przegląd powszechny

1/893/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884

JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA
Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI
Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE
Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE
Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA
Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY"
Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02–532 Warszawa
tel. redakcji 48–91–31 w. 211
49–02–39
tel. administracji 48–91–31 w. 214
48–09–78

PRENUMERATA
roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za I półrocze 18,00 zł (180 000 zł)
cena egzemplarza 3,30 zł – (33 000 zł)

Wpłaty
Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560–51624–136
ul. Bagatela 15
00–585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem administracji „Przeglądu Powszechnego".

Numer zamknięto 20 XII 1995 r.

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

Spis treści

Wacław Oszajca SJ
Na zachód od Edenu 9

Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Kościół katolicki wobec rozwodów i ponownych związków 11

Problem rozwodów i ponownych związków stanowi bardzo poważne zadanie do rozwiązania dla Stolicy Apostolskiej, teologów i duszpasterzy. Podejmowane próby rozwiązań nie mają waloru autentycznego wykładnika Stolicy Apostolskiej, ale są ważne, bowiem skłaniają do odważnego stawiania kwestii, nawołując w ten sposób Kościół do precyzyjniejszego określenia stanowiska.

ks. Henryk Paprocki
Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym 19

Akceptując rozwód Kościół prawosławny uznaje istnienie sytuacji, w których pożycie małżeńskie zostaje pozbawione materii sakramentu i staje się stałą profanacją zmierzającą do zatracenia duszy. Kościół ten czyni jednak rozwód trudnym i wyraża swoją rezerwę, pragnąc zapobiec powierzchownemu stosunkowi do grzechu i ostrzec przed niebezpieczeństwem zniszczenia własnego i cudzego życia.

ks. Bogdan Tranda
Ewangelicki pogląd na małżeństwo 28

Ewangelicy nie uznają małżeństwa za sakrament, ponieważ nie zostało ono ustanowione przez Jezusa ani nie jest znakiem zbawienia. Każda zatem uznana prawnie (religijna czy świecka) forma publicznego zawarcia związku małżeńskiego jest ważna i nadaje mu charakter trwały. Gdy jednak rozpadła się jedność małżeńska, mamy prawo do rozwiązania związku.

Jerzy Grzybowski
O niektórych uwarunkowaniach dialogu 35

Dialog to rozmowa zmierzająca do zrozumienia, prowadzona w duchu miłości, z zachowaniem pierwszeństwa słuchania przed mówieniem, dzielenia się przed dyskutowaniem i rozumienia przed osądzaniem. Celem takiego dialogu jest nie unifikacja, lecz współistnienie świadome świata wspólnych wartości.

Adam Bartosz
Obywatel narodowości cygańskiej 44

Proces wyodrębniania się narodu cygańskiego dopiero się zaczyna. Przebiega różnie, w zależności od kraju. Sytuacja polityczna przyspiesza go lub hamuje. Pojęcie dwunarodowości, coraz powszechniej stosowane, pozwala Cyganom deklarować narodowość cygańską z zachowaniem poczucia przynależności do narodu, z którego kulturą utożsamiają się przez zamieszkanie.

Fuad Rifka
Wiersze 58

Kazimierz Dziewanowski
Kocioł amerykański 61

Mimo swej nieporównywalnej potęgi Stany Zjednoczone mają poważne problemy wewnętrzne: nierówności społeczne, podziały w zależności od koloru skóry, podziały kulturowe.

Jerzy Gaul
Afryka – kontynent klęski czy nadziei? 66

Z lekcji afrykańskiej płynie ważna nauka: należy wzbogacać się o wszystko, co wartościowe, nawet jeśli zostało wypracowane przez obcych; odrzucać zaś trzeba to, co niesie zło, nawet jeśli należy do dziedzictwa własnej kultury.

Michał Horoszewicz
Zagrożenie ze strony islamu? 75

Islam stanowi wyzwanie dla chrześcijaństwa, podobnie jak chrześcijaństwo dla islamu. Wyzwanie jednak nie oznacza zagrożenia czy agresywności. Istnieje wiele wspólnych obszarów obu religii: działanie na rzecz pokoju, humanizmu, dialogu religijnego i etycznego.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap
Typologia nowych ruchów religijnych 82

Liczbę nowych ruchów religijnych szacuje się na 10 000. Badanie tych, które istnieją w Polsce, i informowanie o ich doktrynie oraz metodach pomoże obronić się przed agresywną akcją werbunkową, prowadzoną zwłaszcza wśród młodzieży.

Sesje – Sympozja
A. Dylus: Bóg – obcym w naszym domu? **88**
(II Kongres Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, Freiburg k. Monachium, 26-31 VIII 1995 r.)

J. Bolewski: Jezuici wobec ekologii **90**
(IV EJSM – Spotkanie Europejskich Jezuitów-Przyrodników, Padwa, 13-17 IX 1995 r.)

Sztuka
K. Paluch Staszkiel: Na przełomie wieków **94**
(„Totenmesse. Munch – Weiss – Przybyszewski", Muzeum Literatury w Warszawie, 24 X – 31 XII 1995 r.)

I. Jurasz: Pozdrowienia z Sarajewa **96**
(Plakaty Trio Skanderija i fotografie Piotra Liszkiewicza, Warszawa, Muzeum Plakatu w Wilanowie, 24 X – 30 XI 1995 r.)

Teatr
J. Godlewska: Jubileuszowe potknięcie **100**
(Teatr Ochoty w Warszawie, „Powrót Przełęckiego" Jerzego Zawieyskiego, reżyseria – Jan Machulski)

Film
K. Turaj-Kalińska: Prawda nie jest nudna **102**
(„Apollo 13", reżyseria – Ron Howard)

Książki
A. Szymańska: Poezja odkupienia **106**
(Kazimierz Brakoniecki, „Misterium")

M. Orski: Wiwisekcja **109**
(Stanisław Esden-Tempski, „Łowca orchidei. Romans emigrancki")

M. Budziarek: Wikary z Łukowa – fakty i mity **112**
(Eugeniusz Niebelski, „»Na Bóg żywy, Bracia, nie zasypiajmy sprawy!« Rzecz o ks. Stanisławie Brzósce /1834-1865/")

M. Suwaj: Kierować znaczy służyć **115**
(Ryszard Stocki, „Współczesne techniki zarządzania. Podręcznik dla organizacji służebnych")

K. Tarka: Unici w Polsce **118**
(Zbigniew Wojewoda, „Zarys historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989")

H. Machoń SJ: O Bogu w epoce antropologii **120**
(Wolfhart Pannenberg, „Człowiek, wolność, Bóg")

T. Serwatka: Biografie „równoległe" **122**
(Gian Franco Svideroschi, „List do przyjaciela Żyda")

Z życia Kościoła **124**

Sommaire

Wacław Oszajca SJ
A l'ouest de l'Eden 9

Mirosław Paciuszkiewicz SJ
L'Église catholique face aux divorces et aux remariages 11

Le problème des divorces et des remariages constitue pour le Saint-Siège, pour les théologiens et pour la pastorale un problème important à résoudre. Sans avoir valeur de l'interprétation authentique du Saint-Siège, les tentatives de solution n'en sont pas moins valables, dans la mesure où elles provoquent à poser le problème avec courage, invitant ainsi l'Église à prendre position d'une façon plus précise.

abbé Henryk Paprocki
Le Sacrement du mariage dans l'Église orthodoxe 19

Acceptant le divorce, l'Église orthodoxe reconnaît la réalité des situations où la vie conjugale se trouve dépourvue de matière sacramentelle et devient profanation visant à une perdition de l'âme. L'orthodoxie rend cependant le divorce difficile et exprime sa réserve, cherchant à prévenir une attitude superficielle vis-à-vis du péché, et mettre en garde contre le risque d'une destruction de sa propre vie comme de celle d'autrui.

rév. Bogdan Tranda
Les vues protestantes sur le mariage 28

Aux yeux des protestants, le mariage n'est pas un sacrement pour n'avoir pas été institué comme tel par Jésus et pour n'être pas un signe de salut. Ainsi, toute forme légale qu'elle soit religieuse ou laïque, de conclusion du mariage est valide et lui confère un caractère durable. Quand, toutefois, l'union conjugale a éclaté, le mariage peut être dissout.

Jerzy Grzybowski
A propos de certaines conditions du dialogue 35

Le dialogue c'est un entretien visant à l'entente, mené dans un esprit de charité, donnant priorité au fait d'écouter avant le fait de parler, au fait de communiquer avant le fait de discuter, au fait de comprendre avant le fait de juger. Un tel dialogue vise non pas l'unification, mais une coexistence de valeurs.

Adam Bartosz
Un citoyen polonais ou autre de nationalité tsigane 44

Le devenir de la nation tsigane ne fait que commencer. Son déroulement varie selon les pays. La situation politique accélère le processus ou, au contraire, le ralentit. Le concept de double nationalité, de plus en plus souvent invoqué, perment aux Tsiganes de déclarer la nationalité tsigane tout en gardant le sentiment d'appartenance à la nation à laquelle ils s'identifient en tant qu'habitants.

Fuad Rifka
Poésies 58

Kazimierz Dziewanowski
Le creuset américain 61

En dépit de sa puissance incomparable, les États-Unis ont de graves problèmes intérieurs: inégalités sociales, ségrégations en fonction des couleurs de la peau, ségrégations culturelles.

Jerzy Gaul
L'Afrique – un continent de promesse ou de calamité? 66

Un enseignement des plus valables découle de la leçon africaine: il faut s'enrichir de tout ce qui est valable, même d'origine étrangère, et rejeter ce qui est porteur de fléau même en faisant partie du patrimoine national.

Michał Horoszewicz
Menace du côté de l'islam? 75

L'islam constitue un défi pour le christianisme, tout comme le christianisme pour l'islam. Mais „défi" ne veut pas dire „péril" ou „agression". Il y a bien des champs d'action communs: activité pour la paix, pour l'humanisme, pour le dialogue éthique et religieux.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap
Typologie des nouveaux mouvements religieux 82

On évalue à quelque dix mille le nombre de nouveaux mouvements religieux. L'étude de ceux qui sont actifs en Pologne et l'information sur leur doctrine et les méthodes d'agir, aidera les gens à se prémunir contre leurs procédés de recrutement quelquefois agressifs, en particulier parmi les jeunes.

Comptes rendus 88

Na zachód od Edenu

Początek roku cywilnego nie pokrywa się z początkiem roku kościelnego. Jest też oczywiście rok budżetowy i rok świetlny. Na dodatek w granicach jednej godziny ten sam odcinek czasu mierzymy raz dzieląc go na sześćdziesiąt, drugi raz na sto cząstek. Denerwująca sprawa. A może przeciwnie, może ta nasza bezradność wobec mierzalności czasu jest szansą na odkrycie istoty tegoż czasu? Skoro tyle miar, to znaczy, że niezmierzalność jest gwiazdą przewodnią naszego poznawania rzeczywistości. Wciąż bowiem reszta pozostaje, a nawet wzrasta, staje się większa od całości.

Przydarzyło się bowiem już nie raz, że patrzący – dosłownie i w przenośni – w gwiazdy zobaczyli więcej, niż się spodziewali. Patrząc chcieli znaleźć odpowiedź na swoje cząstkowe pytania o cząstkowe prawdy. Nawet jeśli to byli teologowie. Odpowiedzi, jakie znajdowali, zmuszały ich do stawiania nowych pytań i to już nie tylko sobie i gwiazdom. Tak było z Mędrcami ze Wschodu. Badanie ciał niebieskich zaprowadziło ich do ciała Syna Człowieczego, który okazał się również, nie przede wszystkim, ale również Synem Bożym. Ta prawda jednak, by się ukazać, musiała poczekać na dzień ciemności. Na dzień, w którym zagasło słońce i księżyc, a gwiazdy, miast wzorem Gwiazdy Betlejemskiej wędrować po niebie i wskazywać drogę, pospadały w proch tychże dróg. Ale też w tych całkowitych ciemnościach zajaśniało Nowe Światło.

Tak więc Gwiazda Betlejemska, znikając Mędrcom sprzed oczu nad Betlejem, po paru dziesiątkach lat znowu się rozogni na Golgocie i to tak, że wszystkie inne źródła świateł okażą się nie źródłami, lecz strumieniami, rzekami, oceanami – ikonami Gwiazdy. Na ten cud trzeba było jednak poczekać parę dziesiątków lat.

Skoro tak, to znaczy, że czas nie spycha nas w ciemność, ale jest drogą światła. Czas wydobywa nas na światło. Dzisiaj widzimy to jaśniej niż kiedykolwiek indziej. Owszem, to prawda, że na wszystkich kontynentach trwa jakaś wojna spowodo-

wana czy uzasadniana przez religie, ale faktem jest również ekumeniczna modlitwa i spotkania duchownych, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej najliczniejszych religii Ziemi.

Na dodatek zaczyna się z nami dziać podobnie, jak działo się w Jerozolimie. Mędrcy ze Wschodu przybywszy do Jerozolimy najpierw pytali o miejsce narodzin Króla nie kogo innego, ale tego, który był kompetentny dać im właściwą odpowiedź, czyli króla. Tenże zaś, jak przystało na władcę Izraela, gdzie jedynym królem winien być Jahwe, zwrócił się z pytaniem Mędrców do uczonych w Piśmie i kapłanów. I dopiero ten dialog – wiedzy, władzy i świętości – doprowadził uczonych mężów do mądrości, czyli do uchwycenia tej prawdy, która tu i teraz się objawia.

Coś podobnego dzieje się na naszych oczach. Wyzbywszy się pychy, zaczynamy pokładać nadzieję w wierze. W przekonaniu że różnice wynikające z naszych religii i kultur z nich wyrastających, nie są dziełem szatana, ale objawianiem się niezmierzonej chwały Bożej. Nic więc w tym dziwnego, że ekumenizm już nam nie wystarcza. Znamy już przecież smak naszych wewnątrzwyznaniowych komunii i przez to samo tym bardziej tęsknimy za komunią powszechną.

W styczniu, mimo że liturgiczny czas Narodzenia Pańskiego skończy się, to jednak wciąż jeszcze nasze życie będzie się skupiać, intensywniej, w domu, w rodzinie, a od paru lat w pracy, gdzie kapitalistycznym zwyczajem, na początku roku, firma firmie śle życzenia. Te dwa domy, pracy i chleba, to przecież nic innego jak Betlejem.

Wacław Oszajca SJ

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Kościół katolicki wobec rozwodów i ponownych związków

Do tematów ekumenicznych – obok Eucharystii i kapłaństwa – należy również małżeństwo. Wiadomo bowiem, że wśród chrześcijan występują różnice w sposobie rozumienia małżeństwa. W siostrzanych Kościołach chrześcijańskich rośnie potrzeba wniknięcia w te różnice, nie żeby powiększać katalog spraw, które dzielą, ale żeby szukać inspiracji, nauczyć się czegoś, ubogacić swoją wizję ważnej dziedziny życia i praktykę duszpasterską. Z tej właśnie potrzeby wyrasta niniejsze opracowanie. Można by oczywiście sięgnąć po książki i artykuły teologów reprezentujących inne Kościoły i na ich podstawie opracować zagadnienie. Ale chyba rzecz zyska na autentyczności, jeśli na „zadany" temat wypowiedzą się reprezentanci Kościoła katolickiego, prawosławnego i Kościołów protestanckich.

Zarys teologii małżeństwa

Rozmiary artykułu, zawierającego właściwie kilka zagadnień, pozwalają jedynie na dotknięcie tychże. Wobec tego już w pierwszym punkcie trzeba zrezygnować z ukazania, jak w ciągu wieków dojrzewała teologia małżeństwa. Można co najwyżej ukazać jej stan aktualny, tak jak przedstawia się on w oficjalnych dokumentach Kościoła, głównie w konstytucji soborowej „Gaudium et spes", w adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio", w Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK) i w „Katechizmie Kościoła katolickiego". Ten ostatni nawiązuje do trzech poprzednich i zawiera niewątpliwie syntezę współczesnej myśli Kościoła na temat małżeństwa. Równolegle wypadnie wskazać na niektóre przynajmniej pytania, jakie stawiają współcześnie teologowie.

Od razu na początku art. 7, poświęconego sakramentowi małżeństwa, „Katechizm" przytacza kanon 1055 § 1 KPK: *Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu.* Wyrażenia „przymierze małżeńskie" i „wspólnota całego życia" wskazują na wizję małżeństwa we współczesnym Kościele. „Katechizm" zalicza małżeństwo – obok sakramentu święceń – do sakramentów w służbie komunii, a więc wspólnoty, jedności. Niemal tuż po przytoczeniu kanonu powołuje się na dokument soborowy, do którego wyraźnie nawiązuje „Kodeks", a konkretnie do tych słów: *Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa* (GS 48).

Mamy więc wyjaśnienie, w jaki sposób powstaje przymierze małżeńskie i wspólnota życia – właśnie przez nieodwołalną osobistą zgodę. Dalej czytamy w „Katechizmie", który znowu odwołuje się do KPK, tym razem do kanonu 1057 § 1: *Kościół uważa wzajemne wyrażenie zgody przez małżonków za nieodzowny element, który stwarza małżeństwo* (nr 1626). Jeśli jest zgoda między małżonkami, powstaje węzeł z natury swej wieczysty i wyłączny (nr 1638). Gwarantem nierozerwalnego, dozgonnego związku jest sam Bóg. A to znaczy, że zawarte i dopełnione małżeństwo osób ochrzczonych nie może być nigdy rozwiązane. *Kościół nie ma takiej władzy, by wypowiadać się przeciw postanowieniu mądrości Bożej* (nr 1640).

Dlaczego tak się dzieje, tłumaczy Jan Paweł II w „Familiaris consortio": *Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzą wszystkie elementy osoby – impuls ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenia ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza. Wymaga ona nierozerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płod-*

ności (FC 13). A więc miłość małżonków ze swej natury wymaga jedności i nierozerwalności obejmującej całe ich życie. *A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało* (Mt 19,6; Rdz 2,24).

Niech wystarczą te przytoczenia z oficjalnych dokumentów. A jakie pytania stawiają teologowie? W tym miejscu warto odwołać się do znakomitego tekstu, jaki opublikowano w grudniowym numerze „Więzi" z 1994 r., do rozmowy Zbigniewa Nosowskiego z ks. Andrzejem Santorskim. Nosowski występuje niejako w imieniu współczesnych teologów, ale także jako reprezentant zwykłych, krytycznie myślących ludzi. Zapytuje: Co oznacza np. przypadek, gdy jedynym rzeczywistym powodem zawarcia małżeństwa jest ciąża dziewczyny: czy można tu mówić o dobrowolnym akcie woli? Jak wygląda kwestia ważności małżeństwa, gdy ktoś jeden albo oboje małżonkowie zakładają, że w przypadku powstania trudności mogą się rozstać i rozwieść: czy to jest nieodwołalne przymierze? Istnieje w Kościele możliwość rozwiązywania ważnie zawartych małżeństw nie dopełnionych. Spełnienie jest tu rozumiane czysto fizycznie: czy nie mogłoby być rozumiane również w sensie psychicznym? Pytań w związku z nierozerwalnością małżeństwa współcześni teologowie stawiają znacznie więcej. Tutaj niech te wystarczą, tym bardziej że do rozmowy redaktora z teologiem jeszcze wrócę.

Rozwód i separacja

Ci, którzy czytają dokumenty Kościoła mówiące o małżeństwie, mogą mieć wrażenie, że są one pisane dla idealnych ludzi w idealnym Kościele. Dla ludzi niezłomnych. A tymczasem życie ma swoje twarde prawa. Pamiętają o tym autorzy „Katechizmu". Dają wyraz przekonaniu, że na małżeństwie spoczywa stygmat troski nieskończenie miłującego Boga, który szanuje wolność człowieka i jego zobowiązania, pomaga do ich realizacji, ale równocześnie małżeństwo pozostaje pod panowaniem grzechu. Ta dramatyczna dialektyka – jak wskazuje doświadczenie – często prowadzi do rozwodów (nr 1606).

Jakie jest stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec rozwodów? Określa je KPK w kanonie 1141: *Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką wła-*

dzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci. Rozwód – czytamy w „Katechizmie" – *jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu. Zmierza do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. Rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo* (nr 2384). Jest złem moralnym także ze względu na skutki, bowiem *pociąga za sobą poważne szkody: dla porzuconego współmałżonka, dla dzieci, które doznały wstrząsu z powodu rozstania się rodziców, często starających się pozyskać ich względy, oraz z uwagi na zły przykład, który czyni z niego prawdziwą plagę społeczną* (nr 2385).

Proste doświadczenie życiowe wskazuje, że zazwyczaj odpowiedzialność za rozwód jest podzielona. Nie ma jednak idealnie współodpowiedzialnych. Owszem, może się zdarzyć – jak czytamy w „Katechizmie" – że jeden ze współmałżonków jest niewinną ofiarą rozwodu orzeczonego przez prawo cywilne; nie wykracza on wówczas przeciw przepisowi moralnemu (nr 2386). Na różnicę, gdy chodzi o odpowiedzialność, wskazuje również Jan Paweł II w „Familiaris consortio" (nr 84).

Należy tu jasno określić zasadę, że Kościół rzymskokatolicki nie uznaje rozwodów. W szczególnych jednak przypadkach dopuszcza SEPARACJĘ małżonków i zaprzestanie wspólnego życia. Ale w tej sytuacji małżonkowie wobec Boga w dalszym ciągu pozostają mężem i żoną i nie mogą zawrzeć nowego związku.

Potoczne mówienie wielu katolików wskazuje na to, jakoby sądy kościelne unieważniały małżeństwa. Tymczasem one tylko orzekają, że pewne małżeństwa od początku były nieważnie zawarte, gdyż u samych początków była tzw. przeszkoda zrywająca, z jakichś powodów osoba nie mogła podjąć w sposób rozumny i wolny zgody małżeńskiej albo zaistniały jakieś braki natury formalnej.

Przytoczone w poprzednim punkcie pytania red. Nosowskiego dotyczyły kwestii, kto może zawrzeć ważne małżeństwo. Z tym pytaniem idzie w parze przekonanie wielu teologów, że istnieje znacznie więcej czynników decydujących o nieważności małżeństwa, niż na to wskazuje obecne prawo kościelne. Ale jest jeszcze inna bardzo poważna kwestia, która wynikła podczas rozmowy red. Nosowskiego z ks. Santorskim. Powołał się

redaktor na opinię prawosławnego teologa, Evdokimova, że „materią" sakramentu małżeństwa jest miłość, a skoro tak, to jej śmierć (np. trwała niewierność) świadczy o nieistnieniu materii sakramentu. Wówczas samo małżeństwo nie istnieje.

Nie wszyscy teologowie prawosławni tak sądzą, ale za to pewna liczba teologów Kościoła rzymskokatolickiego skłonna jest przyjąć taką tezę. I wobec tego jawi się kolejne pytanie: Czy rzeczywiście tak się to dzieje, że jeżeli była miłość, było małżeństwo; a nie ma miłości, to nie ma małżeństwa?

Zagadnienie tu omawiane wiąże się często z problemem nowego związku osób rozwiedzionych. Dlatego wypadnie jeszcze wrócić do trudnej sprawy rozwodu.

Ponowne związki

W tej kwestii bardzo ważkie i obowiązujące w Kościele rzymskokatolickim są wskazania, jakie daje Jan Paweł II w adhortacji „Familiaris consortio". Ten dokument jest owocem Synodu Biskupów poświęconego rodzinie, który obradował w Rzymie jesienią 1980 r. Zawiera on syntezę nauki Kościoła o nierozerwalnym małżeństwie, ale także cały rozdział na temat duszpasterstwa rodzin w przypadkach trudnych, a w nim obszerny punkt 84. dotyczący osób rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach. Papież najpierw zwraca w nim uwagę na codzienne doświadczenie, że ten, *kto wnosi sprawę o rozwód, zamierza wejść w ponowny związek, oczywiście bez katolickiego ślubu kościelnego. Z uwagi na to, że rozwody są plagą, która na równi z innymi dotyka w coraz większym stopniu także środowiska katolickie, problem ten winien być potraktowany jako naglący.*

Dalej następuje żarliwy apel do duszpasterzy i całej wspólnoty Kościoła o właściwe rozeznanie sytuacji każdej pary żyjącej w związku niesakramentalnym, a następnie o okazanie pomocy rozwiedzionym i podejmowanie z troskliwą miłością starań, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła. Właśnie ten apel spowodował swoistą rewolucję w Kościele. Życzliwiej zaczęto się interesować losem tych ludzi. Niemniej następne akapity i cały kontekst dokumentu wskazują na to, że – żyjąc w związkach niesakramentalnych i korzystając z praw przysługujących małżonkom – ludzie ci grzeszą przeciw Bożemu przy-

kazaniu „nie cudzołóż". Tak więc w papieskim dokumencie miłość do ludzi idzie w parze z wiernością Chrystusowej nauce o nierozerwalnym małżeństwie.

Podobną postawę dostrzegamy u pewnej liczby współczesnych teologów. Mają oni świadomość, że rozpad małżeństwa dokonuje się wbrew woli Bożej i wypływa z ludzkiej małości i winy, z *zatwardziałości serc*; wierzą, że Chrystus nadaje ludzkiej miłości trwałość i wielkość i chce, aby nasza miłość była podobna do Jego miłości, która naprawdę nigdy nie ustaje. Ale dostrzegają także wielkie problemy ludzi; pytają, co Kościół może uczynić, jeśli jakieś małżeństwo się nie uda – może nawet bez osobistej winy. Czy nie wolno mu wówczas przynajmniej tolerować rozważnej nowej wspólnoty życia? Czy nie wolno mu również tych ludzi ponownie dopuścić do sakramentów, których przecież tak bardzo potrzebują?[1]

Stosunek do rozwiedzionych

Postawione dopiero co pytania już nas wprowadziły w ostatnie zaplanowane w tym artykule zagadnienie. Znowu sięgam po adhortację apostolską „Familiaris consortio". Wskazałem na gorący apel Jana Pawła II zawierający troskę o rozwiedzionych. Ale tuż po nim następuje jakby lodowaty prysznic. Papież potwierdza na nowo praktykę Kościoła niedopuszczania do Komunii Eucharystycznej rozwiedzionych pozostających w nowym związku. Uzasadnia to w ten sposób: *Nie mogą być dopuszczeni do Komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozerwalności małżeństwa.*

Z pełnym udziałem w Eucharystii wiąże się zazwyczaj spowiedź sakramentalna. Jaki warunek mają spełnić osoby żyjące w niesakramentalnym związku, żeby mogły owocnie przystępo-

[1] Zob. *Taka jest nasza wiara*, Paryż 1981, s. 327-328.

wać do spowiedzi i Komunii świętej? Czytamy o tym w następnym akapicie papieskiego dokumentu: *Pojednanie w Sakramencie Pokuty – które otworzyłoby drogę do Komunii Eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozerwalnością małżeństwa. Oznacza to konkretnie, że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogąc uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom.*

I jeszcze jedno zastrzeżenie czyni papież w 84. punkcie „Familiaris consortio": *Podobnie szacunek należny Sakramentowi Małżeństwa, samym małżonkom i ich krewnym, a także wspólnocie wiernych, zabrania każdemu duszpasterzowi, z jakiegokolwiek motywu lub dla jakiejkolwiek racji, także duszpasterskiej, dokonania na rzecz rozwiedzionych, zawierających nowe małżeństwo, jakiegokolwiek aktu kościelnego czy jakiejś ceremonii. Sprawiłoby to bowiem wrażenie obrzędu nowego, ważnego sakramentalnie ślubu, i w konsekwencji mogłoby wprowadzić w błąd co do nierozerwalności ważnie zawartego małżeństwa.* To ostatnie zastrzeżenie nawiązuje do pewnych praktyk, jakie próbowano stosować we Francji, a pewnie i w innych krajach, jeszcze przed ukazaniem się „Familiaris consortio", ale także później. Wiele uwagi tej sprawie poświęcają dwaj francuscy duchowni: ks. Michel Legrain[2] i bp Armand Le Bourgeois[3]. Obaj opowiadają się za tym, żeby w jakiś sposób – już nie tylko prywatny – towarzyszyć modlitwą osobom rozwiedzionym i zawierającym związek cywilny, jeśli oczywiście o to proszą. Autorzy ci proponują także, by osoby żyjące w związkach niesakramentalnych – po indywidualnym rozpatrzeniu sprawy – dopuszczać do spowiedzi i Komunii św., przynajmniej w pewnych okolicznościach, jak np. wielkie święta kościelne czy rodzinne. Pod koniec 1994 r. głośna była sprawa listu

[2] *Les divorcés remariés*, Dossier de reflexion, „Amour humain", Paris 1987.

[3] *Chrétiens divorcés remariés*, Paris 1990.

pasterskiego trzech niemieckich biskupów prowincji kościelnej Górnego Renu: Oskara Saiera, Karla Lehmanna i Waltera Kaspera. Opowiedzieli się oni za tym, żeby decyzję o przystępowaniu do sakramentów świętych podejmowali w swoim sumieniu katolicy rozwiedzeni, żyjący w nowych związkach. Przecież mogą oni być przekonani, że ich poprzedni związek, zawarty w Kościele, był nieważny. Mają w tej sprawie rozmawiać z kapłanem, którego głos nie musi być wszakże decydujący. Odpowiedzią na te i tym podobne sugestie był list Kongregacji Wiary, w którym kard. Joseph Ratzinger przypomniał zasady zawarte w „Familiaris consortio".

Jeśli mowa o sankcjach wobec rozwiedzionych i żyjących w ponownych związkach, wypada jeszcze wskazać na pewne ograniczenia w pełnieniu funkcji religijnych. Zabrania się im np. podejmowania roli ojca chrzestnego czy matki chrzestnej. Trzeba jednak przyznać, że zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach zmieniło się wiele, gdy chodzi o stosunek współwyznawców do osób rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach. Na ogół już nie traktuje się ich jak katolików zza burty. Niewątpliwie do takiej zmiany podejścia przyczyniła się wspominana kilkakrotnie adhortacja Jana Pawła II.

Już nawet ten skrótowy przegląd zagadnienia wskazuje na to, że problem rozwodów i ponownych związków stanowi bardzo poważne zadanie do rozwiązania dla Stolicy Apostolskiej, teologów i duszpasterzy. Dobrze określił je ks. Paweł Góralczyk SAC, w książce „Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle" (1995). Niech jego uwagi zakończą niniejsze opracowanie: *Pojedyncze próby rozwiązań pastoralnych, proponowane zarówno przez poszczególnych duszpasterzy, jak też biskupów, nie mają waloru autentycznego wykładnika Stolicy Apostolskiej i nie znajdują uniwersalnego rozstrzygnięcia. Niemniej jednak poszczególne próby rozwiązań są o tyle ważne, iż prowokują innych do odważnego stawiania tegoż problemu i nasilają wołanie o precyzyjniejsze zajęcie oficjalnego stanowiska ze strony Kościoła. Samo nawet postawienie tzw. pytań otwartych jest już w pewnym stopniu sugestią, w jakim kierunku należy pójść, by pomóc tym, którzy chcą na swojej drodze życiowej spotkać się ze znakiem Bożego miłosierdzia i łaski* (s. 198-199).

ks. Henryk Paprocki

Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym

Teologia sakramentu małżeństwa

Małżeństwo jest starsze od chrześcijaństwa i prawosławna teologia widzi ustanowienie małżeństwa w raju. Jezus Chrystus mówiąc o małżeństwie powołuje się na Stary Testament. Małżeństwo przywraca utraconą jedność ludzi. Chrystus na godach w Kanie swoją obecnością jedynie potwierdził sakramentalną instytucję z raju. *Niedobrze jest być człowiekowi samemu*, gdyż samotna egzystencja nie odzwierciedla życia Bożego. Koncepcja małżeństwa jest więc całkowicie personalistyczna i głosi osiągnięcie pełni bytu w Bogu. Materią sakramentu jest wzajemna miłość i dlatego św. Jan Chryzostom mówi, że *małżeństwo jest sakramentem miłości*[1]. Nowy Testament kładzie szczególny nacisk na obraz, jaki niesie ze sobą małżeństwo – Chrystus tak miłuje swój Kościół, jak mąż kocha swoją żonę. Z tego jednak powodu małżeństwo może być jedno na całe życie. Znając jednak ludzkie słabości i życiowe problemy, Kościół nie odrzuca tych, którzy sami odrzucili łaskę sakramentu małżeństwa[2].

Prawosławna koncepcja małżeństwa bazuje na tekście J 2,1-10 opisującym wesele w Kanie i na Pawłowej interpretacji małżeństwa jako tajemnicy (Ef 5,32). W opisie wesela w Kanie Jan zwraca uwagę na istotę związku małżeńskiego, którą jest jedność z Chrystusem, wyzwalająca radość. Jej symbolem jest cud przemiany wody w wino. Dlatego też według Pawła *tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła* (Ef 5,32). Małżeństwo jest więc misterium – tajemnicą

[1] PG 51, 230.

[2] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 328-334.

miłości dwojga ludzi i miłości Chrystusa do swego Kościoła[3]. Dlatego właśnie *miłość nigdy się nie kończy* (1 Kor 13,8). Ponieważ małżeństwo odbija miłość Boga do stworzenia, monogamia jest jej warunkiem koniecznym. Zjednoczenie w Bogu prowadzi do nieśmiertelności. Nieśmiertelność potrzebuje miłości. Miłość odpowiada na miłość i jestem tylko dlatego, że kocham[4]. Człowiek wchodzi w świat z poczuciem oblubieńczego sensu swego ciała, swej męskości i kobiecości. Mężczyzna i kobieta zostali dani sobie, aby osiągnąć koinonię osób: *Niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam* (Rdz 2,18). Rozwijają się wzajemnie także przez swoje ciało, które nosi w sobie godność płynącą nie tylko z faktu stworzenia, ale i z faktu wcielenia Chrystusa.

Decyzja człowieka, który wygłasza swoje „tak", jest niezgłębiona dla każdego ministra sakramentu, pozostaje zaś przede wszystkim tajemnicą dla wypowiadającego ją człowieka. Nie istnieje żadna formalna ludzka możliwość zweryfikowania i sprawdzenia jakości uczucia, jego trwania i głębi. Jednakże w związku zawartym ze względu na interesy lub narzuconym przez zewnętrzną wolę, w związku między osobami, które nie są wewnętrznie wolne, nie ma to nic wspólnego z małżeństwem w sensie mistycznym i świętym. Materia sakramentu, czyli miłość, jest w tym wypadku nieobecna lub też zniszczona.

Rzeczywiste niezgodności, „zła miłość", są częstym zjawiskiem. Jednakże w większości konfliktów małżeńskich można się doszukać zaniku życia duchowego, uchylania się od naśladowania drogi heroicznej, odrzucenia pokuty, ewangelicznej metanoia. Zniszczyć swoją miłość, to znaczy zniszczyć samego siebie. Natomiast potrzeba utrzymania się na poziomie ducha nigdy nie może być ani formalna, ani też narzucona. Nie narzuca się miłości, jak i nie narzuca się męczeństwa. Obietnica wierności opiera się na najbardziej głębokim realizmie ludzkiego życia i na elementach irracjonalnych. Nie może być narzucona z zewnątrz, lecz musi wynikać z wnętrza, z głębi serca, i kierować się do wolności ducha jako zaproszenie na święto,

[3] J. Meyendorff, *Le Mariage dans la perspective orthodoxe*, Paris 1986, s. 11-24.
[4] O. Clément, *Questions sur l'homme*, Paris 1972, s. 24.

jako wezwanie do cierpienia. Jest w tym zaangażowany akt wiary i wierność jest żywa na miarę integralności wiary, skoro pojęcia „świadectwo" i „męczeństwo" są synonimami. Osobę ludzką może sądzić tylko Bóg, któremu dana jest obietnica i sumienie tego, który składa obietnicę. Skoro wiara podlega zmianom, wierność również może ulegać zmianom, może przestać być łaską i stać się przymusem[5].

Tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W piątym rozdziale Listu do Efezjan odkrywamy nowy sens chrześcijańskiego małżeństwa, który nie powinien zostać zredukowany ani do żydowskiego utylitaryzmu, ani do rzymskiego legalizmu. Odkrywamy możliwość i odpowiedzialność daną każdemu, mężczyźnie i kobiecie, aby przemienić „ich zgodę" w rzeczywistość królestwa.

Każdy ludzki byt jest członkiem ziemskiej społeczności, obywatelem swojej ojczyzny i członkiem swojej rodziny. Nie może odrzucić swojej posługi egzystencji materialnej i powinien wypełnić swoje obowiązki społeczne.

Kiedy człowiek jest chrzczony i staje się jednym ciałem z Chrystusem w Eucharystii, staje się w istocie bardziej autentycznym człowiekiem, niż jest, odnajduje bardziej autentyczną relację z Bogiem i z podobnymi sobie oraz odnajduje swoją odpowiedzialność za świat wraz z nieograniczoną mocą kochania daną przez Boga.

Jeżeli św. Paweł określa małżeństwo jako misterium (czyli tajemnicę), to trzeba powiedzieć, że w małżeństwie człowiek nie zaspokaja jedynie potrzeb swojej ziemskiej egzystencji w świecie, ale równocześnie realizuje znaczącą część celu, dla jakiego został stworzony. Nazywając małżeństwo misterium św. Paweł podkreśla, że małżeństwo ma również swoje miejsce w wiecznym królestwie. Małżonkowie stają się jednym bytem, jednym ciałem, w ten sam sposób jak Syn Boży jest jednym bytem, czyli Bogiem, który stał się również człowiekiem, aby zgromadzenie Jego ludu mogło stać się Jego ciałem. Dlatego też narracja Ewangelii tak często porównuje królestwo Boże

[5] P. Evdokimov, *Le Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962, s. 196-197.

z ucztą weselną, co realizuje prorocze wizje Starego Testamentu na temat zaślubin Boga z Izraelem, narodem wybranym. Z tego powodu prawdziwe chrześcijańskie małżeństwo może być tylko jedno nie na mocy jakiegoś abstrakcyjnego prawa lub jakiejś zasady moralnej, ale właśnie dlatego, że jest misterium królestwa Bożego, wprowadzającym człowieka w wieczną radość i wieczną miłość.

Jako misterium, czyli sakrament, małżeństwo chrześcijańskie zderza się z praktyczną i empiryczną rzeczywistością „upadłego" człowieczeństwa. Ukazuje również, że sama Ewangelia jest ideałem, którego nie można osiągnąć. Jednakże istnieje podstawowa różnica między „sakramentem" i „ideałem". Sakrament nie jest abstrakcyjnym wymysłem. Jest doświadczeniem, w którym człowiek działa we wspólnocie z Bogiem. W sakramencie człowiek uczestniczy bardzo konkretnie w Duchu, jednakże nie przestaje być zawsze pełnym człowiekiem. Z tego powodu sakrament nie wywołuje magicznych skutków. Duch Święty nie likwiduje ludzkiej wolności, lecz ogranicza ją grzech. Kościół nie działa po prostu przez prawa i zakazy. Ujawnia prawdziwą naturę człowieka, a zwłaszcza jego seksualność. Ujawnia, że funkcja seksualna nie jest zła sama w sobie i może zostać „odkupiona" oraz przemieniona, podobnie jak i inne przejawy natury. To przemienienie dokonuje się przez miłość – nie tylko ludzką miłość, ale także tę, która jednoczy Chrystusa z Kościołem. Dla chrześcijanina wszelkie funkcje seksualne poza tą formą „odkupienia" w mocy przemieniającej, którą ochrzczeni otrzymują w sakramencie małżeństwa, są upadkiem i złamaniem jego godności duchowej. W nowym życiu to, co niemożliwe, staje się naprawdę możliwe pod jednym warunkiem, a mianowicie, że człowiek zaakceptuje dar Boga. Odnosi się to również do małżeństwa[6].

Rozwód i powtórne małżeństwo

Chodzi w tym przypadku o małżeństwo rozwiedzionych i owdowiałych, ponieważ w świadomości Kościoła nie istnieje

[6] J. Meyendorff, dz. cyt., s. 11-24.

pojęcie „rozwodu", ale powtórnego udzielenia sakramentu małżeństwa. Atenagoras w swojej „Prośbie" nazywał małżeństwo zawarte po rozwodzie „cudzołóstwem"[7]. Jako takie wymagało określonej kary kościelnej, polegającej na wieloletnim odłączeniu od Eucharystii. Mówi o tym czwarty kanon św. Bazylego Wielkiego. Także św. Teodor Studyta (zm. 826) w drugim kanonie nakazywał powtórne małżeństwo odłączyć na dwa lata od Eucharystii[8], co w tym samym okresie podtrzymywał patriarcha Konstantynopola Nicefor Wyznawca[9]. Jednak św. Jan Chryzostom głosił w tym względzie miłosierdzie[10].

Od wydania przez cesarza Leona VI Filozofa 89. noweli, przekazującej Kościołowi prowadzenie akt stanu cywilnego, Kościół nie mógł odwlekać ceremonii małżeńskiej na kilka lat, gdyż tylko małżeństwo kościelne pociągało za sobą cywilne skutki prawne. Sytuacja ta doprowadziła do opracowania formularza „Obrzędu powtórnego ślubu" mającego charakter pokutny. Początkowo obrzęd ten nie zawierał koronowania, które weszło w praktykę dopiero około XI w. Jak daleko jednak mogła iść kościelna ekonomia, czyli okazywanie miłosierdzia? Cesarz Leon VI Filozof wymógł na Kościele w 906 r. zgodę na swoje czwarte małżeństwo z Zoe Karbonopsiną, co wywołało długotrwałe spory zakończone w 920 r. wydaniem „Tomosu jedności", który zabronił udzielania czwartego związku kościelnego i ograniczył zawieranie trzeciego do czterdziestego roku życia[11].

Jest interesujące, że przyczyn rozwodów, podanych przez cesarzy w prawie cywilnym, Ojcowie nie uznawali za niezgodne z chrześcijaństwem. Mimo to zdecydowanie twierdzili, że ideałem chrześcijańskiego małżeństwa jest absolutna monogamia, co do dzisiaj obowiązuje duchownych.

Prawodawstwo rzymskie dopuszczało rozwód, podobnie jak tekst Mt 5,32. Rozwiązanie małżeństwa (łac. divortium) doko-

[7] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, s. 76.

[8] Św. Teodor Studyta, *Epistolae* I, PG 99, 1089-1095.

[9] Goar, s. 328.

[10] *Komentarz na List do Efezjan*, PG 62, 142.

[11] V. Grumel, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, Constantinople 1936, fasc. 2, nr 669, s. 169-171.

nywało się w prawie rzymskim za obopólnym porozumieniem, co było zewnętrznym wyrazem rozpadu affectio maritalis, a ponadto przez śmierć oraz utratę wolności (łac. capitis deminutio) przez jednego z małżonków. Już w 331 r. podjęto w cesarstwie próbę wprowadzenia zakazu rozwodów bez przyczyny i zarazem bez wyraźnego określenia przyczyn. W 363 r. cesarz Julian przywrócił pierwotny porządek. Prawo jednak zmieniało się. Cesarz Justynian Wielki zabronił rozwodu „za zgodą stron", ale Justyn II przywrócił znów w 566 r. dawne zwyczaje. Kościół na Soborze in Trullo (691-692) wyraził sprzeciw wobec tej praktyki (Trul 64), a następnie cesarze zakazali takiego rozwodu. Przyczyny rozwodu także się zmieniały i ich liczba wahała się od 3 dla męża i 2 dla żony do 14 dla męża i 18 dla żony.

Wbrew potocznej opinii rozwiązłość nie była cechą czasów starożytnych. Ideałem rzymskim było małżeństwo monogamiczne. Cudzołóstwo było karane konfiskatą jednej trzeciej lub połowy majątku, a od Konstantyna Wielkiego do Justyniana śmiercią. Jednakże za cudzołóstwo (łac. adulterium) nie uznawano związków z niewolnicami, prostytutkami, aktorkami i kobietami żyjącymi w konkubinacie. Związek bez ślubu (łac. concubinatus) uchodził nawet w czasach Justyniana Wielkiego za niższą formę małżeństwa. W prawie rzymskim istotne było stwierdzenie, że małżeństwo istnieje dzięki porozumieniu, a nie spełnieniu fizycznemu. Porozumienie stanowiło więc istotę małżeństwa i z prawa rzymskiego zasada ta przeszła do sakramentologii niektórych Kościołów. W tym wypadku materią sakramentu stała się przysięga małżeńska, z czego konsekwentnie wynika, że ministrami tego sakramentu są sami narzeczeni.

Również możliwość zawarcia powtórnego małżeństwa po śmierci jednej ze stron jest naśladownictwem prawa rzymskiego (secundae nuptiae były możliwe po rocznej, a później po dziesięciomiesięcznej żałobie). Tymczasem chrześcijańskie małżeństwo jest przywróceniem sytuacji z raju. Małżeństwo chrześcijan nie jest prawem, ale mistycznym związkiem, wzorowanym na związku Chrystusa z Kościołem i dlatego Justynian zadeklarował w 74. noweli, że materią tego sakramentu jest miłość. Chrystus nabywa Kościół przez cierpienie, a nie przez prawo, przez decyzję, a nie przez normę. Po zawarciu małżeństwa

kobieta stoi przed ikoną Bogurodzicy, a mężczyzna przed ikoną Chrystusa, odnajdując siebie przed tym archetypowym obrazem małżeństwa, według św. Pawła jedności Chrystusa i Kościoła[12]. Małżeństwo nie kończy się ze śmiercią jednego z małżonków, ale trwa nadal w królestwie. Apostoł Paweł dopuszcza jednak możliwość powtórnego małżeństwa po śmierci współmałżonka. Śmierć ma wiele postaci. Rozwód też jest równoznaczny ze śmiercią. Jest to śmierć materii sakramentu przez zdradę, śmierć religijna przez apostazję, śmierć cywilna przez wyrok sądowy, śmierć psychiczna przez chorobę[13]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia małżeństwo może być tylko religijne. Chrystus Pan, mówiąc o małżeństwie, mówił zawsze o małżeństwie żydowskim (Mt 19,2-18, Mk 10,2-9), a więc o małżeństwie religijnym, które mogła rozwiązać jedynie śmierć lub rozwód. Także w kontekście religijnego małżeństwa Chrystus mówi o możliwości zerwania małżeństwa z powodu zdrady.

Kościół zawsze starał się chronić świętość związku małżeńskiego, którą według św. Jana Chryzostoma symbolizują korony małżeńskie – oznaka zwycięstwa nad pokusami w okresie narzeczeńskim[14]. Dążenie do ochrony świętości małżeństwa znalazło również odzwierciedlenie w kanonach synodu lokalnego około 350 r. w Gangrze, skierowanym wyraźnie przeciwko tendencjom enkratycznym w ówczesnym Kościele. Synod ten jasno określił, że *pożycie małżeńskie godne jest czci* (Gan 21, por. Ap 51), a także ekskomunikował tych wszystkich, którzy uważają za nieważne sakramenty udzielane przez żonatego kapłana (Gan 4).

Akceptując rozwód Kościół prawosławny świadczy o swoim nieskończonym szacunku dla ludzkiej osoby i dla sakramentu charyzmatycznej miłości. Jeżeli jednak czyni rozwód trudnym i jasno wyraża swoją rezerwę, to dlatego, że pragnie zapobiec powierzchownemu stosunkowi do grzechu i ostrzec przed niebezpieczeństwem zniszczenia własnego i cudzego życia. Zawsze

[12] P. Evdokimov, dz. cyt., s. 196-197.

[13] Tamże, s. 255-256.

[14] Św. Jan Chryzostom, *In Epistulam I ad Timotheum homilia 9,2*, PG 62,546.

manifestuje swoje zaufanie do człowieka i podkreśla, że dorosły człowiek jest jedynym sędzią swego życia. Wymaga tego wielkość sakramentu, gdyż życie małżeńskie jest ciągłym sakramentem i nigdy nie można go profanować bez narażania się na wewnętrzną karę piekielnej pustki.

Według zasady, którą nazywamy „privilegium Paulinum" (1 Kor 7,12-16), małżeństwo nie ochrzczonych może być rozwiązane na korzyść tej osoby, która się nawróciła. Św. Paweł zaleca ten przywilej, który pozwala zerwać małżeństwo, gdyż jasno mówi, że misterium ma przewagę nad prawem: *Brat i siostra nie są skrępowani w tym wypadku.* Św. Jan Chryzostom komentując ten fragment powiedział: *Lepiej jest zerwać małżeństwo, niż zgubić siebie samego* (PG 61 155). *Zbawienie* – zadeklarował św. Grzegorz Teolog – *jest dla tych, którzy go pragną.*

Kościół uznaje więc istnienie sytuacji, w których życie małżeńskie zostaje pozbawione materii sakramentu i staje się stałą profanacją zmierzającą do zgubienia duszy. Nierozerwalność związku stwarza ryzyko zmuszania do kłamstwa i chroniąc „dobra wspólne" masakruje się „dobra osobiste". Celem zachowania społecznych pozorów, godnego oblicza „pater familias", społeczeństwo wraz ze współczesnym państwem ustanowiło prostytucję. Jest to cena za skutki ustalonej monogamii. Być może dlatego Ewangelia zawiera zagadkowe słowa o prostytutkach, które uprzedzą nas w drodze do królestwa...

Nierozerwalność związku w żadnym wypadku nie dotyczy miłości. Problem pojawia się wtedy, kiedy nie ma już nic do uratowania, związek ogłoszony na początku jako nierozerwalny jest już rozwiązany, a prawo nie dysponuje niczym, aby zastąpić łaskę, nie może uleczyć, wskrzesić, czy też powiedzieć: *Wstań i idź.*

Stoimy więc wobec bardzo dziwnego zjawiska. Wśród wszystkich grzechów surowo sądzonych przez Ewangelię, poza grzechem wynikającym par excellence z szatańskiej pychy, to właśnie w seksualizmie współczesna teologia moralna znajduje istotowe objawienie grzechu pierworodnego, przede wszystkim dlatego, że małżeństwo zostało zredukowane do prokreacji, a rozwód potępiono. Miłość nie jest uznawana za tajemnicę, a kontakt małżeński otrzymał status absolutnego obowiązku.

A przecież obietnice chrzcielne angażują i wiążą z tego samego tytułu wierność wierzącego. Życie przeciętnego chrześcijanina pozostaje w ciągłej sprzeczności z obietnicami chrztu: jest to stan stałego krzywoprzysięstwa, pomimo budzącego grozę zalecenia św. Symeona Nowego Teologa, aby nikomu w żadnym wypadku nie przeszkadzać być członkiem Kościoła.

Stosunek Kościoła do osób rozwiedzionych

Kościół jest dla tych, którzy pokutują za swoje grzechy. Ta zasada stawia zarazem problem traktowania osób rozwiedzionych. Jedyną dla nich drogą jest pokuta. W tym względzie osoby rozwiedzione traktowane są tak samo jak każdy inny grzesznik. Akceptując empiryczną rzeczywistość upadłego świata, św. Bazyli Wielki podkreślał, że powtórne małżeństwo, obojętnie czy po rozwodzie, czy po owdowieniu, jest lekarstwem przeciwko nierządowi, wymagającym jednak kościelnej kary odłączenia od Eucharystii (Baz 4). Tenże sam święty uważał trzecie małżeństwo za *nieczystość w Kościele, nie lepszą niż cudzołóstwo* (Baz 50), wymagającą kary trzech lub dwóch lat odłączenia od Eucharystii (Baz 4, 80).

Według Ewangelii cudzołóstwo niszczy mistyczną istotę małżeństwa. Jeżeli miłość jest materią sakramentu i Justynian zadeklarował, że małżeństwo jest realne jedynie przez miłość (nowela 74), to złożenie obietnic jest symptomatycznym świadectwem istnienia autentycznej miłości. Cudzołóstwo jest zaś świadectwem, że nic nie zostało z materii sakramentu. Rozwód jest więc jedynie konstatacją braku miłości, jej wyrugowania, zniszczenia, i zawiera prostą deklarację nieistnienia małżeństwa. Jest analogiczny do aktu ekskomuniki, ale nie jest karą, lecz konstatacją post factum dokonanej już separacji[15].

Surowość Kościoła pierwszych wieków została złagodzona nie z powodu pobłażliwości, ale dlatego, że człowieka nie wolno pozbawiać udziału w życiu łaski. Pokuta otwiera perspektywę powrotu i porażka może stać się punktem wyjścia do nowego życia łaski.

[15] P. Evdokimov, dz. cyt., s. 196-197.

ks. Bogdan Tranda

Ewangelicki pogląd na małżeństwo

Zarys teologii małżeństwa

Pierwowzór małżeństwa znajdujemy w Księdze Rodzaju, która na przykładzie historii pierwszych ludzi ukazuje plany Boże. Bóg stworzył jednego mężczyznę i jedną kobietę, przeznaczonych dla siebie jako wzajemne uzupełnienie i wzbogacenie. Opis stworzenia nie pozostawia wątpliwości, że monogamia ma swoje źródło w postanowieniu Bożym. Więcej, małżeństwo należy do ustanowionego przez Boga porządku, a zatem nie jest instytucją wytworzoną przez ludzką kulturę. Duchowy wymiar małżeństwa został wyrażony przez Biblię w słowach: *Niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam. Uczynię mu pomoc odpowiednią dla niego* (Rdz 2,18). Drugie istotne w tej kwestii zdanie mówi o tym, że człowiek *złączy się ze swoją żoną i staną się jednym ciałem* (Rdz 2,24), czyli razem osiągną pełnię człowieczeństwa. Ponieważ człowiek stanowi nierozerwalną psycho-fizyczną, duchowo-cielesną całość, jego małżeństwo również trzeba widzieć w tych dwu wymiarach, jeśli nie ma się ono jawić w postaci ułomnej. Duchowy wymiar małżeństwa oznacza, że ani mąż, ani żona nie są osamotnieni, nie żyją obok siebie lecz razem.

Ewangelicy nie uznają małżeństwa za sakrament, ponieważ nie zostało ono przez Jezusa ustanowione ani nie jest znakiem zbawienia. Wszak wszyscy, zawsze i wszędzie, bez względu na przynależność do Kościoła, uważają związek małżeński za stan naturalny, a nieliczne wyjątki potwierdzają tę regułę. Nie znaczy to jednak, że środowiska ewangelickie, odmawiając mu charakteru sakramentalnego, niżej ten związek cenią. Pociąga to wszakże za sobą pewne konsekwencje. Otóż z ewangelickiego punktu widzenia każda uznana prawnie (religijna czy świecka)

forma publicznego zawarcia związku małżeńskiego jest ważna i nadaje mu charakter trwały. Dlatego związek zawarty przed urzędnikiem stanu cywilnego, choćby nie został potwierdzony uroczystością kościelną, uważa się za ważny i pełnoprawny. Całkowite i nieodwołalne wyjście z domu rodzinnego, przyłączenie się do współmałżonka i stworzenie z nim wspólnoty jest aktem posłuszeństwa wobec prawa Bożego, niezależnie od tego, czy osoby te uznają samego Prawodawcę, czy nie.

Konfesja Sandomierska (1570), jedna z podstawowych ksiąg symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, stanowi: Pan Bóg *ten stan hojnie raczył błogosławić i dał polecenie, aby mąż i żona wspólnie i nierozdzielnie z sobą mieszkali i żyli w miłości i w zgodzie* (...) *Małżeństwa mają być zawierane przystojnie, w bojaźni Bożej, nie przeciw Zakonowi Bożemu* (...) *z celem, ku jakiemu Pan ustanowił małżeństwo. A mają być zatwierdzane publicznie w kościele, z modlitwami ku Panu Bogu, oraz uszanowane błogosławieństwem świętym* (rozdz. 29). Ślub w Kościele ewangelickim ma charakter aktu wiary, a nie formalności prawnej. Dla wierzącego członka wspólnoty jest to bardzo istotne wydarzenie, wnoszące nowy element, który pogłębia i umacnia małżeńską jedność. Jako regułę przyjmuje się więc uprzednie załatwienie w Urzędzie Stanu Cywilnego wszystkich formalności, które pociągają za sobą skutki prawne.

W świetle tego, co powiedziano o małżeństwie, zjednoczenie seksualne to coś dużo więcej niż sam coitus i okoliczności mu towarzyszące. Prawidłowe jego spełnienie nabiera głębszego, duchowego wymiaru. Stwarza stan poczucia bezpieczeństwa i trwałości związku, wzmacnia więź uczuciową, daje świadomość pełni człowieczeństwa. Odwrotnie, brak spełnienia seksualnego prowadzi do zachwiania równowagi wewnętrznej, wzmaga napięcie, wywołuje różne negatywne stany psychiczne, często również agresję. Stosunek spełniony bez duchowej więzi partnerów uwalnia wprawdzie od napięcia, ale pozostając w sferze biologicznej, pozbawiony jest pogłębienia w przeżyciu duchowym i najczęściej pozostawia po sobie jakiś przykry osad. Małżeńska jedność mężczyzny i kobiety ma głęboki, wielopłaszczyznowy sens niezależnie od tego, że fizyczne zjednoczenie z natury prowadzi do zapłodnienia i wydania na świat

nowego życia, które powinno być przyjmowane z wdzięcznością i radością, jak błogosławieństwo.

O wielkiej wadze tej sprawy świadczy fakt, że została ona objęta Prawem Bożym: *Nie będziesz cudzołożył*, zamieszczonym w Dekalogu na równi z tak oczywistymi wskazaniami, jak: *Nie będziesz zabijał*, i: *Nie będziesz kradł*. Należy odróżniać akt seksualny jako jeden z czynników wspólnoty małżeńskiej, podkreślający i umacniający wzajemną miłość, od aktu seksualnego traktowanego jako cel sam w sobie. *Akt seksualny sam w sobie* – uczy Karol Barth, najwybitniejszy teolog ewangelicki XX w. – *dokonany dla niego samego, jest aktem sprzecznym z godnością człowieka* (nieludzkim), *odrzuconym przez przykazanie Boże, niezależnie od tego, czy dokonuje się w małżeństwie, czy poza nim, z zapobieganiem, czy bez zapobiegania ciąży*[1]. Z ewangelickiego punktu widzenia środki zapobiegające ciąży jako takie są moralnie obojętne – ani dobre, ani złe. Nie są natomiast moralnie obojętne motywy, jakimi kierują się małżonkowie ograniczając liczbę dzieci lub wyrzekając się ich. Zapobieganie ciąży jest słuszne i moralnie usprawiedliwione, jeśli wymagają tego ważne względy, na przykład stan zdrowia kobiety lub warunki materialne uniemożliwiające wychowanie dzieci. Dzięki nim może się realizować jedność małżeńska, stanowiąca obok płodzenia potomstwa równorzędny cel związku. Natomiast posługiwanie się nimi dla własnej wygody, z chęci uniknięcia obowiązków, kłopotów itp. jest niemoralne, gdyż w sposób egoistyczny sprzeciwia się porządkowi Bożemu. Granica między jednym a drugim nie zawsze jest łatwo uchwytna, trzeba więc pamiętać o odpowiedzialności przed Bogiem. Decyzję w tej sprawie muszą małżonkowie podejmować razem, z pełną świadomością i poczuciem odpowiedzialności.

Nieświadomość w tej dziedzinie, a także odrzucenie środków antykoncepcyjnych, prowadzi nieuchronnie do chwytania się

[1] K. Barth, *Dogmatique*, Genewa 1964, vol. 3, t. 4, cz. I, s. 278. Bibliografia niniejszego artykułu: J. Calvin, *L'Institution Chrétienne*, Livre II, IV; K. Barth, *Dogmatique, La Doctrine de la Creation*, v. 3, t. 4, *L'Homme at la Femme*; Th. Bovet, *Die Ehe, ihre Kriese und Neuwendung*.

środka ostatecznego, z gruntu niemoralnego, mianowicie do przerywania ciąży. Jest to środek niemoralny przede wszystkim dlatego, że niszczy poczęte życie ludzkie, wyraża lekceważenie i sprzeciw wobec Prawa Bożego, osłabia wrażliwość sumienia, zaciera różnicę między złem a dobrem, godzi w podstawy poczucia moralnego, a nie tylko dlatego, że niekorzystnie odbija się na zdrowiu kobiety, niekiedy pozbawia ją szans na wydanie potomstwa, a czasem niekorzystnie wpływa na rozwój poczętych później dzieci, które cierpią nie ze swojej winy. Chrześcijanin, podejmując przemyślaną i odpowiedzialną przed Bogiem decyzję ograniczenia liczby swych dzieci, czy nawet w niektórych wypadkach całkowitego ich wyrzeczenia się, musi postępować w taki sposób, aby NIE DOPUŚCIĆ DO ZAPŁODNIENIA, a więc za radą lekarza zastosować właściwe środki zapobiegawcze. Człowiek przecież tym się różni od innych istot żywych, że może podejmować decyzje natury moralnej, również w dziedzinie dawania życia, i na tym polega jego rodzicielska odpowiedzialność, której nikt z niego zdjąć nie może.

Rozwód i jego konsekwencje

Z poprzednich wywodów wynika jasno, że małżeństwo jest związkiem trwałym, zawieranym na całe życie. Wypowiadając się na ten temat, Jezus przywołał zdanie z Księgi Rodzaju: *Opuści człowiek swego ojca i matkę, przyłączy się do swojej żony i będą ci dwoje jednym ciałem.* Przy tym dodał od siebie krótki, jednoznaczny komentarz: *Nie są już dwojgiem, lecz jednym ciałem. Co więc Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza* (Mt 19,5.6, por. Mk 10,1.9, Ef 7,10-11).

Trzeba przy tym pamiętać, że chodzi tu o zasadę, a nie o przepis kodeksu prawnego. Ewangelia nie jest bowiem zbiorem praw, lecz źródłem zasad, które należy rozumnie stosować do poszczególnych przypadków. Zdarza się przecież, niestety wcale nierzadko, że na skutek nieprzewidzianych okoliczności – zawinionych lub nie zawinionych – w piekło zmienia się związek, który mógłby być źródłem radości i szczęścia, a przynajmniej trwać w pokoju. Wiele małżeństw zostało uratowanych dzięki temu, że w porę podjęto odpowiednie środki zaradcze.

Jeśli jednak sprawy zaszły zbyt daleko i nastąpił nieodwracalny proces rozpadu, jeśli ludzie niszczą się nawzajem, a życie we dwoje stało się wskutek tego udręką dla nich i dla całej rodziny, albo gdy jedno z małżonków zostało trwale porzucone, trzeba taki wypadek potraktować ze zrozumieniem powagi sytuacji i z całą miłością, nie ograniczając się jedynie do stosowania surowego przepisu prawa.

Niezupełnie ścisły jest pogląd, że Jezus kategorycznie zakazał udzielania rozwodu, ponieważ dopuszczał On wyjątek, jakim jest rozwiązłość (Mt 19,9), czyli okoliczność, kiedy kontynuowanie współżycia małżeńskiego staje się niemożliwe i nie ma nadziei na trwanie w małżeńskiej jedności. Rozwiązłość, po grecku porneia (to właśnie słowo występuje w przytoczonym tekście Ewangelii), oznacza trwałą dyspozycję do nieuregulowanego współżycia seksualnego z różnymi partnerami. Inny przykład biblijny znajdujemy w pismach apostoła Pawła. Na terenach misyjnych, w czasach gdy Kościół szybko się rozszerzał, zdarzało się, że jedno z małżonków przyjmowało Ewangelię, a drugie pozostawało w pogaństwie. Zdaniem Pawła, jeśli strona pogańska zgadzała się na dalsze zgodne współżycie, chrześcijanin nie powinien dążyć do rozwodu. Jeżeli zaś domagał się tego poganin, nie należało stawiać przeszkód, ponieważ małżonkowie *nie są niewolniczo związani ze sobą* (1 Kor 7,12-16).

Z tych dwu przykładów wynika następujący uogólniony wniosek: gdy rozpadła się małżeńska jedność, mamy prawo do rozwiązania związku. Utrzymywanie formalnego małżeństwa za wszelką cenę prowadzi do gorszących scen, a często nawet do tragedii.

Z tego, co powiedziano, nie należy wyciągać wniosku, że rozwód jest sprawą bagatelną. Rozpad związku małżeńskiego należy traktować jak katastrofę, a ludzi w niej uczestniczących jak ofiary wymagające pomocy. Nie jest to bowiem sytuacja prawidłowa, lecz WYJĄTKOWA. Po rozwód, czyli po uregulowanie formalności prawnych, zgłaszają się do sądu zazwyczaj ludzie, którzy już de facto się rozeszli. Pozostawienie ich więc bez pomocy, bez umożliwienia wyjścia z fatalnej sytuacji, oznacza umycie rąk, obojętność wobec ludzkiej tragedii, często prowadzi do pogrążenia się w złem i do moralnej dwuznaczności.

Środowiska ewangelickie nie znają instytucji separacji. Jeśli małżonkowie podejmują oddzielne życie, czynią to na własną odpowiedzialność. W przypadku konieczności uregulowania np. spraw majątkowych, jak również do zawarcia ponownego związku małżeńskiego, formalne postępowanie rozwodowe staje się konieczne. Separację natomiast jako instytucję, która miałaby zastąpić rozwód, uważa się za rozwiązanie połowiczne, które prowadzi do niepożądanych i szkodliwych skutków, takich jak popadnięcie w przypadkowe, nieuregulowane stosunki lub życie w konkubinacie.

Kościół ewangelicki z całą stanowczością naucza, że małżeństwo jest związkiem trwałym, zawieranym na całe życie. Rozwód zaś rozumie się jako sytuację wyjątkową, jako konsekwencję prawną rozpadu jedności małżeńskiej. Społeczność stara się podchodzić do problemu z miłością, stosując środki duszpasterskie, gdy pojawią się symptomy zagrażające małżeństwu i rodzinie rozpadem, co nie wyklucza niekiedy surowości w podejściu do poszczególnych osób, zwłaszcza winnych. Podjęte w porę działania uratowały niejeden związek. Nie zakazuje się jednak postępowania rozwodowego w sytuacji całkowitego i nieodwracalnego rozpadu małżeństwa, lecz pozostawia się je sądom cywilnym. Po orzeczeniu rozwiązania związku ponowne zawarcie małżeństwa jest możliwe. Takie stanowisko w sprawie rozwodu i powtórnego małżeństwa pozwala na uniknięcie problemów, w przeciwnym wypadku nierozwiązywalnych, oraz zapobiega mnożeniu poważnych konfliktów sumienia u osób, które zerwały nieszczęśliwy związek i związały się z inną osobą. Znanych jest wiele przykładów związków powtórnych, które mogą stanowić wzór poprawnego, a nawet szczęśliwego pożycia. Instytucja rozwodu pozwala na prostolinijne rozwiązanie problemu bez uciekania się do dwuznacznej i niekiedy nadużywanej formuły uznawania związku małżeńskiego za nieważny od początku.

Żyjemy w świecie skażonym przez grzech, który przejawia się we wszystkich dziedzinach życia, a nie jest od niego wolne również małżeństwo i cała sfera ludzkiego współżycia. Dlatego nie ma rozwiązania idealnego, które można by przyjąć bez zastrzeżeń. Rzecz jasna, wielu ludzi popełnia, niestety, naduży-

cia, np. wykorzystując instytucję rozwodu do dowolnego zmieniania partnera. W podobny sposób inni uciekają się do nieuczciwych manewrów w celu uzyskania orzeczenia o nieważności małżeństwa, żeby osiągnąć swój cel. Nieuczciwość jednych nie powinna decydować o pozostawianiu innych bez pomocy w dramatycznej, często tragicznej sytuacji. Jeżeli wspólnota nie podaje ręki takim ludziom, lecz ich odtrąca, przyczynia się do kryzysu ich wiary, nie tylko do zwątpienia w sens przynależności do wspólnoty, ale nawet do odejścia od Boga. Właściwym wychowaniem od dzieciństwa swych członków Kościół stara się pomóc im w zakładaniu trwałych i odpowiedzialnych rodzin, zgodnie z tym, czego uczy nas Pismo Święte.

Jerzy Grzybowski

O niektórych uwarunkowaniach dialogu

Istnieje ogromne zapotrzebowanie społeczne na dialog, ale jakże często jesteśmy świadkami monologów bądź też dialogów pozornych: małżeńskich, ekumenicznych, kulturowych, politycznych. Zawiera się układy, kompromisy, koalicje jak domki z kart, a dialog zdaje się teorią, która najczęściej nie sprawdza się w życiu.

A jednak idea dialogu toruje sobie drogę od dawna. Dialog jest metodą działania Kościoła, szczególnie podkreślaną po II Soborze Watykańskim. Paweł VI w encyklice „Ecclesiam suam" pisał: *Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje; dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy* (nr 65). Nieco dalej czytamy: *Kościół* (...) *ma być gotów do prowadzenia rozmowy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy bądź znajdują się w jego łonie, bądź poza nim* (nr 93). Pojęcie dialogu jest znane psychologom, socjologom i filozofom. Dialog, zgodnie z myślą Emmanuela Levinasa i Martina Bubera, oznacza zaistnienie relacji, spotkania. Warto zauważyć, że ostatecznym celem i spełnieniem wprowadzonego przez Bubera odróżnienia ja – ty, jest Ty Boga i spotkanie z Nim[1]. Dialog w codziennej praktyce ma swoje bardzo przyziemne uwarunkowania. Spróbujmy przyjrzeć się niektórym z nich. Spróbujmy też przyjrzeć się niektórym nieporozumieniom, jakie wytworzyły się wokół tego pojęcia.

Fatalne skutki niektórych dialogów

...wąż rzekł do niewiasty: Czy to prawda, że Bóg powiedział: „Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?" Nie-

[1] *Filozofia dialogu*, praca zbior. pod red. B. Barana, Kraków 1991.

wiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli". Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie pomrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło" (Rdz 3,1-5).

Jest jakimś paradoksem, że pierwszy zapisany dialog biblijny przebiegał właśnie w taki sposób. Była to rozmowa spełniająca wiele kryteriów formalnych dialogu: wzbudzała zaufanie niewiasty, prowadziła do zrozumienia, a przecież właśnie ona stała się początkiem zła zarówno w małżeństwie, jak i w całej społeczności ludzkiej. Była w niej ukryta manipulacja, pobudzanie ambicji, a mówiąc modnym ostatnio językiem – liberalizacja prawa Bożego. Była to równocześnie ingerencja osoby trzeciej – szatana – w więź pierwszych rodziców, w ich jedność, szczęście. Ten dialog-intryga szatana doprowadził pierwszych rodziców do utraty Boga.

Jest w Biblii zapisane jeszcze inne wydarzenie opisujące konsekwencje rozmów małżeńskich prowadzonych niewątpliwie w zaufaniu, we wzajemnym zrozumieniu i jedności poglądów. Chodzi o opisaną w Dziejach Apostolskich (5,1-11) historię Ananiasza i Safiry, którzy w ramach zobowiązań podjętych przez gminę chrześcijańską sprzedali swój majątek, po czym, działając w całkowitej zgodzie i porozumieniu, oszukali wspólnotę i samego Boga. Otrzymali najwyższy wymiar kary, niewątpliwie wymierzony ręką Boga. Ich dialog, poprzedzający to wydarzenie, nie ożywił więzi ze wspólnotą ani z Bogiem, lecz stał się przyczyną ich śmierci.

Kiedy więc definiujemy dialog jako rozmowę prowadzącą do zrozumienia, uzgodnienia poglądów w celu podjęcia wspólnych działań – a tak najczęściej określają dialog psycholodzy – warto mieć zawsze na uwadze płaszczyznę odniesienia, jaką jest Bóg. Jeżeli chcemy, aby dialog był owocny, poruszajmy się w świecie miłości. Paweł VI we wspomnianej encyklice zdefiniował dialog jako *wewnętrzny impuls miłości do wyrażenia się w zewnętrznym darze tejże miłości* (nr 64).

Wśród mitów i nieporozumień

Istnieje kilka cech przypisywanych niekiedy dialogowi, które wywołują rezerwę. Czasem wydaje się, że dialog powinien prowadzić do kompromisu. Dopóki poruszamy się na płaszczyźnie relacji w rodzinie, kompromis może być owocem dialogu. Paweł VI pisze wyraźnie, że *troska o porozumienie z braćmi nie może w żaden sposób doprowadzić nas do osłabienia lub pomniejszania prawdy* (nr 87). W dialogu może niepokoić przyjmowane niekiedy założenie szukania tego co wspólne i wyciszania przez obie strony punktów spornych oraz wyznaczanie do dialogu spraw nie związanych z przeciwstawnymi poglądami w sprawach zasadniczych. Może to niepokoić, albowiem różnice mogą być odzwierciedleniem odmiennych koncepcji człowieka, różnych sposobów życia, koncepcji teologicznych, od których nie sposób abstrahować. Może się okazać, że owoce dialogu będą bardzo powierzchowne i oparte na fałszywych przesłankach.

Opisując pojęcie dialogu mówi się niekiedy, że możemy się dzięki niemu czegoś od siebie nauczyć. To także może wzbudzać niepokój i sprzeciw; trudno bowiem odróżnić dobro od zła, łatwo przesiąknąć wpływami obcymi naszej kulturze itp. Łatwiej czasem zamknąć się na odmienność niż się na nią otworzyć.

Wątpliwości i niepokoje nie wygasną nigdy. Ale jest w nich najczęściej tyle samo tęsknoty za atmosferą prawdy, dobra i piękna, co skażenia więzi międzyludzkiej przez grzech. Przejawia się to najczęściej niedojrzałością emocjonalną partnerów dialogu, życiem w maskach i brakiem umiejętności słuchania. Podstawową zaś przeszkodą jest brak owego *impulsu miłości.* Dlatego tak często dialog przeradza się w konfrontację, agresję.

W kierunku dojrzałości emocjonalnej

Psychologia komunikacji międzyludzkiej podkreśla w ostatnich latach ogromne znaczenie wpływu poznania sfery emocjonalnej na dialog. Coraz częściej uważa się, że od umiejętności nazwania swoich uczuć, dzielenia się nimi i od umiejętności

słuchania zależy owocność każdej rozmowy[2]. Emocje, które są wewnętrznymi reakcjami na wydarzenia, sytuacje, spotykanych ludzi, pojawiają się w nas z różną intensywnością, zależnie od temperamentu, wielkości bodźca, który je wywołuje, i wielu innych czynników. W samym momencie pojawienia się nie są ani dobre, ani złe, po prostu nie podlegają ocenie moralnej. Ocenie takiej może podlegać dopiero postawa na nich zbudowana. Mówimy czasem o „żywieniu uczuć", podsycaniu ich, a więc o świadomym wzmacnianiu w sobie bodźców stymulujących uczucia. Mamy na ogół bardzo małą świadomość własnej sfery emocjonalnej. Uczucia działają w nas żywiołowo, ujawniają się, zanikają z różnym nasileniem, z różną intensywnością. Nie mamy do nich dystansu i najczęściej na ich podstawie osądzamy innych. Osądzamy innych na podstawie ujawnionych przez nich emocji i sami bywamy osądzani na podstawie naszych własnych emocji wyrażonych w sposób bardziej lub mniej bezpośredni. Na podstawie emocji formułujemy też często sądy i opinie ogólne. Utrudnia to dialog i często czyni go niemożliwym.

Nie mogąc poradzić sobie z własnymi emocjami, często je tłumimy, spychamy do podświadomości, nie zdając sobie sprawy, że one wcale nie wygasają, ale nadal, niejako podskórnie wpływają na nasze postępowanie. To także nie sprzyja budowaniu więzi międzyludzkich.

Istnieje niepodważalna konieczność rozpoznawania i integracji świata naszych wewnętrznych przeżyć, a więc świata emocji, potrzeb duchowych, hierarchii wartości, po to, aby nasze przeżywanie świata było dojrzałe, a tym samym mógł zaistnieć dialog prowadzący do autentycznego SPOTKANIA.

Mając świadomość przeżywania różnorodnych emocji w określonych sytuacjach, łatwiej zrozumieć własne sposoby reagowania, wypowiadania się, działanie bądź brak działania. Można wtedy ze spokojem podejść do własnych porażek w rozmowie, precyzyjnie określać pojęcia, pełniej słuchać drugiego człowieka. Jeżeli wiem, że mój rozmówca, partner dialo-

[2] Por. np. J. Mellibruda, *Ja-Ty-My. Psychologiczne metody ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Warszawa 1980.

gu, ujawnia określone uczucia, które często nie odzwierciedlają jego rzeczywistych postaw, jeżeli już w tonie jego wypowiedzi, choćby ostrej i przykrej dla mnie, potrafię oddzielić uczucia od osądów, jeżeli zobaczę pod owymi emocjami jego głód wartości, łatwiej mi będzie „dogadać się" z nim. Poczekam na opadnięcie emocji, poproszę o wyjaśnienie problemu jeszcze raz.

Przeżywane emocje mówią o naszych potrzebach wewnętrznych. Każdy z nas ma potrzebę uznania, akceptacji, bezpieczeństwa, kochania i bycia kochanym, przynależności, ale i autonomii. Potrzeby te są odzwierciedleniem istniejącego w nas głodu wartości, takich jak miłość, wolność, odpowiedzialność. Jednakże kierowanie się emocjami w codziennych wyborach powoduje, że próbujemy wypełnić te potrzeby nie wartościami, ale ich namiastkami. I tak na przykład potrzebę bycia kochanym kompensujemy często dążeniem do tego, by być podziwianym, potrzeba uznania może prowadzić do samouwielbienia, potrzeba autonomii przejawia się samowolą. Wszystkie kompensacje mają swój wspólny mianownik w postaci egocentryzmu przejawiającego się tak w życiu rodzinnym, jak i społecznym na szerszą skalę. Stąd bierze się m.in. korupcja w gospodarce i polityce, stąd najszlachetniejszym ideałom odbiera barwy ludzka ambicja, postawy zawiści, zazdrości, chęć znaczenia, dezawuowanie wysiłków innych ludzi, podsycanie w sobie nienawiści. Nikt z nas nie jest wolny od ulegania tego rodzaju namiastkom-kompensacjom, przynoszącym dość szybko dobre samopoczucie, tłumiącym lęk, zaspokajającym moje ja. Jednakże nasze wewnętrzne potrzeby, nie mogąc być do końca zaspokojone owymi namiastkami, domagają się wciąż nowych kompensacji, w stopniu coraz bardziej wzmożonym, rodzącym w końcu cierpienie. Tylko ów *wewnętrzny impuls miłości* jest w stanie wyrwać nas z zamkniętego kręgu kompensowania naszych potrzeb namiastkami i wyprowadzić w kierunku wartości służących dialogowi.

W tym świetle dialog nie polega na szukaniu granic kompromisu, granic uczenia się czegoś od innych, granic, do których można tolerować odmienne koncepcje życiowe, światopoglądowe czy polityczne partnera, ale na wspólnym poszukiwaniu wartości. Podstawowym warunkiem jest przyjrzenie się własnej dojrzałości emocjonalnej.

Prawda wyzwalająca dialog

Rozpoznawanie siebie w prawdzie obejmuje także rozległą i bardzo skomplikowaną dziedzinę masek, których można tu co najwyżej dotknąć. Maska jest jakby drugą naturą człowieka, pozorem, barwą ochronną przyjmowaną po to, by pokazać się innym, lepszym, niż się jest w rzeczywistości, lub po to, by osiągnąć konkretny cel sprzeczny z duchem miłości. Istnieją maski ludzi pewnych siebie, niesłychanie kompetentnych, troszczących się o dobro społeczne; istnieją maski ludzi pobożnych, uległych, pokornych. Maski przyjmujemy z przyczyn konformistycznych, oportunistycznych. Najbardziej destrukcyjną stroną maski jest to, że po pewnym czasie zaczynamy wierzyć, że jesteśmy rzeczywiście osobami, które gramy. Spotykają się ludzkie maski, role i pozory – zamiast autentycznych ludzi. Zbyt wiele dialogów społecznych toczy się w maskach i dlatego tak często kończą się one fiaskiem. Do zaistnienia prawdziwego dialogu może dojść dopiero po zdjęciu maski, przede wszystkim przed samym sobą. Prawda o mnie samym, o moich wadach, słabościach, ale i zaletach, nie może mi zaszkodzić, może tylko strząsnąć to, co naprawdę nie jest mną i w rozwoju prawdziwego mnie przeszkadza. Maska utrudnia dotarcie do dobra, do owych wartości, których głód przeżywa człowiek pod przykryciem gier i pozorów, namiastek.

Inną przyczyną trudności w dialogu są wewnętrzne zranienia, które mogły mieć miejsce niedawno, ale mogły zaistnieć nawet w dzieciństwie. Człowiek zraniony niekiedy odmawia dialogu w dziedzinie, w której doszło do zranienia, lub prowokuje innych do tego rodzaju zranień. Podkreśla się ostatnio coraz silniej potrzebę uzdrawiania ludzkich zranień. Okazało się to możliwe[3].

Do przyjrzenia się sobie w prawdzie, do autentycznego spotkania z samym sobą bez lęku, ale z nadzieją na wewnętrzny pokój i wewnętrzny rozwój, zachęca nas nieustannie Jezus. W czasie dialogów z ludźmi mówił im prawdę o nich samych. Wiedział bowiem, co w każdym człowieku jest naprawdę (por. np. J 2,25; 4,17). Tylko od spotkania z samym sobą w prawdzie

[3] Por. D. Linn i M. Linn, *Uzdrawianie ludzkich zranień*, Kraków 1993.

można rozpocząć autentyczne mnożenie talentów rozumianych jako dar, który Bóg złożył w ręce każdego człowieka. *Prawda was wyzwoli* – nauczał Jezus (J 8,32). Prawda o mnie samym jest w pewnym sensie cząstką tej Prawdy Jedynej. Spotyka się z nią w dziele stworzenia i odkupienia człowieka.

Rola słuchania

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt dialogu, często niedoceniany, a mianowicie na słuchanie. Dialog, rozmowa, niejako z założenia zakłada proporcje pomiędzy słuchaniem a mówieniem. Zbyt często jednak zależy nam przede wszystkim na mówieniu, przedstawianiu własnych racji, argumentów i poglądów. Nie wystarcza nam już czasu ani ochoty, by słuchać. Często mamy gotową odpowiedź na wszystko i już w trakcie gdy kto inny mówi, przygotowujemy własną odpowiedź. Czasem czekamy tylko, aż skończy mówić, żeby samemu się wypowiedzieć. Bardzo lubimy pouczać, wyłapywać to, czego ktoś inny nie powie, a powinien był. Uważamy, że jesteśmy na wyższym poziomie niż inni i w związku z tym nie jesteśmy zdolni słuchać sercem. Czasem próbujemy być doradcami, protektorami, swoistymi opiekunami, nie słuchającymi, bo już z góry wiemy, co dla kogo jest dobre... Niekiedy także człowiek zraniony nie chce słuchać. Oczekiwał kiedyś bycia wysłuchanym i nie doczekał się. Teraz nie potrafi albo nie chce nikogo wysłuchać. Wybrał: nie będzie dawać innym tego, czego sam nie otrzymał. To wszystko są przeszkody w słuchaniu utrudniające lub wręcz uniemożliwiające dialog.

Tymczasem nam samym bardzo zależy na byciu wysłuchanym i każdy bardzo boleśnie odczuwa, jeżeli tak się nie dzieje. Miłość, którą zakładamy jako ów impuls autentycznego dialogu, wymaga od nas, by słuchać uważnie. Słuchając nie tylko okazujemy sobie szacunek, ale głęboko uwrażliwiamy się na drugiego człowieka, pełniej dostrzegając go jako osobę. Zauważamy nie tylko jego gesty, słyszymy jego słowa, ale postrzegamy go jako człowieka. Dlatego czasem mówimy o potrzebie słuchania sercem. Nie jest to zarezerwowane tylko dla intymnych dialogów małżeńskich, ale powinno być założeniem wszystkich dialogów społecznych. Słuchać trzeba nie tylko tego, co drugi człowiek mówi, ale i tego, czego czasem nie jest w stanie wypowiedzieć.

Uważne słuchanie jest istotną cząstką spotkania w prawdzie, wręcz czyni możliwym zaistnienie takiego spotkania.

Dialog Jezusa

Taka otwartość i słuchanie cechowały postawę Jezusa wobec spotykanych ludzi. Wszystkich, którzy chociażby z cieniem dobrej woli przychodzili do Niego, przyjmował, podejmował z nimi rozmowę. Chrystus nie odrzucał żadnej ze sfer poznania, lecz każdą wyprowadzał ku dobru. Również ujawnione emocje miały swój dialogiczny wymiar, ułatwiający ludziom głębsze poznanie Jego i świata Jego wartości. Zauważmy chociażby smutek Jezusa na wiadomość o śmierci Łazarza, lęk w Ogrójcu czy samotność na krzyżu. Zauważmy, jak pełne uczucia jest spotkanie z Samarytanką, rozmowa z Nikodemem. Nawet na bogatego młodzieńca Jezus *spojrzał z miłością* (Mk 10,21), chociaż wiedział, że za Nim nie pójdzie.

Zauważmy, że Jezus SŁUCHA człowieka, jest wyczulony na jego cierpienie. Słyszy wołanie trędowatego, prośbę niewidomego, uważnie słucha słów Nikodema, mówiąc zaś: *proście, a otrzymacie*, obiecuje wysłuchanie próśb zaniesionych autentycznie w Jego Imię (por. J 5,14). Słuchanie próśb, słuchanie wnętrza człowieka poprzedza każdy dokonany cud.

Szczególnie trudna do interpretacji w kontekście dialogu wydaje się scena wyrzucenia handlarzy ze świątyni (por. Mk 11,15-16). Postawa Jezusa zdaje się konfrontacyjna. Czyżby więc istniała w pewnych sytuacjach furtka od dialogu? Jakże często mamy dzisiaj ochotę uczynić podobnie! Chcemy powywracać czyjeś stoły, ukazać komuś całą obłudę i zakłamanie. Widzimy „jaskinie zbójców" chociażby przeglądając prasę, czy oglądając telewizyjne „Wiadomości". Jest faktem, że Jezus wkraczając do świątyni ujawnił gniew i oburzenie, ale Jego postawa była pełna miłości. Scena wyrzucenia ze świątyni kończy się NAUCZANIEM (Mk 11,17). Nauczał. Nie żywił cienia nienawiści. To także był dialog.

Rozważając dialogi Jezusa z ludźmi od strony dzisiejszych teorii dialogu, widzimy zawsze jedno: przechodzenie od strony emocjonalnej w kierunku wolitywnej, bez tłumienia emocji, ale równocześnie bez kierowania się nimi, bez budowania na nich ocen ani postaw. Ujawnia się w tym w sposób szczególny ludz-

ka natura Boga, która może być nam pomocna w kształtowaniu wszelkich dialogów z ludźmi dzisiaj.

Zasady dialogu

Pojęcie dialogu, z chwilą gdy osadzimy je w nauce Jezusa, w Jego postawie wobec współczesnych, przestaje niepokoić. Jezus wyprowadza je z zaułków ludzkich słabości i ukazuje w perspektywie wartości Bożych. Dotknięcie niektórych aspektów psychologicznych dialogu może nam pomóc w zobaczeniu przynajmniej części przyczyn jego fiaska przejawiającego się takimi objawami w życiu społecznym, jak rozwody, aborcja, frakcyjna walka polityczna, nacjonalizmy budowane na emocjach. O wiele częściej bowiem budujemy nasze codzienne postawy na emocjach niż na rozumie i woli, częściej dyskutujemy, niż próbujemy dzielić się sobą. Częściej oceniamy i osądzamy, niż próbujemy zrozumieć, a nasze najgłębsze potrzeby zaspokajamy namiastkami wartości.

Dialog można więc określić jako rozmowę zmierzającą do zrozumienia, prowadzoną w duchu miłości, z zachowaniem pierwszeństwa słuchania przed mówieniem, dzielenia się przed dyskutowaniem i rozumienia przed osądzaniem. Celem tak pojmowanego dialogu nie jest unifikacja ani narzucanie komuś czegokolwiek, ale współistnienie w miłości, ze świadomością, że łączy nas świat wspólnych wartości, za którymi tęsknimy, i do którego zmierzamy.

Do podjęcia takiego dialogu nieodzowne jest rozeznanie w samym sobie świata własnych emocji, nabranie dystansu do nich, zauważenie, że mówią one o głodzie wartości i sposobie jego zaspokajania. Potrzebne jest też zauważenie swoich własnych masek. Kształtowanie zdolności słuchania w duchu owego *impulsu miłości zmierzającego do wyrażenia się w zewnętrznym darze tejże miłości* warunkuje gotowość do dialogu.

Niezaistnienie takiej gotowości, postawienie granicy Duchowi i Prawdzie, wyznacza granice dialogu. Chrześcijanin, nawet najbardziej otwarty na działanie Ducha Świętego, musi się zawsze liczyć z napotkaniem takich granic. Ale nie oznacza to, by miał on rezygnować z dialogu jako metody działania. Przyczyn niezaistnienia dialogu powinien jednak szukać najpierw w sobie, a dopiero potem w drugim człowieku.

Adam Bartosz

Obywatel narodowości cygańskiej

Czy Cygan mieszkający w Polsce jest Polakiem? Jeśli tak, to dlaczego czuje się Cyganem? Jeśli tak, dlaczego nazywa się go Cyganem? A jeśli nie – czy jest przedstawicielem innego narodu? Cygańskiego? Tego samego, do którego należą Cyganie przybyli z Rumunii? Jeśli naród – gdzie jego przedstawicielstwo? Instytucje? Kraj?

Cyganów nigdy nie traktowano w kategoriach narodowych. Uważano ich za kosmopolitycznych włóczęgów bez narodowej przynależności. Do naszego wieku usiłowania władz różnych krajów zdążały bądź do odrzucenia ich jako elementu obcego, bądź szły w kierunku zasymilowania Cyganów, pozbawienia własnej – negatywnie ocenianej przez otoczenie – tożsamości. Kiedy w połowie wieku nastąpiła na dłużej – zdawało się, że na trwałe – stabilizacja granic, kiedy – zwłaszcza w państwach socjalistycznych – przystąpiono do precyzyjnego określania miejsca każdego człowieka w strukturze społecznej, zwrócono baczniejszą uwagę i na Cyganów. W ZSRR już wcześniej zajęto się nimi z urzędu, traktując ich jak jeden z kilkudziesięciu czy więcej narodów tam zamieszkujących. Opracowano dla nich alfabet, nawet podręczniki szkolne, założono cygańskie szkoły, teatr, gazetę, cygańskie kołchozy. Brakło tylko stolicy republiki cygańskiej na wzór żydowskiego Birobidżanu. Cygan stał się obywatelem państwa, jak każdy Czukcza, Ewenk, Gold, Buriat czy inny. Podobnie było w krajach, które od ZSRR przejęły model gospodarki i polityki. Celem tych państw była niwelacja różnic kulturowych, obyczajowych, majątkowych. Cyganie zgodnie z literą prawa stali się obywatelami równoprawnymi, którym z tytułu ich cygaństwa nie należało poświęcać żadnej specjalnej uwagi. W rzeczywistości podlegali ścisłej obserwacji milicyjnej, niezależnie od stanu majątkowego,

profesji, miejsca zamieszkania. Inwigilacja służyć miała m.in. kontroli nad procesem ujednolicania, co wszak było ostatecznym celem polityki unifikacji narodowej, etnicznej, gospodarczej etc.

W Europie Zachodniej Cyganie są traktowani jako część ogółu ludzi wędrownych, których jest tam niemało. Mając podobny jak na Wschodzie cel do zrealizowania, kontrolowano mobilne grupy Cyganów, na wszelkie sposoby starając się ich osiedlić lub pozbyć, np. nie przyznając im obywatelstwa kraju (Belgia, Francja). Rosnąca świadomość stała się jednak zaczynem licznych organizacji zrzeszających Cyganów czy wspólnie Cyganów i innych wędrowców. Często te organizacje były inspirowane i nadzorowane przez niecygańskich sympatyków ich kultury, którzy w ten sposób pragnęli pomóc Cyganom w asymilacji czy adaptacji do życia osiadłego lub też ochronić ich przed nadużyciami administracji.

W państwach socjalistycznych tworzono także organizacje cygańskie, ale miały one wyłącznie charakter stowarzyszeń oświatowych i kulturalnych, podlegających kontroli miejscowej administracji i milicji. W Polsce próby utworzenia takich stowarzyszeń rozpoczęły się w latach pięćdziesiątych. Dopiero jednak w 1963 r. powstało w Tarnowie stowarzyszenie cygańskie, które przetrwało do dziś. Od początku miało ono zasięg regionalny i w założeniu zrzeszało Cyganów z terenu ówczesnego województwa krakowskiego. W latach osiemdziesiątych powstały w Polsce następne stowarzyszenia tego typu. Podobnie było w innych państwach socjalistycznych.

W wielu krajach, głównie na zachodzie Europy, a przed wojną także w Polsce i Rumunii, szefowie większych ugrupowań usiłowali ogłaszać się reprezentantami wszystkich Cyganów w kraju czy też na świecie. Niektórzy zyskiwali zainteresowanie władz państwowych i nieformalną akceptację. Faktycznie jednak Cyganie nigdy nie mieli żadnego przedstawicielstwa międzynarodowego ni też ogólnokrajowego.

W 1971 r. pod Londynem zebrała się grupa Cyganów i ich sympatyków, by powołać międzynarodową organizację cygańską. Koncepcja kongresu założycielskiego wyszła w zasadzie od nie-Cyganów i oni podjęli się jego organizacji. Kongres zgro-

madził około 50 przedstawicieli Cyganów i ich sympatyków. Podjęto bardzo istotne decyzje, które umożliwiły Cyganom wejście do międzynarodowej polityki. Co najważniejsze, powołano do życia organizację Romani Union (Romani Unia), czyli Radę Cyganów. Na jej czele stanął wybrany przez Kongres prezydent, którym został wtedy Slobodan Berberski – Cygan z Jugosławii. Na Kongresie londyńskim postanowiono zwrócić się do państw członkowskich ONZ o traktowanie Cyganów jako odrębnej grupy narodowej i nazywanie ich Romami. Opracowano też barwy Romani Union – cygańska flaga składa się z poziomych pasów: niebieskiego, symbolizującego niebo, i zielonego, oznaczającego ziemię; pośrodku jest stylizowane czerwone koło od wozu, które ma się kojarzyć nie tylko z wędrówką Cyganów, ale także z kołem występującym na fladze i godle Indii (czakrama), które symbolizuje wieczny ruch i słońce. Wówczas też odśpiewano po raz pierwszy uroczyście pieśń, którą uznano za oficjalny hymn wszystkich Cyganów. Tekst pieśni, popularnej wśród Cyganów bałkańskich i śpiewanej w różnym rytmie, opracował muzycznie Žarko Jovanović, Cygan jugosłowiański[1].

Kolejny, II Kongres odbył się w Genewie, w kwietniu 1978 r. Prezydentem obrano wówczas Cygana ze Słowacji, lekarza zamieszkałego w Szwajcarii, Jána Cibul'ę. Na kongresie tym opublikowano deklarację, w której ogłoszono, iż Cyganie są narodem pochodzenia indyjskiego. Romani Unia uzyskała status członka konsultatywnego w Radzie Społeczno-Ekonomicznej przy ONZ i stała się faktycznym reprezentantem Cyganów wobec organizacji światowych i państw członkowskich ONZ. W kongresie udział wziął Yul Brynner, znany aktor, którego matka była Cyganką. Obrano go honorowym prezyden-

[1]Oto tekst hymnu cygańskiego w wolnym tłumaczeniu: „Wędrowałem długimi drogami, / Napotkałem szczęśliwych Cyganów. / Ej Cyganie, skąd wy wędrujecie, / Dokąd głodni, zawędrować chcecie? // Miałem braci, miałem wielu bliskich, / Przyszli Niemcy, zabili ich wszystkich. / Wszystkich razem, chłopców i dziewczęta, / Zabili też małe niemowlęta. // Dobry Boże uchyl nieba bramy, / Może ujrzę braci mych, Cyganów. / Może pójdą na wędrówkę ze mną / Na spotkanie szczęśliwych Cyganów. // Wstańcie bracia, chodźcie razem z nami, / By się spotkać z wszystkimi Romami. / Ciemni bracia, siostry czarnookie, / Kocham was jak winogrona słodkie".

tem kongresu, a później często odwoływano się do jego deklaracji tożsamości z Cyganami.

III Kongres odbył się w maju 1981 r. w Getyndze. Miał dość szczególny charakter. Wybrano oczywiście nowe władze (prezydentem został inżynier z Niszu w Serbii – Sait Balić) i powołano kilka komisji. Dokonano także dwu znamiennych aktów. Na kongres został zaproszony przedstawiciel rządu Niemiec, na którego ręce złożono żądanie wypłacenia Cyganom odszkodowań za cierpienia doznane od Niemców w okresie nazizmu. Mając na uwadze fakt, że Cyganie ponieśli ogromne straty, że całe rody wyginęły doszczętnie i nie miałby kto faktycznie tych odszkodowań podjąć, a ci, którzy pozostali przy życiu, często nie są świadomi swych praw – zażądano odszkodowań nie indywidualnych, a tzw. globalnych. Mogłyby one być przeznaczone na fundacje kulturalne, oświatowe, na pomoc organizacjom cygańskim itp.

Symboliczna była obecność na Kongresie ambasadora Indii w RFN, który w imieniu premiera Indii – Indiry Gandhi (jej portret wisiał nad stołem prezydialnym) wręczył przedstawicielom Romani Union garść ziemi z Indii i odczytał deklarację, w której Indira Gandhi uznawała oficjalnie Cyganów za duchowych braci narodów Indii. Ilustracją do tej deklaracji była obecność na kongresie grupy członków plemienia Bandżara z Indii, którzy w swej oficjalnej historiografii doszukują się wspólnych z Cyganami Europy korzeni i starają się odwoływać do wspólnej historii. Dla zgromadzonych tam Cyganów europejskich było to pierwsze zetknięcie się z „braćmi indyjskimi", z którymi usiłowali nawiązać kontakt werbalny – jednak użycie języka romani okazało się bezskuteczne. Na kongresie w Getyndze po raz pierwszy podjęto próbę obradowania w języku cygańskim, co zresztą dawało mizerne efekty, jeśli chodzi o porozumienie między samymi Cyganami.

Uczestnicy Kongresu w Getyndze zwrócili się do rządów państw zrzeszonych w ONZ o przyznanie zamieszkującym je Cyganom praw narodu. Pierwsza uczyniła to niebawem ówczesna Jugosławia, kraj wtedy wielonarodowy, federacyjny. Przyznanie Cyganom praw, uznanie ich za odrębny naród Romów sprawiło, że przy najbliższym spisie 700 tys. osób zadeklaro-

wało tam przynależność romską. Do tego czasu statystyki notowały w Jugosławii niecałe 100 tys. Cyganów.

Z czasem coraz bardziej istotne okazało się odwoływanie się działaczy cygańskich do tradycji indyjskich. Niektórzy naukowcy pochodzenia cygańskiego podjęli ten wątek na nowo, próbując doszukiwać się genezy Cyganów w grupach indyjskich najwyżej postawionych w hierarchii społecznej. Tworzenie historii zmitologizowanej okazało się w przypadku Cyganów tak samo, a może jeszcze bardziej – na tym stopniu rozwoju świadomości narodowej – potrzebne jak u innych narodów. Do szerzenia tego mitu przyczynił się niemało były ambasador Indii w ZSRR, Weer Rajendra Rishi, który w swej posiadłości w Chandigarh utworzył Instytut Cygański (Indian Institute of Romani Studies), a w 1989 r. zainaugurował w tym mieście Cygańskie Centrum i Muzeum (Nehru Romano Kher – Nehru House and Museum). Jest on też wydawcą półrocznika o tematyce cygańskiej, zatytułowanego „Roma" (wychodzi od 1974 r.). W swych publikacjach Rishi odwołuje się wprost do pendżabskiego pochodzenia Cyganów i eksponuje ich wspólnotę z koczownikami Indii – Bandżarami.

W.R. Rishi był inicjatorem spotkania Cyganów z Indirą Gandhi. Odbyło się ono w 1983 r. w Chandigarh. Na spotkaniu tym pani Gandhi osobiście powtórzyła deklarację uznającą duchową więź Cyganów z narodami Indii. Wygłosiła wówczas przemówienie, w którym powiedziała m.in.: *Odczuwam bliskie pokrewieństwo z narodem Romów*. Spotkanie to było dla jego uczestników potwierdzeniem duchowej jedności narodów Indii z rozproszonymi po świecie, jakże różnymi ugrupowaniami Cyganów, i działacze cygańscy często się na nie powołują.

IV Kongres odbył się w 1990 r. Gospodarzem była Polska. W Jadwisinie pod Warszawą zgromadziło się ponad 300 przedstawicieli wielu krajów. Po raz pierwszy licznie wzięli udział Cyganie z krajów socjalistycznych, które właśnie przestawały być socjalistyczne. Prezydentem obrano kolejnego reprezentanta Jugosławii, dotychczasowego sekretarza generalnego, Rajka Djurića, poetę i dziennikarza z Belgradu. Celem merytorycznym kongresu warszawskiego była dyskusja nad standaryzacją języka romani. Inspirator i fundator kongresu, Marcel Cortiade,

przedstawił projekt uniwersalnego elementarza do nauki języka oraz zaprezentował swoją koncepcję standaryzacji pisowni. Mimo różnic w ocenie jego propozycji, wszyscy obecni na kongresie językoznawcy podpisali się pod deklaracją akceptującą projekt M. Cortiadego.

Romani Unia działa w specyficznej sytuacji. Zarząd i obrane na kongresach komisje działają w rozproszeniu. Od aktywności poszczególnych ludzi zależy, czy dochodzi do spotkań; na ogół są one okazjonalne. Organizacja nie ma siedziby, biura, adresu. Wybrani członkowie zarządu starają się działać na forum krajowym, w miejscu swego zamieszkania. Na ogół aktywni są więc w krajowych organizacjach cygańskich. Mimo rozproszenia, braku stałych środków finansowych, Romani Unia w ciągu ponad 20-letniego istnienia stała się organizacją, która na forum międzynarodowym bezsprzecznie reprezentuje politycznie Cyganów. Inteligencja cygańska, odwołując się do własnych symboli, które zostały uznane na świecie (hymn, flaga), kształtuje w sobie poczucie narodowe, poczucie przynależności do odrębnego narodu.

W państwach postkomunistycznych proces uświadomienia narodowego wzmógł się wraz z pojawieniem się swobody wypowiedzi i samookreślenia. W krajach o dużej liczbie Cyganów powstało od razu po kilka partii cygańskich, a z czasem ten ruch polityczny rozwinął się żywiołowo, owocując dziesiątkami partii. Tak jest obecnie w Rumunii, na Węgrzech i Słowacji. Początkowe sukcesy działaczy cygańskich (np. w Czechosłowacji w 1990 r. w pierwszych wyborach po „aksamitnej rewolucji" do parlamentu dostało się czworo Cyganów), przekształciły się w klęskę polityczną, spowodowaną rozbiciem ruchów cygańskich (na Słowacji w wyborach 1992 r. do parlamentu nie wszedł żaden Cygan, choć kandydatury wystawiły trzy partie).

Obok poważnych, wykształconych działaczy politycznych, w niektórych krajach dochodzą do głosu rozmaici przywódcy lokalni, którzy opierając się na wpływach u władz czy też kupując sobie za posiadane pieniądze poparcie rzesz cygańskich lub regionalnych grup, starają się ogłaszać przywódcami krajowymi czy ponadpaństwowymi. Tradycja ta wśród Cyganów nie jest nowa i prasa od czasu do czasu donosi, jak i w przeszłości,

o koronacjach, nominacjach na królów, książąt itp. szefów cygańskich w różnych krajach. Znana jest, opisana szczegółowo w książkach J. Ficowskiego, historia „królowania" w Polsce Kwieków z grupy Kełderaszy. W Anglii jednym ze znanych przywódców, niekiedy nazywanym królem czy lordem, jest Petulengro Lee, obwieszający się do prasowych fotografii kilogramami klejnotów.

W zamieszaniu politycznym, jakie nastąpiło w byłych krajach socjalistycznych, ujawniły się także osoby kandydujące na trony cygańskie. Na wiosnę 1992 r. w Bańskiej Bystrzycy odbył się zjazd przedstawicieli kilku istniejących w Czechosłowacji partii i stowarzyszeń cygańskich. Zwołał to zgromadzenie Ján Farkaš, biznesmen z Rimavskiej Soboty (matka Ukrainka, ojciec Węgier, żona Cyganka). Jedynym jego celem było ogłoszenie się królem Cyganów słowackich. Obiecując zgromadzonym delegatom znaczne sumy, roztaczając wizję zatrudnienia wszystkich Cyganów, wygranie wyborów do parlamentu – pozyskał sobie większość obecnych. Na nieśmiałe uwagi, iż może ośmieszyć Cyganów wśród społeczeństwa kraju ogłaszając się królem, zwrócił się do mnie – obecnego na tej elekcji – z pytaniem publicznym: Czy w Polsce nie było królów cygańskich? Zaskoczony, odpowiedziałem niepewnie, że owszem, byli. Ten argument wydał się Farkašowi dostatecznie przekonywający, by trwać przy tytule królewskim. Jednak obecni na sali intelektualiści cygańscy zdołali go przekonać, by poprzestał na tytule prezydenta kongresu cygańskiego, z czym musiał się ostatecznie zgodzić. Jako jedyny kandydat został wybrany na prezydenta. Po przegranej w jesiennych wyborach do parlamentu Farkaš nie dał za wygraną i wiosną 1993 r. ogłosił, że będzie się koronował w marcu na króla Cyganów słowackich. W enucjacjach prasowych podano, iż uzyskał poparcie 100 mln (sic!) Cyganów na świecie. Miał się ponoć zwrócić przed koronacją do papieża z prośbą o poświęcenie złotych insygniów władzy i zabiegał o osobistą audiencję w Rzymie. Nie zdołał jednak doczekać się odpowiedzi, bo na tydzień przed zapowiedzianą przez prasę koronacją został aresztowany pod zarzutem handlu uranem. Jak na razie – słuch o nim zaginął.

Inny działacz, tym razem prawdziwy Cygan rumuński, Ion Cioaba zamieszkały w Sybinie (Sibiu), ogłosił się królem wszystkich Cyganów i koronował się w 1992 r. w miejscowej cerkwi złotą koroną. Nie trzeba chyba dodawać, że jego królewską władzę uznała najbliższa rodzina (najbogatsza ponoć w Rumunii i bardzo rozrodzona) i niektórzy sąsiedzi. Niedługo jednak cieszył się poczuciem władzy nad „wszystkimi Cyganami", bo w rok później, w lecie 1993 r., 55-letni kuzyn Cioaby Julian Radulescu, mieszkający kilka domów od króla, koronował się na cesarza, obierając imię Juliana I. Koronacji dokonano podstępem, ponieważ popi nie chcieli się zgodzić na taką farsę. Radulescu zamówił chytrze mszę, w czasie której miał wziąć ślub ze swoją 35-letnią żoną Verdeaną, matką jego czworga dzieci. W trakcie ślubu jeden z jego krewnych nałożył mu na głowę specjalnie na tę okazję przygotowaną koronę. W wywiadach dla prasy Julian I wyznał, że za rok stworzy cygańską armię i policję, a na terenie Multan (region w Rumunii) zorganizuje niezależne państwo Romanistan, składające się z 2,5 mln poddanych. Oznajmił też, że ma poparcie 70 mln Cyganów na świecie, a jego kumoter Cioaba (córka Cioaby wyszła za syna Radulescu) jest dyktatorem i uzurpatorem. Jak na razie, w jednej rodzinie, w jednym mieście, na jednej ulicy „rządzą" dwaj monarchowie, którym się zdaje (a raczej udają), że są przedstawicielami Cyganów całego świata.

Wracając do nazwy „Romanistan", należy dodać, że nie jest to pomysł nowy. Już przed wojną koronowany w 1937 r. na Stadionie Wojska Polskiego w Warszawie Janusz Kwiek zapowiadał wizytę u Mussoliniego, u którego miał zamiar wyjednać skrawek Abisynii na utworzenie tam cygańskiego państwa. Były i inne propozycje, równie fantastyczne. Warto wspomnieć lansowaną ostatnio w polskiej prasie przez pewnego nawiedzonego „cyganologa" ideę utworzenia Romanistanu w regionie Królewca, tego ważnego dla interesów Rosji terenu, pozostającego obecnie w izolacji od reszty państwa. Kiedy rozmaici teoretycy polityczni dzielili ten fragment skóry na rosyjskim niedźwiedziu, wydawało się niejednemu, że Rosja ustąpiwszy pozostawi rejon, który można będzie zagospodarować dowolnie. Bodajby

Cyganami. Dodajmy – niektórzy Cyganie podchwycili ten pomysł zachwyconego sobą pomysłodawcy.

Wróćmy jednak na grunt rozważań poważniejszych. W Polsce organizacja cygańska o charakterze politycznym powstała dopiero z początkiem 1992 r. Stowarzyszenie Romów w Polsce zainicjował zatrudniony na Uniwersytecie Jagiellońskim etnograf Andrzej Mirga wraz z Januszem Kwiatkowskim z grupy Polska Roma. Rok wcześniej w pierwszych demokratycznych wyborach do parlamentu Mirga stawał jako kandydat na posła. Choć był wówczas – podobnie jak drugi cygański kandydat, Stanisław Stankiewicz z Białegostoku – bez szans, jednak moment ten można uznać za symboliczny w historii politycznej Cyganów w Polsce.

Stowarzyszenie Romów w Polsce obrało na siedzibę Oświęcim. Istotnym faktem przy powołaniu Stowarzyszenia było uzyskanie akceptacji dla takiej działalności zwierzchnika (Szero Rom) Cyganów Polskich (Polska Roma), Henryka Kozłowskiego. Jest to pierwszy w historii polskich Cyganów przypadek, by Szero Rom oficjalnie poparł grupę, która wyłoniła się jako polityczne przedstawicielstwo Cyganów i sam wystąpił wobec przedstawicieli rządu jako jeden z ich liderów. W tym samym roku, w grudniu, z inicjatywy Cyganów kieleckich (Jan Paczkowski, Zenon Kwiatkowski, Mirosław Lubecki) zostało powołane kolejne stowarzyszenie o charakterze politycznym: Stowarzyszenie Mniejszości Narodowej Cyganów „Solidarność". Działa ono na terenie Kielc i regionu. Założyciele tego oraz oświęcimskiego stowarzyszenia (które jest organizacją ogólnopolską) działali m.in. pod wpływem obaw przed nasilającymi się aktami niechęci do Cyganów, narastającym nacjonalizmem, agresją grup chuligańskich i faszyzujących, co w tym czasie miało miejsce w naszym kraju.

W kolejnych wyborach, we wrześniu 1993 r. Andrzej Mirga, przewodniczący Stowarzyszenia Romów, wystąpił jako kandydat na posła popierany przez Unię Demokratyczną. Niestety, nieliczne środowiska cygańskie, na dodatek rozbite, oraz duża konkurencja niecygańskich kandydatów, i tym razem nie dały szans temu Cyganowi, który dziś należy do niewielkiego grona intelektualnej elity cygańskiej w Polsce.

Działalność Stowarzyszenia Romów (m.in. uroczystości 50-lecia eksterminacji Cyganów, wizyta u papieża, publikacje) przyniosła jego liderom uznanie zarówno wśród Cyganów jak też u przedstawicieli władz. Równie ruchliwy na arenie politycznej jest wiceprezydent Romani Union Stanisław Stankiewicz, członek kilku ważnych komisji międzynarodowych, w sprawach romskich konsultant ministerstw. Dzięki m.in. aktywności takich przedstawicieli romskiej społeczności coraz głośniej mówi się dziś w Polsce o Cyganach jako o narodzie.

Do niedawna o prawo do uznania odrębności narodowej należało się upominać, często z obawą konsekwencji politycznych takiej deklaracji. Na znacznych obszarach Europy istniał ustalony indeks kategorii narodowych czy religijnych, poza którym oficjalnie nie można było się znaleźć. Można się było w Polsce uważać za Cygana czy np. Łemka, ale to nie oznaczało, że oficjalnie w dokumentach osobistych taką kategorię można było sobie wpisać. Było się więc Polakiem (w przypadku Cygana), czy Polakiem albo Ukraińcem (w przypadku Łemka). Innej możliwości nie przewidywano. Jednak samo życie wyprzedziło oficjalne ustalenia przez nieformalne traktowanie Cyganów jako grupy narodowej. Spontaniczny ten zabieg dokonał się najpierw na łamach prasy. Przeglądając gazety z lat ubiegłych zauważamy, że już w początku lat osiemdziesiątych pojawiają się sformułowania „obywatel narodowości cygańskiej", co absolutnie nie znajdowało odzwierciedlenia w oficjalnym traktowaniu Cyganów. Podobny zabieg, tylko całkiem oficjalny, odnotowano 10 lat wcześniej w Czechosłowacji, gdzie celem złagodzenia pejoratywnego wydźwięku słowa „Cygan" poczęto z urzędu używać terminu „Rom", w rozumieniu „obywatel romskiego pochodzenia", przy czym ten „obywatel" wówczas nie oznaczał oczywiście przynależności do innego niż czeski lub słowacki narodu.

Dopiero jednak początek bieżącej dekady zapoczątkował oficjalne użycie terminu „Rom" lub „Cygan" na określenie narodowości. Są już w Polsce pierwsi Cyganie, którzy w dokumentach urzędowych wpisują w rubryce narodowość – Cygan (lub Rom – jak kto woli). Podobnie zresztą stało się z tymi Łemkami, którzy identyfikują się z odrębną od Ukraińców

narodowością. Tendencja ta jest zresztą zgodna z oficjalnymi europejskimi standardami w zakresie ochrony praw mniejszości narodowych i etnicznych. Znalazło to odbicie w Dokumencie Końcowym Dotyczącym Ludzkiego Wymiaru, który cały rozdz. IV poświęca obszernemu sformułowaniu zasad międzynarodowej ochrony praw i wolności mniejszości narodowych. Ustalono, że przynależność narodową określa się subiektywnie. W pkt. 32 zapisano: *Przynależność do mniejszości narodowej jest sprawą indywidualnego wyboru osoby. Z dokonania tego wyboru nie może wynikać żadne upośledzenie.*

Na mocy powyższych ustaleń łatwo stać się de nomine członkiem wybranego przez siebie narodu. Aby uformował się naród, niezbędne są pewne obiektywne przesłanki, musi się wytworzyć zbiór cech wspólnych dla danej grupy, który pozwoliłby grupie określić się wewnętrznie i wobec innych. Spróbujmy wyodrębnić – abstrahując od jakichkolwiek socjologicznych definicji narodu – te przesłanki, które dla Cyganów mogą stanowić zbiór cech umożliwiających identyfikację narodową.

Historia. Cyganie są potomkami grup wywodzących się z Indii.

Język. Choć część Cyganów nie zna języka romani, większość posługuje się nim w różnorodnych odmianach dialektalnych. Można przecież wskazać przykłady wielu narodów, których członkowie posługują się językami zupełnie odmiennymi. Przykład języka nowohebrajskiego, który pomógł skonsolidować naród mówiący wieloma absolutnie różnymi językami, jest szczególną wskazówką dla liderów cygańskiego ruchu narodowego.

Kultura. Jest bardzo zróżnicowana. Na dobrą sprawę, nie jesteśmy w stanie wskazać, co jest „rdzennie cygańskie". Zakładając, że podstawy kultury cygańskiej ukształtowały się u progu Bałkanów, można próbować określić zrąb tej kultury, zawsze jednak pamiętając, o jakich Cyganach, o jakich grupach mówimy. Obrazowo powiedziano o kulturze cygańskiej, iż jest to swoisty „śmietnik kulturowy". Jeśli ów śmietnik potraktować w tych kategoriach emocjonalnych, w jakich traktują starożytne śmietniki archeolodzy, określeniu takiemu trudno odmówić trafności. Istotnie, analizując kulturę Cyganów, można się

w niej doszukać elementów wielu kultur, w swoisty sposób zaadaptowanych. Dodajmy – nie tylko kultura Cyganów jest takim zbiorowiskiem elementów innych kultur. Tym, co w kulturze cygańskich grup ma wyraz najbardziej swoisty, choć nie jest absolutnie powszechnym jej składnikiem, jest cygański kodeks obyczajowy – mageripen.

Świadomość. Ta dopiero się kształtuje. Zważywszy jednak że przez ten proces przeszedł każdy naród, możemy być pewni, w jakim kierunku będzie on zmierzać. Pamiętajmy, że jeszcze półtora wieku temu nie każdy chłop w Galicji Zachodniej identyfikował się z Polską. Ostatnimi czasy spoiwem cementującym świadomość wspólnoty cygańskiej zaczyna być pamięć Holocaustu. Choć poczucie przynależności do narodu cygańskiego ma tylko nieliczna jeszcze inteligencja, ona kształtuje i będzie kształtować proces wykrystalizowania się powszechnego poczucia narodowego Cyganów.

Instytucje. Scharakteryzowana powyżej międzynarodowa organizacja Romani Unia, która ma przedstawicielstwo przy ONZ i jest uznana przez rządy państw, organizacje polityczne i religijne (Watykan) – dla ogółu Cyganów na świecie może w przyszłości stanowić rodzaj swoistego parlamentu. Symbole narodowe, co prawda dotychczas znane tylko niewielkiej części Cyganów świata, wpływają na proces identyfikacji, samookreślania, deklaracji narodowej. W poszczególnych krajach funkcje instytucji reprezentujących Cyganów pełnią krajowe organizacje o charakterze politycznym i kulturalno-oświatowym.

Myślę, że wskazane cechy, które można by uznać za konstytuujące naród, upoważniają do potraktowania Cyganów jako narodu. W tym miejscu należy jednak wskazać na niebezpieczeństwo grożące Cyganom jako członkom wyodrębniającego się narodu. Rozbudzone aspiracje narodowe stają do konfrontacji z pojawiającymi się nastrojami nacjonalistycznymi i ksenofobicznymi. Przykłady tych zjawisk, aż nadto tragiczne, możemy obserwować na terenach krajów do niedawna komunistycznych. Naturalnie, nierozbudzanie aspiracji narodowych wśród Cyganów jest powodem wrogości do nich. Natomiast wzmagająca się wrogość do Cyganów hamuje ich proces narodowotwórczy. Najwyraźniej widać to na przykładzie dawnych krajów

Czechosłowacji. Otóż, na krótko przed rozpadem federacji zaczęto traktować Cyganów jako obywateli romskich, których kwalifikowano do odrębnej nacji. Po utworzeniu się nowych, samodzielnych państw, słowackiego i czeskiego (przełom 1992/93), rząd czeski zobowiązał zamieszkującą Czechy ludność do zdeklarowania swej narodowości. Tym, którzy zadeklarują inną niż czeska, mogło grozić wysiedlenie. W takiej sytuacji znaleźli się liczni Cyganie pochodzący ze Słowacji. Zaskoczeni tym Słowacy dostrzegli w rodzącym się narodowym ruchu cygańskim oraz w perspektywie powrotu na Słowację tysięcy Cyganów zagrożenie dla tworzącego się, słabego jeszcze państwa. W obawie przed nasilającą się wrogością Cyganie przestali się przyznawać do swej przynależności. Wbrew wszelkim obiektywnym przesłankom, oficjalnie poczęli deklarować, jak dawniej, kiedy pojęcie narodowości cygańskiej nie istniało, przynależność słowacką, czeską lub węgierską. W efekcie, według oficjalnego spisu z marca 1993 r. w Czechach i na Słowacji żyje dziś 114116 (0,7%) Cyganów, podczas gdy spis poprzedni, z 1989 r., wykazywał ich aż 399654, a nieoficjalne dane wykazywane przez organizacje cygańskie liczbę Cyganów szacują na 600–800 tys.

Podobną sytuację notuje się gdzie indziej, zwłaszcza tam, gdzie budzą się lub nasilają konflikty etniczne (np. w byłej Jugosławii).

Mówiąc o nacjonalizmach, należy zwrócić uwagę także na fakt powstawania nacjonalizmu cygańskiego. Sam doświadczyłem na międzynarodowych spotkaniach w gronie Cyganów sytuacji, kiedy z nagła byłem napastowany: Co ty tu robisz pośród Cyganów? Z taką postawą występują Cyganie, którzy swą cygańskość eksponują od niedawna, dla których niezmiernym zaskoczeniem bywa spotkanie kogoś, kto o sprawach kultury cygańskiej wie wiele, więcej od nich samych. Nie mogą się oni pogodzić z tym, że o sprawach cygańskich sami Cyganie czasem nie potrafią jeszcze mówić wystarczająco wyraźnie i donośnie. Zasady tradycyjnych uprzedzeń przenoszą na arenę publiczną. Jest to jednak symptomatyczne dla tworzących się narodów i przez ten etap i Cyganie muszą przejść.

Jak widać, proces tworzenia się świadomości narodowej, wyodrębniania narodu cygańskiego jako grupy z pełnią praw tych samych, jakie mają inne, już ukształtowane narody, dopiero się zaczyna. Różnie przebiega w różnych krajach i środowiskach. Sytuacja polityczna przyśpiesza go lub hamuje. Jednak odkąd pierwszy Cygan poczuł się członkiem narodu cygańskiego, procesu tego się już nie zatrzyma. Pojęcie dwunarodowości, coraz bardziej umacniające się w wielu krajach, pozwala Cyganom na swobodne deklaracje narodowości cygańskiej z zachowaniem poczucia przynależności do narodu, z którego kulturą się identyfikują przez zamieszkanie i edukację.

FUAD RIFKA

Pogwarka

– Kochasz mnie?
„Kocham cię."
– Bardzo?
„O wiele bardziej niż myślisz."
– A mimo to wciąż jesteś daleko,
ciągle w podróży!
„Gdyż moje podróże są drogą do ciebie."
– Kiedy przybędziesz?
„Nigdy."
– Dlaczego?
„Gdyż ty jesteś moim kierunkiem,
którego się nie zmienia."
– Jak sekret?
„Jak sekret."
– A co robisz w drodze w czasie upału,
głodu i sztormów?
„Widzę ciebie za górami, za dżunglą
i idę dalej."
– Dokąd?
„Do ciebie."

Zapadło ciepłe głębokie milczenie:
uniosła głowę i ujrzała w jego oczach
dalekie niebo, lasy całe w pąkach.

Pogwarka druga

On:
Ty jesteś chłodem cienia w czasie wielkiego upału.
Ona:
Ty jesteś wonią słońca w czasie zimna.
On:
Ty jesteś lilią na skraju źródła.
Ona:
Ty jesteś źródłem u boku lilii.
On:
Ty jesteś ucieleśnieniem wszystkich kobiet
w jednym ciele.
Ona:
Ty jesteś wielością mężczyzn dla jednej kobiety.
On:
Ty jesteś tą, która zbudziła się w chmurach.

Ona:
Ty jesteś jej pragnieniem,
pragnieniem siewu w twoich oczach.
On:
Pragnieniem ciebie ogrodzie gwiazd.

Spotkanie

Lata miłości.
Lata rozłąki.
Spotykają się wzrokiem:
ona z jego siwymi włosami,
on z jej siwym włosem,
milczą,
a między nimi
ogrzewa się powietrze,
rozpalają się
kłosy wspomnień.

Siedzą
o szarym zmierzchu,
łęgi z malw i szuwarów,
ptaki z wyciągniętymi szyjami.

tłum. Eugeniusz Wachowiak

Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Kocioł amerykański

Dostałem z USA list, w którym jeden z przyjaciół, opisując rozmaite problemy, z jakimi Amerykanie mieli do czynienia w ostatnich miesiącach, postawił następujące pytanie: *Kto wie, może tak jak się skończył Związek Sowiecki, tak samo – w trochę inny sposób – może się skończyć następny superpower?*

Zdumiewające pytanie. ZSRR „skończył się" dlatego, że po pierwsze miał skrajnie niewydolny system gospodarczy, co było wynikiem (to drugi powód upadku) jego absurdalnego i niezdolnego do rozwiązywania problemów społecznych systemu politycznego. System ten nie był w stanie ani zapewnić normalnej, premiującej zdolnych młodych ludzi rotacji kadr, ani nawet zapewnić cywilizowanej i nie powodującej wstrząsów okresowej zmiany przywództwa. Nie był zdolny do konkurencji, przegrał więc wyścig zbrojeń uważany przez przywództwo kraju za najważniejszy cel i zadanie całej gospodarki i społeczeństwa.

Takie były główne przyczyny owego „skończenia się", ale można jeszcze długo wyliczać przejawy niezdolności systemu komunistycznego do życia i rywalizacji we współczesnym świecie. Kiedy się to porówna ze stanem państwa i społeczeństwa w Ameryce, widać we wszystkich tych parametrach głęboką różnicę. W USA mamy bowiem do czynienia z wydajną, wysoce innowacyjną i konkurencyjną gospodarką; z systemem politycznym zapewniającym okresowe zmiany ekip praktycznie bez wstrząsów; ze społeczeństwem, którego podstawową – być może najważniejszą – cechą jest elastyczność i umiejętność dostosowywania się do zmian i nowych wyzwań. Ameryka wreszcie jest krajem, który dzięki sile swej gospodarki i ogromnemu potencjałowi naukowemu wygrał wyścig zbrojeń. Obecnie dysponuje armią o takich możliwościach technicznych i takim zasięgu w skali globalnej jak żadne inne siły zbrojne na świecie.

Cóż więc miał autor na myśli? Mogę sobie wyobrazić jego tok myślenia. Wiem, że to nie objaw jakiejś histerii czy załęknienia. Nie chcę przez to powiedzieć, że mój przyjaciel ma na pewno rację, tylko

że nie formułuje on takich pytań bez ważnych przyczyn. Chciałbym je tutaj przedstawić.

Mimo swej nieporównywalnej z niczym potęgi Stany Zjednoczone mają poważne problemy wewnętrzne. Wyliczmy je, nie zajmując się na razie kwestią ich wagi i wzajemnego stosunku.

A więc, po pierwsze: zjawisko nierówności społecznych: majątkowych, w szansach startu, w dostępie do wykształcenia itp. Za chwilę omówimy to nieco dokładniej.

Po wtóre: wciąż istniejące – jeżeli nie wobec prawa, to w ludzkiej psychice – podziały w zależności od koloru skóry.

Po trzecie: podziały kulturowe będące rezultatem masowego napływu imigrantów z Ameryki Łacińskiej, z Afryki i z Azji.

Po czwarte: problemy wynikające ze specyficznego charakteru amerykańskiej historii i amerykańskiej demokracji. Sprawiają one, że społeczeństwo USA często wykazuje brak zrozumienia dla roli i odpowiedzialności, jaka spada na kraj z racji jego supermocarstwowej pozycji. To nieraz prowadzi do batalii politycznych paraliżujących działalność rządu.

Oto przyczyny, które prawdopodobnie skłaniają mojego amerykańskiego przyjaciela do wyrażenia tak pozornie nieuzasadnionego sądu. Kiedy się tego słucha z daleka i porównuje z problemami wielu innych krajów, a już zwłaszcza owego supermocarstwa, które w ciągu paru lat uległo zupełnemu rozkładowi, ma się ochotę zawołać jak w znanym dowcipie: chcielibyśmy mieć wasze problemy! A jednak są to problemy rzeczywiste i poważne.

Nierówności majątkowe i kwestie z nich wynikające to w Ameryce bardzo złożone zjawisko. Z jednej strony Amerykanie są społeczeństwem znacznie demokratyczniejszym niż wiele innych społeczeństw; krajem, w którym stosunki między ludźmi są bezpośredniejsze, a różnice socjalne nie tak wyczuwalne jak np. w Wielkiej Brytanii, Francji, Hiszpanii, nie mówiąc już o Indiach czy krajach arabskich. W porównaniu z nimi Ameryka sprawia wrażenie kraju równych szans. Istnieje zresztą cała tego rodzaju mitologia wyrażająca się znanym zawołaniem „z pucybuta milionerem". Nie jest ona zresztą tak całkiem fałszywa, bo to rzeczywiście kraj, w którym zdolny i przedsiębiorczy człowiek nadal może wiele osiągnąć. Jest jednocześnie tak, że sukces wyrażający się w pieniądzach szybko wyrównuje nierówności społeczne i obala przegrody. Zupełnie inaczej bywa w starych krajach europejskich, o czym przekonująco pisał Prus w „Lalce".

Jednakże nierówności majątkowe są w Ameryce rzeczywiście ogromne i nie jest obojętne, czy dziecko pochodzi z establishmentu Wschodniego Wybrzeża, Kalifornii albo Florydy, czy też z rodziny drwali z Oregonu lub rybaków z Maine. Po II wojnie światowej otwarto dla ludzi wracających z frontu wielkie możliwości uzyskania wykształcenia. Spowodowało to poważną przemianę społeczną, umożliwiając wielu ludziom z niższych warstw społecznych awans do klasy średniej. Od tej pory awans tego rodzaju przestał być czymś rzadkim, ale wielkie różnice majątkowe istnieją nadal i trudno mówić o jednakowych szansach dla wszystkich.

W ostatnich trzydziestu latach dokonano też ogromnego postępu w dziedzinie praw przysługujących ludziom o czarnej skórze. Jest to temat znany i opisywany, więc nie będę się nad nim rozwodził. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na dwie nowe, występujące obecnie komplikacje.

Dyskryminacji w dawnym sensie już nie ma. To znaczy, że nikt nie może nigdzie zakazać czarnym wstępu. Szkoły są zdesegregowane i we wszystkich miastach funkcjonuje rozbudowany system dowożenia uczniów, aby każdy mógł swobodnie wybrać szkołę, jaka mu odpowiada (słynne i widoczne wszędzie żółte „schoolbusy"). Funkcjonuje także szczegółowy system „kwotowy" zapewniający czarnym dostęp do wszystkich prac, we wszystkich firmach i instytucjach. Dyskryminacja jest karana przez prawo i w sensie formalnym nigdzie już nie istnieje.

Istnieją jednak dwa nowe zjawiska.

Uzyskawszy należne im prawa, czarni obywatele USA wyprostowali karki i podnieśli głowy. Wielu z nich wykorzystało nowe szanse, wielu uzyskało sukces w biznesie albo w instytucjach państwowych (przykładem może być gen. Powell, pierwszy w dziejach czarny szef Połączonych Sztabów i człowiek, który miał realne szanse zostania prezydentem USA). Niemało czarnych obywateli jest dziś członkami klasy średniej. Ale z drugiej strony nastąpiło też nasilenie zjawisk negatywnych. Równouprawnienie pokazało, że odstęp pomiędzy średnim poziomem życiowym, rzeczywistym miejscem w społeczeństwie, poczuciem pewności siebie i własnej godności białych obywateli a samopoczuciem i oceną swego miejsca wśród czarnych jest bardzo duży. Wystąpiło opisane swego czasu przez Toqueville'a zjawisko: rewolucje wybuchają nie wtedy, gdy sytuacja się pogarsza, lecz gdy zaczyna się poprawiać.

Frustracja i złe samopoczucie czarnych – mimo wielkich postępów w równouprawnieniu – przejawiają się w katastrofalnie rosnącej prze-

stępczości w czarnych dzielnicach miast. Na przykład Waszyngton jest pod względem przestępczości rekordowym miejscem w Ameryce, jednak białe dzielnice na północy i północnym zachodzie miasta są całkowicie bezpieczne. Rekordy ustanawiają natomiast trzy czy cztery dzielnice zamieszkane wyłącznie przez czarnych. Podobnie jest w Los Angeles, gdzie są wielkie połacie zupełnie spokojne i inne, gdzie każdego dnia mogą z byle przyczyny wybuchnąć wielkie rozruchy.

Mimo ogromnych postępów w zwalczaniu dyskryminacji nastroje wśród czarnych Amerykanów są złe. Panuje wśród nich kryzys społeczny, psychiczny i moralny. Przejawia się to również w wielkim kryzysie rodziny, w złym stosunku do pracy, w narkomanii itd.

Na tym jednak sprawa się nie kończy. Z kolei pogarszają się również nastroje wśród białych. Z jednej strony niepokoją się oni wzrostem przestępczości (wszelako niektóre dane w ostatnich dwóch latach wskazują na pewien jej spadek), z drugiej strony poczucie dyskryminacji pojawia się z kolei także i wśród nich. Zanotowano przypadki kierowania do sądów skarg, w których biali dowodzili, że przepisy „kwotowe" faworyzują mało wykwalifikowanych czarnych pracowników kosztem białych o wyższych kwalifikacjach.

Następnym problemem jest wywołująca gorące dyskusje idea „wielokulturowości". Istnieją wśród czarnej społeczności USA zwolennicy umacniania odrębności kulturalnej, budowy własnej kultury opartej na dziedzictwie afrykańskim lub karaibskim, nie wiążącej się z przeważającą dotąd kulturą anglosaską. Znajdują oni wielu zwolenników wśród imigrantów z Ameryki Łacińskiej, a także – choć w znacznie mniejszym stopniu – wśród imigrantów z Azji.

Zawsze tak było, że przybywający do Stanów imigranci starali się przechować własną pamięć kulturalną i historyczną, nie zrywać łączności z dawnymi korzeniami. Przykładem społeczność irlandzka, włoska, polska, ukraińska i inne. Jednocześnie starały się one przyswoić sobie język angielski, amerykańskie obyczaje, wykształcenie i tak dalej. Zachowywały pewną odrębność i tradycje, ale przede wszystkim starały się być uznanymi za prawdziwych Amerykanów. Tak działał ów słynny, amerykański „melting pot", czyli kocioł, w którym stapiały się w jedno warstwy kolejnych imigracji. W tym właśnie tkwiła główna siła Ameryki, która czyniła z niej kraj niezwykłej elastyczności, przedsiębiorczości i energii, mieszaninę uzupełniających się talentów i wielkiej zdolności przystosowania. Ale to wszystko dotyczyło białych.

Idea multikulturalizmu kwestionuje te tradycje i głosi zasadę równorzędności niezależnych od siebie kultur, ich prawa do wzajemnej

odrębności, niezawisłości, a nawet izolacji. Jest to więc zaprzeczenie zasady „melting pot". Wielu krytyków tej idei wskazuje, że jest to również zaprzeczenie głównej zasady, na jakiej opierało się dotąd istnienie Stanów Zjednoczonych. Teraz owa zasada miałaby zostać zastąpiona mieszaniną wzajemnie się nie rozumiejących – i nie chcących zrozumieć – grup etnicznych. Stąd już tylko krok do bałkanizacji kontynentu.

Problem w tym, że nie jest to jedynie pomysł demagogów pragnących uzyskać poklask wśród czujących się niepewnie i słabych ekonomicznie grup społeczeństwa. Jest to również teoria wyznawana przez niemałą liczbę wpływowych białych. Przede wszystkim przez przedstawicieli lewego skrzydła Partii Demokratycznej, przez licznych intelektualistów, profesorów i studentów wielu sławnych uniwersytetów, wśród artystów, pisarzy, publicystów i tak dalej. Często jest ona wyrazem dobrej woli i chęci ekspiacji białych za winy, czasem zaś jest owocem rozmaitych doktryn ideologicznych.

Tak czy inaczej, jest groźna dla istnienia i pomyślności Ameryki.

To wszystko miał zapewne na myśli mój przyjaciel pisząc swój list.

Pozostaje problem, który wymieniłem na wstępie jako czwarty, a który jest być może problemem pierwszym: kwestia roli i miejsca USA w nowej rzeczywistości światowej końca XX w. i początku następnego stulecia. Ale to jest sprawa tak złożona i obszerna, że pozostawimy ją do następnych „Notatek".

Ameryka ma wręcz niezwykłą umiejętność pokonywania trudności, przezwyciężania kryzysów. Jest wysoce prawdopodobne, że uda się jej przezwyciężyć również i te problemy. Ale o tym później.

Jerzy Gaul

Afryka – kontynent klęski czy nadziei?

Dobiegające końca drugie tysiąclecie jest okazją do bilansów, analiz, prognoz. Dla jednych społeczeństw przełom tysiącleci będzie oznaczać wkroczenie w pełnym wymiarze w erę cywilizacji informacyjnej, dla innych zaledwie pierwszy krok. Istnieją jednak społeczności o innym, zbliżonym do naturalnego, rytmie rozwoju. Wiele z nich żyje na kontynencie afrykańskim i wbrew oczekiwaniom roznieca nym przez grupy proekologiczne nie przebywa w raju, lecz doświadcza wszelkich możliwych plag: głodu, chorób (od trądu po AIDS), wojen. Wiele z nich wywołała przemożna presja przyrody – rozszerzająca się Sahara, brak wody pitnej czy drewna na opał. Sytuację komplikuje niezwykła eksplozja demograficzna, przez wielu uważana za przejaw instynktownej samoobrony gatunku. Zdegradowane środowisko przyrodnicze i rozwijająca się dynamicznie populacja, na dodatek zróżnicowana etnicznie, językowo i wyznaniowo, jest mieszanką piorunującą, wybuchającą niezliczonymi wojnami plemiennymi i klanowymi.

Byłoby dużym uproszczeniem dopatrywać się przyczyn dramatu Czarnej Afryki wyłącznie w czynnikach środowiskowych i demograficznych. Mizerna kondycja Afryki jest w dużym stopniu efektem nie przemyślanych działań człowieka. Pytanie dotyczy koloru jego skóry. Jedni widzą głównego winowajcę w białych kolonizatorach, inni – w miejscowych czarnych dzikusach. Nie brak dowodów, że rytm rozwoju tradycyjnych społeczeństw plemiennych został brutalnie przerwany przez przedstawicieli cywilizacji europejskiej, którzy jako najeźdźcy i kolonizatorzy wtrącili tubylców w stan zależności, z którego zdołali się oni wyrwać dopiero w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Z drugiej jednak strony czasy postkolonialne, po początkowej euforii (przypomnijmy podobne nadzieje republik wchodzących w skład byłego ZSRR), pozwoliły doświadczyć wielu goryczy samodzielności: nepotyzmu, dyktatury, niesprawności biurokracji wywodzącej się z miast i często nie dbającej o los ludności rolniczej, fascynacji ideologicznych, np. marksistowskich, nie kończącej się wojny domowej.

Do jakiego zatem stopnia plagi, które spadły na Afrykę, można kłaść na karb białego człowieka i wpływów nowoczesnej cywilizacji, a do jakiego na przedstawicieli innych państw i kultur, np. Arabów czy Hindusów? Czy dziedzictwo czasów kolonizacji jest wyłącznie negatywnym brzemieniem, czy też można je wykorzystać w sposób pozytywny dla przyszłości? Czy modernizacja jest przekleństwem, czy nadzieją? Czy w XXI w. da się żyć poza nowoczesną, czy – jak twierdzą niektórzy – już ponowoczesną cywilizacją, a jeśli tak, to w jakim charakterze? Czy tradycja jest lekarstwem na wszystkie kłopoty?

Kontynent afrykański i zamieszkujące go społeczności dostarczają wielu danych pozwalających weryfikować najrozmaitsze hipotezy, m.in. odnoszące się do natury procesów kulturowych i cywilizacyjnych. W Afryce przebiegały one pod znakiem konfrontacji miejscowych plemion i klanów z przedstawicielami kultur wysoko rozwiniętych. Najczęściej utożsamia się ich z Europą, co jest tylko w części prawdziwe. W podboju i kolonizacji Afryki istotną rolę odegrali także przedstawiciele innych cywilizacji i kultur, np. arabskiej i hinduskiej. Zwykło się mniemać, że konfrontacja kultur plemiennych i cywilizacji prowadzi do upadku tych pierwszych i rozwoju drugich. Niekiedy powstają jednak amalgamaty kulturowe czerpiące treści z różnych źródeł – tak z kultury zdobywców, jak podbitych ludów. W historii stosunków afrykańsko-arabskich, upływających pod znakiem władztwa Arabów nad miejscową ludnością, efekty współżycia kulturowego były bardzo różne. Społeczeństwa Suahili żyjące w miastach-państwach strefy nadmorskiej Afryki Wschodniej osiągnęły w XIII--XIX w. niemały poziom rozwoju cywilizacyjnego, mimo że były typowym amalgamatem kulturowym, językowym, a nawet rasowym (mieszane małżeństwa)[1]. Kontakty afrykańsko-arabskie generalnie dalekie były od idylli, zwłaszcza od XVIII w. Ekspansja najeźdźców z arabskiego Omanu w krótkim czasie doprowadziła do podboju Afryki Wschodniej – strefy nadmorskiej i Zanzibaru. Ten ostatni w XIX w. pod rządami sułtana Sayida Saida (1806-56) stał się nie tylko stolicą Omanu, ale także największym imperium handlowym we wschodniej części Oceanu Indyjskiego[2]. Arabowie tworzyli elitę rządzącą oraz odgrywali wielką rolę w handlu z inferiorem afrykańskim, dla którego zrobili – jak twierdzi wielu – więcej złego niż dobrego.

[1] H. Zins, *Historia Afryki Wschodniej,* Ossolineum 1986, s. 27-35, 51-58.
[2] Tamże, s. 83 nn.

Jako handlarze niewolników przyczynili się do wyludnienia wielu terenów Afryki oraz do rozkładu i degradacji tradycyjnego życia plemiennego.

Wpływ Arabów na afrykański inferior nie ograniczał się do prób islamizacji (najczęściej niektórych władców afrykańskich państewek, np. Mutesy I, władcy Bugandy), wzrostu zapotrzebowania na obce towary, zmian w modzie, budownictwie (domy prostokątne). Znacznie poważniejsze konsekwencje miała zmiana wyznaczników pozycji społecznej (awans osób trudniących się handlem) i podstaw władzy politycznej (w miejsce czynnika sakralnego pojawił się militarny związany z posiadaniem broni palnej)[3]. Nie ulega również wątpliwości, że to właśnie Arabowie otworzyli Afrykę Wschodnią na wpływy rozwiniętych cywilizacji – najpierw muzułmańskiej, później europejskiej.

Nie można zapominać o roli ludności hinduskiej, która w XIX w. zaczęła się osiedlać w Afryce Wschodniej. W rękach Hindusów – nazywanych miejscowymi Żydami – znajdował się handel, rzemiosło i banki Zanzibaru. Hindusi odegrali ważną rolę w powstaniu kolonii angielskich, bo to właśnie za pośrednictwem przysyłanych z Indii urzędników, kupców i rzemieślników rozprzestrzeniała się i gruntowała władza Wielkiej Brytanii[4].

Poczynione powyżej spostrzeżenia nie powinny być traktowane jako usprawiedliwianie działalności przedstawicieli cywilizacji europejskiej. W ich poczynaniach dopatrzeć się można tak elementów negatywnych, jak i pozytywnych. Europa odciskała swoje piętno na dziejach kontynentu afrykańskiego od XVI w., tj. od czasów ekspansji Portugalczyków[5]. Wystąpili oni wyłącznie w roli najeźdźców. Wzniesiona przez nich w Mombasie w 1593 r. twierdza Fort Jesus była symbolem władztwa białego człowieka, który prowadząc rabunkową gospodarkę przyczynił się do upadku miast wybrzeża Suahili, lecz nie oddziałał głębiej ani w zakresie kultury, ani religii.

[3] Tamże, s. 103 nn.

[4] Istniały jednak kraje, np. Afryka Południowa, w których Hindusi byli dyskryminowani. Gandhi, który tam przybył pod koniec XIX w., przez blisko 20 lat przewodził ruchowi walczącemu o urzeczywistnienie praw ludzkich dla emigrantów hinduskich (M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Warszawa 1973[3], s. 124-251).

[5] Por. D. de Gois, *Kronika wielce szczęśliwego króla Dom Manuela*, Warszawa 1989, słowo wstępne J.Z. Klave.

Późniejsza konfrontacja z Europą miała znacznie donioślejsze konsekwencje. W XIX w. przedstawiciele licznych państw europejskich wkraczają bez pardonu na Czarny Kontynent, nie dając żadnej szansy nawet najbardziej wojowniczym ludom. Polityka w stosunku do tubylców była zróżnicowana. Oprócz zwolenników twardego kursu i bezwzględnej realizacji interesów białych kolonizatorów, nie brakowało takich, którzy utrzymywali, że panowanie Europejczyków winno mieć tymczasowy charakter i uwzględniać także dobro miejscowej ludności. Jednak także wśród tych ostatnich rozpowszechnione było przekonanie (przykładem Donald Cameron, gubernator brytyjski w Tanganice w latach 1925-31), że Afrykanie nie dorośli jeszcze do samodzielnego życia politycznego[6].

Za najbardziej skuteczną metodę administrowania koloniami Anglicy uznali (w przeciwieństwie do Niemców opierających się na własnej administracji) system rządów pośrednich: realizowania własnych interesów – bo one dominowały – za pośrednictwem tradycyjnych instytucji i autorytetów. W myśl sprawdzonej zasady „dziel i rządź" obdarowywali miejscowych wodzów i elity ziemią, obciążając jednocześnie obowiązkiem przeprowadzania zmian w duchu europejskiej cywilizacji. Oparcie administracji na wodzach plemiennych nie zawsze było możliwe, gdyż wiele społeczności nie miało tradycji władzy scentralizowanej. Pośredni system rządów zakłócał tradycyjną strukturę społeczeństw afrykańskich, a przez to ułatwiał ekspansję kolonizatorów.

Pod koniec XIX i na początku XX w. Anglicy realizowali dwie koncepcje kolonialne: kenijską i ugandyjską[7]. W Kenii uwzględniano przede wszystkim interesy białych osadników, popierano wielkie plantacje, a miejscową ludność traktowano jako siłę roboczą. Afrykanie nie mogli posiadać ziemi w rejonach najbardziej sprzyjających rolnictwu, mieli także zakaz pewnych upraw, np. kawy. Natomiast droga ugandyjska do pewnego stopnia brała pod uwagę interesy rdzennej ludności. Podstawą rozwoju rolnictwa w Ugandzie były bowiem gospodarstwa Afrykanów.

Mówienie o zasługach kolonizatorów jest sprawą wysoce kontrowersyjną. Nie można jednak nie wspomnieć, że to Anglicy i inni Europejczycy wypowiedzieli i wygrali wojnę z niewolnictwem i handlem żywym towarem; inna sprawa, że oprócz względów humanitar-

[6] W. Zins, dz. cyt., s. 244.
[7] Tamże, s. 195 nn.

nych wielką rolę odegrały względy pragmatyczne, zwłaszcza gospodarcze. Niewątpliwie kolonizatorzy przyczynili się także do budowy infrastruktury – dróg, kolei żelaznej, portów. W sferze ich zainteresowania pozostawało także szkolnictwo. To prawda, że najbardziej rozwinięte były szkoły elementarne, mające przygotować miejscową ludność do wykonywania najprostszych zawodów. Z drugiej jednak strony teza, że *różnicujące się klasowo uczestnictwo w rozwoju nowoczesnej cywilizacji wyznaczało: przydział pracy – klasom niższym, a przydział korzyści standardu cywilizacyjnego – elitom mieszczańskim*[8], jest jednostronna. Nie bierze bowiem pod uwagę faktu, że wyznaczały go również inne czynniki, np. wykształcenie. W koloniach francuskich kryterium to odgrywało decydującą rolę – czarni absolwenci Sorbony korzystali w pełni z dobrodziejstw cywilizacji na równi z białymi, podobnie było w koloniach portugalskich, gdzie trafiali się nawet biali żebracy[9].

Okres postkolonialny nie przyniósł Afrykanom radykalnej zmiany na lepsze. Dużo – i słusznie – mówi się o balaście przeszłości: beztrosko wytyczonych granicach – zarzewiu konfliktów i wojen – i monokulturach gospodarczych. Z reguły zapomina się, ile w poczynaniach nowych władz afrykańskich było i jest miejscowej tradycji. Tragedię Rwandy można rozpatrywać w kontekście dziedzictwa czasów kolonialnych (granice) i postkolonialnych (wpływy Francji, dostawy nowoczesnej broni). Wstrząsającą rzeź łatwiej pojąć, gdy uświadomimy sobie wojowniczość wielu plemion afrykańskich. Ludy, dla których wojna była wszystkim (np. Ngoni czy Masajowie), tworzyły zmilitaryzowane państewka, prowadzące ciągłe wojny z sąsiadami (nie tyle o terytoria, ile o bydło), aż do wzajemnego wyniszczenia i upadku.

Przeszłość jest skarbnicą, z której można czerpać także rozwiązania pozytywne, pod warunkiem że dokona się trafnego wyboru. Afrykanie podejmują takie próby coraz częściej, a skłania ich do tego nie tylko nieufność wobec byłych kolonizatorów podejrzewanych o neoimperializm, m.in. kulturalny, ale także kryzys struktur państwowych – przeżartych korupcją, waśniami klanowymi, autorytarnych, nie troszczą-

[8] I. Pietrzek-Pawłowska, *Społeczeństwo polskie w panoramie cywilizacji europejskiej*, w: *Historia XIX i XX wieku*, Ossolineum 1979, s. 11.

[9] Interesujące informacje o Afryce znajdują się w wywiadzie R. Kapuścińskiego, *Białe plamy Czarnego Kontynentu*, „Tygodnik Powszechny", Apokryf, nr 2, czerwiec 1993.

cych się o dobro obywateli. Ucieczka od nowoczesności do tradycji ma charakter tak spontaniczny, jak i zorganizowany. Najbardziej spektakularny wyraz znajduje w gospodarce, w której odrodziły się nieformalne sposoby aktywności: pod gołym niebem, na rogu ulicy[10]. Gospodarowanie takie jest sposobem na przetrwanie, a nie wzbogacenie, tym niemniej w wielu krajach pochłania większość siły roboczej (np. w Mali 75%, w Burundii – 66, w Nigerii – 58). Wielką rolę w naturalnej regionalizacji odgrywa również szmugiel. Spontanicznej aktywności społecznej, odbudowującej układy rodzinne, klanowe i plemienne, towarzyszą działania afrykańskich intelektualistów zgrupowanych np. w organizacji Africa in Transition, świadomie przywołujących cnoty i tradycje zapoznane w przeszłości. Różnorakie formy życia wspólnotowego mają pomóc ludności opuszczonej przez państwo, nie wywiązujące się należycie ze swojej roli. Nadzieje pokładane w regionalizacji nie są całkowicie pozbawione sensu, gdyż wiele ludów afrykańskich (np. Luo z Afryki wschodniej) swoją karierę zawdzięczały umiejętności integrowania ludów o różnych typach kultury i gospodarki. Władzę opierały bardziej na zasadzie kompromisu niż siły.

Trudno wypowiadać się jednoznacznie o długofalowych konsekwencjach zwrotu do tradycji. Czy ucieczka od nowoczesności do przeszłości automatycznie daje szansę na poprawę losu?[11] Czy tradycyjne formy życia pozwolą odnaleźć zagubioną równowagę gospodarczą, społeczną i polityczną?

Idea odzyskiwania sensu życia w powrocie do przeszłości ma zwolenników na całym świecie. Wizja niewielkich wspólnot prowadzących egzystencję nie naruszającą równowagi środowiska jest natchnieniem dla ruchów ekologicznych, marzących o powrocie do natury i budowie społeczeństw konserwacyjnych. Atut tradycji próbowali wykorzystać nie tak dawno zwolennicy komunizmu. Afryka była obiektem penetracji ZSRR i Chin, które próbowały wykorzystać załamanie się kolonialnych imperiów do ugruntowania swoich wpływów. W transplantacji idei socjalistycznych na Czarny Kontynent wielką rolę odegrali miejscowi przywódcy, m.in. prezydent Tanzanii Julius

[10] „Spiegel", 17 X 1994.

[11] Jak trudno wyzwolić się od przeszłości i wykorzystać potencjał nowoczesnej cywilizacji, uzmysławia przykład Afryki Południowej. Fakt, że wielu czarnych przywódców tego państwa sięga pełnymi rękami po apanaże i korzyści materialne, nie jest najlepszym prognostykiem na przyszłość („L'Express", 27 X 1994).

Nyerere[12]. Za najbardziej skuteczny środek uznano tradycję wspólnot wiejskich, które wskrzeszano dość skutecznie (w 1975 r. w Tanzanii ponad 9 mln osób mieszkało już we wsiach skolektywizowanych, a tylko 1,5 mln w gospodarstwach indywidualnych). Gdzie zatem szukać przyczyn plajty socjalizmu na tak, zdawałoby się, sprzyjającym terenie? Z pewnością zaszkodził mu brak tradycji silnych struktur państwowych i trybalizm, działający atomizująco tak na elity, jak i na społeczeństwo.

Z wielką nadzieją spoglądają na Afrykę Kościoły chrześcijańskie. W przeszłości, zwłaszcza w XIX i pierwszej połowie XX w., zajmowały się one bardziej promowaniem kultury europejskiej niż docenianiem walorów miejscowej kultury. Warto jednak pamiętać, że w szkołach misyjnych po I wojnie światowej wykształciło się pierwsze pokolenie afrykańskiej inteligencji[13]. W Kościele katolickim upowszechnił się pogląd, że ewangelizacja nie powinna być europeizacją. Zasada „inkulturacji" – kluczowa dla działalności misyjnej Kościoła – wymaga dostosowania do warunków lokalnych i wrastania w miejscową kulturę. Afrykanizacja Kościoła poczyniła istotne postępy, by wymienić msze tańczone, szaty liturgiczne nawiązujące do miejscowej tradycji, msze na grobach przodków, kościoły przypominające murzyńskie chaty itp. Inkulturacja wspiera się na założeniu, że wiele elementów tradycyjnej kultury afrykańskiej jest wartościowe i może być podstawą dalszego rozwoju. W tym kontekście wymienia się doświadczenie sacrum, szacunek do życia, więź rodzinną i wspólnotową, gościnność, radość życia wyrażaną w poezji, pieśni i tańcu[14].

Tradycja Afryki, jak już wspominaliśmy, jest bardzo zróżnicowana, pełna tak wzorów pozytywnych, jak i negatywnych. Jan Paweł II podkreśla, że *panujące w Afryce stosunki społeczne powodują niekiedy, że mentalność grupowa osłabia poczucie odpowiedzialności jednostki*[15]. Afrykanie są demokratyczni, ale w innym sensie; demokracja dochodzi do głosu w tradycyjnych realiach – rodzinie i szczepie.

Wpływ miejscowego podłoża – nie zawsze pozytywny – widać nie tylko w działalności Kościoła instytucjonalnego, lecz także wspólnot afro-chrześcijańskich. Owe duże i małe wspólnoty religijne (szacun-

[12] W. Zins, dz. cyt., s. 334 nn.

[13] Tamże, s. 228.

[14] „Tygodnik Powszechny", 17 IV 1994.

[15] „Tygodnik Powszechny", 21 II 1993.

kowe dane z początku lat siedemdziesiątych mówiły o 9 mln członków) sięgają swymi korzeniami drugiej połowy ubiegłego stulecia[16]. Akceptacji uniwersalistycznych wartości chrześcijańskich towarzyszą silne wpływy miejscowej tradycji. We wspólnotach Croix-Koma z Konga, Aladura, czyli Church of the Lord z Afryki zachodniej, czy Jamaa z Zairu, obok chrześcijańskiej idei braterstwa ludzi bez względu na pochodzenie etniczne, wielką rolę odgrywa walka z czarownictwem i rytuały oczyszczania. Oddziaływanie miejscowego środowiska sięgało w niektórych przypadkach tak daleko, że grupy takie jak Jamaa zostały wykluczone z Kościoła katolickiego. Twierdzenia o formowaniu się odrębnej orientacji religijnej wydają się jednak nieco przesadzone[17].

Warunkiem głębszego oddziaływania na wspólnoty lokalne winno być utożsamienie z narodem. Jak to jednak przeprowadzić w praktyce w świecie zróżnicowanym etnicznie nie tylko na narody, ale także plemiona, klany i podklany, często ze sobą skłócone, i nie odstąpić od powszechności chrześcijaństwa? Jan Paweł II niejednokrotnie apelował w trakcie swoich licznych podróży afrykańskich, aby religia (nie tylko chrześcijańska) nie była orężem, lecz środkiem porozumienia w konfliktach o charakterze etnicznym. Praktyka często temu przeczy. W Rwandzie, która miała największy procent katolików (ok. 60) z wszystkich krajów afrykańskich, wierni, a nawet duchowni, brali udział w ludobójstwie. Nie ulega zatem wątpliwości, że zabrakło jakiegoś ważnego elementu, który zapobiegałby tak dramatycznej konfrontacji. Apel o pokój w Afryce Jan Paweł II uzupełnił stwierdzeniem, że nie może być on osiągnięty bez sprawiedliwości i poszanowania praw człowieka. Idea ta jest nieodłącznie związana z cywilizacją Zachodu i przez przedstawicieli innych kultur odrzucana i przedstawiana jako koń trojański neokolonializmu. Jan Paweł II, wnikliwy krytyk wielu negatywnych przejawów współczesnej cywilizacji zachodniej, czyni ją odpowiedzialną w dużym stopniu za dzisiejszą mizerię Czarnego Kontynentu. Zasypywano go od lat dobrami materialnymi podrzędnej jakości (począwszy od przysłowiowych koralików i perkalu) poskąpiono mu natomiast tego, co z pewnością jest najcenniejszym osiągnięciem tej cywilizacji: tolerancji, pluralizmu, demokracji. Normy cywilizowanego współżycia ludzi o różnych

[16] G.J. Kaczyński, *Afro-chrześcijańskie wspólnoty religijne*, w: *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, pod red. A. Mrozek-Dumanowskiej, Warszawa 1985, s. 173.

[17] Tamże, s. 174.

przekonaniach i orientacjach, wymagające poszanowania podstawowych praw człowieka i mniejszości (osiągnięto to – przypomnijmy – po wielowiekowych, ciężkich i nieraz krwawych zmaganiach) pochodzą zdaniem papieża, wprost z chrześcijaństwa – podstawowego fundamentu tej cywilizacji[18].

Przyszłość należeć będzie do tych społeczności, które potrafią wyciągnąć wnioski z doświadczeń losu. Z lekcji afrykańskiej płynie ważna nauka: należy wzbogacać się o wszystko to, co wartościowe, nawet jeśli zostało wypracowane przez obcych, przeciwników i wrogów. Skarbnica kultury musi mieć wymiar uniwersalny, a nie partykularny. Odrzucać zaś należy wszystko to, co niesie zło, nawet jeśli należy do dziedzictwa własnej kultury. Weryfikacja musi być tutaj bardzo surowa. Warunkiem sprostania wyzwaniom trzeciego tysiąclecia jest wypracowanie kultury zapewniającej tożsamość i rozwój. Kultura taka może powstać tylko z rozsądnego splotu tradycji i nowoczesności. Czy Afrykę stać na taką kulturę?

[18] „Tygodnik Powszechny", 21 II 1993.

Michał Horoszewicz

Zagrożenie ze strony islamu?

L'islam, un défi pour le christianisme, Revue Internationale de Théologie „Concilium", Beauchesne Éditeur, Paris 1994, z. 253, ss. 178

Dziś islam ogarnia niemal miliard ludzi – już więcej niż katolicyzm; rozciąga się szerokim pasem od Maroka po Mindanao i Indonezję; odgranicza „posiadaczy" z konsumpcyjnej Północy od wyzutych z Południa; znajduje się na skrzyżowaniu szlaków – a może i czasów. Wszak dopiero w powojennym dwudziestoleciu wszystkie większe wspólnoty islamskie doszły do pełnego zawiadowania własnymi sprawami, lecz w następnym wieku islam zapewne okaże się liczbowo dominującą religią świata. Prowadzi to do rozważania nowych kształtów zagrożeń w przyszłości.

Po wojnach królów (do rewolucji francuskiej), narodów (do końca wielkiej wojny), ideologii (po kres „zimnej wojny"), może nadejść czas konfliktów między cywilizacjami – twierdzi S.P. Huntington, dyrektor Instytutu Studiów Strategicznych Uniwersytetu Harvarda („Clash of Civilizations?" – w „Foreign Affaires" 1993, z. 3, ss. 22--49). Za cywilizację uważa najwyższe zgrupowanie kulturowe ludzi i najszerszy poziom ich tożsamości kulturowej; aktualnie dostrzega siedem lub osiem wielkich cywilizacji, m.in. zachodnią, konfucjańską, islamską, słowiańsko-prawosławną; uznaje, że *najważniejsze konflikty przyszłości wystąpią wzdłuż kulturowych tras uskokowych odgraniczających cywilizacje między sobą;* utrzymuje, że centralna ogniskowa konfliktu w najbliższej przyszłości może postawić Zachód w obliczu kilku państw konfucjańskich oraz islamskich – wszak *islam ma krwawe rubieże.*

Wyłonienie się islamu jako agresora w podobnym starciu cywilizacji to lęk dla wielu na Zachodzie – i zapewne utajona nadzieja dla ekstremistycznych fundamentalistów muzułmańskich. Jednakże cywilizacje i religie dysponują potencjałem nie tylko konfliktu, lecz również pokoju; wojna między cywilizacjami nie musi uchodzić za kurs nieuchronny, zwłaszcza jeśli wyznacznik pojednania religijnego może stanowić zaczyn w każdej z wymienionych cywilizacji – twierdzą Jürgen Moltmann i Hans Küng, teologowie z Tybingi, w edytorialu

zeszytu „Concilium" odnoszącego się do islamu jako wyzwania dla chrześcijaństwa, a wydanego w ramach sekcji teologii ekumenicznej (w jej 28-osobowym komitecie konsultacyjnym od przeszło 20 lat znajduje się ks. A. Skowronek z ATK). Założeniem 15 zgromadzonych studiów było przyczynienie się do złączenia chrześcijaństwa oraz islamu – mimo wielkich różnic – w duchu pokoju i zrozumienia.

W części I „Doświadczenia" zawarto analizy zróżnicowanego usytuowania islamu. W Bośni muzułmanie padają ofiarą *nowego Holocaustu*, twierdzi wykładowca teologii muzułmańskiej Balić. W wielo-religijnym społeczeństwie indonezyjskim, dominująco muzułmańskim, obowiązuje – zapewnia ekumenista chrześcijański Poerwowidagdo – zasada *spokojnych i harmonijnych stosunków* między religiami. Choć islamizacja i ewangelizacja swoiście rywalizowały – wskazuje amerykański antropolog-islamista Gaffney – to jednak *Afryka wydaje się gotowa do ukazania światu niezwykłych przykładów współpracy i współuzależnień*. Muzułmanka Hassan z USA bada porównawczo dyskryminacje kobiet w patriarchalizmach: chrześcijańskim i islamskim. W części III „Wyzwania do podjęcia" przez paralelne refleksje w optyce każdej z obu religii rozważono: islamski monoteizm, islam jako uchylenie judaizmu i chrześcijaństwa, prawa człowieka w islamie. Przykładowo: muzułmanin Sachedina z USA utrzymuje, że *Koran nie uważa się za uchylenie objawienia judeochrześcijańskiego*, choć ongiś niektórzy teologowie muzułmańscy dokonywali ekstrapolacji tego stanowiska teologicznego; inaczej widzi tę kwestię Dammen McAuliffe, kanadyjska działaczka porozumienia międzyreligijnego: jako ostatnia kodyfikacja objawieniowa wiekuistej woli Boga *islam uchyla wszelkie wcześniejsze religie*, jednakże uniwersalistyczne orędzia islamu i chrześcijaństwa nie muszą przeszkadzać ich współpracy w określonych dziedzinach. W swoistym podsumowaniu amerykański islamista Böwering przypomina, że islam był geograficznym sąsiadem chrześcijaństwa i *jego teologicznym bliźniakiem przez stulecia*: dziś *chrześcijanie poszukują dialogu, muzułmanie – współpracy intelektualnej*. Część IV „Perspektywy na dziś i na przyszłość" zawiera esej Künga na zakończenie jego trzydziestoletniego kierowania wymienioną sekcją: teolog opowiada się za etyką powszechną, bez której nie będzie możliwy nowy ład światowy. Po tym skrótowym opisie kilka uwag bardziej szczegółowych.

Część II „Zagrożenia" otwiera artykuł islamisty Johna Renarda z wydziału studiów teologicznych uniwersytetu w Saint Louis. Utrzymuje on, że stałe przypisywanie islamowi jednolitości bez skazy wywodzi się u niemuzułmanów z lęku przed nieznanym, u muzułma-

nów zaś z idealizacji islamu jako religijnie wszechspójnego. Starając się dokładniej zrozumieć islam i wszelkie jego przejawy, łatwo stwierdzić, że w wielu punktach występuje jedność w różnorodności. Najbardziej znany jest – wywodzący się z zasadniczo odmiennych interpretacji islamu, jak gdyby z *różnych teologii historii* – podział na sunnitów (80-90% ogółu muzułmanów) i szyitów, skupionych w trzech większych grupach; szyicką interpretację historii Renard uznaje za millenarystyczną z jej oczekiwaniem na powrót długo skrywanego przewodnika duchowego, który otworzy erę doskonałej sprawiedliwości dla wszystkich. Społeczności muzułmańskie wchodząc w kontakt z różnymi kulturami musiały rozwijać odmienne jurysprudencje: wyłaniały się rozwiązania dla przypadków nie mających odpowiedników w Koranie czy w hadisach; z dawnych szkół sunnickich prawa muzułmańskiego cztery dotrwały do naszych czasów Różnorodność można też oceniać przez interakcję islamu z poszczególnymi kulturami; występuje podwójne zjawisko: islamizacji, gdy religijna tradycja islamu uzyskuje zasadniczy wpływ na daną kulturę czy grupę etniczną, oraz indygenizacji, gdy dana kultura czy grupa etniczna odciska swój znak na islamie.

Do wyznaczników różnorodności międzykulturowej Renard zalicza cztery typy postawy religijnej: tradycjonaliści, skupiający ogromną większość muzułmanów, poszukują stabilnej jednolitości we wspólnocie; aktywiści odnowiciele – rewiwaliści – pragną powrotu mocno ureligijnionych reguł i wartości; adapcjoniści (reformiści, moderniści) starają się racjonalnie wykazać zgodność islamu z ogólnym kierunkiem postępu ludzkiego; personaliści na najwyższy szczebel wynoszą autorytet charyzmatycznego przewodnika. Renard ostrożnie podchodzi do fundamentalizmu, którego niemała część odnosi się do żarliwości raczej rewolucyjnej niż religijnej. Przypomina wreszcie, że istnieją społeczności nawet o odległym rodowodzie uznające się za muzułmańskie, lecz kwestionowane przez większość muzułmanów. Sumująco wskazuje, że islam z jednej strony jako tradycja religijna zapewnia swym wyznawcom wysoki stopień zwartości i tożsamości członków wspólnoty wiary w wymiarze światowym – z drugiej zaś nadal odbija rozległe zróżnicowania kulturowe i etniczne oraz wielorakość umysłowych postaw ludzi określających się jako muzułmanie.

Jeśli w latach osiemdziesiątych dominowała obawa przed eksportem rewolucji irańskiej, to obecna dekada wysunęła *widmo globalnej groźby islamskiej* – twierdzi John L. Esposito, dyrektor Ośrodka Porozumienia Islamsko-Chrześcijańskiego w waszyngtońskim Georgetown University, w studium „Zagrożenie islamskie: mit czy rzeczywistość".

Kreśli łańcuch konfliktów od pierwszego starcia z Bizancjum w VII w. aż po wyzwanie obecnego fundamentalizmu islamskiego; analizuje pojawienie się islamu jako potężnej siły światowej po 1970 r.; sygnalizuje zagrożenia demograficzne o wymiarach globalnych, bowiem muzułmanie mnożą się i prosperują także w Europie, Ameryce i dawnym ZSRR; uważa, iż niektórzy przywódcy ruchów islamskich występujący przeciw demokracji i systemowi parlamentarnemu kierowali się raczej obroną islamu przed silniejszą penetracją Zachodu. Islam dopuszcza różne wykładnie mogące podtrzymywać czy to demokrację, czy też dyktaturę, jednakże istnieją w nim możliwości *islamizacji demokracji*. Różnice między wizją zachodnią a ujęciem islamskim sprowadzają się przede wszystkim do problemu tolerancji (wobec dysydentów, kobiet, mniejszości niemuzułmańskich); bez reinterpretacji prawnych doktryn odnoszących się do niemuzułmanów – wskazuje Esposito – *państwo o ideologicznej orientacji islamskiej będzie co najwyżej państwem demokratycznym „limitowanym" o słabym wyróżniku pluralistycznym.*

Współczesny islam jest bardziej wyzwaniem niż zagrożeniem. Żydzi i chrześcijanie muszą w muzułmanach dostrzegać dzieci Abrahamowe, odróżniając islam od jego wykorzystywania przez ekstremistów. Aktywistów islamskich, kwestionujących ustanowiony porządek polityczny i intelektualny, często odrzuca się a priori jako ekstremistycznych dewiantów – wówczas wyzwanie przedłożone intelektualnemu establishmentowi przez współczesne przebudzenie islamskie łatwo przeradza się w zagrożenie. Rządy muzułmańskie winny umiejętnie odczytywać powszechne wymogi liberalizacji politycznej i większego uczestnictwa ludowego, tolerować – a nie represjonować – ruchy opozycyjne, wznosić żywotne instytucje demokratyczne. Islam polityczny stoi przed wyzwaniem krytykowania samego siebie przez piętnowanie uchybień popełnianych przez rządy czy ruchy określające się jako islamskie, przez podejmowanie odpowiedzialności w miejsce imputowania Zachodowi błędów społeczeństw muzułmańskich. Z kolei państwa zachodnie stoją przed wyzwaniem czuwania nad wartościami demokratycznymi, jakie same urzeczywistniają. Wiek XXI, utrzymuje Esposito, wystawi na próbę zachodnie zdolności rozróżniania ruchów islamskich stanowiących zagrożenie i tych, które przedstawiają prawomocne nadzieje danych krajów na reformę i reorientację ich społeczeństw.

Mohammed Arkoun, Algierczyk, przez 30 lat profesor islamologii na Sorbonie, kwestionuje wysunięty dlań problem tytułowy: „Czy islam jest zagrożony przez chrześcijaństwo?" Dlaczego mówiąc

o religiach posługiwać się terminologią zagrożeniową? – pyta. Należałoby raczej drążyć kwestie pozostające w zawieszeniu, a przecież decydujące dla aktualnego zrozumienia faktu religijnego. Islam i chrześcijaństwo to zbiory obszerne i niejednorodne – ich rozłamy mają podwaliny teologiczne, które nie pozwalają przystać, zwłaszcza dziś, na podziały narzucone przez oficjalną literaturę grup większościowych. Arkoun nie widzi, jak chrześcijaństwo prawosławne, katolickie czy protestanckie mogłoby zagrażać islamowi indonezyjskiemu lub tureckiemu; przyznaje natomiast, że w okresie kolonialnym muzułmanie odczytywali misjonarską aktywność w Afryce łącznie z Magrebem w kategoriach zagrożenia. Przypomina obustronne wykluczenia za pomocą systemów teologicznych, etycznych i politycznych konstruowanych począwszy od średniowiecza: w przedłużeniu drogi wiodącej od krucjat i rekonkwisty mówi się dziś o zagrożeniu Europy przez islam oraz islamu, pojmowanego jako społeczność jednorodna, przez Zachód identyfikowany z chrześcijaństwem. Choć utajona przemoc występuje po obu stronach, to środki przekazu pod szyldami integryzmu i fundamentalizmu dyskredytują islam o wiele bardziej niż chrześcijaństwo. Na Zachodzie wykluczanie przesunęło się ku środowiskom akademickim gotowym uznać, że islam zagraża założycielskim wartościom Zachodu jak liberalizm, wolny rynek, suwerenność rozumu. W świecie podzielonym i rozczłonkowanym – podkreśla Arkoun – doniosły głos Jana Pawła II jest wszechobecny, zmuszony do wyrażania protestu wobec przeobrażania religijnej nadziei w fundamentalizmy i w postępowanie antyhumanistyczne, a nawet nieludzkie.

Oto ten intelektualista muzułmański opowiada się za przeprowadzeniem III soboru watykańskiego, który podąży jeszcze dalej niż Vaticanum II: winien wytworzyć język nadziei obowiązujący wszystkie sumienia XXI w.; winien otwarcie odstąpić od wszelkiego przywileju teologicznego, zostawiając miejsce pluralizmowi w ludzkiej artykulacji sensu egzystencji. Szczególna pozycja historyczna chrześcijaństwa przydaje mu nie wyższości, lecz intelektualnej odpowiedzialności warunkującej sprawowanie odpowiedzialności moralnej i duchowej. Arkoun wytycza kilka osi refleksji przyszłosoborowej; przykładowo: jak przejść z czasu dialogu międzyreligijnego głoszonego przez Vaticanum II do epoki myśli i czynu założonych na historycznej solidarności ludów? Oznacza to kres ideologicznej zmowy państw zawierających układy „współdziałania" na niekorzyść ludów pozbawionych państwa przedstawicielskiego. Vaticanum III winno poprowadzić otwarcie rozpoczęte przez Vaticanum II, rozwijając w boga-

tych społeczeństwach demokrację uczynną, skuteczną, spójną dla wszystkich. Jeśli mimo swej historycznej pozycji, jak dotąd niedostępnej dla innych religii, chrześcijaństwo zamknie się tak jak same demokracje, troszcząc się wyłącznie o uchronienie osiągnięć *przed inwazjami barbarzyńskimi* – wówczas cała cywilizacja Zachodu ustąpi miejsca innym początkom. Ten apel o Vaticanum III pośrednio odrzuca wszelkie domniemania przedstawiające islam jako rosnące zagrożenie dla wartości Zachodu. Świadomy utopijnych akcentów swego wezwania, Arkoun uznaje jednak, że utopia może się przyczynić do pomierzenia dzisiejszego dystansu między chrześcijaństwem i hegemonicznym Zachodem a ich historyczną odpowiedzialnością.

Zbytnią europeizację kulturową międzynarodowych konwencji dotyczących praw człowieka sygnalizuje w studium „Prawa człowieka w islamie" (cz. III) Mohammad Mahmud Gamal ud-Din, profesor Uniwersytetu Islamskiego w Rijadzie. Europejskie pojmowanie praw człowieka przydaje zbyt wielkie znaczenie wolności politycznej i społecznej, co nie pozostaje bez uszczerbku dla praw wspólnoty. Europejskie myślenie o religii jako sprawie osobistej ma doprowadzać do tego, że *jednostkę nakłania się do porzucania wiary lub do zmieniania bez ograniczeń religii czy wyznania* (niewątpliwie jest to nazbyt swobodna interpretacja art. XVIII Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka).

Koran dostarcza pełnego systemu moralnego i ustanawia podwaliny porządku powszechnego dla ludzkości. Wedle księgi człowiek jest przedstawicielem i kontynuatorem Boga na ziemi; mężczyzna i kobieta stanowią zasadniczą komórkę życia w społeczeństwie; suweren jest reprezentantem i służebnikiem wspólnoty, stara się kierować jej sprawami pod dozorem Boga i przy wsparciu ludzi, których winien wysłuchiwać oczekując rady. Wolność człowieka w islamie to środek postępu materialnego i duchowego – przypomina aktywną zdolność pozwalającą na kierowanie tym, co jest pożyteczne dla jednostki i społeczeństwa. Obustronne więzi między ludźmi oraz miłosierdzie stają się prawami człowieka: taka wzajemna odpowiedzialność nie ogranicza się w istocie do muzułmanów – to prawo o wartości powszechnej, bez wyjątku rasy czy wyznania. Całość praw człowieka w islamie ma się wywodzić od Boga, który jest ich gwarantem. Wszystkie prawa człowieka zawarte w obecnych paktach i układach znajdują się wśród podstawowych praw islamskich; przykładowo – treść art. I Powszechnej Deklaracji: *Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi...* Gamal ud-Din odnajduje w wersecie 70 sury 17: *My obdarzyliśmy szlachetnością synów Adama*. Tak więc uznaje za zupełnie

możliwe urzeczywistnienie islamskiej karty praw człowieka, mającej charakter ogólnoludzki. Wedle ujęcia islamskiego człowiek jest bytem najszlachetniejszym i najcenniejszym: wszystko pod niebem i na ziemi stoi do jego dyspozycji, a przez łaskę Boga otrzymał on rozum, zdolność myślenia i kierowania. O szacunku dla człowieka świadczy werset 32 sury 5: *Ten, kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorszenia, czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi. A ten, kto przywraca do życia człowieka, czyni tak, jakby przywracał do życia wszystkich ludzi* (w dopełniającym szkicu z perspektywy chrześcijańskiej niemiecki ekumenista Bielefeldt uznaje Powszechną Islamską Deklarację Praw Człowieka z 1981 r. za *dokument konserwatywny, nie pozbawiony akcentów apologetycznych oraz integrystycznych* i wskazuje na reformatorów muzułmańskich domagających się nowej interpretacji szariatu).

Dla chrześcijaństwa islam stanowi wyzwanie – i odwrotnie; wszakże wyzwanie nie musi przechodzić w globalne zagrożenie i agresywność. Omawiany zeszyt „Concilium" przeciwstawia się obrazom wzajemnych wrogości: wojowniczego islamu i zachodniego Szatana. W nowatorskim duchu prześwietla stereotypowe przekazy z przeszłości, wnosząc wiele konstatacji z pewnością szerzej nie znanych – co najmniej zastanawiających. Pośrednio odsuwa sugestywne wizje starcia międzycywilizacyjnego, strategie politologów zastępując refleksjami teologów. Przede wszystkim bowiem próbuje przyczynić się do zarysowania obszarów wspólnych dla obu religii: istnienia, działania, pokoju, człowieczeństwa, dialogu... – przy tym dialogu nie tylko odnoszącego się do codzienności kondycji ludzkiej, ale też religijnego, na płaszczyźnie zwłaszcza etycznej na wiek następny.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Typologia nowych ruchów religijnych

Od prawie dwudziestu lat uwagę opinii publicznej całego świata przykuwają różne tragiczne wydarzenia, których głównymi bohaterami są członkowie jakiejś małej grupy religijnej. Ten ciąg wydarzeń zaczęło zbiorowe samobójstwo członków wspólnoty Świątynia Ludu w Gujanie w 1978 r., a kończy zamach dokonany w 1995 r. przez wyznawców Aum Shinri Kyo w tokijskim metrze. Także nasze codzienne doświadczenie ukazuje zmiany na mapie ruchów religijnych w Polsce. Na ulicach pojawia się coraz więcej przedstawicieli różnych, często egzotycznych, grup religijnych, wręczających ulotki i proponujących rozmowę. Być może przyzwyczailiśmy się już do widoku Świadków Jehowy pukających do naszych drzwi, jednak potężne reklamy grup religijnych w dziennikach i tygodnikach, liczne audycje radiowe i telewizyjne, nieraz wręcz propagujące nowe ruchy religijne lub przedstawiającej je w aurze sensacyjności, są w Polsce zjawiskiem dosyć nowym.

Obecność wielu nowych ruchów religijnych powoduje też trudności duszpasterskie. Trudno nieraz ocenić oddalenie poszczególnych ruchów od chrześcijaństwa oraz potencjalne zagrożenie, jakie ich doktryna może mieć dla przeciętnego chrześcijanina. Dostrzegając te trudności, wielu badaczy problematyki nowej religijności proponuje różne typologie nowych ruchów religijnych. Niniejszy artykuł będzie przedstawieniem jednej z nich, zaproponowanej przez Massimo Introvigne, socjologa religii, dyrektora Centrum Studiów Nowych Religii (CESNUR) w Turynie, autora licznych publikacji o nowych ruchach religijnych[1]. Typologia ta ze względu na swą jasność zyskała przy-

[1] Po raz pierwszy M. Introvigne zaprezentował swą typologię na Kongresie w Foggi 18 XI 1989: *Sètte, denominazioni e Chiese di origine cristiana: criteri e problemi per un discernimento*, opublikowane też w jego książce *I Nuovi Culti*, Roma 1990. Typologię swą rozwijał i przedstawiał w kolejnych swoich pozycjach m.in. w: *La questione della nuova religiosità*, Piacenza 1993; *Storia del New Age 1962-1992*, Piacenza 1994.

chylność wśród badaczy zagadnienia. Została także wykorzystana w wystąpieniu kard. Francisa Arinze poświęconym nowym ruchom religijnym na Konsystorzu Nadzwyczajnym w 1991 r.[2] Przedstawienie typologii zaproponowanej przez Introvigne poprzedzą uściślenia terminologiczne oraz kilka uwag o rozmiarze zjawiska, jakim są nowe ruchy religijne.

Dlaczego „nowe ruchy religijne", a nie „sekty" lub „religie młodzieżowe"?

Wprowadzanie nowego terminu zawsze wymaga pewnego usprawiedliwienia, zwłaszcza jeśli w literaturze funkcjonują inne, od lat używane określenia. W polskich publikacjach, a szerzej w literaturze teologicznej w ogóle, chętnie używano terminu „sekta". Typologia: Kościół – sekta – grupa mistyczna, z której się chętnie korzysta, została zaproponowana przez Ernsta Troeltscha i opiera się na relacji tych grup do świata. Kościół żyje w harmonii z otaczającym go światem, sekta go kontestuje, grupa mistyczna natomiast zajmuje się światem otaczającym w małym zakresie, koncentrując się na udoskonalaniu swych członków[3]. Introvigne słusznie zaznacza, że typologia ta jest zbyt sztywna wobec nowych ruchów religijnych. Niektóre z nich przechodzą ewolucję od negowania świata do zaangażowania się w życie społeczne. Przykładem takiego rozwoju mogą być choćby Mormoni. Określenia „sekta" używają chętnie teolodzy, ułatwia ono bowiem szybką klasyfikację doktryny proponowanej przez grupę religijną. Dlatego w publikacjach teologicznych można spotkać określenia typu: „sekta wywodząca się z chrześcijaństwa", „sekta niechrześcijańska" itd. Także wydany w 1986 r. dokument Stolicy Apostolskiej poświęcony nowej religijności ma w tytule określenie „sekta". Wydaje się jednak, że zabarwienie pejoratywne tego terminu, funkcjonujące w świadomości społeczeństwa, oraz jego nieadekwatność wobec skomplikowanej rzeczywistości, jaką stanowią nowe grupy religijne, sugeruje zastąpienie go innym.

[2] F. Arinze, *La sfida delle sètte o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, relacja przedstawiona na Konsystorzu Nadzwyczajnym 5 IV 1991, w: M. Introvigne, *La questione della nuova religiosità*, dz. cyt., s. 59-93. Streszczenie relacji zamieściło „Osservatore Romano" 6 IV 1991.

[3] M. Introvigne, *La questione della nuova religiosità*, dz. cyt., s. 9 n.

Na obszarze języka niemieckiego używa się określenia „Jugendreligion" bądź „Jugendsekten"[4]. Nazwy te wiązały się z prozelityzmem rozwiniętym przez niektóre z tych grup (np. The Family, Hare Krishna) wśród młodzieży. Powstające nowe grupy religijne, zwłaszcza te z szeroko pojętego nurtu New Age, składają się nie tylko z ludzi młodych. Określenia te wydają się zatem zbyt wąskie.

Na obszarze języka angielskiego używa się określenia „new cults". Także ono wydaje się zbyt wąskie. Istnieją bowiem grupy, u których trudno dopatrzyć się jakichkolwiek elementów kultycznych. Jako przykład może choćby służyć Silva Mind Control, grupa założona w Teksasie przez Josć Silva, która stawia sobie za cel całkowitą kontrolę nad swym umysłem aż do osiągnięcia „Nad-Wiedzy"[5].

W terminologii naukowej i popularnej coraz powszechniejsze jest określenie „nowe ruchy religijne" (dalej będę używał skrótu NRR). Ma ono charakter neutralny i nie wiąże się z pewną treścią negatywną jak w przypadku słowa „sekta". Jest dosyć uniwersalne. Wątpliwości może budzić przymiotnik „religijne". Z pewnością niektóre z NRR mają niewiele wspólnego z religią w ścisłym znaczeniu, a inne, jak choćby Medytacja Transcendentalna, w ogóle odrzucają określenie siebie jako religii. Dlatego przymiotnik „religijne" musi być tu rozumiany w szerokim znaczeniu. NRR są ruchami, które oferują odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka typu: Kim jestem? Jaka będzie moja przyszłość? Jaki jest sens życia? itd., na które dają odpowiedź systemy religijne[6]. Sądzę że określenie „nowe ruchy religijne" warto wprowadzić na stałe do polskiej literatury przedmiotu.

NRR – rzeczywisty problem czy wymysł?

Zdarza się często spotykać w Polsce dość lekceważące zdanie o możliwościach rozwoju NRR. Wydaje się, że lekceważenie problemu, podobnie jak jego wyolbrzymianie, utrudnia rozeznanie oraz

[4]Wystarczy wymienić choćby niektóre tytuły publikacji poświęconych nowym grupom religijnym: J.R. Gascard, *Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht*, Freiburg im Breisgau 1984; R. Scholz, *Probleme mit Jugendsekten*, München 1993.

[5]M. Introvigne, *Le nouve religioni*, Milano 1989, s. 367 n.

[6]E. Barker, *Gran Bretagna* w: *L'Europa delle nuove religioni*, pod. red. M. Introvigne, J.F. Mayer, Torino 1993, s. 59 n.

podjęcie skutecznych działań informacyjnych i duszpasterskich. Brakuje z pewnością wyczerpujących badań, które ukazywałyby nie tylko liczbę członków takiego czy innego ruchu, ale także tendencje w rozwoju. Mała liczba stałych członków takiej czy innej grupy nie powinna wprowadzać w błąd. Tadeusz Doktór w swojej relacji przedstawionej na seminarium poświęconym rozwojowi nowych form religijności w Europie, a zorganizowanym przez CESNUR w Lugano w listopadzie 1990 r., oszacował na około 5000 liczbę członków NRR opierających się na różnych systemach religijnych Dalekiego Wschodu działających w Polsce[7]. Nawet biorąc pod uwagę, że przez ostatnie parę lat liczba ta mogła się zwiększyć, nie wydaje się, by była ona stosunkowo duża. Jednak nie wiemy, ile osób poświęca cały swój czas na działalność „misjonarską". Przykładowo we Włoszech 1000 wyznawców Hare Krishna jest zaangażowanych w sposób całkowity w krzewienie ruchu[8]. Jest to prawdziwie „lotna brygada misjonarska", która może być przemieszczana w różne części kraju.

Także oddziaływanie NRR z nurtu New Age jest trudno precyzyjnie określić. Grupy te mają często zupełnie nieformalny charakter i stosunkowo małą liczbę stałych członków, wiele osób natomiast uczestniczy przez krótki czas w spotkaniach jednej lub kilku grup lub korzysta z usług zawodowego astrologa czy kartomanty. Badania przeprowadzone wśród młodzieży szkół średnich archidiecezji wiedeńskiej, uczestniczącej w zajęciach z religii, wykazały, że 58,6% młodych ludzi uczestniczyło w przynajmniej jednej z praktyk okultystycznych[9]. Inne badania przeprowadzone przez CESNUR w szkołach w Foggi w 1991 r. ujawniły, że 31% młodzieży wierzy w reinkarnację[10]. Te dane zmuszają do zastanowienia. Nie mamy w Polsce jeszcze tak szeroko prowadzonych badań, ale propagowanie NRR przez mass media oraz często agresywne akcje misjonarskie różnych grup w naszej ojczyźnie (przykładowo można wspomnieć dużą aktywność grupy „Rodzina"), a także gwałtowny rozwój okultyzmu stawiają przed Kościołem nowe wyzwania duszpasterskie. Jedną z form odpowiedzi Kościoła na NRR jest z pewnością szerokie i rzetelne informowanie o doktrynie i metodach działania poszczegól-

[7] T. Doktór, *Polonia*, w: *L'Europa della nuove religioni*, dz. cyt., s. 138.

[8] M. Introvigne, *La questione della nuova religiosità*, dz. cyt., s. 8.

[9] M. Widl, *New Age im Klassenzimmer. Kirchlichkeit und religiöser Zeitgeist bei Religionsunterrichts-besucher/inne/n der AHS-Oberstufe*, Wien 1989, s. 15.

[10] M. Introvigne, dz. cyt., s. 21.

nych grup. Sądzę że typologia NRR może pomóc w zorientowaniu się w odniesieniu poszczególnych ruchów do chrześcijaństwa.

Typologia NRR

Typologia, którą proponuje Introvigne, ukazuje negowanie przez poszczególne NRR centralnych elementów posłania chrześcijaństwa: religijnego sensu życia – a więc odpowiedzi na podstawowe egzystencjalne pytania człowieka; Boga – uznanego za jedyną adekwatną odpowiedź na te pytania; Jezusa Chrystusa – pośrednika między Bogiem a ludźmi; Kościoła – w którym Chrystus jest nieustannie obecny[11]. Poszczególne kręgi NRR negują wyżej wymienione tematy oddalając się w mniejszym lub większym stopniu od chrześcijańskiej wizji świata. Będziemy prezentować poszczególne grupy poczynając od najbliższych chrześcijaństwu.

NRR, które odrzucają rolę Kościoła: Chrystus tak, Kościół nie. W tym kręgu znajdują się ruchy pochodzenia żydowsko-chrześcijańskiego. Charakteryzuje je interpretacja literalna bądź wybiórcza Pisma Świętego, często idąca w parze z eschatologią millenarystyczną. Ideologia tych ruchów jest zwykle przesycona entuzjazmem połączonym ze znaczną nietolerancją wobec innych grup religijnych[12]. Do tego kręgu można zakwalifikować całą gamę sekt wywodzących się z protestantyzmu, jak różne odmiany adwentyzmu, neopentekostalizmu. Tutaj także znajdujemy ruchy bardzo znane, jak Świadkowie Jehowy i Mormoni. W tym kręgu można też umiejscowić różne sekty pochodzenia katolickiego, jak choćby mariawityzm czy grupy związane z różnymi antypapieżami.

NRR odrzucające rolę Chrystusa: Bóg tak, Chrystus nie. Ruchy z tego kręgu definiuje się często jako grupy o inspiracji orientalnej. Ich rozwój w Europie zaczyna się od rewolucji francuskiej i trwa w różnych formach po dziś dzień[13]. Ruchy te rozwijają różne typy mistyki orientalnej opierając się na sufizmie, buddyzmie lub hinduizmie. Uznają one istnienie istoty absolutnej, odrzucają jednak specjalną rolę Chrystusa. Można tutaj wymienić: Hare Krishna, Brahma Kumaris, Mahikari itp. W obrębie tego kręgu sytuują się także grupy

[11] Tamże, s. 31.

[12] T. Gonçalves, *Il „nuovo" pluralismo in Europa*, w: AA.VV., *Le sètte religiose: una sfida pastorale*, Bologna 1991, s. 57.

[13] M. Introvigne, *Storia del New Age 1962-1992*, dz. cyt., s. 194.

synkretystyczne, takie jak np.: Zjednoczony Kościół Moona, Teozofia, Antropozofia.

NRR, które negują rolę Boga: religia tak, Bóg nie. Ruchy religijne tego kręgu proponują, jak się wydaje, paradoksalną wizję religijności bez Boga, w której Bóg, nawet jeśli wprost nie jest odrzucony, to zostaje sprowadzony do roli zupełnie marginalnej. Ruchy te najczęściej akcentują silnie rozwój możliwości ludzkich, jako efekt terapii, bądź quasi-terapii. Przykładem ruchu z tej grupy jest Scientologia lub wspominana już wyżej Silva Mind Control. Do tego kręgu trzeba też zaliczyć wszelkiego rodzaju kulty UFO, jak np. Aetherius Society, Mark-Age, oraz pro-religijnie nastawioną część New Age.

NRR, które odrzucają religię: sacrum tak, religia nie. W odniesieniu do tych ruchów, jak zaznacza Introvigne, trudno używać określenia „religijny" w ścisłym znaczeniu. Trzeba by raczej mówić o ruchach magicznych[14]. Z pewnością występuje w nich jakieś rozumienie sacrum, lecz jest ono zasadniczo różne od religijnego. Dzięki rytuałom magicznym członkowie tych grup chcą manipulować siłami nadnaturalnymi, chcą je zmusić do wykonywania swej woli. W tym kręgu znajdują się wszystkie formy okultyzmu, magii inicjacyjnej i ceremonialnej (Różokrzyżowcy, masoneria), spirytyzmu, po neoczarnoksięstwo i satanizm.

Przedstawiona typologia NRR ma wiele zalet: jest jasna, opiera się na jasnych kryteriach doktrynalnych. Może ona z pewnością pomóc w ocenie doktryny jakiejś nowej grupy religijnej. Nie można jednak oczekiwać, że każdy z NRR da się bez trudności zakwalifikować do jednego z przedstawionych wyżej typów. Cechą specyficzną NRR jest ich ciągła mutacja. Powstają ciągle nowe grupy, istniejące rozpadają się lub dzielą dając początek kolejnym. Obecnie liczbę NRR szacuje się na 10 000 i trudno ocenić, czy będzie ona maleć, czy rosnąć. Dlatego wydaje się konieczne gromadzenie informacji o NRR działających w naszych środowiskach. Dużą pomocą będą tu z pewnością ośrodki informacji o sektach, jak choćby ten funkcjonujący przy klasztorze OO. Dominikanów w Krakowie. Badanie istniejących w Polsce NRR oraz informowanie o ich doktrynach i metodach na pewno pomoże obronić się przed agresywną akcją werbunkową, prowadzoną przez nie zwłaszcza wśród zawsze podatnej na różne wpływy młodzieży.

[14] M. Introvigne proponuje także bardzo ciekawą typologię ruchów magicznych. Jej omówienie wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Por. tegoż, *La questione della nuova religiosità*, dz. cyt., s. 39-44.

sesje - sympozja

BÓG – OBCYM W NASZYM DOMU?

II Kongres Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej

Freiburg k. Monachium, 26–31 VIII 1995 r.

W naszych czasach ciągle mówi się o nieobecnym i milczącym Bogu. Wielu ludzi coraz bardziej oddala się od religii albo wkracza na drogę quasi-religijności. Społeczeństwa liberalne stają się neutralne aksjologicznie i religijnie. Wartości etyczne i religijne przestają być dla nich punktem odniesienia. II Kongres Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, w którym uczestniczyło 260 teologów z ponad 20 krajów Europy (od Łotwy po Irlandię) oraz innych kontynentów, podjął pytanie o Boga, który stał się obcym. Problem rozważano z różnych perspektyw.

Paul Valadier (Paryż) zaprezentował analizę czasów „po-Prometejskich", tj. po załamaniu się wielkich nadziei postępu, analizę nihilizmu, który jednak dla Kościoła nigdy nie stał się elementem samoidentyfikacji. Ellen van Wolde (Tilburg) na przykładzie opowieści o wieży Babel (często fałszywie rozumianej) pokazał, że Bóg opowiada się za różnorodnością i że w historii mimo wszystko przełamuje się ideologiczne wyobrażenia Boga. Michael Buckley (Boston, USA) przeprowadził krytykę racjonalizmu teologicznego, przeświadczonego o możliwości udowodnienia istnienia Boga. Wskazał także na jego konsekwencje dla racjonalnego nihilizmu – od Oświecenia aż do współczesności. Jean-Pierre Wils (Tybinga) pokazał, że niepodobna budować zaufania między ludźmi wyłącznie na więzach moralnych. Jednocześnie wskazał możliwość ugruntowania zobowiązań moralnych na krańcowym doświadczeniu nieobecności Boga. Giuseppe Ruggieri (Catania) potraktował „obcość" jako wyzwanie dla Kościoła. Będąc otwartą wspólnotą usiłuje on w swej praktyce pastoralnej uwzględniać różne style życia, kultury, uwarunkowania społeczne. Paul Zulehner (Wiedeń) opierając się na analizie socjologicznej wskazywał na konieczność objęcia troską duszpasterską wszystkich szukających Boga. Przez rozwijanie nowych form pracy pastoralnej trzeba podtrzymywać te poszukiwania. Samo opracowanie katechizmu nie wystarczy. Nawiązując do ewangelicznego obrazu Boga opowiedział się za tym, aby stanąć po stronie wszystkich „źle się mających" i przeciwdziałać ich marginalizacji społecznej.

W 40 grupach roboczych rozważano problemy specjalistyczne (biblistyka, historia, mistyka, sztuka, nauki społeczne), podejmując inne jeszcze perspektywy „obcości Boga". W jednej z nich referat wprowadzający pt. „Invocatio Dei

w konstytucjach a rzeczywistość konstytucyjna. Sytuacja w państwach Europy Środkowo-Wschodniej" wygłosił Helmut Juros (Warszawa).

W dyskusji panelowej (z udziałem m.in. Hanny Gronkiewicz-Waltz) usiłowano pokazać wielowarstwowość oraz różny przebieg procesów poszukiwania tożsamości kobiet w Kościele i społeczeństwie.

Na uwagę zasługuje nie tylko wysoki poziom wykładów i dyskusji, ale też wzajemna akceptacja różnego ujmowania problemów oraz ich rozwiązywania zarysowująca się między teologami północy i południa, wschodu i zachodu Europy oraz spoza jej granic. Kluczowe słowa Kongresu: „doświadczenie", „poszukiwanie", „opowiadanie" („narracja"), „uznanie" („akceptacja"), „inność", „solidarność", jako współczesne wyrazy wiary w Boga, również zawierają pozytywne konotacje. Wymagają one jednak dalszego precyzowania pojęciowego.

Bóg określa tożsamość ludzi – powiedział Peter Hünermann (Tybinga), ustępujący prezydent Stowarzyszenia. Nie należy rozumieć tych słów w znaczeniu tzw. civil religion. Chodziło mu raczej o to, że pytanie „czy Bóg jest obcym?" możemy postawić tylko wówczas, kiedy samo pytanie o Boga potraktujemy jako sensowne – i to również w obliczu (post)modernistycznego wyzwania. Niekiedy odpowiedź na to pytanie staje się modlitwą – tak jak w trakcie kongresowej liturgii, kiedy jednocześnie modlono się wieloma językami.

Kardynałowie Monachium (Friedrich Wetter) i Pragi (Miroslav Vlk) znaleźli czas na rozmowy z uczestnikami Kongresu. Wypowiadali słowa zachęty, dodawali otuchy w trudnej pracy teologów. Na przyjęciu w rezydencji rządu bawarski minister wyznań Hans Zehetmair mówił o integrującej roli religii w społeczeństwie. Nowy prezydent Stowarzyszenia Hans van der Ven (Nijmegen) przypomniał dotychczasowe osiągnięcia tej organizacji. Mówił o konieczności podejmowania dalszych wysiłków zmierzających do integracji zarówno w obrębie nauk teologicznych, jak i na płaszczyźnie kościelnej, kulturowej i społecznej.

Wraz z wyborem nowego prezydenta siedziba Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej została przeniesiona z Tybingi do Uniwersytetu Katolickiego w Nijmegen. W skład Zarządu, obok dwóch wiceprezydentów: Jose Alemany Briz (Madryt) i Anieli Dylus (Warszawa), weszli teologowie holenderscy: Gerard Rouwhorst i Nico Schreurs.

Aniela Dylus

JEZUICI WOBEC EKOLOGII

IV EJSM Spotkanie Europejskich Jezuitów-Przyrodników

Padwa, 13–17 IX 1995 r.

Przed dwoma laty zamieściliśmy sprawozdanie pt. „Jezuici wobec nauk przyrodniczych" („PP" 2/1994). Dotyczyło ono spotkania w Gdyni, po którym nastąpił kolejny European Jesuit Scientists Meeting, tym razem w Padwie. Sympozjum miało po raz pierwszy jeden przewodni temat: „Kryzys ekologiczny i jego konsekwencje dla misji Towarzystwa Jezusowego". O aktualności tematu świadczy m.in. fakt, że zajęła się nim także ostatnia 34. Kongregacja Generalna zakonu. Do jej wypowiedzi nawiązał przełożony generalny Towarzystwa Peter-Hans Kolvenbach w swym liście do uczestników padewskiego spotkania. O. generał zacytował najpierw odnośny fragment z kongregacyjnego dekretu „Nasza misja w sprawiedliwości" (nr 9). Następnie przypomniał, że Kongregacja zaleciła mu w swych dekretach *zlecenie studium*, którego wyniki *winny być zakomunikowane całemu Towarzystwu jako orientacja w naszym sposobie postępowania* (dekr. 4.6). Dlatego generał zwrócił się w swym liście do jezuitów-przyrodników z prośbą o sugestie co do planowanego dokumentu i sposobu przekazania go zakonowi.

Referaty wskazały najpierw przykłady zagrożenia ekologicznego we współczesnym świecie. Omówiono głośny problem tzw. dziury ozonowej oraz ogólniej – wpływ zanieczyszczeń na zmiany klimatyczne. Zauważono, że oprócz przekształceń spowodowanych przez człowieka zachodzi także wiele zmian o charakterze naturalnym, losowym. Te ostatnie wiążą się z procesami w skorupie ziemskiej i w kosmosie. Mają charakter nieliniowy, tzn. niewielka zmiana warunków powoduje całkiem odmienny przebieg procesu. Prowadzi to do znacznej... nieoznaczoności w przewidywaniu kierunku dokonujących się zmian. Dodatkowym źródłem niepewności jest fakt, że 70% powierzchni Ziemi pokrywają oceany, których wpływ na środowisko jest istotny, ale nie daje się dokładniej określić. Otwarty charakter zachodzących zmian może chronić przed nadmiernym pesymizmem co do przyszłości. Nie zwalnia jednak od potrzeby przewidywań i przeciwdziałania siłom zagrażającym ludzkości. Jeden z referentów przypomniał twórczy wkład jezuickich uczonych do badań meteorologicznych. Ich owocem były pierwsze opisy naukowe tworzenia się huraganów i tajfunów. Badania miały całkiem praktyczny związek z działalnością misyjną jezuitów – można je było uwzględniać w planowaniu podróży morskich, które stanowiły podstawowy sposób docierania pierwszych misjonarzy do najodleglejszych krańców świata.

Obecnie jezuiccy badacze nie zajmują się pogodą zawodowo... Ich naukowa obserwacja nieba służy celom astronomicznym. Przykładem

tej pracy jest działalność Obserwatorium Watykańskiego. Jego aktualny dyrektor, George V. Coyne SJ, jest znany w Polsce jako patron odbywających się w Krakowie tzw. Coyne-Lectures, organizowanych przez ks. M. Hellera i poświęconych tematom z pogranicza teologii, filozofii oraz nauk przyrodniczych. Amerykański jezuita-astronom przedstawił na padewskim spotkaniu problematykę ekologiczną w związku z budową nowego teleskopu na terenie puszczy Coronado w amerykańskim stanie Arizona. W swoich rozważaniach Coyne podzielił się także uwagami natury ogólniejszej na temat ludzkiej relacji względem środowiska naturalnego. Ostrzegał przed dwiema skrajnościami, równie groźnymi: przed irracjonalnym kultem, bałwochwalstwem przyrody oraz przed racjonalizacją niewrażliwości czy ignorancji wobec istotnych problemów ekologicznych naszej współczesności. Według niego właściwa postawa winna uwzględniać rozróżnienie wewnętrznego i zewnętrznego wymiaru ludzkiej relacji do sacrum. Oba wymiary są istotne. O ile jednak zewnętrzne wyrazy zmieniają się i mogą zniknąć, o tyle wewnętrzna relacja, jeśli jest autentyczna, pozostanie. Dlatego nie wystarcza, jak to czynią niektórzy skrajni ideolodzy ekologii, podkreślanie większej trwałości przyrody, która w swych dziejach poprzedziła człowieka i najprawdopodobniej go przeżyje. W istocie bowiem trwalsze jest to wszystko, co w ludzkiej relacji do sacrum pozostaje nieśmiertelne – nie tylko sam człowiek, ale także elementy stworzonej przez niego kultury, w tej mierze, w jakiej stają się one przejawem ludzkiej nieśmiertelności.

Następnym krokiem w kierunku głębszego spojrzenia na problematykę ekologiczną były rozważania dotyczące jej chrześcijańskich aspektów. W referatach oraz w dyskusjach powracała kwestia zarzutu pod adresem chrześcijaństwa, które jakoby – przez biblijny nakaz: *Czyńcie sobie ziemię poddaną* – przyczyniło się do bezwzględnego eksploatowania środowiska i do związanego z tym kryzysu. Uczestnicy spotkania zgadzali się ze stwierdzeniem, że źródłem kryzysu było nie biblijne objawienie, lecz jego niewłaściwa, czasami zgoła grzeszna interpretacja. Zresztą sam opis biblijny sugeruje, że dopiero grzech wprowadził elementy gwałtu i nieporządku w relację człowieka – najpierw do Boga i bliźniego, w konsekwencji zaś także do przyrody. Nieporozumieniem są również globalne zarzuty pod adresem chrześcijaństwa, jakoby z natury rzeczy było ono niezdolne do wskazania wyjścia z kryzysu ekologicznego, skoro przyczyniło się do niego przez dodatkowe elementy swej nauki, tj. przez podkreślanie, że: po pierwsze, istnieje zasadnicza różnica między istotami ludzkimi a resztą stworzenia; po drugie – istoty ludzkie osiągają zbawienie (duszy – w duchu hasła SOS: „Save our Souls"!), które nie zależy od środowiska naturalnego, gdyż – po trzecie – Chrystusowe zbawienie dotyczy i dosięga jedynie człowieka, cała przyroda natomiast pozostaje nadal w stanie „zepsucia" spowodowanego przez grzech pierworodny... Nieporozumienie polega na tym, że powyższe pojmowanie chrześcijań-

stwa jest jednostronne – nie obejmuje całości Chrystusowego świadectwa i odpowiada bardziej skrajnym tendencjom teologii protestanckiej aniżeli całościowemu, autentycznie katolickiemu spojrzeniu. Trudno wprawdzie zaprzeczyć, że właśnie mentalność protestancka sprzyjała rozwojowi kapitalizmu w jego „dzikiej" formie, pozbawionej szacunku wobec stworzonego świata. Nie wolno jednak zapominać, że właśnie głębiej pojmowane chrześcijaństwo może uzdrowić całość ludzkich relacji – także w odniesieniu do przyrody. Nie jest przypadkiem, że święci najbliżsi Ewangelii – Franciszek z Asyżu i Antoni Padewski – dali zarazem przykład prawdziwie ekologicznej postawy wobec świata.

Na jezuickim zjeździe nie mogło zabraknąć odniesienia do duchowości św. Ignacego Loyoli, także dlatego, że Towarzystwo Jezusowe wniosło ważny wkład w kształtowanie się czasów nowożytnych i rozwój nauki. Uwaga uczestników spotkania w Padwie skupiła się na znaczeniu Ćwiczeń Duchownych dla omawianej problematyki. Znamienny jest ich początek, znany pod nazwą „Pryncypium (tj. początek, zasada) i fundament". Ignacy wychodzi tu od stwierdzenia: *Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją. Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony* (n. 23). Karl Rahner, którego teologia wiele zawdzięcza duchowości Ignacjańskiej, zwykł powtarzać, że powyższy tekst można uznać za *manifest czasów nowożytnych*, wyrażający ich antropocentryzm oraz indywidualizm. Wielki teolog nie zgadzał się z R. Guardinim, głoszącym w samym tytule jednej ze swych książek „Koniec czasów nowożytnych". Dzisiaj, kiedy coraz powszechniej mówi się o zastąpieniu moderny przez postmodernizm, potrzebne jest dokładniejsze rozróżnienie pozytywnych elementów nowożytności, które powinny być zachowane, od negatywnych, czyli tych, które doprowadziły m.in. do kryzysu ekologicznego. Rahner szukał u Ignacego tych pierwszych. Dlatego dodawał, że w wizji Ignacego – zgodnie z biblijnym obrazem stworzenia – centralne miejsce ludzkiej jednostki (indywiduum) łączy się z fundamentalną relacją do Boga i do wspólnoty z „resztą" stworzenia. W tym sensie można powiedzieć, że nie ludzkie „ego" stoi w centrum, ale człowiek jako istota otwarta na relację wspólnoty – także z przyszłymi pokoleniami. Przeto Ćwiczenia Duchowne, których celem jest uporządkowanie jednostkowego życia ludzkiego, mogą się stać drogą do postawy autentycznie ekologicznej – zgodnej z wolą Bożą wobec całego stworzenia.

Przykładem takiej postawy, płynącej z ducha Ćwiczeń i otwartej na współczesną wizję świata, był najbardziej może wpływowy, a zarazem kontrowersyjny jezuita naszego wieku – Pierre Teilhard de Chardin. Na padewskim spotkaniu został przypomniany list o. Kolvenbacha z okazji przypadającej w tym roku 40. rocznicy śmierci Teilharda (10 IV 1955). W piśmie z 9 III 1995 r. skierowanym do uczestników roczni-

cowego zjazdu w Monachium, o. generał dziękuje Bogu *za życie i dzieło tego „towarzysza Jezusa"* i podkreśla, że jego najważniejszym posłaniem *było doprowadzenie współczesnego świata do Chrystusa*. Także na spotkaniu w Padwie postać i dzieło Teilharda zajęły niemało miejsca. Zauważono, że jego wizja noosfery jest zbieżna z tzw. hipotezą Gai (J.E. Lovelocka), traktującą biosferę jako jeden wielki organizm. Podkreślano dalej optymistyczny wydźwięk wizji Teilharda w związku z obecnym kryzysem ekologicznym. Kryzysy o katastroficznych rozmiarach nie tylko towarzyszą nieustannie procesowi ewolucji, lecz wydaje się, że są nieuniknionym elementem niestabilności, która z kolei jest warunkiem rozwijania się życia ku coraz wyższym poziomom istnienia. Jeśli zatem dotychczasowe katastrofy nie powstrzymały ewolucji, a raczej miały ją doprowadzić do pojawienia się człowieka, to wolno mieć nadzieję, że także w przyszłości destrukcyjne moce tkwiące w samym człowieku nie zdołają powstrzymać ewolucyjnego procesu zmierzającego ku objawieniu się Chrystusa jako centrum kosmosu, jego Początku i Celu.

Pozostaje pytanie, w jakim sensie wizja Teilharda wypływa w istocie z jezuickich Ćwiczeń Duchownych. Porównanie książeczki św. Ignacego ze „Środowiskiem Bożym", dokonane w jednym z referatów, pokazuje znamienne podobieństwo w strukturze i treści obu tekstów. Ich zbieżność wiąże się także z podobnym doświadczeniem duchowym. Sprowadza się ono ostatecznie do – mówiąc językiem św. Ignacego – znalezienia Boga i Jego działania *we wszystkim*. Loyola opisuje to doświadczenie najwyraźniej w słynnej Kontemplacji dla (uzyskania) miłości, która wieńczy Ćwiczenia (nr 230 nn.). W wersji Teilharda wizja ta skupia się silniej na osobie Chrystusa, co pozwala pojąć, że droga do przeżywania Bożej miłości we wszystkim prowadzi przez kenozę (kryzys wyniszczenia) w przejściu przez doświadczenie krzyża. Ponadto francuski jezuita uwzględnił nowy obraz świata, związany z ewolucją przyrody i całego kosmosu. W ten sposób teologiczna istota wizji Ignacego mogła się okazać niezależna od dawnego obrazu, w ramach którego została wyrażona, i odsłonić całą swą aktualność także w naszych czasach.

W duchu biblijnej wizji stworzenia, którą św. Ignacy integruje w mistycznym świetle swej Kontemplacji Ad amorem, człowiek – każdy z nas – jest zarówno częścią stworzenia, jak i współ-twórcą, uczestniczącym w stwórczym działaniu Boga jako Jego re-prezentant, żywy obraz Bożej obecności w dziejach świata. To oznacza ludzką współodpowiedzialność za przyszłość. Wszyscy są wezwani do jej podjęcia. Towarzystwo Jezusowe ma w tej dziedzinie szczególną misję do spełnienia ze względu na długą tradycję naukową i teologiczną. Uczestnicy padewskiego zjazdu poparli propozycję, aby o. generał zlecił analizę obecnego zaangażowania zakonu w naukach przyrodniczych, celem dokonania wyraźniejszej opcji na rzecz pracy naukowej o profilu ekologicznym. Skoro właśnie młodzi jezuici są wrażliwi na

problematykę środowiska, to jest nadzieja, że będą oni gotowi kontynuować naukową tradycję Towarzystwa zwłaszcza w ekologii – tak bardzo dzisiaj potrzebnej – dla jutra.

Jacek Bolewski SJ

sztuka

NA PRZEŁOMIE WIEKÓW

Totenmesse
Munch – Weiss – Przybyszewski

Muzeum Literatury w Warszawie, 24 X – 31 XII 1995 r.

Twórczość Edwarda Muncha (1863-1944), która osiągnęła dojrzałość, w ostatniej dekadzie mijającego stulecia cechował skrajny pesymizm. Dążenie do odsłaniania ciemnych stron życia, lęków i frustracji pokolenia młodej inteligencji i artystów, przysporzyło mu zwolenników. Europejski debiut, za jaki można uznać głośną wystawę jego prac w Berlinie w 1892 r. na zaproszenie stowarzyszenia Kunst-Verein, wywołał jednak rozłam wśród samych artystów, skandal obyczajowy i lawinę nieprzychylnej krytyki.

Żarliwej obrony Norwega podjął się wtedy Stanisław Przybyszewski (1868-1927), zadomowiony w stolicy nad Sprewą idol niemieckiej i skandynawskiej bohemy, która gromadziła się w gospodzie Pod Czarnym Prosiakiem. Pisarze, malarze, muzycy: August Strindberg, Richard Dehmel, Franz Servaesen, Edward Munch, i ich muza, kobieta „wyzwolona", początkująca pianistka i pisarka Dagny Jüel – to główne postacie biesiad artystycznych, którym ton nadawał „der geniale Pole", jak się o Przybyszewskim wyraził Strindberg. Esej „Chopin und Nietzsche", poematy „Vigilien" i „Totenmesse" wydane po niemiecku budziły zainteresowanie i respekt dla radykalizmu i oryginalności jego poglądów.

Broniąc atakowanego Muncha żądał on dla artysty całkowitej swobody w podejmowaniu tematów i sposobie ich przedstawiania, a określając jego malarstwo jako *psychologiczny naturalizm*, przyznawał prawo do odtwarzania *życia duszy we wszystkich jej przejawach niezależnie od tego, czy są dobre, czy złe, brzydkie lub piękne*. Malarz, bez którego obsesyjnej sztuki trudno dziś sobie wyobrazić pełny obraz modernizmu, odwdzięczył się pisarzowi przyjaźnią. *Rzadko łączyło mnie z którymkolwiek artystą tak bliskie duchowe spokrewnienie jak właśnie z Edwardem Munchem – i na odwrót, sam to wielokrotnie podkreślał* – można było przeczytać w jednym z licznych wypisów z dzieł Przybyszewskiego towarzyszących obrazom i grafikom w Muzeum Literatury, a stanowiącym słowny komentarz z epoki do dwugłosu malarzy: Muncha i Weissa.

Wyrazem przyjaźni niewolnej od jadu zazdrości o wspólnie kochaną

kobietę, która swój los wolała związać z demonicznym Polakiem, są na wystawie portrety bohaterów dramatu wykonane przez Muncha, jego autoportrety samodzielne i w postaci grafik, w których spowiada się ze swych namiętności. Znalazła się tu także jego sławna „Madonna" (1896) – ekscytujący półakt Dagny i nobliwy w porównaniu z nim jej portret wykonany przez Weissa.

Munch i Weiss osobiście nie zetknęli się ze sobą. Gruntem, na jakim się spotkali, była sztuka ostatniej dekady XIX w. Istotną rolę w tym zbliżeniu odegrał Przybyszewski, który w 1898 r. przyjechał do Krakowa zaproszony do objęcia redakcji tygodnika literackiego „Życie". Dom otwarty Dagny i Stanisława Przybyszewskich stał się wkrótce *kwaterą główną artystów Młodej Polski*, jak napisał potem Boy. Tu też zaistniał młody Weiss jako zwolennik sztuki symbolicznej.

W roku głośnego debiutu Muncha w Berlinie Wojciech Weiss (1875--1950) z polecenia Matejki, mimo młodego wieku, został przyjęty do Szkoły Sztuk Pięknych w Krakowie. U Władysława Łuszczkiewicza, Floriana Cynka, a potem w majsterszuli Leona Wyczółkowskiego zdobywał solidne podstawy realistycznego warsztatu oraz kunsztu malarskiego i graficznego. Okazał się również chłonny na wpływy innych malarzy: Chełmońskiego i Stanisławskiego. Jego pierwsze samodzielne obrazy (pominięte na wystawie) cechuje liryzm i syntetyczne ujęcie przedmiotów.

Istotną rolę w jego edukacji artystycznej poprzedzającej spotkanie z Przybyszewskim i przywiezionymi przez niego do Krakowa płótnami i grafikami Muncha odegrały wyjazdy do Paryża. Począwszy od 1896 r. przyjeżdżał na krótsze lub dłuższe pobyty do *metropolii świata* – jak zanotował w swoim „Szkicowniku" – zaciekawiony zarówno jej muzeami i galeriami, jak i barwnym życiem kawiarń i kabaretów, przejawami użycia i nędzy. Malował je i utrwalał w grafice.

Zestawienie na wystawie obok siebie takich prac, jak „Kabaret" Muncha z 1889 r., jego grafik „Nazajutrz" z 1895 r. i „Krzyk" 1896 r. z „Kawiarnią paryską" Weissa z 1899 r., „Upadłą dziewczyną" z 1899 r., a zwłaszcza z obiema wersjami przejmującej akwaforty „Morgue" („Kostnica") z 1900 r. z charakterystyczną skośną linią balustrady mostu – ten sam motyw powtarza kompozycja Muncha „Krzyk" – ujawnia tropienie przez młodego malarza tych samych tematów. W obu grafikach Weissa nurtem Sekwany spływają ciała topielców, a miejsce krzyczącej postaci zajmuje porzucone na balustradzie okrycie. Trudno się oprzeć wrażeniu, że w tym przypadku Weiss rozwinął temat Muncha.

Do rozwieszonych w salonie Przybyszewskich jego prac Weiss dołączył symboliczne płótno „Chopin". Postaci pogrążonego w żywiole muzyki pianisty towarzyszy demoniczna zjawa kobiety – motyw częsty u Muncha. Powieszony na honorowym miejscu, w otoczeniu obrazów Muncha i grafik Goyi ten kultowy obraz, jak można wnosić z licznych relacji współczesnych krytyków, wkrótce zaginął. Na wystawie warszawskiej został przy-

pomniany w postaci wielkiej fotografii z zachowanej reprodukcji. Wraz ze szkicami do tego obrazu, z malowanym orgiastycznymi czerwieniami „Opętaniem" Weissa, tytułowym dla całej wystawy płótnem Muncha „Totenmesse" („Melancholik"), wyrażającym nastroje samobójcze, wreszcie z muzyką Chopina sączącą się z ukrytego za prawdziwym fortepianem odtwarzacza, tworzyły dopełnioną grą świateł gęstą aurę niesamowitości.

W kontraście z nią została skomponowana ostatnia z pięciu sal ekspozycji. Główne miejsce zajął w niej obraz Weissa „Maki" ukończony w 1903 r., który można uznać raczej za parodię słynnego „Krzyku" Muncha. Zamiast kompozycji w wąskim, wysokim prostokącie mamy tu format rozciągnięty wszerz, na którym malarz umieścił dwu buszujących wśród traw i maków nagich chłopców o szeroko otwartych ustach wykrzykujących z siebie napięcie, a raczej nerwowo ziewających. Zmysłowa uroda tego jaskrawego, brawurowo malowanego płótna, wskazuje kierunek, jakim podąży sztuka Weissa w następnych latach. Jej zasadniczym wyróżnikiem stanie się zachwyt dla urody świata, ciała kobiecego, wciąż od nowa podejmowana próba oddania chwały pogodzie pól i sadów, scenom rodzinnym we wnętrzach i wśród drzew, pięknu okolic podkrakowskiej Kalwarii, gdzie osiadł i tworzył do końca swoich dni.

To, co dla Muncha stanowiło istotę twórczości – przeciągła nuta smutku i poczucia osamotnienia, dla Weissa obdarzonego pogodniejszą naturą stanowiło melodię młodości. Przymierzenie maski mrocznej. Jednej z kilku, jak to z rozbrajającą szczerością i z niefrasobliwym uśmiechem na twarzy przedstawił na świetnym swym „Autoportrecie z maskami" z 1900 r.

Na tę znakomitą wystawę autorstwa Łukasza Kossowskiego złożyło się 20 prac Edwarda Muncha wypożyczonych ze zbiorów Munch-Museet w Oslo oraz blisko 100 Wojciecha Weissa z polskich zbiorów państwowych i prywatnych. Od stycznia do marca 1996 r. planowane jest pokazanie jej w Oslo. Będzie ona tam zapewne inna, bo trudno sobie wyobrazić odtworzenie niepowtarzalnego klimatu sal Muzeum Literatury, jego genius loci. Sygnalizuję też obszerny katalog wystawy. W pierwszych dniach jej trwania w Warszawie był jeszcze w druku.

Krystyna Paluch Staszkiel

POZDROWIENIA Z SARAJEWA

Plakaty Trio Skanderija. Fotografie Piotra Liszkiewicza

Muzeum Plakatu w Wilanowie, Warszawa, 24 X – 30 XI 1995 r.

Niezwykła wystawa w Muzeum Plakatu była poświęcona wojnie w dawnej Jugosławii, a szczególnie sytuacji w Sarajewie. Prace prezentowane dzięki współpracy Polskiej Akcji Humanitarnej i Muzeum Pla-

katu stanowią rzadki przykład sztuki powstającej wprawdzie w czasie wojny, ale zupełnie odmiennej od potocznych wyobrażeń o takiej sztuce. Żadnych typowo wojennych, dramatycznych i wzruszających scen, żadnego patosu – nie sposób doszukać się tego, co zazwyczaj oglądamy w reportażach prasowych lub telewizyjnych z wojny w dawnej Jugosławii. Także forma tych dzieł jest interesująca, są to bowiem kartki pocztowe powiększone do rozmiaru plakatów.

Autorzy tych pocztówek to dwoje sarajewskich artystów-grafików – Bojan i Dalida Hadzihalilovic. W 1985 r. utworzyli wraz z Leilą Hatt-Mulabergovic TRIO SARAJEVO. Zaczynali od projektowania okładek płyt zespołów rockowych, plakatów teatralnych i filmowych, okładek czasopism, obwolut książek. Jak wspomina L. Hatt-Mulabergovic (przebywająca teraz w Szwajcarii), zaskakiwanie odbiorców sprawiało im wtedy wiele radości. Jednak od czasu rozpoczęcia wojny grafikom z Sarajewa coraz mniej zależy na przyjemności szokowania widzów, nie chodzi im też o zdobycie sławy i pieniędzy. Tworzenie tych plakatów i kartek pocztowych z „pozdrowieniami" z Sarajewa stało się dla nich sposobem na przetrwanie. B. Hadzihalilovic wyraził to w słowach: *Coś do jedzenia znajdziemy, ale nie możemy żyć bez naszej pracy*. Twórczość daje im okazję do zachowania niezbędnego dystansu wobec wydarzeń, które – nawet znane tylko dzięki mass mediom – sprawiają wrażenie pochodzących z innego świata, wręcz niemożliwych u schyłku XX w.

Ta różnica między rzeczywistością Sarajewa a rzeczywistością Londynu, Mannheim czy Grodziska Mazowieckiego decyduje o zaskoczeniu widzów stających oko w oko z pracami sarajewskich artystów. Starają się oni połączyć te dwie rzeczywistości, wpisać to wszystko, co się dzieje w dawnej Jugosławii, do raportu o stanie naszej cywilizacji. Jest to też próba uświadomienia mieszkańcom tak Londynu, jak i Grodziska, że wojna wokół Sarajewa nie jest aż tak odległa, jak im się wydaje. To przesłanie jest też w wierszu J. Brodskiego „Piosenka o Bośni" (tłum. S. Barańczak): *W chwili, gdy strzepujesz pyłek, / jesz posiłek, sadzasz tyłek, / na kanapie łykasz wino / ludzie giną.*

Wśród prezentowanych plakatów można zaobserwować kilka grup o odmiennych typach inspiracji. Pierwsza wiąże się z ideą igrzysk olimpijskich, a zwłaszcza z Olimpiadą Zimową, która odbyła się w Sarajewie w 1984 r. Do tej grupy należy plakat zawierający parafrazę słów Coubertaina („Najważniejszą rzeczą w igrzyskach olimpijskich nie jest UCZESTNICTWO, ale WYGRANA"), a także kilka innych, nie mniej wymownych – połączenie dat 1984-94 z kołami olimpijskimi z drutu kolczastego, napis „Let's the games start now" nad rewolwerem oraz pięć przestrzelonych kół olimpijskich. Można też dostrzec motywy kojarzące się z wydarzeniami historycznymi, np. plakat nawołujący do służby wojskowej (z czasów II wojny światowej), scenę ze zdobycia Berlina w 1945 r. Kolejna grupa pocztówek-plakatów to „Greetings from Sarajevo" na różne okazje,

najczęściej na tle zrujnowanych zabytków miasta. Inne prace są pastiszami okładek płyt znanych zespołów (Beatlesi, Sex Pistols, Pink Floyd), plakatów filmowych („Jurassic Park", „Przeminęło z wiatrem"), dzieł sztuki („Mona Lisa", „Krzyk" E. Muncha, „Hopeless" R. Liechtensteina). Są przykłady parafrazowania znanych wypowiedzi nie tylko Coubertaina, ale także np. Neila Armstronga o lądowaniu ludzi na Księżycu. Artyści posłużyli się też logo popularnych produktów: coca-coli, zupy Campbell czy wódki Absolut. Wykorzystanie tych motywów polega na włączeniu słowa „Sarajevo" w pewne hasła i nazwy. A więc „sara-jevo" zamiast coca-cola, „Sarajevo Park" zamiast „Jurassic Park", „God save the Sarajevo" oraz „Gone with the Sarajevo". Inspiracje pochodzą nie tylko ze współczesności; kilka plakatów nawiązuje do patetycznej retoryki z początków XX w. („Wake up Europe! Sarajevo calls every man, woman and child.").

Próba wskazania źródeł, z których czerpali autorzy tych prac, pozwala dostrzec ich różnorodność: od coca-coli po wydarzenia historyczne. Wpisanie Sarajewa w tak różnorodne konteksty powoduje m.in., że puszka zupy staje się równie ważna jak „Mona Lisa", portret angielskiej królowej jak wizerunek Supermana. Z drugiej zaś strony wszystkie te wizerunki i przedmioty są równie banalne wobec prostej prawdy: ludzie giną: *Wbrew posągom i muzeom / jako opał służy dziejom / przez stulecia po Kainie / ten kto ginie.*

Pojawia się też pytanie, dlaczego autorzy wybrali właśnie taką formę, aby przedstawić rzeczywistość Sarajewa. Co skłoniło ich do odrzucenia „tradycyjnych" sposobów opowiadania o wojnie, śmierci i zniszczeniu? Według starożytnej recepty na przedstawienie bólu i rozpaczy to nie twarz wykrzywiona jakimś grymasem, ale twarz zakryta jest oznaką najwyższego natężenia tych uczuć. U odbiorców oswojonych przez media z widokiem makabrycznych scen kolejne fotografie czy obrazy rozsmarowanych po ulicy ludzkich szczątków mogą wywołać co najwyżej mdłości, ale raczej nie skłonią do refleksji nad stanem naszej cywilizacji, a już na pewno nie do zrobienia czegokolwiek, by takie wydarzenia się nie powtarzały.

Wystawa ta jest jedną z pierwszych imprez kulturalnych planowanych przez Polską Akcję Humanitarną w ramach „edukacji humanitarnej". Podobne działania, lecz na większą skalę, zostały podjęte w Czechach – w Pradze zorganizowano Miesiąc Bośni, do czego okazją była obecność w tym mieście bardzo wielu artystów, którym udało się opuścić dawną Jugosławię.

Czy przez organizowanie koncertów, wystaw, sympozjów, spektakli można coś zrobić, by zmienić sytuację polityczną, czy można zapobiec ofiarom, zakończyć wojnę? Z pewnego punktu widzenia edukacja humanitarna nie ma sensu, bo nie przynosi szybkich i konkretnych rozwiązań.

A może jednak jest to sposób, by zapobiec powstawaniu nowych Jugosławii, by rzeczywistość Sarajewa nie stała się rzeczywistością Londy-

nu i Grodziska Mazowieckiego? A może słusznie Drago Jancar („Terra incognita", Warszawa 1993) widzi w sytuacji na Bałkanach *metaforę głębokiego chaosu ogarniającego cały świat (...) od którego linearne, porządkujące ów świat umysły odwracają się z wymówką: ja tego nie rozumiem*? A może właśnie twórczość artystyczna jest odpowiedzią na pytanie zadane przez tego samego autora: *Czy ktokolwiek może wytłumaczyć zachodnioeuropejskim biurokratom, że lament nad prawami człowieka nie ma żadnego znaczenia, jeżeli nie dotyczy wszystkich ludzi i wszystkich praw*?

Z doświadczeń TRIO SKANDERIJA wynika, że odbiorcy ich twórczości niejednokrotnie najbardziej są zainteresowani tą szczególną odmianą praw człowieka, jaką jest prawo prasowe – dotyczy to wykorzystywania znaków graficznych, cudzych projektów, dzieł sztuki. Dlatego na plakatach Hadzihalilovicow znajdują się informacje, że otrzymali oni zgodę na posłużenie się danym motywem.

Trudno jednoznacznie zinterpretować tę twórczość. Z pewnością jest ona próbą przetrwania, pokazania światu, że można żyć normalnie, po ludzku nawet w tak nieludzkich warunkach. W jakiś sposób jest to też zapis przeżyć tych wszystkich, którzy żyli lub jeszcze żyją w Sarajewie – ich bólu, strachu, poczucia osamotnienia i rozgoryczenia wobec postawy tzw. świata. Wymownym tego dowodem jest przedstawienie symbolu ONZ z podpisem „Disunited Nations of Bosnia and Herzegovina". Ale jednocześnie prace te są gorzkim komentarzem do naszej cywilizacji. Ukazują, jak wiele spośród tego, co było uważane za wartość, okazało się śmieszne i małe w porównaniu z tragedią nie tylko Sarajewa.

Dobrze się stało, że organizatorzy wystawy połączyli plakaty sarajewskich grafików i fotografie wykonane przez Piotra Liszkiewicza. Z tych ostatnich zdjęcia zatytułowane „Masakra na Targu Merkale" zajęły w tym roku I miejsce w konkursie fotografii prasowej. Jest to połączenie bardzo udane, fotografie są raczej rzeczowym komentarzem do rzeczywistości, o której opowiadają plakaty, niż jej ubarwieniem i udramatyzowaniem. Nawet zdjęcia tytułowej masakry ukazują nie tyle ofiary, ile raczej postawę tych, którzy przeżyli. Najbardziej zaskakuje nienaturalny spokój tych ludzi. Twarz zabieganej, zamyślonej kobiety przechodzącej tuż obok kałuży krwi sprawia niesamowite wrażenie. Podobny nastrój panuje na fotografiach uśmiechniętych ludzi na tle zrujnowanego miasta i odległych gór. W tym uśmiechu i romantycznym pejzażu jest coś więcej niż tylko zapewnienie, że życie toczy się nadal.

Plakatom TRIO SKANDERIJA potrzebny jest taki właśnie komentarz – spokojny, ale nie pozwalający widzom zafascynowanym ich oryginalnością zapomnieć, jakich wydarzeń dotyczą.

Udział widzów i ich reakcja są elementem, bez którego nie może zaistnieć żadne dzieło sztuki, tak przynajmniej twierdzą niektórzy specjaliści w dziedzinie estetyki. Jest to cenne stwierdzenie, zwłaszcza

wtedy, gdy mamy – jak tutaj – dzieła obliczone na zaskoczenie widzów. Ciekawe, choć niezbyt kulturalne jest więc obserwowanie reakcji publiczności przychodzącej na wystawę. Rzeczywiście, najpierw pojawia się fascynacja i zaskoczenie. Niemal równocześnie przeprowadzane są (najczęściej wspólnie z towarzyszącymi osobami) konsultacje na temat „a skąd to jest wzięte"? obficie przeplatane rozmowami o sprawach niezwiązanych z tematem wystawy. Czasem zdarza się, że odnalezienie pierwowzoru jest ostatnią czynnością odbiorcy. Tym faktem powinni być rozczarowani nie tylko zwolennicy pewnego nurtu w estetyce.

Izabela Jurasz

teatr

JUBILEUSZOWE POTKNIĘCIE

Teatr Ochoty w Warszawie

Powrót Przełęckiego

Jerzego Zawieyskiego

opracowanie tekstu i reżyseria – Jan Machulski
scenografia – Iwona Zaborowska
muzyka – Jan Grzegorek
premiera 2 XII 1995 r.

Halina i Jan Machulscy, wielbiciele Żeromskiego, a szczególnie sztuki „Uciekła mi przepióreczka", sami wydają się bardziej postaciami stworzonymi przez tego pisarza niż osobami rzeczywistymi. Od dwudziestu pięciu lat (od 1970), z dala od zgiełku scenicznego targowiska próżności, prowadzą swój Teatr Ochoty założony przez nich w tamtejszym dzielnicowym domu kultury. Teatr ten jest wielofunkcyjną instytucją edukacyjną – przygotowującą młodych przede wszystkim ludzi do świadomego odbioru i tworzenia sztuki. Machulscy prowadzą ognisko teatralne, coroczne letnie warsztaty, kształcą instruktorów teatralnych, robią przedstawienia dla dzieci z dziećmi, mają Scenę Debiutu, organizują konkursy dramatopisarskie, recytatorskie, aktorzy tej sceny biorą udział w lekcjach polskiego,

podczas których uczą stosowania technik teatralnych. Przy teatrze działa też klub dyskusyjny, panuje tu bowiem obyczaj, że po przedstawieniach aktorzy i reżyser rozmawiają z publicznością. Co się gra w Teatrze Ochoty? *Kluczem do nawiązania kontaktu z widzem* – powiada Machulski – *jest repertuar, w którym bardzo mocno dochodzą do głosu problemy wyborów moralnych.* Jest coś niesłychanie poruszającego w owej szlachetnej pasji dwojga ludzi, którzy mogli się zająć swoimi świetnie zapowiadającymi się karierami aktorskimi, zamiast tego zaś z całym rozmysłem wybrali życie w cieniu – i to w kraju, w którym nauczanie, popularyzacja, oświata, generalnie: edukacja najmłodszych i młodych, jest traktowana nieco pogardliwie, a już na pewno z lekceważeniem. Machulscy wydają się w dzisiejszej Polsce figurami anachronicznymi, jako jedni z ostatnich nawiązują bowiem do tradycji XIX-wiecznej inteligencji polskiej ożywionej duchem społecznikostwa; nawiązują do modelu życia i aktywności tej formacji, której portrecistą i współkreatorem zarazem był właśnie Żeromski.

Nie ma zatem niczego zaskakującego w tym, że przed ćwierćwieczem założyciele Ochoty na inaugurację swojego teatru wystawili „Przepióreczkę" – Machulski grał Przełęckiego, Machulska zaś Smugoniową – a dziś postanowili z okazji jubileuszu zaprezentować widowni sztukę nawiązującą dość przewrotnie do tej pierwszej premiery – „Powrót Przełęckiego" Zawieyskiego. Pomysł to w założeniu wdzięczny, zarazem – jako że akcja dramatu Zawieyskiego toczy się w 10 lat po zdarzeniach opisanych przez Żeromskiego – umożliwiający nieco starszym, naturalną koleją rzeczy, aktorom zagranie tych samych postaci.

Niestety, co przykro przy tak uroczystej okazji mówić, realizacja zamierzenia zupełnie się nie udała. Po pierwsze, trzeba stwierdzić, że sztuka Zawieyskiego słusznie popadła w zapomnienie (jak zresztą większość dramatów tego autora, które są przeważnie interesujące od strony intelektualnej, natomiast zazwyczaj rozpaczliwie nieudane w sensie artystycznym). Rzecz miała ukazać daremność gestu Przełęckiego – ruinę jego marzenia o szkole dla nauczycieli ludowych w Porębianach – starała się przy tym ukazać różnicę pomiędzy idealistycznym z charakteru zaangażowaniem odchodzącego pokolenia a pragmatyzmem postawy nowej generacji „działaczy na niwie". Swojego zamysłu Zawieyski nie zdołał jednak oblec w przekonujący kształt dramaturgiczny, wspaniałe u Żeromskiego postaci tutaj są tylko bladymi cieniami pierwowzorów, dylematy etyczne zaś zostały zarysowane w sposób, który z belferską nachalnością od razu podsuwa jedyną właściwą odpowiedź na zadane pytania. Tekst jest ponadto bardzo deklaratywny, nafaszerowany mnóstwem sentencji przypominających złote myśli z kalendarza.

W spektaklu wszystkie wady utworu Zawieyskiego widać aż nazbyt wyraźnie – przedstawienie jest, równie jak dramat, sztuczne, sztywne, pozbawione siły dramatycznej, tempa, krótko mówiąc, życia.

Ponadto reżyser, zapewne słusznie nie wierząc w erudycję widowni, powstawiał tu fragmenty z „Przepióreczki"; mają one być retrospekcjami bohaterów, opisywać w skrócie akcję tamtej sztuki. Teatralnie zostało to zrobione nader schematycznie, światło przygasa, z głośników idą dialogi z pogłosem i pod znaczącą muzyczkę, w dodatku zderzenie słowa Żeromskiego z drętwotą tekstu Zawieyskiego pogłębia jeszcze klęskę tego ostatniego.

Aktorstwo także nie jest mocną stroną przedstawienia. Machulski jako Przełęcki zaledwie kilkakrotnie zdołał nasączyć jakąś barwą widmo stworzone przez autora, Halina Machulska zaś nie umiała przekonać widowni, że Przełęcki cokolwiek ją w ogóle obchodzi. Zygmunt Hobot w roli Smugonia przerzucał się od kompletnej niedbałości aktorskiej, niemal nonszalancji, do nadmiaru ekspresji. Nic dziwnego, że próba skłonienia widowni do rozmowy, podjęta po spektaklu, spaliła na panewce.

Mógłby ktoś uznać, że powinnam oszczędzić zasłużoną placówkę obchodzącą owym spektaklem swoje święto, sądzę jednak, że to szczerość jest najlepszym sposobem okazania szacunku Teatrowi Ochoty. Nie należy wobec tej sceny stosować pobłażliwej taryfy ulgowej, niezależnie od okoliczności, zbyt to bowiem cenna i poważna instytucja, by ją takim traktowaniem obrażać – a piszę to nie z kurtuazji, lecz z pełnym przekonaniem.

Joanna Godlewska

film

PRAWDA NIE JEST NUDNA

Apollo 13

reżyseria – Ron Howard
USA 1995

Łańcuch fatalnych awarii, jakie nawiedziły w 56. godzinie lotu statek „Apollo 13", z całą statystyczną brutalnością wykluczał przeżycie. Najpierw eksplodował zbiornik z tlenem, powodując coś tak niezwykłego, jak pożar w próżni. W konsekwencji zniszczeniu uległa spora część poszycia statku wraz z biegnącymi pod spodem instalacjami. Oznaczało to zakłócenia w dostawie prądu, czyli na dobrą sprawę wadliwe funkcjonowanie wszystkich urządzeń: aparatury natleniającej, filtrów dwutlenku węgla, komputerów, a nawet grzejników. Dowódcy Jimowi Lovellowi i jego podkomendnym, Jackowi Swigertowi i Fredowi Haise, groziło równocześnie: zamarznięcie, uduszenie i wypadnięcie z trajektorii lotu równoznaczne z powolną śmiercią wśród kosmicznej pustki – przypadki takie zdarzały się wcześniej i przyprawiały o zgrozę wszystkich ludzi obdarzonych bodaj odrobiną wyobraźni: od wykwalifikowanego pracownika NASA do ucznia podstawówki.

Jest jakiś szczególny, bardzo budujący paradoks w tym, że film

„Apollo 13" trzyma w nieustannym napięciu widzów, którzy wiedzą przecież od początku, iż wszystko dobrze się skończy. Dlaczego więc tak się emocjonują? Większość filmów sensacyjnych – także science fiction – tworzy napięcie w oparciu o niewiadome, w danym momencie zatem widz podziela niepewność fikcyjnego bohatera i tylko schematyzm filmów tego gatunku, a więc ich wada, podtrzymuje w nim nadzieję na happy end. W „Apollo 13" drżenie kolan i wypieki mają szlachetniejszą przyczynę. To empatia. Autentyczne współczucie wobec żywych ludzi, którzy znaleźli się w śmiertelnym niebezpieczeństwie. A także wobec ich bliskich: bezradnych, bezsilnych, kochających, pełnych rozpaczy i zarazem nadziei. Tak było naprawdę – myśli widz patrząc na astronautę, jego matkę, żonę, dziecko, kolegę z Houston. To się zdarzyło w rzeczywistości – owo małe zaklęcie usprawiedliwia folgowanie sentymentom, tak często hamowanym przez podejrzenia, że scenarzysta i reżyser manipulują nami cynicznie, by napełnić kiesy.

Trzeba przyznać, że reżyser Ron Howard podszedł do zagadnienia autentyczności ze śmiertelną powagą. Oczywiście przeciętnego widza obchodzi bardziej wiarygodność postaci – a ta jest w rękach aktorów – ale Howard pragnął się ustrzec krytycznych głosów z kręgów specjalistycznych, którym tak trudno dogodzić. Toteż od razu postawił sobie postulat: odtworzyć wszystkie detale z dokładnością do najmniejszej widocznej śrubki. No i nie brakło w jego otoczeniu głosów, że przy takim fundamentalizmie technicznym film zostanie sprowadzony do pokazywania w kółko trzech facetów szarpiących dźwignie, naciskających guziki, studiujących mapy i bazgrzących obliczenia. Nudy na pudy! Howard był jednak twardy. Prawda nie jest nudna! – mawiał. I nie pomylił się.

Jako konsultant (obok, siłą rzeczy, Lovella) wystąpił podczas produkcji „Apollo 13" 63-letni astronauta David Scott – niegdyś oglądany z podziwem przez miliony rajdowiec-„roverowiec" księżycowej pustyni. Ale najzaciekłejszym stróżem prawdy okazał się na planie wielki gwiazdor, Tom Hanks.

Tom Hanks był jednym z inicjatorów powstania filmu, a swoją pasję dla tematu przeniósł jeszcze z dzieciństwa, gdy jako kilkunastoletni chłopak entuzjazmował się astronautyką i recytował szczegóły misji „Apollo" i „Gemini". Anegdota głosi, że zanim rozpoczęto zdjęcia, już miał w swoim ogródku pojazd księżycowy. Faktem jest, że potrafił wyciągać z łóżek reżysera i producenta, żeby ich zawlec na rytualny wymarsz prawdziwych astronautów na Przylądku Kennedy'ego lub bodaj do kafeterii NASA, gdzie podobno podle karmią... Do tego – kiedy już dostał kombinezon z naszywką: „Ex luna, scientia", cieszył się jak chłopiec, który znalazł pod choinką wymarzony prezent. Mimo pozorów infantylności podczas zdjęć był jednak zażartym kontrolerem szczegółów technicznych, po sto razy sprawdzającym u konsultantów naciśnięcie każdego guzika.

Obok Hanksa w zrekonstruowanej kabinie „Apollo 13" znaleźli się

aktorzy: Kevin Bacon (John Swigert) i Bill Paxton (Fred Haise). Wszyscy trzej otrzymali niecodzienne – ekscytujące, ale i niebezpieczne – zadania aktorskie: wykonać parę łatwych czynności w stanie prawdziwej nieważkości...

Elementarne podręczniki fizyki uczą, że najprościej uzyskać nieważkość w tzw. windzie Einsteina – wagoniku spadającym swobodnie w polu grawitacyjnym Ziemi. Zastosowanie tego rozwiązania mogłoby się jednak okazać opłakane w skutkach, a przede wszystkim – jednorazowe. Z drugiej strony – przy wyżej opisanych wygórowanych ambicjach nie wchodziły w grę wyłącznie kłamstwa z podwieszaniem bohaterów na linkach, dobre dla iluzjonistów w stylu Davida Copperfielda.

W rezultacie zdecydowano się na wykorzystanie ćwiczebnego odrzutowca NASA – samolotu o podługowatym kształcie, przezwanego z dość oczywistych powodów „Kometą Wymiotów". Odrzutowiec ten wznosi się i pikuje po paraboli, wykonując na jej szczycie manewr prawie swobodnego spadania i nadając przedmiotom w swym wnętrzu stan nieważkości na nieco mniej niż 25 sekund. To wbrew pozorom ogromnie długo – w tym czasie można zaznać wielu sensacji fizjologicznych, mimo zażycia skądinąd kompletnie otumaniających leków. Dodajmy, że po fruwaniu następuje lądowanie – bynajmniej nie miękkie: w danym przypadku – z łapaniem kamer i lamp, nie licząc części ciała, które trzeba osłonić w porę i od właściwej strony.

Eksperyment udał się w pełni. Dzięki niemu możemy oglądać w filmie astronautów chwytających w usta dryfujące pastylki i rozproszone krople soku. Z bardziej drastycznych scen dają się zapamiętać wymioty zmierzające w kierunku zgoła różnym od przyrodzonego i mające tendencję do lądowania we włosach...

Jednak najbardziej spektakularne momenty na ekranie to tricki komputerowe. W „Apollo 13" sfilmowano tą metodą np. start rakiety nośnej – dziś już przestarzałej – Saturn V. Efekt osiągnięto przez nałożenie trzech obrazów: zdjęć lotniczych wyrzutni, animowanych kłębów dymu i małego modelu rakiety. Nie potrzeba dodawać, że dźwiękowcy także mieli tu coś do roboty, ale to w końcu zadanie banalne. W scenach orbitalnych posłużono się rutynowymi metodami z filmów SF, znanymi już szerokiej publiczności, dzięki takim serialom dokumentalnym, jak „Hollywoodzcy czarodzieje". Tym razem magicy techniki filmowej przygotowali niezwykle precyzyjne modele kabiny macierzystej „Oddyssey" i przyłączonego na orbicie lądownika księżycowego „Aquarius". Moment „dokowania" „Oddyssey" do „Aquariusa" sfilmowano naprawdę, tyle że w mini skali i z maszynerią podtrzymującą. Potem pozostał już tylko montaż komputerowy z kosmicznym tłem, co w rezultacie wygląda bardzo wiarygodnie i przyprawia widza o zawrót głowy.

Podczas gdy sekwencje kosmiczne trzymają widza w niezwykłym napięciu i nieustającym podziwie, ziemskie sceny zostały pomyślane dość schematycznie – jako tło wydarzeń popychających naprzód historię.

Chwile relaksu? To za wiele powiedziane – w końcu na Ziemi krzątają się, pochlipując, żony, niepokoją się nie wszystko rozumiejące dzieci i tylko matki wierzą we wszechmoc synów, którzy potrafią sobie radzić w najcięższych sytuacjach. Rodziny astronautów są mniej rzeczywiste niż cały kosmos en mass. To jakieś żywe pomniki – każda postać ma w sobie monumentalność Statui Wolności skrzyżowanej z Empire State Building. Kto wie? Może taka niepodważalność roli Matki-Ziemi, Matki-Ameryki jest niezbędna, by ukazać drżenia maleńkiego stateczku, który miota się w ciemności nie mogąc znaleźć drogi do domu? Dość, że role zostały tutaj jednoznacznie określone – Matka jest wszystkim, co biernie czeka, płacze, modli się i bardzo kocha, lecz pomóc nie umie. A Ojciec – to Houston. Biorąc rzecz metaforycznie – to latarnia morska ze swym sygnałem nadziei. Prozaicznie zaś – zespół złożony z setek mężczyzn o wyglądzie księgowych i oczach zamglonych już to cyframi, już to dymem papierosowym. To oni – anonimowi jak mrówki – pracują na to, by wysłać trzech bohaterów na Księżyc i bezpiecznie sprowadzić ich z powrotem. Houston nie je, nie śpi, tylko produkuje góry niedopałków, w napięciu obserwując monitory i nadsłuchując kolejnych meldunków. Co najważniejsze zaś – podejmuje decyzje, intuicyjnie, na ślepo, gdyż w sytuacjach ekstremalnych doświadczenie się nie liczy.

Dwie przepisowe kulminacje filmu mają związek z Houston. Pierwsza to sakramentalne słowa Lovella: *Houston, mamy problem.* Druga to chwila śmiertelnej ciszy w Ośrodku Kontroli Lotów, gdy przerwana zostaje łączność na czas wchodzenia kapsuły w atmosferę. Nie wiadomo, czy statek trafi w atmosferę, czy w niej nie spłonie, czy otworzą się spadochrony i tratwy, by można było bezpiecznie wodować. Gdy trwa niepokój i bezradność milionów ludzi, Houston zdaje się panować nad sytuacją mocą swej nadziei...

„Apollo 13" wyruszył w swą pechową i zarazem bardzo szczęśliwą podróż przed ćwierćwieczem. Latające wtedy na Księżyc czterdziestolatki mają dziś dorastające wnuki. Co mogą im powiedzieć i co nawzajem usłyszeć? Człowiek wkraczający w XXI wiek jest niepomiernie mniej zarozumiały i daleko bardziej pragmatyczny. W kosmos lata wahadłowcem, ale na Księżyc już się nie wyprawia. Niestrategicznie i za drogo. Lepiej inwestować w satelity szpiegowskie i te, z którymi komunikuje się co dzień za pomocą pilota od swego telewizora każda gospodyni domowa.

Katarzyna Turaj-Kalińska

książki

POEZJA ODKUPIENIA

Kazimierz Brakoniecki
Misterium

Wyd. Decora, Olsztyn 1995, ss. 63

Zachętą do lektury poprzedniego zbioru wierszy Kazimierza Brakonieckiego pt. „Jednia" (Borussia, Olsztyn 1994) są umieszczone na ostatniej stronie okładki słowa autora: *Poezja jest odzyskiwaniem – na krótko, ale jednak – tożsamości, jedni, transcendencji. Jako to co pojedyncze rozpoznaję się w tym, co jest jednią realności. Moja poezja chce być jednocześnie pamięcią, wyobraźnią i doświadczeniem.* (...) *Jest to subiektywność wewnątrz świata. Kocham realność. Nic mi nie zastąpi tego życia, którego nienawidziłem, bałem się, podziwiałem, doświadczałem.* (...) *Chciałbym, aby moje wiersze były poznaniem tej tajemnicy, jaką jest konkretne życie i śmierć, żeby były poezją odkupiającą mój miniony świat.* W tym przesłaniu do czytelnika mieści się i credo poety, i program artystyczny, i poznawcza autointerpretacja. Brakoniecki jest tak pełen twórczej energii i egzystencjalnej brawury, że nie wystarcza mu określony wymogami jednej poetyki akt twórczy, sięga więc po rozmaite formy wypowiedzi, czego dowodem jest nie tylko ten fragment autoprezentacji, ale przede wszystkim zbiór filozoficznych rozważań pt. „Zeszyty Jedynego" (Pracownia, Ostrołęka 1993), który jest wyznaniem wiary i niewiary istoty głęboko religijnej zmagającej się z koncepcją, z presją biblijnego Boga i z wizją człowieka samotnego, rzuconego na pastwę bezrozumnej natury i ślepych instynktów historii, a przecież naznaczonego tęsknotą za boskością, doskonałością świata.

Każdy prawdziwy poeta jest istotą religijną, religijność Brakonieckiego sięga wszakże do tych rejonów, gdzie króluje niedościgły absolut, gdzie ludzka myśl i wyobraźnia zapędzają się rzadko; mało kto bowiem ma odwagę być tak bezkompromisowy w demaskowaniu „słabości" uznanych powszechnie doktryn religijnych, dogmatów i prawd wiary. W „Zeszytach Jedynego" czytamy: *Zamiast wierzyć w Boga chrześcijan, taoistów, buddystów, jehowitów, protestantów muszę wpierw zmierzyć się ze swoją psychiką, która sprawia mi największy kłopot. Swoje problemy chcę sam rozwiązywać; czysty mogę zwrócić się do Boga i niczego nie żądać, gdyż tylko żyjąc jestem w stanie modlić się, kochać Boga. Po śmierci jest mi on niepotrzebny.* Pobrzmiewa tu, oczywiście, echo starotestamentowych zaklęć, aby Bóg był Bogiem żywych, i bardziej współczesnych idei o Bogu będącym Bogiem wszystkich; jest także Brakoniecki wyrazicielem najnowszych niepokojów objawianych m.in. przez wszelkiego rodzaju grupy mniejszościowe. Niepokoje te teolog amerykański, Matthew Fox, utożsamia w książce

„Pierworodne błogosławieństwo" (Wyd. Rebis, Poznań 1995) z myślą feministyczną będącą w opozycji do patriarchalnej wizji świata.

Brakoniecki mówi w „Zeszytach Jedynego": *Dlaczego urodziłem się z nienawiścią do koncepcji Boga Ojca, paternalistycznego, autorytarnego Boga Teistycznego? Z powodu przeznaczenia, rodzinnych i osobistych losów? Dlatego, że mój ojciec nigdy nie okazał mi miłości?* (...) *Wybaczam mojemu ojcu, wybaczam wszystkim plemiennym, autorytarnym bogom, ale nie wybaczam stworzonej przez nich historii. Historia człowieka, zła, przemocy. Głęboko to czuję, że jedyną religią jest religia miłości, a nie porządek natury, ani też porządek ludzki. Jest to jednia – i niech tak pozostanie.* Fox, który przeciwstawił w „Pierworodnym błogosławieństwie" tradycję upadku/odkupienia pierwotniejszej tradycji stworzenia, tak ocenia istotę feminizmu: *Nie ma wątpliwości, że tradycja stworzenia jest na Zachodzie tradycją feministyczną. Feminizm ze swej natury jest proroczy podczas patriarchalnego okresu historii.* Feministyczne u podstaw jest, zdaniem Foxa, każde twórcze dążenie człowieka. Brakoniecki zamieszczając na końcu „Zeszytów Jedynego" po kilku innych wierszach utwór pt. „Uterus Mundi" solidaryzuje się niejako z miłosną, twórczą, a więc feministyczną tradycją ludzkości: *Litująca się nad światem Uterus Mundi / o czułym sercu i głodnym brzuchu / módl się za nami grzesznymi / i daj nam życie wieczne.* Zbigniew Bieńkowski pisząc niegdyś o istocie liryki powiedział: *przywilej i ryzyko poety: egzystencjalnym kłopotom dawać genealogię kosmiczną.* We wspomnianym wierszu (i nie tylko w nim) Brakoniecki odwraca niejako tę przyczynową zależność: w jego poezji biedna, udręczona egzystencja sięga swym lamentem w głąb kosmosu; to życiowy konkret rozjarza uniwersum. Tęsknota pojedynczego życia, aby znaleźć się ponownie w łonie matki i tym samym ocalić siebie od klęski istnienia, staje się w wizji Brakonieckiego tęsknotą powszechną. On chce wszystko, co stało się życiem, wepchnąć z powrotem w kosmiczne łono świata, cofnąć do przedpoczątku, unicestwić dzieło stworzenia.

A przecież, paradoksalnie, ta poezja, ta sztuka jest niewątpliwie hołdem składanym realnemu życiu w realnym świecie. Cytowane tutaj na początku słowa poety nie są jałową deklaracją. Jeśli wiersze z poprzednich zbiorów dokumentowały tę postawę na różne sposoby, m.in. obecnością w utworach inspirującego konkretu biograficzno-antropologicznego („Atlantyda Północy"), biograficzno-historycznego („Szaleństwo i śmierć Hanny Thiel z Ornety"), najnowszy zbiór Brakonieckiego jest erupcją i maksymalnym skondensowaniem jednocześnie energii realności w poszczególnych utworach. Już poemat wprowadzający – „Rowerowanie" – tworzy nową, konkretną jakość językową będącą reakcją na konkretną sytuację życiową. Rowerowanie oznacza podróżowanie rowerem i ten neologizm nie byłby może tak niezwykły, gdyby nie dalsze konsekwencje językowe, znaczeniowe i poznawcze tego terminu: *Być na rowerze być*

rowerzycą, rowerować Ziemię / pedałować w uniesieniu po odwiecznie skrytym pytaniu / nie usprawiedliwiać się chłonąć deszcze i burze / ściągać z ludzi i granic wiosek i miast bieliznę narodzin / i dotykać ciałem jej bezkresnej surowej użyteczności (...) jechać po Warmii po Śląsku po Mezopotamii i Oceanii / być motylem ostrygą żwirem falą wilgą i piramidą.

Jest to, jak widzimy, poezja językowego rozmachu, śmiałej metafory i precyzji aż obsesyjnej. „Rowerowanie" kończy się apostrofą: *ty rowerzyco ty ziemio ty planeto w biegu / ty stara matko płodu jestem tobą witaj*. Tytułowy wiersz „Misterium" to wyznanie poety uczynione w imieniu wyznawców wszystkich religii i wiar, którzy kiedykolwiek zaludniali ziemię. Tytuły kolejnych trzydziestu kilku wierszy są nazwami miast, wsi i konkretnych obiektów sakralnych. Są to miejsca, domyślamy się, objęte „rowerowaniem" poety, wchodzące w skład jego najbliższej ojczyzny, nazwanej przez niego *Atlantydą Północy, która się rozciąga od dolnej Wisły do Niemna*. W swej pasji ratowania przed zagładą tradycji i kultury, w której wyrósł, jest Brakoniecki bliski poecie starszego nieco pokolenia – Erwinowi Krukowi, autorowi m.in. zbioru wierszy pt. „Z krainy Nod". Nostalgiczna wizja odchodzącego w nicość plemienia Prusów nie ma jednak u Kruka tak realistycznej „dokumentacji". „W Krośnie koło Ornety", „W Reszlu", „W Brąswałdzie", „W Sętalu", „W kościele w Sząbruku", „Tłokowo", „Kościół w Bistynku", „Bartąg" – to kilka tytułów przepisanych po kolei ze środka książki.

Poszczególne wiersze nie są wszakże zaledwie ewidencjonowaniem nazw miejscowości i jałowym opisem wybranych przedmiotów. Są to epifanie, wyrażone słowami poezji objawienia piękna, miłości, lęku, współczucia. Miejsce, przedmiot są zawsze punktem wyjścia, inspiracją do refleksji „wyższego rzędu". W wierszu „W Reszlu" pada np. takie „okolicznościowe" wyznanie: *To nie do uwierzenia ale ktoś za mnie wierzy / i wychyla się ze mnie jak chorągiew mocy (...) to nie do uwierzenia ale ktoś jest wbrew mnie Bogiem*. Dotykamy tutaj najdrastyczniej ujawnionego w tym zbiorze paradoksu wiary-niewiary autora. Jego na wskroś religijna natura zbuntowana przeciw tradycyjnym autorytetom ciągle szuka rozwiązania, które byłoby zaspokojeniem nieuleczalnej pasji poznawania prawdy o sobie i świecie. Wędrówki po czasie przeszłym i teraźniejszym, po historii własnego narodu i historii świata wciąż kończą się tu, gdzie się zaczęły: w duszy poety, który nie ustaje w penetrowaniu źródeł własnej tożsamości. Pierwszy wiersz „krajoznawczej" części „Misterium" – „Toruń" – rozpoczyna się słowami: *Miasto kościołów zabłąkanego Jezusa / który stąd wyszedł nauczać / pruskie bory mokradła i burze*. Poemat końcowy – „Wiatr od morza" – to wizyjna via crucis poety po tym zakątku świata, który stanowi jego prywatną ziemię odkupienia. W tej poezji zjednoczyły się jakby obie teologiczne idee – stworzenia i upadku/odkupienia – komponując się w historiozoficzną wizję całości,

Jedni, gdzie poprzez mrok istnienia ludzkości przebija się światło ocalającego miłosierdzia, współcierpienia, ofiary uczynionej z pojedynczego życia. Życia poety.

Poetycka via crucis, jednoznaczna przecież z via creativa, tworzy tę odkupieńczą perspektywę, u której podstaw leży wzór odkupieńczej drogi Chrystusa. Kontrowersyjne i dla niektórych bulwersujące być może poglądy Brakonieckiego zasługują na szacunek i podziw w świetle jego poezji, która przez samo napięcie do ostateczności struny bólu i buntu, ale także pragnienie wiary i wszechogarniającej miłości staje się nie tylko naśladowaniem najwyższego wzoru, ale tego wzoru urzeczywistnieniem.

Atrakcyjność „Misterium" wzmaga piękna szata graficzna książki: kilkanaście reprodukcji dzieł malarstwa i grafiki pochodzących z kolekcji Galerii Sztuki Współczesnej BWA w Olsztynie.

Adriana Szymańska

P.S. Już po napisaniu tej recenzji otrzymałam z Wydawnictwa „M.G." w Olsztynie kolejny tom wierszy K. Brakonieckiego – „Poświaty". Jest to następny krok dojrzałego poety w stronę urealnienia penetrowanych przez niego z pasją stanów życia i śmierci. W wierszach prostych, bardziej powściągliwych formalnie niż te z poprzednich tomów, z posępnej, konsekwentnie pesymistycznej wizji świata wyłania się nieśmiało jakby „poświatło" wewnętrznej harmonii. W nocie zamieszczonej na końcu tego zbioru sam poeta mówi tym razem, że poezja, to *moja metafizyka doświadczalna, która opiewa realność konkretnego życia w celu wydobycia uniwersalnej sensowności.* Życzmy poecie pełnego sukcesu egzystencjalnego i poznawczego w jego morderczej, a przecież opromienionej blaskiem najszlachetniejszych tęsknot wędrówce.

A.Sz.

WIWISEKCJA

Stanisław Esden-Tempski

Łowca orchidei

Romans emigrancki

POLNORD, Wyd. Oskar, Gdańsk 1994, ss. 382

Polska proza lat 90. odkryła ponownie temat emigracji, choć w kontekście odległym od dotychczas wiążących się z nim uzasadnień i akcentów; zarówno wzmożone zainteresowanie nową polską diasporą zagraniczną, jak i sposób jego zdyskontowania w tej prozie wynikają w dużej mierze z faktu, że wielu autorów po prostu zaznało i często dotkliwie odczuło na sobie gorycz wygnańczego losu. Wcale liczne grono najzdolniejszych debiutantów, a niekiedy i dojrzalszych twórców, ostatnich pięciu lat rekrutuje się przecież spośród byłych ofiar (nie zawsze to pojęcie należy pojmować dosłownie) stanu wojennego i całej kampanii solidarnościowej; zniechęceni do warunków – nie tylko politycznych – wegetacji w upadającym Peerelu szukali oni za granicą poprawy bądź przynajmniej

odmiany swego życia, polepszenia doli materialnej, ale i samopoczucia psychicznego oraz wzmożenia woli kreacyjnej... A na co za granicą natrafili, to opisali w swoich poddających się kolejnym rozczarowaniom i zawodom (po smętnych na ogół peerelowskich perypetiach) książkach.

Nie trzeba już dzisiaj chyba przekonywać nikogo, że posolidarnościowy exodus Polaków w latach 80. nie wpłynął na reaktywowanie Wielkiej Emigracji (mimo ponownych nadziei „krajowców" na zagraniczne wsparcie duchowe), a doprowadził w swoich ostatecznych efektach raczej do kaca spowodowanego nową „małą emigracją". Czyli do zasadniczego przewartościowania, wręcz spektakularnej dewaluacji w ogóle mitu emigranckiego. Czego istotną przyczyną była wskazana już, osobiście przetrawiona przez uciekinierów z kraju, konfrontacja legendy z rzeczywistością: młodzi, utalentowani, żądni przygody, otwarci poznawczo – wychowani na romantycznej jeszcze klechdzie obczyzny, podpartej najnowszą charyzmą „Kultury" i Miłosza – na własnej skórze doświadczali upokorzeń losu gastarbeitera w Niemczech czy we Francji bądź „białego etnika" w USA; i stykali się przy tym ze „skrzeczącą" rzeczywistością bezpardonowo walczącego o swój byt polskiego (jak go potem określali) motłochu na Zachodzie.

Rewizja bardzo istotnego dla polskiej świadomości ostatnich kilkudziesięciu lat mitu i zderzenie go z własnym autentycznym przeżyciem piszących doprowadziły do powstania niemałej liczby rzeczywiście godnych uwagi, zajmujących i przejmujących utworów – takich jak dramaty Janusza Głowackiego, tomy opowiadać „Można żyć" Janusza Rudnickiego, „My zdes emigranty" Manueli Gretkowskiej (i słabsze jednak powtórki tematu u tej autorki, m.in. w „Tarocie paryskim"), „Fractale" Nataszy Goerke, „Śmierć i spirala" Izabeli Filipiak, powieści „Rekonstrukcja" Stanisława Bieniasza czy „Urodzony w święto zmarłych" Feliksa Netza; także jak mniej udane, stawiające bardziej na prowokację intelektualną, szarganie świętości i podpierające się efekciarskim ekshibicjonizmem utwory w rodzaju „Szczuropolaków" Edwarda Redlińskiego.

Jak widać z tego (oczywiście niepełnego) przeglądu utworów i autorów, można chyba mówić o narodzinach nowego trendu w naszej prozie... Kiedy Stanisław Esden-Tempski pisał swój „romans emigrancki", któremu nadał tytuł „Łowca orchidei", nie mógł znać wszystkich wymienionych wyżej pozycji (może z wyjątkiem sztuk Głowackiego) i nie mógł wiedzieć, na jaki to trend u polskich prozaików się zanosi. Miał prawo sądzić, że jego wszechstronna, gruntowna i oparta na własnych doświadczeniach oraz wiadomościach (autor przebywał w USA pracując tam półlegalnie w latach 1988-91) społeczna i obyczajowa analiza środowisk polonijnych Chicago oraz innych miast amerykańskich będzie stanowiła dla nas czytelniczą rewelację, a co najmniej egzotyczne olśnienie – jako pierwsza tak wnikliwa, demaskatorska wiwisekcja środowisk współczesnej polskiej diaspory.

Z tego zapewne powodu narrator „Łowcy orchidei" przykłada tyle pieczołowitej uwagi do sporządzenia możliwie najwierniejszego, najbardziej wszechstronnego zapisu amerykańskiej przygody swego bohatera, do detalicznego odmalowania jej tła z wszelkimi niuansami, do niemal reporterskiej relacji uwzględniającej jak najwięcej poczynań i kontaktów swego podopiecznego. Tymczasem wiele naczytaliśmy się już na ten temat ostatnio w kraju...

Ponieważ bohater powieści Szymon Bald (którego zwierciadło losów ma dużo do zawdzięczenia, jak już wiemy, przeżyciom samego autora) przechodzi całą drabinę zawodowego awansu w USA, najmuje się do najróżniejszych, czasem „najbrudniejszych" często półlegalnych zajęć, poznajemy aż za dobrze tamtejszą polską menażerię – rekrutującą się na ogół ze środowisk krajowych nieudaczników, lumpów lat 80. – korzystającą na wszelkie dostępne sposoby i z użyciem wszelkich dopuszczalnych chwytów z dobrodziejstw amerykańskiej prosperity. Piszę „aż za dobrze", bo po jakimś czasie lektury mamy prawo poczuć się przytłoczeni i znużeni wyczerpującymi temat (i naszą możliwość percepcji) kolejnymi sprawozdaniami z miejsc pobytu, zatrudnienia i towarzyskich kontaktów Szymona Balda, który zresztą w kulminacyjnym punkcie akcji, zaangażowawszy się w działania polskiej mafii „sandwiczowej" i popadłszy w związku z tym w tarapaty, musi zmienić osobowość przejmując nazwisko – i zakupione dokumenty – niejakiego Szczupaka. Nie chciałbym posądzać autora o wolę świadomego, tak bardzo radykalnego obsmarowania penetrowanych w jego narracji środowisk, o intencję przeczernienia swego fabularnego sprawozdania: wierzę, że jest ono oparte na wiarygodnym doświadczeniu i autentycznych obserwacjach... Ale tak zmasowana podaż przygnębiających i naturalistycznie „oprawionych" anegdot, nie szczędzonych nam detali „dołu materialno-cielesnego", wywołuje wrażenie treściowej monotonii i powoduje przeciwny do zamierzeń autorskich efekt; tak że w końcu stajemy się odporni na kolejne niespodzianki obyczajowe i mało czuli na przejawy wszelakich ludzkich wynaturzeń. Może powieść jest też za długa (liczy blisko 400 stron), a autor za wiele pakuje w jej „worek".

Od chwili kiedy „Bald obiit, Szczupak natus est", książka podążająca cierpliwie torem dobrze nam znanej z nieodległych tradycji naszej prozy małorealistycznej konwencji (z naturalistycznym akcentem) próbuje przerodzić się w sensacyjny, prawie kinowy amerykański „hit" – z porwaniem przez bohatera jego umiłowanej Joyce, chodzeniem po dachach, typową pogonią amerykańską (z użyciem środków masowego przekazu) za parą uciekinierów itp., itd. – ale ta końcówka wydaje się wyrwana z innego rodzaju prozy i niezbyt szczęśliwie wieńczy dzieło, którego rangi literackiej nie potrafi podnieść też wprowadzona do fabuły domieszka historyczna zaczerpnięta z innej epoki. Ta opowieść o pradziadku Szymona Balda, który na długo przed wnukiem – w połowie XIX w. – próbował jak on podbić Amerykę (jest to nb., jak podkreśla

wydawca, opowieść oparta na rodzinnej legendzie autora i wydanych przez jego pradziada w Londynie memuarach), okazuje się niestety nie wzbogacającym kompozycji książki i jakby sztucznie wprowadzonym w jej tkankę, statycznym, mało treściwym i barwnym, naddatkiem.

Sądzę, że to wygórowane aspiracje i nazbyt ambitne zamierzenia twórcze narratora zaszkodziły tej powieści, która bez wymyślnych spekulacji kreatorskich i manipulacji przy fabule miała szanse zostać po prostu interesującym zwierciadłem aktualnego emigranckiego losu w USA. Pisana jest przecież z widoczną weną, z talentem snucia opowieści i oddawania literackiej sprawiedliwości światu. Stanisław Esden-Tempski debiutował w Gdańsku u progu lat 80., jego pierwsza powieść „Człowiek, który udawał psa" mieściła się w kręgu poznawczo-artystycznym ówczesnej młodej prozy polskiej i wskazywała na pojawienie się nowej interesującej osobowości twórczej; w „Łowcy orchidei" – potwierdzającym generalnie pisarskie zacięcie i umiejętności autora – dały o sobie znać zauważalne już w debiucie wady, które można zapisać na konto nadmiernej autorskiej łatwości fabularyzowania tudzież niedostatecznej selekcji pomysłów, tematów i słów.

Mieczysław Orski

WIKARY Z ŁUKOWA – FAKTY I MITY

Eugeniusz Niebelski

„Na Bóg żywy, Bracia, nie zasypiajmy sprawy!" Rzecz o ks. Stanisławie Brzósce (1834-1865)

Oficyna Wyd. Z.E.N., Lublin 1995, ss. 194

Opis przeszłości ma to do siebie, że niekiedy rozmija się z prawdą. Albo chcemy, albo jest nam wygodniej, albo też jesteśmy zmuszeni przyjmować wyimaginowane obrazy sprzed lat. Żmudna praca historyka polega nie tylko na prezentacji i analizie faktów z przeszłości, ale także na przywracaniu rzeczywistych kształtów dawnym zdarzeniom. Trud tego działania jest tym większy, im obszerniejsza jest liczba wypadków obrosłych legendą. Demitologizacja narodowych zdarzeń lub postaci jest wyjątkowo trudna. Niekiedy bowiem można się narazić na zarzut kalania wzorców narodowych, choć przesłanki tych działań mogą być naprawdę szlachetne. Dlatego niewielu historyków decyduje się na takie działanie. Natomiast podejmują je ci, którzy rzeczywiście mają coś do powiedzenia o narodowych dziejach.

Tragiczne losy państwa oraz narodu polskiego w ubiegłym i obecnym stuleciu stworzyły dogodne warunki do tworzenia się specyficz-

nej optyki patrzenia na wypadki teraźniejsze, jak i przeszłe. Bojownik o sprawę narodową musiał być zawsze idealnym bohaterem, któremu łatwiej było rozerwać koszulę na piersi i stojąc przed plutonem egzekucyjnym wznosić okrzyk „jeszcze Polska nie zginęła!" niż prowadzić systematyczną pracę „u podstaw". Cudownie szlachetna Polka musiała zawsze żegnać swego najukochańszego idącego „w bój bez broni" lub tęsknić za bliskimi przebywającymi na zesłaniu, w więzieniu, obozie koncentracyjnym, czy łagrze. Duchownemu katolickiemu (bez względu na to, czy był duchownym diecezjalnym, czy zakonnym) przypisano obowiązek posługi kapłańskiej w szeregach powstańczych lub na tułaczym szlaku polskiego żołnierza. W mitologii narodowej zawsze szedł on z krzyżem w ręku na czele walczących. Oczywiście najczęściej ginął, bowiem biała komża na tle ciemnego stroju duchownego była doskonałym celem dla wprawnego snajpera strony przeciwnej.

Te stereotypy wcale nie są tylko udziałem ludzi prostych. Bynajmniej! Wystarczy przejrzeć zbiory Muzeum Narodowego i Muzeum Wojska Polskiego, przywołać na pamięć wspaniałe grafiki Artura Grottgera, po raz kolejny przeczytać utwory polskich romantyków, a nawet pozytywistów, lub wgłębić się w publicystykę Józefa Piłsudskiego. Nadto pamięć ludzka jest wybiórcza i zachowuje to, co chce zachować dla potomnych, lub tworzy własny specyficzny obraz. Ten właśnie obraz przekazuje następnym pokoleniom. Paradoksem jest, iż najczęściej zachowuje się ten przekaz, który miał najmniej wspólnego z rzeczywistością.

Ten przydługi wstęp uczyniłem, gdyż uważam niwelowanie mitów, legend i stereotypów za pracę wielce zbliżoną do walki z wiatrakami. Tylko pełen energii, zapału i chęci historyk może się podjąć tej roli. Roli trudnej, niekiedy niewdzięcznej, a często nie przynoszącej większych rezultatów.

Eugeniusz Niebelski, historyk pracujący na KUL, postanowił przywrócić właściwy wymiar postaci ks. Stanisława Brzóski. Od lat zajmując się zagadnieniami powstania styczniowego na wschodnich obszarach Królestwa Polskiego, zaprezentował ostatniego bojownika insurekcji styczniowej, bohatera Podlasia, jednego z tych, którzy walczyli wbrew przeciwnościom. Przeprowadziwszy żmudną kwerendę archiwalną, podjął się trudu rekonstrukcji ostatnich kilku lat życia wikarego z Łukowa, a zwłaszcza okresu walk insurekcyjnych.

Chłodny opis zdarzeń z lat 1861-65 na Podlasiu ukazuje zupełnie przeciętną postać duchownego wciągniętego w wir wielkich a tragicznych wydarzeń. Głoszenie w kościele parafialnym kazań patriotycznych negatywnie ocenianych przez czynniki państwowe. Półroczny pobyt w więzieniu. Zaangażowanie się polityczne w działania narodowe. Udział w lokalnych władzach konspiracyjnych. Wreszcie akces do powstania i kierowanie jednym z oddziałów powstańczych. Skrócony życiorys jednego z wielu kapłanów katolickich doby „polskiego Stycznia".

Rzeczywiście ks. Brzóska nie był jedynym duchownym rzymskokatoli-

ckim, który został skazany na dłuższy lub krótszy pobyt w twierdzy zamojskiej za głoszenie kazań „podburzających" w okresie powszechnych manifestacji religijno-patriotycznych 1861 r. Należał do sporej grupy kapłanów, którzy zaakceptowali i osobiście przyłączyli się do działań konspiracyjnych władz polskich bezpośrednio przed wybuchem powstania styczniowego. W szeregach insurgentów znaleźli się liczni duchowni uczestniczący z bronią w ręku w walkach o wolną i suwerenną Polskę. Dlaczego więc ks. Brzóska od ponad wieku skupia uwagę profesjonalistów i prostego ludu? Czym spowodowane jest wyjątkowe usytuowienie się wikarego z Łukowa w narodowej pamięci?

Bez wątpienia udział w bezpośredniej walce z armią carską stał się przyczyną niezwykłej popularności ks. Brzóski – zauważa Niebelski. Co więcej, nie kto inny, tylko właśnie ten skromny duchowny w okresie pomiędzy styczniem 1863 r. a kwietniem 1865 r. prowadził działania zbrojne na obszarze Lubelszczyzny i Podlasia. Nadto był on autentycznie ostatnim dowódcą „zbrojnej partii", którego przez blisko rok poszukiwały bezskutecznie znaczne siły rosyjskie. Z jak wielką zaciekłością i determinacją poszukiwano ks. Stanisława, jak wielka była nienawiść lokalnego aparatu carskiego do niego, świadczy sposób jego aresztowania, prowadzenia śledztwa, skazania na śmierć oraz publiczne wykonanie wyroku na szubienicy ustawionej w centrum Sokołowa i wreszcie zatarcie śladów pogrzebania jego zwłok, dalekie od zasad chrześcijańskich.

Ale E. Niebelski nie ogranicza się jedynie do prezentacji wszystkich szczegółów ostatnich pięciu lat życia wikarego z Łukowa. Faktom przeciwstawia mity po dziś dzień funkcjonujące. Autor proponuje dość ciekawy zabieg literacki. Nie weryfikuje legendy ludowej i publicystyki historycznej propagującej mity za pomocą materiałów archiwalnych, lecz stara się wyjaśnić istnienie lokalnej tradycji oraz funkcjonowania ahistorycznych publikacji. Zastanawia się nad motywami ich powstania, sposobami ich przekazywania, jak również próbuje wyjaśnić ich żywotność. *Legenda o nim powstała już za jego życia* – stwierdza pod koniec swej książki. – *Po śmierci Brzóski tamy nie znajdywała. Zaborcy nie mogli mu już zaszkodzić; za grobem, a jednak żywy, był dla nich niedosięgły. Pamięci ludzkiej zniszczyć nie mogli. Permanentny jednakże stan wojenny w Królestwie Polskim od czasów powstania aż po I wojnę światową, zakaz publicznego świętowania narodowych rocznic, cenzura nie pozwalały, by o Brzósce mówiono głośno, wspominano w prasie* (...). W tych okolicznościach, niemalże samoistnie, zrodziła się legenda. Bowiem pamięć o lokalnym bohaterze narodowym utrwalono w przekazie ustnym. Tak jak w dalekiej przeszłości ustna relacja stała się jedynym sposobem przekazywania istotnych wartości. Tej natomiast ani podważyć, ani tym bardziej pokonać nie można. Więcej – mit wziął górę nad faktami i nikt nie starał się tego korygować.

Zaistniało wyjątkowe zapotrzebowanie społeczne posiadania własne-

go bohatera, a nawet „świętego". Chciano by ks. Brzóska był tragicznym wzorcem do naśladowania, i stał się nim rzeczywiście. Bez względu na fakty odnotowane w dokumentach. *W oczach ogółu Polaków, a Podlasian w szczególności, ten ksiądz jawił się jako nieustraszony bojownik o sprawę narodową, jako bohater i święty kapłan, dla którego miłość Ojczyzny i ludu przekraczała granice życia* – konkluduje Niebelski.

Z kolei powojenna publicystyka historyczna z premedytacją fałszowała przekaz historyczny i z czysto politycznych powodów prezentowała postać spiskowca w sutannie jako ofiarę zdrady hierarchii kościelnej. Co oczywiście mieściło się w odgórnie wytyczonej walce państwa z Kościołem. Mit w tym wypadku stał się niezwykle użyteczny. Więc korzystano z niego w nadmiarze. „Rewelacje" rzekomych znawców dziejów doby PRL-u stopniowo były weryfikowane przez historyków i publicystów dopiero po 1980 r. Czasy „Solidarności" rzeczywiście sprzyjały nowemu przeżywaniu narodowej przeszłości i wydobywaniu z niej pozytywnych wzorców. Ks. Stanisław Brzóska takie zapotrzebowanie wypełniał. Nawet wówczas, kiedy fakty krzyżowały się z mitami, także tymi pozytywnymi.

W przedmowie do pracy o wikarym z Łukowa wybitny znawca dziejów Kościoła ks. Zygmunt Zieliński zauważa nieustanną potrzebę istnienia i funkcjonowania wzorców wychowawczych. Nie tylko pozytywnych. Mity są potrzebne i w książce Niebelskiego zrekapitulowano mit, jaki osnuto wokół osoby ks. Brzóski. Jego analiza w perspektywie globalnej (choćby przetrwania tożsamości zniewolonego Narodu) pozwala na zrozumienie konieczności stałego ponoszenia ofiar na rzecz spraw głównych. A tymi są: Kościół, Ojczyzna, Naród.

Marek Budziarek

KIEROWAĆ ZNACZY SŁUŻYĆ

Ryszard Stocki
Współczesne techniki zarządzania Podręcznik dla organizacji służebnych

SCDW, Kraków 1995, ss. 224

Okres przemian społecznych w Polsce to czas szczególny dla wielu organizacji. Muszą one bowiem podjąć ogromny wysiłek przekształcenia starego w nowe, unikając przy tym bezcelowej walki i niepotrzebnych strat. Jednak czas ten to również szansa na odkrywanie najlepszych rozwiązań i budowanie czegoś od postaw. W takiej sytuacji ludzie potrzebują czegoś, co pomogłoby im lepiej wykorzystać pomysły i własną pracę. Takim przewodnikiem może się stać omawiana tu książka wydana przez Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania z Krakowa.

Tych, którzy na mocowaniu się ze starym porządkiem stracili zęby i dobre imię, zapewne nie zdziwi oczywisty z pozoru fakt, że najważ-

niejsza i najtrudniejsza zarazem przemiana musi się dokonać w ludzkiej świadomości. Rozbicie starych schematów myślenia, wyzwolenie entuzjazmu twórczego i ujarzmienie go w nowe schematy i procedury stanowi istotę prawdziwej rewolucji, zaś dla autora podręcznika jest celem, jakiemu ma służyć oddana czytelnikowi książka. Trzeba przyznać, że zadanie to wymagało od autora zarówno szerokiej wiedzy z takich dziedzin, jak psychologia, socjologia, ekonomia i teoria organizacji, dobrej znajomości polskich realiów, jak również długiej i solidnej praktyki. Poza tym niewątpliwą trudnością, jaką napotkał autor, jest brak wcześniejszych opracowań tego tematu. Muszę przyznać, że jest to również moja trudność, ponieważ nie będę mogła ocenić książki w odniesieniu do innych o podobnej tematyce. Myślę jednak, że zostanie ona oceniona dzięki zmianom, do jakich się przyczyni.

Pierwszą niewątpliwą zaletą „Współczesnych technik zarządzania" jest realizm. Stocki nie ukrywa, że przejście od prowizorki do profesjonalizmu wymaga ciężkiej i systematycznej pracy. Kolejne rozdziały książki dotykają największych bolączek działających obecnie organizacji służebnych. Jest wśród nich nieznajomość podstawowych elementów zarządzania, błędne wyobrażenie o przewodzeniu i strukturze, nieumiejętność tworzenia projektów i zespołów, odchodzenie współpracowników, brak procedur organizacyjnych. Aby skutecznie działać – pisze autor – organizacje służebne muszą pomyśleć o swojej misji, wewnętrznej polityce organizacji, o strategiach, strukturze i społeczności, o wytworzeniu odpowiednich schematów myślenia i działania, o porozumieniu, stylu organizacji i sprawności. Z powyższego wynika, że myślenie członków organizacji jest dla autora najważniejszym medium, dzięki któremu może przekazać swoją wiedzę zawartą w „Podręczniku". Nie można bowiem znaleźć w nim łatwych odpowiedzi w stylu „wiem wszystko". Na to, co dla każdej organizacji najważniejsze: sformułowanie misji i wybór najlepszej strategii jej realizacji, tak naprawdę przepisów nie ma. Tworzy je sama organizacja, kiedy analizując swoje drogi do sukcesów i porażek, utrwala pierwsze i eliminuje drugie. Aby była do tego zdolna, musi być przejrzysta dla samej siebie, począwszy od misji znanej i rozumianej przez wszystkich, przez czytelną strukturę odpowiedzialności, a skończywszy na prawdzie „produktu", czyli wysokiej jakości tego, co jest owocem służby. Ponadto jej misja musi się pokrywać z indywidualną misją pracujących w niej ludzi. Realizm autora każe mu pamiętać o polskiej rzeczywistości, w której nawet organizacje służebne pracują dla anonimowych „klientów", a trudność w szybkiej ocenie efektów złej pracy i niskie zarobki powodują negatywną selekcję do służby. Podniesienie jakości służenia innym to nie tylko więcej społecznego dobra, ale także więcej osób, dla których zaangażowanie, powołanie i zawód to jedno, w czym mogą w pełni wykorzystać swoje możliwości.

Książce nie jest obcy również idealizm. Stocki proponuje organiza-

cjom służebnym nie tylko dorównanie przedsiębiorstwom ze sfery biznesu w sprawności zarządzania, ale nawet przewyższenie ich pod tym względem. To, co w dziedzinie zarządzania jest pomysłem ostatniej daty: partnerstwo, struktura gronowa, zarządzanie projektami, koła jakości, indywidualizacja potrzeb klienta, własny styl organizacji, wydaje się wprost stworzone dla organizacji służebnych. To one mają największe szanse przeskoczenia sztywnych reguł organizacji pracy i wkroczenia w świat paradoksów, gdzie najnowsza technika komputerowa ponownie humanizuje relacje międzyludzkie, nieprzewidywalność zebrań staje się ich zaletą, a lider dosłownie jest sługą swojej grupy służebnej.

Dodatkowym atutem książki są zamieszczone w niej liczne schematy różnego rodzaju formularzy „do natychmiastowego wykorzystania". Na ich podstawie można tworzyć własne standardy dokumentów oraz projektować bazy danych.

Jak mogę przypuszczać, książka nie spełni oczekiwań czytelnika w dwóch sprawach. Po pierwsze, trudno jest spotkać organizację służebną, w której nie panowałby duch służalczości. Przejawia się to przede wszystkim w fakcie, że członkowie takiej organizacji są bardziej skłonni spełniać oczekiwania osób dających pieniądze na działalność bądź też ulegać silnym osobowościom niż realizować misję organizacji. Na tym tle najczęściej rodzą się konflikty zarówno wewnątrz organizacji, jak i pomiędzy organizacjami. A w książce niewiele znajdziemy o relacjach międzyosobowych, rozwiązywaniu konfliktów i zręcznej dyplomacji. Po drugie, organizacje służebne najwięcej problemów mają ze zdobywaniem pieniędzy na swoją działalność. Tymczasem w „Podręczniku" jest zaledwie mały podrozdział o zarządzaniu finansami, natomiast słowem nie wspomina się, jak je zdobywać. Ufam, że niedociągnięcia te zostaną uzupełnione przy następnym wydaniu.

Można zatem powiedzieć, że „Podręcznik" uczy efektywnego owocowania ludzkiej pracy w tych dziedzinach, w których niełatwo dostrzec natychmiastowe wyniki. Ponadto uczy we wszystkich działaniach dostrzegać człowieka jako bardziej twórczego, bardziej uczciwego i bardziej szczęśliwego. Każdy ma bowiem prawo robić najlepszy użytek z swoich talentów i być tym usatysfakcjonowany. Współczesne techniki zarządzania coraz częściej podkreślają prymat etyki nad techniką i tym samym w coraz mniejszym stopniu stają się cudownym lekarstwem na trudne momenty współpracy międzyludzkiej. Zmiana struktur i świadomości musi się dokonywać jednocześnie, ostatecznym zaś kryterium zmiany jest pytanie: Komu to ma służyć? Czy będzie służyć lepiej? To są pytania dla każdej organizacji: dla przedsiębiorstwa produkcyjnego, partii politycznej, urzędu miasta etc. Tylko w takiej perspektywie misja organizacji staje się częścią dobra wspólnego, a skuteczność w jej realizacji ma także wymiar moralny.

Małgorzata Suwaj

UNICI W POLSCE

Zbigniew Wojewoda *Zarys historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*

„Nomos", Kraków 1994, ss. 125

Książeczka Wojewody jest w zasadzie pierwszym zarysem dziejów Kościoła grekokatolickiego (inne nazwy to: Kościół unicki, Ukraiński Kościół Katolicki – Ukraińska Cerkiew Katolicka, Kościół bizantyjsko-ukraiński) w PRL. Ramy chronologiczne pracy wyznaczają początek końca i odrodzenie tego Kościoła w Polsce.

Powojenne zmiany polityczne (wytyczenie nowej granicy wschodniej) rozbiły dotychczasową organizację grekokatolickiej metropolii halicko-lwowskiej. Znaczna jej część (wraz ze Lwowem, siedzibą arcybiskupstwa) znalazła się bowiem w granicach ZSRR. W istniejące uprzednio struktury Kościoła uderzyły również przesiedlenia Ukraińców do ZSRR, a niebawem także do północnych i zachodnich województw Polski (akcja „Wisła"). Z Polski wysiedlono co najmniej połowę księży grekokatolickich (szacunki są bardzo rozbieżne i wahają się od 300 do 700 osób). Pozostałym w Polsce duchownym i wiernym, wzorem Moskwy, uniemożliwiono de facto odprawianie i uczestnictwo w obrzędach religijnych w obrządku unickim, choć – jak zaznacza autor – odmiennie niż w ZSRR, *stworzonych faktów władze nie starały się usankcjonować prawem. Nie wydano bowiem żadnej ustawy, która zakazywałaby działalności lub cofała uznanie wobec tego związku wyznaniowego.*

Już we wrześniu 1945 r. został aresztowany biskup przemyski, Kocyłowśkyj, po czym potajemnie, przymusowo deportowano go do ZSRR (zmarł w końcu 1946 r. w kijowskim więzieniu). Po zakończeniu akcji wysiedleńczej pozostało w Polsce około 90–120 księży grekokatolickich (przed 1939 r. było ich około 750). Wielu z nich było aresztowanych (około 20 osadzono w ukraińskim obozie w Jaworznie). Wobec prześladowań dla zdecydowanej większości unickich księży jedyną możliwością czynnego praktykowania kapłaństwa stało się formalne przejście do parafii łacińskich. Było to możliwe po nadaniu przez Piusa XII w grudniu 1946 r. prymasowi Polski, kard. Hlondowi, uprawnień Delegata Ojca Świętego dla katolików obrządków wschodnich. *Przejście to* – jak zaznaczył autor – *nie pociągało za sobą formalnej przynależności do obrządku łacińskiego. Kapłani ci, zwani birytualistami, pracowali w parafiach rzymskokatolickich, a gdy stawało się to możliwe, przechodzili do placówek grekokatolickich.* Prymas wyznaczył również spośród księży unickich dwóch wikariuszy generalnych dla Kościoła grekokatolickiego. Czasowo (1950-53) nabożeństwa w obrządku grekokatolickim odprawiał ks. Hrynk w Nowym Dworze Gdańskim oraz ks. Ripečkyj

w Chrzanowie (w pobliżu Ełku). Wyjątkiem była Komańcza, gdzie cerkiew grekokatolicka była czynna nieprzerwanie aż do 1961 r., kiedy to przejęli ją prawosławni.

Zwłaszcza w pierwszych latach powojennych problemem były napięte stosunki między Polakami a przesiedlonymi do zachodniej i północnej Polski Ukraińcami. Bywało, iż w jednej miejscowości spotykali się wysiedleni z Bieszczad Ukraińcy i przesiedleni z Wołynia Polacy.

Pewien przełom w historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce stanowił rok 1956. Grekokatolicy uzyskali wówczas, co prawda w formie bardzo ograniczonej, pewną swobodę kultu. Władze zgodziły się na organizację kilkunastu placówek duszpasterskich (w 1989 r. było ich już 84) oraz odprawianie raz w roku (w Boże Narodzenie) w Przemyślu mszy św. w obrządku grekokatolickim. Święcenia uzyskał też pierwszy po II wojnie ksiądz grekokatolicki (do końca lat 80. wyświęcono jeszcze 41 księży). Na wyświęcenie pierwszego biskupa unici musieli jednak czekać aż do 1989 r. Mimo pewnej poprawy położenia w połowie lat 50. w dalszym ciągu nie uregulowana pozostawała sytuacja prawna Kościoła grekokatolickiego, nie miał on również własnej hierarchii. Do posługi duszpasterskiej miały zniechęcać częste „wizyty" funkcjonariuszy MO czy SB.

Zasadnicze zmiany przyniosła druga połowa lat 80. Wraz z rozwojem struktur wzrosła liczba księży, zmieniła się również polityka władz partyjno-państwowych wobec grekokatolików. W 1988 r. papieski wysłannik już mógł poświęcić w Komańczy pierwszą zbudowaną po wojnie cerkiew unicką. Autor zwraca szczególną uwagę na pontyfikat Jana Pawła II i rolę Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, w którego ramach przez wiele lat funkcjonowali grekokatolicy: *...podkreślić trzeba, że to właśnie w oparciu o parafie rzymskokatolickie powstawać zaczęły placówki grekokatolickie, a wiele opuszczonych cerkwi uratowała od zniszczenia troska właśnie łacińskiego Kościoła.*

Wojewoda omówił również stan zachowania i sposoby użytkowania cerkwi unickich po II wojnie światowej: *Ich losy były częstokroć nie mniej tragiczne niż losy ludzi, którzy je budowali i modlili się w nich.* Z ponad 650 cerkwi zniszczeniu uległo aż połowę (przeważnie drewniane). Po wysiedleniu ludności ukraińskiej na ziemie północno-zachodnie majątek cerkiewny uznano za własność skarbu państwa. Część budynków przejętych przez PGR-y wykorzystywano jako magazyny, inne niszczały pozostawione bez opieki bądź zostały celowo zdewastowane przez planową lub dziką rozbiórkę. Najwięcej cerkwi zniszczono do 1956 r. Większość ocalałych cerkwi przejął w użytkowanie Kościół rzymskokatolicki (znacznie mniej prawosławny). Niejednokrotnie ocaliło to budynki przed zdewastowaniem bądź całkowitym zniszczeniem. Wojewoda, generalnie pozytywnie oceniając te działania, zwraca również uwagę, iż zdarzały się przypadki, *gdy przejęta przez łacinników cerkiew w toku przystosowywania do nowych funkcji była brutalnie pozbawiana swego*

dotychczasowego wyglądu. Działania takie miały miejsce zarówno w odniesieniu do bryły budowli jak i jej wyposażenia. Różne były tego przyczyny. (...) *Oglądającym takie przeróbki musi nasuwać się pytanie: czy autorom tych zmian nie chodziło w pierwszej kolejności o zatarcie ukraińskiej proweniencji świątyni?* Cennym uzupełnieniem pracy jest aneks, w którym wyliczono wszystkie cerkwie, które po II wojnie znalazły się w granicach Polski, zaznaczono rok powstania, rodzaj budulca, obecnego użytkownika bądź datę zniszczenia.

Interesująca książka Wojewody dostarcza podstawowych informacji o działalności Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-89.

Krzysztof Tarka

O BOGU W EPOCE ANTROPOLOGII

Wolfhart Pannenberg
Człowiek, wolność, Bóg

Wyd. Znak, Kraków 1995, ss. 257

Jeżeli starożytność była czasem kosmologii, średniowiecze – teologii, to od początków nowożytności aż do dzisiaj w centrum zainteresowania stoi człowiek – żyjemy w epoce antropologii. Czy w tej sytuacji można jeszcze snuć refleksje na temat Boga, które żywotnie dotykałyby współczesnego, zajętego sobą człowieka? Czy Bóg może być istotnym tematem również dla filozofii, tak silnie naznaczonej ateizmem „mistrzów podejrzeń" czy też egzystencjalizmem Sartre'a?

Twórczość Wolfharta Pannenberga wychodzi naprzeciw duchowi współczesności w perspektywie antropologicznej. W kolejnym tomie z serii Biblioteki Filozofii Religii prezentowane są dwie jego książki: „Idea Boga i ludzka wolność" oraz „Metafizyka a idea Boga". Autor podejmuje rozważania na płaszczyźnie teologii i filozofii zachodniej, zwłaszcza niemieckiego idealizmu, i porusza się po niej z niezwykłą lekkością i przenikliwością badacza.

Pannenberg podkreśla, iż począwszy od Platona, przez Kanta, Hegla, a na współczesnych filozofiach kończąc, dokonuje się antropologizacja idei Boga. Znaczy to, że terenem, na którym rozstrzyga się spór o prawdziwość idei Boga, jest antropologia – rozumienie człowieka i jego istoty. Gdyby się okazało, że tematyka religijna jest zbędna w odniesieniu do człowieka i świata, że można jego samego „zrozumieć" bez Boga, to Bóg byłby jedynie iluzją, wyrazem nieuzasadnionych tęsknot i nie spełnionych marzeń.

Istotna rola, jaką pełni antropologia w badaniach Pannenberga, nie jest sprawą przypadku, czy też pójściem za modami współczesności. Niemiecki teolog poważnie traktuje krytykę nowożytnego ateizmu, kwestionującego istnienie Boga lub wnioskującego o niemożności pogodzenia Go z wolnością człowieka. *Kluczowe pytanie, które postawił nowoczesny ateizm, brzmi następująco: czy w swym istnieniu człowiek*

przyjmuje założenie o transcendentnej wobec niego i wszelkiego bytu skończonego rzeczywistości, która (...) w akcie ludzkiej wolności stanowi filar człowieka i w ogóle czyni go dopiero zdolnym do wolności – rzeczywistości, do której odnoszą się wszelkie wypowiedzi o Bogu – czy też, przeciwnie, wolność człowieka wyklucza istnienie Boga, tak iż, mając na względzie ludzką wolność, należałoby, za Nietzschem, Nicolai Hartmannem czy Sartrem, postulować nieistnienie Boga? (s. 53). Wyzwanie to wymaga ukazania Boga jako źródła wolności. Tu pojawiają się jednak trudności wynikające z tradycyjnego ujmowania Boga w analogii do bytów aktualnych, co w takim ujęciu – zdaniem Pannenberga – nie pozwala na odparcie postawionych zarzutów. Autor, nawiązując do biblijnego rozumienia wolności jako zbawienia, proponuje ujęcie alternatywne w stosunku do kategorii bytu aktualnego. Wskazuje na przyszłość, która *jest rzeczywista, choć nie jest jeszcze aktualna* (s. 58) i jako taka pozwala ujmować Boga, którego panowanie nadchodzi (królestwo Boże), i wolność człowieka, który *dzięki swym możliwościom czyni siebie przyszłością bytu aktualnego* (s. 58) bez antynomii, o której mówi nowoczesny ateizm. Nie znaczy to, że niemiecki myśliciel nadaje swoim stwierdzeniom rangę dowodów na istnienie Boga. *Forma dowodzenia stanowi zapewne najbardziej efemeryczny element tak zwanych dowodów na istnienie Boga. Nie dowodzą one istnienia Boga, lecz co najwyżej skończoności człowieka i świata, jakkolwiek wykazanie skończoności wszelkiego bytu aktualnego i niesamoistności wszelkiego bytu skończonego może motywować i ujaśniać pytanie o rzeczywistość, z którą związane są religie* (s. 62).

Autor broniąc stanowiska teistycznego wykazuje równocześnie słabe punkty współczesnego ateizmu, który mówiąc o człowieku, ujmuje Ja jako już istniejące, a zarazem konstytuujące się dopiero w akcie wyboru. W aktualnej sytuacji, gdy argumentacja ateistyczna, koncentrująca się na tematyce człowieka, jest wyzwaniem, antropologii teologicznej przypada rola teologii fundamentalnej. Program jej winien objąć również wyniki takich nauk szczegółowych, jak socjologia czy psychologia. Nierzadko jednak reakcją teologii na tę krytykę była izolacja czy subiektywizm religijny. Autor wykazuje braki protestanckiej teologii objawienia oraz konieczność odniesienia refleksji teologicznej do szerszego kontekstu filozofii.

Tematyka odnowy metafizyki i szczegółowa analiza problematyki Absolutu, ludzkiej subiektywności oraz bycia i czasu, stanowią drugą część książki. Pannenberg polemizuje z autorami traktującymi metafizykę jako *zamknięte stadium dziejów* (Comte, Nietzsche, Heidegger). Podkreśla przy tym, że aż do czasów współczesnych błędem metafizyki nie było jej pytanie o całą rzeczywistość, ale ujmowanie jej jako aktualnej, na co nie pozwala skończoność ludzkiego doświadczenia i sama rzeczywistość, mająca charakter procesualny. Filozofię procesu, nie bez pewnej polemiki wszakże, uważa autor za *najdonioślejszy wkład naszego stulecia do*

skarbnicy myśli metafizycznej (s. 142). Uznając prymat przyszłości w związku czasu i całości jestestwa, Pannenberg kwestionuje istotną rolę, którą Heidegger w „Sein und Zeit" przypisywał śmierci. Od wieków przekonania i nadzieje ludzi wybiegające poza granicę śmierci pokazują, że jest ona raczej przerwaniem życia aniżeli punktem odniesienia w rozumieniu jego całości. Wszystkie te racje skłaniają autora do przypisywania zasadniczej roli idei antycypacji i oparcia na niej programu odnowy metafizyki, która musi uwzględnić skończoność *wynikającą z dziejowości każdego stanowiska refleksji metafizycznej* (s. 217). Jej odnowa jest także doniosła dla teologii.

Choć filozofia i teologia toczą ze sobą spór, gdyż pytają o całą prawdę, która może być tylko jedna, to racje jednej mogą ubogacać drugą. I tak teologia musi w swoich wypowiedziach posługiwać się językiem zrozumiałym dla współczesnego człowieka i zgodnym z kryteriami, jakich wymaga się od twierdzeń. Nie bez znaczenia dla teologii pozostaje także fakt, iż krytyka ateistyczna posługuje się właśnie argumentacją filozoficzną. Teologia może natomiast pomóc filozofii, skoncentrowanej szczególnie dzisiaj na zagadnieniach subiektywności i wolności, wskazując na źródło konstytuujące tę wolność i horyzont sensu. Charakterystycznym rysem metody autora jest współpraca różnych dyscyplin, wśród nich filozofii i teologii, których argumenty dopełniają się wzajemnie.

Otrzymaliśmy książkę ważną i godną uwagi. Niektóre tezy, jak choćby rola, jaką autor przypisuje reformacji, mogą budzić wątpliwości. Całość jest jednak wnikliwą i głęboką refleksją, istotną nie tylko dla filozofów czy teologów, ale dla każdego wrażliwego człowieka żyjącego w epoce antropologii.

Henryk Machoń SJ

BIOGRAFIE „RÓWNOLEGŁE"

Gian Franco Svideroschi

List do przyjaciela Żyda

Kraków 1995, ss. 104

Recenzowana książeczka jest po pierwsze cennym przyczynkiem do biografii Jana Pawła II, po drugie – istotnym świadectwem prawdziwych stosunków między Polakami a Żydami w ciągu ostatniego dramatycznego półwiecza, po trzecie – stanowi ważny (choć nieduży) element w skomplikowanej mozaice najnowszej historii Polski. Włoski dziennikarz katolicki zaprezentował w zwięzłej i komunikatywnej formie „równoległe" życiorysy dwóch przyjaciół z przedwojennych Wadowic: Karola Wojtyły i Jerzego Klugera. Lolka i Jurka. Jeden był gorącym katolikiem, drugi prawowiernym Żydem.

Intensywny dialog między judaizmem a chrześcijanami rozwija się już od Vaticanum II, a pontyfikat Jana Pawła II pogłębił ów proces. Papież jest zresztą otwarty na wiele innych wyznań, również niechrześci-

jańskich. Można śmiało postawić tezę, że to właśnie polskie pochodzenie Ojca Świętego wpływa na tak pozytywny stosunek do Żydów i ich religii. Wynika to wyraźnie z książki Svidercoschiego.

Opisuje on dzieciństwo i młodość dwu chłopców różnych wyznań wychowanych w różnych tradycjach. Wojtyła i Kluger jednakowoż potrafili się razem bawić i uczyć. Chodzili do tego samego gimnazjum, grali w piłkę, wędrowali po górach. Nie było barier, dominowała wzajemna tolerancja. Zwierzając się włoskiemu publicyście po 40 latach, Jerzy Kluger konstatuje brak antysemickich postaw wśród wadowickich Polaków. Ekscesy antyżydowskie – dość głośne w niektórych regionach i środowiskach II Rzeczypospolitej tuż przed wojną – były tam marginesowe i powszechnie potępiane. Przodowała w nich niesławnej pamięci ONR – Falanga Bolesława Piaseckiego, do którego po wojnie – notabene – stosunek Kościoła polskiego był jednoznacznie negatywny.

Jesień 1939 r. dramatycznie rozdzieliła losy przyjaciół. Aż do 1965 r. nic o sobie nie wiedzieli. Wojtyła jako student polonistyki został w Krakowie, Kluger z ojcem uszedł na wschód, dostając się pod władzę Sowietów. Ci wywieźli go na Sybir, skąd udało mu się wyrwać dzięki zaciągowi do armii Andersa. Przeszedł cały szlak bojowy II Korpusu: Irak, Palestynę, Monte Cassino. Po wojnie osiedlił się w Rzymie wsiąkając we włoskie społeczeństwo, w środowiska biznesu.

Tymczasem Karol Wojtyła pod hitlerowską okupacją – ciężko fizycznie pracując – podjął tajne studia teologiczne pod czujną opieką kard. Sapiehy. Straszliwy los spotkał matkę, siostrę i babkę Klugera, zakatowanych przez nazistów w Auschwitz. Synagogę wadowicką Niemcy zniszczyli. Wydawało się, że losy dwóch druhów już nigdy się nie zejdą. A jednak...

Przypadkowo jesienią 1965 r. ktoś zwrócił Klugerowi uwagę na nazwisko metropolity Krakowa, akurat bawiącego w Rzymie. Kluger kojarzył nazwisko, ale nie miał pojęcia, że przyjaciel wstąpił do seminarium duchownego. Po pewnych oporach skontaktował się z nim telefonicznie. Wszystko się wyjaśniło. Odbyli wzruszającą rozmowę i spacer po Rzymie. Jeszcze większy zaszczyt spotkał Klugera, gdy jego kolega z młodych lat został papieżem w 1978 r. Od tej pory ich kontakty jeszcze bardziej pogłębiały się, a w 1987 r. Kluger po raz pierwszy od wojny odwiedził Polskę, aby uczestniczyć w akcie odsłonięcia tablicy pamiątkowej poświęconej ofiarom nazistowskich zbrodni na terenie dawnej synagogi w Wadowicach.

Dobrze się tedy stało, że ktoś nagłośnił ten wzruszający i znamienny epizod wzięty prosto z życia. Jeszcze lepiej byłoby, gdyby sprawę poznał nie tylko czytelnik polski i włoski. Być może wówczas światowa opinia ustrzegłaby się wielu mitów i legend o Polakach.

Tomasz Serwatka

Z życia Kościoła

1. WSPÓLNE SŁOWO BISKUPÓW POLSKICH I NIEMIECKICH. W dniach 12-14 grudnia odbyło się w Warszawie spotkanie przedstawicieli Episkopatów Polski i Niemiec. Miało ono miejsce w 30-lecie wystosowania słynnego listu biskupów polskich do biskupów niemieckich w 1965 r. pod koniec II Soboru Watykańskiego. Z okazji tej rocznicy biskupi polscy i niemieccy opublikowali wspólne słowo, aby podsumować drogę pojednania, jaką przeszli Polacy i Niemcy w minionych latach, a także by dać inspiracje na przyszłość. Obecne słowo biskupów podkreśla wagę wymiany listów przed 30 laty, która wyprzedziła porozumienie polityczne i pokazała, że w praktyce dialog i przebaczenie są możliwe. Owo wydarzenie zapoczątkowało też praktyczną współpracę między obydwoma Kościołami, powołanie wspólnych dzieł oraz autentyczne działanie na rzecz pojednania obydwu narodów. Biskupi szczególnie podkreślają znaczenie ruchu „Solidarność" dla pojednania. Przypominają o pomocy charytatywnej, jakiej Niemcy udzielali Polakom w czasie stanu wojennego. Podkreślają, że niemożliwe byłoby zjednoczenie Niemiec bez „Solidarności". Biskupi przypominają, że działania i kontakty między episkopatami obydwu krajów są zakorzenione w Ewangelii i historii Kościoła w Polsce i w Niemczech. Nawołują do poszukiwania pojednania i jedności w Europie, gdzie zaczęły się dwie wojny światowe. *Obecna godzina naszego kontynentu* – piszą biskupi – *wymaga bardziej niż kiedykolwiek przeżywanej jedności w służbie Bogu i ludziom.* O obecnych zadaniach stojących przed Europą o całym obecnym kontekście biskupi piszą: *Przede wszystkim Europa musi pozwolić się na nowo zainspirować wolnością, ku której wyzwolił nas Jezus Chrystus (por. Ga 5,1). To chrześcijańskie rozumienie wolności należy do zasadniczych cech ducha europejskiego, a co za tym idzie, stanowi istotną część składową tożsamości europejskiej.* (...) *Być wolnym w rozumieniu chrześcijańskim to znaczy istnieć po to, by kochać i służyć.* Biskupi kończą list wyrażając przekonanie, że stoimy przed niepowtarzalną szansą, by zachować pokój w Europie, by tym samym zapewnić przyszłość naszemu kontynentowi. *Szeroko rozpowszechniona cywilizacja śmierci może być przezwyciężona tylko przez nową cywilizację życia i miłości.*

2. POWYBORCZE SŁOWO BISKUPÓW Z JASNEJ GÓRY. W dniach 30 XI – 1 XII 1995 r. obradowała na Jasnej Górze 280. Konferencja Episkopatu Polski, poprzedzona rekolekcjami, w których wzięli udział

wszyscy biskupi. Poruszono m.in. sprawę wyborów prezydenckich. W swoim słowie biskupi przypominają o przygotowaniach do jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa, zgodnie ze wskazaniami Ojca Świętego, przypominają o pokucie i pojednaniu z Bogiem. Stanowi to kontekst, w jakim odnoszą się do wyborów prezydenckich z 5 i 19 XI 1995 r. Czytamy m.in.: *Słyszymy pytanie, kto w tych wyborach przegrał lub wygrał? W kategoriach politycznych wielu czuje się zawiedzionych. Oceniając jednak tę sprawę w świetle wiary, wiemy, że przegrywa grzech, kłamstwo, pycha i egoizm. Jeżeli w życiu poszczególnych ludzi i społeczeństw odrzuca się Chrystusa i Jego Ewangelię, to ostatecznie przegrywa człowiek. Prawda i dobro zwyciężają, chociaż tu, na ziemi, doznają upokorzenia. Prawdziwą klęską naszych czasów jest zacieranie granicy między dobrem a złem, prawdą a fałszem, brak pokory, by uznać prawo Boże nad sobą i własny grzech.*

3. SYNOD DLA LIBANU. Od 26 XI do 14 XII 1995 r. w Watykanie miały miejsce obrady Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Libanu. Celem tego specjalnego Synodu jest udział w duchowej odbudowie Libanu i odnowie bogactwa więzi wyróżniających jego życie społeczne. Jak napisał o tym wydarzeniu przełożony jezuitów o. Peter-Hans Kolvenbach: *Według wyrażenia papieża Jana Pawła II Liban jest czymś więcej niż krajem: jest przesłaniem dialogu i zdolności do życia razem. Na środkowym Wschodzie, wstrząsanym przemocą, ten gościnny kraj był miejscem, gdzie krzyżowały się drogi ludów, mozaiką tuzinów chrześcijańskich wspólnot* (...) *Pomimo bolesnych przeżyć, jakich doświadczył ten kraj, kiedy nie było rodziny, która by nie cierpiała z powodu utraty kogoś ze swoich członków, Kościoły obecne w Libanie zachowały to historyczne dziedzictwo jako swoje powołanie. Spodziewają się one na nowo odkryć i odnowić międzykościelną komunię, braterski ekumenizm oraz prowadzony z szacunkiem dialog między religiami.*

Liban ma najwięcej chrześcijan wśród krajów Bliskiego Wschodu. W 1993 r. stanowili oni 40% jego mieszkańców. Na skutek trwającej 16 lat wojny około 300 tys. chrześcijan opuściło kraj i proces ten trwa nadal. Jest to jeden z najważniejszych problemów podjętych na Synodzie: jak zatrzymać emigrację chrześcijan z Libanu. Drugą ważną kwestią jest współpraca z członkami innych wyznań i religii.

W Synodzie, któremu przewodniczył papież, brało udział 140 osób. Współprzewodniczącymi byli: kard. Nasrallah Pierre Sfeir, maronicki patriarcha Antiochii oraz kard. Achille Silvestrini, prefekt Kongregacji Kościołów Wschodnich.

4. ZAPEWNIJMY DZIECIOM PRZYSZŁOŚĆ W POKOJU! – tym apelem kończy Ojciec Święty swoje orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju przypadający 1 stycznia. Tegoroczne orędzie Jan Paweł II w całości poświęcił dzieciom. Zwrócił uwagę, że bardzo często są one ofiarami wojny, w sposób trwały są narażone na najcięższe okaleczenia tak ciała, jak i psychiki. Ojciec Święty potępia taki stan rzeczy i pisze dalej: *Umyślne zabicie dziecka jest jednym z najbardziej niepokojących przejawów zaniku wszelkiego szacunku dla ludzkiego życia.* Kolejną zbrodnią wobec dzieci jest używanie przemocy, zarówno przez zmuszanie ich do pracy, jak i maltretowanie, czy wykorzystywanie seksualne albo czynienie z nich przedmiotu handlu. Ojciec Święty nie ulega jednak pesymizmowi. Jan Paweł II szczególnie chce wyczulić świat na los dzieci i uważa to za swój obowiązek: *to one przecież będą dorosłymi w trzecim tysiącleciu. Dzieci nie są ciężarem dla społeczeństwa, nie są narzędziem zysku ani też osobami pozbawionymi praw: są ważnymi członkami ludzkiej zbiorowości, konkretnym wcieleniem jej nadziei, oczekiwań i możliwości.*

Na zakończenie orędzia Jan Paweł II przypomina, że Jezus często nawoływał do stania się jak dziecko, nieprzypadkowo wzywał do *dziecięcej prostoty serca. Pokój jest darem Bożym od ludzi zależy, czy zechcą go przyjąć, aby zbudować pokój na świecie. Zdołają to uczynić tylko wówczas, gdy będą mieli dziecięcą prostotę serca. Jest to jeden z najgłębszych i najbardziej paradoksalnych aspektów chrześcijańskiego orędzia: „stać się jak dziecko" to nie tylko nakaz moralny – to przede wszystkim wymiar tajemnicy Wcielenia.*

5. PIERWSZE KATOLICKIE CENTRUM DUCHOWOŚCI NA SYBERII. Jesienią ubiegłego roku jezuici w Nowosybirsku po zakończeniu budowy i remontów budynków otworzyli centrum duchowości „Inigo". Jest to pierwsza tego typu placówka katolicka na Syberii. Jezuici z Nowosybirska otwierając centrum stawiają sobie za cel stworzenie warunków do wolnego i otwartego dialogu nt. religii oraz kultury, by w ten sposób przyczynić się do religijnego odrodzenia w tym regionie Rosji. Stąd wynika chęć i konieczność współpracy z uczelniami państwowymi w Nowosybirsku oraz z seminarium diecezjalnym.

oprac. Piotr Samerek SJ