. Analogiczne wskaźniki dla wschodniej Azji i Ameryki Łacińskiej wyniosły około 15%. W ciągu ostatnich dziesięciu lat we wszystkich regionach świata relatywna liczba osób biednych nieco zmalała, najbardziej na Dalekim Wschodzie, w tym w Chinach; wyjątkiem są postkomunistyczne kraje Europy i Azji. Odsetek żyjących za mniej niż dolara na dzień powiększył się w tym regionie z 1,6 do 5,1% ogółu mieszkańców, od 1,1 mln osób w 1987 r. do 24 mln jedenaście lat później. Istnieją różne od przedstawionych metody analizy poziomu ubóstwa, ale niezależnie od przyjętej metody okazuje się, że w skrajnej biedzie żyje około dwóch trzecich ludności Burkina Faso, Czadu, Madagaskaru, Mali, Nigerii, Nigru, Republiki Afryki Środkowej, Sierra Leone i Zambii.

¹² www.wto.org, 18 IX 2001; por. L. Thurow, *The Future of Capitalism*, London 1996, s. 177; P. Krugman, *Pop Internationalism*, Cambridge MA 1997, s. 43-47.

¹³ *Walka z ubóstwem Attacking Poverty*, raport Banku Światowego na lata 2000-2001.

Notuje się oznaki pewnej poprawy sytuacji w zakresie wyżywienia. Indeks produkcji żywności w skali całego świata był w latach 1996-1998 o około 30% wyższy niż w latach 1989-1991 i o około 72% wyższy niż w latach 1979-1981. Jego dynamika przewyższyła zatem wyraźnie wzrost liczby mieszkańców globu, przy czym nie była to jedynie tendencja ogólnosiwiatowa, ale właściwa najbardziej krajom o dochodach niskich i średnich. Produkcja żywności rosła w nich znacznie szybciej niż w państwach bogatych, które osiągnęły poziom określonej sytości, co w naturalny sposób hamuje wzrost produkcji rolnej.

W wielu miejscach na świecie poprawił się dostęp ludności do źródeł wody zdatnej do picia, np. w Bangladeszu w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych korzystało z niego 40% ludności, podczas gdy w ostatniej dekadzie już 84%. Podobnie częstsze stało się korzystanie z urządzeń sanitarnych, w Bangladeszu odpowiedni wskaźnik powiększył się z 4 do 35%, w Brazylii z 24 do 67%. Zmalała śmiertelność noworodków: w krajach najbiedniejszych z 97 na tysiąc urodzeń żywych w 1980 r. do 68 osiemnaście lat później. Jednak w Botswanie i Zimbabwie co czwarty dorosły człowiek jest zarażony wirusem HIV, a w całej Czarnej Afryce śmiertelność noworodków okazuje się piętnastokrotnie wyższa niż w krajach bogatych. Przeciętny dochód w dwudziestu najbogatszych krajach świata jest 37 razy większy niż w dwudziestu najbiedniejszych, w ciągu minionych czterdziestu lat rozróżnienie to podwoił się.

Jakie działania dobrze służą zmniejszaniu się obszarów biedy? Przede wszystkim ograniczoną rolę ma tu do wypełnienia pomoc zagraniczna. Bez odpowiedniego wysiłku wewnętrznego na rzecz wzrostu ekonomicznego i rozwiązywania problemów społecznych nie jest możliwy awans cywilizacyjny żadnego kraju. Pomoc zewnętrzna jest zdolna ułatwić rozwój, ale gdy przyjmuje rozmiary nadmierne, może osłabić własną zdolność rozwojową.

Uważa się, że we współczesnym świecie wyjście kraju ze stanu ubóstwa, niezależnie od uwzględnienia okoliczności lokalnych, wymaga spełnienia trzech warunków. Po pierwsze, trzeba tworzyć warunki do wzrostu gospodarczego, rozwoju wymiany z zagranicą, bez czego nigdzie nie przezwyciężono nędzy, a także w celu powiększania stanu posiadania zasobów ekonomicznych w rękach ludzi biednych. Po drugie, należy usprawniać systemy prawne i administrację oraz eliminować bariery do awansu społecznego osób ubogich. Po trzecie, potrzebne są działania na rzecz zwiększenia bezpieczeństwa

społeczeństw ubogich, głównie zapobiegania konfliktom wewnętrznym i wsparcia materialnego w sytuacjach kryzysowych. Wszystko to jest zadaniem dla krajów rozwijających się, wymagającym odpowiedniej pomocy ze strony państw bogatych.

W ocenie Światowej Organizacji Handlu po II wojnie światowej 3 mld ludzi wyszło z biedy dzięki rozwojowi handlu międzynarodowego. Mogą być oni źródłem nadziei dla niemal takiej samej liczby ludzi, żyjących nadal w warunkach ubóstwa lub tylko trochę od nich lepszych¹⁴.

Kłopot trzeci: z antyglobalistami

Proces globalizacji natrafia w ostatnich latach na liczne protesty. Przywykliśmy już do oglądania w telewizji młodych ludzi z chustami zasłaniającymi twarze, rzucających kamieniami i butelkami z benzyną, zdolnych tłoczyć wielogodzinne walki z policją, powodując duże zniszczenia materialne i zagrożenia dla ludzi. Jakże są podstawy ideowe tego ruchu, jak jest on zorganizowany i finansowany?

Przedmiotem ataku stają się wielkie przedsiębiorstwa ponadnarodowe, sfera finansów, big business and big money, organizacje międzynarodowe, polityka bogatej Północy wobec biednego Południa, nawet zasady, na jakich opiera się gospodarka rynkowa. Mam przed sobą tekst zatytułowany „Znaj swego wroga: kapitalizm”, opublikowany przez Postępową Partię Pracy. Kogo w nim nie zaatakowano? Międzynarodowy Fundusz Walutowy, kręgi wojskowe, amerykańskie związki zawodowe, rządy państw Zachodu, nawet organizacje pozarządowe – wszystkich uznano za pozostających w służbie imperializmu i wszelkiego zła (*all evil*)¹⁵. Programu pozytywnego nie znalazłem: trzeba po prostu walczyć, panie i panowie! Z pewnością są w tym tekście stwierdzenia szczegółowe wymagające dyskusji, jak choćby sprawa ubóstwa, problem w tym, że nie mamy tu do czynienia z osobami o umysłach otwartych, szukających prawdy, działających na zasadzie bona fides.

Mam też pod ręką dokument „Antyglobalizacja – zjawisko rozszerzające się”, opublikowany w 2000 r. przez Kanadyjską Służbę Rozpoznania Wywiadowczego, zajmującą się zapewnieniem bezpieczeń-

¹⁴ www.wto.org, 18 IX 2001.

¹⁵ Chyba zrobić lepiej, nie podając stron internetowych zawierających ten płomienisty manifest.

stwa narodowego swego kraju¹⁶. Ocenia się w nim, że ruch antyglobalistyczny łączy w sobie wiele organizacji, których nazwy są z reguły nieistotne i często zmieniają się. Formalnie biorąc, są to grupy obrońców środowiska naturalnego, praw człowieka, praw zwierząt, anarchistów lub noszące nazwy niczego nie sugerujące; dość znany Greenpeace należy do wyjątków. Jest to ruch zdecentralizowany, a jego członkowie komunikują się za pomocą Internetu, co zmniejsza potrzebę ustanowienia ośrodka ścisłej koordynacji działania i odbywania wcześniejszych spotkań uczestników demonstracji. Pozwala to na minimalizację kosztów prowadzenia protestów, które są finansowane w dużej części przez samych uczestników. Bardzo ogólnie stwierdza się, że wsparcie w postaci udostępnienia autobusów przekazują działacze na rzecz pracy (labour's activism). Tyle jawny raport kanadyjskiej instytucji rządowej. Dodamy, że spotyka się opinię o pewnym wspieraniu tych działań przez związki zawodowe.

W 1999 r. nie została rozpoczęta w Seattle w USA Runda Mile-nijna Światowej Organizacji Handlu, kolejna tura wielostronnych negocjacji w sprawie powszechnej liberalizacji handlu. Przyczyn tego było chyba kilka: rozbieżności interesów wśród państw bogatej Półno-cy, możliwa duża presja krajów Południa w celu ułatwienia im dostę-pu do rynków państw wysoko rozwiniętych oraz uliczne bitwy poli-cjantów z antyglobalistami w tym amerykańskim mieście, paraliżujące początek negocjacji. Jeżeli dwie pierwsze przyczyny były rzeczywiś-cie istotne, antyglobaliści, których pokazywały światowe media, oka-zali się na swój sposób pożyteczni jako dostawcy alibi.

Kłopot czwarty: moralny

Zastanawiając się nad etycznym wymiarem omawianego zjawiska, musimy zaznaczyć, że globalizację rozumiemy w wyżej opisany spo-sób. Jeżeli przyjmie się inną definicję, w szczególności gdy uzna się ją za obecny etap rozwoju społeczno-gospodarczego, dojdzie się do innych wniosków.

Globalizację powinniśmy uznać za określone wyzwanie moralne: skoro bowiem zmienia się świat wokół nas, powinniśmy wiedzieć, jak zachowywać się w zmieniających się warunkach. Przede wszystkim zagrożeniem jest niestaość warunków życia i pracy. Bankructwo lub zasadnicza przebudowa przedsiębiorstwa, stanowiącego podstawę naszego utrzymania, może wynikać z rozszerzenia produkcji przez

¹⁶ www.csis-scrs.gc.ca/eng/miscdocs/200008_e.html, 13 IX 2001.

anonimowego konkurenta zagranicznego, bywa, że żyjącego gdzieś na antypodach. Samo w sobie stanowi to niemałe utrudnienie, dodatkowy problem polega na skłonności do poszukiwania winnego niepożądaney zmiany, co tworzy pożywkę dla wrogości na tle narodowym, rasowym czy kulturowym. Sposobem na sukces w warunkach globalizacji jest zachowanie własnej zdolności konkurencyjnej, ale wymaga to wysiłku, na który nie każdy jest w stanie się zdobyć. Zmiany gospodarcze stają się więc wyzwaniem nie tylko zawodowym, z jakim miliony ludzi muszą się zmierzyć. Pewnym ułatwieniem powinno stać się dążenie do zrozumienia zachodzących procesów, osłabi to moc populistycznej demagogii.

Należy zadać pytanie, czy globalizację traktujemy jako przebudowę warunków, w jakich prowadzimy własną bieżącą działalność gospodarczą, czy też – zastępując wąski indywidualizm postawą nakierowaną na osiągnięcie dobra ogólnego – jako sposób rozwiązywania różnorodnych problemów, przed jakimi stoi ludzkość, także jako drogę awansu cywilizacyjnego biedniejszej części świata. Jeżeli przyjmujemy tę drugą perspektywę, proces tworzenia się jednolitego rynku globalnego okazuje się działaniem niewystarczającym, by zamierzony cel osiągnąć. O warunkach uznawanych za niezbędne do wyjścia społeczeństwa ze stanu biedy już pisałem. Globalizacja ma postać samoczynną i instytucjonalną, jej przebieg zależy w pewnej mierze od decyzji podejmowanych przez rządy. Decyzje te mogą dotyczyć tempa przebiegu tego procesu, sposobu otwierania się rynków krajów bogatych na import z państw biedniejszych, a także problemów wykraczających poza samą globalizację, jak redukcja zadłużenia zagranicznego czy pomoc zagraniczna.

Sprzeciw wobec globalizacji wynika także, jak sądzę, z tego, że w latach dziewięćdziesiątych ujawniła się na świecie, również w Polsce, tendencja do absolutyzowania gospodarki rynkowej i przedstawiania jej jako zespołu idealnych rozwiązań gospodarczych i społecznych. Nie było to zjawisko wcześniej nie obserwowane, jego uzupełnienie stanowiła tym razem łatwa gloryfikacja liberalizacji handlu. Tymczasem system rynkowy jest jedynie systemem najlepszym ze wszystkich, jakie dzisiaj znamy, co wcale nie znaczy, że idealnym, wolnym od słabości i mankamentów. Tania i natrętna propaganda, nawet prowadzona w kierunku właściwym, może przynosić efekty przeciwne do zamierzonych i szkodzić dobrej sprawie. Arogancja słuszności bywa niebezpieczna.

Pisanie tego artykułu zakończyłem po zniszczeniu World Trade Center w Nowym Jorku. Światowy handel, do którego odwoływała się nazwa wieżowców, pod gruzami których poniosły śmierć tysiące

ludzi, z pewnością będzie rozwijał się nadal. Nie będzie to proces łatwy i różnie może on być w różnych miejscach na świecie postrzegany. Ludzka przewrotność, zawiść, urażona duma, świadomość własnej słabości, rozczarowanie światem, pragnienie postawienia na swoim bez względu na koszty, mogą prowadzić do skutków horrendalnych.

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.



Jerzy Paszenda SJ

O. Stanisław Bednarski SJ (1896–1942)

Wspomnienie w 60. rocznicę śmierci

W lipcu 2002 r. mija sześćdziesiąt lat od śmierci o. Stanisława Bednarskiego, wybitnego historyka zakonu jezuitów, ostatniego przed wojną dyrektora Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie. Jego przedwczesna śmierć (w wieku 46 lat) była wielką stratą dla nauki polskiej¹.

Dokonania

Bednarski jako pierwszy z historyków zakonu miał solidne przygotowanie do takiej pracy (Stanisław Załęski studiował historię prywatnie, a Jan Sygański był z wykształcenia patrologiem). Po ukończeniu filozofii i teologii w zakonie, studiował historię na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1922–1926. Słuchał wykładów z zakresu historii powszechnej, historii literatury polskiej, historii kultury i historii sztuki. Taki zestaw świadczy, że zamierzał zająć się działalnością kulturalną jezuitów polskich. W 1932 r. uzyskał doktorat z historii kultury na podstawie pracy o szkolnictwie jezuickim. Rychło zapoznał się ze zbiorami archiwalnymi i bibliotecznymi w Polsce i ważniejszymi za granicą. Będąc kierownikiem Archiwum Prowincji, uporządkował je i powiększał przez kupowanie rękopisów od prywatnych zbieraczy i antykwariuszy. Utworzył też bibliotekę starodruków z książek rewindykowanych z Rosji i z depozytów kilku kolegów.

Przed wszystkim jednak miał potrzebne do takiej pracy uzdolnienia. Pisał piękną polszczyzną, miał umysł syntetyczny, a przy tym energię i zamiłowanie do pracy naukowej. Już w pierwszym referacie

¹J. Paszenda, *Ks. Stanisław Bednarski TJ jako historyk sztuki*, „Biuletyn Historii Sztuki”, XXXVI nr 4/1974, s. 400–407; tenże, *Działalność naukowa ks. Stanisława Bednarskiego SJ*, „Nasza Przyszłość”, t. 80, 1993, s. 345–368.

na seminarium u prof. Stanisława Kota wykazał *zdolność badawczą, umiejętność interpretacji źródeł, ścisłość wnioskowania i zdolność konstrukcji*, jak świadczy jego kolega ze studiów, prof. Henryk Barycz. Te same zdolności ujawnił w rozprawie doktorskiej². Oto wyjątki z recenzji: *Książka jest na wskroś naukowa. Oparta jest na faktach, a fakta czerpane są bezpośrednio ze źródeł* (Stanisław Estreicher); *Wyzyskał do niej wszystkie zbiory krajowe, zarówno materiały drukowane, jak rękopiśmienne* (St. Kot); *Autor nie dał się przytłoczyć materiałowi, wszędzie nad nim panuje. (...) Umie zawsze wydobyć to właśnie, co ma znaczenie ogólniejsze i co się przyczynia do wyrazistszego oświetlenia zagadnień naczelných* (Fryderyk Papée); *książka pod względem aparatu naukowego wzorowa, pisana z wielkim talentem i swadą* (Stanisław Łempicki), *odznacza się nie tylko jasnością i przejrzystością, ale wręcz dużym talentem pisarskim* (Fr. Papée)³.

Przy promocji doktorskiej prof. Kot wyraził się, że *nowy doktor nie jest zwykłym absolwentem, ale doskonale przygotowanym do pracy naukowej uczonym*. Później prof. Barycz scharakteryzował go w ten sposób: *Badacz wielkich uzdolnień, znakomicie i wszechstronnie przygotowany, niezwykle przy tym rozmiłowany w swym przedmiocie historyk*.

Głównym osiągnięciem tej pracy doktorskiej była zmiana opinii o szkołach jezuickich. Prof. Jan Hulewicz pisze: *Po dziele ks. Bednarskiego wiele utartych i obiegowych sądów o szkolnictwie jezuickim musi się poddać rewizji*. Przedtem *pamflety o pracy naukowej szkół jezuickich* (wyrażenie Kazimierza Konopki SJ) pisali zwłaszcza St. Kot i Ignacy Chrzanowski. Teraz prof. Kot w drugim wydaniu swojej „Historii wychowania” zmienił fragment o jezuitach według wskazówek Bednarskiego. A Chrzanowski wysunął kandydaturę Bed-

² Pierwotnie temat pracy obejmował krótki okres: *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w latach 1740–1773*. Długi okres poprzedzający przedstawił skrótoowo jako wprowadzenie i to dla właściwego tematu. Nowy tytuł: *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* nadano zapewne dopiero w druku. Taki tytuł niezbyt pasuje do treści i spowodował zarzuty, że nieproporcjonalnie przedstawił okresy (krótko wczesny, a obszernie końcowy) i że zbyt czarno ukazał upadek, bo nie był on ani tak wszechstronny, ani tak wielki.

³ Ostatni cytat wyjęty z wniosku Komisji do nagrody im. Barczewskiego („Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności”, nr 34/1933, s. 143–148). Prof. Kot w prywatnym liście ujawnił, że referentem był Papée, dlatego sądzę, że to on zredagował wniosek; zob. „Nasza Przeszłość”, t. 80, 1993, s. 360. Inne cytaty z tegoż artykułu.

narskiego do nagrody im. Barczewskiego, przyznawanej przez Polską Akademię Umiejętności za najlepszą książkę historyczną w danym roku. Sam o tym pisał do Bednarskiego 23 marca 1934 r.: *Miło mi donieść (ale bardzo poufnie), że w dniu dzisiejszym Komisja Akademii Umiejętności, powołana do przedstawienia kandydatów do nagrody im. Barczewskiego, uchwaliła – na mój wniosek – jednomyślnie przedstawić Walnemu Zebraniu Akademii Księdza Doktora, jako jedynego Kandydata, za dzieło pt. „Upadek i odrodzenie szkół jezuitów w Polsce”.*

Zamierzenia

Bednarski od dawna miał zamiar napisać wielkie dzieło o działalności jezuitów na polu sztuki. W tym celu studiował historię sztuki, zbierał materiały archiwalne i ikonograficzne. Przepadał zbiór planów budowli jezuitów w Paryżu oraz plany kolegiów jezuitów w Tece Zawadzkiego w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego (spalone w czasie wojny). Naukowcy z niecierpliwością oczekiwali na pierwsze publikacje z tego zakresu. Zachęcali do publikowania fragmentów zamierzonej pracy, a nawet nieopracowanych materiałów archiwalnych. Uważali ten temat za bardzo ważny. Tadeusz Mańkowski ze Lwowa tak pisał 30 stycznia 1928 r.: *W moich studiach nad architekturą barokową doszedłem do przekonania, że działalność budownicza jezuitów w Polsce zwłaszcza w XVII w. powinna być punktem ciężkości badań w historii architektury polskiej.* Podobnie wyrażali się inni naukowcy. Ale odmienne zdanie miał generał zakonu Włodzimierz Ledóchowski. *Pracę o sztuce nie uważałbym za tak ważną dla Towarzystwa. Inne tematy byłyby o wiele donioślejsze, jak np. praca uniijna i inne tem podobne.* I zalecił mu, aby *pracy nad sztuką zbyt wiele czasu nie poświęcał.* Rada była zbyt uczynna, bo Bednarski miał tyle obowiązków, że na sztukę już mu nic czasu nie zostało. Już w 1924 r., jeszcze w czasie studiów uniwersyteckich, został kierownikiem Archiwum Prowincji, a w 1928 r. także Biblioteki Pisarzy. Od 1926 r. wykładał klerikom jezuitom sztukę kościelną, od 1934 r. także metodologię pracy naukowej. Był redaktorem miesięczników „Sodalis Marianus” oraz „Wiara i Życie”, a także wewnątrzzakonnego pisma „Nasze Wiadomości”. Pisywał artykuły do „Przeglądu Powszechnego”, „Polskiego Słownika Biograficznego” i „Archivum Historicum Societatis Iesu” wydawanego w Rzymie. Należał do różnych towarzystw naukowych, brał udział w wielu zjazdach i kongre-

sach. Przy tym miał sporo prac kapłańskich, głosił kazania, rekolekcje, referaty religijne. Zdrowie miał słabe i musiał przynajmniej dwa razy w roku wyjeżdżać na kurację w góry.

W 1935 r. został ekonomem wydawnictwa, a w 1937 r. jego dyrektorem. Na tym stanowisku sprowadził nową maszynę drukarską i planował budowę nowego domu dla wydawnictwa. Tylko niezwykła energia i duże zdolności pozwalały mu poradzić sobie z tak wieloma obowiązkami. Opowiadał mi kiedyś o. Andrzej Bober, który znał go w ostatnim roku przed wojną, że Bednarski działał szybko, stale jakby podekscytowany. Szybko myślał i szybko podejmował decyzje, przy tym wykazywał dużą pracowitość i dyscyplinę w pracy. Od rana załatwiał sprawy wydawnictwa, biegał po drukarni, a o godz. 16 zamykał się w pokoju i wywieszał kartkę, że nikogo nie przyjmuje. Wtedy pracował naukowo, ale tylko przez trzy godziny. O godz. 19 była kolacja, potem wspólna rekreacja, modlitwy wieczorne i od godz. 21 cisza nocna. Jeśli ktoś jeszcze pisał w tym czasie, to się nazywało, że pracuje w nocy. A Bednarski ze względu na słabe zdrowie w nocy nie pracował. Można tylko podziwiać, że w tych warunkach potrafił napisać tyle artykułów. Zamierzonej większej pracy o sztuce nawet nie zdążył zacząć.

Potem przyszła wojna. Bednarski został aresztowany 14 października 1939 r., ale po kilku dniach zwolniony. Po masowym aresztowaniu jezuitów krakowskich 10 listopada 1939 r. pełnił obowiązki rektora kolegium. Ponownie aresztowano go 8 lipca 1940 r. Przebywał przez miesiąc w więzieniu przy ul. Montelupich, potem w obozie w Sachsenhausen, a w grudniu tegoż roku przewieziono go do obozu w Dachau. Tam zmarł 16 lipca 1942 r. Wspomina o nim towarzysz niedoli, o. Adam Kozłowiecki, po wojnie misjonarz w Zambii, arcybiskup Lusaki, obecnie kardynał: *O. Bednarski to naprawdę nie tylko jeden z naszych asów naukowych, ale też i jeden z najlepszych ojców. Pod tą na pozór szorstką powierzchownością kryło się dobre, a nawet tkliwe serce. W obozie szykanowano go. Podpadał jako intelektualista, a przy tym i może głównie dlatego, że nie umiał się dostosować do mentalności obozowej. Nie potrafił nigdy uwierzyć, że otaczają nas ludzie, dla których nie istniało już pojęcie uczciwości i sprawiedliwości. Prześladowany, bity i szykanowany, bronił się perswazją, chciał wykazywać swą niewinność. W konsekwencji obrywał jeszcze więcej⁴.*

⁴ A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie. Pamiętnik więźnia 1939–1945*, Kraków 1967, s. 352–354, biogram s. 537.

Można sobie wyobrazić, jak ciężko było Bednarskiemu odchodzić z tego świata, zostawiając na niepewny los swój warsztat pracy naukowej, niezrealizowane wielkie plany, i to bez widoków na jakiegos zdolnego następcę, który mógłby zrobić to, czego on nie zdążył.

Kontynuatorzy

Przyszłość jednak nie była tak czarna. Jego warsztat pracy naukowej ocalał. Archiwum Prowincji (Mały Rynek 8) po prostu zamurowano i okupanci go nie znaleźli. Bibliotekę ukryto w piwnicach pod kościołem. Powoli znaleźli się i następcy, którzy z tego warsztatu korzystali i nadal korzystają.

Pierwszym był o. JAN POPLATEK (1903–1955), który studiował historię w Wilnie w latach 1926–1932, a doktorat uzyskał we Lwowie w 1936 r. (napisał żywot św. Andrzeja Boboli). Wojnę przeżył we Lwowie, będąc zastępcą prowincjała. Po wojnie był w Krakowie archiwariuszem prowincji. Miał do dyspozycji fotokopie archiwaliów rzymskich, sprowadzone przez Bednarskiego, ale dalszych sprowadzać nie mógł, bo był ciągle nękany przez Urząd Bezpieczeństwa. Pisał życiorysy jezuitów do PSB oraz inne prace, których nie mógł publikować. Inaczej niż Bednarski, Poplatek był umysłem analitycznym, dlatego skupiał się na pracach źródłowych, jak „Słownik jezuitów artystów”, „Studia z dziejów teatru szkolnego w Polsce”, „Udział byłych jezuitów w pracach KEN”, które zostały wydane po jego śmierci³.

Następcą jego został o. BRONISŁAW NATOŃSKI (1914–1989). Przed wojną studiował przez rok polonistykę na UJ (wraz z Karolem Wojtyłą), a po wojnie historię na UJ. Przejął po poprzednikach Archiwum Prowincji, wykłady metodologii, współpracę z PSB. Napisał wiele artykułów historycznych, które zamieszczał w czasopismach i księgach zbiorowych. Wznowił akcję sprowadzania materiałów z archiwum Centralnego Jezuitów w Rzymie (ARSI), tym razem w postaci mikrofilmów. Pisał na różne tematy, od biografii aż do syntetycznych ujęć, np. „Geneza i budowa katedry lubelskiej” (1967), „Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce” (1969), „Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontreformacji” (1970), „Powstanie

³ Bio-bibliografia zob.: J. Poplatek, J. Paszenda, *Słownik jezuitów artystów*, Kraków 1972, s. 263–273.

i rozwój Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy" (1972), rozdział o jezuitach umieścił w księdze zbiorowej „Dzieje teologii katolickiej w Polsce” (1975), „Jezuici a Komisja Edukacji Narodowej” (1977), „Dzieje kultu św. Józefa w zakonie jezuitów w Polsce” (1980), do książki „Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945” napisał rozdział o jezuitach (1982), wreszcie napisał obszerny artykuł (73 strony) „Jezuici a Uniwersytet Krakowski” (1983). Do każdego artykułu czy biogramu przeprowadzał wyczerpujące poszukiwania archiwalne. Zarzucano mu, że za dużo czasu poświęca na drobiazgi, ale on nie potrafił oddać tekstu do druku, jeśli nie wyjaśnił sprawy do końca. Zdarzyło się, że zamiast recenzji jakiegoś biogramu, napisał nowy biogram, a nadto obszerny artykuł („Problem Kazimierza Korsaka” 1969, 30 stron)⁶.

Po Natońskim Archiwum Prowincji, wykłady metodologii oraz współpracę z PSB przejął o. LUDWIK GRZEBIEŃ (ur. 1939). Studiował historię Kościoła i uzyskał doktorat na KUL w 1971 r., habilitował się na ATK w 1978 r. Jako dyrektor WAM (1981–1985) zainicjował budowę nowego gmachu biblioteki, co umożliwiło wydobyć z piwnic i uporządkowanie zbioru starodruków. Archiwum powiększył o zbiór mikrofilmów, w którym gromadzi rozproszone archiwalia jezuickie z różnych zbiorów polskich i zagranicznych. Zajmuje się działalnością jezuitów polskich we wszystkich epokach i w różnych dziedzinach. Pisał o bibliotekach, wydawnictwie, Chyrowie, o misji w Zambii i w Ameryce Północnej. Największym jego dziełem jest „Encyklopedia wiedzy o jezuitach” (1996), od której teraz trzeba zaczynać wszelkie poszukiwania na tematy jezuickie. Do współpracy wciąga młodych jezuitów, zamawiając u nich prace na pewne tematy. Wydaje z nich serię „Studia i materiały do dziejów jezuitów polskich”. Wydał też ostatnią część cennego źródła, jakim jest Jana Wielewickiego SJ „Dziennik spraw domu zakonnego św. Barbary w Krakowie” (po łacinie), którego cztery tomy wydała Akademia Umiejętności w latach 1881–1899, a tom piąty wydał L. Grzebień dokładnie w sto lat po czwartym⁷.

⁶Bio-bibliografia zob.: „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1989, s. 255-277.

⁷Bibliografia: *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, Kraków 2001, s. 9-42.

Ci trzej następcy Bednarskiego zajmowali się ogólnie historią jezuitów. Historią szkół jezuickich zajął się o. LUDWIK PIECHNIK (ur. 1920). Studiował pedagogikę na UJ, doktorat uzyskał w 1962 r. za pracę „Początki Akademii Wileńskiej”. Później rozbudował ją w czterotomowe dzieło „Dzieje Akademii Wileńskiej” (1984–1990), za które Uniwersytet Wileński nadał mu 23 września 1999 r. doktorat honoris causa. Prócz tego pisał artykuły o poszczególnych gimnazjach, seminariach i konwiktach jezuickich, a także syntetyczne artykuły „Akademie i uczelnie jezuickie” (1975), „Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku” (1976), „Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce w XVIII wieku” (1977). Wydał zbiór artykułów „Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku” (2001). Pisał też biogramy do PSB, „Encyklopedii Katolickiej” i „Słownika Polskich Teologów Katolickich”⁸.

Filozofią w szkołach jezuickich zajął się o. ROMAN DAROWSKI (ur. 1935). Doktorat z filozofii uzyskał w 1966 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Potem jeszcze rok studiował w Monachium, a od 1967 r. wykłada filozofię w Krakowie na Wydziale Filozoficznym Jezuitów (od 1999 r. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”). Badanie dziejów filozofii rozpoczął artykułem „Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII)”. W osobnych artykułach opracował życie i poglądy wielu jezuitów wykładających filozofię. W 1990 r. habilitował się na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie na podstawie rozprawy „Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku”. Swoje artykuły zebrał w książce „Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku” (Kraków 1998), oraz „Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries” (1999). Ostatnio wydał pracę „Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku” (2001)⁹.

Poglądy filozoficzne kilkunastu jezuitów opracował w trzech książkach i wielu artykułach o. FRANCISZEK BARGIEŁ (ur. 1918)¹⁰.

⁸ Bibliografia: *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995, s. 15–18.

⁹ Bio-bibliografia zob.: R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, Kraków 2001, s. 116–128.

¹⁰ Bio-bibliografia, tamże, s. 89–95.

Badaniem działalności jezuitów w dziedzinie sztuki zajął się JERZY PASZENDA (ur. 1932), który przyszedł do nowicjatu po skończonych studiach historii sztuki na KUL. W Krakowie pod okiem Natońskiego uczył się korzystania z archiwaliów rzymskich w fotokopiach. Natoński też podsunął mu temat pracy: „Kościół św. Barbary w Krakowie”. Temat ten okazał się „szkoleniowy” metodologicznie, bo wymagał badań archiwalnych w różnych archiwach (jezuickich, miejskich i kościelnych), ikonograficznych (pomiar, fotografie, dawne rysunki) oraz architektonicznych (analiza murów). Praca ta rozrosła się do rozmiarów sporej książki (1985). Podobnie wielostronna była praca o katedrze lubelskiej, na którą złożyły się badania archiwalne, architektoniczne oraz dawne projekty. W rezultacie okazało się, że dzisiejszy kształt budowli pochodzi z XVIII w., mimo że mury magistralne stawiano w XVI w. Ten przykład pokazuje dobitnie, że trzeba najpierw przebadать każdy obiekt, dzieje jego budowy i przebudowy, aby mieć podstawę do wniosków ogólnych. Dotąd J. Paszenda opracował ponad 20 obiektów (w tym kilka dawno nieistniejących, np. Łomża, Ostróg, Słuck). Wyniki swych badań publikował w periodykach naukowych, a ostatnio zebrał w dwóch tomach (trzeci w przygotowaniu) „Budowle jezuickie w Polsce”. Doliczając kilkanaście obiektów opracowanych przez innych badaczy, otrzymujemy około połowy wszystkich, co jezuici zbudowali na całym obszarze przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Aby uzyskać podstawę do syntezy, należałoby dla tej drugiej połowy zgromadzić przynajmniej plany pomiarowe, fotografie i daty budowy¹¹.

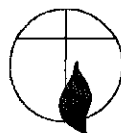
* * *

Po sześćdziesięciu latach możemy powiedzieć, że dzieło zapoczątkowane przez Bednarskiego rozwija się i przynosi owoce. Stworzony przez niego warsztat pracy historyka jest powiększany i wykorzystywany. Następcy kontynuują źródłowe badania historii jezuitów polskich i to we wszystkich aspektach: historii ogólnej, biografistyki,

¹¹Bio-bibliografia zob.: „Roczniki Humanistyczne. Historia sztuki”, Lublin (w druku). Nadto krótkie informacje o jezuitach zawiera: L. Grzebień SJ (oprac.), *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, Kraków 1996.

hagiografii, misji zagranicznych, szkolnictwa, filozofii, architektury. Zwiększa się grono badaczy zajmujących się historią jezuitów. Ze zbioru fotokopii i mikrofilmów korzystają coraz częściej naukowcy świeccy, także zagraniczni, zwłaszcza z Litwy i Ukrainy.

JERZY PASZENDA SJ, ur. 1932, studiował historię sztuki na KUL, bada historię architektury jezuickiej w Polsce przedrozbiorowej. Mieszka w Krakowie.



teatr

**RZECZYWISTOŚĆ
NIEKLAMANA****Teatr Współczesny
w Warszawie*****Wniebowstąpienie*
Tadeusza Konwickiego****scenografia – Marcin Stajewski
muzyka – Zygmunt Konieczny****adaptacja i reżyseria –
Maciej Englert****premiera 27 kwietnia 2002 r.**

Maciej Englert dysponuje rzadką w polskim (i pewnie nie tylko polskim) teatrze umiejętnością łączenia na scenie świata codziennych doświadczeń ze światami pozazmysłowymi – wystarczy wspomnieć z jego przedstawień jedno tylko, „Mistrza i Małgorzatę”. Kiedy w spektaklach Englerta pokazują się umarli, postacie mityczne, diabły albo anioły, widzowi nie przychodzi nawet do głowy pytanie, czy są to postacie realne – jest oczywiste, że tak. Co więcej, Englert potrafi figurom z przestrzeni ponadziemskich nadawać rysy niemal rodzajowe, zaś postaci z naszego świata otaczać aurą nierealności. Podobna symbioza różnych porządków jest charakterystyczna dla prozy Konwickiego, także dla jednej z najlepszych jego książek „Wniebowstąpienie”.

Englert od wielu już lat myślał o wystawieniu adaptacji tej po-

wstałej w 1967 r. opowieści o skundlonej Warszawie i blakającym się po niej Gustawie epoki komunistycznej; przed 1989 r. było to jednak z przyczyn cenzuralnych niemożliwe. Po przełomie z kolei, przez wiele lat mogło się pewnie Englertowi wydawać, że najbardziej zewnętrzne zmiany, jakie dokonały się w Polsce – kolory, które stopniowo pokrywały i pokrywają dawną szarość – unieważniają w oczach Polaków wizję z powieści Konwickiego. Można by się zastanowić, dlaczego uznał, że dziś już „Wniebowstąpienie” będzie współgrać z duchem czasu?

W większości z nas wyczerpała się dziecięca radość z widoku nowych barwnych zabawek, tym bardziej że zabawki te są dla przeważającej liczby Polaków znów tak jak dawniej, choć z innych przyczyn, niedostępne. Polor zmatowiał, powszedniał, zaczęliśmy dostrzegać pod celofanowym opakowaniem stare, dobrze znane upiory w czułych objęciach upiorów świeżo wylęgłych. Cóż może być dzisiaj anachronicznego w obrazie miasta, w którym nikt na nic nie ma wpływu i w dodatku wcale tego wpływu nie chce? W wizji szczerbatego dobrobytu „europejskiej stolicy”, którą stać na wciąż nowe sztukaterie, ale nie stać na równe chodniki? W konterfekcie stylu życia polegającego na złodziejstwie, chłaniu, pozabawionym emocji seksie i wzajemnej nienawiści? Nic przestarzałego nie ma w powszechności fałszywych biografii, w pewności siebie dziwek obojga płci, ostantacyjnej zebraniach i kompletnym braku poczucia odpowiedzialności. Inteligent ogarnięty

amnezją, dusze zagubione tak bardzo, że niepewne tego, czy jeszcze żyją, czy już umarli, mętne filozofijki zamiast metafizyki – to przecież wszystko nasza *rzeczywistość niektłamana*, jak pisał 20 lat temu Słonimski o obrazie Polski w książce Konwickiego. Zmieniło się tylko to, że nie ma już onych, co nas urządzali, teraz urządzamy się sami.

Englert i zespół zaprezentowali we „Wniebowstąpieniu” fenomenalną robotę. Nie od dziś wiadomo, że reżyser ten to szczegółarz; w ostatniej premierze *Współczesnego* nie ma ani jednego puszczonego momentu. Rozwijająca się na scenie wizja świata jest złożona z soczystych detali, rewelacyjnie skonstruowanych ról i epizodów. W spektaklu bierze udział prawie cały zespół, a wszystkie postacie zapadają głęboko w pamięć. Są pośród nich Cudzoziemiec Olgierda Łukaszewicza, Niemiec Janusza Michałowskiego, Wiesio Litwiniec Krzysztofa Stelmaszyka, harmonista Jacka Bursztynowicza, Madziar Marka Bargielowskiego, Urzędnik Piotra Garlickiego, przedstawiciele proletariatu grani przez Damiana Damińskiego, Stanisława Górkę i Przemysław Kaczyńskiego. Są wyraziste role i rolki (zdrobnienie odzwierciedla jedynie rozmiary tych partii) Moniki Kwiatkowskiej, Pawła Nowisza, Krzysztofa Kowalewskiego, Norberta Rakowskiego, Jacka Rozenka i Wojciecha Machnickiego, Dariusza Dobkowskiego, Zofii Saretok, Joanny Jeżewskiej, Kingi Tabor, Agnieszki Suchory, Zbigniewa Suszyńskiego, Ryszarda Barycza, Ireneusza Kocyłaka, Tomasza Borkowskiego.

Tylko dwa albo trzy razy, na chwilę, pojawia się na scenie Jan Pęczek znakomity jako zbierający na jeszcze jednego kielicha pijaczyna, którego nogi płasają dziwnie, jakby niezależnie od woli swojego właściciela. Równie plastyczni są zmienizowany inteligent, żaloszny i groźny Bernard Janusza R. Nowickiego, agresywny prowincjusz, Kaszub Leona Charewicza, para świętujących rozwód małżonków Monika Krzyszkowska i Piotr Rękawik, wszystkowiedząca madonna Polski knajpianej, Barmanka Pusia Jolanty Piętek. Maja Komorowska zagrała błakającą się między światem żywych a światem umarłych starą prostytutkę Ciocię Polę, mądrą ciężkimi doświadczeniami. Tajemniczy, skomplikowany wewnętrznie był Lilek Czech Andrzeja Zielińskiego. Piotr Adamczyk jako Charon wydawał się idealnym wręcz wcieleniem bohatera Konwickiego – człowieka z pozoru przeciętnego, ale obciążonego cechą, bagażem, wyróżniającym go spośród tłumy. W przedstawieniu zagrała także młoda aktorka, która może stać się wielką postacią polskiej sceny – rewelacyjna Iwona Wszolkówna jako tancerka erotyczna, Jolka.

Bardzo dobre przedstawienie, które świetnie się ogląda i które niełatwo przełknąć.

Joanna Godlewska



HIOB I JEGO BÓG

Kolory raju (*Range khoda. The Color of Paradise*)

Iran 1999

reż.: Majid Majidi,

wyk.: Mohsen Ramezani,

Hossein Mahjob,

Salameh Feyzi, Farahnaz Safari,

Elham Sharifi i in. 90 min.

Gutek Film

Na przekór obowiązującym modom kinematografia irańska od lat z powodzeniem pokazuje, że także i dzisiaj najprostsze i z pozoru zupełnie nieatrakcyjne historie, gdyż wolne od natłoku efektów specjalnych, brutalnej przemocy i wszechobecnego seksu w wersji homo i hetero, mogą stać się materiałem dla arcydzieła. Cóż bowiem mniej filmowego, mogłoby się zdawać, od powolnej i ascetycznej aż do bólu opowieści Abbasa Kiarostamiego o... czekaniu („Uniesie nas wiatr”) czy skierowanej do dorosłej publiczności historii Majida Majidiego osnutej wokół tak błędnego zdarzenia, jak zaginięcie pary dziecięcych bucików („Dzieci Niebios”). A gdy, u Bahmy Ghobadiego („Sen pijanych koni”) pojawia się, chciałoby się powiedzieć, wreszcie wątek sensacyjny, rokujący nadzieję na

wartką opowieść, to zostaje on potraktowany w sposób, który musi doprowadzić do rozpaczy każdego twórcę kina akcji. A jednak właśnie te filmy, pełne surowego realizmu wyniesionego do poziomu poezji, dotykają spraw głęboko ludzkich, ważnych dla każdego, kto jeszcze chce i potrafi czytać to, co podsuwa zwykłe i codzienne życie.

W „Kolorach raju”, podobnie jak w „Dzieciach Niebios”, Majidi kieruje spojrzenie na skomplikowany świat dziecięcych doznań, w którym rozgrywają się prawdziwie wielkie dramaty. O ile jednak poprzednio jego zainteresowanie skupiało się na sposobie przeżywania biedy w Kochającej się i zgodnej rodzinie, o tyle tym razem uwaga twórcy koncentruje się na kalectwie i związanym z nim poczuciem odrzucenia, jakiego niezwykle silnie doświadcza ośmioletni bohater opowieści.

Reżyser znakomicie zdaje sobie sprawę, że wejście w świat ocienionego Mohammada jest tak naprawdę niemożliwe i że już w punkcie wyjścia znajduje się na straconej z góry pozycji. Jak bowiem pokazać na ekranie rzeczywistość, która odbierana jest przez chłopca jedynie za pomocą słuchu, dotyku i wchu? Aby pozostać wiernym temu doświadczeniu, cały film powinien wyglądać tak, jak jego początkowe kadry, gdy na czarnym tle słyszymy fragmenty puszcanych z kaset melodii oraz rozmowy nauczyciela z jego niewidomymi podopiecznymi. Pojawiający się właśnie po owej ciemności obraz wyraźnie sugeruje, że wszystko, co następuje dalej, należy wziąć w swego rodzaju na-

wias, gdyż stanowi bardzo niedoskonałą próbę wyrażenia tego, czego pokazać nie można. Aby jednak choć w nieznacznym stopniu przybliżyć widzowi ten zupełnie inny świat, w którym obraca się bohater, twórcy zwrócili uwagę na konstrukcję ścieżki dźwiękowej. Wzmocniono na niej rozmaite odgłosy, takie jak szelest papieru, trzaski itp., które dla widzających stanowią na co dzień niesłyszalne tło. Ciekawemu zabiegowi poddano także obraz, który tryska jaskrawymi, momentami aż nienaturalnymi, barwami letniej przyrody. Z jednej strony stanowi on przerażający kontrast dla ciemności, w której obraca się Mohammad, z drugiej zaś niesie w sobie poezję, mającą jakoś przybliżyć jego odczuwanie świata. Albowiem chłopiec, choć nie widzi, myśli kolorami. Dotykając małą rączką spracowanej i szerniałej od ziemi dłoni babki, twierdzi, że jest biała. Gdy ona gwałtownie oponuje, upiera się przy swoim, mówiąc, że przecież to czuje...

Mohammada poznajemy w teherańskiej szkole dla niewidomych, gdzie dobiega właśnie końca czas nauki i wszyscy rozjeżdżają się do domów na wakacje. Stęsknieni rodzice witają się czule z uradowanymi dziećmi, które cieszą się, że po przymusowej rozłące spędzą kilka tygodni wśród najbliższych. Z tą ogólną radością kontrastuje smutek Mohammada, którego ogarnia bezradny niepokój. Szkoła pustoszeje i wkrótce sam jeden pozostaje w wyludnionym internacie. W tym oczekiwaniu pełnym tęsknoty Majidi umieszcza bardzo zwyczajne, lecz

wiele mówiące zdarzenie. Oto podczas spaceru po okalającym szkołę parku uwagę Mohammada zwraca jakiś dziwny odgłos. Chłopiec zbliża się do drzew i na ziemi, wśród liści i traw zaczyna czegoś powoli szukać. Po dłuższym czasie znajduje małe, jeszcze nieopierzone pisklę. Podnosi je z czułością i ostrożnie wkłada do małej kieszonki na piersi. Jego ręce niespiesznie obmacują pień najbliższego drzewa, po czym dziecko z wielkim trudem, kierując się tylko dotykiem, zaczyna się na nie wspinać. Po dojściu do pierwszego konara chłopiec wyciupa na jednej z gałęzi gniazdo i oddaje pisklę siedzącej w nim matce.

Tego, co zaszło, nie daje się sensownie wytłumaczyć ani niefrasobliwością połączoną z chęcią poznawania świata – jak utrzymywał jeden z krytyków – ani też zwykłym dobrym sercem charakteryzującym małe wrażliwe dzieci. Zdarzenie to, specjalnie celebrowane przez reżysera i ukazane w sposób silnie nacechowany emocjonalnie, sugeruje ogromną zdolność do wczucia się w sytuację tego właśnie pisklęcia i zwiastuje prawdziwą tragedię Mohammada, którą nie jest ślepotą, lecz poczucie osamotnienia i odrzucenia.

I rzeczywiście, gdy wreszcie pojawia się spóźniony ojciec, jego jedyną troską jest to, jak pozostawić dziecko na lato w internacie. Gdy szkoła zdecydowanie odmawia, rad nie rad, bierze syna ze sobą, lecz cały czas myśli, gdzie i jak się go pozbyć. Chociaż wspomniane pertraktacje z nauczycielem odbywały się pod jego nieobecność, chłopiec znakomicie wyczuwa nastawienie

ojca, który podczas długiej podróży do domu w ogóle z nim nie rozmawia.

Warto od razu zauważyć, że ten około czterdziestoletni mężczyzna nie jest żadnym degeneratem ani nie pochodzi z marginesu społecznego. Zgodnie ze słowami dyrektora szkoły to *szanowany i ciężko pracujący obywatel*, a więc porządny człowiek, którego przerosła choroba dziecka. Owdowiały przed laty pragnie zatroszczyć się o swoją przyszłość – dwie zdrowe córki, gdy tylko wyjdą za mąż, opuszczą dom, a on zostanie całkiem sam. Dlatego też usiłuje powtórnie się ożenić i mieć dzieci. Jednak w tym małżeństwie syn-kaleka może być tylko przeszkodą i to przeszkodą nie do pokonania. Na swój sposób kocha syna, co znakomicie widać w scenie ukazującej ich spotkanie na dziedzińcu szkolnym, gdy jego kamien-na twarz na uśmiechu dziecka *bałem się, że nie przyjedziesz* zaczyna drżeć ze wzruszenia. Z drugiej jednak strony miłość własna i troska o swoją przyszłość każą mu liczyć na jego śmierć i czynić wszystko, aby się go pozbyć.

Cała opowieść obejmująca dramat ojca i syna została przez reżysera osadzona subtelnie i bez żadnej nachalności czy moralizatorstwa w kontekście religijnym, a sam film rozpoczyna się od przejmującej modlitwy słuchanej w szkole z taśmy: *W imię Boga miłościwego...* Kim jest zatem ten Bóg, który zezwala na kalectwo, samotność, odrzucenie, starość i śmierć? Dla ojca jest wielkim Nieobecnym, który zezwala na wszystkie jego nie-

szczęścia, dla niewidomego Mohamada (w tradycji irańskiej niewidomych określa się mianem oświeconych) jest Wszechobecnym, którego trzeba nauczyć się odnajdować. Jego marzeniem jest wziąć Go za rękę i opowiedzieć Mu to, co najbardziej leży na sercu. A piękne i symboliczne zakończenie ukazanej historii, domykające religijną klamrę, zostawia widzowi światło nadziei, że może nie wszystko jest aż tak złe i tragiczne, jak się wydaje.

Jan Pniewski

książki

W STRONĘ NADZIEI

Zbigniew Chojnowski
Prześwit

Wydawnictwo
Stowarzyszenia
Pisarzy Polskich,
Olsztyn 2002, ss. 47

Pierwsze dwa zbiory wierszy Zbigniewa Chojnowskiego – „Śniardwy” (1993) i „Cztery pory roku” (1996) – skupione były wokół tematu domu, najbliższego pocie pejszażu materialnego, uczuciowego i duchowego. Wrażliwość na piękno w każdej postaci, a także świadomość moralnej odpowiedzialności za kształt otaczającego go świata, wyculiły Chojnowskiego na tę

stronę rzeczywistości, do której każdy młody twórca ma bezpośredni dostęp w codziennym intymnym doświadczeniu. Nowy zbiór wierszy czterdziestoletniego dziś poety wzbogacony został o nową, dramatyczną nutę, nutę głębokiego bólu spowodowanego niespodziewanym uderzeniem losu. Śmiertelna choroba, właściwie pełne psychiczne odejście bliskiej osoby stało się źródłem nowych doświadczeń i nowej ekspresji poety.

Nikt obdarzony „normalnym” życiem nie szuka z własnej woli tego rodzaju doświadczeń, jeśli jednak nieszczęście przychodzi do człowieka – jak w kapitalnym wierszu Norwida – przemienia radykalnie jego psychikę, system wartości, a także wrażliwość poznawczą. Zbigniew Chojnowski z poety beztroskiego, choć nie pozbawionego zmysłu empatii, stał się poetą bólu, nawet rozpaczy, choć w jego wierszach wciąż rodzi się od nowa trudna pogoda zmierzająca z uporem w stronę nadziei. Trzy pierwsze cykle zbioru „Prześwit” – „Szara nasza kraina”, „Niemowy” i „Renata” – to liryczne reportaże dotyczące spraw bliskich i najbliższych poecie. Ewangeliczna mądrość przekonująca nas, że nie to, co przychodzi z zewnątrz, nas kała, lecz to, co rodzi się wewnątrz nas, znajduje już w pierwszym wierszu zbioru śmiałą trawestację:

*Przecież to, co bolesne, nie jest tym,
co we mnie wchodzi, lecz tym,
co wychodzi ze mnie.*

Poeta dojrzał więc do wiedzy przynależnej mędrcom i filozofom,

że to nasz własny umysł nadaje barwę światu, a nie odwrotnie. W tym samym wierszu znajduje się inne ważne przesłanie: *A przecież wszystko... / niczym szara myszka nas ścieżce wzdłuż domu / w drgawkach przed końcem, / skręcona w embrion.* Mistyczne dotknięcie „nicości” zyskało tu postać konającego zwierzątka, potęgując wyrazistość ostatecznego wtajemniczenia. Tak rozpoczęty zbiór wiedzie nas w głąb poetyckiego świata Chojnowskiego podwójnym tropem: cielesnym i duchowym. Inaczej mówiąc, świadectwo fizycznego cierpienia przeradza się tu raz po raz w epifaniczne błyski nadziei, by w poematach kończących zbiór osiągnąć blask najwyższego oświecenia. Kulminacją części pierwszej – cielesnej – jest fragment szpitalny poematu „Renata”:

*Chciałbym Cię objąć, na nowo
[pojąć,
A realne tu jedynie pragnienie,
Bo Ciebie nie ma.
(...)
Jesteś czymś innym niż byłaś.*

Inność od zawsze była synonimem niepojętości, niepoznawalności, tajemnicy. Poeta nie artykułuje do końca, czym dla niego jest owa „inność”, pozostawia nas na progu własnej wizji. W ogóle niedopowiedzenie, elipsa, milczenie, jako forma poetyckiego znaku, to bardzo szczęśliwe rozwiązanie „techniczne” w wielu wypowiedziach Chojnowskiego. Stojąc przed niepojętością choroby i śmierci, poeta szuka środków dla wyrażenia tychże stanów,

a także własnego bólu i często zatrzymuje się o krok przed słowem, które mogłoby – wymówione – przemienić się w banał. Wobec ekstremalności doświadczeń egzystencjalnych niedomówienie, przemilczenie okazuje się najlepszym wyjściem w sztuce.

Bunt, rozpacz, gorycz są w tej poezji wyrażane również w sposób dyskretny. W innym fragmencie „Renaty” czytamy: *Z ciała powstałaś, w ciało się obróciłaś. / Nikt nie wie, dlaczego i po co poddałaś się tej przemianie. (...) Bóg wie, co robi?* Jedynie końcowy znak zapytania podaje tutaj w wątpliwość przetworzoną nieco formułę religijną wypowiedzaną podczas ceremonii pogrzebowej. Od tajemnicy życia i śmierci niedaleko w tej poezji do tajemnicy wieczności. Jeszcze w wierszu „List do Orfeusza”, łączącym obie części zbioru, poeta wydaje jęk rozpacz: *Nieludzkie jest małżeństwo z umarłą. (...) Już się nie modlę. / Ład był złudą. / Trwoga drży jak ziemia.* Powoli jednak, po sygnałach *małychkich świat* pojawiających się już wcześniej, wizję poety opanowuje ocalająca piękność świata wiodąca go ku światłu ostatecznej nadziei.

Trzy końcowe cykle – „Wiosny”, „Wiersze o nadziei” i „Pamięć” to nie tyle hołd złożony Bogu jako Najwyższej Instancji, ile dziękczynienie za dar wiary, nadziei i miłości – duchowe wyposażenie człowieka, dzięki któremu zdolny jest przetrwać najtragiczniejsze pułapki losu. Raz po raz znajdujemy tu przesłanie będące wyrazem ludzkiego heroizmu wobec zagadek poznania: *Ty płyn rzeką ku Przystaniom*

Przedostatnim, / Aż odstąpi od twego oka słońce i cień. Albo: Żyj jakby to, co wokół jest przez chwilę, / Nigdy nie miało być i nie było. To, co jest przez chwilę – to całe nasze życie z jego blaskami i cieniami. Umieć wyrzec się tego kruchego posiadania, to postawa granicząca z pokorą świętości. Jedną z najwyrazistszych form tej postawy jest czwarty fragment „Wierszy o nadziei”. Oto jego zakończenie:

*Narodziliśmy się, aby rodzić siebie
[– królestwo z tego świata:
Kotyskę z dotyków,
Wschód ciepła na ustach,
Ciszę po pocałunku,
Chwilę, w której opuszcza nas lęk.*

*Gdybym miłości nie miał
Kim byłbym?*

Konfesyjny ton wierszy Chojnowskiego pozwala nam widzieć w nich elementy autobiografii. Uroda świata, do której i my należymy ze swoją zdolnością miłowania i przetwarzania w pieśń adoracji najboleśniejszych doznań, ratuje poetę po raz kolejny przed zwątpieniem, załamaniem, klęską rozpacz. Nawiązanie do 1 Listu św. Pawła do Koryntian sytuuje tę poezję w nurcie liryki głęboko religijnej. Co istotne: nie puste deklaracje i czcze formułki, lecz odkryta na nowo przez cierpienie siła wiary kształtuje wewnętrzną materię większości tych wierszy. Góra przemienienia, na którą wspiął się poeta, oświeciła jego utwory prawdziwie świętym światłem. W cyklu „Pamięć” znajdujemy taką niezwykle znaczącą konstatację: *To, co mnie dotyka palcem, bólem,*

nienazwaniem, / Jest ze światła.
Poeta jest już „przygotowany” na każdą ewentualność losu, bo obcując z czymkolwiek, potrafi wejrzeć w świetlistą naturę wszechrzeczy. Wielka to, naprawdę łaska, móc wypowiedzieć z taką prostotą i wdziękiem to, co tak zagadkowo przychodzi do nas jako objawienie:

*Zmierzch posypuje popiołem
[kwitnącą na wzgórzu jabłóż,
A ja biegnę nad jezioro niczym linia
[prosta,
Teraz nic mi nie potrzeba.*

Ta poezja uczy nas nie tylko trudnej sztuki godzenia się z wyrokami losu, ale też odnajdywania w każdej chwili, w każdej sytuacji prześwitu ku innej rzeczywistości, skąd przychodzi miłosne wsparcie w doczesnych udrętkach.

Adriana Szymańska

**BARD
„TRÓJKĄTA
BERMUDZKIEGO”**

Wacław Grabkowski
*Dziewczyna Kosmity
i inne opowiadania*

Instytut Wydawniczy
„Świadectwo”, Bydgoszcz 2002,
ss. 188

Wacław Grabkowski należy do autorów, których w świat literatury rzuciło – jak to się mówi – samo życie; pisał od dawna, ale z wielką

nieśmiałością i niepewnością, na marginesach swojej kariery zawodowej (przez długie lata był zecerem) i na jeszcze większych marginesach życia literackiego Wrocławia, z którym był i jest związany miejscem urodzenia (1953), sercem tudzież tematami twórczości. Dopiero niespodziewane wygranie prestiżowego ogólnopolskiego konkursu literackiego „Odry” i wrocławskiego oddziału Stowarzyszenia Pisarzy Polskich przed trzema laty zwróciło uwagę na dojrzałe już ukształtowaną i charakterystyczną w swym temperamencie stylistycznym prozę Grabkowskiego. Miał on wtedy w swym dorobku wydaną niewiele wcześniej powieść osnutą na zřębie autobiograficznym pt. „Guz w fiołkach”, książkę całkowicie przemilczaną, a przecież wcale dobrą, nie gorszą od niektórych innych nagłaśnianych przez polską krytykę lat 90. powieści wyprowadzonych również z autobiografii autorskich – którą ówczesny debiutant, nie znajdując zainteresowania wydawców ani nie zabiegając o opinie krytyków czy innych autorytetów, wydał zresztą własnym sumptem w zaprzyjaźnionej małej oficynie innego wrocławskiego pisarza Ernesta Dyczka. Dwa lata temu w skromnej Bibliotece Oddziału Wrocławskiego SPP ukazał się niewielki wybór opowiadań Grabkowskiego „Wypalacz drutu”, dający niejako czytelnikowi przedsmak tego, na co może on liczyć w wydawnym właśnie najnowszym tomie „Dziewczyna Kosmity...”

Z pewnością nie może liczyć na wysublimowane gry postmodernistyczne, konstrukcje metaliterackie

czy kolaże fikcjonalne, w których lubuje się dziś większość autorów nowej polskiej prozy; te opowiadania mocno odbiegają od tendencji aktualnie dominujących w naszej beletrystyce. Grabkowski bardzo poważnie i można rzec, konserwatywnie, niemal jak misję, traktuje swoje literackie zajęcie, czyniąc zresztą w kilku tekstach aluzje do swoich pisarskich, jeszcze nie dość „skonsumowanych”, aspiracji, które – jak można zrozumieć z czasem pełnych estymy uwag, a częściej kąśliwych docinków postaci z jego otoczenia – stanowiły już od długiego czasu publiczną tajemnicę środowiska, w jakim się obracał. Powody, które sprzyjały powstawaniu tych utworów, są, można rzec, dość naturalne, inspirujące od dawien dawna twórców: Grabkowski należy do indywidualistów i „podpatrywaczy”, głębiej niż zwyczajni zjadacze chleba sięgających w rzeczywistość, zaintrygowanych sposobami ludzkiego bycia, szczególnie wrażliwych na specyficzną urodę i ukryte wartości społecznej, psychologicznej treści świata, takich, którzy stawiają sobie zadanie opisu i skomentowania dotyczącej ich enklawy rzeczywistości. Autor „Dziewczyny Kosmity” postrzega przy tym siebie w roli nie tylko kronikarza, ale też diagnosty, swoistego domorosłego „filozofa” owej enklawy.

W tym przypadku ten świat, z którym wiązał się los pisarza od jego najwcześniejszych lat, jest niezwykle i rzeczywiście szczególnie, wypełniony barwną egzotyką ludzką i naznaczony jedyną w swoim rodzaju lokalną mitologią. Osobom znającym Wrocław, a zwłaszcza

cza jego powojenne dzieje, z pewnością nieobce będzie pojęcie „trójkąta bermudzkiego”, odnoszące się do mocno sfatygowanego przez upływ czasu, zapuszczonego, zlokalizowanego u zbiegu trzech większych ulic, zespołu urbanistycznego – rejonu najbardziej zaniedbanych slumsów stolicy Dolnego Śląska, siedziby powojennego lumpenproletariatu, królestwa melin, zapewniających schronienie różnym wyrzutkom i będących ulubioną siedzibą gangów przestępczych. Paradoksalnie, naglej cywilizacyjnej nobilitacji tego miejsca, gdzie we Wrocławiu diabeł mówił dobranoc, pomogła powódź w 1997 r., która właśnie tutaj przypuściła największe natarcie i która wskutek dokonanych zniszczeń zmusiła władze miejskie – przedtem skwapliwie omijające ten teren we wszelkich planach renowacji i zagospodarowania Wrocławia – do pierwszej po wojnie gruntownej rekonstrukcji całych ciągów ulicznych. Powódź dostarczyła też tematów i w ogóle pretekstów twórczych do niektórych opowiadań w omawianym tu tomie.

Grabkowski postrzega więc siebie jako kronikarza i barda tego wrocławskiego „trójkąta”, po którego podwórkach, nabrzeżach odrzańskich, kościołach (próbując tu wyprosić u Pana Boga łaskę druku dla swoich prób literackich), knajpach chodzi z różnymi ludźmi, prototypami późniejszych swoich postaci – śledząc z fascynacją ich zmaganie się z wyzwaniami powszedniej mitręgi życiowej, spisując na ogół beznadziejne dramaty ich pożycia rodzinnego, próbując wnikać w ich dusze, których istnienia ktoś po-

stronny pewnie by w ogóle nie brał w rachubę: boć przecie rutyna ich dnia sprowadza się na ogół do sposobów zabezpieczenia tylko potrzeb fizjologicznych, fizycznych i rozrywkowych. Zdobyć pieniądze na kolejną butelkę, triumfalnie odpijaną w gronie towarzyszy gdzieś na trawce, podbić kolejną dziewczynę, wyprawić kolejną balangę, która dostarczy podnieć do dalszych „bermudzkich” legend, opowieści o tym, jak ktoś kogoś „pociął” czy komuś dołożył – taki serial zajęć bytowych nie spełnia raczej warunku zasługiwania na duszę. Szkoda tylko, że pasjonując się materią obserwowanego przez siebie peryferyjnego półświatka, Grabkowski popada w monotonię tematyczną i kronikarską, nie zdając sobie w dodatku chyba z tego sprawy; ponadto niektóre jego teksty w swej formule prozatorskiej odgrzewają niegdysiejszą konwencję tzw. małego realizmu, inne objawiają swą wtórność w stosunku do dawnej, lumpowskiej twórczości Marka Nowakowskiego czy Andrzeja Brychta.

Osobiście cenię autora „Dziewczyny Kosmity” jako poetę enklawy niegdysiejszych lumpów, a współczesnych bezrobotnych, szukających pociechy w spelunkowych balangach, testujących swe męstwo w bijatykach, a swą wytrzymałość organiczną w długotrwałych piwnych piknikach nadodrzańskich, którzy występują jednak nie tylko w swej charakterologicznej i obyczajowej krasie, lecz i jako figury uniwersalnego losu ludzkiego. Cenię go i wolę aniżeli jako tylko realistycznego kronikarza, przejętego rolą dokumentacji swego ludzkiego „tere-

nu łowieckiego”. Najlepsze w jego tomach są opowiadania takie jak „Wypalacz drutu” czy „Wrocław i trzy harmonie ojca”, w których realistyczny szczegół scenerii i obyczajowa obserwacja stają się punktami odniesienia dla subtelnej paraboli o melancholijnym bądź nostalgicznym zabarwieniu; nie najlepsze (delikatnie mówiąc) – np. otwierające tom naturalistyczne sprawozdania z rozrób w pewnej knajpie lub historii zatrzymania pewnego nastolatka w policyjnym areszcie.

Mieczysław Orski

HISTORYK I REPORTAŻYSTA

Krzysztof Kosiński
*O nową mentalność.
Życie codzienne
w szkołach
1945–1956*

Wydawnictwo TRIO,
Warszawa 2000, ss. 326

Książka młodego warszawskiego historyka Krzysztofa Kosińskiego to próba spojrzenia na najnowsze dzieje Polski (1945–1956) przez pryzmat życia szkoły. Badacz stara się dotrzeć do dokumentów nieznanych, zgromadzonych w archiwach szkolnych. Jego postępowanie przypomina więc po trosze zabiegi reportażysty-detektywa, który sam do końca nie wie, co napotka na swej drodze. Postawę autora „O nową mentalność” wyróżnia swoiste po-

dejsście do stalinowskiego systemu władzy, który jest oglądany od strony problemów konkretnych zbiorowości: uczniów, rodziców i nauczycieli trzech warszawskich liceów. W ten sposób okrutne i absurdalne prawa systemu nabierają realniejszych i jeszcze bardziej odrażających kształtów. Perspektywa przyjęta przez Kosińskiego pozwala obserwować przełożenie wydawanych „na górze” rozporządzeń na praktykę codzienności. Oczywiście badacz korzysta także z dokumentacji partyjnej, fragmentów oficjalnej prasy. Stanowią one jednak rodzaj porządkującego komentarza, odniesienia do wielkiej historii, właściwym zaś przedmiotem namysłu i refleksji jest funkcjonowanie małych środowisk ludzkich.

Hasło „walki o młodzież” stało się jednym z podstawowych składników ideologii nowej władzy formułującej się na ziemiach polskich po 1945 r. Szkoła zaś była jednym z najpoważniejszych narzędzi w formowaniu komunistycznej mentalności. Tutaj miało się dokonać przeistoczenie beztrojskiego chłopaka w świadomego działacza ZMP, realizującego plany nowego ustroju. To wszakże wymagało postawienia sobie pytania, jak wychowywać? Praca Kosińskiego pozwala na wyciągnięcie następującego wniosku: model „kształtowania dusz” przejęty przez marksistów stanowił wypadkową tradycji dawnej KPP oraz wzorów czerpanych z ZSRR ze szczególnym uwzględnieniem przymysłów dwóch radzieckich pedagogów: Iwana Kirowa oraz Antona Makarenki. Dziedzictwo przedwojennej lewicy często jednak okazy-

wało się dość niewygodne, już chociażby z tego względu, że KPP została rozwiązana przez Stalina. Do tego dochodziły też inne powody, wynikające z konieczności uwzględnienia warunków politycznych oraz – przede wszystkim – mentalności i nastrojów w społeczeństwie polskim. Mocno akcentowany przez przedwojennych komunistów antyklerykalizm musiał zostać, przynajmniej na kilka pierwszych lat po przejęciu władzy, odrzucony przez marksistów wyczekujących dogodniejszej sytuacji, która zresztą pojawi się z początkiem lat 50. Z nieco innych racji, wynikających ze struktury systemu i jego totalitarnych ambicji, kultu dyscypliny, posłuszeństwa, nie mógł on przystać na antymilitaryzm KPP. Poza tym, jak trafnie zauważył warszawski historyk, wojna (i jej najróżniejsze oblicza) była jednym z nielicznych czynników, które władza mogła wykorzystać do skupienia wokół siebie całego społeczeństwa. Stałe podkreślane okrucieństwo hitlerowców oraz uwypuklana na tym tle rola Armii Czerwonej i jej wyzwolicielskich żołnierzy pozwalały łatwo odnaleźć prawdziwego wroga.

Śledząc zmiany w funkcjonowaniu szkół, należy, za Kosińskim, wyróżnić, pokrywające się z ogólnymi tendencjami w kraju, trzy etapy „walki o uczniów”. Pierwszy przypada na okres 1945–1948. To czas względnej swobody, kiedy ciągle żywa była jeszcze tradycja dwudziestolecia międzywojennego. Choć może się to wydawać niektórym zaskakujące (dość powszechne jest przecież wyobrażenie jednolitości i stabilności systemu), to uczniowie

przez pierwsze trzy lata po wyzwoleniu rozpoczynali lekcje od porannej modlitwy, a w starych podręcznikach (nowe pojawiały się stopniowo) mogli zapoznać się z czytankami o Józefie Piłsudskim. Nie znaczy to jednak, by już w tym okresie marksiści nie podejmowali działań, przygotowujących odpowiedni grunt: wydalenie nieprzychylnych pedagogów, prześladowania opozycyjnych środowisk młodzieżowych.

Rok 1949, jakże znaczący dla kultury polskiej, okazał się przełomowy również dla szkolnictwa. Władza, pewna swych pozycji, odśladła teraz prawdziwą twarz, przestaje się krygować i mizdrzyć do społeczeństwa. Nauczyciele zostają zmuszeni do zapisania się w szeregi ZNP, następuje dalsza wymiana dyrektorów, służąca upolitycznieniu władz oświatowych, i wreszcie rozpoczyna się usuwanie z programu nauczania lekcji religii. W nowym roku szkolnym 1954–1955 wydaje się, że komuniści zrealizowali większość ze swych postulatów łącznie z likwidacją religii (uwieńczeniem tego procesu było zastąpienie porannej modlitwy apelem). Kilka miesięcy później historia zakrzywiła swój bieg.

Chyba najciekawsze fragmenty książki Kosińskiego dotyczą ujawniania się komunistycznej estetyki i moralności w życiu szkoły. Jednym z naczelnych haseł, jakie rzuciła nowa władza, była idea walki klas. Również szkoła miała być jej terenem. Należało zewrzeć szyki przed nieprzyjaciółmi ludu, którzy czyhali na dobre imię młodej demokracji nawet w uczniowskiej ławce. Rodzice zaś i ich dzieci stali

się przedmiotem statystyk, które z niepokojem odnotowywały stale wysoki procent synów inteligencji i przedstawicieli wolnych zawodów. Wszelkie uchybienia w pracy szkoły okazały się teraz dziełem wroga. „*Język partyjny*” oparty na terminologii militarno-produkcyjno-filozoficznej, wpływał na sposób charakteryzowania różnych sytuacji oraz wyjaśniania pewnych zjawisk, nawet najbardziej błahych. (...) Wskutek zastosowania „języka partyjnego”, każda godzina opuszczona w szkole okazywała się sabotażem. Od tego zaś jest już blisko do potraktowania systemu edukacji jako fabryki mającej produkować uczniów obdarzonych moralnością socjalistyczną, zdolnych do umacniania socjalizmu.

W pracy Kosińskiego nie odnajdziemy wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o stopień przemiany społeczeństwa przez system. Książka ta jednak pozwoli nam zrozumieć zakres i mechanizm oddziaływania totalitarnej maszyny na umysły zbiorowości.

Sławomir Buryła

JEDYNE ŻYCIE WARTE PRZEŻYCIA

Abraham J. Heschel
*Człowiek
nie jest sam.
Filozofia religii*

Wyd. Znak, Kraków 2001,
ss. 262

Czym jest świat? Kim człowiek? W jaki sposób żyć? Gdzie szukać religii? Czym jest autentyczna pobożność? Kim jest Bóg? To tylko niektóre pytania, jakie w książce „Człowiek nie jest sam” postawił Abraham Joshua Heschel, jeden z najwybitniejszych myślicieli religijnych XX w., wielki znawca teologii i filozofii judaizmu, obficie korzystający z tradycji filozofii zachodniej. Znakomity pisarz i poeta, mówca, nauczyciel i działacz społeczny. Urodził się w Warszawie w 1907 r. w tradycyjnej rodzinie chasydzkiej. Studiował w Berlinie. Od 1937 r. przez pewien czas był następcą Martina Bubera we frankfurckim Jüdische Lehrhaus. Od 1940 r. aż do śmierci w 1972 r. żył i tworzył w USA, w Hebrew Union College w Nowym Jorku. Po polsku ukazały się dotąd dwie jego książki: „Szabat” i „Pańska jest ziemia” oraz kilka artykułów w czasopiśmie „W drodze” i „Znak”.

Autora wyraźnie martwi nasze podejście do świata, które jest jego zdaniem aroganckie i beztroskie. Współczesny człowiek podchodzi do dóbr Ziemi jak do czegoś, co jest jego własnością, czego jest panem

i władcą, do czego ma całkowite prawo. Świat jawi mu się jako zbiór zasobów do wykorzystania, jako zestaw materiałów do własnych dokonań. *Świat traktowany jest przez nas jak potężny dąb, z którego dzieci obcinają gałązki i konary, natomiast turyści wycinają swoje imiona na jego korze* – pisze Heschel. Tymczasem – jak przekonuje autor – świat jest darem, jest nam dany i zadany. Istnienie świata jest najbardziej nieprawdopodobnym i niewiarygodnym faktem. Każda rzecz w nim jest niepowtarzalna. Każdy byt jest niespodzianką. To prawda, że świat został nam dany. Ale nie znaczy to, że mamy go tylko bezmyślnie eksploatować. Jest on dla nas użyteczny – mówiąc delikatnie – jest piękny i dlatego należy się mu szacunek i postawa kontemplatywna. A nawet więcej, jest obrazem czegoś większego, niż sam jest. Jest tajemnicą, przesyconą nieskończonym znaczeniem, niemożliwym do ogarnięcia przez skończony umysł człowieka. Nie tylko milczenie pustyni, potęga gór, szum morza czy piękno przyrody zachwycają i wskazują na coś niewyrażalnego. Wszystkie rzeczy w świecie niosą nadwyżkę sensu nad byciem, znaczą więcej niż to, czym nam się jawią. Nawet skończone fakty i najbardziej prozaiczne sytuacje są znakami Najwyższego Sensu. Dzieje się tak dlatego, że wszystko pochodzi od Boga. Bóg ten pozostaje wewnątrz świata i ukrywa się we wszystkich rzeczach.

W dziejach filozofii często wskazywano na rozum i zdolność myślenia jako specyficzną cechę człowieka. Jednak myślenie jakościowo

może być bardzo różne i różnym celom służyć. Nie jest to też pierwszy i najważniejszy akt ludzki. Rozum ma swoje granice. Poszukiwania rozumu kończą się na brzegu tego, co może być poznane. Ale *świadomość tego, co nieznanne, jest wcześniejsza niż świadomość tego, co znane* – zauważa Heschel. W tej wyższej „świadomości” zawiera się poczucie zachwyty. Dzięki niemu człowiek może odnieść się do całej rzeczywistości. *Radikalne zdumienie dotyczy nie tylko tego, co widzimy, lecz także samego aktu widzenia oraz naszych własnych jaźni, jaźni, które widzą i są zdumione swoją zdolnością widzenia.* To zdumienie (zachwyt) jest źródłowym aktem człowieka i jest tym aktem, dzięki któremu może on dotrzeć do tego, co przekracza fizyczność, co nie daje się udowodnić, co jest – po prostu – niewyrażalne. *Człowiek jest czymś więcej niż tym, czym jest dla siebie samego; jest węzłem, w którym niebo i ziemia są splecione.* Człowiek w koncepcji Heschela jest przede wszystkim istotą religijną. Jest istotą otwartą na wieczność. Najpierw człowiek odkrywa siebie jako istotę „zamkniętą” w czasie. To raczej w obrębie czasu niż przestrzeni jesteśmy w stanie rozmawiać, oddychać, kochać. Dla Heschela czasowość – następstwo ginących chwil – to podstawowa cecha istnienia. Immanentnymi cechami czasu i istnienia są zmienność, ulotność, kruchość. Przeszłość minęła na zawsze, to, co ma jeszcze nadejść, jest poza naszym zasięgiem, a teraźniejszość ucieka, zanim możemy ją spostrzec. A jednak, mimo niezaprzeczalnej przelotności istnienia,

świat (życie) wciąż trwa. Ta ciągłość, element stałości, jest drugą, może mniej oczywistą, ale ważniejszą cechą istnienia. *Potok czasu płynie przez „ląd bezczasowy” (no time's land).* Czas dla Heschela jest podstawowym warunkiem doświadczenia wieczności. Czas człowieka jest jałowy i absurdalny, jeśli nie otwiera go na wieczność.

Innymi ważnymi słowami opisującymi człowieka – oprócz zdumienia i czasowości – są wolność i służba. Wolność jest pierwszym i niezbędnym warunkiem, by człowiek mógł realizować się jako człowiek – chodzi tu zarówno o wolność zewnętrzną, jak i wewnętrzną: *wewnętrzna wolność jest DUCHOWĄ EKSTAZĄ, stanem bycia poza wszelkimi interesami i egoizmem. Wewnętrzna wolność jest cudem duszy.* Cud taki możliwy jest do osiągnięcia *dzięki przenikającej serce i umysł świadomości, że jest dla nas miejsce w trosce Boga oraz że jesteśmy częścią wiecznego duchowego ruchu, znużone sumienie, które sięga dna z powodu swej zarozumiałości, zyskuje siłę, by rwać egoizm na strzępy.* Absolutna wolność jest niemożliwa. A najbardziej niezależni i naprawdę wolni – zdaniem Heschela – możemy być tylko wobec Boga.

Człowiek jest istotą zatroskaną. Czasem bywa jednak przesadnie zabiegany o sprawy i rzeczy drugorzędne. Bywa zaabsorbowany nimi do tego stopnia, że zapomina nawet o swoich najbliższych. Otóż człowiek nie może żyć w zgodzie ze swoim „ja”, jeśli nie służy czemuś poza sobą. Przedmiotem jego troski powinni być przede wszystkim inni

ludzie. Bez nich nie może on normalnie wzrastać. Zresztą człowiek nigdy nie jest samowystarczalny, nie tyle dlatego, że musi przyjmować, ile dlatego – właśnie! – że musi dzielić się, że musi rozdawać. A jednak to wszystko nie znaczy zapomnienia o samym sobie. Troska o innych nie jest li tylko zaniedbaniem siebie, lecz jest wznoszeniem się, rośnięciem ducha, pogłębianiem własnego „ja”. *Człowiek całkowicie nie zainteresowany swoim ja jest martwy; człowiek wyłącznie zainteresowany swoim ja to dzikie zwierzę.* Nie chodzi więc o to, by lekceważyć siebie, lecz by dostrzegać innych, być wrażliwym i otwartym na nich.

Niepodobna streścić całego bogactwa tematów poruszanych w tej książce. Wszystkie koncentrują się wokół człowieka i Boga. To, co najciekawsze w niej, to niewątpliwie interpretacja pobożności. Wykładnia ta nie była tutaj bezpośrednio przez nas rekonstruowana. Odtwarzanie idei pobożności Heschela to przemyskanie się między Scyllą a Charybdą. Istnieje ryzyko nadania jej zbyt systematycznego charakteru, a wydaje się, że autor nasz nie jest zwołennikiem, a tym bardziej budowniczym metafizycznych systemów. Poza tym – co najważniejsze – istnieje niebezpieczeństwo, że nie oddamy całej wagi idei Heschela. Jak mówi sam podtytuł, jest to pozycja z zakresu filozofii religii. Książka nie ma jednak charakteru systematycznego, chłodnego wykładu. Jest bardzo osobista. Przy czym większość subiektywnych doświadczeń została tutaj skonceptualizowana. Napisana jest elegancko, swobodnie. Zawiera sporo gotowych

aforyzmów i wyrażeń poetyckich. Trzeba jednak i to powiedzieć: kto szukałby w książce Heschela bodźców tylko dla intelektu, miejscami może być zawiedziony i znudzony. Autorowi chodzi bowiem również – a może przede wszystkim – o to, by dać pokarm dla ducha (pojęcie „duch” nie pokrywa się tutaj z pojęciem „umysł”, jest dużo szersze). Heschel chce dotrzeć do naszego serca. Chce otworzyć oczy naszej duszy na to, czego rozum nie pojmuje.

Andrzej Dąbrowski SJ

SERCE DIECEZJI ŁÓDZKIEJ

ks. Piotr Zwoliński
*Wyższe Seminarium
 Duchowne w Łodzi
 1921–2000*

Archidiecezjalne
 Wydawnictwo Łódzkie,
 Łódź 2001, ss. 151

Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji „Pastores dabo vobis” stwierdził dobitnie: *Instytucja seminarium duchownego, wspólnota wychowującej, służy formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej przyszłych przebiterów.* Jak twierdzą niektórzy, seminarium duchowne jest autentycznym „sercem diecezji”, dzięki któremu lokalny Kościół może normalnie funkcjonować, a zwłaszcza stale się odradzać.

Łódzkie Seminarium Duchowne ma 80 lat. Powołał je do życia

bp Wincenty Tymieniecki 9 sierpnia 1921 r. w ramach tworzenia zrębów nowo powstałej diecezji łódzkiej. Na potrzeby seminaryjne władze Łodzi oddały budynek szpitala Św. Aleksandra, znajdujący się przy ul. Placowej 14, na zapleczu katedry łódzkiej. Pierwszy rok akademicki rozpoczął się 10 września 1921 r. Seminarium liczyło wówczas 63 alumnów na sześciu kursach łącznie. Pierwszym jego rektorem został ks. Jan Krajewski. I tak się zaczęło.

Przez kilkadziesiąt lat swego istnienia była to i jest instytucja specyficzna. Świadczą o tym metody wychowawcze i cele w niej realizowane oraz struktura studiów, obowiązujący statut i regulamin. Jest czymś więcej niż zwykłą uczelnią, której ukończenie zapewnia wykształcenie i zawód. Jest placówką wychowawczo-naukową zapewniającą kandydatom do kapłaństwa wszechstronną formację, po to, by mogli w pełni realizować swoje powołanie jako duszpasterze dobrze przygotowani do owocnego pełnienia posługi na różnych polach swojej pracy.

Oczywiście historia placówki naukowej łódzkiego Kościoła rzymskokatolickiego nie jest imponująca, jeśli się weźmie pod uwagę historię seminarium gnieźnieńskiego, krakowskiego czy wrocławskiego, szczytujących się kilkoma wiekami działalności. Niemniej odcisnęła ona swe piętno na miejscowym katolicyzmie, bowiem z jej murów wywodziły się kadry budujące diecezjalną społeczność katolicką. Zakres wiedzy, jaki w niej był i jest przekazywany, a zwłaszcza formacja duchowa, jaką preferowano, owocowały

w następnych latach na placówkach parafialnych.

Pierwsza, choć niezbyt obszerna monografia łódzkiego seminarium wyszła ostatnio spod pióra ks. dr. Piotra Zwolińskiego (jej absolwenta, a obecnie wykładowcy). Zaprezentował w niej instytucję i wspólnotę zarazem, gdzie ludzie mieszkają, studiuja, a przede wszystkim kształtują sumienie i osobowość kapłańską. Przedstawił specyficzny ośrodek formacyjny i naukowo-badawczy, który wydał wielu wybitnych kapłanów i teologów. Część teoretyczna, jak zawsze, jest nudna. Statuty, regulaminy, wykazy profesorów, statystyka alumnów, porządek dnia i zestaw wykładów nie przyciągają uwagi czytelnika. Uwaga wystrza się, kiedy pojawiają się opisy życia codziennego seminarzystów: warunki mieszkaniowe, charakter wykładów, lektury, modlitwy, gry i zabawy w wolnym czasie. Dostrzec wówczas można różnice w sposobie życia i funkcjonowania seminarzystów przed wojną, w czasie jej trwania i po jej zakończeniu.

Ze zrozumiałych względów autor sporo miejsca poświęcił zagadnieniom formacji intelektualnej, realizowanej w seminarium. Bowiem wychowanie seminaryjne miało umożliwić alumnom zdobycie solidnego wykształcenia filozoficznego i teologicznego, jak również humanistycznego. Co więcej, proces edukacyjny musiał być integralnie związany z umocnieniem wiary przyszłego kapłana, jak również podniesieniem jego formacji kulturalnej. A to w przyszłości miało *zaowocować w osobistej kulturze duszpasterzy* –

stwierdził ks. Zwoliński – *ich umiejętności jasnego i poprawnego językowo wypowiadania myśli, cierpliwego słuchania innych, okazywania każdemu należnego szacunku. Formacja ta miała obejmować przekazywanie alumnom odpowiedniego zasobu wiedzy z różnych dziedzin humanistycznych, rozumienia rozmaitych form twórczości artystycznej, zarówno sakralnej, jak i świeckiej.*

Dzieje pierwszej wyższej szkoły działającej w Łodzi – w tym przypadku o charakterze filozoficznym i teologicznym – mają jeszcze jeden charakterystyczny rys. Odnosi się wrażenie, że autor podaje idealny obraz funkcjonowania tej placówki. Raczej nie chce mówić wszystkiego, bo nie posadam go, by nie dotarł do odpowiednich źródeł. A szkoda! Pisząc o formacji intelektualno-kulturalnej, nie scharakteryzował np. roczników stanu wojennego. Całkowicie pominął zagadnienia rzeczywistych efektów pracy dydaktycznej w późniejszym działaniu duszpasterskim byłych alumnów, jak również zjawiska i skalę rezygnacji ze studiów niedoszłych kapłanów. Z kolei dane odnoszące się do kadry dydaktycznej, jej osiągnięć badawczych i funkcjonowania na polu naukowym, ilości i jakości tematów podejmowanych na seminariach naukowych absolutnie nie pozwalają poznać wkładu łódzkiej uczelni w rozwój nauki polskiej. W tym przypadku ks. Zwoliński nie wykorzystał niezwykle ciekawego materiału, jakim są dokumenty Stolicy Apostolskiej z 1993 r. przedstawione ordynariuszowi łódzkiemu po dokonaniu nadzwyczajnej wizytacji semi-

narium diecezjalnego. Natomiast – chyba z przekory – zaprezentował nam wyższą uczelnię katolicką, legitymującą się kadrą naukową złożoną wyłącznie z... doktorów.

Z kolei część historyczna pracy o seminarium duchownym w Łodzi podaje niestety dość powierzchowne opisy wielu zagadnień. Autor jest niedokładny w szczegółach, mylą mu się daty, gubi postacie, stosuje błędne nazewnictwo kościelnej administracji. Wreszcie nie wiadomo, jaki jest prawdziwy tytuł pracy ks. P. Zwolińskiego. Inny jest na okładce, inny na stronie tytułowej. Może pracę ukończył w ubiegłym wieku, a następnie wykorzystał okrągłą rocznicę istnienia seminarium przypadającą w 2001 r., by ją opublikować.

Marek Budziarek

BEZ CHRYSTUSA NIE MOŻNA ZROZUMIEĆ CZŁOWIEKA I DZIEJÓW

P. Nowyczyński (red.)

Chrystus w literaturze polskiej

RW KUL, Lublin 2001, ss. 496

Kim jest i kim był Chrystus dla poetów, pisarzy? Nad tym zagadnieniem zastanawiali się literaturoznawcy Ogólnopolskiej Sesji Naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1994 r. W trzydniowej sesji, zorganizowanej przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną, wygłoszono

kilkanaście referatów, dyskutowano...

Dla słuchacza już samo postawienie problemu stało się bardzo znaczące. Jeszcze kilkanaście lat temu niemożliwe było zorganizowanie ogólnopolskiej sesji naukowej na ten temat. Istniało wiele i to różnych barier. Dobrze rozpoznał ten stan papież Jan Paweł II, który u początku swego pontyfikatu wołał do ludzi współczesnego świata, by nie lękali się otworzyć drzwi Chrystusowi, i mówił, że bez Chrystusa nie można zrozumieć człowieka i dziejów.

Myślę, że istniała i istnieje wśród naukowców nie-teologów pewna nieśmiałość w publicznym mówieniu o Chrystusie. Ona wywodziła się nie tyle z niechęci ludzi ateizujących, ile z przedsoborowej formacji wierzących, którzy wobec Jezusa przyjmowali postawy zawstyżenia, zaleknienia i adoracji. Chrystus dla tych ludzi był przede wszystkim Bogiem, którego należy czcić, natomiast nie można się do Niego zbliżyć. Taka postawa przeszkadzała zobaczyć w Jezusie nauczyciela i Mistrza, proroka i Zbawcę, również – Człowieka, którego można, znosząc swoje cierpienie, naśladować.

Minęło kilkanaście lat i owe referaty-studia uzupełnione dodatkami kilku nowych, złożyły się na pracę „Chrystus w literaturze polskiej”. Poszczególni autorzy piszą o obecności Jezusa w utworach średniowiecza (A. Nowacka-Jeżowa), renesansu i baroku (M. Korolko, K. Stawecka, J. Okoń i M. Hanusiewicz), oświecenia (R. Doktor), romantyzmu (M. Dernałowicz, W. Pyczek, Z. Sudolski i J. Fert).

O Chrystusie w literaturze pozytywizmu pisze Z. Mocarska-Tycowa, Młodej Polski: W. Gutowski, G. Igliński i P. Próchniak; dwudziestolecie międzywojenne – Z. Zarębianka i P. Nowaczyński. Odrębne szkice zostały poświęcone problemowi Chrystusa w literaturze ludowej (M. Zowczak) i literaturze dla dzieci (Z.A. Baran).

Publikacja „Chrystus w literaturze polskiej”, zbierająca referaty ze wspomnianej sesji, to bardzo cenna i jak zostało to określone we wprowadzeniu, *pionierska* praca w tej tematyce. Pozwoli ona badaczom literatury, studentom, twórcom, a może i teologom przyjrzeć się bliżej zaprezentowanym przez specjalistów szczegółowym studiom. Praca ta posłuży też jako podstawa do dalszych opracowań. Już teraz może pomagać czytelnikom w przezwyciężaniu stereotypów Chrystusa – groźnego Boga. Pozwoli na wyakcentowanie w postaci Jezusa Jego poetycko ukazywanego człowieczeństwa. Daje możliwość zobaczenia, jakiemu Chrystusowi i w jaki sposób minione epoki i pokolenia „otwierały drzwi...”

W tym względzie rysuje się – wskazana przez Juliana Krzyżanowskiego – prawidłowość, że okresy większego uduchowienia w kulturze sąsiadują z epokami kładącymi nacisk na materialną sferę rzeczywistości. Po jednej stronie znajdują się okresy, w których Chrystus pojawia się w większej liczbie utworów literackich, są to: średniowiecze, barok, romantyzm i Młoda Polska, po drugiej – okresy religijnego zdystansowania, schłodzenia: renesans, oświecenie, pozytywizm i dwudziestolecie międzywojenne.

Ciekawe byłoby sprawdzenie w publikacji „Chrystus w literaturze polskiej” tezy – wysuniętej przez Czesława Miłosza w „Ziemi Ulro” – że kultura europejska od XVIII stulecia ulegała stopniowemu zeświecczeniu. Nie wchodząc w bliższe weryfikowanie tego stwierdzenia, wydaje się, że proces dechrystianizacji w literaturze polskiej następował z pewnym opóźnieniem. Objął oświecenie, nieznaczne zmiany dokonały się w ujęciu Chrystusa w romantyzmie, m.in. w deformacjach narodowego mesjanizmu u Mickiewicza i Słowackiego. Daleko posunięta desakralizacja nastąpiła jednak dopiero po zracjonalizowanym okresie pozytywizmu, w literaturze Młodej Polski.

W tym okresie – zdaniem Z. Zarębianki – ulubionymi postaciami stają się *Antychryst i Lucyfer (...)* *zadomowione w literaturze głównie za sprawą Przybyszewskiego* (s. 397). Dla przykładu w tekstach Tadeusza Micińskiego – pisze P. Próchniak – *Chrystus jest znakiem Boga, ale także – paradoksalnie – „mitem” odbijającym mroczne światło Lucyfera* (s. 387). Chrystus tego okresu traci – według W. Gutowskiego – ewangelijne oblicze, a nabiera cech *osobowego ideału modernistów – geniusza, Nadczłowieka, Ducha rewolucjonisty* (s. 320).

Takie młodopolskie pojmowanie Jezusa przenosi się i zaciąga na Jego obrazie w okresie dwudziestolecia. Motyw Chrystusa, *pojawiając się w tej liryce z stosunkowo małą częstotliwością, przybiera najczęściej – zdaniem Z. Zarębianki – postać „Chrystusa nowoczesności”,*

„Chrystusa miasta” o cechach rewolucjonisty (Stern – s. 394). W dwudziestolecu dokonuje się *laicyzacja osoby i idei Chrystusa* aż do zaprzeczenia osobowości Boga-Człowieka ukazanej w Ewangeliach (Wat, Iwaszkiewicz – s. 396 i 400). Takiego obrazu w sposobie ujmowania postaci Chrystusa w dwudziestolecu zasadniczo nie zmienia religijna poezja E. Szelburg-Zarębiny, K. Iłakowiczówny, W. Bąka i J. Lieberta.

Czytając w aspekcie zachodzącej desakralizacji publikację „Chrystus w literaturze polskiej”, dostrzegamy, sygnalizowany przez Miłosza, proces zeświecczenia. Dopuszcza on zaistnienie rewolucyjnych, totalitarnych ideologii w minionym wieku, to jest – komunizmu i hitlerowskiego nacjonalizmu.

Równoważąc tak wypunktowany proces desakralizacji, warto zasygnalizować obecność w książce „Chrystus w literaturze polskiej” szkicu, który interpretuje wiersz Jerzego Lieberta „Koguty”. Szkic Piotra Nowoczyńskiego – mogący szokować dzisiejszego czytelnika tezą, że Liebert ukazuje Chrystusa w symbolu koguta – niesie ważne treści. Uobecnia głos przedwcześnie zmarłego poety, który widząc nie tylko własne zagrożenie, wyczuwając zbliżające się „czasy pogardy”, usiłuje zbudzić świat z nocnego uśpienia. Wzywa chrześcijan do wołania za zmartwychwstałym Chrystusem, wiersz kończy wersem: *On, kur na wysokościach! Śpiewajcie koguty!...* (A dodać jeszcze można, że na mozaice w Akwilei, pochodzącej z pierwszych wieków chrześcijaństwa,

kogut symbolizuje chrześcijanina, czyli drugiego Chrystusa).

Tadeusz P. Polanowski

SZEKSPIR PARADOKSALNY

Jacek Bolewski SJ *Objawienie Szekspira*

Biblioteka „Wieżi”, t. 141,
Warszawa 2002, ss. 303

Prace powstające na styku literatury i teologii mają długą tradycję również w Polsce, by przypomnieć tylko (wątpliwe metodologicznie) badania nad tzw. sacrum w literaturze, czy też prace ks. Jerzego Szymika. Przyznać trzeba, iż śledzenie wątków teologicznych czy filozoficznych w literaturze może spowodować jej redukcję do zbioru idei, a także zapomnienie o swoistości literatury oraz jej języka. Jednak dotychczasowe prace Jacka Bolewskiego (choćby te o Mickiewiczu czy Eliocie) przekonują, że tym razem tak się nie stanie. Autor jest bowiem nie tylko uczonym teologiem, ale i niezmiernie wrażliwym na poezję czytelnikiem-interpretatorem. Nie tropi wątków czy motywów teologicznych w dziełach Szekspira, nie pyta o ich zgodność z takim czy innym systemem. Jak sam stwierdza: *Tytuł [„Objawienie Szekspira”] oznacza najpierw, iż u Szekspira właśnie można znaleźć objawienie. Wielki dramaturg – autor autentycznie natchniony – wyraża prawdę w całej rozciągłości, która obejmuje: człowieka, świat*

i Boga (s. 11). O swej metodzie pracy z tekstem autor pisze następująco: *Szukając objawienia w utworach angielskiego Mistrza, wstuchiwałem się w to, co najżywiej rezonowało w moim wnętrzu, wykształconym teologicznie...* (s. 13). Konsekwencją tego są niekiedy fragmenty po części autonomiczne, wychodzące poza tekst, przy okazji niejako wprowadzające czytelnika w ów rezonans, jaki tekst Szekspira wywołuje w swym interpretatorze, chętnie mówiącym o podstawowych prawdach chrześcijaństwa – nawet jeśli czasami ma się wrażenie, iż jest to „alegoryzowanie” słów poety. Chociaż, jak stwierdza autor: *Na koniec – po słowach zbyt może wybiegających poza określone przez Szekspira granice – powróćmy do jego słów, aby dostrzec, że mówią one... to samo* (s. 219). Notabene można by się zastanawiać, czy autor nie idzie czasem zbyt daleko, np. gdy w szkicu o „Poskromieniu złoŹnicy” rozwija teologię małżeństwa jako sakramentu, niekoniecznie charakterystyczną dla teologii anglikańskiej. Oczywiście, zastrzeżenie to łatwo uchylić; Bolewskiego interesuje przecież owo tytułowe objawienie, a nie zgodność poety z teologią Kościoła, do którego należał.

Niewątpliwie Bolewski czyta Szekspira ze świadomością współczesnej teologii, nie interesują go przeto wątki z jej historii, a także ewentualne uwikłania dramaturga w spory ideowe czy kontrowersyjne epoki – tytułowe objawienie ma być bowiem otwieraniem się dramatów mistrza przed dzisiejszym czytelnikiem. Autor nie stara się przypisać teologii Szekspira określonej opcji

czy doktrynie, ani na moment nie ulega też pokusie, by dowodzić katolicyzmu poety (to ostatnio często powracająca teza, opierająca się m.in. na fakcie, że postacie katolickich duchownych są kreowane w dramatach Szekspira niezwykle pozytywnie).

Bolewski prezentuje więc postawę hermeneuty, otrzymującego w procesie interpretacji to, co sam „włożył” w dzieło (swą wrażliwość, mądrość...). nieustannie krążącego po hermeneutycznym kole w poszukiwaniu kolejnych, coraz wyższych warstw znaczeniowych, ale i przekonanego, że wielka literatura prowadzi z czytelnikiem dialog ponad granicami czasu. Jak pisał H.G. Gadamer, gdy *przyswajamy sobie dzieło z tradycji, to nie byt sam w sobie się odsłania, lecz, jak w prawdziwej rozmowie, wyłania się coś, co wcześniej nie stanowiło wartości żadnego z partnerów z osobna*. Ponadto Bolewski często „bawi się” dwuznacznością czy podobieństwem słów i wyprowadza z nich wnioski-paradoksy, a nawet (niby barokowe) koncepty, pozwalające głębiej wnikać w prawdy zawarte w dziełach, np. muzyka miłosierdzia *wspomaga (...)* wolny wybór, *albowiem wywołuje prawdziwy „mus”, różny od przymusu, który niweczy wolność* (s. 94); *Ceremonia została zerwana, małżeństwo udermnione: przez pozór, jak widzieliśmy, lecz i – zobaczmy – na pozór* (s. 236).

Co oczywiste, Bolewski nie opowiada się za żadną ze współczesnych metod interpretacji dzieła literackiego. Najbliższa niewątpliwie byłaby mu metoda close reading,

skupiona na wydobywaniu wieloznaczności i napięć semantycznych utworu. Autor analizuje przeto sztuki Szekspira zarówno na poziomie fabuły, jak i wypowiedzi postaci, szuka dopowiedzenia tego, co kryje się (objawia) poza słowami, *w słynnej „reszcie”, która dochodzi do głosu, w sposób najgłośniejszy, w ostatnich słowach Hamleta – w otwarciu na milczenie...* (s. 11). Wie, że tylko baczne przyjrzenie się szczegółowi pozwala wrócić do ogólnej hipotezy interpretacyjnej.

Bolewski koncentruje swe analizy na kilku najważniejszych tematach, z których szczególnie bliskie są mu mądrość i jej przeciwieństwo – głupota, miłość, wolność oraz muzyka, przez którą wkracza w świat Transcendencja. (Zastanawiające, że teologowi umyka jeden temat, dość ważny w innych jego pracach – nadzieja...) Wreszcie pokazuje, jak przez owe kategorie można dotrzeć do otwarcia się szekspirowskich postaci na Opatrzność. Czytamy np.: *Widzimy, jak Hamlet odsłania się tu w działaniu, które nie pozostawia miejsca na wahania i wątpliwości, gdyż jest po prostu odpowiedzią – echem działania Opatrzności* (s. 35); *Celem staje się natomiast wyraźniej powierzenie Opatrzności, aby Ona sprawiła i pokazała, że zło w końcu samo się demaskuje i unicestwia* (s. 36).

Ważnym walorem recenzowanej książki jest fakt, iż jej autor jest wolny od balastu, jaki dla literaturoznawcy musi zawsze stanowić – tym razem niepomniernie obfita – lektura przedmiotu, niejednokrotnie ograniczająca inwencję badacza-czytelnika. Bolewski wykorzystuje więc zasad-

niczo dwa nowsze, najbardziej kompetentne wprowadzenia do Szekspira i zarazem interesującej go problematyki (H. Blooma i G. Melchioriego), oraz klasyczną już pozycję „Szekspir współczesny” Jana Kotta, z których czerpie niezbędną wiedzę faktograficzną. Jego przewodnikami bywają niejednokrotnie inni poeci (Wyspiański, Miłosz, Norwid, Eliot, Herbert), których wiersze czy komentarze doprowadzają go do lektury sztuk Szekspira. Za każdym jednak razem jest to lektura własna, skupiona na zdarzeniach i wypowiedziach Szekspirowskich bohaterów, a także na tym, co się dzieje „pomiędzy” – na relacjach, które pełniej objawiają sformatyzowane problemy.

Na książkę składa się 12 esejów, poświęconych zarówno tragediom, jak i komediom poety ze Stratfordu, z wyłączeniem sztuk historycznych. Są tu więc omówienia mistrzowskich komedii („Sen nocy letniej”, „Jak wam się podoba”, „Wieczór Trzech Króli”, „Wiele hałasu o nic”), jednej z tzw. komedii poważnych („Kupiec wenecki”), wczesnej komedii („Poskromienie złościny”), najważniejszych tragedii („Hamlet”, „Otello”, „Makbet”, „Król Lear”, „Romeo i Julia”); wreszcie – niezrównanej, wymykającej się genologicznej kwalifikacji – „Burzy”. Tytuły te są wyznaczane dostępnością tłumaczeń Stanisława Barańczaka. Szkoda jednak, że zabrakło w „Objawieniu Szekspira” cudownej, baśniowej „Zimowej opowieści” (przekład opublikowany wraz z „Burzą”, może więc te dwa teksty są wobec siebie komplementarne?).

Bolewski nie ukrywa swej fascynacji przekładami harwardzkiego

profesora. Raz po raz spotykamy ich laudację, ale ostatecznie, gdy trzeba jakieś miejsce najprecyzyjniej zanalizować pod względem teologicznym, autor odchodzi od cytowanego przekładu, proponuje własny – bardziej wierny i dosłowny, lepiej oddający sens oryginału. Niejako przy okazji pokazuje przez to redukcję sensu teologicznego, dokonującą się w translacjach Barańczaka (pisała o tym m.in. Anna Kapuścińska, jak i autor tego omówienia). Na marginesie – warto np. pamiętać, że kluczowe do zrozumienia epilogu „Burzy” słowo „indulgence” – oznaczało po prostu rzymskokatolicki odpust; dlatego Prospero prosi o uwolnienie od kar za własne winy... co pozwala jeszcze głębiej zrozumieć tę postać.

Nie ukrywam, że pomieszczony w „Objawieniu” esej poświęcony „Burzy” – pod znamienym tytułem „Dar mądrości” – zdaje mi się szczególnie fascynujący (także na tle tradycji interpretacyjnej, zwłaszcza postaci Prospera) i jest mi szczególnie bliski. Jest on także najlepszym przykładem mistrzowskiego kunsztu interpretacyjnego Bolewskiego. Analiza relacji wiążących Prospera, Ariela i Kalibana to jednocześnie analiza tytułowej mądrości, form zamknięcia na nią, a jednocześnie na miłość, pokrętnych dróg poszukiwania wolności – w wielorakich formach zniewolenia: *Wolność Kalibana jest od początku niepełna, gdyż niepełne (bezmysłne) jest poddanie, którego pragnie. Natomiast wolność Ariela jest niepełna, gdyż od początku wyklucza jakiekolwiek poddanie. Z ambiwalencji obu postaci przebywających pierwotnie na wys-*

pie zrodziło się panujące na niej napięcie, przeciwieństwo jakby nie do pogodzenia między wolnością a poddaniem (s. 73). Książę-mag okazuje się postacią ambiwalentną, a zarazem tragiczną. Ambivalentne, a przez to ujawniające głębokie pęknięcie, zdaje się zresztą w „Burzy” wszystko: wyspa i jej mieszkańcy, przeszłość i teraźniejszość, magiczna siła mądrości, którą – paradoksalnie – Prospero będzie musiał odrzucić... A droga pojednania budowana jest przez muzykę, miłość Mirandy i Ferdynanda, ostatecznie zaś – przez łaskę, której poszukują bohaterowie: *Łaska to w istocie miłość, a wolność, jaką daje, wiąże się z doświadczeniem, że poddanie się drugiej osobie nie znaczy zniewolenia, skoro jest ona – miłująca. Młodzi są w „Burzy” jedynymi, którzy nie szukają uwolnienia. Są wolni – w miłości. Na tę miłość otwiera się w końcu także Prospero w swych ostatnich słowach. Wolność, jakiej dla siebie oczekuje, ma być darem. (...) Spojrzenie w miłości, dopełnione o mądrość płynącą z pojednania, jest najprawdziwszym, najgłębszym spojrzeniem na rzeczywistość. Ale tu milknie „Burza” (s. 83).*

Piotr Urbański

SPRAWY NAJWAŻNIEJSZE

Jan Krasicki *Przeciw Nicości.* *Eseje*

Księgarnia akademicka,
Kraków 2002, ss. 200

Jeżeli nadzieja człowieka zawiera w sobie ontologiczną prawdę, to jej źródłem jest taki Byt, od którego wszystko pochodzi i ku któremu wszystko zmierza. Jeżeli zaś *widac tylko / ogromny pysk nicości* (Z. Herbert, z motta do omawianej książki), z której wszystko nie wiadomo, jak się wyłania, i ku czemu wszystko nie wiadomo dlaczego zmierza, to nadzieja jest mirażem i „środkiem znieczulającym” na przetrwanie życia przez człowieka. *Przeciw Nicości* pisze swoje eseje Jan Krasicki.

Jego książka składa się z artykułów już wcześniej drukowanych. Nie stanowi jednak prostego ich zebrania i związania w jednostkę wydawniczą, ale wzbogaconą nowymi, nigdzie dotąd niepublikowanymi esejami, stanowi „żywą” swoim życiem” całość.

Omawianą pracę otwiera artykuł „Rozum i zło”, który posłużył autorowi również jako wprowadzenie do całości rozważań, dlatego nosi podtytuł „Zamiast wstępu” (s. 9-13). Wprowadzające pytanie brzmi: Co jest źródłem zła? Czy rodzi je „nieobecność myślenia”? Czy też jest ono owocem szczytowych jego możliwości? A może zło wywodzi się z obydwu postaw? Jan Krasicki, podejmując ten niezwykle trudny

temat, odwołuje się do analiz H. Arendt. Pytając o genezę zła, przywołuje dwie postacie. Jedną z nich jest faszystowski „szary urzędnik” Eichman, przy którym trzeba by postawić pytanie: czy on w ogóle myślał, czy raczej *cierpiał na swoisty brak rozumu?* (s. 10). Drugą jest M. Heidegger – człowiek, który postanowił „uczyć myśleć” europejskie myślenie, a w życiu którego przejawiał się *najbardziej dramatyczny akt w historii rozumu europejskiego* (s. 11). Jak zatem widać, *rozum może wiele i w dobrym, i w złym*. Ale chociaż rozum jest ten sam, to jednak *różnica pozostaje* (s. 13).

Część pierwszą książki otwiera esej „Ja, Ty, On” (s. 17-31). Podjęty w nim temat relacji międzypersonalnych wprowadza czytelnika w samo serce zagadnień filozofii człowieka. Odwołując się do wydarzenia w raju, autor w rzeczowych i głębokich analizach wyjaśnia, jak człowiek wierny Prawdzie pozostaje również wierny samemu sobie oraz jak idąc za głosem kłamstwa, zdradza siebie. Głos kłamstwa, przychodząc do człowieka, przybiera formę „pozoru”, wszak *największym wrogiem Prawdy okazuje się... imitacja prawdy* (s. 19). Pozostając w horyzoncie Prawdy, człowiek może nawiązywać konstytuujące go jako osobę relacje z Drugim. Natomiast zapłatanie się ludzi, dokonujące się w horyzoncie zła, stanowi zaprzeczenie pozytywnych możliwości człowieka. Krasicki przypomina wypowiedź Ratzingera: *Jeżeli osoba oznacza stosunek Ja-Ty, dialog, komunikację, odpowiedzialność, a w końcu nawet miłość – diabeł*

jest wręcz zaprzeczeniem osoby (s. 27). Zło bowiem nie nawiązuje relacji międzypersonalnych. Zło „łączy” destrukcją i regresem. *Zło nie komunikuje, lecz pogłębia proces obcości względem samego siebie i innych* (s. 23), dlatego jako owoc przynosi bycie samemu (s. 30).

Wychodząc z tak założonego „fundamentu”, dalsze rozważania pierwszej części poświęca Krasicki rozważaniom obecności zła w dziejach ludzkości, i – co się z tym wiąże – pyta o sens dziejów. W kolejnych esejach: „W cieniu Antychrysta” (s. 46-53), „Koniec Antychrysta” (s. 54-58), „O sfałszowanym dobru” (s. 59-68) autor, odwołując się do twórczości M. Zdziechowskiego, F. Dostojewskiego, W.S. Solowejowa oraz innych pisarzy, rozprawia się z tymi niezwykle ważnymi i trudnymi zagadnieniami.

Pierwszą część książki zamyka esej „Ślady Niewidzialnego”. Fundamentalne dla prowadzonych tu analiz jest doświadczanie przez człowieka samotności. Samotność jest przestrzenią ciszy, co umożliwia usłyszenie głosu prawdy. *W samotności doświadczamy samych siebie. Samotność odbija rzeczywisty, a nie fikcyjny, urojony obraz ludzkiego wnętrza... Kiedy maski jedna po drugiej opadną, ukazuje się Twarz. Samotność przykuwa nas do naszej twarzy, bo przykuwa nas do samych siebie* (s. 71). Ale samotność człowieka *nigdy nie jest samotna* (s. 73). Pokazuje ona człowiekowi przebywającego z nim i w nim Innego. Jest to dramatyczna sytuacja dla człowieka grzechu, albowiem *pustynia, samotność jest dla grzesznego czło-*

wieka najstraszliwszą próbą, która objawia mu wszystkie demony, jakie człowiek nosi w swym wnętrzu (s. 73). Człowiek grzechu jest człowiekiem „podwójnym”, gdyż pozostaje skłócony nie tylko z Panem Bogiem, ale i ze sobą samym. Aby ten stan przezwyciężyć, aby mogło dokonać się pojednanie człowieka, musi on przyjąć w swoje wnętrze Ducha Prawdy, który mieszkając w nim, będzie inspirował go od wewnątrz, od samych źródeł jego bytu, udzielając mu daru Miłości, usuwającej lęk. Lęk pierzcha, bo sam Bóg wypełnia serce człowieka, wyznaczając mu „piękny” projekt życia, w którym człowiek widzi, jak Bóg włączył jego ludzką naturę w porządek Boskiej przemiany i nie chce On, aby człowiek zginął, lecz żył (por. s. 77-79). Wezwanie dane człowiekowi przez Boga jest tak wspaniałe i piękne, wydawać się może aż niemożliwe... *Co o tym myśleć? Stwierdzimy tyle...* – pisze autor – *w niebie to, co niemożliwe, jest wiarygodne, a to, co niewiarygodne i piękne – prawdziwe. Byt, Prawda, Dobro... Piękno. Oto pełnia!* (s. 82).

Drugą część omawianej książki otwiera esej „Zło epoki” (s. 85-95). Krasicki rozważa w nim dziedzictwo, które stanowi bogactwo Europy, ale także jest obciążone obecnym w nim złem. Jest to zło szczególnego gatunku, gdyż zrodziło się jako wykwit nowoczesnego rozumu, zło występujące w majestacie Państwa i Prawa, instytucji obywatelskich, tych, w których krystalizuje się wręcz zasada nowoczesności i nowoczesnego Państwa (s. 91).

Następny artykuł nosi tytuł „Dwie krytyki gnozy” (s. 97-110).

Autor odwołuje się do twórczości M. Zdziechowskiego, który znowu poddał analizie pisma Lessinga, Mendelssohna, a nade wszystko Heinego. Tym, co dla omawianych pisarzy znajduje się ponad wszystkim, jest rozum. Rozum *zostaje ustanowiony Sędzią i Prawodawcą, wzniesionym ponad wszystkie autorytety, jest jedynym źródłem praw i moralności*, a jako taki w *głowach oświeconych demagogów stał się w istocie nową religią* (s. 100). W drugiej części artykułu Krasicki analizuje myśli L. Kołakowskiego.

„Wybranie i odpowiedzialność” (s. 111-124), to następny esej, w którym autor, odwołując się do poglądów filozofów „dialogu” (m.in. Bubera, Lévinasa, Tischnera) poddaje analizie dwa logiczne porządki: logiki bytu i logiki dobra.

Dopełnienie powyższego artykułu stanowi następne rozważanie – „Sąd nad Bogiem” (s. 125-128). Sądu nad Bogiem dokonuje człowiek od zarażenia swoich dziejów. Już w raju „osądził”, iż Bóg „odmówił” mu daru poznania. Dokonywał tego człowiek przez wieki, dokonuje i teraz. Dlaczego tak się dzieje? Najkrócej można by odpowiedzieć: bo człowiek w swojej głupocie *wydał się sobie... „lepszy od swego Boga”* (s. 128).

Esaj „Świadek dobra” (s. 129-144), został poświęcony życiu św. Edyty Stein. Czym jest zło? Zło, to *prawda „znienawidzona bez powodu”* – pisze Krasicki za św. Augustynem (s. 134). Ale o jaką prawdę chodzi? Czy o taką, że np. Nil ma 6 tys. km długości? Zdecydowanie nie. Prawda, o którą chodziło

E. Stein, *jest prawdą, w której rozstrzyga się moje – pisze Krasicki – i jej „być albo nie być”. Słowem, jeśli to jest „prawda”, to ja mogę powiedzieć: „Oto jestem!” Jeśli zaś prawdy „nie ma”, to także mnie nie ma. Moje życie staje się „snem na jawie”, czymś utłudnym, nierzeczywistym. Opowieścią idioty. Również moje istnienie obraca się w nicość...* (s. 141). Z tego wynika taka doniosłość okrzyku E. Stein, po przeczytaniu „Życia” św. Teresy z Avili: *Tak, to jest prawda* (s. 140).

Książkę zamykają trzy eseje: „Bogocześnictwo i humanizm” (s. 145-158); „Nietzsche i »śmierć Boga«” (s. 159-173) oraz „Bogocześnictwo i pasterze Nicości” (s. 174-192). Autor, odwołując się do poglądów m.in. Bierdajewa, Nietzschego, Heideggera, analizuje sytuację bezdroży europejskiego humanizmu. A wniosek końcowy może być tylko taki: poza Bogiem nie można zrozumieć człowieka, nie można w ogóle odnaleźć żadnego sensu. Krasicki pisze: *Jeśliby nawet nie było Chrystusa, to, powiada Dostojewski, trzeba by Go wymyślić. Pisarz wiedział doskonale, że bez Chrystusa, bez Bogocześnika, bez „Boga z Nami”, bez „Emmanuela” człowiek skazany jest na błędzenie w „nieskończonej nicości”, o której krzychał Nietzscheński Człowiek Oszałały* (s. 181).

Książka Jana Krasickiego dotyczy spraw dla człowieka najważniejszych. Podjął się on „zdemaskowania” zła i ukazania jego zeszpeconej antytwarzy. Pokazuje przy tym pozytywną drogę ludzkiego losu. Praca jest ze wszech miar godna polecenia do przestudiowania przez

szerokie grono czytelników, w tym czytelników młodych. Jej walory określa nie tylko poruszana w niej tematyka. Niewątpliwym osiągnięciem autora omawianych esejów jest także i to, że trudne tematy zdołał „ubrać” w czytelne formy słowne. Nie bez znaczenia jest również kunszt językowy, jakim posługuje się Krasicki. To wszystko sprawia, iż jego praca staje się cenną pozycją na naszym rynku wydawniczym.

Rafał Wilk OSPPE

Z życia Kościoła

Młotek czy pinceta?

19 kwietnia 2002 r., na moskiewskim lotnisku Szeremietiewo został zatrzymany bp Jerzy Mazur, ordynariusz katolickiej diecezji św. Józefa w Irkucku. Biskup po krótkiej wizycie w Polsce wracał do Irkucka. Na lotnisku nie pozwolono mu opuścić hali przylotów i po kilku godzinach, bez podania wyjaśnień, musiał powrócić do Polski. Biskup został poinformowany, że od tej chwili figuruje na liście osób niepożądanych w Rosji. Zaledwie kilka dni wcześniej to samo spotkało włoskiego księdza, któremu odmówiono wizy wjazdowej do Rosji. Niedługo po wydaleniu bp. Mazura, na jednej z moskiewskich ulic, polskiemu franciszkaninowi funkcjonariusze policji zniszczyli paszport, drąc dokument i używając obelżywych słów pod adresem księdza. Po tych incydentach w Rosji miało miejsce wiele demonstracji przeciwko obecności Kościoła katolickiego. Tak rozpoczął się kolejny etap trudnych stosunków z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (RKP), będący niezamierzoną konsekwencją ustanowienia diecezji Kościoła katolickiego na terenie Rosji, choć przede wszystkim – efektem długiego procesu pielęgnowania uprzedzeń i niechęci, połączonych z uwikłaniem religii w mocarstwową politykę Moskwy.

Stan posiadania

Gdy po rozpadzie Związku Radzieckiego nastąpiła radykalna zmiana klimatu politycznego, przed związkami wyznaniowymi otworzyły się nowe perspektywy rozwoju. Po 70 latach komunizmu proporcje między liczbą wiernych poszczególnych Kościołów nie uległy znaczącym zmianom. Ponad połowa z 20 tys. związków wyznaniowych deklaruje przynależność do Kościoła prawosławnego. Drugie miejsce pod względem zarejestrowanych wspólnot stanowią różne odłamy protestantyzmu, a trzecie zajmują muzułmanie, mający ok. 3 tys. wspólnot. Katolicy mają na terenie Rosji 258 parafii rozsianych po całym kraju. Spośród 150 mln obywateli rosyjskich, przynależność do Kościoła katolickiego deklaruje ok. 600 tys.

Czy rzeczywiście stan posiadania Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w kategoriach zarówno duchowych, jak i materialnych, jest tak ubogi, że daje uzasadnione powody do obawy przed ekspansją katoli-

ków? Nie unikniemy tutaj podania kilku liczb. Kościół prawosławny to obecnie 127 diecezji z 151 biskupami. W ponad 19 tys. parafii pracuje ponad 20 tys. kapłanów i diakonów. Oprócz parafii, życie duchowe jest kultywowane w 299 monastyrach położonych na terenie Rosji. Do zapewnienia sprawnego funkcjonowania oraz perspektyw życia parafialnego i klasztornego potrzeba systemu edukacji, w skład którego w Kościele prawosławnym wchodzi: 5 akademii, 55 seminariów i szkół dla duchownych, 2 uniwersytety prawosławne oraz innego rodzaju placówki kształcenia. Bynajmniej nie chodzi teraz o dyskusję czy dużo to, czy mało, ponieważ fakty wskazują na źródła resentymentów inne niż majątkowe. W każdym razie prawosławie ma zdecydowanie największą pośród związków wyznaniowych infrastrukturę, oraz – co istotniejsze – status religii narodowej.

Cerkiew w państwie

Obserwacja wydarzeń w Rosji nie daje nadziei na długo oczekiwaną demokratyzację kraju. Głównym źródłem niemożności przeprowadzenia reform jest brak podmiotu zdolnego tego dokonać. Tylko społeczeństwo obywatelskie jest zdolne do przeprowadzania skutecznych i trwałych zmian społeczno-politycznych. Droga inicjatyw oddolnych jawi się jako jedyny sposób realizacji przemian rokujących stabilizację, która wyrasta ze społecznego fundamentu i jest ugruntowana na autentycznych potrzebach ludzkich. Natomiast nieszczęściem sytuacji politycznej w Rosji jest brak społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego kolejne próby nielicznych polityków obozu liberalno-demokratycznego są skazane na niepowodzenie. Ich apele trafiają w społeczną próżnię, skwapliwie wypełnianą propagandą sukcesu i potęgi prowadzoną przez koła rządowe. W tym wertykalnym schemacie rząd-nieoświecony lud znakomicie funkcjonuje Cerkiew, której w praktyce nie zależy na budowaniu społeczeństwa jednostek aktywnych, biorących sprawy we własne ręce i nie poprzestających na przyjmowaniu gotowych rozwiązań płynących z góry, ale umiejących dyskutować w obronie własnych racji. Na mającej miejsce 1 lutego br. w Moskwie konferencji poświęconej stosunkom państwo-Kościół pojawiła się opinia, jakoby, w erze licznych zagrożeń dla wiary płynących ze strony kultury laickiej, państwo miało być siłą „ratującą” religię w postaci zinstytucjonalizowanej, czyli Cerkwi. Ona z kolei, mając zapewnione wsparcie ze strony państwa, mogłaby się oddać ratowaniu religijności w wymiarze indywidualnym, czyli po prostu dusz.

A jednak metoda wciąż jest nieskuteczna, i prawdopodobnie nigdy nie będzie, dopóki nikt nie zwróci dostatecznej uwagi na pomieszanie obu porządków: świeckiego i religijnego. Dowód? Na 44% obywateli Federacji Rosyjskiej określających się jako prawosławni, w świętach Wielkiej Nocy czy Bożego Narodzenia uczestniczy zaledwie 1,5 do 2% – jak mówią dane Patriarchatu. Czy zatem poparcie władz wystarczy Cerkwi do wypełniania swoich obowiązków wynikających z bycia Kościołem? Z teologicznego punktu widzenia oczywiście nie, natomiast myśląc w kategoriach administracyjno-prawnych, owszem. Co więcej, w kraju takim jak Rosja, przychylność władz jest wręcz niezbędna do funkcjonowania organizacji o dużym zasięgu. A jednak trudno tu mówić o umacnianiu tożsamości, rozplywającej się w konformizmie meandrow polityki i biznesu. Trudno również zastosować tutaj wzorcową analogię do pasterza oddającego życie za swe owieczki...

Dura lex, sed lex

Rosyjskie prawo jest jednym z ważniejszych czynników utrudniających funkcjonowanie związków wyznaniowych wywodzących się spoza Cerkwi. Niemniej jednak uwaga ta odnosi się w sposób szczególny do katolicyzmu. Obowiązująca od 1 października 1998 r. ustawa o wolności religijnej i organizacjach religijnych wymaga ponownej rejestracji wszystkich związków wyznaniowych i organizacji religijnych działających na terytorium Federacji Rosyjskiej. Ustawa we wcześniejszej wersji, choć uchwalona przez Dumę, a nie podpisana przez prezydenta Jelcyna, uznawała za religię tradycyjną jedynie prawosławie. Obowiązująca ustawa, mimo iż w złagodzonej wersji, surowo traktuje katolicyzm, nie uznając go za religię tradycyjną, chociaż czyni to wobec judaizmu, islamu i buddyzmu. Przypomnijmy, że pierwsze parafie katolickie istniały w Rosji już w XII w., m.in. na terenie Smoleńska i Nowogrodu. Jednak katolicy muszą przechodzić przy rejestracji taką samą procedurę, jak nowe związki wyznaniowe. Ustawa minęła się z celem, którym miało być powstrzymanie napływu do Rosji nieznanych, często niebezpiecznych sekt. Sekty i tak napływają, bynajmniej nie zabiegając o rejestrację, natomiast chcąc nie chcąc, utrudniono funkcjonowanie legalnych Kościołów.

Wciąż pozostaje nierozstrzygnięta kwestia restytucji majątkowych. Większość świątyń zabranych katolikom po rewolucji październikowej, jest nadal użytkowana przez organizacje państwowe i komunalne. Z trudem udało się odzyskać kościół katedralny pw. Niepokalane-

go Poczęcia NMP w Moskwie, a gmach seminarium duchownego w Sankt Petersburgu odzyskano tylko częściowo.

Kolejną sprawą domagającą się uregulowania jest ustalenie statusu dużej części polskiego duchowieństwa, które nie mając rosyjskiego obywatelstwa, nie może normalnie funkcjonować. Dotyczy to również Polaków: o. Stanisława Opieli SJ, bp. Jerzego Mazura czy Niemca Klemensa Pickela, ordynariusza diecezji św. Klemensa z ośrodkiem w Saratowie. Obaj muszą korzystać z pomocy biskupów „autochtonów”, mających rosyjskie obywatelstwo: Josepha Wertha z Nowosybirsk lub abp. Tadeusza Kondrusiewicza rezydującego w Moskwie.

Nowe diecezje – krok w nieznane

11 lutego br. Jan Paweł II podniósł administratury apostolskie dla katolików obrządku łacińskiego w Rosji do godności diecezji. Akt miał na celu znormalizowanie sytuacji Kościoła katolickiego w Rosji i urzeczywistnienie prawa do wolności sumienia, u którego podstaw leży godność osoby ludzkiej. Decyzja zaskoczyła nie tylko dziennikarzy, ale i wysokich hierarchów Kościoła. *Przecież administratury funkcjonują tak samo jak diecezje* – stwierdził kard. Achille Silvestrini, do niedawna prefekt Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, nie potrafiąc wyjaśnić racji, którymi kierowała się Stolica Apostolska. Rzecznik prasowy Watykanu, Joaquin Navarro-Valls podał w uzasadnieniu kilka argumentów: historyczny – Kościół katolicki w przeszłości istniał na terenie Rosji; prawny – Rosja jest członkiem OBWE i sygnatariuszem dokumentu gwarantującego prawo do organizowania się wspólnot religijnych, wreszcie „argument z postępowania” samej Cerkwi, która tworzy struktury w randze diecezji dla swoich wiernych poza Rosją, np. w Wiedniu, Berlinie czy Brukseli. Aleksey II uznał postępującą centralizację struktur Kościoła w Rosji za akt daleko wyprzedzający potrzeby rosyjskich katolików. Niezbyt wiarygodnie brzmi w ustach Aleksego II diagnoza potrzeb katolików. Należy jednak uznać fakt, że decyzja Stolicy Apostolskiej bardzo pogorszyła stosunki na linii Watykan–Moskwa.

Duma zakazuje

W skierowanym do Dumy projekcie uchwały „o działalności Kościoła rzymskokatolickiego na terytorium Rosji”, jej inicjator Wiktor Ałksnis z frakcji „Regiony Rosji” proponuje zakaz tworzenia diecezji katolickich, który uzasadnia tym, iż w ciągu wieków Kościół katolicki

podejmował liczne próby narzucenia swojej woli rosyjskiemu narodowi, a obecnie, wykorzystując trudną sytuację w kraju, prowokuje terytorialne pretensje Japonii do Rosji, zastępując nazwy geograficzne na południowym Sachalinie i Kurylach nazewnictwem japońskim. Zdaniem autorów uchwały jest to działalność, która zagraża integralności terytorialnej Rosji. Przypomnijmy, że na początku marca agencja ITAR-TASS podała, iż rosyjski MSZ skierował protest do Watykanu w związku z oficjalnym tytułem bp. Mazura. Tytuł ten zawiera nazwę nieistniejącej na terytorium Rosji nazwy jednostki administracyjnej prefektury Karafuto. Prefektura istniała w południowej części Sachalinu w latach 1905–1945, gdy część ta znajdowała się pod panowaniem Japonii. Zdaniem rosyjskiego MSZ, nadanie biskupowi tytułu z nieistniejącą nazwą oznacza, że Watykan uznaje de facto południowy Sachalin za terytorium Moskwy, co MSZ Rosji uznało za *nieprzyjazny akt i ingerencję w sprawy Rosji*. Część deputowanych Dumy jest przeciwna przyjęciu uchwały. Gadzi Machaczew z frakcji „Deputowany Ludowy” wystąpił z wnioskiem o zrezygnowanie z rozpatrywania uchwały. Zwrócił uwagę na przejawienie sprawy i potencjalną konsekwencję przyjęcia uchwały, która mogłaby skłonić inne państwa do przyjęcia podobnego rozstrzygnięcia w odniesieniu do działalności na ich terenie Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Replikując, Ałksnis podkreślił, że proponowany zakaz dotyczy wyłącznie działalności diecezji Kościoła rzymskokatolickiego i nawet w najmniejszym stopniu nie narusza gwarantowanej w konstytucji wolności wyznania, w tym również katolików.

Ciężkie narzędzia czy nie dyplomacji?

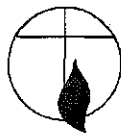
Państwo rosyjskie pozwoliło rosyjskiej Cerkwi na odgrywanie specjalnej, dominującej roli w społecznym i politycznym życiu kraju – to fragment memorandum przyjętego przez deputowanych Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, którzy wyrazili poważne obawy o przestrzeganie praw innych wspólnot religijnych. O znaczeniu tego głosu świadczy również podkreślenie powiązania bliskiej kooperacji władz rosyjskich z Cerkwią, co oznacza wspólną odpowiedzialność obu podmiotów za obecną sytuację w Rosji.

Nie ma obecnie jasności co do dalszej strategii postępowania Kościoła katolickiego w Rosji. Można się jednak pokusić o nakreślenie postępowania Kościoła prawosławnego w Moskwie. Niestety, stosunki katolików z prawosławnymi mogą ulec pogorszeniu, choć raczej należałoby powiedzieć – stosunki między hierarchami, bo często to,

co usiłuje się zepsuć gdzieś u góry, nie przekłada się na dobre relacje między lokalnymi wspólnotami. Jednak w wielu miejscach byłoby kwestią czasu przeniknięcie niedobrych kwasów płynących z wierchuszki. Trudno, jak już wspomniano wyżej, liczyć na obywatelską dojrzałość i krytycyzm społeczeństwa, które de facto jeszcze w Rosji nie istnieje. Jeżeli zdamy sobie sprawę, jak krótkowzroczna jest taktyka zwlekania z rozwiązaniem niewygodnego problemu, to decyzja utworzenia diecezji w Rosji staje się mniej zagadkowa. Nadszedł chyba najwyższy czas, aby zacząć adekwatnie reagować na działania drugiej strony, wiedząc z doświadczenia, że przemilczanie wywołuje w następstwie donośny krzyk. Ostatnie wypadki wydalenia duchownych katolickich z Rosji nie były pierwszymi, choć dopiero one zwróciły większą uwagę mediów i Kościoła na problem relacji z moskiewską Cerkwią, w kontekście działań władz państwowych Federacji Rosyjskiej.

Jest zatem problem użycia właściwego narzędzia w celu uzdrowienia relacji między *Kościołami siostrzanymi*, jak II Sobór Watykański nazywa Kościół katolicki i Kościół prawosławny. Czy winien to być młotek, czy też pinceta? Nie brakuje ani zwolenników, ani też argumentów dla obydwu opcji. Z pewnością, w miejsce półśrodków potrzeba podjąć działania klarowne i zdecydowane. Nie będzie w tej sytuacji stronniczą tezą, że jeżeli stosunki pielęgnowane narzędziami kosmetycznymi mają się ku gorszemu, to należy je wymienić na zgoła przeciwstawne i większego kalibru. Tego jednak nigdy nie będziemy wiedzieć do końca, bo gra w dużej mierze toczy się o rzeczy mechanicznie nienaprawialne.

Dominik Ciołek SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półroczcie 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

Warunki prenumeraty kwartalnika Wokół Współczesności na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 363.**