

przegląd powszechny

7-8/283-284/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

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. naczel.)

Jan Halbersztat

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goślicka

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:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czereśniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 3 VII 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Re-creatio	11
-------------------	----

Złoto nie jest lwem, a lew nie jest złotem...	15
--	----

Z Willigisem Jägerem OSB rozmawia Jacek Prusak SJ

Dlaczego nie uczy się modlitwy kontemplacyjnej? Co nam, chrześcijanom, może dać medytacja? Jakie są związki tradycji mistycznej Wschodu z mistyką chrześcijańską? O tym m.in. mówi Willigis Jäger OSB w rozmowie z Jackiem Prusakiem SJ.

Robert Kościelny

Rzeczpospolita z barokowych przepowiedań. Uwagi na marginesie kazań jezuickich z przełomu XVI i XVII w.	34
--	----

Jezuici zdają się przedkładać rzeczywistość moralną nad inne realia: bliższe – wg nich – prawdy jest nie to, że skoro Rzeczpospolita kwitnie, to nie mamy sobie nic do zarzucenia pod względem moralnym, lecz to, że ponieważ mamy sobie dużo do zarzucenia, więc Rzeczpospolita kwitnąć nie może i musi popaść w ruinę.

Ihor Szaban

Ku eklezjologii pojednania	51
-----------------------------------	----

Prawosławie a uniatyzm

Każda wspólnota chrześcijańska, niezależnie od wyznania, wymaga poszanowania swojej wolności religijnej. Jeżeli część wschodnich chrześcijan wybrała zjednoczenie z Patriarchatem Rzymskim, pozostawiając sobie wschodnią liturgię i zwyczaje Kościoła wschodniego, to prawosławni powinni uszanować taką decyzję, nawet jeśli uważają ją za niesłuszną.

Tomasz Piotr Terlikowski

Zachodni ryt wschodniego chrześcijaństwa	65
---	----

Do wspólnot zachodniego prawosławia (i to zarówno w Europie, jak i w USA) coraz częściej przystępują wspólnoty rzymskokatolickie. Najczęstszą przyczyną jest chęć dochowania wierności tradycyjnej mszy rzymskiej sprawowanej w języku łacińskim oraz niechęć do wprowadzanych w wielu zachodnich Kościołach nowinek liturgicznych.

Tomasz Rostworowski SJ

Listy	78
--------------	----

Przedstawiamy kilka niepublikowanych dotąd listów Tomasza Rostworowskiego SJ z lat 1964-1966, z okresu gdy ich autor przebywał w Rzymie, pełniąc funkcję kierownika i współpracownika polskiej sekcji Radia Watykańskiego. Adresatem listów jest brat Stefan, mieszkający wówczas we Francji.

Jacek Prusak SJ
Poza mitami a znową milczenia 104

Kim są duchowni-pedofile?

Wydarzenia związane z przypadkami wykorzystywania seksualnego nieletnich przez księży w archidiecezji bostońskiej uruchomiły falę debat społecznych na temat zjawiska pedofilii i jej związków z celibatem oraz postaw i wiarygodności hierarchów kościelnych. Często wywoływały więcej emocji niż dostarczały rzetelnych informacji.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)
Litania o świętym Krzyżu 122

Bogumiła Kołodziejska
Wiersze 124

Paweł Warchoł OFMConv
Antropologiczny wymiar miłosierdzia. Refleksje po ostatniej podróży papieskiej do Polski 128

Przyszłość chrześcijaństwa i losy Ewangelii w świecie będą zależeć w dużej mierze od tego, czy przesłanie o miłosierdziu stanie się bliższe życiu, bardziej zrozumiałe dla ludzkich ułomności i bardziej przyjazne wszystkim. Duchowość miłosierdzia uczy przyjmować bliźniego z wyznawaną przez niego prawdą, prowadzić z nim dialog, słuchać go.

ks. Andrzej Kobyliński
Fenomenologia liturgii według Guardiniego i Ratzingera 145

Istotę refleksji Guardiniego i Ratzingera na temat liturgii można zawrzeć w triadzie: sacrum – tożsamość – kontemplacja. Przypominają nam oni, że nie możemy zapominać o tożsamości i historycznej ciągłości liturgii katolickiej, a także o duchu kontemplacji, bez którego nie ma prawdziwej liturgii.

Leszek Gęsiak SJ
Czy Europa może się stać społeczeństwem wielokulturowym? 159

Rozważania wokół teorii Willa Kymlicki o pluralizmie kulturowym

Czy możliwe jest przeobrażenie Europy w zintegrowane i współżyjące w pokoju społeczeństwo wielokulturowe? Odpowiedź na to pytanie przyniesie zapewne przyszłość. Okaże się, czy jednocząca się ekonomicznie i politycznie Europa potrafi otworzyć się także na bardzo skomplikowany dialog kulturowy.

Katarzyna Czarnecka

Bóg jest Panem aniołów i ludzi, i elfów. Chrześcijańskie elementy we „Władcy Pierścieni” J.R.R. Tolkiena 173

Śledzenie chrześcijańskich odniesień, nawet mimochodem, w trakcie lektury, przynosi czytelnikowi, dla którego chrześcijaństwo jest równie ważne jak dla autora, radość rozpoznania, obrazowe i piękne wskazanie istotnego znaczenia i działania rzeczy czy zjawisk zakorzenionych w tradycji zwłaszcza katolickiej.

Renata Rogozińska

Gdzie mól i rdza. O mowie przedmiotów i zмовie milczenia w martwej naturze XVII w. 186

Milczenie, jakie „dochodzi do głosu” w martwej naturze, jest wymowne na wiele sposobów. Zamieranie, znieruchomienie, pogrążenie się w ciszy jest nie tylko zwyczajnym kresu rzeczy ziemskich, ale także zapowiedzią życia w wieczności. Każdy kontakt z zaświatami wymaga przejścia przez sferę ciszy.

Zofia Zarębianka

Pan Cogito wobec Innego 193**Strefa transcendencji w twórczości Zbigniewa Herberta**

Stosunek do transcendencji z pewnością ewoluował w ciągu długich lat aktywności pisarskiej Zbigniewa Herberta i życia Pana Cogito. Kierunek zmian przebiegał – w skrócie – od zdecydowanej wrogości, podejrzliwości i negacji niebiańskich rozkoszy do zdecydowanej zgody, wymuszonej niejako koniecznością przyjęcia do wiadomości nieuchronności przejścia.

Teatr*Jarosław Naliwajko SJ: Rozdrapany gruczoł potowy* 207

(Teatr STU w Krakowie, „Śleboda, czyli powaby życia” Kazimierza Przerwy-Tetmajera; reżyseria – Waldemar Śmigasiewicz)

Film*Jan Pniewski: Spór o uczciwość wobec siebie* 210

(„Czas religii”, reżyseria – Marco Bellocchio)

Książki*Adriana Szymańska: Pseudonimowanie wieczności* 214

(Krystyna Rodowska, „Bliżej nagości”)

Mieczysław Orski: Z „księgi” Ryszarda Kapuścińskiego 218

(Ryszard Kapuściński, „Lapidarium V”)

Dominik Ciołek SJ: Podwójnie narodzeni 221

(Charles Taylor, „Oblicza religii dzisiaj”)

Andrzej Dąbrowski: O pożytkach płynących z logiki 225

(Józef W. Bremer, „Elementy logiki”)

- ks. Andrzej Kobyliński*: Dramat pedofilii **228**
(Fortunato Di Noto, „La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso”)
- Norbert Frejek SJ*: Historia Międzyrzecza **231**
(Marek M. Dziekan, „Historia Iraku”)
- Maria Magdalena Matusiak*: Święta przestrzeń **234**
(John J. Kilgallen, „Przewodnik po Ziemi Świętej według Nowego Testamentu”)

Z życia Kościoła

- Dominik Ciołek SJ*: Imiona wolności (II) **239**

Trudny do zdefiniowania, wymykający się jednoznaczności. Pluralistyczny, bo można zachowywać różne fragmenty rzeczywistości. Konserwatyzm to ideologia kryzysu. Pojawia się, kiedy zagrożone są podstawy status quo. Broni wolności realistycznej, pamiętającej o własnych granicach. Ta świadomość nadaje jej wyrazistości.



Sommaire

Re-creatio 11

L'or n'est pas un lion et le lion n'est pas de l'or 15

Jacek Prusak SJ s'entretient avec Willigis Jäger OSB

Pourquoi n'apprend-on pas la prière contemplative ? Quelles sont les relations entre la tradition mystique de l'Orient et la mystique chrétienne ? C'est ce dont s'entre-tiennent les deux religieux.

Robert Kościelny

La Pologne des prédictions baroques. Observations en marge des homélies jésuites de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècles 34

Les jésuites semblent préférer la vérité morale à toutes les autres. Plus près des réalités se situe non pas la constatation que puisque le pays est florissant, nous n'avons rien à nous reprocher sur le point de la morale; mais le fait que puisque nous avons beaucoup à nous reprocher, le pays ne saura pas fleurir et tombera fatalement en ruine.

Ihor Szaban

Vers une ecclésiologie de la réconciliation 51

Toute communauté chrétienne, quelle qu'en soit la confession, demande le respect de sa liberté de religion. Si une partie des chrétiens orientaux a choisi l'union avec le Patriarcat de Rome, en se réservant la liturgie orientale et les usages de l'Eglise d'Orient, il faut que les orthodoxes respectent cette décision, même s'ils la jugent injuste.

Tomasz Piotr Terlikowski

Rite occidental de la chrétienté orientale 65

De plus en plus fréquemment, en Europe et aux Etats-Unis, des communautés catholiques romaines donnent leur adhésion aux communautés de l'orthodoxie occidentale. La raison en est la volonté d'être fidèles à la messe romaine traditionnelle célébrée en latin, et le refus d'accepter les nouveautés liturgiques mises en place dans nombre d'Eglises en Occident.

Tomasz Rostworowski SJ

Lettres 78

Ci-dessous, quelques lettres, jusqu'ici inédites, du père Tomasz Rostworowski des années 1964-1968, époque où leur auteur résidait à Rome comme responsable de la

section polonaise de Radio Vatican. Ces lettres avaient pour destinataire son frère Stefan, résidant à l'époque en France.

Jacek Prusak SJ

Hors les mythes et le complot de silence 104

Les faits relatifs aux cas de molestation sexuelle des mineurs par des prêtres de l'archidocèse de Boston ont déclenché toute une vague de débats sur le phénomène de la pédophilie et ses rapports avec le célibat et sur les attitudes et la crédibilité des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Ces débats ont souvent suscité plus d'émotions qu'ils n'ont fourni de renseignements crédibles.

Michał Zarzeczny SJ (traduction et arrangement)

Litanies de la sainte Croix 122

Bogumiła Kołodziejska

Poésies 124

Paweł Warchol OFMConv

Dimension anthropologique de la miséricorde. Réflexions après le dernier voyage pontifical en Pologne 128

L'avenir du christianisme et la destinée de l'Évangile dans le monde dépendront dans une large mesure du fait si le message de la miséricorde se fait plus proche de la vie, plus indulgent pour les faiblesses humaines, plus amical à tous. La spiritualité de la miséricorde apprend à accepter le prochain avec la vérité qu'il professe, à dialoguer avec lui, à l'écouter.

abbé Andrzej Kobyliński

La phénoménologie de la liturgie d'après Guardini et Ratzinger 145

L'essence de la réflexion de Guardini et de Ratzinger sur la liturgie peut se résumer dans la triade – le sacré, l'identité, la contemplation. Ils nous disent de ne pas oublier l'identité et la continuité historique de la liturgie catholique, et aussi l'esprit de contemplation sans lequel il n'y a pas de vraie liturgie.

Leszek Gęsiak SJ

L'Europe peut-elle devenir une société multiculturelle? 159

Considérations sur la théorie du pluralisme culturel de Will Kymlicki

Est-il possible de transformer l'Europe en une société pluriculturelle, intégrée et vivant dans la paix ? C'est à l'avenir de répondre à cette question pour savoir si

l'Europe en voie d'unification économique et politique, saura s'ouvrir aussi sur un dialogue des plus complexes - le dialogue culturel.

Katarzyna Czarnecka

Dieu est le Seigneur des anges et des hommes et des elphes.

Eléments chrétiens dans „le Prince des anneaux”

de J.R.R. Tolkien

173

Rechercher les références chrétiennes, même en passant, en cours de lecture, procure à un lecteur pour lequel le fait chrétien est tout aussi important que pour l'auteur, la joie de retrouvailles, l'indication imagée et belle de l'importance essentielle et du poids des choses et des phénomènes ancrés dans une tradition, catholique en premier lieu.

Renata Rogozińska

Troués aux mites, rongés par la rouille. Le langage des objets et le complot de silence dans la nature morte du XVII^e siècle

186

Le silence qui „prend voix au chapitre” dans la nature morte est éloquent de plus d'une façon: étiolement, immobilisation, plongeon dans le silence constitue l'annonce non seulement de la fin des choses terrestres, mais aussi de la vie dans l'éternité. Tout contact avec l'autre monde demande le passage par la zone du silence.

Zofia Zarebianka

Monsieur Cogito face à l'Autre

193

La zone de la transcendance dans l'oeuvre de Zbigniew Herbert

L'attitude envers la transcendance a sûrement évolué au fil des longues années d'activité poétique de Zbigniew Herbert et de vie de Monsieur Cogito. L'évolution allait d'une hostilité résolue, suspicieuse et contestataire des délices célestes à une ferme affirmation extorquée en quelque sorte par la nécessaire acceptation du passage inéluctable.

Comptes rendus

207



Re-creatio

Jeszcze dwadzieścia lat temu w polskich miastach popołudniowy szczyt komunikacyjny zaczynał się o trzeciej po południu. Kończyły wtedy pracę urzędy, kończyły się zmiany w fabrykach i zajęcia w szkołach. Dziś godziny szczytu przesunęły się na znacznie późniejszą porę – mało kto, zwłaszcza jeśli pracuje w prywatnej firmie, wychodzi z pracy o trzeciej. Wolny rynek, możliwości awansu i kariery, wyniki finansowe zależne od zaangażowania i ilości poświęconego czasu – to wszystko sprawia, że przeciętny Polak coraz więcej czasu spędza w pracy. Co prawda postawa „czy się stoi, czy się leży...”, popularna w PRL-u, nie poszła jeszcze całkiem w zapomnienie, ale nie jest już tak powszechna, jak dawniej. Szanujemy naszą pracę, poświęcamy jej znacznie więcej czasu i energii niż kiedyś.

Z jednej strony – to dobrze, że mentalność ukształtowana w czasach realnego socjalizmu powoli się zmienia, że etos pracy „wraca na swoje miejsce”. Z drugiej – sytuacja taka niesie ze sobą także wiele niebezpieczeństw. Człowiek, który większość czasu poświęca pracy, ma go mniej dla rodziny i bliskich. Konieczność materialnego utrzymania rodziny przesłania nieraz inne aspekty codziennego życia i sprawia, że nie starcza czasu na zwykłe „bycie razem”. Wiecznie zabiegany tata przynosi wprawdzie do domu pieniądze, ale nie ma już czasu (a często – siły) porozmawiać z dziećmi, czy pójść z nimi na spacer. To, co pilne, wygrywa z tym, co naprawdę ważne. *Tatuś zostawił jej (pieniądze) na życie* – pisał Wiktor Woroszyński w książce dla dzieci pt. „Cyryl, gdzie jesteś” – *Ale czy to jest życie? To tylko śniadanie, obiad i kolacja, a życie mieści się akurat pomiędzy*. Niestety – na to, co „pomiędzy” często po prostu nie starcza czasu.

Przychodzi jednak taki moment, że nawet najbardziej zapracowany biznesmen, nawet najszybciej pnący się po szczeblach kariery menedżer – nie mówiąc już o nas, zwykłych zjadaczach chleba – ma dosyć. Moment, w którym każdy z nas podświadomie wraca do czasów szkolnych, kiedy najważniejszym pytaniem było „ile jeszcze dni do wakacji?”

Wakacje, urlop, wolne dni... Czas, kiedy nic się nie „musi”, kiedy Bardzo Ważne Spotkania nie istnieją, kiedy można spokojnie wyłączyć uciążliwą komórkową „smycz”. Czas wolności. Czas, kiedy wreszcie można zająć się tym, na co naprawdę ma się ochotę.

Różnie ludzie odpoczywają. Niektórzy spędzają urlop wylegując się na plaży, inni – żeglują po mazurskich jeziorach, bogatsi lecą na Hawaje, ci, których na to nie stać, z dwudziestokilowym plecakiem jadą autostopem przez pół świata albo rozbijają namiot w Bieszczadach... Wszyscy – choć na różne sposoby – starają się „nadrobić”, znajdują okazję do zajęcia się tym, na co w ciągu roku nie ma czasu.

A przecież współczesny człowiek „nie ma czasu” nie tylko na wyjście z dzieckiem do ZOO czy praktykowanie ulubionego hobby. Często nie ma czasu nawet na spokojne zastanowienie się nad własnym życiem, na zatrzymanie się w codziennym pędzie, na chwilę modlitwy. Jedni – zaplątani w codzienną bieganię – usiłują „związać koniec z końcem” i zdobyć środki na utrzymanie rodziny. Innych pochłania konsumpcja, pogoń za modą, luksusem, nowymi doznaniem.

Reakcją na tę ciągłą bieganię lub konsumpcyjny styl życia jest coraz większy głód duchowości. Ten sam głód, który jednych popycha np. w objęcia destrukcyjnych sekt, proponujących „łatwą drogę do Absolutu”, innych skłania do poświęcenia urlopu – czy jego części – na przeżycie rekolekcji.

Oferta jest bogata – od różnego rodzaju pielgrzymek, przez ruchy odnowy, organizujące letnie rekolekcje dla swoich członków, aż po możliwość przeżycia zamkniętych rekolekcji proponowanych przez zakony, także kontemplacyjne. Rekolekcje dla siebie znajdzie każdy – dziecko i dorosły, pracujący i bezrobotny, robotnik i student. Są specjalne rekolekcje dla mężczyzn i kobiet, dla pracowników służby zdrowia i górników, dla osób szukających swego powołania i chcących nauczyć się modlić. Wszystkie te „sposoby na duchowość” mają wspólną cechę – czas wolny jest tu traktowany nie tylko jako możliwość odpoczynku i odreagowania stresów, ale także jako okazja do – mówiąc językiem zakonnym – „rekreacji”. Re-creatio, „odtworzenie”, czy raczej „stwo-

czenie na nowo” – nie tylko fizyczny i psychiczny odpoczynek, ale budowanie zupełnie nowej jakości.

Ludzie, którzy w okresie urlopowym takie rekolekcje przeżyli, wracają z nich – jak sami często mówią – odmienieni. Odnawiają relacje z Bogiem, a co za tym idzie – dochodzą także do porozumienia z całą „resztą świata”, ze swoimi bliskimi, wreszcie – z samymi sobą. Czasem naprawdę wystarczy kilka czy kilkanaście dni spędzonych czy to w grupie modlącej się i rozważającej prawdy wiary, czy to w samotności i ciszy nad Słowem Bożym, żeby „szare życie” okazało się mniej szare, kłopoty – mniej bolesne, a ciężary dnia codziennego – łatwiejsze do uniesienia. Jeszcze raz prawdziwe okazuje się stare powiedzenie, że *jeśli Bóg jest na pierwszym miejscu – to wszystko jest na swoim miejscu*.

Nie ma nic bardziej praktycznego niż duchowość – mówił Thomas Merton. Każdy, kto kiedyś doświadczył takiego re-creatio wie dobrze, że wiele problemów i ciężarów dnia codziennego to w gruncie rzeczy efekt naszego wewnętrznego nieuporządkowania, braku autentycznej, zdrowej relacji ze Stwórcą. Tu zaczynają się zaburzenia hierarchii wartości, brak miłości i czasu dla najbliższych, pogoń za karierą dla samej kariery, stawianie na pierwszym miejscu Mamony.

Trzeba przyznać, że „cywilizacja konsumentów” nie sprzyja rozwojowi duchowości. Człowiek duchowo dojrzały nie jest najlepszym konsumentem, bo potrafi być szczęśliwy bez „zabawek” proponowanych mu przez współczesny świat, bo umie odróżnić to, co niezbędne od tego, co jest tylko niepotrzebnym obciążeniem. Wydaje się, że w świecie kolorowych reklam i „autorytetów” decydujących o tym, co jest modne, pożądane i „na topie”, nie ma miejsca na rekolekcje, na przeżycia duchowe, na spotkanie z Bogiem. To nie napędzi sprzedaży, nie podniesie koniunktury, nie zwiększy liczby klientów – temu służą raczej różnego rodzaju „wyjazdy integracyjne”, „kursy rozszerzania świadomości” czy „seminaria pozytywnego myślenia”, organizowane za duże pieniądze dla spragnionych nowości biznesmenów.

A jednak – co roku domy rekolekcyjne są pełne. Co roku w Polsce kilkadziesiąt tysięcy (!) ludzi w różnym wieku zostawia za sobą kolorowe sklepy, rezygnuje z wakacji w najmodniejszych kurortach i „bywa-

nia” w modnych lokalach na rzecz ciszy, skupienia, modlitwy. Co roku niemal pół miliona osób, nie zważając na pogodę i zmęczenie, wydep-tuje drogi prowadzące na Jasną Górę i do innych sanktuariów. Spotka-nie z Bogiem starcza im za najlepszy wypoczynek, regeneruje siły, po-zwala wrócić do codzienności z nowym zapalem i wiarą. Pozwala tak-że inaczej spojrzeć na cały otaczający świat, dostrzegać łaskę Bożą w ca-łym stworzeniu, wyrobić sobie „katolicką wyobraźnię”, czyli – jak pisał Andrew Greeley – *radosną, sakramentalną wrażliwość otwartą na całe stworzenie*. Człowiek, który spotkał Boga, potrafi zobaczyć Jego mi-łość w każdym wydarzeniu, w każdym „przypadkowym” spotkaniu, w przyrodzie, w dziele sztuki, nawet w niepowodzeniach i kłopotach.

Spotkanie z Bogiem – oto, co buduje ludzkie życie. Żeby w dzisiej-szych czasach być naprawdę chrześcijaninem, żeby nie zwariować we współczesnym, szalonym świecie – trzeba być choć trochę mistykiem. O tym właśnie mówi w tym numerze „Przeglądu Powszechnego” o. Jäger – benedyktyn, mistrz duchowy, postać kontrowersyjna ze względu na głoszone teorie, ale niewątpliwie autentyczna w swojej duchowości. O tym mówią – bez słów – uczestnicy kolejnych turnusów rekolekcyj-nych organizowanych przez Ruch Światło – Życie, grupy charyzmatycz-ne, Fokolarinów, Drogę Neokatechumenalną. Także ci, którzy swój czas poświęcają na przeżycie rekolekcji ignacjańskich prowadzonych przez jezuitów w Gdyni, Czechowicach-Dziedzicach, Kaliszu, Starej Wsi...

Niech te wakacje – czy to przez przeżyte rekolekcje, czy po prostu na turystycznych szlakach – będą dla nas czasem re-creatio, po którym wrócimy do naszej rzeczywistości odmienieni, odnowieni, gotowi pod-jąć na nowo codzienne obowiązki. Nie ma nic bardziej praktycznego niż duchowość.

Informacje o domach rekolekcyjnych i terminach rekolekcji
ignacjańskich można znaleźć w internecie, na stronie
www.jezuici.pl

Złoto nie jest lwem, a lew nie jest złotem...

Z Willigisem Jägerem OSB rozmawia Jacek Prusak SJ

O. Willigis Jäger OSB jest znany w Polsce przede wszystkim z książki „Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce”¹, którą już omawialiśmy na łamach „PP”². Książka spotkała się z żywym odzewem, a jego echa można było śledzić nie tylko w prasie, ale także na stronie internetowej (www.kontemplacja.pl). Z inicjatywy Zenona Mazurczaka, który jako uczeń o. Jägera stał się także tłumaczem jego książki, został zorganizowany kurs kontemplacji w Jagniątkowie k. Jeleniej Góry. W przeprowadzeniu spotkania niemiecki benedyktyn miał do pomocy o. Jefa Boeckmansa, holenderskiego mnicha z zakonu trapistów. W kursie uczestniczyli Polacy i Niemcy: chrześcijanie, buddyści i osoby poszukujące duchowego rozwoju. Spotkanie stanowiło także kolejny krok w stronę polsko-niemieckiego pojednania, jako że wśród uczestników znaleźli się przesiedleńcy z czasów wojennych i powojennych. Jednak rozmowa, którą poniżej prezentujemy, skupia się wokół drogi duchowej o. Willigisa i jego działalności. Prowadzącemu rozmowę o. Jackowi Prusakowi SJ pomagał wydatnie Z. Mazurczak: jego wkład to udział w wywiadzie, przekład, a także dostarczenie danych biograficznych oraz tekstu kazania, wygłoszonego przez ojca Willigisa w ramach kursu.

Willigis Jäger urodził się 7 marca 1925 r. w Hösbach koło Aschaffenburga w Dolnej Frankonii. Pochodzi z wielodzietnej rodziny. Gim-

¹ Por. W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce. Rozmawiał Christoph Quarch*, Warszawa 2001; wyd. II poszerzone i poprawione pod zmienionym tytułem *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, Warszawa 2002.

² Zob. J. Prusak SJ, *O mistyce, która wywędrowała z Kościoła*, „Przegląd Powszechny” nr 4/2002, s. 127–130.

nazjum ukończył u benedyktynów w Münsterschwarzach. Tam też, w 1946 r., wstąpił do zakonu i odbył studia filozoficzne oraz teologiczne. W 1952 r. przyjął święcenia kapłańskie a następnie rozpoczął pracę nauczyciela łaciny i gimnastyki w tamtejszym przyklasztornym gimnazjum. W 1960 r. otrzymał stanowisko referenta w centrali Związku Niemieckiej Młodzieży Katolickiej. W 1965 r. zaczęła się jego „pielgrzymka” na Wschód. Zaangażował się bowiem w pracę w katolickich organizacjach misyjno-charytatywnych (Missio i Miserio) i podróżował wielokrotnie do krajów Trzeciego Świata. W trakcie tych podróży nawiązał bezpośredni kontakt z wielkimi religiami (islamem, hinduizmem, buddyzmem), a także pogłębił swoje zainteresowanie religijnością, obyczajowością oraz praktykami duchowymi (religijnymi i leczniczymi) Wschodu. W 1972 r. poznał w Monachium mistrza zen Yamadę Ko-una Roshiego. W tym samym okresie jego wspólnota zakonna zakłada w Japonii misję w Kamakurze, gdzie Yamada Roshi miał swoją świątynię. Od 1975 do 1981 r. Jäger pozostał w Kamakurze, gdzie codziennie intensywnie praktykował zen pod okiem Yamady Roshiego. W 1981 r. został nauczycielem zen, a po ukończeniu treningu koanów w 1994 r., został mistrzem zen szkoły Sanbo-Kyodan. Robert Aitken, znany mistrz zen na Zachodzie zaangażowany w dialog międzyreligijny, tak opisał duchową sylwetkę Jägera: *...w przeciwieństwie do większości katolików, którzy ukończyli trening zen, ojciec Willigis stosuje koany w prowadzeniu swoich uczniów oraz włącza śpiew sutr w plan sesin. Podobnie jak jego poprzednicy w tradycji katolickiej i buddyjskiej, jest uduchowionym ascetą. Z jednej strony jest spadkobiercą w prostej linii mistrza Eckharta, a z drugiej Huang-Po-Chan-Siha i zendziego Dogena. Jedy-
nym celem obu tych tradycji jest urzeczywistnienie Buddy jako samego siebie, urzeczywistnienie Chrystusa jako samego siebie, i nie znam nikogo, kto lepiej od ojca Willigisa realizowałby ten cel na Zachodzie* (por.: www.nocun.com/zen.htm).

Po powrocie z Japonii ojciec Willigis zakłada w 1983 r. w Würzburgu „Dom św. Benedykta” – ośrodek kontemplacji i praktyki zen. Do 2000 r. był jego kierownikiem. Prowadził liczne kursy zen i kontemplacji chrześcijańskiej w Niemczech, Europie Zachodniej i USA, a także

wygłaszał odczyty i publikował³. W 2002 r. obchodził 50-lecie święceń kapłańskich. W tym też roku otrzymał zakaz działalności publicznej (wykładów, publikowania i prowadzenia kursów) w związku z badaniem ortodoksyjności jego poglądów przez Kongregację Nauki Wiary, która zarzuciła mu m.in., że stawia doświadczenie mistyczne nad prawdy doktrynalne, umniejsza znaczenie koncepcji Boga jako osoby, przeformułuje niektóre chrześcijańskie dogmaty. Po wielomiesięcznym okresie modlitwy i medytacji w lipcu 2002 r. Jäger podjął decyzję o kontynuowaniu działalności z *powodów pastoralnych i z troski o ludzi, nad którymi sprawuję opiekę duszpasterską*.

Decydując się na opublikowanie w „Przeglądzie Powszechnym” rozmowy z o. Willigisem, pragniemy, by nasi Czytelnicy mogli zetknąć się osobiście z wybitnym i popularnym mistrzem współczesnej duchowości. Czy to się nam podoba, czy nie, poglądy głoszone przez o. Jägera budzą w wielu kręgach pozytywny rezonans. Tak wielki jest obecnie głód duchowy, że ci, którzy znaleźli drogę jego zaspokojenia, przyciągają innych, ciągle poszukujących. Ale nie kwestionując zasług niemieckiego benedyktyna oraz autentyczności jego doświadczenia, trudno zgodzić się ze wszystkimi poglądami, jakie głosi. Naturalnie, poniższa rozmowa ma swobodny charakter i nie wolno traktować odpowiedzi o. Jägera jako teoretycznego wykładu. Nie zmienia to faktu, że Czytelnik znajdzie tu niemało opinii, które nie dają się pogodzić z orędziem chrześcijańskim. Problematiczne są zwłaszcza wypowiedzi niemieckiego mistrza duchowego na temat zbawienia, grzechu pierworodnego; sam oznajmiał zresztą, że nie wierzy w *cielesne zmartwychwstanie*.

Nie ma tu miejsca na dyskusję z poglądami o. Jägera, tym bardziej, że kwestionowane prawdy prezentuje on często w karykaturalnej formie. Razi kategoryczność opinii typu: *nikt już dzisiaj nie wierzy...* Nie brakuje w jego słowach arogancji, którą sam zarzuca myślącym inaczej. Kto poznał o. Willigisa osobiście, nie będzie miał wątpliwości co do głębi jego duchowego doświadczenia. Jednak mistyk musi pogodzić się z tym, że najpełniej świadczy o swym doświadczeniu wtedy, kiedy

³ W Polsce została wydana wcześniej jego książka: *Kontemplacja – droga chrześcijańska*, Warszawa 1999.

milczy... Nie wystarczy narzekać ogólnie na niewystarczalność i względność używanych określeń. Mimo wszystko słowa są ważne, jeśli chcemy rozmawiać. Niektóre z wypowiedzi mistrza można traktować jako prowokację, która ma dać do myślenia, jak np. opinia, że śmierci nie ma... Paradoksalna wypowiedź nie jest obca tradycji, gdzie faktycznie: śmierć jako „niebyt” jest niczym... A w gruncie rzeczy – jak sam o. Jäger przyznaje – jego poglądy to absolutny monizm ducha, jedynego, który jest – a wszystko inne pozostaje względne, pozorne. Mamy wszakże nadzieję, że Czytelnik znajdzie w poniższej rozmowie wiele wypowiedzi prawdziwie budujących. I dlatego warto poznać mistrza – nie tylko od jego mocnej, ale także słabej strony.

Redakcja

– Na palcach obu rąk można policzyć duchownych, którzy są jednocześnie autoryzowanymi nauczycielami zen. Czy Ojciec mógłby nam przedstawić swoją drogę duchową i to, jakie znaczenie miało na niej doświadczenie zen?

– Byłem jeszcze dzieckiem, gdy po raz pierwszy zostałem wyrwany z codziennej rzeczywistości. Pamiętam świece, kadzidło, monotonną modlitwę różańcową kobiet siedzących w kościelnych ławkach. Nie wiedziałem, co się ze mną wtedy stało, tego nie dało się opowiedzieć, wytłumaczyć, ale czułem, że to jest wyraźniejsze niż najgłębsze kazanie, jakie kiedykolwiek słyszałem. Od tego momentu zacząłem mocno wierzyć, że to, co istotne, znajduje się poza granicami rozumu. W nowicjacie zacząłem czytać mistykę chrześcijańską: św. Teresę z Awila, św. Jana od Krzyża, „Obłok niewiedzy”. I wedle ich wskazówek praktykowałem modlitwę kontemplacyjną. Już wtedy moim udziałem stały się doświadczenia religijne, które wychodziły poza sferę racjonalną. Ale ani w klasztorze, ani też poza nim nie znalazłem duchowego przewodnika, który mógłby mnie poprowadzić na tej kontemplacyjnej drodze. Rozważań – metody jezuickiej według św. Ignacego – uczono nas nawet w klasztorze benedyktyńskim. Ale lectio divina dawała mi wewnątrznie dużo więcej niż myślenie dyskursywne. W pewnym momencie zatrzymujemy się i staramy wyjść poza słowo.

Dajemy się pobudzić przez Boga i staramy się doświadczyć wewnętrznej, rzeczywistej duchowej treści.

– *Jaki był stosunek przełożonych w seminarium do doświadczeń Ojca i do mistyki?*

– Za moje zainteresowania mistyką chrześcijańską i tradycją kontemplacyjną o mało nie zostałem wydalony z zakonu. Dowiedziałem się o tym tuż przed złożeniem ślubów wieczystych. Zapytałem – dlaczego i usłyszałem, że moja wina polega na zainteresowaniu pismami chrześcijańskich mistyków, których czytam w nadmiernych ilościach. Zdziwiłem się, ponieważ nigdy nikomu o tym nie opowiadałem, nawet spowiednikowi. Skąd więc moi przełożeni wiedzą o moich zainteresowaniach mistyką? Odpowiedzieli, że z mojej karty bibliotecznej. Może brzmi to jak paradoks, ale to właśnie w prywatnej kaplicy opata miałem najgłębsze religijne przeżycia. To, co mogłem znaleźć w katechizmie, już mi nie wystarczało.

– *Czy wtedy zwrócił się Ojciec na Wschód?*

– Potem byłem przez piętnaście lat w Missio i Miserio. Dużo jeździłem służbowo po świecie. Byłem też w Japonii i tam zetknąłem się z zen. Dowiedziałem się, że istnieje przekaz z mistrza na ucznia, tradycja duchowego towarzyszenia, której nie ma w książkach. I gdy moja wspólnota zakładała nowy ośrodek w Japonii, zgłosiłem chęć wyjazdu. Moja wspólnota przeniosła się potem na Filipiny, ja mogłem pozostać w Japonii.

– *Tak bardzo ją Ojciec polubił?*

– Zostałem tam, bo nie miałem wyboru. Kilka lat wcześniej poznałem w Niemczech mistrza zen, Yamadę Ko-una Roshiego, którego świątynia znajdowała się w Kamakurze, gdzie powstał też nasz klasztor. Przez sześć lat uprawiałem zazen, medytację zen, w buddyjskim centrum. Mój nauczyciel mówił po angielsku, dlatego mogłem odbyć szkolenie zen w koanach. Następnie otrzymałem prawo nauczania zen. Ale nie to było najważniejsze. Decydujące było to, że w Japonii w nowy sposób rozumiałem mistykę chrześcijańską. Stwierdziłem, że w chrześcijaństwie mamy dokładnie te same drogi mistyczne, których uczy się w Azji. Są one inaczej przekazywane, ale to, co istotne, nie różni się od dróg w reli-

giach wschodnich. I dlatego po powrocie do Niemiec zacząłem uczyć kontemplacji. Moja wspólnota oddała mi do dyspozycji dom. Tam zacząłem organizować kursy wprowadzające w modlitwę kontemplacyjną. A ponieważ w Niemczech jest dużo ludzi, którzy nie są już chrześcijanami, dlatego uczyłem też drogi zen, która ostatecznie nie ma nic wspólnego z wyznaniem buddyjskim. I to jest mój pogląd, że mistyka chrześcijańska, że wszelka mistyka Wschodu i Zachodu ostatecznie przekracza granice wyznania, że jest transkonfesyjna.

Istnieją bowiem w gruncie rzeczy dwie formy religijności. Pierwszą można by nazwać religią egzoteryczną: każda religia ma święte pisma, naukę, rytuały i etykę. Ale wszystkie religie mają też drogi, które prowadzą do doświadczenia tego, co jest zawarte w świętych księgach. Tę drugą formę religijności nazywa się ezoteryczną, od greckiego słowa „esoteros”, tj. wewnątrz, do środka. Dlatego buddyzm rozwinął takie drogi jak zen, wipassana albo formy tybetańskie; hinduizm zaś rozmaite formy jogi: radża joga, krija joga, patandżali; islam – sufizm, judaizm – kabałę, chrześcijaństwo zaś kontemplację i mistykę. My, chrześcijanie, mamy to wszystko, tylko zapomnieliśmy.

– *Dalej jest Ojciec benedyktynem?*

– Tak! Bo w Japonii na nowo odkryłem przede wszystkim naszą własną tradycję mistyczną. Jak już powiedziałem, w gruncie rzeczy mistyczna droga w chrześcijaństwie niczym istotnym nie różni się od tego, co proponuje Wschód. Niestety, nikt jej nie naucza, a ludzi, którzy próbują nią iść, często pozostawia się bez opieki, a nawet uważa za niechrześcijan. Przyznam, że nie znam ani jednego seminarium duchownego, w którym byłaby nauczana modlitwa kontemplacyjna. Moim zadaniem, i tak rozumiem to, co robię, jest ożywienie wielkiej chrześcijańskiej tradycji mistycznej.

– *Jak obecnie wygląda modlitwa Ojca i czy określenie „modlitwa” jest tu jeszcze właściwym słowem?*

– Modlitwa ma dla mnie trzy płaszczyzny. Słowną, gdy formułuję modlitwę słowami, np. sprawując liturgię. Dalej istnieje medytacja. W medytacji albo rozważaniu mam jakąś treść, fragment Pisma Świętego albo obraz. Uaktywniam mojego ducha, zastanawiam się, na koniec podej-

muje jakieś dobre postanowienie, jak nauczyłem się od jezuitów. Wreszcie istnieje modlitwa kontemplacyjna, w której duch jest uspokajany, by mogło pojawić się coś, co istnieje zawsze, a przesłonięte jest przez aktywność świadomości. Wszystkie te trzy formy są równoprawne. Ale ja nauczam modlitwy kontemplacyjnej, nie odrzucając innych form.

Zapytał Ojciec mnie o moją osobistą modlitwę: otwieram się po prostu na tę rzeczywistość, którą nazywam Bogiem, niepotrzebne mi są słowa ani myśli. Szukam jedności z przyczyną wszystkiego, co istnieje. Proboszcz z Ars zapytany, co tak długo robi w kościele, odpowiedział: „Ja patrzę sobie na Niego, a On na mnie”. Proste bycie jest dla mnie właściwą formą modlitwy.

– *Czy doświadczenie zen było czymś zupełnie nowym, czy tylko nowym spojrzeniem na to, co już i tak Ojcu towarzyszyło?*

– Zen niewątpliwie coś mi dał. Od samego początku zen jest drogą bardziej absolutną i bezpośrednią niż droga chrześcijańska. Ale jeśli konsekwentnie pójdę do końca chrześcijańską drogą kontemplacji, to kończy się ona na tym samym szczycie co zen. Św. Jan od Krzyża opisał tę drogę za pomocą słów „nada, nada”. Za wszystkimi formami pojawia się to, co my nazywamy nic. Nic ma w językach europejskich negatywny wydźwięk. Nic i pustka w mistyce mają wydźwięk pozytywny. Nic ma pewną jakość. Jest doświadczane jako potencja, z której wszystko pochodzi.

– *Dla niechrześcijan proponuje Ojciec drogę zen. Jakie miejsce w życiu chrześcijan może mieć zen?*

– Właściwie takie samo jak u niechrześcijan. Staram się prowadzić do doświadczenia, w którym przekroczone zostaje słowo, treść, struktura i forma, a także nauczanie. Zen próbuje od samego początku radykalnie wyeliminować wszystko, co obrazowe, conceptualne, również wyobrażenia, a nawet lęki.

– *Wierność metodzie zen prowadzi na szczyt, do oświecenia. Chrześcijanie zaś powiedzą, że konieczna tu jest łaska. Jak Ojciec to widzi?*

– To zależy, jak się zdefiniuje łaskę. Można powiedzieć, że wszystko jest łaską, że nie ma nic prócz łaski. To, że fala jest morzem, nie ma nic wspólnego z jej zasługami. To, czym jestem w swej najgłębszej istocie,

nie jest moją zasługą. To nie zostało mi nawet dane, byłem taki od samego początku. 8 grudnia świętujemy Niepokalane Poczęcie, w tym dniu również obchodzimy święto oświecenia Buddy Siakjamuniego. Obydwa święta mówią według mnie to samo. Budda Siakjamuni powiada, że wszystkie istoty mają tę pranaturę, że wszystkie istoty są wyrazem jedni. A w dniu Niepokalanego Poczęcia świętuję to, co niepokalane, życie Boga, które objawiło się w tej dziewczynie. Ale ja idę krok dalej – nie tylko w tej dziewczynie, ale także we mnie i we wszystkim, co istnieje, istnieje ten Boski element. Gdy świętuję Boże Narodzenie, świętuję narodziny Jezusa z Boga, ale jednocześnie świętuję moje narodziny z Boga. A w święto epifanii świętuję epifanię, objawienie Boga we wszystkich rzeczach. Ja także jestem epifanią Boga.

– *Nie obawia się Ojciec posądzenia o religijny synkretyzm?*

– Nie widzę ku temu powodów. Nikomu nie doradzam eksperymentowania z mieszaniem różnych religii, tym bardziej zaś ze zmianą własnej wiary. Trzeba sobie tylko uświadomić, że religie są drogowskazami, a nie celem. Są one jak różne ścieżki, które prowadzą na ten sam szczyt. Bo Boga, Brahmana, Pierwszej Rzeczywistości – czy jakkolwiek to nazwiemy – nie doświadczy się w sztywnych ramach religii. On jest na szczycie, w miejscu, gdzie wszystkie ścieżki zbiegają się i nie ma już żadnej z nich.

– *Czy można się na tych ścieżkach „obejść” bez Jezusa? Pytając może bardziej teologicznie, czy Ojciec dopuszcza możliwość innego symbolu zbawienia niż Jezus?*

– Kwestia zbawienia będzie w nadchodzących dziesięcioleciach kluczową kwestią dla chrześcijaństwa. Jezus nie pojmował swojej śmierci jako śmierci zbawczej, taki sens nadała jej dopiero późniejsza teologia. Nikt już dziś nie wierzy, że Bóg przysłał swojego Syna, wysyłając go czy wręcz skazując na śmierć po to, żeby zbawić człowieka. Nikt nie wierzy już, że Bóg przysłał swojego Syna, żeby naprawić ten świat, który zblądził z winy człowieka. Że niewłaściwym zachowaniem zepsuliśmy całe uniwersum. Takie poglądy są, moim zdaniem, oznaką niesłyszanej arogancji. I to samo dotyczy rozumienia grzechu pierworodnego. Potrzebujemy innej definicji tego, czym jest grzech pierworodny.

Grzech pierworodny to, według mnie, wejście do świadomości personalnej ze świadomości przedpersonalnej – zatem to stopień w rozwoju ludzkości. Nie mogę dziecku brać za złe, że chce dorosnąć. W moim ujęciu grzech pierworodny ma inne znaczenie niż to, które przypisywała mu tradycyjna teologia. Jeśli grzechu pierworodnego nie uważam za akt moralnego nieposłuszeństwa człowieka oddzielającego go w absolutnym sensie od Boga, wtedy pojęcie zbawienia zyskuje inne znaczenie. Zbawienie to rozpoznanie tego, co Jezus chciał nam powiedzieć: Nawracajcie się, bliskie jest królestwo Boże. Sprawą Jezusa było zwiastowanie Bożego królestwa: królestwo Boże jest w was. „Metanoia” – powiada do Nikodema, ty musisz po prostu spojrzeć wstecz, musisz spojrzeć w innym kierunku, musisz narodzić się w inny sposób, musisz dojrzeć do poznania, które przekracza twoje normalne widzenie świata. Cała Ewangelia św. Jana jest Ewangelią mistyczną. Jeśli Jezus powiada „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”, wtedy odnosi się to także do mnie. To, czym jestem w swojej istocie, nie może się ani narodzić, ani umrzeć. I jeśli Jezus powiada do Filipa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, równie dobrze mógłby powiedzieć: „Kto ciebie widzi, widzi Ojca”. I wtedy nachodzą nas oczywiście wątpliwości: ja ze swoimi wadami, niedoskonałościami i grzechami? Ale to inna płaszczyzna. W najgłębszej istocie jesteśmy boskim życiem – to jednak nie znaczy, że jesteśmy wszechmocni, doskonali, że mamy większe prawa niż jakakolwiek inna istota. Mówię, że Bóg się samoogranicza w każdej formie życia. Tak jak ocean ogranicza się w fali. Fala pozostaje falą, choć jej prawdziwą istotą jest ocean. My pozostajemy ludźmi ze wszystkimi naszymi niedoskonałościami, głupotą i słabością, lękiem i agresją. Ale naszą prawdziwą istotą jest boskie życie.

– *Mieszamy płaszczyznę moralności z płaszczyzną egzystencji?*

– Przede wszystkim jestem kimś. Im bardziej rozpoznaję, kim i czym jestem w swej najgłębszej istocie, tym bardziej będę się odpowiednio zachowywał. Z tego poznania bierze się ostatecznie moralność. Rozpoznanie mojej istoty pozwala mi doświadczyć jedności ze wszystkim. Doświadczam cierpienia i radości drugiego jako swojego cierpienia i radości. Wtedy nikt mi nie musi mówić, bym pomógł biednemu

i choremu. Gdy jemu pomagam, pomagam sobie samemu. I to jest dla mnie przyszłość ludzkości. Nie będziemy godnie żyli, jak ludzie, jeśli nie przebijemy się do tej płaszczyzny. Żadne przykazanie ani groźba kary nie poprawiły człowieka. W Niemczech filozof Peter Sloterdijk wygłosił mowę zatytułowaną „Reguły dla ludzkiego parku”. Udowadnia on, że wielcy wychowawcy, nauczyciele i kapłani zawiedli. Nie chce nikogo oczernić, ani nauczycieli, ani kapłanów. Chce tylko powiedzieć, że „powinieneś”, „musisz”, „wolno” nie pomogły uczynić ludzkości kroku do przodu. I nie pomogą. Wszyscy stawiają sobie pytanie, nawet Zieloni w Niemczech, gdzie jest to, co może ostatecznie uzasadnić ludzkie zachowanie. Byłem niedawno na kongresie lekarzy w Davos, na którym chodziło o etykę lekarską. Bardzo szybko zgodzono się co do zasad tej etyki. Ale wtedy pojawiło się decydujące pytanie, przed którym wszyscy skapitulowali: Co ma motywować lekarzy, żeby przestrzegać tych zasad? Od początku było jasne, że religie temu już nie sprostają. Skąd zatem mamy wziąć motywację? Moim zdaniem, nie dokonamy tego nigdy za pomocą kar i ustaw, dokonamy tego z biegiem czasu, ale pod warunkiem że przebijemy się na tę inną płaszczyznę.

Jako ludzie znajdujemy się w potężnym procesie rozwojowym. Ze świadomości zwierzęcej rozwinęliśmy się do świadomości ludzkiej. 14 mld lat kosmos obywatel się bez człowieka. Od 3 mln lat rozwijamy coś takiego jak ludzka świadomość. Ten rozwój idzie dalej. Nasza świadomość otworzy się na nowym poziomie. Za parę stuleci ludzie będą patrzeć na nas tak, jak my dziś patrzymy na neandertalczyków. Gdzie był Jezus przez 14 mld lat? Co robił przez cały ten czas? Czy Bóg czekał na nas, na nasz gatunek, w tym ogromnym uniwersum? Mamy być koroną tego uniwersum? Po pewnym czasie nasz gatunek zniknie, wtedy, gdy Słońce w procesie ewolucji ekspanduje. Dlatego musimy mówić dzisiaj o Bogu inaczej niż robiliśmy to do tej pory. Musimy na nowo zinterpretować nasze stare wyznanie wiary. Było ono gotowe na Soborze Chalcedońskim w 451 r. po Chr. Wtedy wierzano, że Ziemia jest płaska jak talerz, a gwiazdy są dziurami w firmamencie. I sądzono, że Ziemia została stworzona 4 tys. lat przed Chr. Dzisiaj, dzięki badaniom historycznym, wiemy o Jezusie więcej niż ludzie w IV i V w. Dlatego chcę

mieć prawo do pytania, kim jest Jezus Chrystus dla XXI w. Po Galileuszu, po Darwinie, Freudzie i Jungu, po Schleiermacherze, Heglu, Kancie i Wittgensteinie, po odkryciach astrofizyki, genetyki i biologii molekularnej, ale również po doświadczeniach religii Wschodu. Chcę zapytać, co znaczy dla nas Jezus Chrystus? I tutaj Kościół blokuje każde pytanie! „Jednorazowe i niepowtarzalne, objawienie przez Jezusa Chrystusa.” Żadnych pytań. To już nie wystarczy. Nikt w to już nie wierzy.

– *Kim dla Ojca dzisiaj jest Chrystus?*

– Chrystus jest dzisiaj dla mnie przede wszystkim mędrcom, ale także wzorem tego, kim jestem i kim mam być. Egzegeza biblijna pokazuje, że Jezus stopniowo wzrastał do świadomości własnej boskości, do doświadczenia pełnej jedności z tym, którego nazywał Ojcem. I wciąż uczy nas tej jedności z Ojcem, który jest miłością. Miłością dla słabych, grzesznych, pokrzywdzonych. To jest posłanie Jezusa, które dziś chciałbym przekazywać dalej.

– *Czy nie jest to jednak wyłącznie „prywatny” Jezus?*

– Każdy z obrazów Jezusa – odkupiciela, sędziego, absolutnej normy wpisanej w dzieje świata – miał ogromne znaczenie dla historii zachodniej cywilizacji. Ale każda religia jest uwarunkowana ewolucyjnie i jeśli ma być dalej zrozumiała, to musi podążać za rozwojem człowieka i cywilizacji. Nie mogę mówić dziś o Bogu jako królu, bo to zupełny anachronizm. Nie mogę ograniczać znaczenia Chrystusa do kategorii odkupienia zaczerpniętych ze Starego Testamentu, skoro obraz świata i język, w jakim dzisiaj opisujemy świat, daleko wykracza poza taką perspektywę. Muszę odnaleźć taki obraz Boga, który przemówi do współczesnego człowieka.

– *Nie znajduje go już Ojciec w teologii Kościoła?*

– W teologii też, choć nie w tej z katechizmu. Bardziej w mistyce upatruję szansę dla Kościoła i ratunek dla teologii. Religia potrzebuje dwóch filarów: doświadczenia mistycznego, a więc bezpośredniego spotkania z tym, co boskie, oraz werbalizacji tego doświadczenia. Św. Tomasz z Akwinu, autor „Summy teologicznej”, pod koniec życia miał doświadczenia mistyczne, po których powiedział, że wszystko, co napisał, to plewy, i zamilkł. W naszym przeżywaniu chrześcijaństwa braku-

je tego mistycznego filara. Dlatego ludzie uciekają się do zen, do jogi, do Dalaj Lamy. A przecież mogliby wszystko znaleźć w swojej własnej religii i tradycji kontemplacyjnej. Jednak tego im się nie proponuje. Jestem głęboko przekonany, że Kościół boi się mistyki.

– *Boi się tego, co go powinno ożywiać?*

– Kościół musiałby przeorać swoją teologię i niejedno zmienić. Wtedy np. Wielki Piątek i Wielkanoc zyskałyby zupełnie nowe znaczenie. To jest pytanie o zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie nie ma nic wspólnego z czasem, jest pewną płaszczyzną świadomości. Jezus wszedł w nowy sposób istnienia, jak powiada Pismo. Nowy rodzaj istnienia zatem to coś zupełnie innego niż nasz obecny sposób istnienia. I wtedy nie trzeba wychodzić z grobu. Gdyby dziś udowodniono, że znaleziono szczątki Jezusa, że On nie zmartwychwstał, to niczego by nie zmieniło w mojej wierze w Jezusa Chrystusa. Nie wierzę w cielesne zmartwychwstanie, ale wierzę w niezwykle znaczenie tego wydarzenia. Wierzę, że nie ma śmierci. Mistyka narusza monopol władzy, a przede wszystkim monopol prawdy. Kiedy próbujemy zapisać nasze doświadczenia mistyczne, zawsze dochodzimy do granic języka. Nigdy nie jesteśmy w stanie wyrazić tego, czego rzeczywiście doświadczyliśmy, zawsze utkniemy w jakichś paradoksach. I to też irytuje instytucje kościelne.

– *Ale czy można mówić o osobie bez ciała?*

– Czy zachowujemy naszą tożsamość, przechodząc do innej formy istnienia? – to zupełnie inna sprawa. Psychologia mówi wyraźnie, że istnieją czysto duchowe struktury, które są niezależne od ciała. Czy te struktury mają jakąś tożsamość, indywidualność, to inna kwestia. Czy mają świadomość, tak jak my potrafimy to sobie wyobrazić, tego nie wiemy. My, ludzie, nie potrafimy sobie wyobrazić żadnej innej tożsamości od tej, jaką posiadamy. Ale dla mnie byłoby to ubogie stworzenie, gdzie nie byłoby innych form poznania, doświadczenia, życia, które ograniczone byłoby tylko do tej formy tożsamości. Po śmierci wydarza się coś zupełnie innego, coś, co przekracza naszą zdolność pojmowania.

– *Czy doświadczenie mistyczne jest wglądem w tę rzeczywistość?*

– Tak, absolutnie tak. Wglądem w jednię. Wglądem, że nie ma śmierci.

– Czy w tym, co Ojciec głosi, że nie ma śmierci i że jesteśmy istotami duchowymi, upatruje Ojciec sedna mistyki?

– Nie stawiałbym tego doświadczenia nigdy na początku. Na początku umieszczam drogę. Ale rzeczywiście nie ma tego, co nazywamy śmiercią. Jeśli wyjdziemy poza naszą tożsamość ego, wtedy doświadczymy Jedni, która nie ma nic wspólnego z rodzeniem się i umieraniem. Wtedy rozpoznajemy, że rodzenie się i umieranie są strukturą Boga. Bóg jest przychodzeniem i odchodzeniem.

– W swojej książce posługuje się Ojciec metaforą: „Fala jest morzem”. Proszę ją nam wyjaśnić.

– Bóg wyraża się pod postacią struktur, które znamy, i struktur, o których nie mamy pojęcia. To, co nazywamy Bogiem, ma dwa aspekty: aspekt pustki i aspekt formy. Mogę to nazwać aspektem ojca i syna. Ojca nie ma bez syna, Bóg nie istnieje bez formy. One wzajemnie do siebie należą i składają się na to, co my nazywamy Bogiem. Kiedy fala poznaje, kim jest, wtedy poznaje, że jest oceanem. I kiedy człowiek rzeczywiście pozna, kim jest, wtedy poznaje, że jest Jednią, która wypowiada się w tej konkretnej formie. I wtedy pojawia się pytanie o to, co my nazywamy złem. Bóg ma ciemną stronę, której nie jesteśmy w stanie zrozumieć. Nie możemy jej pojąć racjonalnie. I teraz powiem coś, co trzeba mówić z wielką ostrożnością: Bóg objawia się także w tym, co my nazywamy złem. Od Eckharta pochodzi bulwersujące sformułowanie: „Im bardziej grzeszysz, tym bardziej chwalisz Boga”. Eckhart nie chce oczywiście usprawiedliwić grzechu, on chce powiedzieć, że nie istnieje nic, co nie byłoby formą wyrazu tej prarzeczywistości. To, co nazywamy złem, bierze się z tego, że nie mamy wglądu w tę jedność. W tym momencie, kiedy doświadczamy, że wszystko jest jednią, gdy doświadczymy, że wszyscy jesteśmy wodą, wszystkie fale są wodą, gdy to rozgraniczenie staje się względne, gdy doświadczymy cierpienia drugiego człowieka jako swojego, wtedy też powstanie nowa etyka, etyka miłości, a nie nakazu.

– Dla ucha tradycyjnie chrześcijańskiego wyrażenie „fala jest morzem” brzmi jak metafora panteizmu.

– Nie nazwałbym tego panteizmem. Panteizm jest wówczas, gdy ktoś powiada, że w drzewie jest duch. Moglibyśmy nazwać to raczej

monizmem, ale nie tak jak zazwyczaj jest rozumiany w myśli zachodnioeuropejskiej. Ale oczywiście idzie to w tym kierunku. I dlatego uważam, że powinniśmy przyjrzeć się raz jeszcze niektórym tzw. błędnym naukom. Być może przekonamy się, że jest w nich więcej prawdy, niż myśleliśmy.

– *Chce Ojciec powiedzieć, że wszystko jest Duchem?*

– Jeżeli zarówno ten aspekt, jak i drugi nazywa Ojciec Duchem, to tak. Dzisiaj widzimy, że w gruncie rzeczy wszystko jest świadomością. To, co konstytuuje kosmos, to pustka, 99,9% kosmosu jest pusta. Ale w pustce tkwi cała energia, pustka nie jest pusta. Właściwy kosmos tkwi w tym, czego nie możemy pochwycić. Wydaje się, że formy wychodzą z nie-formy.

– *Na koniec zapytam jeszcze o kurs, który odbył się w Jagniątkowie. Jaki miał on charakter, kim byli jego uczestnicy, co szczególnego w jego trakcie Ojciec zauważył?*

– Zauważyłem, że wielu ludzi w Polsce nie zgadza się z tym, co słyszy głoszone z ambony. Nie jest w stanie zgodzić się z niektórymi etycznymi wyobrażeniami, które ma Kościół, coraz trudniej jest im przyjąć chrześcijański obraz Boga. Przede wszystkim nie mogą zrozumieć Boga, który jest miłością, a jednocześnie – jak mówi się im w kościele – ukarze ich, jeśli nie będą grzeczni, a nawet pośle do piekła. W takim głoszeniu Dobrej Nowiny głównym argumentem Boga jest strach wzbudzany u Jego czcicieli. Ten „układ” z Bogiem jest jednak patologiczny. Nakazami i zakazami niewiele osiągniemy. Prawdziwa przemiana człowieka zaczyna się w jego sercu, przez powrót do naszego boskiego jądra. Krytycyzm wielu ludzi wskazuje, że dotychczasowy sposób głoszenia religii chrześcijańskiej w Kościele zaczyna się chwiać. Moim zdaniem jest to tragedia, gdyż Kościół to ignoruje i doprowadza do tego, że ludzie masowo porzucają swoją religię. Ja chciałbym im pomóc, a ponieważ często widzę sprawy inaczej, niż dzieje się to „oficjalnie”, dlatego staram się tym starym prawdom dać nową, czytelną interpretację.

W trakcie tego spotkania kontemplacyjnego szczególnie uderzyło mnie to, że lęk przed karzącym Bogiem jest większy wśród Polaków

niż wśród Niemców. To tkwi w ludziach bardzo głęboko. I długo jeszcze tak pozostanie. Chociaż nie wierzą już w karzącego Boga, to jednak taki Jego obraz ich prześladuje. Papież Jan Paweł II dokonał kolosalnych dzieł w czasie swojego pontyfikatu. Wejdzie do historii jako wielki papież. Obalenie komunizmu, otwarcie wobec innych religii. Uważam jednak, że duchowo wiele rzeczy wyhamował. Nie jest to, moim zdaniem, najszcześniejsze dla Kościoła. Czy zrobił to sam papież, to znów osobna kwestia. Papież ma ograniczony wpływ na Kurie, która betonuje, buduje twierdzę i zamyka się w niej. „My, katolicy, jesteśmy jedyną możliwą religią na świecie”. I każdy, kto tak nie myśli i głosi, zostaje wykluczony. Nie wchodzi się w dyskusję, w spór, w dialog. Dlatego ludzie mówią – OK, i odwracają się od Kościoła. Instytucja dryfuje w kierunku sekty.

– *A co Ojciec proponuje osobom, które odwróciły się od Kościoła?*

– Nie staram się ich nawracać, bo to nic nie da. Mówię im tylko: Otwórzcie się, tam jest coś, ono was znajdzie. Nie potrzebujecie nic robić, usiądźcie po prostu.

– *Czy takie proste duszpasterstwo wystarczy?*

– Mój ośrodek kontemplacji w Würzburgu ulokowany jest tuż obok znanego sanktuarium kultu maryjnego. Te dwa światy wspinał się ze sobą współlistnieją. Religijność ma bowiem wiele stopni. Jeżeli człowiek znajduje pociechę, gdy prosto i szczerze modli się do Matki Boskiej, albo idzie na pielgrzymkę, jest to jak najbardziej w porządku. Jeśli ktoś mówi, że przykazania są jego drogowskazami w życiu, to też jest w porządku. Ale nie zapominajmy, że są też ludzie, którym to nie wystarcza. Oni chcą innej podstawy dla swojej wiary niż święta historia albo zestaw reguł i zakazów. Dla nich, w moim przekonaniu, też powinno być miejsce w Kościele. Mogą się tu schronić i fundamentalści, i ludzie, którzy trochę swobodniej mówią o Jezusie. Choć ostatnio sprawy wyglądają nieco gorzej.

– *W jednym słowie: Od czego mamy zacząć przebudzenie duchowe?*

– Od siebie! To jest początek. I to jest cała tajemnica.

Willigis Jäger

Przemienienie Jezusa

I powiedział do nich: Zapewniam was, że niektórzy ze stojących tutaj nie doświadczą śmierci, dopóki nie zobaczą Królestwa Boga przychodzącego w mocy. Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich samych na wysoką górę, na miejsce odosobnione. Tam w ich obecności został przemieniony: Jego szaty stały się tak lśniąco białe, jak żaden farbiarz na ziemi nie potrafi wybielić. Ukazał im się też Eliasza z Mojżeszem i rozmawiał z Jezusem. Wtedy Piotr powiedział do Jezusa: Rabbi, dobrze jest nam tu być. Może postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza. Nie wiedział bowiem, co powiedzieć, gdyż byli przerażeni. Wówczas pojawił się obłok, osłonił ich, a z obłoku rozległ się głos: Ten jest Mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie! Zaraz też rozejrzeli się, ale nikogo już nie widzieli obok siebie, tylko samego Jezusa. (Mk 9,1-13; por. Mt 17, 1-13; Łk 9,28-36)

Na górze Tabor uczniowie po raz pierwszy poznali, kim rzeczywiście jest Jezus. Zobaczyli, jak Pierwsza Rzeczywistość, którą nazywamy Bogiem, zamierzyła człowiecka, w tym także ich samych. Jezus był zawsze przepuszczalny, przezroczysty dla tego, co Boskie. Uczniowie nie umieli tylko tego zobaczyć. Teraz Go rozpoznali. On jest Synem Bożym. Jego prawdziwa istota wychodzi na jaw i przenika nawet ubranie.

To, co Boskie, przenika bez przeszkód przez wszystko, nie tylko u Jezusa, ale my tego nie widzimy. Nie powinniśmy zatrzymać się na Jezusie. Mamy w Nim rozpoznać nas samych, naszą właściwą postać. Misterium Jezusa chce się w nas powtórzyć. My także jesteśmy pełni Boga – my także jesteśmy przepuszczalni, przezroczyści dla tego, co Boskie. My także jesteśmy epifanią, objawieniem Boskiej prazasady.

Takimi nie musimy się dopiero stać, takimi już jesteśmy. Thomas Merton wyraził to kiedyś tak: *Nagle zdało mi się, jakbym widział tajemne piękno serca, głębię, gdzie nie sięga ani grzech, ani żądza, a stworzenie jest takim, jak w oku Boga. Gdyby tylko mogły siebie same widzieć, jakimi są. Gdybyśmy mogli siebie nawzajem widzieć w ten spo-*

sób, wtedy nie byłoby powodu do wojny, nienawiści, okrucieństwa... A największy problem wtedy polegałby na tym, że padalibyśmy na kolana, by wzajemnie sobie oddawać cześć (cyt. za J. Kornfield, „A Path with Heart”, Bantham Book 1993, s. 313). Niestety, nasze oczy są zamknięte, tak jak zamknięte były oczy uczniów.

Dzisiaj świętujemy nasze przemienienie. To, co zostało powiedziane w Ewangelii, zostało powiedziane o nas. Tutaj i teraz chodzi nie tylko o przemienienie Chrystusa. Chodzi o to, byśmy rozpoznali siebie samych jako przemienionych. Życie byłoby takie proste, gdybyśmy zawsze mogli widzieć, kim jesteśmy. Gdybyśmy w naszych sąsiadach umieli rozpoznać, kim jesteśmy. Gdybyśmy mogli doświadczyć ich promieniowania, które przenika nawet przez ich ubranie, gdybyśmy widzieli nie tylko ich zewnętrzną postać, lecz potrafili także rozpoznać ich prawdziwą istotę.

Nie widzimy jeszcze, że cały świat jest górą Tabor, że nawet cierpienie jest przeniknięte tym światłem. Otaczają nas promieniejący ludzie, od których bije blask. Jeszcze nie umiemy tego dostrzec. Nie jesteśmy jeszcze tak daleko. Kiedyś rozwiniemy się tak, że rozpoznamy siebie jako synów i córki Boga. Wtedy i tylko wtedy nastanie pokój.

Eckhart głosi w swoim kazaniu: *Otóż powiada pewien nauczyciel: Bóg stał się człowiekiem, dzięki czemu wywyższony i uszlachetniony jest cały ród ludzki. (...) Nauczyciel ten słusznie powiedział; ale, zaprawdę, nie dałbym za to wiele. Cóż by mi pomogło, gdybym miał brata, który byłby bogaczem, a ja – biedakiem? Cóż by mi pomogło, gdybym miał brata, który byłby mędrcem, a ja – głupcem?*

Eckhart chce przez to powiedzieć, że przemienienie dokonuje się także w nas. Wyrażone jego słowami brzmiałoby to tak: Cóż by mi to pomogło, gdyby Jezus został tak przemieniony, a ja nie. Świętość i Boskość Jezusa jest też naszą świętością i boskością.

Niektórzy z was znajdują się w takim punkcie, gdzie wszystko wydaje się bardziej prawdopodobne niż to, co usłyszeli. Gdy słuchamy codziennych wiadomości, gdy rozglądamy się w naszym otoczeniu, wtedy coś zupełnie przeciwnego zdaje się prawdziwe. Ten gatunek, który dumnie nazywa siebie homo sapiens, przypomina jakiś nieudany twór.

Musimy ujrzeć siebie w niemocy naszego ja, ażebyśmy nie przerwali poszukiwania naszej prawdziwej istoty. Świeci ona w nas, nawet jeśli jest ukryta dla naszych oczu. Świeci, nawet wtedy, gdy mamy problemy w naszym otoczeniu. Nawet jeśli przygnębia nas cierpienie, którego obrazy docierają każdego dnia do naszych domów. Jezus jest obietnicą i nadzieją. To, co w Nim rozbłysło, jest również naszym udziałem.

Wszyscy wielcy twórcy religii chcieli zaprowadzić ludzi na ścieżkę poznania, na ścieżkę doświadczenia ich najgłębszej istoty. W naszym przypadku chodzi o pradoświadczenie Jezusa, doświadczenie z Boską prazasadą, która jest także naszym udziałem. Pismo Święte mówi o tym w wielu obrazach: powrót na łono ojca, do domu ojca, do królestwa Bożego, do niebiańskiego Jeruzalem. To nie ma nic wspólnego z przeszłością. W rzeczywistości nie musimy nigdzie iść. Mamy tylko dać szansę naszej właściwej Boskiej głębi, żeby nas odnalazła.

Święci, których czcimy, nie są święci dlatego, że dokonali heroiczych czynów. Są święci, ponieważ to, co Boskie, przebiło się przez ich postacie mniej zaciemnione niż u innych. W pewnej sutrze czytamy: *Cnotliwy czyn, którego dokonuję, jest cnotliwy, ponieważ w tym nie ma „ja” ani „mój”*.

Zawsze wyraża się w nas pierwotna, bezpośrednia Boskość. Jezus nie przekazuje nam tej Boskości, On nam ją zwiastuje. Dlatego Eckhart powiada: *Zbawienie to, które nam przyniósł, należało do NAS*. Tzn. Jezus przyszedł, ażebyśmy poznali zbawienie. Żebyśmy poznali, że królestwo Boże jest w nas, że mamy życie wieczne i że jesteśmy dziećmi Bożymi. Albo, jak mówi Paweł, że jesteśmy *Bożą własnością, Bożym dziedzictwem, Bożym mieszkaniem*.

Wiem bardzo dobrze, że to, co powiedziałem, dla każdego, kto tkwi w głębokim cierpieniu, brzmi jak szyderstwo. Wiem też, że nie daje się to łatwo przyjąć przez każdego, kto myśli o Holokauście, o bombie atomowej w Hiroszimie, o cierpieniu ludzi dotkniętych wojną, głodem i innymi katastrofami. Wiem także, że na płaszczyźnie własnego doświadczenia – ale tylko tam – nawet bomba atomowa, wojna, głód i cierpienie mogą zostać rozpoznane jako spełnienie tego, co Boskie.

Na drodze, którą idziemy tutaj, na drodze kontemplacji, staramy się dotrzeć na tę płaszczyznę, ponieważ tylko tam życie odsłania swój sens.

Tylko tam mają sens wersy Anioła Ślężaka:

*Jam wielki niczym Bóg, w małości my podobni,
Nie może On nade mną, nie mogę ja być pod Nim.
Że Bóg szczęśliwy jest, od pragnień wolny trwa,
Ja mam od Niego to, jak On ode mnie ma.*

Jesteśmy tańcem tego, co Boskie. Bóg tańczy w nas. Mówiąc „w nas”, łatwo możemy popełnić błąd, wyobrażając sobie, że Bóg jest w nas jak w jakimś naczyniu. Raczej należy powiedzieć, że to, co Boskie, tańczy siebie jako tę właśnie formę, jako tego konkretnego człowieka.

Nam, chrześcijanom, trudno to przyjąć. Boimy się, że moglibyśmy zbytnio zbliżyć się do Boga. Boimy się, że moglibyśmy zatrzeć różnicę między człowiekiem a Bogiem, i że posądzono by nas o panteizm. To jednak tylko trudność intelektualna, która znika w doświadczeniu. Istnieje na Wschodzie obraz, który stara się ten problem wyjaśnić. Mówi się tam o złotym lwie. Złoto może się pojawić tylko w jakiejś formie, bez niej nie istnieje. Na przykład złoto pojawia się w postaci lwa. Nie można oddzielić złota i lwa. Ale złoto nie jest lwem, a lew nie jest złotem. Dlatego Boska rzeczywistość zawsze pozostaje różna od formy, a jednocześnie jest nią mimo to.

To, co Boskie, może zjawić się tylko w jakiejś formie, tak jak złoto istnieje tylko w jakiejś formie, nie zaś samo w sobie. Bóg sam w sobie jest nieuchwytny, tylko w jakiejś formie jest doświadczalny. Tak współistnieją Bóg i człowiek.

tłum. Zenon Mazurczak



Robert Kościelny

Rzeczpospolita z barokowych przepowiadań. Uwagi na marginesie kazań jezuickich z przełomu XVI i XVII w.

W swej syntezie dziejów chrześcijaństwa w Polsce Jerzy Kłoczowski podkreślał, że Towarzystwo Jezusowe powstało z tendencji reformatorskich, które pojawiają się w Kościele co najmniej od początku XVI stulecia. Tendencje te wyrażały się m.in. przez *wzmocniony wysiłek w dziedzinie nauczania i formowania wiernych różnymi sposobami i na różnym poziomie, poprzez kazania, szkoły, książki drukowane, śpiewy itd. Wszędzie przedmiotem najwyższej troski – stały się najszersze masy wiernych*. Reformy trydenckie zintensyfikowały ten proces, podkreślając szczególne znaczenie nauczania – ministerium verbi, jako skutecznej metody docierania do wiernych z przekazem religijno-moralnym. Nauczanie miało przebiegać na różnych płaszczyznach, *poczynając od nacisku na katechezę dzieci i rozbudowę w związku z tym sieci szkół, a kończąc na kaznodziejstwie specjalnym; kaznodziejstwo miało być biblijne, katechetyczne, moralne*.¹

Niektórzy badacze historii zakonu starają się wykazać, że założyciele Towarzystwa skupieni wokół Ignacego Loyoli zanim związali się

¹ J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. 1, Paryż 1987, s. 110-112, 180, 184. O tym, że Trydent nie jest początkiem, lecz kontynuacją reformy Kościoła, zob: J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, Warszawa 1987, s. 113-136; P. Chaunu, *Czas reform*, Warszawa 1989, s. 8-11; H. Evennett, *The Spirit of The Counter-Reformation*, Cambridge 1968, s. 4-9; R. Bainton, *The Travail of Religious Liberty*, New York 1951. Zob. też H. D. Wojtyśka, *Reformacja – reforma katolicka – kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęcia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” KUL, t. 24, z. 4, 1977, s. 225-249.

uroczystymi ślubami w kościele na Montmarte 15 sierpnia 1534 r., kształtowali swoją formację intelektualną w *płonącym tyglu humanizmu-humanistów – jakim był Paryż za Franciszka I.* Renesans stanowił dla nich ramy i uwarunkowania ich przedsięwzięcia – twierdzi Jean Lacouture, autor monografii o jezuitach, której pierwszy tom został niedawno przetłumaczony na język polski. Pod wpływem idei humanistycznych będą też wzrastały następne pokolenia jezuitów. Wpływ nowych prądów intelektualnych na postawy ojców jest dostrzegany przez historyków zakonu również w Polsce.²

Jezuici, będąc owocem zmian, które zachodziły u progu czasów nowożytnych na tak wielu płaszczyznach życia, w tym religijnej i intelektualnej, pragnęli swoją inicjatywą, działaniem, przedsiębiorczością tak wpłynąć na kształt tych przemian, aby mogły funkcjonować *ad maiorem Dei gloriam*. Konkluzja ta, mało sporna, ważna jest dla niniejszego szkicu.

Tak więc, podstawowym zadaniem, jakie stawiał przed sobą świat katolicki, było nauczanie wiernych i formowanie ich postaw w duchu odradzającej się religijności katolickiej. Na wielu obszarach Europy praca ta przybrała formę walki o rząd dusz, zagrożonych przez rozszerzający swe wpływy protestantyzm. Świadomość tego zagrożenia towarzyszy jezuitom od początku ich działalności, będąc jednocześnie jednym z czynników warunkujących powstanie zakonu. Jeszcze przed zatwierdzeniem Towarzystwa ojcowie przyjęli za pierwszy punkt Konstytucji swojego zgromadzenia *uczyć przykazań Bożych dzieci i wszystkich innych*. Postanowili też, że zobowiązanie do przekazywania prawd wiary katolickiej objęte zostanie ślubem posłuszeństwa i obowiązywać będzie

² J. Lacouture, *Jezuici*, t. 1, Warszawa 1998, s. 48 i nn.; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI-XVIII)*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz.1, s. 377; S. Łempicki, *Renesans i humanizm w Polsce*, w: *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 222; L. Piechnik, *Działalność jezuitów na polu szkolnictwa w Poznaniu w XVI w.*, „*Nasza Przyszłość*”, t. 30, 1969, s. 180; tenże, *Model średniej szkoły jezuickiej w Polsce i na Litwie przed wydaniem ratio studiorum*, „*Nasza Przyszłość*”, t. 94, 2000, s. 299-332; tenże, *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, „*Nasza Przyszłość*”, t. 40, 1973, s. 36, 71, 113.

pod grzechem ciężkim. Znaczenie ministerium verbi jako metody przeciwdziałania herezji podkreślał Ignacy Loyola. W dokumencie wydanym w 1554 r. „Pewne zalecenia służące do popierania prawdziwej wiary, zwłaszcza w Niemczech i we Francji” założyciel Towarzystwa Jezusowego postuluje, aby sposoby walki z innowiercami przejąć od samych protestantów, którzy swoją teologię głoszą w popularnej, dostosowanej do pojęć także prostych ludzi, formie. Ambona, szkoła i, coraz częściej, książka stają się nośnikami idei odradzającego się katolicyzmu.³

Zwłaszcza ten ostatni sposób przekazywania treści wiary za pomocą słowa drukowanego jawi się przywódcom katolickiej reformy, również w Polsce, jako szczególne wyzwanie. Kościół przyzwyczajony do głoszenia prawd wiary z ambony i doskonalący od stuleci tę właśnie formę przekazu, staje nagle przed nowym zjawiskiem, zwanym przez historiografię francuską *mnożnikiem druku*, czyli wpływem słowa drukowanego na rozprzestrzenianie się idei. Arcybiskup gnieźnieński Stanisław Karnkowski pisał: *Najwięcej pismem i wydawaniem ksiąg* [herezyści odwołują ludzi od wiary – R. K.]. *Bo, iż baczą niepodobną rzecz, aby przez usta mogli do wszystkich ludzi swoje błędne nauki podać – dlatego wydawają niezliczoną rzecz ksiąg*. W czasie gdy sukces zaczyna odnosić druk, karierę rozpoczyna też postylla, czyli zbiór kazań powstających od samego początku z myślą o czytelniku, nie słuchaczu. Ponieważ odbiorcą miała być zarówno osoba duchowna, jak i świecka, dlatego treść postylli charakteryzowało dostosowanie do poziomu osób nieprzygotowanych do odbioru skomplikowanych zagadnień teologicznych. Odpowiedzią, w warunkach polskich, na popularność postylli była twórczość Marcina Białobrzeskiego jak również, a może zwłaszcza, Jakuba Wujka.⁴

³ J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 1, Kraków 1969, s. 55; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, s. 90, 91.

⁴ J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, s. 170-172; P. Chaunu, dz. cyt., s. 287-289, 446-447; S. Karnkowski, *Katechizm rzymski to jest nauka chrześcijańska – wydana po łacinie. A teraz na polskie pytania i odpowiedzi przełożona. Za rozkazaniem – Stanisława Karnkowskiego*, Kalisz 1603, s. 3; M. Uliński, *Fabiana Birkowskiego „Kaza-*

Walka o rząd dusz z protestancką konkurencją zmuszała szermierzy reformy katolickiej do przeniknięcia, w celu nauczania, jak też kształtowania postaw zgodnych z moralnymi zaleceniami, nie tylko do ówczesnych elit, lecz również w środowisko biedoty. Współczesny historyk zakonu przypominał, że w Konstytucjach Ignacy Loyola postanowił, że *każdy z jego synów winien być – o czujnym i mądrym spojrzeniu, obejmującym powszechnie lekceważone doły społeczne, wyrzutki, sieroty i wydziedziczoną biedotę*. Troska o wiernych wywodzących się z nizin społecznych, mieszczan, chłopów da znać o sobie również w warunkach polskich. Historyk, badający relacje jezuitów z ich poddanymi na ziemiach polskich, pisze o życzliwym, sprawiedliwym i prawie rodzinnym traktowaniu chłopów przez zakon. W pracy apostołskiej jezuitów od początku nie ograniczają się tylko do własnych poddanych, prowadząc bardzo intensywne misje wewnętrzne, podróżując od wioski do wioski i nauczając podstawowych prawd wiary. Nie tylko katechezą i kazaniem ojcowie starają się kształtować postawy i opinie szerokich mas, wpływać na religijność, wzmacniać przywiązanie do wiary katolickiej. Zdając sobie sprawę, jak wielkie znaczenie do podniesienia morale wiernych ma dobry przykład dawany przez kapłanów, jezuitów realizowali swoje apostołstwo również przez niesienie pomocy materialnej, opiekę nad chorymi, więźniami, niesienie posługi kapłańskiej w miastach opaczonych przez zarazę.⁵

Jezuici pracowali oczywiście nie tylko wśród ludności wiejskiej. Oddziaływano również na szlachtę, pamiętając, że grupa ta częściej niż

nia na niedziele i święta". Karta z dziejów postyllografii przeciwreformacyjnej w Polsce, „Ruch Literacki”, t. 25, 1984, 5-6, s. 381-384; J. T. Maciuszko, Ewangelicka postyllografia polska XVI-XVIII wieku, Warszawa 1987, s. 11-12 i nn.; K. Górski, Jakub Wujek jako pisarz, w: tenże, Z historii i teorii literatury, Warszawa 1959, s. 66; H. Wyczawski, Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku, „Polonia Sacra”, t. 7, 1955, s. 59.

⁵ J. Brodnick, dz. cyt., s. 70; J. Drzymała, Praca jezuitów polskich nad ludnością wiejską w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w Rzeczypospolitej, „Nasza Przyszłość”, t. 20, 1964, s. 157 i 189; J. Związek, Katolickie poglądy polityczno-społeczne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku w świetle kazań, „Studia Kościelnohistoryczne”, t. 2, 1977, s. 10, 11, 73, 76 i nn.; W. Szetelnicki, Kaznodziejstwo polskie XVI i XVII w. w obronie ludu, „Nasza Przyszłość”, t. 37, 1972, s. 62-72, 91-94.

prostacy i plebejuszowie odchodziła od wiary. Świadomość ta ujawnia się dobitnie w „Kazaniach sejmowych”, w których Piotr Skarga gromił m.in. za letniość wiary stan *heretycki* *abo* *ślachecki*. Nie zapomniano też o magnatach i dworze królewskim, starając się przeniknąć w te środowiska za pośrednictwem misji dworskich. W polu zainteresowań ojców było też wojsko, któremu głoszone kazania obozowe. Duże możliwości kształtowania postaw przez wychowanie i naukę dawała rozwijająca się sieć jezuickich kolegiów, a przez rozrywkę umożliwiał to funkcjonujący przy kolegiach teatr szkolny. W tym ostatnim przypadku pole oddziaływania zdaje się szczególnie szerokie, gdyż umoralniające spektakle odgrywane były nie tylko na szkolnym dziedzińcu, ale też często – na rynkach, placach, ulicach.⁶

Zauważona przez kaznodziejów skłonność szlachty do apostazji była zapewne jednym z istotnych powodów, dla których jezuici, kreśląc wizerunek dobrego kapłana, mówili, że powinna go cechować odwaga w mówieniu prawdy możliwym o ich, możliwym, gorszącym życiu. I to nawet wtedy, gdy – jak pisał Jakub Wujek – *dla prawdy i dla wolnego kazania, abo napominania, sromoty, zelżywości i prześladowania cierpią*. Wtórzyć mu Piotr Skarga, który w „Próbie zakonu Societatis Jezu” za wzór takiej bezkompromisowej wobec występków postawy stawia właśnie ojców jezuitów, prześladowanych z tego powodu, że nie tylko heretykom, ale i *katolikom rozpustnym* w występny nie przepuszczają. Jean Delumeau, odrzucając istniejące na gruncie historiografii zachodniej twierdzenie, że inne, surowsze, kazania głoszone ludowi, a inne, łagodne, pobożnym elitom, pisze: *Pokusa, żeby głosić możliwym i bogatym religię osłodzoną z pewnością istniała. Ale Reforma katolicka odrzuca ją stanowczo*. Cytowane słowa

⁶ J. Wereszczyński, *Pisma polityczne*, Biblioteka Polska, Kraków 1858, s. 3, z. 4-6, s. 94; P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1985, s. 24; M. Bednarz, *Jezuici a religijność Polska*, „Nasza Przyszłość”, t. 20, 1964, s. 189; J. Poplatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Warszawa 1957, s. 15, 17; J. Lewański, *Oblicze teatru religijnego w dawnej Polsce*, w: M. Rechowicz (red.), *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 2, Lublin 1966, s. 375-381; A. Wojtkowski, *Z dziejów szkolnictwa katolickiego dla świeckich*, w: tamże, t. 3, s. 29.

jezuitów zdają się, przynajmniej na naszym gruncie, potwierdzać opinie historyka.⁷

Ignacy Loyola we wspomnianym dokumencie z 1554 r. zwraca uwagę, że do sukcesów reformacji przyczynili się w dużym stopniu również sami katolicy, a zwłaszcza duchowni, przez niski poziom intelektualny i gorszący tryb życia. Powiedzmy od razu, że taka opinia nie była w Polsce niczym nowym. Już synody Jana Łaskiego z 1511 i 1512 r. krytykują życie kleru. Krytyka ta pojawiać się będzie na kolejnych synodach, na których podkreśla się, że to właśnie zepsucie obyczajów panujących wśród duchowieństwa powoduje nie tylko wzrost niechęci do Kościoła, ale również herezje. Zaczęto zdawać sobie sprawę, że najskuteczniejszą metodą walki z błędnowierstwem będzie naprawa i wzmocnienie Kościoła na płaszczyźnie moralnej i intelektualnej. Uchwały synodów z lat 1511-1557 dają wyraz takim przekonaniom.⁸

Polscy jezuici będą kontynuować nurt krytyczny wyrażany w synodalnych uchwałach z pierwszej połowy XVI w. Jakub Wujek za pierwszą przyczynę kacerstwa uznał niedbałość tych, *którzy byli powinni słowem i przykładem żywota nabożnego paść trzodę pańską*. Zamiast tego *jedni [się] na rozkoszy cielesne a drudzy na łakomstwa i zbieranie pieniędzy udali*. Diabeł wykorzystał tę sprzyjającą sytuację i *nasiał tak wiele kłakołu, że już mało wszystkie pszenice nie zagłuszą*. Piotr Skarga, zgadzając się w pełni ze słowami Wujka, w swojej krytyce wad duchowieństwa poszedł tak daleko, że aż spowodował reakcję kapituły krakowskiej, która – jak pisał Karol Mecherzyński – słała w 1607 r. przez Hieronima Powodowskiego upomnienia do kaznodziei. Autor „Kazań sejmowych” przypominał, że wady duchowieństwa dawały znać o sobie na długo przed powstaniem heterodoksyjnych idei, już *przed Lutrem*

⁷ J. Wujek, *Postilla catholica mniejsza*, Kraków 1590, s. 166; P. Skarga, *Próba zakonu Societatis Jezu*, w: tenże, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 537-539; J. Delumeau, *Grzech i strach*, Warszawa 1994, s. 476-477. Na temat opiniotwórczej roli kazań Skargi i postylli Wujka zob.; M. Bednarz, dz. cyt., s. 167; H. Wyczawski, dz. cyt., s. 51, 59, 60, 65; L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 22, 197, s. 105.

⁸ B. Natoniński, dz. cyt., s. 90-91; R. Kościelny, *Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*, Szczecin 1997, s. 41.

bardzo byli w nauce i powinności swej stępieni naszy kapłani. Goniąc za dochodami księża kumulują beneficja, a przez to nie mogą przestrzegać obowiązku rezydencji: *dziesięciny dogląda, a nauki nie pilnuje: w Polsce mieszka, a litewskie kościoły z pieniędzy łupi zguba dusz ludzkich*. Z innych opiniotwórczych jezuitów, obwiniających stan duchowny o to, że *oblegli nas zewsząd główni kościelni i koronni nieprzyjaciele* warto wymienić Benedykta Herbesta.⁹

W wypowiedziach jezuitów można wyczuć obawę, by grzechy kapłanów i heretyków nie przesłoniły wiernym ich własnych przewinień: *nie spuszczaś się na to – chrześcijaninie miły, iż wielka jest wielkość dziś pospolicie grzeszących, a duchownych lekarzów ślepy barzo jest przy chorobach rozsądek*, ostrzegał Benedykt Herbest. Skarga, tak ostro atakujący kler, musi przecież poszerzyć krąg ludzi odpowiedzialnych za zło herezji. Stwierdza więc, że katolicy wprowadzie wyznają prawdziwą wiarę, ale prowadzą złe życie. Panu Bogu tylko słowami służą, a rękami heretykom, którzy się z ich złych spraw: *łakomstw, lichwy, nieczystości, pijaństwa gorszą i od świętej wiary odrażają*. Jeszcze wyraźniej o złym życiu katolików, jako przyczynie herezji, mówił jezuita w innym kazaniu: *Naprzód, gdy na heretyki wejrzymy, pomyśleć mamy, iż z naszych katolickich grzechów wyrosli*. Odstępcy od wiary katolickiej, propagatorzy nowej nauki, to ci, co się między nami grzeszyć nauczyli. Herbest pisał, że z powodu grzechów katolików nie tylko poganie nie chcą się nawracać, ale również ci, którzy bracią naszą niedawno byli, *barzo znacznie odstają od nas*. Katolicy – dodał jezuita – *miast dobrych owoców wydają złe*.¹⁰

⁹ J. Wujek, *Judicium albo rozsądek niektórych katolików o konfesji sędmierskiej roku 1570* wydanej, Kraków 1570, k. a 8 – a 8 (v); tenże, *Postilla catholica mniejsza*, s. 85; tenże, *Postilla catholica. Kazania na ewangelie niedzielne i odświętne przez cały rok z Apologią. (Postylle na niedziele od Adwentu)*, Kraków 1584, s. 113; K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, Kraków 1858, s. 183; P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Lwów 1898 (I), s. 133; tenże, *Upominanie do ewangelików*, Kraków 1592, s. 35; B. Herbest, *Zdrowe przeciw szkodliwie zaniechanym powinnościom*, Kraków 1568, k. A 3 (v).

¹⁰ B. Herbest, dz. cyt., k. B (v), D 2, D 2 (v); P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta*, (I) s. 400, (II) s. 128.

Złych katolików nie usprawiedliwia fakt, że ich przywódcy duchowi nie zawsze mogli być dla nich wzorem. Tak jak zły żywot kapłanów i katolickich wiernych nie był, w żadnej mierze, usprawiedliwieniem dla tych, którzy zgorszeni nieprzestrzeganiem przez katolików przykazań i nauk Kościoła przeszli na nową wiarę. Możemy powiedzieć, że pojawia się tu zasada poszukiwania winy w sobie samym, zasada dotycząca tak katolików, jak i innowierców. Zasada ta była ważną częścią składową programu wychowawczego, z którym jezuici wychodzili do wiernych. Programu, o którym pisał historyk, że łączył *umiejętnie mistykę i ascezę z humanizmem, z egzaltacją wręcz heroizmu ludzkiego powołania*. Heroizm ten, jak widzimy, polegał i na tym, by nie dawać sobie łatwego rozgrzeszenia. Jakub Wujek pisał: *Nie posądzajmy nikogo, ani nie potępiajmy, ale raczej sądźmy sami siebie*. Jego konfrater doda: *widząc tedy, iż z naszych grzechów herezje wychodzą i naszemi się złemi przykładami karmią – do pokuty się żałości za grzechy nasze udajmy*.¹¹

Herezja jawi się jako skutek wad narodu, za które Bóg karze Kościół i kraj. Należy jednak podkreślić, że nie oznacza to, iż obóz katolicki będzie traktować heretyków jako niewinne narzędzia Bożej kary za grzechy. Wyrazi to Skarga w zdaniu: *jeśli Pan Bóg przez was heretyki grzechy nasze karze, iż kościoły nam i dobra nasze bierzecie i wydzieracie, i pustoszyć nie przetoście sprawiedliwi i niewinni. Jako i Turcy, i poganie, i rozbójnicy, i czarci sami przez to, że Bóg karze wierne swoje*. Herezja jest wprawdzie skutkiem grzechów, ale i sama jest grzechem, i to grzechem ze wszystkich największym, jak przekonywali kontrreformatorzy.¹²

Za upadek moralny przyjdzie zapłacić klęskami politycznymi; upadek Kościoła w Polsce pociągnie za sobą ruinę Rzeczypospolitej. Dlatego też konkluzja, że chcąc ratować Rzeczpospolitą świecką najpierw trzeba zabrać się do naprawy Rzeczypospolitej duchowej, a nawet nale-

¹¹ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 187; J. Wujek, *Postilla (1590)*, s. 294; P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta*, (II) s. 128.

¹² P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 4; tenże, *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, Kraków 1835, s. 147.

ży przedkładać jedno nad drugie – to jest duchową Rzeczypospolitą nad świecką.¹³

Opisując żalostną postać Korony Polskiej, jezuici starają się dojść przyczyn aktualnej, złej w ich mniemaniu, kondycji państwa polskiego.

Mateusz Bembus, wymieniając winy mieszkańców Rzeczypospolitej, za które *Pan Bóg – puszczał na nas przeszłych lat to powietrza, to głody, to wojny, to rozruchy domowe*, na pierwszym miejscu wymienił bluźnienie wiary świętej chrześcijańskiej katolickiej przez rozmaite błędy, herezje i kacerstwa. Za największych bluźnierców uznał arian. Wśród innych grzechów wskażmy na popełnione w sferze społeczno-politycznej. Bembus wymienia tu m.in. niesprawiedliwe wyroki sądowe, krzywoprzysięstwo, następnie grzechy przeciwko skarbowi *pospolitemu*. Kolejne występki to *stanu prostego miejskiego, od niektórych swawolnych szlachciców, uciśnienie, wzgarda, ukrzywdzenie i podeptanie oraz niezdolne a głosem wielkim w niebo wołające ubogich poddanych, które od panów własnych cierpią, bezprawia i krzywdy*. Jest też występki, który można określić mianem religijno-społecznego; chodzi o *niestuszne i nieprzystojne fawory, które się narodowi niewiernemu żydowskiemu, z wielkim uciążeniem i krzywdą chrześcijan, ale i z wielkim religijnej chrześcijańskiej kontemptem czynią*. Jezuita w zarzutach wobec Żydów idzie daleko, oskarżając ich, jak się zdaje, o zabójstwa rytualne.¹⁴

Jednak to nie Żydzi i arianie są głównymi oskarżonymi. Nie dla nich też znaki na niebie są pogrózką *na postrach i przestrozę* i nie oni, wreszcie, odczuwają skutki Bożego upomnienia. Jak wynika ze słów jezuit, wszystko to stanie się udziałem tych, do których kierowane są słowa kaznodziei – wiernych katolickiego Kościoła: *ta kometa jest twoje osobne i własne od Boga upomnienie i skutki jej na tobie się raczej, niż na kim innym pokażą*. Jak widać Bembus zadbał o to, aby słowa karceń i pogróżek trafiły do każdego słuchacza z osobna, aby ten nie miał szans na

¹³ Tenże, *Diskurs na konfederację*, w: tenże, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 460; tenże, *Upominanie*, s. 77-78.

¹⁴ M. Bembus, *Kometa to jest pogródka z nieba na postrach, przestrozę i upominanie ludzkie. Pokazana w roku pańskim 1618 miesiącu grudniu*, Kraków 1619, s. 21-21, 29-38.

krzepienie się myślą, że wprawdzie partycypuje w grzechu, ale jest to grzech kolektywny, że wprawdzie czeka go kara, ale w niesieniu jej brzemienia pomagać mu będą inni grzesznicy.¹⁵

Współbrzmie to z zaleceniem kaznodziejów, aby przede wszystkim osądzać samego siebie. O tym zaleceniu przypomnieli słuchaczom Jakub Olszewski, który podczas kazania na pogrzebie Krzysztofa Sapiehy chwalił zmarłego wojewodę wileńskiego m.in. za to, że z *sumieniem się swym co dzień rachował, dekreta straszliwe Boskie poprzedzając za przestrogą Apostoła: kiedy byśmy się sami sądzili wzdamy nas nie sądzono*.¹⁶

Zastanawiając się, podczas kazania wygłoszonego na pogrzebie Samuela Paca, nad przyczynami, dla których *przypada na potężne wojsko trwoga* a w konsekwencji klęska na polu bitwy, jezuita zwróci uwagę, że najczęściej winę *składamy na regimentarze, na miejsca, na języki, na zdrady*, a przecież, uważał Olszewski, nie tu leży źródło klęsk spadających na Rzeczpospolitą. Znajduje się ono w nas samych, w popełnianych przez Sarmatów występkach, takich jak *wydzierstwa, łupieństwa, krzywdy ubogich ludzi*. To one właśnie *bojownikom serce odejmują, szyki mieszają, miecze nie tylko nieprzyjacielskie, ale i własne na nas obracają, hańbę i pogrom przywodzą*. Podobnie jak Bembus, kaznodzieja wyróżni wśród grzechów społeczno-politycznych *oprymowanie chłopów przez szlachtę*. A przecież, powie Jakub Olszewski, dobra zwierchność szlachcica nad chłopem, służąca sile Rzeczypospolitej, przejawia się w tym, że *panowie poddanych nie łykiem, ale chlebem obejmują, nie trą przez krzywdy, przez lekkie poważanie nie miotają, przez wzgardę nie depczą, przez furor zapalczywości nie trzęsą*. Również Adam Makowski stwierdzi, że Polacy *sami na niepokój zarabiają*, przedkładając wojnę z Bogiem nad pokój, będący udziałem tych, którzy przestrzegają ewangelicznych zaleceń: *grzechami wielkimi przywodzić go sami do tego, aby wam wytchnąć nie dał od nieprzyjaciela domowego i postronnego*.¹⁷

¹⁵ Tamże, s. 53-54.

¹⁶ J. Olszewski, *Kazania albo tytuły*, Wilno 1645, s. 361, 363.

¹⁷ Tamże, s. 29, 224, 361, 363, 411; A. Makowski, *Kazania okolicznościowe i niedzielne*, BC rkp. 3015/1, s. 192, 201, 293.

Kiedy wierni grzeszyli, Bóg karał ich głodem, wojną i niepokojami wewnętrznymi. Gdy to nie pomogło, Opatrzność odjęła od Rzeczypospolitej swoją opiekę. Znakiem opuszczenia Polski przez Boga jest zanik starożytnych cnót: pobożności, zgody, miłości ojczyzny przejawiającej się w przedkładaniu dobra pospolitego nad prywatne. Na ich miejscu *nieszlachetna prywata szeroko się rozpuściła*. Warto zauważyć, że w ujęciu jezuity zanik *starożytnej polskiej szczerości* jawi się jako kara równie dotkliwa jak głód, mór czy wojny, a może nawet jako cięższa niż dotychczasowe plagi. Co przyniosą znaki na niebie, tego jezuita nie mówi, zdając się najwyraźniej na wyobraźnię słuchacza dostatecznie już słowami kaznodziei uaktywnioną. Winni sytuacji, w jakiej się znalazła Polska, są wszyscy: bardziej jednak szlachta niż chłopci i mieszczanie, uważał Mateusz Bembus.¹⁸

Francuski historyk, pisząc o kazaniach czasów nowożytnych stwierdzał, że *kaznodziejstwo, nawet najbardziej porażające, zawsze chciało prowadzić do nadziei*. Opinia ta znajduje potwierdzenie w licznych kazaniach doby polskiego baroku. Jednak, prowadząc do nadziei, kaznodzieja stawiał przed słuchaczem warunki. Pocieszenie, jakiego udzielał mówca, nie należało do łatwych: ratunek dla upadającej ojczyzny widziano w modlitwie rozumianej również jako pokuta, poprawa obyczajów i spełnianie dobrych uczynków, które *od upadku bronią* [państw] *i grzechy – gaszą*.¹⁹

Poprawa obyczajów ma się realizować przede wszystkim przez naśladowanie cnót przodków, ich sposobu życia, religijności, uprawiania polityki oraz zaangażowania w bronienie kraju, a nawet – głosili ówcześni kaznodzieje – w poszerzanie granic Rzeczypospolitej. Walenty Fabricius, kaznodzieja królewski, w kazaniu wygłoszonym w 1622 r. do senatorów i szlachty stwierdził: *Powtarzać często nie zawadzi oną sentencyją: Moribus antiquis stat res Romana virisque. Stoi Rzeczpospolita Rzymska i stać będzie poki u Rzymian doma będzie po staro-*

¹⁸ M. Bembus, *Kometa to jest pogróżka*, s. 42-44, 52.

¹⁹ J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 494; M. Bembus, *Kometa to jest pogróżka*, s. 53-54; J. Olszewski, dz. cyt., s. 411; A. Makowski, dz. cyt., s. 293.

rymsku nie po cudzoziemsku a na wojnie po męsku nie po białogłowsku. Też dwa filary przez tak wiele wieków trzymały cię w całości Polsko. Ale już nie trzymają – ze skutkiem, o którym duchowny mówił w innej części kazania: [Polsko] *Teraz się chwiejesz, teraz o twoim upadku tak wiele ludzi prognostykuje.*²⁰

Mateusz Bembus chwalił ustrój Rzeczypospolitej, ganiąc jednocześnie sposób, w jaki szlachta korzysta z wypracowanych przez przodków form ustrojowych. Problem ten pojawiać się będzie w przepowiadaniach Jakuba Olszewskiego. W kazaniu wygłoszonym po elekcji Władysława IV jezuita podkreślał, iż wybór króla na mocy wolnej elekcji nie stoi w sprzeczności z faktem, że wybrany jest monarchą z Bożej łaski, albowiem *On takie króle, które swoboda ludzka obiera w wieczności przejrzenia przeznacza – [i] tak głosy sposabia, że tego, którego zamierzył niepochybnie tron potyka. Prawo swobodnego obioru króla to puklerz, którym insze wszystkie prawa zasłaniacie, przypominał kaznodzieja szlachcie, którym się od cudzoziemców dzielicie.* Trzydzieści lat później szlachecki anonim napisze w piśmie politycznym adresowanym do herbowych współbraci, że wolna elekcja to *basis cardo i wszystka tej Rzplitej ozdoba.*²¹

Przypadkowość wyboru zapadającego na polu elekcyjnym jest więc pozorna, gdyż ma on, by tak rzec, ontologiczne zakotwiczenie. Podobnie wygląda sprawa z nieporządkiem panującym podczas obrad sejmowych. Olszewski, w kazaniu wygłoszonym po śmierci Zygmunta III, dawał odpór opiniom cudzoziemców, głoszącym, że *Polska nierządem stoi*, przyrównując sposób rządzenia Rzeczypospolitą do biegu planet, które *idą wrzкомо błędząc – azaż minutę czasu wschodząc abo zachodząc chybają?* Oczywiście nic takiego się nie dzieje, albowiem *ma każda planeta nad sobą swoje inteligencję, która ją kieruje.* Nad całością czuwa Opatrzność. Podobnie jest w przypadku pozornego chaosu w Polsce: *są senatorowie, jest nad wszystkim król pan, którzy obrotami nasze-*

²⁰ W. Fabricius, *Kazanie abo kolenda, którą w Warszawie w kościele św. Jana stanowi panieńskiemu i senatorskiemu – dał w roku 1622*, Kraków 1648, s. 17-18, 19, 20.

²¹ J. Olszewski, dz. cyt., s. 13, 55; *Uwagi o stanie Rzeczypospolitej (II poł. 1661)*, w: *Pisma polityczne z czasów Jana Kazimierza Wazy*, t. 2, Warszawa 1990, s. 50-51.

mi szafują. Wywód kończy jezuita konkluzją: za czym rzeczy u nas idą nie po francusku, nie po włosku, nie po niemiecku, ale – po niebiesku. Olszewskiemu nie chodziło rzecz jasna o to, aby nadać panującemu w kraju porządkowi sakralną rangę, ale by wskazać – zwłaszcza cudzoziemcom, dla których system inny niż panujący w ich kraju wydawał się anarchią – na jego zgodność z naturalnymi prawami. Przed tym ostatnim ostrzegał zresztą swoich pobratymców, mówiąc, że Polska rządem stoi, bo jeśli nierządem stoi, nierządem i zginie.²²

Kaznodzieja nie tylko ostrzega przed brakiem zgody i porządku, ale piętnuje też ich konkretne przejawy, próby kontestowania przez szlachtę praw, którymi *inteligencje* kierują Rzeczypospolitą. I tak we wspomnianym kazaniu, wygłoszonym po wyborze Władysława IV, jezuita nazwie cudem zgodny wybór monarchy, albowiem do tej pory *nie raz się elektorskie wota na różne kandydaty dzieliły – nie raz nam elekcje wojny przynosiły i krwią się oblewały*. Przyczyną tego stanu rzeczy jest wolność, z której *acz dobrej matki zła się często córka discordia rodzi*. Również opisywana wcześniej harmonia sejmowania, gdy przypatrzyć się jej od strony praktyki obrad, wydaje się raczej pochwałą teorii niż opisem tego, co rzeczywiście dzieje się podczas podejmowania decyzji w sejmie. Coraz częstszym zjawiskiem zdaje się klientelizm, który sprawia, że dyskutowana w izbie poselskiej koncepcja polityczna *nie zawsze z rozumu, ale z pośrzedku ciała, to jest z brzucha, z dobrej uczy wychodzi*, stąd często *wotują – z obiadu jakiego potentata, który chlebem głosy sposabia*. Mądre rady polityczne nie pojawiają się w konkluzjach sejmowych, gdyż *ktoś z końca choć mniej udolny, byle urząd na sobie poselski noszący – węzły punktów namówionych rozwiązuje*. Olszewski krytykuje też mechanizmy awansu panujące w Polsce, które promują nie tych, którzy są zasłużeni dla kraju, ale tych, którzy mają wpływ na dworze królewskim: *następuje za tym i paraliż na siły ku usłudze Rzeczypospolitej*.²³

Kary spadające na Polskę mają wymusić na krnąbrnym narodzie szlacheckim nie tylko chęć naśladowania czynów przodków, ale też zmia-

²² J. Olszewski, dz. cyt., s. 226, 227.

²³ Tamże, s. 55, 57, 67.

nę stosunku do poddanych. Wyliczając cechy prawdziwego szlachcica Mateusz Bembus stwierdził, że *łaskawość i sprawiedliwość przeciw poddanym* to trzeci, po obronie wiary i Kościoła, wyróżnik prawdziwego rycerza. Kaznodzieja przypominał też, nieoczywistą dla szlachty prawdę, że *chłopi są bracia naszy*: albowiem są oni *tegoż polskiego i słowiańskiego narodu, tejże religiej chrześcijańskiej, tąż Chrystusową krwią odkupieni*. Niepomny tego faktu Sarmata, uważając chłopą za obcego, nie należącego do narodu *zabiega plebejuszowi od urzędów, od wysokich stołków, od stawiania pocztów*, dopowiada konfrater Bembusa. Dla szlachty braterstwo wiązało się nie z czynnikiem etnicznym, nie tyle z religijnym, ile przede wszystkim politycznym – bratem był ten, kto miał prawa polityczne, partycypował w szlacheckich wolnościach: *A Polak co?* – pytał na kazaniu Olszewski. – *Własny on Lakon, którego gdy ktoś na wojnie pojmanego przedawał, pytał kupiec, co by za rzemiosło umiał? Odpowiedział: liber esse, wolnym być*. Świadomość posiadanych praw, a nie więzy krwi, łączyły wielonarodowe państwo w całość.²⁴

Bembus z jednej strony stara się wzbogacić pojęcie braterstwa o czynnik religijny i etniczny, z drugiej zdaje się osłabiać, relatywizować, znaczenie czynnika politycznego przez wskazanie na swego rodzaju umowność znaczenia wynikającego z przynależności do stanu rycerskiego. W kazaniu na pogrzebie wojewody łęczyckiego, przyrównując życie do teatru (*żywot nasz; komedyja*) stwierdzi, że *różne stany ludzkie, przełożeństwa, abo poddaństwa, wszystko to komedyalne persony*. Dlatego radzi Sarmatom, by *szlachectwa sobie bez bojaźni Bożej i pocziwego życia za nic [mieli]*. Przypomina im też: *Boga nad sobą sędziego macie, który personami nie brakuje i nie to wielce waży czy-meście na tej świata tego komedjej, ale jako person waszych powinności odprawujecie*.²⁵

²⁴ M. Bembus, *Wizerunk szlachcica prawego*, w kazaniu na pogrzebie – Andrzeja Bobole, Kraków 1629, k. B 2- B 3 (v); tenże, *Kometa to jest pogróżka*, s. 38; J. Olszewski, dz. cyt., s. 502, 229; S. Orzechowski, *Dialog albo rozmowa około egzekucyj Polskiej Korony*, Kraków 1564, k. B 2- B 3; A. M. Fredro, *Dzieje narodu polskiego pod Henrykiem Wależjuszem*, Petersburg 1855, s. 68.

²⁵ M. Bembus, *Pochwała pogrzebna*, s. 8, 9, 10, 37.

Podobny dystans do hierarchii i tytułów, w tym również godności kościelnych, obserwujemy w wypowiedziach kaznodziejskich Jakuba Olszewskiego, stawiających ponad klejnot szlachecki klejnot chrześcijańskiej pobożności. Wprawdzie jezuita przyznaje, że jeżeli kogoś ominęły tytuły ziemskie *poniekąd szkoda*, ale zaraz dodaje: *wszak niewielka, bo chwalebnie cnotą powetowana być może*. Tylko ten tytuł, *który pobożne piszą uczynki z wami zostaje, grób wasz pieczęcią wiekuistego Królestwa waruje*, przypomina kaznodzieja słuchającym go wiernym. Warto podkreślić, że czyniąc z ziemskiego porządku społecznego rzecz względną, kaznodziejstwo nie postulowało potrzeby przebudowy tego porządku – jeżeli przez przebudowę rozumielibyśmy zniesienie panującej hierarchii, istniejących tytułów i godności: *nie jest w Polsce, ani na Litwie stanów pomieszanie: są plebeii, są szlachta – są senatorowie – jest nad wszystkim głowa król pan, pod którym piękne wszelkich stanów rozrządzenie*, odpowiadał Olszewski na domniemywany przez niego zarzut cudzoziemców, że w Polsce istnieje w tym względzie *zamieszanie Babilońskie*.²⁶

Czesław Hernas przypomina, że piętnowanie złego traktowania chłopów było częstym zjawiskiem we wczesnobarokowej publicystyce jezuickiej. Nieobce było jej też podkreślanie względności hierarchii opartej na *brakowaniu ludzi*. Dodajmy, że tendencje te, czyli krytyka *oprymowania ludzi ubogich* i relatywizowanie znaczenia ziemskich hierarchii występować będzie również w późniejszym okresie baroku. Ten typ kazań, najczęściej pogrzebowych, podnoszący względność ziemskich wartości koresponduje z innym, stosowanym przez Kościół sposobem przekazu wiary chrześcijańskiej, wyrażanym przez tańce śmierci, które – jak pisał Jean Delumeau – *obietują równość, ale po śmierci*. *Jeżeli chodzi o chwilę obecną starannie przestrzegają panującej hierarchii*. *Nie piętnują owych postaci samych w sobie – ale śmieszne złudzenia, jakie u ludzi – rodzą się z pieniędzy i zaszczytów*.²⁷

Katastrofizm pojawiający się w wypowiedziach jezuitów z lat dwudziestych i trzydziestych XVII w., wizje upadającego państwa przed-

²⁶ J. Olszewski, dz. cyt., s. 433, 501, 522, 227.

²⁷ Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 210-212; J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 124.

stawiane słuchaczom, którzy od kilku pokoleń nie widzieli najeźdźców wewnątrz Rzeczypospolitej, zdają się świadczyć, że kaznodzieje bez reszty podporządkowali interpretację rzeczywistości celom dydaktycznym: na kondycję polityczną państwa patrzyli przez pryzmat krytycznej, jak sądzili, kondycji moralnej mieszkańców, zwłaszcza szlachty.

I nie jest w tym momencie tak istotne, czy niska ocena, jaką Towarzystwo Jezusowe wystawiło życiu moralno-religijnemu Polaków, pokrywała się z rzeczywistością moralno-religijną panującą w Rzeczypospolitej, w której, jak chciał kaznodzieja, problemem bez mała społecznym zaczęli być ludzie uczący, aby *o Boga i zbawienie duszne mało co dbać, o piekło mało co dzierżyć*, czy też była ona wynikiem dużych wymagań, jakie stawiali przed społeczeństwem ojcowie. Ważne jest to, iż – przypomnijmy – jezuita za jedno ze swoich głównych zadań uznali stworzenie i wprowadzenie w życie programu, który umożliwiłby społeczeństwu wzniesienie się na wyznaczone przez elity Kościoła potrydenckiego wyżyny.²⁸

Możemy powiedzieć, że jezuita głoszący w czasie, gdy Rzeczpospolita była w *sile wieku*, iż *zostajemy na schyłku wszystkiego szczęścia naszego*, nie chciał wmówić słuchaczom istnienia stanu rzeczy niezgodnego z rzeczywistością, tylko usiłował przekonać ich, by zechcieli spojrzeć na Rzeczpospolitą ziemską przez pryzmat Rzeczypospolitej duchowej. By wzorem zaleceń Skargi, przedkładali *duchową Rzeczpospolitą nad świecką*, by, wreszcie, uznali oczywistość związku przyczynowo-skutkowego między złą kondycją moralną szlachty a nieszczęściami spadającymi na kraj: jeżeli Rzeczpospolita duchowa chyli się ku upadkowi, to podobnie musi się dzieć z Rzeczpospolitą świecką. Jezuita zdają

²⁸ Na temat wysokich wymagań moralnych stawianych społeczeństwu przez obóz reform katolickich oraz budowy programu religijno-moralnej odnowy, zob. m.in. Jerzy Kłoczowski, dz. cyt., s. 137; J. Tyrawa, *Piotr Skarga – świadomość posłannictwa Polski*, w: Cz. S. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1986, s. 54-59, 61, 64, 69, 71, 76; P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1984 (wstęp), s. LXXXII; A. Usowicz, *Poglądy moralno-polityczne ks. Stanisława Sokołowskiego*, „Nasza Przyszłość”, t. 1, 1946, s. 101-104 i nn. Zob. też *Trąba gniewu Bożego – wystawiona w Komecie roku 1618 – od Mateusza Bemby – a teraz przez jednego kapłana terazniejszym czasem accomodowana*, Kraków 1648, s. 16-17.

nów wprost. Wydarzenia, które działy się poza terytorium Rusi, miały jednak duży wpływ na sytuację Kościoła kijowskiego². Widać to już w XIV i XV w., kiedy istnienie podziału zaczyna być powoli uświadamiane. Szczególnie ostro odczuwany był brak stabilizacji religijnej na Rusi w XVI w. Cóż się wydarzyło takiego, co spowodowało zmianę w dotychczasowym sposobie funkcjonowania Kościoła kijowskiego?

W swoich rozważaniach greckokatolicki teolog i historyk ks. Borys Gudziak udowadnia, że polityczna unia Polski i Litwy oraz wzrastająca potęga Moskwy postawiły Kościół kijowski na niebezpiecznej pozycji. Utworzenie Patriarchatu Moskiewskiego w 1589 r. było również poważnym zagrożeniem dla Ukraińców³. Kościół kijowski zaczyna szukać pomocy na Zachodzie, w Starym Rzymie. Biskupi wschodniego Kościoła w państwie polsko-litewskim byli bowiem przekonani, że po wejściu we wspólnotę z Kościołem łacińskim ich wspólnota sakramentalna z siostrzanymi Kościołami wschodnimi będzie trwała nadal⁴.

Czy był to projekt realny? Jak na to wydarzenie patrzyli ówcześni hierarchowie, a jakie twierdzenia możemy usłyszeć dzisiaj? Unia brzeska (1596) była zderzeniem dwu różnych eklezjologii i dwu odmiennych koncepcji zjednoczeniowych. Hierarchowie Metropolii Kijowskiej przedstawili swoją wizję zjednoczenia w 33 artykułach⁵.

Bardzo trudno było zaakceptować owe artykuły przez stronę rzymską w tamtych czasach, była to bowiem wizja wywodząca się z przekonania o równości Kościołów i obrządków. Biskupi ruscy czuli się przedstawicielami prawdziwego Kościoła Chrystusowego, wchodzącego w partnerski układ z Patriarchatem Rzymskim, nie zaś zbłąkanymi owieczkami wracającymi po stuleciach do prawowiernego Kościoła. Unia brzeska została zawarta na warunkach Kościoła silniejszego,

² Por. E. C. Suttner, *Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, s. 125.

³ Por. B. Gudziak, *How did they drift apart?: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the genesis of the Union of Brest*, „Logos” nr 1-2/1993, s. 56.

⁴ Por. E. C. Suttner, dz. cyt., s. 126-127.

⁵ Por. *Osnowni Dokumenty Berestejskoj Unii*, Lwów 1996, s. 27.

przez co w efekcie stała się tylko *częściowym sukcesem*. Rzym nie uważał jej za *pojednanie*, lecz *przyłączenie*⁶. Rezultatem stało się podział Kościoła kijowskiego na dwie części. Podział ten istnieje do dziś, będąc źródłem nieporozumień dla Kościoła i narodu, boleśnie odczuwającego to rozbieżności.

Spróbujmy zatem przeanalizować i omówić sytuację Metropolii Kijowskiej po zawarciu unii brzeskiej, uwzględniając podejście Kościoła rzymskiego i reakcje, jakie unia wywołała w Kościołach prawosławnych.

Metropolia Kijowska po unii brzeskiej

W 1596 r. biskupi ruscy dokonali wyboru, który radykalnie zmienił drogi jednej z części Metropolii Kijowskiej⁷. Cokolwiek moglibyśmy powiedzieć o negatywnych skutkach unii brzeskiej, trzeba od razu zaznaczyć, iż konfliktów trudno było uniknąć ze względu na ówczesną rzeczywistość i pewną rozbieżność interesów obydwu stron⁸. Wczytując się uważnie w słynne 33 prounijne paragrafy, zwane artykułami, trzeba najpierw podkreślić, iż Metropolia Kijowska, uznając prymat papieża i dogmaty katolickie, dbała o zachowanie wschodniego obrządku, tj. liturgii, języka, hierarchii, duchowości, praw cerkiewnych, zwyczajów, kalendarza juliańskiego oraz możliwości zawierania małżeństw przez księży⁹.

W dekrete „*Decet Romanum Pontificem*” (1596), papież Klemens VIII zagwarantował wszystkie prawa i obrzędy biskupom i klerowi ru-

⁶ Por. Bp Vsevolod (Majdansky), *Divisions and Healing: Brest and beyond*, „Logos” nr 1-4/1995, s. 136.

⁷ Termin „Metropolia Kijowska” powstał podczas dyskusji w połowie XVI w. Wcześniejsza historia Kościoła na Ukrainie i na Białorusi w oparciu o źródła bizantyjskie używa terminu „Metropolia Ruska”; por. J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century*, Cambridge 1981, s. 75.

⁸ Por. B. Gudziak, *Crisis and reform: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the genesis of the union of Brest*, Harvard 1998, s. 109.

⁹ Por. Archimandrite Victor (Pospishil), *Compulsory celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977.

skiemu oraz potwierdził prawo metropolity kijowskiego do wyboru biskupów na terytorium Rusi. Metropolita powinien tylko powiadomić Rzym o dokonanym wyborze. Grekokatolicy twierdzą, że wybór odbywał się w imieniu Stolicy Apostolskiej, choć nie wpływała ona, ani nie ingerowała w ów wybór¹⁰. Hierarchowie tegoż Kościoła otrzymali korzystne dla nich zapewnienie, zakazujące wiernym obrządku wschodniego przechodzenia do obrządku łacińskiego¹¹. Wreszcie najważniejszy warunek: unickie duchowieństwo powinno mieć jednakowe prawa i przywileje z klerem łacińskim, natomiast ze względu na biskupią godność hierarchowie Kościoła unickiego mają otrzymać krzesła w senacie¹². Katolicy wschodni postrzegali te elementy za najbardziej istotne do odnalezienia w czasach późniejszych eklezjologicznej tożsamości Kościoła unickiego.

Postaramy się prześledzić dalsze losy unickiej Metropolii Kijowskiej. Czy zamiary hierarchii Kościoła kijowskiego urzeczywistniły się po zawarciu unii brzeskiej? Czy ruska hierarchia umocniła się i odzyskała swój prestiż, tak pożądaną w XVI w.?

Kościół ruski zjednoczony z Rzymem został de facto pozbawiony autonomii, którą miał nadzieję otrzymać w związku z unią. Została ona odrzucona, a eklezjalna tożsamość wspólnoty zanegowana i na dłuższy czas zniszczona¹³. W Kościele łacińskim, w czasach, gdy Kościół ruski dążył do pojednania z Rzymem, panował *soteriologiczny ekskluzywizm*, Kościół łaciński był uważany za jedyny prawdziwy Kościół, który może zapewnić zbawienie¹⁴.

Hierarchowie Kościoła kijowskiego nie byli traktowani jak przedstawiciele Kościoła partykularnego, a raczej jak schizmatyczne ciało, składające się z pojedynczych biskupów, kleru i duchowieństwa, którzy pragną się nawrócić i włączyć do *prawdziwego Ciała Chrystusowe-*

¹⁰ Por. M. Tataryn, *Papal Primacy, Local Primacy and Episcopal Collegiality*, „Logos” nr 1-2/1993, s.131.

¹¹ Por. A. Welykyj, *Z litopisu chrystianskoj Ukrainy*, t. 3, Rzym 1969, s. 17-91.

¹² Tamże.

¹³ Por. M. Tataryn, dz. cyt., s.132.

¹⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 45-64; E. C. Suttner, dz. cyt., s. 26, 66.

go, czyli Kościoła rzymskiego¹⁵. W opinii grekokatolików, Kościół kijowski stał się mniejszością w świecie katolickim, bo był Kościołem wschodnim, oraz mniejszością w świecie wschodnim, bo był Kościołem katolickim. Od tego czasu żyje on podwójnym życiem: prawosławnym i katolickim¹⁶. W rezultacie, zaczynając od 1600 r. aż do II Soboru Watykańskiego, Kościół kijowski stopniowo tracił kontakt ze swoją wschodnią tradycją. W 1729 r. dekret Kongregacji Krzewienia Wiary zakazał unitom wszelkiej *communicatio in sacris* z prawosławnymi. Zakaz ten był logiczną konsekwencją eklezjologii nawracania i soteriologicznego ekskluzywizmu¹⁷. Przypieczętował on długi proces podziału wyznaniowego¹⁸. Autonomia Kościoła kijowskiego była niszczone przez wieki. Łacińska scholastyka i tomizm stały się dominujące. Nawet w XX w. niektórzy grekokatolicy uważali siebie za katolików, a czasami nawet rzymskich katolików wschodniego obrządku.

Proces latynizacji nie ominął również tej części Kościoła ruskiego, która nie przyjęła unii z Rzymem. Chociaż prawosławna Metropolia Kijowska uległa okcydentalizacji i wpływom łacińskiej teologii, nie straciła jednak poczucia własnej tożsamości. Okcydentalizacja wzmocniła i ustabilizowała prawosławny Kościół kijowski, przynajmniej za czasów jego metropolity Piotra Mohyły¹⁹.

Jakie wnioski można wyciągnąć z tego na dzisiaj? Czy nadal w życiu chrześcijan są aktualne i obiecujące sukces takie próby zjednoczenia Kościołów?

Kościół rzymskokatolicki a uniatyzm

Nawiązując do faktów historycznych, teologowie prawosławni i grekokatolicy ukazują, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolic-

¹⁵ Por. B. Gudziak, dz. cyt., s. 231.

¹⁶ Por. A. Chirovsky, *Toward an ecclesial self-identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church*, „Logos” nr 1-4/1994, s. 100.

¹⁷ Por. M. Tataryn, dz. cyt., s. 132.

¹⁸ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 46.

¹⁹ Por. J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy during its golden age*, „Harvard Ukrainian Studies” nr 8/1984, s. 71-80.

kiego do II Soboru Watykańskiego podkreślano, iż jest on jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa w świecie i że poza nim nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*)²⁰. W tej perspektywie obowiązkiem wszystkich odłączonych chrześcijan był powrót do jedności z Rzymem. Potrydencka teologia głosiła, że Kościół rzymski jest jedyną *matką i nauczycielką*, która troszczy się o zbawienie wszystkich dzieci²¹.

Jakie zatem stanowisko zajmował Kościół zachodni wobec Kościoła kijowskiego, który wyrażał chęć zjednoczenia z Rzymem? Jak odbierali unię hierarchowie ruscy, a jak łacińscy? W opinii prawosławnego bp. Vsevoloda, myśl, że Rzym nie podzielał intencji hierarchów Kościoła kijowskiego, aby mogli oni stać się jedną z katolickich wspólnot, wydaje się trudna do odrzucenia. Kościół kijowski był uważany za schizmatycki, czyli taki, który potrzebował nawrócenia, powrotu do prawdziwego Kościoła katolickiego²². Przekonanie, że wspólnota schizmatycka traci całkowicie swój nadprzyrodzony charakter i więź sakramentalną, a tym samym przestaje być Kościołem Chrystusa, było bardzo rozpowszechnione od czasów średniowiecza. Takich chrześcijan uważano po prostu za pogan i niewierzących, którym (w razie nawrócenia) trzeba na nowo udzielać chrztu i innych sakramentów, w innym bowiem przypadku nie osiągną zbawienia. Ekskluzywizm takiej wizji Kościoła szedł w parze z tendencją do negacji eklezjologicznego statusu innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich.

Prawosławni teologowie twierdzą, że biskupi Metropolii Kijowskiej, zawierając unię z Rzymem, byli przekonani, że przynależność do Kościoła rzymskiego jest niezbędna do zbawienia, a trwanie w schizmie będzie karane wiecznymi mękami w piekle²³. W literaturze polemicznej XVII w. widać wyraźnie wzrastające poczucie niedoceny pr-

²⁰ Por. P. Galadza, *Liturgical latinization and Kievan ecumenism: Losing the Koine of Koinonia*, „Logos” nr 1-4/1994, s. 180.

²¹ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 144.

²² Por. Bp Vsevolod, *Orthodox-Catholic reconciliation and the Ukrainian Church*, „Logos” nr 1-4/1995, s. 202.

²³ Por. tamże, s. 202.

wosławnych korzeni, prawosławnej kultury, a nawet swojej prawosławnej liturgii i duchowości w Kościele greckokatolickim²⁴. Trudno już mówić, w owym czasie, o poczuciu wartości prawosławnej teologii. Prawdziwa teologia i prawdziwa mądrość mogła przyjść wyłącznie ze strony rzymskokatolickiej²⁵.

Unia brzeska została zawarta w duchu takiej ekskluzywistycznej eklezjologii, sprzecznej z podstawową intuicją eklezjologii Kościołów siostrzanych. W tej perspektywie prawosławnych uważano jedynie za *zabłąkane owce*, które muszą powrócić do jedyne prawdziwego Kościoła pod groźbą utraty zbawienia (*redeant unde discesserunt*)²⁶.

Gdy w 1595 r. delegaci Metropolii Kijowskiej przybyli do Rzymu, aby prosić o wspólnotę sakramentalną między siostrzanymi Kościołami Rzymu i Kijowa, odczytano to jako prośbę o włączenie do Kościoła rzymskiego. Widać to wyraźnie, gdy porównuje się dokumenty synodu kijowskiego z ówczesnymi dokumentami Stolicy Apostolskiej, w których papież Klemens VIII przedstawił wydarzenia prowadzące do unii z rzymskiego punktu widzenia. Kościół rzymski uważał, że biskupi ruscy, jak i powierzona im trzoda, nie byli członkami Ciała Chrystusa, którym jest Kościół katolicki, ponieważ brakowało im więzi z widzialną głową Jego Kościoła – biskupem Rzymu (*Non esse membra corporis Christi, quod est Ecclesia, qui visibili ipsius Ecclesiae capiti summo Romano Pontifici non cohaerent*)²⁷. Nie byli wewnątrz owczarni Chrystusowej, wewnątrz Arki Zbawienia, ani w Domu zbudowanym na skale (*intra Ovile Christi, intra Arcam salutis et intra Domum illam non essent, quae est aedificata supra petram*) i dlatego powinni postanowić powrócić do Kościoła rzymskiego, Matki ich i wszystkich wiernych²⁸. W swoim wyznaniu wiary biskupi ruscy zobowiązali się zachować praw-

²⁴ Por. P. Galadza, dz. cyt., s. 185.

²⁵ Por. Bp Vsevolod, *Orthodox-Catholic reconciliation*, s. 202-203.

²⁶ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 46; S. Hosius, *Opera omnia*, t. 1, Coloniae 1583, s. 712.

²⁷ Por. A. Welykyj, *Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Romae 1970, nr 145, s. 218.

²⁸ Tamże, s. 218-219.

*dziwą wiarę katolicką, poza którą nikt nie może być zbawiony (extra quam nemo salvus esse potest)*²⁹.

W bulli unijnej „Magnus Dominus” z 23 grudnia 1595 r. nie ma ani słowa o Metropolii Kijowskiej jako lokalnym Kościele. Abp. Michała, któremu pozostawia się honorowy tytuł metropolity, biskupów, duchowieństwo i cały naród Rusinów wymienia się oddzielnie. Bulla unijna podkreśla, że każdy z biskupów pragnie unii. Nie jest to więc communio z Metropolią, lecz kanoniczne przyjęcie poszczególnych biskupów, ich duchowieństwa oraz wiernych do jedności ze Stolicą Apostolską. Było to przyjęcie do wspólnoty z Kościołem rzymskim nie metropolitalnego Kościoła siostrzanego, lecz jednostek przychodzących do Kościoła rzymskiego z zewnątrz, z indywidualną prośbą o zjednoczenie. Pozwala się im przy tym, w formie przywileju, zachować dotychczasowe obrzędy liturgiczne³⁰. W świetle powyższych dokumentów i wypowiedzi przynależność do Kościoła Bożego uwarunkowana jest w istotny sposób przez wspólnotę z papieżem: wszyscy ci, którzy nie należą do Kościoła rzymskiego, nie mogą być zbawieni, bo po prostu nie są członkami Kościoła Bożego. Przynależność do Kościoła rzymskiego w konsekwencji uważana była za jedyny sposób osiągnięcia zbawienia³¹.

W wyniku takiej teologii, po zjednoczeniu Metropolii Kijowskiej z Kościołem rzymskim, Kościół ruski nie mógł zachować wspólnoty z Kościołami, które znajdowały się w stanie schizmy z Kościołem łacińskim. Zasadnicza różnica między tym, o co proszono, a tym, co dokonało się w Rzymie, spowodowała, że wielu Rusinów, którzy początkowo popierali zjednoczenie z Kościołem rzymskim, przeszło do opozycji wobec unii. Jest to jedna z przyczyn tego, że unia okazała się częściowo niezdolna do przewyciężenia schizmy w Kościele, a istniejące rozdarcie uczyniła jeszcze bardziej dostrzegalnym i bolesnym³².

W przekonaniu niektórych teologów, Kuria Rzymska niezadługo po zawarciu unii brzeskiej (1596) rozpoczęła politykę stopniowego spro-

²⁹ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 62.

³⁰ Por. E. C. Suttner, dz. cyt., s. 126-127.

³¹ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 62.

³² Tamże, s. 64; E. C. Suttner, dz. cyt., 127.

wadzania wschodnich Kościołów katolickich do statusu tzw. wschodnich obrządków, przynależących do Kościoła rzymskiego, przez co utworzył się dość dziwny model unii³³. Aksjomat *poza Kościołem* [rzymskim] *nie ma zbawienia* okazał się tragiczny z powodu jego ciasnej interpretacji konfesyjnej. Przyczynił się on w decydujący sposób do unicestwienia eklezjologii wspólnoty Kościołów siostrzanych. Pełnej wspólnoty nie można osiągnąć przez przejście z jednego Kościoła do drugiego, a tym bardziej przez oddzielanie wiernych od ich własnej wspólnoty, celem zjednoczenia z drugą. Taka metoda poszukiwania jedności jest sprzeczna ze wspólną tradycją Kościoła pierwszego tysiąclecia³⁴.

Kościół prawosławny wobec unii

W ostatnim wieku tego tysiąclecia jesteśmy świadkami usilnych i wytrwałych dążeń do położenia kresu procesowi dezintegracji. Dialog ekumeniczny w Kościele kijowskim, zapoczątkowany od czasów II Soboru Watykańskiego, zmienia powoli oblicze chrześcijaństwa kijowskiego. Współczesny dystans i napięcie między katolikami a prawosławnymi sprzyjają odrzuceniu wielu idei, które przywódcy kościelni XVI czy XVII w. uważali za słuszne³⁵.

Ale powróćmy do historii. Prawosławni teologowie, omawiając problem unii, są przekonani, że metoda taka wiązała się w przeszłości z jednostronnym narzuceniem własnego sposobu rozumienia Kościoła i jego jedności, czemu nierzadko towarzyszyła presja konfesyjna, społeczna i polityczna. Ich zdaniem, u podstaw uniatyizmu legło przekonanie o wyłącznej możliwości zbawienia w Kościele rzymskokatolickim³⁶. Soteriologiczny i eklezjologiczny ekskluzywizm był głównym wyznacznikiem świadomości katolickiej od średniowiecza aż do II Soboru Watykańskiego.

³³ Por. Bp Basil (Losten), *Patriarch and Pope: Different levels of Roman Authority*, „Logos” nr 1-4/1994, s. 212-228.

³⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 68-69.

³⁵ Tenże, *Na drodze pojednania*, s. 173.

³⁶ Por. Bp Vsevolod, *Orthodox-Catholic reconciliation*, s. 202.

Jak zatem Kościół prawosławny odnosił się do takiego rozumienia jedności? Jak reagowały Kościoły wschodnie na soteriologiczny i eklezjologiczny ekskluzywizm Kościoła rzymskiego? Greckokatolicki teolog A. Chirovsky ukazuje, że nie brakuje w Kościele prawosławnym literatury, która ocenia unię negatywnie³⁷. Prawosławni są skłonni dopatrywać się prozelityzmu w samym fakcie istnienia i działalności wschodnich Kościołów katolickich, łącząc w ten sposób w jedno problem uniatyzmu i prozelityzmu (prozelityzm należy odróżnić od głoszenia Ewangelii i dawania jej świadectwa, będących powinnością i prawem każdej wspólnoty religijnej). Pomaga to zrozumieć niepokój strony prawosławnej przed wciągnięciem ich Kościołów do podobnej jedności z Patriarchatem Rzymskim. W konsekwencji patrząc na historię wspólnot greckokatolickich, prawosławni teologowie twierdzą, że nie mogą przyjąć tego modelu za punkt wyjścia³⁸.

Opierając się na dokumencie Komisji Mieszanej (katolicko-prawosławnej) uzgodnionym w Balamand, w Libanie (1993), należy zdecydowanie odrzucić metodę *apostolatu misyjnego*, rozumianą jako *usiłowanie nawracania innych chrześcijan, indywidualnie lub grupowo, aby sprowadzić ich do własnego Kościoła* (nr 10). Czytamy w dokumencie, że *prozelityzm jest błędną formą ewangelizacji, polegającą na nawracaniu z chrześcijaństwa na chrześcijaństwo. Taka metoda może jedynie być przyczyną niezgody i nowych podziałów wśród chrześcijan. Jako taka nie może być uznana za coś dobrego*³⁹.

Dążenie do nawracania innych chrześcijan było źródłem wielu nieszczęść w Kościele. Ekskluzywizm był głównym źródłem prozelityzmu w minionych wiekach, ostoją i oparciem dla wielowiekowej iluzji nawrócenia prawosławnych na katolicyzm. Dokument z Balamand odrzu-

³⁷ Por. A. Chirovsky, *Response to Bishop Vsevolod of Scopelos' paper: Divisions and Healing*, „Logos” nr 1-4/1995, s. 156.

³⁸ Por. Bp Vsevolod, *Response to Bishop Basil (Losten): Patriarch and Pope: Different levels of Roman Authority*, „Logos” nr 1-4/1994, s. 252.

³⁹ Dokument międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. VII sesja plenarna, szkoła teologiczna w Balamand (17-24 VI 1993), w: S. Stępień (red.), *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, Przemyśl 1998, s. 74-80.

ca ten sposób myślenia i postępowania – jednomyślnie przez obie strony – twierdzą teologowie prawosławni i grekokatoliccy. Można mieć nadzieję, iż jest to – przynajmniej na płaszczyźnie zasad – zamknięty rozdział w dziejach wzajemnych relacji obydwu Kościołów, które dziś nazywamy siostrzanymi. Oprócz tego strona prawosławna zarzuca Kościołowi rzymskiemu, że do czasów II Soboru Watykańskiego utrzymywał wschodnie Kościoły katolickie we wzajemnej izolacji.

Co zatem wydaje się najbardziej trudnym do przyjęcia dla strony prawosławnej i zarazem odpychającym ją od pojednania z Kościołem łacińskim? Zdaniem niektórych prawosławnych teologów jest to brak autonomii Kościoła grekokatolickiego, przysługującej każdemu wschodniemu Kościołowi⁴⁰. Grekokatolicy nie korzystają z prawa kierowania własną wspólnotą eklezjalną. Nie jest to bowiem żaden przywilej ani specjalny dar, którego może udzielić papież, lecz autentyczne prawo pochodzące z czasów apostołskich. W tej kwestii strona grekokatolicka zgadza się z prawosławną. Biskup Rzymu powinien respektować to prawo, dbać o nie i go bronić⁴¹. Bowiem eklezjalne zrozumienie i uświadomienie sobie swojej tożsamości przez Ukraiński Kościół Grekokatolicki wydaje się ścieżką na drodze do wspólnego przeobrażenia i jedności⁴².

Drogi przezwyciężenia podziału

Uniatyzm jako metoda nie sprawdził się w czasie, a jako model jest nie do przyjęcia i nie może być przykładem do naśladowania w przyszłości. Powstaje zatem pytanie, co spowodowało ten impas? W czym tkwi problem?

⁴⁰ Por. Bp Vsevolod, *Divisions and Healing*, s. 138.

⁴¹ Por. Bp Basil, *Patriarch and Pope*, s. 211; Jan Paweł II, *Euntes in Mundum*, AAS 80/1988, s. 950, nr 10.

⁴² Por. A. Sorokowski, *Vatican diplomacy and the Ukrainian Greco-Catholic Church*, „Logos” nr 1-4/1995, s. 48; G. Nedungatt, *The Spirit of the Eastern Code*, Rome 1993, s. 62-68; G. Roberson, *The Eastern Christian Churches: A Brief survey*, Rome 1988, s. 26-37.

Wydaje się, że jest nim chęć dominacji jednego lokalnego Kościoła nad innymi Kościołami lokalnymi. Uniatyzm bowiem jest próbą włączenia wschodnich Kościołów katolickich do Patriarchatu Rzymskiego⁴³. Kościół prawdziwy, według przedsoborowej myśli rzymskich katolików, mógł istnieć tylko w jedynym Rzymskim Patriarchacie, a więc konieczne stało się doprowadzanie wszystkich wspólnot kościelnych nie tylko do jedności z Kościołem rzymskim, lecz do włączenia w Rzymski Patriarchat⁴⁴. Dokument z Balamand, który jest owocem wytężonej i wytrwałej pracy Komisji Mieszanej katolicko-prawosławnej, kwestionuje to podejście zarówno jako model jedności, jak i metodę aktualnych ekumenicznych poszukiwań⁴⁵.

Czy ze stwierdzeniem takim zgadza się strona greckokatolicka? W gruncie rzeczy tak, jednak pogląd ten nie bierze pod uwagę ani wiekowiej tradycji i dorobku Kościoła unickiego, ani jego roli w dziejach chrześcijaństwa⁴⁶. Głowa Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego kard. Myrośław-Iwan Lubacziwski w swoim liście skierowanym do kard. Edwarda Cassidy nie odmawia racji postanowieniom z Balamand, że uniatyzm dzisiaj jako metoda i model jest nie do przyjęcia⁴⁷. Zwraca przy tym uwagę, że jeśli miałyby nastąpić zmiany modelu i podejścia do jedności Kościołów, to powinna ją zapoczątkować Kuria Rzymska przez reorientację postawy wobec Kościołów unickich. To zaś wymaga zmian relacji kanonicznych między Rzymem i wschodnimi Kościołami katolickimi. Oczywiście zmiany te powinien także zaakceptować Kościół prawosławny.

Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że poszukiwanie nowych dróg pociąga za sobą ryzyko pomyłki. Z punktu widzenia historii trudno nie zgodzić się z tym, że *niektórzy z Ojców Kościoła mieli w trudnych czasach odwagę, aby zachęcać do „pięknego ryzyka” (kalos kindynos)*

⁴³ Por. Bp Vsevolod, *Response to Bishop Basil*, s. 242.

⁴⁴ Por. tenże, *Divisions and Healing*, s. 137.

⁴⁵ Por. *Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej*, nr 2.

⁴⁶ Por. A. Sorokowski, dz. cyt., s. 61-62.

⁴⁷ List kard. Myrośława-Iwana Lubacziwskyja do kard. Edwarda Cassidy, Rzym 4 sierpnia 1993, „Logos” nr 1-4/1994, s. 417-424.

*podejmowanego w poczuciu wewnętrznej wolności i odpowiedzialności za głoszone poglądy. Dobra teologia otwiera oczy na to, czego wciąż nie znamy. Nie boi się ona dialogu i nie lęka się intelektualnych zmagani o kształt chrześcijańskiej wiary i nadziei*⁴⁸. Ale czy dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej katolicko-prawosławnej odrzuca całkowicie prawo do istnienia wschodnich Kościołów katolickich?

Balamandskie postanowienia, oprócz krytyki, wyraźnie i stanowczo potwierdzają prawo wschodnich Kościołów katolickich do istnienia i zaspokajania duchowych potrzeb swoich wiernych (nr 3). Stawiają postulat uczestnictwa grekokatolików w dialogu (nr 16,21,34), zarówno na płaszczyźnie powszechnej jak i lokalnej, tym samym zachęcając do odpowiedzialnej aktywności ekumenicznej. Zaden bowiem z Kościołów nie ma wyłącznego prawa do środków zbawienia, a więc i prawa, aby „nawracać” wiernych z innego Kościoła.

Poruszana tu kwestia ma dla Kościoła grekokatolickiego zasadnicze znaczenie. Nie należy się więc dziwić, iż nie godzi się on ze stanowiskiem, że Kościoły unijne wyczerpały swoje możliwości i że są dzisiaj tylko przeszkodą na drodze ku jedności. Kościół grekokatolicki zdaje sobie sprawę z wpływających z tych koncepcji zagrożeń nie tylko dla swojej egzystencji dzisiaj, lecz także niebezpieczeństwa przekreślenia swojej wielowiekowej historii, ogromnego dorobku teologicznego, kulturowego, oświatowego, wkładu do skarbnicy chrześcijańskiej myśli i kultury, oraz groźbę rezygnacji z misji ewangelizacyjnej i tożsamości religijnej⁴⁹. Każda wspólnota chrześcijańska, niezależnie od wyznania, wymaga poszanowania swojej wolności religijnej. Bóg jest wolny i każdy człowiek stworzony na jego *obraz i podobieństwo* (Rdz 1,26) jest też wolny w swoim wyborze. Jeżeli część wschodnich chrześcijan, uczestnicząc w Bożej wolności, wybrało zjednoczenie z Patriarchatem Rzymskim, pozostawiając sobie wschodnią liturgię i zwyczaje Kościoła wschodniego, to prawosławni powinni uszanować taką decyzję, na-

⁴⁸ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania*, s. 272.

⁴⁹ Por. S. Kozak, *Unia Brzeska – oczekiwania i rzeczywistość*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, s. 189-200.

wet jeśli uważają ją za niesłuszną. Każda forma fizycznego czy moralnego przymusu powinna być rozumiana jako atak skierowany przeciwko nauce Chrystusowej, dotyczącej godności osoby ludzkiej.

* * *

Historia jest świadkiem wielu sporów i krzywd, które dzisiaj powinny być przewyciężone w duchu szczerego przebaczenia i pojednania. Nie można tkwić tylko w przeszłości, która jest bolesną lekcją dla teraźniejszości. Ważna jest przede wszystkim teraźniejszość i przyszłość wzajemnych relacji. Dzieje unii na ziemiach ruskich są taką lekcją. Minione doświadczenia uczą, że uniatyzm nie może być metodą poszukiwania jedności ani jej modelem. Nie zdołał on przewyciężyć schizmy, a raczej ją pogłębił. Potrzeba dzisiaj przebaczenia, zrozumienia i kompromisów, które mogą otworzyć nowe perspektywy⁵⁰. Przyszłość Kościoła nie będzie darmowym darem. Trzeba zapracować na niego rzetelną, bezinteresowną i wytrwałą pracę.

IHOR SZABAN, ur. 1975, doktorant w Instytucie Ekumenicznym KUL, publikował w „Arce”, „Biuletynie Lwowskiej Akademii Teologicznej”. Mieszka we Lwowie.

⁵⁰ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, s. 46.

Tomasz Piotr Terlikowski

Zachodni ryt wschodniego chrześcijaństwa

O istnieniu katolickich Kościołów wschodnich, przyjmujących rzymskokatolicką dogmatykę, podporządkowujących się zwierzchnictwu biskupa Rzymu, ale zachowujących wschodnią liturgię – przeciętny polski katolik słyszał. Wielu wie również, że te powstałe przed laty (na skutek akcji hierarchów Kościoła prawosławnego lub rzymskokatolickich misjonarzy) wspólnoty są główną przeszkodą w dialogu prawosławno-katolickim. Niewielu jednak ma świadomość, że po stronie prawosławnej istnieją, w pewnym sensie analogiczne, wspólnoty chrześcijan przyjmujących w pełni dogmatykę i prawo kanoniczne wschodniego chrześcijaństwa (w wydaniu prawosławnym, a także koptyjskim) – ale sprawujące zachodnią (rzymską lub anglikańską) liturgię.

Inaczej niż w przypadku katolickich Kościołów wschodnich, nie są to jednak Kościoły w pełnym tego słowa znaczeniu, a zwykle diecezje czy parafie będące częścią większych autokefalicznych Cerkwi prawosławnych. Parafie rytu zachodniego funkcjonują m.in. w archidiecezji zachodnio-europejskiej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, w archidiecezji amerykańskiej Patriarchatu Antiocheńskiego (tu tworzą one Wikariat Rytu Zachodniego) oraz w niekanonicznej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Poza Granicami Rosji (próby stworzenia takich wspólnot zostały podjęte w okresie międzywojennym również w Polsce).

Niniejszy tekst jest próbą przybliżenia historii i duchowych źródeł takich, bliżej w Polsce nieznanych, wspólnot prawosławnych, opis ich dnia dzisiejszego pozostawiając do osobnego opracowania.

Ideowe początki

Historia (a w zasadzie prehistoria) wspólnot prawosławnych rytu zachodniego rozpoczyna się w drugiej połowie XIX w. od działalności byłego niemieckiego księdza rzymskokatolickiego Josepha J. Overbecka (1821-1909). W 1869 r. skierował on do Synodu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej projekt utworzenia Zachodniego Katolickiego Kościoła Prawosławnego, który – zachowując zachodnie zwyczaje liturgiczne – w pełni zjednoczyłby się ze wschodnim chrześcijaństwem. Nowa wspólnota miała powstać początkowo w Wielkiej Brytanii i składać się przede wszystkim z katolików – niezadowolonych ze stałej protestantyzacji Kościoła Anglii. Overbeck dostrzegał istnienie grupy młodych wiernych Kościoła Wysokiego – anglo-katolików i rytualistów, którzy ze względu na swoje poglądy, mogliby dojść do pełnej jedności z prawosławiem. Warunkiem koniecznym takiej jedności byłoby jednak: ich formalne oddzielenie się od komunii z heretyckim anglikanizmem; całkowita rezygnacja z nadziei na jakiegokolwiek pojednanie z Rzymem; akceptacja wszystkich dogmatów prawosławia. Po poczynieniu przez grupę anglikanów takich kroków, Cerkiew prawosławna powinna przysłać do nich biskupów, którzy sformowałiby Święty Synod Prawosławnego Kościoła Anglikańskiego. Nowy Kościół, mimo przyjęcia dogmatyki prawosławnej, powinien zachować zachodnią liturgię (tyle że nie anglikańską, zawartą w „Book of Common Prayer”, a zweryfikowaną w duchu prawosławnym mszę rzymską). Z czasem do nowej wspólnoty powinni, zdaniem Overbecka, przyłączać się również rzymscy katolicy z innych krajów – dzięki czemu możliwe stałoby się powołanie kolejnych autokefalicznych zachodnich Kościołów prawosławnych¹.

W odpowiedzi na przedłożoną Synodowi petycję – metropolita sankt-petersburski Izidor powołał specjalną synodalną komisję, która miała zająć się oceną projektu Overbecka. Już w grudniu 1869 r. wstępnie za-

¹ D. F. Abramtsov, *The Western Rite and the Eastern Church. J.J. Overbeck and his scheme for the reestablishment of the Orthodox Church in the West*, Pittsburg 1961. Pełny tekst tej napisanej na Uniwersytecie w Pittsburgu pracy znajduje się w internecie na stronie – www.westernorthodox.org/overbeck.htm.

akceptowała ona przedłożony projekt i zaapelowała o przedłożenie jej zrewidowanego mszału zachodnich „unitów”. Rok później na posiedzeniu komisji Overbeck zaprezentował pełną wersję „Liturgia Missae Orthodoxo-Catholicae Occidentalis”. Nowy ryt opierał się w całości na tradycyjnym katolickim mszale rzymskim, z którego usunięto Podniesienie, połączone z klęceniem i adoracją Najświętszego Sakramentu. W jej miejsce wprowadzono poszerzoną wersję epiklezy z Liturgii Rytu Mozarabskiego². Ostatnią zmianą było usunięcie z wyznania wiary, które miało być odmawiane w czasie liturgii po łacinie, spornego *Filioque*³.

Przedstawiony projekt został zaakceptowany, jednak Komisja uznała, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna nie ma wystarczającej władzy, by rozstrzygać o możliwości lub niemożliwości powstania nowych, autokefalicznych Kościołów prawosławnych, dysponujących w dodatku inną liturgią i działających w krajach zachodnich. Dlatego petycję wraz z przedstawionymi projektami mszału zdecydowano się przesłać do zapiniowania do Patriarchatu w Konstantynopolu⁴. Być może było to spowodowane również faktem, że właśnie na początku lat siedemdziesiątych XIX w. w Europie Zachodniej pojawił się ruch starokatolików, który zdaniem wielu prawosławnych (w tym również Overbecka) mógł się stać fundamentem odrodzonego zachodniego prawosławia.

Starokatolicyzm na rozdrożu

Skierowany przeciw *nowym dogmatom*, nieomyślności i uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu, a równocześnie deklarujący wierność

² Związane to było z prawosławnym przekonaniem, że to właśnie w czasie epiklezy, a nie wypowiadania słów ustanowienia dokonuje się przeistoczenie.

³ Kilka lat później okazało się, że to wcale nie musi być konieczne. Teolog prawosławny V. V. Bołotow – na polecenie Komisji Synodalnej do spraw Problemu Starokatolicyzmu – ustalił, że pogląd zachodni dotyczący pochodzenia Ducha Świętego jest na gruncie prawosławia dopuszczalny (jeśli *Filioque* rozumie się, jako „przez Syna”) jako pogląd teologiczny, na podstawie autorytetu św. Augustyna; por. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paryż 1937, s. 375.

⁴ D. F. Abramtsov, www.westernorthodox.org/overbeck/russian.htm.

starej wyrażonej w tradycyjnych wyznaniach wiary⁵ – ruch starokatolicki wydawał się budzić nadzieje na możliwość odbudowania na Zachodzie Europy autokefalicznych Kościołów prawosławnych czy starochrześcijańskich: wiernych wyznaniom wiary pierwszych wieków niepodzielonego chrześcijaństwa. Były to nadzieje tym mocniejsze, że liderzy ruchu starokatolickiego otwarcie deklarowali, że ich celem jest dążenie do pojednania zwaśnionych wyznań chrześcijańskich w oparciu o zasady *starego Kościoła*⁶.

To dlatego, zarówno Overbeck, jak i przedstawiciele Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej zdecydowali się wziąć udział w Kongresie Starokatolików w Monachium (22-24 IX 1871). Jednak to pierwsze spotkanie nie spowodowało najmniejszego pojednania starokatolików z prawosławnymi. Był to efekt przede wszystkim problemów wewnętrznych nowego ruchu. Jego liderzy na swoim pierwszym publicznym spotkaniu musieli przede wszystkim ustalić, na jakich podstawach budować nowy ruch. Ks. Ignacy von Döllinger był zdania, że powinien on pozostać jedynie grupą protestu publicystycznego i teologicznego, jednak pozostali liderzy – pod wodzą Friedricha von Schultego – byli zdania, że program starokatolicki może być realizowany jedynie wtedy, gdy grupa przekształci się w normalną wspólnotę kościelną z własną jurysdykcją i własnym biskupem⁷. To właśnie ten problem zdominował obrady kongresu i dlatego nie udało się na nim podjąć uchwał dotyczących przybliżenia jedności. Jedynym ekumenicznym skutkiem spotkania było uchwalenie Programu Monachijskiego, w punkcie trzecim którego starokatolicy wyrazili nadzieję na zjednoczenie z prawosławiem⁸.

Rok później, w czasie II Kongresu Starokatolików w Kolonii (20-22 IX 1872) zdecydowano o powołaniu specjalnej komisji pod wodzą ks. I. von Döllingera, która miała wyjaśnić stosunek nowej wspólnoty do innych historycznych Kościołów oraz podjąć rozmowy prowadzące do ponownego zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa. Podstawą

⁵ U. Küry, *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, Warszawa 1996, s. 69.

⁶ Oświadczenie monachijskie z Zielonych Świąt 1871 r.; cyt. za: tamże, s. 482.

⁷ W. Królik, *Döllinger jako starokatolik*, „Posłannictwo”, styczeń-marzec 1974.

⁸ W. Wysoczański, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 145.

rozmów z anglikanami i prawosławnymi miały się stać zasady sformułowane przez von Döllingera: 1) *Boskość Chrystusa*; 2) *Chrystus założył jeden Kościół*; 3) *jako źródła [dialogu] należy przyjąć: a) Pismo Święte, b) Nauki Soborów ekumenicznych, c) Nauki Ojców Niepodzielnego Kościoła (Tradycja zgodna z Pismem Świętym)*; 4) *Kryterium: sentencja św. Wincentego z Lerynu: quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est*; 5) *Jako metodę wybrano metodę historyczną*⁹. Na podstawie tych tez skierowano zaproszenia na I Bońską Konferencję Zjednoczeniową.

Niejako w odpowiedzi na to zaproszenie Overbeck sformułował zasady możliwego zjednoczenia prawosławia i starokatolicyzmu. Jego zdaniem jest ono możliwe, tylko jeśli starokatolicy zdecydują się w całości przyjąć wiarę prawosławną oraz uznać, że jedynie Kościół wschodni pozostał czystym nośnikiem prawdziwej tradycji apostołów. Po takich deklaracjach Kościół prawosławny miałby uznać ich autokefalię oraz biskupów, oraz dać możliwość sprawowania własnego rytu liturgicznego¹⁰.

Na przyjęcie takich warunków starokatolicy nie byli jednak gotowi, w czasie Bońskich Konferencji Zjednoczeniowych (1874 i 1875) skupili się raczej na pozyskiwaniu do planowanej unii kościelnej anglikanów niż na konstruktywnym dialogu z prawosławnymi. Zaniepokojeni zbyt wielkimi odstępstwami starokatolików, czynionymi na rzecz Kościoła Anglii, prawosławni przedstawili, jako warunek ewentualnego zjednoczenia czy pojednania, uznanie 7 soborów ekumenicznych sprzed wielkiej schizmy. Na takie stanowisko nie chcieli zgodzić się anglikanie. Warunek ten, wysunięty w czasie 7 sesji II Konferencji przez Overbecka, wywołał burzę wśród przedstawicieli brytyjskiego protestantyzmu. W efekcie, mimo iż konferencja zakończyła się zapowiedzią rozstrzygnięcia diskutowanych problemów w czasie kolejnych obrad (miało do nich dojść w 1876 r., a roztrząsać na nich miano problem jedności Kościoła, uznania soborów czy zgłoszony przez anglikanów problem

⁹ U. Kiiry, dz. cyt., s. 116-117.

¹⁰ D. F. Abramitsov, www.westernorthodox.com/overbeck/oldcatholic.htm

zbytних ustępstw na rzecz prawosławnych odnośnie Filioque) – to jednak do tej formy poszukiwania jedności między Kościołami chrześcijańskimi już nigdy nie powrócono. Zdaniem bp. Ursa Kürego, odpowiedzialność za przerwanie rozmów w dużej mierze spoczywa na Overbecku. *W obrębie Kościoła prawosławnego przede wszystkim konwertyta J.J. Overbeck najbardziej zdecydowanie wystąpił przeciwko planowanej unii ze starokatolikami. Przywiązany do prawnego-hierarchicznej koncepcji Kościoła, wywodzącej się z jego rzymskokatolickiej przeszłości, nie był w stanie wyobrazić sobie unii inaczej niż w formie bezwzględnego podporządkowania się starokatolików prawosławiu*¹¹.

Z drugiej jednak strony, na przeszkodzie pojednaniu stały wyraźne różnice w rozumieniu jedności i jedyności Kościoła. Starokatolicy, pod wpływem anglikanów, coraz wyraźniej skłaniali się do przyjęcia koncepcji „gałęzi Kościoła” – Kościoła obecnego w pełni w różnych odłamach chrześcijaństwa, które dopiero w całości miałyby stanowić jeden Kościół. Na takie ujęcie eklezjologii nie mogli, ani wtedy, ani nawet obecnie zgodzić się zaś prawosławni. Dlatego przerwanie rozmów i ostateczny brak unii nie powinien być dla nikogo zaskoczeniem¹².

Plan odrzucony

Po fiasku nadziei na odnowienie zachodniego prawosławia dzięki współpracy ze starokatolikami Overbeck powrócił do starań o uznanie jego projektu przez wschodnich patriarchów. Dlatego w 1876 r. skierował do patriarchy Konstantynopola specjalny apel, w którym prosił o jak najszybsze zatwierdzenie powstania Zachodniego Kościoła Prawosławnego oraz o uznanie zmodyfikowanej liturgii zachodniej za obowiązującą.

¹¹ U. Küry, dz.cyt., s. 119-120.

¹² Do rozmów powrócono, ale już w celu zbliżenia się, a nie unii kościelnej, podczas Międzynarodowego Kongresu Starokatolików w Lucernie w 1892 r. Jednak wtedy już nie myślano raczej o pełnym pojednaniu, a o zbliżeniu teologicznym. Historia dialogu prawosławno-katolickiego nie wchodzi już jednak w zakres niniejszego tekstu; zob. tamże, s. 125-131.

jącą w nim. Trzy lata później załamany brakiem jakiejkolwiek odpowiedzi Overbeck decyduje się na wyjazd do Konstantynopola i osobistą rozmowę z patriarchą Joachimem III. Hierarcha przyjął „zachodniego reformatora” w sierpniu 1879 r., zapewnił go o modlitwie w intencji zachodniego prawosławia oraz prosił o udzielenie odpowiedzi na pytanie, na ile nadzieje na utworzenie nowych zachodnich Kościołów są realne, czy nie rozsądniejsze byłoby zajęcie się raczej tworzeniem parafii prawosławnych rytu zachodniego. Mimo pewnych wątpliwości patriarcha powołał specjalną komisję, która miała przeanalizować projekty Kościoła i liturgii Overbecka. W 1882 r. komisja wydała pozytywną opinię na temat planów restauracji zachodniego prawosławia, a stosowne dokumenty zostały rozesłane do przeanalizowania do Kościołów autokefalicznych.

Jednak na drodze do jej pełnej akceptacji stanął protest Świętego Synodu Greckiej Cerkwi Prawosławnej, która zarzucała Overbeckowi i jego grupie niedopuszczalną działalność prozelicką na terenie Wielkiej Brytanii. Patriarchat przyjął te zastrzeżenia (sam je zresztą również w latach siedemdziesiątych kierował do angielskich prawosławnych) i wstrzymał jakiejkolwiek prace nad odnowieniem zachodniego prawosławia. Dwa lata później podobną decyzję podjęła Rosyjska Cerkiew Prawosławna¹³.

Polskie próby odnowienia zachodniego prawosławia

Taka decyzja hierarchii Kościołów prawosławnych powstrzymała rozwój wspólnot zachodniego prawosławia na ponad 50 lat. Jednak już w latach dwudziestych XX w. w Polsce pojawili się chętni do odnowienia idei Overbecka. W 1926 r. za sprawą działalności ks. Andrzeja Huszny (wówczas zasuspendowanego duchownego Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce) rozpoczęto starania o włączenie przynajmniej niektórych parafii polskokatolickich do Kościoła prawo-

¹³ D.F. Abramtsov, www.westernorthodox.com/overbeck/phanar.htm

sławnego. Inaczej jednak niż w przypadku Overbecka, Husznie wcale nie chodziło o odrodzenie zachodniego prawosławia, a raczej o pełną państwową legalizację dla młodego ruchu polskokatolickiego (przez cały okres międzywojenny pozostawał on bowiem nielegalny)¹⁴.

Rozmowy zjednoczeniowe zakończyły się 1 lipca 1926 r., kiedy to kierowana przez ks. Husznę parafia polskokatolicka z Dąbrowy Górniczej została przyjęta do Kościoła prawosławnego i rozpoczęła działanie pod nazwą Polsko-Narodowy Kościół Prawosławny. Na początku sierpnia obie łączące się strony opracowały *warunki zjednoczenia Polskiego-Narodowego Kościoła Katolickiego z Kościołem Prawosławnym*, a 30 września Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przyjęło do wiadomości fakt unii i wyraziło aprobatę na powołanie w Warszawie i Dąbrowie Górniczej parafii Polsko-Narodowego Kościoła Prawosławnego, którego oficjalnym zwierzchnikiem został proboszcz parafii w Dąbrowie Górniczej, ks. Andrzej Huszno¹⁵. W obu tych wspólnotach sprawowano normalną liturgię rzymską, tyle że przetłumaczoną na język polski i pozbawioną w Credo drażliwego Filioque.

Zwierzchnik nowej wspólnoty miał być oczywiście wyświęcony na biskupa, jednak Kościół prawosławny uzależnił ordynację od włączenia większej liczby parafii i wiernych pod jego jurysdykcję. W związku z tym ks. Huszno rozpoczął dynamiczną akcję werbowania duchownych polskokatolickich i ich parafii. Próbował ich przekonywać, że tylko zjednoczenie z prawosławiem może zaowocować pełną rejestracją ruchu katolicko-narodowego w Polsce. Jednak kariera młodego zwierzchnika polskiego narodowego prawosławia nie trwała długo. Już rok później po ostrym konflikcie wewnątrzkościelnym (poszło prawdopodobnie o to, kto ma czerpać zyski z udzielania rozwodów) ks. Huszno został pozbawiony funkcji administratora Polsko-Narodowego Kościoła Prawosławnego. Kilka miesięcy później co prawda przywrócono go na to stanowisko (mianując dodatkowo protojerejem), jednak mniej

¹⁴ E. Warchoń, *Czynniki warunkujące rozwój Kościoła Polskokatolickiego w okresie II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-socjologiczne*, J. Myśków (red.), „Studia ekumeniczne”, t. V, Warszawa 1990, s. 219.

¹⁵ Tamże, s. 220.

więcej od tego czasu stosunki między wspólnotą ks. Huszny a Kościołem prawosławnym zaczęły się psuć. Formalnie, przez jakiś czas, pozostawał on związany z prawosławiem jako proboszcz parafii w Dąbrowie Górniczej, jednak z powodu braku pracy duszpasterskiej, a nawet w ogóle wiernych, pozbawiono go również tej funkcji. Na początku lat trzydziestych Huszno był już całkowicie osamotniony, a jego Kościół przestał ostatecznie istnieć w 1937 r.¹⁶

Próby zjednoczenia z prawosławiem w okresie międzywojennym w Polsce podejmowali również mariawici. W 1926 r. dwunastoosobowa delegacja mariawicka rozpoczęła odwiedzanie cerkwi prawosławnych (odwiedzono wówczas patriarchaty serbski, konstantynopolitański, jerozolimski, aleksandryjski oraz metropolie: sofijską, ateńską i warszawską). Jednak, mimo listów polecających od zwierzchnika Polskiego Kościoła Prawosławnego, wizyty te nie przyniosły żadnych rezultatów. Również rozmowy podjęte z metropolitą warszawskim Dionizym nie doprowadziły do choćby projektu zjednoczenia. Prawosławni postawili bowiem warunek: przyjęcie przez mariawitów pełnej dogmatyki prawosławnej oraz odrzucenie wszystkich nowinek ówczesnego zwierzchnika Katolickiego Kościoła Mariawitów, abp. Michała Marii Kowalskiego (chodziło przede wszystkim o odrzucenie małżeństw zakonnic i zakonników). Na takie warunki nie mogli się zgodzić mariawici. Ostatecznie rozmowy zakończyło w 1928 r. wyświęcenie na kapłana, skonfliktowanego z władzami Cerkwi, prawosławnego diakona Sergiusza Szwedki¹⁷.

Powołanie zachodnich parafii

Parafie prawosławne, stosujące ryty zachodnie, znalazły swój historyczny początek we Francji. Ich twórcą był ks. Louis Charles Winnaret – duchowny rzymskokatolicki, który po kryzysie modernistycznym

¹⁶ Tamże, s. 221-222.

¹⁷ K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991, s. 86-87.

opuścił Kościół rzymski i założył własny Liberalny Kościół Katolicki (1922). Osiem lat później, po zawarciu związku małżeńskiego, już jako wyświęcony biskup (święcenia otrzymał od teozofa Jamesa Ingalla Wedgwooda) zaczął poszukiwać kontaktów z Kościołem prawosławnym na Zachodzie Europy (wówczas jego zwierzchnikiem był metropolita Eulogiusz, który najpierw podlegał jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego, a później Konstantynopolińskiego). W 1932 r. Winnaert wystosował petycję do Patriarchatu w Konstantynopolu z prośbą o przyjęcie jego i kierowanej przez niego wspólnoty (liczyła ona wówczas ponad 2 tys. członków rozproszonych we Francji, Belgii, Holandii i Włoszech i nosiła nazwę Ewangelicki Kościół Katolicki) do prawosławia. Na pismo jednak nikt nie odpowiedział i Winnaert był zmuszony ponowić je w 1934 r. Rok później konwertyta na prawosławie o. Lew Gillet (znany szerzej jako autor publikacji podpisywanych: Mnich Kościoła Wschodniego¹⁸) udał się osobiście do Konstantynopola, by tam przekonać hierarchów do pomysłu Winnaerta. Przyjęto go tam niezwykle ciepło, a metropolita Gennadiusz, wyznaczony przez patriarchę Focjusza do prowadzenia rozmów z Gilletem, ustnie zgodził się na przyjęcie wspólnoty Winnaerta do prawosławia i przedstawił wstępne warunki takiej grupowej konwersji¹⁹.

Niestety, te ustne zapewnienia nie przyniosły żadnych praktycznych skutków. Winnaert nigdy nie otrzymał jakiegokolwiek, pozwalającej podjąć konkretne działania, pisemnej odpowiedzi. Dlatego w 1936 r. zdecydował się na podjęcie rozmów z francuskimi reprezentantami Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Ci zwrócili się do Strażnika Tronu Patriarchatu Moskiewskiego (późniejszego patriarchy) Sergiusza (Starogorodskiego) z prośbą o szybkie przyjęcie Winnaerta i jego grupy do wspólnoty prawosławnej. Odpowiedź przyszła nadszpodziewanie szybko. Już 16 czerwca 1936 r. metropolita Sergiusz podpisał dekret ustana-

¹⁸ Więcej na ten temat M. Biclowski, *Wprowadzenie*, w: *Mnich Kościoła Wschodniego, Ojciec Nasz. Wprowadzenie do wiary i życia chrześcijańskiego*, Kraków 1999, s. 7-15.

¹⁹ D. F. Abramtsov, *A Brief History of Western Orthodox*, www.westernorthodox.com/wohistory.htm

wiający istnienie Zachodniego Prawosławia we Francji i ustalający warunki przyjęcia grupy Ewangelickiego Kościoła Katolickiego do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (warunkiem była rezygnacja z bezprawnie przyjętych święceń biskupich przez Winnaerta, jego rozstanie z żoną i przyjęcie ślubów mniszych, zaakceptowanie całej dogmatyki prawosławnej oraz kanonów prawnych Cerkwi Rosyjskiej; dekret akceptował jednak prawo nowej wspólnoty do własnego rytu oraz kalendarza, o ile nie są one sprzeczne z prawosławną ortodoksją). Winnaert przyjął warunki i 2 grudnia 1936 r. dokonał pełnej konwersji na prawosławie. Na początku lutego podniesiono go do godności archimandryty, zaś 3 marca 1937 r. o. Ireneusz (bo takie imię zakonne przyjął Winnaert) zmarł. Również w marcu przyjęto do wspólnoty prawosławnej pozostałych świeckich i duchownych członków Ewangelickiego Kościoła Katolickiego²⁰.

Utworzona w ten sposób wspólnota Zachodniego Prawosławia (taka nazwa przysługiwała jej na mocy dekretu metropolity Sergiusza), mimo śmierci swojego założyciela, zaczęła się dynamicznie rozwijać. Rozwoju tego nie przerwała nawet II wojna światowa. W czasie jej trwania bowiem o. Lucien Chambault, proboszcz zachodnioprawosławnej parafii Wniebowstąpienia w Paryżu, założył prawosławną zachodnią wspólnotę monastyczną, żyjącą według reguły benedyktyńskiej. W 1944 r. otwarto również w Paryżu zachodnioprawosławny Instytut św. Denisa. Dwa lata później po raz pierwszy odprawiono nową prawosławną liturgię rzymską, przygotowaną przez o. Aleksego van der Mensbugghego. W 1947 r. wspólnota prawosławnych benedyktynów poszerzyła się o klasztor założony przez o. Tymoteusza (Arthura Francisa Le Pape) na wyspie Jersey na kanale La Manche²¹.

Jednak już w latach pięćdziesiątych nastąpiły głębokie podziały w ruchu zachodnio-prawosławnym. W 1953 r. o. Eugraf Kowalewskij wyprowadził znaczną część duchowieństwa i parafii zachodnich spod jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Grupa ta czasowo przyjęła

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

patronat Konstantynopolitańskiego Egzarchatu w Zachodniej Europie, a w 1960 r. zdecydowała się przejść pod jurysdykcję Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej poza Granicami Rosji. Grupa ta odrzuciła mszał rzymski („La Liturgie Orthodoxe de Rit Occidental” z 1948 r.) i zdecydowała się na odrodzenie martwego rytu gallikańskiego. Część parafii zachodnioprawosławnych nie zdecydowała się jednak na zerwanie związków z Patriarchatem Moskiewskim i na zmianę rytu z rzymskiego na gallikański. Z tej części ruchu pochodzi wyświęcony na biskupa w 1960 r. o. Aleksy van der Mensbugghe, który został mianowany biskupem pomocniczym Egzarchatu Europy Zachodniej do spraw Zachodniego Prawosławia.

Parafie prawosławne rytu zachodniego powstały jednak nie tylko w Europie, ale również w Stanach Zjednoczonych. Na grunt amerykański zostały przeszczepione przez archidiecezję amerykańską Patriarchatu Antiocheńskiego. 31 maja 1958 r. patriarcha Aleksander III zobowiązał metropolitę Antoniego Bashira do ustanowienia wikariatu rytu zachodniego w Stanach Zjednoczonych. Już w sierpniu ukazał się dekret szczegółowo określający warunki przyjmowania nowych wspólnot zachodnich do archidiecezji (inaczej niż w przypadku prawosławia zachodniego w Europie – tu prawosławni zdecydowali się bowiem na przyjmowanie nie pojedynczych konwersów, a całych wspólnot parafialnych czy dekanalnych)²².

* * *

Od tego momentu prawosławie zachodnie rozwija się przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. Przystępują do niego głównie całe wspólnoty anglikańskie – zgorszone coraz częstszym odrzucaniem przez ich rodzimy Kościół episkopalny kolejnych fundamentów wspólnej, starochrześcijańskiej tradycji (chodzi przede wszystkim o święcenia kapłańskie i biskupie dla kobiet, akceptację związków homoseksualnych itp.). Prawosławie rytu zachodniego umożliwia im wierność starej wierze Kościoła, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości uczestnicze-

²² Tenże, *On the Western Rite Edict of Metropolitan Anthony (Bashir) (August 1958)*, „The Augustinian”, Jul.-Aug. 1994.

nia w liturgii, którą znali od dzieciństwa i w której uczestniczyli ich rodzice i dziadowie (amerykańskie zachodnie prawosławie bowiem zwykle przyjmuje nieco zmodyfikowaną liturgię mszalną z „Book of Common Prayer”).

Coraz częściej jednak do wspólnot zachodniego prawosławia (i to zarówno w Europie, jak i Stanach Zjednoczonych) przystępują wspólnoty rzymskokatolickie. Najczęstszą przyczyną jest chęć dochowania wierności tradycyjnej mszy rzymskiej sprawowanej w języku łacińskim oraz niechęć do masowo wprowadzanych w wielu zachodnich Kościołach nowinek liturgicznych²³.

TOMASZ P. TERLIKOWSKI, doktor filozofii, dziennikarz i publicysta. Redaktor naczelny internetowego Ekumenicznego Serwisu Informacyjnego kosciol.pl oraz teologicznego internetowego Magazynu Ekumenicznego „Semper Reformanda”. Współpracuje z Redakcją Katolicką TVP. Publikował m.in. w „Więzi”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Myśli Protestanckiej”, „Nowym Państwie”, „Gazecie Polskiej”. Mieszka w Warszawie.

²³ Więcej na temat powodów zmiany wyznania przez wiernych rytu zachodniego można przeczytać na stronie internetowej www.westernorthodox.com

Tomasz Rostworowski SJ

Listy

Przedstawiamy kilka listów Tomasza Rostworowskiego SJ (1904-1974) z ogólnego zbioru korespondencji z lat 1940-1973, znajdującego się w posiadaniu jego stryjecznego bratanka, Stanisława Jana Rostworowskiego. Zbiór ten obejmuje 154 listy, w ogromnej większości adresowane do młodszego brata Stefana (1907-1981) – ekonomisty, leśnika, działacza Zrzeszenia „Wolność i Niezawisłość”. Stefan Rostworowski od 1946 r. przebywał na emigracji. Wybrane do publikacji listy pisane są przez o. Tomasza Rostworowskiego z Rzymu, w okresie II Soboru Watykańskiego lub po jego zakończeniu, gdy pełnił on funkcję współpracownika i kierownika polskiej sekcji Radia Watykańskiego. Odbiorca listów – brat Stefan – mieszkał wówczas w Reims we Francji.

Listy te nie były jeszcze publikowane. Uwspółcześniono interpunkcję i ujednolicono pisownię dużymi i małymi literami.

Rzym, 23 X 64

Braciszku Kochany! Pax X-ti

Co do wyjazdu Ojca Świętego do Indii, to na ostatniej publicznej audiencji sam wyjaśnił, że podróż ma charakter wyłącznie religijny. Trzy główne motywy wymienił: a) uczczenie Chrystusa Pan Eucharystycznego – będącego jedynym zaspokojeniem duchowych głodów świata, z podkreśleniem Jego ofiarnej, stałej obecności w świecie; b) uczczenie głębokiej wiary religijnej Hindusów, 450-milionowego narodu, który wydał tak wielką postać jak Gandhi, oraz c) uczczenie wielowiekowej i usilnej pracy misjonarzy w tym kraju.

Ojciec Święty nie zatrzyma się nigdzie więcej, jak tylko w Bombaju i to na krótko: 3 grudnia – będzie święcić kilku biskupów indyjskich, 4 grudnia weźmie udział w dniu miłosierdzia, w którym będzie rozdane najuboższym zboże, zakupione z funduszków kościelnych i przy-

wiezione z krajów, co mają zbożowe nadwyżki (m.in. Amerykański Welfare Comitee ofiarowało 100 tys. dolarów na ten cel).

Jest to oczywiście wypadek wyjątkowy, pierwszy w dziejach Kościoła, że papież udaje się tak daleko i to do kraju niechrześcijańskiego. Inna sprawa, że prezydent Indii zapraszał zarówno Jana XXIII, jak i Pawła VI osobiście, by przybyli na Kongres. Sam ma też wziąć w nim udział (choć jest Hinduistą).

Myślę, że prestiż papieża na tym nie ucierpi. Paweł VI sprawę na pewno głęboko przemyślał i rozważył.

Jutro jadę z Radiem na Monte Cassino, asystować papieżowi w poświęceniu odbudowanej bazyliki w opactwie i ogłoszeniu św. Benedykta – patronem Europy. Uważam to za bardzo trafne posunięcie! Papież chce Europę nową widzieć chrześcijańską, odrodzoną duchowo i ożywioną wiecznie młodym duchem wiary nadprzyrodzonej, toteż poleca ją temu świętemu, którego dzieło rozpoczęte założeniem klasztoru na Monte Cassino – uratowało Europę od zalewu barbarzyństwa i było tak bardzo konstruktywnym elementem w budowaniu kultury średniowiecznej.

Ściskam Cię i obiecuję modlić się o powodzenie Twych projektów i prac 28 X w dniu św. Tadeusza Judy – u Jego grobu w Bazylice św. Piotra – pomodlimy się wspólnie z Nikiem¹, jego żoną i Adziem Morawskim² za całą naszą rodzinę, będącą pod Jego patronatem. Tom

Rzym, 21 I 65

Braciszku Kochany! Pax X-ti

Odpowiadam zaraz, bo widzę, że Cię sprawa reformy liturgicznej do głębi przejmuje, do tego stopnia, że tracisz perspektywę! Kto powie-

¹ Stanisław Rostworowski, występujący pod imieniem Nik lub Mikołaj (1925-1984) – poeta, publicysta, działacz Stowarzyszenia PAX, ówczesnie korespondent soborowy „Słowa Powszechnego” w Rzymie. [Przypisy opracował Stanisław Jan Rostworowski].

² Kazimierz Morawski, ur. 1929 r., żonaty z Konstancją Rostworowską, ówczesnie korespondent soborowy „Za i Przeciw”, późniejszy prezes Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego, poseł i członek Rady Państwa.

dział, że kanon ma być w innym języku niż łacina? Kto powiedział, że mają być usunięte msze łacińskie? Irlandia w ogóle nie zamierza zastąpić łaciny angielskim czy irlandzkim. Nasi biskupi polscy z wielką rezerwą, stopniowo będą wprowadzać tylko najracjonalniejsze zmiany.

Francuzi znani są z tego, że galopują (jak z księżmi robotnikami!). Ale i oni mają zdrowy rozsądek, więc się opamiętują i to wkrótce, przekonawszy się, że zmiana języka nie zdecyduje o wypełnieniu kościołów. Dają jedną radę praktyczną: zebrać podpisy w parafii (i w diecezji) i poprosić w imieniu wiernych o mszę łacińską w danej godzinie, powołując się na ducha Soboru, zachęcającego do żywego udziału laików w życiu Kościoła. Niech duchowieństwo wie, że świadomi laicy chcą, by się liczono z ich głosem. Ale pamiętaj, że przecież wnioski o wprowadzenie języka narodowego – wypłynęły nie tylko od duchowieństwa, ale właśnie od laików, których postulaty zostały przedstawione komisjom przygotowującym schematy. Po drugie: język, wstawanie i siadanie – to przecież dodatki! Świadomy katolik zawsze pójdzie do treści, która się nie zmienia. Forma jest i była zmienna. Treść nie! Msza się odprawiała i będzie odprawiać... pokolenia miną... a katolicyzm jest żywy i choć masz rację, że nie powinno się folgować modzie chwilowej, ale nie ma co także tkwić w formach przestarzałych. Masz rację, że takie katolickie wezwania, jak *Kyrie eleison*, *alleluja* czy *ite missa est*, powinny zostać nie zmienione. Wszyscy je rozumieją dobrze. To trzeba w proteście podkreślić. Ufajmy, że po pierwszym zrywie nastąpi zrównoważenie.

Dziś idę na kolację do Stefana Dembińskiego³, który mnie wczoraj odwiedził. Gregoriankę za Mamusię⁴ już rozpocząłem, ale pieniędzy nie przesyłaj. Przechowaj je aż Ci dam znać.

³ Stefan Dembiński (1901-1974), inż. rolnik, absolwent Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, właściciel majątku Borkowice, pow. konecki.

⁴ Mamusia – Teresa z Fudakowskich Rostworowska (1876-1964), ur. w Hołakach na Ukrainie, pochodziła z bogatej rodziny właścicieli majątków ziemskich i cukrowni. Wszystko utraciła w czasie rewolucji bolszewickiej. Zmarła u swego najmłodszego syna Jerzego w São Paulo w Brazylii.

Rzym, 26 II 65

Braciszku Kochany! Pax Christi

Zakończyłem gregoriankę za duszę Mamusi, z czego bardzo się cieszę. Skorzystałem z tego, że księża biskupi zabrali z sobą do Polski szereg intencji mszalnych, w zamian za książki ojca Mirewicza⁵. Na miejsce tych intencji mogłem zmieścić 30 Mszy św. pod rząd za Mamusię. Teraz o. Mirewicz upomina się o pieniądze za książki, gdyż musi mieć za co wydać następny tomik swoich konferencji (bardzo dobrych!). Muszę więc w jego ręce złożyć całą jałmużnę, jaką za gregoriankę dostanę. Proszę Cię, przyslij mi – ile możesz zwykłym przekazem pocztowym lub czekiem w liście poleconym. Jałmużna za gregoriankę wynosi około 60 \$ (300 fr.). Myślę, że ten prezent dla Mamusi – rozłożony na nas trzech i każdy z nas postara się o trzecią część sumy. Na Ciebie więc wypadaloby 100 fr. Jurek⁶, gdy stanie na nogi, przysle drugie 100. A ja tu jeszcze o 100 się postaram. A tymczasem muszę o. Mirewiczowi szybko dostarczyć jałmużnę, otrzymaną za gregoriankę. Przyslij więc – ile możesz. Co ponad 100 fr. to będzie a conto tych 150 \$, które mam u Ciebie (Ale wolałbym ich nie ruszać, póki sprawa z Kudelskim⁷ się nie wyklaruje, bo je przeznaczam na kupno aparatu).

Urszulanki proszą, bym im dał serię rekolekcji w Wielkim Poście i to w Lionie czy pod Lionem około 25 marca. Jeśli dostanę na to pozwolenie, zaraz dam Ci znać. Około 25 III będziemy się tu przeprowadzać do innego domu na czas Kongregacji Generalnej, która zapewne

⁵ Jerzy Mirewicz SJ (1909-1996) – do zakonu wstąpił w 1925 r., w latach wojny zaangażowany w AK, BIP i jego organie „Antyk”; 1945-1958 duszpasterz akademicki w Lublinie; 1958-1963 pracownik sekcji polskiej Radia Watykańskiego, od 1963 r. kierował ośrodkiem duszpasterstwa polskiego w Londynie. Ceniony kaznodzieja, wydawał m.in. „Przegląd Powszechny”; profesor historii kultury i filozofii na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie oraz w 1981 r. wiceprezes Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. W 1993 r. wrócił do Polski, zmarł w Warszawie.

⁶ Jerzy Rostworowski (1911-1986) – wojskowy, literat, artysta malarz, najmłodszy brat o. Tomasza; 1941-1946 służył w armii brytyjskiej. Wydał dwa tomy wspomnień. Służbę opuścił w stopniu majora i zamieszkał w Brazylii, zmarł w São Paulo.

⁷ Stefan Kudelski, przedsiębiorca polski w Lozannie (Szwajcaria), odsprzedał o. Rostworowskiemu aparat „Nagra”, służący do nagrań, a niezbędny w jego pracy, również reporterskiej, redaktora Radia Watykańskiego.

potrwa do końca lipca! Może więc termin rekolekcji wypadnie mi przyspieszyć, by wrócić jeszcze przed przeprowadzką.

Sprawy liturgiczne wszystkich nas tu obchodzą. Bądź dobrej myśli! Duch Święty rządzi Kościołem – więc ekstrawagancje wszelkiego rodzaju ulegną zrównaniu i przywołaniu do porządku. Francuzi zawsze przodowali w eksperymentach. Tysiące listów przychodzi do Radia i do Stolicy Apostolskiej – z prośbą o zachowanie łaciny i o umiar w reformach. Otóż mamy wszyscy pewność, że ten umiar zostanie zachowany. Gdy chodzi o Mszę św. niedzielną – reforma liturgiczna idzie w kierunku uaktywniania wiernych, by nie zasypiali w ławkach lub nie uważali pobytu w kościele za sposób wygodnego odpoczynku i miłej prywatnej modlitwy (przypomina mi się ciocia Jadwisia⁸ z termosem w Żyrzynie). Ale czy my się przypadkiem nie starzejemy w naszym przywiązaniu do starych zwyczajów? Nie chodzi o ciągłe zmiany czy o język. Chodzi o wczucie się w sens dwuczęściowej Ofiary Eucharystycznej: I część: Słowo Boże: lekcja i Ewangelia z homilią zakończone Credo i Prefacją; II część: Ofiara Eucharystyczna i kanon (zawsze po łacinie). Kochajmy tylko Pana Jezusa – a wszystko się ułoży! Ściskam Cię i Misi⁹ wiele serdeczności załączam. Panu Jezusowi Was oddaję. Tom

Rzym, 24 V 65

Najdroższy Braciszku! Pax Christi

Mamy więc nowego Generała! Z wyboru wszyscy są zadowoleni, zarówno Hiszpanie, boć to Bask z ojczyzny św. Ignacego, jak i ojcowie

⁸ Jadwiga Rostworowska (1854-1944) – ciotka autora, często przebywała u swojej siostry Zofii z Rostworowskich Wesslowej, współwłaścicielki majątku Żyrzyn pod Puławami. Prawdopodobnie chodziła do kościoła z termosem czarnej kawy, by nie zasnąć podczas kazania.

⁹ Maria Czetwertyńska (Misja), I voto Zantara, II voto Rostworowska (1920-1984) – bratowa o. Tomasza. Przebywając na emigracji we Francji rozpoczęła studia medyczne, by uzyskać dyplom, musiała jednak zdać francuską maturę. Tytuł doktora medycyny uzyskała w 1971 r. na Fakultecie Medycznym Uniwersytetu w Paryżu; prowadziła własną praktykę lekarską w Boiscommun w departamencie Loiret.

innych narodowości, bp o. Piotr Arrupe¹⁰ nie był w Hiszpanii od 20 lat – studia odbył w Belgii i w Niemczech, pracuje od czasów wojny w Japonii, jest tam od 9 lat prowincjałem, a poprzednio był rektorem i mistrzem nowicjatu. Jest ascetą, surowym dla siebie, ale równocześnie zawsze uśmiechniętym – znawcą dzieł mistycznych św. Jana od Krzyża, które przetłumaczył na język japoński. A przy tym doskonałym administratorem i organizatorem. Jednym z pierwszych pytań, gdy przybył na obecną Kongregację Generalną, było: „Czy Kuria Generalna ma telex?” (n.b. nie!). Jest na wskroś nowoczesny, a równocześnie pełen ducha apostołskiego w stylu św. Ignacego. Ma poczucie humoru i jasną koncepcję prac Towarzystwa na dzisiejsze czasy. Cieszy się mirem u młodych, a ma uznanie ze strony starych jezuitów. Słowem – spodziewamy się po nim jak najlepszych wyników pracy i rządów. Po włosku zaczął się dopiero uczyć, Rzymu prawie nie zna (co się uważa za plus, bo nie ma nawyków biurokratycznych!), ale rozmawia 6 językami. Nie jest teoretykiem, lecz na wskroś praktycznym pracownikiem i doświadczonym przełożonym.

Dziś zaczęli ojcowie dalsze obrady po jednodniowym odpoczynku w niedzielę. Dowiedziałem się w sobotę, że i mnie moja Prowincja Wielkopolska zaszczyciła obiorem na drugiego zastępcę delegata na Kongregację. Pierwszym zastępcą obrano o. Mirewicza, który z Londynu tu przyjechał. Moja pomoc w Kongregacji okazała się zbyteczną, gdyż przyjechali z Polski o. prowincjał Dzierżek¹¹ i o. Bulanda¹², a z Małopolskiej

¹⁰ Pedro Arrupe SJ, ur. 1907 r. w Bilbao w Hiszpanii, studiował w Madrycie, potem w seminarium jezuickim w Ona, od 1932 r. w Belgii, Holandii i Kanadzie; 1942-1954 rektor oraz mistrz nowicjatu w Hiroszynie; 1954-1965 prowincjał i superior w Japonii, a także 1956-1964 profesor na uniwersytecie w Tokio. General Towarzystwa Jezusowego w latach 1965-1983. W tym czasie był konsultantem Kongregacji dla Ewangelizacji Ludu „Propaganda Wiary”, członkiem Komisji dla Ameryki Łacińskiej, prefektem Unii Superiorów Generalnych, zastępcą Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Gregoriańskiego.

¹¹ Stefan Dzierżek SJ, ur. w 1913 r., do zakonu wstąpił w 1928 r., podczas wojny z Niemcami służył w kompanii sanitarnej, w okresie okupacji działał w konspiracji w Wilnie, aresztowany przez gestapo, w 1944 r. mianowany proboszczem w Jaraciszkach. Po ewakuacji do Polski kontynuował studia. W 1968 r. superior w Łodzi; 1972-1974 w Lublinie i 1978-1984 rektor w Krakowie. W okresie „Solidarności” skazany na

Prowincji o. prowincjał Kuśnierz¹³ i o. Bednarz¹⁴ – zastępuje zaś trzeciego delegata małopolskiego o. Mruk¹⁵, superior Domu Rzymskiego przy Uniwersytecie Gregoriańskim. O. prowincjał Dzierżek polecił mi się starać o przedłużenie paszportu na rok następny. O. Chechelski wybiera się na swoje wakacje do Polski. Chce wyjechać na sierpień i w związku z tym ja muszę tu w sierpniu pozostać! A na urlop mój wyjadę w lipcu! Tak jak sprawy obecnie stoją, to projektuję pojechać do sióstr urszulanek do Virien, które mnie na wakacje zaprosiły. Stamtąd bym przypilnował sprawy Kudelskiego. Aprobatę na zebranie potrzebnej sumy otrzymałem od prowincjała Dzierżka. Kudelski mi odpisał, że udzieli 25% rabatu, czyli cały aparat z dodatkami kosztować będzie 2800 franków szwajcarskich. Gdybym tej sumy do lipca nie zebrał, to gotów jestem gdzieś u kogoś pożyczyć, by w ciągu roku ją spłacić, na co mam konkretne widoki, a wrócić do Rzymu po lipcowych wakacjach już z aparatem w rękę.

Co do mojej propozycji, by pomóc p. Śmiłowiczowej, to nie chodziło mi przecież o żadną jałmużnę, czy dobry uczynek z Twojej kie-

3 lata więzienia z zawieszeniem; od 1991 r. w Kaliszu, duszpasterz środowisk kombatanckich i niepodległościowych.

¹² Edward Józef Bulanda SJ (1902-1992) – wstąpił do zakonu w 1917 r. Był profesorem teologii dogmatycznej w Bobolanum w Lublinie; 1937-1939 uzupełniał studia z zakresu etnologii i prehistorii w Wiedniu i Warszawie. W czasie okupacji wykładał teologię w seminarium w Starej Wsi; 1945-1950 profesor KUL. W 1948 r. powołany na urząd prowincjała, w latach 1950-1951 aresztowany, w 1952 r. zwolniony z urzędu prowincjała, wykładał historię religii w Bobolanum.

¹³ O. Antoni Henryk Kuśnierz SJ (1910-1967) – wstąpił do zakonu w 1925 r., studiował w Krakowie i Lowanium, w okresie okupacji profesor ontologii, psychologii i socjologii w Nowym Sączu, potem do 1949 r. prefekt w Nowym Sączu; 1950-1957 superior we Wrocławiu, potem rektor w Krakowie i 1959-1967 prowincjał Prowincji Małopolskiej.

¹⁴ Mieczysław Bednarz SJ (1917-1993) – ur. w Petersburgu, wstąpił do zakonu w 1933 r. W 1940 r. wywieziony do Komi, z Armią Andersa przedostał się na Bliski Wschód; 1943-1947 studiował teologię w Bejrucie, uzupełniał nauki do 1952 r. w Krakowie. Pracował w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy.

¹⁵ Antoni Mruk SJ, ur. 1914 r., wstąpił do zakonu w 1930 r., studiował w Krakowie. W 1939 r. aresztowany przez Niemców, przeszedł Oświęcim i Dachau; 1945-1949 studiował w Gregorianum w Rzymie (doktorat), był profesorem teologii moralnej na Uniwersytecie Gregorianum i superiorem Domu Rzymskiego. Opublikował wiele prac.

szeni, ale – po prostu – o przestanie do Polski tych 100 czy 200 franków, którą to sumę jej rodzice wypłacą jezuitom w Polsce, ja zaś myślałem, żeby to wziąć z tych 150 \$, które wysłałem Jurkom w zeszłym roku na zapłacenie szpitala, a pożyczyłem z funduszu naszej Prowincji. Dziś myślę, że lepiej tej sumy nie przysyłać do Polski, ale obrócić ją właśnie na zakup „Nagry”. Pani Śmiłowicz jakoś sobie inaczej da radę.

Niepokoi mnie trochę brak wiadomości od Jurków (ostatni list z 7 lutego!). Napisałem do Reni¹⁶ z zapytaniem, co słyhać. Odezwał się do mnie kleryk – jezuita, Peruwianczyk, krewny Maritki¹⁷, studiujący w Madrycie i bardzo serdecznie interesujący się Polską. Oczywiście, odpisałem mu zaraz i będziemy korespondować. Nazywa się x. Leoncio Camino SJ i mieszka w Aleala di Henaves koło Madrytu.

Widziałem się tu z Mysią¹⁸, która z 6-osobową grupą znajomych dwoma małymi samochodami przyjechała na trzytygodniową turę turystyczną po Italii (z 5 dolarami w kieszeni) – zabierając ze sobą żywność w puszkach, śpiąc pod namiotami na campingach. Trochę pieniędzy miała zapewnionych u znajomych. Pokazałem im Bazylikę św. Piotra i Santa Maria Maggiore, kupiłem trochę pamiątkowych drobiazgów i dałem błogosławieństwo na dalszą drogę. Opisała mi szczegółowo charakter i sposób życia swego ojczyma, który ma dziś prawie 80 lat – dwukrotnie owdowiał, zanim się z Zulą¹⁹ ożenił, zarabia troszcząc się

¹⁶ Teresa z Mazarakich Rostworowska (Renia), ur. 1914 r. w Kurhanówce pow. Zasław na Wołyniu, w czasie okupacji niemieckiej działała w tajnym nauczaniu. Od 1946 r. przybywała w Niemczech, Anglii, Peru i Brazylii, gdzie mieszka w São Paulo, utrzymując się z udzielania lekcji francuskiego.

¹⁷ Maria Rostworowska (Maritka), ur. 1915 r. w Limie, I voto za Zygmuntem Broel-Platerem, II voto za Alejandro de Diez Canseco, ukończyła Uniwersytet im. św. Marka w Limie; 1964-1968 attache kulturalny ambasady peruwiańskiej w Madrycie; 1975-1980 dyrektor Narodowego Muzeum Kultury Peruwiańskiej w Limie i od 1980 r. naczelną kierowniczkę badań w Instytucie Studiów Peruwiańskich. Wybitna znawczyni kultury Inków, autorka wielu prac, laureatka wyróżnień, członek Narodowych Akademii Historii Peru i Argentyny oraz Królewskiej Akademii Historii w Hiszpanii, doktor honoris causa trzech uniwersytetów.

¹⁸ Maria z Rostworowskich Dietlowa, ur. 1926 r., magister socjologii Uniwersytetu Poznańskiego, edytor w Państwowym Wydawnictwie Naukowym w Warszawie.

¹⁹ Zofia Mycielska (Zuła) (1985-1971) – I voto Rostworowska, II voto Skrzyńska. Przed wojną zarządzała majątkiem Gębice pow. Gostyń. Jej mąż, gen. bryg. Stanisław

o paczki z zagranicy dla znajomych we Wrocławiu i w Polsce. Jest dla Zuli bardzo dobry. Jest głęboko wierzącym i ufającym Opatrzności na każdym kroku człowiekiem. Gdy mu ksiądz, u którego dawał na zapowiedzi, zrobił afront, palnawszy w obecności Zuli: „Panu się powinno do grobu spieszyć, a nie do ślubu...” – nie tylko zapanował nad sobą, wziął Zulę pod rękę i wyszli spokojnie z zakrystii, ale gdy Zula zwróciła uwagę, że może to znak, że nie ma woli Bożej w ich projekcie – odpowiedział: „Jestem przekonany, że ksiądz się myli. Darujmy mu!” – i po załatwieniu sprawy u biskupa – zaprosił księdza na uroczyste śniadanie po ślubie. Ksiądz, zawstydzony, bardzo przeproszał za afront i żyją w tej chwili w bardzo dobrej komitywie. Andrzej Skrzyński nie chce korzystać ze wspólnego mieszkania z córką, która mieszka w Cieplicach i dlatego mieszkają z Zulą w ciasnym pokoju we Wrocławiu, a tylko na lato, gdy córka z rodziną wybiera się na wakacje – oboje jadą do Cieplic – na czas nieobecności córki. Jurek Dietl²⁰ przez Mysię pertraktował z Sekretariatem FAO i jest możliwe, że zaangażują go na dwa lata jako eksperta ekonomicznego do jednego z krajów afrykańskich „w fazie rozwoju”. Dzieciom Mysi kazano wypełnić niedawno ankietę, zawierającą pytania: Czy ojciec chodzi do kościoła? Czy ty chodzisz na lekcje religii? Kto cię uczy religii? Jak się nazywa? Ile razy w tygodniu? Gdzie lekcje się odbywają? Na 40 chłopców w klasie VIII (czternastolatków) dwudziestu pięciu chodzi na religię, ale tylko czterech odpowiedziało zgodnie z prawdą. Inni napisali, że „nie”, motywując, że „co to obchodzi władze szkolne. To moja rzecz prywatna!” Nikt z dzieci nie podał nazwiska księdza ani lokalu. Gdy rodzice interweniowali u dyrektora, pytając, co ma oznaczać ta ankieta – odpowiedział im: „To

Rostworowski, został zamordowany przez Niemców w 1944 r. W 1964 r. poślubiła wdowca Andrzeja Skrzyńskiego.

²⁰ Jerzy Dietl, ur. 1927 r. w Inowrocławiu, absolwent Akademii Handlowej w Poznaniu; pracownik naukowy Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Poznaniu; od 1967 r. kierownik katedry na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, w 1978 r. mianowany profesorem zwyczajnym. Był visiting professor w Szkole Ekonomii i Zarządzania Administracyjnego w Turku, w Finlandii. Gościnnie prowadził wykłady i seminaria na 40 uniwersytetach w Polsce i zagranicą; 1989-1991 senator.

formalność...! Zresztą i tak – sądząc po odpowiedziach – na 800 uczniów tylko 50 chodzi na religię”. Tymczasem w rzeczywistości ogromna większość dzieci uczęszcza, ale się do tego nie przyznaje w szkole.

Ostatnio ludzie w Polsce dużo słuchają audycji Wolnej Europy. Toteż, gdy nauczycielka na godzinie wychowawczej zachęcała chłopców do stawiania pytań na zagadnienia, które ich interesują, posypały się pytania: „Jak to było z Katyniem?”, „Kto to jest Moczar²¹, czy to prawda, że ubowiec?” – nauczycielka dawała odpowiedzi wymijające i była w wielkim kłopotcie.

W całej Polsce szumi od projektu zaproszenia Pawła VI na uroczystość Millenium do Częstochowy. Oficjalnie w Watykanie nic się o tym nie mówi. Ks. Kardynał był u nas w radio na kolacji z ojcami wraz z ks. abp. Kominkiem – i odjeżdżał w ubiegły piątek w pogodnym nastroju.

Braciszku Kochany! Nie pamiętam, czy Ci dziękowałem za zdjęcia z Cannes, więc robię to jeszcze raz, na wszelki wypadek i ponownie Ci dziękuję za naszą wspólną podróż z Virien na Riwierę. Misi towarzyszę modlitwami przy jej maturalnych wysiłkach i bardzo serdecznie Ją pozdrawiam, życząc pomyślnych wyników i dużej satysfakcji z przeprowadzenia swych zamiarów do końca. Teresce i Adziowi²² zasylam uściśnienia i wszystkich Panu Bogu i Matce Najświętszej polecam. Tom

Rzym, 18 VIII 65

Braciszku Kochany! Pax X-ti

Przypomina mi się Polska! Co za nastrój! Procesja na ulicach długości co najmniej 4 km. Sztandary, dzieci w bieli, ministranci, a ponadto teatralnie poubierane: aniołki (grupa ze skrzydełkami – ze 30!), tarczycjusze (12-tu), rycerze ze szpadami (chłopcy 12-letni) sześciu, pa-

²¹ Mieczysław Moczar (1913-1986) – dowódca obwodów Gwardii Ludowej, po wojnie szef UB w Łodzi, generał oraz działacz PPR i PZPR; w latach 1970-1971 i w 1980 r. członek Biura Politycznego KC; 1964-1968 minister spraw wewnętrznych; 1964-1972 prezes ZBOWiD, szef frakcji „partyzantów”; 1971-1983 prezes NIK.

²² Teresa i Andrzej (Adzio) – dzieci Stefana Zantary i Marii z Czetwertyńskich Zantarewskiej, wychowywane przez matkę i jej drugiego męża Stefana Rostworowskiego.

ziów ubranych na niebiesko tuż przed księżmi – czterech. Akcja Katolicka męska, żeńska, bractwa. A wszystko to w najbardziej komunistycznej dzielnicy Rzymu, na przedmieściu! To nie była procesja eucharystyczna, nie. Tylko jechał rydwan z posągiem Matki Boskiej, wznoszącej się ku niebu. Posąg ładny, cukierkowy, ozdobiony nie tylko koroną złotą, ale bransoletkami, w uszach Matka Boska ma potrójne złote kolczyki. Cała dzielnica asystuje, iluminacja, fajerwerki (w czasie procesji). Proboszcz przez megafon odmawia różaniec i intonuje pieśni, idąc za rydwanem. Przed rydwanem inny ksiądz niesie mały relikwiarz z relikwiami świętych, a my z drugim księdzem mu asystujemy. Okrzyki „é viva Maria!” Robotnicy małym dzieciom rączką kreślą znak krzyża św., przyklękawszy, gdy rydwan przechodzi. Proboszcz co pewien czas wymienia intencje i dodatkowe mówi zdrowaśki: pomódlmy się za mieszkańców tej części naszej parafii, tej ulicy, za dzieci, za grzeszników, za rodziców, za obojętnych itd.

Ulice dookoła kościółka oświetlone girlandami żarówek. Gra w procesji idąca orkiestra policyjna (my jej nie słyszymy, bo procesja ciągnie się na paręset metrów). Nam z obu stron asystują dwaj gigantyczni policjanci z pióropuszcami. Toteż małe dzieci, przyglądające się procesji, patrzą kolejno i pokazują rączkami na aniołki, na paziów, na policjantów i wreszcie na Matkę Boską górującą nad wszystkim.

Na zakończenie procesji przenosimy Najświętszy Sakrament na balkon narożnego domu. Kazanie (na szczęście krótkie, bo już prawie dwie godziny trwa uroczystość) – wygłasza franciszkanin z sąsiedniego kościoła, a błogosławieństwa udziela kard. Giobbe²³, przybyły autem na ostatnią chwilę. Na zakończenie tłum klaszcze, woła „é viva Maria”, setki baloników lecą w powietrze – i zaczyna się wieczorna zabawa ludowa, nie mówiąc o karuzeli, przy której elektryczny głośnik w chwili, gdy procesja przechodzi, gra pobożną ludową melodię

²³ Ks. Paulo Giobbe (1880-1973) – ur. w Rzymie, od 1925 r. biskup tytularny Toleda de Tebaida, sprawował urząd datariusza Jego Świątobliwości. Był członkiem kilku Kongregacji: Konsystorskiej, dla Kościołów Wschodnich, dla Ewangelizacji Ludu, Rytów, a także Rady dla Wcielania Konstytucji o Świętej Liturgii oraz Papieskiej Komisji ds. Reformy Prawa Kanonicznego.

maryjną podchwyconą przez tłum, a także „Po górach, dolinach” (melodię z Lourdes).

Z siostrami urszulankami, które bez większego zapалу, ot – aby spełnić obowiązek, krzątały się w zakrystii i sąsiednim domu parafialnym – ubierając dzieci i towarzysząc następnie aniołkom z procesji – nie miałem już czasu porozmawiać, ale obiecałem, że je odwiedzę w dzień powszedni. Tegoż dnia odwiedziłem p. Potulicką²⁴ w klinice w tamtej, a raczej sąsiedniej dzielnicy. Staruszka bardzo się ucieszyła. Znała dobrze stryjostwa Wojciów²⁵. Miałem też dla niej pozdrowienia od Andrzeja Lubomirskiego²⁶, o którego wypytywała. Dziś dostałem list od Cecylii Bourbon²⁷ z São Paulo i równocześnie od Reni, który załączam.

Tymczasem ściskam najserdeczniej wszystkich, a zwłaszcza Tereuskę wracającą z Polski – mocno pozdrawiam. Tom

Rzym, 19 X 65

Mój Kochany Braciszku! Pax Christi

Co do Twojego listu do ks. abpa Marty²⁸

Jest za ostry. Trzeba go zaliczyć do tych, co i tutaj, do naszej francuskiej sekcji Radia Watykańskiego przychodzą i obok słusznej krytyki

²⁴ Jadwiga Maria z Wołowskich Potulicka (1873-1967), właścicielka majątku ziemskiego w Pruszkowie, w 1892 r. poślubiła Antoniego Potulickiego, który przyczynił się do rozwoju Pruszkowa. Inicjował budowę kościoła, 5 szkół oraz skanalizowanie i elektryfikację miasteczka. Jadwiga uczestniczyła w jego pracach, była działaczką charytatywną w Warszawie, zmarła w Rzymie.

²⁵ Wojciech (1877-1952) i Elżbieta z Plater-Zyberków Rostworowscy. Wojciech – polityk konserwatywny, w 1917 r. członek Tymczasowej Rady Stanu, w 1918 r. Rady Stanu Królestwa Polskiego; 1927-1933 redaktor naczelny dziennika „Dzień Polski”; 1930-1938 senator RP.

²⁶ Andrzej Lubomirski, ur. 1911 r., pochodził z linii przeworskiej ks. Lubomirskich, z majątku Uhersko. Podczas pobytu na emigracji był zaangażowany w pracach FAO.

²⁷ Cecylia Bourbon, córka Gabriela ks. Bourbon-Siciles i ks. Cecylii z Lubomirskich.

²⁸ Ks. Franciszek Marty, ur. 1904 r., w 1952 r. został biskupem Saint-Flour, w 1960 r. sufraganiem w Reims, a w 1968 r. mianowany przez Jana XXIII kardynałem i arcybiskupem Paryża. Mieszkańców Paryża zjednał sobie nadzwyczajną skromnością. Był powołany do Kongregacji Kościołów Wschodnich, Sakramentów i Kultu Bożego, ds. Kleru i Komisji Pontyfikalnej Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego.

nadużyć reformatorskich zawierają uwagi, w których się przejawia niezrozumienie sensu reform liturgicznych i ich ducha. Mianowicie: celem reform liturgii mszalnej jest zachęcenie ogółu wiernych do uczestniczenia czynnego i w pełni świadomego w modlitwie kapłana. Stąd wprowadzenie języka narodowego oraz polecenie, by wspólnie odmawiać Credo, Kyrie, Gloria, Agnus Dei, Pater Noster i Domine, non sum dignus.

Co do zachowania łaciny – masz rację, gdy chodzi o Msze dla ludzi z wielu narodów! Nie trzeba kasować wszystkich Mszy łacińskich. I w tym sensie list Twój ma znaczenie pozytywne: domagania się w imieniu wiernych laików o takie łacińskie Msze. Co do „gimnastyki” – to przecież jest ona dobrym sposobem na to, by nie drzemać w ciągu nabożeństwa, ani nie uważać Mszy za okazję do wyłącznie prywatnej modlitwy. Przeciw „gimnastyce” protestowałaby na pewno ciocia Jadwisia (z termosem!). Nie daj Boże, byśmy się mieli zasklepiac w wygodnictwie. Kościół wymaga pewnego trudu fizycznego (zresztą minimalnego) – bądźmy na tyle młodzi, by spróbować się dostosować. Twoja prośba mogłaby pójść w kierunku starania o zezwolenie [na] nie wstawanie, lecz pozostanie na klęczkach lub w pozycji siedzącej. Byłaby zrozumiała ze względu na posunięty wiek lub niedołęstwo, ale wtedy byłaby już właściwie niepotrzebna, bo każdy z obecnych zrozumiałby dobrze sytuację inwalidy czy staruszka. Człowiek zdrowy i młody – nie stosujący się do nowych przepisów mógłby robić wrażenie albo przekornego indywidualisty albo dziwaka, nie mającego poczucia dyscypliny. Przecież są to przepisy drobne nie obowiązujące pod grzechem. A ich celem jest zmuszenie do refleksji, do okazania solidarności z całą gminą chrześcijańską, żywą, stosującą się, także zewnętrznie, do treści wspólnych modlitw. Na prywatnych modlitwach można zachować pozycję, jaką kto chce. A i w czasie Mszy św. są chwile skupienia i powinny, w myśl nowych przepisów, być zarezerwowane dla osobistego porozmawiania z Panem Jezusem: memento za żywych, Przeistoczenie, memento za zmarłych, chwila przed Komunią św., czas podczas rozdzielania jej – a więc przynajmniej pięć razy w czasie każdej Mszy jest sposobność do modlitwy prywatnej.

Zgadzam się z Tobą w krytyce nadmiernej racjonalizacji liturgii i uwagi odnoszące się do tego procesu w tej formie, jaka zachodzi we Francji – myślę, że idą w kierunku ducha postanowień soborowych, choć pogarda dla dialektu flamandzkiego czy szwajcarskiego jest niesłuszna. To zjawisko normalne, że narody o wyrobionym starym języku, patrzą z góry na narzecza pochodne. Ale jak łatwo popaść w jednostronność. Dla naszego pokolenia nie istniały „język ukraiński” czy „białoruski” – dziś oba są przyjęte na arenie międzynarodowej. Tak, jak i narzecza bantu czy tamilskie zdobywają sobie prawa obywatelskie. Cóż dopiero mówić o Flamandach, którzy poczucie odrębności narodowej mają bardzo żywe i mają podstawę do tego, by starać się o prawa obywatelstwa dla swej mowy. A pomyśl: Walijczycy w Anglii, mała grupa, a również troszczą się o uratowanie własnego, starego języka. Baskowie, Katalończycy w Hiszpanii, Chorwaci czy Słoweńcy, Litwini, których pierwszą gramatykę napisał jeden z naszych polskich jezuitów z XVII w. – i okazało się, że ich język jest bliższy sanskrytu niż nasze indoeuropejskie!

W Ameryce, gdzie – jak słusznie zaznaczasz (zresztą jak i w Australii) – istnieje pęd do unifikacji nie tylko narodowej, ale i językowej – i to narzucanej z góry – palącym jest problem zachowania języków narodowych tych grup imigranckich, co chcą zachować łączność ze swą kolebką narodową i jej kulturą. Dla tego problemu reforma liturgiczna językowa może stać się pożyteczna. Zagadnienie sprowadziłoby się więc do kwestii praktycznej: jak, gdzie i w jakim stopniu stosować dany język, ewentualnie łacinę, jako więź uniwersalistyczną.

Problem łaciny – to osobna kwestia. Dziś daleko szerzej niż łacina rozwija się esperanto – kto wie, czy ono kiedyś łaciny nie zastąpi (w Rzymie w kościele w dzielnicy Prati – co niedziela jest Msza po esperancku z kazaniem w tym języku). Kazań po łacinie nikt nie mówi i mało kto by je rozumiał. Tymczasem esperantyści, których jest ponad 15 mln, są liczni i rozproszeni po całym świecie, ruchliwi i ożywieni duchem uniwersalnym. Kościół katolicki się tym ruchem już interesuje.

W konkluzji: uwagi Twoje „Opinions sur la réforme de la liturgie” – myślę, że słusznie przekażesz czy też już przekazałeś swemu arcyopa-

sterzowi. Prośby o zwolnienie z obowiązku słuchania Mszy św. niedzielnej, gdy znajdziesz się w innym kraju – lepiej byłoby wycofać, w każdym razie na nią nie naciskać. Doskonałe listy pasterskie (Bordeaux, Bolonia – kard. Lercaro²⁹) ukazują się w poszczególnych diecezjach, wyjaśniające kierunek reform. A i sam Sobór jeszcze w komisji liturgicznej (jak mi mówił ks. bp Jop³⁰ z Opola) opracowuje dokładne wskazówki. Więc cierpliwości!

Ściskam Cię najserdeczniej. Misi wiele serdeczności załączam, Tereskę i Adzia pozdrawiam. Tom

Rzym, 7 IV 66

Braciszku Najdroższy! Pax Christi

Najserdeczniejsze życzenia Wesołego Alleluja dla Misi, Ciebie, Tereski i Andrzeja!

Byłem przez trzy dni w Monachium, gdzie dałem rekolekcje w tamtejszej małej parafii polskiej przed Niedzielą Palmową. Uczestniczyło kilkadziesiąt osób. Porozmawialiśmy bardzo serdecznie z Lulem Łubieńskim³¹, spotkałem też Jasia Tyszkiewicza³² z Tarnawatki, a ostatni

²⁹ Ks. Giacomo Lercaro, ur. 1891 r., arcybiskup Rawenny (1947-1952), Bolonii (1952-1968), mianowany przez Piusa XII w 1953 r. kardynałem; 1963-1965 przewodniczący Komisji Studiów Biblijnych; 1964-1968 przewodniczący Rady ds. Świętej Liturgii.

³⁰ Bp Franciszek Jop (1897-1976) – studiował na Gregorianum w Rzymie, od 1922 r. kanclerz kurii biskupiej w Sandomierzu, od 1946 r. biskup pomocniczy, od 1952 r. wikariusz kapitułny archidiecezji krakowskiej, od 1956 r. kościelny rządca Śląska Opolskiego. W 1967 r. administrator apostolski Śląska Opolskiego i od 1972 r. pierwszy ordynariusz diecezji opolskiej. W episkopacie przewodniczył Komisji Liturgicznej.

³¹ Ludwik Łubieński, ur. 1912 r., studiował prawo na UJ; pracował w MSZ i w otoczeniu min. Becka w 1939 r. opuścił kraj. W Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w stopniu rotmistrza, był adiutantem gen. Andersa. Od 1947 r. działacz Ligi Niepodległości Polski; w 1955 r. został delegatem na Europejskiego Komitetu Emigracyjnego i Pomocy z Nowego Jorku. Urzędował w Monachium. Jeden z powierników Polskiej Fundacji Kulturalnej w Londynie, 1972-1990 prezes Skarbu Narodowego. Od 1982 r. członek zarządu, a od 1984 r. wiceprezes Rady Pomocy Uchodźcom Polskim w Londynie, wizytował obozy uchodźców i podczas posiedzenia Konferencji Helsińskiej w Madrycie organizował konferencję prasową informującą o stanie wojennym w Polsce.

wieczór spędziłem u młodych Krzeczunowiczów³³ (jego matka z domu Lubieniecka). Wszyscy mocno przejęci rozwojem wypadków w Polsce – zgodnie uznając, że niektóre mniej szczęśliwe sformułowania, zawarte w liście naszego episkopatu, nie są istotną przyczyną nagonki i napięcia. Chodzi o coś daleko bardziej zasadniczego: nie pokazać światu wartości katolicyzmu polskiego i zredukować do minimum efekt obchodów kościelnych Millenium. W tej chwili cofnięto wizy wszystkim dziennikarzom zagranicznym. Będą oni mogli się udać do Polski dopiero po 20 maja. Państwo zaś organizuje na wielką skalę manifestacje milenijne cywilne. W samej Częstochowie w pierwszych dniach maja odbędzie się ogólny zjazd młodzieży socjalistycznej i obchody 750-lecia założenia miasta. W Warszawie 3 maja, z wielką pompą obchodzić się będzie 175. rocznicę Konstytucji 3 Maja (którą to rocznicę przez 20 lat bojkotowano, zabraniając wywieszać flagi narodowe). Wizyta papieża w Polsce odbędzie się w późniejszym terminie. Liczymy natomiast na to, że w Rzymie w dniach od 12 do 16 maja wszystkie przewidziane uroczystości (Msza papieska dn. 15 V, rocznica założenia Kolegium Polskiego, 16 V – Msza na Monte Cassino tegoż dnia rano, a poprzednio w piątek 13 V Droga Krzyżowa w Coloseum pod kierunkiem o. Warszawskiego³⁴) odbędą się w obecności wielu tysięcy pielgrzymów polskich z całego świata, których zgłoszenia napływają ciągle.

³² Jan Tyszkiewicz, ur. 1927 r. w Tarnawatce pod Tomaszowem Lubelskim, syn Władysława i Róży z Tarnowskich, szwagier Ludwika Łubicńskiego, w 1962 r. w Monachium ożenił się z Marią von Buxhoevden. Współpracownik Radia „Wolna Europa”, komponował piosenki do programu „Podwieczorek przy mikrofonie”. Po 1989 r. przyjechał do Polski.

³³ Andrzej Krzeczunowicz, ur. 1930 r., członek Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu, w 1989 r. został dyrektorem Biblioteki Polskiej w Paryżu; 1992-1997 poseł RP w Brukseli.

³⁴ Józef Warszawski SJ (1903-1997) – ur. w Hamburgu, do zakonu wstąpił w 1924 r., studiował w Krakowie i Lublinie; 1936-1937 redaktor pisma „Sodalis Marianus”, w 1943 r., w podziemiu, redaktor Wojskowej Katolickiej Agencji Prasowej, podczas powstania warszawskiego kapelan zgrupowania „Radosław”. Przebywał w obozach jenieckich, po 1945 r. działał na emigracji, współzałożyciel Zjednoczenia Polskiego, redaktor „Sodalis Marianus”; 1950-1957 kierownik sekcji polskiej Radia Watykańskiego. Od 1969 r. osiadł w Grottaferrata i zajmował się pisarstwem. W 1994 r. wrócił do Polski.

Do Monachium wysłał mnie ks. bp Rubin³⁵ w swoim zastępstwie, gdyż na jego barkach spoczywa ciężar zorganizowania wszystkich tych uroczystości i dopilnowania spraw polskich w Kurii Rzymskiej. Ostatnio był on przyjęty przez Ojca Świętego na prywatnej audiencji specjalnej. Kardynał Wyszyński otrzymał doktoraty honoris causa na 9 uniwersytetach w Stanach Zj[ednoczonych] i Kanadzie. Miał on uczestniczyć w sierpniu i wrześniu w tamtejszych obchodach Millenium. Nie zanosì się na to, by mu pozwolono z Polski wyjechać. Co zresztą wcale nie obniża Jego autorytetu w oczach Polonii na emigracji. Dopiero z perspektywy następnych stu lat można będzie lepiej ocenić fakt występowania naszych biskupów pod koniec Soboru – z ręką wyciągniętą ku zgodzie w imię zasad chrześcijańskich – jako przejaw głębokiego ducha Chrystusowego, godnego naszej 1000-letniej tradycji.

Rzym, Zielone Świątki, 29 V 1966

Kochany Braciszku! Pax Christi

Fala cięższej roboty wreszcie przeminęła. Mam nagrane na taśmie liczne fragmenty uroczystości milenijnych, odprawionych w Rzymie. Całość na pewno udana: 3500 pielgrzymów z Francji (800), Niemiec (ponad 500), Belgii, Holandii i Szwecji (50 osób!), Szwajcarii, Austrii, Hiszpanii, Danii, Kanady (poznałem Tadeusza Romera³⁶ z żoną), An-

³⁵ Ks. Władysław Rubin (1917-1990) – ur. w Tokach w woj. łwowskim, studiował teologię i prawo we Lwowie. Po wkroczeniu Rosjan wywieziony na Syberię; z Armią Andersa przedostał się do Bejrutu, gdzie dokończył studia teologiczne (doktorat z prawa kanonicznego), od 1959 r. rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. W 1964 r. mianowany biskupem pomocniczym prymasa Wyszyńskiego z funkcją delegata na zagranicę, odwiedził wiele skupisk polonijnych na całym świecie; 18 IV 1967 r. mianowany sekretarzem generalnym Synodu Biskupów. W 1979 r. Jan Paweł II mianował go kardynałem i w rok później powołał na urząd prefekta Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. Zmarł w Rzymie.

³⁶ Tadeusz Romer (1894-1978), żonaty z Zofią z Wańkowiczów – dyplomata o orientacji narodowej i katolickiej. W latach 1917-1919 kierownik sekretariatu R. Dmowskiego, do 1921 r. sekretarz poselstwa polskiego w Paryżu. Był m.in. posłem w Lizbonie (1935-1937), ambasadorem w Tokio (1937-1941) i wreszcie od X 1942 r. do V 1943 r. ambasadorem Rządu RP w Kujbyszewie w ZSRR. W rządzie Mikołajczy-

gii, Australii, Nowej Zelandii, Południowej Afryki, Argentyny, kilka osób ze Stanów Zjednoczonych, prawie nikogo z Polski (nie dają wiz!).

Dominował nastrój skupienia i modlitwy (nie wielkiego szumu ani „pompy”). „Clou” stanowiło nabożeństwo w Bazylice św. Piotra. Przemówienia Ojca Świętego zwarte, krótkie, dosadne, zawierające wyrazy bólu, że Go nie wpuszczono do Polski z powodów zupełnie nie uzasadnionych. Całkowite uznanie dla stanowiska naszego Kard. Prymasa i episkopatu. Najlepsze, gorące życzenia na drugie Millenium. Ogromne wrażenie zrobił śpiew „Boże, coś Polskę” i innych pieśni maryjnych i eucharystycznych w czasie Mszy św.

Zastanawiający był skromny charakter tej celebry. Tylko dwóch kardynałów asystowało Ojcu Świętemu: Cicognani³⁷ i Marella³⁸ (Beran³⁹ był w USA). Audiencja, która nastąpiła zaraz po Mszy św. i Te Deum w Bazylice pozwoliła zbliżyć się do Ojca Świętego delegacjom każdej z grup pielgrzymich. Ojciec Święty zamienił z nimi kilka słów. Rozmowy z uczestnikami przekonały mnie, że taki charakter nabożeństwa bardzo im odpowiadał. Nie było „triumfalizmu” ani ostentacji,

ka piastował tękę ministra spraw zagranicznych do 24 XI 1944 r. Po wojnie mieszkał w Montrealu, był profesorem literatury francuskiej na McGill University i prezesem Zjednoczenia Polskich Uchodźców Wojennych w Kanadzie.

³⁷ Ks. Amleto Giovanni Cicognani, ur. 1883 r., doktor teologii i obojga praw, audytor Świętej Roty Rzymskiej; 1910-1914 oficjał Świętej Kongregacji Sakramentów, później asesor w Świętej Kongregacji Kościołów Wschodnich, mianowany arcybiskupem tytularnym Laodicea; 1933-1958 delegat apostolski w Stanach Zjednoczonych, kapelus kardynalski otrzymał w 1958 r., w latach 1960-1961 objął sekretariat Kongregacji Kościołów Wschodnich; 1961-1969 sekretarz stanu za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI, potem dziekan Świętego Kolegium. Od 1973 r. na emeryturze.

³⁸ Ks. Paulo Marella, ur. 1895 r., pracował w sekretariacie Kongregacji Propagandy Wiary, od 1923 r. radca apostolski w Waszyngtonie, mianowany arcybiskupem tytularnym Doclea, w 1933 r. został delegatem apostolskim w Japonii, następnie (1948-1953) w Australii, Nowej Zelandii i Oceanii; 1953-1959 we Francji. Mianowany w 1959 r. kardynałem, w 1972 r. prałatem Bazyliki św. Piotra w Rzymie. Był członkiem wielu Kongregacji, jak np. ds. Publicznych Kościoła, ds. Biskupów, Propagandy Wiary, ds. Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, u kresu życia został honorowym przewodniczącym Pontyfikalnej Głównej Komisji ds. Sztuki Sakralnej we Włoszech.

³⁹ Ks. Josef Beran (1888-1970) – ur. w Pilźnie, mianowany biskupem Pragi w 1946 r. (impedito), kapelus kardynalski otrzymał w 1969 r.

ani nadmiernego podkreślania cierpień czy prześladowań. Każdy rozumiał powagę sytuacji oraz konieczność skupienia się całej Polonii wokół jednej myśli: wierności Bogu, umiłowania dziejów narodu i zjednoczenia się wzajemnego, by skarby, odziedziczone z ubiegłego tysiąclecia przekazać następnym pokoleniom. Myśl wszystkich biegła na pewno ku Polsce i ku uroczystościom, które tak wspaniale i poważnie się tam odbywają.

Nominacja kard. Wyszyńskiego na legata papieskiego została przyjęta ze szczególnym uznaniem w Krakowie. Toteż nastrój, jaki panował w Wawelskim grodzie, był podobno jeszcze entuzjastyczniejszy niż w Poznaniu czy Częstochowie. Brat Przewlekły⁴⁰, były sekretarz naszego Prowincjała Krakowskiego uczestniczył w obu uroczystościach (w Częstochowie i w Krakowie) – przybywszy do Rzymu opowiadał mi, że w Krakowie wywieziono przymusowo całą młodzież szkolną autokarami na wycieczki geograficzne poza Kraków, by nie brała udziału w procesji z Wawelu na Skałkę. Młodzież wróciwszy o godz. 19 samorzutnie i tłumnie udała się do katedry na Wawelu i manifestacja była jeszcze wspanialsza, niż się spodziewano. Abp Kominek w gronie biskupów bił się w piersi mówiąc „mea culpa” – „zgrzeszyłem myślą, bo sądziłem, że Kraków słabiej zareaguje niż Częstochowa czy Poznań. Pomyliłem się!” Podobno uroczystości w Piekarach na Śląsku (górnicy... setki tysięcy!) w dniu 22 V nie ustępowały w niczym poprzednim. Dziś Gdańsk... W kraju prasa w tej chwili (od 16 kwietnia) milczy. Państwo urządza równoległe do kościelnych obchody świeckie. W Poznaniu robotnicy i młodzież akademicka musieli złożyć podpis nie tylko przed wiecem, ale i po wiecu, stwierdzający obecność, pod grozą utraty posady lub indeksu. Co nie przeszkodziło temu, że po wiecu udali się do katedry. Siostra p. Baranowskiego szła od mostu na Warcie do katedry całą godzinę, przepychając się przez zwarty tłum o godzinie 5 rano,

⁴⁰ Franciszek Przewlekły (1884-1957) – brat w zakonie jezuitów, wstąpił w 1910 r. Był kucharzem w Nowym Sączu, a w Krakowie sekretarzem prowincjała, od 1914 r. przebywał w Rzymie, od 1937 r. w Namur, po II wojnie światowej w Paryżu.

by móc o 6 uczestniczyć we Mszy św. Robotników od Cegielskiego⁴¹, gdy zagrożono, że za nieobecność na wiecu odbiorą trzynastą pensję – odpowiedzieli przez swych delegatów, że z góry z niej rezygnują, toteż ich nie objęto obowiązkiem podpisywania obecności.

Zastanawiała nas nieobecność w Rzymie Polaków z USA. Tam uroczystości się odbędą w sierpniu i wrześniu. Miał na nich być ks. Kardynał. Ale w tej chwili mówi się, że on sam nie chce wyjechać z Polski z obawy, by mu nie kazano zostać na banicji.

Rzym, 25 XII 66

Kochany Braciszku! Misiu Kochana! Pax X-ti

Łamię się z Wami opłatkiem. Dziś koncelebrowałem pasterkę u sióstr felicjanek z jednym z moich wychowanków z Łodzi, dziś dzielnym księdzem, który już dwa lata temu towarzyszył bp. Klepaczowi⁴² na Soborze, a teraz przyjechał ponownie autem – przez Francję, by uciąć trochę grosza na budowę nowego kościoła na przedmieściu Łodzi. Pozwolono budować ten kościół pod warunkiem, że za pieniądze z zagranicy. Ale co za perypetie przechodził, by dostać paszport!

Nacisk na Kościół w Polsce podobno trochę zelżał, bo jednak zapowiedź skasowania niektórych seminariów wywołała głośnie echo za granicą. Ks. bp Dąbrowski⁴³, sufragan kard. Wyszyńskiego, mający

⁴¹ Hipolit Cegielski (1815-1868) – założył fabrykę narzędzi i maszyn rolniczych w Poznaniu. Jego imię nosiły istniejące współcześnie w Poznaniu Zakłady Przemysłu Metalowego.

⁴² Bp Michał Klepacz (1893-1967) – seminarium duchowne ukończył w Kielcach, studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu. W okresie międzywojennym był kierownikiem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. 20 XII 1946 r. został mianowany biskupem łódzkim; w 1949 r. członkiem Komisji Mieszanej Episkopatu i Rządu. Po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego w 1953 r. obrany przewodniczącym Episkopatu Polskiego. W 1958 r. zwołał synod diecezji łódzkiej. W 1962 r., jako uczestnik II Soboru Watykańskiego, został wybrany członkiem Komisji ds. Seminariów; rzecznik episkopatu wobec prasowych korespondentów soborowych, w 1963 r. przemawiał w sprawie stosunków Kościół-państwo.

⁴³ Ks. Bronisław Dąbrowski (1917-1997) orionista, w 1962 r. mianowany tytularnym biskupem Adrianotere i sufraganiem warszawskim, w episkopacie podlegały mu

w swym ręku wszystkie sprawy zakonne (sam orionista), natychmiast interweniował. Biskupi wydali list protestujący przeciw temu zarządzeniu, ale inne sprawy jeszcze na ostrzu noża.

Szeszka⁴⁴ jeszcze nie wypuścili. Miała być rozprawa apelacyjna w połowie listopada, ale nic o niej nie wiem. O. Niedźwiadek⁴⁵ z Łodzi, który już od dwóch lat stara się o przyjazd do Rzymu do Radia, by mi pomóc, dotąd nie otrzymał paszportu. A tymczasem mój o. Chechel-ski⁴⁶ ciężko chory – przeleżał miesiąc w szpitalu. Wyjęto mu nerkę na skutek nowotworu. Teraz wychudł jak szczypa, ledwie wstaje z łóżka, a całą robotę w radio mam na głowie sam. Ponadto miałem dodatkową pracę, by wydobyć na świat pamiątki kopernikańskie, ukryte w tutejszym Państwowym Muzeum Astronomicznym. Udało się to wspaniale. W czwartek 15 grudnia dyrektor Obserwatorium prof. Cimino⁴⁷ uroczy-

sprawy zakonów. W lutym 1969 r. został sekretarzem episkopatu, w 1982 r. został podniesiony do godności arcybiskupa.

⁴⁴ O. Piotr Rostworowski, właśc. imię Wojciech, w rodzinie nazywany Szeszkiem (1910-1999) – w 1931 r. wstąpił do benedyktynów w opactwie St. Andre w Zevenkerken w Belgii, studia teologiczne odbywał w Ateneum św. Anzelma w Rzymie. Od 1939 r. proboszcz parafii prowadzonej przez oo. benedyktynów w Tyńcu pod Krakowem; 1951-1959 przeor w Tyńcu. W 1966 r. został skazany na 4 lata więzienia za pomoc udzieloną dwóm Czeszkom, chcącym nielegalnie opuścić PRL. W 1967 r. został przeorem kamedułów na Bielanach. Autor pism ascetycznych i znany rekolekcjonista. W 1983 r. powołany na konsultanta Synodu Biskupów, wizytatora Zakonu Kamedułów i przełożonego eremów we Włoszech, a od 1989 r. eremów w Kolumbii, nieopodal Medelin. Zmarł w Albano pod Rzymem.

⁴⁵ Wacław Niedźwiadek SJ – ur. 1915 r., do zakonu wstąpił w 1931 r.; studiował chemię na uniwersytecie w Poznaniu (1946-1950), potem został duszpasterzem akademickim w Toruniu, a od 1958 r. superiorem w Łodzi; 1964-1977 pracował w Komisji Episkopatu ds. Rodzin, prowadził też działalność rekolekcyjną.

⁴⁶ Józef Chechelski SJ (1900-1967), w latach 1926-1930 studiował teologię w Lublinie. Profesor ontologii i historii filozofii, współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Po wybuchu II wojny światowej wyjechał do Francji. Pracował wśród Polonii w Grenoble, Lyonie, Tuluzie, Paryżu i w latach 1949-1957 w Montceau-Les-Mines. Potem aż do śmierci był kierownikiem sekcji polskiej Radia Watykańskiego. Zmarł 27 VI 1967 r. w Rzymie

⁴⁷ Prof. dr Massimo Cimino – dyrektor rzymskiego Obserwatorium Astronomicznego na Monte Mario w Rzymie. Patronował otwarciu w 1966 r. wystawy zbiorów kopernikańskich, a także otwarciu Muzeum Astronomicznego i Kopernikańskiego na Monte Mario w 1973 r. podczas obchodów Roku Kopernikańskiego.

ście otwarł wystawę, której katalog Ci wysłałem. Napisał w nim przedmowę. Miał doskonale przemówienie o Koperniku (w związku z wkładem Polski do kultury światowej). Ojciec Święty Paweł VI przysłał telegram gratulacyjny. Na otwarciu było 300 osób ze świata nauki, Włochów, Polaków. Jestem z tego powodu bardzo zadowolony. Przywrócono Muzeum Astronomicznemu nazwę Muzeum Kopernikowskiego. Zaslugę tu ma duża p. mgr Krystyna Chelkowska⁴⁸, która odrestaurowała posągi i obrazy, a także postarała się o konserwację książek i urządzenie całej wystawy w salach Villa Farnesina (XVI w.) z freskami Rafaela. Prof. Cimino podkreślił w przemówieniu, że Kopernik był człowiekiem nie tylko głęboko wierzącym, ale i kanonikiem warmińskim, wielkim humanistą i geniuszem wszechstronnym (lekarzem, prawnikiem, malarzem i poetą!).

W tych dniach dostałem z Polski książkę A. Nowickiego⁴⁹ (Żyda, bojowego ateisty) o historii ateizmu w Polsce, w której pierwszy rozdział poświęcony Kopernikowi. Nie mówię o tym, że w Paryżu nasza polska loża masonska nosi imię Kopernika. A wszystko dlatego, że Kopernik głosił teorię kosmogoniczną nie odpowiadającą dosłownemu tekstowi Pisma Świętego – gdy się jednak czyta dedykację Kopernika, skierowaną do papieża Pawła III⁵⁰ – uderza niesłychanie głębokie, mądre, pełne wiary religijnej spojrzenie na rzeczywistość i pragnienie szukania jedynie prawdy, połączone z całym szacunkiem i dla Pana Boga,

⁴⁸ Krystyna Chelkowska – mgr historii sztuki KUL, działaczka społeczna w Lublinie, w 1958 r. była reżyserem wielkiej wystawy z okazji 40-lecia KUL. Odbyła trzyletnie studia w Międzynarodowym Instytucie Konserwacji Zabytków w Rzymie oraz w Instytucie Patologii Książki i na kursach specjalistycznych organizowanych przez UNESCO. Z początkiem lat 60. podjęła pracę nad renowacją zbiorów pozostałych po Fundacji A. Wołyńskiego, liczących 3500 książek, manuskryptów i albumów oraz największy na świecie zbiór starych globusów (70 sztuk).

⁴⁹ Andrzej Nowicki, ur. 1919 r., filozof, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, a następnie Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmował się filozofią kultury i historią ateizmu.

⁵⁰ Paweł III, właśc. nazw. Aleksander Fernese – papież w latach 1534-1549. Zatwierdził regułę Towarzystwa Jezusowego, zwołał i otworzył w 1545 r. Sobór Trydencki. Interesował się astrologią. Jemu Mikołaj Kopernik dedykował swoje dzieło *De Revolutionibus*.

i dla Kościoła. Kopernikowi i jego dziełu poświęciłem w Radio 5 pogadankę.

W urządzeniu wystawy pomogła mi Malena⁵¹, kaligrafując karteczki, ustawione na gablotach. Wystawiliśmy w nich część zbiorów Artura Wołyńskiego⁵² (około 120 książek, dotyczących Kopernika). Wystawa się bardzo podobała zarówno Polakom, jak i Włochom – a teraz odpowiadając na Twój koszmarny sen.

Myślę, że trzeba trzy rzeczy wziąć pod uwagę:

- 1) rozróżnić sprawy istotne od drugorzędnych;
- 2) wytknąć niebezpieczeństwa;
- 3) szukać rady i sposobów zapobieżenia złu;

ad. 1) Istotnymi są dogmaty wiary. Formy liturgiczne są na pewno sprawą drugorzędną. Mają służyć, a nie są celem same w sobie. Mogą ulegać zmianom.

Otóż co do prawd wiary: Sobór nie tylko nic nie zmienił, lecz en bloc całość depozytu wiary, wraz z nieomylnością papieża, zatwierdził. Co do form liturgicznych, pozwolił biskupom eksperymentować (do czasu wydania nowych przepisów).

ad. 2) Niebezpieczeństwa oczywiście są:

- a) eksperymentują nie tyle biskupi, ile poszczególni księża (co zresztą dowodzi żywotności i ruchliwości Kościoła, który jest organicznym, nie skostniałym, lecz stale rozwijającym się szukającym nowych dróg do głównego celu, jakim jest ożywienie wiary i miłości ku Bogu i bliź-

⁵¹ Malenia Zawadzka, córka przyjaciół o. Tomasza – Jerzego i Marii Zawadzkich z Łodzi, mgr sztuk pięknych, specjalizowała się w dekoracji wnętrz. Do Rzymu przybyła z zamiarem pogłębienia wiedzy w dziedzinie sztuki. Utrzymywała się, pracując jako osoba towarzysząca niepełnoletniej córce książąt Ruspoli.

⁵² Artur Wołyński – adiutant dyktatora powstania styczniowego Romualda Traugutta, potem emigrant zamieszkały we Florencji. W 1873 r. we Włoszech obchodzono 400. rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika. Wówczas rektor Uniwersytetu Rzymskiego prof. Filip Serafini powziął myśl stworzenia w Rzymie muzeum zbiorów kopernikańskich. Organizatorem i kustoszem muzeum został dr Wołyński, wielki kolekcjoner, który do zbiorów przekazał z własnej kolekcji 393 dzieła, 153 broszury, album z 250 portretami Kopernika, 102 medale, 33 płaskorzeźby i obrazy, 18 rzeźb i 17 instrumentów obserwacyjnych.

nim). Ale łatwo o przeholowanie, nadmiar inicjatywy, lub, co słusze – nie Cię oburza, traktowanie wiernych jak baranki lub dzieci, które trzeba musztrować zewnętrznie. Skutek odwrotny od zamierzonego: zniechęcenie wiernych, odstraszenie od uczestnictwa w nabożeństwach publicznych.

- b) problem języka liturgicznego. Słuszna zasada, by wszyscy wszystko rozumieli, musi być stosowana roztropnie – inaczej skutek jest wprost odwrotny (zmuszanie wiernych do nauki flamandzkiego czy baskijskiego, albo w Ameryce czy Australii – przyspieszenie integracji narodowej odrzuca wielu wiernych i powoduje fermenty i zarzut, że Kościół staje się narodowy, a nie katolicki. Stanie się federacją Kościołów).
- c) pragnienie zbliżenia się do protestantów – przez uproszczenie liturgii, zaniechanie znaku krzyża św., przykłękań, kultu Matki Boskiej, nabożeństw paraliturgicznych, akcentowanie symbolizmu Eucharystii, złagodzenie dyscypliny postnej, może wprowadzić wprost do dalszego kroku bardzo już groźnego i fatalnego: osłabienia lub utraty wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, powątpiewania w dogmaty Niep[okalanego] Poczęcia czy Dziewictwa N. M. Panny i lekceważenia w ogóle dyscypliny kościelnej aż do wypowiedzenia posłuszeństwa papieżowi i biskupom włącznie. A więc do herezji.

ad. 3) Jaka na to rada? Co robić, by zażegnać niebezpieczeństwo?

Ja widzę trzy drogi:

- upominać,
- przeciwdziałać,
- ufać łasce Boskiej i natchnieniom samego Chrystusa Pana, działającego w duszach i pobudzającego katolików do aktów zgodnych ze zdrowym rozsądkiem.

Upominać: papież to robi. Encykliki o Eucharystii (czerwiec 1965), o kulcie Matki Najświętszej („Mense maio” 1965 i „Christa Matri” wrzesień 1966). Przemówienia oficjalne i listy (jak ostatnio do biskupów holenderskich), poprzednio do jezuitów, benedyktynów, salezjanów i braci szkół chrześcijańskich – wszystkie nawołują do umiaru i roztropności.

Komisje posoborowe pracują i jeszcze wiele zarządzeń zostanie wydanych, normując zarówno liturgię, jak i posty czy dyscyplinę sakramentów. Obecny okres jest okresem przejściowym.

Zapowiadany Synod Biskupów (ma się zebrać 19 IX i potrwa miesiąc) ma podsumować wyniki tego okresu przejściowego.

Czy władza papieska wymyka się papieżowi z rąk? Czy istotnie prestiż papiestwa uległ pomniejszeniu? Można by dyskutować. Osobiście mam wrażenie, że nie! Reformuje Kurię Rzymską stanowczo, ale stopniowo. Wie, czego chce. Do Holandii wysłał ostatnio specjalną komisję przyglądającą się temu, co się tam dzieje.

Zło, które się szerzy w formie rozluźnienia obyczajów. Kończy się apostazja księży. Ekstrawaganci odpadają. Ale to są jednostki. Zawsze tak było. Kościół z tej próby wyjdzie oczyszczony. Oczywiście trzeba przeciwdziałać. Tworzyć komitety diecezjalne czy ruchy międzynarodowe katolickie, jak już utworzony ruch „Una voce” – w obronie łaciny i protestujące przeciw nadużyciom. Trzeba korzystać z praw, jakie dał laikom Sobór. Wołać w prasie, radio i telewizji o opamiętanie. Apelować do biskupów i do samego Ojca Świętego, by się orientował, że nie ekstrawaganci rej wodzą, ale że istnieją masy zdrowo myślących katolików.

Najważniejsze przeciwdziałanie – to własna silna i ufna wiara. Nie przywiązywać nadmiernej wagi do form liturgicznych. Nie dać natomiast ani o krok odstąpić od zasad wiary. Praktykować, jak nas uczono. I uzasadniać dzieciom ten sposób postępowania, by rozumiały istotę i treść wiary. Młodsze pokolenie samo będzie pragnęło dyscypliny, jedności powszechności Kościoła. A nade wszystko ufać w działanie Ducha Świętego w duszach. Ja ufam katolikom holenderskim wychowanym na żywej wierze w Eucharystię, inteligencji holenderskiej, której duży procent odprawia coroczne zamknięte rekolekcje i posiada poczucie dyscypliny kościelnej.

Osobny temat to sytuacja Kościoła w Polsce. Okazuje się, że właśnie w atmosferze walki katolicyzm krzepnie i trzyma się najbardziej

rozsądnej linii postępowania. Polski Kościół dziś jest wzorem dla innych narodów.

Tymczasem tyle. Ściskam Was najserdeczniej. Tomek

PS. Twój koszmarny sen jest tylko snem. Krytyka „handlu” amerykańskiego słuszna! Sen – mara, Bóg – wiara! Tom

TOMASZ ROSTWOROWSKI SJ (1904-1974), kaznodzieja i duszpasterz akademicki, kapelan Komendy Głównej AK, plutonu osłonowego KG oraz batalionów „Gustaw” i „Wigry”. Po wyzwoleniu represjonowany przez władze PRL – więzień Wronek. Duszpasterz akademicki w Łodzi i Lublinie, pracownik sekcji polskiej Radia Watykańskiego. Podpułkownik, kawaler orderów: *Virtuti Militari* V klasy, Krzyża Walecznych i Złotego Medalu Zasługi z Mieczami.



Jacek Prusak SJ

Poza mitami a złączył milczenia Kim są duchowni-pedofile?

Stanać po stronie prawdy

Wykorzystywanie nieletnich jest poważnym przejawem kryzysu, który dotyka nie tylko Kościół, lecz także całe społeczeństwo. Jest to głęboko zakorzeniony kryzys moralności seksualnej, a nawet relacji międzyludzkich, a jego pierwszymi ofiarami są rodziny i nieletni. Mówiąc otwarcie i zdecydowanie o tym problemie, Kościół może pomóc społeczeństwu zrozumieć naturę tego kryzysu i uporać się z nim. (...) Ponieważ tak wielkiego zła dopuścili się niektórzy kapłani i zakonnicy, na cały Kościół zaczęto spoglądać nieufnie, a wiele osób czuje się dotkniętych sposobem podejścia do tych spraw przez samych hierarchów¹. Od pamiętnego spotkania w Watykanie, te papieskie słowa stały się „8 przykazaniem kościelnym” w dziedzinie „seksualnej” profilaktyki duszpasterskiej, dotyczącej wykorzystywania przez duchownych osób nieletnich. Wydarzenia związane z takimi przypadkami w archidiecezji bostońskiej uruchomiły falę debat społecznych na temat zjawiska pedofilii i jej związków z celibatem oraz postaw i wiarygodności hierarchów kościelnych w stosunku do wiernych świeckich i całego społeczeństwa. Poziom tych debat stał na różnym poziomie, często wywoływały one więcej emocji niż dostarczały rzetelnych informacji na temat tego zjawiska. Badania prowadzone w naszym kraju wyraźnie wskazują, że poziom znajomości zagadnienia pedofilii jest w naszym społeczeństwie niewystarczający².

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do kardynałów i biskupów Kościoła w USA zgromadzonych w Watykanie na nadzwyczajnym spotkaniu 23 IV 2002 r.*, „Życie Duchowe” nr 32/2002, s. 62-63.

² Por. M. Podgajna-Kuśmerek, *Pedofilia. Zarys zagadnienia*, Kraków 2003, s. 7.

Sytuacja ta wynika w dużym stopniu z braku źródeł umożliwiających zgłębianie wiedzy w tym zakresie i do pewnego stopnia tłumaczy nie tylko historyczne reakcje na informacje, oskarżenia czy posądzenia związane z wykroczeniami seksualnymi duchownych wobec nieletnich, ale także rozpowszechnianie wielu mitów dotyczących księży-pedofilów i ich ofiar. W tym artykule skupię się na wciąż mało znanej problematyce wykorzystywania seksualnego (nieletnich) chłopców przez mężczyzn i dyskusji wokół profilu tzw. księdza-pedofila.

W poszukiwaniu sprawcy

Co roku w naszym kraju odnotowuje się 2 tys. przestępstw seksualnych, których ofiarami padają dzieci, a specjaliści mówią nawet o liczbach wahających się od kilkuset tysięcy (14% dzieci do 15. roku życia) aż do pół miliona³. Statystycznie, proporcja między chłopcami a dziewczynkami kształtuje się jak 1 do 2. Przypadki nadużyć seksualnych w odniesieniu do chłopców, według zachodnich statystyk, stanowią 1/3 zgłaszanych przypadków molestowań seksualnych. Częściej są odnotowywane te dokonywane przez mężczyzn niż przez kobiety, co sugeruje, że albo są one rzeczywiście o wiele częstsze, albo możliwe nadużycia dokonywane przez kobiety są przez ofiary – chłopców – łatwiej tolerowane. Opinie ekspertów są w tej sprawie podzielone, choć wzrasta jednomyślność co do tego, że przypadki nadużyć seksualnych dokonywanych przez kobiety na nieletnich chłopcach są częstsze niż wskazują statystyki⁴. Z badań przeprowadzonych w USA i Kanadzie wynika, że jeden chłopak na sześciu był ofiarą nadużyć seksualnych przed ukończeniem 16. roku życia. 16% respondentów było ofiarami niechcianych seksualnych czynności (od ekshibicjonizmu po seksualne dotyki aż do przemocy i gwałtu). Te liczby są jeszcze większe, gdy weźmie się pod uwagę

³ Por. J. Blikowska, *Międzynarodówka Pedofilów. Pedofile nie powinni korzystać z prawa do zacierania kary i ochrony danych osobowych*, „Wprost” 6 X 2002 r., s. 24.

⁴ Por. M. Dorais, *Don't Tell. The Sexual Abuse of Boys*, Montreal 2002, s. 6.

grupy tzw. zwiększonego ryzyka, np: chłopców uprawiających prostytucję, uzależnionych od narkotyków czy o orientacji homo- i biseksualnej⁵.

Odnutowywanie większej liczby przypadków nadużyć seksualnych wobec osób nieletnich bierze się z jednej strony ze wzrostu świadomości społecznej i przełamywania tabu milczenia, z drugiej zaś, z poszerzenia definicji wykroczeń seksualnych wobec nieletnich. W literaturze przedmiotu jak i prawodawstwie najczęściej można się spotkać z funkcjonalną definicją nadużycia seksualnego, akcentującą zamiar sprawcy. Definicja taka uważa *wszelką aktywność dorosłego wobec dziecka, mającą na celu seksualne zaspokojenie osoby dorosłej jako formę nadużycia seksualnego. Granice wiekowe uznające osobę wykorzystaną za dziecko w prawodawstwie polskim określone są arbitralnie i wskazują na ukończony 15. rok życia. Sam rodzaj aktywności prowadzącej do zaspokojenia potrzeby sprawcy nie jest ani skatalogowany, ani potraktowany kazuistycznie*⁶. Definicja taka zwiększa ochronę dziecka, ponieważ zalicza do wykorzystania seksualnego wszelkie formy działania sprawcy, nawet takie, które w ogóle nie dotarły do świadomości dziecka. Ale jej mankamentem jest to, że ocenę czynu opiera na zamiarze sprawcy, co często bardzo utrudnia postępowanie dowodowe nie tylko w odniesieniu do kazirodztwa, ale w ogóle zachowań seksualnych w stosunku do osób młodocianych⁷. Trudność powiększa fakt, że istnieje różnica między medyczną a prawną definicją pedofilii. Trzeba pamiętać, że nie każdy czyn związany z dotykiem dziecka, choć nielegalny, musi jednoznacznie wskazywać na zaburzenie seksualne. Przestępstwa seksualne, jak i dewiacje, określane są mianem zaburzeń seksualnych. W seksuologii tym terminem określa się: *... potrzeby, postawy i zachowania seksualne, które utrudniają współżycie seksualne, stworzenie więzi seksualnej z partnerem, przystosowanie się do norm akceptowanych przez dane społeczeństwo i jego system prawny*⁸. Wśród przyczyn zaburzeń seksualnych

⁵ Tamże, s. 16-17.

⁶ Por. M. Beisert, *Ojciec, który przekracza granice – model rodziny kazirodziej z psychopatycznym sprawcą*, w: S. Jabłoński (red.), *Ojciec...*, Poznań 2000, s. 137.

⁷ Tamże, s. 137.

⁸ Z. Lew-Starowicz, *Seksuologia sądowa*, Warszawa 1988, s. 7.

wyróżnia się pięć grup bodźców: biologiczne, związane z wiekiem, psychiczne, społeczno-kulturowe i psychopatologiczne⁹. Kwestia zachowań pedofilnych pozostaje zagadnieniem złożonym. Nie ma bowiem jednej definicji tego zjawiska i każdy badacz wskazuje na, jego zdaniem, istotne elementy, co prowadzi do wielości teoretycznych sformułowań tego typu zachowań. Mimo że w znacznej mierze grupowane są one pod jedną i tą samą nazwą, niekoniecznie muszą mieć podobny czy nawet taki sam charakter¹⁰.

Według amerykańskiego podręcznika diagnostycznego DSM-IV (1994) – zwanego także Biblią psychiatrii – pedofilia oznacza powracające przynajmniej przez okres 6 miesięcy intensywne fantazje seksualne, pragnienia lub czynności seksualne związane z dziećmi poniżej 14. roku życia (czyli w tzw. okresie wczesnego dojrzewania) obu lub jednej płci. W sensie klinicznym mówi się więc, że osoba ma skłonności pedofilne, gdy angażuje się w czynności seksualne w stosunku do nieletnich, lub gdy doświadcza znacznej frustracji, jeśli nie może ich realizować. Osoba pedofilna musi mieć przynajmniej 16 lat, i być starsza przynajmniej o 5 lat od swojej ofiary. Diagnoza ta nie dotyczy młodzieńca (w tzw. późnej adolescencji) zaangażowanego w stałą relację seksualną z 12- czy 13-letnim chłopcem. Różnicuje się także, czy osobę pociągają chłopcy czy dziewczynki, a może obie płcie, oraz czy są to relacje kazirodzkie. Określa się także, czy jest to wyłączny typ pedofilii (w których pociąg seksualny jest tylko do dzieci), czy też typ niewyłączny (a więc pociąg seksualny obejmuje także osoby dorosłe)¹¹. Kryterium diagnostycznym pedofilii jest stopień dojrzałości fizycznej, a nie wiek dziecka. Dlatego badania nad wykorzystywaniem seksualnym małoletnich, w których definicję dzieciństwa rozszerzono tak, by obejmowała również okres dojrzewania, niekoniecznie muszą dotyczyć pedofilii¹². Me-

⁹ Por. M. Podgajna-Kuśmerek, dz. cyt., s. 33.

¹⁰ Tamże, s. 34-37.

¹¹ Por. H. I. Kaplan, B. J. Sadock, *Synopsis of Psychiatry. Behavioral Sciences/Clinical Psychiatry*, Baltimore 1998, s. 703.

¹² Por. R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń, Człowiek we współczesnym świecie*, t. II, Gdańsk 2003, s. 653.

dyczna definicja pedofilii sprowadza seksualną działalność mężczyzn z chłopcami w wieku dojrzewania do „lingwistycznego limbo”, bowiem nie ma dla niej miejsca w DSM-IV¹³. Oficjalnie tego typu zachowania powinno się umieszczać w rubryce: „Seksualne zaburzenia, inaczej niesprecyzowane” (por. DSM-IV). Coraz częściej do opisanego typu relacji zaczyna się używać pojęcia zafiksowanej lub wyłącznej efebofilii, aby odróżnić ją od niepatologicznych form zachowań homoseksualnych¹⁴.

Efebofilia jest terminem używanym coraz częściej na oznaczenie preferencji i praktyk seksualnych osób dorosłych z chłopcami w wieku dojrzewania płciowego między 14. a 17. rokiem życia¹⁵. Różnica między pedofilią a efebofilia nie jest wyłącznie natury semantycznej, ale ma implikacje w kręgach medycznych, gdy chodzi o rozumienie i terapię danyh osób (oprawców). Zaś w kręgach kościelnych jest ona przyswajana w celu odróżnienia zachowań pedofilnych od homoseksualnych i służy także celom prewencyjnym przy określaniu tzw. czynnika ryzyka rodzicom, których dzieci mają bliskie kontakty z duchownymi, bowiem ok. 80 do 90% ostatnio odnotowywanych przypadków wykorzystywania seksualnie nieletnich przez duchownych dotyczy chłopców między 14. a 17. rokiem życia. To sugeruje, że rodzice nastoletnich synów powinni być bardziej czujni, gdy ich dzieci mają bliskie relacje z duchownymi niż rodzice dziewczynek czy chłopców przed okresem pokwitania¹⁶. Przyjęcie właściwej terminologii jest istotne także dlatego, że wokół tego zagadnienia toczą się ideologiczne spory, dotyczące natury homoseksualizmu, ponieważ w Polsce – jak twierdzi prof. Zbigniew Izdebski – mylnie utożsamia się przestępców-pedofilów z osobami homo-

¹³ Por. P. Jenkins, *Pedophiles and Priests. Anatomy of a contemporary crisis*, Oxford 1996, s. 78-79.

¹⁴ Por. J. W. Ciarrocchi, R. J. Wicks, *Psychotherapy with Priests, Protestant Clergy, and Catholic Religious: A Practical Guide*, Madison 2000, s. 155.

¹⁵ Por. M. C. Blanchette, G. D. Coleman, *Priest Pedophiles. Pedophiles and ephebophiles have no capacity for authentic sexual relationships*, „America” April 22, 2002, s. 18-21.

¹⁶ Por. T. Plante, *A Perspective on Clergy Sexual Abuse*, © 2002; <<http://www.psywww.com/psyrelig/plante.html>>

seksualnymi, lub próbuje się traktować kontakty seksualne z nastoletnimi chłopcami, jako „niegroźną” słabość elit (tzw. kulturowe tabu)¹⁷.

Pedofil w lustrze, efebofil jego odbiciem

Klinicyści, rozróżniają trzy typy osobowości wśród pedofilów. NIE-DOJRZAŁYCH EMOCJONALNIE – tych jest najwięcej, cechuje ich niezdolność do nawiązania bliskich relacji międzyosobowych. Preferują oni nie tyle ostry seks, ile zabawy seksualne z dziećmi (dotykane, głaskanie, całowanie, przytulanie). REGRESYWNYCH – tzn. takich, którzy rozwijali się emocjonalnie mniej lub bardziej normalnie, ale dopuścili się wykroczeń seksualnych wobec nieletnich w wyjątkowo silnym stresie. Jednak po jego przejściu nie wykazują żadnych zainteresowań tego typu działalnością (medycznie nie są to „reprezentatywne” przypadki pedofilii). AGRESYWNYCH – czyli takich, u których motywacja ma zarówno komponenty seksualne, jak i agresywne. Preferują oni kontakty oralno-genitalne, i osiągają pełną satysfakcję seksualną jedynie przez brutalny gwałt na dziecku. Ten typ odpowiada gwałcicielom kobiet¹⁸. Akty pedofilii często wiążą się z manipulacją w obrębie okolicach genitalnych dziecka, a na podstawie ostatnich danych uważa się, że penetracja seksualna ma miejsce w ponad połowie przypadków, a w 89% aktów użyto siły fizycznej lub traktowano dziecko w sposób brutalny¹⁹. Trzeba jednak pamiętać, że *choć penetracja i zastosowanie przemocy często doprowadzają u dziecka do obrażeń, to jednak urazy te są raczej skutkiem ubocznym niż celem działania pedofila, co różni go od sadysty*²⁰. Prawie wszyscy pedofile są mężczyznami, a ok. dwie trzecie ich ofiar to dziewczynki, przeważnie w wieku 8-11 lat²¹. Sprawców nadużyć seksualnych wobec nieletnich

¹⁷ Por. J. Blikowska, dz. cyt., s. 28.

¹⁸ Por. J. W. Ciarrocchi, *A Minister's Handbook of Mental Disorders*, New York 1993, s. 150-151.

¹⁹ R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, dz. cyt., s. 653

²⁰ Tamże, s. 653-654.

²¹ Tamże, s. 653.

można podzielić na 3 grupy wiekowe: nastolatki, 30-latkowie, 50-latkowie (w obu tych przypadkach od połowy do górnej granicy tego wieku). Pedofile bez wyłącznej fiksacji na dzieciach dopuszczają się wykroczeń w stosunku do nieletnich dwa razy częściej niż pedofile z wyłączną fiksacją na dzieciach. Większość heteroseksualnych pedofilów ma żony. Wbrew pewnym stereotypom, znaczna liczba pedofilów molestujących chłopców także należy do tej grupy. Starsi wiekiem pedofile preferują dzieci przed okresem dojrzewania płciowego, młodszy – nastolatki. W przeciwieństwie do kolejnego stereotypu, pedofile to nie starsi wiekiem mężczyźni (tylko ok. 17% z nich przekroczyła 50. rok życia), ale młodzi mężczyźni (średnia ich wieku to 35 lat)²².

Cechą zwracającą uwagę jest „pozorna” normalność pedofilów, podobnie zresztą jak i innych przestępców seksualnych. Nie ma bowiem jednego typu pedofila. Różnią się oni poziomem wykształcenia, rodzajem wykonywanej pracy, wyznawaną religią, warunkami socjo-ekonomicznymi, a także stopniem agresji stosowanej wobec nieletnich. Ponadto, mogą być zaangażowani w wiele dewiacyjnych zachowań seksualnych, np. wojeryzm, fetyszyzm, masochizm lub sadyzm.

Badania nad reakcjami seksualnymi pedofilów przyniosły podobne rezultaty. W ich świetle przyjmuje się, że *mężczyźni, którzy molestowali dziewczynki nie należące do ich rodziny, zdradzali na ogół większe podniecenie seksualne na widok zdjęć nagich lub częściowo rozebranych dziewczynek niż mężczyźni nie mający skłonności do pedofilii. Pedofile z tej grupy żywo reagowali także na kobiety dorosłe. Mężczyźni, którzy molestowali chłopców nie należących do rodziny, z reguły pobudzały seksualnie zarówno kobiety, jak i mężczyźni*²³. Skoro więc u pedofilów stwierdza się nieprawidłowe wzorce podniecenia seksualnego, to wydaje się, że w pewnych okolicznościach mogą oni reagować pobudzeniem seksualnym również na osoby dorosłe. Nie da się więc wytłumaczyć pedofilii wyłącznie zaburzeniami preferencji seksualnych i należy brać pod uwagę inne czynniki, np. zaburzenia poznawcze oraz

²² Por. J. W. Ciarrocchi, dz. cyt., s. 150-151.

²³ Por. R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, dz. cyt., s. 654.

motywację nieseksualną²⁴. W literaturze klinicznej istnieją różne hipotezy próbujące wyjaśnić genezę pedofilii – w zależności od szkoły psychologicznej i teorii, do której się ona odwołuje – nie ma więc jednej i satysfakcjonującej wszystkich odpowiedzi. Najważniejsze teorie to: psychoanalityczna, systemowo-rodzinna, behawioralna, biologiczna i feministyczna.

TEORIA PSYCHOANALITYCZNA (szerzej: psychodynamiczna) widzi w nadużyciach seksualnych symptom zahamowanego rozwoju emocjonalno-seksualnego i traumy z dzieciństwa (gdy sam był ofiarą seksualnego wykorzystania), którą pedofil próbuje przezwyciężyć przez powtórzenie lub identyfikację z agresorem. Seksualne i fizyczne wykorzystanie w dzieciństwie pozostawiło go bowiem w stanie nadpobudzenia, zamieszania, lęku separacyjnego i wściekłości. Czując się bezsilnie i bezradnie, ofiara będzie seksualnie próbowała „przepracować” to pierwotne doświadczenie traumatyczne z nadzieją, że opanuje w ten sposób towarzyszący mu lęk. Sprawca może się także identyfikować z molestującym go wcześniej dorosłym i rozegrać w seksualnym działaniu (tzw. acting out) to traumatyczne wydarzenie, tym razem w kontakcie z dzieckiem. Tego typu zachowania przywracają jednostce (oprawcy) poczucie kontroli, władzy i żywotności. Poczucie dominacji wkrótce jednak się „rozplywa” i sytuacja musi być powtórzona, co z kolei prowadzi do kompulsywnego poszukiwania i molestowania ofiary.

TEORIE SYSTEMOWO-RODZINNE podkreślają wpływ nierozwiązanej międzypokoleniowej dynamiki rodzinnej z konkretnymi członkami rodziny, np. nieświadomy konflikt, który jest nieakceptowalny dla rodzica, może zostać „wyrażony” w dziecku.

TEORIE BEHAVIORALNE w dewiacyjnych postawach seksualnych widzą efekt złego uczenia się, modelowania i warunkowania nabywany od dzieciństwa w kontakcie ze złym (dysfunkcyjnym) środowiskiem. Według nich, przyjemność seksualna wzmacnia zachowanie, a dziecko które było seksualnie wykorzystane przez dorosłego lub rówieśnika, odczuwa winę z powodu przeżycia przyjemności seksualnej. Taka oso-

²⁴ Tamże, s. 654.

ba, gdy dorośnie, będzie przeżywała wewnętrzny konflikt i ambiwalencję, które przybiorą postać seksualnych doświadczeń z dziećmi.

TEORIE BIOLOGICZNE wskazują na możliwość uszkodzenia mózgu lub jego patologię jako przyczynę dewiacyjnych pragnień seksualnych. Badania ukazują na różne możliwe przyczyny tych uszkodzeń. Np. zbyt wysoki poziom testosteronu w organizmie dziecka (chłopaka) wskutek stresu matki w trakcie ciąży lub zażywania przez nią specyficznych środków chemicznych może później prowadzić do agresji i nieprzemyślnych czynów seksualnych jej dorosłego syna. Inna możliwość to obecność genetycznych nieprawidłowości, które mogą być przyczyną dewiacyjnych zachowań.

TEORIE FEMINISTYCZNE I SOCJOLOGICZNE przesuwają punkt ciężkości na proces socjalizacji, w której przez kontakt z pornografią i reklamą, społeczną tolerancją tych zjawisk, męską dominacją oraz patriarchalnymi normami i innymi opresywnymi czynnikami dochodzi do kształtowania się postaw i pragnień prowadzących do dewiacyjnych zachowań seksualnych.

Na poziomie funkcjonowania osobowego wszystkich pedofilów charakteryzuje:

- emocjonalna zgodność – dzieci mają dla nich specjalne znaczenie, ponieważ reprezentują brak siły i dominacji;

- funkcja podniecenia seksualnego – dzieci są dla nich obiektem stymulacji seksualnej, której towarzyszą zróżnicowane i specyficzne potrzeby, np. chłopcy nie mogą mieć owłosienia lub dziewczynki muszą być blondynkami z niebieskimi oczami;

- zablokowanie – pedofile i efebofile nie mają wykształconych zdolności do zawiązywania autentycznych więzi hetero- czy homoseksualnych

- deprivacja sumienia – często, aby zagłuszyć „wyrzuty sumienia” przed dokonaniem czynów seksualnych używają alkoholu lub narkotyków²⁵. Pedofile wierzą, że dzieci odnoszą korzyść z kontaktów seksualnych z dorosłymi oraz że same często inicjują takie kontakty. Są

²⁵ Por. M. C. Blanchette, G. D. Coleman, dz. cyt., s. 20-21.

też i tacy, którzy idealizują dzieciństwo, widząc w nim ucieleśnienie niewinności, bezwarunkowej miłości czy prostoty²⁶. W przypadku pedofilów z wyłączną fiksacją na dzieciach i wyłącznych efebofilów wyrażenie dochodzą do głosu takie cechy osobowości jak: niedorozwój emocjonalny, niedojrzałość psychoseksualna, brak asertywności, zablokowany heteroseksualizm, brak umiejętności społecznych i podstawowej wiedzy o ludzkiej (i własnej) seksualności. Osoby te wykazują silną potrzebę kontroli i brak podstawowej empatii – dziecko staje się dla nich „obiektem” manipulacji, a oni są na poziomie psychoseksualnym swych ofiar. W ich psychice olbrzymie znaczenie odgrywa bezbronność dziecka i jego słabość, ponieważ dziecko nie może im zagrozić ani upokorzyć. Seksualnym podnieceniem próbują przezwyciężyć własną samotność, izolację, pustkę, a swoje niewłaściwe zachowania racjonalizują wmawiając sobie i innym, że intencją ich zachowań jest pomaganie ofiarom. Ta potrzeba mocy i kontroli jest zdaniem wielu psychologów dominującym czynnikiem motywacyjnym oprawców seksualnych osób nieletnich. Zwięźle ujął to R. Cohen mówiąc, że pedofilia nie łączy się wprost z seksem, ale chodzi w niej o władzę. *Najczęściej pedofilami są dorośli, którzy nie umieją być dorosłymi pośród dorosłych. Nie czują się oni mocni wobec innych dorosłych, więc stosują przemoc wobec dzieci, bo nad dzieckiem mogą zapanować. Bardzo często powtarzają to, czego sami doświadczyli w dzieciństwie. I często jest tak, że wykorzystują dziecko właśnie w tym samym wieku, w którym oni byli wykorzystani*²⁷.

Duchowni pod lupą

Na watykańskim spotkaniu papieża z episkopatem amerykańskim, sprawa wykroczeń seksualnych duchownych była rozpatrywana wielo-

²⁶ Por. R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, dz. cyt., s. 654.

²⁷ Zob. *Uzdrawianie homoseksualizmu. Pytania i odpowiedzi*, w: *Wyzwolenie w Chrystusie jako zasada działań pastoralnych wobec osób o orientacji homoseksualnej – II. Materiały z Drugiej Konferencji Międzynarodowej Lublin-Dąbrowica, 20-22 października 2000*, Krościenko 2001, s. 71.

aspektowo, ale akcent położono na analizę tego zjawiska w relacji do celibatu i orientacji homoseksualnej. Wartość celibatu księży dla dalszej posługi Kościoła została ponownie potwierdzona, ponieważ żadne badania nie udowodniły, że celibat powoduje pedofilię²⁸. W przypadku duchownych seksualnie wykorzystujących osoby nieletnie trudności seksualne i emocjonalne pojawiły się u nich (w większości przypadków) zanim przekroczyli próg seminarium, gdzie były głęboko ukrywane. Znaczna większość duchownych, którzy wykorzystują seksualnie osoby nieletnie, dokonuje pierwszego aktu pedofilii (efebofilii) mniej więcej rok po przyjęciu święceń. Nie można więc ich „namierzyć”, dopóki nie popełnią pierwszego czynu, a większość z nich uczyni to po ukończeniu seminarium²⁹. Jeśli zaś chodzi o to, że życie w celibacie może być atrakcyjne dla osób silnie skonfliktowanych z własną seksualnością, to trzeba pamiętać, że sytuacja taka może mieć miejsce (szczególnie w skłerykalizowanych środowiskach, gdzie widoczna jest duża infantyliczacja seminarzystów), ale nie jest regułą we wszystkich tych przypadkach. Duchowni innych tradycji religijnych czy wyznań chrześcijańskich także dopuszczają się tego typu zachowań, mimo że większość z nich ma żony. W trakcie i po spotkaniu watykańskim pojawiły się natomiast kontrowersje w związku z homoseksualizmem wśród duchownych i jego potencjalnym związkiem z pedofilią czy efebilią. Niektórzy bowiem sądzą, że wśród duchownych jest tylu pedofilów/efebofilów, ponieważ celibat jest atrakcyjny dla osób homoseksualnych, a to one właśnie dopuszczają się tych czynów. Polskie reakcje w poszukiwaniu właściwych rozwiązań poszły tym tropem³⁰. Nie wchodząc tu w polemikę z takim postrzeganiem homoseksualizmu wśród duchownych oraz ich zdadnością do święceń kapłańskich³¹, chciałbym jednak

²⁸ Por. *Przesłanie kardynałów i biskupów USA, zgromadzonych w Watykanie na nadzwyczajnym spotkaniu, do kapłanów swojego kraju*, Serwis KAI, 24 IV 2002.

²⁹ Por. S. J. Rossetti, *The Catholic Church and Child Sexual Abuse*, „America” April 22, 2002, s. 9.

³⁰ Por. D. Kowalczyk, *Czy homoseksualista może być księdzem?*, „Więź” nr 7/525, s. 80-88.

³¹ Więcej o tym pisałem w: *Homoseksualizm u osób duchownych. W czym leży problem?*, „Przegląd Powszechny” nr 7-8/2002, s. 27-43, oraz *W cieniu kryzysu*, „Życie Duchowe” nr 32/2002, s. 65-70.

wskazać braki merytoryczne tego typu argumentacji, która, moim zdaniem, utrudnia rzeczową analizę problemu wykroczeń seksualnych osób duchownych wobec nieletnich.

O. Dariusz Kowalczyk SJ, wychodząc od właściwej przesłanki – *nie można oczywiście stawiać znaku równości pomiędzy postawami homoseksualnymi a nadużyciami seksualnymi w sensie karnoprawnym* – dochodzi do dwóch źle sformułowanych, a nawet błędnych wniosków: *ale ze statystyk wynika, że problem molestowania dotyczy głównie kapłanów homoseksualistów i w istocie bowiem w większości przypadków nie mamy do czynienia z czystą pedofilią, ale raczej z molestowaniem nastolatków i młodych mężczyzn, co z kolei potwierdza związek homoseksualizmu z nadużyciami seksualnymi*. Przezornie jednak zastrzega, że *teza ta ma oczywiście wielu przeciwników. Odrzucają ją zdecydowanie przede wszystkim same środowiska homoseksualne*³². Nie jestem ani przedstawicielem, ani rzecznikiem środowiska homoseksualnego, ale z literatury przedmiotu, jaką znam, trudno mi zgodzić się z tezami autora tego tekstu; a mianowicie, że to właśnie homoseksualni kapłani częściej molestują dzieci i że przypadki duchownych wykorzystujących seksualnie chłopców w wieku dojrzewania potwierdzają łączność homoseksualizmu z pedofilią, względnie efebofilią. Po pierwsze, moje zastrzeżenia budzi nawyk powoływania się na statystyki, których się nie podaje („powołując się” na korelację ilościową badanego zjawiska); po drugie zaś, na wyciąganie „na ich podstawie” wniosku o korelacji jakościowej (opierając się na wcześniej przyjętej, a nieuzasadnionej tezie, że homoseksualizm i efebofilia to to samo). Prowadzi to, moim zdaniem, do udowadniania tego, co się z góry założyło – a to nie jest najlepsza metoda w poszukiwaniu właściwych rozwiązań.

Liczne badania, przeprowadzone z użyciem różnych metod i wskaźników orientacji seksualnej, nie wykazały, by mężczyźni o skłonnościach homoseksualnych byli sprawcami molestowania seksualnego dzieci, czy też mieli pociąg do nich w większym stopniu niż mężczyźni heteroseksualni. Na podstawie badań Groth i Olivieri, którzy w swych badaniach

³² Por. D. Kowalczyk, dz. cyt., s. 86-87.

kładli silniejszy akcent na pedofilów niż na ich ofiary, można powiedzieć, że istnieją tacy, którzy byli wyłącznie zainteresowani dziećmi. Niektórzy byli zainteresowani tylko chłopcami, inni tylko dziewczynkami, a dla niektórych płeć nie miała znaczenia. Drugą grupę stanowili ci z niewyłączną fiksacją. Pociągały ich przede wszystkim dzieci, ale odczuwali także pociąg do dorosłych. Trzecią grupę oprawców stanowiły osoby z pedofilią, która była przejawem regresji. Osoby w tej grupie miały pociąg do osób dorosłych, ale z powodu silnego stresu dochodziło u nich do psychologicznej regresji i szukania kontaktów z nieletnimi. W grupie ponad 3 tys. przestępców, których przebadali, nie natknęli się na żadnego mężczyznę, który by w wyniku regresji przeszedł z orientacji ku osobom dorosłym do orientacji ku nieletnim. Wręcz przeciwnie, badani mężczyźni, którzy nie byli wyłącznie zafiksowani na dzieciach, lub ulegli tymczasowej regresji, powszechnie twierdzili, że są heteroseksualni w swojej orientacji ku osobom dorosłym. Ponadto, bardzo często byli oni homofobiczni³³. Z innych badań na pedofilach szukających kontaktów z chłopcami wynika, że ci mężczyźni (jak sami wyznawali) nie byli zainteresowani, a nawet brzydzyli ich relacje homoseksualne między dorosłymi. Ich pociągała w chłopcach „kobiecość” i brak drugorzędnych cech płciowych, np. owłosienia. Generalnie więc to nie DANE dziecko ich pociągało, ale wygląd, zapach i głos dziecięcy, przez które oprawca identyfikował się ze swoją nieletnią ofiarą³⁴. Jak zauważył R. C. Carson (i in.), *odsetek kontaktów homoseksualnych, który notuje się wśród aktów pedofilii, znacznie przewyższa udział stosunków homoseksualnych w całej populacji. Nie oznacza to jednak, że geje są bardziej skłonni do nawiązywania kontaktów seksualnych z dziećmi niż mężczyźni heteroseksualni. Wynika to raczej z faktu, że dla wielu pedofilów płeć ich ofiary nie ma w zasadzie znaczenia, wystarcza im, że dziecko jest w odpowiednim wieku*³⁵. Inni autorzy podkreślają, że pedofilia, nadużycia seksualne i gwałt są nie tyle wyrazem seksualnego pożąda-

³³ Zob. R. B. Gartner, *Betrayed as Boys. Psychodynamic Treatment of Sexually Abused Men*, New York 1999, s. 99.

³⁴ Tamże, s. 99.

³⁵ Por. R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, dz. cyt., s. 653.

nia, ale nadużycia władzy i wyrazem agresji. Dlatego w literaturze psychologicznej proponuje się, aby przypadki, w których mężczyzna seksualnie wykorzystuje chłopca (chłopców) określać jako *molestowanie przez tę samą płć* (same-sex victimization), a nie *homoseksualne molestowanie* (homosexual victimization)³⁶.

Wysoki procent księży o skłonnościach homoseksualnych wśród kleru rzymsko-katolickiego nie zwiększa ryzyka seksualnego wykorzystywania nieletnich przez nich. Osobiście zgadzam się z opinią M. P. Mendela, który stwierdził, że *wieżę występującą pomiędzy czynnikami związanymi z wykroczeniami seksualnymi wobec dzieci i orientacją seksualną jest złożona i kontrowersyjna*³⁷, ale uważam (a wzoruję się tutaj na opinii doświadczonych klinicystów), że u duchownych-efebofilów w większości przypadków jest ona przykładem niezintegrowanej tożsamości seksualnej, czyli *zahamowanego rozwojowo homoseksualizmu*³⁸. Specyficzny „obiekt” ich fantazji seksualnych nie czyni jednak ich seksualności ipso facto tożsamą z orientacją seksualną, ponieważ nie jest ona tożsama z preferencją seksualną. Różnica między takim spojrzeniem na homoseksualizm duchownych, dopuszczających się nadużyć seksualnych w stosunku do młodocianych osób tej samej płci, a spojrzeniem np. o. Kowalczyka sprowadza się m.in. do tego, że nie patologizuje się w niej a priori orientacji homoseksualnej (co nie oznacza automatycznie zgody na homoseksualizm); w efebofilii widzi się wielką niedojrzałość emocjonalną duchownych jako ludzi, a nie ich „niebezpieczną” orientację (homo)seksualną. Nie jest pedofilem, ktoś, kto jest homoseksualistą, ale jest nim, ponieważ osoba, z którą ma relacje seksualne, jest nieletnia. To samo dotyczy efebofilii, nawet jeśli w tym przypadku komponent seksualnej atrakcji do osobnika tej samej płci jest wyraźniejszy. Orientacja seksualna, która manifestuje się przez dominację i wykorzystanie zaufania, jest w obu przypadkach drugorzędnym czynnikiem „pod pręgierzem” zaburzonej tęsknoty za relacją (ciepłem

³⁶ Por. R. B. Gartner, dz. cyt., s. 99-100.

³⁷ Por. M. P. Mendel, *The male survivor*, Thousand Oaks, CA 1995, s. 169.

³⁸ Por. J. W. Ciarrocchi, R. J. Wicks, dz. cyt., s. 156.

i bliskością) z niedojrzałymi jeszcze chłopcami lub nastolatkami. Efebofile, których pociągają wyłącznie chłopcy i pedofile, których pociągają wyłącznie dzieci, są do siebie (od strony psychologicznej) bardziej podobni niż gdy porównuje się ich – oczywiście generalnie – z osobami homo- i heteroseksualnymi. Jeśli więc słyszymy o nadużyciach seksualnych duchownych w stosunku do dorastających chłopców, to pamiętajmy, że może to być wynikiem selektywnej percepcji i wpływu mediów, z drugiej zaś – kwestią demografii. W niektórych bowiem regionach świata jest dosyć duża grupa duchownych homoseksualnych, tak więc można oczekiwać, że właśnie wśród nich spotkamy większą liczbę księży o zaburzonej patologicznie orientacji homoseksualnej, wykorzystujących seksualnie nastoletnich chłopców. Jednak motywy jak i sama skłonność do wykorzystywania seksualnego nieletnich przez duchownych wypływa z wielu czynników, np. z niedorozwoju emocjonalnego, a nie jedynie z ich seksualnej orientacji³⁹.

Rozpoznanie, że na kształt współczesnego kapłaństwa rzucają się cieniem wykroczenia duchownych w dziedzinie czystości (celibatu), jak i że w niektórych częściach świata staje się to „homoseksualną profesją”, nie może nas jednak prowadzić do zbyt uogólnień i mieszania poziomów wyjaśnień. Jedyną zależność między orientacją seksualną duchownego-oprawcy a pedofilią/efebofilią, na jaką coraz częściej się wskazuje, jest prawdopodobieństwo pozytywnego skutku leczenia duchownego. Prawdopodobieństwo wyleczenia maleje, gdy ksiądz należy do typu z wyłączną fiksacją⁴⁰. Większość duchownych, którzy dopuścili się wykroczeń seksualnych wobec nieletnich, należy do grupy tzw. groomers, czyli osób, które nie używają siły fizycznej wobec swoich ofiar, ale wabią ich swoim urokiem, perswazją, „czułością”. Wielu z nich ma silne cechy narcystyczne i typ osobowości zależnej. Brakuje im zdolności do normalnej empatii, nie są we właściwy sposób niezależni i autonomiczni, i często brak im normalnych umiejętności społecznych.

³⁹ Por. J. Guido OP, *The Importance of Perspective: Understanding the Sexual Abuse of Children by Priests*, „America” 1 IV 2002, s. 22-23.

⁴⁰ Por. P. Cimbalic, *Questions About Sexual Misconduct of Priests*, „The Priest” June 2002, s. 40.

Znaczna większość księży wykorzystujących nieletnich (od 50 do 70%) sama była w dzieciństwie lub w okresie dojrzewania ofiarami seksualnego wykorzystania. Prawie wszyscy z nich cierpią na inne zaburzenia psychiczne (np. depresje, zaburzenia osobowości) i uzależnienia od substancji psychoaktywnych. Ta liczba jest znacząca z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że jest znacznie wyższa w porównaniu do grupy innych mężczyzn molestujących seksualnie nieletnich (gdzie zasięg tego zjawiska kształtuje się w granicach 30%)⁴¹. Po drugie, ponieważ 53% chłopców wykorzystywanych przez pedofilów sama staje się pedofilami (według badań prof. Rogera Collinsa z University of Montana)⁴². Po trzecie, i co w tym świetle daje jeszcze więcej do myślenia, w większości przypadków lokalni przełożeni tych kapłanów (zakonników) znali ich historię, ale nie wypracowali odpowiednich procedur pastoralno-dyscyplinarnych, mających pomóc zarówno osobom poszkodowanym przez duchownych, jak i samym (poszkodowanym w dzieciństwie) duchownym⁴³.

Skandal, szok i co dalej...?

Większość przypadków wykroczeń seksualnych wobec osób nieletnich wśród duchownych katolickich (zarówno księży, jak i osób zakonnych), z jakimi spotykamy się w mediach – szczególnie gdy chodzi o sytuację w USA – miała miejsce 20, 30, a nawet 40 lat temu. Nie wiedziano wtedy wiele o pedofilii i o problematyce przestępstw seksualnych. Większość badań dotyczących przestępstw seksualnych na nieletnich, jakimi dysponujemy dzisiaj, zaczęła się pojawiać dopiero na początku lat osiemdziesiątych. Uważano wtedy w kręgach kościelnych, że pedofilia wśród duchownych jest głównie problemem moralnym i mar-

⁴¹ Por. C. Bryant, *Psychological Treatment of Priest Sex Offenders*, „America” April 1, 2002, s. 14-15.

⁴² Por. J. Blikowska, dz. cyt., s. 26.

⁴³ Por. J. Guido, dz. cyt., s. 221-223.

ginalnym, a wystarczającym lekarstwem była zmiana placówki dla takiego księdza-„pokutnika” (czasami jeszcze terapia). Ponadto, 30 lat temu, większość kandydatów do kapłaństwa nie była poddawana testom psychologicznym przed przyjęciem do seminarium, w trakcie formacji do kapłaństwa nie otrzymywała właściwej wiedzy dotyczącej ludzkiej seksualności oraz nie zapoznawała się z kwestiami profesjonalnego utrzymywania granic w kontaktach duszpasterskich. Średnia wieku duchownych amerykańskich, oskarżonych „dzisiaj” o przestępstwa seksualne wobec nieletnich, wynosi 53 lata. Niemniej jednak prawdą jest, że częściową odpowiedzialność za powierzchowne, a często i błędne traktowanie zagadnienia pedofilii, także w szeregach swoich duchownych, ponosi sam Kościół katolicki, który często reagował obronnie na jakiegokolwiek uwagi związane z tym zagadnieniem w szeregach swoich pasterzy. Jednym z głównych powodów wpływających na taki stan rzeczy, był szczególnie rodzaj relacji wiążących duchownych z przełożonymi (najczęściej biskupami). W imię uniknięcia zgorszenia, przełożeni chronili swoich podwładnych przed konsekwencjami cywilno-prawnymi ich postępowania, a to z kolei nie pozwalało na adekwatną pomoc osobom poszkodowanym i ich rodzinom. Jeśli więc jakiś przełożony nie odpowiedział adekwatnie na przypadek seksualnego wykorzystania osoby nieletniej przez jednego ze swoich duchownych, to z dużym prawdopodobieństwem ten proceder zaczął obejmować dalsze ofiary. Tak właśnie się działo w przypadku skandalu bostońskiego⁴⁴.

Dostępne badania, dotyczące sytuacji w USA, wskazują, że ok. 2 do 5% księży miało kontakty seksualne z nieletnimi (tzn. z osobami poniżej 18. roku życia). Jeśli więc w USA jest około 60 tys. aktywnych oraz będących na emeryturze księży i zakonników, to można powiedzieć, że 1-3 tys. duchownych miało jakiegoś typu kontakty seksualne z nieletnimi. Oczywiście jest to duża grupa. Można śmiało powiedzieć, że o 3 tys. za duża. Jak jednak sugeruje D. Plant, choć trudno zdobyć w tej materii wiarygodne dane, wydaje się, że liczba 2 do 5% odpowiada duchownym z innych tradycji religijnych i jest niższa od ogólnej po-

⁴⁴ Por. T. Plante, *A Perspective on Clergy Sexual Abuse*, © 2002; <<http://www.psywww.com/psyrclig/plante.html>>

pulacji męskich przestępców seksualnych, szacowanych w granicach 8% w społeczeństwie. Wynika z tego, że biorąc pod uwagę jakiegoś duchownego, nie powinniśmy mieć w tym przypadku do czynienia z większym prawdopodobieństwem natknięcia się na przykłady pedofilii zarówno w porównaniu do innych duchownych, jak i mężczyzn w ogóle. Oczywiście, nawet jeden przypadek pedofilii wśród kleru to zbyt dużo, musimy jednak pamiętać, że kapłaństwo nie stanowi jakiegoś specyficznego zagrożenia społecznego „epidemią” pedofilii⁴⁵. Pamiętajmy, że do nadużyć seksualnych wobec nieletnich dochodziło i wciąż dochodzi nie tylko w USA, jest to problem całego Kościoła, a to, co odróżnia w tym przypadku poszczególne Kościoły lokalne, to nie tyle występowanie tego zjawiska, ile stosunek hierarchii i przełożonych zakonnych do niego i gotowość do właściwego zapobiegania i rozwiązywania problemów⁴⁶. *Być może fakt, że coraz częściej słyszy się o pedofilii, nie jest wynikiem natężenia występowania tego zjawiska, a jedynie dowodem na zmianę charakteru tego zagadnienia, do niedawna traktowanego w kategoriach tematów tabu. Bez względu jednak na to, jak traktuje się problem pedofilii, nie ulega wątpliwości, że jak każde zagadnienie patologii społecznej, tak i ono pociąga za sobą społecznie odczuwane konsekwencje. Rozpatrując zarówno problem samej osoby pedofila, jak i jego ofiary, z całą pewnością można stwierdzić, że żaden z jego wymiarów nie zamyka się jedynie wokół obu stron tej relacji, a zatem zatacza kręgi znacznie wykraczające poza jednostkowy obszar zainteresowania*⁴⁷. Tajemnica Kościoła, także w okresie oczyszczania, uzmysławia nam tę prawdę jeszcze wyraźniej, wzywając każdego z nas i jako wspólnotę wiernych do wyjścia poza mity i znową milczenia.

JACEK PRUSAK SJ (ur. 1971), odbył studia specjalistyczna z zakresu psychoterapii i psychoanalizy w USA, prowadzi działalność psychologiczną oraz dydaktyczną na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Członek redakcji „Życia Duchowego”, współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Krakowie.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. J. Guido, dz. cyt., s. 70.

⁴⁷ M. Podgajna-Kuśmirek, dz. cyt., s. 8.

Rafał Zarzeczny SJ
(tłum. i oprac.)

Litania o świętym Krzyżu

W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, Jednego Boga
Modlitwa do Opiekuńczego Krzyża
Przeciwko Tobie bezsilni szatani i magia
Proszę Cię zatem i błagam
O Panie mój, Jezu Chryste, Sabaoth, doskonały
Któryś napelnił niebiosa i ziemię świętością swej chwały
Który zasiadasz nad cherubinami i pośród świętych spoczywasz
Wspomóż nas swoim ratunkiem i mocą swoich imion
Zachowaj sługę swego 'Amata-Madhen Tafatac

Krzyżu, strzeż duszy mojej i ciała
Krzyżu, który smutnych pocieszasz
Krzyżu, który leczysz choroby
Krzyżu, który uzdrawiasz słabości
Krzyżu, który dajesz błogosławieństwo
Krzyżu, pociecho udręczonych
Krzyżu, nawrócenie grzeszników
Krzyżu, który głuchym przywracasz słuch
Krzyżu, który niemyim zwracasz mowę
Krzyżu, który obalasz bałwany
Krzyżu, sprawiedliwości wierzących
Krzyżu, prowadzący po szczęśliwych drogach
Krzyżu, dźwigający upadłych
Krzyżu, chlebie zgłodniałych
Krzyżu, ratunku zagubionych
Krzyżu, bogactwo nędzarza
Krzyżu, odzienie nagiego

Krzyżu, światłości ślepeca
Krzyżu, korono męczennika
Krzyżu, zasłono dziewic
Krzyżu, znaku biskupów
Krzyżu, szato kapłanów
Krzyżu, tajemnico posługi diakona
Krzyżu, głosie śpiewaka
Krzyżu, klejnocie świętej Trójcy dla wierzących
Krzyżu, mieczu Trójcy dla ludu chrześcijańskiego
Krzyżu, który wrogów oddalasza
Krzyżu, który wrogów zwyciężasz
Krzyżu, który wrogów niszczysz
Krzyżu, który wrogów spopielasz
Krzyżu, co jesteś ponad wszystko
Prawdziwa światłości
Niech imię Krzyża mnie chroni
Niech mnie okryje
Niech mnie zachowa
Umocnij mnie
Uwolnij mnie
Wybaw mnie

Litania o świętym Krzyżu pochodzi ze zbioru etiopskich tekstów liturgicznych zachowanych w kolekcji Griaule (nr 278). Tłumaczenie tekstu na podstawie wydania S. Grébaut, *Litanies de la Croix*, „Aethiopica” 3 (1935) 4, ss. 187-190.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.

*Bogumiła Kołodziejska***Matka Boska Pieniężna***

Wciąż nam jej brakuje
jak miłości i chleba
Przed biednymi ucieka
bogatym daje się okradać
Czekamy na nią co miesiąc
jak na deszcz Sahara
Pożyczamy od skarpet i sąsiadów
żeby związać koniec z końcem
Nikt nas tak chętnie nie odwiedza
jak czarna godzina i nowe rachunki
Matka Boska Pieniężna
załamuje ręce

Matka Boska Wątpiąca

Wie że im więcej wie
tym bardziej nic nie wie
Miesząją się pory roku
prawdy i nieprawdy
Patrzy z przerażeniem
jak życie traci smak i barwy
Biel przemienia się w czerwień
a przedwiośnie w jesień

*Tym zestawem wierszy autorka zdobyła II nagrodę na XVI Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim im. Zbigniewa Herberta „O liść konwalii” w 2002 r.

Próbuje wskrzesić trzy umierające
słowa – wiara, nadzieja, miłość
Lecz atrament wysechł

Matka Boska Wątpiąca
nie wie już komu wierzyć

Jak mrówka – z głową w chmurach
błądząc po ziemi liczy ziarna
piasku

Matka Boska Kuchenna

Chleb płacze
gdy go darmo jedzą
Z różańcem czosnku i biżuterią
cebuli na piersiach
jak zaczarowana biega wśród
patelni i garnków
baletując z łyżkami, nożami, widelcem
w spiżarni i kuchni

Rządzi stołem
obruszem, krzesłami

Stara się jak potrafi
zaspokoić głód nasz codzienny
Cała w śmietanach, sosach i musztardach
pachnąca barszczem i majerankiem
z kropli rosy potrafi wyczarować
talerz pomidorowej

Wesoła jak szczypiorek na wiosnę
Zarumieniona jak jabłka
w sadzie wuja Józefa

kocha ją Jan Burczybrzuch
kochają dzieci śmieci, ptaki

psy i koty
smakosz Gargantua
i wiecznie głodny świat
Nie da sobie w kaszę dmuchać
Nic co smaczne nie jest jej obce

Matka Boska Prowincjuszka

Nowy Jork zna z pocztówek
Paryż z telewizji
Wilno z opowiadań Miłosza
Lwów z wierszy Herberta
Mieszka na wsi
przywiązana do prowincji
jak sznurek do buta
Mizerna, cicha jak mysz pod miotłą
chleb smaruje smalcem
Boga zamknęła w drewnianym kościółku
żeby nie zwariował patrząc na XXI wiek
z psem gada o kościach
z kotem o jaskółkach
tańczy na podwórku z miotłą
i trzema kurami
Na co dzień grozi ludziom palcem
lecz w niedzielę przymyka oczy nawet
na miłość bez ślubu
kapie się w stawie łąki
czesze włosy w lustrze strumieni
zieleni się jak wiosna
i jak mak czerwieni

Ubrana w przedwojenną wiarę
chodzi od chaty do chaty
rozdając nadzieję
na lepsze jutro
i spokojną starość
pod drzewem jabłoni

Matka Boska Spalonych Wierszy

palenie wierszy odbywa się w ciszy

T.R.

Widziała jak się rodzą
w bólu i bez nadziei
Głaskała je po słowach
dodawala skrzydeł, metafor, odwagi
Teraz patrzy jak płoną
dotknięte śmiertelnym pocałunkiem
zapalki
Palą się wiersze
jak Joanna d'Arc
Widać jak ciało słów
zamienia się w popiół
To nie Bóg z nami
To wiersze
grają z Bogiem w kości
Teraz płoną w ciszy
która krzyczy
Matka Boska Litości
próbuję je wskrzesić

Paweł Warchoł OFMConv

Antropologiczny wymiar miłosierdzia. Refleksje po ostatniej podróży papieskiej do Polski

Po wyborze Jana Pawła II na Stolicę Piotrową (16 X 1978 r.) temat osoby ludzkiej wybuchł jak wulkan, stabilizował się w czasie wychodzenia Polski „z grobu”, a obecnie jest stałym składnikiem procesu naszej rekonwalescencji. Człowiek jest istotą niezwykłą i niepowtarzalną. Wymaga wciąż nowych dróg, by stawać się lepszym, wykorzystywać swój ogromny potencjał intelektualny i duchowy, i odpowiadać na znaki czasów.

Nauka o człowieku zajmuje ważne miejsce w myśli filozoficznej i teologicznej Jana Pawła II¹, przewija się w jego przemówieniach, odzwierciedla w jego życiu i relacjach osobowych.

Warto jeszcze raz zastanowić się nad przesłaniem ostatniej pielgrzymki papieża do Polski, by przekonać się, czy tematyka osoby ludzkiej interesuje wszystkich mieszkańców znad Wisły i Odry, czy tylko prawdziwie wierzą-

¹ Problematyka antropologii Karola Wojtyły była przedmiotem szczegółowej refleksji w ramach sesji naukowych. Pierwsza odbyła się po ukazaniu się dzieła *Osoba i czyn* na KULu 16 XII 1970, natomiast jej materiały zostały zamieszczone w „Analecta Cracoviensia” nr 5-6/1973-1974. Drugą sesję *Człowiek w świetle sumienia. W kontekście filozoficzno-teologicznej twórczości Kardynała Karola Wojtyły* zorganizował Wydział Filozoficzny Towarzystwa Naukowego KUL oraz Katedra Etyki KUL 6 XII 1979; zob. „Roczniki Filozoficzne” nr 28/1980, z. 2. Kolejną sesję *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś, Adamie?* zorganizował Instytut Jana Pawła II KUL 15-18 V 1985 r.; zob. T. Styczeń (red.), *Symposium Instytutu Jana Pawła II*, Lublin 1987. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996; tenże, *La filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983.

cych? Jak można wykorzystać papieskie zagadnienie antropologiczne w docieraniu do konkretnego człowieka?

Relacja osobowa Boga z człowiekiem

Pierwszym i najważniejszym zagadnieniem antropologicznym, poruszonym przez Jana Pawła II w jego działalności pastoralnej, jest relacja między Osobą Boską a człowiekiem. Papież, podkreślając ten związek, wynosi człowieka do uczestnictwa w życiu Boga i wzmacnia przekonanie o jego niezbywalnej godności. Jest to centralny punkt do zrozumienia człowieka i udzielenia odpowiedzi na pytanie o właściwy kształt współczesnego chrześcijaństwa. Relacyjność Boga i człowieka tkwi głęboko w przymyśleniach Jana Pawła II, wynikających z jego studium i zainteresowań osobą św. Jana od Krzyża². To dzięki hiszpańskiemu mistykowi zrozumiał, że chcąc odkryć prawdę o człowieku trzeba wkroczyć na drogę doświadczenia duchowego. Sednem ludzkiego bytu jest bowiem wnętrze. Nie jest ono tylko częścią przyrody, ale niepowtarzalnym, żywym ośrodkiem, indywidualnym, najgłębszym „ja” każdego człowieka.

Podczas ostatniej pielgrzymki papież mówił o duchowym doświadczeniu św. Faustyny Kowalskiej, nawiązując do relacji łączących ją z Bogiem. Metoda odnowy chrześcijaństwa, zaprezentowana przez polską mistyczkę w XX w., ukazuje najpierw miłosiernego Boga, a przez Niego wnętrze osoby, w którym On mieszka. To teologiczne ujęcie nie ma nic wspólnego z rygoryzmem moralnym czy legalizmem, ale podkreśla poufną relację człowieka z Bogiem. Na przykładzie s. Faustyny Jan Paweł II ukazuje, że wartość osoby wypływa z jej wnętrza. W każdym z nas istnieje świat wewnętrzny, otwierający nas na Boga. Człowiek jawi się jako istota, w której strukturę wpisuje się sacrum. Gdy odkryje on tę wartość i zaakceptuje, staje się naprawdę sobą, tzn. człowiekiem wolnym w takim stopniu, by pojąć rzeczywistość w jej prawdzie i na oścież otworzyć serce Bogu. Dzięki przyjaźni ze Stwórcą, którego rozpoznaje jako swojego Pana, wkracza na wyższy i bogatszy poziom swojego istnienia, „dotyka” Najwyższego.

² Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 7-32.

U s. Faustyny spotkanie z sacrum to zaufanie, głębokie i bezwarunkowe powierzenie się Bogu. Nie jest to wynik jej imaginacji, ale konkretnego spotkania ze Stwórcą; Jego osobistego prowadzenia na wzór spotykanego w Biblii. Bóg jest Osobą i dlatego wchodzi w osobową relację z człowiekiem. Stopień zjednoczenia człowieka z Bogiem i jego owoce – jak widać to na przykładzie s. Faustyny – nie są wyłącznie dziełem Stwórcy, ale współdziałania dwóch mocy: łaski i wysiłku człowieka. Zjednoczenie ma charakter spotkania, dialogu i obopólnej miłości.

Czy tematyka, którą poruszył papież podczas ostatniej pielgrzymki, dotycząca spotkania Boga z człowiekiem, nie stanowi wspólnego mianownika dialogu wierzących z niewierzącymi na temat obecności sacrum we wnętrzu ludzkim? Czy nie jest to odpowiedź, gdzie należy rozpoznawać, zgłębiać i przemieniać swoje człowieczeństwo? Czy w świetle zainteresowania mistyką chrześcijańską nie należy właśnie w niej szukać swojego powołania i źródeł, jak pomóc współczesnemu człowiekowi odnaleźć kontakt z sacrum? Czy człowiek jako istota, która chce znać sacrum, nie powinien iść w kierunku duchowego doświadczenia – mistyki serca – by zrozumieć swój głęboki sens życiowy?

Papież, odwołując się do głębi życia z Bogiem, przeciwstawia się rozwojowi człowieka ukierunkowanemu wyłącznie na zewnątrz. Życie nie może ugrząźć w wąskich wymiarach codzienności. Ono winno odwoływać się do transcendencji. Dzięki sacrum nie ulegnie okaleczeniu, degeneracji czy alienacji. Nawet nieokiełznana cielesność i oschła racjonalność, w którą wpada współczesny człowiek, są kładką, po której można wyjść i odzyskać pokój serca. Można je przemienić wiarą, ponieważ to ona ożywia życie żarem serca i oczyszcza to, co w człowieczeństwie zdeprawowane i zniekształcone. Otwierając się na świat wewnętrzny człowiek jest w stanie wypełnić zadanie życiowe. Zwrot do wnętrza jest wezwaniem do scalenia osobowości, by przeciwstawić się procesowi rozproszenia i spływania. Jest to nic innego, jak zaproszenie do realizacji w życiu chrześcijanina papieskiego zawołania: *Wytyń na głębie*.

Dzięki dotarciu do swego wnętrza, człowiek lepiej odkrywa własną misję życiową. W dążeniu do głębi ducha znajduje się klucz do antropologicznego ujmowania teologii duchowości, całkowicie podporządkowanej służbie człowiekowi i jego szczęściu, przybliżający istotę bycia chrześcija-

ninem i kształtujący osobowość. Tutaj też otwierają się nowe perspektywy dla tych, którzy głoszą słowo Boże i podejmują dialog ze słuchaczami. Przed teologią pastoralną otwierają się nowe horyzonty, gdyż prawdopodobnie nigdy dotąd duchowość ani osoba ludzka nie zajmowały tyle uwagi.

Sacrum nie wyszło z mody, nie jest przeżytkiem. Wymiar wnętrza nabiera szczególnego znaczenia w obecnych czasach, gdy laicyzacja i konsumpcyjny styl życia zawładnęły człowiekiem. Kultura zachodnioeuropejska oddaliła się – jak nigdy przedtem – od sacrum, stała się obojętna na religię. Człowiek – mówi papież – *nieradko żyje tak, jakby Boga nie było, a nawet stawia samego siebie na miejscu Boga*³. I chociaż Jan Paweł II kierował te słowa do Polaków, odnosząc je do trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej Polski, wynikającej z przekształceń po 1989 r., to przecież miał zapewne na myśli również te zagrożenia, przed którymi stanęła cała ludzkość na początku trzeciego tysiąclecia. Jego stwierdzenia mają charakter uniwersalny, są homilią skierowaną do całego świata. Dlaczego? Papież sprzeciwia się takiemu ujmowaniu osoby ludzkiej, które głosi samowystarczalność człowieka, zapominając o jego zakorzenieniu w sacrum. Przypomina, że Boga eliminuje się nie tylko z życia jednostki, ale ze wszystkich dziedzin życia społecznego. *Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić „wielkim nieobecnym” w kulturze i społecznej świadomości narodów*⁴. Przejawem tego są trwające dyskusje, czy w przyszłej konstytucji europejskiej odwołać się do Boga, czy też nie. Religię traktuje się marginalnie, jakby była wyłącznie kwestią prywatną.

Kultura XXI w., będąca mieszaniną epikureizmu i agnostycyzmu, nie zostawia wiele miejsca dla tzw. człowieka duchowego, a troszczy się – wg określeń św. Pawła – przede wszystkim o człowieka cielesnego. Miejsce życia duchowego zajęła przestrzeń dóbr materialnych, a cały wysilek został skoncentrowany na tym, co doczesne i przemijające. Dominująca wizja szczęścia związana jest głównie ze sferą cielesności, zadowolenia i przyjemności. Jeśli życie ma być udane, powinno – zdaniem wielu – dawać maksimum satysfakcji i zadowolenia. To jest nowa filozofia egzystencji,

³Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Polsce, 16-19 sierpnia 2002*. Przemówienia i homilie, Marki 2002, s. 49.

⁴Tamże.

będąca konsekwencją rozkwitu techniki i technologii, zapewniająca wielu ludziom dostatek, pokój i poczucie bezpieczeństwa. Zwraca się przede wszystkim ku temu, by więcej „mieć” niż „być”.

Jan Paweł II toczy z liberalizmem walkę o duszę Polski w nowym tysiącleciu. Walka ta jest podobna do tej, którą toczył przez 40 lat z marksistowską wizją religii i człowieka. Jako kardynał, a potem jako papież, dopominał się o prawa religijne, ponieważ uważał, że religijności człowieka nie można wyeliminować: jest ona częścią kultury ducha. Zważywszy na głęboko osobową naturę spotkania z Bogiem przypominał, że osoba ludzka musi cieszyć się wolnością, gdyż w autentyczną relację wzajemnego oddania można wejść tylko w sposób wolny. Wewnętrzny dialog z Bogiem osobowym stanowi centrum do poznania osoby ludzkiej. Nie możemy poznać innych, jeśli nie poznamy ich jako osoby wezwane do komunii z Bogiem. Tylko w Nim możemy zrozumieć ludzką osobę. Jeśli ktoś zabiera ludziom Boga, zabiera to, co w nich najgłębsze, i właśnie najbardziej ludzkie.

Między niebezpieczeństwami z dwóch stron: Charybda relatywizmu, wyrażającego się w tezie, że wszystkie systemy wartościowań i zasad etycznych są jednakowo dobre, a Scylla totalitaryzmu – rozciąga się pole działania papieskiego: powołanie człowieka odczytywane jako jego życie z Bogiem.

Osoba Chrystusa odsłania godność osoby ludzkiej

Relacja człowieka z Bogiem znajduje wypełnienie w osobie Jezusa Chrystusa. On jest *kluczem do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek*. Ta podstawowa prawda, wpływająca również ze wskazań II Soboru Watykańskiego, towarzyszy papieżowi od początku jego pontyfikatu⁵. *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę do-*

⁵ Już w pierwszym przemówieniu Jan Paweł II przypomniał związek Chrystusa z człowiekiem: „Nie lękajcie się (...) przyjąć władzę Chrystusa. Dopomóżcie papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi – i służyć człowiekowi przez Chrystusa. Nie lękajcie się. Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, kierunków organizacyjnych. Nie lękajcie się! Chrystus wie, »co jest w człowieku«. On jeden.”

*piero w tajemnicy Słowa wcielonego. (...) Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska*⁶. W spotkaniu z Chrystusem człowiek odsłania pełnię prawdy o swej godności i przeznaczeniu.

W kontekście antropologiczno-chrystologicznym papież wypowiadał się podczas pierwszej podróży do Polski w 1979 r.: *Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie można zrozumieć ani kim jest człowiek, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie można tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa*⁷.

Powyższa prawda nabiera szczególnego znaczenia w kontekście ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny. Chrystus miłosierny przywraca człowiekowi jego znaczenie i nikt nie jest w stanie mu tego odebrać. Miłosierdzie Boga-Człowieka jest miarą Jego wielkości i miłości do osoby ludzkiej: odsłania oblicze miłosiernego Ojca i Jego Syna. Nie ma ono nic wspólnego z obliczem Boga strasznego i mściwego, ale z obliczem Boga pełnego dobroci i miłości, życzliwego człowiekowi i pragnącego nawiązać z nim przyjaźń, Boga bliskiego i pełnego współczucia. Tylko takie oblicze wzbudza zaufanie.

Bóg czeka na partnerski dialog – dialog niezwykle prosty, bo zamykający się w słowach: *Jezu, ufam Tobie*. W tym zawierzeniu tkwi cała tajemnica życia duchowego: ufać Bogu w trudnościach i kochać Go nade wszystko, oddać Mu siebie bez względu na Jego dary. To jest też duchowa terapia, dzięki której możemy odzyskać pokój serca. Miłosierna miłość budzi nadzieję na ocalenie wszystkich zagubionych i oszpeconych przez zło. Bóg kieruje się logiką miłości, miłosierdzia i troski, a nie logiką „męskiej” sprawiedliwości, wymagającej nieskończonego zadośćuczynienia. On pragnie ocalić ludzkie życie przed zatracaniem.

Symbolem tej miłości jest sanktuarium w Krakowie-Łagiewnikach, a słowa papieskie słowami proroczymi na obecne i nadchodzące czasy. *Go-*

⁶ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

⁷ Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka*, w: S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Citta del Vaticano 1979, s. 25-34

*...ręco wierzę – mówił – iż ta nowa świątynia pozostanie na zawsze miejscem, w którym ludzie będą stawać przed Bogiem w Duchu i w prawdzie. Będą przychodzić tu z ufnością, jaka towarzyszy każdemu, kto z pokorą otwiera swe serce na działania miłosiernej miłości Boga – tej miłości, której największy grzech nie zdoła przezwyciężyć. Tu w ogniu Bożej miłości ludzkie serca pałać będą pragnieniem nawrócenia, a każdy, kto szuka nadziei, znajdzie ukojenie*⁸. Ludzi utopionych w morzu upodlenia, na skutek własnego grzechu lub niesprawiedliwości społecznej, Bóg będzie podnosił z nędzy i wlewał w ich serca nadzieję, że Jego przebaczenie nigdy się nie wyczerpie.

Człowiek ma szczególną godność, gdyż w Chrystusie, w Jego człowieczeństwie i Bóstwie, znajduje wzór i drogę do swojej najpełniejszej realizacji. To oznacza dla nas powrót do początków, do pierwotnej myśli Boga o człowieku, powrót do raju, czyli do szczęścia, do którego zostaliśmy stworzeni. Bóg kocha ludzi pomimo grzechów, zdrad i niewierności, a śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa niszczy nasze grzechy i uzdalnia do życia w miłości – oto pierwszy i podstawowy przymiot Boskości. Będąc wierny w swoich postanowieniach, nie może zaprzeczyć samemu sobie i odwrócić się do człowieka. Ta Jego wierność jest znakiem nadziei dla wszystkich, którzy przeżywają własne słabości.

Miłosierny Bóg, pragnący przebaczącym uściskiem objąć powracających synów marnotrawnych – oto podstawowa prawda wiary i program duszpasterski dla rzeczywistości polskiej i na całym świecie. Współczesna dogmatyka domaga się, by wizja Boga współczującego i litującego się nad człowiekiem znalazła należyte miejsce w teologii pastoralnej. Pisze o tym ks. W. Hryniewicz, próbujący zweryfikować prawdy katechizmowe i odczytać ich właściwe znaczenie. Czy nie można raczej powiedzieć, że *Bóg Jest Miłością* (1 J 4, 8.16)⁹, niż podkreślać Jego sprawiedliwość? Bóg chrze-

⁸ Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 30; por. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, s. 17: „Bez względu na to, jak bardzo te winy obciążyłyby sumienie człowieka, jak bardzo poniżyłyby jego godność, sam ów akt wyznania ich w prawdzie, akt nawrócenia się sercem do Boga, ujawnia szczególną godność człowieka, jego duchową wielkość. (...) Poprzez ten moment wewnętrznej prawdy o sobie samym człowiek w szczególny sposób nawiązuje kontakt z samym Bogiem.”

⁹ W. Hryniewicz, *Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001, s. 74-75.

ścijan jest *Bogiem życzliwym, przyjaznym, wręcz stojącym u drzwi ludzkiej wolności i pukającym, i cierpliwie czekającym na otwarcie*, a nie odwołującym się do pedagogii kary i strachu¹⁰. W Bogu pełnym miłości człowiek odkrywa prawdę o sobie, prawdę, która nigdy nie pozwala mu się załamać. Ogrom Bożej miłości, bez względu na ludzką grzeszność, nieustannie przyzywa człowieka. O tej centralnej prawdzie wiary przypomina nam papież: *Jesteśmy powołani do nieustannego przekraczania naszego człowieczeństwa ku czemuś wyższemu, przekraczania siebie i wychodzenia poza siebie, zawsze dla Boga i zawsze ku drugiemu*. Przemiana, która dokonała się w s. Faustynie, musi dokonać się także w każdym człowieku. Takie jest prawo solidarności Boga z ludźmi. Dojrzewanie człowieka podlega temu samemu rytmowi, co życie Chrystusa, a więc muszą się w nim urzeczywistnić wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie. By osiągnąć postawę Chrystusa, aż do pełnego upodobnienia z Nim, trzeba jednocześnie zaakceptować całą Jego człowieczą dolę i niedolę, i odkryć swoją wielkość w osobie Mistrza z Nazaretu, Brata, Przyjaciela i Miłośnika człowieka.

Prymat osoby ludzkiej

W relacji z Bogiem, o której mówi papież, człowiek dostrzega swoją wielkość. Potwierdza on tu nie tylko dobrze znaną sobie prawdę wyniesioną z rzymskich studiów nad tomizmem¹¹ i filozofią Maxa Schelera¹². Każdy człowiek ma wartość przez to, że jest, a nie przez to, co posiada. Jego godność wynika z bycia człowiekiem, a nie z rasy, religii, majątku, płci. Godność ta jest tak wielka, że zasługuje na najwyższy szacunek w każdej

¹⁰ Tamże, s. 95.

¹¹ W myśli filozoficznej św. Tomasza odkrywa przede wszystkim filozofię istnienia. Mówiąc inaczej, o wiele ważniejszą od najwznioślejszych idei jest istnienie człowieka. Tomizm zwrócił uwagę na człowieka jako na osobę. Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 33-55.

¹² Max Scheler podkreśla prymat osoby wobec wszystkich wartości – tych, które przysługują rzeczom, i tym, którzy ucieleśniają się w nieosobowych wspólnotach i organizacjach. Jego zdaniem, zagadnienie personalistyczne ratowało filozofię moralną przed suchymi abstrakcjami etyki kantowskiej i przywracało życiu ludzkiemu patos, zachwyt i prawdziwy etos; por. tamże, s. 56-82.

chwili, gdy człowiek jest zdrowy i chory, gdy jest bezbronnym maleństwem w łonie matki i starcem. Papież przypomina o tym, ostrzegając przed pokusą porywania się na prawo do życia zarezerwowane samemu Stwórcy. *Człowiek usiłuje decydować o zaistnieniu drugiego człowieka, wyznaczać człowiekowi kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granice śmierci*¹³.

Chociaż człowiek przez dar rozumu przejawia swoją wielkość i należną mu pozycję w świecie, to niesie również zagładę. Pragnąc odkryć tajemnicę świata i własnego istnienia, jak żaden z innych bytów, paradoksalnie zaprzecza swej wielkości intelektu, chcąc samemu określać granice życia i śmierci. Taka ingerencja niszczy dany mu dar. Intelekt, wola i wolność, ten wielki dar Boga, może w ten sposób absurdalnie doprowadzić do zniszczenia człowieka na ziemi, do jego unicestwienia. Wypowiedzi Jana Pawła II są wyrazem szacunku dla człowieka, dla jego godności i praw. Zwłaszcza w takich kwestiach, jak cud życia, nie można odbiegać od woli Boga i nie dziękować Mu za akt stwórczy.

Papież ma świadomość, że odkrywanie najgłębszej prawdy o człowieku może obronić zagrożone człowieczeństwo. Człowiek nie jest czymś – on jest kimś, do którego należy wnętrze stworzone dla życia duchowego. Człowiek nie jest przedmiotem, rzeczą albo instrumentem nieokreślonych mocy, ale ma swoją godność i prymat we wszechświecie. Osoby ludzkiej nie można kochać z powodu użyteczności, lecz dla tego, kim jest.

Wobec różnych form redukcji autentycznego humanizmu, Jan Paweł II ukazuje prawdę o człowieku jako o obrazie Boga, człowieku, który jest czymś więcej niż tylko częścią przyrody lub anonimowym elementem ludzkiej społeczności. Wszelkie inne obrazy człowieka są fałszywe. Gigantyczny i niekontrolowany rozwój technicznej działalności ludzkiej nie może stworzyć z człowieka *homo fabricatus* – człowieka na obraz i podobieństwo maszyny i liberalnej techniki. Człowiek współczesny również nie może być jak Faust, próbujący za pomocą nauki wyjaśnić wszystko aż do tego stopnia, że uzurpuje sobie prawo Stwórcy do ingerowania w tajemnicę życia ludzkiego. Nauka nie może przewidzieć przyszłej ewolucji ludzkości, dlatego każde nowe odkrycie powinno pogłębiać świadomość nowej odpo-

¹³ Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 49.

wiedzialności: pozostania w ramach tego, co dozwolone i respektowania nieprzekraczalnej granicy.

Miłość jako spełnienie człowieczeństwa

Papież pisał o tym, że istotą chrześcijańskiego optymizmu jest fakt stworzenia człowieka przez Boga do miłości: *Człowiek nie może żyć bez miłości. Jest on dla siebie istotą niezrozumiałą, jeśli nie objawi mu się miłość, jeśli nie spotka się z miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa*¹⁴.

W miłości znajduje się klucz do zrozumienia najgłębszych potrzeb osoby ludzkiej. Człowiek nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z samego siebie. Jego powołaniem jest czynić dobro, a to z kolei kieruje się ku innemu, ku „ty”. Jest dobrem tylko w tej mierze, w jakiej dzieli się sobą. Prawo daru jest podstawową strukturą ludzkiej kondycji. Miłość oznacza bytowanie, życie, działanie na zasadzie wzajemnego daru z siebie, obdarowywania się swoim człowieczeństwem.

Jan Paweł II w prostych i praktycznych słowach przywołuje kategorię osoby, relacji „ja-ty” i „ja-On”, a przede wszystkim *bycia dla innych*. *Trzeba spojrzenia miłości – mówi papież – by dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny i wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba „wyobraźni miłosierdzia”, by przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo czy materialnie; by nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; by nieść radę, pocieszenie duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem*¹⁵.

Im bardziej człowiek umie żyć dla drugih, tym bardziej jego istnienie jest ważne. Stanowi to rdzeń całego papieskiego nauczania, które adresuje do człowieka i w trosce o niego. Papież myśli o konkretnym człowieku, oczekującym wsparcia materialnego i duchowego, a nie o anonimowej ma-

¹⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 1; 10.

¹⁵ Tenże, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 52.

sie. Promuje działalność charytatywną i społeczną, humanizm rozumiany w perspektywie zbawienia. Podkreśla zdolność do bezinteresowności działania, mocy miłowania, ów wymiar twórczy, który tkwi w człowieku i najpełniej rozwija jego istnienie. Miłość angażuje całego człowieka, wszystkie poziomy jego egzystencji.

Bóg przez innych chce ocierać ludzkie łzy, dodawać otuchy, wzmacniać, bronić przed samotnością, ocalać przed zatraceniem i bezsenssem, zapewniać o ostatecznym zwycięstwie dobra w całym stworzeniu. W słowach papieskich odnajduje się wiarę w miłość chrześcijańską i w jej ogromną potrzebę, próbę odpowiedzi na różnorakie lęki, które przeżywa człowiek. Jego przesłanie otwiera drogę ku przyszłości, jest apelem o prawdziwe człowieczeństwo i wiarę w potęgę miłości.

Nie może zabraknąć tych, którzy staną się zaczynem odnowy Kościoła i społeczeństwa bez względu na czas, w którym będzie żyła ludzkość. Oni winni pobudzać do odpowiedzialności za życie każdego człowieka i za jego codzienność, usposabiać ku dobru, ku wzajemnemu zrozumieniu w duchu miłości i miłosierdzia. W ten sposób ideę miłosierdzia przełożą na język konkretnych działań. W miejsce nienawiści, chęci odwetu i wojen musi narodzić się miłość, pokój i wybaczenie. Nihilizm, nuda, alkoholizm, narkomania nie mogą mieć ostatniego słowa. Jednym słowem, papież uczy żyć z otwartymi oczyma i otwartym sercem, być wrażliwym na sytuację znajdującego się w potrzebie bliźniego. Uczy miłości do tych, którzy czują się bezsilni wobec losu i tracą kontrolę nad własnym życiem.

Wnioski z papieskiej pielgrzymki nasuwają się same. Człowiek, który nie spełni się w miłości, nie odnajdzie źródła prawdziwej radości. Będzie niepokodzony z samym sobą i z otoczeniem, będzie przeżywał lęk przed przyszłością, pustką, cierpieniem i unicestwieniem. Skłonny do agresji i malkontenctwa nie odnajdzie pokoju i wewnętrznej harmonii. Tylko miłość jest lekarstwem przeciw temu strachowi, solidną obietnicą budowy lepszego świata, wyjściem z alienacji i drogą ku ludzkiej solidarności. Niesie przesłanie o nadziei, gdyż jest otwarciem serca. Miłość podaje „receptę” przeciwko każdemu lękowi: *Przestań się lękać! Zaufaj Bogu, który bogaty jest w miłosierdzie. Jest z Tobą Chrystus, niezawodny Dawca nadziei*¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 20.

Relacyjność osoby

Papież odwołując się do miłosierdzia zaznacza, że doświadczanie własnego wnętrza nie jest jedynym sposobem odkrywania bogactw ludzkiego życia. Istnieje doświadczenie, które sprowadza się do spostrzeżenia zewnętrznego. To doświadczenie drugiego człowieka. Obcowanie z innym szlifuje surową bryłę naszych pojęć o osobie ludzkiej, osobie konkretnej, a nie wyimaginowanej, idealnej.

Osoba ludzka nie jest więc bytem zamkniętym w sobie i samowystarczalnym, ale dynamicznie ukierunkowanym ku innym. Ludzkie „ja” rozpoznaje swoją relację dzięki „ty”. W tym dialogu rodzi się postawa wobec drugiego człowieka. W komunii międzyosobowej ludzkie „ja” przekracza siebie, staje się relacyjne, odnajduje się w relacji do innych. Uczy się rozumienia i współczucia dla doły i niedoły bliźniego. Przeżywając z nim więź i relację, wzbogaca własną osobowość. Trwanie w relacji to najbardziej człowieczy sposób ludzkiego bytowania.

Papież odwołując się do kategorii relacji podkreśla, że człowiek realizuje się przez nieustanny dar z siebie. Ośrodkiem, ku któremu zmierza, jest Bóg oraz bliźni, a także wzajemny dialog. Człowiek staje się człowiekiem jako istota dialogiczna i zdolna do komunikacji. Idzie to w parze z wolnością, zdolnością podejmowania decyzji, myślenia i współodczuwania. Ojciec Święty przypomina o tym, wyszczególniając różne grupy osób wymagające pomocy. Obejmuje nie tylko najbliższych z kręgu rodziny, ale wszystkich. W ten sposób poszerza kategorię bliskości i miłosierdzia. Naszym bliźnim jest więc Rosjanin i Ukrainiec, Peruwianczyk i Brazylijczyk, Zambijczyk i Egipcjanin, Chińczyk i Hindus... Słowem, bliźni jest tam, gdzie znajduje się ubogi, głodny, uciemniony, wzywający pomocy, zebrzący, oczekujący naszej szczodrości i miłości. W tych prostych dopowiedzeniach ukazuje świat ludzkich relacji, w których człowiek może się rozwijać. Społeczeństwo, gdzie wszechwładnie rządzi technika i mocne państwo, potrzebuje autentycznie ludzkich relacji, a więc małych grup, w których każdy czułby się sobą i mógł rozwijać relacje interpersonalne. Jan Paweł II uważa, że od tego zależy przyszłość świata.

Najpilniejszą sprawą jest więc solidarność z najuboższymi, z tymi, którzy potrzebują naszej pomocy. Chrześcijaństwo nie może podlegać poli-

tycznym organom decyzyjnym, tolerującym coraz większe podziały między ubogimi i bogatymi, ponieważ walka o prawa najuboższych może przybrać ostrzejsze formy. O tym mówią znaki czasów. Życie chrześcijanina zakłada współdzielenie życia z ubogimi, bycie blisko ich problemów, bycie solidarnym i utożsamianie się z ubogimi, bycie po ich stronie. Papież nie odrzuca kontaktu z wielkimi tego świata, ale daje im pod rozwagę sprawę najuboższych. Świadczy to o szczególnym zainteresowaniu nimi. W imię miłości chrześcijanin nie może wyciągać do nich ręki z wysoka, ale ma iść do nich, być współuczestnikiem ich wydziedziczenia.

Niezbędne jest myślenie dialogiczne, tworzyć niepokój, otwarcie się na problemy bliźnich, duchowe obudzenie, przejęcie się nimi. Trzeba mówić o tym, jak nawzajem sobie pomagać, jak nie ulegać zniechęceniu, unikać tzw. syndromu ślimaka, żyć wartościami ewangeliczno-humanistycznymi. Dlatego tak ważna jest rola miłosierdzia, która kształtuje typ duchowości szczególnie uwrażliwionej na los innych ludzi, z którymi łączy nas wspólny status człowieczeństwa i nadzieja wspólnej przyszłości w nowym świecie Bożym. Kto kocha ludzi, ten w swojej osobowości już ich jednoczy, rozumie i czuje wraz z nimi tajemnicę bycia człowiekiem.

Świat potrzebuje dalekowzrocznych proroków, przyczyniających się do tworzenia lepszego świata. *Nadszedł wreszcie czas – mówi papież – aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości*¹⁷. Mają to czynić wierzący i niewierzący, jednym słowem wszyscy, ponieważ wszystkim zależy na dobru człowieka. *Miłosierdzie – jak pisze Teilhard de Chardin – pojawia się na pierwszym planie etyki najbardziej nowoczesnej, najlepiej naukowo sprawdzalnej; z chwilą wkroczenia w świat dążący do zjednoczenia, staje się ona dynamiczna*¹⁸. Współdziałanie człowieka w dziele stworzenia włączone zostało w całokształt rozwoju świata.

Człowiek jako współtwórca jest pomocnikiem Boga w doprowadzeniu świata do ostatecznego spełnienia. Konflikty, wojny, okrucieństwo, chciwość i cierpienie można złagodzić, przygasić, podobnie jak zwierciadło może nieustannie ukazywać lepszą część, czystsza częśćkę nas samych i czystszy

¹⁷ Tamże, s. 50.

¹⁸ T. de Chardin, *L'activation de l'énergie*, Paryż 1963, s. 60.

świat, który możemy tworzyć. Niezależnie od tego, jakie nowe zło dotknie ludzkość, orędzie Chrystusa zawiera narzędzia, by je przezwyciężyć. Nie wolno być ciasnym i małodusznym w myśleniu. Jedną z dróg przezwyciężenia współczesnego niepokoju jest budowanie społeczeństw, w których sprawiedliwość oparta jest na miłości i miłosierdziu, co stanowi spełnienie ludzkich aspiracji. Nie dominuje tu bolesne odczucie tragizmu ludzkiej egzystencji, bezradności i osamotnienia. Pierwszeństwo ma optymistyczna nadzieja na budowę lepszego świata, poczucie siły i świadomość więzi międzyludzkich.

Otwartość na wszystkich ludzi

Papieskie przesłanie jest wielkim wyzwaniem dla wszystkich ludzi dobrej woli. Jezus umarł za wszystkich, a nie tylko za swoich wyznawców. Krzyż Jezusa nie był znakiem naszego oddzielenia od innych, Pan przez swoją zbawczą śmierć okazał miłosierną miłość. Krzyż ustanawia tylko jedną granicę – granicę oddzielającą światło od ciemności, życie od śmierci, dobro od zła, nie oddziela natomiast ludzi od ludzi. Odkupieńcze dzieło Chrystusa nakazuje dostrzegać Bożych przyjaciół w każdym synu marnotrawnym. Miłosierdzie jest tajemnicą, której do końca nie można zgłębić. Nasze miłosierdzie jest zbyt małe, by można było wyrazić pełnię daru, jaki Bóg w Jezusie ofiarował całej ludzkości, tej kruchej odrobinie życia, zaszczipionej na jednej z planet nieogarnionego kosmosu.

Ta wizja uniwersalizmu znalazła wyraz w papieskiej homilii na Błoniach. By przemienić świat, niezbędna jest więź międzyludzka, solidarność. Zaangażowanie w dzieło rozwoju i humanizacji życia stanowi jedną z form uczestnictwa w dziele stworzenia i zbawienia, i jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan. W myśli Jana Pawła II można znaleźć optymizm i wiarę w człowieka, w jego zdolność do dzielenia się z innymi, do przezwyciężenia koncepcji asystencji, do współpracy i współodpowiedzialności.

Bylibyśmy nieodpowiedzialni, gdybyśmy nie mogli poznawać, kochać i dążyć w kierunku jedności, we wspólnocie lokalnej, światowej, w dynamizmie Bożych myśli, które dla nas są wciąż na nowo odkrywane. Jest to przesłanie dla Polski i całego świata.

Przyszłość chrześcijaństwa i losy Ewangelii w świecie będą zależeć w dużej mierze od tego, czy przesłanie o miłosierdziu stanie się bliższe życiu, bardziej wyrozumiałe dla ludzkich ułomności i bardziej przyjazne wszystkim. Duchowość miłosierdzia uczy niezwykle cnoty otwartości, uczy przyjmować bliźniego wraz z wyznawaną przez niego prawdą, prowadzić z nim dialog, słuchać go. Wzajemna otwartość, akceptacja siebie nawzajem, zrozumienie i uznanie tożsamości innego człowieka to niezwykle ważna umiejętność. Antropologiczne ujęcie miłosierdzia uczy pogłębiać kulturę szacunku dla innych ludzi w całej ich różnorodności i odmienności.

Święci przykładem spełnionego człowieczeństwa

Tę postawę miłosierdzia ukazywali ci, których papież beatyfikował. Abp Zygmunt Szczęśny Feliński, o. Jan Beyzym, ks. Jan Balicki i s. Sancja Szymkowiak. Są przykładem osób podejmujących wysiłki na rzecz przebudowy społeczności ludzkiej w dom nadziei, miłości miłosiernej i umiejętności dzielenia się dobrami materialnymi i duchowymi. Każdy z nich ukazuje doświadczenie życia duchowego wewnętrznego człowieka, oddanego Bogu i bliżniemu. Nowi święci, inspirowani głęboką wiarą, potrafili ogarnąć całokształt życia nowym spojrzeniem. Bez względu na czas i okoliczności, w których przypadło im żyć, na swój sposób prowadzili dzieła opieki zapoczątkowane na polskiej ziemi przez królową Jadwigę, Jana Kantego, Piotra Skargę, Alberta Chmielowskiego... sięgając i rozszerzając jeszcze dalej dzieło, które w skali europejskiej zostało urzeczywistnione przez Franciszka z Asyżu, Elżbietę Węgierską, Jana Bożego, a w skali światowej przez Matkę Teresę. Potwierdzają, że trzeba stać się przyjacielem ludzi na całym świecie i autentycznym świadkiem miłości. Wszyscy oni bowiem szukali sytuacji, w których można kochać i służyć innym. Przez swe życie pokazali, do jakiego stopnia można uczestniczyć w dramacie bliźnich, ratować ich, wspierać materialnie i duchowo. Szczegółowymi względami darzyli ludzi skrzywdzonych przez los, biednych i opuszczonych. Światłem miłosierdzia poszerzyli horyzont odniesień i rozumienie sensu ludzkiej działalności. Ich życie było naprawdę pogodne, naznaczone ufnością i nadzieją, a ich duchowość inspirującym bodźcem do altruizmu i daru z siebie, a nie ucieczką od doczesności i ziemskich zadań.

Ukazują, że nie zbożne teorie, ale autentyczne ludzkie doświadczenie otwiera na teologię pastoralną żywą i skuteczną. Świadectiono życia, a nie sprawy dekretowo-instrumentalne, rozszerza chrześcijaństwo, o czym nowi błogosławieni świadczą ze szczególną siłą przekonywania. Ich wiarygodność wypływa z samej głębi ich ludzkiego jestestwa.

Fakt bycia człowiekiem jest ustawicznym procesem stawania się. Człowiek nieustannie dąży do swojej pełni. Jako jedyny byt skończony nigdy nie czuje się dokończony, zawsze są możliwe nowe pytania, nowe odpowiedzi, nowe podejścia.

Święci odmieniają oblicze współczesnego Kościoła. Oni też wytyczają nowe horyzonty myślenia na wiek XXI, na nowe tysiąclecie wiary chrześcijańskiej. Są dla wszystkich – dla ludzi wierzących i niewierzących – wyzwaniem do ulepszania ludzkiego życia. Dzięki nim wielu nie odeszło od wiary lub do niej powróciło.

Jan Paweł II w wielkim trudzie wykuwał swoje człowieczeństwo. W jego osobie Opatrzność dała nam wzór wychodzenia z ludzkich ograniczeń i słabości, oraz umocnienie na przyszłość. Człowieczeństwo łatwo wypaczyć lub okaleczyć, trudno je natomiast uczynić autentycznym i przywrócić mu znaczenie, zharmonizować z głębią Bożą, związać z sumieniem i prawdą. Papież przypomina, że w miłosiernym Bogu znajduje się nadzieja dla każdego człowieka. Bóg nie zmęczył się człowiekiem ani też nie przestał go kochać. Tego miłosierdzia doświadczył – jak sam wyznał – w czasie okupacji hitlerowskiej u grobu św. Faustyny. *Obuty w drewniaki* codziennie przemierzał drogę z pobliskiego kamieniołomu do łagiewnickiego sanktuarium i powtarzał słowa: *Jezu ufam Tobie*¹⁹. W tę tajemnicę wpisało się całe jego życie.

* * *

Papież uczy, że każdy jest zaproszony, by doświadczyć tajemnicy miłosierdzia. Ukazuje jednocześnie humanistyczny charakter obrazu Boga, personalizm wizji człowieka, wielkość i wagę nauki o człowieku; ukazuje też społeczność jako komunię osób, ogólnoludzką solidarność, cywilizację życia przeciwko cywilizacji śmierci, prymat kultury duchowej nad techniką,

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 33.

osoby nad rzeczą, pracy nad towarem, prymat miłości społecznej nad sprawiedliwością. I chociaż dzisiaj pogłębia się podział duchowy na wierzących i niewierzących, uczciwych i zdemoralizowanych, socjaldemokratów i liberalów, bogaczy i nędzarzy, pracujących i bezrobotnych, zepchniętych w dół społeczny i gospodarczy, to przecież nikt nie chce utracić z pola widzenia tej istoty ludzkiej, która jest głównym adresatem Boga.



ks. Andrzej Kobyliński

Fenomenologia liturgii według Guardiniego i Ratzingera

Austriacki filozof Ludwig Wittgenstein (1889-1951) pisał o *pokrewieństwie duchowym* (*Familienähnlichkeit*). W opinii wiedeńskiego myśliciela, oprócz więzów krwi istnieją także więzy ducha. Pokrewieństwo duchowe to wspólnie wyznawany świat wartości, podobna wrażliwość, zbliżony sposób postrzegania człowieka i świata. Wydaje się, że o tak rozumianym pokrewieństwie duchowym można mówić w przypadku dwóch wielkich myślicieli katolickich: Romano Guardiniego i Josepha Ratzingera. W ich postawie i twórczości odnajdujemy głębokie umiłowanie prawdy, szczerą wiarę, wierną miłość do Kościoła, otwartość na szeroko rozumianą kulturę. Jednoczy ich także genialność i czar osobowości. W pewnym stopniu zwieńczeniem bogactwa osobowości obecnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary może być umiejętność gry na fortepianie, natomiast w przypadku Guardiniego szczególną genialnością charakteryzują się jego niezwykle głębokie słowa o sensie melancholii. Pokrewieństwo duchowe między Guardinim i Ratzingerem wyraża się także w ich spojrzeniu na liturgię.

Dzieje Ruchu Liturgicznego

Liturgia stanowi duchowe centrum Kościoła i serce życia chrześcijańskiego. Jest ona przede wszystkim aktem chwalenia najwyższego majestatu Boga. Jej najważniejszym wymiarem jest przedstawianie Boskiemu Majestatowi Ofiary żywej, czystej i świętej, złożonej raz na zawsze na Kalwarii przez Pana Jezusa, który staje się obecny za każdym razem, gdy Kościół celebruje mszę św., sprawując kult należny Bogu w duchu i prawdzie.

Według konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*” liturgia jest wykonywaniem *kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa*; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a *Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa*, to jest *Głowa ze*

swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu¹. Sobór podkreśla, że liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc².

W Kościele posoborowym liturgia stała się przedmiotem wielu sporów i kontrowersji. Od kilku lat dyskusja na ten temat toczy się także nad Wisłą. W ostatnim czasie znaczne jej ożywienie wywołała książka kard. J. Ratzingera „Duch liturgii”³. Wydaje się, że w tym kontekście prześledzenie poglądów Guardiniego i Ratzingera daje solidną podstawę historyczną i teologiczną do refleksji na temat współczesnej kondycji liturgii i ewentualnej potrzeby korekty reformy soborowej.

Romano Guardini (1885-1968), jeden z największych intelektualistów katolickich ubiegłego stulecia, wkroczył w świat liturgii podczas studiów w Tybindze na początku XX w.⁴ Był to czas szczególnego nasilenia racjonalizmu i modernizmu, a jednocześnie dość suchej teologii neoscholastycznej. Guardinii, uczestnicząc w godzinach kanonicznych w Beuron, odkrył liturgię jako świat symboliczny, pełny realności i sensu. Opactwo to, wraz z ośrodkiem benedyktyńskim Maria Laach, było w Niemczech jednym z głównych centrów Ruchu Liturgicznego. Jego początków należy szukać w odnowieniu się monastycznej formy liturgii, w teologicznym zwrocie przeciw systematycznemu racjonalizmowi neoscholastyki i w nawiązującej do tradycji Ojców teologii misterium.

Ten ruch – wychodząc od liturgii – dał nową wizję bycia chrześcijaninem. Dla teologii podręcznikowej tamtej epoki w sakramentach interesująca była głównie ważność. Teologię eucharystyczną zredukowano do problemu ontologicznego i jurydycznego, a resztę uważano za ceremonie. *Należało więc ponownie odkryć – zauważa Ratzinger – że liturgia nie jest tylko zespołem ceremonii mających nadać konsekracji pewną długość i podniosłość, ale samym światem sakramentu. Była to nowa wizja, i w tym sen-*

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, nr 7.

² Tamże, nr 10.

³ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002; por. dyskusja *Czy potrzebna jest reforma reformy?* „Więź” nr 12/2002, s. 20-36.

⁴ Por. R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz-Padeborn 1992, s. 20.

się przekroczone także pewną ciasną teologię i znaleziono głębszą wizję nie tylko teologii, lecz całego życia chrześcijańskiego⁵.

W historii Ruchu Liturgicznego Guardini wyróżnia cztery okresy. Pierwszy łączy się z ośrodkiem w Solesmes. Główną troską tego etapu było przezwyciężenie gallikanizmu i ściślejsza więź z Rzymem. Drugi okres to akademicka praca belgijskich benedyktynów, ukierunkowana na przygotowanie wiernym tekstów biblijnych i liturgicznych. Trzeci etap łączy się z niektórymi opactwami benedyktyńskimi w Niemczech oraz z katolickimi ruchami młodzieżowymi w tym kraju. Podstawowym celem tego okresu było chrześcijańskie przeżywanie dnia codziennego oraz możliwość stosowania języka narodowego w liturgii. Szczególną rolę spełniał ośrodek Burg Rothenfels, w którym Guardini gromadził tysiące młodych ludzi, wprowadzając ich w świat liturgii⁶.

Czwarta faza to etap pedagogiczny po Vaticanum II. Twórca ośrodka Burg Rothenfels wyczuwał, że podstawową sprawą tego okresu będzie troska o wiarygodne przeżywanie aktu liturgicznego i wysiłek, aby w liturgii mądrze przekazywać współczesnemu człowiekowi święte tajemnice wiary⁷. Pod koniec życia podstawową troską Guardiniego było zagadnienie zaniku doświadczenia religijnego. Niemiecki teolog pytał przejmująco, czy współczesny człowiek, żyjący w świecie techniki, ma jeszcze zmysł religijny i czy potrafi wyczuć sferę sacrum.

Duch liturgii

Guardini opublikował swoją książkę „O duchu liturgii” w 1918 r.⁸ Jego zdaniem, liturgia odróżnia się od nieliturgicznych form pobożności.

⁵ J. Ratzinger, *Bilans i perspektywy*, „Christianitas” nr 9/2001, s. 140.

⁶ Por. H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988, s. 175-243; A. Kobylński, *Modernizm i postmodernizm. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, s. 10.

⁷ Por. R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, s. 16.

⁸ Warto podkreślić, że pomysł napisania tej książki powstał u Guardiniego już w czasie studiów w Tybindze. Wówczas postanawia wraz z przyjacielem napisać dwie książki o istocie Kościoła, wyjaśniające jego dwa podstawowe elementy: o istocie liturgii i o istocie prawa kanonicznego; por. tamże, s. 21.

Liturgia ma charakter obiektywny, pobożność ludu – subiektywny, w liturgii podmiotem jest zawsze wspólnota, w pobożności pozaliturgicznej zaś – czyjeś „ja”. Książka Guardiniego składa się z siedmiu krótkich rozdziałów. Pierwszy jest poświęcony modlitwie liturgicznej. W perspektywie autora „O duchu liturgii” wzorem wszystkich modlitw liturgicznych jest modlitwa brewiarzowa. Modlitwa liturgiczna jest wyższą formą modlitwy, ale nie można odmawiać prawa bytu także modlitwie Nieliturgicznej. Zasadniczą cechą modlitwy liturgicznej jest jej przepojenie myśleniem teologicznym. Modlitwa liturgiczna jest wtedy żywa, gdy pulsuje w niej bogate życie uczuciowe. *Liturgia* – pisze Guardini – *dała człowiekowi to, że może on wypowiedzieć w niej swoje życie wewnętrzne w całej pełni, głębi, a jednak ukryć swoją tajemnicę: „secretum meum mihi”. Może się człowiek wylewać, może się wrażyć, a jednak czuje, że nic z tego, co powinno być ukryte, nie zostało wyciągnięte na widok publiczny*⁹.

Rozdział drugi został poświęcony wspólnocie liturgicznej. Liturgia w zasadzie nie mówi „ja”, lecz „my”. Zrozumieć wspólnotę liturgiczną, to zrozumieć Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Liturgia domaga się pokory, czyli wyrzeczenia się własnej samodzielności i samowoli. W rozdziale trzecim Guardini rozpatruje problem stylu liturgicznego. Stylem w liturgii jest dobra dykcja, wymowny gest, kolor, ton, słowo, myśl. W liturgii dusza uczy się poruszać w szerokim, rozległym świecie obiektywnej duchowości. Gdyby jednak *zabrakło modlitwy spontanicznej, gdyby liturgia była wyłączną formą życia duchowego, łatwo mogłaby się ona przerodzić w zimny formalizm*¹⁰.

W rozdziale czwartym znajdujemy omówienie symboliki liturgicznej. W liturgii wierzący spotykają się z bogatym światem pełnych treści znaków i obrazów, gestów, ruchów, czynności, szat. Symbol powstaje wtedy, gdy coś wewnętrznego znajduje swój wyraz w rzeczach zewnętrznych, w cielesności. W człowieku występuje doskonale zespolenie cielesności i duchowości, nieustanne przenikanie cielesności w życie duchowe. *Każda duchowa treść przejawia się zaraz w stanach lub poruszeniach cielesnych; każda czynność zewnętrzna jest odczuwana również bezpośrednio*

⁹ R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 62.

¹⁰ Tamże, s. 90.

jako coś duchowego¹¹. Dlatego potrzeba symboliki liturgicznej do kontaktu człowieka z Bogiem.

Rozdział piąty to pytanie o sens liturgii. Wielu ludziom liturgia wydaje się czymś bezcelowym, sztucznym i teatralnym. Owszem, wszystko, cokolwiek istnieje na świecie, jawi się nam jako cel lub środek do osiągnięcia jakiegoś celu. Pojęcie celu nie wyczerpuje jednak całego bogactwa natury. Nie wszystko, co istnieje, jest celowe, ale wszystko ma swój sens. Celem Kościoła jest zbawienie dusz, a sensem jego życia jest właśnie liturgia, która jest celem sama w sobie. Liturgia istnieje nie ze względu na człowieka, ale ze względu na Boga. W liturgii człowiek powinien *nie wychowywać siebie, ale kontemplować Bożą chwałę. Sens liturgii jest ten, by dusza była przed Bogiem, by się przed Nim wylewała, by żyła Jego życiem w świętym świecie Bożych Rzeczywistości, Prawd, Tajemnic i Znaków, a przez to posiadała swoje własne, prawdziwe, rzeczywiste życie*¹². Zadanie wychowania liturgicznego polega również na tym, aby dusza nauczyła się po prostu żyć, a nie szukała wszędzie celów, nie chciała być ich zanadto świadoma, zbyt mądra i dojrzała.

W rozdziale szóstym Guardini mówi o powadze w liturgii. Istnieje niebezpieczeństwo patrzenia na liturgię pod kątem jej piękna i arcyzmu, nie dostrzegając Rzeczywistości, jaka się w niej uobecnia. Piękno ma ściśle odniesienie do Prawdy i Dobra. Kto chce żyć w pięknie, musi starać się najpierw o Dobro i Prawdę. Natomiast ostatni rozdział jest poświęcony prymatowi Logosu nad etosem. Liturgia nie daje codziennym wysiłkom i zmaganom konkretnych pobudek, przechodzących wprost w czyn. Jej zadaniem jest stworzenie fundamentalnego usposobienia chrześcijańskiego. Prawdziwie katolickim usposobieniem duchowym jest przekonanie, że *zasadniczą postawą prawdziwego, zdrowego życia jest kontemplacja. Energia woli, działania, poszukiwania musi spoczywać na cichej głębi, która kontempluje wieczną, niezmienną Prawdę. To jest usposobienie duchowe zakorzenione w wieczności*¹³. Panowanie etosu nad Logosem jest sprzeczne z duchem katolickim. Na gruncie religijnym taką postawę reprezentuje

¹¹ Tamże, s. 93.

¹² Tamże, s. 106.

¹³ Tamże, s. 137.

protestantyzm. Wyrazicielem tej mentalności jest Kant, nazywany filozofem protestantyzmu.

Specyfika wizji Guardiniego

Specyfiką myślenia Guardiniego o liturgii jest głębokie zakorzenienie w tradycji Kościoła. Autor książki „O duchu liturgii” nie mógł się zgodzić z głównym nurtem Ruchu Liturgicznego, który prezentował pogardę dla teologii scholastycznej i pobożności ludowej. Z tego powodu Guardini rozstał się z Ruchem Liturgicznym i zaczął wydawać bardzo cenne prace poświęcone różańcowi, Drodze Krzyżowej, adoracji eucharystycznej.

Bardzo ważnym rysem teologii liturgii w wydaniu twórcy ośrodka Burg Rothenfels jest podkreślenie, że cały człowiek jest podmiotem akcji liturgicznej. Dusza objawia się w ciele. Człowiek nie jest czystą duchowością – jak chciały niektóre antropologie XIX w. – ale duchem wcielonym. Celem edukacji liturgicznej jest *uduchowiona cielesność* a nie *pobożność czysto duchowa*. W znakach sakramentalnych przeżywamy poniekąd tajemnicę wcielenia. Człowiek musi na nowo odkryć w sobie zdolność rozumienia symboli. Podstawą refleksji Guardiniego nad liturgią jest nie estetyzm, ale symbolizm. Był on pierwszym myślicielem, który wykorzystał kategorię *homo ludens* do refleksji nad liturgią oraz do jej konkretnego przeżywania¹⁴.

Należy podkreślić, że dzieło Guardiniego w dużym stopniu przysporzyło reformę liturgii Vaticanum II. Z jednej strony, autor książki „O duchu liturgii” czekał na Sobór z nadzieją i z zaufaniem przyjmował jego nauczanie. Był zaproszony do komisji liturgicznej przygotowującej obrady II Soboru Watykańskiego. Z drugiej strony, przeczuwał wielkie niebezpieczeństwo. Znamienne słowa zapisał w swoim dzienniku pod datą 13 stycznia 1964 r.: *Czego chciała Reformacja: człowiek dorosły chce mieć do czynienia bezpośrednio z pierwszym słowem Boga; bez „kleru”, intymnie twarzą w twarz, jako osoba kompetentna dążąca do zbawienia. To co się podaje do wiadomości na Soborze, stanowi wolę analogiczną; jak zaspokoić to pragnienie w Kościele, nie czyniąc Go „protestanckim”? Jako*

¹⁴ Por. H.-B. Gerl, dz. cyt., s. 238.

*egzystencja chrześcijanina katolika dorosłego, w bezpośrednim kontakcie z Bogiem w Kościele?*¹⁵

Ratzinger i Vaticanum II

Według prefekta Kongregacji Nauki Wiary, II Sobór Watykański miał na względzie organiczny wzrost i odnowę liturgii. Sobór odkrył na nowo piękno i bogactwo liturgii. Niestety, soborowa reforma liturgii przyniosła także wiele nieszczęść. Zdaniem Ratzingera, reforma liturgiczna Pawła VI dokonana po Soborze była jednym z możliwych zastosowań „Sacrosanctum Concilium”, ale nie jedynym. Soborowy tekst o liturgii nie sprowadza się do samej reformy. A jeśli ktoś wypowiada jakąś jej krytykę, nie krytykuje przez to Soboru, ale pewną jednostronność jej wprowadzania¹⁶.

W opinii prefekta Kongregacji Nauki Wiary, po Soborze liturgiści stali się faktycznym autorytetem. *To przeniesienie autorytetu na ekspertów wszystko zmieniło, a owi eksperci ze swej strony byli ofiarami egzegezy do głębi uwarunkowanej przekonaniami protestanckimi, np. takimi, że Nowy Testament jest przeciw sacrum, przeciw kultowi i kapłaństwu, a zatem w opozycji do wielkiej Tradycji, zwłaszcza tej z Soboru Trydenckiego. (...) Ta interpretacja Nowego Testamentu w optyce – lub hermeneutyce – fundamentalnie protestanckiej i sekularyzującej stawiała się wraz z upływem czasu coraz silniejsza*¹⁷. Trzeba powrócić do egzegezy zakorzenionej w żywej rzeczywistości Kościoła, Kościoła wszystkich czasów, zwłaszcza Ojców Kościoła, także Kościoła średniowiecza.

Ratzinger postuluje reformę reformy. Jego zdaniem, w wielu krajach dają się zaobserwować tendencje wsteczne. Różnego rodzaju komisje ustalają, co będzie lepsze z punktu widzenia duszpasterskiego. Potrzebujemy dzisiaj nowej świadomości liturgicznej, aby zniknął ten konstrukcyjny duch. *Sprawy zaszyły tak daleko, że kręgi liturgiczne majstrują dla siebie liturgię niedzielą. Rzecz, którą się nam tu oferuje, z pewnością jest produktem paru*

¹⁵ R. Guardini, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Brescia 1984, s. 245.

¹⁶ Por. P. Milcarek, *Najważniejsza sprawa*, „Christianitas” nr 9/2001, s. 5.

¹⁷ R. Ratzinger, *Bilans i perspektywy*, s. 141.

bystrych, sprawnych ludzi, którzy sobie coś wykoncypowali. Ale nie znajduję w nim już sacrum, które mnie sobą obdarza, lecz sprawność kilku ludzi. I widzę, że nie tego szukałem. Dzisiaj najważniejsze jest, abyśmy znów poczulili szacunek dla liturgii, którą nikt nie ma prawa manipulować. Abyśmy znów nauczylili się ją widzieć jako żywo rosnący twór i jako dar, poprzez który uczestniczymy w liturgii niebiańskiej. Abyśmy w liturgii nie szukali naszej samorealizacji, lecz należącego do nas daru¹⁸.

Według prefekta Kongregacji Nauki Wiary, błędem reformy posoborowej jest tendencja, aby totalnie inkulturować liturgię w nowoczesny świat. Liturgia ma stać się jeszcze krótsza, wszystko, co rzekomo jest w niej niezrozumiałe, należy usunąć. *Pomysły takie świadczą o zupełnym niezrozumieniu istoty liturgii i uroczystości liturgicznej. Działania liturgiczne należy bowiem pojmować nie na czysto racjonalny sposób, tak jak pojmujemy prelekcję czy odczyt, lecz na różnorakie sposoby – pojmować wszystkimi zmysłami i dzięki zaangażowaniu się w uroczystość, która nie została wymyślona przez żadną komisję, lecz przychodzi do mnie jakby z głębin tysiącleci, a w ostatecznym rozrachunku z samej wieczności¹⁹.*

Istota liturgii

Ratzinger przypomina, że właściwym centrum kultu jest ofiara, a w ofierze nie chodzi o zniszczenie. Jej istotą jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. W perspektywie chrześcijańskiej ofiara przyjmuje formę krzyża Chrystusowego, formę miłości darującej siebie w śmierci, miłości, która nie ma nic wspólnego ze zniszczeniem, lecz jest aktem nowego stworzenia. Liturgia wiary chrześcijańskiej nie może być uważana za schryścianizowaną formę kultu Synagogi, jakkolwiek w swym konkretnym kształcie wiele zawdzięcza liturgii Synagogi.

Kult chrześcijański postrzega zburzenie świątyni jerozolimskiej jako wydarzenie ostateczne i teologicznie konieczne. Jej miejsce zajęła uniwer-

¹⁸ Tenże, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001, s. 382; por. tenże, *Teologia liturgii*, „Christianitas” nr 9/2001, s. 34.

¹⁹ Tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 151.

salna świątynia zmartwychwstałego Chrystusa, którego ramiona rozciągnięte na krzyżu otwarte są na świat, by wszystkich objąć wieczną miłością. Nowa świątynia już istnieje, a z nią także nowa, ostateczna ofiara: ujawnione w Krzyżu i Zmartwychwstaniu człowieczeństwo Chrystusa²⁰. Pascha Chrystusa wydarza się w liturgii Kościoła. Ofiara Chrystusa została już dawno przyjęta, ale jeszcze się nie skończyła. Ofiara ta będzie pełna dopiero wówczas, gdy świat stanie się miejscem miłości, jak to widzi św. Augustyn w swoim dziele „Państwo Boże”. Dlatego musimy prosić, żeby stała się ona naszą ofiarą, abyśmy my sami odpowiadali Logosowi i w ten sposób stali się prawdziwym Ciałem Chrystusa.

Niestety, myślenie w kategoriach *boskiej Ofiary Eucharystycznej* jest dzisiaj obce wielu katolickim liturgistom. Przyczyną tego stanu rzeczy jest myślenie Lutra oraz duch oświecenia. W perspektywie Ojca Reformacji mówienie o ofierze jest *największą i najbardziej przerażającą okropnością oraz przekłątą bezczelnością*. Natomiast zgodnie z postulatami mentalności oświeceniowej, chrześcijaństwo należy oczyścić z elementów obrzędowości, traktowanych jako pozostałości magii i pogaństwa, koncentrując się jedynie na wymiarze etycznym. Kult należy zastąpić moralnością. Teologowie katoliccy, którzy nie mają najmniejszej ochoty, aby ich posądzono o wrogość wobec nowoczesności, przyznają rację Lutrowi. Prowadzi to do praktycznej dyskwalifikacji osiągnięć Soboru Trydenckiego.

Reformacja, radykalnie przeciwstawiając Ewangelię Prawu, ogłosiła całkowitą sprzeczność między kultem opisanym w Pięcioksięgu Mojżesza a kultem chrześcijańskim. To odcięcie w znacznym stopniu przeniknęło do świadomości katolików. Kanon Rzymski wyraża jednak odmienną myśl – postrzega on ofiarę Chrystusa w związku z ciągiem zdarzeń symbolizowanych przez Abła, Abrahama i Melchizedeka. Autor książki „Duch liturgii” postuluje, aby nie opisywać mszy św. z perspektywy zgromadzenia czy uczty, ale w kluczu uniwersalnej adoracji dokonującej się we wcieleniu, krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Określanie Eucharystii jako Boskiej Ofiary nie jest *przekłątą bezczelnością*, ale uchwyceniem jej istoty i wzniosłości²¹. Sobór Trydencki się nie pomylił, jego nauczanie pozostaje wiarygodnym kryterium.

²⁰ Tenże, *Duch liturgii*, s. 45.

²¹ Por. tenże, *Teologia liturgii*, s. 22-25.

Liturgia stanowi dar, nie jest dziełem ludzkim, ale darem Boga, nie może wypływać z naszej fantazji bądź kreatywności. Rzeczywista liturgia zakłada, iż Bóg odpowiada i objawia, jak mamy Go czcić²². Dlatego nie wolno jej przerabiać w sposób arbitralny. Owszem, dar ten znalazł się w żywym Kościele i razem z nim rośnie. Kościół zachodni podtrzymywał zasadniczą nienaruszalność całej istoty i formy liturgii, ale zarazem ostrożnie pozwala jej historycznie wzrastać. *Tym sposobem liturgia niezmiennie pozostawała żywa w historycznym procesie – ciągle dochodziły nowe elementy, zwłaszcza nowi święci – a jednocześnie niezmienna w swej istocie*²³. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary zauważa, że *jedynie szacunek dla odgórności i zasadniczej niedowolności liturgii może zapewnić nam to, co jest naszą nadzieją: święto, w którym zbliża się do nas to, co wielkie, to, czego nie robimy sami, lecz co otrzymujemy jako dar*²⁴.

Ratzinger podkreśla, że sprawując liturgię jednoczymy się z całym Kościołem oraz ze wspólnotą wszystkich świętych. Dlatego każda liturgia jest poniekąd wielką liturgią otwartego nieba, *które pozwala się nam przyłączyć do anielskiego chóru adoracji. Właśnie dlatego prefacja kończy się tymi słowami: Śpiewamy z chórami serafinów i cherubinów. I wiemy, że nie jesteśmy sami, że śpiewamy do wtóru, że granica między niebem i ziemią rzeczywiście zostaje otwarta*²⁵.

Perspektywy przyszłości

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary postuluje, aby zamknąć proces samowolnego tworzenia liturgii. Musimy się znów nauczyć przyjmować sacrum, kościoły nie mogą być salami koncertowymi. Należy także zerwać z deprecjonowaniem obowiązującej do 1970 r. formy liturgii. Nie wolno traktować jak trędowatych tych, którzy biorą udział w tej formie służby Bożej. Nie zdarzyło się dotąd w historii Kościoła, aby przekreślić całą jego przeszłość. W opinii Ratzingera, potrzeba nowej otwartości na łacinę, nie

²² Por. tenże, *Duch liturgii*, s. 22.

²³ Tenże, *Bóg i świat*, s. 381.

²⁴ Tenże, *Duch liturgii*, s. 150.

²⁵ Tenże, *Bóg i świat*, s. 380.

znaczy to, że powinniśmy pragnąć mszy św. odprawianej w języku łacińskim. Liturgia słowa bezwzględnie powinna odbywać się w ojczystym języku wiernych, ale powinna też zawierać elementy w języku łacińskim (Kyrie, Gloria, Sanctus), które by nas wszystkich wzajemnie łączyły. *W normalnej liturgii* – podkreśla prefekt Kongregacji Nauki Wiary – *powinno się także zachować kilka elementów łaciny: pewna obecność łaciny, jako więzi komunii kościelnej, wydawałaby mi się ważna*²⁶.

W refleksji nad liturgią Ratzinger podejmuje także kwestię kierunku celebracji. Po Soborze zmieniono kierunek celebracji versus populum. Dzięki temu kapłani i lud mogą się wzajemnie widzieć i wspólnie tworzyć krąg świętujących. Zmiana kierunku celebracji zawiera w sobie nową ideę istoty liturgii jako wspólnotowej uczty. Zdaniem prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie oddaje to ducha Ostatniej Wieczerzy. W chrześcijaństwie pierwotnym wspólnotowy charakter posiłku był podkreślony przez porządek przeciwny, tzn. wszyscy uczestnicy znajdowali się po tej samej stronie stołu. Dlatego wspólny kierunek modlitwy kapłana i ludu niesłusznie jest nazywany celebrowaniem do ściany lub odwracaniem się plecami do ludu, sprawiając tym samym wrażenie czegoś absurdalnego i całkowicie nie do przyjęcia. Wspólne zwrócenie się na wschód nie oznaczało ani tego, że celebrowanie się do ściany, ani tego, że kapłan odwraca się plecami do ludu. Tak jak w synagodze wspólnie patrzono w stronę Jerozolimy, tak i tutaj wspólnie patrzy się na Pana.

Według autora książki „Duch liturgii”, zmiana kierunku celebracji doprowadziła do klerykalizacji. Kapłan staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu odpowiadać. Kapłan ma być zręczny w odprawianiu działań liturgicznych i umieć wszystko dobrze przedstawić, kapłan to główna figura uroczystości liturgicznej. Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj i którzy wcale nie chcą się już poddać danemu „z góry” schematowi.

W starożytnym Kościele modlitwa skierowana na wschód była uznawana za tradycję apostołską. Chrześcijanie patrzą na wschód, w kierunku wschodzącego słońca, które symbolizuje przychodzącego Pana. Modlić się, będąc zwróconym na wschód, oznacza wyjść naprzeciw nadchodzącego

²⁶ Tenże, *Bilans i perspektywy*, s. 146.

Chrystusa. Jest to modlitwa nadziei na nowe niebo i nową ziemię. Źródłem nadziei jest krzyż Chrystusa. Dlatego już dość wcześnie na różnych obszarach chrześcijaństwa kierunek wschodni wyznaczany był za pomocą krzyża. Symbolika krzyża i orientu przenikają się wzajemnie, są wyrazem jednej i tej samej wiary.

Zdaniem Ratzingera, *wszędzie tam, gdzie to tylko możliwe, należy podejmować apostolską tradycję kierowania się na Wschód zarówno w budowie kościołów, jak i w realizowaniu liturgii*²⁷. Przeszłości nie należy bezkrytycznie naśladować. Błędem byłoby całościowe odrzucenie przekształceń dokonanych w XX w. Sensowne jest, aby naprzeciwko głoszącego słowo znajdowali się słuchacze tego słowa. *Istotną kwestią jest jednak wspólne zwrócenie się na Wschód w czasie Modlitwy eucharystycznej. Nie chodzi tu o coś przypadkowego, lecz o rzecz zasadniczą. To nie spojrzenie na kapłana jest ważne, lecz wspólne spojrzenie na Chrystusa. Nie chodzi tutaj o dialog, lecz wspólną adorację, o wyjście naprzeciw Temu, który nadchodzi. To nie zamknięty krąg odpowiada istocie wydarzenia, lecz wspólne wyruszenie w drogę, wyrażające się we wspólnym kierunku*²⁸.

Autor książki „Duch liturgii” pyta, czy mamy teraz wszystko na nowo przedstawiać? Przecież wiadomo, że ciągle zmiany i przedstawienia najbardziej szkodzą liturgii. *Tam, gdzie wspólne zwrócenie się na Wschód nie jest możliwe, tam jako Wschód duchowy służyć może krzyż. Powinien on stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia*²⁹.

Bardzo ważnym elementem refleksji prefekta Kongregacji Nauki Wiary jest postulat, aby ponownie odkryć pobożność eucharystyczną. Uwielbienie Pana w sakramencie, kult Eucharystii w monstrancji i procesjach – to nie są średniowieczne pomyłki! Nie mają racji ci, którzy głoszą, że dary eucharystyczne są po to, by je spożywać, a nie oglądać. *Kościół – pisze Ratzinger – bez obecności eucharystycznej jest w pewnym sensie martwy, nawet jeśli zaprasza do modlitwy. Kościół, w którym pali się wieczna lampka, żyje zawsze i jest czymś więcej niż kamienną budowlą – w kościele tym zawsze czeka na mnie Jezus Chrystus, woła mnie, chce mnie samego uczy-*

²⁷ Tenże, *Duch liturgii*, s. 66.

²⁸ Tamże, s. 75.

²⁹ Tamże, s. 77; por. tenże, *Bilans i perspektywy*, s. 146.

nić eucharystycznym. W ten sposób przygotowuje dla mnie Eucharystię i prowadzi mnie ku Jego powtórnemu przyjsciu³⁰. Z pobożnością eucharystyczną łączy się potrzeba większego szacunku dla pobożności ludowej. Jest ona wewnętrznym zakorzeniem wiary. W trakcie reformy soborowej była ona często lekceważona, a nawet deprecjonowana. Pobożność ludowa to żyzna ziemia, bez której liturgia nie może wzrastać.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary nie zgadza się z opinią wielu wpływowych środowisk, które próbują wyperswadować postawę klęczącą. Ich zdaniem klęczenie nie pasuje do naszej kultury i nie przystoi to dojrzałemu człowiekowi, który wyprostowany staje naprzeciw Boga. Autor książki „Duch liturgii” przypomina, że gest cielesny, jako taki, jest nośnikiem duchowego sensu – adoracji, bez której sam gest byłby bezsensowny. Akt duchowy ze swej istoty i ze względu na cielesno-duchową jedność człowieka, musi się koniecznie wyrazić w geście ciała. *Tam – pisze Ratzinger – gdzie klęczenie to czysta zewnętrżność, zwykły akt zewnętrzny, tam staje się ono bezsensowne; jednakże także tam, gdzie ktoś próbuje ograniczyć adorację do sfery czysto duchowej, nie ucieleśniając jej, tam akt adoracji gasnie, bo czysta duchowość nie odpowiada istocie człowieka. Adoracja jest jednym z tych zasadniczych aktów, które dotyczą całego człowieka. Stąd w obecności Boga żywego nie wolno porzucić gestu ugięcia kolan*³¹. Kto uczy się wierzyć, ten uczy się także klękać, a wiara lub liturgia, które zarzucałyby modlitewne klęczenie, byłyby wewnętrznie skażone.

Do liturgii należy także milczenie. Bogu, który mówi, odpowiadamy śpiewem i modlitwą, ale największa tajemnica, która przekracza wszelkie słowa, skłania nas także do milczenia. Milczenie nie może być przerwą w działaniu liturgicznym, lecz musi być prawdziwie wewnętrznym składnikiem liturgii. Autor książki „Duch liturgii” przypomina o milczeniu po przystąpieniu do Komunii oraz o ciszy przemienienia w momencie Podniesienia. Mówi także o cichych modlitwach kapłana przed Ewangelią oraz przed i po przyjęciu Komunii.

Na początku trzeciego tysiąclecia – czterdzieści lat po Vaticanum II – potrzebujemy przede wszystkim nowego wychowania liturgicznego, które w szczególności dotyczyłoby również kapłanów. Ratzinger słusznie zwa-

³⁰ Tenże, *Duch liturgii*, s. 83.

³¹ Tamże, s. 170.

ca uwagę, że *liturgika jest po to, by wprowadzać człowieka w istotę święta i uroczystości, by czynić go zdolnym do misterium. Powinniśmy się tu uczyć nie tylko od Kościoła wschodniego, lecz w ogóle od tych wszystkich religii, które wiedzą, że liturgia jest czymś innym niż wymyślanie nowych tekstów i rytuałów, że liturgia żywi się właśnie tradycją, którą nikt nie może manipulować*³². Zdaniem prefekta Kongregacji Nauki Wiary, *prawdziwe kształcenie liturgiczne nie powinno polegać na wyuczeniu i wyćwiczeniu czynności zewnętrznych, lecz na wprowadzeniu w zasadniczą, decydującą o liturgii actio, w przemieniającą moc Boga, która poprzez wydarzenie liturgiczne pragnie przemienić nas i świat*³³.

* * *

Istotę refleksji Guardiniego i Ratzingera na temat liturgii można zawrzeć w triadzie: sacrum – tożsamość – kontemplacja. Guardini bronił tezy, że na starość wierzyć nie jest łatwiej, lecz trudniej. Jego zdaniem, podeszły wiek osłabia zmysł religijny i utrudnia doświadczenie Boga. Na starość wiara staje się bardziej zaufaniem niż żywym doświadczeniem więzi z Panem nieba i ziemi. Autor książki „O duchu liturgii” uważał także, że wiara w naszej epoce jest podobna do wiary człowieka starego. Techniczne podejście do życia utrudnia lub nawet uniemożliwia doświadczenie sacrum. Dlatego tak bardzo potrzeba głębokiego zrozumienia liturgii i szukania tych form, które pomogą w tym doświadczeniu. Guardini i Ratzinger przypominają nam także, że nie możemy zapominać o tożsamości i historycznej ciągłości liturgii katolickiej. Ich zdaniem, nie ma też prawdziwej liturgii bez ducha kontemplacji. Wydaje się, że triada: sacrum – tożsamość – kontemplacja powinna wyznaczać kierunek współczesnej dyskusji na temat ducha liturgii.

KS. ANDRZEJ KOBYLINSKI, ur. 1965, kapłan diecezji plockiej; adiunkt przy Katedrze Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie oraz wykładowca filozofii w WSD w Płocku. Autor i redaktor m.in. książek: „Nowożytność i ponowożytność. Interpretacja chrześcijańska egzystencji o zachodzie czasów nowożytnych w myśli Romano Guardiniego” (1998), „Wiara i wolność. Doświadczenie Sierpnia i dziedzictwo pierwszej »Solidarności«” (2001), „Media i kultura” (2002). Mieszka w Płocku.

³² Tenże, *Sól ziemi*, s. 153.

³³ Tenże, *Duch liturgii*, s. 156.

Leszek Gęsiak SJ

Czy Europa może się stać społeczeństwem wielokulturowym?

Rozważania wokół teorii Willa Kymlicki
o pluralizmie kulturowym

Compositio loci

Europa to mieszanka różnorodności, podzielona przez wieki na imperia, państwa, narody, ludy, kraje, gdzie rodziły się i przenikały wielkie cywilizacje historii, a także wybuchały dramatyczne wojny i niezliczone walki o ziemię, dominację, władzę, bogactwo, honor i godność. Tu powstawały też olbrzymie imperia, rozkwitające w cieniu prześladowań i ludobójstwa. Historia Europy jest bardzo skomplikowana, bo na tak małym obszarze żyło i rozwijało się od wieków ogromnie wiele kultur i narodów.

Jak zatem rozpocząć rozważanie o koegzystencji tych kultur i wizji przyszłości tego kontynentu? Wydaje się, że słowo „wielokulturowość” jak najlepiej pasuje do przedstawionego wyżej opisu. Ale i tutaj, mimo wszystko, pojawia się wątpliwość, co można pod takim pojęciem rozumieć i zdefiniować.

Problem wielokulturowości może być wielorako rozważany, a samo pojęcie definiowane na różne sposoby, bo i pojęcie kultury może oznaczać różne rzeczywistości. Różna może być też perspektywa tego spojrzenia: socjologiczna, filozoficzna, psychologiczna czy antropologiczna. Na początku rozważań o wielokulturowej przyszłości naszego kontynentu należy podkreślić całą złożoność tematyki dotyczącej społeczeństwa europejskiego, zdając sobie jednocześnie sprawę, że praktycznie bardzo trudno jest mówić o jego jednorodności, wspólnocie wartości czy jednej tożsamości. Ważne miejsce zajmuje tu czynnik emigracyjny, o którym również będzie mowa. W tym świetle zostanie zinterpretowana różnorodność pojęcia kul-

tury, by ostatecznie rozważyć kilka aspektów samej wielokulturowości, co pozwoli na ocenę ewolucji zachodzących od kilkudziesięciu lat procesów.

Europa powojenna

Druga połowa XX w. i początek trzeciego tysiąclecia to okres w historii, który w sposób szczególny odmienił dawne oblicze Starego Kontynentu. Po II wojnie światowej, kiedy umęczona konfliktami Europa tak bardzo pragnęła pokoju, poszukiwano nowego sposobu zaprowadzenia ładu i zgody, wiedząc, że dotychczasowe próby nie przyniosły spodziewanych rezultatów. I tak pojawiła się nowa, oryginalna koncepcja stworzenia pewnego układu politycznego i społecznego, który nie pozwoliłby na ponowne doprowadzenie do zbrojnego konfliktu. Europa, dotąd podzielona na liczne państwa, nie potrafiła wypracować takiego modelu współistnienia, który z jednej strony skutecznie zapewniałby pokój międzynarodowy, a z drugiej pozwalał na dynamiczny, ekonomiczny rozwój.

Novum powojennego spojrzenia nie było jednak oczywiste dla wszystkich. Miało ono polegać na takim uzależnieniu gospodarczym od siebie poszczególnych państw, by, z jednej strony, żadne z nich nie utraciło swojej autonomii i tożsamości, a z drugiej, wspólne powiązania i mechanizmy gospodarcze tak działały, aby żadnemu z krajów nie opłacało się wywoływać zbrojnego konfliktu. Europejscy politycy, tacy jak Robert Schuman, Jean Monet, Alcide di Gasperi czy Konrad Adenauer, zwani dzisiaj Ojcami Europy, wiedzieli o tym, że ciąży na nich brzemień odpowiedzialności za pokój w Europie. Byli jednak przekonani o konieczności podjęcia nowego wyzwania, być może dającego szansę na pokój w daleko szerszym wymiarze czasowym. Pomimo bardzo skomplikowanej sytuacji politycznej udaje się ogłosić 9 maja 1950 r. słynną Deklarację Schumana, a także rok później powołać pierwszą wspólnotową strukturę, Europejską Wspólnotę Węgla i Stali (SECA), która dała początek dzisiejszym strukturom Unii Europejskiej.

Związek między strukturami unijnymi a problemem wielokulturowości jest bardzo ścisły. Unia, pogłębiając wieloaspektowo integrację państw, nie może nie wywierać wpływu na kwestie zbliżania się do siebie i ewentu-

alnej koegzystencji różnych europejskich kultur. Wielokulturowość stoi w opozycji do monokulturowości, zakłada więc np. możliwość istnienia blisko siebie kilku kultur dominujących¹ bądź istnienie różnego typu mniejszości w obszarze dominacji konkretnej grupy większościowej². Stwarza to konkretną potrzebę analizy postępującej integracji kontynentu w ramach dzisiejszej Unii Europejskiej, mając na uwadze ogromne zróżnicowanie narodowościowe, językowe, kulturowe czy religijne poszczególnych krajów członkowskich, przy jednoczesnym stałym wzroście liczby emigrantów pozaeuropejskich.

Powołanie wspólnot dzisiejszej Unii Europejskiej ożywiło nie tylko przepływ kapitału i towarów, ale także przemieszczanie się osób. Taniejące i coraz lepiej rozwinięte systemy komunikacji osobowej, rozwój autostrad, portów lotniczych, szybkiej kolei, wciąż zwiększa liczbę osób opuszczających na krótki czas swoje miejsce zamieszkania. Zniesienie systemu wizowego w ruchu wewnętrznym, ujednolicenie procedur gospodarczych, możliwość uzyskania na tych samych warunkach pracy w innych krajach, rozwój międzynarodowych koncernów, a także międzynarodowe instytucje europejskie rozrzucone po całym kontynencie, wraz z rozwojem sieci internetowych i satelitarnych, sprawiły także zwiększenie liczby osób, które zdecydowały się na zmianę miejsca zamieszkania na stałe lub na dłuższy okres. Jest to znak wielkich przeobrażeń społecznych na naszym kontynencie, a być może także pewnego kryzysu społeczeństwa narodowego³.

Emigracja

Wysoka stopa życiowa, rozwój ekonomiczny, a także przestrzeganie zasad demokratycznych i względne bezpieczeństwo, wynikające z przyjętych zasad ochrony praw człowieka, powodują dynamicznie rozwijającą

¹ Przykładem może być Belgia, w której żyją w federacji dwa narody o mniej więcej równej „sile liczebnej”: flamandzki i waloński, prócz tego istnieje pełna autonomia kilkuset tysięcy grupy niemieckojęzycznej.

² W tejże Belgii, w każdym z większych miast, istnieją liczne grupy narodowościowe, np. Marokańczycy, Portugalczycy, Polacy.

³ Por. M. Wieviorka, *Culture, société et démocratie*, w: tenże (red.), *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris 1996, s. 33.

się falę emigracji pozaunijnej. Do Europy przyjeżdżają setki tysięcy emigrantów. Wywodzą się oni często z krajów rządzonych przez różnego rodzaju reżimy, mniej lub bardziej nie przestrzegające zasad demokratycznych i wolności obywatelskich. Prześladowania i represje polityczne, a także konflikty zbrojne, skłaniają niejedną osobę do podjęcia ryzyka przekroczenia granicy i próby osiedlenia się w kraju zachodnim, ubiegając się o status uchodźcy politycznego.

Jednak większą grupą emigrantów, zarówno legalnych jak i nielegalnych, kierują motywy ekonomiczne. Często ucieczka z kraju zamieszkania i podjęcie ryzyka przedostania się do kraju o wysokim stopniu rozwoju ekonomicznego to jedyna szansa na realną możliwość polepszenia swojego bytu. Emigracyjny paradoks polega na tym, że emigranci często żyją bez prawa legalnego pobytu, pracują „na czarno”, bez praw socjalnych, gwarancji medycznych, nierzadko w warunkach poniżających godność ludzką, przy bezpardonowym wyzysku, bez dobrej znajomości języka miejscowego, stanowią bez wątpienia „drugą kategorię” obywateli – a i tak świadomie decydują się na ten wybór. Okazuje się, mimo tylu minusów i trudności, że pobyt w strefie dobrobytu materialnego pozwala wielu ludziom nie tylko na zapewnienie sobie źródła utrzymania, ale także na systematyczne wspomaganie rodzin pozostających w kraju pochodzenia. Pozostając w swoim kraju, o takiej sytuacji większość z nich nie mogłaby nawet pomarzyć. Jeśli dołożymy do tej panoramy również grupę emigrantów legalnych, mamy pełen obraz mozaiki kulturowej. Europa coraz bardziej staje się społeczeństwem wielokulturowym.

Rzeczywistość pokazuje też, że w Europie jest coraz mniej państw całkowicie narodowościowo i kulturowo homogenicznych. Z całą pewnością nie można tego powiedzieć o żadnym z krajów Europy Zachodniej. Wydaje się, że pewne „opóźnienie” w tym procesie mają państwa z drugiej strony tzw. żelaznej kurtyny, które jeszcze do niedawna, tak z przyczyn politycznych, jak i poziomu rozwoju ekonomicznego, same były „dawcami” emigrantów, a nie ich „biorcami”. Ta sytuacja powoli zaczyna się zmieniać. W takich krajach jak np. Polska problem przyływu emigrantów jest coraz wyraźniejszy. Do pewnego stopnia Polska wciąż pozostaje głównie krajem tranzytowym na Zachód, jednak coraz większa grupa cudzoziemców, zarówno przybywających legalnie jak i nielegalnie, osiedla się w kraju nad Wisłą.

Sytuacja ta sprawia, że praktycznie w większości krajów europejskich nie można już znaleźć monolitu narodowościowego, językowego, kulturowego. Emigracja ludzi niewykształconych, szukających pracy i źródeł utrzymania, powoduje napływ ludności, która nie ma ani środków, ani niezbędnego przygotowania do łatwej integracji z nowym środowiskiem. Emigranci tzw. zewnątrzni zaczynają się więc grupować w narodowych gettach, gdzie we własnym gronie organizują mieszkania, pracę itp. Pierwsze pokolenie emigrantów zwykle nie zna języka miejscowego, posługuje się głównie językiem rodzimym, w którym ludzie dokonują zakupów, modlą się, prowadzą życie towarzyskie. Drugie pokolenie kończy szkoły miejscowe, jest więc dwujęzyczna, trzecie pokolenie często nie używa, bądź posługuje się bardzo słabo językiem używanym w kraju pochodzenia dziadków.

Poszczególne kraje unijne wciąż zachowują własne prawo emigracyjne, prowadzą też odmienną politykę dotyczącą warunków asymilacyjnych. Jednak doświadczenie pokazuje, że problem zaczyna mieć zakres prawie powszechny. Dlatego podejmowane są coraz częściej wysiłki ze strony Piętnastki na rzecz ujednolicenia prawa emigracyjnego.

Rzeczywistość emigracyjna jest procesem ciągłym i zmiennym. Tylko w pewnej części podlega kontroli, chociaż w znacznej mierze jej rzeczywisty monitoring przez organy państwowe staje się bardzo trudny. Emigracja jest także konsekwencją przemian w łonie samych społeczeństw europejskich, które ze względu na postępujący proces starzenia się, dzięki bardzo niskiemu przyrostowi naturalnemu, potrzebują dodatkowej siły roboczej z zewnątrz, by wypracować niezbędne fundusze do funkcjonowania państwa, szczególnie sektora emerytalnego. Niezależnie więc od wszelkich teorii, postępuje proces przenikania się kultur o różnych źródłach pochodzenia i różnej wrażliwości. Już tutaj widać, jak wielka jest złożoność samego terminu „kultura”.

Kultura

Termin „kultura”, w kontekście wielokulturowości, to pojęcie szerokie. Używany jest często w różnych krajach w odniesieniu do odmiennych aspektów rzeczywistości. Może zatem dotyczyć kwestii mniejszości naro-

dowych czy grup etnicznych, ale może także podkreślać np. wszelkiego typu dyskryminacje. Pod tym terminem można znaleźć różnego rodzaju realne lub pseudorealne dyskryminacje, np. ze względu na kalectwo, homoseksualizm, płeć, wykształcenie (jego brak), religię, przekonania polityczne itd.⁴ Poszczególne grupy, walczące o swoje prawa, stają się nosicielami pewnego zespołu zachowań i postaw, które określa się często mianem kultury lub subkultury. Wszelkiego typu mniejszości przeżywają dramat swej identyfikacji, gdyż nie mają szans na narzucenie swego stylu większości. Pozostaje im więc albo zagwarantowana systemem demokratycznym obecność „reakcyjna”, albo zaakceptowanie rozplynięcia się w prądach większościowych. To właśnie w tej przeciwstawności istniejącej w dynamice identyfikacyjnej tkwi główna niestabilność wielokulturowej utopii⁵.

Widać tutaj całą złożoność terminu „kultura”, którego używa się w odniesieniu do całego mnóstwa zwyczajów, perspektyw i ducha różnych grup i stowarzyszeń. Możemy mówić np. o kulturze w sensie artystycznym czy kulturze biurokratycznej. Ale można ją rozumieć także i szerzej, zaznaczając, że wszystkie demokracje zachodnie dzielą wspólną kulturę, czyli tworzą wspólną cywilizację współczesną, miejską, świecką i przemysłową, w przeciwieństwie do świata feudalnego, rolniczego i teokratycznego naszych przodków⁶.

Definicja kultury jako cywilizacji lub wspólnoty zwyczajów, ma sens nieetniczny. Jeśli przyjąć, że kultura oznacza zwyczaje jakiejś grupy, sposób życia, ugrupowanie społeczne czy stowarzyszenie, można by powiedzieć, że we współczesnym społeczeństwie każdy ma swoją własną kulturę. W ten sposób dojdziemy, być może, do paradoksalnego stwierdzenia, że nawet społeczeństwa względnie monoetniczne, jak np. Islandia, mogą stanowić społeczeństwo wielokulturowe, jeśli znajdziemy tam grupy i stowarzyszenia skupione wokół jakiejś klasy, koncepcji, relacji mężczyzna-kobieta, orientacji seksualnej, wartości moralnych, religijnych czy ideologii politycznych⁷.

⁴ Por. W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris 2001, s. 33.

⁵ Por. D. Martuccelli, *Les contradictions politiques du multiculturalisme*, w: M. Wiewiorka (red.), *Une société*, s. 81-82.

⁶ Por. W. Kymlicka, dz. cyt., s. 34.

⁷ Tamże.

Dla Willa Kymlicki, analizującego wielokulturowość wywodzącą się z różnic narodowych i etnicznych, państwo jest wielokulturowe, jeśli zamieszkują je różne narody (mamy wtedy do czynienia z państwem wielonarodowym), lub jeśli zamieszkują je ludzie, którzy przybyli tam stopniowo z różnych innych krajów (mówimy wtedy o państwie wieloetnicznym)⁸.

Wielokulturowość

Warto w tym miejscu zajrzeć do próby zdefiniowania wielokulturowości w świetle analizy zaproponowanej przez Kymlickę, gdyż termin ten zawiera różne formy pluralizmu kulturowego. Termin „wielokulturowość” może być różnorodnie odczytywany w zależności od kraju bądź kontekstu, w którym jest wypowiedziany. W Kanadzie termin ten ma odniesienie głównie do praw emigrantów, by wyjaśnić ich tożsamość etniczną bez przesądów i dyskryminacji. Ale już u południowych sąsiadów Kanadyjczyków, w Stanach Zjednoczonych, stosuje się go głównie do wyrażania racji różnych grup marginesu społecznego. W Europie odnosi się przede wszystkim do podziału władzy między wspólnoty narodowe⁹.

Kymlicka proponuje dwa główne modele tworzenia społeczeństwa wielokulturowego. Pierwszy z nich dotyczy sytuacji, gdy następuje proces integracyjny, będący konsekwencją „poszerzenia” się państwa o jakąś kulturę autonomiczną lub ograniczoną terytorialnie. Tego typu kultury zintegrowane, nazywa MNIEJSZOŚCIAMI NARODOWYMI. Wymagają one utrzymania w jakimś zakresie swojej odrębności w stosunku do kultury dominującej, a także pewnej formy autonomii, która pozwoliłaby na utrzymanie odrębności społecznej¹⁰.

Drugi model, zwany GRUPAMI ETNICZNYMI, jest wynikiem imigracji indywidualnej lub rodzinnej. Imigranci skupiają się często w zorganizowanych stowarzyszeniach, chcąc zintegrowania się z całością społeczeństwa i bycia akceptowanym jako jego część. Pomimo pewnych działań na rzecz utrzymania tożsamości etnicznej, nie ma to na celu stworzenia niezależne-

⁸ Tamże.

⁹ Por. tamże, przyp. 9, s. 281.

¹⁰ Tamże, s. 23-24.

go narodu czy autonomii względem społeczeństwa przyjmującego, lecz taką modyfikację istniejących instytucji i prawa, by były one zaadaptowane do przyjęcia tych różnic kulturowych¹¹.

U niektórych autorów, jak np. u Michela Wieviorki, pojawia się struktura trójmodelowa, odpowiadająca bardziej charakterystyce mniejszości. Pierwszy model, REPRODUKCYJNY, można przypisać tym społeczeństwom, które w struktury państwa włączyły siłą narody zamieszkujące wcześniej dane terytorium, co miało miejsce przy podbojach i kolonizacji. Obejmuje on wszystkie mniejszości, które określamy powszechnie jako tubylcze, a które w różnym stopniu w obecnym czasie mają autonomię.

Model drugi, PRZYJMUJĄCY, dotyczy społeczeństw, które przyjęły różne grupy emigracyjne, które wniosły do życia publicznego swoją odmienność kulturową, umacnianą przez wyznawaną religię, struktury wspólnotowe, język, sposób ubierania się czy jedzenia.

Trzeci model, PRODUKCYJNY, pojawia się wtedy, gdy dane społeczeństwo samo, wewnętrznie, podlega procesowi rozróżnienia. Powstają w nim grupy lub subkultury, które ulegają marginalizacji społecznej z powodów np. rasowych, co wzmacnia potrzebę stworzenia pewnej identyfikacji kulturowej, która w szczególnych przypadkach może służyć za samoobronę przed izolowaniem ze strony większości, tworząc kontrargumenty do dyskusji z tym, co zostaje narzucone z zewnątrz¹².

Wracając do analizy Kymlicki, rozróżnia on dwa rodzaje państwa wielokulturowego: państwo wielonarodowe i państwo polietniczne. Naród jest zwykle związany z jakąś wspólnotą historyczną, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowaną, zajmującą określone terytorium, mówiącą często wyodrębnionym językiem. W sensie socjologicznym jest pojęciem bardzo bliskim ludowi czy kulturze. Państwo, które w takim rozumieniu zamieszkują różne narody, nie może już być utożsamiane na linii państwo-naród, jest bowiem państwem wielonarodowym, gdzie rolę odgrywają także mniej dominujące kultury, tworzące mniejszości narodowe. Utworzenie takiego państwa może powstać bez woli tych narodów (podboje, kolonie itp.) bądź za ich przyzwoleniem i aprobatą (federacje)¹³. Zagadnienie społeczeństwa i państwa wie-

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² Por. M. Wieviorka, dz. cyt., s. 17-19.

¹³ Por. W. Kymlicka, dz. cyt., s. 24-25.

lokulturowego musi więc być rozpatrywane zupełnie inaczej niż społeczeństwa i państwa narodowego, szczególnie jeśli związane jest, w tym drugim przypadku, z wieloletnią walką o uzyskanie lub utrzymanie niepodległości. Wiele imperiów europejskich, które były swego rodzaju państwami wielokulturowymi, rozpadło się dlatego, że ideał państwa-narodu był nierozdzielny z tożsamością kulturową, co wyzwalало u wielu ludów wzmocnione poczucie patriotyzmu narodowego i siły do walki o niepodległość¹⁴.

Przykładem demokracji wielonarodowej w Europie może być Finlandia, gdzie w strukturę państwową wcielono siłą mniejszość tubylczą, która dzisiaj cieszy się szczególną autonomią. Demokracjami wielonarodowymi są także Belgia lub Szwajcaria, które funkcjonują jako kraje federalne. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku trudno mówić o narodzie belgijskim czy szwajcarskim, chociaż zamieszkwane są przez Belgów i Szwajcarów. W przypadku Szwajcarii identyfikacja z krajem jest jednak bardzo silna, bo państwo respektuje wszelkie prawa partykularne i odrębności narodowe. To powoduje wzrost tzw. patriotyzmu szwajcarskiego, przy oczywistym przekonaniu, że samo państwo jest definiowane jako federacja różnych narodów¹⁵.

Z kolei przykładem polietnicznego państwa mogą być Niemcy, gdzie przez kilkadziesiąt lat przyjmowane były grupy Turków jako zaplecze siły roboczej, w pierw jako rezydenci czasowi, potem jako imigranci. Turcy pracujący w Niemczech stali się z czasem, wraz ze swymi rodzinami, rezydentami stałymi. Ich dzieci i wnuki często nie znają już innego kraju jak Niemcy. Obserwujemy tu więc polietniczny wzrost¹⁶.

W tym rozróżnieniu mniejszości narodowe mogą być rozumiane różnorako. W Niemczech np. przynależność narodowa zależy od genealogii, a nie od kultury. Uzyskanie obywatelstwa niemieckiego nie jest problemem dla kogoś mającego niemieckie pochodzenie, kto mieszkał całe życie w Rosji i nie mówi ani słowa po niemiecku. Odmawia się go jednak Turkom, którzy żyją wyłącznie w Niemczech i są całkowicie zintegrowani z niemiecką kulturą.

¹⁴ Por. A. Touraine, *Faux et vrais problèmes*, w: M. Wieviorka (red.), *Une société*, s. 293.

¹⁵ Por. W. Kymlicka, dz. cyt., s. 27-28.

¹⁶ Tamże, s. 32.

Wiele krajów przyjmowało po wojnie na stałe emigrantów do pracy, a także obywateli swoich dawnych kolonii (Wielka Brytania, Francja). Niektóre państwa (jak np. Szwecja) określiły bardzo szczegółowo liczbę uchodźców, których mogłyby przyjąć.

Istnienie tych dwóch modeli nie jest sprzeczne, a może być nawet komplementarne. Istnieją przecież w świecie kraje równocześnie wielonarodowe (wynik kolonizacji, podbojów, konfederacji wspólnot narodowych) i polietniczne (jako wynik emigracji indywidualnej i rodzinnej)¹⁷. Termin „wielokulturowość” jest więc terminem niejednoznacznym, gdyż nie rozróżnia wielonarodowości i polietniczności. Kymlicka woli więc używać obu zwrotów, aby uniknąć dwuznaczności i rozróżnić te odmienne, podstawowe formy pluralizmu kulturowego¹⁸.

Pojawiają się również tezy, że wielokulturowość stoi w sprzeczności z komunitaryzmem. Kymlicka mówi, że nie ma żadnej zależności między wielokulturowością (wielokulturalizmem) a wspólnotowością (komunitaryzmem), a nawet że komunitaryzm stoi w sprzeczności z wielokulturowością¹⁹. Wysuwana przez niego teoria wielokulturowości jest ściśle antywspólnotowa, respektuje bowiem zdolność jednostki do dokonywania wolnego wyboru, a zarazem krytykuje i odcina się od sposobu życia i zwyczajów należących do tradycji miejsca. Państwo liberalne musi bronić swoich obywateli przed niesprawiedliwością, wynikającą także z podejmowanych działań różnych grup religijnych czy etnicznych. Liberalna teoria wielokulturowości ma zagwarantować każdemu obywatelowi bezpieczeństwo z dwóch stron: zabezpieczając interesy grup mniejszościowych wobec grupy dominującej, a także zabezpieczając jednostkę przed nadużyciami popełnianymi przez członków lub przywódców grupy, do której należy²⁰. Nie jest to, niestety, zadanie proste. Pytanie: Czy przy całej złożoności i różnorodności, da się zbudować wielokulturową Europejską wspólnotę? – pozostaje więc otwarte.

¹⁷ Takimi krajami są np. Stany Zjednoczone czy Kanada.

¹⁸ Por. W. Kymlicka, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ Tamże, s. XI.

²⁰ Tamże, s. XII.

Ustawiczna ewolucja

Spółeczeństwo jest organizmem bardzo złożonym i dynamicznym. Europa przed 50 laty nie była, w sensie społecznym, tym samym kontynentem, którym jest dzisiaj. Przykładem może być ewolucja rozumienia roli jedności i pojednania, dwóch wartości chrześcijańskich, które były jednym z fundamentów projektu wspólnej Europy lansowanej przez Ojców Założycieli, a które pod wpływem różnego rodzaju czynników socjologicznych zostały dzisiaj w myśleniu europejskim zepchnięte na dalszy plan.

Ekonomia i polityka zaczęły się stawać punktami orientacyjnymi, które wyznaczają dalsze kierunki rozwoju. Społeczeństwa europejskie, coraz obficiej korzystające z dobrodziejstw ekonomicznej prosperity, uległy bardzo silnemu procesowi sekularyzacji. Zaczęły dominować inne wartości, często takie, które wcześniej w ogóle trudno było zaliczyć do zbioru wartości w pozytywnym tego słowa znaczeniu. Europa stała się także bardziej otwarta, w odróżnieniu od przeszłości tym razem w sposób całkowicie pokojowy, na emigrację także niechrześcijańską i pozaeuropejską. Kryteria wartości zostały w różny sposób modyfikowane, pojawiły się (na równi z europejskimi) inne modele kulturowe i sposoby funkcjonowania społeczeństwa.

Nie bez znaczenia jest także rozbudzone w Europie tzw. sumienie kolonialne, które wyraża się w pewnej formie „spłacania długów” obywatelom krajów przez byłe imperia kolonialne. Wartości chrześcijańskie, często utożsamiane z europejskimi, stanowiły podstawę narzucanych przemian kulturowych w Amerykach, Afryce, Azji czy Australii. Teraz inne kultury są coraz szerzej obecne w panoramie ludnościowej Europy, upowszechniają inne modele socjologiczne, wyznaniowe i zwyczajowe, co nie zawsze powoduje pełną ich integrację i pokojowe współistnienie.

W tym kontekście wydaje się nie łada sukcesem przyjęcie przez Unię Europejską w grudniu 2000 r. na Szczycie Szefów Państw w Nicei Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej²¹. I rzecz nie w tym, że Karta spełnia oczekiwania wszystkich obywateli Unii, bo tak na pewno nie jest. Wręcz przeciwnie, dokument był wielokrotnie i z różnych stron krytykowany za

²¹ Por. L. Gęsiak, *System wartości Unii Europejskiej. Karta Praw Podstawowych*, „Forum Philosophicum”, nr 7/2002, s. 98.

nieprecyzyjność i ogólność niektórych sformułowań, co daje bardzo szerokie możliwości interpretacyjne. Jej sukces jednak polega na tym, że po 50 latach istnienia Unia wróciła do pierwotnej refleksji nad ideową stroną tego przedsięwzięcia. Jest to bowiem pierwszy tego typu dokument, który nie odnosi się wprost do kwestii ekonomicznych i politycznych, ale rozważa kwestie europejskich wartości. Świadczą o tym chociażby tytuły poszczególnych rozdziałów („Godność”, „Wolności obywatelskie”, „Równość”, „Solidarność”, „Prawa obywatelskie”, „Sprawiedliwość”), które w tak zróżnicowanej religijnie, światopoglądowo, kulturowo, narodowościowo, państwowo i etnicznie Europie udało się przyjąć za wspólne dla wszystkich²². Karta to oczywiście początek pewnego procesu, który aby kiedyś umocnił Unię w poszukiwaniach fundamentów aksjologicznych.

Wydaje się więc, że jeśli Unia mogła się zdobyć na uchwalenie Karty, oznacza to, że przy całej jej różnorodności jest wola budowania takiego europejskiego społeczeństwa, które będzie krzewić wartości jedności przy poszanowaniu zróżnicowania kulturowego. Dlatego po ogłoszonym kilka lat temu konkursie w Unii Europejskiej, specjalne jury wybrało spośród 2016 propozycji główne motto Unii, które zostało ostatecznie przyjęte 4 maja 2000 r.: *Europa: jedność w różnorodności*. Być może została więc rozpoczęta droga budowania europejskiego społeczeństwa wielokulturowego.

Wielokulturowa Europa

Trudno się łudzić, że wyidealizowane społeczeństwo wielokulturowe Europy będzie żyło bez waśni i konfliktów. Być może jednak będą one miały mniej dramatyczny przebieg niż te, które przeżywała Europa w pierwszej połowie XX w. Wiadomo też, że społeczeństwa wielokulturowe w świecie już istnieją i sprawnie funkcjonują, niech o tym świadczą przykłady chociażby dwóch emigracyjnych krajów, Kanady i Australii, gdzie, pomimo znacznie mniejszej liczby ludności, wysoka złożoność et-

²² Por. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, „Monitor Integracji Europejskiej”, Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, Warszawa 2001.

niczna, przy szacunku dla tożsamości poszczególnych grup narodowościowych, pozwala już od lat na pokojowe współistnienie i budowanie wspólnej społeczności.

Nie bez znaczenia jest także istnienie pewnej woli politycznej, a przez to ściśle ukierunkowane działanie środowisk opiniotwórczych. Chodzi o zaistnienie swego rodzaju pragnienia politycznej integracji, dalekiego tak od uniformizacji, jak i od obudowywania murami poszczególnych grup. Potrzebujemy kultury zdolnej do połączenia tożsamości i odrębności poszczególnych jednostek wraz z otwarciem się na uniwersalizm. Takie spojrzenie może być podstawą budowania społeczeństwa europejskiego tolerancyjnego wobec pluralizmu kulturowego państw i narodów, otwartego na wymianę międzykulturową i opartego na demokratycznych regułach²³. W przeciwnym razie możemy nie uniknąć tego, co Yvon Le Bot nazywa *wojną kultur*²⁴.

W tym kontekście Simonetta Tabboni podkreśla, że społeczeństwo wielokulturowe może być miejscem uaktywnienia się zachowań wrogich wzorcom pokoju i stabilności. Ma na myśli możliwość pojawienia się zachowań rasistowskich, konfliktów wewnętrznych czy nawet wojny domowej. Ewentualna walka w obronie granic kulturowych poszczególnych społeczności nie jest przecież niewyobrażalna, szczególnie gdy umacniane będzie przekonanie o wyższości jednej kultury nad drugą²⁵.

Czy zatem jest możliwe przeobrażenie Europy w zintegrowane i współżyjące w pokoju społeczeństwo wielokulturowe? Odpowiedź na to pytanie przyniesie zapewne przyszłość. Okaze się, czy jednocząca się ekonomicznie i politycznie Europa potrafi otworzyć się także na bardzo skomplikowany dialog kulturowy. Odnosić się to będzie przede wszystkim do uszanowania i zachowania tożsamości kulturowej i spuścizny historycznej każdego kraju. Społeczeństwo Europy, wywodzące się z wielu grup etnicznych, żyjące w wielu krajach, wedle bardzo różnych zwyczajów, musi wciąż uczyć się szacunku dla odmienności każdego z nich. Chodzi przecież o to, by po-

²³ Ta myśl pojawia się w: Y. Le Bot, *Le temps de guerres communautaires*, w: M. Wiewiorka (red.), *Une société*, s. 197.

²⁴ Tamże, s. 178-185.

²⁵ S. Tabboni, *La multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger*, w: M. Wiewiorka (red.), *Une société*, s. 248.

stępując na drodze integracji budować na gruncie historycznej spuścizny wartości wielokulturową wspólnotę narodów, żyjących w pokoju i bezpieczeństwie.

LESZEK GĘSIĄK SJ, ur. 1965, ukończył studia filozoficzne w Krakowie i teologiczne w Warszawie. Koordynator Sekcji Polskiej w Katolickim Centrum Europejskim w Brukseli, członek Zespołu Doradców ds. Unii Europejskiej przy Konferencji Episkopatu Polski. Mieszka w Brukseli.



Katarzyna Czarnecka

Bóg jest Panem aniołów i ludzi, i elfów. Chrześcijańskie elementy we „Władcy Pierścieni” J.R.R. Tolkiena

Fakt, że tak głęboko chrześcijańska książka jak „Władca Pierścieni” została uznana za najlepszą książkę XX w., a wynik tego plebiscytu, mimo krytyki i sarkazmu niektórych, został zweryfikowany w kolejnych, niezależnych głosowaniach, może świadczyć, że wbrew pozorom, wiara i intuicja religijna nie zostały całkowicie wyeliminowane z naszego świata i czasów. Może tylko potrzebują innego nośnika, by trwale zadomowić się w sercach, a pośrednio i umysłach ludzi przełomu tysiącleci. Być może stwierdzenie „głęboko chrześcijańska” może kogoś zdziwić w odniesieniu do dzieła, którego akcja rozgrywa się w świecie alternatywnym, a w samej książce nie ma bezpośrednich odniesień do wierzeń religijnych. Jednak już jeden z pierwszych czytelników, jeszcze maszynopisu, „Władcy Pierścieni”, Robert Murray SJ, napisał, że książka pozostawia poczucie *wielkiej zgodności ze stanem łaski*. Cała historia Śródziemia mieści się spokojnie i pewnie w chrześcijańskim pojmowaniu historii Zbawienia. Jest to już po upadku Człowieka, a jeszcze przed Odkupieniem. Bóg w świecie Śródziemia jeszcze nie objawił się w pełni, którą przyniesie dopiero Wcielenie, niemniej jednak jest to ten sam Bóg, w którego wierzył Tolkien. Nie istnieje nic – na Ziemi czy w Śródziemiu – co by nie było stworzone przez Jedyne Boga. *Bóg jest Panem aniołów i ludzi i elfów. Legenda i historia spotkały się i złączyły w jedno. W Bożym Królestwie obecność największych nie pomniejsza maluczkich. Odkupiony człowiek pozostaje człowiekiem. Opowieści, fantazje wciąż trwają i trwać powinny. Ewangelia nie zniósła legend, ale je uświęciła*¹.

Fakt, że Tolkien był głęboko wierzącym katolikiem, musiał znaleźć, nawet niekoniecznie uświadomione, odbicie w jego twórczości. To, że był

¹ J.R.R. Tolkien, *O baśniach*, w: *Drzewo i liść*, Poznań 1994, s. 71.

Anglikiem, mieszkał w kraju, gdzie katolicy stanowili ledwie tolerowaną mniejszość, a przejście matki na to wyznanie spowodowało całkowite odrzucenie jej przez rodzinę, w konsekwencji bardzo wyraźne pogorszenie standardu życia i, być może, nawet przedwczesną śmierć, dodatkowo sprawiło, że wyznawana wiara nie była tylko elementem tradycji, zjawiskiem społecznym. Wymagała dojrzałego, konsekwentnego wyboru, ze świadomością, że wybór tego, w co się wierzy, i co się uznaje za najwyższą wartość, nie przyniesie ułatwień w życiu, a może nawet trzeba będzie zapłacić za to wielką cenę.

O chrześcijańskich odniesieniach w twórczości Tolkiena pisano nieraz, zarówno na poziomie realiów (czy rekwizytów) tworzonego świata, jak i najgłębszej filozoficznej czy wręcz teologicznej treści mitu i przekazywanych wartości. Zresztą sam Tolkien w liście do wspomnianego o. Murraya, napisał o „Władcy Pierścieni”, że jest to utwór z *gruntu religijny i katolicki*, a brak *religii* w sensie sprawowania kultu przez bohaterów powieści jest świadomym zabiegiem autora i wynika, paradoksalnie, z pragnienia, by utwór pozostał teologicznie ortodoksyjny, *element religijny został bowiem wchłonięty przez opowieść i jej symbolikę*.

Śledzenie chrześcijańskich odniesień, nawet mimochodem, w trakcie lektury przynosi czytelnikowi, dla którego chrześcijaństwo jest równie ważne jak dla autora, radość rozpoznania, obrazowe i piękne wskazanie istotnego znaczenia i działania rzeczy czy zjawisk zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza katolickiej. Wzywanie świętych Imion odpędza i pokonuje siły zła, hymn do Elbereth śpiewany przez elfy płoszy Czarnego Jeźdźcę, elf Legolas mierząc do nieznanego przeciwnika na brzegu Anduiny wzywa Elbereth, jak każdy chrześcijanin przed wykonaniem trudnego i niebezpiecznego zadania, imię Elbereth łąmie również magiczną moc Strażników Wieży.² Szare płaszcze z Lorien chronią jak szkaplerze, kamień el-

² W ogóle Elbereth Varda zdaje się mieć, przynajmniej dla mieszkańców Śródziemia, pewne przymioty Matki Bożej, orędowniczki i wspomożycielki wiernych. W moim odczuciu, ale tu oczywiście dotykamy wyłącznie własnych intuicji, analogia między Galadriela a Matką Bożą, która nasunęła się ojcu Murrayowi, nie wydaje mi się tak oczywista, może poza połączeniem wzniosłości i prostoty jak w opisie Sama w rozdz. 5, ks. IV, *Dwie Wieże*.

fów, który Frodo dostał od Arweny, działa jak medalik, a lembasy – ten cudowny pokarm, który przypomina zwykłe pieczywo, ale krzepi i dostarcza sił w sposób całkowicie nadnaturalny, są oczywistym nawiązaniem do Najświętszego Sakramentu (na co już wielokrotnie zwracano uwagę). Symbolika światła i ciemności, jako opozycji dobra i zła, bardzo wyraźna we „Władcy Pierścieni”, nie jest wyłącznie chrześcijańska, ale niewątpliwie bardzo silnie w chrześcijaństwie obecna.

Bardzo znaczące jest również kalendarium wydarzeń – daty mają szczególną wymowę. Wyprawa (w tekście głównym) zaczyna się w okresie przed Bożym Narodzeniem³, ale w Dodatku B, podającym drobiazgowie kalendarium wydarzeń, zostaje dokładniej sprecyzowana: 25 grudnia. Wprawdzie data Bożego Narodzenia jest od kilkunastu wieków włączona do kalendarza chrześcijańskiego i obecnie jest świętem chrześcijańskim, ale korzenie jej są w sposób oczywisty pogańskie. Nieprzypadkowo jednak to przedchrześcijańskie święto o bardzo głębokiej i pięknej symbolice – dzień zwycięstwa światła nad ciemnością – zostało wybrane na datę obchodzenia uroczystości Narodzenia Pańskiego. Jest ono zresztą szczególnie celebrowane na Północy, gdzie dominacja ciemności i chłodu jest bardziej dokuczliwa, a pogańskie święto Jul – obchodzone również przez hobbitów, gładko zastąpione przez Boże Narodzenie – to moment, od którego dzień zaczyna się wydłużać, dając nadzieję, że w tym roku Fenrir jednak nie pożre słońca, Zbawiciel się narodził i jest nadzieja na nadejście wiosny i odkupienia. Data ta musiała mieć dla autora istotne znaczenie, bo z punktu widzenia logistyki przygotowywanej wyprawy – nocowanie pod gołym niebem, wędrowanie pieszo, konieczność zdobywania pożywienia – koniec grudnia w klimacie umiarkowanym czy chłodnym (a taki klimat panuje w tej części Śródziemia) jest najgorszym możliwym czasem na podejmowanie ekspedycji. Zresztą próba przejścia przez góry okazała się, właśnie ze względu na śnieg, niemożliwa.

O ile jednak można uznać nie tylko chrześcijańskie odniesienia daty wymarszu, to data zwycięstwa nad Sauronem – 25 marca, święto Zwiastowania – obecne jest właściwie tylko w kalendarzu katolickim. Jest to dzień,

³ „Był szary, zimny dzień pod koniec grudnia”, rozdz. 3, ks. II, *Wyprawa/Drużyna Pierścienia*.

w którym świętujemy świt ostatecznego zwycięstwa nad wszelkim złem i ciemnością – tajemnicę Wcielenia.⁴

Również w postawach samych bohaterów i opisywanych wydarzeniach przekazywane są głębokie chrześcijańskie prawdy wiary (niekiedy wyrażenie z tradycji katolickiej).

Spowiedź umierającego Boromira przed towarzyszem broni (praktyka znana w historii Kościoła katolickiego – zarówno z czasów dawnych – np. św. Ignacy w Pampelunie, jak i najnowszych – ludzie w łagrach na Syberii), wyznanie winy i żal ratuje, chciałoby się powiedzieć „jego duszę”, zmazując popełnione niedawno zło – próbę odebrania Frodowi Pierścienia. Fakt, że Aragorn zachowuje to wyznanie w ścisłej tajemnicy, nie tylko przed obcymi, co zrozumiałe, ale nawet przed najbliższymi przyjaciółmi Boromira, jeszcze bardziej zbliża ten akt do praktyki spowiedzi w Kościele katolickim.

Spotkanie z Gandalfem w Lesie Fangorn ma pewne cechy przypominające spotkania uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem – biała szata, fakt nierozpoznania przez przyjaciół i najważniejsze: spotkanie to poprzedza przejście przez śmierć. Upadek Gandalfa w bezdenną otchłań Morii i pojawienie się go po przejściu przez odwieczną otchłań w postaci odrodzonej, oczyszczonej, uprawniającej do noszenia znaku białej szaty, można by było wywieść z wielu tradycji religijnych (misteria, a także inicjacje szamańskie), gdyby nie istotny fakt, że Gandalf nie przechodzi przez tę próbę w celu osiągnięcia wtajemniczenia czy zdobycia szczególnych przywilejów, ale w walce z siłami Zła, w obronie swoich przyjaciół i misji, którą mają do wypełnienia. Z czego oczywiście nie wynika, że Gandalf jest tu jakimś substytutem Chrystusa, a jedynie wskazuje na głębokie przekonanie autora, że w radykalnej walce ze Złem przejście przez otchłań, piekło, bo czyż nie tak nazywać możemy podziemia Morii, musi zakończyć się pozyskaniem nowego życia i owej białej szaty.

⁴ Wiązanie daty zwycięstwa nad Sauronem z Wielkanocą wydaje mi się mniej uzasadnione, bowiem Wielkanoc nie wypada nigdy 25 marca. Zresztą, jako największe święto chrześcijaństwa, ostateczne zwycięstwo Chrystusa, należy do czasów późniejszych. Zwiastowanie to tylko początek, „jutrzeńka”, zapowiedź, że pojawi się prawdziwe, ostateczne zwycięstwo nad złem, a więc lepiej pasuje do czasu rozgrywanych tu wydarzeń.

Te wszystkie elementy widziałabym jednak jako obrazy, rekwizyty ze świata wiary chrześcijańskiej (katolickiej), pośrednio dowodzące znanego skądinąd faktu, że autor był człowiekiem głęboko religijnym, tak jak np. fascynująca swoboda posługiwania się stworzonymi przez siebie językami potwierdza, że był genialnym filologiem i lingwistą. Poza tymi, jak ośmieszałam się to nazwać, rekwizytami, które posłużyły do konstrukcji świata powieści na równi z elementami czerpanymi z innych mitologii czy tradycji (celtyckiej, skandynawskiej), ale także tymi, które twórca czerpał po prostu ze swojego realnego świata, codziennego życia (np. fajkowe ziele czy inne elementy Hobbitonu), jest coś o wiele ważniejszego. Jest to głębokie i jednocześnie bardzo dojrzałe, twórczo chrześcijańskie przesłanie opowieści. „Władca Pierścieni” nie jest przypowieścią religijną ilustrującą katechizmowe prawdy ani nawet alegorią. Sam Tolkien ostro protestował przeciw odczytywaniu jego dzieła w kategoriach alegorii. Jest to prawdziwa i ważna opowieść o sprawach najważniejszych – sprawach Ducha. Osią całej opowieści jest atak sił Zła i odpowiedź sił Dobra. Zło nie jest samodzielną siłą. Jest stworzone i zbuntowane. Sauron ostatecznie też jest tylko sługą Melkora (Morgotha), zbuntowanego Ainura, tego szatana Śródziemia. Zło nie jest zdolne tworzyć nowych bytów, może tylko niszczyć, zmieniać w niewolników to, co już istnieje. Orkowie to upiorne karykatury elfów, trolle – entów. Upiory Pierścienia – Nazgûle – też byli kiedyś królami ludzi.

Jak już wspominałam, w książce nie ma bezpośrednich odniesień religijnych. Można by powiedzieć, że bohaterowie oddają cześć Bogu w *duchu i prawdzie*⁵. Czasem jednak pojawia się sygnał, że *działają też inne siły*, subtelne aluzje do Większych Mocy, Najwyższego Dobra, które nie pozostawia tych, którzy walczą ze Złem. Zresztą Gandalf, jak dowiadujemy się już na samym końcu, niejako „po wszystkich”, jest *przeciwnikiem Saurona*, wysłannikiem tych, nienazwanych wprost, Boskich Sił Dobra, którego zadaniem było pomóc Wolnym Ludom w walce ze Złem.

Delikatnie pojawia się też temat powołania. Wprawdzie jednym z najsilniej podkreślanych w opowieści wątków jest wolna wola i własne, świa-

⁵ Jedyni, którzy się modlą, w konwencjonalnym sensie, to ludzie z Gondoru. Faramir i jego drużyna modlą się przed posiłkiem, jeden z jego ludzi, widząc muma, wzywa Valarów. Jako modlitwę można też chyba potraktować hymny śpiewane przez Elfów na cześć Elbereth.

domie podejmowane decyzje, ze wszystkimi ich konsekwencjami, to jednak wyrażone jest też przekonanie, że do pewnych misji zostaje się wybranym. Dotyka tego rozmowa Gandalfa z Frodem na początku całej historii. Jest ona niezwykle ważna, zresztą sam autor w przedmowie nazywa ją *najbardziej istotnym rozdziałem*, wprowadza wiele kluczowych wątków, również tych dotyczących głębokich stanów ducha. Frodo sam podejmuje decyzję, dokonuje wolnego wyboru, a jednocześnie dowiaduje się, że jest jakoś wybrany. *Wdały się w sprawę inne siły, niezależne od zamysłów twórcy Pierścienia. Nie mogę ci tego jaśniej wytłumaczyć, wiedz tylko, że ktoś chciał, żeby właśnie Bilbo znalazł Pierścień – ktoś inny, nie twórca Pierścienia. A z tego wynika, że ciebie też ktoś wybrał na następcę Bilba. Może myśl o tym doda ci otuchy*⁶. Zostaje to potwierdzone na Radzie Elronda. Frodo sam, mimo lęku i przemożnego pragnienia świętego spokoju, podejmuje się misji Powiernika Pierścienia, nie dlatego, że chce, ale dlatego, że gdzieś, bardzo głęboko w sercu wie, że jest to jego zadanie. Elrond potwierdza jego decyzję: *Zadanie tobie jest przeznaczone, mój Frodo... Ale to ciężkie brzemie. Tak ciężkie, że nikt nie ośmieliłby się kogoś nim obarczyć. Ja też na ciebie tego brzemienia nie składam. Jeżeli jednak weźmiesz je dobrowolnie, powiem ci, że postępujesz słusznie*⁷. Dokonany wybór nie uwalnia jednak od wszystkich niepokojów i rozterek. Wciąż wraca pokusa zrezygnowania, ucieczki, jak w Lorien, gdy wystarczyło tylko zrezygnować i zostawić innym walkę z Sauronem. Ciągłe ciąży jeszcze niebezpieczniejsza pokusa – przejście Pierścienia, sięgnięcie po jego władzę. Pokusie tej poddani są zarówno wielcy – Gandalf czy Galadriela – jak i małuczcy jak Sam. Cały czas cień tej pokusy ogarnia Froda. Całe losy Śródziemia, zwycięstwo Dobra lub ostateczny tryumf Zła i zniszczenia zależą od tego, czy zło, pokusa zwycięży w sercu jednego człowieka (raczej hobbita). Wszystkie wojny świata „przebiegają” przez ludzkie serce. Pokój całego świata też się tam zaczyna.

⁶ „Behind that there was something else at work, beyond any desing of the Ring-maker. I can put it no plainer than by saying that Bilbo was MEANT to find the Ring, and NOT by its maker. In which case you also were MEANT to have it. And that may be encouraging thought”; rozdz. 2, ks. I, *Wyprawa/Drużyna Pierścienia*.

⁷ „This task is appointed on you. But it is a heavy burden. So heavy, that none could lay it on another. I do not lay it on you. But if you take it freely, I will say that your choice is right”; rozdz. 2, ks. II, tamże.

Nie ma historii – prócz historii duszy. Nie ma pokoju – prócz pokoju duszy – napisał Dag Hammarskjöld⁸.

Konfrontacja ze Złem, nawet gdy się je zdecydowanie odrzuca, nie jest łatwa i może mieć ważne konsekwencje. Głęboka prawda moralna chrześcijaństwa, że wchodzenie w układy ze Złem, nawet jeśli zamiarem nie jest poddanie się mu, igranie z pokusą, jest bardzo niebezpieczne. Wie o tym mądry i szlachetny Faramir, gdy mówi: *Mnie jednak wcale nie kusi ta rzecz. Może po prostu mam dość wiedzy, żeby rozumieć, iż są pewne niebezpieczeństwa, od których człowiek powinien uciekać*⁹. Jak niebezpieczne jest wchodzenie w jakąkolwiek relację ze Złem, okazało się w przypadku Denethora, a zwłaszcza Sarumana. Denethor jest zbyt prawy, by poddać się świadomości woli Władcy Ciemności, ale jest zbyt słaby, by z nią walczyć; pozwala, by podsuwane mu wizje wpędziły go w rozpacz i szaleństwo. Sarumana, z kolei, gubi pycha. Ma on wielką mądrość, wiedzę i potęgę – jest głową Rady Czarodziei. Ale, jak mówi Gandalf, *dla każdego z nas niebezpieczne są narzędzia wiedzy głębszej niż ta, którą sami posiadamy*¹⁰. Saruman sądzi, że potrafi poradzić sobie z Sauronem, ale sięga po jego metody działania – tworzy swoją armię orków, pragnie zdobyć Pierścień. Kłamie i niszczy, w końcu ulega Złu.

Głęboko chrześcijańskie przekonanie o możliwości nawrócenia – nawet najbardziej zagubionych – jest motywem przewijającym się w całej książce bardzo wyraźnie. Nie ma tu jednak naiwnego optymizmu. Szansę porzucenia Zła dostaje Saruman po zdobyciu Isengardu, lecz w swojej pyrze odrzuca ją. A jednak, że przemiana taka jest możliwa, pokazuje (z całym właściwym tej postaci komizmem) przykład Lobelii Sackville-Baggins, najniesympatyczniejszej osoby w całym Shire, jeszcze z czasów przy-

⁸ D. Hammarskjöld, *Drogowskazy*, Kraków 1981, s. 114.

⁹ „I am wise enough to know that there are some perils from which a man must flee”; rozdz. 5, ks. IV, *Dwie Wieże*. Na marginesie wspomnę tylko, iż szkoda, że w filmie P. Jacksona, skądinąd idącym wiernie za najważniejszymi wątkami i przesłaniem powieści, inaczej potraktowano tę postać. Jakby reżyser, czy autor scenariusza, nie mógł uwierzyć w uczciwość czy dobro zdolne odrzucić pokusę. Może zresztą chodziło tylko o wzmocnienie efektu dramatycznego.

¹⁰ „Perilous to us all are the devices of an art deeper than we possess ourselves”; rozdz. 11, ks. III, tamże.

gód Bilba, która jednak w chwili próby wykazuje więcej męstwa i godności niż większość hobbitów.

Taką szansę, a raczej czas takiej szansy, dostaje też Gollum. Są chwile, kiedy zdaje się, że ta lepsza czy nie do końca skażona część jego osoby daje o sobie znać, ale ostatecznie Gollum wybiera Zło. Autor nie ma złudzeń: wyjście ze stanu tak głębokiego zniewolenia jest procesem bardzo trudnym i bardzo łatwo go zniszczyć. Wątpliwa nadzieja przemiany oparta na jakimś szacunku czy pozytywnym nastawieniu do Froda, będąca odpowiedzią na jego wielkoduszość, pryska, trochę w niezawinionej przez Froda sytuacji podważenia zaufania przy pojmaniu Golluma przez ludzi Faramira, a trochę z żywionej przez Sama niechęci. Gdy na schodach Cirit Ungol Gollum patrzy na śpiących hobbitów, zwycięża w nim coś dobrego – wygląda nie jak zły stwór, ale *jak stary zmęczony hobbit*. Chce dotknąć, może pogłaskać Froda, w jakimś zapomnianym już geście życzliwości. Wtedy jednak budzi się Sam, a jego niechęć i podejrzenia zmieniają znów Smeagola w Golluma.

Niezwykłe ciekawa postać Golluma stanowi prawdziwe studium zniewolenia przez Zło, którego się co prawda nienawidzi, ale od którego nie sposób się uwolnić. Największą krzywdę wyrządza ono temu, kto je popełnia. Gollum budzi niechęć, nawet odrazę, ale u umiejących spojrzeć głębiej także litość i pewną bezradność. Ciekawe, że rzecznikiem miłosierdzia wobec Golluma jest Gandalf, ten wystannik sił nadprzyrodzonych. On nie odrzuca nikogo, ma nadzieję, choć nikłą, na przemianę Golluma, ostrzega Froda przed pochopnym wydawaniem sądów, próbuje przekonać Sarumana. Frodo, jego uczeń, idzie tą samą drogą, nie osądza, z wyjątkiem pierwszej rozmowy z Gandalfem. Potem, kiedy sam doświadcza, jak przytłaczający ponad ludzkie (czy hobbicie) siły może być ciężar Zła, rozumie, że by się od niego uwolnić, potrzeba mocy większej, przychodzącej z zewnątrz. Potrzeba Kogoś, kto pomoże. Przebacza Sarumanowi zdraziecki atak w Shire, nie chce, by hobbici go zabili, argumentując: *Był kiedyś wielki, należał do szlachetnego bractwa, przeciw któremu żaden z nas nie śmiałby podnieść ręki. Upadł, nie w naszej mocy go dźwignąć. Ale oszczędźmy jego życie w nadziei, że znajdzie się ktoś, kto go będzie umiał podźwignąć*¹¹. Jed-

¹¹ „He was great once, of a noble kind that we should not dare to raise our hands against. He is fallen, and his cure is beyond us; but I would still spare him, in the hope that he may find it”; rozdz. 8, ks. VI, *Powrót króla*.

nak, zgodnie ze słowami św. Pawła z Listu do Rzymian (12, 20), miłosierdzie ściąga płonące węgle na głowę nieprzyjaciela. Niesamowita jest śmierć Sarumana. Kiedy ginie, zabity przez współnika i jednocześnie ofiarę, wtedy z jego ciała pojawia się oblok kierujący się w stronę zachodu, jakby teraz, gdy jest już za późno, oczekujący stamtąd pomocy, i wiatr (z zachodu), który go rozwiewa. Jest w tym jakaś tragiczna przestroga, że ofiarowane miłosierdzie może być odrzucone, co ostatecznie prowadzi do samounicestwienia.

Co ciekawe, najbardziej odporni na konfrontację ze Złem są, paradoksalnie najślabsi, hobbici. To bardzo ewangeliczne docenienie małych, *ubogich duchem* (anawim). Hobbici nie są idealnymi stworzeniami. Frodo, a przed nim Bilbo, jako Powiernicy Pierścienia, popełniają błędy, ulegają słabościom – jak Frodo w gospodzie „Pod rozbrykanym kucykiem” w Bree z bezmyślności, a pod Wichrowym Czubem z lęku. Ponoszą konsekwencje swoich błędów. Hobbici mają rozliczne wady, ale brak im jednej: pychy. Może dlatego są tak wyjątkowo odporni na działanie mocy Zła. Dlatego tylko oni zdolni są, jak przekonani są o tym Mądrzy i Wielcy z Rady Elronda, do wypełnienia najtrudniejszej misji – zniszczenia Pierścienia. Bardzo wyraźnie zostaje to potwierdzone w rozterkach Sama, przekonanego o śmierci Froda ukąszonego przez potworną Szelobę. Sam widzi konieczność przejęcia Pierścienia, ale uważa, że się *nie godzi, żeby to ja niósł Pierścień i sięgał po pierwszą rolę!* Zaraz jednak przychodzi odpowiedź: *Racja, nie jesteś dość ważną i odpowiednią osobą, ale nie był nią też, prawdę rzekłszy ani Frodo ani Bilbo. Nie z własnej ochoty wzięli na siebie ten obowiązek*¹².

Najbardziej niebezpieczna jest próba zwalczania Zła – jego własną bronią – złem. Tym byłoby użycie Pierścienia, które zapewniłoby przejściowe zwycięstwo. Musiałoby się jednak skończyć zniszczeniem tego, kto użyłby Pierścienia, i ostatecznie, zwiększeniem Zła w świecie. Trzeba z nim walczyć, choć jednocześnie wiadomo, że nie uda się go pokonać w otwartej walce, a częściowe zwycięstwa opłacane są ciężką, prawie śmiertelną chorobą, jak w przypadku Eowyny i Merry’ego po zabiciu wodza Nazgûli, czy

¹² „It’s not for me to go taking the Ring, putting myself. But you haven’t put yourself forward; you have been put forward. And as for not being the right and proper person, why, Mr Frodo wasn’t, as you may say, nor Mr Bilbo. They didn’t choose themselves”; rozdz. 10, ks. IV, *Dwie Wieże*.

Faramira, który zbyt długo walczył na terenach ogarniętych przez Cień. Również sam Frodo ponosi konsekwencje bycia Powiernikiem Pierścienia. Jego ciężar przytłacza, jest trudny do udźwignięcia, a trzeba nieść go dalej, do końca, bo jest to dobrowolnie przyjęta ofiara, by uratować świat. Jest to analogia do ciężaru krzyża, najbardziej w Izajaszowym sensie obarczenia całym grzechem świata. Pamiętać jednak trzeba, że „Władca Pierścieni” nie jest opowieścią alegoryczną, Frodo nie jest typem Chrystusa, tylko pewna głęboka chrześcijańska prawda została tu przejmująco pokazana.

*Pewne rany nigdy się nie goją*¹³ mówi Gandalf, gdy Frodo odczuwa lęk i ból w rocznicę walki u brodu Bruinen, a potem w rocznicę kolejnych zranień. Walka ze Złem nie przynosi łatwych zwycięstw, jest bolesna, kosztuje i wymaga ofiary. To jedna z tych podstawowych prawd chrześcijańskich, o których tak chętnie byśmy dzisiaj zapomnieli. I może dobrze, jeżeli przypomni je nam choćby ta książka.

Przesłanie czy zakończenie książki jest jednak pełne nadziei. Warto powtórzyć tu pożegnanie Gandalfa: *Idźcie w pokój, nie mówię wam; nie płaczcie, bo nie wszystkie łzy są złem*¹⁴. Frodo, zgodnie z zapowiedzią Arweny, darowującej mu swoje miejsce na statku elfów (*Jeżeli cię będą jeszcze bolały stare rany i zaciąży pamięć tego, coś dźwigał, wolno ci odejść na daleki zachód, po ukojenie bólu i znużenia*)¹⁵ odpływa wraz z Gandalfem i elfami na najdalszy Zachód. Odejście Froda, nie jest, jak słusznie zauważył J.E.A. Tyler¹⁶, śmiercią, ale ukojeniem. Miejsce na statku elfów jest nagrodą, nie wygnaniem. Najdalszy Zachód wywodzi się, a w każdym razie ma związki ze znanym z celtyckiej tradycji, a umieszczanym przecież również na zachodzie Avalonem, Wyspą Żywych, krainą wiecznej młodości i szczęścia, gdzie leczone są wszystkie rany, i dokąd odpływa król Artur po swojej ostatniej bitwie. Na marginesie można wspomnieć, że we wczesnym średniowieczu z Avalonem utożsamiano klasztor w Glastonbury, w po-

¹³ „There are some wounds that cannot be wholly cured”; rozdz. 7, ks. VI, *Powrót króla*.

¹⁴ „Go in peace. I will not say; do not weep; for not all tears are an evil”; rozdz. 9, tamże.

¹⁵ „If your hurts grieve you still and the memory of your burden is heavy, then you may pass into the West, until all your wounds and weariness are healed”; rozdz. 6, tamże.

¹⁶ J. E. A. Tyler, *The Tolkien Companion*, New York 1976, s. 187.

ludniowo-zachodniej Anglii. Czyż w historii chrześcijaństwa nie znamy postaci, które ukojenie smutku i uleczenie „ran duszy” zadanych przez Zło, znajdowały w klasztorze?

Co nie znaczy, że jest to jedyna droga. Głębokie, mądre chrześcijaństwo Tolkiena ma coś z tradycji św. Tomasza More, jego rodaka, który modlił się o poczucie humoru, wysoko cenił proste przyjemności życia rodzinnego, ale oddał życie dla sprawiedliwości, gdy tak było trzeba. Tolkien pokazuje nam też losy drugiego z bohaterów, towarzysza Froda we wszystkich trudach i cierpieniach bolesnej wędrówki ku Górze Zagłady, i, wprowadzie przez krótki czas, Powiernika Pierścienia, Sama Gamgee, który po powrocie i porządkach w Shire cieszy się długim życiem, niezmaconym szczęściem rodzinnym i powołaniem w godnie sprawowanym urzędzie. W końcu jednak i on odpływa za morze.

Jednym z najciekawszych głębokich teologicznych wątków we „Władcy Pierścieni” jest dla mnie rozumienie miłosierdzia. Motyw miłosierdzia (w najgłębszym chrześcijańskim sensie) jest bardzo subtelnie wpleciony i przewija się przez całą opowieść, jak wsnuta w gobelin złota nitka, czasami ledwie widoczna, a nadająca całej tkaninie szczególny blask. Już w kluczowym, zdaniem samego Tolkiena, rozdziale drugim książki pierwszej, w rozmowie Gandalfa z Frodem pojawia się ten szczególny temat. Kiedy Frodo dowiaduje się, że przyczyną obecnego zagrożenia jest w dużym stopniu Gollum, woła: *Jakże mi żal, że Bilbo nie zadłgał tej poczwary, skoro miał po temu okazję! Żal?* – odpowiada Gandalf – *Przecież to właśnie żal i litość wstrzymały wówczas jego rękę. Litość i miłosierdzie*¹⁷. Jest tu również mowa o owocach miłosierdzia. *Bądź pewien, Frodo, że jeśli Bilbo doznał tak niewielkiej stosunkowo szkody od złych sił i zdołał się w końcu uwolnić, zawdzięcza to właśnie temu, że tak, a nie inaczej poczynił sobie w pierwszej godzinie jako nowy właściciel Pierścienia: miłosiernie*.¹⁸ Głęboko chrześcijańska myśl, że miłosierdzie zakrywa wiele grzechów.

¹⁷ „What a pity that Bilbo did not stab that vile creature, when he had a chance! Pity! It was Pity that stayed his hand. Pity and Mercy”; rozdz. 2, ks. I, *Wyprawa/Drużyna pierścienia*.

¹⁸ „And he was rewarded Frodo. Be sure that he took so little hurt from the evil, and escaped in the end, because he began his ownership of the Ring so. With Pity”; tamże.

Cała ta ważna rozmowa powraca, gdy Frodo wreszcie spotyka Golluma pod wzgórzami Emyn Muil i sam staje przed dylematem, co z nim zrobić. Wreszcie głośno odpowiada (Komu? Gandalfowi, który przepadł w Morii czy może tej nie nazwanej Mocy, która Gandalfa przysłała?): *Dobrze – odpowiedział głośno i opuścił miecz. – Boję się, ale jak widzisz, nie tknę tego stwora. Teraz, gdy go zobaczyłem, poczułem, że mi go żal.*¹⁹

Frodo konsekwentnie usiłuje ratować Golluma, wbrew przekonaniu Sama, radom Faramira, wbrew własnemu lękowi. Jednak to wszystko nie jest takie piękne i proste. Gollum pod wpływem okazanej życzliwości, miłosierdzia nie staje się dobry, lecz zdradza Froda, wydając go potwornej Szelobie, atakując aż do ostatniej chwili. A jednak ostatecznie to miłosierdzie Froda ratuje jego i cały świat. Gdy przychodzi moment decydującej próby i załamanie Froda, właśnie Gollum, paradoksalnie, wcale tego nie chcąc, ocala wszystko niszcząc Pierścień i siebie. Gdyby nie było Golluma, gdyby został zabity – jak nakazywał rozsądek, zimna sprawiedliwość, troska o własne bezpieczeństwo – co stałoby się z misją Powiernika Pierścienia? Co stałoby się ze światem? Dobro, miłosierdzie, nawet odrzucone, nawet, po ludzku patrząc, zmarnowane nigdy nie ginie. Wraca, choć czasem w nieoczekiwany sposób, ratując tego, kto je okazał.

Znaczenie książki Tolkiena do podtrzymania wiary na poziomie najgłębszym, poziomie wyborów serca jest nie do przecenienia. Przypomnienie, że czasem trzeba wybierać to, co bardzo trudne, gdy wie się, że jest to słuszne, a odrzucać to, co kusi pozorem władzy; że *dobro i zło nie zmienia się z biegiem lat. I to samo oznacza dla ludzi co dla krasnoludów albo elfów. Człowiek musi między dobrem i złem wybierać zarówno we własnym domu, jak i w Złotym Lesie*²⁰. Jest to niezwykle trafne wskazanie w naszych czasach pełnych zamętu i poplątania podstawowych pojęć i wartości. I kiedy nie podobają nam się czasy, w których żyjemy, warto przypomnieć słowa Gandalfa, że choć nie mamy wpływu na to, w jakich czasach

¹⁹ „Very well. I will not touch the creature. For now that I see him, I do pity him”; rozdz. 1, ks. IV, *Dwie Wieże*.

²⁰ „Good and ill have not changed since yesteryear; nor are they one thing among Elves and Dwarves and another among Men. It is a man's part to discern them, as much in the Golden Wood as in his own house”; rozdz. 2, ks. III, tamże.

przyszło nam żyć, ale od nas zależy użytek, jaki zechcemy zrobić z darowanych nam lat.²¹

Nie wiem, czy J.R.R. Tolkien był świętym, w sensie heroicznego cnót chrześcijańskich pozwalających na wyniesienie na ołtarze, ale myślę, że w pewnym sensie był prorokiem (może prorokiem mniejszym, żeby nie wpadać w egzaltowaną przesadę), tzn. właściwym darem Boga na określony czas, który sprawy Boże przedstawiał sobie współczesnym w taki sposób, by mogły do nich dotrzeć. A ponieważ, jak napisano o starożytnych Ojcach Kościoła, *karmię was, czym sam żyję*, gdyby sam nie był człowiekiem głębokiej, to znaczy przemyślanej i przeżytej, wiary, nie napisałby w takiej formie „Władcy Pierścieni” ani „Silmarillonu”. A może nie napisałby ich wcale.

I na koniec, jeśli wolno, takie przemyślenie dla kaznodziei czy dających rekolekcje. Jeżeli szukamy obrazów, które byłyby nośne, jako przykłady czy metafory dla współczesnego człowieka, zwłaszcza młodego, ale nie tylko, to może warto sięgać do „Władcy Pierścieni”, tej, jak to określają media, kultowej książki naszej epoki i wykorzystać jej głębokie przesłanie i prezentowane wartości. To zresztą jest już trochę robione. W podręczniku dla kierowników duchowych²², autorzy, mówiąc o tych, którzy nie mają odwagi wejść w rekolekcje ignacjańskie, używają porównania, że są oni jak kuce z Bree – uniknęły wielu trudów, ale też nie zobaczyły Rivendell.

KATARZYNA CZARNECKA, dr archeologii, pracuje w Państwowym Muzeum Archeologicznym, mieszka w Warszawie.

²¹ „All we have to decide is what to do with the time that is given to us”; rozdz. 2, ks. I, *Wyprawa/Drużyna pierścienia*.

²² W. Barry, W. Conolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, Kraków 1992.

Renata Rogozińska

Gdzie mól i rdza. O mowie przedmiotów i zmowie milczenia w martwej naturze XVII w.*

...widziałem rzeźnika, który podcinał gardło gęsi i ją wykrwawiał... chciałem krzyczeć, ale spojrzenie radosne rzeźnika mi ten krzyk wpakowało z powrotem do gardła – te słowa miał wypowiedzieć Chaim Soutin w jednej ze swych paryskich pracowni – mrocznej i cuchnącej padliną, którą, jak mówią świadkowie, miał zwyczaj polewać krwią, by ją „ożywić”. Niewybrzmiały wówczas krzyk rezonował później w niezliczonych obrazach zarżniętych, powieszonych na framugach kaczek, indyków, gęsi, a także w przedstawieniach połaci mięsa, dających wyraz przeżywanego dogłębnie obsesji rembrandtowskim tematem odartego ze skóry wołu. W rozkładających się kawałach mięsa malowanych grubymi pokładami farby, duch egzaltacji zdaje się graniczyć z jakimś szaleńczym wizjonerstwem.

Radykalizm plastycznych wizji Soutina, ich charakter głęboko wani-tatywny, wywiedziony z dramatów śmiałowieckiego getta i własnych obsesji artysty, jest w owym czasie w sztuce zjawiskiem stosunkowo nowym, nie mającym wielu precedensów. Daje się porównać jedynie z twórczością Francisca Goi, podejmującego temat martwej natury w ostatnich, najbardziej dramatycznych dziesięciu latach swego życia. To właśnie Goya tworzył pierwsze, prawdziwie ekspresjonistyczne martwe natury o treściach w-nitatywnych z motywem zabitego zwierzęcia. Przed nim motyw ów zwy-

*W tekście wykorzystano następujące opracowania: J. Czapski, *Rzeczy nieżywe i bez ruchu*, w: tenże, *Patrząc*, Kraków 1996; M. Lurker, *Przelamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994; S. Zuffi (red.), *Martwa Natura. Historia, arcydzieła, interpretacje*, Warszawa 2000; Ch. Sterling, *Martwa natura*, Warszawa 1998; *Ars emblematica, Ukryte znaczenia w malarstwie holenderskim XVII wieku*, Muzeum Narodowe, Warszawa 1981 (katalog wystawy); R. Toman (red.), *Sztuka baroku. Architektura, rzeźba, malarstwo*, Kraków 2000; S. Symo-tiuk, *Martwa natura jako traktat filozoficzny*, „Sztuka i filozofia” nr 5/1992, s.155-170.

kło się traktować jedynie jako pretekst do gry malarskiej, do dekoracyjnej kompozycji, albo też do popisów umiejętności realistycznych. Świadczy o tym choćby malarstwo Chardina, a także niezliczone przedstawienia „rzeczy żywych i bezruchu”, popularne zwłaszcza w dobie baroku. W siedemnastowiecznej Flandrii sens malowanych trofeów myśliwskich znacznie wybiegał poza ich wartość artystyczną. Wizerunki upolowanej zwierzyny stanowiły wyraz dumy z dziedzicznych przywilejów arystokracji, a w konsekwencji były łatwo rozpoznawalnym znakiem społecznego statusu ich właściciela. Sceny łowieckie stały się w ten sposób tematem całych cykli obrazów zdobiących ściany leśniczówek i jadalni.

W epoce baroku idea vanitas, święcąca w sztuce triumfy popularności, niezmiernie rzadko znajdowała odzwierciedlenie w martwych naturach z przedstawieniem nieżywych zwierząt. Znaczącym wyjątkiem są jedynie obrazy z motywem ryby. Sens symboliczny wielu z nich wiąże się z osobą Chrystusa, z Jego Ofiarą na krzyżu, z promieniującym zeń życiem i zbawieniem. Na nietrwałość wszelkich ziemskich dóbr i przyjemności wskazywały natomiast rozmaite przedmioty, przedstawione w kombinacjach i układach często niezmiernie kunsztownych i skomplikowanych, odnoszące się, według klasyfikacji I. Bergströma, do trzech podstawowych sfer działalności człowieka: do życia duchowego (obejmującego również sztukę, naukę, literaturę), praktycznego (związanego zwłaszcza z władzą i posiadaniem) oraz do życia poświęconego rozkoszy.

Wiele wskazuje dziś na to, że społeczne funkcjonowanie obrazów w siedemnastowiecznej Holandii opierało się przede wszystkim na ich wartościach moralnych, a dopiero potem iluzjonistycznych i artystycznych. Czy mogło być zresztą inaczej w kraju protestanckim, będącym pod silnym wpływem nauk Kalwina? Wprawdzie jego książka „*Institutio christianae religionis*” skutecznie położyła tamę uwizualnianiu w sztuce idei boskości, wewnętrznej ekstazy i tego, co niepostrzegalne. Jednak w dalszym ciągu obrazy miały pełnić istotne funkcje w upominaniu i edukacji religijnej wiernych. Zdaniem Kalwina, sztuka nie miała żadnych wartości, o ile od początku do końca nie była podporządkowana słowu i duchowi Bożemu. Jeżeli jeszcze weźmiemy pod uwagę – wciąż żywe na terenie Niderlandów –

średniowieczne koncepcje roli sztuki w życiu człowieka, a także zakorzenione tam tradycje obrazowania świata realnego jako odbicia świata transcendentnego, to stanie się zrozumiałe, że różne przedmioty, czy to w naturze, czy też iluzyjnie zobrazowane, postrzegano przede wszystkim w kategoriach symbolicznych. W sztuce były one traktowane jako znaki i odczytywane zgodnie z logiką składni zdaniowej języka. Wierzano, iż świat jest przepełniony religijnymi tematami, a przedmioty realne są ucieleśnieniem mądrości Bożej, którą należy kontemplować, by poznać prawdę o sobie i świecie. W efekcie, nawet ludzką codzienność postrzegano przez pryzmat religii. Nie może więc dziwić, że obrazy z przedstawieniami codziennych przedmiotów Jan Vos mógł nazwać kazalnicami pędzla. Tak więc powszechne, nawet wśród historyków sztuki, mniemanie o areligijności malarstwa holenderskiego jest jedynie złudzeniem. Wypędzona z kościołów, pozornie zsekularyzowana sztuka obrazowa XVII w. nie przestała być związana z religią. Także martwa natura, stojąca w klasycznej hierarchii gatunków malarstwa na ostatniej pozycji, miała charakter moralizujący lub wręcz dewocyjny. Jedynie on mógł usprawiedliwić w oczach protestantów jej duże znaczenie. Potwierdzają to wszystkie teorie malarstwa XVII w., nie wyłączając Karla van Mandera, a także niezliczone emblemy, ilustracje książkowe i pojedyncze ryciny, w których do objaśnienia ujętego realistycznie imago posługiwano się komentarzami słownymi, często bardzo obszernymi.

Któż dziś nie wie, że zegar, gasnąca świeca, czaszka, klepsydra, bańki mydlane, zwiewne motyle, a także małe gryzonie, robaki, owady – nieszczęsne zwiastuny rozkładu – ukazane w bezpośrednim sąsiedztwie wyszukanych posiłków lub drogocennych precjozów, miały przywołać w pamięci słynne napomnienie z Ewangelii św. Mateusza: *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną* (Mt 6, 19-20). Ukazany w podobnie efektownej scenerii pejzaż z kuszeniem Jezusa lub przedstawienie Chrystusa w domu Marty i Marii również przypominały widzowi, by nie myślał wyłącznie o dobrach doczesnych, tak przecież krótkotrwałych. Do

nabożnych refleksji skłaniać też miała obecność instrumentów muzycznych, przywodząca słowa Psalmu 56: *Czymże bowiem jesteśmy jak nie instrumentami wielkiego muzyka-Boga? Dlatego też musimy wystawiać Pana na cytrach i fletniach, którymi to są nasze serca i ciała*. Pęknięte struny lutni, wioli, skrzypiec często przypominały o upływającym czasie, ulotności życia i wszelkich dóbr ziemskich.

W barokowej Holandii wiedziano też doskonale, jak zwodnicze bywa piękno ciętych kwiatów. Czyż nie pouczał nas już Hiob – święty patron wszelkiego nieszczęścia, że *człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy* (Hi 14, 1-2)? Dlatego obecność kwiatów na obrazach o treściach wanitatywnych jest szczególnie częsta.

Nie zawsze zresztą na suto zastawionych stołach znaleźć można konkretne przedmioty o symbolicznych funkcjach. Na nieuchronny kres wszystkich ludzkich zdarzeń i czynności wskazywał wówczas temat „Uprzątniętego stołu” albo „Końca posiłku” – z malowniczo poplamionym obrusem, zeschniętymi resztkami jedzenia, przewróconym kielichem. Samo szkło miało mówić o kruchości wszelkiego życia.

Także stare książki i zleżałe papiery uprzytamniają patrzącemu, że wkrótce wszyscy obrócimy się w proch. Głoszą także przesłanie, że cała wiedza jest daremna w obliczu przemijania i pełna pychy wobec nieskończonej mądrości Boga. W ten sposób uczeni pokazywali sobie ograniczenia nauki i napominali się do zachowania skromności. Dzisiaj ze zdumieniem możemy przeczytać, że niejaki Barnaby Rich już w 1600 r. skarżył się na nadmierną liczbę książek jako jedną z *wielkich chorób epoki*, książek, *które tak przepęłniają świat, że nie może on strawić zalewu bredni płodzonych i wydawanych codziennie*.

Nawet motyw palących tytoń, samego tytoniu, fajek, tabakierek nie zawsze jest traktowany jako modna ciekawostka, niewinna przyjemność, mniej niebezpieczna od libacji suto zakrapianych piwem i winem. Częściej staje się pretekstem do malarskich rozważań nad marnością świata i ulotnym charakterem ziemskich przyjemności, ponieważ przywodzi słowa Psalmu 102: *Dni moje bowiem jak dym znikają*, a także stare holenderskie powiedzenie: „*Życie człowieka ulatuje jak dym*”. Ma także negatywne konotacje, uosabia bowiem otępiające lenistwo, nie będące niczym innym jak

stratą czasu. Jest to uzasadnione, zważywszy, że w XVII w. do tytoniu dodawano opium, mające właściwości nasenne.

Można by jeszcze mnożyć przykłady symbolicznych przedmiotów, stawiających przed oczyma cały splendor i zarazem marność naszego znikliwego świata. Ich rejestr jest wszak znacznie bogatszy, a zaskakujące niekiedy konteksty i konfiguracje pogłębiają wymowę przedstawień. Miałoby to uzasadnienie, gdyby przyjąć, że idea vanitas realizuje się w martwych naturach jedynie dzięki obecności określonych rzeczy-znaków, pojętych w sposób czysto piktograficzny. Okazuje się jednak, że sens wanitatywny wielu martwych natur sięga głębszych warstw dzieła, dostępnych bardziej wrażliwości czy intuicji niż wiedzy pojęciowej i deskrypcji. Równie bowiem ważne jak mowa przedmiotów-emblemów jest ich... milczenie. Ta z-mowa milczenia wobec krzykliwości świata realnego zdaje się przemawiać szczególnie do odbiorców współczesnych. Nastrój milczenia, kiedy nic się nie dzieje, albo – innymi słowy – pochwylenia przez ciszę, starała się wielokrotnie uchwycić literatura XX w. Zwłaszcza twórczość Ionesco i Becketta sugestywnie oddaje rozmaite stany czekania i zastoju. Także John Cage skomponował utwór muzyczny, w którym nie słychać żadnego dźwięku. Muzycy stają się tam aktorami pantomimy. Pantomima zaś to nic innego, jak prastary teatr milczenia, wywodzący się z tradycji chińskich.

Również obrazy codziennych przedmiotów ukazują częstokroć świat skamieniały, zastygły, pełen milczenia, godności, spokoju. Rzeczywistość zdaje się na chwilę „wstrzymać oddech” i w tej właśnie sytuacji kryje się fenomen martwej natury. Gdyby tylko czas ruszył na płótnach pełnych koszów z jabłkami i kwiatów w wazonach – natychmiast spotkałby je uwiąd, brzydota, rozpad, śmierć. W skamienieniu, w nagłym rozerwaniu łańcucha zmienności upatrujemy dziś zwykle rys metafizyczny. To trwanie jest dla nas metaforą wieczności. W zatrzymaniu czasu w stanie kulminacji czujemy obecność siły nadprzyrodzonej, władającej każdym bytem.

Milczenie, jakie „dochodzi do głosu” w martwej naturze, jest wymowne na wiele sposobów. Niekiedy przepełnia ją nastrój sytej senności, bezwładności, spokoju, płynący raczej z nadmiaru, od którego niemal „przelewa się” byt. Kiedy indziej, przeciwnie, nieliczne przedmioty przedstawione

nader oszczędnie, zdają się uwięzione między tłem – czarnym, głębokim jak przepaść, a bijącym w nie gwałtownym światłem, co stwarza wysokie napięcie duchowe. Mamy do czynienia z aurą porzucenia i izolacji, samotności i pustki. Tu „głos” milczenia wydaje się szczególnie przejmujący.

Nic zatem dziwnego, że podobne w duchu realizacje, charakterystyczne zwłaszcza dla Hiszpanii (wystarczy przypomnieć milczące bodegones Zurbarana i Cotana), budzą dziś skojarzenia z przedstawieniem... Kalwarii. Zawarte w nich napięcie duchowe, dostojność, sztywność, uroczystość, ceremonialność sprzyjają traktowaniu ich jako „rywalek krucyfiksów”. Józef Czapski zalicza je do rodziny de Victoria, który napisał muzykę „Ciemnej jutrzni wielkopiątkowej”.

Można się oczywiście zżymać na tak daleko idące porównania, wyprowadzające nas z czyjejs kuchni czy izby biesiadnej wprost na Wzgórze Czaszki. Pamiętać trzeba, że nie są one jedynie rezultatem jakiejś chorobliwej wyobraźni, skłonnej do urojeń pełnych egzaltacji. Biorą się raczej z przeświadczenia opartego na przebogatym materiale etnograficznym, dowodzącym ponad wszelką wątpliwość, że cisza jako antynomia uporządkowanego dźwięku należy, obok ciemności i bezruchu, do prastarych metonimicznych przedstawień śmierci.

Zamieranie, znieruchomienie, pogrążenie się w ciszy jest nie tylko zwiastunem kresu rzeczy ziemskich, ale także zapowiedzią życia w wieczności. Podobnie jak w wielu obrzędach, których istota polega na przeprowadzeniu jednostki (lub całej społeczności) do nowego stanu, milczenie i bezruch – symboliczny odpowiednik śmierci – stanowi jedynie pewną fazę, konieczną dla rytuału przejścia. Każdy kontakt z zaświatami wymaga więc przejścia przez sferę ciszy. Jej zachowanie jest ważnym elementem w sytuacji spotkania ze świętością. Opinia teologów, iż najwyższą formą modlitwy jest milczenie, odpowiada takiej sytuacji bezsłownej komunikacji, jaka jest możliwa w obszarze sacrum. Tak pojętą wymowę ciszy uzupełniają w licznych przedstawieniach martwej natury przedmioty o wymowie eschatologicznej, odnoszące się do życia w za-światach. Niejeden z nich cechuje się przy tym znamioną ambiwalencją znaczeń – wanitatywnych i zbawczych zarazem. Popularne motyle, oznaczające krótkie trwanie ludzkiego życia, równocześnie wskazują na zbawienie i zmartwychwstanie, ponieważ uwalniają się z kokonów. Swoistą dwuwartościowością sensów odznacza

się również czaszka. W istocie, podobnie jak skorupa ślimaka, jest ona tym, co pozostaje z żywego stworzenia po zniszczeniu jego ciała. W ten sposób uzyskuje sens naczynia życia i myśli, a niekiedy nawet i duszy. W alchemii staje się naczyniem transmutacji.

Nieruchomość i martwota są JEDNOCZEŚNIE końcem i początkiem, bezgłosem i zapowiedzą chórów niebiańskich. Jakże w istocie jałowe i nieuzasadnione staje się więc modne dziś ubolewanie nad rzekomym ubóstwem terminu „nature morte”, funkcjonującym głównie w językach romańskich, zwłaszcza, gdy porównuje się go z jakoby znacznie bardziej wymownym *Stilleben* (lub analogicznie *still life*).

W gruncie rzeczy oba określenia mówią o tym samym: o janusowym obliczu tajemnicy życia, na którą składa się niepodzielna jedność ruchu i bezruchu, rozwijania i zwijania, wdychania i wydychania, martwoty i życia.

RENATA ROGOZIŃSKA, ur. 1952, etnolog, dr nauk humanistycznych w zakresie historii sztuki, krytyk artystyczny, wykładowca w Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu. Publikowała m.in. w „Przeglądzie Powszechnym”, „W drodze”, „Kresach”, „Czasie Kultury”, „Art & Business”, „Gazecie Malarzy i Poetów”, autorka książki „W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999” (2001). Mieszka w Poznaniu.

Zofia Zarębianka

Pan Cogito wobec Innego

Sfera transcendencji w twórczości Zbigniewa Herberta

...zbyt mężni byliśmy w niepewności
(„Chrzest”, H.p.i g¹, s. 8)

Czy wypada pytać Pana Cogito o jego światopogląd? Wszak to sprawa prywatna... Skoro jednak on sam wielokrotnie porusza kwestie światopoglądowe, więcej – uważa je, jak wynika z jego wypowiedzi, za sprawy fundamentalne, upoważnia i nas, wścibskich badaczy i czytelników, do zadawania mu niedyskretnych pytań... Mniej istotny jest dla nas problem dobrych manier niż problem, czy przez tak postawione pytanie o stosunek bohatera twórczości Herberta do Tajemnicy odsłonią się istotne sensy tej poezji... Pytamy więc także o jej horyzont metafizyczny, co go wyznacza, którądy przebiega jego linia, jaka jest jego natura.

Porzućmy zatem żartobliwe tony i spróbujmy przyjrzeć się płaszczyźnie odniesień bohatera lirycznego poetyckiej twórczości Zbigniewa Herberta, nazwijmy go dla uproszczenia Panem Cogito, do Innego. Pod pojęciem tym, znów w trybie uogólniającego uproszczenia, rozumieć będziemy zarówno wyobrażenia Absolutu, jak i żywione przez Pana Cogito przekonania eschatologiczne. Obydwa te zagadnienia pozostają ściśle z sobą związane, w obu też trzeba mówić o ewolucji i znamiennej labilności poglądów Herbertowego bohatera oraz o obecności silnych antytecznych napięć, charakterystycznych dla światoodczucia tej poezji.

¹ Zastosowano następującą notację skrótów w tytułach tomów poetyckich Zbigniewa Herberta: *Struna światła* – S. ś.; *Hermes, pies i gwiazda* – H. p. i g.; *Studium przedmiotu* – S. p.; *Napis* – N.; *Pan Cogito* – P. C.; *Raport z oblężonego miasta* – R. o. m.; *Elegia na odejście* – E. n. o.; *Rowigo* – R.; *Epilog burzy* – E. b.; Wszelkie cytaty odsyłają do reedycji pierwszych wydań, podjętej przez Wydawnictwo Dolnośląskie w latach dziewięćdziesiątych.

Niewątpliwy pozostaje fakt, że zagadnienia metafizyczne zawsze, od pierwszych tomów twórczości, były w niej obecne, zwłaszcza w postaci zanotowanego poczucia egzystencjalnego niepokoju (o proveniencji wyraźnie egzystencjalistycznej), dręczącego Pana Cogito, przeżywającego, z jednej strony duchową rozterkę, z drugiej – poddanego bezradności w obliczu przerastającej go tajemnicy:

*zdradzi nas wszechświat astronomia
rachunek gwiazd i mądrość traw
i twoja wielkość zbyt ogromna
i mój bezradny Marku płacz*

(„Do Marka Aurelego”, S. ś., s.31)

Przedmiotem niepokoju Pana Cogito wydaje się, już od młodości, pośmiertny los:

*Tak jak inni chciałem wiedzieć co stanie się ze mną po śmierci
czy dostanę nowe mieszkanie i czy życie ma sens*

(„Życiorys”, R., s. 11)

Wyznanie takie składa stosunkowo późno, dopiero w tomie „Rowigo”, użyty w nim jednak czas przeszły pozwala odnieść je także do wcześniejszych dziejów wewnętrznych bohatera. Przy okazji, warto zauważyć znaczeniową dwuznaczność wzmianki o *nowym mieszkaniu*. Można odnieść ją do planu czysto życiowego i doczesnego, i widzieć w niej tyleż aluzję do znanych w PRL trudności, ile chęć zaakcentowania przez Pana Cogito swej zwykłości, podkreślenia, że jest taki jak inny, przeżywa podobne dylematy, ma takie same kłopoty. Taki sposób rozumienia wzmacnia wprowadzone na początku fragmentu powiedzenie *tak jak inni*. Czy jednak Pan Cogito chce rzeczywiście być Jedermannem? Czy nie kłóci się to z przybieraną przez niego pozą, czy raczej rolą moralisty? A może mamy do czynienia z kolejną parą przeciwieństw, znamienych przecież dla całej poetyckiej rzeczywistości Zbigniewa Herberta, przeciwieństw nieoczekiwanie manifestujących się tu na przykładzie drobnego fragmentu wiersza?

Można też jednak (co zresztą nie przekreśla powyżej zarysowanej możliwości) próbować umieścić powyższe pytanie, pytanie o nowe mieszkanie, w kontekście tradycji religijnej i odczytywać jako dalszy ciąg poprzedniego – o życie pozagrobowe. Wtedy omawiany urywek utworu był-

by nawiązaniem do zapisanej w Ewangeliach obietnicy Chrystusa: *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele* (J 14, 2). Pytanie to należałoby wtedy do tego samego ciągu znaczeniowego, co następne, kulminacyjne – o sens życia. Osobiście, mimo całej efektywności takiej interpretacji i mimo zachowania przez nią logicznej spójności wobec tekstu, którego dotyczy, byłabym ostrożna z przedwczesnym wprowadzaniem tropów ewangelicznych, czy w ogóle chrześcijańskich, zwłaszcza tropów z zakresu chrześcijańskiej eschatologii, do wyjaśniania Herbertowych tekstów, szczególnie zaś tych pochodzących z pierwszych tomów. Istnienie świadomych odniesień ewangelicznych i ich akceptacja przez Pana Cogito musiałaby bowiem zakładać inny charakter jego nadziei, podczas gdy, jeśli prześledzić ten problem w większej liczbie utworów, okazuje się, że Panem Cogito rządzi głównie (aż do „Elegii na odejście”, a może nawet aż do „Epilogu burzy”) niepewność, wątpliwość, dystans, sceptycyzm.

Nagle spostrzeża się, że w szklance nie ma nic, że podnosi się do ust przepaść. (...) Tylko lustra wdzięczą się w lustrach, tylko one wierzą w nieskończoność.

(„Kawiarnia”, H. p. i g., s. 135)

Bezpośrednia warstwa zacytowanego wiersza sprowadza się do obrazka odmalowującego dość banalną sytuację kawiarnianą, kiedy klient z żalem i pewnym zaskoczeniem nagle odkrywa przed sobą pustą szklankę, po wypitym już napoju. Warstwa głębsza, ukryta, pozwala widzieć w tym wierszu... zapis metafizycznej trwogi. Szklanka wydaje się tu bowiem nie tylko zwyczajnym naczyniem, ale... bardzo interesującą pod względem poetyckiego obrazu metaforą wszechświata, dodajmy – pustego wszechświata, spoza którego wyziera nicość. Interpretacja taka może wydawać się na pozór ryzykowna. Przemawiają za nią trzy argumenty. Po pierwsze, jeśli zgodzić się na odczytanie dosłowne, mielibyśmy do czynienia z raczej obcą poetyce Herberta konwencją żartu, ten zaś bowiem, nawet jeżeli już pojawia się w tej twórczości, nie ogranicza swej roli do wywołania uśmiechu na twarzy czytelnika, lecz zwykle znaczy i wskazuje więcej². Po drugie, ton

² Argument, że poeta znany był w życiu z ogromnego poczucia humoru i skłonności do rozmaitych żartów, nie podważa powyższej konstatacji odnoszącej się do funkcjonowania humoru w jego tekstach.

tej krótkiej anegdotki bynajmniej nie jest żartobliwy. Te lustra, które jako jedyne wierzą w nieskończoność, otwierają rozległą problematykę filozoficzną, stanowiąc – jak można sądzić – aluzję do platońskich koncepcji dotyczących natury bytu. Pusta szklanka jako przepaść byłaby w takim układzie zanegowaniem platońskiego idealizmu. Po trzecie wreszcie, słuszność podejrzenia, że wcale tak naprawdę nie chodzi o opróżnioną szklankę na kawiarnianym stoliku, potwierdzają inne wiersze poety, w których rozmaitych przepaści – egzystencjalnych, ontologicznych i eschatologicznych – znaleźć można niemało³. Mamy więc np. wiersz o potworze Pana Cogito, który jawi mu się jako nicość:

przez mgłę
widać tylko
ogromny dysk nicości

(„Potwór Pana Cogito”, R. o. m., s. 55)

Niewątpliwa pozostaje więc konstatacja o obecności w życiorysie Herbertowego bohatera *troski ostatecznej*, rozumianej jako otwartość na zagadnienia metafizyczne i pewien niepokój, ujawniany przy próbie ich zgłębienia. Nie sądzę jednak, by uprawniało to do podejmowanych zabiegów anektujących twórczość Herberta w obszar bezpośrednich znaczeń religijnych.

Znaczenia te, bowiem, wcale nie są tu ani jednoznaczne, ani oczywiste, a Panu Cogito bliższa wydaje się postawa poszukującego sceptyka niż gorliwego wyznawcy. Pojawiające się zaś systematycznie, przez całą twórczość, *przepaście* wskazują raczej na otchłań lęku przed Nieznanym niż na mistyczne zatracenie. Tego ostatniego – Pan Cogito może pragnął, szukając pewności, ostatecznie jednak nie osiągnął żadnej iluminacji, a medytacyjne próby poznania Tajemnicy skończyły się fiaskiem. W dodatku na koniec potraktowane zostały jeśli nie szyderczo, to w każdym razie – mocno ironicznie, jako prowadzące donikąd:

³ Por. np. *Przepaść Pana Cogito*, w: *Pan Cogito*, Wrocław 1993, s. 19.

*dwa może trzy
razy
byłem pewny
że dotknę istoty rzeczy
i będę wiedział
(...)
siedziałem nieruchomo
z załzawionymi oczami
czułem jak stos pacierzowy
wypełnia trzeźwa pewność*

(„Objawienie”, S. p., s. 65)

Niestety trans został przerwany prozaicznym gwizdkiem czajnika, dzwonkiem listonosza i Pan Cogito nie dotarł do sedna rzeczy... Sposób „opowiedzenia” przez podmiot tego doświadczenia ma je dezawuować jako drogę epistemologicznego wtajemniczenia. Pozostaje jednak faktem „potwierdzonym” także w innych tekstach (por. m.in. „Telefon”)⁴, że w swych poszukiwaniach Niepoznawalnego Pan Cogito sięgał również po inspiracje wschodnie, buddyjsko-hinduistyczne. Stanowi to dodatkowy dowód poświadczający jego wrażliwość na problematykę nie poddającą się prostej weryfikacji rozumowej, czy – tym bardziej – empirycznej. Poświadczą zaś wprost determinację w tropieniu odpowiedzi na problemy metafizyczne. Pan Cogito pragnie zatem dostąpić zrozumienia dręczących go zagadek bytu, zadaje pytania o naturę istnienia, o zasadę urządzenia świata:

*kto rządzi
czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera
demiurg nikczemnych tablic statystycznych
czy konieczność jest tylko odmianą przypadku
a sens tęsknotą słabych uludą zawiedzionych*

(„Dęby”, E. n. o., s. 8)

⁴ W tomie *Epilog burzy*, Wrocław 1998, s. 48.

Pragnie usłyszeć głos:

*Idę nad morze
aby usłyszeć ten głos
między jednym uderzeniem fali
a drugim*

ale głosu nie ma

gdzie jest ten głos

(„Głos”, H. p. i g., s. 17)

Mimo wyteżania słuchu, mimo pragnienia otrzymania jakiegoś spektakularnego znaku Panu Cogito nie udaje się ani spotkać Boga twarzą w twarz, ani w żaden inny sposób osiągnąć Tajemnicy. Rzeczywistość dostępna zmysłom i poznaniu – choć nie daje się do końca zrozumieć, ani wytłumaczyć, ani uzasadnić, zdaje się mieć dla Pana Cogito charakter autonomiczny i jest niemożliwe, by przez nią uchwycić choćby drobne znaki Niewidzialnego. To, co jest, świat, nie odsłania Go więc, przeciwnie, szczelnie Go zakrywa, tak że wprost można wątpić w Jego, jako przyczyny sprawczej, istnienie. Nie spotyka też Pan Cogito ani proroka, ani nauczyciela. Podjęta z wysiłkiem duchowa wyprawa po mądrość do rabiego Nachmana⁵ staje się jedynie bolesną wędrówką po prochach historii. Tylko też od niej bohater otrzymuje gorzkie rady. Także od księdza, prymitywnego intelektualnie przedstawiciela religii, niesłuchanie zresztą ironicznie, choć zarazem ze smutkiem potraktowanego w wierszu „Homilia”⁶, Pan Cogito nie otrzymuje żadnych sensownych wyjaśnień. Niepojęty Logos pozostaje milczący. Panu Cogito natomiast pozostają samotne zmagania o sens. Skoro *głosu nie ma*, nie ma też, mówiąc językiem Różewiczowskim, *nauczyciela i mistrza*, Pan Cogito:

⁵ Por. *Pan Cogito szuka rady*, w: *Pan Cogito*, s. 77.

⁶ Z tomu *Rowigo*, Wrocław 1992, s. 26.

*...wierzy że on jeden
z głębi tajemnicy istnienia
i że bez pomocy teologów
chwyci w spragnione usta wieczność*

(„Przypowieść”, H. p. i g., s. 30)

Do teologów wszelkiej maści odnosi się on zresztą podejrzliwie, ich *przestronne* – jak je nazywa – wywody, im samym tylko sprawiają satysfakcję („Raj teologów”)⁷, w istocie jednak nie rozpraszają ciemności, nie rozjaśniają tajemnicy, nie przynoszą upragnionej pewności. Co najwyżej infantylizują trudną rzeczywistość Niewidzialnego, upraszczając ją i sprowadzając do ziemskich miar pojmowania.

*Bo dla księdza, proszę księdza, to jest wszystko takie proste (...)
prosta ręka – prosta ryba – prosta sieć*

(„Homilia”, R., s. 26)

– mówi z wyrzutem Pan Cogito.

Wydaje się, że jednym ze źródeł trudności metafizycznych Pana Cogito jest... jego ziemskość, niemożność oderwania się (a także i niechęć do oderwania się) od kategorii doczesnych wyobrażeń i doświadczeń mających oparcie w zmysłowym odczuwaniu rzeczywistości. I tak, w związku z tym, Pan Cogito zdany jest po pierwsze na własną wyobraźnię:

*z atomów punktów włosów komet
budują trudną nieskończoność*

(„Drży i faluje”, S. ś., s. 50)

– która zawodzi w starciu z Niewyobrażalnym:

*koniec koniec
nie udało się
wniebowstąpienie
(...)
pióro potyka się z kartką*

(„Pisanie”, S. p., s. 10)

⁷ Co ciekawe, z podobnym ironicznym dystansem traktuje teologów w swych wierszach ks. Jan Twardowski.

gdyż:

*nigdy w życiu
nie udało mi się
stworzyć
przyzwoitej abstrakcji*

(„Telefon”, E. b., s. 50)

– zaś Pan Cogito manifestacyjnie demonstruje swoje przywiązanie do ziemskiej egzystencji, z wszystkimi jej konkretami, z całą jej dotyką namiętnością.

Wieczność „wyprodukowana” przez wyobraźnię bohatera wydaje się zdecydowanie mało pociągająca. *Artysta (...) przedrzeźniający demiurga*⁸ mozolnie, lecz właściwie bez powodzenia, usiłuje przedrzeć się poza wyobrażeniowe stereotypy, dyktowane lękiem przed całkowitą odmiennością „tamtego świata”. Napięcie przebiega więc nie tyle między pozytywnym i negatywnym obrazem przyszłego świata, ile między jego negacją, przekonaniem o śmiertelności duszy i ostateczności unicestwienia, a obrazem odpychającym, w którym „nowy”, pozaziemski świat wykreowany zostaje na kształt obozu reedukacyjnego dla dusz nazbyt opornie opuszczających ziemskie nawyki i przywiązania:

*podobnie jak inni
będzie uczęszczał
na kursy tępienia
ziemskich nawyków
komisja werbunkowa
pracuje bardzo dokładnie
trzebi ostatki zmysłów
kandydatów do raju*

(„Przeczcucia eschatologiczne Pana Cogito”, R. o. m., s. 42)

Tak przedstawiona wieczność wydaje się gorsza od nicości, lepiej jest być niczym, niż przybrać postać bezcieleśnie doskonałego anioła. W wier-

⁸ Por. *Portret końca wieku*, w: *Epilog burzy*, s. 73.

szu o znamienym tytule „Żeby tylko nie anioł”⁹ wypowiedziane zostają takie oto słowa, nie pozostawiające wątpliwości co do stosunku Pana Cogito wobec perspektyw niebieskiego bytowania:

Jeśli po śmierci zechcą nas przemienić w zeschły płomyczek, który chodzi po ścieżkach wiatrów – należy zbuntować się. (...) Lepiej być skrzydłem podłogi niż przeraźliwie przezroczystą doskonałością.

(S. p., s. 79)

Dusza, doświadczająca przechodzenia na „tamtą stronę”, chce zatem jak najprędzej odnaleźć drogę powrotną. Tak dzieje się w wierszu „Naprzód pies” ze „Studium przedmiotu”¹⁰, a w wierszu „Ankhenaton”¹¹ z tomu „Hermes, pies i gwiazda”, dusza, opuszczająca ciało postanawia *tutaj zostać*, zaświaty bowiem w swej bezmaterialności i odkonkretnieniu wydają się mdłe i nudne, pozbawione życia: *żeby choć księżyc // albo wycie psa* („Brzeg”, N., s. 44)... Również dobiegający kresu ziemskiej wędrówki starcy zanoszą do Boga żarliwą i jakże znaczącą – prośbę o możliwość powrotu:

*powiedz tylko to jedno
że potem wrócimy*

(„Modlitwa starców”, E. n. o., s. 28)

Niebiańska wieczność ani dla Pana Cogito, ani dla żadnej innej postaci występującej w tekstach Herberta nie przedstawia się pociągająco i nie jest czymś pożądanym.

Czy więc tylko na skutek bezsilności wyobraźni pozytywny obraz raju skonstruowany został na wzór modelowego społeczeństwa (dodajmy, idealnego społeczeństwa socjalistycznego), wedle norm ziemskiej szczęśliwości i sprawiedliwości?

⁹ Z tomu *Studium przedmiotu*, Wrocław 1996, s. 79.

¹⁰ Tamże, s. 49.

¹¹ *Hermes, pies i gwiazda*, s. 19.

*W raju tydzień pracy trwa trzydzieści sześć godzin
pensje są wyższe ceny stale niższą
praca fizyczna nie męczy*

(„Sprawozdanie z raju”, N., s. 29)

Działa to podwójnie ironicznie. Najpierw ostrze ironii skierowuje się pod adresem porządku społecznego PRL, przedstawianego przecież często w oficjalnej propagandzie jako raj. Opis raju dziwnie zbliża się tu do tekstu z podręcznika ekonomii politycznej socjalizmu. Przeniesienie akcji wiersza w zaświaty podkreślało utopijność założeń doktrynalnych systemu, przedstawiając go zarazem w krzywym zwierciadle. Można domyślać się, że taki był pierwszy, zasadniczy sens „Sprawozdania”. Ironia działa jednak i w drugą stronę. Jeśli przyjąć, że przytoczony obraz dotyczy również sfery życia przyszłego, to czyż nie jest on groteskowy, skoro atrybutami niebieskiej szczęśliwości stają się rekwizyty – nigdy niezrealizowanej – utopijnej sielanki socjalistycznej?

Na podobnej zasadzie zbudowany został obraz sądu ostatecznego z wiersza „U wrót doliny”¹² odnoszący się w przede wszystkim do ziemskiej rzeczywistości, w głębszej jednak warstwie niosący także skrajnie negatywne wyobrażenia eschatologiczne, pośrednio zaś będący również oskarżeniem nieba o zło i okrucieństwo panujące na ziemi. Gdy więc Pan Cogito rozmyśla np. o piekle, faktycznie rozmyśla raczej o ziemskich pieklach, ustanowionych z rozkazu kremlofskich możnowładców i o przewrotnych regułach władzy.

Stosunkowo często stosowanym przez Herberta zabiegiem jest kreacja obrazów rzeczywistości pozadoczesnej. Jest to kamuflujący pretekst do przeprowadzenia krytyki panujących w PRL stosunków. Warto to odnotować z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że identycznym mechanizmem poeta posłużył się wielokrotnie, przywołując jako kamuflującą maskę realia antyczne, najczęściej mitologiczne. Sama metoda stanowi więc jedną z typowych cech twórczości Herberta i charakterystyczny dlań sposób budowania wielowarstwowości znaczeń. Po drugie, użycie do krytyki ziemskich stosunków wyobrażeń dotyczących rzeczywistości wiecznych daje,

¹² Tamże, s. 9.

przynajmniej pośrednio, wgląd w sferę przekonań bohatera twórczości Herberta na tematy eschatologiczne. Innymi słowy – przeprowadzanie dyskusji politycznej za pomocą pojęć z zakresu religii wskazuje na sposób odniesień bohatera do nadprzyrodzonej rzeczywistości, która służy mu za swego rodzaju parawan w rozrachunku z ziemskim porządkiem społeczno-ustrojowym. Wskazuje ponadto na istnienie silnego stereotypu, kształtującego światopogląd Pana Cogito i modelującego jego negatywne wyobrażenia wieczności.

Takie ukształtowanie przekonań na temat wieczności nie pozostaje bez związku z charakterem przeświadczeń dotyczących Boga. Również i nimi rządzi powszechnie spotykany stereotyp, któremu Pan Cogito niemal bez reszty się poddaje. Boska rzeczywistość, wbrew katechizmowym zapewnieniom, w najlepszym przypadku jawi się więc Panu Cogito jako... nudna:

zazdrościć bogom czego?

(...)

– potężnego ziewania

(„Pan Cogito a długowieczność”, R. o. m., s. 35)

Częściej Bóg występuje jako groźny, surowy i nieprzystępny starzec, o cechach proveniencji starotestamentowej¹³. Interesujący wydaje się pod tym względem wiersz „Rozmyślania o ojcu”. Mamy tu znów do czynienia z podwójnością znaczeń i odniesień. Wiersz zdaje się dotyczyć ziemskiego ojca Pana Cogito. Jego obraz, zwłaszcza w początkowej partii utworu, jest wyraźną stylizacją, przywołującą biblijne wyobrażenie Jahwe:

Jego twarz groźna w chmurze nad wodami dzieciństwa

(tak rzadko trzymał w ręku moją ciepłą głowę)

podany do wierzenia win nie przebaczący

(„Rozmyślania o ojcu”, P. C., s. 9)

¹³ Jak silnie funkcjonuje takie stereotypowe wyobrażenie Boga u Herberta dowodzi pojawienie się go także w wierszu *Dęby*, pochodzącym ze stosunkowo późnego okresu twórczości, por. *Elegia na odejście*, Paryż 1990, s. 7.

Nie da się wykluczyć, że to właśnie domniemana surowość ziemskiego ojca Pana Cogito mogła wpłynąć na ukształtowanie się antropomorficznego wizerunku Boga jako mściwego (*win nie przebaczący!*) starca z brodą. Nic dziwnego, że wieczność w takim towarzystwie nie jest dla Pana Cogito specjalnie atrakcyjną perspektywą... Zostawmy jednak sarkazm. *Wodnistooki bóg o twarzy buchaltera, ciskający gromy*, budzący przerażenie i głód¹⁴ jest jedną, dodajmy – tą mocniejszą, hipotezą Pana Cogito. Rządziej, można powiedzieć, jedynie incydentalnie, pojawiają się przypuszczenia motywowane innymi, bardziej jasnymi wyobrażeniami. Za takie należy uznać wszystkie te wiersze, w których Pan Cogito „uwiedziony” pięknem świata, kieruje pod adresem Stwórcy podziękowania. Przedmiotem ich jest jednakże, co warto zauważyć i podkreślić, rzeczywistość ziemska. Pan Cogito do końca chce sławić urodę przemijania. Zachwyt wywołuje pejzaż, dobre wspomnienia o przeżytych spotkaniach, przyjaciele... Nawet przeto owe dziękczynne modlitwy Pana Cogito informują nas przede wszystkim o jego przywiązaniu do ziemi i nie do końca unieważniają niechętny, nacechowany sceptycyzmem i opatrzone wieloma wątpliwościami i zastrzeżeniami stosunek Pana Cogito do tego co „poza”.

Wątpienie, jak przystało na filozofa, przedstawia się Panu Cogito jako istotna wartość o charakterze epistemologicznym¹⁵. Częściowo zaś, obserwowaną niezgodę Pana Cogito na Boga i wieczność wolno uznać za niezgodę na funkcjonujący stereotyp wyobrażeniowy, na pewną koncepcję Innego, sprowadzającą Go zbyt łatwo do ziemskich wizerunków i ludzkich miar. Można powiedzieć, że – niejako – Pan Cogito poszukuje Nieodgadnionego przez wątpienie.

*a więc dozwolone jest wątpienie
zgoda na pytanie*

(„Tomasz”, E. b., s. 51)

Stosunek do transcendencji z pewnością ewoluował w ciągu długich lat aktywności pisarskiej Zbigniewa Herberta i życia Pana Cogito. Kieru-

¹⁴ Por. *Pan Cogito a pop*, w: *Pan Cogito*, s. 51.

¹⁵ Por. bardzo charakterystyczny dla tego wątku wiersz *Tomasz*, dedykowany abp. Józefowi Życińskiemu, w: *Epilog burzy*, s. 51.

nek zmian przebiegał – w skrócie – od zdecydowanej wrogości, podejrzliwości i negacji niebiańskich rozkoszy do zrezygnowanej zgody, wymuszonej niejako koniecznością przyjęcia do wiadomości nieuchronności przejścia.

*jestem szczęśliwy to znaczy wyzbyty złudzeń
(...)
jestem spokojny trzeba się pożegnać
nasze ciała przybrały kolor ziemi*

(„Pożegnanie”, E. n. o., s. 21)

Sankcją postawy etycznej wyznawanej przez Pana Cogito nie jest więc w żadnym razie nadzieja wiecznej nagrody. Jest to heroiczny etyzm, oparty co prawda na Dekalogu, traktowanym jako uniwersalna norma moralna, i pozbawiony religijnego uzasadnienia:

*Idź dokąd poszli tamci do ciemnego kresu
po złote runo nicości twoją ostatnią nagrodę*

(„Przesłanie Pana Cogito”, P. C., s. 89)

Zmarli przyjaciele i przodkowie, wszyscy szlachetni, którzy zapisali się w sercu Pana Cogito, pełnią rolę niemych świadków analogiczną do roli antycznego chóru, świadków, o których pamięć pozostaje zobowiązaniem do godnego życia:

a oni są jak chór

(„Pan Cogito na zadany temat »przyjaciele odchodzą«”, R., s. 51)

i w tym samym wierszu, nieco wcześniej:

*stoją za jego plecami
obserwują go bacznie*

(tamże)

Metafizyczny horyzont Pana Cogito najtrafniej daje się określić jako horyzont niepewności. Pan Cogito jako racjonalista i empiryk nie może orzec niczego pewnego o Rzeczywistości niedostępnej ludzkiemu poznaniu. Za-

chowie więc stoicką rezerwę, otwarty zarówno na ewentualność prawdziwości przekazów religijnych, jak i na przewidywaną przez siebie wielokrotnie możliwość pośmiertnej nicości. Ambiwalencja odniesień Pana Cogito do transcendencji wyraża się w trwającym całą twórczość wewnętrznym wahaniu i przebiega od agnostycyzmu do nadziei, iż:

*pewność na którą czekamy
zarzuci kotwicę*

(* * *, N., s. 56)

ZOFIA ZARĘBIANKA, dr hab., historyk literatury, krytyk literacki, poetka, pracuje w Katedrze Literatury XX wieku Instytutu Filologii Polskiej UJ. Autorka m.in. książek: „Poezja wymiarem sacrum” (1992), „Zakorzenia Anny Kamieńskiej” (1997) oraz tomów wierszy: „Człowiek rośnie w ciszy” (1992), „Wyrywane z przestrzeni” (1996). Mieszka w Krakowie.





ROZDRAPANY GRUCZOŁ POTOWY

Teatr STU w Krakowie

Śleboda, czyli powaby życia

Kazimierza Przerwy-Tetmajera

scenografia – Maciej Precjer
muzyka – Krzesimir Dębski
adaptacja i reżyseria – Waldemar
Śmigasiewicz
premiera – 23 V 2003

Gdy dzisiaj w teatrze prawdziwe jest już tylko pożeranie realizmu aż do gołej skóry, a nawet głębiej, do pękniętego tytułowego gruczołu, przedstawienie w krakowskim Teatrze STU wydaje się przedsięwzięciem zupełnie nie na czasie i skazanym na niepowodzenie. Niestety, nie zobaczymy rozcinanego narządu wzroku ani nawet kropki krwi, najmniejszej choćby, ściekającej po ścianie. Bo nie ma żadnych ścian. Tylko scena między czterema kolumnami Teatru STU. Każdy widz telewizyjnych (TVP2) beneficjów organizowanych przez Krzysztofa Jasiń-

skiego szybko uświadomi sobie możliwości tej sceny. Tam po prostu nic innego się już nie zmieści. Tylko całe Podhale, Górale wszystkich epok, Pan Jezus i Pan Bóg. Żeby tyle pokazać człowiekowi potrzeba milczeć.

Dlatego ascetyczna scenografia. Składa się tylko ze stołu, który przyjmuje na siebie wiele funkcji. Gazdówki, łoża dla gazdy i gaździny, bramy do raju, bramy, przez którą wychodzi diabeł pojedynkować się z człowiekiem, ale i jego aniołem. Czego to stół górala nie potrafi! Stąd płynie prostota przestrzeni, która otwiera pole wyobraźni widza.

Tą samą prostotę widzimy patrząc na kostiumy. Banalność kostiumu – tak tylko może powiedzieć niewtajemniczony cepr z bardzo płaskiej niziny. Prócz stroju góralskiego, który znamy z Cepelii – z tego pewnie płynie poczucie banalności – możemy przyrzyć się dokładnie, jak wyglądają buty używane w niebie przez aniołów. I co najważniejsze, przyrzyć się z bliska, że nie taki diabeł straszny, jak go malują. Przynajmniej ten na Podhalu, gdzie dziwnie ubiera się z tyrolska, zachowując w mowie akcent niemiecki. I nie możemy zapomnieć o całych górach, które mieszczą się w maleńkiej salce STU. Tak może dziać się tylko dzięki muzyce Krzesimira Dębskiego, który potrafi za pomocą paru nut, jakby od niechcienia błagających

się między widzami, wyczarować a to Tatry, a to Ludźmieź, a to prawdziwe wesele.

Właśnie z tego wszystkiego wyrasta głębia psychologii góralskiej. Bo tak trzeba w skrócie nazwać, efekt adaptacji tekstu Kazimierza Przerwy-Tetmajera „Śleboda, czyli powaby życia”. Od razu powiedzmy, że powaby życia góralskiego są nieosiągalne dla nikogo oprócz gazdów, gaździn i juhasów. Ale jeśli powaby życia góralskiego nie są osiągalne, to żadne powaby życia nie są osiągalne. Dopiero tytułowa śleboda może uczynić życie prawdziwym. Gdzie jej szukać? Tak zdaje się przemawiać do nas reżyser. Chce nam pomóc, byśmy w naszym ceperskim życiu mogli wreszcie zakosztować jego prawdziwego smaku. Przedstawienie prowadzi nas do rozumienia tego, co przez pokolenia intrygowało wszystkich bywalców Podhala. Od Witkacego po kibica Małysza. Skąd tyle wszystko rozsadzającej energii? Używanej najpierw do zbójnictwa, a potem do pokuty. A pokuta góralska to nie żart. Jak to się dzieje, że wiara sąsiaduje z zabobonem zarazem będąc w przyjaźni? Ta wiara gazdy przenosząca góry. Choć wszystkim wydaje się, że góry stoją w miejscu. To jednak prawdziwi gazdowie ciągle je przenoszą! Tylko że wszędzie, gdzie zanoszą, nie da się żyć śleobodnie.

Przedstawienie Waldemara Śmigasiewicza przemierzające otchłań nieskończoną ślebody pokazuje nam niezawodnie daremność naszego życia bez niej. Podstawowa teza reżysera jest druzgocąca! Marnujemy swój czas i Pana Boga, nie poszukując ślebody. Weźmy np. sprawę więzienia, do którego trafił jeden z bohaterów. Ponieważ dał słowo honoru, więc pozostał, choć nadarzyła się okazja do ucieczki i nadziei na powrót do ukochanych gór. Dlaczego gazda więcej sobie ceni słowo honoru niż wolność!? Tego nie zrozumiemy nigdy. Bo jest tylko złudzeniem tego przedstawienia to, że możemy przeniknąć ślebodę – tę góralską wolność. Że możemy sobie bezkarnie przemierzać jej absolutność. Ona zaczyna się w Bogu. A w górach przecież bliżej do Niego.

Spektakl dalej przechodzi przez góralską miłość, która zawsze jest silna jak śmierć i zabija z zazdrości o ukochaną. Jednak miłość kobiety a miłość mężczyzny to są dwa światy, które tylko od czasu do czasu się stykają. To, co poprzedni wiek, albo jeszcze wcześniejszy, przyniósł odnośnie do pozycji kobiet w społeczeństwie, to dla górali było oczywiste i przychodziło za każdym razem z mlekiem matki. Zresztą po raz kolejny potwierdziła się teza, że to, co artyście zajmuje sekundę, naukowcowi przychodzi znacznie trudniej.

I to odnosi się także do teologów. Ile trzeba wypisać atramentu, by przekonać się, że sprawy eschatologiczne, ba, zwykłe kazania są bezużyteczne wobec każdego, kto dotknął życia takim, jakie ono jest. A jeśli na co dzień żyje w samym środku egzystencji, to każdy wysiłek duszpasterski staje się śmieszny. Podobny do wysiłku i próby rozmowy mnicha z Ludźmieżą z dziewczką, zbudzoną ze snu, a śpiącą najprościej na świecie, bezpośrednio na ziemi. Co prawda dla tego zakonnika obecność na śleboonej ziemi wyzwoliła zapal duszpasterski. Mury klasztoru ludźmierskiego okazały się za ciasne. Musiał pójść między górali, by ich nawracać. To, co czuł, to było coś więcej niż mś. On się zaraził ślebodą. Jednak nie można tylko w połowie-ślebodnie żyć. To druga podstawowa teza Śmigasiewicza. Takie życie zawsze kończy się tragedią. Albo jeszcze gorzej! Bo groteską posuniętą aż do niemożliwych do zniesienia, wymiotów i konwulsji ośmieszenia tego, co prawdziwe. Śleboda czyni bezużytecznym każdy wysiłek księdza czy mnicha, choćby z Ludźmieżą. Bo kto jest zanurzony w samym rdzeniu życia, kto czerpie z krynicy istnienia, komu na co dzień, po śniadaniu, dane jest sięgać do początku, który jest równocześnie końcem, dla tego każdy wysiłek opowieści duszpasterskiej

o Panu Bogu zdaje się bardzo bładym i daremnym przedsięwzięciem.

Taka historia nie ma żadnego kontaktu z esencją życia. Co prawda to, co dla górala na co dzień jest oczywiste, to dla wszystkich innych – dopiero po wykonaniu kosmicznego wysiłku. A zatem i dla Kaszuba, i Ślązaka, i mieszkańca Galicji, i stolicy. Dlatego góral potrafi rozmawiać z samym Panem Bogiem tak po prostu, tak jak wczase przedstawienia, gdy stroi geśle. To potrafią i mistycy, jak powszechnie wiadomo. Mistyk, co prawda rozmawia, ale tylko na ziemi, nie wychodząc poza obręb własnego serca i świadomości. A tylko gazda robi to w samym niebie. To kolejna teza Śmigasiewicza. Pan Bóg zresztą, jak sam mówi, że *nie chce śmierci grzesznika*, chętnie rozmawia z gazdą, zaglądałym do nieba i tłumacząc mu swoje postępowanie swoją wolą. Ta jest, jak wiadomo, ostateczna. To zna każdy człowiek na ziemi. Ale tylko śleboda potrafi wygrać zakład z samym diabłem. A wiemy, że dziś ta walka rozgorzała jakby na nowo. Nie wiadomo tylko, czy to jest walka z demosem, czy z idolem, tym wiecznym produktem lęku panoszącym się w życiu każdego człowieka. W świecie ślebody odpowiedź jest prosta. Z demonem należy walczyć jego bronią. A wiadomo. Gdzie diabeł nie może tam... I tak walczy ślebodny gazda i wygrywa.

A w sztuce diabeł był nie byle jaki. I tak należy walczyć nawet z tym, który mówi na zmianę po niemiecku i po polsku. Dlatego Pan Bóg pozwolił, aby po śmierci wszyscy, którzy żyli ślebobnie, zamieszkali w górach, bo bramy św. Piotra okazały się za-ślebobne? A więc jakie? Za-wolne? Za-święte? Wszystkich, którzy chcą się dowiedzieć, jakie są, zapraszają artyści teatru STU do Krakowa.

I jeszcze ostatnie zdanie o aktorach. Znakomitą większość znamy z ekranów telewizyjnych, kinowych czy scen kabaretowych. Gdy zapada ciemność i budzimy się w górach, to mamy jednak nieskrywaną przyjemność śledzić anatomię ślebody bez przykrego uczucia: skąd ja ich znam?

Jarosław Naliwajko SJ



SPÓR O UCZCIWOŚĆ WOBEC SIEBIE

Czas religii

*(L'ora di religione / Il sorriso
di mia madre),*

Włochy 2002.

Reż.: Marco Bellocchio.

Wyst.: Sergio Castellitto,

**Jacqueline Lustig, Chiara Conti,
Alberto Mondini, Gianni Schicchi.**

103 min. Gutek Film.

Marco Bellocchio, włoski reżyser znany z bezkompromisowo krytycznych obrazów współczesnego społeczeństwa, za sprawą swojego najnowszego filmu, po raz kolejny, stał się sprawcą niemałego zamieszania. Jedni „Czas religii” uznali za paszkwil tendencyjnie krytykujący Kościół na podstawie powierzchownej i jedynie zewnętrznej znajomości tej instytucji, drudzy zaś, zasiadający w Jury Eklektycznym w Cannes, uhonorowali go nagrodą, podkreślając w ten sposób jego humanistyczne i religijne walory.

Chociaż dzieło sztuki, w tym przypadku filmowej, ma to do siebie, że dopuszcza wielość interpretacji, gdyż nie jest i nie może być do końca

jednoznaczne, to nie wszystkie one są jednak równouprawnione. Tak wydaje się i w tym przypadku. Nieprzejednani krytycy filmu Bellocchia popełniają ten sam błąd, jaki zarzucają reżyserowi – swoją krytykę budują na podstawie tego, co widoczne na pierwszy rzut oka, z zupełnym pominięciem tego, co pulsuje pod karykaturalnymi – trzeba przyznać – obrazami. (Czyż nie bywa tak i w życiu Kościoła, gdzie pod tym, co z zewnątrz śmieszne i odpychające, kryje się jednak jakiś głębszy sens?)

Pewnego dnia w pracowni młodego malarza, zarabiającego na życie ilustrowaniem książek dla dzieci, zjawia się sekretarz kardynała, aby zaprosić go na spotkanie z hierarchą. Bohater ze zdziwieniem dowiadyuje się, że rozmowa będzie dotyczyć jego matki, która ma zostać beatyfikowana. Choć proces beatyfikacyjny trwa już od kilku lat, nikt z najbliższej rodziny nie ośmielił mu się tego powiedzieć. I nic dziwnego, bo Ernesto zaraz po opuszczeniu rodzinnego domu zerwał wszelkie związki z Kościołem i od dawna pozostaje zdeklarowanym ateistą. Czas religii jest dla niego bezpowrotnie czasem przeszłym i to w dwojakim sensie. Po pierwsze należy do okresu dzieciństwa, wspomnianego źle, właśnie z powodu matki, która pragnąc dać dzieciom katolickie wychowanie ograniczyła je do moralisty-

ki streszczającej się w mnożonych zakazach i upomnieniach, za którymi nie kryła się żadna głębia ani pozytywne wzory osobowe. A gdy brat Ernesto, Erminio, zaczął popadać w obłęd, zamiast go leczyć potraktowała pogłębiającą się chorobę jako dopust Boży. Wyniesiony z domu negatywny stosunek do pobożności matki nie pozostał bez wpływu na postrzeganie Kościoła jako takiego. Rozpatrywany jako fenomen społeczny i historyczny został zredukowany w oczach Ernesta do reliktu przeszłości, zrytualizowanego i dziwaczного jak wszystko w latach dzieciństwa.

Z tego punktu widzenia znamienne okazuje się wplecenie w całość opowieści wątku monarchistycznego. Ze względu na swoje czysto zawodowe powiązania – w żadnym razie sympatię! – Ernesto obraca się wśród ludzi wspominających z tęsknotą dawne czasy i snujących nierealne plany powołania króla, który przywróciłby stare, dobre porządki. Zarówno Kościół, jak i związki monarchistów są dla niego fenomenami tego samego rodzaju – pragną zatrzymać to, co nieodwołalnie należy już do przeszłości. Ów paralelizm, jaki w świadomości bohatera zachodzi między jednym i drugim zjawiskiem, reżyser podkreśla posługując się tą samą mroczną i nieco odrealnioną stylistyką przy ich portretowaniu. Jednocześnie oba śro-

dowiska nie tylko są tak samo przez Ernesta postrzegane, lecz tak samo próbują uwikłać go w swoje absurdalne sprawy – w środowisku monarchistów znajduje to swój wyraz w grotowskim pojedynku z księciem Bulla, który z powodu jego ironicznego uśmiechu doznał ujemnego honoru, w środowisku kościelnym – w procesie beatyfikacyjnym matki.

Bohaterowi wydawało się, że w świecie naznaczonym obecnością Kościoła i wiary religijnej można żyć tak, jakby te rzeczywistości nie istniały. Chciał razem z żoną wychować dziecko w duchu laickim. Okazało się to nierealne, gdyż syn, który jako jedyny z klasy nie chodził na katechizację, czuł się w swoim otoczeniu samotny. Ustapili więc, co bynajmniej nie oznacza, że dziecko stało się wierzące. Przeciwnie, żyjąc na rozdrożu między areligijnym domem a nauczaniem katechizmowym wstąpiło od razu, ku przerażeniu rodziców, na etap wiary pełnej niepokoju i buntu. Jego długie monologi, w których domaga się, by Bóg przestał go nieustannie podglądać, przypominają małego Jean-Paula ze „Słów” Sartre’a. Konkluzja również jest identyczna z tą, jaką wysnuł francuski egzystencjalista: jeśli Bóg istnieje i jest wszechobecny oraz wszewiedzący, to nie ma ludzkiej wolności, która pozostaje jedynie czczym złudzeniem.

Wraz z informacją o procesie beatyfikacyjnym matki do problemów natury wychowawczej dochodzą nowe, jeszcze ważniejsze, a jego niewiara poddana zostaje poważnej próbie. Rodzina, korzystając z faktu, że Ernesto dowiedział się już o wszystkim od czynników kościelnych, pragnie nakłonić go, by się nawrócił. Nie byłoby w tym zapewne nic niewłaściwego czy niestosownego, gdyby nie pewien drobiazg. Otóż nikt z jego bliższych i dalszych krewnych nie był dotąd głęboko związany ani z Kościołem, ani wiarą. Przeciwnie, obojętnie lub wrogo nastawieni do religii z ironią i niechęcią odnosili się zawsze do naiwnej pobożności przyszłej błogosławionej. Teraz wszyscy gremialnie przeżyli nawrócenie – jednak nie za wstawiennictwem kandydatki na ołtarze, jak mógłby ktoś przypuszczać, lecz z prostego wyrachowania – błogosławiona w rodzinie to nader dobry sposób na podniesienie własnego prestiżu i życiowy sukces.

Problem w tym, że Ernesto jest człowiekiem uczciwym, a jego niewiara nie jest koniunkturalna. Wybrał ateizm, bo jest on prawdą i nie chce od niej odstąpić dla doraźnych korzyści. Dlatego nieustannie scysze z braćmi, a zwłaszcza niechęć do zaangażowania w proces beatyfikacyjny, który musi wyświetlić dokładnie okoliczności śmierci matki. Wiadomo, że zosta-

ła zabita przez obłąkanego syna, wiadomo, że zaklinała go na wszystko, by nie dopuszczał się w napadach szału bluźnierstw... ale czy rzeczywiście zginęła wtedy, gdy chciała go powstrzymać przed kolejną obrazą Boga i Madonny? Czy zdążyła przebaczyć zabójcy? To kwestie sporne, które mógłby rozstrzygnąć ostatecznie sam morderca, który od lat milczy niby kamień, a którego rodzina chce skłonić do „właściwych zeznań”.

Prawość Ernesta idzie jeszcze dalej. Nie tylko odmawia nawrócenia i udziału w fabrykowaniu dowodów świętości, ale w ogóle nie chce zeznać podczas procesu. Naciskany pytaniami przez kardynała, przypominającego ubeką, przyznaje, że matki nie nawidził, ale nie powie nic więcej, bo nie chce mówić o niej źle. A poza tym jako niewierzący w Boga w ogóle nie uznaje gremium mającego wyrokować o świętości matki.

W tym momencie wydarza się coś nadzwyczaj ciekawego i głębokiego zarazem. Kard. Piumini patrzy na niego swoim świdrującym wzrokiem i z dającą się dostrzec satysfakcją, zauważa, że przy tej deklaracji niewiary w Boga Ernestowi zadrżał głos. Ernesto zaprzecza, lecz kardynał łagodnie, lecz uparcie obstaje przy swoim. Ta satysfakcja w głosie hierarchy nie jest bynajmniej radością pasterza, który dostrzega, że w postawie niewierzące-

go jest cień wahania pozwalający liczyć na jego nawrócenie. Przeciwnie, można odnieść wrażenie, że duchowny za wszelką cenę chce doszukać się choćby odrobiny niepewności w głosie rozmówcy myślącego inaczej, by tym samym podbudować własne przekonanie. I tak chyba rozumiał go Ernesto, który w dalszej części rozmowy zawarł subtelną ripostę zupełnie genialnie definiującą jego postawę: jest przekonany ateistą, lecz ostatecznym uprawnieniem jego niewiary będzie wielka miłość. Zatem on ostatecznego sprawdzenia i usankcjonowania swoich poglądów upatruje w Czynie, a nie w wahanii oponentów.

Podobne wątki pojawiają się w rozmowach, jakie bohater prowadzi ze swoim ośmioletnim synem. Tłumacząc mu swoje postępowanie przekonuje, że najważniejsza w życiu jest konsekwencja, to znaczy – precyzuje odpowiadając na pytania malca – żeby czyny były zgodne z tym, co się czuje, myśli i mówi: w przeciwnym razie nie sposób spojrzeć prosto w oczy innym ludziom, a zwłaszcza własnemu dziecku.

Jan Pniewski

 książki

**PSEUDONIMOWANIE
WIECZNOŚCI**

Krystyna Rodowska

Blżej nagości

 Wyd. „Nowy Świat”
Warszawa 2002, ss. 63.

Poezja Krystyny Rodowskiej od początku, od pierwszych zbiorów wierszy – „Gesty na śniegu” (1968), „Stan posiadania” (1981) – wyróżnia się poznawczą, a więc i językową aktywnością. Debiutując jednocześnie z większością poetów „Nowej Fali”, Rodowska była wobec nich w opozycji ze względu na pogłębioną perspektywę metafizyczną i brak wyraźnych społeczno-politycznych kontekstów. Nie postawa publicystyczna wobec przedstawianego świata cechuje tę poezję, charakteryzuje ją zdecydowanie miłosna opcja w budowaniu przestrzeni międzyludzkich, a Eros i Thanatos coraz wyraźniej z tomu na tom zbliżają się ku sobie, by w najnowszym zbiorze Rodowskiej tańczyć już zgodny taniec miłości i śmierci. Poetka wydawała niewiele: oprócz wymie-

nionych już zbiorów wierszy jeszcze dwa tomiki poetyckie – „Nuta przeciw nucie” (1994), „Szelest, półmrok, sen” (1995) – i nieduży wybór wierszy „Na dole płomień, w górze płomień” (1996), który uzyskał wyróżnienie Fundacji Kultury.

Wstrzemięźliwość kreacyjna Rodowskiej bierze się, być może, z tego że poetka mając wyostrzoną świadomość szczególnego powołania sztuki słowa, jej transcendentnych zadań wobec tzw. rzeczywistości, jest niezwykle odpowiedzialna za swój poetycki świat, za język, który jest w jej przypadku narzędziem tyleż gramatycznym, ile metafizycznym. Nie bez powodu jeden z ważniejszych wierszy nowego zbioru nosi tytuł „Ćwiczenia nie tylko z gramatyki”. Dotyczy on właśnie metafizycznego spotkania poetki z samą sobą w doświadczeniu głębokiej przemiany tożsamości:

*Ostatnio coraz częściej mówię
do siebie: ty*

*to nie jest ty przyciągania
opilka przez magnes miłości
ty w którym się spała odległość
ode mnie do niego*

*teraz ty jest zaimkiem pęknięcia
we mnie samej,
i jest w tym coś z utraty
niewinności*

Krystyna Rodowska znana była do niedawna głównie z ostrych erotyków, a miłość fizyczna wypowiedana odważnie w zawężeniu metafor nie unikających dosłowności, czyniła jej poezję sceną dionizyjskiego theatrum, gdzie postać bahantki i jej partnera grają główne role w bezpośrednim starciu płci. Od pewnego już czasu poezja ta pogłębia się o nowe, duchowe wymiary partnerstwa miłosnego, także tego, które dotyczy następstwa pokoleń. Utwory poświęcone zmarłym ojcu i matce w cyklu wierszy „Iwowskich” – Lwów to miejsce urodzenia poetki – stanowią piękne przykłady liryków „rodzinnych” wykorzystujących jednocześnie motyw „małej ojczyzny”. W „Ćwiczeniach nie tylko z gramatyki” Rodowska, prowadząc grę z samą sobą, odcina się wyraźnie od siebie tamtej, uwikłanej w miłosny związek z męskim partnerem – z wcześniejszych wierszy – i oddaje się kontemplacji „ja” osobnego, poddanego presji czasu i przygód egzystencjalnych osoby dojrzalej.

Utrata niewinności wiąże się tu niewątpliwie z poczuciem dystansu poetki do siebie samej – tej spontanicznej, bezwzględnej i bezkarnej w tropieniu miłosnego spełnienia; *utrata niewinności* to przecież zawsze jakieś wygnanie z raju nieświadomości w przestrzeń świadomego uczestnictwa w tajemnicy istnienia. Tajemnica

ta, pozostając tajemnicą, otwiera wszakże różne możliwości interpretacji własnego losu. Poetka mówi wprost: *ucz się dystansu – przypatrz się tej drugiej: / to nie jej czas przegryza gardło – oddalonej, / prawie w trzeciej osobie*. Rodowska ma więc świadomość odmienności siebie ze wspomnień, siebie zamkniętej w doznaniu młodości i wszelkich związanych z nią przygód poznania. Realizując siebie w wymiarze aktualnym, wzbogaconym o doświadczenia upływającego życia, poetka „poucza” siebie minioną, tworząc potencjalny, „zwierciadlany” portret nowej siebie, odmienionej w podwójnym niejako widzeniu: *jak się lepiej postarasz / odbicie zostanie już po tamtej stronie / i od ciebie zależy czy zacznie / żyć porządniej, może dłużej / niż ty; // wyćwiczone wśród przecinków, / osobne*.

Subtelność owego zabiegu ponownego upodmiotowienia samej siebie, ingerencja w swój los już dokonany, a przecież możliwy do zweryfikowania środkami poezji i poddania działaniu „uzdrawiającej” terapii moralnej, wskazuje właśnie na głęboko metafizyczny rdzeń tej poezji. Rodowska nigdy nie pisała wierszy naskórkowych, ślizgających się po powierzchni rzeczy i zjawisk, ona zawsze wnikała słowami w jądro spraw, docierając do samych granic „nagości”, a więc tego, co najbliższe ludz-

kiej, egzystencjalnej i poznawczej prawdy o istnieniu.

Tom „Bliżej nagości” już tytułem sugerujący poznawczy zamysł poetki, w każdym niemalże wierszu realizuje owo demaskatorskie przesłanie. Zaczyna się od przywołania utrudniającego dotarcie do sedna ludzkiej osobowości „grymasu” z inicjalnego wiersza pt. „Grymas”. Rozpoczynając wiersz serią pytań na temat tzw. wyglądu, poetka przemienia semantykę tego słowa dochodząc do całkiem innej roli „wyglądania”:

*Pytania wyłaniają
nieznudzony język
Domysłają się bezkresu z linii
brzegu*

*A ty wciąż swoje Wyglądasz
Marnie Żałośnie Głupio
dziś młodo choć kiedyś staro
Z tym swoim niepowtarzalnym
uśmiechem*

*Z dożywotnim grymasem
wyglądania*

*zawsze z Tego
co Ciebie przerasta*

„To” pisane od wielkiej litery oznacza tu, niewątpliwie, całą tę sferę niepojętości ludzkiego życia, jego nie do ogarnięcia zmysłami świętość, także wieczność, którą każdy autentycz-

ny akt twórczy otwiera podobnie jak szczerza modlitwa. Piotr Michałowski nazwał eksponowaną w nowych wierszach Rodowskiej „nagość” *pseudoninem wieczności* („Pogranicza” nr 1/2003). Tytułowy wiersz zbioru „Bliżej nagości” zaczynając się banalnym obrazem *porannych ćwiczeń przed otwartym oknem* przeradza się niepostrzeżenie w medytację nad ukrytą pod cielesnością prawdą istnienia: *Przyszła kolej na rzeczy niewidzialne / Odzywają się z głębi twego ciała // gotowe je rzucić.*

Tak jak kiedyś Rodowska wnikała odważnie w tajemnice cielesności penetrując możliwości poznawcze aktu miłosnego, tak teraz bez owijania w bawełnę niedomówień przybliża sobie siebie śmiertelną, zmierzającą wolno ku tej granicy rzeczy niewidzialnych, a nieuniknionych w wędrówce przez doczesność ku wieczności. *Póki oko i ucho nakręca świat* wciąż jest pora na analizę choroby, bólu, cierpienia własnego i cudzego, na dostrzeganie w nich znaków Bożego wybrania. Pierwszy wiersz z cyklu „Tryptyk o cierpliwości” to wymowny „Samowładca”:

*upuściłam z rąk cały
boży dzień
tylko boży nie mój
nawet sama do siebie
dzisiaj nie należę*

w moim ciele samowładcą
jest ból
biała płachta powiewa
duszy

Bardzo dyskretnie objawia tu poetka własną wolę poddania się woli Bożej i jednocześnie wielka ufność kryje się w tym akcie „poddania”. W pięknej prozie poetyckiej „Święto chwili” w inny sposób pokazany jest ten stan „nieposiadania” siebie i świata przez poetkę. Opisuując czynność robienia zdjęć, Rodowska wypowiada odwieczne prawdy o trwaniu i przemijaniu, o „uwiecznianiu” chwili, co stanowi powołanie każdego artysty i o tym największym ludzkim pragnieniu, jakim jest *czyhanie na światło*. W wieloznaczności tego pragnienia zawiera się tęsknota i za fizycznym, materialnym światłem umożliwiającym widzenie i – przede wszystkim – za owym światłem ducha, któremu zawdzięczamy świadomość istnienia, a także wszystkich tych rzeczy, które transcendują nas na wyższy, święty poziom. Kolejnym, obok „nagości”, pseudonimem wieczności jest tu poszukiwanie sposobów przekraczania czasu, jak w tym zdaniu ze wspomnianej prozy: *Przebijając pulsujące serce tej właśnie, jedynej chwili* – znaczy w języku Rodowskiej – przenikać na drugą stronę rzeczywistości, w sferę światła, w sferę Boskości.

Krystyna Rodowska nie byłaby wszakże sobą, gdyby nie wprowadziła wątków stricte miłosnych do swojej nowej książki. Miłośniczka kultur wschodu – Tarota, Księgi I-Ching – wykorzystuje niekiedy ich elementy w swoich wierszach. Jeden z nich – „W dole jezioro, w górze niebo” – przetwarza motyw Księgi I-Ching w celu wyrażenia zjednania i oddzielenia jednocześnie obcującej miłośniczki pary: *Wpatruję się w tego / który wpatruje się we mnie / Niebo zamarło w jeziorze // Po raz pierwszy rozmawiają ze sobą / dwie nieskończoności ściśnione / do wyrazu oczu*.

Problem obcowania ludzi ze sobą zawsze wiązał się u Rodowskiej z wyobcowaniem i tu, w nowych wierszach, ta miłosna dwuznaczność nabiera szczególnej mocy. *Dwie nieskończoności* poznają się przez dotyk, spojrzenie, oddech, a przecież najbliższa nawet zmysłowa bliskość pozostawia miejsce na tajemnicę, niedopowiedzenie, objawienie prawdy ponadzmysłowej. Poemacik miłosny „Droga do Ty” przynosi egzemplifikację wszystkich tych możliwości zbliżenia i oddzielenia, jakim podlegają kochające się osoby, gdyż współobcowanie jest właśnie „drogą”, procesem przyswajania sobie odmienności drugiej osoby. Konkluzję tego utworu stanowi wyraziste wyznaczenie wiary w niepoznawalność, niepojętość najintymniejszej sfery

miłości: zapisuję dotknięciem / wargi
na białym naskórku // do ty, / urykając
/ dotykam / chwiejnym krokiem / kra-
wędzi języka // aby rzeczy trwały /
wśród tajemnic // aby śpiew błogosta-
wił / z ukrycia.

Ciekawostką tego zbioru wierszy są dwa utwory w obcych językach umieszczone na końcu książki wraz z autorskimi przekładami: po hiszpańsku – „Abajo cicle, arriba montana” – „Na dole niebo, nad nim góra” (z Księgi I-Ching) i po francusku – „Le muet chante” – „Nieme śpiewa”. Wiadomo, że Krystyna Rodowska jest także cenną tłumaczką z literatury hiszpańskiej i francuskiej, zna doskonale obydwa te języki i oryginalne wersje tych wierszy „przyszły” do niej, jak pisze w krótkiej notce je poprzedzającej, zmuszając do zapisu w tych właśnie językach. Są to zapisy, jak dodaje, *nawiedzone*, wyjaśniając w kilku zdaniach to określenie: *Kiedy jestem w podróży – do innego kraju, widoków, innej kultury – kiedy zaczynam cieszyć się, martwić, rozmawiać z ludźmi i z własnymi myślami w „obcym” języku, nawiedza mnie czasem intensywne pragnienie oswojenia tej skumulowanej inności, przeobrażenia jej choćby w najbardziej ulotną wspólnotę. Dzieje się tak zazwyczaj w trakcie obcowania we wspomnieniu z pewnym człowiekiem, pewną intonacją głosu i twarzą, z tajemniczym ciepłem pew-*

nej dłoni. Wszyscy jesteśmy dla siebie cudzoziemcami. Toteż podświadomie czekam, aż nawiedzi mnie znowu i odmieni „pewien język”...

Powtórzmy za poetką: *Wszyscy jesteśmy cudzoziemcami*. To ważna wiadomość z intymnego świata Rodowskiej. Jej poezja jest bowiem przede wszystkim próbą oswojenia świata, próbą dotarcia przez magię języka jak najbliżej siebie oraz innych ludzi i rzeczy. *Blżej nagości* to także bliżej tego, co będąc z przyrodzenia „nieme”, ograniczone w wyrażaniu swej niepowtarzalnej osobności – „śpiewa” za sprawą niepojętego przyzwolenia owego Cudzoziemca, który obdarował nas życiem i talentem.

Adriana Szymańska

Z „KSIĘGI” RYSZARDA KAPUŚCIŃSKIEGO

Ryszard Kapuściński

Lapidarium V

„Czytelnik”, Warszawa 2002,
ss. 128.

To już piąty tom oryginalnego cyklu zapisków pisarza, który debiutował przed laty jako reporter, a po-

tem poszerzył spektrum zainteresowań, pasji poznawczych i inwencji artystycznej, zajmując się tworzeniem swojej „księgi”, odzwierciedlającej i komentującej losy świata w epoce, w jakiej przyszło mu żyć. Kolejne woluminy tej „księgi” – m.in. „Wojna futbolowa”, „Chrystus z karabinem na ramieniu”, „Cesarz”, „Heban”, „Imperium”, „Lapidaria” – były efektem obecności autora w różnych częściach globu, w Ameryce, Afryce, Azji, Europie, jego dociekliwych obserwacji i przemyśleniach, a także poddawały się bardzo różnym testom warsztatu literackiego, regulaminom kryteriów gatunkowych i estetycznych, ale wszystkie zachowywały podobną logikę i motywację zamysłu twórczego. Ciążyło na nich piętno osobowości pisarza, zapewniające jego „księdze” ponadhistoryczny, uniwersalny – mimo że wychodzący od obserwacji konkretnego, faktu – wyraz. „Cesarza”, bazującego jak zwykle na osobie przez narratora-reportera – z nieodłącznym elementem ryzyka (w przypadku kilku przygód graniczącym z utratą życia) – sprawdzonej i przeżytej faktografii, mimo wiarygodnie i sugestywnie przedstawionego w książce decorum upadającej pod rządami cesarza Hajle Sellasjego monarchii etiopskiej, czytano kiedyś (nie tylko w Polsce) jako metaforę schyłku imperium sowieckiego i rządów jego satrapy Józe-

fa Stalina. Dziś książka przechodzi ponad porządek swej niegdysiejszej konkretnej percepcji, zachowując już bezpieczną odległość zarówno od jednoznacznej interpretacji dokumentarnej, jak i „sowieckiej” – upraszczającej przecież wymowę dzieła – aluzji politycznej; jako oryginalny poemat prozatorski, mówiący o dyktaturach nowoczesnej cywilizacji, trafia do światowej biblioteki uniwersalnej literatury o symbolicznej wykładni. Wiele innych tomów pisarza w swojej warstwie dokumentarnej przynosi równie szeroko, pieczołowicie i wnikliwie (z rezultatami imponującej bibliotecznej kwerendy) zestawioną faktografię, ale podejmując ich lekturę szybko można się zorientować, że nie ona jest tu zasadniczym celem inicjatywy twórczej – dostarcza jedynie pretekstu i bodźca do kolejnego rozdziału „księgi” pisanej życiem, myślą i wyobraźnią Ryszarda Kapuścińskiego. W „Hebanie” strategia czynienia użytku artystycznego z doświadczanych zdarzeń i przeżywanych spotkań narratora-reportera realizuje się już na poziomie wstępnej, intuicjonalnej fazy twórczej; faktograficzna „ścieżka” zostaje tu niemal naturalnie, w toku wciągającej w treść gawędy, wtopiona w kanwę fabularnych wątków poszczególnych rozdziałów-opowieści książki, nasyconych niezbędnym „suspensem”, a czasem i lirycznym ak-

centem. W afrykańskim rozdziale twórczości Kapuścińskiego dawała się odczuć nurtująca pisarza, „napędzająca” go ciekawość spraw ludzkich, pasja poznawania, dociekania istoty świata, wgłębiania się w sens i wymiar ludzkiej nowoczesności (notował kiedyś w „Lapidarium II”: *Jestem człowiekiem ciekawym. Za każdym razem, gdy odkrywam coś nowego, staram się zrozumieć, z czego to się składa i jak funkcjonuje (...) Chciałbym być częścią tego świata, który opisuję, muszę się w nim zanurzyć i zapomnieć o innej rzeczywistości*. Afryka stanowi dla autora swoisty kontynent „egzaninu” współczesnej cywilizacji, a chyba i sięgając głębiej, natury ludzkiej w ogóle – daje w ręce pisarza nieoceniony dziś „paszport” do kolebki tej natury, umożliwia ogląd i refleksję rudymmentów cywilizacji pod nawarstwionymi pokładami wyrafinowanej kultury i wyspecjalizowanego rozwoju ludzkości, ulegającej dziś przyspieszonym procesom homogenizacji i globalizacji (które stają się przedmiotem przemyśleń najważniejszych rozdziałów „Lapidarium V”). O tej jedynej w swoim rodzaju dla siebie roli przeżyć afrykańskich, kontemplacji „pustynnej” (u boku nomadów saharyjskich), przynoszącej jedyną w swoim rodzaju inspirującą iluminację (*Na pustyni kosmos zredukowany jest do kilku elementów I...I Nie ma niczego*

między tobą a Bogiem, tobą a Wszelkim światem...), pisał Kapuściński nieraz w swoim eseistyczno-aforystycznym notesie „Lapidariów”, którego piąty tom właśnie się ukazał, a także m.in. w wydanej przed trzema laty książce „Jeszcze dzień życia”.

Wątki refleksyjne dotyczące świata dla Europejczyków wciąż egzotycznego nabierają w najnowszym „Lapidarium” charakteru bardziej globalnego i filozoficznego, kiedy autor w optyce swojej życiowej wiedzy i wizji świata rozważa m.in. symptomy „zderzenia cywilizacji” zasygnalizowane w słynnej książce Samuela P. Huntigtona i konkurencyjnym w stosunku do tej teorii światopoglądzie malezyjskiego myśliciela Anwara Ibrahima, który dostrzega i analizuje objawy ożywiającego całą kulę ziemską „azjatyckiego renesansu”. *Bardzo trudno zdać sobie sprawę, że nie jesteśmy sami na świecie. I że obecność innych, zamieszkujących rozległe kontynenty, będzie miała wpływ na nas i na nasze losy (...) Nie wolno nam zapominać, że wszystko jest kruche, ponieważ życie jest kruche, a jego struktura obciążona wszelkim złem...* – wskazuje Kapuściński na konieczność szukania „planetarnych” mianowników ludzkiego losu, za pozytywny przykład podając symbolikę posługi Jana Pawła II podczas Światowego Forum Młodzieży, kiedy to

papież idzie do ołtarza w towarzystwie wybranych przez siebie ośmiorga młodych ludzi, i w tej grupie jest tylko jeden biały: *Wszyscy oni wchodzi w jakiś rodzący się młody świat, świat wielu ras i kultur...* Nad poziom zwyczajnego „notatnika twórczego” wynosi zarówno najnowsze „Lapidarium”, jak i cały cykl tych zapisów, intencja porządkująca gromadzone i oceniany materiał poznawczy, dyscyplina przewodu myślowego i wykładu artystycznego; przeważają tu przenikliwe, treściwe, wyposażone w wielką wiedzę i znajomość odpowiedniej literatury „błyski” refleksyjne rozświetlające na moment pełne wciąż pytań i zagadek misterium ludzkiego losu. Z doraźnych uwag, chwilowych iluminacji wyłania się istotna synteza tego losu. Nieporównywalny bodaj do niczego innego na polskim gruncie charakter „księgi” Ryszarda Kapuścińskiego jest pochodną – od-ciskającej swą pieczęć w formie poszczególnych utworów – specyficznej osobowości twórczej: usposobionej przede wszystkim filozoficznie, przenikniętej impulsem poszerzania swej wiedzy i doświadczenia, wspomnianą pasją poznawania i oceniania poznawanego, a w dalszej kolejności poszukującej właściwych środków wyrazu artystycznego, adekwatnych w stosunku do podejmowanego tematu. Cykl „Lapidarów” rzuca światło na

tę osobowość, na psychologię tej twórczości.

Mieczysław Orski

PODWÓJNIE NARODZENI

Charles Taylor

Oblicza religii dzisiaj

Znak, Kraków 2002,
ss. 93.

Poważne książki nie muszą być grube. Czasem wystarczy kilkadziesiąt stron, by przedstawić istotny problem. Do palety pytań fundamentalnych należą dociekania kształtu doświadczenia Boga. Inspiracją do napisania tej książki były dla autora „Doświadczenia religijne” Williama Jamesa. Wykłady wygłoszone przez amerykańskiego filozofa blisko sto lat temu, zdaniem Taylora, zachowują niepokojącą aktualność. Obecne tam ograniczenia, wpływające z przyjęcia określonej perspektywy filozoficznej, nie przekreślają trafności wniosków. Wierzący wciąż przeżywają napięcie rodzące się między głęboko osobistym doświadczeniem Boga a religią, która poddaje je instytucjonalizacji. Kon-

flikty wynikające ze zderzenia pewności mistyka z pewnością urzędu Kościoła są siłą rozwojową wiary. Postęp w życiu wewnętrznym wymaga dużej pokory. Komplementarność jednostkowego doświadczenia i mądrości Kościoła przypomina prawdę o Bogu większym od naszej wiedzy o nim – Deus semper maior.

Jamesowską wizję życia religijnego można w dużym skrócie przedstawić następująco: u jego początków są poszczególni ludzie, posiadający niezwykle, intrygujące doświadczenie Boga. Wokół takich geniuszy religijnych powstają grupy zwolenników. Mówienie o nowej religii jest uprawnione zanim pierwotne doświadczenie oblecze się w strukturę Kościoła. Chodzi tu o religię rozumianą jako *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których ta jednostka mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*. Następnie rodzi się teologia, organizacja i prawo. James uważnie obserwuje transmisję doświadczenia źródłowego i podkreśla niebezpieczeństwo utraty siły osobistego przeżycia boskości. Jego zdaniem późniejsza nadbudowa jest już przekazem z drugiej ręki. *To religia ludzi, którzy nie wytworzyli swojej religii*. Przybliżenie się do tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem wymaga zatem badania doświadczeń ludzi,

dla których religia nie jest jedynie za pośrednictwem zwyczajem, ale wydarzeniem, które przemieniło ich życie. Jest to działalność niebezpieczna, ponieważ jak uczy historia, doświadczenia tego typu były często przez Kościoły odrzucane jako heretyckie innowacje. W ten sposób wiosna dziewiczej mistyki kończyła się w momencie, gdy prawowierni wyznawcy na widok proroków chwyтали za kamienie. James, opowiadając się po stronie jednostki, podkreśla rolę uczucia. Pamiętajmy, że autor reprezentuje pragmatyzm, w myśl którego, uczucia decydują o czynach. Znaczenie idei jako kolejnego katalizatora ludzkich czynów jest drugorzędne. Idee, instytucje i procedury są formą życia religijnego, udoskonalają pierwotne intuicje, poddają je sprawdzianowi rzeczywistości, ale nie są dla religii czynnikiem zasadniczym.

Kolejnym punktem rozważań jest typologia postaw ludzkich. Pierwszy typ to tzw. zdrowomyślni: *mają oni poczucie, że świat jest bez zarzutu i/ lub że siedzą po prawicy Pana*. Wesośli z usposobienia, urodzeni optymiści, ironiczni i skłonni do żartów, szybko przechodzą ponad rzeczami. James nie pozostawiając cienia wątpliwości bardzo ceni „podwójnie narodzonych”. Skłonność do depresji i melancholii, lęk, duża wrażliwość na impulsy płynące z wnętrza, to codzienność tego

typu ludzi. Chorzy kuzyni zdrowych i silnych zdobywców dostrzegają jednak coś, co umyka oku pozytywistów: tajemnica człowieka równie mocnego jak i bezradnego w sytuacji wrzucenia w świat. Doświadczenie kruchości ludzkiej egzystencji i osobistej grzeszności każe im zwracać się o pomoc do jedynej istoty, która jest w stanie wybawić ich od dramatu ziemskiego życia. Dlatego to oni doświadczają Boga niezwykle intensywnie i głęboko. W konsekwencji status najdoskonalszych religii mają te, które najbardziej rozwinęły pierwiastek pesymizmu i tragizmu. Sięgnięcie dna w doświadczeniu braku sensu jest koniecznym warunkiem powtórnego narodzenia: *Człowiek musi umrzeć dla życia złudnego, zanim będzie mógł narodzić się dla prawdziwego*. Jest to mała puenta Jamesowskiej filozofii religii: tak jak doświadczenie religijne jest pierwotną i najprawdziwszą postacią religii, tak „podwójne narodzenie” jest istotą tegoż doświadczenia religijnego. Wyróżniając trzy formy negatywnej świadomości religijnej: melancholię, zło i poczucie osobistego grzechu, James jest bardzo nowoczesny. Są to przecież bolączki współczesnego człowieka. Poczucie wyobcowania, bezsensu codzienności, spleenu towarzyszą wielu osobom dobrze wykształconym, żyjącym w dostatku, mającym dostęp do różnych form spędzania wolnego

czasu. Paradoksalnie wysoki poziom edukacji to fałszywa moneta. Racjonalizm jest bowiem tylko wierzchnim okryciem całego życia umysłowego lub, szerzej, egzystencji człowieka. Nawrócenie, odkrycie sensu jest niemożliwe, jeśli argumenty logicznego myślenia nie zgadzają się z niemymi intuicjami. Wówczas dalsze opieranie się na sile rozumu prowadzi do powiększania się wewnętrznego rozdarcia i tłumienia podświadomości, do której dotrzeć jest coraz ciężiej.

Gdzie leży zatem sedno aktualności Jamesa? Dziś człowiek wielokrotnie staje na skrzyżowaniu dróg prowadzących do odkrycia sensu i bezsensu. Dotyka to jednakowo ludzi wierzących i agnostyków. Ciężar fundamentalnych decyzji coraz częściej brany jest na ramiona jednostki darzącej instytucje głęboką nieufnością. Świat przestał być ładem podtrzymywanym Boską ręką. Do tego dochodzi proces osłabienia więzi społecznych. Coraz rzadziej więź jednostki z Bogiem jest zapośredniczana więzami wspólnotowymi. W wyniku tego jednostka samodzielnie dysponuje swoim doświadczeniem Boga. W obliczu prywatyzacji wiary właśnie ono nabiera decydującego znaczenia dla kształtu współczesnej religii. I w tym sensie James miał rację, wskazując na doniosłość osobistej więzi z Bogiem, deprecjonując wymiar organizacyjny religii.

Jednak Taylor słusznie wskazuje na ograniczenia propozycji pragmatyka. Nie sposób zaprzeczyć istnieniu zbiorowego życia religijnego, które często umożliwia ukonstytuowanie się osobistego doświadczenia Boga. Relacja jest zatem symetryczna i niesłuszne jest odbieranie wartości religiom Kościołów. Ponadto istnieją uczucia mające naturę społeczną czy solidarnościową, które mogą być doznane jedynie w grupie. Widać zatem, iż fakt wspólnego przeżywania umożliwia specyficzne doświadczenia niedostępne jednostce.

Jednostronność dawnego poglądu widać w dialektycznym napięciu między indywidualizmem a wspólnotowością. W czasie silnej atomizacji społeczeństw, religia zaczyna odgrywać niebagatelną rolę czynnika konsolidującego narody na osi wyznawanej wiary i narosłej wokół niej tradycji. Oznacza to, że religia pozostaje, mimo że często uśpionym, to wciąż żywym składnikiem tożsamości jednostki i społeczeństwa. Obserwowany przez nas fenomen przebudzenia etnicznego, rodzący się na obrzeżach globalizacji, ilustruje żywotność religii jako narodowego spoiwa. Wreszcie, bardziej już w perspektywie osoby, pojawia się pytanie o ciągłość doświadczenia religijnego, czyli innymi słowy: czy nie jest to tylko słomiany ogień? Wartość takiego przeżycia pod-

lega zewnętrznej weryfikacji. Owoce czynów świadczą o przemianie wewnętrznej. Jednorazowe przeżycie Boskości, choćby w najbardziej wstrząsającej formie (vide św. Paweł pod Damaszkiem), wymaga ciągłego utrwalania, modlitwy, duchowej dyscypliny. Bez tego, po pewnym czasie z doświadczenia granicznego pozostaje tylko wspomnienie, wyrzut sumienia dawnej gorliwości.

Fenomenalne opisy stanów duchowych i psychicznych, wrażliwość na półcień szybko pojawiających się i gasnących uczuć, rewaluacja osoby zdolnej zadzierzgnąć relację z Absolutem, to atrybuty koncepcji Jamesa. Taylor przekonuje czytelnika o ich nieprzemijalności. Obecne uproszczenia dodają opisom rysu osobistego zaangażowania, którego nie można skwitować mianem braku naukowej rzetelności. Zawarty w nich indywidualizm trafia do człowieka współczesnego i każe mu zastanowić się nad jego konsekwencjami. Taylor wykorzystuje to przejawskrawienie do ukazania wagi wyboru, przed którym stajemy. Wyraźnie widać niebezpieczeństwo obydwu skrajności. Forma konwersacji Taylor – James ujęta w ramy wykładów jest czytelna i zachęcająca do lektury. Typowym ograniczeniem dla tej formy prezentacji jest wycinkowość. Pomimo to książka zawiera najistotniejsze treści filozofii religii Jamesa.

a szczególnie teorii doświadczenia religijnego. Zawarte w niej nieścisłości są odbiciem charakteru filozofa, który będąc osobą o skrajnie niecierpliwym usposobieniu uważał, że *pisać technicznie o filozofii nie sposób, a pretensja do ścisłości w tej materii byłaby zwykłym blagierstwem*. Wydaje się, że w rozmowie obydwu, Taylor pozostał w cieniu. Pierwsza część książki zawierająca liczące sobie ponad sto lat poglądy Jamesa jest bardziej żywa i intrygująca niż monolog współczesnego nam Taylora. Jakkolwiek autor obiektywnie ukazał aktualność i ograniczenia Jamesowej koncepcji doświadczenia religijnego, to w przyszłości sięgnę raczej do źródła niż do książki jego komentatora.

Dominik Ciołek SJ

O POŻYTKACH PŁYNĄCYCH Z LOGIKI

Józef W. Bremer

Elementy logiki

WAM, Kraków 2002, ss. 211.

Kolejna książka Józefa Bremera (poprzednie to: „Ludwig Wittgenstein a religia” i „Problem umysł-ciało”) nosi tytuł „Elementy logiki”. Zapytaj-

my najpierw: Dlaczego tylko elementy? Które elementy? I jakiej logiki?

Terminu „logika” (wprowadzonego przez stoików) używamy często w różnych kontekstach. Mówi się o logice czyjegoś postępowania, o logice serca, uczuć, wiary, dziejów... W kontekstach tych słowo „logika” rozumiane jest szeroko i potocznie – jako ogół praw rządzących określoną rzeczywistością (dziedziną). W sensie ścisłym logika zajmuje się poprawnym myśleniem (rozumowaniem, wnioskowaniem) i jest systematycznym badaniem prawd logicznych. Ma minimalizować nieporozumienia i maksymalizować jasność myślenia. *Pierwszą rzeczą, której mamy prawo domagać się od logiki – wedle Peirce’a – jest nauczanie nas, jak uczynić nasze myśli jasnymi; i jest to rzecz największej wagi, deprecjonowana wyłącznie przez tych, którym taka nauka najbardziej by się przydała. Wiedzieć, co się myśli, pannaować nad znaczeniem słów – oto warunek i podstawa twórczego myślenia*. Elementami takiej logiki zajmuje się w swojej książce Bremer. Otwierają ją wiadomości wstępne z historii logiki. Autor zaczyna od Arystotelesa – i słusznie! Arystoteles jest bowiem nie tylko twórcą logiki, ale i największym logikiem w dziejach. Dalej Bremer krótko przedstawia tych myślicieli, którzy walnie przyczynili się do rozwoju logiki. Wśród nich znajdują

się nawet św. Tomasz i Kant, ale nie pojawiają się: Diodoros-Kronos, Megaryk (i szkoła megarejska), Jean Buridan, Bernard Bolzano, Kurt Gödel i wielu innych. Szkoda, bo to bardzo ważne postaci w dziejach logiki. Podobnie w kolejnych rozdziałach niektóre zagadnienia zostaną uwzględnione, a inne nie. Na książkę składają się – jednak! – tylko pewne elementy logiki. Elementy, ponieważ książka ta nie jest historyczną i systematyczną pracą badawczą, nie jest „logiką naukową”, lecz „logiką praktyczną”. Pisaną jest z myślą o studentach i wykładowcach logikę – jest to podręcznik do nauczania logiki. *Podręcznik o. J. Bremery – pisze w „Przedmowie” Jan Woleński – jest próbą przedstawienia elementów logiki w ramach logica utens [logika stosowana]. Czytelnik znajdzie tutaj, po pierwsze wiadomości historyczne, po drugie, wykład tzw. logiki tradycyjnej, po trzecie, prezentację rudymetów nowoczesnej logiki formalnej oraz po czwarte, informacje o wnioskowaniach uprawdopodobniających i sztuce przekonywania.* Te cztery rozdziały stanowią pewną całość, a całość ta daje pewne minimum, które winno być znane absolwentom szkół wyższych.

W swojej książce autor położył akcent na podstawowe zagadnienia logiki tradycyjnej, a więc jej teoretyczne ujęcie stworzone przez Arystotele-

sa i poszerzone przez późniejszych logików oraz na rudymetarne tematy logiki współczesnej. Logika tradycyjna jest wciąż aktualna, gdy chodzi m.in. o nazwy (definicje i podział nazw, treść, zakres, relacje między nazwami...) i wnioskowania złożone ze zdań kategorycznych. W ramach podstawowego kursu logiki współczesnej wyróżnia się zwykle, co czyni też autor: logikę zdań („klasyczny rachunek zdań”) i logikę predykatów („logika kwantyfikatorów”/kwantyfikator jest symbolem logicznym używanym w zapisie zdań wyrażających relacje, ma – w przybliżeniu – takie samo znaczenie jak słowa: „coś”, „ktoś”, „każde”, „każda”, „niektóre”, „nic”, „nikt”). Ponadto autor omawia główne typy wnioskowań i błędów w argumentacji.

Czasem mówi się, że logika jest nieodzowna do uczciwego, rzetelnego myślenia i po-rozumienia. Dla wielu jest to jednak przykład myślenia życzeniowego. Istnieją bowiem ludzie, którzy nigdy nie uczyli się logiki, a których wypowiedzi (i postawy) są głęboko racjonalne i przekonujące. A więc: po co nam logika? Czy wierzy ona realny wpływ na praktykę życia? Otóż jej wpływ na życie jest... olbrzymi. Jeden tylko przykład. Dziś trudno już wyobrazić sobie nasz świat bez komputerów. Tymczasem powstanie olbrzymiego przemysłu komputerowego stało się możliwe

właśnie dzięki pomysłom logików (choć nie wyłącznie, również dzięki matematykom, technikom-inżynierom i filozofom). Jako że system binarny, który urzeczywistnia się w materialnej postaci jako komputer, jest zasadniczo tym samym systemem binarnym („prawda/fałsz”), który funkcjonuje w tabelach prawdziwościowych rachunku zdań.

Logiczne rozumowanie pozwala uniknąć wielu nieporozumień, błędów, jałowych kłótni. Rzetelne myślenie nie pozwala bowiem na błędne uogólnienia, fałszywe analogie, pochopne wnioski. Nie pozwala, aby opinie i domniemania traktowane były jako prawdy obiektywne. W jakimś stopniu chroni przed uprzedzeniami, stereotypami, ideologiami i dogmatyzmami, które – jak wiemy – prowadzą do niebezpiecznych zachowań, do dyskryminacji i aktów agresji fizycznej. Dobrze opanowanie logiki rozwija aktywność intelektualną, pomaga zachować rozsądek, przyczynia się do wyostrzonego krytycyzmu i lepszego kontaktu z umysłami innych ludzi. Logika – jak widać – „chroni”, „rozwija”, „pozwala”, „umożliwia”, może wnieść i wnosi wiele, jest niezwykle pożyteczna, ale niczego nie gwarantuje w stu procentach. Logika jest tylko narzędziem i – choćby dlatego – nie powinna być absolutyzowana. Co byłoby, gdyby do-

szło do tego (do absolutyzacji logiki)? Pewnie ipso facto świat ludzi, którzy by na to pozwolili, zostałby pozbawiany fantazji, kolorowej wyobraźni, poezji, sztuki... Stałby się zimny i nieznośny. Na li tylko służebną rolę logiki wskazuje sam autor: *Rozpatrywane w prawdziwej filozofii problemy są wielkie i trwać będą tak długo, jak długo przetrwa ludzka dociekliwość (...) Zanim jednak zajmiemy się „wielkimi problemami filozoficznymi”, musimy zająć się drobnymi, czasem żmudnymi, ćwiczeniami w analizie. Wbrew, albo może zgodnie, z opinią Mefistofelesa, ćwiczenia te są niezbędne dla początkujących, by wyćwiczyć rękę i umysł.* Oczywiście logika ma służyć nie tylko filozofii i filozofom, ale wszystkim, choć niekoniecznie wynika to z powyższego tekstu – pamiętajmy, że Bremer pisał swój podręcznik przede wszystkim z myślą o przyszłych filozofach. Zresztą nie tyle chodzi tu o dopełnienie w adresacie, ile o orzeczenie. Logika ma służyć... *A niniejsza książka ma dostarczyć aparatury, niezbędnej dla podstawowego, logicznego typu ćwiczenia się.* I trzeba powiedzieć, że z zawartej deklaracji autor wywiązał się znakomicie.

Uczmy się logiki, nie dajmy się jej zwieść.

Andrzej Dąbrowski

DRAMAT PEDOFILII

Fortunato Di Noto

*La pedofilia. I mille
volti di un olocausto
silenzioso***Paoline Editoriale Libri
Milano 2002, ss. 160.**

Tradycyjna etyka chrześcijańska mówi o czynach wewnętrznie złych. Są to czyny złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od intencji osoby działającej i okoliczności. Czyn „wewnętrznie zły” jest taki zawsze i wszędzie, moralne zło tkwi w jego naturze. Do takich czynów zaliczamy m.in. zabójstwo, ludobójstwo, aborcję, eutanazję, prostytucję, niewolnictwo. Do tej kategorii czynów należy zaliczyć także pedofilię.

Problem pedofilii stał się przedmiotem szerszej refleksji społecznej dopiero w latach 90. ubiegłego stulecia. Do grupy państw, w których toczy się żywa dyskusja na ten temat, należą m.in. Włochy. Ważny głos w tej debacie stanowi książka „Pedofilia. Tysiące twarzy cichego holokaustu”. Jej autorem jest Fortunato Di Noto, ksiądz katolicki z Sycylii, który wraz z przyjaciółmi założył w 1996 r. sto-

warzyszenie Telefon Tęcza (Telefono Arcobaleno). Podstawowym celem stowarzyszenia jest walka z seksualnym wykorzystywaniem dzieci. Należy dodać, że Telefon Tęcza ma własną infolinię i prowadzi kampanię informacyjną (spotkania w szkołach, parafiach itp.). Ma także własny portal internetowy „antypedo”, prowadzi ciągle monitoring Sieci oraz organizuje szkolenia formacyjne. Telefono Arcobaleno wspiera również ofiary i ich rodziny, przedstawia parlamentowi odpowiednie propozycje zmiany prawa, broni dzieci w mediach oraz bierze udział w działalności różnych organizacji zabiegających o ich dobro.

W omawianej książce znajdujemy przede wszystkim rzeczową analizę zjawiska pedofilii oraz prezentację działalności stowarzyszenia Telefon Tęcza. Na początku autor przybliża sytuację dzieci we współczesnym świecie, następnie prezentuje pedofilię jako plagę społeczną i przedstawia podstawową charakterystykę osób wykorzystujących seksualnie nieletnich. Kolejne rozdziały książki to pedofilia w Internecie, problem lobby pedofilów oraz świadectwa osób dotkniętych tym dramatem. Książkę zamyka opis działalności stowarzyszenia Telefono Arcobaleno.

Autor przypomina, że w 1989 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło Międzynarodową Konwencję Praw

Dziecka. W artykule 34. tego dokumentu czytamy, że władze państwowe mają obowiązek chronić dzieci przed każdą formą wykorzystywania seksualnego. Niestety, fakty są przerażające. Według danych UNICEF, każdego roku zmusza się do prostytucji 2,5 mln dzieci. Z tej grupy aż 30% jest zarażonych wirusem HIV.

Wykorzystywanie seksualne dzieci to także przemoc fizyczna w domu, pornografia dziecięca, a przede wszystkim pedofilia i pedopornografia. W Internecie krąży 12 mln zdjęć dzieci wykorzystywanych seksualnie oraz 500 tys. krótkich filmów, w których zaangażowanych jest 2 mln nieletnich. Kraje, w których krzywdzi się najwięcej dzieci, to Brazylia, Tajlandia, Filipiny, Wietnam, Indonezja. Natomiast państwa „eksportujące” pedofilów to przede wszystkim Niemcy i Włochy. Zważywszy skalę problemu, należy zgodzić się z podstawową tezą książki, że pedofilia jest cichym holokaustem XXI w.

W ostatnich latach problemy związane z tą plagą wstrząsnęły opinią publiczną w wielu krajach. Skandale dotyczące wykorzystywania seksualnego dzieci poruszyły społeczeństwa Belgii, Włoch, Stanów Zjednoczonych, Kanady. W styczniu br. aresztowano w Wielkiej Brytanii ponad 1,5 tys. osób w ramach prowadzonego tam od dziesięciu miesięcy śledz-

stwa przeciwko pedofilom. Dochodzenie rozpoczęło się, gdy amerykańskie organa ścigania przekazały brytyjskiej policji listę około 7 tys. ludzi podejrzanych o korzystanie ze stron internetowych przedstawiających dziecięcą pornografię. Brytyjskie media sugerują, że są wśród nich osoby publiczne, w tym politycy i artyści. Należy zauważyć, że przez lata fenomen pedofilii miał raczej wąski zasięg i nie był przedmiotem refleksji publicznej. Dopiero w ostatnich kilku latach stał się prawdziwą plagą społeczną i tematem z pierwszych stron gazet. Warto podkreślić, że od końca ubiegłego wieku obserwuje się gwałtowny wzrost pedofilii wśród kobiet.

Pedofilia (gr. „pais” — chłopiec, „philia” — miłość, przyjaźń) jest anomalią psychoseksualną osoby dorosłej, która czuje pociąg seksualny do dzieci. Wyróżnia się pedofilię heteroseksualną i homoseksualną, pedofilię tzw. soft i pedosadyzm. Należy zauważyć, że pedofil chce być dzieckiem, jak inne dzieci. Odrzuca świat dorosłych i pragnie żyć w świecie nieletnich, bardzo często cierpi z powodu patologii narcyzmu. Pedofilia jest nie tylko nostalgią za dzieciństwem, ale także poważnym zaburzeniem seksualnym. Pedofil jest zainteresowany dziećmi poniżej 12. roku życia. Należy podkreślić, że nie jest to zaburzenie „zdolności rozumienia i chcenia”, dlatego od stro-

ny etycznej i prawnej ponosi on odpowiedzialność za swoje czyny. W jednym z przywołanych w książce świadectw matka skrzywdzonego dziecka mówi, że jej zdaniem wykorzystanie seksualne jest gorsze od zabójstwa, ponieważ skazuje zranioną małą istotę na życie pełne cierpień.

Współcześnie podejmuje się różne próby leczenia tego schorzenia. Jedną z metod jest terapia hormonalna, która polega na obniżeniu poziomu testosteronu — męskiego hormonu płciowego. Druga metoda to leczenie psychiatryczne, w którym pedofilia jest traktowana jako obsesja i zaburzenie uczuciowości. Największym problemem w leczeniu jest brak współpracy ze strony pedofila, który nie uważa siebie za osobę chorą i potrzebuującą pomocy.

Twórca stowarzyszenia Telefon Tęcza podkreśla, że w ostatnich latach pedofilia stała się zjawiskiem masowym. Nie jest już tylko zboczeniem nielicznych maniaków, ale prawdziwą przestępczością zorganizowaną na skalę światową. Należy dodać, że pedopornografia stała się niezwykle dochodowym biznesem opanowanym przez różnego rodzaju mafie. Współczesny pedofil nie jest potworem, którego można łatwo odróżnić od innych osób. Najczęściej jest to osoba normalna, przebywająca wśród dzieci, utożsamiająca się z figurą ojca, matki,

dziadka. Na początku pedofil spędza ze swoją przyszłą ofiarą dużo czasu, staje się jej najlepszym przyjacielem, wysłuchuje jej problemów. Relacja rozwija się aż do sytuacji, w której pedofil uzależnia od siebie psychicznie dziecko, a następnie wprowadza je w świat erotyki. Prawie 30% dzieci wykorzystanych seksualnie staje się w przyszłości pedofilami.

Podstawową przyczyną szalonego rozwoju tej plagi jest Internet. Obecnie mamy w Sieci 70 tys. stron skierowanych do pedofilów. Fortuna to Di Noto stwierdza, że w Internecie istnieje prawdziwa wspólnota pedofilów, złożona z organizacji ponadnarodowych, narodowych i lokalnych. Pedofil-nowicjusz otrzymuje wszechstronną pomoc. Uzyskuje także podstawowe informacje, jak „zeglować” anonimowo, gdzie znaleźć „najciekawsze” strony, jak oczyścić w komputerze twardy dysk, których stron unikać, ponieważ są monitorowane przez policję.

Internet zmienił radykalnie życie pedofilów. Dzięki potężnemu medium mogą oni nie tylko korzystać z pedopornografii, ale tworzą także własną kulturę, której celem jest przekonanie opinii publicznej, iż mają prawo do wolnej ekspresji własnej erotyki i relacji seksualnych z dziećmi. Książka „Pedofilia. Tysiące twarzy cichego holokaustu” potwierdza tezę, że mamy

dzisiaj do czynienia z silnym lobby pedofilów, do którego należą przedstawiciele świata polityki, kultury, biznesu. Pedofilia to także promowanie pewnego stylu życia i wywieranie nacisku na opinię publiczną, aby zachowania erotyczne pedofilów traktować jako jedną z normalnych skłonności seksualnych człowieka. Oddziaływanie lobbies jest tak silne, że wielu wpływowych ludzi na świecie coraz częściej akceptuje postulaty pedofilów.

Na całym świecie istnieje około 340 stowarzyszeń kulturalnych pedofilów. Najbardziej wpływowe organizacje to: Danish Pedophilie Association i Child Liberation. Głoszą one hasła walki o „wyzwolenie dzieci z ograniczeń”, które narzuca rodzina i społeczeństwo. Istota wyzwolenia to wyzwolenie seksualne oraz postulat uznania prawa dziecka do własnej ekspresji seksualnej. Oprócz stowarzyszeń istnieje także „radio dla pedofilów”, „chrześcijański kościół pedofilów” i „uniwersytet pedofilów”.

Prezentowana książka jest poważnym oskarżeniem współczesnego świata o zмовę milczenia w obliczu prawdziwego barbarzyństwa na masową skalę. Autor postuluje, aby nazwać pedofilię *zbrodnią przeciwko ludzkości*. Książka stanowi bardzo cenną pomoc dla etyków, a także dla rodziców i wychowawców. Założyciel Telefono Arcobaleno wzywa do przerwa-

nia zмовы milczenia wokół wykorzystywania seksualnego dzieci. Z jednej strony potrzebujemy dzisiaj jasnej oceny etycznej tego zjawiska, z drugiej – konkretnych działań na wzór stowarzyszenia Telefon Tęcza. Tylko w ten sposób możemy powstrzymać „cichy holokaust” niewinnych dzieci.

ks. Andrzej Kobyliński

HISTORIA MIĘDZYRZECZA

Marek M. Dziekan

Historia Iraku

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG

Warszawa 2002, ss. 238.

Prof. Marek M. Dziekan, arabista związany z ośrodkami uniwersyteckimi w Warszawie i Łodzi, jest autorem także takich publikacji, jak „Arabia magica” (1993), „Symbolika arabsko-muzułmańska” (1997) czy „Arabowie. Słownik encyklopedyczny” (2001).

Irak jest krajem będącym obecnie w centrum uwagi opinii światowej. Znany jest finał sporu o Irak – zwyciężyła opcja militarna pod przywództwem USA i Wielkiej Brytanii. W lekturze „Historii Iraku” odkrywa się

przede wszystkim naukową rzetelność i obiektywizm w przekazywaniu wiedzy o tym kraju. Książka może być uznana za przystępny i dobrze napisany podręcznik akademicki, opracowujący dzieje jednego z krajów arabskich Bliskiego Wschodu. Dziekan nie stworzył dzieła bardzo szczegółowego i drobiazgowo tropiącego dzieje Iraku, księgi zamykającej się w kilku opasłych tomach. W „Historii Iraku” czytelnik otrzymuje dobre i rzetelne kompendium wiedzy. Autor skupia się przede wszystkim na okresie kalifów, dynastii mongolskiej i turkmeńskiej oraz okresie osmańskim, by następnie przejść do dziejów panowania brytyjskiego i historii powojennej. Jednym z zarzutów wobec autora może być marginalne potraktowanie starożytnych dziejów Iraku. Jednak zwieńczeniem tej książki jest przedstawienie dziejów Iraku nam współczesnego. To wiek XIX tak naprawdę ma decydujący wpływ na dzieje współczesnego Iraku. Jeśli pod takim kątem przedstawia się historię, to pobieżne potraktowanie starożytności wydaje się usprawiedliwione. Jednym z ważniejszych etapów, ważnym, by zrozumieć późniejsze dzieje Iraku, jest okres kalifów – Umajjadów i Abbasydów.

Trudno, by autor nie wspomniał o muzułmańskim podboju Iraku. W pamięć zapada opis bitwy pod Al-Kadissiją – to jedna z tych bitew, któ-

re zaważyły na późniejszych losach kraju między Eufratem a Tygrysem. Dziekan obszernie ją przedstawia, a także późniejsze dzieje, jak np. zdobycie Ktezyfonu, słynnej letniej rezydencji króla perskiego. Kalifowie mieli ogromny wpływ na dzieje ówczesnego państwa irackiego. Warto przy okazji wspomnieć, o czym prof. Dziekan pisze, że to bitwa pod Nihawandem w 642 r. faktycznie otworzyła muzułmanom drogę ku Persji. Autor opisuje rządy kolejnych kalifów z obu wielkich dynastii, w tym okrucieństwo niektórych władców. Mezopotamia nie była terenem spokojnym. Sprawy polityczne tamtego okresu oddaje m.in. historia słynnego przemówienia Al-Hadżdżadza w meczecie w Kufie w 694 r. Słynnego, bo chociaż Al-Hadżdżadz zaliczał się do władców bezwzględnych, to miejsce w historii zapewnił sobie nie tylko przez przelewanie cudzej krwi, ale także nomen omen przez wspomnianą mowę, która aczkolwiek złowieszcza, stała się wzorem sztuki oratorskiej. Prof. Dziekan nie ogranicza się tylko do kwestii społeczno-politycznych, lecz ma także na uwadze ówczesną kulturę Mezopotamii. Znajdujemy relację o szkole gramatycznej w Basrze, wspomina się o ważnych postaciach tamtych czasów, jak m.in. Abu al-Aswad ad-Du’ali, Wasil ibn Ata czy Abu Hanifa.

Dobrze omówiony został okres panowania Abbasydów od 750 r. Okres o tyle ważny, że właśnie wtedy ośrodek władzy przeniósł się do Mezopotamii. Zmiany polityczne, jakie wówczas nastąpiły, objęły wszystkie obszary życia. Irak stał się szyicki, co trwa do dzisiaj.

Autor nie zaniedbuje także zagadnień kulturowych. Na uwagę zasługuje opis osiągnięć literackich, zwłaszcza literatury dydaktycznej. Przywołane zostały ważne postacie, jak m.in. twórca adabu Al-Dżahiz czy Ibn-Kutajba. Czytelnik dowiaduje się o szkole tłumaczeń, w której powstawały przekłady dzieł filozofii greckiej.

Ważnym dziedzictwem kulturowym są madrasy – samodzielne, czysto muzułmańskie ośrodki naukowe. Pierwszy ośrodek to założona w 1065 r. w Bagdadzie przez Nizama al-Mulka An-Nizamijja szkoła, obejmująca swoim nauczaniem przede wszystkim prawo muzułmańskie szkoły szafi'ickiej, teologii asyryjskiej oraz nauki filologiczne.

Historii Iraku nie zostały oszczędzone najazdy obcych wojsk. Prof. Dziekan zagłębia się w ten temat od 1258 r., a więc od upadku Bagdadu. W 1258 r. armia mongolska atakuje Międzyrzecze. Liczący wówczas niemal 800 tys. mieszkańców Bagdad został zrównany z ziemią. Okres ten to czas panowania dynastii mongol-

skich, turkmeńskich. Następnie nadszedł okres dominacji Imperium Osmańskiego. Historia tego okresu wymienia wiele znanych postaci, które wpłynęły na losy Iraku, przede wszystkim Hasana Paszę i jego syna Ahmada Paszę. Ważną postacią jest także Umar Pasza, znany europejskiej historii z wojny krymskiej.

Kiedy w 1914 r. Wielka Brytania i Turcja znalazły się po przeciwnych stronach barykady wojennej, Anglicy potraktowali to jako dobry pretekst do wtargnięcia do Iraku. Czasy brytyjskie, którym Dziekan poświęca wiele miejsca, to okres dla historii współczesnego Iraku bardzo ważny. Opisane zostały ważne epizody: dzielenie Iraku między Wielką Brytanię i Francję, front iracki, rola różnych ugrupowań (trzeba tu wymienić Haras al-Istiklal), mandat brytyjski nad Irakiem, powstania antybrytyjskie, czasy monarchii irackiej. Następnie przechodzimy do dziejów niepodległej monarchii, dziejów Iraku podczas II wojny światowej, lat powojennych i rewolucji 14 lipca, by dojść do czasów republiki.

Czasy współczesne Iraku to nie tylko Partia Al-Bas i Saddam Husajn al-Takriti. Trzeba wspomnieć o wojnie z Iranem, wojnie o Kuwejt, kwestii kurdyjskiej. Autor nie omija jednak kultury współczesnego Iraku, a jest to tematyka szerszemu gronu nieznana.

Ważnym i godnym uwagi elementem „Historii Iraku” są mapy czy wykaz władców, poczynszyszy od królów Al-Hiry.

Poszukiwania naukowe prof. Marka M. Dziekana dotyczą przede wszystkim Iraku, bo jak sam napisał: *Przez wiele lat Irak był jedyną znaną mi częścią świata arabskiego – to tam, tak naprawdę stałem się arabistą* (s. 200). Trudno więc się dziwić chwilami uczuciowemu podchodzeniu do tematu. Zresztą sam Dziekan na zakończenie przyznaje się do emocjonalnego stosunku do Iraku: *Mam nadzieję, że w czasie pisania tej książki emocje nie przesłoniły mi obiektywizmu, ale również chciałbym, aby jej Czytelnicy poczuli trochę sympatii do tego targanego nieszczęściami skrawka Bliskiego Wschodu* (s. 200). Niewątpliwie, czytając „Historię Iraku” odkrywamy przebijający się przez nią osobisty wątek uczuciowy, ale książka ratuje się obfitością przekazywanej w kompetentny sposób wiedzy. Jednak dzięki temu osobistemu wątkowi książka zyskuje dodatkowy koloryt i nie jest jedynie suchym przekazem wiedzy. Emocjonalne zaangażowanie autora można potraktować tutaj in plus. Na zakończenie: co z Saddamem Husajnem? Trafne wydaje się przywołanie, na zakończenie książki, słów Dżamila Mrue, redaktora libańskiego „The Daily Star”: *Prezydent Bush nie*

musi przekonywać świata, że Saddam Husajn jest zagrożeniem. Doświadczaliśmy tego na własnej skórze. Obawiamy się jednak, że porządek stworzony m.in. przy pomocy USA na Bliskim Wschodzie w ciągu ostatnich 30 lat zostanie zastąpiony chaosem, a cenę krwi zapłacimy my. Dobrze się stało, że powstała książka o Iraku i że współczesne napięcia, których Husajn jest bohaterem, nie przesłaniają całej, barwnej historii Międzyrzecza.

Norbert Frejek SJ

ŚWIĘTA PRZESTRZEŃ

John J. Kilgallen SJ

Przewodnik po Ziemi Świętej według Nowego Testamentu

Wyd. RHETOS

Warszawa 2003, ss. 304.

Cywilizacja techniczna niweluje czas i przestrzeń. Droga do Ziemi Świętej kilkaset lat temu wymagała od nielicznych Polaków najpierw wielomiesięcznych przygotowań duchowych i materialnych, a potem oznaczała długie, niekiedy kilkuletnie tru-

dy wśród niebezpieczeństw. Dziś ta sama droga oznacza dla średnio zamężnych osób trzygodzinny komfortowy lot boeingiem. Owa dostępność, łatwość i szybkość grożą jednak zagubieniem istoty tej drogi, pomyleniem wielkiej przygody duchowej, która może zmienić życie, z ekscytującą podróżą turystyczną. Z drugiej strony, dominująca obrazkowa kultura telewizyjna – dzięki niej, nie ruszając się z kanapy, można szczegółowo obejrzeć zabytki archeologiczne Izraela, ale też codziennie w porze kolacji zobaczyć migawkowe obrazy wszelkich zbrodni świata – stępią wrażliwość i ogranicza refleksję, która staje się coraz trudniej osiągalnym luksusem. Ten kontekst prowadzi niekiedy do karykaturalnych konstatacji, jak ta, którą usłyszałam niedawno: „Jerozolima... te wszystkie miejsca... nie zrobiły na mnie WRAŻENIA”.

Bp Karol Wojtyła po swej pierwszej pielgrzymce do Ziemi Świętej w 1965 r. zapisał słowa umieszczone potem w tomie jego poezji: *Ach, miejsce ziemi, miejsce ziemi świętej – jakimże miejscem jesteś we mnie! Dla tego właśnie nie mogę po tobie stąpać, muszę klęknąć (...) Przyklękam – przez to wyciskam na tobie pieczęć. Zostaniesz tutaj z moją pieczęcią – zostaniesz, zostaniesz – a ja zabiorę ciebie i przeobrażę w sobie na miejsce nowego świadectwa. Odchodzę*

jako świadek, który świadczy przez tysiąclecia. Jan Paweł II, największy pielgrzym naszych czasów – od ćwierćwiecza nieustrudzenie przemierzający Ziemię z wykorzystaniem najnowszych zdobyczy cywilizacji, ale też w aspekcie duchowym niezmieniony autorytet wskazujący drogę wszystkim ludziom dobrej woli – swą pierwotną refleksję poetycko-filozoficzną przytoczył i rozwinął w teologiczny traktat o przestrzeni świętej w liście pasterskim „O pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia”. Pismo papieskie zostało ogłoszone w czerwcu 1999 r. w kontekście bliskiego jubileuszu chrześcijaństwa i planowanej pielgrzymki Ojca Świętego do ziemi Jezusa Chrystusa.

Tymczasem w 1998 r. w Chicago ukazało się drugie wydanie (wyd. 1 – 1987 r.) „Przewodnika po Ziemi Świętej” autorstwa amerykańskiego jezuitę, o. Johna J. Kilgallena. Książka wybitnego biblisty, dobrze znanego w świecie nauki, jest bez wątpienia poszukiwaniem wymiaru świętości przestrzeni, którą papież określa we wspomnianym piśmie następująco: *Wymiar „przestrzeni”, w której dokonała się konkretnie tajemnica Wcielenia, jest bowiem nie mniej ważny niż wymiar „czasu”. Na pierwszy rzut oka łączenie określonych przestrzeni z Bogiem może budzić pewne zastrzeżenia. Czy bowiem przestrzeń, tak samo jak czas,*

nie podlega całkowitemu panowaniu Boga? (...) Bóg jest obecny w równej mierze we wszystkich miejscach na ziemi, tak że cały świat może uchodzić za świątynię Jego obecności. Nie zmienia to jednak faktu, że podobnie jak rytm czasu może być wyznaczany przez kairos – szczególne momenty łaski – tak i przestrzeń może przechowywać znaki nadzwyczajnych zbawczych interwencji Boga. Ta intuicja obecna jest zresztą we wszystkich religiach, które nie tylko wznoszą świątynię, ale tworzą też przestrzeń, gdzie spotkanie z rzeczywistością Boską może stać się przeżyciem głębszym (...) Na tym ogromnym tle religijnym Biblia głosi swoje specyficzne orędzie, ujmując temat „świętej przestrzeni” w perspektywie historii zbawienia. Taka też jest podstawa książki o. Kilgallena, jednakże kluczem do niej jest druga część tytułu: „według Nowego Testamentu”. Oto bowiem – pisze papież – w Nowym Testamencie „koncentracja” świętej przestrzeni osiąga szczyt w Chrystusie, który jest teraz jako Osoba nową „świątynią” zamieszkiwaną przez „Pehnię Bóstwa” (...) Tak więc tajemnica Wcielenia przekształca uniwersalne doświadczenie „przestrzeni świętej”: z jednej strony nadaje jej nowe wymiary, z drugiej zaś ukazuje jej znaczenie w nowych kategoriach. (...) Fizyczna konkretność ziemi i jej współrzędnych geograficznych

tworzy jedną całość z realnością ludzkiego ciała przyjętego przez Słowo.

O. Kilgallen odwraca perspektywę gatunkową przewodnika. Zamiast garści informacji geograficznych, topograficznych, przyrodniczych i turystycznych, wspartych odpowiednimi do nich cytatami biblijnymi czy stosownymi czytaniem mszalnymi, rozpoczyna podróż przez świętą przestrzeń Ewangelii, pomagając pielgrzymom zrozumieć, co Nowy Testament ma do powiedzenia o poszczególnych miejscach, a także jakie idee zaprzątały uwagę ewangelistów i doprowadziły ich do napisania Ewangelii. Założeniem książki jest bowiem – pisze autor – że głębsze zrozumienie tego, co Bóg powiedział nam o wydarzeniach z życia Jezusa, może rozbudzić naszego ducha. Im lepiej ktoś rozumie Słowo Boga, tym bardziej będzie czcił Jezusa i Jego Ojca.

Droga wskazywana przez o. Kilgallena, który zresztą wielokrotnie prowadził przez Ziemię Świętą kolejne roczniki swych studentów z chicagowskiego Loyola University oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, wiedzie od zwiastowania i dzieciństwa Jezusa z Nazaretu do Jego śmierci i zmartwychwstania w Jerozolimie. Została podzielona na trzy części: „Galilea i Samaria”, „Judea” i „Jerozolima”, a celem każdego etapu jest ukazywanie zbawczego

aspektu miłości Boga do człowieka. Ujawnia się on we wszystkich działaniach Jezusa, szczególnie zaś w tych, które na pierwszy rzut oka w zapisie ewangelistów mogą się wydawać niezrozumiałe czy nielogiczne. Wielopoziomowa interpretacja perykop Nowego Testamentu, na tle swoistego genius loci, dokonana przez amerykańskiego jezuitę, oparta na dogłębnej wiedzy naukowej i doświadczeniu rodzącym się z kontemplacji, nieodmiennie dąży do przypomnienia, że *o ile Bóg może uzdrowić fizyczną chorobę bez woli człowieka, o tyle nie jest w stanie wyleczyć nas na poziomie duchowym bez naszej zgody. Niezależnie od tego, jak potężna jest Jego łaska, niezależnie od tego, jak bardzo by nalegał, ostrzegał nas czy nad nami biadał, Bóg nie zabierze nam wolnej woli. To właśnie naszego wolnego wyboru Bóg tak niecierpliwie oczekuje* (s.193). Celem pielgrzymki przez ziemię Nowego Testamentu jest doprowadzenie pielgrzyma do tego właśnie punktu.

Znakomita książka amerykańskiego jezuitę świadczy nie tylko o ogromnym postępie nauk biblijnych, do korzystania z których zachęca Jan Paweł II, ale także o wielkim talencie autora, który poruszając się swobodnie wśród najnowszych osiągnięć filologii, erudycyjnie korzystając jako tekstolog ze zdobyczy krytyki zewnętrz-

nej i wewnętrznej tekstu, zarazem ani na moment nie zapomina, że zgodnie z encykliką „Fides at ratio” wiara i rozum stanowią dwa skrzydła tej samej rzeczywistości. Więcej jeszcze: jego „Przewodnik”, otwierający tak wiele poziomów interpretacyjnych przed czytelnikiem, jest zarazem książką szlachetnie prostą. Jak pisze pierwszy wydawca o. Kilgallena, jego współbrat zakonny o. Daniel Flaherty, *używa on swej uczoności delikatnie. Nie chce wywrzeć wrażenia na czytelniku swoją wiedzą, ale chce pomóc mu lepiej zrozumieć zarówno Ziemię Świętą, jak i Pismo Święte. Jego tekst, przystępny w czytaniu, jest jasny i przekonujący, zarazem jego wiedza, nie tylko o miejscach świętych, lecz szczególnie znajomość Nowego Testamentu, lśni na każdej stronie. Dla porządku dodam tylko, że „Przewodnik” jest także zaopatrzone w słownik najważniejszych terminów nowotestamentowych, spis ważniejszych wydarzeń biblijnych, indeks rzeczowy i indeks przywołanych tekstów biblijnych (nie „miejsc biblijnych”, jak błędnie został zatytułowany), a także bibliografię polską i informacje praktyczne o miejscach chrześcijańskich w Izraelu. Przeznaczony początkowo do używania w miejscach, o których opowiada, stał się też przygotowaniem do planowanej pielgrzymki, refleksją po podróży, elementem osobistego wzbogacenia*

bez względu na możliwość odwiedzenia Ziemi Świętej.

Zastrzeżenie do wydawców polskich mam jedno. Tak harmonijny, wyważony tom powinien być dopracowany pod każdym względem. W niniejszej edycji szwankuje bardzo ważna, komplementarna względem tekstu warstwa ilustracyjna. Mapy i plany są czytelne, ale część zdjęć w jedynej wkładce barwnej – nieostra, a pozostałe fotografie, czarno-białe, to w części mniej lub bardziej szare plamy, niekiedy zupełnie nieczytelne (np. zdjęcie 3 na s. 21 czy 1 na s. 22 itd.), w większości zaś zwyczajnie pozbawione kontrastu. Szkoda.

Istniejące od niedawna (oficjalnie od lipca 2002 r.) wydawnictwo warszawskich jezuitów nawiązuje – co może warto przypomnieć – do uruchomionego z wielkim trudem, w zupełnie innych warunkach społeczno-politycznych lat 80. ubiegłego wieku, a przecież mającego osiągnięcia, Wydawnictwa Przeglądu Powszechnego (wspomnę tu tylko serię książek autorstwa wybitnych jezuitów: Mariana Morawskiego, Paula Beauchampa, Raymonda Pautrela, Hansa Petera Kolvenbacha). Książka J. Kilgallena pozwala mieć nadzieję, że tradycja wydawnicza tego miejsca nie zostanie zapomniana.

Maria Magdalena Matusiak

Z życia Kościoła

Imiona wolności (II)

Zanim myśl socjalistyczna przybrała kształt zwartej doktryny, z czasem o wielu twarzach, głównymi oponentami postępowo nastawionych liberalów byli obrońcy starego porządku. Konserwatorzy ancien regime'u, zjednoczeni pod sztandarem obrony posiadanych przywilejów, wystąpili przeciw ideologii oświeceniowej i duchowi rewolucji francuskiej. Pierwsze pokolenia konserwatystów zaczęły z czasem opuszczać obóz arystokratów i monarchistów, by kierując się ku szeregom zwolenników demokracji wreszcie stać się tymi, kim są dziś – obrońcami kapitalizmu. Jednym z fundamentów ideowej ewolucji była koncepcja wolności realistycznej, świadomej ograniczeń natury ludzkiej. Jeżeli poddanie się urokowi iluzji branej za rzeczywistość jest zniewoleniem doskonałym, to świadomość nieuchronności błędzenia i zarazem możliwość przekraczania siebie, jest dla konserwatysty właściwą perspektywą rozumienia wolności. Na płaszczyźnie osobowej jest to wolność „pomimo” słabości, w wymiarze społecznym jest to wolność obiektywna, zwrócona ku innym, będąca odwróceniem liberalnej wolności jednostki realizującej własny interes.

Prymat starego

Ideologiczna walka na pióra prowadzona przez znakomitych luminarzy liberalizmu i konserwatyzmu była zrazu dostępna i zrozumiała niewielkiemu gronu. U podłoża późniejszych dystynkcji rozbudowanych teorii leżała walka o gospodarcze i społeczne pozycje. Posiadacze większości dóbr i przywilejów zazdrośnie strzegli swojego kapitału przed wygodniałym okiem burżuazji. Ci ostatni, bogacąc się, nabierali świadomości własnej siły i odrębności. W miarę jak arystokracja zadłużała się u bankierów, pogardzani lichwiarze ostrzyli apetyt na niedostępne dla nich sfery wpływów. Zaczynano coraz częściej podważać prawo wysoko urodzonych do kierowania państwem, traktując status społeczny jako względny. Zależny od

wysiłków jednostki, miał być rezultatem świadomej pracy i zaradności. Przecież wszyscy jesteśmy równi z natury, a mit błękitnej krwi, to blef służący obronie interesów zdegenerowanej i nieefektywnej arystokracji. Pojawił się nowy archetyp jednostki oświeconej, wolnej od brzemienia przeszłości, zdobywającej własnymi rękami Olimp polityki i ekonomii.

Pod narastającą obawą przed zmarginalizowaniem leżało, typowe dla ludzi dobrze usytuowanych, przekonanie o wartości status quo, przewyższającej możliwe zyski wysoce niepewnej przyszłości. To, co jest, jest dobre z racji samego faktu istnienia. To, co nie istnieje, jest zawsze gorsze, choćby było potencjalnie doskonałe. Oto życiowa filozofia z rysem charakterystycznego dla konserwatystów realizmu. Walor tradycji opiera się na bogactwie doświadczenia, przebytych prób, z których ostatecznie wyłania się tradycja przez duże „T” – ostoja wszystkiego, co istnieje. System społeczny może być wadliwy, prawo nieskuteczne, ale jedyną drogą do ich naprawy jest powolna reforma, harmonizująca teraźniejszość z przyszłością bez rewolucyjnych zgrzytów. Najlepszym miernikiem wartości bytu jest fakt jego istnienia. Określony kształt instytucji społecznych jest dobry – co nie znaczy doskonały – ponieważ przetrwał. Gdyby tak nie było, już dawno pograżałby się w otchłani niebytu.

Krytyka oświecenia

Czy konserwatyzm, jaki znamy, byłby możliwy bez oświecenia? Mało prawdopodobne. Potrzebował impulsu do zaistnienia. Uruchomiona maszyna wyprodukowała wiele ciekawych pomysłów, czerpiąc inspirację z argumentów przeciwnika. Polemizując z oświeceniowym indywidualizmem i racjonalizmem, konserwatyzm określał się w konfrontacji, kreśląc nową mapę kontrapunktów, krzepnąc w kontynuacji polemiki.

Człowiek istnieje w społeczności, bez której nie może się rozwijać. Aby zrozumieć jednostkę, należy spojrzeć na nią w perspektywie właściwego dla niej środowiska. Konieczność wspólnoty nie przekreśla jednak pluralizmu sposobów jej funkcjonowania. Konserwatywna krytyka teorii umowy społecznej negowała jej aspiracje uniwersalne. U jej korzeni leżało założenie, że nowe państwo – rezultat umowy wszystkich ze wszystkimi –

jest wynikiem porozumienia się poszczególnych indywiduów. Tu leżało zarzewie niestabilności przyszłego ustroju. Jeżeli jednostki łączą się w celu realizacji własnych interesów, których nie są w stanie urzeczywistnić bez kolektywu, to jeśli społeczeństwo z jakichś racji przeciwstawi się interesom jednostki, ta zerwie umowę albo przynajmniej będzie funkcjonować bardziej niezależnie. Zatem taka społeczność jest jedynie instrumentem służącym realizacji własnych interesów, które potencjalnie zawsze mogą być przeciwne woli ogółu. Źródło niestabilności leżało w wadliwej filozofii społeczeństwa i państwa, legitymizującej bunt jednostki. Nie negując waloru wolności indywidualnej, konserwatyści przesuwali akcent na wspólnotę. Społeczeństwo kreowało warunki życia jednostki, określało granice i umożliwiało realizowanie jej praw. Prymat ogółu nad indywiduum brał się ze zdeterminowania i genetycznego pierwszeństwa. Lubowano się w przyrodniczych porównaniach. Organizm jest doskonalszy od części, całość od fragmentu. Od teorii organicystycznych był już tylko krok do negacji egalitaryzmu. Hierarchia, struktura, dynamika podporządkowania były esencją elitaryzmu, podkreślającego podstawowe znaczenie pionowych relacji w każdej grupie społecznej.

Antropologia konserwatyzmu

Złożoność bytów, ich struktura piętrowa implikowały przekonanie o niemożności dotarcia do jądra badanych zjawisk. Wszystko, co zostało poddane obserwacji, musiało ostatecznie pozostawić u badacza poczucie niedosytu. Przeciwnie niż w racjonalizmie, podkreślano obecność coraz bardziej zapoznawanej tajemnicy świata. Oparcie się na ściśle empirycznych metodach miało znacznie ograniczać możliwości poznania. Wobec napotykaniej wieloaspektowości należało użyć innych niż tylko rozum narzędzi poznania i otworzyć się na intuicję, wyobraźnię, odczucie czy błysk geniuszu. Nie można w pełni zrozumieć rzeczywistości. W konsekwencji nie można wysuwać pewnych prognoz i planując trzeba brać pod uwagę wiele nieznanych bądź niekontrolowanych czynników. Dlatego najpewniejszym sposobem przewidywania jest prognozowanie nieliniowe, z wkalkulowanym prawdopodobieństwem wystąpienia procesów przeciwnych do zakładanych.

Natura człowieka odzwierciedla w swej złożoności strukturę bytową wszechświata. Istota ludzka ze swym rozumem, uczuciami i wolą nie jest łatwym obiektem manipulacji, jakby tego chciał Rousseau i wielu późniejszych specjalistów od inżynierii społecznej. Nie da się zmienić natury człowieka. Tkwi w niej coś niezmiennego, co kiedyś nazywano błędzeniem, później grzechem pierworodnym, wreszcie egzystencjalną kruchością. Propagowanie określonego uniwersalnego pakietu praw i obowiązków człowieka, prowadzące do jego ujednolicenia przez edukację, były dla konserwatystów mrzonką i przejawem głębokiego niezrozumienia ludzkiej natury. Poddanie pod jarzmo racjonalizmu wyzwalało części osobowości odporne na zewnętrzne działanie, wbrew przekonaniu o nieograniczonej plastyczności człowieka.

Jaka wolność

Konsekwencje konserwatywnej wizji człowieka i państwa oraz polemika z oświeceniem ukształtowały odmienne od liberalnego rozumienie wolności. W perspektywie organizacji państwa oznaczało to odrzucenie tezy, iż służy ono jedynie realizacji interesów jednostek. Przeciwnie, zawdzięczając swą egzystencję państwu, dzięki niemu mogą cieszyć się wolnością, co prawda ograniczoną, ale faktycznie jedyną możliwą. Jednostka znajduje oparcie w państwie będącym jednością pierwotną, rezerwuarem mądrości i doświadczenia wieków. W tej sytuacji łamanie reguł działania byłoby samowolą i odrzuceniem wolności wyboru realizacji jednej z dróg życia, oferowanych przez państwo. Stąd niedaleko już do pojmowania wolności jako świadomości konieczności. Przeżywana niewłaściwie świadomość ta była przyczyną bólu i rozgoryczenia prowadzącego do rewolucji. Zrozumiana, dawała radość i poczucie wdzięczności za złożony w ręce jednostki dar. Państwo w osobie rządzących, będących gwarancją porządku, miało prawo domagania się posłuszeństwa od obywateli pozostających pod ich ochroną. Odrzucenie wolności oferowanej przez państwo na rzecz indywidualnej samowoli było opuszczeniem rajskiego ogrodu i udaniem się na poszukiwanie nigdy nie zrealizowanego ideału. Z tego powodu konserwatyzm, w odróżnieniu od socjalizmu czy liberalizmu, nie sformułował programu

społecznej utopii. Realizm i sceptycyzm ostrzegały przed formułowaniem zwodniczych obietnic.

Komentując rzeczywistość nie tyle szukano przyczyn, ile przypominano o winach. Te pierwsze suponują istnienie dystansu między człowiekiem a pojawiającym się problemem. Tkwi w tym obrazie optymizm wiary w nieograniczone możliwości naprawy. Człowiek jest oddzielony od sedna zła i dzięki temu może z czystymi rękoma podjąć się reformy. Ontyczna separacja zaktualizowanego w problemie zła od człowieka w swej istocie dobrego przesądza o powodzeniu dzieła i ostatecznym zwycięstwie. Jednak konserwatyści wbrew optymizmowi „nowego początku”, mówili o człowieku wyposażonym w niezbywalną skłonność szkodenia innym. Pierwotna skaza pozostaje w nas pomimo najwspanialszych projektów edukacyjnych. Prawne konsekwencje tego przekonania były olbrzymie. Za dużo swobód, przywilejów, informacji mogłoby doprowadzić do społecznej katastrofy. Prawa należy dozować ostrożnie, w reformistycznym duchu powolnego dojrzewania. Nie za dużo demokracji, nie od razu wolny rynek, nie wszystkie prawa jednostki natychmiast. Innymi słowy, nie wolno dawać homo sapiens brzytwy. A w każdym razie nie od razu.

Aktualność konserwatyzmu

Krytyka nie ustaje, co więcej, zgodnie z naturą konserwatyzmu w trudnych momentach będzie narastać. Jej celem jest społeczeństwo liberalne, które dotąd nie może pojąć, czym jest wolność. Nieumiejętność stworzenia granic dla praw, zrównoważenia ich z obowiązkami, podcina gałęzie obecnych wspólnot obywatelskich. Rozmycie i nadużywanie pojęcia tolerancji, trudność zdefiniowania, czym wolność nie jest, umożliwiły umocnienie się faszyzmu i nazizmu w społeczeństwach liberalnych. Podstawowy problem leży jednak nie w instytucjach. Te same mogą być zupełnie różnie wykorzystywane, tworząc wygodny parawan do realizacji własnych interesów. Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na świadomość i kulturę człowieka współczesnego.

Dominujący w rozumieniu wolności indywidualizm spowodował atomizację społeczeństw, stawiając pod znakiem zapytania istnienie demokra-

cji opartej na partycypacji. Nadwątlenie relacji między sprawującymi władzę a obywatelami, domaga się reaktywacji wspólnot pośredniczących, takich jak np. samorząd, parafie, stowarzyszenia itp. Nie jest to możliwe bez dowartościowania etyki powinności wobec postaw roszczeniowych. Osłabienie autorytetu władzy może pogłębiać się wraz ze spadkiem skuteczności. Władza nieskuteczna przestaje być słuchana. W sytuacji, gdy oczekiwania obywatela wobec państwa rosną, aparat organizacyjny zbliża się nieuchronnie do punktu krytycznego, w których niewydolność wymusza w najlepszym razie reformy lub przyspieszone wybory. Zakłócona dynamika kadencji kolejnych ekip, często oznacza sprzeczne decyzje i rosnące koszty ich realizacji.

Podkreślenie znaczenia państwa i wytyczenie ram dla wolności w danym środowisku nie oznacza jej instrumentalizacji. Wolność dla konserwatysty może być albo konkretna, albo nie ma jej wcale. Propozycje naprawy państwa winny płynąć od dołu. Nie ma tu mowy o tłamszeniu inicjatywy, natomiast jest opozycja wobec projektów całościowych. Różnorodność problemów determinuje pluralizm rozwiązań. Uwzględnienie specyfiki lokalnej podnosi efektywność radzenia sobie z przeciwnościami. Przyzwyczajenia, tradycje, stereotypy często pozostają na uboczu kolejnych propozycji, a przecież ich siła wywiera duży wpływ na racjonalną politykę. Ich umiejętne wykorzystanie wzmacnia społeczną akceptację dla działań państwa. Dialektyczność tak rozumianej wolności realizuje się w napięciu między lokalnością a odpowiedzialnością za los całej społeczności. Wolność syntetyczna, daleka od utopijnej przesady, godząca inicjatywę z respektem dla reguł, choć niełatwa, pozwala odczuć swe owoce w codzienności.

Realizm tak rozumianej wolności pozostaje nieocenionym wkładem konserwatyzmu w jej potoczne rozumienie. Świadomość, że wszystko zaczyna się w sercu człowieka, każe z uwagą podchodzić do pojawiających się projektów obiecujących szczęście na ziemi. Doświadczenie niepowodzeń każe pamiętać o ich nieuchronności. Przekonanie, że jeszcze wszystkiego nie wiemy, zachęca do działania. Jednak pojawiający się często u konserwatystów pesymizm i konieczność długiego oczekiwania na rezultaty, pchnął wielu w objęcia wielkiej obietnicy.

cdn.

Dominik Ciołek SJ

POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO

W liturgiczny charakter sierpniowego „Pośłańca” (8/2003) wprowadzają: fragmenty homilii św. Piotra Damiani i artykuły: ks. St. Łucarza SJ „Przemienienie Pańskie” oraz J. Zięby „Wokół dogmatu Wniebowzięcia”. W numerze znajdziemy kontynuację artykułu „Idol” ks. A. Zwolińskiego i opis scen mozaikowych w Bazylice Serca Jezusa w Krakowie pt. „Samarytanka przy studni” ks. St. Gronia SJ. Osobistymi refleksjami z uczestnictwa w pielgrzymce niepełnosprawnych dzieli się N. Kacprzak SJ w świadectwie „Jadąc ku Bogu”. Artykuł „Przeżył Dachau” jest poświęcony ks. Józefowi Głuszkowi, który był pierwszym polskim księdzem uwięzionym w Dachau. Św. Augustyna jako wielbiciela piękna prezentuje K. Chęsy. O doświadczeniu fenomenu całkowitego zaćmienia Słońca dzieli się J. Petkowski w relacji „Australijskie niebo i ziemia”. Ks. J. Sermak SJ w „Zamyśleniach” przybliży Boga wiecznego, a w „I ślubuję ci” omawia cechy miłości wiernej. P. Szpyrka SJ przedstawia kolejnego patrona – św. Dominika w artykule „Posługa słowa”, a w „Słowo i świadectwo” M. Kruszyński SJ uzupełnia te informacje.

Cena detaliczna 1 egz. wynosi 3,80 zł.

W prenumeracie indywidualnej cena 1 egz. wynosi 3,50 zł,
w prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) 3,20 zł.

e-mail: psj@wydawnictwowam.pl

„Pośłańca Serca Jezusowego” można zamówić w Wydawnictwie WAM,
ul. Kopernika 26, 31- 501 Kraków,
tel. (012) 429 18 88, fax (012) 430 32 10,
e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71