ETHOS

Rok 2
1989 Nr 2/3 (6/7)

* Od Redakcji 3
* JAN PAWEŁ II – Bogactwo ubóstwa 9

SENS UBÓSTWA

* Brat Albert CHMIELOWSKI – „Za wszystko, nawet za najcięższe utrapienia dziękować" 19
* Ks. Andrzej ZUBERBIER – Kościół ubogich 22
* Bp Marian JAWORSKI – Sens cierpienia w ujęciu Jana Pawła II 33
* Krzysztof DYBCIAK – Rewolucja czy wybór większej wolności? 43
* Jean VANIER – Ubodzy źródłem życia dla Kościoła 53
* Bp Livio MARITANO – Uprzywilejowana pozycja „ostatnich" 65
* Andrzej GRZEGORCZYK – Dźwiganie utrapień życia 77
* Aleksander MAŁACHOWSKI – Kościół najuboższych 81
* Ks. Andrzej SZOSTEK – List do Aleksandra Małachowskiego 88
* Jacek FILEK – Etyka a obecność zła 91

ROZMOWY „ETHOSU"

* Ubóstwo bogactwem Kościoła – z ks. St. Nagy'm rozmawia Karol Klauza 103

DOŚWIADCZENIE UBÓSTWA

* „Żyjmy naszym powołaniem do świętości" (Synod Biskupów, 1987 r.) 115
* Krzysztof JABŁONKA – Armenia – Kościół Hiobowy 117
* Halina BORTNOWSKA – Ethos skutecznego współczucia 136
* Maria ŚWIĘTOCHOWSKA – Między ubóstwem a nędzą 149
* Emigracja młodych Polaków (Prymasowska Rada Społeczna 1989 r.) 160
* Zbigniew LASOCIK – Praktyki religijne więźniów w prawie polskim 167
* Dialog z niewierzącymi (fragm. projektu instrukcji Episkopatu Polski) 181

ŚWIADKOWIE

* Modlitwa 187
* Ks. Tadeusz ZALESKI-ISAKOWICZ – Skarby i skarbnicy Kościoła 188
* Ks. Stanisław MAŁKOWSKI – Ubodzy w prawdę i miłosierdzie 199
* Joanna KRUPSKA – Przesłanie Ewy 201
* Elżbieta KRUKOWSKA – Stephen Hawking: fizyka teoretyczna i wózek inwalidzki 205
* Elżbieta KRUKOWSKA – Człowiek i trąd 209
* Ks. Grzegorz LEWANDOWSKI – Dialog za murem (Z doświadczeń duszpasterza więziennego) 214

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Czesław ZGORZELSKI – „Litwo! Ojczyzno moja!..." **219**

O WIERNOŚĆ AUTORYTETOWI PRAWDY

* List Senatu Akademickiego KUL do Marszałka Sejmu PRL **229**

POLEMIKI – DYSKUSJE

* Nota redakcyjna
* Ks. Andrzej SZOSTEK – Sumienie i źródła jego wiążącej mocy **230**
* Ks. Tadeusz STYCZEŃ – Nienarodzony – miarą demokracji **241**
* Nota redakcyjna **256**
* Ks. Tadeusz STYCZEŃ – O metodę współmierną do rozwiązywanego problemu **258**
* Ks. Jerzy BAJDA – Moralność wbrew zasadom? **271**

SPRAWOZDANIA

* Piotr GAWRYSZCZAK – Piotr NIWIŃSKI – Wartości kulturowe w trakcie przemian społecznych w Polsce **277**
* Anna TRUSKOLASKA – Ethos uczelni wyższych i jego zagrożenia **283**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Hubert ŁASZKIEWICZ – Ubóstwo kiedyś i dziś **287**
* Tomasz MICKIEWICZ – Ameryka Łacińska a problem wyzwolenia **292**
* Jolanta KOSZYK – Dariusz KRIEGER – Dzieci świata **296**
* Zbigniew WRZECIONKOWSKI – AIDS a problemy społeczne i moralne **300**
* Ks. Henryk NIEMIEC – Poprzez niepełnosprawność do osoby **305**
* Krystyna MEDYCKA – Żyć z cierpieniem **309**
* Wojciech CHUDY – Cierpliwość i poezja **313**
* Urszula OLSZEWSKA-KOZIARSKA – Wartość osoby niepełnosprawnej we wspólnocie **316**
* Marcin PRZECISZEWSKI – „Cienie i Światło" – pismo rodzin i przyjaciół osób niepełnosprawnych **323**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Henryk SEWERYNIAK – Wyzwanie i pierwsze odpowiedzi. Echa prasowe encykliki „Sollicitudo Rei Socialis" **328**
* Mirosław GANCARZ – Pierwsze reakcje prasowe na encyklikę „Sollicitudo Rei Socialis" **332**

Z ŻYCIA INSTYTUTU JANA PAWŁA II

* Wojciech CHUDY – Dar życia ludzkiego w małżeństwie i rodzinie **339**
* Wojciech CHUDY – Działalność Instytutu Jana Pawła II w roku 1988 **346**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II do ubogich – bibliografia wypowiedzi papieskich (M. Filipiak, K. Klauza) **350**
* Noty o autorach **365**
* Summary **371**
* Contents **373**

SPRAWIEDLIWY Z UBOGIEGO ŻYJE

Czy można mówić o wydarzeniach przełomowych w dziejach namysłu człowieka nad sprawami, które go na co dzień obchodzą i dręczą? Czy są tu w ogóle możliwe niespodzianki? A jednak wydarzeniem w historii refleksji nad istotą państwa i prawa stała się rozprawa amerykańskiego uczonego z Cambridge (Massachusetts, USA) Johna Rawlsa, nosząca uderzająco prosty tytuł *A Theory of Justice* (*Teoria sprawiedliwości*). Rozprawa, wydana w roku 1971, zdobyła wnet światowy rozgłos, chociaż jej główna teza sprowadza się właściwie tylko do przypomnienia tak zwanej złotej reguły: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe!" (Tb 4, 15a).

Wbrew utrwalonemu w uznanych za wysoko cywilizowane społeczeństwa poglądowi, że życiem społeczno-politycznym ludzi kierować winna zasada: maximum pomyślności dla maksymalnej liczby ludzi – John Rawls wysuwa jako jedynie słuszną zasadę: maximum szans dla ludzi maksymalnie ich pozbawionych. Ta druga programowo wyklucza to, co – przynajmniej w tak zwanych kolizyjnych przypadkach – dopuszcza pierwsza: możliwość poświęcenia kogokolwiek z ludzi, jednostki czy grupy, dla dobra innych, „pro publico bono", dla większości czy nawet wszystkich pozostałych. Według Rawlsa różnica dzieląca obie te zasady ma charakter fundamentalny. Dotyczy bowiem dokładnie tego, czy ład mający określać stosunki wewnętrzne danego społeczeństwa, jak i ład mający określać relacje między państwami, opierać się ma na sprawiedliwości czy też na próbie zastąpienia jej kuszącą zasadą maksymalnej korzyści dla większości, nawet za cenę upośledzenia mniejszości, czyli po prostu kosztem czyjejś krzywdy.

Tak oto na drogach i bezdrożach poszukiwania klucza do rozwiązania palących problemów współczesnego świata, świata podzielonego jak nigdy przedtem na „światy", wyłania się na nowo, i to z samego wnętrza zasady sprawiedliwości – równie nieomijalny jak ona sama – Rawlsa „człowiek najbardziej upośledzony", człowiek zatem najbardziej pozbawiony szans życia i rozwoju, człowiek, którego – w imię sprawiedliwości – należy wła-

śnie dlatego wziąć w szczególny sposób pod uwagę, gdyż jego najłatwiej pod uwagę nie brać.

Kto jednak traci tu najwięcej i przede wszystkim? Czy rzeczywiście ten, kto jest krzywdzony? Czy nie bardziej – choć inaczej – ten, kto krzywdzi sądząc, że dzięki temu własny sukces: swój osobisty, czy swej grupy, swego narodu, państwa, zbuduje? Odpowiedź na to pytanie dała już starożytność ustami Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara krzywdy od swego krzywdziciela!" Szczęśliwsza, o ile będąc przedmiotem krzywdy sama jej nie zadaje. Szczęśliwsza, i o tyle bogatsza.

Oto także kontekst, w którym dopiero można podjąć próbę wskazania określeń słownych, dla wyrażenia z większą precyzją problemów, w obliczu których stajemy. Waga sprawy wymaga bowiem komunikatywnego języka, wymaga, „by odpowiednie dać rzeczy słowo". Któż bowiem z tych dwu jest „bardziej upośledzony" czy „bardziej biedny": krzywdzony czy krzywdziciel? Czy krzywdzony, który nie krzywdzi, nie góruje bogactwem swego człowieczeństwa nad krzywdzicielem? Czy nie staje się wręcz dla niego szansą: szansą przejrzenia, szansą nawrócenia i odzyskania przez to swego największego bogactwa: uśmierconego przez siebie człowieczeństwa? Czy nie jest tak, że bogaty z powodu zadawanej krzywdy staje się biednym, podczas gdy biedny, który znosi godnie swą krzywdę i walczy o jej usunięcie nie krzywdząc, staje się bogatym, a nawet ubogaca? Czy więc nie nazwać go wręcz bogatym lub co najwyżej ubogim, ale nie biednym, w przeciwstawieniu do krzywdziciela, który właśnie przez to, że krzywdzi, winien być nazwany bardzo biednym?

Sygnalizujemy tu tylko sprawy związane z komunikatywnością języka, nie chcielibyśmy jednak, by problemy nazewnictwa miały przesłonić to, czego odsłanianiu mają służyć. Dlatego też przypominając *Teorię sprawiedliwości* J. Rawlsa pragniemy przede wszystkim zwrócić uwagę na – wcale nieprzypadkową – paralelę pomiędzy wynikami badań amerykańskiego teoretyka państwa i prawa a kierunkiem analiz, które z troski o autentyczny rozwój każdego człowieka i społeczeństwa ludzkiego, zostały podjęte przez papieży: Pawła VI w jego encyklice *Populorum progressio* oraz Jana Pawła II w rozlicznych aktach jego nauczania społecznego, zwieńczonego encykliką *Sollicitudo rei socialis*, gdzie w imię sprawiedliwości właśnie została dobitnie wysunięta sprawa „preferencjalnej opcji na rzecz ubogich". Nie ma pokoju bez rozwoju, lecz rozwój jest dziełem sprawiedliwości, której nie ma bez solidarności z najuboższymi. Mocarstwowość musi ustąpić miejsca solidarności. Opus solidarietatis pax! To „znak czasu", w którym wypowiada się wołanie współczesnego świata. Solidarność z najuboższymi, a nawet postulat sui generis utożsamienia się „z najmniejszymi spośród maluczkich" w imię sprawiedliwości, jaką wieścił światu Chrystus, ma swe niejako świeckie – i to wcale żywe – pendant w tezie Rawlsa, iż ludzie stanowiący normy

prawne dla społeczeństwa muszą zacząć od składania solidarnościowych wizyt w rejonach dotkniętych największym upośledzeniem.

Czy Polska roku 1989 nie wymaga takich wizyt? Czy kraj, z którego obszaru w ciągu kilku zaledwie lat zbiegło około 750 tysięcy młodych obywateli, nie podpada jakoś pod kategorię „rejonu upośledzenia" (J. Rawls) czy „obszaru ubóstwa" (Jan Paweł II)? Wszak na pytanie: Dlaczego uciekasz? – słyszymy najczęściej odpowiedź: Nie widzę tu żadnych szans dla siebie.

Istotnie. Nikt nie opuszcza domu, w którym mu jest dobrze. Nazbyt prosta byłaby zatem krytyczna na to odpowiedź w formie wyrzutu: Czy tam, dokąd się udajesz, spodziewasz się mieć rzeczywiście więcej szans dla siebie, by bardziej b y ć? Czy nie myślisz tylko o tym, by więcej *m i e ć*? Czy zdajesz sobie sprawę z tego, że można więcej mieć i wcale nie bardziej być, a nawet zagubić siebie pośród rzeczy? A poza tym, czy nie należy – w tej sytuacji – tym bardziej zatroszczyć się o „swój dom", o jego naprawę? Czy dom nie potrzebuje ciebie?

Wydaje się, że jednak wolno, a nawet należy, ale najpierw trzeba niejako uzyskać odpowiedni do tego mandat: uzyskuje go ten, kto przedtem sam dobrowolnie wybrał „niewiele mieć" w imię „być".

Może właśnie dlatego tak ważne jest dziś dla świata – także dla polskiego świata – świadectwo tych, którzy ubóstwo wybrali jako swe szczególne bogactwo. Idąc śladami Chrystusa, który „będąc bogatym dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić" (por. 2 Kor 8, 9), Kościół od wieków po dziś dzień ceni ten niezwykły i wyzwalający zarazem dla świata i dla jego mentalności dar, dar ubóstwa, ubóstwa z wyboru.

Ale czy ubóstwo ślubowane przez osoby zakonne jest dziś takim prowokującym świadectwem dla świata? Czy jest nim ubóstwo polskich zakonnic i zakonników wobec Polaków, którym w Polsce źle, bo biednie? Czy człowiek ubogi, dziś w Polsce żyjący, jest drogą polskiego Kościoła? Czy ubogi czuje, że jego Kościół jest Kościołem ubogich?

Więcej tu pytań niż odpowiedzi. Ale też „Ethos" nie chce spieszyć się z odpowiedziami. Wolimy raczej dotknąć problemu. Trzeba go będzie podjąć kiedyś frontalnie. Zanim to jednak uczynimy, warto dokonać wpisu tego problemu na listę spraw istotnie ważnych. Problemu ubóstwa i biedy, a raczej przeróżnych bied ludzkich. Albowiem jedną z ich odmian tylko – czy najważniejszą? – jest niedostatek dóbr materialnych. Wszak mówiąc o „upośledzonych", jakże tu nie wspomnieć także o cierpiących, o niesprawnych, o dyskryminowanych z racji swych przekonań, o nie narodzonych, a już skazanych na bezkarne zabicie? Chcemy zatrzymać się przy nich wszystkich próbując spojrzeć na świat ich niejako oczyma. Chcemy zaprosić się wspólnie z Czytelnikiem do uczestnictwa w trosce i niepokoju o nich

wszystkich. Jedynie bowiem z udziału w tym niepokoju i trosce wyrastać mogą dojrzałe odpowiedzi na trudne pytania. I decyzje na miarę tych odpowiedzi, decyzje świadczące o ludzkiej dojrzałości. Człowiek dojrzewa bowiem jako człowiek, gdy dojrzy ubogiego. I otoczy go swą troskliwą opieką. Sprawiedliwy z ubogiego żyje. Oto co mówi również dzisiaj – nam i światu – brat Albert.

T. S.

JAN PAWEŁ II

BOGACTWO UBÓSTWA*

„Błogosławieni ubodzy w duchu!" (Mt 5, 3). Tak rozpoczyna się Kazanie na Górze, w którym Jezus ogłosił Błogosławieństwa, będące programem dla wszystkich tych, którzy chcą za Nim podążać. Błogosławieństwa skierowane były nie tylko do ludzi Mu współczesnych, lecz do wszystkich pokoleń poprzez wieki: stanowią one wezwanie dla każdego, kto przyjmuje imię chrześcijanina. Orędzie to głosiłem w Brazylii do mieszkańców faveias w Rio de Janeiro i do mieszkańców błotnistej zatoki Salvador de Bahia. Orędzie to głoszę zarówno bogatym, jak ubogim; jest to orędzie, które Kościół – na Filipinach* i w każdym miejscu – przyjąć musi za swoje i wprowadzać w czyn. Każdy Kościół, jeśli chce być Kościołem ubogich, musi przyjąć to wyzwanie, odkryć jego pełną głębię i wprowadzać w czyn całą jego prawdę.

Tutaj, w Tondo, i w innych częściach tej ziemi wielu jest ubogich; w nich widzę ubogich w duchu, których Jezus nazwał błogosławionymi. Ubogimi w duchu są ci, których oczy wpatrują się w Boga, a serca otwarte są na Jego Boskie działanie. Przyjmują oni dar życia jako dar z Wysokości i cenią go, ponieważ pochodzi od Boga. Pełni wdzięczności w stosunku do Stwórcy i miłosierdzia wobec swych braci, ubodzy w duchu gotowi są dzielić się tym, co mają, z drugimi, będącymi w większej potrzebie. Miłują swoje rodziny i dzieci, a domy swoje i stoły dzielą z głodnymi. Ubodzy w duchu stają się bogatsi w ludzkie wartości; są blisko Boga, gotowi słuchać Jego głosu i śpiewać Jego chwałę.

Być ubogim w duchu nie znaczy być obojętnym na problemy gnębiące społeczeństwo; nikt inny zaś nie ma większego poczucia sprawiedliwości, aniżeli ludzie ubodzy, którzy cierpią niesprawiedliwości, które narzucają im okoliczności i ludzki egoizm. Odnajdując siłę w ludzkiej solidarności, ubo-

---

* Fragmenty przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego 18 II 1981 r. podczas pielgrzymki po Filipinach w dzielnicy slumsów Tondo w Manili. „L'Osservatore Romano" wyd. polskie, 1981, nr 3, s. 17.

dzy samym swoim życiem wskazują na obowiązek sprawiedliwości, w obliczu którego stoi społeczeństwo i wszyscy ci, którzy posiadają władzę: ekonomiczną, kulturalną czy polityczną. Prawda pierwszego Błogosławieństwa wyznacza drogę, którą musi podążać każdy człowiek. Tym, którzy żyją w niedostatku materialnym, mówi ono, że ich godność, ich ludzka godność musi być zachowana; że ich nienaruszalne prawa ludzkie muszą być szanowane i chronione. Mówi im ono także, że oni sami wiele mogą osiągnąć, jeżeli połączą swe talenty i umiejętności, a szczególnie swe zdecydowanie w dążeniu do tego, aby być kowalami własnego rozwoju i postępu.

Bogatym, którzy cieszą się dobrobytem materialnym, którzy gromadzą nieproporcjonalną część dóbr materialnych, pierwsze Błogosławieństwo mówi, że człowiek jest wielki nie przez to, co posiada, lecz przez to, kim jest; nie przez to, co ma, lecz przez to, czym dzieli się z innymi. Ubogim w duchu jest człowiek bogaty, który nie zamyka swego serca, lecz sprzeciwia się nieludzkim sytuacjom, utwierdzającym ubóstwo i niedolę wielu ludzi: głodujących i pozbawionych należnej im szansy rozwinięcia ludzkiego potencjału; pozbawionych godziwych warunków mieszkaniowych i niezbędnego odzienia, cierpiących choroby z powodu braku podstawowej nawet opieki lekarskiej, doprowadzanych do rozpaczy brakiem zatrudnienia, które pozwoliłoby na zaspokojenie potrzeb ich rodzin przez uczciwą pracę. Prawdziwie ubogi w duchu jest człowiek bogaty, który nie spocznie, dopóki jego brat i siostra nękani będą niesprawiedliwością i niemocą. Ubogi w duchu jest ten, kto ma władzę polityczną, a pamięta, że dana jest mu ona wyłącznie dla wspólnego dobra; kto nigdy nie przestanie myśleć nad nowymi sposobami zorganizowania wszystkich warstw społeczeństwa zgodnie z wymaganiami godności i równości, która jest przyrodzonym prawem każdego mężczyzny, kobiety i dziecka, powołanych przez Boga do istnienia.

[...] Pierwszeństwo, jakie Kościół okazuje ubogim i nieuprzywilejowanym, nie oznacza, że troszczy się on o jedną tylko grupę, klasę czy kategorię. Głosi to samo posłannictwo wobec wszystkich: że Bóg miłuje człowieka i posłał swego Syna dla zbawienia wszystkich, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem: „drogą, prawdą i życiem" (J 14, 69). Być Kościołem ubogich to znaczy mówić językiem Błogosławieństw do wszystkich ludzi, do wszystkich grup czy zawodów, wszystkich ideologii, wszystkich systemów politycznych i ekonomicznych. Kościół czyni to nie dlatego, aby służyć interesom politycznym, nie dlatego, by zdobyć władzę, ani też, by dawać pretekst do przemocy, lecz żeby zbawić człowieka w jego człowieczeństwie i jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu.

Obrona ludzkiej godności ubogich, obrona ich nadziei na ludzką przyszłość nie jest luksusem Kościoła; nie jest to strategia oportunizmu ani środek do pozyskania sobie względów mas. To jest obowiązek Kościoła, ponieważ Bóg pragnie, by wszyscy ludzie żyli zgodnie z godnością, którą im

nadał. Jest posłannictwem Kościoła podążać ścieżką człowieka, „ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy" (*Redemptor hominis*, 14). Dlatego Kościół głosić będzie ubogim całą Dobrą Nowinę; będzie ich zachęcał do wierności Boskiemu życiu otrzymanemu na chrzcie, życiu, które karmi się Eucharystią, które jest ożywiane i wzmacniane w sakramencie pojednania.

SENS UBÓSTWA

Brat Albert CHMIELOWSKI (1845-1916)

„ZA WSZYSTKO, NAWET ZA NAJCIĘŻSZE UTRAPIENIA DZIĘKOWAĆ"
(Fragmenty tekstów[1])

1.

[...]

Już nie mogłem dłużej znosić tego złego życia, którym nas świat karmi, nie chciałem już dłużej tego ciężkiego łańcucha nosić. Świat, jak złodziej, wydziera co dzień i w każdej godzinie wszystko dobre z serca, wykrada miłość dla ludzi, wykrada spokój i szczęście, kradnie nam Boga i niebo. Dla tego wszystkiego wstępuję do zakonu; jeżeli duszę bym stracił, cóż by mi zostało? Słowacki, którego Pani tak bardzo lubi, mówi, że „talenta, są to w ręku szalonych latarnie, ze światłem idą topić się do rzeki". Jakież to okropne, a jakże często prawdziwe. Choć nie wiem, czy talent mam czy tylko talencik, to wiem jednak z pewnością, że jestem w drodze do powrotu znad samego brzegu tej smutnej rzeki, a wieluż ich pochłonęła, tych nieszczęśliwych topielców i wielu wciąż pochłania!

[...]

Wiele myślałem w życiu, kto jest ta królowa sztuka – i przyszedłem do przekonania, że jest to tylko wymysł ludzkiej wyobraźni, a raczej straszne widmo, które nam rzeczywistego Boga zasłania. Sztuka to tylko wyraz i nic innego, dzieła tej tak zwanej sztuki są to zupełnie przyrodzone objawy naszej duszy, są to nasze własne dzieła i mówiąc po prostu, dobra jest rzecz, że je robimy, bo to naturalny sposób komunikacji i porozumienia się między nami. Ale jeżeli w tych dziełach kłaniamy się sobie – a oddajemy wszystko na ofiarę, to, choć to się nazywa zwykle kultem dla sztuki, w istocie rzeczy jest tylko egoizmem zamaskowanym; ubóstwiać siebie samego – to przecież najgłupszy i najpodlejszy gatunek bałwochwalstwa...

(Z listu do Heleny Modrzejewskiej, X 1880, NP s. 60-61)

---

[1] Większość fragmentów listów, notatek, modlitw i dokumentów podpisanych przez Brata Alberta (Adama Chmielowskiego) zaczerpnięta została z numeru monograficznego rocznika „Nasza Przeszłość" 1965, t. 21 (skrót: NP), wydanego w Krakowie przez ks. Alfonsa Schletza. Tytuł całości jest cytatem z listu Brata Alberta do s. Bernardyny (Marii Jabłońskiej), tamże, s. 138.

2.

Chrystus mówi, że dwom panom służyć nie można. Choć sztuka nie mamona, ale też nie Bóg; bożyszcze prędzej. Ja myślę, że służyć sztuce to zawsze wyjdzie na bałwochwalstwo, chyba że jak Fra Angelico sztukę, talent i myśli o Bogu ku chwale Bożej poświęcić i święte rzeczy malować. Ale trzeba na to, jak tamten, siebie oczyścić i do klasztoru wstąpić, bo na świecie bardzo trudno o natchnienie do takich szczytnych tematów. Bardzo bym chciał uprosić u Boga, żeby je robić, ale ze szczerego natchnienia – a to nie każdemu dane.

(Z listu do Lucjana Siemieńskiego, 1871, w:
Ks. K. Michalski, *Brat Albert*, Poznań 1978, s. 203)

3.

Oddaję Panu Jezusowi moją duszę, rozum, serce i wszystko, co mam. Ofiaruję się na wszystkie wątpliwości, oschłości wewnętrzne, udręczenia i męki duchowne, na wszystkie upokorzenia i wzgardy, na wszystkie boleści ciała i choroby, a za to nic nie chcę ani teraz, ani po śmierci, ponieważ tak czynię z miłości dla samego Pana Jezusa.

(Formuła ofiarowania się P. Jezusowi,
Wielka Sobota, 1 IV 1889, NP 198)

4.

[...]

Pan Bóg wie dobrze, w jakim nikczemnym garnku duszę nosimy, dlatego dał spowiedź jak krynicę, żebyśmy się w niej myli, bo życie brudzi każdego jak błoto. Dał też Ciało i Krew Syna, żebyśmy tę biedną duszę karmili; nie może dusza bez tej tajemniczej strawy żyć. Taka sama to karma dla niej, jak chleb i mleko dla ciała. Prawda jest, że to tajemnica niepojęta, ale też Pan Bóg dał coś nieznanego do serca, które poświadcza w głębi człowieka, że tak jest, nie inaczej. Komuż wreszcie wierzyć w tych tajemnicach, jeżeli Chrystusowi Panu nie wierzyć? Powiedział o tych rzeczach, napisane zostawił, cudami poświadczył, a wszystką krwią ich prawdę przypieczętował.

(Z listu do Józefa Chełmońskiego, X 1890, NP 58-59)

5.

A Kościół znowu katolicki to nie budynek z lichymi najczęściej obrazami, w którym się często modlą dewotki i wielu do niego zapisanych katolików fałszywych, gdzie znaleźć też można złych i głupich księży, ale Kościół to jest sukcesja nieprzerwana świętych: ludzi, czynów i zasad, która łączy w jedną całość mnóstwo ludzi, którzy żyli na świecie od dawna i żyją, niektórzy są w niebie i w czyśćcu, inni na ziemi, a wszyscy są złączeni w jednym duchu, wspomagają się wzajemnie i ze sobą komunikują. To jest Koś-

ciół katolicki, święte ciało, choć w nim dużo członków chorych albo umarłych.

[...]

(Z listu do Józefa Chełmońskiego, X 1890, NP 58-59)

6.

[...] sam Pan Bóg żywi nas dotąd i przeżywi nadal, jeżeli taka jego wola, a kto wie, czy nie jest lepiej, że mamy mniej, niż gdybyśmy mieli mieć więcej i z większą łatwością; nie umiałbym na to pytanie odpowiedzieć.

[...]

(Z listu do brata Piotra Dorogowskiego, XI 1905, NP 73)

7.

Powinno się być dobrym jak chleb. Powinno się być dobrym jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić, nakarmić się, jeśli się jest głodnym.

(Z przekazu ustnego, w: Ks. K. Michalski, *Brat Albert*, s. 83)

8.

[...]

Większość ubogich wyrobników, szukających tylko noclegu, z wyjątkiem pijaków, względnie dobrze się zachowuje, ale mała mniejszość młodych próżniaków albo żebraków, włóczęgów itp. ma tu wpływ przeważny. Dzieci uczą się kraść, żebrać i upijać; wyrostki stowarzyszają się ze starszymi i tworzą małe szajki.

Nie wchodząc w bliższe szczegóły, które wydałyby się może zbyt rażące w czytaniu, a byłyby za długie – powiemy raczej ogólnie, że w tym nagromadzeniu wszelkiej nędzy w rozpaczliwym położeniu, zły żywioł bierze naturalną przewagę, a tak się formuje stałe źródło zepsucia zdrowia i moralności, za czym idąc w ślad nędza nie umniejsza się, lecz powiększa.

[...]

(Ze sprawozdania Braci III Zakonu św. Franciszka, 1889, NP 163-164)

9.

Potrzeba, owszem konieczność, szczególniej po większych miastach, Schronisk każdemu ubogiemu otwartych, jest dziś najpowszechniej stwierdzona. Pomijając wypadki kalectwa, słabości i nędzy przypadkowej, domagające się bezpośredniego zapomożenia i opieki – to i najogólniej mówiąc za pewne przyjąć trzeba, że człowiek, który dla jakichkolwiek powodów jest bez odzieży, bez dachu i kawałka chleba, może już tylko kraść albo żebrać dla utrzymania życia – w tym bowiem nędznym stanie najczęściej do pracy nie jest zdolny ani mu też łatwo pracy znaleźć przychodzi. Jeżeli więc nie ma w mieście dla poratowania takich odpowiedniego zakładu, zostaje tylko do zastosowania względem nich działanie policji, sądów, wię-

2.

Chrystus mówi, że dwom panom służyć nie można. Choć sztuka nie mamona, ale też nie Bóg; bożyszcze prędzej. Ja myślę, że służyć sztuce to zawsze wyjdzie na bałwochwalstwo, chyba że jak Fra Angelico sztukę, talent i myśli o Bogu ku chwale Bożej poświęcić i święte rzeczy malować. Ale trzeba na to, jak tamten, siebie oczyścić i do klasztoru wstąpić, bo na świecie bardzo trudno o natchnienie do takich szczytnych tematów. Bardzo bym chciał uprosić u Boga, żeby je robić, ale ze szczerego natchnienia – a to nie każdemu dane.

(Z listu do Lucjana Siemieńskiego, 1871, w:
Ks. K. Michalski, *Brat Albert*, Poznań 1978, s. 203)

3.

Oddaję Panu Jezusowi moją duszę, rozum, serce i wszystko, co mam. Ofiaruję się na wszystkie wątpliwości, oschłości wewnętrzne, udręczenia i męki duchowne, na wszystkie upokorzenia i wzgardy, na wszystkie boleści ciała i choroby, a za to nic nie chcę ani teraz, ani po śmierci, ponieważ tak czynię z miłości dla samego Pana Jezusa.

(Formuła ofiarowania się P. Jezusowi,
Wielka Sobota, 1 IV 1889, NP 198)

4.

[...]

Pan Bóg wie dobrze, w jakim nikczemnym garnku duszę nosimy, dlatego dał spowiedź jak krynicę, żebyśmy się w niej myli, bo życie brudzi każdego jak błoto. Dał też Ciało i Krew Syna, żebyśmy tę biedną duszę karmili; nie może dusza bez tej tajemniczej strawy żyć. Taka sama to karma dla niej, jak chleb i mleko dla ciała. Prawda jest, że to tajemnica niepojęta, ale też Pan Bóg dał coś nieznanego do serca, które poświadcza w głębi człowieka, że tak jest, nie inaczej. Komuż wreszcie wierzyć w tych tajemnicach, jeżeli Chrystusowi Panu nie wierzyć? Powiedział o tych rzeczach, napisane zostawił, cudami poświadczył, a wszystką krwią ich prawdę przypieczętował.

(Z listu do Józefa Chełmońskiego, X 1890, NP 58-59)

5.

A Kościół znowu katolicki to nie budynek z lichymi najczęściej obrazami, w którym się często modlą dewotki i wielu do niego zapisanych katolików fałszywych, gdzie znaleźć też można złych i głupich księży, ale Kościół to jest sukcesja nieprzerwana świętych: ludzi, czynów i zasad, która łączy w jedną całość mnóstwo ludzi, którzy żyli na świecie od dawna i żyją, niektórzy są w niebie i w czyśćcu, inni na ziemi, a wszyscy są złączeni w jednym duchu, wspomagają się wzajemnie i ze sobą komunikują. To jest Koś-

ciół katolicki, święte ciało, choć w nim dużo członków chorych albo umarłych.

[...]

(Z listu do Józefa Chełmońskiego, X 1890, NP 58-59)

6.

[...] sam Pan Bóg żywi nas dotąd i przeżywi nadal, jeżeli taka jego wola, a kto wie, czy nie jest lepiej, że mamy mniej, niż gdybyśmy mieli mieć więcej i z większą łatwością; nie umiałbym na to pytanie odpowiedzieć.

[...]

(Z listu do brata Piotra Dorogowskiego, XI 1905, NP 73)

7.

Powinno się być dobrym jak chleb. Powinno się być dobrym jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić, nakarmić się, jeśli się jest głodnym.

(Z przekazu ustnego, w: Ks. K. Michalski, *Brat Albert*, s. 83)

8.

[...]

Większość ubogich wyrobników, szukających tylko noclegu, z wyjątkiem pijaków, względnie dobrze się zachowuje, ale mała mniejszość młodych próżniaków albo żebraków, włóczęgów itp. ma tu wpływ przeważny. Dzieci uczą się kraść, żebrać i upijać; wyrostki stowarzyszają się ze starszymi i tworzą małe szajki.

Nie wchodząc w bliższe szczegóły, które wydałyby się może zbyt rażące w czytaniu, a byłyby za długie – powiemy raczej ogólnie, że w tym nagromadzeniu wszelkiej nędzy w rozpaczliwym położeniu, zły żywioł bierze naturalną przewagę, a tak się formuje stałe źródło zepsucia zdrowia i moralności, za czym idąc w ślad nędza nie umniejsza się, lecz powiększa.

[...]

(Ze sprawozdania Braci III Zakonu św. Franciszka, 1889, NP 163-164)

9.

Potrzeba, owszem konieczność, szczególniej po większych miastach, Schronisk każdemu ubogiemu otwartych, jest dziś najpowszechniej stwierdzona. Pomijając wypadki kalectwa, słabości i nędzy przypadkowej, domagające się bezpośredniego zapomożenia i opieki – to i najogólniej mówiąc za pewne przyjąć trzeba, że człowiek, który dla jakichkolwiek powodów jest bez odzieży, bez dachu i kawałka chleba, może już tylko kraść albo żebrać dla utrzymania życia – w tym bowiem nędznym stanie najczęściej do pracy nie jest zdolny ani mu też łatwo pracy znaleźć przychodzi. Jeżeli więc nie ma w mieście dla poratowania takich odpowiedniego zakładu, zostaje tylko do zastosowania względem nich działanie policji, sądów, wię-

zień lub szpitali; takie zaś zastosowania są na tyle fałszywe, na ile w skutkach ujemne.

Tenże sam człowiek jeżeli jest już poratowany, trzeba mu bezpośrednio otworzyć niejaką furtkę do wyjścia z nędzy, inaczej bowiem prawie i nie warto go było ratować, stać się zaś to może tylko przez pracę, którą wtedy podsunąć i ułatwić mu trzeba – a już najlepiej pracę zarobkową, bo nadzieja samodzielnego zarobku jest tu uczciwym, a do pracy i pilności dostatecznym zwykle motorem. Inicjatywa zaś i wolność osobista, rzeczy każdemu człowiekowi najdroższe, które więc w działaniu dobroczynnym koniecznie uszanować trzeba – mogą pozostać w takim razie nienaruszone, owszem i pomimo nędznego położenia osoby ubogie mogą pozostać nietknięte.

[...]

(Z druku ulotnego, 1892, NP 169)

10.

[...]

Potrzeba otwartych każdemu domów miłosierdzia i zarobkowych, które by też dawały natychmiastowy ratunek albo pomoc łącznie z zarobkiem dla mogących pracować, jest najpowszechniej stwierdzona, dyskutowanym tylko bywa, jaki system schronisk jest stosowniejszy, dyskutowaną też kwestia funduszów, w moim zaś umyśle ważniejsze przed innymi staje pytanie – kto może takimi domami kierować i w nich posługiwać, gdyż codzienne doświadczenie mnie uczy, że od wyboru osób do posługi użytych cały pożytek miłosiernego działania zależy. Mniemam więc, że tylko katolicki zakon, którego członkowie posiadaliby odpowiednie uzdolnienia – a z czysto nadnaturalnych pobudek przez śluby zakonne wyrzekli się wszystkiego co ziemskie, że tacy tylko wyłącznie stanowiliby dostateczną siłę do tak ciężkiego społecznego zadania.

[...]

(Z listu do kard. Albina Dunajewskiego, 26 IX 1889, NP 147)

11.

1. Brat Albert III Zakonu św. Franciszka zobowiązuje się:
   a) w dzień i w nocy w lokalu ogrzewalni miejskiej sam lub jeden z jego towarzyszy stale przebywać;
   b) starać się o zaspokojenie głodu ubogich w ogrzewalni miejskiej pozostających i dawać przynajmniej raz na dzień ciepłą strawę tym ubogim, którzy zapracować nie mogą, a na pomoc zasługują;
   c) wyszukiwać wedle możności pracę dla ubogich, którzy do pracy są zdolni;
   d) starać się o okrycie dla ubogich, o ile takowe z miłosierdzia publicznego będzie można uzyskać;

e) kwestować kolejno w rozmaitych ulicach i zbierać wiktuały surowe, żywność gotowaną i starą odzież;
f) do powyższego celu zakupi konia i wózek;
g) całą ilość odzieży udzielonej, którą dla swoich ubogich nie zużytkował, oddawać Magistratowi dla rozdziału innym ubogim;
h) mieć nadzór nad zdrowiem, ochędóstwem ciała i odzieży ubogich oraz utrzymaniem porządku w lokalu ogrzewalni;
i) urządzić w schowku murowaną kuchnię i zaopatrzyć ją w naczynia potrzebne do gotowania i rozdziału strawy na 100 osób;
k) dostarczać potrzebnego węgla do gotowania strawy i ogrzania oraz nafty do oświetlania lokalu ogrzewalni;
l) podejmuje się we własnym zarządzie reperacji potrzebnych w lokalu i inwentarza oraz postara się o zakup zniszczonych przedmiotów inwentarza;
ł) opiekować się inwentarzem ogrzewalni i czuwać, aby rzeczy zniszczeniu nie ulegały;
m) zwrócić inwentarz gminie miasta Krakowa po rozwiązaniu niniejszej umowy;
n) składać z czynności swoich w ogrzewalni i ze stanu ubogich tam umieszczonych gminie miasta Krakowa roczne sprawozdanie;
o) zaprowadzić nadto stały nadzór kobiecy w ogrzewalni dla kobiet i udzielać tam materialnej pomocy, o ile środki udzielone przez gminę miasta Krakowa i ofiarności publicznej na to pozwolą;

2. Gmina miasta Krakowa:
a) odda Bratu Albertowi pod zarząd izbę ogrzewalni wraz z stancją i schowkiem do izby przyległym;
b) uprosi pana prezydenta o udzielenie pozwolenia Bratu Albertowi i jego towarzyszom kwestowania w godzinach popołudniowych kolejno w rozmaitych ulicach i zbierania wiktuałów surowych, żywności gotowanej i starej odzieży;
c) wykonywać będzie nad czynnościami Brata Alberta i jego towarzyszów kontrolę za pośrednictwem osób do tego z Sekcji V. Rady miasta delegowanych, którym oni winni dać żądane wyjaśnienia.

3. Brat Albert zrzeka się imieniem własnym i swoich towarzyszy wszelkiego wynagrodzenia ze strony gminy miasta Krakowa za swoje czynności i nie ma prawa żądać od gminy pod jakimkolwiek tytułem nad to, co w ustępie 2. niniejszej umowy jest podane.

4. Niniejsza umowa zawiera się na czas nieograniczony z prawem wzajemnego wypowiedzenia w terminie miesięcznym.

W imieniu gminy Prezydent miasta: Szlachtowski, Brat Albert III-go Zak. Św. Franciszka Adam Chmielowski. Jako świadkowie: L. Turnau, K. Kowalski.

(Umowa z Gminą m. Krakowa, 1 XI 1888, NP 144-145)

12.

[...]

Poza materialnymi kłopotami, nasze zwykłe stosunki z ubogimi nie przedstawiają już teraz osobliwych trudności; mają nasi biedacy przykre wady, ale i bardzo rzeczywiste przymioty polskiego ludu – zło nie dosięga tu głębi serca; dobrym słowem, miską strawy, można tu o wiele więcej zyskać niż karaniem. Krańcowa nędza, w której ci ubodzy zostają, i ciemnota, w wielu razach ich życie i obyczaje tłumaczy.

[...]

(Z druku ulotnego, 1892, NP 164)

13.

[...]

Dynka jest oblubienica Ukrzyżowanego Pana Jezusa, więc musi cierpieć na duszy i na ciele, musi Ukochanemu pomagać krzyż nosić, takie jest prawo Miłości.

Dynce Pan Jezus dał dobrą wolę, a to jest najdroższe, co można Panu Bogu ofiarować, dlatego że d o b r a w o l a jest w o l a B o s k a. „Nie jako ja chcę, ale jako Ty". „Pan mną rządzi, a na niczym mi schodzić nie będzie". „Żyję, ale nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus". „Wola Boska jest świątobliwość wasza". Dobra wola i wola Boska jest to samo. Gdyby Dynka wierzyła Tatkowi, że ma dobrą wolę z łaski Pana Jezusa, to by rozumiała, że jest z Nim prawdziwie zjednoczona i jednomyślna, może by była wtedy spokojna, choć by przyszło jeszcze więcej cierpieć na powierzchni duszy.

[...]

(Z listu do s. Bernardyny – Dynki, Marii Jabłońskiej, 1903, NP 97-98)

14.

[...]

Szukać Boga w Wierze i Miłości, nie chcąc znajdować ani zadowolnienia, ani używania żadnej rzeczy stworzonej i nie chcąc rozumieć więcej jak z tego, co powinienem wiedzieć.

Szukać Go w tajemnicy Wiary, zatem nie zadawalniać się tym, co rozumiem albo czuję z Boga, ale się tym karmić, czego w Nim nie rozumiem. Mój Ukochany, zostawiłeś mię w jękach.

Tylko przez miłość można coś od Boga uzyskać.

Zadowolnienie znachodzi się nie w posiadaniu wszystkich rzeczy, ale w pozbawieniu, w nagości i ubóstwie; ubóstwo Perła Ewangeliczna. Umartwienie, pokora, modlitwa i krzyż; nie zatrzymywać się w dobrach doczesnych zmysłowych i pociechach duchownych. Szukać Boga – jedyny cel życia.

Wielość łask, które się traci dla bagatelek i drobnostek światowych – prosty i pojedynczy pokarm, w którym są wszystkie smaki. Obietnica czy-

nić co doskonalsze. Zrzeczenie się inklinacji, które są przyrównane do zwierząt pasących się na widoku góry świętej. Doskonałość polega wyłącznie na pozbyciu się wszelkiej żądzy niedoskonałej. 1. Odrzucić wszelkie przywiązania serca. 2. Oczyścić się przez noc zmysłów.

[...]

(Z notatnika rekolekcyjnego, 1908, NP 178)

15.

[...]
Nic na równi z Bogiem.
Nic nad Boga. Nic prócz Boga.
Nic równocześnie z Bogiem.
Jeden Bóg jednej duszy.
Wszystko – Wszystkiemu.
Serce Sercu.
[...]

(Z listu do s. Izydory Wicher, brak daty, NP 141)

Wybór i opracowanie *Wojciech Chudy*

Ks. Andrzej ZUBERBIER

KOŚCIÓŁ UBOGICH

Opcja na rzecz ubogich każe widzieć ubóstwo we wszystkich jego postaciach: biedę materialną, choroby, zniewolenie społeczne... Każe widzieć i grzech – zaprzeczenie miłości Boga i braci – będący największą nędzą człowieka, korzeniem wszelkiego zła i każdego ubóstwa.

UWAGI WSTĘPNE

Być Kościołem ubogich i Kościołem ubogim nie jest dla Kościołów chrześcijańskich sprawą wyboru, jedną z możliwości samorealizacji. Nie jest też czymś przypadkowym, podyktowanym aktualną sytuacją społeczeństwa, w którym pełnią swą misję. Jest czymś istotnym i koniecznym, skoro w ubogich Chrystus każe widzieć siebie samego i błogosławi ubogich, jako tych, do których należy królestwo niebieskie.

Sobór Watykański II mówi: „A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia. Jezus Chrystus [...] «stał się ubogim, bogatym będąc» (2 Kor 8, 9); tak samo i Kościół [...] nie powstał dla szukania ziemskiej chwały, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem. Chrystus posłany został przez Ojca, «aby głosić ewangelię ubogim [...]» (Łk 4, 18) [...] podobnie i Kościół darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego założyciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi" (KK, 8). Słowa te muszą być przekładane na rzeczywistość każdego z Kościołów.

Teologiczna refleksja nad znaczeniem wyrażenia „Kościół ubogich" nie może mieć za przedmiot jedynie samego Kościoła. Jego drogą jest Chrystus, dlatego trzeba odwołać się do Niego samego, podobnie jak to czyni przytoczony tekst soborowy. Drogą Kościoła jest także każdy człowiek, z którym „Syn Boży przez swoje wcielenie w pewien sposób zjednoczył się"[1]. Stąd konieczność dostrzeżenia ubogich dzisiejszego świata, pozostających przedmiotem szczególnej troski Jana Pawła II.

Zgodnie z podtytułem artykułu zostaną tu przedstawione uwagi wstępne na temat „Kościół ubogich". Autor nie czuje się na siłach, by ująć tę sprawę w sposób bardziej uporządkowany czy zwarty. Może zresztą i sam przedmiot tych uwag nie bardzo na to pozwala.

---

[1] Por. KDK 22; cyt. za Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (dalej cytowana: RH), pkt 13.

CHRYSTUS

„Widzę w was samego Chrystusa – mówił Jan Paweł II do mieszkańców slumsów w Manili – Chrystusa, któremu ślubowałem miłość". O opcji Kościoła na rzecz ubogich nie można mówić, nie mówiąc o Chrystusie. On jest drogą Kościoła do każdego człowieka[2], szczególnie do człowieka ubogiego. Opcja na rzecz ubogich jest dlatego opcją Kościoła, że jest opcją Chrystusa. Okazał ją Chrystus tak, jak głosił nadejście królestwa Bożego, utożsamiając ją ze swoim posłannictwem przez swoje słowa i czyny, przez własne życie, we własnej osobie.

Chrystus błogosławi ubogich: do nich należy królestwo Boże. Według św. Łukasza Chrystus głosi błogosławionymi także tych, którzy głodują, płaczą, i tych, których ludzie „wyłączyli spośród siebie". Przeciwnie, głosi „biada" bogatym, sytym, zadowolonym i chwalonym przez ludzi (por. Łk 6, 20-26). Według Ewangelii św. Mateusza błogosławieństwa skierowane są do „ubogich w duchu", do tych, którzy się smucą, do cichych, do łaknących i pragnących sprawiedliwości, miłosiernych, czystego serca, wprowadzających pokój i do prześladowanych (por. Mt 5, 3-12). I jeden, i drugi kontekst, w jakim mieści się błogosławieństwo ubogich, wskazuje, że wśród wyróżnionych przez Chrystusa znajdują się nie tylko ludzie cierpiący braki materialne, ale i ci, którzy odczuwają niedostatki życia społecznego, których żywo przejmuje niesprawiedliwość, i ci, którzy nie związani swym stanem posiadania niosą ulgę upośledzonym i starają się doskonalić stosunki między ludźmi.

Ubóstwo materialne jest jednak ubóstwem w znaczeniu najbardziej podstawowym, jest źródłem, konsekwencją i przejawem innych braków i niedostatków związanych z życiem społecznym. Biednemu czy wtrąconemu w biedę odmawia się łatwo innych praw lub uniemożliwia korzystanie z nich czy też ich dochodzenie. Bogactwo natomiast – bogactwo materialne – zamyka na te sprawy oczy. Przypowieść Chrystusowa o bogaczu i ubogim Łazarzu mówi właśnie o tak rozumianym bogactwie i ubóstwie (por. Łk 16, 19-31). Toteż, jeśli ubogi Łazarz znajduje się na „łonie Abrahama", jest tym ubogim, do którego należy królestwo niebieskie, to bogatym trudno jest wejść do królestwa Bożego (por. Łk 18, 24).

Ubóstwo w duchu, jak je nazywa Ewangelia św. Mateusza, nie jest alternatywą w stosunku do ubóstwa materialnego, tym mniej może być wybiegiem dla bogatych. Stosunek do wartości materialnych jest – według Ewangelii – jakby kryterium ubóstwa w duchu. Uboga wdowa wrzucając do świątynnej skarbony zaledwie dwa pieniążki „wrzuciła więcej niż wszyscy inni" (Łk 21, 3). Bogaty młodzieniec, pytający Jezusa o drogę do życia wiecznego, usłyszał radę, by sprzedał wszystko, co posiada, i rozdał ubo-

[2] Por. RH, pkt 13.

gim (por. Łk 18, 22). Apostołowie, znający opcję swego Pana, pytali Go, co otrzymają za to, że „opuścili swoją własność" i poszli za Nim (z akcentem na porzucenie własności materialnej u św. Łukasza 8, 28; por. także Mt 19, 27).

Jezus leczył „wszelkie choroby i wszelkie słabości" (Mt 4, 23). Choroba także jest biedą. Uzdrawiał ślepych, trędowatych, sparaliżowanych nie tylko przywracając im zdrowie, ale również przywracając ich samych ludzkiej społeczności. Zwracał się ku chorym, pytał, czego od Niego chcą, czy w Niego wierzą. Przyjął wdzięczność tego, który wrócił, by dać wyraz swej wdzięczności. Przebaczył grzechy temu, którego miał uzdrowić. Czynił uzdrowionych swymi wyznawcami i głosicielami chwały Boga... Jezus nie tyle usuwał chorobę, co uzdrawiał człowieka: całego człowieka. Jak bieda materialna, tak i choroba narusza integralność ludzkiej osoby. Uzdrowienie, podobnie jak materialne zabezpieczenie egzystencji, przywraca tę integralność.

Jezus sam jest ubogi. Narodzenie w stajni i śmierć na krzyżu są granicami i znakami całego Jego życia. Jezus był bezdomny, bo nie było dla Niego miejsca w gospodzie (por. Łk 2, 7). Gdy Jego rodzice składali ofiary w świątyni, zaliczeni zostali do ubogich i jako ubodzy złożyli swój dar (por. Łk 2, 24). „Jako dziecko Jezus był uchodźcą [...] Pracował własnymi rękami jako skromny syn cieśli [...] Padł [...] ofiarą niesprawiedliwości, torturi został uśmiercony, a nikt nie wystąpił w Jego obronie. Tak, był On bratem biedaków [...]"[3].

Kardynał Stephen Sou Hwan Kim, arcybiskup Sajgonu, komentując zdanie z Ewangelii, że „Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć" (Mt 8, 20), pisze: „Nie mieć domu, znaczy żyć w warunkach, gdzie nigdy nie jest się panem, gdy działa się z pozycji słabości [...]. Jezus [...] nie dzielił z bogatymi ich uprzywilejowanej pozycji. [...] Z punktu widzenia tego świata – był człowiekiem bezsilnym, bezsilnym, jak wszyscy ubodzy przed i po Nim"[4].

Ubóstwo Jezusa – żeby iść dalej za rozważaniami kardynała Sou Hwan Kima – oznaczało także rezygnację z tego, co człowiekowi pozostaje wtedy, gdy niczego nie posiada: oddanie tego, czym się jest – oddanie życia. Ubóstwo Jezusa nie było czymś przypadkowym w Jego posłannictwie. Objawiało Jego istotę i istotę głoszonej przez Niego Dobrej Nowiny (z którą sam się identyfikował), że Bóg jest jedynym oparciem i zbawieniem człowieka, że Bóg jest i ma być „wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 28). Można by powiedzieć, że w Jezusie wyraża się ubóstwo całego stworzenia

---

[3] Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manili*, 18 II 1981, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 1981, nr 3, s. 17 (tytuł pisma dalej cytuję: OR).

[4] *Jezusowe głoszenie Dobrej Nowiny ubogim*, „W drodze" 1988, nr 5, s. 4 n.

wobec Stwórcy, które pozwala na przyjęcie Boga jako jedynego bogactwa. W Chrystusie spotyka się w najczystszy sposób ubóstwo stworzenia z pełnią Stwórcy[5].

Nie trzeba się nawet zastrzegać, że Jezusowe ubóstwo utożsamiania się z ubogimi – „najmniejszymi braćmi" (Mt 25, 40), i głoszenie Ewangelii ubogim nie ma nic wspólnego z demagogią i rewolucją. Nie znaczy to jednak, że pozostawia w spokoju jakiekolwiek ludzkie status quo. Przeciwnie, dotyka samych korzeni i ubóstwa, i społecznego życia, i głębi ludzkiego serca. W tym znaczeniu Jezusowe błogosławieństwo ubogich jest naprawdę rewolucją[6]. Jezus widzi i uczy widzieć człowieka. Nie przez pryzmat tego, co on posiada – bogactwa czy władzy, ale jakby w czystym jego człowieczeństwie: jako umiłowane przez Boga-Ojca dziecko, które wraz ze wszystkimi innymi swymi braćmi i siostrami wezwane jest do królestwa Bożego. Jezus zwraca się ku ubogim i upośledzonym, chorym i potępianym przez innych, ku wszystkim, w których sytuacji wyraża się najjaskrawiej los człowieka i ludzka bezsilność wobec biedy, cierpienia, przemocy... Oni doświadczają najżywiej potrzeby zbawienia. Toteż oni, a nie syci i zadowoleni, stają się siłą rzeczy wrażliwymi odbiorcami i przekazicielami Dobrej Nowiny o królestwie prawdy i sprawiedliwości, miłości i pokoju. Zwrócenie się Jezusa do ubogich, cierpiących i prześladowanych wskazuje, że miłość Boża, która chce przyjąć każdego marnotrawnego syna i złączyć w braterskiej miłości wszystkie swe dzieci, dociera do każdego zakątka ludzkiej biedy.

UBODZY

Jan Paweł II zwraca się do ubogich bardzo często, żeby nie powiedzieć, że zwraca się do nich w każdym ze swoich wystąpień, zawsze uwzględniając ich obecność wśród swoich słuchaczy. Komentując Jezusowe błogosławieństwo ubogich, jako skierowane do wszystkich ludzi poprzez wieki, Papież mówi do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manili na Filipinach: „Orędzie to głosiłem w Brazylii do mieszkańców favelas w Rio de Janeiro i do mieszkańców błotnistej zatoki Salvador de Bahia. Orędzie to głoszę zarówno bogatym, jak ubogim; jest to orędzie, które Kościół [...] przyjąć musi za swoje i wprowadzić w czyn. Każdy Kościół, jeśli chce być Kościołem ubogich, musi przyjąć to wyzwanie"[7].

---

[5] Por. A. Siccari, *Au commencement était la Béatitude de la pauvreté*, „Communio" 11 (1986) nr 5, s. 8-17.

[6] Papież Paweł VI określił osiem błogosławieństw z Kazania na górze jako „jeden z najbardziej zadziwiających i prawdziwie rewolucyjnych tekstów". Zdanie to cytuje Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży w Limie, 2 II 1985, OR 1985, nr 3, s. 18.

[7] Cytowane już przemówienie wygłoszone 18 II 1981, OR 1981, nr 3, s. 17.

W niedawno ogłoszonej encyklice *Sollicitudo rei socialis*, podejmując sprawę rozwoju człowieka i społeczeństwa, Papież wskazuje z tego punktu widzenia na występujące dziś zjawiska negatywne: kryzys mieszkaniowy, bezrobocie, zadłużenie międzynarodowe itp. W niektórych rejonach świata, zwłaszcza na tzw. Południu, występują niedostatki w produkcji i rozdziale żywności, higienie, w stanie zdrowia i warunkach mieszkania, w zaopatrzeniu w wodę pitną, w warunkach pracy, zwłaszcza pracy kobiet. Jednocześnie mówi Papież o jeszcze bardziej niepokojących „wskaźnikach" niedorozwoju, jak „analfabetyzm, trudność czy niemożność osiągnięcia poziomu wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowaniu własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także religijnego osoby ludzkiej i jej praw"[8]. W innych rejonach świata, a ma tu Jan Paweł II na myśli nasz obszar świata, ogranicza się m.in. prawo człowieka do inicjatywy gospodarczej „w imię rzekomej równości w społeczeństwie". W rezultacie jednak „kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile «równanie w dół». Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który [...] stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności" (pkt 15).

Poza ubóstwem materialnym istnieją zatem w dzisiejszym świecie „liczne inne formy ubóstwa". „Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych?" (pkt 15).

Ubóstwo – to sytuacja człowieka nie mogącego realizować lub pozbawionego swych praw – jakichkolwiek praw – przysługujących mu jako osobie i wyznaczających właściwą drogę jego pełnego, wszechstronnego rozwoju. Sytuacja taka sprzeciwia się godności osoby ludzkiej, mającej swe ostateczne źródło w tym, że człowiek jest obrazem Boga i że „Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[9].

Pozostając ciągle w zasięgu nauczania Jana Pawła II, zwróćmy jeszcze uwagę na trzy jakby dopełniające sprawy.

Papież dostrzega biedę ludzką w jej konkretnym kształcie. W jakimkolwiek miejscu i do jakiejkolwiek grupy ludzi przemawia, widzi biedę tych oto, swoich słuchaczy, choć wie i głosi, że te same cierpienia ponoszą ich bracia gdzie indziej w świecie (por. 1 P 5, 9). Wyraża się w tym tak charakterystyczne dla Papieża widzenie zawsze konkretnych ludzi,

---

[8] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (dalej cytowana: SRS), pkt 15.

[9] RH, pkt 13.

jakby znanych sobie z imienia. W cytowanej encyklice *Sollicitudo rei socialis* mówi on o sytuacji „niezliczonej rzeszy mężczyzn i kobiet, dzieci, dorosłych i osób w podeszłym wieku, jednym słowem – konkretnych i niepowtarzalnych ludzi, którzy cierpią pod nieznośnym ciężarem nędzy", uprzytamniając nam, że są to nasi bracia i nasze siostry. Papież tak konkretnie widzi ubogich dzisiejszego świata, jak konkretnie patrzy na człowieka. „Człowiek, tak jak jest «chciany» przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie «wybrany», powołany [...] to jest właśnie człowiek «każdy», najbardziej «konkretny» i najbardziej «realny»"[10].

To prawda, że ubóstwo, podobnie jak rozwój, stało się zjawiskiem o wymiarze światowym. Nie oznacza to jednak – pisze Papież w encyklice *Sollicitudo rei socialis* – by przestało być ono sprawą ważną i siłą oddziałującą w skali narodowej i lokalnej. „Przeciwnie, oznacza to, że problemy, występujące w miejscach pracy lub w ruchach czy związkach robotniczych określonego zakładu pracy w kraju czy regionie, nie mogą być uważane za samotne wyspy, ale że w coraz większej mierze zależą od wpływu czynników istniejących poza granicami regionalnymi czy narodowymi"[11].

Druga sprawa, na którą należy tu jeszcze zwrócić uwagę, to wieloznaczność określenia „ubóstwo". Nie wystarczy bowiem rozróżnić między ubóstwem materialnym a pozbawieniem czy ograniczeniem praw ludzkich w dziedzinie kultury, życia społecznego czy politycznego. „Czyż nie ma dziś – pyta Papież – wielu ludzi «bogatych», którzy są straszliwie biedni?" Bogatych posiadaniem, władzą, rozgłosem, a „biednych tą ostateczną pustką ludzkiego serca, które nie otwarło się ku Bogu i ku bliźnim?" „I czyż nie ma ludzi ubogich, materialnie upośledzonych, prześladowanych, więzionych, dyskryminowanych [...], którzy są bogaci: bogaci owym wewnętrznym bogactwem płynącym wprost z Serca Boga-Człowieka?"[12] Albo nieco inne rozróżnienie z przemówienia Jana Pawła II do młodzieży w Limie, podczas którego Papież interpretował wyrażenie z Ewangelii św. Mateusza „ubodzy duchem". „Ubodzy duchem – mówił – to ci, którzy najbardziej są otwarci ku Bogu, [...] żyjący w świadomości obdarowania przez Boga wszystkim [...]. Przez to samo otwarci ku ludziom, gotowi pomagać, gotowi podzielić się wszystkim". To także ci, którzy choć brakuje im dóbr doczesnych, potrafią zachować ludzką godność. To i ci, którzy „posiadają dobra materialne, żyją wewnętrznie od nich oderwani i dzielą je z tymi, którzy żyją w niedostatku"[13].

W rozumieniu ubóstwa należy zatem brać pod uwagę nie tylko sam fakt posiadania czy braku jakichś właściwych dla człowieka czy koniecznych mu

---

[10] SRS, pkt 13; RH, pkt 13.
[11] SRS, pkt 9.
[12] Jan Paweł II, *Orędzie na Boże Narodzenie 1984*, OR 1984, nr 11-12, s. 7.
[13] Przemówienie wygłoszone 2 II 1985, OR 1985, nr 3, s. 18.

dóbr, lecz także świadomy stosunek człowieka tak do braków, jakich doznaje, jak i do tego, co posiada. Może dopiero na tej właściwej człowiekowi płaszczyźnie świadomości i wolności (a tym samym i łaski!) staje się człowiek prawdziwie „ubogim" lub „bogatym".

I wreszcie jeszcze jedną sprawą, związaną z rozumieniem ubóstwa w nauczaniu papieskim, jest jego miejsce w historii zbawienia. Ubóstwo i bogactwo nie są hasłami należącymi wyłącznie do słownika ekonomii czy praw człowieka. Przez to samo, że odnoszą się do człowieka, znajdują swe miejsce także w języku teologicznym, jak i w samym Piśmie św. Potrzeby człowieka są głosem Boga, który poucza świat – mówi Papież[14]. Ubodzy są świadkami dziejącej się historii zbawienia, skoro do nich należy królestwo niebieskie i skoro są uprzywilejowanym adresatem głoszonej Dobrej Nowiny (por. Mt 11, 5). A utożsamianie się Chrystusa z ubogimi? „[...] Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić" (Mt 25, 35). „W twarzach ubogich widzę twarz Chrystusa"[15].

KOŚCIÓŁ

Kościół świadomy był w każdym czasie swego niezbywalnego obowiązku troski o ubogich, lecz świadomość ta i troska wyrażały się w różny sposób i ulegały przekształceniom w zależności od społecznej sytuacji i od całokształtu kultury, w jakiej Kościół działał. W gminie jerozolimskiej nikt „nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne". Toteż „nikt z nich nie cierpiał niedostatku" (Dz 4, 32. 34). Dzisiaj Kościół czy też Kościoły chrześcijańskie czują się zobowiązane do przodowania w trosce podejmowanej w skali całego globu o kraje i regiony ubogie i upośledzone w rozwoju, a Papież zabiega o zadośćuczynienie prawom każdego człowieka.

Trudno tu przedstawić choćby w najskromniejszym zakresie historię owej troski Kościoła o ubogich, wydaje się jednak, że warto zwrócić uwagę choćby na związek, jaki zachodzi między pojmowaniem służby ubogim a sposobem rozumienia samego Kościoła.

W braterskiej wspólnocie tworzonego przez św. Pawła Kościoła w Koryncie niewielu było uczonych, możnych, szlachetnie urodzonych (por. 1 Kor 1, 26-29). Był to Kościół ubogich: tworzony przez ubogich. Obecność ubogich w Kościele podkreślana jest także w tradycji późniejszej, np. w liście papieża Korneliusza do Fabiusza, biskupa Antiochii, z połowy III wieku. Mówiąc o posługach spełnianych w Kościele rzymskim, Korneliusz wymienia poza biskupem nie tylko prezbiterów, diakonów i spełniających jeszcze inne, niższe posługi kościelne, ale także „wdowy z więcej niż tysiąc

[14] Por. *Przemówienie na spotkaniu z przywódcami religii, duchowieństwem i alumnami w Dhace*, 19 XI 1986, OR 1987, nr 1, s. 19.

[15] Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Tondo*, OR 1981, nr 3, s. 17.

pięciuset ubogimi" (DS 109). Patrząc na Kościół, papież Korneliusz widzi w nim równie wyraźnie ubogich, jak i hierarchię posługujących.

Perspektywa ta uległa zmianie wraz z procesem instytucjonalizacji Kościoła i postępującego ograniczania go w świadomości ogółu chrześcijan do samej hierarchii duchownych. W miarę, jak w średniowieczu i w czasach nowożytnych proces ten się nasilał, ubodzy, jak zresztą ogół świeckich wiernych, byli traktowani coraz bardziej jako ci, do których Kościół (czyli duchowieństwo) się zwraca, a coraz mniej jako jego żywe członki. Troska o ubogich staje się na ogół daleka od ducha braterskiej pomocy i wymiany wartości, jak to widział św. Paweł (por. 2 Kor 8, 1-15). Ubogiego traktuje się jakby przedmiotowo. Nie przyznaje mu się prawa do udzielanej jałmużny, która uważana jest za łaskę w stosunku do ubogiego, a przede wszystkim za zasługę dającego.

Tak kształtowała się dość powszechnie świadomość i praktyka chrześcijańska, nawet jeśli w oficjalnym nauczaniu i kaznodziejstwie powoływano się na przykład Chrystusa i Jego utożsamienie się z ubogimi. Ubóstwo redukowano przy tym głównie do nędzy materialnej, nie dostrzegając innych praw, których ubodzy byli pozbawieni, i traktowano jako sytuację jednostek, zamykając oczy na położenie całych warstw czy grup społecznych. Tak jak było zrozumiałe, że „warstwy niższe" nie miały nic do powiedzenia w życiu społecznym, tak przyjmowano za oczywiste, że nie miały one żadnego znaczenia w Kościele. Trzeba jednak zaznaczyć, iż mimo tych negatywnych zjawisk nigdy przecież nie zanikło w świadomości wyznawców Chrystusa zarówno jakieś poczucie obowiązku troski o ubogich, jak i przekonanie o wartości samego ubóstwa w perspektywie królestwa Bożego, wyrażające się m.in. w podejmowaniu życia zakonnego.

„Powrót" ubogich do Kościoła dokonuje się współcześnie wraz z powrotem do niego wszystkich świeckich chrześcijan, choć jakby na dalszym planie czy w drugim etapie. Apostolska aktywność świeckich wiernych, rozwijająca się od początków naszego stulecia, a zwłaszcza w okresie międzywojennym, kazała dostrzec najpierw samą „elitę" świeckich, jako związaną bliżej z Kościołem. Byli za nią uważani najczęściej członkowie Akcji Katolickiej, organizacji mającej na celu pomagać duchownym w wypełnianiu stojących przed nimi zadań, niejako reprezentując ich tam, dokąd oni sami nie mogli dotrzeć. Za czasów Piusa XII i dzięki niemu dochodzi się w Kościele do przekonania, że do apostolskiego działania zobowiązani są wszyscy chrześcijanie, tak jak wszyscy są Kościołem, żywymi członkami Chrystusowego Ciała. Nawet jednak i wtedy ubodzy pozostawali jakby w cieniu. Apostolstwo każe myśleć o aktywności, a tym samym mimo woli pomija tych, którzy ze względu na swoje osobiste czy społeczne upośledzenie nie są do takiego działania zdolni: chorych, ubogich, należących do społecznie nieaktywnych warstw czy grup. Jeszcze dzisiaj słysząc o apostolstwie świeckich kojarzymy je raczej ze społeczną aktywnością w stowarzy-

szeniach, ruchach czy klubach katolickich, niż z pozornie biernym jedynie znoszeniem biedy, upośledzenia czy choroby.

Tymczasem trzeba przechodzić od myślenia o wąsko pojmowanym apostolstwie świeckich do wyznania, że są oni Kościołem i że, co za tym idzie, mają do spełnienia „właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (KK 31). I wreszcie – trzeba dostrzec wśród niech ubogich. Także ubodzy są Kościołem, i to, ze względu na swoją sytuację, w sposób przez Chrystusa wyróżniony. Za tym idzie konieczność uznania, że i oni są p o d m i o t e m działania Kościoła, a nie jedynie p r z e d m i o t e m czy odbiorcami jego charytatywnej akcji. Co więcej, trzeba w tej perspektywie nie tylko uznawać wartość ich borykania się z losem i cierpienia, lecz także słuchać ich głosu. Mogą oni lepiej rozumieć Ewangelię i posłannictwo Kościoła niż bogaci. Jean Vanier, twórca wspólnot „Wiara i Światło", pyta po ostatnim Synodzie Biskupów, poświęconym posłannictwu świeckich chrześcijan, czy naprawdę przyznajemy ubogim i upośledzony, tym, którzy się nie liczą w życiu społecznym, rzeczywiste prawo głosu w życiu Kościoła? Czy nie poprzestajemy na okazywanej im pomocy i na werbalnym często uznaniu znaczenia ich cierpień?[16]

Często się dziś mówi – słowa te wypowiada też Papież – o „o p c j i p r e f e r e n c y j n e j n a r z e c z u b o g i c h". Choć Sobór Watykański II nie zajął się tą sprawą szerzej w żadnym ze swoich dokumentów, to sprawa ubogich w Kościele i w całej ludzkiej społeczności była obecna wyraźnie w soborowym wydarzeniu i w duchu jego licznych wypowiedzi. Na krótko przed Soborem sprawę stosunku Kościoła do ubogich postawił papież Jan XXIII. Powiedział on, że „Kościół jest i chce być Kościołem wszystkich, lecz szczególnie Kościołem ubogich"[17]. W czasie Soboru sprawę tę podejmowało wielu biskupów, z najbardziej chyba znanym Dom Helder Camarą na czele. Kolejni papieże i biskupi dokonywali symbolicznych gestów wyrzekając się zbyt świeckich i bogatych znaków swojej posługi. Wkrótce po zakończeniu Soboru Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) na swoim spotkaniu w Medellin (1968), a później w Puebla (1979) podjęła wprost sprawę działania Kościoła na rzecz wyzwolenia ubogich, mówiąc właśnie o owej „o p c j i p r e f e r e n c y j n e j". Oznacza ona w y p ł y w a j ą c e z w i a r y p r z e k o n a n i e, ż e t r o s k a o i n t e g r a l n e w y z w o l e n i e w s z e l k i e g o r o d z a j u u b o g i c h n a l e ż y i s t o t n i e d o z b a w c z e j m i s j i K o ś c i o ł a i ż e n i e t y l k o n i e m o ż e n i e b y ć p r z e z e ń podejmowana, ale przeciwnie w i n n a s i ę z n a j d o w a ć n a p i e r w s z y m p l a n i e j e g o d z i a ł a n i a.

---

[16] Por. J. V a n i e r, *Le Synode, une révolution tranquille*, „Vie consacrée" 1988, nr 1, s. 18-36, zwłaszcza s. 24; artykuł ten ukazał się w tłumaczeniu polskim (z pewnymi skrótami) w miesięczniku „W drodze" 1988, nr 6, s. 82-91.

[17] Orędzie z dnia 11 IX 1962.

Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyraża się w przepowiadaniu i postępowaniu Jana Pawła II. Z uporem i konsekwencją idzie on do ubogich, gdziekolwiek się znajdują, ponieważ „Kościół czuje się powołany do tego, by stać u boku ubogich rzesz, by rozpoznawać słuszność ich żądań, przyczyniać się do ich zaspokajania”[18].

Wymieńmy niektóre wskazane przez Papieża cechy tej opcji preferencyjnej. Będzie to jednocześnie jakby streszczenie czy podsumowanie przedstawionych tu uwag.

Tak więc opcja na rzecz ubogich nie jest wyłączna ani wyłączająca kogokolwiek. Należy przecież do Ewangelii, która ma być głoszona „wszelkiemu stworzeniu” (Mt 16, 15). Błogosławieństwa Chrystusowe są wezwaniem dla każdego, toteż Papież głosi je wszystkim – „zarówno bogatym, jak ubogim”[19].

Opcja na rzecz ubogich każe widzieć ubóstwo we wszystkich jego postaciach: biedę materialną, choroby, zniewolenie społeczne... Każe widzieć i grzech – zaprzeczenie miłości Boga i braci, będący największą nędzą człowieka, korzeniem wszelkiego zła i każdego ubóstwa. Stąd „pierwszym wyzwoleniem, jakiego winien szukać człowiek, jest wyzwolenie od grzechu, od zła moralnego, które gnieździ się w jego sercu i które jest przyczyną «grzechu społecznego» i struktur ucisku”[20].

Opcja na rzecz ubogich znaczy poczucie odpowiedzialności za istniejący stan rzeczy, za nierównomierny podział środków potrzebnych do życia. Przecież „dzieje się tak nie z winy rzesz upośledzonych ani tym mniej na skutek nieuchronnych konieczności [...] czy też w wyniku zbiegu okoliczności”[21]. To poczucie odpowiedzialności nie pozostawia miejsca na bierność.

Zaangażowanie na rzecz wyzwolenia ubogich nazywa Papież solidarnością. Wzywa do niej ustawicznie. Ma się ona przejawiać „poprzez osobisty i rodzinny styl życia, poprzez sposób korzystania z dóbr, poprzez obywatelskie uczestnictwo, poprzez swój wkład w decyzje ekonomiczne i polityczne i własne zaangażowanie w programy narodowe i międzynarodowe”[22]. Krótko mówiąc, solidarność z ubogimi ma się przejawiać w całym życiu człowieka, szczególnie chrześcijanina.

Solidarność oznacza relację międzyosobową. „Jak Chrystus – wzywa Jan Paweł II – winniśmy przeżywać cierpienie i troski wszystkich ludzi świata: ubogich. głodnych, zepchniętych na margines”[23]. Widzieć ich los,

---

[18] SRS, pkt 39.

[19] W cytowanym przemówieniu do mieszkańców Tondo, OR 1981, nr 3, s. 17.

[20] *Homilia Jana Pawła II we mszy św. o ewangelizację ludów*, Santo Domingo 11 X 1984, OR 1984, nr 11-12, s. 19.

[21] SRS, pkt 9.

[22] SRS, pkt 47.

[23] *Homilia Jana Pawła II podczas mszy św. w Anagni*, 31 VIII 1986, OR 1986, nr 8, s. 24.

działać na rzecz ich wyzwolenia – to dążyć do stworzenia im możliwości własnego działania, jak tego domaga się ich osobowa godność. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* wskazuje Papież z naciskiem na zgubne dla sprawy rozwoju ograniczanie, na wręcz niszczenie „twórczej podmiotowości obywatela" i narodu[24]. Sam zwraca się niejednokrotnie do ubogich, by stawali się „kowalami własnego rozwoju i postępu"[25]. Toteż działanie na rzecz rozwoju, do którego jesteśmy zobowiązani, to w istocie obrona i rozwój godności osoby ludzkiej, powierzone nam przez Stwórcę[26].

Działanie mające na celu obronę i rozwój godności ludzkiej „nie jest drogą gwałtu, walki klasowej czy nienawiści". Jest ono „drogą miłości, braterstwa i pokojowej solidarności"[27]. „Pokój jest dobrem niezbędnym dla rozwoju [...]. Przemoc natomiast nie prowadzi do rozwiązania żadnych problemów, bo obraża Boga, obraża tego, kto jej doświadcza, i tego, kto ją stosuje"[28].

W miarę lektury tekstów Papieskich staje się coraz bardziej widoczne, że opcja preferencyjna na rzecz ubogich nie jest określeniem jakiejś doraźnej akcji Kościoła ani jednej spośród jego wielu aktywności, lecz że wyraża jego integralnie rozumianą zbawczą misję, tak jak ją każą widzieć i sama Ewangelia, i rozpoznawane dziś przez Kościół znaki czasu. „Preferencyjna opcja" nie domaga się jedynie określonego działania na rzecz ubogich, lecz osobistego nawrócenia: nowego spojrzenia na świat i zbawienie człowieka, na Kościół i własne chrześcijaństwo.

---

[24] SRS, pkt 15.
[25] W cytowanym przemówieniu do mieszkańców Tondo, OR 1981, nr 3, s. 17.
[26] Por. SRS, pkt 47.
[27] W cytowanym przemówieniu do mieszkańców Tondo, OR 1981, nr 3 s. 17.
[28] *Przemówienie do Indian w Mariscal Estigarribia*, 17 V 1988, OR 1988, nr 6, s. 22.

Bp Marian JAWORSKI

SENS CIERPIENIA W UJĘCIU JANA PAWŁA II
Analiza filozoficzno-religijna[1]

U Jana Pawła II, według którego chrześcijaństwo głosi zasadnicze dobro istnienia oraz dobro tego, co istnieje – cierpienie pozostaje zawsze tajemnicą – wychodzi bowiem poza nasze ludzkie tłumaczenie – a Chrystus pozwala nam wejść w tę tajemnicę, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej.

CIERPIENIE JAKO TAJEMNICA I JAKO PRZEDMIOT RADYKALNYCH PYTAŃ

Świat ludzkiego cierpienia „budzi współczucie, budzi także szacunek – i na swój sposób onieśmiela. Zawiera się w nim bowiem wielkość swoistej tajemnicy" – pisze Jan Paweł II pod koniec *Wstępu* do Listu apostolskiego *Salvifici doloris* (SD 4).

I ten szczególny szacunek dla każdego ludzkiego cierpienia zakłada on u samego początku listu, który wypływa, jak sam też dalej wyznaje, „z najgłębszej potrzeby serca – a zarazem też z głębokiego imperatywu wiary" (SD 4). Potrzeba serca pozwala przezwyciężyć Papieżowi onieśmielenie, a imperatyw wiary – sformułowany choćby w przytoczonych na początku Listu apostolskiego słowach św. Pawła – chodzi tutaj o tekst z Listu do Kolosan (1, 24): „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" – dostarcza treści, w imię której i mocą której ośmiela się on dotknąć tego, co w każdym człowieku wydaje się tak bardzo nietykalne: „człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą" (SD 4).

Powyższe teksty wskazują nam na cierpienie człowieka jako na jego nietykalną tajemnicę – i jak dalej Jan Paweł II zaraz doda – jako na coś „niewyrażalnego" oraz „nieprzekazywalnego". Stąd ten „przedmiot", który Papież chce dotknąć, wymaga szczególnej postawy: „współczucia i szacunku", tylko bowiem w ten sposób można się „zbliżyć" do tego, co jest „osobowe". Imperatyw zaś wiary ośmiela do jego dotknięcia (por. SD 5, 4).

Oprócz tego wymiaru cierpienia, który stanowi niewyrażalną tajemnicę każdego człowieka, posiada ono swoją „przedmiotową rzeczywis-

---

[1] Artykuł nosi podtytuł „Analiza filozoficzno-religijna", a nie refleksja teologiczna. Nie posługuję się bowiem metodą i kryteriami teologicznymi. Analiza, którą stosuję, należy do tej dziedziny, którą można określić jako filozofię religii albo filozofię faktu chrześcijaństwa. Ten fakt znajduje swój wyraz na różny sposób. Badanie sensu, który został wyrażony i zapisany, stanowi cel tych analiz.

tość", która bardziej niż cokolwiek innego domaga się „podjęcia, refleksji, ujęcia w kształt wyrazistego problemu, postawienia radykalnych pytań i szukania odpowiedzi" (SD 5). Jak sam Papież wyjaśnia, „nie chodzi tu tylko o opis cierpienia". W grę wchodzą „inne kryteria, wykraczające poza sferę opisu" (SD 5). Chodzi o zrozumienie w wierze.

CIERPIENIE FIZYCZNE I CIERPIENIE MORALNE

„Medycyna jako nauka i zarazem sztuka leczenia odsłania na wielkim obszarze cierpień człowieka rejon stosunkowo najbardziej znany" (SD 5). Ale medycyna nie obejmuje wszystkiego cierpienia. „Cierpienie – stwierdza Papież – jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie" (SD 5). W grę wchodzi tutaj „cierpienie moralne", „ból duszy", który jest „bólem natury duchowej", a nie tylko „psychiczny wymiar bólu" towarzyszący „cierpieniu zarówno moralnemu, jak i fizycznemu" (por. SD 5). „Pismo święte jest wielką księgą o cierpieniu" – zwłaszcza moralnym (SD 6).

ZŁO A CIERPIENIE

Kiedy człowiek cierpi? „Wówczas, gdy doznaje jakiegokolwiek zła" (SD 7). Cierpienie oznacza „sytuację, w której człowiek doznaje zła, a doznając zła, staje się podmiotem cierpienia" (SD 7).

Tym samym „rzeczywistość cierpienia wywołuje pytanie o istotę zła: czym jest zło?" (SD 7).

„Chrześcijańska odpowiedź na to pytanie różni się od tej, jaką dają niektóre tradycje kulturalne i religijne utrzymując, że istnienie jest złem, od którego trzeba się uwalniać. Chrześcijaństwo głosi zasadnicze dobro istnienia oraz dobro tego, co istnieje, wyznaje dobroć Stwórcy i głosi dobro stworzeń" (SD 7). Jak można zauważyć, Jan Paweł II wprowadza tutaj rozróżnienie: dobro istnienia i dobro tego, co istnieje. „Człowiek cierpi z powodu zła, które jest jakimś brakiem, ograniczeniem lub wypaczeniem dobra. Można by też powiedzieć, że człowiek cierpi z racji dobra, które nie jest jego udziałem, od którego został niejako odcięty lub którego sam się pozbawił. Cierpi w szczególności wówczas, kiedy to dobro – w normalnym porządku rzeczy – «winno» być jego udziałem, a nie jest" (SD 7). To jest ten związek pomiędzy złem a cierpieniem człowieka.

Świat cierpienia posiada swoje osobowe i wielościowe znaczenie. „Każdy człowiek" ma „swe osobiste cierpienie", a „w parze z tym idzie [...] wymiar międzyludzki i społeczny. Świat cierpienia ma jak gdyby swą własną spoistość" (SD 8).

Po tym wprowadzeniu, określającym, co stanowi okoliczność napisania listu o cierpieniu pod kątem zbawczego jego sensu, o sposobie i motywach

podejścia do tematu i zarysie opisu cierpienia, Jan Paweł II w części trzeciej podejmuje „poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia".

PYTANIE O SENS CIERPIENIA. LUDZKA TREŚĆ CIERPIENIA

„W głębi każdego z osobna cierpienia doświadczanego przez człowieka, a zarazem u podstaw całego świata cierpień, nieodzownie pojawia się p y t a n i e: d l a c z e g o? Jest to pytanie o powód, o rację, zarazem pytanie o cel (po co?), w ostateczności zaś zawsze pytanie o sens" (SD 9).

To pytanie – zdaniem Jana Pawła II – zdaje się wyznaczać ludzką treść cierpienia. Ból rozprzestrzeniony jest w świecie zwierzęcym. „Tylko jednak człowiek cierpiąc wie, że cierpi i pyta «dlaczego» – i w sposób już całkowicie i specyficznie ludzki cierpi, jeśli nie znajduje odpowiedzi na to pytanie. Jeśli nie znajduje wystarczającej odpowiedzi. Jest to zaś pytanie trudne, podobnie jak trudne jest inne, bardzo pokrewne tamtemu, pytanie o zło. Dlaczego zło?" (SD 9).

Jak widać, l u d z k ą treść cierpienia wyznacza u Jana Pawła II pytanie o powód i cel cierpienia związane z samowiedzą własnego cierpienia. To cierpienie staje się niejako jeszcze bardziej cierpieniem ludzkim, gdy pozostaje bez wystarczającej odpowiedzi.

Adresatem tego pytania jest człowiek oraz Bóg jako Stwórca i Pan świata. Na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko „do wielorakich załamań i konfliktów w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi do s a m e j n e g a c j i B o g a. [...] zło i cierpienie zdają się [bowiem] zaćmiewać ten obraz – czasem w sposób radykalny, zwłaszcza wobec codziennego dramatu tylu niezawinionych cierpień, a także tylu win, które uchodzą bezkarnie" (SD 9). Ta okoliczność – zdaniem Papieża – podkreśla doniosłość pytania o sens cierpienia i wskazuje, „z jaką wnikliwością trzeba traktować zarówno samo to pytanie, jak też wszelką możliwą na nie odpowiedź" (SD 9).

PIERWSZA ODPOWIEDŹ: CIERPIENIE KARĄ ZA GRZECH

Jeden typ odpowiedzi reprezentują przyjaciele Hioba. Przyjaciele Hioba chcieli obronić moralny sens cierpienia jako wyłącznie kary za grzech, a więc na gruncie sprawiedliwości Boga. „Z ł o ś c i m o r a l n e j g r z e c h u o d p o w i a d a k a r a, która zabezpiecza porządek moralny w tym samym transcendentnym znaczeniu, w jakim ten porządek jest ustanowiony wolą Stwórcy i Najwyższego Prawodawcy" (SD 10).

Hiob zaprzecza słuszności zasady, która wyłącznie utożsamia cierpienie z karą za grzech, a czyni to w imię swego doświadczenia. Także sam Bóg nie uznaje wyłączności zasady, którą przyjmowali przyjaciele Hioba. J e s t

cierpienie niewinnego, „trzeba je przyjąć jako tajemnicę, której człowiek nie jest zdolny do końca przeniknąć swym rozumem" (SD 11).

DRUGA ODPOWIEDŹ: CIERPIENIE DROGĄ DO ODBUDOWANIA DOBRA

Księga Hioba nie narusza jednak podstaw transcendentnego porządku moralnego związanego ze sprawiedliwością. Cierpienie ukazane jest w niej jako próba. Stąd bardzo ważna konkluzja, którą wyprowadza Jan Paweł II: sensu cierpienia nie można wiązać bez reszty z porządkiem moralnym opartym na samej sprawiedliwości. To nie wystarcza. Co więcej – i co jest jeszcze ważniejsze, moim zdaniem: „odpowiedź ta wydaje się spłycać i zubożać samo to pojęcie sprawiedliwości, z jakim spotykamy się w Objawieniu" (SD 11).

Dlaczego? Mówiąc o cierpieniach zsyłanych przez Boga na lud wybrany Jan Paweł II zwraca uwagę, że miały one na względzie jego nawrócenie. „W ten sposób zostaje uwydatniony osobowy wymiar kary. W wymiarze tym kara ma sens nie przez to, że służy «odwzajemnieniu» obiektywnego zła przestępstwa innym złem, ale przede wszystkim przez to, że stwarza możliwości odbudowania dobra w cierpiącym podmiocie" (SD 12).

Pojęcie sprawiedliwości w wymiarze osobowym – dodajmy od siebie – nie da się więc utożsamić z pojęciem sprawiedliwości, która ma miejsce w świecie rzeczy, przedmiotów, gdzie naruszenie porządku mści się niejako samo przez się. Sprawiedliwość, o której mowa w Objawieniu, dąży do wyrównania przez dobro, mające stać się z powrotem udziałem podmiotu, który je utracił – i sama przez to się realizuje. Wyłania się tutaj, moim zdaniem, ważne zagadnienie o ugruntowaniu całego porządku moralnego w miłości. Miłość jest fundamentem wszelkiego działania – a także i sprawiedliwości. To dzięki miłości, która chce dobra i odbudowuje je, może się realizować pierwotny, zgodny z naturą bytu osobowego porządek sprawiedliwości.

Ten sam pogląd leży u podstaw stwierdzenia Jana Pawła II w encyklice *Dives in misericordia*, że miłość jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości, ukazany tam przez Papieża, zwłaszcza w nauczaniu Nowego Testamentu, świadczy o tym, że sprawiedliwość sama nie wystarcza.

TRZECIA ODPOWIEDŹ: OBJAWIENIE MIŁOŚCI BOGA W KRZYŻU JEZUSA CHRYSTUSA

Ale to nie jest jeszcze pełna odpowiedź na pytanie o sens cierpienia. Aby otrzymać nań odpowiedź – pisze Jan Paweł II – „musimy skierować

nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostatecznego źródła sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które – Jan Paweł II znów powtarza – pozostaje zawsze tajemnicą: zdajemy sobie sprawę, że wszelkie nasze wyjaśnienia będą zawsze niewystarczające i nieadekwatne. Chrystus pozwala nam wejść w tajemnicę i odkryć «dlaczego cierpienie»?, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej" (SD 13). I dalej Papież wyjaśnia: „Trzeba nade wszystko przyjąć światło Objawienia nie tylko, o ile wyraża ono transcendentny porządek s p r a w i e d l i w o ś c i – ale o ile porządek ten prześwietla miłością jako ostatecznym źródłem sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Odpowiedzi tej udzielił Bóg człowiekowi w Krzyżu Jezusa Chrystusa" (SD 13).

Czy odwołanie się do miłości Bożej, której wyrazem jest Jezus Chrystus, nie przeczy temu, co powiedzieliśmy, że już pojęcia sprawiedliwości Bożej i cierpienia w Starym Testamencie nie możemy zrozumieć bez ugruntowania w miłości Boga? Na pewno nie. O ile bowiem odpowiedź w Starym Testamencie nie wychodziła poza porządek moralności, dobra moralnego, to odpowiedź dana w Krzyżu Jezusa Chrystusa wprowadza – jak sam Jan Paweł II zauważa – nowy wymiar w szukaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. „Jest to w y m i a r O d k u p i e n i a". Chodzi w nim już nie o cierpienie w postaci doczesnej, ale o „cierpienie w jego znaczeniu podstawowym i ostatecznym". „Syn Jednorodzony został dany ludzkości, aby ochronić człowieka przede wszystkim od tego ostatecznego zła i o s t a t e c z n e g o c i e r p i e n i a. W swoim zbawczym posłannictwie ma On przeto dotknąć zła u samych jego transcendentnych korzeni, z których wyrasta ono w dziejach człowieka. Owe transcendentne korzenie zła tkwią w grzechu i w śmierci, one bowiem znajdują się u podstaw utraty życia wiecznego. Posłannictwo Jednorodzonego Syna polega na przezwyciężeniu grzechu i śmierci" (SD 14).

Stwierdzając, że Chrystus dotyka zła u samych korzeni, Jan Paweł II ma na myśli nie tylko zło i cierpienie ostateczne, pozadoczesne, [...] ale także – przynajmniej pośrednio – z ł o i c i e r p i e n i e w j e g o w y m i a r z e d o c z e s n y m i h i s t o r y c z n y m. I ono bowiem powstaje w powiązaniu z grzechem i śmiercią" (SD 15).

Ta prawda o przezwyciężeniu grzechu i śmierci zmienia obraz dziejów człowieka oraz jego ziemskiej sytuacji. „Ojciec [...] daje tego Syna, aby dotknął samych korzeni ludzkiego zła i tak przybliżył się w sposób zbawczy do całego tego świata cierpienia, jaki jest udziałem człowieka" (SD 15). „Chrystus idzie w stronę własnego cierpienia, świadomy zbawczej jego mocy, idzie posłuszny Ojcu" (SD 16). Przyjmując zaś na siebie grzechy wszystkich i czyniąc je w ten sposób „zastępczymi" sprawia, że jest ono Odkupieniem (por. SD 17).

Chrystus człowiek i Jednorodzony Syn Boży wnosi więc ze sobą w sposób najbardziej radykalny pytanie o cierpienie i „maksimum możliwej na to pytanie odpowiedzi". Odpowiedź daje nie tylko „swoim nauczaniem: Dobrą Nowiną, ale przede wszystkim własnym cierpieniem, które z tym nauczaniem, z Dobrą Nowiną, scalone jest w sposób organiczny i nierozerwalny. Jest to jakby ostatnie, syntetyczne słowo tego nauczania: nauka krzyża, jak kiedyś powie św. Paweł" (SD 18). Chrystus zostaje zmiażdżony cierpieniem, ale „równocześnie zaś weszło ono w całkowicie nowy wymiar i w nowy porządek: zostało związane z miłością – z tą miłością [...], która tworzy dobro, wyprowadzając je również ze zła, wyprowadzając poprzez cierpienie tak, jak najwyższe dobro, Odkupienie świata, zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa i stale z niego bierze swój początek. Krzyż Chrystusa stał się źródłem, z którego biją strumienie wody żywej. W nim też musimy postawić na nowo pytanie o sens cierpienia i odczytać do końca odpowiedź na to pytanie" (SD 18).

CIERPIENIE ODKUPIONE

Papież formułuje tę odpowiedź następująco: „W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione". Co to znaczy? „Każdy też jest wezwany do uczestnictwa w owym cierpieniu, przez które Odkupienie się dokonało [...]. Dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem ludzkie cierpienie na poziom Odkupienia. Przeto też w swoim ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa" (SD 19).

„Człowiek – pisze trochę dalej Jan Paweł II – odkrywając przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w nim swoje własne cierpienie, odnajduje je przez wiarę na nowo, nasycone nową treścią i nowym znaczeniem" (SD 20). „Chrystus wprowadził nas do tego królestwa przez swe cierpienie. I przez cierpienie również dojrzewają do niego ludzie ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia" (SD 21). Z perspektywą królestwa Bożego łączy się zaś nadzieja uczestnictwa w chwale (por. SD 22).

WEZWANIE DO MORALNEJ WIELKOŚCI

„Cierpienie jest również wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości" (SD 22). Można powiedzieć, że jest to „chwała, która zawiera się w samym cierpieniu Chrystusa i która wielokrotnie [...] odzwierciedla się w cierpieniu człowieka [...]. W cierpieniach [ludzi] potwierdza się w sposób szczególny wielka godność człowieka" (SD 22).

„Cierpienie bowiem jest zawsze próbą", która niesie ze sobą doświadczenie „słabości i mocy". „Słabości wszelkich cierpień człowieka może przeniknąć ta sama Boża moc, która objawiła się w Krzyżu Chrystusa. W tym zrozumieniu: cierpieć – to znaczy stawać się jakby szczególnie podatnym, szczególnie otwartym na działanie zbawczych mocy Boga, ofiarowanych ludzkości w Chrystusie" (SD 23).

W cierpieniu jest „wezwanie do cnoty" ze strony człowieka, do jego „duchowego hartowania". „Jest to cnota wytrwałości w znoszeniu tego, co dolega i boli. Czyniąc to, człowiek wyzwala nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przemoże, nie pozbawi właściwej człowiekowi godności wraz z poczuciem sensu życia. I oto ten sens się objawia wraz z działaniem miłości Bożej, która jest największym darem Ducha Świętego" (SD 23).

TWÓRCZY – W SENSIE WSPÓŁZBAWCZY – CHARAKTER CIERPIENIA LUDZKIEGO

Jan Paweł II wskazuje następnie, że doświadczenia św. Pawła idą jeszcze dalej. Cytuje on tekst św. Pawła do Kolosan: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (1, 24). W dopełnianiu „braków udręk Chrystusa" upatruje Jan Paweł II „twórczego charakteru cierpienia". Nie oznacza to, że Odkupienie dokonane przez Chrystusa jest niepełne, ale że „jest stale otwarte na każdą miłość, która wyraża się w ludzkim cierpieniu" (SD 24). Odkupienie bowiem, „choć dokonane w całej pełni cierpieniem Chrystusa [...] żyje i rozwija się jako Ciało Chrystusa, czyli Kościół – i w tym wymiarze każde ludzkie cierpienie mocą zjednoczenia w miłości z Chrystusem dopełnia cierpienie Chrystusa". Stąd „cierpienie posiada w obliczu Kościoła szczególną wartość" (SD 24).

Po nakreśleniu zbawczego sensu cierpienia i wyjaśnieniu, na czym ono się zasadza, Jan Paweł II zatytułował szóstą część swego listu: *Ewangelia cierpienia a więc dobra nowina o cierpieniu.* Staje się to zrozumiałe zarówno, gdy się uwzględni dramatyczność pytania o sens cierpienia i odpowiedź, którą niesie Objawienie o zbawczym dziele cierpienia Chrystusa i w Chrystusie. Sam Jan Paweł II mówi: „Ewangelia cierpienia oznacza nie tylko obecność cierpienia w Ewangelii, jako jednego z tematów Dobrej Nowiny. Oznacza ona zarazem objawienie zbawczej mocy i zbawczego sensu cierpienia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa, z kolei zaś w posłannictwie i powołaniu Kościoła" (SD 25).

Z kolei Jan Paweł II nawiązuje do słów Chrystusa o potrzebie cierpienia, o tym, że stanowi ono szczególny sprawdzian podobieństwa do Chrystusa, i o tych, którzy piszą pierwszy i drugi rozdział tej ewangelii cierpie-

nia. Wraca również do tego, że jest ono wyrazem duchowej dojrzałości i wielkości, będącej owocem szczególnego nawrócenia (por. SD 26).

Analizy te pozostawiamy na boku. Mówią one już o kształtowaniu nowej egzystencji człowieka na podstawie odkrytego zbawczego sensu cierpienia w Chrystusie.

PODSUMOWANIE I PRÓBA CHARAKTERYSTYKI NAUKI JANA PAWŁA II

Spróbujmy – podsumowując analizy – krótko i systematycznie scharakteryzować nauczanie Jana Pawła II i wyciągnąć pewne wnioski, konkluzje. Odpowiedź na pytanie o cierpienie (a także o zło) nie tłumaczy się samą strukturą bytu skończonego, nie tłumaczy się też samą strukturą bytu ludzkiego. Wskazują na to słowa Jana Pawła II przeciwstawiające odpowiedź chrześcijańską tradycjom kulturalnym i religijnym utrzymującym, że istnienie jest złe i że trzeba się od niego uwolnić. Oprócz starożytnych odpowiedzi typu manichejskiego i nowożytnych: G. Leibniza (mówiącego o malum metaphysicum), A. Schopenhauera oraz E. von Hartmanna, zwróćmy uwagę na odpowiedź J. P. Sartre'a. Jego zdaniem egzystencja człowieka skazana jest na absurd. Człowiek poddany koniecznościom bytu nigdy nie jest w pełni wolny. Śmierć, która uwalnia człowieka z absurdu, jest nieodzownym warunkiem wolności. Człowiek jest wolny, bo jest śmiertelny.

Odpowiedź na pytanie o cierpienie Jan Paweł II wiąże z dziejowym charakterem bytu ludzkiego, ale nie utożsamia z nim. Ścisłe utożsamienie zdaje się występować u P. Teilharda de Chardin.

N. M. Wildiers w książce *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*[2] zaznacza, że zło u Teilharda de Chardin jest strukturalnie związane ze światem podlegającym ewolucji. Ewolucji muszą towarzyszyć katastrofy, cierpienia i śmierć. Zło należy do istoty ewolucji. Według Teilharda de Chardin, grzech jest też nieunikniony jako statystyczna konieczność, skoro ludzkość podlega ewolucji. Z fenomenologicznego punktu widzenia zło jest odpadem procesów ewolucyjnych. „Dysharmonie lub rozkład fizyczny – w sferze przedżycia, cierpienia w świecie istot żywych, grzech w dziedzinie woli, nie ma takiego tworzącego się porządku, który by na wszystkich poziomach nie zawierał w sobie nieporządku"[3].

U Jana Pawła II, według którego chrześcijaństwo głosi zasadnicze dobro istnienia oraz tego, co istnieje, cierpienie pozostaje zawsze tajemnicą – wychodzi bowiem poza nasze ludzkie tłumaczenie – a Chrystus pozwala nam wejść w tę tajemnicę, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej.

---

[2] Warszawa 1964, s. 381–382.

[3] *Comment je vois*, ... 1948, s. 33.

Odpowiedź, którą daje Bóg w Chrystusie – odpowiedź w dziejach i posiadająca swój wymiar eschatologiczny – wiąże się z innym wydarzeniem w dziejach człowieka, z upadkiem w grzech pierworodny, czyli „grzech świata" (SD 15), którego następstwem jest cierpienie i śmierć – a przede wszystkim zerwanie z Bogiem. Tej radykalnej sytuacji człowieka wychodzi naprzeciw Chrystus. Podejmuje On cierpienie i śmierć, by przezwyciężyć grzech, źródło cierpienia zarówno w wymiarze ostatecznym, pozadoczesnym, ale pośrednio także w wymiarze doczesnym i historycznym, i tym samym nadaje mu całkiem nowy sens – sens zbawczy. Przez to także nadaje sens całemu życiu człowieka.

Jak można zauważyć, cierpienia zsyłane przez Boga w Starym Testamencie też miały na względzie nawrócenie, odbudowę dobra we wspólnocie ludu wybranego. Ekonomia cierpienia, którą ujawnia Chrystus, sięga głębiej, w nowy wymiar Odkupienia, czyli sprawowania podstawowego dobra, jakim jest życie wieczne.

I to jest przede wszystkim nowa treść i nowe znaczenie Chrystusowego cierpienia oraz ludzkiego cierpienia, które jest dane w wierze.

ZNACZENIE ODPOWIEDZI DANEJ W CHRYSTUSIE

Odpowiedź ta, mocą faktów wiary, (1.) nie tylko może przezwyciężyć konflikty czy negację Boga, ale (2.) pozwala nam poznać Go jako prawdziwego Boga; Boga podejmującego człowieka, a nie tylko Boga „zakazu i potępienia", zakwestionowanego przez tzw. szkołę podejrzeń Marksa, Freuda czy Nietzschego.

Ad 1. Znana jest jedna z form współczesnej radykalnej negacji Boga, która swój wyraz znalazła u F. Dostojewskiego jako protest przeciwko niewinnemu cierpieniu choćby jednego dziecka. W *Człowieku zbuntowanym* Alberta Camusa czytamy m.in.: Iwan Karamazow „opowiada się za sprawiedliwością, której daje miejsce przed Bogiem. Iwan odrzuca tajemnicę, w konsekwencji zaś Boga jako zasadę miłości. Jeżeli cierpienia dzieci, mówi Iwan, mają dopełnić sumy cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzę, że cała ta prawda nie jest warta takiej ceny". I Camus dodaje od siebie: „Iwan odrzuca głęboką współzależność cierpienia i prawdy w chrześcijaństwie [...]. Iwan nie mówi, że nie ma prawdy. Mówi, że jeśli jest prawda, to jest ona nie do przyjęcia. Dlaczego? Bo jest niesprawiedliwa".

Można postawić pytanie: jakie pojęcie sprawiedliwości miał na względzie bohater Dostojewskiego? Oddzielił on nie tylko współzależność cierpienia i prawdy w chrześcijaństwie, ale oddzielił także współzależność sprawiedliwości i miłości w chrześcijaństwie, która – jak na

to wskazuje Jan Paweł II – jest czymś najbardziej zasadniczym w Objawieniu. Dostojewski odrzuca przecież Boga jako zasadę miłości w imię sprawiedliwości. Zasada, której bronili przyjaciele Hioba, obraca się tutaj nie przeciwko człowiekowi, ale przeciw Bogu.

Ad 2. Ta sama zasada kazała rozumieć Boga jako Boga „moralności" pojętego jako fundament etyki zakazu i potępienia. „Sądzę – pisze P. Ricoeur – że odtąd nie jesteśmy już zdolni do restauracji takiej formy życia moralnego, która przedstawiałaby się jako proste poddanie się przykazaniom, poddanie się woli cudzej, wyższej nad naszą, choćby miała to być wola Boska. Musimy uznać krytykę religii przeprowadzoną przez szkołę podejrzeń za coś dobrego: nauczyła nas ona rozpoznawać wytwór i projekcję naszej własnej słabości w przykazaniu wnoszącym śmierć zamiast życia". I Ricouer „marzy o kaznodziei, który wypowiadałby same tylko słowa wyzwolenia, a nigdy nie rzucał słowa zakazu i potępienia, o kaznodziei, który głosiłby krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa jako początek twórczego życia i wyciągnąłby na użytek naszej epoki wszystkie konsekwencje Pawłowej antynomii pomiędzy Ewangelią a Prawem"[4].

Jan Paweł II w swoich encyklikach, zwłaszcza w *Dives in misericordia* i w swym Liście apostolskim *Salvifici doloris* – występując przeciwko spłyconemu pojęciu sprawiedliwości, wiążąc jej właściwe rozumienie z miłością i umieszczając ją nie w zobiektywizowanym porządku rzeczowym, ale w porządku osobowym, wychodzi poza fałszywy obraz Boga „zakazu i potępienia" i daje odpowiedź na pytanie o sens cierpienia poprzez Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa.

Papież naucza. Zadaniem naszym – filozofów i teologów – jest podjęcie tej nauki, przedstawianie jej w formie teorii usystematyzowanych i w ten sposób udzielanie odpowiedzi na pytania podstawowe i fundamentalne w perspektywie naszych czasów.

---

[4] *Religia, ateizm, wiara*, w: M. Philibert, *Paul Ricoeur – czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 234-235.

Krzysztof DYBCIAK

REWOLUCJA CZY WYBÓR WIĘKSZEJ WOLNOŚCI?
Antropologiczno-społeczne podstawy „Brata naszego Boga"

Autor „Brata naszego Boga" dostrzegł w ruchu rewolucyjnym ruch społeczny, którego źródłem była niesprawiedliwość i alienacja człowieka [...]. Zaprzeczył jednak rzekomej konieczności związku między poczynaniami historycznymi a kształtem rewolucyjnych reakcji. Nie zgodził się poza tym na materialistyczny redukcjonizm fałszywie ukazujący cel ludzkiego życia.

Ubóstwo jest kategorią niezwykle ważną w chrześcijańskiej wizji człowieka – nie jest rozumiane jedynie metaforycznie, ogólnikowo, jako brak jakiegokolwiek dobra, ograniczenie jakości ludzkiego życia. Pojmowane jest także jako niedostatek materialny, ale to ograniczenie uzyskuje wymiar duchowy i może być waloryzowane religijnie. Wzorem takiego ubóstwa był Chrystus, który przecież urodził się w stajni, zarabiał na swe utrzymanie jako cieśla i nauczyciel, przebywał na ogół z biednymi... Jak zaznaczają bibliści, słowa swe kierował głównie do „ubogich w duchu", a najwięcej zwolenników zyskiwał wśród ludzi biednych lub poniżonych. To materialne ubóstwo było bardzo istotne w Jego zbawczej misji, co zauważył św. Paweł: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić" (2 Kor 8, 9). Z ziemskiej biedy Jezusa wynikały możliwości niebieskiego bogactwa dla chrześcijan.

Również w refleksji Jana Pawła II ważne miejsce zajmuje sprawa ograniczenia ubóstwa i pomocy ubogim, gdy jest to wykonalne, a w innych sytuacjach – wydobycie moralnego i soteriologicznego znaczenia tej cechy ludzkiego bytowania. Co w tym szkicu dla nas ważniejsze, dogłębnie zajmował się tą sprawą Karol Wojtyła od początku swej działalności pisarskiej. W pierwszych dramatach, tworzonych jeszcze w czasach światowej wojny, przeważało ogólne (egzystencjalne i historyczne) rozumienie rozmaitych bied określających życie człowieka. Natomiast w *Bracie naszego Boga* centralnym zagadnieniem staje się ubóstwo materialne i problem poprawy losu warstw biednych. Głównymi tematami dramatu pisanego w latach 1945-1950 są więc wielkie sprawy dziejów i myśli dwudziestowiecznej: przyczyny rewolucji, możliwości i ograniczenia gatunku ludzkiego, wolność i sens życia jednostki, zadania sztuki, związki między estetyką a etyką.

Zacznijmy poniższe rozważania od ogólnej uwagi o dramaturgii Karola Wojtyły. Znajdujemy w niej obraz autora, który jest silną indywidualnoś-

cią etyczną, ostrożnie kontaktującą się ze sferą estetyki. Czyżby niedocenianie piękna znaczyło, że autofinalizm dzieła sztuki, jego wskazywanie na siebie i eksponowanie zmysłowych walorów jest moralnie podejrzane? Mamy tu do czynienia z rzeczywistą antynomią – wszakże istotę etyki stanowi odwrócenie się od siebie, istnienie dla kogoś innego, podczas gdy istotą estetyki jest koncentracja danego bytu na sobie, jego zamknięcie. Między tymi stanowiskami możliwe są jednak mediacje, bo czyż postawa estetycznej kontemplacji nie jest strukturalnie podobna do postawy moralnej? I tu i tam chodzi przecież o nasze skupienie się na czymś zewnętrznym, podmiotowym. W obu dziedzinach potrzebna jest umiejętność przekraczania siebie, swoich przyzwyczajeń i emocjonalnych automatyzmów. A jednak widzimy, śledząc dzieje kultury nowożytnej, jak często dochodzi do dramatycznych wyborów w życiu, kiedy naprzeciw siebie stają wartości sztuki i innych dziedzin rzeczywistości tworzonej przez człowieka.

Moralna problematyka artysty i tworzonej przez niego sztuki stanowi jedną z głównych warstw semantyki *Brata naszego Boga*, dzieła centralnego w literackim dorobku Karola Wojtyły. I może najlepszego, bo w nim najbardziej dramatycznie skonfrontował autor postawy artysty i człowieka czynu etycznego.

Zestawienie racji obu stron na początku dramatu tworzy układ harmonijny. Młody malarz Adam poświęca się tworzeniu sztuki, a będąc osobowością religijną traktuje działalność artystyczną jako sposób kontaktowania się ze sferą sakralną. Szybko jednak pojawiają się wątpliwości, czy obrał słuszną drogę – trawi go niepokój paraliżujący twórczość. Harmonię teoretyczną i równolegle harmonię aktywności życiowej usiłuje przywrócić kapłan, u którego spowiada się Adam. Stara się on przekonać młodego artystę o identyczności powołania artystycznego i religijnego: „I tym im jesteś potrzebny, i Pan Bóg po ojcowsku patrzy na twoją twórczość. Przecież ona do Niego przybliża. Przecież usiłujesz szukać w niej Jego chwały" (s. 145)[1].

Tradycyjna próba tłumaczenia zgodności różnych dziedzin tworzenia nie wystarcza Adamowi, jak nie wystarcza argumentacja jego kolegów malarzy, którzy nie mają dużych problemów z wyborem drogi życiowej, gdyż sztuka zajmuje niepodważalnie centralne miejsce w ich systemie wartości. Występujące w dramacie postaci artystów uosabiają określone koncepcje sztuki. Od razu powiedzmy – koncepcje przeciwstawne. Przyjaciele głównego bohatera widzą w sztuce proces przemiany materiału estetycznego, jakim jest widziana i odczuwana rzeczywistość, w wartości estetyczne (dzieła). Adam rozumie sztukę jako sposób przetwarzania człowieka. Mimo iż artyzm staje się w tej optyce nie celem, lecz środkiem, nie ulega degradacji. Właśnie jako środek osiąga swą kreacyjną i humanistyczną pełnię.

[1] Wszystkie cytaty z *Brata naszego Boga* pochodzą z tomu: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, wybór i układ z upoważnienia autora M. Skwarnicki i J. Turowicz, redakcja filologiczna J. Okoń, Kraków 1980.

W tym miejscu trzeba wyjść poza tekst literacki i wskazać pierwowzór bohatera *Brata naszego Boga*. Był nim Adam Chmielowski, ktoś, czyja biografia składała się z części jakby stworzonych przez dwu różnych ludzi. Zrazu kariera „światowa", bo to i uczestnik Powstania Styczniowego, i student akademii malarskich w Monachium i Paryżu, a po powrocie do kraju ceniony malarz obracający się w środowisku artystycznym. Druga część biografii to dzieje poszukiwacza Boga, których kolejnymi etapami są: nieudany nowicjat u jezuitów, misjonarska nieomal działalność tercjarza franciszkańskiego na wschodnich kresach dawnego państwa polskiego i wreszcie w 1888 r. złożenie ślubów zakonnych (przybrał zakonne imię brata Alberta), założenie (za zgodą Kościoła) Zgromadzenia Braci Albertynów, a dwa lata później Zgromadzenia Sióstr Albertynek. Zadaniem zgromadzeń była pomoc najbiedniejszym poprzez zakładanie przytułków dla żebraków, sierot i ludzi, których dzisiaj nazywa się często marginesem społecznym. Brat Albert zmarł w roku 1916 w opinii świętości, a jego proces beatyfikacyjny został otwarty już w roku 1934. Rok 1989 jest datą jego kanonizacji.

Adam Chmielowski należy do postaci duchowo najbliższych Karolowi Wojtyle, o czym świadczy nie tylko omawiany dramat, lecz również wiele wypowiedzi obecnego Papieża, który był przecież w latach młodości także artystą, tyle że działającym w dziedzinach literatury i teatru. Brat Albert musiał być bliski Karolowi Wojtyle nie tylko dlatego, iż odszedł od sztuki, aby poświęcić się aktywności religijno-charytatywnej, ale między innymi i dlatego, że swoimi wyborami życiowymi rozstrzygnął ważne kwestie społeczne w sposób aprobowany przez obecnego Papieża. Mam na myśli udział Adama Chmielowskiego w walkach Powstania Styczniowego. Szczególnie jasno widać to w przemówieniu biskupa Wojtyły z okazji odsłonięcia w Krakowie tablicy pamiątkowej ku czci Chmielowskiego oraz drugiego powstańca, Józefa Kalinowskiego, który należał do przywódców Powstania na Litwie, a później jako karmelita bosy – Ojciec Rafał, zasłużył się jako organizator i twórca licznych dzieł miłosierdzia. Cytat z przemówienia ówczesnego młodego biskupa krakowskiego pozwoli nam przejść do zasadniczego splotu problemów w *Bracie naszego Boga* – stosunku jednostki do wydarzeń historycznych, zwłaszcza konfliktów i przełomów.

Powstanie Styczniowe było chyba najbardziej polskim z powstań narodowych i odcisnęło się w wyobraźni i świadomości Polaków potężnie; aż do dzisiaj powstają na jego temat dzieła sztuki i rozprawy naukowe, toczą się wokół niego dyskusje publicystyczne. Było bowiem wydarzeniem tragicznym, od początku skazanym na przegraną i przyniosło w efekcie krwawe żniwo. A jednak z perspektywy historycznej widać jego rozmaite sensy: uprzytomnienie sytuacji zniewolenia, pobudzenie świadomości narodowej i konieczność walki z despotyzmem imperium rosyjskiego, potrzebę patriotycznego ożywienia mas ludowych. Karol Wojtyła dostrzegł w Powstaniu Styczniowym sens najgłębszy – bohaterski znak sprzeciwu człowieka zniewole-

niu i świadectwo istnienia niepodważalnych praw człowieka zakorzenionych w obiektywnie istniejących wartościach. W maju 1963 roku powiedział on te oto słowa o wydarzeniu sprzed stulecia: „kosztowało wiele ofiar na polach bitew, jeszcze więcej ofiar w kaźniach Syberii – ale było potrzebne. I owi dwaj mężowie świadczą o tym, że było potrzebne. Wszyscy, którzy wówczas w 1863 roku zrywali się do walki z potworną przemocą, z nieporównaną przemocą, ci wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, co im grozi. I dlatego czyny ich mają wewnętrzną wielkość: są nacechowane najgłębszą szlachetnością, wskazują na jakąś moc ducha ludzkiego i równocześnie są zdolne tę moc w innych rodzić"[2].

W *Bracie naszego Boga* nie zostały przedstawione zdarzenia militarne, gdyż najbardziej dramatycznym momentem sztuki jest strajk, ale zarysowana została sytuacja nabrzmiałych konfliktów społecznych grożąca rewolucją. Trzy koncepcje działań w historii prezentują trzy postaci dramatu: główny bohater Adam – Brat Albert, jego przyjaciel – artysta Maks, oraz rewolucjonista nazwany Nieznajomym. Maks – tak jak i inni artyści pojawiający się w utworze – okazuje się zdecydowanym wyznawcą indywidualizmu. Opierając się na zasadach atomizmu socjologicznego głosi niezależność jednostki od instytucji i grup społecznych oraz możliwości jej rozwoju i ekspansji: „Jednostka tworzy siebie i jako jednostka dochodzi do społeczeństwa. [...] Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zdanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli postawi, społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe" (s. 123). Maks kreśli wizję społeczeństwa wolnej konkurencji we wszystkich dziedzinach życia, wyprowadza więc jakby egzystencjalne wnioski z doktryny klasycznego liberalizmu. Konsekwencją tego jest apologia sukcesu, który okazuje się sprawdzianem wartości osoby ludzkiej. Z takim rozwiązaniem nie może zgodzić się Adam, dla którego jest oczywistością, że nędza nie powinna być traktowana jak słuszna kara. Poza etyką oddala go od koncepcji indywidualizmu społecznego obserwacja współczesnej mu rzeczywistości historycznej. Niesprawiedliwość socjalna doprowadzić musi do rewolucyjnego wybuchu, tak więc obecne układy społeczne są kruche: „to bezpieczeństwo jest wielkim kłamstwem, jest złudzeniem. To bezpieczeństwo wiąże nam oczy i zatyka uszy. Ale to wszystko musi wreszcie prysnąć" (s. 122).

Negacja nierówności, rozpoznanie gniewu ludu jako reakcji moralnie słusznej, solidarność z ludźmi znajdującymi się na dole hierarchii społecznej zbliża Adama do postaci nazwanej Człowiekiem Nieznajomym Niko-

---

[2] K. Wojtyła, *Dwaj powstańcy* (Przemówienie z okazji odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku czci o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta Chmielowskiego w kościele oo. Karmelitów w Krakowie, 12 maja 1963, jak informuje nota edytorska na s. 185), w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 188-189.

mu. Jednakże szybko okazuje się, iż egalitaryzm stanowi dla rewolucyjnego agitatora głównie element politycznej taktyki. Pewność posiadania prawdy o przebiegu procesu historycznego staje się przyczyną poczucia wyższości nad nieświadomym tłumem. W kontaktach z wielkomiejskimi nędzarzami Nieznajomy raz po raz zdradza się, okazując dla nich pogardę. Wśród żebraków przychodzi mu to stosunkowo łatwo, gdyż nie narusza pryncypiów doktrynalnych o wysokiej świadomości proletariatu: „Musiałbyś pan zobaczyć robotników. To ulicznicy. Nic ich nie kosztuje życie, więc stronią od walki. A cały ich gniew nie wytrzymuje niczego na dalszą metę. I nie na wiele się przyda" (s. 164). Gniew wyzyskiwanych Nieznajomy stara się przetworzyć na nienawiść klasową, ponieważ w ten sposób można zbliżyć się do momentu rewolucyjnego wybuchu, który stanowi początek walki o przejęcie władzy. Likwidowanie najbardziej rażących krzywd, pomoc potrzebującym, wszelkie dzieła miłosierdzia wykonywane przez Adama rozmywają ostrość konfliktu i eo ipso odwlekają czas przewrotu. Dlatego Adam staje się obiektywnie przeciwnikiem Nieznajomego. W scenie w przytułku, gdzie dochodzi do starcia między nimi, nie dziwi więc okrzyk rewolucjonisty: „Strzeżcie się apostołów miłosierdzia! Są waszymi wrogami!" (s. 162).

Przyczyną niepowodzenia Nieznajomego jest zawężona koncepcja przewrotu ustrojowego ograniczona do sfery ekonomiczno-socjalnej, oparta na założeniach materialistycznych. Celem rewolucji ma być zaspokojenie potrzeb człowieka poprzez dostarczenie mu „zasobu wszystkich dóbr". Potrzeby człowieka pojmowane są przez niego na sposób naturalistyczny, co powoduje, że koncepcja tej rewolucji grzeszy zbytnio uproszczonym optymizmem i ograniczonym widzeniem egzystencjalnej sytuacji człowieka. Rewolucjonizm Nieznajomego to polityczna ekspresja światopoglądu, który nazwać można naiwnym antropocentryzmem. Naiwnym, ponieważ stara się on nie dostrzegać fundamentalnego i ponadczasowego ograniczenia bytu ludzkiego. Paradoksalne, iż mimo materialistycznej filozofii nie pamięta o przyrodniczych, a nieusuwalnych źródłach cierpień człowieka: chorobach, starzeniu się, śmierci. Zapomina także, że istnieją ściśle duchowe – lub jeśli kto woli psychiczne – potrzeby, które zaspokoić można jedynie osobowymi aktami. Kluczowa wymiana zdań w dramacie dotyczy optyki, w jakiej trzeba umieścić człowieka: „Załóżmy, że o sile własnego gniewu dźwiga się do wielu dóbr.

– Do wszystkich dóbr!

– Nie. Do wszystkich – to wykluczone. Nędza człowieka jest głębsza niż zasób wszystkich dóbr.

– To twierdzenie jest szaleństwem.

– Być może. Niemniej to twierdzenie jest prawdą. Nędza człowieka jest głębsza niż zasób tych wszystkich dóbr, o których pan mówi. Tych wszystkich, do których może on się dźwignąć o sile własnego gniewu" (s. 165-166).

Adam, afirmując odmienną koncepcję bytu człowieka, równocześnie opowiada się za odmienną koncepcją praxis, którą określić można by jako całkowitą solidarność z losem ludzkim. Całkowitą, a więc akceptującą wszelkie jego ograniczenia i słabości. Przekonania filozoficzne o wolności, nie tylko rozumianej w kategoriach politycznych, i o szczęściu, nie tylko jako produkcji i konsumpcji dóbr, prowadzą do programu życiowego, którym jest po prostu służba ubogim. Ale na tym polega całe odkrycie Adama, że ta służba nie jest zniżaniem się do egzystencji istot gorszych, lecz wznoszeniem się do braterstwa w najtrudniejszych sytuacjach. W kategoriach chrześcijańskich można to pojmować jako wznoszenie się do miejsc silniej nacechowanych sakralnie, gdyż nieszczęśliwi są najbliżsi Chrystusowi. Jest to zatem miłosierdzie inne, niż popularne w XIX stuleciu (ale przecież nie tylko wtedy) czynienie dobra z litości i w poczuciu własnej wyższości. W dramacie eksponentem tego rodzaju stanowiska jest Wuj Józef, dumny z powodu swej działalności charytatywnej wśród ubogich chłopskich dzieci: „Widzisz, Adasiu, musimy schodzić w dół. Najwyższy czas na to zrównanie. Takie ciążą na nas przewiny... takie zaniedbania..." (s. 154).

Także pierwsza scena rozgrywająca się w miejskiej ogrzewalni stanowi krytykę o charakterze parodystycznym rozpowszechnionej w czasach Chmielowskiego (i nie tylko wtedy) faryzejskiej moralności i pseudospirytualizmu broniącego nienaruszalności niesprawiedliwych układów społecznych i pożytków wynikających rzekomo z nędzy. Niektórzy z mieszkańców przytułku tak oto przedstawiają uroki żebraczego stanu: „Masz tu życie wygodne, bez obowiązków, bez odpowiedzialności. Możesz żyć jak filozof, nosząc cały majątek w wytartej kieszeni i rozmyślając nad marnością wszystkiego, co nie jest twoje. [...] możesz wtedy podglądać innych ludzi. Śpieszą oni jak opętańcy w tę i tamtą stronę, a ty co? – a ty nasycasz się beztroską. Potem dostaniesz zupki. Wracasz do domu, tj. niby tutaj. Wieczorem możesz poczytać gazetki, jeśli lampa nie kopci. Czegóż chcesz? – żyjesz jak filozof. [...] Idzie dobrze – to możesz na parę ładnych miesiączków emigrować z ogrzewalni i zamieszkać choćby w Europejskim" (s. 134-135).

Cytowane kwestie wypowiadali nędzarze z ironią; niestety, w ostatnich stuleciach znalazło się wielu filozofów, mężów stanu, pisarzy politycznych – również chrześcijan – poważnie broniących ubóstwa i nierówności społecznych w imię pseudofilozoficznych teorii, których założenia trzeba określić jako cyniczny moralizm. W *Bracie naszego Boga* autor pokazuje raczej to, że bieda stanowi źródło występku, niszczy godność osoby ludzkiej, utrudnia budowanie rodziny i spełnianie obywatelskich powinności. W skali makrospołecznej grupy zdesperowanych biedaków stanowią klientelę radykalnego nihilizmu, grożącego zagładą światu zbudowanemu na chrześcijańskich i innych humanistycznych wartościach.

Brat naszego Boga to wprawdzie dramat głównie o tematyce politycznej, ale zagadnienia polityki rozwiązywane są tu na terenie antropologii.

Doktryna obiecująca polityczne i ekonomiczne wyzwolenie człowieka zostaje przezwyciężona przez koncepcję całościowego wyzwolenia człowieka, istoty nie dającej się ograniczyć, bo nie istniejącej jedynie w wymiarach biologicznym i społecznym. Celne zdania trafiające w sedno sprawy zawarte są we *Wstępie* do sztuki, który potraktować można jako wstęp do antropologii autora, ważnej w procesie rozumienia całej twórczości literackiej (i nieliterackiej) Karola Wojtyły: „W ogóle bowiem człowiek ma to do siebie, że niepodobna go wyczerpać historycznie. Pierwiastek pozahistoryczny w nim tkwi, owszem, leży u źródeł jego człowieczeństwa. Próba zaś przeniknięcia człowieka łączy się z sięganiem do tych źródeł".

Stanowisko Adama-Brata Starszego jest polemiczne bezpośrednio wobec zwolenników rewolucyjnego rozwiązania kwestii ustrojowych przedstawionych w dramacie; pośrednio obnaża słabości i niebezpieczeństwa teorii sławnego myśliciela ubiegłego stulecia i jego kontynuatorów, którzy chcieli budować wielkość i absolutną wolność gatunku ludzkiego na podstawach materializmu historycznego i przyrodniczego. Zacytujmy uczonego proroka rewolucji: „Trzeba lud uczyć s t r a c h u przed samym sobą, aby obudzić w nim o d w a g ę. W ten sposób czyni się zadość nieodpartej potrzebie narodu niemieckiego, a potrzeby narodów są same ostatecznymi racjami ich zaspokojenia. [...] Rewolucje wymagają mianowicie pewnego czynnika b i e r n e g o, pewnej podstawy m a t e r i a l n e j. Teoria urzeczywistnia się w narodzie zawsze tylko o tyle, o ile stanowi urzeczywistnienie jego potrzeb. [...] Nie wystarcza, aby myśl parła do urzeczywistnienia się, trzeba, aby rzeczywistość sama narzucała myśl"[3].

Społeczne konsekwencje takiego myślenia przedstawili dobitnie współcześni polscy filozofowie: „Oto człowiek, uznany za najwyższą istotę dla człowieka, odnajdywać ma swe człowieczeństwo, a raczej kreować je, podporządkowując swą stwórczą wolność tym potrzebom, które – zdawałoby się – nie sięgając specyficznie ludzkiego wymiaru wolności, raczej jej powinny być podporządkowane. Extrema iunguntur: odkąd człowiek ogłosił się bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnią swoją go przerasta – bo ponad nim jest pustka! – i zaczyna służyć bestii w sobie"[4]. Dodajmy, iż świadectwa historii potwierdzają interpretację filozoficzną oraz odsłaniają trafność niepokojów i diagnoz autora *Brata naszego Boga*.

Dramatu scenicznego podejmującego problemy społeczno-filozoficzne nie można izolować od kontekstu społecznego i filozoficznego. *Brat nasze-*

---

[3] K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 461, 467.

[4] Ks. T. S t y c z e ń, ks. A. S z o s t e k, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. ks. T. Styczeń i ks. M. Radwan, Rzym 1987, s. 138-139.

go Boga powstawał w latach 1945-1950, w sytuacji konfrontacji marksizmu z katolicyzmem przebiegającej na polskim terenie dramatycznie. Komunizm był w ofensywie zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i intelektualnej. Swój akces zgłosiło do niego wielu pisarzy i uczonych dawniej dalekich od rewolucyjnego socjalizmu. Przyczyny tego nie tkwiły wyłącznie w sprawnym systemie stalinowskiego terroru. Marksizm pociągał intelektualistów wieloma walorami: historiozoficznym optymizmem, antropocentryzmem, ekonomizmem i historyzmem, wyjaśniającymi zagadki bytu społecznego. Karol Wojtyła przetransponował na język dzieła scenicznego wiele konfliktów ówczesnego życia polskiego. I tak samo jak w dramatach pisanych podczas wojny przeniósł akcję sztuki w przeszłość. Pozwoliło mu to uwolnić się od doraźnej interwencyjności i zbyt aktualizujących odniesień. Historyczna sceneria ułatwiła podjęcie tematów rzeczywiście istotnych i swobodniejsze rozważenie spraw budzących emocje.

Autor *Brata naszego Boga* dostrzegł w ruchu rewolucyjnym ruch społeczny, którego źródłem była niesprawiedliwość i alienacja człowieka w zatomizowanym społeczeństwie walczących egoizmów indywidualnych i grupowych. Zaprzeczył jednak rzekomej konieczności związku między przyczynami historycznymi a kształtem rewolucyjnych reakcji. Nie zgodził się poza tym na materialistyczny redukcjonizm fałszywie ukazujący cel ludzkiego życia. W zakończeniu dzieła padają słowa o tym, „że gniew musi wybuchnąć", ale przecież ostatnie zdanie nie pozostawia żadnych wątpliwości co do oceny owego wybuchu i jego konsekwencji: „Wiem jednak na pewno, że wybrałem większą wolność".

Głęboka intuicja artystyczna – wyprzedzająca najnowsze koncepcje filozofii politycznej – kierowała autorem dramatu w tworzeniu scen, gdzie pojawia się Tamten, tajemnicza postać wyrastająca z cienia i kryjąca się w nim, udająca kogoś, kim nie jest i być nie może: „W tym czasie światło latarni znajdującej się opodal rozdzieliło wyraziście jego cień od samej jego postaci. Adam odczuwa to jako uobecnienie kogoś obcego. Odczuwa, że nie jest sam" (s. 139). Rozwija się dialog między mroczną postacią wygłaszającą poglądy ateistyczne i rewolucyjne a Adamem, który szybko stwierdza, na czym polega istota Tamtego: „Ha, odkryłem cię. Odkryłem cię tym obrazem i podobieństwem, którego nie chcesz znać, o którym nie chcesz wiedzieć... choć wiesz [...] A zatem wielkie zwierciadło świata w tobie świeci pustką, matową pustką twojego bytu, której nie rozświetla nic" (s. 141).

Główną opozycją w rozmowie obu postaci dramatu jest przypisywanie najwyższej wartości albo miłości (Adam), albo inteligencji (Tamten): „Bo ja się daję kształtować miłości. [...] Wy to nazywacie miłością. A dla mnie jest to tylko ciężar nieznośny, obciążenie nieznośne poznania, zburzenie poznania, rozcieńczenie poznania, wypaczenie poznania, zwichnięcie poznania" (s. 152). Karol Wojtyła w sztuce pisanej w końcu lat czterdziestych

zbudował postać Tamtego jako uosobienie sił destrukcji, przeczenia, buntu przeciw Bogu i jego prawom. Wykazał niezwykłą wnikliwość odsłaniając demoniczną istotę rewolucyjnego nihilizmu, który neguje przecież nie tylko poszczególne zjawiska moralne, społeczne, kulturowe, ale neguje również rzeczywistość metafizyczną – dogmatycznie twierdząc, że Bóg nie istnieje, a w konsekwencji międzyludzkie konflikty rozstrzygać ma nie miłość i prawda, lecz siła na usługach błędnej doktryny.

Brat naszego Boga stanowi najbardziej strukturalnie bogaty utwór Wojtyły. Akcja toczy się w kilku miejscach, zestawiono tu wiele postaci zróżnicowanych psychologicznie i prezentujących kontrastowe światopoglądy. Dialogi nie są przeładowane teoretyzowaniem (co się zdarza w innych literackich tekstach dostojnego autora) i na ogół są dobrze wtopione w sytuacje dramaturgiczne. Analiza kompozycji dowodzi, że twórcą dzieła jest człowiek teatru, czujący scenę i konstruujący efektowne teatralnie zdarzenia. Znakomita jest zwłaszcza przedostatnia scena rozgrywająca się między trzema osobami, z tym, że trzecim uczestnikiem interakcji stał się Ukrzyżowany, wprowadzony w świat literackiej wizji w roli adresata wypowiedzi Brata Alberta, a wcześniej – świadka rozmowy zakonników i sprawcy przemian zachodzących w duszy ludzkiej.

Na koniec spojrzyjmy na *Brata naszego Boga* nie ze specyficznie literackiego (estetycznego) punktu widzenia. Porównajmy spostrzeżenia i intuicje dotyczące zagadnień społecznych, politycznych, filozoficznych, zawarte w młodzieńczym dramacie Karola Wojtyły, z późniejszymi wątkami jego wszechstronnego pisarstwa, także w okresie papieskim. Rację ma bowiem Marek Skwarnicki pisząc o prekursorstwie omawianego utworu, choć – jak przystało na poetę – trochę przesadził używając słowa „wszystko": „Chciałbym zwrócić uwagę na utwór Karola Wojtyły, w którym są zaczątki wszystkiego, co w kwestiach społecznych mówi obecny Papież. Myślę o *Bracie naszego Boga*. Pamiętam pierwszą podróż Ojca Świętego do Meksyku, jego przemówienie w Puebla (na które oczekiwał cały świat) i swoje zdumienie, gdy odkrywałem w nim myśli znane mi z tego dramatu"[5]. W jego dziele *Osoba i czyn* mieszczą się znane fragmenty mówiące o aprobacie dla postawy sprzeciwu, dla słusznej walki o coś. W dramacie przeważała moralna i antropologiczna płaszczyzna rozważań, gdy po 30-40 latach Papież rozszerza śmiałą krytykę na ważne aspekty nowoczesnej cywilizacji. I krytyka ta jest przyjmowana przeważnie ze zrozumieniem lub aplauzem, dzisiaj bowiem coraz powszechniej uświadamiane są granice ludzkich możliwości.

[5] Dyskusja po tekście Tadeusza Mazowieckiego *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, „Znak" 1988, nr 10, s. 52. T. Mazowiecki mówił też o innych ważnych wątkach w nauce społecznej Papieża: „Pojęcie solidarności nie służy do akceptacji status quo, jest dynamiczne, związane z walką o człowieka i o jego prawa. Zatem ze zmianami. W encyklice *Laborem exencens* Jan Paweł II odrzuca teorię walki klas, pełną nienawiści i chęci zniszczenia przeciwnika, aprobuje zaś to, co w historii ruchu robotniczego było solidarnością, walką o słuszne prawa przy pomocy godziwych środków" (s. 50).

Nieusuwalność osobistych cierpień i niemożność zbudowania doskonałego społeczeństwa – to fakty coraz bardziej oczywiste, choć bolesne dla antropocentrycznej świadomości nowożytnej Europy. Ideologiczny utopizm, obecny w dramacie szczególnie w teorii Nieznajomego, skompromitował się w ostatnich dziesięcioleciach, gdyż był przyczyną niepowodzeń ustrojowych powodujących cierpienia milionów ludzi.

Naiwność, okrutna naiwność, reprezentanta ruchu radykalnego przejawiała się w zupełnym braku troski o świat porewolucyjny. Rozstrzygnięcia ekonomiczne i polityczne miały spowodować całkowite polepszenie życia ludzkiego. Te złudzenia prysnęły, gdy okazało się, że nowe społeczeństwo nie stało się rajem, a nawet daleko mu do normalności. Ale ten błąd idealizowania przyszłego, porewolucyjnego czasu popełniają ciągle rewolucjoniści w Trzecim Świecie. Nic dziwnego, iż Ojciec Święty prowadzi stanowczy spór z teologią wyzwolenia, żywiącą wiele złudzeń. Nie może być wątpliwości, za kim opowiadamy się my, ludzie Drugiego Świata, którzy już wiemy, co jest po rewolucji.

Jan Paweł II, znów w zgodzie z duchem młodzieńczego dramatu, podkreśla, że ważniejsza jest walka o coś, niż walka przeciw czemuś. Przekonuje też do innego widzenia istoty procesu historycznego – decydują nie konflikty rozwiązywane siłą, lecz praca, wszechstronna i długotrwała praca, również wewnętrzna. Na tym polega budowanie wartości, a więc budowanie kultury.

Jean VANIER

UBODZY ŹRÓDŁEM ŻYCIA DLA KOŚCIOŁA

Ci, których świat traktuje jako drażliwy problem i źródło niesamowitego bólu, a nawet śmierci; ci, których wielu wolałoby ukryć lub pozbyć się jako bezużytecznych, są dla nas uzdrawiającym źródłem życia.

Od prawie 25 lat żyję wśród ludzi umysłowo upośledzonych. Zaczęło się to w roku 1964, kiedy to przyjąłem do swojego domku w Trosly-Breuil, wiosce położonej na północ od Paryża, dwóch mężczyzn – Raphaela i Philippa. Przybyli oni z podparyskiego domu opieki, w którym zostali umieszczeni po śmierci swoich rodziców. Nie potrafili troszczyć się o siebie i jak wielu im podobnych, byli upośledzeni fizycznie i umysłowo. Byli więc biedni w wielu znaczeniach tego słowa. Z tej pierwszej wspólnoty powstało 90 następnych, rozrzuconych po całym świecie. Niektóre z nich są tak duże jak ta pierwsza położona na północ od Paryża, licząca 400 osób (z których połowa to umysłowo upośledzeni) mieszkających w licznych domkach w różnych wioskach. Inne są małe, jak na przykład wspólnota w Ouagadougou (Burkina Faso), w której przebywa około 30 osób. Wszystkie wspólnoty łączy ten sam duch i wizja. Tworzą one zespoły domów, w których upośledzeni umysłowo dzielą swój los z ludźmi powołanymi przez Boga do życia z nimi w tej nowej formie społecznego egzystowania.

W bliskim związku z działalnością „l'Arche" powstał ruch „Wiara i Światło" („Foi et Lumière"), który obecnie jednoczy ponad 750 trzydziestoosobowych wspólnot. Zrzeszają one ludzi upośledzonych umysłowo wraz z ich rodzinami i przyjaciółmi. Nie mieszkają wspólnie, ale spotykają się regularnie raz na miesiąc lub częściej, aby radować się życiem, umacniać przyjaźnie, wspierać się wzajemnie i rozwijać w miłości Chrystusa.

Czego nauczyłem się w tym obcowaniu i przyjaźni z ludźmi niedorozwiniętymi o człowieczeństwie, ubóstwie, ubogich oraz o Kościele i Chrystusie, tym właśnie chciałbym podzielić się z wami w tym artykule.

CIERPIENIE UBOGICH

Pierwszą rzeczą, która mnie uderzyła, gdy poznałem świat ludzi upośledzonych, było ich straszne cierpienie, a także cierpienie ich rodzin. Wstrząsającym przeżyciem jest zawsze odwiedzanie szpitali i przytułków,

gdzie setki mężczyzn, kobiet i dzieci drepcze w kółko, wielu z nich na wpół nagich siedzi bezczynnie, niektórzy uderzają głowami o podłogę, a jeszcze inni zamknięci są w osobnych pomieszczeniach. Na świecie jest bardzo dużo takich miejsc. Obecnie jednak w wielu szpitalach i przytułkach bogatszych krajów panuje większa dbałość o warunki, często pacjenci znajdują w nich zatrudnienie i mają zorganizowany czas wolny. Trudno jednakże nazwać je prawdziwym „domem". Ludzie tam przebywający czują się odrzuceni przez rodzinę. Czują żal do swych zdrowych braci i sióstr, którzy mogą zakładać rodziny, mieć dzieci i własny dom. Ludzie, którzy potrzebują więcej miłości, zwykle otrzymują jej mniej.

Mimo że w bogatszych krajach stworzono wiele szkół, warsztatów i mieszkań z myślą o ludziach upośledzonych i, ogólnie rzecz biorąc, są oni bardziej akceptowani, to faktem jest, że społeczeństwo w stosunku do nich żywi uczucie przemożnego strachu. Byłem zaskoczony tym, jak wiele dorastających dziewcząt w szkołach francuskich powiedziało mi, że nie zniosłoby myśli posiadania niedorozwiniętego dziecka. Wiele z nich byłoby gotowe przerwać ciążę, gdyby odkryły, że dziecko w ich łonie jest niedorozwinięte. Dla większości ludzi posiadanie potomstwa, które nie może rozwijać się tak jak inne dzieci, jest tragedią i źródłem bezustannego bólu. Żyjąc z ludźmi upośledzonymi zacząłem sobie zdawać sprawę z tego, jak i z rozmiarów ich wewnętrznej udręki. Są oni nie tylko upośledzeni fizycznie i psychicznie, ale prawie wszyscy przeżywają prawdziwe męczarnie spowodowane odrzuceniem ich przez otoczenie lub nawet myślą, iż są inni niż oczekiwano. Wielu z nich od najmłodszych lat odczuwało, że stanowi źródło cierpienia rodziców. Byli świadkami łez i niepokoju swoich matek i ojców, którzy chodzili z nimi od lekarza do lekarza, z jednego badania na drugie. Nazywano ich „nienormalnymi", „upośledzonymi", „umysłowo niedorozwiniętymi", co podkreślało negatywny wymiar ich istnienia. Niektórych opuszczono we wczesnym dzieciństwie umieszczając w szpitalach, gdzie być może otrzymali fachową pomoc, ale nie było tam nikogo, kto potrzymałby ich za rękę, pobawiłby się z nimi, kochałby ich i pokazał im piękno ukryte w ich słabościach.

Okropne cierpienie rodziców wydaje się przenosić na dziecko. Rodzice nie potrafią zrozumieć, dlaczego stało się to właśnie w ich rodzinie. Kiedy stają wobec rzeczywistości upośledzonego dziecka, w ich sercach rodzi się pytanie: kto jest winien. I podobnie jak apostołowie stojący przed ślepcem pod świątynią, tak i oni zastanawiają się, czy przypadkiem ich chore dziecko nie jest karą za ich grzechy. Kiedy rodzice nie mogą chodzić do kościoła, ponieważ ich dziecko robi zbyt dużo hałasu i zakłóca spokój innym, kiedy ksiądz odmawia dziecku udzielenia komunii św. – wówczas czują się odrzuceni przez Kościół i Boga. To wielkie osamotnienie rodzi poczucie winy i zwiększa tylko ich cierpienie.

Musimy pamiętać, że obecnie małe rodziny, szczególnie te, których sytuacja materialna zmusza matki do pracy zawodowej, napotykają wielkie trudności wychowując dziecko upośledzone. U samotnej kobiety bolesne odkrycie upośledzenia dziecka może spowodować stan przygnębiającego smutku, wewnętrznego bólu i depresji. Bez wsparcia przyjaciół, bez wianuszka pomocy kompetentnych i pełnych zrozumienia ludzi byłoby jej niezwykle trudno podołać kłopotom i nie popaść w stan przygnębienia i buntu. Nic więc dziwnego, że wiele kobiet porzuca swoje dzieci. Czyż bowiem akceptacja takiego potomstwa bez posiadania przyjaciół i zdrowego, dobrego życia rodzinnego jest obecnie możliwa w naszym nowoczesnym społeczeństwie?

Wiele ludzi nie zdaje sobie sprawy z cierpienia upośledzonych. Niektórzy wręcz sądzą, że nie doznają oni cierpień, ponieważ nie potrafią rozumować, dyskutować i wykonywać wielu rzeczy. Wielu nie uświadamia sobie, że dziecko krótko po urodzeniu wie, czy jest kochane czy też nie. Jeśli spotyka się z miłością, zaznaje ukojenia i spokoju w ramionach matki. Wyczuwa ono miłość w reakcjach matki na jego płacz, w sposobie noszenia go na rękach, w drżeniu jej ciała i w tonie jej głosu. Jeśli zaś dziecko czuje, że nie jest kochane lub chciane, jeśli wyczuwa złość matki lub jej nieobecność, wtedy przeżywa strach, niepokój i samotność. A samotność ta szybko przechodzi w poczucie winy. „Jeśli nie jestem kochany, to dlatego, że nie potrafię kochać; do niczego się nie nadaję, jestem brudny, brzydki i zły". To, z kolei, wytwarza u dziecka skrzywiony obraz samego siebie. Uczucie winy narasta w miarę, jak dziecko odczuwa w sobie nienawiść i bunt wobec matki i wobec każdego, i wszystkiego wokół. Może nawet chcieć skrzywdzić matkę lub rodzeństwo, które w jego oczach jest bardziej kochane. Dziecko próbuje czasem stłumić lub ukryć swoją złość, zazdrość, oburzenie i rozgoryczenie, gdy nie może sobie z nimi poradzić. Jednakże pozostają one zawsze w nim i ukryte w jego podświadomości wywierają wpływ na jego postępowanie.

Obecnie staje się coraz bardziej oczywisty fakt, że wielu młodych wkracza na drogę przestępstwa, narkotyków i przemocy, ponieważ w dzieciństwie byli sami ofiarami przemocy i nie otrzymali od rodziców autentycznej miłości, tak potrzebnej do prawidłowego rozwoju. Osoby umysłowo upośledzone, nie obdarzane miłością i szacunkiem z powodu braku witalności nie stają się przestępcami w dosłownym tego słowa znaczeniu i nie szukają kompensacji w świecie narkotyków. Okazują oni swą agresywność lub ból wewnętrzny przez zamknięcie się w sobie, przez akty samookaleczenia lub inne nienormalne zachowania.

Nie wolno nam nigdy idealizować ludzi biednych, zaliczanych do marginesu społecznego i odrzucanych z powodu ich upośledzenia i antyspołecznego zachowania. W każdym z nich drzemie często złość, przygnębienie,

skrzywiony obraz samego siebie i okropne poczucie winy. Cierpią oni z powodu braku zaufania do samych siebie. Czują się odrzuceni przez społeczeństwo, Kościół i Boga. Są to przede wszystkim ludzie żyjący w bólu.

WEZWANIE DO WSPÓLNOTY DUCHOWEJ I SPOŁECZNEJ

To, co poruszyło mnie najbardziej, kiedy po raz pierwszy odwiedziłem szpital i przytułek dla ludzi umysłowo upośledzonych, to okazywana przez nich tęsknota za przyjaźnią i miłością. Potrzeba ta jest tak przeraźliwa i domagająca się odzewu, gdyż wypływa z dna ich załamania i wewnętrznego bólu. Ci, którzy potrafili mówić, pytali mnie, kiedy ich znowu odwiedzę. Ci, którzy nie mogli się wysłowić, szukali rozpaczliwie za pomocą spojrzeń i całym sobą znaku lub gestu przyjaźni. Prawie każdy w ten czy inny sposób pytał mnie: „Czy mnie kochasz? Czy coś dla ciebie znaczę? Czy moje życie ma jakiś sens? Czy jestem coś warty?" Jednakże niektórzy z nich całkowicie wmówili sobie, iż są bezużyteczni i niezdolni do wzbudzenia miłości u innych. Chowali się po kątach, zakrywali twarz ze wstydu i z nienawiści do samych siebie, uciekali w świat marzeń, który wydawał się im bardziej bezpieczny niż świat ludzi i rzeczywistości. Jeszcze inni uderzali głowami o podłogę usiłując poprzez fizyczny ból złagodzić ogromne cierpienia wewnętrzne spowodowane udręką i poczuciem winy. Ale nawet oni chwilami manifestowali to samo pragnienie miłości, nawet jeśli czuli się jej całkowicie niegodni i niezdolni do jej przyjęcia.

Obecnie jestem coraz bardziej przekonany, iż pierwotna potrzeba miłości (z jej następstwami: lękiem przed odrzuceniem, samotnością i pogardą) jest podstawową potrzebą każdego człowieka, a nie tylko ludzi umysłowo upośledzonych. Wiele ludzi sądzi, że ich życie nie zasługuje na miłość. Rzucają się zatem jak szaleńcy w wir działalności, aby udowodnić swą wartość i aby zdobyć uznanie. Być kochanym jako osoba za to tylko, kim jestem, jest jednak czymś innym, niż bycie podziwianym za zasługi. Inni znowu szukają rozpaczliwie poczucia wspólnoty i miłości w powierzchownych znajomościach i w świecie seksu. Boją się przeraźliwie odpowiedzialności przed autentyczną miłością i stosunkami międzyludzkimi, które opierają się na wzajemnym szacunku i akceptacji drugiego człowieka z wszystkimi jego odmiennościami.

Mieszkając z Raphaelem, Philippem i im podobnymi zacząłem bardziej dostrzegać to, że pragnęli oni przyjaźni i kręgu bliskich im osób we wspólnocie oraz wewnętrznej łączności z nimi bardziej nawet niż sukcesów w pracy i spełnienia swych zamierzeń. A właśnie ta wspólnota duchowa rodzi się poprzez zaakceptowanie ich i miłość do nich za to, jakimi są. Kochać nie oznacza robić rzeczy za kogoś. Czyniąc tak często krzywdzimy ludzi, gdyż pokazujemy im, iż nie są zdolni do samodzielnej działalności. Kochać ludzi oznacza radować się ich obecnością, zawierzać im i odkrywać w nich

ich piękno i wartości oraz światło prawdy, które w nich żyje. Oznacza również pomagać ludziom w rozwoju pełnego człowieczeństwa obejmującego ich wszystkie potencjalne umiejętności. Jedynie w ten sposób możemy stopniowo i po długim czasie przywrócić ludziom właściwy obraz samych siebie, ich wiarę w siebie oraz spokój i radość płynące z przekonania, iż są kochani.

Dlatego też zacząłem rozumieć, że wspólnota duchowa to serce Kościoła i cały Kościół, ponieważ jest ona czymś najgłębszym w sercu człowieka. Daleka jest od miłości zaborczej, która trzyma się kurczowo innej miłości, aby uspokoić i zagłuszyć własny niepokój i samotność. Wspólnota duchowa natomiast to głęboka świadomość obopólnego należenia i obecności, w której druga osoba otoczona jest szacunkiem za jej wyjątkowość, wolność, talenty i rozwój. Przynosi ona pokój i uczucie bezpieczeństwa. Należy do darów Boga. Oparta jest na wzajemnej obecności i zaufaniu. Oznacza obdarowywanie drugiego człowieka przestrzenią, afirmowanie i zachęcanie go do rozwoju.

Ponieważ spędziłem wiele lat w marynarce wojennej, a następnie pracowałem nad doktoratem z filozofii, łatwiej mi było dążyć do kontroli nad innymi, do robienia rzeczy za innych, do wydajnej pracy lub do przebywania w świecie idei oddalonym od ludzkich potrzeb i wymagań, niż do życia we wspólnocie duchowej z ludźmi. Lecz zawsze istniała we mnie ta potrzeba łączności z innymi. Pragnąłem, abym i ja był kochany bardziej za to, kim jestem, niż za to, co robię; tęskniłem za życiem wśród prostych ludzi jako ich brat i przyjaciel. Oznaczało to jednak gotowość znoszenia porażek i otwartość samego siebie wobec innych. Było to dla mnie trudne z powodu własnej dumy oraz potrzeby odczuwania wyższości, a niekiedy niższości wobec innych, bardziej niż gotowości na współpartnerstwo. Oznaczało to także, że musiałem znaleźć czas dla każdego, wysłuchać jego głosu samotności, dojrzeć jego piękno i podążać zgodnie z jego rytmem i tempem. Przez tyle lat byłem przekonany, że aby zdobywać laury, trzeba być lepszym od innych. Uczynność, a nawet poświęcenie oraz szukanie podświadomie religijnego poklasku sprawia mniej trudności niż życie wspólnie z ludźmi biednymi, niekulturalnymi, niezdolnymi do ciekawych rozmów. Łatwiej było mi przemawiać na cele dobroczynne, niż grać w domino z osobą upośledzoną. W czasie, gdy przebywałem z tymi ludźmi, uczyłem się wiele o ich, a także o własnych najgłębszych potrzebach, o miłości i, oczywiście, o Dobrej Nowinie, która ją nam przekazuje. Stawałem się coraz bardziej świadomy walki toczącej się w moim sercu pomiędzy ewangelicznymi wartościami pokory i małości, a także przebaczenia, miłości i służby wobec innych, a małostkowością, pokorą i innymi wartościami, które prowadzą do „wielkości", wiedzy, sukcesu, władzy, bogactwa i potrzeby zwyciężania.

W rzeczy samej, obecność i pragnienia tych maluczkich i okaleczonych ludzi objawiły mi piękno duchowej wspólnoty, ale także trudności życia nią. Właśnie ta walka toczona w moim sercu ukazała mi własne znieczulenie i porażenie wieloma rodzajami lęków, których wcześniej nie byłem w stanie rozpoznać i które zamykały mnie przed innymi: a więc obawy przed cierpieniem, odrzuceniem i lekceważeniem, obawy przed utratą reputacji, a nawet lękiem przed miłością i zaangażowaniem, które może ograniczyć wolność. Odkryłem także w bolesnych okolicznościach ogrom niepokoju tkwiącego głęboko we mnie i jego nie kontrolowane powiązania ze stanami lęku. Niepokój ten mógł spowodować wybuch wielu reakcji, o które siebie wcześniej nie podejrzewałem: gniewu, a nawet nienawiści do ludzi słabszych, domagających się ode mnie rzeczy niemożliwych do spełnienia, a przez to odsłaniających we mnie bezradność, gniew i nieczułe serce.

Kiedy rozpoczynamy wspólne życie z biednymi, stajemy się bardziej świadomi własnego ubóstwa. Filozofia, duchowa wizja i terapia ruchu „l'Arche" wymaga przebywania z ludźmi upośledzonymi bardziej niż udzielania im pomocy. Chodzi tu o stworzenie wraz z nimi rodziny, o życie we wspólnocie. Chodzi o stworzenie warunków porozumienia istotniejszych niż udostępnienie im naszej wiedzy i techniki. Nie znaczy to, iż wiedza i technika nie są ważne. Przeciwnie. Jednakże rzeczą ważniejszą, stanowiącą podstawę rozwoju człowieka, jest to, aby ludzie upośledzeni przekonali się, że są doceniani i kochani, że należą do rodziny osób prawdziwie się kochających i oddanych sobie, w której mogą wykazać swoje wyjątkowe umiejętności. Potrzebują oni tego podstawowego poczucia bezpieczeństwa i uznania, aby móc się rozwijać i stawać.

To wszystko brzmi raczej abstrakcyjnie, ale w istocie, w ruchu „l'Arche" poddawane jest to nieustannej weryfikacji. Jane przybyła do nas ze szpitala w stanie ogromnego udręczenia i samookaleczenia. Czuła się niekochana, niechciana, odrzucona, brudna i zła. Obecnie jest piękną i pogodną dziewczyną, mimo swego ograniczenia i słabości, mimo poważnego upośledzenia i niekiedy pojawiających się napadów złości. Jane wie, że jest kochana. Może zaufać innym i wobec tego czuje się po prostu bezpieczna. Z jej wnętrza wypływa pewien spokój. Nie widać u niej spięcia, zatrwożenia i strachu. Podobnie rzecz ma się z innymi. Nie możemy uzdrowić ich martwych komórek mózgowych ani też przywrócić im wzroku, ale możemy zagoić ich rozdarte i udręczone serca. Możemy pomóc im w pogodzeniu się ze sobą i odnalezieniu ich własnego piękna i wartości istniejących w nich mimo upośledzenia i kalectwa. Możemy także pomóc im ujawnić zdolności, sens życia oraz ich miejsce w Kościele, świecie i w Sercu Boga.

Kim trzeba być, aby zaakceptować przyjaźń z naszą Jane? Kto zechce zejść z drogi sukcesów i kariery, aby spotkać się z biednymi i żyć razem z nimi? Oto podstawowe pytania ruchu „l'Arche". Wymaga to walki z falą ziemskich wartości: powodzenia, niezależności, współzawodnictwa, walki z

pogardą dla słabych i biednych. Wymaga to okazywania im otwartości i szczerości. A to jest niemożliwe bez przemiany Chrystusowej i bez otrzymania miłości, która płynie z Serca Boga. Zostać bratem lub siostrą każdego człowieka i umyć jego stopy, bez względu na jego kalectwo i ograniczenie, może tylko ten, kto posiada dostęp do źródła życia i miłości, kto ucieka się do Serca Boga, Ojca wszystkich kobiet i mężczyzn, kochającego każdą osobę bezinteresowną miłością, i ten, kto przepojony jest Słowem Bożym i Ciałem Chrystusa. Nie można zstąpić z wyżyn kariery i sukcesu na spotkanie z ubogimi bez podążania za Chrystusem, który zawsze pragnął być ostatnim. Cała tajemnica wcielenia właśnie na tym polega: Słowo stało się Ciałem, Słońce Sprawiedliwości skryło się w ziemskiej glinie. Św. Paweł w Liście do Filipian mówi, że „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi" (2, 6-7). Co więcej, zgodził się być wzgardzonym i odrzuconym. Czyż nie do takiego postępowania zaprasza swych wyznawców Jezus Chrystus? Czyż nie wzywa nas, abyśmy zeszli z piedestału ludzkiej chwały i kroczyli w pokorze z biednymi i nisko urodzonymi tej ziemi, aby im służyć i budować z nimi wspólnotę?

Wołanie o wspólnotę, które usłyszałem u Raphaela, Philippa i u wielu innych, obudziło moją własną potrzebę wspólnoty, lecz także zrodziło ból, lęk i bezradność w obliczu własnego egoizmu i twardości serca. Ubóstwo biednych ujawniło moje własne ubóstwo. Ich wołanie obudziło moje i kazało mi zwrócić się ku Chrystusowi. „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie do Mnie i pije!" (J 7, 37). „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię" (Mt 11, 28). To wtedy zrozumiałem, jak bardzo Chrystus oczekuje na nasze wołanie i tęsknotę za Nim, na przemianę w Nim tak, abyśmy Go pokochali, jak On nas kocha. Wołanie o miłość w sercu Raphaela jest tym samym wołaniem o miłość we mnie, lecz dawniej nauczyłem się ukrywać to pragnienie. A tylko Bóg może dać nam tę miłość; miłość, która wypełnia nas i odświeża; miłość, która zmywa winę i daje nową siłę; miłość, która zmienia nas i przynosi światło i jasność; miłość, która jest cichym i łagodnym uniesieniem, radością wspólnoty, spełnieniem pokoju i pieśnią dziękczynną; miłość, która wymaga ofiary i złożenia ofiary z własnego życia.

Tajemnica Chrystusa polega na prowadzeniu nas poprzez wspólnotę z Nim ku wspólnocie z Ojcem. Wzywa nas do uczestniczenia w istocie i życiu Boga, we wspólnocie i darze, które łączą Ojca i Syna. Chrystus pragnie, aby Ojciec wypełnił nasze serca w taki sposób, ażeby miłość, którą umiłował Syna, była w nas (por. J 17, 26) i On był w nas. Chrystus modli się o to, abyśmy my, Jego uczniowie, doświadczyli bogactwa i spełnienia jedności między nami, tak, abyśmy byli jednym, tak jak On i Ojciec są Jednym. Zanim zacząłem przebywać z ludźmi upośledzonymi, miałem oka-

zję współpracować z innymi, lecz rzadko wśród nich doświadczałem poczucia wspólnoty. Poprzez swe wezwanie ludzie upośledzeni z wrodzoną sobie delikatnością wprowadzili mnie w świat wspólnoty, która jest prawdziwym darem Boga, darem Ducha Świętego. Wezwanie ludzi upośledzonych do wspólnoty, zamiast tylko wciągnąć mnie do pożytecznej pracy społecznej, która mogłaby odgrodzić mnie od modlitwy i życia w Bogu – zbliżyło mnie do Boga. Połączyło we mnie potrzebę modlitwy z potrzebą działania i obdarzyło doświadczeniem jedności miłości do Chrystusa i miłości do bliźnich. „Ubi caritas et amor Deus ibi est". To, co oddziela mnie od Boga, to myśl o porzuceniu ubogich z ich wołaniem o wspólnotę z obawy o poniesienie konsekwencji i niesprostanie czekającym zadaniom i oczekiwaniom. Oczywiście, aby należycie odpowiedzieć na to wezwanie, muszę spożywać Ciało Chrystusa i być w wewnętrznej łączności z Nim i Jego Ojcem, który jest sercem każdej modlitwy. Muszę odnaleźć taki sposób i rytm życia, który zapewni mi równowagę i uchroni od straty energii i wyczerpania.

UBODZY WEZWANI DO ŚWIĘTOŚCI I PEŁNI

W czasie wielu lat spędzonych w ruchu „l'Arche" odkryłem, że nasi podopieczni rzeczywiście wezwani są do tego, by byli prorokami i świętymi. W sprawach ziemskich prawie nic nie znaczą. Nie mogą uczęszczać do uniwersytetów i innych uczelni, prawdopodobnie nie osiągną sukcesów w sztuce, nauce, filozofii lub literaturze. Lecz ich serca, zawsze otwarte na miłość i duchową wspólnotę, są także szeroko zwrócone ku Bogu, który sam jest miłością i wspólnotą. W tym zawiera się ich własne piękno i chwała, a także znak piękna i chwały Stwórcy, który nie objawia się mądrym i utalentowanym, ale maluczkim (por. Łk 9). Wybiera więc – według ludzkich miar – niedorozwiniętych i słabych, aby zawstydzić mądrych i silnych. Wybiera nisko urodzonych i najbardziej wzgardzonych (por. 1 Kor 1, 26). „Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych" (Łk 1, 52). My wszyscy zaangażowani w ruchu „l'Arche" zostaliśmy wezwani, by głosić Dobrą Nowinę ubogim. Szybko jednak przekonujemy się, iż ubodzy także zostali wezwani, aby nas ewangelizować i aby objawiać nam w bardzo szczególny sposób istotę Dobrej Nowiny. Ludzie zamożni, dufni w swą wiedzę, umiejętności, bogactwo, przyjaciół i władzę zdają się tracić to, co najważniejsze – to znaczy wspólnotę w Duchu Świętym z ubogimi, słabymi i z naszym Ojcem. Tracą tę radość miłości i pokoju. Ubóstwo biednych może otworzyć nas na ten dar, jeśli zawierzymy i zaufamy, lecz może również zamknąć nas w gniewie, depresji i buncie, jeśli nie posiadamy nadziei wiary i jeśli odrzucimy dar duchowej wspólnoty.

Wielu upośledzonych potrzebuje pomocy, aby przejść przez próg świata wiary. Jednakże po jego przekroczeniu stają się w jakiś tajemniczy sposób nauczycielami wiary dla swoich opiekunów. Wiara ich jest prosta i przej-

rzysta. Żyją i wierzą całą prostotą swych serc, bez filtrowania wszystkiego przez rozum, piękne idee i opinie innych. Dla nich Jezus jest rzeczywiście przyjacielem. Peter cierpi na syndrom Downa. Zapytany o swoją modlitwę powiedział: „Słucham tego, co ma mi do powiedzenia Jezus". Kiedy zapytaliśmy go, co mu Jezus mówi, odpowiedział: „Jezus mówi – Ty jesteś moim umiłowanym synem". Iluż mądrych i wykształconych chrześcijan odważyłoby się tak wyrazić?

Kiedy słucham ludzi upośledzonych mówiących o Chrystusie, uświadamiam sobie, iż musimy wszyscy stać się maluczkimi, aby wejść do Królestwa i aby pozwolić mocy Ducha być w nas i nas przenikać. Dla bogatych, silnych i sprytnych, błyszczących wiedzą i osiągnięciami, także na polu religijnym – nie ma miejsca w Królestwie Niebieskim. To ważne, szczególnie dla mnie jako autora wielu książek zapraszanego bardzo często do wygłaszania nauk rekolekcyjnych. Zdaję sobie sprawę z niebezpieczeństw, które mi tu grożą. Istnieje bowiem pewien rodzaj pokusy posiadania władzy i poklasku religijnego, której nie można ulec. Jednocześnie doceniam wagę teologii i wiem, iż jednym z darów, które otrzymałem, jest głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie oraz o pięknie ludzi upośledzonych i ich bliskości z Bogiem, mimo iż nie zawsze żyję prostotą ich miłości i zjednoczeniem z Chrystusem. Oni posiadają dar takiego życia. Ja posiadam swój własny. Muszę być zawsze gotowy do odpowiadania na wezwanie Chrystusa i Jego polecenia, a nie na podążanie za własnymi zachciankami i planami.

Z drugiej strony, nie mam zamiaru idealizować ludzi, z którymi przebywam. Nie wszyscy są świętymi. Oni także borykają się ze swoją wiarą, z pogodzeniem się z własnym upośledzeniem i ograniczeniami i z pokonaniem okresów załamania, złości, a czasami buntu. Nieraz ogarnia ich złość, ponieważ nie mogą założyć rodzin i żyć jak inni. Potrzebują więc pomocy. Potrzebują pokarmu Słowa Bożego i sakramentów. Potrzebują opieki światłych ludzi wzywających ich do pełnego życia w przyjaźni z Chrystusem. Jednakże w jakiś sposób ich bolączki i trudności, system obronny, ich własne ja i wewnętrzne bariery mniej są uciążliwe niż bogatych, mądrych, wykształconych i wielkich tego świata. Ich własne ułomności przybliżają ich bardziej do Chrystusowych Błogosławieństw. Dobra Nowina wydaje się być zawsze prawdziwie dobrą dla biedaków, lecz dla bogatych oznacza częściowo przykrą, gdyż jeśli chcą pójść za Chrystusem – tak jak bogaty młodzieniec z Ewangelii, zmuszeni są do porzucenia swych bogactw i rezygnacji z poczucia bezpieczeństwa. Ludzie światowi pragnący zawsze znaleźć się na pierwszym miejscu z trudnością dostrzegają, że Chrystus wybrał dla siebie miejsce ostatnie. Lecz ktoś, kto należy do ostatnich, z radością odkrywa, iż jest to także miejsce Chrystusa!

W wielu przypadkach dostrzegam, że młodzi ludzie pracujący w naszych wspólnotach są bardziej nieszczęśliwi niż ludzie upośledzeni, którym

przybyli służyć. Po kilku latach pobytu w „l'Arche" nasi podopieczni znajdują pewien spokój ducha, wewnętrzną dojrzałość oraz świadomość swej drogi. Młodzi mimo wszystkich swych możliwości wyboru czują się zagubieni. Istnieje wielki rozdźwięk między ich umiejętnościami intelektualnymi a ich życiem emocjonalnym. Lecz dzieląc swe życie z ludźmi upośledzonymi, odnajdują swą wiarę i zaczynają rozwijać się ku pełni.

UBODZY – ŹRÓDŁEM ŻYCIA

Po wielu latach spędzonych w „l'Arche" mogę teraz wyznać, że ci, z którymi przebywałem, byli dla mnie niezwykłym źródłem życia i oczyszczenia. Pomagali mi dostrzec bardziej wyraźnie, kim jestem i jakie są moje najważniejsze potrzeby. Ukazali mi prawdziwe znaczenie Ewangelii, a także – nie waham się tego powiedzieć – teologii. Zaprowadzili mnie do Serca Chrystusowego i pokazali sens Jego miłości. Nauczyli mnie również, czym jest moje własne człowieczeństwo. Gdyby nie oni, mógłbym tak łatwo zdusić w sobie wezwanie do wspólnoty i miłości i wejść w świat wydajności, współzawodnictwa i wiedzy, dążąc do zdobywania nagród w świecie mądrych i zapobiegliwych. A wtedy musiałbym zamaskować moje wewnętrzne ubóstwo, nie chciałbym dostrzegać mego wewnętrznego rozdarcia, lęku, dumy, grzeszności, ciemności, obaw, uprzedzeń, a nawet byłbym zmuszony do nienawiści, pozostając ukrytym za zdobyczami tego świata.

Kiedy o tym piszę, zdaję sobie sprawę, iż wszystko to może wydawać się czymś absurdalnym i paradoksalnym. Ci, których świat traktuje jako drażliwy problem i źródło niesamowitego bólu, a nawet śmierci, ci, których wielu wolałoby ukryć lub pozbyć się jako bezużytecznych, są dla nas w „l'Arche" uzdrawiającym źródłem życia. Niektórzy ludzie, niektórzy rodzice tak bardzo cierpią żyjąc razem z upośledzonym dzieckiem, ponieważ często ich osamotnienie nie pozwala mi na opowiedzenie im o naszej radości. Czuliby się skrzywdzeni, a być może nawet winni. Niewiele osób nawet wierzących jest w stanie uwierzyć temu, co mamy im do powiedzenia. Wyglądamy na marzycieli, którzy ubarwiają pięknymi kolorami ciemność, smutek i bezsens naszych działań i którzy szukają werbalnej kompensacji dla własnej marginalności.

Oczywiście nie potrafię zdefiniować własnych, ukrytych pobudek wypływających z nie uświadomionego bólu, poczucia klęski i nieprzydatności. Mam prawo jednakże powiedzieć, iż wielu członków naszych wspólnot rzeczywiście spotyka Chrystusa i wzrasta w miłości. Pragniemy żyć w Chrystusie, w Jego miłości i pokorze. Myślę, że jesteśmy świadomi wszystkich istniejących w nas sił ciemnych, kłamstw i zła oraz całej rozbieżności między słowami, które głosimy, a rzeczywistością, w której żyjemy.

W wielu krajach obecność ludzi upośledzonych jawi się jako tragedia. Coraz więcej ludzi uważa, że powinni być oni uśmiercani w okresie ciąży. A ja głoszę, iż są oni źródłem życia. Czyż nie na tym polega paradoks

Ewangelii? Chrystus wzywa nas do życia w szczęśliwości, lecz nie wśród pierwszych. Potępia bogatych i potężnych. Podnosi na duchu skruszonego celnika i zawstydza próżnych faryzeuszy. Okazuje zmiłowanie dla syna marnotrawnego i jest zagniewany zachowaniem jego starszego brata. Chrystus wzywa nas, abyśmy byli podobni do małych dzieci, które ufają, przebaczają i kochają nieprzyjaciół. Wzywa nas do niemożliwego i do ubóstwa, wierności w miłości, a niektórych do celibatu, aby osiągnąć Królestwo. Wszystko to wydaje się być tak sprzeczne ze sobą i tak absurdalne. Lecz czyż św. Paweł także nie zdawał sobie sprawy z szaleństwa sensu Krzyża? Taka jest właśnie mądrość Boża (por. 1 Kor 1, 21-25). Nic też więc dziwnego, że środki masowego przekazu nie mogą sobie poradzić z posłaniem chrześcijaństwa, gdyż w pewien sposób jest ono absurdalne. A jednak dla tych, którzy go doświadczyli, oznacza życie oraz źródło wybawienia i pełni.

W ruchu „l'Arche" stykamy się na co dzień z tą głoszoną przez nas absurdalnością. Ludzie upośledzeni umysłowo są jak Chrystus. Porównać ich można do kamienia odrzuconego przez budowniczych, który stał się kamieniem węgielnym Kościoła. Dotyczy to nie tylko ludzi upośledzonych, ale wszystkich ludzi społecznego marginesu: wszystkich przepojonych bólem odtrącenia i samotności, wszystkich budzących niepokój wśród dobrze urządzonego społeczeństwa, a także – nie waham się powiedzieć – w Kościele. To właśnie świat ubogich wyciąga ręce po pomoc do społeczeństwa i Kościoła. Ale czy prośba ich zawsze jest wysłuchana? Lecz cóż poczniemy, jeśli naprawdę Chrystus jest tym głodnym i spragnionym, nieodzianym, chorym i uwięzionym, kimś dziwnym i nieznanym? Jeśli Bóg ukryty jest nie tylko we wspaniałościach niebios i stworzenia, w cudach nauki, ale także w błocie, brudzie i ubóstwie człowieczym, oczekując tam, aby nas wszystkich odnowić? Cóż wtedy, jeśli to wszystko prawda?

Nigdy przedtem nie odczuwałem tak silnie tego paradoksu przesłania Chrystusowego jak wtedy, gdy trzymałem w ramionach Erica – małego chłopca przyjętego z pobliskiego szpitala psychiatrycznego. Eric był głuchoniemy i niewidomy. Nie potrafił sam chodzić i jeść, cierpiał na poważne uszkodzenie mózgu i prawdopodobnie pewien rodzaj psychozy, a jednak był on Chrystusem. „Kto przyjmie to dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje – powiedział Jezus – a kto Mnie przyjmie, przyjmuje Tego, który Mnie posłał" (Łk 9, 48-49). „Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Eric jest świątynią Ducha Świętego. Tylko poprzez akt wiary mogę głosić ten oczywisty absurd. Także niedorzeczne wydaje się twierdzenie, iż w jakiś sposób Eric uzdrowił mnie, przywiódł do większej pełni i zaprowadził bliżej Ojca. Głoszę to jednak i wiem, że jest to prawda. I sądzę, że Maryja, bardziej przepełniona Duchem Świętym niż my w „l'Arche", odczuwała ten sam rodzaj absurdu, gdy trzymała małego Jezusa na rękach i wypowiadała słowa: „Pan mój i Bóg mój", „Mój Syn umiłowany".

Żyjemy obecnie w wyjątkowo szalonym i niebezpiecznym świecie. Rozwinęliśmy potężne i niebezpieczne bronie i jesteśmy w stanie zniszczyć całe życie na ziemi. Żyjemy w świecie, w którym ludzi i społeczeństwa dzielą uprzedzenie, nienawiść i pogarda. Nie chcemy dzielić się z innymi, budując wokół siebie olbrzymie bariery. Żyjemy w świecie, w którym dużo mówimy o solidarności i prawach każdego człowieka, ale jednocześnie ukrywamy się za zamkniętymi drzwiami samolubstwa i bogactwa. Zaprawdę, żyjemy w szalonym świecie, w którym bogaci jeszcze bardziej się bogacą, a biedni stają się jeszcze biedniejsi, w świecie, który odrzuca biednych i słabych, gdyż zakłócają oni porządek, i gdzie nienawiść i egoizm wydają się pokonywać i skrywać potęgę miłości. Ale czyż nie jest prawdą, że Chrystus zstąpił na świat, aby objawić nam inne szaleństwo: szaleństwo miłości, szaleństwo biednych jako źródło życia i zbawienia? Jeśli wstąpimy na drogę wspólnoty z nimi, to połączymy się z tym źródłem życia i będziemy zmierzać ku uzdrowieniu i zbawieniu. Takie jest szaleństwo naszej wiary i Dobrej Nowiny Chrystusa.

Tłum. *Andrzej Jaroszyński*

Bp Livio MARITANO

UPRZYWILEJOWANA POZYCJA „OSTATNICH"

W postawie życzliwości, szczególnie wobec pokrzywdzonych, wyraża się chrześcijańskie orędzie o obecności Boga i Jego miłości działającej wśród ludzi.

Każdy działacz społeczny zainteresowany dobrem wspólnym wszystkich obywateli winien zwracać uwagę przede wszystkim na tę sferę działania, jaka jest zakreślona granicami jego kompetencji. W ten sposób może on wnosić specyficzny wkład do dobra wspólnego, czyli praktycznie do zespołu uwarunkowań kulturalnych, społecznych i ekonomicznych, od których zależy w sposób konkretny życie każdej osoby ludzkiej, jej możliwość korzystania z przysługujących prawd, wypełnianie zadań, określanie indywidualnych, konkretnych warunków osobistego i wspólnotowego postępu.

Zamierzenie to może być osiągnięte, jeżeli uniknie się wprowadzania jakichkolwiek wyjątków dzielenia ludzi na antagonistyczne grupy, wszyscy ludzie bowiem posiadają jednakową godność i cieszą się równymi prawami. Jednakże jesteśmy świadkami poważnych zmian zachodzących obecnie w tej dziedzinie. Znaczna liczba obywateli znajduje się w sytuacji wyraźnie gorszej niż wąska grupa uprzywilejowanych ze względu na wiek, warunki zdrowia oraz siły fizyczne i psychiczne, sytuację rodzinną, pozycję zawodową, a także sytuację ekonomiczną.

Celem zredukowania tych dysproporcji oraz umożliwienia wszystkim osiągnięcia warunków sprzyjających rozwojowi ludzkiemu, odzwierciedlającemu wspólną godność wszystkich ludzi, należy podjąć szereg specyficznych działań na rzecz „ostatnich".

Znany jest zakres działań możliwy do przyjęcia przez państwo. Ogranicza się on praktycznie do sfery działań ekonomicznych, wychowawczych i interwencyjnych. Bardzo często działania te okazują się nieskuteczne, gdyż brak im otwarcia na nieskończony wymiar osoby ludzkiej, domagającej się nadprzyrodzonej sprawiedliwości i solidarności.

KIM SĄ „OSTATNI"?

Przedmiotem naszych rozważań są ci, których umownie, nie bez wpływu nauki Jezusa Chrystusa, określamy mianem „ostatnich". Należą do nich

wszyscy ograniczeni częściowo lub całkowicie w swych władzach fizycznych i uczuciowych, nieuleczalnie chorzy, zamknięci w szpitalach, starcy potrzebujący stałej opieki, upośledzeni umysłowo, niepełnosprawni fizycznie i psychicznie, narkomani, bezrobotni i bezdomni, byli więźniowie.

Jakie są główne typy zachowań powszechnie zauważane przez społeczeństwo w stosunku do tej grupy „ostatnich"? Najbardziej oczywiste wydaje się być nastawienie pełne współczucia, niekiedy troski, zwłaszcza w stosunku do członków własnej rodziny. Przeważa jednak odczucie inności, odgrodzenia się w swoim „normalnym" świecie.

Zapytajmy z kolei, co czują sami „ostatni"? Przede wszystkim dominuje przekonanie o odrzuceniu, zapomnieniu, niemożliwości zrealizowania się w pełni. Jest to odczucie tym boleśniejsze, gdy pamięć ukazuje obrazy minionej dobrej przeszłości. Dużą rolę odgrywa także przekonanie o bezużyteczności, o wykluczeniu z wszelkich form współżycia i pozbawieniu jakiejkolwiek władzy. Ludzie ci cierpią z powodu samotności, wyrzucenia poza margines życia społecznego, często przekonani o tym, że nie są kochani, że są powodem niezadowolenia i uciążliwym partnerem we współżyciu.

W miarę, jak są świadomi swego stanu, czują się coraz bardziej dotknięci w swojej ludzkiej godności i w korzystaniu z przysługujących im praw. Pozbawieni autonomii sami czują się ciężarem dla rodziny lub osób „skazanych" na pomaganie im z motywów religijnych lub zawodowych. Co więcej, nie są w stanie znaleźć skutecznej metody włączenia się w tryb życia społecznego, w którym tak bardzo chcieliby uczestniczyć na zasadzie partnerstwa.

Prawdziwym dramatem „ostatnich" jest stwierdzenie, że sytuacja, w jakiej się znajdują, nie rokuje nadziei na skuteczną przemianę: oceniając ją jako beznadziejną tracą przekonanie o sensie życia – i to jest najbardziej radykalne i tragiczne ubóstwo, które staje się ich udziałem.

WYBÓR PO STRONIE UBOGICH

Opisana wyżej sytuacja nie może pozostać obojętna dla wszystkich wierzących oraz ludzi wrażliwych na krzywdę społeczną. Racje przemawiające za potrzebą skutecznego i pilnego zaangażowania po stronie „ostatnich" wypływają z faktu, że mamy tu do czynienia z osobą ludzką, zrównaną w godności ze wszystkimi, a więc i oczekującą jednakowego poszanowania tej godności. Nawet jeżeli ludzie ci nie są zdolni produkować dóbr ekonomicznych ani wnosić własnym wysiłkiem innych wartości do dobra wspólnoty ludzkiej, to z racji swej ludzkiej natury zasługują na pełne poszanowanie godności. Konsekwentnie więc działania społeczne na ich korzyść winny być podejmowane bez oglądania się na relatywnie wyższe koszty.

Należy zauważyć, że ludzie ci znajdują się ponadto w warunkach znacznie utrudniających im dochodzenie praw należnych osobie ludzkiej. Z tego też tytułu wymagają uprzedzającej i skutecznej troski w zakresie prawa do życia, do opieki medycznej, do ubezpieczenia; prawa do podstawowych dóbr ekonomicznych; prawa do zakładania rodziny, uzyskiwania właściwego im wychowania, do życia społecznego. Jakże wspólnota godnych i wolnych osób mogłaby zapomnieć o tych prawach, sama jednocześnie nie popadając w niesprawiedliwość wobec swoich członków? Przemawiają za tym elementarne wymagania dotyczące sprawiedliwości i solidarności zarówno ludzkiej, jak i obywatelskiej.

Jeżeli ponadto rozważania nasze umieścimy w kontekście nauki chrześcijańskiej, wówczas wybór po stronie ubogich zyska nowe ważne motywy. Jak wszyscy ludzie, także „ostatni" są stworzeniami, które wyszły z rąk Bożych, są Jego dziećmi. On dał im istnienie, podtrzymuje je, kocha i wzywa do wiecznego zjednoczenia z sobą. Biblia często korzysta z sytuacji, by zaakcentować Bożą dobroć względem nich. „On [...] daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochylonych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę" (Ps 146, 7-9).

Wymaga On, abyśmy ze swej strony odnosili się do tych ludzi z miłością i okazywali im pomoc oraz szacunek, biorąc pod uwagę szczególną sytuację, w jakiej się znajdują. „Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: [...] dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, nagiego, którego ujrzysz, przyodziać i nie odwrócić się od współziomków" (Iz 58, 6-7).

Jezus potwierdził przykazanie miłości bliźniego i określił dokładnie, kogo należy uważać za „bliźniego": nie tylko obywateli tego samego narodu, ale każdego człowieka (por. przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie, Łk 10, 30-37). Wyjaśnił też, co oznacza bycie bliźnim dla kogoś, kto znajduje się w potrzebie, i że właściwa postawa w tym przypadku nie polega na słownych deklaracjach czy żywieniu dobrych intencji, ale na konkretnych faktach. Chrystus zalecił też postawę bezinteresowności, z jaką należy realizować te konkretne dokonania. Chodzi nawet o dawanie pierwszeństwa tym wszystkim, którzy nie są w stanie się odwdzięczyć: „kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają czym tobie się odwdzięczyć; odpłatę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych" (Łk 14, 13-14). Nauczał też, że nie można oddzielać miłości do Boga od życzliwości wobec bliźnich. Nalegał na przywrócenie zobowiązania do szczególnego poświęcenia wobec tych, których spotkały jakieś przeciwności, wobec potrzebujących opieki lekarskiej, ubezpieczenia, pożywienia i ubrania, zainteresowania, a niekiedy zwykłej obecności drugiego człowieka (Łk 10, 25-29;

Mt 25, 33-46). Chrystus dodał nawet, że odmowa pomocy tym „braciom najmniejszym" oznacza odmowę okazaną Jemu samemu, i na tym właśnie polegać będzie ostateczny sąd każdego.

Tak więc w postawie życzliwości, szczególnie wobec pokrzywdzonych, wyraża się chrześcijańskie orędzie o obecności Boga i Jego miłości działającej wśród ludzi, orędzie będące zarazem znakiem i narzędziem dobroci Bożej.

Na przestrzeni wieków urząd nauczycielski Kościoła ustawicznie przypominał te moralne, religijne wartości określające coraz to nowe sposoby ich realizacji we współżyciu z osobami doświadczonymi cierpieniem. Wystarczy przypomnieć choćby sformułowanie Soboru Watykańskiego II syntetyzujące wcześniejsze doświadczenie Kościoła, że mianowicie „darzy on miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Założyciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi" (KK 8). Znamienne jest także stanowisko episkopatu Włoch, mówiące: „trzeba zdecydować się na wybór po stronie «ostatnich», którzy są dramatycznym znakiem aktualnego kryzysu. Dopóki nie podejmiemy tego dramatu osób potrzebujących autentycznego uznania, godności osobowej oraz pomocy w skomplikowanej sytuacji rodzinnej, dopóty nie położymy podwalin pod nowy ład społeczny. Podstawowe zobowiązania wiążą się ze stosunkiem do tych, którzy pozbawieni są wartości istotnych – zdrowia, domu, pracy, wystarczającej dla rodziny zapłaty, dostępu do kultury, prawa do współuczestnictwa. Trzeba więc poważnie przeanalizować różne sytuacje wywołane przez nasz sposób życia, powstałe w wyniku czy to przeoczenia, czy złej lub źle funkcjonującej organizacji, dotykające szerokiego kręgu ludzi – od starców po niepełnosprawnych, od narkomanów po więźniów czy osoby zamykane w szpitalach psychiatrycznych. Dlaczego wciąż rośnie rzesza «nowych ubogich»? Dlaczego tak znikoma jest odpowiedź współczesnego społeczeństwa na hańbiące zjawisko stawiania ludzi poza marginesem życia zbiorowego?"

O AUTENTYCZNĄ POSŁUGĘ

Działania na rzecz „ostatnich" są oczywiście różne i zależą od odmiennych sytuacji określających krąg ich potrzeb. Jednakże pewne podstawowe zasady winny oddziaływać na postępowanie w przypadku każdej interwencji.

1. Należy bronić i szanować godność osoby ludzkiej, niezależnie od sytuacji, w jakiej się ona znajduje.

Człowiek bowiem jest rzeczywiście podmiotem i tylko jako taki może być traktowany przez inny, równoważny mu podmiot. Nigdy nie może być

uprzedmiotowiany, sprowadzany do pozycji rzeczy, co wynika z faktu, że został obdarzony rozumem, wolną wolą i uczuciowością; jest nadto zdolny do rozwoju realizowanego na miarę swych osobowych wartości, poczynając od moralnych. Wreszcie człowiek posiada odpowiedzialność za własne, świadome i wolne wybory. Może korzystać z możliwości, jakie stawiają przed nim zadania społeczne, nawet jeżeli są pogardzane. Stałą podstawę wszystkich praw ludzkich stanowi przekonanie, że z powodu swych ułomności fizycznych lub psychicznych człowiek nie może być dyskryminowany.

Osoba ludzka jest zawsze celem wszelkich struktur społecznych. Oznacza to, że nigdy nie może być traktowana jako środek do osiągania jakiegokolwiek celu. Zarówno instytucje, prawa, jak i formułowane projekty społeczne są dla osoby, a nigdy odwrotnie.

2. Posługa społeczno-medyczna powinna odpowiadać na potrzebę uznania, zrozumienia, dialogu i informacji.

Osobę ludzką należy traktować z szacunkiem w jej osobowej indywidualności, odnosić się do niej z troską i cierpliwością, wykluczając przy tym wszelką formę zadawania dodatkowego cierpienia, lekceważącego, pospiesznego czy obojętnego traktowania.

Każdy człowiek posiada własną indywidualną charakterystykę, niesie na swych ramionach osobistą historię, żyje w szczególnych uwarunkowaniach rodzinnych, znajduje się w jemu tylko właściwej sytuacji potrzebującego. W konsekwencji i świadczona mu posługa winna być personalistyczna: to znaczy dostosowana do jego indywidualności, do konkretnej sytuacji, pozostawiająca sobie margines zmian na dostosowywanie się do zmiennych warunków, by uniknąć ujednolicenia, które niszczy bogactwo tkwiące w różnorodności.

3. Postępowanie wobec potrzebujących powinno w pełni szanować wolność „ostatnich" w każdej sytuacji ich życia; zdrowi winni wykluczać takie działania, które bez słusznych racji ograniczałyby autonomię tych ludzi.

4. Należy uznać wartość osoby wynikającą z jej aktualnych możliwości oraz jej potencjalnych zdolności, które można traktować jako oparcie dla zwykłych działań, takich jak opieka zdrowotna, rehabilitacja, inspirowanie osób należących do omawianej tu grupy ludzi do wyrażania siebie, do udziału w podejmowaniu decyzji, w planowaniu działań i ich realizacji.

Dobro wspomaganego człowieka wymaga, aby maksymalnie zachować jego obecność w rodzinie. Normalnie bowiem właśnie ona jest w stanie zaspokoić potrzebę bliskości drugiego człowieka, dać poczucie bezpieczeństwa, zwykle też tylko ona jest w stanie zrozumieć i zaakceptować najsłab-

szych; sprzyja postawom tolerancji i uspokaja zadrażnienia; ona przede wszystkim może okazać pomoc czyniąc to w atmosferze zaufania i głębokich uczuć, które nie są możliwe w przypadku osób postronnych.

Gdyby potrzebujący pomocy nie posiadał rodziny, dobrze byłoby stworzyć mu możliwość uczestnictwa w środowisku rodzinnym, ze względu na bogactwo, jakie charakteryzuje ten rodzaj międzyludzkich odniesień. Trzeba tu także dowartościować rolę dobrowolnie podejmowanych inicjatyw, inspirowanych postawą humanizmu.

Środowiska pozarodzinne stanowią jedynie środek zastępczy i należy je wykorzystywać pod presją konieczności. W żadnym wypadku nie powinny też przybierać przesadnych form, niszczących osobowość człowieka i narzucających stosunki zbyt odległe od rodzinnych.

Podobnie ważną sprawą jest uczestnictwo ludzi specjalnej troski w życiu społecznym. Dlatego należy eliminować z niego to wszystko, co powoduje segregację i usuwanie poza margines. Trzeba natomiast rozwijać i faworyzować kontakty okazjonalne oraz stałe relacje w środowisku wspólnoty lokalnej, a także różne formy wpływania tych ludzi na sferę życia społecznego. Z tych powodów powinno się rezygnować z zasady centralizmu świadczonej instytucjonalnie pomocy w skali danego terytorium.

POMOCNICY I INSTYTUCJE

Skoro uzna się obowiązek odpowiedzialnej posługi wobec potrzebujących, można postawić pytanie, kto jest przede wszystkim powołany do jego wypełniania?

Na wstępie trzeba zauważyć, że społeczeństwo nie może sobie pozwolić na niedocenianie pokładów solidarności drzemiących w poszczególnych osobach, jakie się na to społeczeństwo składają. Za słuszne należy więc uznać takie inicjatywy, które zmierzają do uczulenia opinii publicznej na potrzeby życia społecznego. Rzecz bowiem w tym, aby pojawiające się potrzeby były poznane wyczerpująco, wraz z warunkującymi je przyczynami.

Dla osób, które są pozytywnie usposobione do podjęcia tego wyzwania, stanowić ono będzie skuteczny bodziec do poszukiwania możliwych środków zaradczych i działań dostępnych dla każdego. Niestety, większość pozostaje głucha na to wyzwanie. Obojętność na krzywdę bliźniego pogłębia się czy to przez rozpowszechniony dziś indywidualizm, czy też przez brak wrażliwości wobec innych, towarzyszący obsesyjnej wręcz pogoni za własnym dobrobytem. Dlatego ludzie wolą uciekać się do tworzenia i delegowania do tych zadań odrębnych instytucji prywatnych lub państwowych. Jasne jest jednak, że w ten sposób nie zdoła się ujawnić prawdziwa solidarność. Sytuacja taka nie stanowi dobrego prognostyku dla tych, którzy pragną zbudować społeczeństwo bardziej ludzkie.

Dzięki Bogu, nie brak wśród nas ludzi, którzy są gotowi dzielić z drugimi ich los. Świadczą o tym choćby liczne fakty życia codziennego, które historia najczęściej pomija, gdy tymczasem to one właśnie są najpełniejszym wyrazem autentycznej wielkoduszności. Myślimy tu np. o dawcach krwi, o ochotnikach różnych „ruchów", o ludziach opiekujących się samotnymi i chorymi, o wychowujących adoptowane dzieci, pomagających ludziom starym w pracach domowych i przygotowaniu posiłków, wykonujących posługi wobec niepełnosprawnych, zastępujących czasami rodziców czy nawet o tych, którzy pomagają przygodnie spotkanym potrzebującym.

Na dobrą sprawę może dziwić zauważalny aktualnie w niektórych środowiskach ruch ochotniczej pomocy. Jesteśmy przekonani, że zrodził się on nie bez powodu. Były takie wieki w historii chrześcijańskiej Europy, kiedy tysiące osób zorganizowanych w bractwa i stowarzyszenia religijne poświęcało się całkowicie przez całe swoje życie zaspokajaniu potrzeb bliźniego, bez nastawienia na jakiekolwiek korzyści z tego tytułu. W ubiegłym wieku kobiety i mężczyźni z różnych środowisk społecznych, o różnej inspiracji poświęcali swe życie działalności w towarzystwach wzajemnej pomocy, w stowarzyszeniach charytatywnych, w różnych sodalicjach, które poprzez konkretne działania rozbudzały u ludzi ducha solidarności.

Dzięki temu nastawieniu na bezinteresowność powstały liczne instytucje opiekuńcze zaspokajające różne rodzaje potrzeb, dostosowane do warunków miejsca i czasu. One to w naszym kraju przejęły na siebie znaczny ciężar pomocy ludziom.

Obecnie w różnych dziedzinach zaznacza się nadto wieloraka i skuteczna akcja pomocy podejmowanej dobrowolnie. Najczęściej są to inicjatywy o charakterze społeczno-opiekuńczym lub medycznym. Chodzi tu o rodziny przyjmujące do siebie osoby potrzebujące pomocy; stowarzyszenia ochotników działające na terenie szpitali, w blokach i dzielnicach, w pogotowiu ratunkowym, mamy też na myśli różne wspólnoty terapeutyczne ukierunkowane na pomoc narkomanom, spółki opiekuńcze, tych wreszcie, którzy niosą pomoc w służbach państwowych na różnych szczeblach instytucji opiekuńczych i społecznych.

Ten ruch ochotników zaskakuje. Jednocześnie pozwala wprowadzać w życie bardziej ludzkie formy stosunków pomiędzy poszczególnymi osobami. Scala bowiem w jedno wysiłki pracowników świadczących pomoc zawodowo z działaniem inspirowanym solidarnością; daje poczucie wspólnoty, wsparcie moralne, służy przepływowi informacji i świadczeniu drobnych usług, do czego właściwie zdolny jest każdy. Dzięki wyraźnej żywiołowości i zarazem elastyczności tego ruchu ochotniczo niesiona pomoc może stanowić rodzaj eksperymentu dla inicjatyw z czasem przejmowanych przez instytucje. Gwarantuje to ich większą akomodację do warunków zewnętrznych, a tym samym wpływa na większą skuteczność niesionej pomocy. Są

też takie sytuacje, kiedy ruch społecznie świadczonej pomocy wymusza na instytucjach podejmowanie nowych zadań na rzecz „ostatnich".

Niezależnie od tego, w jakim stopniu działania woluntariuszy okazywałyby się skuteczne, to jednak zawsze winny się one włączać w globalny system pomocy. Wynika to zarówno z rozmiarów potrzeb w tej dziedzinie, jak i ze złożoności niektórych inicjatyw, wymagających nakładów pieniężnych, udziału i odpowiedzialności państwa – jego organów centralnych i terytorialnych.

Obowiązkiem władzy państwowej jest nie tylko zapewnienie potrzebującym pomocy o charakterze polityczno-społecznym, to jest: zagwarantowanie pracy, mieszkania, systemu ubezpieczeń, wykształcenia, respektowania przekonań religijnych i społecznych. Powinnością właśnie państwa jest też wypracowanie całościowego programu pomocy, realizowanego przez system struktur państwowych oraz takie inicjatywy, które dowartościowują zarówno działalność instytucji państwowych, jak i prywatne działania solidarnościowe, czyli tzw. prywatny sektor opiekuńczy.

STARCY I PRZEWLEKLE CHORZY

Przechodząc do konkretów, zatrzymamy się jedynie na niektórych rodzajach sytuacji wymagających solidarnej pomocy. Mamy jednak świadomość, że takich grup jest o wiele więcej. Rozpoczynamy od ludzi starych, wyróżniając tę grupę w oparciu o kryterium wieku, stanu zdrowia i posiadanej autonomii życiowej. Mamy tu do czynienia z ludźmi doświadczającymi przewlekłych i najczęściej nieuleczalnych, chronicznych i wyniszczających chorób.

Gdzie ludzie ci mają uzyskać skuteczną, oczekiwaną pomoc? W pierwszym rzędzie myślimy, że chodzi o szpitale. Tymczasem włoska ustawa rządowa z 8 VIII 1985 r. stanowi, że w przypadku niemożliwości opieki zdrowotnej w domu pomoc tę mają oni uzyskiwać odpłatnie w ośrodkach opiekuńczych. Oznacza to w praktyce, że ciężar świadczonej w ten sposób pomocy ponoszą właśnie sami starcy, ich rodziny lub administracja terenowa. Rodzi się więc pytanie o słuszność takiego rozłożenia ciężarów pomocy, w znikomym tylko stopniu ponoszonych przez służbę zdrowia.

Co więcej – rozwiązanie takie niesie ze sobą ryzyko zła, o czym pisał G. Nervo: „O ile deklarowana motywacja odwołuje się do redukcji wydatków służby zdrowia, to można przypuszczać, że chodzi tu o przerzucenie na barki sektora opieki społecznej potrzeb większej grupy ludzi, co do których wyklucza się możliwość powrotu do zdrowia".

Jak wiemy, oznacza to w praktyce hospitalizowanie chorego w domu, o ile rodzina sama lub przez zaangażowanie osób trzecich może świadczyć wieloraką pomoc potrzebującemu jej przez całe lata. Sytuacje te wywołują często wiele konfliktów, powodują powstanie bolesnej świadomości ze strony zarówno chorujących, jak i ludzi zdrowych. Pogłębia się ona jeszcze bar-

dziej, gdy rodzina z różnych powodów nie jest w stanie przejąć na siebie troski o chorego (często nawet jeszcze nie tak starego), a jednocześnie nie stać ją na stałe opłacanie drogich ośrodków prywatnych.

Zdarzają się też przypadki ludzi starszych wiekiem, kierowanych do tych ośrodków, którzy po prostu nie są samowystarczalni z powodu znacznej ułomności fizycznej, ruchowej lub psychicznej. Wymagają oni stałej, szczególnej opieki i obecności drugiej osoby, pomimo że stan ich zdrowia nie wiąże się z potrzebą stałej, specjalistycznej pomocy lekarskiej. Wystarcza bowiem okresowa kontrola lekarza lub nawet kogoś z niższego personelu służby zdrowia, nastawiona na zapobieganie postępującej utracie autonomii.

Wspomniane ośrodki opiekuńcze mają rozmaite nazwy. Na przykład w planach społeczno-lekarskich Piemontu nazywa się je „rezydencjami opiekuńczymi" lub „domami opiekuńczymi". Program przewiduje nawet wielkość takiego ośrodka, podając maksymalną liczbę hospitalizowanych i personelu płatnego z budżetu państwa, oraz przyznaje im prawo zawierania umów z instytucjami państwowymi lub prywatnymi, nie nastawionymi na osiągnięcie zysku.

Zagadnieniem otwartym pozostaje wysokość opłat wnoszonych przez samych hospitalizowanych. Czy naprawdę brak jest możliwości i środków, aby ją obniżyć i urealnić w stosunku do możliwości zainteresowanych, najczęściej ludzi bez stałych dochodów, czy też ich rodzin, które przecież nie mogą pracować jedynie na rzecz utrzymania chorych w tych instytucjach?

Podobnie niełatwe do rozwiązania okazują się problemy opieki nad przewlekle chorymi w domach rodzinnych. Nie tylko ze względu na koszty, ale i na organizację życia wspólnoty rodzinnej. Bywa, że często opieka nad ludźmi starszymi czy przewlekle chorymi czyni tę organizację wręcz niemożliwą. Nawet jednak tam, gdzie ma ona miejsce, odbywa się na miarę możliwości i z konieczności domaga się dopełnienia ze strony stowarzyszeń i instytucji opiekuńczych.

Bardzo często umieszcza się ludzi starych w ośrodkach dla chorych, niesamodzielnych życiowo, w pensjonatach, rezydencjach czy domach opiekuńczych. W konsekwencji po pewnym okresie i oni stają się ludźmi z pogłębioną utratą autonomii.

Z tych też powodów należy tej grupie potrzebujących zapewnić aktywną obecność we wspólnocie rodzinnej, we własnym miejscu zamieszkania – przy rodzinie. Sprzyjać temu powinny różne posunięcia społeczne, takie jak system świadczeń społecznych, odpowiednie do potrzeb rozwiązania architektoniczne wznoszonych domów, system pomocy lekarskiej, dowartościowanie pomocy świadczonej na zasadzie dobrowolności oraz zawodowo. W dalszej dopiero perspektywie widzieć trzeba realizację centrów pomocy społecznej nastawionych jednak raczej na rehabilitację, rozwój osobowy i kulturalny, a także na wypoczynek.

UPOŚLEDZENI UMYSŁOWO

Sytuacja, jaka wytworzyła się w wyniku promulgowania ustawy nr 180 z 1978 r., czyli w praktyce zamknięcie szpitali psychiatrycznych, nabrała obecnie dramatycznych rozmiarów. Stało się tak w wyniku nieskuteczności rozwiązań alternatywnych.

Znacznemu ograniczeniu oddziałów psychiatrycznych istniejących w normalnych szpitalach nie towarzyszyło rozbudowanie małych wspólnot typu rodzinnego, które w założeniu miały przejąć na siebie opiekę nad upośledzonymi umysłowo. Taka terapia bowiem okazuje się być wyjątkowo skuteczna. Rozmiary potrzeb w tym zakresie przerosły jednak zakres podejmowanych inicjatyw.

Wystarczy stwierdzić, że w planie socjalno-lekarskiej polityki Piemontu w latach osiemdziesiątych realizacja przedsięwzięć na tym polu nie gwarantowała upośledzonym umysłowo pomocy równej, jak w przypadku innych chorych. Obecność tego rodzaju chorych w domu rodzinnym, często zupełnie niemożliwa ze względu na konieczność pracy lub nauki domowników, sprawia, że oddaje się chorych do nielicznych domów opieki za cenę dużych nakładów. W konsekwencji w domach tych nie ma szans na uleczenie, a nawet na zatrzymanie rozwoju choroby. Chorzy po pierwszym wyjściu ze szpitala znajdują się w sytuacji dramatycznej – są zagubieni, niepewni, pozbawieni opieki, postawieni na marginesie życia rodzinnego. Sytuacja ta pogłębia się dodatkowo w przypadku chorób, którym towarzyszą syndromy strachu, agresji, depresji. Nie dziwi więc duża liczba samobójstw w tej grupie chorych.

Nie można nadal pozostawiać tych ludzi i ich rodzin samym sobie. Winno się przywrócić pomoc społeczną w tej dziedzinie, choćby w postaci struktur pośrednich pomiędzy szpitalami a rodzinami. Miałyby one za zadanie prowadzenie leczenia bez popadania w skrajności wywołujące poczucie odrzucenia, powstawanie postaw znęcania się czy nieposzanowania godności tych ludzi.

NIEPEŁNOSPRAWNI

Inną płaszczyzną, na której weryfikuje się społeczna wrażliwość na los drugiego człowieka, jest sposób traktowania niepełnosprawnych, czyli wszystkich dotkniętych brakiem pełnej używalności swych sprawności fizycznych bądź psychicznych (ci ostatni są chorymi w inny sposób niż upośledzeni umysłowo. Mamy tutaj na myśli zwłaszcza niedorozwiniętych w swych władzach duchowych). Także w tym przypadku, gdyby nie inspiracja Kościoła, pomoc świadczona przez instytucje społeczne okazałaby się o wiele za mała, niż wymaga tego skala potrzeb. Dotyczy to zarówno stosunku do chorych, jak i ich rodzin, dźwigających ciężar wielowymiarowego doświadczenia. Poważne problemy stwarza zwłaszcza włączenie tych cho-

rych w cykl szkolny, a później przygotowanie im odpowiednich stanowisk pracy, za co właściwie nie jest odpowiedzialny żaden sektor życia państwowego. Dopiero w 1985 r. Rządowa Komisja Zdrowia przyjęła dekret stanowiący, że celem działań podejmowanych na rzecz niepełnosprawnych jest: „zapobieganie i eliminowanie sytuacji utrudniających pełny rozwój osoby ludzkiej, osiąganie maksymalnej autonomii, włączanie się w życie społeczne, korzystanie z praw cywilnych, politycznych oraz małżeńskich". Wykonawcą postanowień prawa cywilnego uczyniono odpowiednie organizacje służby zdrowia, których zadaniem jest tworzenie wspólnot zamieszkujących razem i włączających się wraz z niepełnosprawnymi w normalne życie. Tym samym potwierdzono raz jeszcze tendencję do wykorzystywania bardziej rodzinnego niż instytucjonalnego modelu relacji międzyosobowych z niepełnosprawnymi. Ten sposób postępowania dotyczy także ludzi z ciężkimi przypadkami niepełnosprawności, wobec których przewidziane jest też zakładanie prywatnych pensjonatów, z założenia pozbawionych nastawienia na zysk. Celem bowiem działań w tym zakresie jest dążenie do odbudowy osobowości, pobudzanie chorych do włączania się w społeczeństwo poprzez zdobycie odpowiedniego wykształcenia i podjęcie pracy zawodowej.

Należy wszakże żałować, że stosunkowo niewiele ośrodków pomocy pracuje na rzecz dzieci niepełnosprawnych; ich specyficzne potrzeby, jak również ich rodzin, są zaspokajane w niewielkim stopniu.

WSPÓLNE ZADANIA

Powyższe uwagi nie obejmują innych, tragicznych niekiedy losów ludzi potrzebujących pomocy, „ostatnich" w świadomości społecznej. Pamiętać trzeba bowiem i o narkomanach, i o małoletnich porzucających domy rodzinne, i o porzucanych przez rodziców, więźniach i wychodzących z ośrodków penitencjarnych. Fakt, że grono potrzebujących jest o wiele szersze niż przedmiot naszej analizy, przemawia za potrzebą obudzenia w sobie troskliwej życzliwości i podjęcia wspólnych działań. Dotyczy to wszystkich. Z jednej strony wezwanie to odnosi się do urzędników i pracowników instytucji państwowych, by rzeczywiście stali się rzecznikami tych, którzy są pozbawieni głosu, nie dysponują żadną władzą ani nie reprezentują żadnego autorytetu. Chodzi bowiem o zapewnienie potrzebującym wsparcia przynajmniej w tym, co się im słusznie należy z natury oraz w ramach ustaleń prawnych i ekonomicznych. Chodzi o to, aby tymi działaniami system interwencji instytucji państwowych uczynić bardziej odpowiednim do potrzeb „ostatnich", aby sposób ich funkcjonowania był zarazem bardziej skuteczny i godziwy.

Z drugiej strony jednak otwartość i przeciętna wrażliwość społeczeństwa jest niezadowalająca – wymaga wciąż środków ożywiania i ukierunkowywania, zwłaszcza na wychowanie, zdobycie wykształcenia i aktywny

udział w pracy zawodowej osób, które obecnie są spychane na margines życia społecznego.

Ci, którzy uznają wzniosłość i skuteczność oddziaływania wartości chrześcijańskich oraz widzą swe miejsce w misyjnej posłudze Kościoła, znajdą z pewnością wystarczającą motywację do działania w głosie własnego sumienia i inspiracji Ewangelii. Trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, co Kościół może, a co rzeczywiście czyni w tej dziedzinie. Ze swojej strony nie kryję, że wciąż nasz udział jest za mały, zbyt mało jest pozytywnych przykładów, a wielu działaniom nie zawsze towarzyszy wielkoduszność i bezinteresowność.

Oczywiście spotykamy na drodze realizacji różnych projektów wiele przeszkód, takich jak: rozpad struktur rodzinnych, nasilający się indywidualizm narzucony przez dzisiejszą formę życia kulturalnego i służący egoistycznemu nastawieniu na dobrobyt, kryzys wartości moralnych pogłębiony jawną rezerwą wobec Kościoła, spadek powołań do stanu duchownego, a także obniżenie wieku obywateli uprawnionych do głosowania.

Stwierdzenie tych przeszkód nie zwalnia jednak od odpowiedzialności za brak inicjatyw czy za sytuacje wynikające z zaniedbania. Jakie byłyby więc najbardziej palące potrzeby w tym zakresie, którym winniśmy wielkodusznie zaradzić?

Przede wszystkim należałoby skoncentrować wysiłki na formacji osób i wykształcenie w nich autentycznych wartości, sprzyjać dojrzewaniu w nich umiejętności dostrzegania i oceniania złożonych sytuacji życia codziennego oraz gotowości podejmowania inicjatyw. Z kolei za wszelką cenę należy podtrzymywać jedność i nierozerwalność rodziny, poprzez umacnianie w jej członkach wielkodusznej miłości, ducha ofiary i w ten sposób przygotowywać ją do podejmowania sytuacji trudnych. Należy też pobudzić sumienia ludzi do wrażliwości na potrzeby „ostatnich", by w ten sposób rozszerzył się krąg dobrowolnie świadczących pomoc bliźniemu – czy to prywatnie, czy instytucjonalnie. Zadaniem Kościoła jest też formacja duchowa zawodowych pracowników tego sektora pomocy państwowej, nadto odważne i zdecydowane organizowanie pomocy w nagłych wypadkach.

Obok pobudzania wrażliwości ludzkiej trzeba też podjąć działania w celu zniesienia ograniczeń i barier powstrzymujących słuszne inicjatywy na tym polu – dążyć do prawnego ustalenia szerokiego zakresu i nowych form pomocy świadczonej „ostatnim". Wymaga to współdziałania Kościoła z innymi siłami społecznymi.

Od zdecydowania i wrażliwości wierzących oraz wszystkich ludzi dobrej woli zależy wypracowanie takiego systemu pomocy w sferze profesjonalnej i osobowej, aby wszyscy doświadczeni przez cierpienie i los nie byli usuwani na margines, ale mogli i rzeczywiście włączali się w funkcjonowanie organizmu życia społecznego, co winno charakteryzować współczesny poziom kultury.

Tłum. *Karol Klauza*

Andrzej GRZEGORCZYK

DŹWIGANIE UTRAPIEŃ ŻYCIA

Co jest istotą dźwigania? Wydaje się, że można w nim wyróżnić dwa składniki naszej kondycji: cielesny, który można nazwać cierpieniem, i duchowy, który można nazwać troską.

R.M. Rilke napisał o Bogu w jednym z wierszy *Księgi godzin*:

> Tobie na pytających nie zależy nic.
> Z słodyczą lic
> patrzysz na dźwigających.

W wierszu tym tkwi oczywiście poetycka przesada. O nikim nie można powiedzieć, że Bogu na nim nie zależy. Bogu zależy na każdym człowieku, można natomiast twierdzić, że „dźwigający" są mu szczególnie bliscy. Tylko takie pojęcie Boga można uważać za logicznie konsekwentne.

Dźwigający to przede wszystkim ludzie cierpiący i zatroskani. Troską można nazwać pewną postawę intelektualną, można by rzec duchową, w której pewne cierpienie odczuwane lub współodczuwane z kimś innym włączamy do swojej wizji świata i staramy się z nim uporać. Troska to coś więcej niż wysiłek uniknięcia zła i lęk przed cierpieniem własnym lub cierpieniem kogoś, kto jest w danym momencie odczuwany jako człowiek bliski. Troska może dotyczyć też nie tylko cierpienia, ale i zła moralnego, które traktowane jest intelektualnie jako pewna strata duchowa.

Dźwiganie tak pojęte jest częścią kondycji ludzkiej. W ramach namysłu nad całością ludzkiej kondycji można badać, z jakimi innymi elementami kondycji jest ono powiązane – w szczególności, jakie są jego przyczyny.

Przyczyną naszego dźwigania jest zawsze w jakimś sensie wola Boża. Ona jest jednak przyczyną uniwersalną wszystkiego. Człowiek mimo wiary w Boga może rozmaicie wyobrażać sobie swoje stosunki z resztą wszechświata. Pewien współczesny filozof żydowski analizując holocaust powiedział, że to wyniszczenie narodu żydowskiego jest sprawą między Żydami i Bogiem, a hitlerowcy są tu bez znaczenia. Byli tylko narzędziem Boga, tak jak wichura i drzewo, które łamiąc się też może przygnieść Żyda.

Wyobrażenie chrześcijańskie stosunku jednostki do reszty wszechświata wydaje mi się odmienne. Człowiek jest partnerem drugiego człowieka, z którym wchodzi w kontakt, oraz każdy człowiek jest partnerem Boga. Człowiek jest przede wszystkim wolny w pewnych chwilach swojego życia i pod pewnymi względami. W momentach wolności jest on pierwszą przyczyną swojego zachowania, a więc ma definicyjny atrybut boskości. Bóg ceduje człowiekowi swoją wolność na ów moment i dziedzinę, w których

daje człowiekowi szansę wolnej decyzji. Człowiek podejmuje decyzje nie najlepsze, ale Bóg w procesie historycznego dialogu z nim naprawia zło spowodowane decyzją człowieka. Dźwiganie ludzkie doznawane przez jakąś jednostkę ludzką bywa więc: konsekwencją woli Boga, konsekwencją wolnej woli samej tej jednostki oraz konsekwencją wolnej woli drugiego człowieka, który narzuca jednostce jakiś ciężar.

Dźwiganie narzucone jednostce przez Boga nie zawsze jest dla nas zrozumiałe. Tu spełnia się zdanie: „myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami (Iz 55, 8). Wiele myśli Bożych możemy pojąć dopiero po jakimś czasie, z trudem, przeżywszy wiele utrapień. Inne pozostają dla nas stale zagadką i tylko wiara może nam mówić, że pewno tak lepiej, skoro tak się stało. Losy jednych tworzą zadania dla drugich lub dla tych samych, którzy są dotknięci losem. Konstytuują wezwania, natchnienia i wyzwania. Odpowiedzi jednych inspirują innych. Zwykle za mało wysiłku wkładamy w odczytanie znaków czasu oraz znaków własnego losu. Pochłania nas ciekawość zależności ziemskich, szukamy przyczyn zjawisk, zamiast szukać inspiracji dla siebie, dla własnych decyzji i czynów. Było coś zdrowego w starotestamentowym zakazie liczenia swoich ludzi (por. 2 Sm 24). Są rzeczy, które są w ręku Boga. Nigdy ich nie zgłębimy do końca. Zadaniem naszym jest szukać własnego powołania, a nie robić statystyki woli Bożej.

Własne decyzje też są utrapieniem, zadaniem i inspiracją dla nas samych. Zwykle jest to zadanie inne, trudniejsze od tego, które skłoniło nas do decyzji. Decyzje podejmujemy często dla satysfakcji, a nie dla zadań. A dokonany wybór stawia przed nami zadania nie przewidywane. Trzeba więc przejrzeć wszystkie dziedziny, których wybór nasz dotyczy, zaplanować dobre odpowiedzi na problemy, które sami sobie postawiliśmy. W szczególności przyjąć cierpliwe znoszenie utrapień, które nasza dokonana decyzja pociąga za sobą. Wielu bez wiedzy o konsekwencjach podejmuje wybór zawodu, stanu, działalności politycznej, małżeństwa. Ale decyzja ich staje się dla nich wezwaniem do cierpień i wysiłków, do samoopanowania i wyrozumiałości dla innych. Nie przewidywane trudy wydają się czasem ponad siły i tylko wiara w nadzwyczajną pomoc Bożą może nas ratować. Stąd wywodzą się specjalne błogosławieństwa i sakramenty.

Ludzie przy tym chcieliby mieć obowiązki raz ustalone, wyraźnie skodyfikowane, objęte normami, które okazały się znośne. Chcieliby wejść w rytm ustalonego programu, w którym po wysiłkach są odpoczynki i przyjemności. Mamy często pretensję do losu, że rozrywa schemat, który sobie z trudem ułożyliśmy. Tymczasem to przecież Bóg podważa nasze schematy. On stawia nowe zadania i powołuje do nowych wysiłków, przede wszystkim wewnętrznych, nie widocznych dla innych, nie zmieniających nic w tej sferze, w której chcielibyśmy działać, do której się rwiemy. Dopiero gdy

odpowiemy na wewnętrzne wezwanie, wówczas – czasem zupełnie niespodziewanie – tworzy dla nas okazję do zdziałania czegoś na zewnątrz.

Powołania rodzą się też z decyzji innych, którzy otwierając nam możliwości lub stawiając nas w nowych warunkach tworzą dla nas zadania i wyzwania, często inne niż te, które sami formułują. Ci rządzący nami mają zwykle na oku sprawy bardzo zewnętrzne, natomiast stwarzają dla nas sytuacje, które są wezwaniem do wewnętrznych czynów i przemian naszych postaw. Rządzą nami nie tylko ci, którzy nam rozkazują, ale też ci, którzy proszą, jak i przede wszystkim ci, którzy nam coś dają lub odbierają. Wszyscy oni rządzą nami bardzo zewnętrznie. Zmieniają tylko sytuację, odbierają lub stwarzają możliwości. A do nas należy decyzja, jak w tej nowej sytuacji się zachowamy, jak użyjemy nowych możliwości lub jak zadziałamy, mimo nałożonych ograniczeń. Ci, którzy nas uwarunkowują, często psują coś obiektywnego, nad czym pracujemy lub pracowaliśmy. Nie pozostaje nam jednak nic innego, jak przyjąć te ich działania jako nowe utrudnienie lub innego rodzaju wezwanie do czynu.

Specjalny rodzaj wezwania, które płynie z cudzych decyzji, to wezwanie do właściwego stosunku do tych, którzy zmieniają warunki naszego istnienia lub działania, w szczególności powodują nasze cierpienia lub nieszczęścia naszych bliskich. Podstawowe w tej dziedzinie jest wezwanie do przebaczenia, do życzliwości i wyrozumiałości, mimo doznanych od nich krzywd. Mogą to być ludzie dalecy lub skądś bliscy, ale raniący nas czasem lub systematycznie.

Naturalną reakcją na czyjąś ingerencję w nasze życie, zwłaszcza na ingerencję, która przysparza trosk, kłopotów i cierpień, jest obrona lub nawet kontragresja, pretensja, złość. Są to jednak reakcje niedoskonałe. Jeśli ktoś nas rani, można się skulić, żeby uniknąć ciosu, albo uciec, ale trzeba też sytuację tę przeżyć jako okazję czy nawet jako wezwanie do pomyślenia o agresorze z życzliwością.

Ostatnim dźwiganiem, które jest wyzwaniem nie dającym się uniknąć, jest dźwiganie własnego umierania. To wszystko, co zdrowy człowiek może przeżywać z humorem – brud, zimno, hałas, niewygody – chory lub stary przeżywa jako ciężkie utrapienia, jako – jak się to mówi – ostatni gwóźdź do swojej trumny. Potem przychodzi dźwiganie spadku sił, chorób wyniszczających organizm, własnej niezdarności, nienadążania za innymi, odizolowania od wielu spraw, spadku aktywności, wreszcie cierpienia fizycznego, nieznośnych warunków, tłoku w lecznicach, szpitalnych korytarzy... Wtedy może najłatwiej dochodzi do głosu współczucie dla innych. Wszyscy bowiem jesteśmy równi wobec ostatecznych utrapień. Bez względu na karierę, zaszczyty lub dyskryminację, poglądy, zdolności i ograniczenia, wszyscy cierpimy choroby i słabości.

Nasuwa się też nieodparcie podejrzenie, że my wszyscy, ludzie XX wieku, cierpimy na chorobę cywilizacyjną, a może nawet cywilizacyjne umiera-

nie. Z chorobą tą wiąże się dźwiganie zatrucia i zniszczenia przyrody, dźwiganie tłoku, przeludnienia, niedożywienia, konfliktów, wyzysków, pretensji, żalów. Przez czterdzieści lat np. kraj nasz został pozbawiony czystej wody i czystego powietrza. Niemal nie istnieje latem możliwość kąpieli, która była pięćdziesiąt lat temu przyjemnością łatwo dostępną każdemu. Dziś jest to przyjemność dla bogaczy. Nastąpiła powszechna degradacja życia. Warto zdawać sobie sprawę, że w degradacji tej jedni dźwigają brzemiona narzucone przez drugich. Wieloma nieszczęściami, jak np. promieniowaniem, dotknięci są wszyscy. Uczestniczymy w złym losie, o którym ludzie sami zdecydowali i sami sobie gotują.

Co jest istotą dźwigania? Wydaje się, że można w nim wyróżnić dwa składniki naszej kondycji: cielesny, który można nazwać cierpieniem, i duchowy, który można nazwać troską. Cierpienie psychiczne, np. przez współczucie, skłonny jestem zaliczyć do sfery cielesnej. Można zaryzykować twierdzenie, że w jakikolwiek sposób cierpimy, dzieje się to zawsze na skutek naszej cielesności i cielesność ta jest w to zaangażowana.

Wielu ludzi, którzy nic zdziałać nie są w stanie na skutek swej ułomności lub ograniczenia zewnętrznego, ale cierpią i troszczą się o innych, dźwiga różne sprawy wspólnoty i innej jednostki. Ich dźwiganie jest samo w sobie nieustanną modlitwą.

Istnieje też dźwiganie dobrowolnie podjęte przez wyrzeczenie się, wstrzemięźliwość i posty, połączone z troską o innych. Są ludzie, którzy nie są zagrożeni alkoholizmem, ale odmawiają sobie przyjemności picia smacznych trunków w trosce o tych, którzy nie są w stanie się opanować. Księża, którzy dobrowolnie wybierają życie z dala od najbliższych, swoją troską dźwigają chrześcijańskie wspólnoty. Wielcy politycy też czasem podejmują posty, by dźwigać rzesze swoich zwolenników. Tak w każdym razie czynili M. Gandhi i M. L. King, którzy nie robili politycznej kariery, ale zmieniali rzeczy istotne. Każdy, kto chce wydźwignąć coś, na czym mu zależy, musi przyjąć jakieś ograniczenia cielesne. Często wystarczy zaakceptować te, które narzucają nam okoliczności lub inni ludzie. Tu ma miejsce dramatyczny dialog akceptacji rzeczywistości jako zesłanej nam kondycji ludzkiej i próby poprawy, będącej naszym społecznym powołaniem. Dla chrześcijanina wzorem jest Chrystus przyjmujący sam kondycję ludzkich cierpień, w trosce o pojednanie ludzi z Bogiem. Bywa, że dotychczasowe wyrzeczenia stały się dla nas bezbolesne i właściwie żyjemy w psychicznym komforcie. Wtedy trzeba może prosić o nowy sposób dźwigania tego, na czym nam zależy.

Aleksander MAŁACHOWSKI

KOŚCIÓŁ NAJUBOŻSZYCH

W cierpieniu ludzkim nie ma perspektywy innej nagrody niż wyniesienie przez dotkniętego bólem człowieka – możliwie najwyżej – godności człowieczeństwa, męstwa odwagi. Nic więcej. Nic.

Już ponad dwa lata, wpierw w roku 1981 i teraz w 1988, zajmuję się niejako zawodowo ludzkim cierpieniem w sposób dosyć szczególny, poprzez rozmowę. Mówię i otrzymuję listy. Wiele listów. Tysiące. Mówię o cierpieniu w radiu i telewizji. Pewne moje programy mają wielką widownię. „Telewizję nocą" ogląda jednorazowo od dziesięciu do siedemnastu milionów widzów.

Nie byłem nigdy wyuczonym znawcą cierpienia. Jestem z zawodu pisarzem i wiem tyle, ile nauczyło mnie życie. Byłem więziony, torturowany i poniżany wiele razy od piętnastego roku życia aż po niedawne aresztowanie. Zawsze jako więzień polityczny, słusznie podejrzany. To ułatwia przetrwanie. I jeszcze to, że w mojej rodzinie wydarzyły się straszne nieszczęścia. Niespotykaną odwagę noszenia losu człowieka autentycznie przybitego do krzyża znam nie z cudzych opowiadań.

Większość tego, co napisano o cierpieniu – od starożytności aż po dzień ostatni – ma charakter konsolacyjny, winno służyć pocieszeniu cierpiących, przekonać o przemijaniu bólu. Nawet Księga Hioba – a jego los to symbol grozy – zawiera szczęśliwe zakończenie. Moimi „szczególnie umiłowanymi" są jednak ludzie skazani na cierpienie nie ustające wcześniej niż w chwili śmierci, ludzie, których nie można pocieszyć przemijalnością bólu, jak u Hioba. Tych „moich" Jahwe nie pobłogosławi tak, by znowu mieli „czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, tysiąc jarzm wołów i tysiąc oślic" (Hi 42, 12). I już nigdy nie urodzi się im siedmiu synów i trzy córki, z których pierwszą mogliby nazwać gołębicą, drugą Kasją, a trzecią Rogiem Antymonu. Przeznaczeniem „moich" jest trwanie w cierpieniu aż po kres, czyli śmierć. Nie można ich pocieszyć. Muszą trwać w bólu. Wszystkie słowa są bezradne. Wszystkie leki są bezradne, prócz uśmierzających narkotyków. Zostaje lęk i cierpliwość. Niektórzy jej nie mają. Zbytnio cierpią. Mówi się o nich, że są potworni i często czeka się na ich śmierć. Oni zaś mówią o zdrowych, że są potworni i bez miłosierdzia, i też czekają

na zgon. Na własną śmierć. I jeszcze ważne jest to, że wielu z nich nie wierzy w Boga.

W lecie 1983 roku franciszkanka z Lasek przyrzekła mi lek na odleżyny dla mojej umierającej kuzynki. Zakonnica ta od lat była poważnie chora, słynęła jednak z niezwykłej dzielności w pokonywaniu swego cierpienia. Wróciłem właśnie z więzienia i siostra była ciekawa mych przeżyć. Rozgadaliśmy się. Wyznała mi, że była już nadzieja na jej całkowite i bliskie wyleczenie, ale Bóg widocznie chciał, by nadal musiała znosić gorzkie chwile. Wypowiedziała te słowa tak zwyczajnie i prosto, jakby mówiła, że właśnie pada deszcz i jakby zupełnie bez świadomości, że wygłasza kluczowe zdanie dla chrześcijańskiego stosunku do cierpienia: „Bóg tak chciał"!

Czy ktokolwiek z niewierzących potrafiłby z taką pogodną prostotą wyjaśnić genezę swego bólu?

Przez cały rok 1981, wśród rozlicznych zajęć związanych z „Solidarnością", mówiłem przez radio do chorych jako Radiowy Przyjaciel. Starałem się znaleźć odpowiedź na pytanie o świecki sens cierpienia, bo adresowałem moje cotygodniowe pogadanki do niewierzących. Mówiono mi nieraz, że prowadzę rekolekcje dla ateistów. Trzy lata później Jan Paweł II ogłosił List apostolski *Salvifici doloris... o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*.

Porównałem moje notatki do radiowych rozmów z chorymi ze słowami Papieża. Nie znalazłem istotniejszych różnic, prócz tej jednej, dość zasadniczej, dotyczącej sensu cierpienia.

Swym katolickim uczniom Papież powiada słowami zaczerpniętymi z nauki Chrystusa: „«Pójdź za Mną!» Pójdź! Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawieniu świata, które dokonuje się przez moje cierpienie! Przez mój Krzyż. W miarę jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Człowiek nie odnajduje tego sensu na swoim ludzkim poziomie, ale na poziomie cierpienia Chrystusa. Równocześnie jednak z tego Chrystusowego poziomu ów zbawczy sens cierpienia zstępuje na poziom człowieka i staje się poniekąd wyrazem jego własnej odpowiedzi. Wówczas też człowiek odnajduje w swoim cierpieniu pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość" (VI, 26).

I dalej jeszcze Papież mówi tak: „[...] Kościół upatruje we wszystkich cierpiących braciach i siostrach Chrystusa jakby wieloraki podmiot swojej nadprzyrodzonej siły. Jakże często do nich właśnie odwołują się pasterze Kościoła, u nich właśnie szukają pomocy i oparcia! Ewangelia cierpienia pisze się nieustannie i nieustannie przemawia słowem tego przedziwnego paradoksu: źródła mocy Bożej biją właśnie z pośrodka ludzkiej słabości. Uczestnicy cierpień Chrystusa przechowują w swoich własnych cierpieniach najszczególniejszą cząstkę nieskończonego skarbu Odkupienia świata, i tym

skarbem mogą się dzielić z innymi. Im bardziej człowiek jest zagrożony grzechem, im cięższe struktury grzechu dźwiga w sobie współczesny świat, tym większą wymowę posiada w sobie ludzkie cierpienie. I tym bardziej Kościół czuje potrzebę odwoływania się do ludzkich cierpień dla ocalenia świata" (VI, 27).

Nie sądzę, by w całej literaturze świeckiej, jaka tylko mogłaby być przywoływana na pomoc cierpiącemu człowiekowi, udało się odnaleźć sformułowania o tak wielkiej wzniosłości, o takiej dostojności słów i myśli jak te przytoczone fragmenty Listu apostolskiego. Wielkość tych słów polega także i na tym, że pogłębiają one dość powszechnie przyjęte w umysłach ludzi wierzących przekonanie nakazujące traktować cierpienie jako zasługę na rzecz przyszłej wiecznej szczęśliwości, która ma być nagrodą za to, co tu było na ziemi.

Obszerne cytaty z Listu apostolskiego zagłuszyły przypomnianą na początku poprzedniego akapitu różnicę pomiędzy moim a papieskim ujęciem sensu cierpienia. Co do zgodności naszych myśli sprawa jest jasna. Wychowano mnie w benedyktyńskim klasztorze, a ponadto w naszym śródziemnomorskim kręgu cywilizacyjnym nie mogą zaistnieć zbyt wielkie różnice w pojęciach etycznych. W egipskiej *Księdze umarłych* wśród tekstów starszych od Biblii jest niezwykły dokument, coś jakby rachunek sumienia, jakiego dusza zmarłego musiała dokonać na sądzie Ozyrysa. Jest on identyczny w treści etycznej z Dekalogiem. Te same wątki myśli etycznej znajdujemy u „starych Greków". Wszyscy jesteśmy tak samo ukształtowani moralnie, na pewne impulsy odzywają się w nas takie same dźwięki, ale tylko do pewnej granicy. Na słowa o zbawczym sensie cierpienia Chrystusa niewierzący odpowiadają w najlepszym razie pełnym szacunku milczeniem. Ich myśl nie przenika zasłony śmierci, ich oczy nie dostrzegają raju, geniusz pesymistycznego zwątpienia – Kohelet, jest im bliższy od Apostołów, ta zaś ich rozpacz jest z kolei mnie najbliższa. Nazywam ich – może nieco świętokradczo – „moimi szczególnie umiłowanymi".

Pan Wojciech Chudy, zastępca naczelnego redaktora „Ethosu", zaprosił mnie do współpracy z pismem bardzo pięknym listem: „Upatrujemy – napisał – w każdym człowieku wnuka Hioba. [...] chcemy mówić w „Ethosie" o najprostszych relacjach międzyludzkich łączących ludzi w Kościół ubogich, a także o niegodziwościach niszczących ten Kościół".

Rzecz jednak w tym, że „moi" nie są wnukami Hioba. Nie mają już nadziei ani tu, ani tam... potem, na wieczność. Mają tylko swoje doczesne cierpienie i trzeba temu cierpieniu odnaleźć sens doczesny. Ci „moi" pozbawieni nadziei Zbawienia tworzą, wraz ze swym cierpieniem, Kościół uboższy niż Kościół ubogich, nazwijmy go zatem Kościołem najuboższych.

Wróćmy do słów papieża Jana Pawła II. Szukajmy zdań, które mogłyby dotyczyć obu Kościołów. Są takie: „przypowieść o ewangelicznym Sa-

marytaninie stała się jednym z istotnych składników ogólnoludzkiej kultury moralnej i cywilizacji" (VII, 29).

Nieco wcześniej jest zdanie urzekające swą poetycką formą i arcyludzką mądrością: „Idąc za ewangeliczną przypowieścią, można by powiedzieć, że cierpienie, które pod tylu różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego ja na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących. Świat ludzkiego cierpienia przyzywa niejako bez przestanku inny świat: świat ludzkiej miłości – i tę bezinteresowną miłość, jaka budzi się w jego sercu i uczynkach, człowiek niejako zawdzięcza cierpieniu" (VII, 29).

Streśćmy to: Człowiek cierpiący może być podmiotem ludzkiego miłosierdzia! Każdy się pod tym podpisze. Każdy to uzna. Tyle, że mieści się w tym, co powiedziano, raczej dyrektywa postępowania dla ludzi zdrowych. Postępowania godnego szacunku. Dyrektywa nadająca sens działaniu. Ale to nie jest to samo co sens cierpienia. Odpowiedź na pytanie, dlaczego cierpię, jaki jest sens tego, co przeżywam, nie może być tożsama z odpowiedzią na pytanie, jak pomagać innym. Nie ma więc i zapewne być nie może w tych słowach Papieża odpowiedzi na pytanie o świecki sens cierpienia.

Kłopot największy jest z tym, że ilekroć podejmujemy rozważania, których celem byłoby ujęcie w czysto świeckich kategoriach sprawy sensu cierpienia, zawsze napotykamy tę samą trudność, zawsze dochodzimy do konkluzji, iż znacznie łatwiej jest sformułować mądrze i szlachetnie brzmiący zestaw nakazów niesienia pomocy innym, niż zestaw zaleceń dotyczących samego znoszenia cierpienia. Przypuszczam, że Kościół najuboższych jest skazany pod tym względem na pewną jałowość. Nie ma w nim bowiem ciepła osobowego Boga, jakim jest dla wierzących Chrystus.

Wyznawcy tego Kościoła mogą się właściwie w ostatecznej instancji odwoływać tylko do bardzo trudnego do wyrażenia i trudnego do uznania za skutecznie pocieszające pojęcia niezamienności. Cienkie to jak pajęczyna, ale jak mówiłem, moje myśli krążą głównie wokół Kościoła najuboższych. Tylko wiara jest potęgą przenoszącą góry. U ludzi bez wiary i nadziei wszystko musi być kruche, wiotkie, jakby z mgły utkane. Są oczywiście w potocznym obiegu piękne słowa-hasła o godności ludzkiej, o męstwie, ale ich skuteczność w kojeniu bólu jest dosyć mierna.

Moim radiowym słuchaczom mówiłem kiedyś tak: „W świeckim ujęciu najwyższy sens ludzkiego cierpienia możemy rozpatrywać jedynie w obrębie Doli Człowieczej. Pojmuję cierpienie jako jedno z naturalnych przeznaczeń ludzkiej egzystencji, obok przeznaczenia do miłości bliźniego, do odczuwania szczęścia, do rozmnażania się, do pracy, wreszcie do radości

istnienia wśród przeważającej w kosmosie, przerażającej martwoty nieożywionej materii".

„Świecki sens istnienia – mówiłem – jest zatem skromniejszy od chrześcijańskiego w dziedzinie motywacji, jego znaczenia nie da się wznieść na piedestał chrześcijańskiego pojęcia Odkupienia Ludzkości, ale to wcale nie umniejsza piękna laickiego sposobu znoszenia cierpień.

Można nawet zaryzykować sformułowanie stwierdzające, iż owo świeckie znoszenie cierpienia jest jakby odrobinę szlachetniejsze, czystsze, ponieważ istota porażona wielkim bólem, moralnym lub fizycznym, musi go znosić bez perspektywy odległej, lecz dla wierzących niezwykle realnej – nagrody w przyszłym życiu wiecznym, w rajskiej szczęśliwości obcowania z Bogiem. Krócej mówiąc: w cierpieniu laickim nie ma perspektywy innej nagrody niż wyniesienie przez dotkniętego bólem człowieka – możliwie najwyżej – godności człowieczeństwa, męstwa, odwagi. Nic więcej. Nic".

Jeszcze lapidarniej rzecz ujmując mówiłem, że cierpienie niewierzących jest niezamienne.

Zatrzymajmy się chwilę przy tej niezamienności. Co miałem wtedy na myśli, jakich rozważań cząstką było to pojęcie? Szło mi o bezinteresowność poczynań ludzkich, o działanie i odczuwanie bez perspektywy nagrody wiecznej, ale dla samego piękna szlachetnych uczynków i uczuć. Od kilkudziesięciu lat odnoszę się z wielkim szacunkiem do systemu etyki niezależnej stworzonego przez profesora Tadeusza Kotarbińskiego. Ludzie Kościoła nie lubili dawniej (i teraz często tę niechęć spotykam) i tego uczonego, i jego poglądów, gdyż wszystko, co mówił, miało dosyć nieznośne dla nas dzisiaj piętno dziewiętnastowiecznego ateizmu wojującego, stworzonego przez osobistych nieprzyjaciół Pana Boga, jak ich nazywano.

Chętnie traktowali oni religię i świat przeżyć religijnych jako zabobon i relikt starodawnej ciemnoty, jawne świadectwo trwającego zacofania pojęć. Jeśli się jednak zdejmie z myśli Kotarbińskiego nalot dziewiętnastowiecznego ateizmu prymitywnego (zresztą w później drukowanych pracach mocno wyciszony), to etyka spolegliwego opiekuństwa jest najwspanialszym, jaki znam, drogowskazem etycznym dla ludzi, którzy utracili wiarę, dla tych „moich" zatem, tych z Kościoła najuboższych, cierpiących bez wiary i nadziei.

Co jest istotą myśli Kotarbińskiego? Niezależność od motywacji religijnych. Tak to było pierwotnie formułowane, przez autora, gdy służyło jako oręż ateizmu. Ja jednak dostrzegam dzisiaj tam coś zupełnie innego, znacznie większego: bezinteresowność poczynań. Nakaz działania bez perspektywy nagrody za wyrządzone innym dobro, wyrządzone dla samego piękna takiego postępowania, a nie za „cenę", za zapłatę zbawieniem. W tym rozumieniu nazwałem to niezamiennością poczynań, a także niezamiennością cierpienia.

Etyka bezinteresowna – choć ta nazwa ciągle smakuje owym wojującym ateizmem – ma na celu wyniesienie do godności najwyższego dobra spolegliwość wobec innych nawet w impecie walki. Ani jednego ciosu ponad bojową konieczność – nauczał Kotarbiński.

Dziś nie mówiłbym zapewne ludziom cierpiącym tego, co mówiłem przez radio w roku 1981. Nie dlatego bym zwątpił w etyczną zasadę bezinteresowności poczynań ludzkich, ale z powodu poczucia pewnej bezużyteczności owych pięknych słów w zetknięciu z lękiem, jaki towarzyszy zwyczaj cierpieniom. Cząstkę tych lat, jakie minęły od roku 1981, niemałą, bo wynoszącą prawie rok, spędziłem w więzieniu i ten pobyt przypomniał mi, co to jest prawdziwy strach, prawdziwy ból fizyczny, i co to lęk o najbliższych, pod adresem których trzeba wysłuchiwać pogróżek. Najszlachetniejsze i najpoprawniej sformułowane konstrukcje etyczne nie przynoszą niestety ulgi znękanemu więźniowi. Podobnie jest z cierpiącym w szpitalu. Pomaga natomiast modlitwa, nawet nie za siebie, za bliskich i o bliskich. Kościół najuboższych doznaje w takich tragicznych chwilach porażenia pustką, jak każda świątynia bez wiary. Iluż bowiem ludzi stać na heroizm czystej, bezinteresownej niezamienności etycznej. Zaczyna się wtedy na ogół to, co ludowe przysłowie przygwożdża słowami: „jak trwoga to do Boga".

To oczywiście nie znaczy, że Kościół najuboższych pustoszeje w chwilach trwogi całkowicie. Zawsze, nawet w najgorszych opresjach, pozostają w nim wytrwali, ufni swym szlachetnym racjom, nakazom godnego postępowania dla samego pięknego obyczaju.

Warto jednak pamiętać, że ci niezłomni pozostają często w tym Kościele najuboższych jako istoty bardzo nieszczęśliwe. Bo nie wierzyć jest czasem trudniej niż wierzyć, szczególnie gdy cała narodowa tradycja i wychowanie w dzieciństwie, a także wielki, narastający lęk współczesnego człowieka przed tym, co mu niesie cywilizacja, pchają do bezpiecznej przystani wiary.

Wielki współczesny powrót do religii, do Kościoła, do różnych zresztą Kościołów, nawet do tych obcych naszej kulturze, przyniesionych z innych obszarów geograficznych, to przede wszystkim powrót do owej bezpiecznej przystani wiary.

Od pewnego czasu, niezbyt długiego, czuję się niepewnie na ulicach mego miasta. Niechętnie jeżdżę autobusem, niechętnie wchodzę do sklepów czy kawiarń. Nie z powodu wrogości, jaka mnie mogłaby spotkać, lecz przeciwnie, za sprawą wylewnej serdeczności, z jaką jestem traktowany i obsypywany gorącymi słowami podziękowań. Peszy mnie to. Spotyka niezasłużenie. Nie umiem się z tym oswoić. Przez przypadkowy zbieg okoliczności zdarzyło mi się zająć widoczne miejsce w przedziwnym zjawisku społecznym, jakim się stała „Telewizja nocą", program poświęcony nieszczęściom i rozterkom współczesnych. Zespół, w którym pracuję, doprowa-

dził do tego, że trzy razy w miesiącu przeszło połowa dorosłej społeczności Polaków siedzi blisko godzinę przed domowymi ekranami, by uczestniczyć w wielkiej debacie o moralnych powinnościach człowieka. Bo w istocie tym się zajmujemy. Nie wiem, jak długo to jeszcze potrwa, ale sam fakt, iż to się w ogóle zdarzyło, jest pouczający. Ludzie chcą słuchać tego, co mówimy. A co mówimy? Dokładnie to, co zostało zapisane w prastarej *Księdze umarłych*, z czego należało się rozliczać na sądzie Ozyrysa, co zostało zapisane w Dekalogu, co głosili filozofowie greccy. Po kilkudziesięciu latach atakowania starych norm moralnych z różnych stron, nie tylko politycznych, okazało się nagle, że naród interesuje się etyką. Nasze nawoływanie do prawości postępowania wyrażane w kategoriach pojęć prawnych, brzmiących zdecydowanie świecko, jest chętnie słuchane. To, co robimy, akceptują liczni księża, nieraz wysoko w hierarchii kościelnej postawieni. Z podobnym przyjęciem spotykają się moje „Rozmowy o cierpieniu" – program bardziej elitarny, którego jestem jedynym autorem. Inteligenci – tak jeszcze do niedawna akceptujący masowo pojęcia i zasady etyki relatywistycznej – z wielką chęcią słuchają teraz przypominania owych niezmiennych, takich samych od tysięcy lat, zasad etyki rodem z *Księgi umarłych* i z góry Synaj.

Jeśli to, co przed chwilą napisałem, jest prawdziwe, to trzeba zdjąć możliwie szybko z drzwi mojego Kościoła najuboższych etykietkę „wstrętnego" ateizmu.

Powodzenie moich programów telewizyjnych przyniosło klęskę moim planom pisarskim. Jestem już starym człowiekiem. Powinienem zacząć sprzątać moje biurko i wykończyć zaczęte książki. Jakże to jednak zrobić, gdy kilka dni temu sekretarki zwaliły nam na redakcyjny stół dwa tysiące listów, właśnie przyniesionych z poczty. Część tych listów będę musiał przeczytać, bo mogą się tam trafić wołania o pomoc z Kościoła najuboższych.

Poetka, Helena Komorowska, ofiarowała mi ongiś nowy tom swoich wierszy. Otwiera go modlitwa. Zapamiętałem takie zdanie: „Abym nie wychodził zbyt pośpiesznie z domu starych ludzi". Trawestuję je na własny użytek: Abym zbyt pośpiesznie nie opuścił Kościoła najuboższych.

Andrzej SZOSTEK MIC

LIST DO ALEKSANDRA MAŁACHOWSKIEGO

Nie musi dziwić, że poprzez choroby, ból, perspektywę bliskiej śmierci człowiek odnajduje Boga. [...] Cierpienie może pomóc mu zobaczyć i przeżyć ogrom bezinteresownej miłości, jaką mu oferuje sam Bóg, i uwolnić go od odpowiedzi podobnie bezinteresownej, motywowanej raczej wdzięcznością niż pociechą z oczekiwanej nagrody wiecznej.

Wielce Szanowny Panie!

Zapowiada się, że niniejszy numer „Ethosu" będzie wartościowy, a to w znacznej mierze dzięki tekstom dotykającym tak ważnych tematów w tak osobisty, zaangażowany sposób, jak to Pan czyni w swym *Kościele najuboższych*. Bardzo zań – w imieniu Redakcji naszego kwartalnika – dziękuję. Już samo to, że zgodził się Pan napisać, pomimo tylu innych ważnych zajęć, jest dla nas cenne. Przy okazji wspomniał Pan życzliwie o „Ethosie" w swej tak słusznie popularnej audycji telewizyjnej; z serca dziękujemy. Ale przede wszystkim wdzięczni jesteśmy za to, co Pan napisał. Poruszające rozważania. Skłaniają raczej do milczącej zadumy, niż do dyskusji. O cierpieniu zresztą często lepiej milczeć, niż mówić.

Czasem jednak mówić – raczej rozmawiać, niż polemizować – warto, czego dobrym przykładem jest m.in. właśnie „Telewizja nocą". Jest taki punkt w Pana rozważaniach, który zatrzymał moją uwagę, a w końcu skłonił mnie do napisania niniejszego listu. Chodzi mi mianowicie o Pana przypuszczenie, „iż owo świeckie cierpienie jest jakby odrobinę szlachetniejsze, czystsze, ponieważ istota porażona bólem wielkim, moralnym lub fizycznym, musi go znosić bez perspektywy odległej, lecz dla wierzących niezwykle realnej – nagrody w przyszłym życiu wiecznym". Na tym polega, jak Pan pisze, swoista „niezamienność" cierpienia tych, którzy w Boga i Jego nagrodę nie wierzą; w tym sensie ma to być cierpienie jakby bardziej jeszcze bezinteresowne niż cierpienie religijne, bo niewierzący nie liczy już na żadną pośmiertną nagrodę, jest o tę nadzieję nagrody uboższy. Jeśli tamten jest ubogi, to ten – najuboższy.

Pomyśli Pan pewnie: nic dziwnego, że wierzący – w dodatku ksiądz i zakonnik – broni swego „prawa" do nie mniej szlachetnego i bezinteresownego cierpienia, niż to, które bywa udziałem niewierzących. Ale mój niepokój zaczyna się wcześniej. Czy samo porównywanie pod tym kątem cierpień różnych ludzi nie jest nazbyt ryzykowne? Czy nie są one tak bardzo osobiste – boleśnie osobiste – że „nie przystają" do nich generalne kwalifi-

kacje ani „schematy nakazujące traktować cierpienie" w jakikolwiek sposób? Dotknięty bólem człowiek niejako „od wewnątrz" z nim się zmaga, a przez to zmaga się z samym sobą. On sam jest przez cierpienie doświadczony, do głębi przetrawiony. W cierpieniu przetrawiona jest jego wiara lub niewiara. I jeśli nawet odsłania mu się sens tego bólu, a pośrednio jakby nowy sens siebie samego; jeśli nawet sens ów ma dlań wymowę religijną lub areligijną – to jak porównywać tak osobiste doświadczenia sensu poszczególnych ludzi nie popadając w spłycające zafałszowania?

Oczywiście, przekonany jestem, że wiara bądź niewiara wpływa bardzo istotnie na to, jak człowiek swe (i innych zresztą) cierpienie rozumie i jak je znosi. Ale nie sądzę, że ten wpływ można zinterpretować w takim schemacie relacji do spodziewanej nagrody i bezinteresowności, jak Pan zdaje się sugerować. Zapewne nasza wiara lub niewiara bywa różna. Niekiedy jest powierzchowna, prymitywna. Nie należy jednak pochopnie „równać w dół", próbując zrozumieć postawę tych, do których samemu się nie należy, nie należy jej symplifikować w oparciu o niektóre, nie najlepsze przykłady. Zresztą, jak wspomniałem, cierpienie samo weryfikuje, i to gruntownie, głębię i moc naszych przekonań religijnych. Dla wierzących nie jest to egzamin łatwy. Nie chciałbym ja z kolei popadać w zbyt łatwe porównania, ale czy nie jest tak, że wierzący – wolny od bólów i beznadziejności, z jakimi zmagać się musi cierpiący ateista – natrafia na pytania własne: inne, ale nie mniejsze? Cóż to za dobry Bóg, który – choć wszechmocny i miłosierny – dopuszcza taki ból, tak po ludzku bezsensowny i niszczący? I milczy, pozostaje głuchy na dojmujące, szczere i przecież szlachetne wołanie swoich dzieci! I nie pozwala ulżyć sobie lub innym poprzez eutanazję (do której nb. cytowany przez Pana profesor Kotarbiński zalicza także łagodne i świadome samobójstwo i zachęca do jej stosowania)! Jakiż to Ojciec, który pozwolił, by Jego Jedyny Syn krwią się w Ogrójcu pocił ze strachu, błagał, by – jeśli to możliwe – odjęty Mu został kielich Męki, a na Krzyżu wołał: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił"?

Nie ucieka od tych pytań Papież w swym Liście o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*. Tym, co mi z tego Listu utkwiło najsilniej w świadomości, jest pokazanie konieczności swoistego „odwrócenia zależności" pomiędzy rozumieniem sensu cierpienia a jego podjęciem w duchu cierpienia Chrystusa. Człowiek – co zrozumiałe – chciałby najpierw pojąć jego sens, przyjąć go za swój i wtedy dopiero móc zgodzić się na swój bolesny los, odwołując się (jeśli uważa się za chrześcijanina) do Chrystusa i Jego Męki. Tymczasem – powiada Papież – „Ten, wobec kogo stawia swe pytanie, sam cierpi – a więc [...] chce mu odpowiadać z Krzyża, z pośrodka swego własnego cierpienia. [...] W miarę, jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia" (*Salvifici doloris* p. 26). Nie sposób pojąć sensu cierpienia z zewnątrz. Zaś od wewnątrz ono właśnie staje się niekie-

dy drogą do wiary w Boga, jakby to paradoksalnie nie brzmiało w świetle przytaczanych wcześniej trudnych pytań. Nie musi dziwić, że poprzez choroby, ból perspektywę bliskiej śmierci człowiek odnajduje Boga, niekoniecznie wedle porzekadła „jak trwoga, to do Boga". Cierpienie może pomóc mu zobaczyć i przeżyć ogrom bezinteresownej miłości, jaką mu oferuje sam Bóg, i uzdolnić go do odpowiedzi podobnie bezinteresownej, motywowanej raczej wdzięcznością niż pociechą z oczekiwanej nagrody wiecznej.

Ten, którego cierpienie tak przybliża do Boga, jest bogaty, pomimo całego swego bólu. Kto więc zmaga się ze swym bólem „a-teistycznie" jest – w oczach wierzących – biedny, ubogi. Ma Pan rację. Tylko nie jest to sprawa bezinteresowności lub jej braku, większej lub mniejszej szlachetności. Ani nie jest tak, by „warto było wierzyć", bo się to w chwilach cierpienia „opłaci". Wierzący o tyle tylko jest wierzącym, o ile jest przekonany, że to, w co wierzy (czy raczej: Ten, w Którego i Któremu wierzy), jest prawdą. Wygodną czy nie, łatwą czy trudną, użyteczną czy nie bardzo – to inna sprawa, wtórna wobec tamtej. Ostatecznie nie tylko cierpienie ujawnia różny swój sens w perspektywie wiary bądź niewiary. Istnienie bądź nieistnienie Boga, w szczególności: prawdziwość lub nieprawdziwość chrześcijańskiego Objawienia, decyduje o sensie całego ludzkiego życia, człowieka po prostu. Chrześcijanin zawsze będzie skłonny uważać za biednego każdego, kto nie dostrzega tej prawdy, którą on sam uważa za najważniejszą. Niewierzący z kolei skłonny będzie może współczuć tym, którzy żyją złudzeniami (te zaś niekiedy wydają się pocieszające i piękne, kiedy indziej niepojęte i trudne do zniesienia). Ostatecznie pozostaje im jeden wspólny fundament: uczciwe szukanie prawdy. Chrześcijanin wierzy, że to i ateiście wystarczy, by był zbawiony przez Tego, który jest Samą Prawdą...

Takie oto myśli krążą mi po głowie po lekturze Pańskiego, naprawdę poruszającego tekstu. Pomyślałem, że byłoby dobrze opublikować ten list w „Ethosie", i mam nadzieję, że nie ma Pan nic przeciw temu. Gdyby zechciał Pan odpowiedzieć, chętnie kolejną Pana odpowiedź opublikujemy, choć wątpię czy zdąży się ona ukazać w numerze 6-7. Byłbym wdzięczny za rychłą odpowiedź, czy Panu taka publiczna wymiana myśli na łamach „Ethosu" odpowiada. Tymczasem raz jeszcze dziękując za tekst, który – mam nadzieję – nie tylko dla mnie jest cenny, serdecznie Pana pozdrawiam i życzę przy okazji wiele mocy i radości od Tego, który swoją Śmiercią i Zmartwychwstaniem złamał potęgę naszej śmierci oraz wszelkiego zła i jest naszym Życiem Wiecznym.

Jacek FILEK

ETYKA A OBECNOŚĆ ZŁA

Współczesna etyka, usiłująca za wszelką cenę, a więc również za cenę samej etyki, być nauką, jest wobec dziejącego się zła w szczególny sposób nieobecna. Już samo zło okazuje się czymś zgoła nienaukowym. Nauka zna jednostki chorobowe, zejście śmiertelne, zna odczuwanie bólu, zna pozbawienie wolności, życia, itd., ale nie zna zła.

I. ZŁO

Już Sokrates uczył nas, iż „dwa istnieją zła: wyrządzanie krzywd i doznawanie”[1]. Osiem stuleci później św. Augustyn, zagadnięty o zło, powiada, iż „używamy tego słowa w podwójnym znaczeniu: albo mówimy, że ktoś popełnił zło, albo że spotkało go coś złego”[2]. Jeszcze u progu współczesności J. J. Rousseau powie krótko: „Są tylko dwa rodzaje zła: zło, które ty czynisz, i zło, które ty cierpisz”[3]. Czyż jednak owa tradycja rozróżniania dwu rodzajów zła nie owocuje dziś pewnymi niebezpiecznymi dla etyki uproszczeniami? Przecież w horyzoncie tak zaprojektowanego podziału etyka skupić musi swą uwagę przede wszystkim na powstrzymaniu człowieka od czynienia zła oraz na sztuce unikania go i godnego znoszenia. Kiedy zatem człowiek, podejmując etyczny wymóg, nie czyni zła i kiedy nie dosięga go już zło wyrządzane mu przez innych, czyli kiedy człowiek nie staje się podmiotem zła ani jego przedmiotem, zdaje się być już poza złem. Zło miałoby go wówczas poniekąd nie dotyczyć i sumienie jego miałoby wówczas być już spokojne. Czy jednak takie skupienie uwagi na złu, które jedynie bezpośrednio, podmiotowo czy przedmiotowo, odnosi się do nas, nie jest tylko jeszcze jedną formą zajmowania się sobą samym? Czy całe to myślenie nie zapoznaje jeszcze innej formy zła? Myślę tu o sytuacji, kiedy człowiek nie jest ani bezpośrednim podmiotem zła, ani bezpośrednim przedmiotem zła. Myślę tu o bodaj najbardziej dziś powszechnej formie zła, mianowicie o złu, którego jestem świadkiem. Oto nie czynię tobie zła i nie cierpię zła od ciebie, ale on czyni zło jemu, a my jesteśmy przy tym. Takie bycie świadkiem zła, sądzę, przynależy do istotnych rysów sytuacji człowieka współczesnego. Być tu i teraz, znaczy być świadkiem zła. Kiedy skupimy uwagę na tej formie zła, podstawowym naszym problemem nie będzie już problem nieczynienia zła ani problem unikania go, czy też god-

---

[1] Por. Platon, *Gorgiasz*, LXV.
[2] *De libero arbitrio*, I-I, 1.
[3] *Emil*, ks. IV.

nego znoszenia, lecz problem sposobu bycia wobec dziejącego się zła. Owo „jak" bycia wobec zła, którego człowiek jest świadkiem, określa, kim on etycznie jest.

Tymczasem tradycyjne myślenie etyczne, odwołujące się przede wszystkim do obrazów biblijnych, wydaje się być nie dość adekwatne do sytuacji etycznej człowieka współczesnego. Ani opozycja Kain–Abel, ani wzór Miłosiernego Samarytanina, ani owo „nadstawienie drugiego policzka" nie są w stanie unieść brzemienia sytuacji etycznej, w jakiej przyszło nam żyć. Nie jest bowiem naszym udziałem być Kainem ani być Ablem, jesteśmy niejako trzecim synem Adama i zawsze jesteśmy w pobliżu „awantury" przy stosie ofiarnym. Nadal, oczywiście, Miłosierny Samarytanin pozostaje dla nas wzorem postępowania w pewnych przypadkach, ale przecież nie powinniśmy zapominać, iż przybywa on za późno: „zbójcy" już odeszli i zostawili swą ofiarę poranioną i na wpół umarłą (por. Łk 10, 30-37). Chrześcijańska zaś nauka o niesprzeciwianiu się złu skupia swą uwagę na złu, które ja cierpię, i uczy mnie godnie je znosić. Kiedy jednak skierujemy uwagę na zło, które cierpi drugi z winy trzeciego, wówczas nauka ta, sądzę, nabiera zgoła innego sensu.

Zapytywanie o „jak" bycia wobec dziejącego się zła ukazuje się więc jako naglące zadanie dla etycznego namysłu.

II. ETYKA

Wedle pierwotnego projektu etyki celem namysłu etycznego było „nie poznanie, lecz działanie". „Zastanawiamy się bowiem nad dzielnością – pisał Arystoteles – nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi"[4]. I o ile celem „teoretycznego myślenia dyskursywnego" była prawda, to celem „praktycznego myślenia dyskursywnego" było dobro[5]. Kiedy zatem, przykładowo, Moritz Schlick oznajmia, iż „etyka jako taka nie zna nigdy innego celu poza prawdą"[6], to zrywa on całkowicie z jej klasycznym rozumieniem. Dla Schlicka zagadnienia etyki mają charakter czysto teoretyczny, tzn. muszą mieć taki charakter, aby etyka mogła wystąpić jako nauka. Czy jednak etyka występując „jako nauka" – w sensie wyznaczonym nauce przez współczesny scjentyzm – występuje nadal „jako etyka"?

Dla umysłu myślącego daleko głębiej niż Schlick, mianowicie dla Alberta Einsteina, było oczywiste, iż nauka nie może dać nam etyki[7]. Nawet

---

[4] EN 1103 b 27.

[5] Por. tamże, 1139 a 20 – 1139 b 13.

[6] *Zagadnienia etyki*, I, 1.

[7] Por. następującą wypowiedź Alberta Einsteina, w której na temat metody naukowej mówi on, iż „nie może nas nauczyć niczego więcej niż tego, jak fakty są nawzajem powiązane i jak warunkują się; [...] dążenie do takiej obiektywnej wiedzy godne jest najwyższych wzlotów, do jakich człowiek jest zdolny [...]. Ale również oczywisty jest fakt, że poznanie tego, co jest, nie otwiera bezpośrednio drzwi do tego, co powinno być [...]. Uważam, że wy-

Ludwig Wittgenstein, którego można by czynić współodpowiedzialnym za obecne odwrócenie się od etyki, oznajmia w zakończeniu swego *Wykładu o etyce* z całą stanowczością: „Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia powiedzenia czegoś o ostatecznym sensie życia, tym, co absolutnie dobre, absolutnie wartościowe, nie może być nauką. To, co ona mówi, w żadnym sensie nie dodaje się do naszej wiedzy"[8]. Jednak, o czym warto pamiętać, Wittgenstein natychmiast się zastrzega: „Ale jest ona [etyka] dokumentem skłonności ludzkiego umysłu, wobec której nie mogę powstrzymać głębokiego szacunku".

To, co według słów Maxa Plancka, stanowi przesłankę i warunek wstępny poznania naukowego, czyli bezwzględny determinizm, czyni etykę zgoła niemożliwą. Stosunek etyka–nauka ukazuje się teraz jako antynomia: z jednej strony etyka bezwzględnie powinna stać się nauką, z drugiej zaś jako żywo nauką stać się nie może. W tej sytuacji pozostaje: albo zmienić samą ideę nauki, albo zgodzić się na „nienaukowość" etyki, albo zgodzić się na jej nieobecność, albo też wykroić z niej to, co da się badać ściśle naukowo, i tak „przykrojonej" nadać godność nauki. Pierwsze zdawało się wręcz niemożliwe, drugie – niegodne ludzi uniwersytetu, trzecie – społecznie ryzykowne, czwarte – najwłaściwsze. Jednakże „przykrojona" na miarę nauki etyka okazała się jedynie zakamuflowaną formą jej nieobecności, z wszystkimi tego konsekwencjami. Podstawowe pytania etyczne zostały, jako „nienaukowe", zabronione. I tak zamiast etyki otrzymaliśmy jedynie n a u k ę o e t y c e. Jednak, jak już wielokrotnie podkreślano, problemów etycznych nie da się rozstrzygać poprzez nazwanie ich bezsensownymi i odrzucenie. Toteż człowiek pytał i nadal pyta o to, co w etyce pytania godne. Ponieważ zaś dziedzina przedmiotowa nauki o etyce w sposób oczywisty nie jest dziedziną przedmiotową samej etyki, nauka o etyce musi pozostać głucha na to pytanie. W rezultacie naprawdę istotny dyskurs etyczny albo został urwany, albo usytuował się całkowicie poza uniwersytetami. Samo hasło powstrzymywania się od wartościowań, unikania ocen, itd. nabrało brzemiennego w skutki znaczenia społeczno-politycznego. Dziś co prawda coraz więcej sztandarowych postaci nauki mówi już o „szkodach wyrządzonych ludzkości przez scjentystyczne myślenie" (sformułowanie Konrada Lorenza).

Nieobecność namysłu nad istotowym pytaniem etyki: „jak żyć?", usprawiedliwiano niemożnością utrzymania zadowalającego rygoru i zadowalającej weryfikacji takowego namysłu. Tak jest do dziś w większości ośrodków akademickich (poza nielicznymi uniwersytetami wyznaniowymi uprawiają-

---

jaśnianie tych podstawowych celów i ocen i utrwalanie ich w emocjonalnym życiu jednostki jest najważniejszą funkcją, którą religia musi spełniać w społecznym życiu człowieka". Cytuję za R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1973, s. 232.

[8] *A Lecture on Ethics*. „Philosophical Review" 74 (1965) s. 12 (tłum. W. Sady).

cymi etykę personalistyczną). Ale czy można na takie usprawiedliwienie przystać? Jeżeli etyka nie stawia z całą dramatycznością pytania „jak żyć?", to znaczy, iż z gruntu akceptuje powszechny sposób bycia. A to oznacza, iż nie rozpoznaje zła w życiu codziennym, nie rozpoznaje rzeczywistego zagrożenia. Jest raczej skłonna bronić status quo, jest myśleniem etycznym tych, którym „jest dobrze". Inna sprawa, czy aktualny charakter codzienności dopuszcza w ogóle sproblematyzowanie owego „jak żyć?" Czy rzeczywistość codzienna dopuszcza w ogóle możliwość innego „jak" niż to, które narzuca? Radykalne zapytywanie „jak żyć?" może pojawić się jedynie z głębi zawieszenia akceptacji zastanego i utartego sposobu bycia. Zawieszenia takiego jednak zazwyczaj nie dokonuje się na gruncie akademickiej etyki. Towarzyszący mu z konieczności niepokój jest tu czymś niepożądanym i nie udało mi się zaobserwować go w środowisku badaczy. Tymczasem radykalne zapytywanie „jak żyć?" wytrąca nas z usypiającego przeświadczenia, iż przecież wiemy, jak żyć. Poprzez to pozorne „wiemy" byliśmy zwalniani z myślenia. Dopiero kiedy pozór ten pierzchnie, możemy zacząć myśleć, możemy znów odczuć ów moralny niepokój, który jest zawsze moralnym czuwaniem, powietrzem, bez którego etyczny namysł traci oddech.

III. NIEOBECNOŚĆ ETYKI WOBEC ZŁA

W horyzoncie naszej sytuacji problemowej podstawowe pytanie etyki przyjmie postać pytania: „jak być wobec zła?" Jak zatem etyka uprawiana współcześnie w większości uniwersytetów uczy człowieka być wobec zła? W świetle wcześniej nakreślonej charakterystyki staje się jasne, iż współczesna etyka, usiłująca za wszelką cenę, a więc również za cenę samej etyki, być nauką, jest wobec dziejącego się zła w szczególny sposób nieobecna. Już samo zło okazuje się czymś zgoła nienaukowym. Nauka zna jednostki chorobowe, zejście śmiertelne, zna odczuwanie bólu, pozbawienie wolności, życia itd., ale nie zna zła.

Sama nieobecność etyki wobec zła przyjmuje różne formy. Generalnie jest to przede wszystkim zastąpienie etyki nauką o etyce lub nauką o moralności. Charakterystyczne, iż najwybitniejsi przedstawiciele nauki o moralności, skądinąd ze wszech miar godnej szacunku, doskonale wiedzieli, iż wcale nie uprawiają etyki. I oczywiście rację miał Tadeusz Kotarbiński, kiedy pisał o Marii Ossowskiej: „Nie uprawia etyki, lecz naukę o moralności"[9]. Tymczasem w popularnych podręcznikach ciągle spotykamy określenia typu: „etyka jest to nauka o moralności".

Jednakże najbardziej dziś rozpowszechnioną formą nieobecności etyki jest metaetyka. Ta frapująca dziedzina badawczego namysłu znakomicie

[9] Por. T. Kotarbiński, *Nowe książki o nauce o moralności*, „Przegląd Filozoficzny", r. XLV, z. 3-4, s. 427.

zdała egzamin jako tworzywo uniwersyteckiej nauki, wciągnęła wiele znakomitych umysłów i doprawdy nic niemal nie można by jej zarzucić, gdyby nie pewna, wyraźnie dająca się obserwować tendencja, która obnaża jej podstęp. Otóż, metaetyka sugeruje, iż jej stosunek do etyki jest analogiczny jak stosunek metanauki do nauki. Wszelako metanauka nigdy nie rugowała samej nauki i nie próbowała występować zamiast niej. Tymczasem metaetyka faktycznie wyrugowała etykę w klasycznym rozumieniu i usytuowała się na jej miejscu. Powtarzam: nie sama metaetyka jest tu krytycznie oceniana, lecz jej tendencja do występowania z a m i a s t etyki.

Skupienie przez metaetykę uwagi na wypowiedziach etycznych od razu jednak upraszcza sytuację etyczną. W źródłowej sytuacji etycznej nie obcuję zgoła z „wypowiedziami". Język, nawet język moralny, nie jest swoistym przedmiotem etyki. Powszechnie przyjmowany i uderzający swą oczywistością podział na etykę opisową i etykę normatywną odwołuje się właśnie do zjawisk językowych. Sądzę jednak, iż upraszcza on i fałszuje istotę rzeczy. Konstruuje przestrzeń, w której trudno pojawić się temu, o co idzie przede wszystkim, tj. samemu etycznemu namysłowi, skupiającemu się wokół pytania: „jak żyć?" Namysł taki to przecież ani nie etyka normatywna, ani nie etyka opisowa, to żaden zbiór norm czy zdań opisowych, lecz samo myślenie, rozważanie, którego specyfika jest zadecydowana przez charakter źródłowego dlań pytania. I doprawdy, mimo całego swego intelektualnego uroku, usiłowania logicznego wyprowadzenia zdań powinnościowych ze zdań opisowych sytuują się całkowicie poza dziedziną przedmiotową etyki. Nieprzypadkowo już od lat mówi się o „ślepym zaułku" (sformułowanie Tadeusza Stycznia) tego rodzaju rzekomo etycznych badań, o ich „izolacjonizmie" (sformułowanie Johna Ladda) itp.

Nieobecność etyki daje się jeszcze ukazać z perspektywy dziejowego zachwiania się niektórych jej podstaw. Dla wielu fundament etyki stanowiła ponad-etyczna postawa religijna, kiedy jednak postawa ta została w czasach współczesnych istotnie zachwiana, etyka stawała się bez-podstawna. Albert Einstein mógł jeszcze ze spokojnym sercem odmówić nauce możliwości dania nam etyki i powierzyć to zadanie religii[10]. I dziś jeszcze człowiek głęboko wierzący może spokojnie ten gest powtórzyć. Czy jednak my, ludzie uniwersytetu, dramatycznie zagadnięci przez młode pokolenia w podstawowych kwestiach etycznych, mamy milczeć i godzić się z tym, iż namysł wokół tych kwestii jest domeną religii, a tam, gdzie religię „zniesiono", domeną instytucji, które w funkcji religii usiłują wystąpić? Dla mnie jest to pytanie retoryczne.

Degradacja etyki jako dyscypliny akademickiej wzmacniana jest dodatkowo przez ogólną sytuację nauki współczesnej. Dzisiaj działalność naukowa jest w zinstytucjonalizowany sposób powiązana z ekonomią i polity-

[10] Por. przypis 7 oraz A. Einsteina koncepcję kosmicznej religijności.

ką. Dlatego też etyka jako dziedzina badawczego namysłu zostaje zinstrumentalizowana względem ekonomii i polityki. Istnieje oczywiste napięcie między radykalnie podjętym namysłem a instytucjonalnie zorganizowaną i zabezpieczoną nauką. Sama struktura takiego „zorganizowania" ogranicza już pole i sposoby badań, dyskredytując wszystko to, co choć będąc badawczym myśleniem, mogłoby jednakże zagrozić owej strukturze.

Gorzej. Etyka, jeśli pomyślana jest w zgodzie z jej istotą, musi zawsze prowadzić do ukonstytuowania się granic w duszy ludzkiej, które będą nieprzekraczalne dla jakiejkolwiek władzy politycznej. Etyka zawsze będzie więc ograniczała totalizującą się władzę. Absolutna władza musi „znieść" etykę, ta bowiem staje jej na przeszkodzie. Maria Ossowska już w roku 1935 wskazywała na występowanie politycznych przyczyn „odwracania się od etyki". Jest rzeczą nader symptomatyczną, iż kiedy w roku 1983 w tomie prac rozproszonych profesor Ossowskiej wznowiono ów tekst, cenzura uznała za konieczne interweniować i ukryć przed czytelnikami fakt, iż rzecz dotyczyła stalinowskiej Rosji.

Wszelka etyka uprawiana pod „patronatem" władzy degraduje się do pewnej formy usprawiedliwiania tej władzy i przestaje być etyką. Jaką etykę można było uprawiać pod kuratelą hitleryzmu czy stalinizmu? A gdyby nawet odwrócić się od praktycznej rzeczywistości, ta bowiem zawsze jest opacznie reżyserowana i odgrywana, i zwrócić się jedynie do jej scenariusza, to przecież F. Engels wcale nie ukrywał, iż „właśnie złe namiętności ludzkie, chciwość i żądza władzy, stają się dźwigniami rozwoju dziejowego"[11]. Kiedy więc owe „złe namiętności ludzkie", kiedy ci „chciwi i żądni władzy" dźwigają dziejowy rozwój, jakże tu radykalnie zapytać o nasze bycie wobec zła? Wszelka wątpliwość musiałaby zostać uznana, i to w najlepszym wypadku, za „płytki moralizm".

W tym kontekście warto odnotować jeszcze pewną szczególną formę nieobecności etyki. Mam na myśli animowanie na szeroką skalę dyskusji nad tzw. wielkimi problemami etycznymi. I tak, całe niemal społeczeństwo dyskutuje na temat np. eutanazji, choć problem ten w minimalnym stopniu może dotyczyć samych dyskutujących. Dyskusja taka jest formą milczenia o własnej, rzeczywistej sytuacji etycznej. Animatorzy takich dyskusji nie tylko kontrolują rozmowę obywatelską, a to poprzez podrzucanie jej tematu, ale przede wszystkim odwracają uwagę od właściwego pojmowania problemu etycznego. Znowu bowiem okazuje się, iż etyczność wkracza dopiero w pewnych wyjątkowych, z rzadka się nam przydarzających sytuacjach, jak na przykład sytuacja eutanazji czy interwencji genetycznej, a nie jest sytuacją permanentną, dotyczącą nas w obszarze całego życia.

Kończąc już ukazywanie różnych form nieobecności etyki, trzeba jeszcze wspomnieć o przypadku Martina Heideggera. Idzie mi o zniesienie w

---

[11] MED, Warszawa 1969, t. 21, s. 322.

myśli Heideggera tradycyjnego odróżnienia ontologii i etyki. Raczej nie chciano zauważyć, iż jest to zniesienie odróżnienia, a nie zniesienie etyki; iż namysł etyczny wcale nie został wyrugowany na rzecz badania ontologicznego, lecz wręcz przeciwnie, nabrał niejako większej mocy zobowiązującej poprzez zontologizowanie podstawowego problemu etyki. Przeoczenie to sprawiło, iż jedni oczekiwali ciągle od Heideggera jakiegoś „dołączenia etyki", inni zaś piętnowali jego rzekomy immoralizm. W tej sytuacji nie dość, iż etyczny sens *Sein und Zeit* nie został w sposób właściwy odczytany, to na dodatek pojęto radykalizm myśli Heideggera jako jeszcze jedno hasło do odwrócenia się od etyki.

IV. SPOSÓB BYCIA WOBEC ZŁA

Skonstatowawszy dominującą dziś nieobecność etyki akademickiej w obliczu dziejącego się zła, chciałbym teraz krótko scharakteryzować najczęściej przyjmowane postawy wobec zła. Bodaj najpowszechniejszą postawą świadka zła jest „n i e p r z y t o m n o ś ć". Argumentacja tej postawy streszcza się w zdaniu: „Nie wiedziałem". Jednakże współcześnie argument ten coraz bardziej traci rację bytu. Dziś człowiek obdarzony jest możliwością daleko szerszego udziału w świecie niż przed wiekami. Dziś właściwie już wszystko dzieje się na naszych oczach i nie może zmienić tego faktu ich przymykanie. Dlatego „nieprzytomność" świadka zła jest czymś, co funduje on sobie sam, sam pozbawia się jaśniejszej świadomości tego, co się dzieje. Jest przy tym, ale go nie ma. Dzisiaj jednak człowiek ponosi już odpowiedzialność za to, że nie wie tego, czego nie wie, a co mógłby wiedzieć, gdyby zaryzykował szersze otwarcie oczu. Ów większy zakres możliwej świadomości, wolności i odpowiedzialności decyduje też o nowej sytuacji w etyce. Teraz już może i powinna być etyczna całość naszej egzystencji, a nie pojedynczy, fragmentaryczny czyn; teraz bowiem człowiek projektuje już całe swoje życie, a nie tylko poszczególne zachowania. Etyka przeto nie będzie już czymś, co wkracza w życie człowieka dopiero w obrębie tzw. sytuacji moralnych, ponieważ owe „sytuacje moralne" wcale nie są czymś, co „przydarza się" człowiekowi. Istnienie człowieka samo jest nieustającą „sytuacją moralną". Toteż owo „nie wiedziałem" ukazuje się najczęściej jako konsekwencja nieetycznie zaprojektowanej całości egzystencji.

Drugą, dającą się obserwować, postawą świadka zła jest o b o j ę t n o ś ć. Świadek jest przytomny dziejącemu się złu, ale obojętny. Występującej tu argumentacji, streszczającej się w zdaniu: „Co mnie to obchodzi", towarzyszy pewien niepokój, który daje o sobie znać poprzez dodatkowe usprawiedliwienie: „sam sobie winien" – tzn. ów drugi, który cierpi zło za sprawą trzeciego, sam jest sobie winien. Dlaczego jednak to, iż ktoś „sam sobie winien", ma usprawiedliwiać moją obojętność wobec czynionego mu zła? Poza tym, co to znaczy: „sam sobie winien"? Czy to znaczy tylko, iż

sam spowodował swoje cierpienia, i tylko tyle? Takie „sam sobie winien" równie dobrze mógł wyrzucić z siebie żołnierz rzymski, który krzyżował Chrystusa. Czy też owo „sam sobie winien" ma oznaczać, iż cierpiane teraz zło jest sprawiedliwie wymierzoną karą? Stajemy wobec jednego z najbardziej ciemnych gestów wewnętrznych człowieka. Mam na myśli głęboko zakorzenione już w myśleniu magicznym i obecne w myśleniu religijnym przeświadczenie, iż cierpienie człowieka jest zawsze „zawinione" i zasłużenie, jako kara, „wymierzone". Św. Augustyn pisze nawet w pewnym momencie, iż „każdy z własnej winy zło sobie stwarza"[12]. Otóż to obecne już w mrocznych początkach naszej świadomości przeświadczenie zdaje się po dziś dzień powściągać nasz sprzeciw wobec dziejącego się zła. Sądzę jednak, iż jako „zawinione" i „zasłużone" wolno mi potraktować jedynie to zło, którego sam doznaję. Ale czy wolno mi, z etycznego punktu widzenia, potraktować tak zło, którego ty doznajesz?

Następną, szczególnie dopraszającą się przemyślenia, postawą przyjmowaną przez świadka zła jest usprawiedliwiana bezsilnością b i e r n o ś ć. Świadek jest przytomny dziejącemu się złu i nie zachowuje obojętności, lecz mimo to pozostaje bierny. Argumentacja na rzecz bierności streszcza się w zdaniu: „A cóż ja mogę?" Co kryje się jednak za takim argumentowaniem? Zdania typu: „Ja nic nie mogę", „To nic nie zmieni" i tym podobne, sugerują, iż racją wystąpienia przeciw złu jest jego skuteczność. Ale przecież sens sprzeciwu wobec zła nie wyczerpuje się w jego praktycznej skuteczności. To, iż twoje wystąpienie przeciw złu musiałoby być nieskuteczne, może co najwyżej zachwiać jego pragmatycznym sensem, choć ostateczna nieskuteczność musi właściwie pozostać czymś niezmierzonym. Jednakże pierwsza natura wystąpienia przeciw złu jest etyczna, a nie pragmatyczna. I gdyby nawet naukowo udowadniano nam, iż nasz sprzeciw wobec zła m u s i być bezskuteczny, to przecież etyczna powinność sprzeciwu w niczym nic zostaje przez to naruszona. Sensem etycznej aktywności nie jest powodzenie akcji, chociaż oczywiście jest dobrze, kiedy powodzenie jej towarzyszy. Argument: „A cóż ja mogę?", jest na gruncie myślenia etycznego pseudoargumentem i dla rozjaśnienia jego pseudosu należy przyjąć,

---

[12] *De vera religione*, XXIII, 44. Cytowany fragment pojawia się w następującym kontekście: „Każda dusza rozumna albo jest nieszczęśliwa przez grzechy, albo szczęśliwa przez dobre uczynki. Każda nierozumna albo ustępuje silniejszemu, albo ulega lepszemu, albo równemu wychodzi naprzeciw, ćwiczy siły stającego do walki, przynosi szkodę potępionemu. Każde zaś ciało służy swej duszy, o ile tylko pozwalają na to jej zasługi i porządek świata. Nie ma więc żadnego ogólnego przyrodzonego zła, lecz każdy z własnej winy zło sobie stwarza. A gdy łaska Boża odrodzi duszę i przywróci jej dawną czystość, gdy podda się ona temu jednemu, który ją stworzył, a ciało odzyska pierwotną moc, gdy zamiast podlegać światu, dusza będzie władać światem – wtedy nie zazna już żadnego zła; zamiast bowiem uczestniczyć w kolejnych przemianach pośledniego piękna doczesnego, sama nimi będzie kierować" (tamże – tłum. J. Ptaszyński).

iż rzeczywiście nic nie możesz, i zapytać: czy wobec tego aprobujesz owo zło? Nie? Więc dlaczego swą dezaprobatę ukrywasz?

Drugie usprawiedliwienie bierności: „Sprawiedliwości i tak stanie się zadość". Niepokój, jaki budzi w człowieku już sama myśl o bezkarności zła, zawsze znajdował ukojenie w jakiejś wersji „sądu ostatecznego": Jakkolwiek by to się działo, sprawiedliwość zostanie wymierzona i krzywdy zostaną wyrównane, choć niejeden umiera bez kary i bez nadziei. Jeżeli zaś tak, to w końcu przecież zło i tak weźmie swoją zapłatę. Cóż tu więc po mnie? Ale jeżeli rację ma Leonardo da Vinci, iż „kto zła nie karze, każe je czynić"[13], to wówczas ta sama idea sądu nad duszami, miast osłabiać naszą determinację do sprzeciwiania się złu, stać się winna jeszcze dodatkowym dla tego sprzeciwu motywem. Nasza bierność bowiem będzie ukarana.

Nieprzytomności, obojętności i bierności świadka zła towarzyszy poczucie niewinności: „To przecież nie ja". Jednakowoż ten brak winy jest samooszukiwaniem się, a nieuczestniczenie w złu – złudzeniem. Świadek zła, nie będąc bezpośrednim jego podmiotem ani przedmiotem, jest w gruncie rzeczy pośrednio i jednym, i drugim: to on czyni zło i to jemu jest ono czynione. Zło, które ciągle obok niego się dzieje, oswaja ze sobą świadka zła, jest jak ciągły hałas, który przestaje słyszeć. Samo takie oswojenie się z dziejącym się złem przekształca się w rodzaj jego biernej akceptacji i staje się już wstępem do bezpośredniego czynienia zła, jest zarażeniem się złoczynieniem, stępieniem własnych moralnych oporów. Dlatego zło, którego jesteśmy świadkami, a które w swym sercu chcemy ukryć, dosięga nas, jest w naszym sercu.

Pierwszym krokiem ku złagodzeniu nieuchronnej winy świadka zła jest objawienie swej dezaprobaty. Czyniący zło powinien wiedzieć o naszym braku przyzwolenia i dezaprobacie wobec jego złoczynienia. Jest to nasza etyczna powinność. Owo „wiedzieć" po stronie zło czyniącego ma kolosalne znaczenie. Udawanie, iż nie myślimy, że coś jest nikczemne, kiedy właśnie myślimy, iż jest nikczemne, jest moralnym samoniszczeniem się. Swetoniusz, opisując w swych *Żywotach cezarów* pewien „dziejowy" mord polityczny, dołącza następujący szczegół: „Wyzwoleńca, który wobec okrutnego czynu ośmielił się krzyknąć, natychmiast wbito na krzyż"[14]. Od wydarzenia tego minęło dwadzieścia wieków i tych, którzy „ośmielili się krzyknąć", były miliony. I to jest najbardziej dramatyczna odpowiedź na pytanie: „jak być wobec zła?", jaką powierzono nam do udźwignięcia.

O krok dalej niż świadek dezaprobujący posuwa się w stronę zmycia swej winy świadek protestujący. Protest wobec dziejącego się zła jest już wyższą formą aktywności etycznej, która ustępuje jeszcze tylko czynnemu

---

[13] Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane*, tłum. L. Staff, Warszawa 1958, s. 37 (manuskrypt H, 118 f. verso).

[14] *Żywoty cezarów*, IV, 12.

wystąpieniu przeciw złu. Czym jednak jest wystąpienie przeciw złu, które samo miałoby czynienia zła unikać? Jest nade wszystko zdecydowanym wstawieniem się za doznającym zła, takim ujęciem się za nim, w którym zdobywamy się na zaryzykowanie całym sobą. Sądzę, iż obraz „ujęcia się za ...", „wstawienia się za ...", posiada sam w sobie, w swym etycznym wymiarze, ciągle tak wielką moc poruszającą, że człowiek dzisiejszy, nieuchronny i zawsze już winny świadek zła, o ile nie zaniedbać jego etycznej pielęgnacji, zapewne nie zawaha się temu obrazowi sprostać.

Czy więc etyka, jako dziedzina ludzkiego namysłu, może pozwolić sobie być nieobecną w obliczu wyzwania, jakie zawiera w sobie sytuacja bycia świadkiem zła? Oto zadanie. Jeżeli my, ludzie uniwersytetu, zadania tego nie podejmiemy, podejmą je inni, czyniąc nas zbędnymi. Przy czym, podkreślmy, nie idzie tu o tworzenie jakichś systemów, teorii, o dostarczanie gładkich, gotowych odpowiedzi, lecz idzie o rozbudzanie i pielęgnowanie samego nawyku myślenia etycznego, sprzyjanie dojściu do głosu podstawowych, acz stale zagłuszanych, intuicji etycznych. Idzie zatem o etykę, która jest szkołą badawczego namysłu, która nie tyle udziela gotowych odpowiedzi, co raczej uczy samodzielnego poszukiwania odpowiedzi.

ROZMOWY ETHOSU

UBÓSTWO BOGACTWEM KOŚCIOŁA

Z księdzem profesorem dr. hab. Stanisławem Nagym rozmawia red. Karol Klauza

K.K. *Ostatni Nadzwyczajny Synod Biskupów, poświęcony recepcji uchwał Soboru Watykańskiego II, starał się m.in. dać odpowiedź na pytanie o sens i praktykę ubóstwa w Kościele końca XX wieku. Ksiądz Profesor, jako uczestnik obrad, towarzyszył poszczególnym etapom formułowania refleksji ojców synodalnych. Proszę łaskawie powiedzieć naszym Czytelnikom, w jaki sposób dzisiaj interpretuje się w Kościele pojęcie „ubogi". W jakim sensie można je utożsamiać z samym Kościołem?*

S.N. Należy zacząć od pewnego uściślenia dotyczącego miejsca sprawy ubóstwa w pracach II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, poświęconego „uczczeniu", „potwierdzeniu" i „wdrożeniu" postanowień Soboru Watykańskiego II. Synod ten stał się więc próbą nowego przyswojenia sobie przez Kościół dorobku ostatniego Soboru. Niepozorny fragment końcowego dokumentu synodalnego nie tylko dotyka kluczowych elementów katolickiego rozumienia ubóstwa, ale odważnie otwiera nowe perspektywy jego interpretacji. W tym punkcie odczytuję zbieżność z postawionym mi przez Pana pytaniem – zwłaszcza gdy chodzi o sens ubóstwa w Kościele.

Właśnie o podkreślenie tego związku z pozycji teologii uprzejmie proszę w imieniu naszych Czytelników.

Poszerzenie pojęcia ubóstwa polega na wyjściu z tradycyjnego i dominującego poniekąd opisywania nim niedostatku materialnego. Należy przy tym zauważyć, że tak rozumiane ubóstwo jest niejako „urzędowo" realizowane w Kościele w formie życia zakonnego. Stanowi też ono przedmiot duszpasterskiej i charytatywnej troski społeczności wierzących o ludzi cierpiących biedę. Otóż Synod, idąc za inspiracją Ewangelii i Soboru Watykańskiego II, proponuje znacznie szerszy zakres rozumienia tego pojęcia. Obejmuje nim nie tylko sprawy materialne. Wiąże je mianowicie z dziedziną praw osoby ludzkiej, obejmując tym pojęciem ludzi cierpiących na

„brak wolności i dóbr duchowych", zwłaszcza tych, którym „siłą odebrano wolność religijną". Wreszcie za ubogich uznaje też nienarodzonych, których życie wyjęte jest – rzecz bulwersująca – aktem prawa spod wszelkiej ochrony prawnej.

Oczywiście postawione mi pytanie o solidarność Kościoła z tak pojmowanym ubogim wymaga dokonania szeregu rozróżnień i wyjaśnień. Niektóre można będzie wprowadzić, sądzę, w dalszym ciągu niniejszej wypowiedzi. Ale już teraz trzeba powiedzieć, że omawiany problem należy umiejscowić w płaszczyźnie samej ontycznej warstwy Kościoła i wynikających z niej zadań.

W pierwszym wymiarze można mówić o utożsamianiu się Kościoła z ubogim na gruncie prawdy o Mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest właśnie społeczność wierzących. Z tego właśnie tytułu Kościół winien być ubogi, bo Chrystus był ubogi. Kościół nie byłby po prostu samym sobą, gdyby nie utożsamiał się z ubogimi, z którymi utożsamił się jego Założyciel: „Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (por. Mt 25, 40). Tylko więc na tej drodze do najuboższych z ludzi Kościół jest na drodze, którą idzie Chrystus do człowieka. Jest więc na „swojej" drodze.

Sobór Watykański II tak rozumiane ubóstwo Kościoła odnosi do sposobu użytkowania posiadanych przezeń niezbędnych środków materialnych. Winno ono kierować stale uwagę ku niezniszczalnym wartościom duchowym i wiecznym. Ponadto, zauważmy, że powinno także charakteryzować się dawaniem przykładu pokory i wyrzeczenia (KK 8). I to stanowi najgłębszą podstawę ubóstwa Kościoła w jego strukturze bytowej.

To ontologiczne powiązanie ubóstwa z Kościołem niejako programowo determinuje jego otwarcie się na ubogich. Ostatecznie bowiem jest on instytucją zbawienia, której celem jest spieszenie z pomocą tym, którzy obarczeni złem, brakiem dobra, potrzebują łaski stanowiącej gwarancję zbawienia. W tym sensie więc Kościół otwarty jest na wszystkich ludzi ubogich – wszyscy bowiem są ubogimi w perspektywie zbawienia: i ci, którzy nie odczuwają braków materialnych, i ci, którzy im podlegają. Wszyscy przecież cierpimy niedostatek zbawienia. W szczególnie ostry i charakterystyczny sposób doświadczają go ci, którzy narażeni są na fizyczny głód oraz ograniczenia fizyczne. Troska o zaspokojenie koniecznych potrzeb często nie pozostawia tym ludziom czasu na skoncentrowanie swojej uwagi na sprawach wyższych. I to stawia Kościół, ze względu na jego zadanie prowadzenia wszystkich do zbawienia, wobec konieczności szczególnego zainteresowania się sytuacją ludzi w obszarze materialnej nędzy, wobec konieczności ich preferowania, czyli tzw. opcji na rzecz ubogich.

W połowie lat siedemdziesiątych Karol Rahner był zdania, że „przed Kościołem naśladującym Jezusa stoi zadanie, by nie być bogatym Kościołem

dla biednych, lecz Kościołem ubogim z ubogimi". Wydaje się, że stanowisko to wymaga wprowadzenia szeregu teologicznych rozróżnień.

Pogląd Rahnera sformułowany w latach siedemdziesiątych był bardzo na czasie, zwłaszcza na Zachodzie. Przeżywano tam wówczas apogeum wychodzenia z kompleksu krzywdy społecznej, zrodzonej przez kolonializm i kapitalizm. Ta krzywda, jak pamiętamy, stanowiła przedmiot gwałtownej, a zarazem wygodnej krytyki ze strony wszelkich odmian socjalizmu i ruchów lewicowych. Ten sprzyjający klimat dla odsuwania się Kościoła od bogatych, a sytuowania się bliżej, jeżeli nie zupełnie blisko ubogich, był spowodowany uświadomieniem sobie faktu, że dotychczas Kościół, mając udział w życiu bogatych krajów Zachodu, był daleko od życia ludzi ubogich. Dysponował bowiem pokaźnymi, jeżeli nie imponującymi środkami materialnymi. Sytuacja ta mogła słusznie wywołać niepokój i stworzyć podstawę do głębszych przemyśleń, prowadzących Lud Boży do ponownego odkrycia samego siebie, swej własnej istoty, o czym mówiliśmy przed chwilą.

Sformułowania te jednak, gdy nie sięgają zarysowanej poprzednio głębi, mogą być rozumiane jako wezwanie do stosowania praktyk, które tylko symulują styl życia ludzi biednych. Wydaje się, że wielu tak tę formułę Rahnera de facto zrozumiało.

W konsekwencji na poczet takich interpretacji ubóstwa Kościoła zaczęto formułować daleko, a niekiedy nawet za daleko idące wnioski. Mówię „za daleko", bo chodzi o wnioski nie zatrzymujące się przy istocie sprawy, owszem, przekraczające nawet jej sedno, co także wprowadza ryzyko zafałszowań. Tak właśnie brzmią sformułowania Rahnera dla ucha wrażliwego na kompleks lewicowości. Uzasadnienie tego rodzaju oceny wymaga rzeczywiście – jak Pan sugeruje – „teologicznych rozróżnień". Chodzi po prostu o różnicę pomiędzy istotą rzeczy a jej fasadą, o czym wspomniałem odpowiadając na pierwsze pytanie. Znamienną wymowę w tym wypadku posiada stwierdzenie dokumentu synodalnego, który mówiąc, że Kościół stał się bardziej świadomy swej misji w służbie ubogim, uciśnionym i odsuniętym na margines, dodaje, że nie należy absolutyzować tak rozumianej orientacji. Kościół bowiem ma współdziałać w zbawieniu wszystkich ludzi. Obejmuje więc swoją troską zarówno biednych, jak i bogatych. Dlatego ma być otwarty na jednych i drugich. I tak, wobec bogatych wychodzi on z postulatem dzielenia się posiadanymi dobrami na rzecz ulżenia doli ubogich. Chodzi o formę działalności charytatywnej czy pomocy świadczonej na rzecz dzieła ewangelizacji albo pracy duszpasterskiej w krajach słabo rozwiniętych.

Inaczej rzecz wygląda w odniesieniu do cierpiących biedę. Nie przestając udzielać im pomocy oraz otaczać swą troską i życzliwością, Kościół zabiega o to, aby przeżywali swą sytuację w duchu Ewangelii. Zdaniem Magisterium Kościoła, wspomniana troska może niekiedy przybierać formę

obrony ubogich poprzez krytykę niesprawiedliwych struktur społecznych i politycznych, będących źródłem materialnego i duchowego ubóstwa. Synod mówi o tym w sposób jednoznaczny, stwierdzając: Kościół jest bowiem powołany, aby na sposób profetyczny demaskować wszystkie formy ubóstwa i ucisku oraz wszędzie bronić i ochraniać podstawowe i niezbywalne prawa osoby ludzkiej.

W Mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest właśnie Kościół, są tacy, którzy powodowani chęcią naśladowania Chrystusa wyrzekają się posiadania i używania dóbr materialnych, jako znaku czasów ostatecznych. Mam na myśli ślubowane przez zakonników ubóstwo. Na przykład dla wielkiej rodziny zakonów i zgromadzeń franciszkańskich stało się ono nawet istotnym charyzmatem, pomimo toczonych w historii sporów o jego granice i kształt. Jaki jest eklezjalny sens dobrowolnie przyjętego ubóstwa?

Świadomie i dobrowolnie wybrane ubóstwo istniało w Kościele od początku. Czytamy sugestywne opisy jego praktyki na kartach Dziejów Apostolskich (np. Dz 4, 32-37) czy listów Pawłowych. W dziejach Kościoła bardzo wcześnie też pojawiło się życie pustelnicze, przeradzające się z czasem w formę zakonów żebrzących. Nowożytne praktyki monastyczne wpisały ostatecznie ewangeliczną radę ubóstwa, obok posłuszeństwa i czystości, jako nieodłączny pierwiastek życia Kościoła. Uwidacznia się tutaj godna naśladowania postawa pierwszych członków Kościoła, którzy w tak pogłębiony sposób widzieli więź istniejącą między byciem Kościołem a podstawową wartością ubóstwa. Odkrywamy tu więc, sygnalizowany już poprzednio, ontyczny związek ubogiego Kościoła z jego ubogim Założycielem.

Po wtóre, ubóstwo akceptowane w akcie profesji zakonnej stanowi jedną z okoliczności zainspirowanych przez Chrystusa, a wskazującą zarazem praktyczną i najkrótszą drogę do świętości. W tym tkwi więc jeszcze jeden, interesujący Pana, aspekt sensu kościelnego ubóstwa, a zarazem wyzwolenia. Ono bowiem stanowi jedną z podstawowych treści zawartych w kategorii chrześcijańskiej świętości.

W Kościele obecnym w świecie, zwłaszcza w najbliższej nam rzeczywistości, ubóstwo szerokich kręgów społecznych stanowi wyzwanie dla katolickiej nauki społecznej i duszpasterskiej posługi człowiekowi. Radość i nadzieja, smutek i trwoga wraz z ubogimi wdzierają się w życie organizmu Kościoła, zmuszając do postawienia pytania o stosunek do posiadania, do proponowanej przez marksizm walki klas, do emigracji, „dorabiania się", „załatwiania"... Czy rzeczywiście, zdaniem Księdza Profesora, problem ubóstwa jest możliwy do rozwiązania wyłącznie w sferze materialnej? A skoro ubóstwo przekracza proste rozumienie materialnego niedostatku, to jakie są granice i znaczenia chrześcijańskiego wyzwolenia?

Jest faktem bezspornym, że nożyce ubóstwa rozwarły się na obecnym etapie dziejów ludzkości w sposób wyjątkowo niepokojący. Problem ostrego podziału świata na bogatą Północ i ubogie, stale ubożejące Południe, związana z tym niebezpieczna kumulacja zadłużenia krajów Trzeciego Świata – to jeden aspekt groźnego rozwierania się tych nożyc.

Drugi aspekt jest jeszcze bardziej tragiczny. Stanowią go takie zjawiska, jak: ciągle gwałcone prawa osoby ludzkiej w skali jednostek, grup społecznych i narodowych oraz wielorakie ograniczenia wolności ludzkiej, nadto – stale poszerzające się, osiągające rozmiary ogólnoludzkiego kataklizmu, niszczenie poczętego, a nie narodzonego jeszcze życia ludzkiego. Kościół bacznie obserwuje ten niepokojący stan rzeczy. Lecz nie tylko. Jest on na bieżąco obecny w jego merytorycznej, głównie moralnej ocenie. Ponadto nadal czynnie angażuje się w rozwiązywanie tych palących zagadnień. Owszem, jest dziś jedną z największych sił współczesnego świata, która stoi w sposób wiarygodny u boku wszystkich pokrzywdzonych i podejmuje różnorakie wysiłki, aby im przyjść z realną pomocą. Przyzna to dziś każdy bezstronny obserwator. Jest to zarazem rola skomplikowana, implikująca tak od strony ubóstwa, jak i od strony struktury oraz powołania Kościoła wiadome ograniczenia. Przemoc, rewolucja – jak wiadomo – nie wchodzą tu w grę.

Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy są nieporozumienia w sposobie pojmowania roli Kościoła w sprawach społecznych oraz gwałtowna krytyka nieskuteczności jego niektórych poczynań. Stanowisko więc Kościoła wobec tego problemu we współczesnym świecie opiera się na dwóch, poprzednio przytoczonych przeze mnie przesłankach: racją bytu Kościoła jest zaangażowanie w sprawę wiecznego zbawienia człowieka, żyjącego na ziemi i w warunkach doczesności, zbawienia, które osiąga swoje ostateczne spełnienie w wieczności poprzez zjednoczenie z Bogiem. Podstawowym więc zadaniem Nowego Ludu Bożego jest udostępnienie człowiekowi otrzymanych od Boga środków, ukazanie odpowiedniej perspektywy w ocenie ludzkiej kondycji, a tym samym pomoc w ostatecznym zrealizowaniu pozaziemskiego celu.

Bezpośrednim i pierwszoplanowym zadaniem Kościoła nie jest więc budowanie człowiekowi dostatniej, ziemskiej egzystencji. Taka właśnie dostatnia egzystencja może wręcz odciągać osobę ludzką od nadrzyrodzonej perspektywy i wikłać w sprawy przesłaniające horyzont jej wielkości. Dlatego Kościół uważa się za upoważnionego do wskazywania człowiekowi, jak spożytkować sytuację biedy materialnej i duchowej dla sprawy swego zbawienia. Taka szansa realnie istnieje! Jak dobrze wiemy, chrześcijańskie ujęcie ubóstwa odsłania w nim wartości istotne dla rozwoju życia ludzkiego. Nie zatrzymuje się jedynie na absolutyzowaniu zła w nim zawartego.

Druga przesłanka postawy Kościoła wobec ubogiego obejmuje obowiązek stawania w obronie niesprawiedliwie dotkniętych biedą. To właśnie,

jak pamiętamy, orzekał Synod, nawołując do „opcji na rzecz ubogich". Niech mi wolno będzie w tym miejscu zwrócić uwagę na stanowczy ton tego dokumentu, przy jednoczesnym szerokim zakresie zarysowanej odpowiedzialności Kościoła za ubóstwo spowodowane niesprawiedliwymi układami istniejącymi w dzisiejszym świecie. „Kościół ma na sposób profetyczny demaskować wszelkie formy ubóstwa". A więc zadaniem Kościoła jest zdecydowane i jednoznaczne odsłanianie i piętnowanie tego, co zrodzone z niesprawiedliwości. Ów aspekt negatywno-krytyczny dopełnia się poprzez nastawienie pozytywne – „ochronę podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej". Nie można było chyba jaśniej i w sposób bardziej stanowczy wskazać na odpowiedzialność Kościoła w walce z jak najszerzej pojętym zubożeniem człowieka we współczesnym świecie.

Wyzwaniem dla Kościoła w Polsce stanie się niebawem postępujące ubóstwo materialne przeważającej części obywateli. Co wnosi dziś Kościół w naszym kraju i w krajach ościennych do złożonej problematyki ubożejących narodów, wydanych na nieudane próby ekonomicznych eksperymentów? Jak przełożyć dzisiaj na język zrozumiały dla uciekających z kraju racje podjęcia trudnej decyzji pozostania?

Sprawa ciągle postępującej pauperyzacji polskiego społeczeństwa była, jest i będzie problemem, od którego dla Kościoła w tym kraju nie ma ucieczki. Bieda, zwłaszcza skrajna, była przezwyciężana przez działalność charytatywną. Intensywność i skuteczność tej działalności zależała od nasilenia materialnych potrzeb społeczeństwa. Pamiętamy okresy takiego właśnie nasilania się realnego niedostatku – pierwsze lata powojenne czy okres stanu wojennego.

Innym czynnikiem określającym stopień charytatywnej pomocy Kościoła potrzebującym była represyjna akcja Państwa, przybierająca postać urzędowej likwidacji działalności charytatywnej Kościoła: usuwanie personelu zakonnego z posługi szpitalnej, upaństwowienie szpitali i innych instytucji służących pomocą ludziom chorym, samotnym, opuszczonym, bezdomnym. W konsekwencji funkcjonowania w Polsce takiego systemu gospodarczo-politycznego doszło do praktycznej i długotrwałej eliminacji działalności charytatywnej Kościoła. Przy coraz bardziej kurczących się środkach finansowych i możliwościach organizacyjnych Państwa na rzecz opieki zdrowotnej doszło do katastrofalnego stanu tej dziedziny życia społecznego.

Sytuacja ta godziła w dwojaki sposób w misję Kościoła w Polsce. Odsuwała go coraz bardziej od ludzkiego cierpienia w różnych postaciach i zarazem kazała patrzeć ze związanymi rękami na krzywdę, jaka dzieje się wszystkim potrzebującym w świetle prawa i obowiązującego, niesprawiedliwego porządku, który zyskiwał co jakiś czas określenie „okresu błędów i wypaczeń".

W ostatnim czasie w związku z ewidentną bezradnością Państwa wobec potrzeb w zakresie lecznictwa i pomocy społecznej, Kościół stanął nie przygotowany wobec konieczności wejścia na powrót w rolę, jaką niegdyś odgrywał. Jesteśmy świadomi, że staje się to dla niego dziś nowym wyzwaniem.

Pogłębiający się coraz bardziej kryzys ekonomiczny spowodował, jak wiadomo, poważny spadek standardu życiowego niektórych grup społecznych. Łączy się z tym postępujący brak perspektyw życiowych pokolenia wchodzącego w życie. Rodzi to niebezpieczną tendencję szukania poprawy, przynajmniej w skali jednostkowej, poprzez ucieczkę z kraju. Zarówno Czytelnicy „Ethosu", jak i wszyscy zatroskani o tożsamość narodową Polaków są świadomi negatywnych konsekwencji tego zjawiska tak dla kraju, jak i dla emigrantów. Wszystko to składa się na pojawienie nowego gatunku społecznego ubóstwa, u którego źródeł leży ewidentny błąd systemu politycznego, odpowiedzialnego za samozwańczy, monopolistyczny i uparty sposób kierowania losem Narodu i Państwa.

W tej sytuacji nakazem chwili dla Kościoła, w odniesieniu do tradycyjnej formy ubóstwa oraz cierpienia ludzkiego, jest jego frontalny powrót na teren klasycznej działalności charytatywnej, a w tym tworzenie na nowo stowarzyszeń o nastawieniu charytatywnym oraz szybkie odtworzenie tradycyjnego kościelnego, katolickiego zaangażowania pielęgniarstwa opiekuńczego, o jak najszerszym jego zasięgu.

Bardziej złożony jest problem niepokojąco nasilającej się fali emigracji, o której dopiero co wspomniałem.

Właśnie. Jakie motywy pozostania w kraju wskazałby Ksiądz Profesor tym, którzy wewnętrznie są już zdecydowani wyjechać w poszukiwaniu lepszego życia?

Poza rozumną perswazją w stosunku do tych, którzy posiadają środki na względnie dostatnią egzystencję, żeby przez swój wyjazd nie zubożali kraju w zakresie potencjału intelektualnego i technicznego, widziałbym szereg innych motywów. Obserwujemy mianowicie niepokojąco szybki, niejako programowy charakter wynaradawiania się emigracji lat osiemdziesiątych. Ponadto czymś realnym jest degradacja światopoglądowa i moralna. Podejmowane wysiłki Kościoła, nawet te pionierskie, nie są w stanie sprostać radykalizmowi nastawienia konsumpcyjnego wyjeżdżających. Odwagi wymaga też leczenie tej choroby w zarodku. Kościół mianowicie świadom istotnych przyczyn emigracji należy do grona tych, którzy opowiadają się za koniecznością zmian społeczno-politycznych, które wpłyną na zahamowanie tego niepokojącego procesu.

Jak te teologiczne i socjologiczne przesłanki mają się do praktyki życia duchownych, wiernych i instytucji kościelnych?

Kościół widziany jako element przestrogi i klucz do właściwego rozumienia człowieka, zagubionego zarówno w ziemskim dobrobycie, jak i materialnym ubóstwie, przez wielu jest oceniany wyłącznie na podstawie życia duchowieństwa i funkcjonujących instytucji kościelnych. Stąd Pańskie pytanie wydaje mi się równie logiczne, co kłopotliwe. Kościół, ze swej istoty, o której mówiliśmy przy okazji pierwszego pytania, winien na różne sposoby służyć sprawie ewangelicznego ubóstwa. Jednym ze sposobów pełnienia tej służby jest na pewno praktykowanie ubóstwa przez przewodników jego życia – księży, zakonników czy zakonnice.

Z punktu widzenia praktyki ubóstwa na szczeblu instytucji kościelnych, Kościół w Polsce można usytuować między bogatymi Kościołami Zachodu a biednymi Kościołami Trzeciego Świata. Jest to więc sytuacja posiadania wszystkich niezbędnych środków do tego, aby móc egzystować w sposób niezależny od Państwa. Tym bardziej że w ostatnim dziesięcioleciu, w ramach tej niezależności, Kościołowi pozwolono ogromnym wysiłkiem finansowym i organizacyjnym nadrobić zaległości minionych czterdziestu lat w zakresie budownictwa sakralnego.

Na tym tle rysuje się ostro problem praktyki ubóstwa wśród duchowieństwa. Generalnie rzecz biorąc można zaryzykować twierdzenie, że należy ono do grupy dobrze uposażonych w społeczeństwie. Pewną część duchowieństwa trzeba nawet zaszeregować do ludzi zamożnych. Ten stan rzeczy, poza innymi, rodzi wiele problemów. Sprowadzają się one do właściwego rozumienia zarówno funkcji posiadanych środków materialnych, jak i sposobu ich użytkowania. Dostępne dla duchownych dobra materialne – ów „skarb Kościoła", jak wielu mniema, winny służyć całej wspólnocie wierzących i w ostatecznym rozrachunku pozostawać jej własnością. Stąd też, z uwagi na niepowtarzalną w dzisiejszym świecie szansę świadectwa, jaką praktyka ubóstwa stwarza dla duchowych przewodników narodu, należy zweryfikować podstawowe kryterium standardu życiowego polskiego duchowieństwa. Nie brak w jego szeregach postaci heroicznego wyrzeczenia i wielkiej ofiarności. Z bólem jednak słyszy się o przejawach zbytniej zapobiegliwości, nastawionej wyłącznie na pomnażanie stanu posiadania. Pogłębiająca się pauperyzacja naszego społeczeństwa oznacza przecież dla ludzi Kościoła możliwość poznania smaku niedostatku. Myślę, że trzeba być wielkim duchowo, aby ten dar przyjąć za cenę utrzymania więzi ze społeczeństwem.

Obok rewizji średniego poziomu standardu życiowego, praktyka ubóstwa duchownych wymaga też stałej, roztropnej weryfikacji motywów wstępowania do seminariów duchownych. Otwiera problem pogłębionej w tym zakresie formacji kapłańskiej, zwłaszcza jeśli idzie o ideał naśladowania ubogiego Najwyższego i Jedynego Kapłana. Perspektywa podjęcia działalności przez „Caritas Polską" oraz jej diecezjalne organizacje stwarzać bę-

dzie z pewnością szansę dla takiego praktykowania ubóstwa duchowego i materialnego. Wyraźniej będą się mogły uwidocznić wówczas wartości chrześcijańskiego miłosierdzia. Może to właśnie dzięki przykładowi duchownych świeccy wierni na nowo odkryją wymowę uczynków miłosiernych względem duszy i ciała.

Przechodząc od sprawy ubóstwa w wymiarze duchownych do refleksji natury ogólniejszej, chciałbym zakończyć swą wypowiedź następującym stwierdzeniem: stoimy przed wielką szansą Kościoła, zwłaszcza w Polsce, polegającą na możliwości wyboru ubóstwa jako drogi ku człowiekowi. Na tym polega wyjątkowość tego wyboru, że w odróżnieniu od lat pięćdziesiątych nie jest ono wartością narzuconą, ale przedmiotem świadomego wyboru, inspirowanego Ewangelią i posoborową odnową Kościoła. Drogą ubóstwa, wraz z Chrystusem, Kościół – a w nim my wszyscy, zbliżamy się do człowieka. Jesteśmy na „swojej" drodze.

W imieniu naszych Czytelników, dziękuję Księdzu Profesorowi za te cenne i interesujące przemyślenia.

DOŚWIADCZENIE UBÓSTWA

„ŻYJMY NASZYM POWOŁANIEM DO ŚWIĘTOŚCI"
Posłanie Synodalne do Ludu Bożego, 1987*

Uświadomiwszy sobie, czym jesteśmy i czym stajemy się w świecie, z którym w pełni się solidaryzujemy, my wszyscy członkowie Ludu Bożego, chcemy z pokorą stanąć w prawdzie przed Bogiem. Właśnie dlatego, że jesteśmy ochrzczeni, powinniśmy coraz bardziej stawać się zaczynem we współczesnym świecie. Pamiętajmy, że będziemy sądzeni z miłości (por. Mt 25).

Ludy świata, których godność zraniono, wolność naruszono, mienie rozgrabiono; ludy prześladowane za wiarę, bezbronne wobec wszelkiego rodzaju tyranii, Kościół jest blisko Was, chce być wśród Was i z Wami, świadkami miłości Chrystusa, która wyzwala i jedna z Ojcem.

Wy wszyscy, opuszczeni i zepchnięci na margines naszego konsumpcyjnego społeczeństwa, chorzy, ułomni, ubodzy, głodni, emigranci, uchodźcy i więźniowie, bezrobotni, starcy, dzieci opuszczone i osoby samotne, wy, ofiary wojny i wszelkiego rodzaju przemocy rodzącej się w naszym zezwalającym na wszystko społeczeństwie. Kościół uczestniczy w waszym cierpieniu prowadzącym do Pana, który włącza Was w swoją odkupieńczą Mękę i pozwala Wam żyć w świetle swojego Zmartwychwstania. Potrzeba Waszego świadectwa, aby uczyć świat, czym jest miłość. Zrobimy wszystko, co jest w naszej mocy, abyście znaleźli należne Wam miejsce w Kościele i społeczeństwie.

Wszystkie rodziny na ziemi, bądźcie świadome siły życia i wielkości, którą posiadacie. Rodziny chrześcijańskie, bądźcie domowym sanktuarium, w którym ludzie, mężczyźni i kobiety, otwierają się na miłość Boga i bliźniego.

Młodzi, wy niesiecie nadzieję świata i Kościoła. Nie pozwólcie zastraszyć się światu takiemu, jaki jest. Nie zatraćcie waszego dynamizmu, nie pozwólcie sobie na życie łatwe i zobojętnienie. Patrzcie na Chrystusa, któ-

---

* Fragment (punkt 13) Posłania Synodalnego do Ludu Bożego wystosowanego na zakończenie Synodu Biskupów w 1987 r., poświęconego uczestnictwu świeckich w Kościele.

ry jest Drogą, Prawdą i Życiem, który jest młodością nowej, odkupionej ludzkości. Będzie On dla was ożywczym źródłem w tworzeniu świata bardziej sprawiedliwego i braterskiego.

Kobiety, słusznie walczycie o pełne uznanie waszej godności i waszych praw. Niech ta walka zrodzi świat, w którym panować będzie dialog i wzajemne zrozumienie się; taki świat, jaki zamierzył Stwórca, gdy powierzył jego losy mężczyźnie i kobiecie i gdy w Kościele dał nam Najświętszą Maryję Pannę – Tę, w której została przywrócona cała pełnia natury kobiecej i łaski.

Wy, którzy dzierżycie w rękach losy ludzkości i narodów, wy, którzy trzymacie klucze posiadania i władzy, wy, którzy tworzycie plany perspektyw i dobrobytu dla ludzi z myślą o lepszym świecie, wy, którzy dysponujecie siłą niszczenia i mocą odstraszania, a także wy – ludzie nauki, kultury i sztuki, jesteśmy świadomi, jak wasza odpowiedzialność jest wielka i niejednoznaczna. Światu potrzebny jest pokój. Liczymy na was, i zapewniamy Was o naszej modlitwie, abyście mogli realizować wasze trudne zadanie. Jeżeli posiadacie władzę, to po to, by ludziom służyć, a nie, by ich zniewalać.

Biskupi, kapłani, diakoni, pracujmy nad tworzeniem wspólnot żywych, według tych, którzy „trwali w nauce apostołów i we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i na modlitwie" (Dz 2, 42). Umiejmy rozróżniać i przyjmować dary Ducha Świętego dane świeckim i popierajmy świadomość jedności i odpowiedzialności.

Bracia i siostry w Chrystusie, żyjmy naszym powołaniem do świętości, każdy w swoim środowisku i wszyscy razem we wspólnocie wierzących. Odpowiadajmy hojnie na wezwanie Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19). Wszyscy jesteśmy misjonarzami.

Chrześcijanie wszystkich wyznań, postępujmy na drodze do jedności, której pragnął Chrystus: „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17, 21).

Wierzący i ludzie dobrej woli, pomagajmy sobie wzajemnie w budowaniu świata sprawiedliwości i pokoju.

Wy wszyscy, mężczyźni i kobiety, dzieci i młodzi, chorzy i starzy, ludzie wszystkich stanów, ras i kultur, wy wszyscy katolicy świeccy, kapłani, zakonnicy i zakonnice, wy, którzy otwieracie nowe drogi i uprzedzacie świat jutra, wy, którzy tworzycie więzi braterstwa, zgody, sprawiedliwości i pokoju, Kościół rozpoznaje się w was i wzywa was, byście nie tracili odwagi, ponieważ „nadzieja zawieść nie może" (Rz 5, 5).

Krzysztof JABŁONKA

ARMENIA – KOŚCIÓŁ HIOBOWY

Rok 1915 stanowił apogeum ormiańskiego holocaustu, jednak fala nieszczęść, zbrodni i nienawiści pochłania ciągle ofiary.

Niech nadejdzie zmiłowanie Twoje,
życiem wszystkich obdarzające,
I Twój wreszcie niech wstanie dzień.
Niech nadejdzie ocalenie Twoje,
pomoc nam niosące,
Przybądź do nas, a przybądź na czas.

Mało która wspólnota Kościoła chrześcijańskiego tak bardzo zasługuje na miano „Kościoła Hiobowego" – Kościoła męczeńskiego, jak Kościół Armenii. Niezwykłe są w jego historii zarówno apostolskie początki, jak i czas pełnego nawrócenia, czas umysłowego i duchowego rozkwitu, czas mężnej obrony swej wolności i godności, czas cierpliwego znoszenia prześladowań i męczeńskiej zagłady.

Już samo położenie Armenii predestynuje ją do spełniania roli albo silnego zwornika mogącego jednoczyć, ale i dźwigać napór takich potęg, jak starożytny Rzym i Iran, średniowieczne Bizancjum i Arabia czy ich nowożytni spadkobiercy – Rosja i Turcja, albo nieustannego rozdroża dla licznych pochodów kolejnych zdobywców. Położona w pół drogi między Morzem Śródziemnym a Kaspijskim, Morzem Czarnym a Zatoką Perską w sposób naturalny łączyła ze sobą świat kultury śródziemnomorskiej i perskiej, stepów czarnomorskich i pustynnej Arabii. Nie mogła ukryć się przed wzrokiem żadnego podróżnika, a co dopiero kolejnych „władców tego świata".

Tu Księga Genesis lokalizuje biblijny raj – u źródeł czterech rzek, w tym Eufratu; tu odnaleziono biblijny Ararat – samotną wulkaniczną górę, która swym ogromem dominuje nad całą wyżyną. Jej kształt i wieczne pokrywające ją lody od dawna budziły tajemnicze przypuszczenia, że w wiecznych śniegach spoczywa spokojnie ukryta Arka praojca Noego – czekając aż ustąpią śniegi w dniu Sądu Ostatecznego. Nikt z Ormian nie ma wątpliwości, że na ich ziemi rozpoczęła się historia ocalonej niegdyś ludzkości, a patriarcha Noe i jego synowie czczeni są jako bezpośredni przodkowie narodu. Przecież protoplasta i legendarny ojciec Ormian – Hajk, to zaledwie wnuk Jafeta, trzeciego z synów Noego, a kraj ich po ormiańsku do dziś zwie się Hajastanem.

Tak Biblia przeplata się z legendą, historia z wiarą, tworząc nierozerwalny węzeł tradycji przekazywanej jako całość następnym pokoleniom.

1. U POCZĄTKU DZIEJÓW NARODU

Ormianie, znani Hetytom od XII w. przed Chr. pod nazwą Hajasów, są w prostej linii dziedzicami najstarszego w tym regionie państwa Urartu, rozbitego przez Medów w VII w. przed Chr. Wraz z nimi weszli w skład imperium perskiego, stworzonego przez Cyrusa w VI wieku przed Chr. Po jego upadku, pod ciosami Aleksandra Macedońskiego, pojawiła się federacja plemion pod nazwą Arme-Szupria, z którą to zapoznali się Grecy, nazywając kraj Armenią. Była ona początkowo księstwem wasalnym walczących o spadek po Aleksandrze diadochów, aż stała się niezależnym królestwem, rządzonym przez trzy kolejne dynastie Orontunich (Orontydów), Artaszunich (Artasydów) i Arsacunich (Arsacydów), ze stolicą w mieście Artaszat. W 77 r. przed Chr. wojownicy ormiańscy króla Tigrana dotarli do Palestyny, podporządkowując sobie królestwo Judei. Były to czasy wielkich wojen Mitrydatesa, króla Pontu, z Rzymem.

Po jego klęsce w starciu z Sull liczne jego królestwa, a także wojnę z Rzymem, odziedziczył Tigran Wielki – władca Armenii. Gdy pośrodku swych ziem wzniósł nową, wspaniałą stolicę Tigranokertę, twierdzę Tigranów o 30 bramach ozdobionych srebrzystymi orłami jako godłem Ormian, z Rzymu wyruszyły przeciw niemu legiony Lukullusa. Gdy tylko zbliżyły się do twierdzy, ta niemal bez walki poddała się. Tysiące ludności, spędzonej tam z różnych krańców nowego imperium, otworzyły bramy Rzymianom jako wyzwolicielom. Taki był koniec tyrana. I on, i jego srebrzyste orły (godło niepodległości Armenii) – jako zdobycz wojenna, powędrowały w triumfalnym pochodzie ulicami Rzymu, aż na Kapitol. Potem Tigran trafił do więzienia, potraktowany łagodnie przez senat, wrócił do swej ojczyzny jako lennik Rzymu, „tygrys bez zębów", a orły rozdano legionom. Stały się one wkrótce, w dobie cesarstwa, godłem całego Imperium Romanum. Od „cesarzy rzymskich narodu niemieckiego" otrzymał je w 1000 r. Bolesław Chrobry, wraz z tytułem patrycjusza cesarstwa, jako godło dla swego rodu i państwa.

Na przełomie I w. przed Chr. i I w. po Chr. kończy się jedna dynastia, aby od połowy I w. po Chr. (66 r.) w ogniu walk i rywalizacji Rzymu z Partami dać miejsce następnej – Arsacunich (Arsacydów), rodowi perskiego pochodzenia. Pierwszy jej władca, Tirydates, przyjął w 66 r. w Rzymie z rąk cesarza Nerona koronę Królestwa Armenii. Wraz z nową dynastią społeczeństwo Armenii wkracza w nową epokę ulegania wpływom kultury i religii irańskiej, zaratusztrianizmu, przekształconego w następnych wiekach w mazdeizm. Był to kult Najwyższego Boga Światłości – Ahusa Mazdy – „Dobrego Pana" i jego wysłannika i Syna Światłości – Mitry – „Przyjaciela", przeciwstawionych Arymanowi – władcy ciemności i jego demonom. Wraz z mitraizmem występował o wiele starszy kult płodności bogini Anahit – główne substraty wierzeń ormiańskich do czasu przybycia pierwszych apostołów i początków chrześcijaństwa i Kościoła na tych ziemiach.

2. DZIEŁO CHRYSTIANIZACJI

Według powszechnego przeświadczenia Ormian i narodowej legendy pierwszymi głosicielami Dobrej Nowiny, dającymi fundament pod Kościół Jezusa Chrystusa w ich kraju, byli jego apostołowie: św. Juda Tadeusz i św. Bartłomiej. Stąd Kościół Armeński do dziś nosi dumne miano Kościoła Apostolskiego.

Pierwszym był św. Juda Tadeusz – noszący również przydomek Lebbeusz (Czujący Sercem)[1], który w okolicach miasta Artaz (być może stolicy Artaszat) rozpoczął ewangelizację, zakładając w mieście urząd biskupa. Zachowały się imiona siedmiu biskupów tego miasta od końca I wieku do początku wielkich prześladowań w wieku III (250 r. po Chr.). Około 60 r. miał do niego dołączyć apostoł św. Bartłomiej-Natanael, który przejął rozpoczętą misję, rozszerzając ją na sąsiedni kraj Alwanów Kaukaskich, zwany też Albanią Kaukaską (dziś Azerbejdżan). Obaj też wkrótce ponieśli śmierć męczeńską: św. Juda Tadeusz po powrocie do Palestyny w Bejrucie na wybrzeżu Libanu (stając się patronem Kościoła maronickiego), a św. Bartłomiej w Albanopolis (dzisiejszy Alpak, po ormiańsku Emanstahat). Tam też znajduje się czczony do dziś grób męczennika-apostoła. Miał on być ukrzyżowany, a następnie ścięty z rozkazu władcy za nawrócenie jego brata Polimniosa. Święto ku czci Apostoła Armenii obchodzone jest w całym Kościele rzymskim dnia 24 sierpnia, w greckim – 11 lipca, u Ormian zaś dwukrotnie: 25 lutego i 8 grudnia każdego roku, z racji wyjątkowej jego roli.

Ledwo zaczynające się rozwijać chrześcijaństwo armeńskie zniszczone zostało przez dwa kolejne prześladowania: pierwsze około 110 r. po Chr., za czasów władcy Artaszesa (równolegle z prześladowaniami Trajana – być może na jego rozkaz), drugie zaś około 250 r., za Chosreosa, w okresie olbrzymich w cesarstwie prześladowań Decjusza.

Gdy już wydawało się, że Armenia stanowi chrześcijańską pustynię, a jej pogańskiej religii już nic nie zagraża, właśnie w tym czasie narodził się człowiek, który miał zmienić w przyszłości całkowicie bieg jej historii i dokonać największej w jej dziejach rewolucji duchowej i nawrócenia narodu, dorównując tym Apostołom Pańskim. Był nim, według utrwalonej tradycji Kościoła, dziedzic książęcego rodu Suren-Partów, którego ojciec, Anak, dokonał zabójstwa na królu Chosreosie. Być może miało to związek z rozpętanymi przez niego prześladowaniami. Represje, które spadły za zabójstwo, ogarnęły cały naród Suren-Partów spokrewnionych z królem. Ocalał tylko on, wywieziony jako niemowlę do Kapadocji, gdzie otrzymał chrześcijańskie wychowanie i chrzest pod imieniem Grzegorz. Z czasem ormiańska tradycja dodała mu przydomek Lusaworicz, co znaczy Oświeciciel,

---

[1] Aziz S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, *Kościół Ormiański*, cz. IV, s. 263-305.

(Niosący Światło – oczywiście wiary). Imię to otrzymał od misjonarza tej krainy, ucznia Orygenesa, św. Grzegorza Cudotwórcy, pierwszego biskupa i apostoła Cezarei Kapadockiej (zm. 270 r. po Chr.).

Grzegorz, już jako chrześcijanin, powrócił do Armenii około 280 r. i rozpoczął misjonarską działalność, a rozpoznany przez Tirydatesa, jako syn zabójcy jego ojca, trafił na 15 lat do twierdzy Artaszat. Przeżył tam dzięki miłosiernej wdowie, przynoszącej mu ukradkiem posiłki.

Tymczasem pod koniec III i u progu IV w., za czasów Dioklecjana i Galeriusza, wstrząsnęły Rzymem kolejne prześladowania, które szczególnie na Wschodzie pociągnęły setki ofiar i zmusiły wielu do ucieczki. Wiernym wykonawcą poleceń cezarów okazał się Tirydates, który dokonał ohydnej zbrodni na 37 Rzymiankach, dziewicach zbiegłych przed prześladowaniem. Nie tylko nie wyrzekły się wiary, ale z pogardą odrzuciły królewskie zaproszenie do haremu. Szczególnie zasłynęły dwie z nich znane z imienia: młodziutka Gajane, przemawiająca w imieniu wszystkich dziewcząt, i bohaterska Hripsime (Rypsima), odrzucająca królewskie zaloty, za co w straszliwy i wymyślny sposób torturowano ją, aż zamęczono całkowicie. Obie zostały uczczone jako męczenniczki i duchowe założycielki Kościoła Armenii. Ale zbrodnia ta wywarła piętno na oprawcy. Tirydates, dotknięty gwałtowną odmianą obłędu – likantropią, biegał na czworakach i udawał dzikie zwierzę (podobieństwo z losami biblijnego Nabuchodonozora – władcy Babilonii). Trwało to tak długo, aż jego siostra, Chosrowidut, doznała we śnie objawienia, w którym ukazał się jej „młodzieniec o promiennym obliczu" i zapowiedział, że odtąd prześladowania mają ustać, a króla z choroby może wyleczyć jedynie trzymany przez niego w więzieniu Grzegorz. Król usłuchał rady siostry i uwolnił Świętego, który rzeczywiście dzięki modlitwie uzdrowił Tirydatesa – tak na duszy, jak i na ciele, potem zaś ochrzcił go wraz z całym dworem. „Legenda ta, dla zrozumienia tradycji Kościoła Armenii, jest równie ważna jak historia, a nawet w swej warstwie cudownej najbardziej jest przez naród ceniona. Znajomość tej czczonej jak świętość tradycji nawet w baśniowych szczegółach jest niezbędna dla zrozumienia choćby ikonografii ormiańskich fresków i miniatur, w których tematyka tych legend należy do najbardziej ulubionych"[2].

Zawarte w legendzie widzenie św. Grzegorza jest jakby zapowiedzią przyszłych dziejów Armenii. Oto wielkie stado czarnych kozłów przepływa rzekę, stając się rzeszą białych baranków. Nagle połowa ich przeprawia się z powrotem przez wodę, zmieniając się w wilki, które rzucają się na baranki, wyprawiając im krwawą rzeź. Zabite baranki miały skrzydła i połączyły się z zastępami Pana. Potem ogień zstąpił na ziemię i strawił wilki. Gdy nastał świt, ziemia się zatrzęsła i widzenie dobiegło końca.

---

[2] A. Pisowicz, *O co chodzi Ormianom*, „Tygodnik Powszechny", 1988 nr 14-15.

Wszystko to stanowi alegorię przemiany pogańskich „kozłów" Armenii w chrześcijańskie „baranki", a potem nawrotu do starych wierzeń części z nich i przymierza zawartego między tymi odszczepieńcami a „wilkami", czyli pogańskimi prześladowcami chrześcijan. Św. Grzegorz w miejscu swego widzenia wybudował kościół, na wzór mistycznego, ze swego widzenia, a królewskiemu miastu Waharszapat nadał nowe imię Ecz-miadzyn, co dosłownie znaczy „Jednorodzony Zstąpił". W krypcie obecnej katedry znaleziono fragmenty murowanego kościoła, być może sięgające roku 301, który przyjmuje się za datę nawrócenia Armenii. Wyprzedza ona o 12 lat edykt mediolański Konstantyna i czyni z Armenii pierwsze chrześcijańskie państwo świata.

Św. Grzegorz udał się do Cezarei, gdzie z rąk św. Leoncjusza otrzymał święcenia biskupie – mimo iż był żonaty. Uroczyście witany przez Tirydatesa, który wyszedł na jego spotkanie, Grzegorz, jako biskup i pierwszy patriarcha Kościoła, rozpoczął chrzest całej Armenii. Dokonał swoistej rewolucji w narodzie. Nie tępiąc pogaństwa, wyświęcał licznych kapłanów dawnych kultów na kapłanów chrześcijańskich, po przyuczeniu ich do nowej funkcji. Liczne świątynie bogów Mitry, Armazdy czy Anahit stały się nowymi kościołami i klasztorami chrześcijańskimi. Zburzono jedynie centrum kultowe zwane Asztiszat, a na jego miejsce wzniesiono katedrę, w której umieszczono relikwie św. Jana Chrzciciela. Stała się ona siedzibą głowy Kościoła.

Mimo bezpośredniej łączności eklezjalnej z Cezareą Kapadocką, a przez nią z patriarchatem antiocheńskim, Kościół ormiański przyjął wiele obyczajów starotestamentalnych: np. małżeństwa biskupów na wzór patriarchów, dziedziczenie funkcji w Kościele w rodach kapłańskich były początkowo dość częstym zjawiskiem. Do najbardziej znanych obrzędów należy do dziś ofiara paschalna składana z baranka, oprowadzonego wokół katedry w Eczmiadzynie i spożywanego potem przez całą rodzinę i zaproszonych gości, połączona z wylewaniem krwi na ołtarz i pokropieniem nią zgromadzonych.

Ukoronowaniem gigantycznego dzieła św. Grzegorza było wysłanie własnego syna, Arystakesa, na czele ormiańskiej delegacji na Sobór w Nicei w 325 r. Tam po raz pierwszy zgromadzony świat chrześcijański zobaczył wejście nowego narodu, spoza cesarstwa, do rodziny chrześcijańskiej. Od tej pory mało dotąd znana Armenia – pogranicze imperiów, stanęła w centrum uwagi Ojców Soboru, a papież Sylwester I na prośbę Ormian nadał jej Kościołowi autokefalię, a jego zwierzchnikom tytuł katolikosa – nazywanego z czasem patriarchą. Wkrótce po powrocie syna i przekazaniu mu następstwa św. Grzegorz zmarł i został pochowany w pustelni w Tortan (w 326 r.) nad górnym Eufratem, gdzie nad jego grobem (dziś ukrytym) zbudowano kościół i klasztor (obecnie zburzone).

3. ZŁOTY WIEK KULTURY ORMIAŃSKIEJ

Dziedziczoną w rodzie św. Grzegorza funkcję patriarchy zamyka postać św. Nersesa Wielkiego (353-373 r.), który zachowując celibat, zapoczątkował upowszechnianie go wśród kapłanów. Dokonał on za swego życia uporządkowania spraw dyscyplinarnych na pierwszym synodzie Kościoła ormiańskiego w Asztiszat w 365 r., na którym obok biskupów, w obradach wzięło również udział rycerstwo, niższe duchowieństwo, aby wspólnie uregulować prawodawstwo kraju. Zakazano małżeństw w obrębie rodzin, praktykowanych ze względu na dziedziczenie ziemi, uchwalono specjalne podatki w naturze dla wsi i pieniądzu dla miast, dzięki którym założono w całym kraju system szpitali, leprozoriów, przytułków dla ociemniałych, sierot i wdów, część przeznaczono na utrzymanie bezpiecznych zajazdów dla podróżnych. Wzniesiono liczne klasztory i eremy na wzór cenobiów i pustelni syryjskich i egipskich ascetów. Po śmierci Nersesa pierwszy raz wyboru patriarchy dokonali nie tylko duchowni, ale i świeccy, co jest swoistą cechą tego Kościoła do dziś. Kolegialność i elekcja patriarchy doprowadziły do rywalizacji z linią potomków dawnego arcykapłana religii pogańskiej, Albianosa. Zamęt trwał 20 lat, do roku 387, gdy tron patriarszy przywrócono linii gregoriańskiej, wybierając św. Sahaka (Izaaka, który przewodził Kościołowi Armenii przez ponad 50 lat – 387-459) i realizując reformy Nersesa oraz postanowienia synodu w Asztiszat.

Najważniejszym elementem tej reformy było uporządkowanie spraw liturgii i ksiąg Pisma świętego – używanych dotychczas w różnych językach (głównie greckim i syryjskim). Postanowiono dokonać całościowego przekładu Biblii z greckiej *Septuaginty* (Stary Testament) i syryjskiej *Peszitty* (Nowy Testament). Do tego celu wardapet (doktor Kościoła) św. Mesrop Masztoc około 400 r. wynalazł odrębny alfabet służący do zapisu języka ormiańskiego, składający się z 36 liter dla wszystkich dźwięków tej mowy. Od tej pory zespół „stu tłumaczy" pod kierunkiem Masztoca rozpoczął pracę nad Biblią i liturgią ormiańską. Przekłady te zapoczątkowały klasyczną wersję języka ormiańskiego zwaną grabarem, używanego do dziś w liturgii i Kościele (niczym łacina w Kościele rzymskim). Był to fundament pod złoty wiek literatury ormiańskiej, trwający nieprzerwanie, mimo katastrof politycznych, przez siedem stuleci do XIV w. (tj. upadku ormiańskiego państwa w Cylicji, zwanej Małą Armenią). Przełożono również Ojców Kościoła, a szczególnie wyjątkowo piękne hymny syryjskiego Ojca – św. Efrema, które zapoczątkowały ormiańskie pieśni liturgiczne, tzw. szarakany, pochodzące głównie z VII i VIII w. i do dziś obecne w liturgii.

Postać św. Mesropa otoczona jest głębokim szacunkiem i czcią każdego Ormianina. Modlitwą do niego dzieci rozpoczynają naukę niełatwego przecież, ale bardzo precyzyjnego abecadła. Częścią narodowej tradycji stała się legenda zapisana w *Kronice* Mojżesza z Chorenu i *Żywocie Świętego*.

Gdy czcigodny kapłan modlił się do Ducha Świętego, oto ujrzał rękę ognistą, która litera po literze wskazywała mu najlepszy kształt pisma dla mowy ormiańskiej. Natchnione jego pochodzenie zobowiązuje Ormian do niebywałej troski o słowo pisane. Dlatego największą skarbnicą Armenii jest biblioteka – Matenadaran w Erewanie, czyli Instytut Starożytnych Rękopisów, oczywiście im. Mesropa, a jego grób w Oszakanie, którym od piętnastu wieków opiekuje się jedna i ta sama rodzina Amatunich, jest celem pielgrzymek każdego już umiejącego czytać Ormianina. Był to kiedyś dobry sposób na zwalczanie analfabetyzmu, który rzeczywiście od wieków jest prawie niespotykany u Ormian. Ważny ten okres w dziejach Kościoła i państwa utrwalił świadomość i odrębność kultury narodowej, szczególnie w przededniu utraty niepodległości.

Bunty możnych nachararchów (magnatów) doprowadziły monarchię do upadku i wydały kraj na łup potężniejącego sąsiada, jakim stała się Persja nowej dynastii Sasanidów. Gdy w cesarstwie toczyły się spory o pojmowanie osoby i natury Chrystusa i przygotowywał się Sobór w Chalcedonie w 451 r., na Armenię szykował się potężny najazd perski. Ormiańscy biskupi odmówili przybycia na Sobór, motywując to zagrożeniem kraju i konieczną obecnością z walczącym narodem.

Jak przewidywano, doszło do ataku Persów na Armenię i wielkiej bitwy na równinie Awarajr. Bitwa rozpoczęła się 2 VI 451 r. Ponad 66 tysięcy Ormian stanęło naprzeciw prawie 200 tysiącom Persów (nawet jeśli liczby były przesadzone, dysproporcja została prawdopodobnie zachowana) wspomaganych oddziałami słoni bojowych. Wojskiem Armenii dowodził książę Wardan Mamikonian, po stronie wroga stanęła grupa możnych, zdrajców pod wodzą Wasaka, księcia Sjunik. Bohaterski Wardan i ośmiu strategów padło w tej bitwie. Mimo iż bitwa została przegrana, straty Persów były tak wielkie, że nie posunęli się już dalej. Rozpoczął się okres perskich prześladowań, któremu początek dała śmierć patriarchy św. Howsepa (Józefa) pojmanego do niewoli w 453 r. Wardan Mamikonian, jako wzór obrońcy Ojczyzny, zaliczony został w poczet świętych, a imię jego na zawsze pozostało synonimem bohatera narodowego, tak jak i imię jego przeciwnika – Wasaka, do dziś symbolizuje wszelką zdradę (niczym u nas Targowica).

Dopiero po zakończeniu walk Kościół mógł się zastanowić nad tym, co zaszło w cesarstwie. Relacje z Soboru w Chalcedonie dochodziły sprzeczne, pomawiające Bizancjum i papieża o powrót do nestorianizmu. W 506 r. zebrał się synod ogólny trzech bliźniaczych Kościołów: Armenii, Gruzji i Albanii (Kaukaskiej, dzisiejszy Azerbejdżan), postanawiając odrzucić uchwały chalcedońskie i opowiadając się za efeskim wyznaniem wiary św. Cyryla. Następstwem tej decyzji było trwałe oddzielenie się Kościoła ormiańskiego od doktrynalnej i eklezjalnej wspólnoty z Kościołami Rzymu i Bizancjum. Chociaż sama nauka monofizycka nigdy w Armenii się nie

przyjęła – a jej twórca, Eutyches, na równi z heretykami został wyklęty, niemniej przyjęły się niektóre znamienne dla monofizytyzmu cechy: – dodano do trishagionu (pieśni *Święty Boże*) formułę: „który za nas zostałeś ukrzyżowany" oraz nie dolewano wody (symbolu ludzkiej natury Chrystusa) do konsekrowanego wina w czasie liturgii mszalnej.

Następny synod w Dwinie w 552 r. przypieczętował zerwanie z Kościołem bizantyjskim, wprowadzając odtąd odrębny, narodowy system datacji, i ustalając ten rok jako początek ery ormiańskiej (a zatem obecnie mamy 1437 r. ery ormiańskiej). W 608 r. Gruzini, za cenę pomocy bizantyjskiej w walce z naporem Persów, za rządów katolikosa Kyriona, powrócili do łączności z Bizancjum. Pozostała przy Armenii wierna Albania, ale kraj ten, jedyny owoc misyjnej pracy Kościoła ormiańskiego (dla którego potrzeb św. Mesrop stworzył również odrębny alfabet) upadł ostatecznie w walce z Persami i został zasiedlony przez nadciągających ze wschodu Turków Seldżuckich. Do dziś pozostały dwie wsie w okręgu Szakki zamieszkane przez plemię Udinów, potomków dawnych Alwanów i spadkobierców ich języka. Resztę kraju stanowi turkojęzyczny i muzułmański Azerbejdżan, wrogo nastawiony do Ormian.

Swoisty mesjanizm ormiański, zwłaszcza zawarty w dziele Eznika z Kolb, ucznia św. Mesropa – *Przeciw sektom*, nabierze w latach następnych doświadczeń szczególnej ostrości, powodując przeświadczenie na wzór Izraela, iż nieszczęścia są karą za popełnione winy, lub na wzór Chrystusa – konieczną ofiarą mającą dać innym zbawienie. Wytworzyła się w świadomości Ormian postawa nieprzeciwstawiania się atakującym potęgom, a zwyciężania ich na polu kultury i gospodarki – gdzie szanse były bardziej wyrównane. Bogactwo i mądrość stały się atrybutami prawdziwej cnoty i celem godnym życia. Bogactwo potwierdza zaradność człowieka i umożliwia działanie mądrości, która dzięki temu może być szczodra. Stąd częsty typ Ormianina chętnie goszczącego innych i obdarowującego na drogę – a mimo to nadal bogatego. Stąd ormiańskie dzielnice pełne były pięknych gmachów, a surowe w swym kształcie świątynie – zapełnione przepięknymi płaskorzeźbami. Ten czynnik przewagi ekonomicznej nie był obojętny dla agresywnego nastawienia uboższych, a zawistnych sąsiadów.

Dalsze dzieje Armenii to nieustanna obrona zarówo przed Persami, jak i zakusami ze strony Bizancjum. Gdy na synodzie w Karin (Erzerum) w 629 r. patriarcha Ezra uległ namowom cesarza Herakliusza, przyjmując jego *Henotikon* – formułę zgody między monofizytami a ortodoksami, co uczczono wspólną z Grekami liturgią eucharystyczną i przyjęciem wspólnej komunii św. Synod w Manzikercie w 651 r. złożył go z urzędu i potwierdził oddzielenie Kościołów, a na znak potępienia imię patriarchy zapisuje się odtąd odwracając pierwszą literę imienia.

Nie wygasły jeszcze spory, gdy na horyzoncie pojawiła się nowa potęga – arabski świat islamu. Zwiastował on upadek zarówno Iranowi, jak i Bi-

zancjum, stąd przez Ormian Arabowie byli dość mile przyjęci. Wkrótce też doszło do odnowienia monarchii przez ród Bagratunich, którzy koronę królewską otrzymali zarówno z Bagdadu, jak i z Bizancjum. Owocem tego okresu był niezwykły, jak na te czasy, rozwój budownictwa, szczególnie w nowej, trzeciej już stolicy – w Ani nad Araksem. Zwano ją miastem tysiąca i jeden kościołów. Do dziś ich ruiny budzą nieodparty podziw, szczególnie na tle stuosobowej tureckiej osady Anikoj, na miejscu niegdyś stutysięcznego miasta. (Niestety, strefa przygraniczna nie pozwala zbyt wielu turystom podziwiać tych pomników świetności).

Katedra w Ani czy kościół Św. Apostołów w Zwartnoc stały się wzorem dla nowego stylu w architekturze europejskiej – zwanego romańskim, z charakterystycznym zastosowaniem absyd, kolumn i kopuł w kształcie kamiennego stożka. W literaturze królują dzieła z dziedziny historii: Zenobiusza *Historia Taronu*, wardapeta Elisze *O Wardanie i wojnie armeńskiej*, Mojżesza z Chorene – pierwsza pełna *Historia Armenii* sięgająca do legendarnych początków pochodzenia Ormian. Powstał *Żywot św. Mesropa* napisany przez mnicha Koriuna, teologiczne dzieło Jana z Otzun *Przeciw fantazjastom*, sekcie popieranej przez Arabów. Ukoronowaniem jednak stała się poezja Grzegorza z Narek (945-1003) i jego poemat *Księga pieśni żałobliwych* z około 1000 r., będące nieprzerwanym lamentem nad ogromem nieszczęść spadających na człowieka.

Ten iście złoty wiek kultury ormiańskiej kończy się twórczością katolikosa Cylicji św. Nersesa, zwanego Sznorhalim, czyli Wdzięcznym, ze względu na piękno i wdzięk jego poezji, uwiecznione nade wszystko w poemacie *Jezus, Jedyny Syn Ojca*, powstałym u schyłku XII w. Napisał on również wierszem *Historię narodu ormiańskiego*, długą elegię na upadek miasta Edessy pod ciosami Saracenów, hymn na cześć Krzyża Świętego i komentarze do Pisma świętego i żywotów świętych. Liturgię ormiańską wzbogacił o hymny, anafory, poematy sakralne i modlitwy, znane do dziś. Z jego śmiercią w 1173 r. kończy się okres złotego wieku kultury ormiańskiej, przedłużony do XIV w. przez twórczość artystyczną – szczególnie przez miniatury kodeksów biblijnych mistrzów z Cylicji: Torosa Roslina, Kyriakosa z Hromkli i Sarkisa Picaka (zdobiony przez niego manuskrypt wenecki, przechowywany w San Lazzaro, zawiera iluminowaną stronę przedstawiającą ostatniego króla Cylicji, Lewona IV, na tronie w scenie sądu). Rozwój tej dziedziny sztuki trwa w licznych ośrodkach diaspory ormiańskiej do XVIII w. – ale to już wiek srebrny w kulturze Armenii.

Tymczasem w polityce zemściła się na Bizantyjczykach pełna pychy polityka powolnego włączania małych księstw w obszar swego imperium i wysyłania rycerzy ormiańskich do odległych prowincji. Gdy od wschodu nadeszły hordy Turków Seldżuckich, różnoplemienna i rozleniwiona armia bizantyjska na widok nieprzebranych wojsk seldżuckich – po prostu uciekła, zostawiając na ich pastwę cesarza Romana. Decydująca bitwa pod Mazin-

kertą w 1071 r. zakończyła się klęską i powolnym podbojem kraju przez nowych najeźdźców, przybierających tytuł Szan-Armenów – Panów Armenii. Zburzona została stolica w Ani, a po niej wiele innych kwitnących handlem miast. Rozpoczyna się w historii Armenii okres największego rozproszenia w ówczesnym świecie – od Krymu po Madras, od Samarkandy po Egipt, od Konstantynopola po Wenecję i Paryż, a nawet Islandię. Rozbiciu uległ jednolity dotąd patriarchat – tworząc drugą gałąź w Ahthamar na wyspie jeziora Wan. W XII w. siedzibą patriarchy stała się twierdza Sis, stolica Cylicji – jako Małej Armenii. Jej tytuł do dziś nosi drugi katolikos Kościoła ormiańskiego. W dobie wypraw krzyżowych powstał trzeci patriarchat w Jerozolimie. W XV w. powstał jeszcze czwarty patriarchat, w Konstantynopolu – istniejący do dziś.

4. KONTAKTY Z ZACHODEM

Wraz z napływem rycerzy z Zachodu ożywiają się kontakty Armenii z papiestwem, uwieńczone zawarciem w 1141 r. pierwszej unii z Rzymem – zwanej cylicyjską. Wkrótce w przymierzu z cesarstwem rzymsko-niemieckim, władca Cylicji Lewon II (Leon) odbuduje królestwo Małej Armenii. Obietnica Barbarossy udzielenia królewskiej korony spełniła się, gdy kanclerz cesarstwa Konrad z Hildesheim przywiózł na wschód dwie korony, jedną dla Cypru drugą dla Cylicji. Koronacja nastąpiła 6 I 1199 r. w Tarsie nad Morzem Śródziemnym; dokonali jej wspólnie kardynał Konrad z Wittelsbachu – jako legat papieski, i ormiański katolikos Grzegorz VI Pablawuni. Liczni rycerze łacińscy otrzymali wówczas nadania od króla chcącego ich pozyskać do nieustannej walki z Aracenami (m.in. znany nam Zakon Krzyżacki otrzymuje znaczne posiadłości, zakładając w nich baliwat armeński). Upadek kolejnych twierdz krzyżowców, w tym Jerozolimy i Akko w roku 1291, podkopało istnienie Cylicji, którą w 1375 r. podbijają Mamelucy egipscy. Ostatni władca umiera w Kairze, przekazując swe prawa francuskiej rodzinie Lusignanów z Cypru.

W czasie Soboru Florenckiego w 1439 r. wraz z Grekami Ormianie podpisują drugą z kolei unię (florencką). Jej przeciwnicy zwołali wielki synod do Eczmiadzynu, gdzie w 1441 r. ponad 700 biskupów i możnych wybrało „Najwyższego Patriarchę Wszystkich Ormian" – katolikosa Kyriuka, wyznaczając mu siedzibę w tym świętym mieście. W ten sposób utrwalił się podział na 4 patriarchaty ormiańskie (w tym dwa katolikosaty: Armenii Wielkiej – w Eczmiadzynie, i Cylicji – jako Armenii Małej – w Sis).

Dalsze losy Armenii są zagmatwane, niejasne i równie tragiczne, pełne podziałów i walk wewnętrznych poszczególnych melików i szachów – jako władców dzielnicowych (żywo przypominające czasy polskiego rozbicia dzielnicowego). Największym wstrząsem był najazd szacha Abbasa w 1610 r.,

który zniszczył i wysiedlił obszar Nachiczewania nad Aralisem, uprowadzając jeńców do Isfahanu. Uciekinierzy założyli nad Donem miasto Nor-Nachiczewan, dziś część miasta Rostowa nad Donem.

W poszukiwaniu pieniędzy na wykup jeńców po raz pierwszy i jedyny patriarcha Ormian przybył do Polski i we Lwowie wyświęcił na biskupa Mikołaja Torosowicza. Ten, odrzucony przez gminę (ok. 3000 wiernych), w 1630 r. przyjął zwierzchnictwo papieża, zawierając unię lwowską tamtejszego Kościoła ormiańskiego z Kościołem katolickim. W 1676 r. uczynili podobnie Ormianie na Węgrzech w Gherli – zawierając unię siedmiogrodzką.

W czasie wojen Jana III Sobieskiego z najazdem Turków ożyły też nadzieje Ormian, którzy wysłali do króla list z propozycją, aby wyznaczył jednego ze swych synów na władcę dla nich. Zwycięstwo wiedeńskie napełniło ich nadzieją na całkowite pokonanie Sułtanatu. Hojnie wsparli też odsiecz pieniędzmi i uzbrojeniem kupcy ormiańscy, a szlachta ormiańska osobistym udziałem. Warto pamiętać również o służbie dyplomatycznej Ormian polskich między dworem Rzeczypospolitej a Istambułem, skąd przywozili wykupionych od Turków polskich jeńców z Podola.

Wiek XVIII, choć rozwiał nadzieje na pokonanie Turków, ożywił życie religijne w ojczyźnie. Za sprawą biskupa Siwasu Mechitara powstał zakon ojców mechitarzystów zajmujących się drukiem książek i szerzeniem oświaty. Gdy biskup Mechitar przyjął w 1717 r. unię z Rzymem – zwaną mechitariańską, osiedli oni w Wenecji, na wyspie San Lazzaro, oraz w Trieście, a potem w Wiedniu. Ich działalność zapoczątkowała mały renesans w kulturze zgnębionego narodu i przygotowała jakby następną, najtrwalszą unię z Rzymem biskupa Aleppo, Abrahama Ardziviana w 1742 r., odnawiającą katolicki patriarchat Cylicji, istniejący do dziś wśród emigracji w Libanie i jednoczący wszystkich Ormian katolików na świecie. (Wyjątek stanowią Ormianie polscy – podporządkowani bezpośrednio prymasowi Polski).

Jeszcze jedną – ostatnią już unię zawarli Ormianie konstantynopolitańscy w 1830 r., przenosząc na 60 lat patriarchat katolicki Cylicji do stolicy Turcji. Było to w latach 1867-1928, po których rozdzielono znów te funkcje, pozostawiając w Konstantynopolu ormiańsko-katolickie arcybiskupstwo (aby nie czynić konkurencji patriarsze gregoriańskiemu) i przenosząc katolicki patriarchat Cylicji do Libanu, gdzie obecnie siedzibą jego jest Bejrut. Najwybitniejszym patriarchą ormiańsko-katolickim naszych czasów był niewątpliwie kardynał Grzegorz Piotr XV Agadżanian, wybrany na papieża na konklawe w 1958 r., której to godności nie przyjął. Następnie konklawe wybrało papieża Jana XXIII. Obecnym patriarchą katolickim Cylicji jest Piotr XVI Batanian, podczas gdy gregoriańskiemu Kościołowi przewodzi, pochodzący z Rumunii, Wazgen I, „patriarcha – katolikos wszystkich Ormian".

5. CZAS HOLOCAUSTU

Po Janie III Sobieskim nadzieję w Ormianach obudził car Piotr I, gdy ze swą armią pojawił się u wybrzeży Morza Kaspijskiego. Wtedy zostały nawiązane kontakty, które w XIX w. umożliwiły Rosji zgłoszenie roszczeń do tych ziem i wyrwanie ich spod władzy Persji. W latach dwudziestych XVIII w. wybuchło dramatyczne powstanie Dawid-beka obliczone na pomoc carską, która z powodu śmierci cara – zawiodła. Cały wiek XIX był utkany z takich właśnie nadziei i zawodów, zachęt ze strony Rosji (gdy wojna toczyła się na Bałkanach) i haniebnych zdrad, by zawrzeć korzystny tam pokój.

Zaangażowanie się Ormian po stronie Rosji dostarczy Turkom pretekstu do próby ich całkowitej zagłady w okresie pierwszej wojny światowej. W XIX w. na Zakaukazie Rosjanie wkroczyli trzykrotnie: w 1828 r. w czasie wojny z Turcją, zakończonej pokojem w Adrianopolu, Rosjanie zajęli główną część Armenii Wielkiej z twierdzami Kars, Ardahan i Erzerum, które potem oddali za ziemie rumuńskie; w czasie wojny krymskiej 1854-1856, gdy do powstania przeciw Turkom pierwszy raz zerwali się górale Zejtunu, broniąc się przed próbą rzezi z ich strony, i trzeci raz w czasie wojny bułgarskiej 1876-1878, przerwanej pokojem w San Stefano i traktatem berlińskim, który przyznał Rosji obszar Karsu z połową góry Ararat.

Torując sobie drogę przez Bałkany Rosja za każdym razem poświęcała interesy Ormian, porywając ich do walki i zostawiając na pastwę Turków. Ci nie pominęli sposobności, by każdorazowo zemścić się na Ormianach. Pierwszeństwo w tym przysługuje sułtanowi Abdul-Hamidowi. Organizował on z przestępców i innych ludzi niskiego autoramentu oddziały „nieznanych sprawców", które rozpoczęły pogromy Ormian. Gdy ci w odwecie w 1896 r. podłożyli bombę pod Bank Sułtański, prześladowania i rzezie z niespotykaną siłą wybuchły w całym państwie. Najbardziej wstrząsający był fakt, gdy na Wielkanoc 1896 r. rozwścieczone oddziały, które przezwano imieniem sułtana hamidije, wtargnęły do katedry w Erzerum, mordując wszystkich zgromadzonych tam chrześcijan. Rzezi wyznaczano przeważnie w okresie wielkich świąt chrześcijańskich. W sumie około 300 tysięcy Ormian zapłaciło życiem, a 80 tysięcy zbiegło na emigrację. Interwencja państw zachodnich wstrzymała ich dalszą działalność.

Wszystkie te okropności okazały się zaledwie uwerturą do tego, co przygotowali młodoturcy, którzy w 1908 r. na skutek swoistej rewolucji dostali się do władzy. Ormianie, prześladowani również przez rząd carski (konfiskata ziemi kościelnej w 1903 r., zakaz druku tekstów ormiańskich i cenzura), zwrócili się do niektórych tureckich liberałów z propozycją, aby Imperium Osmańskie przemienić wspólnie na potrójną federację: turecko-ormiańsko-arabską, która umożliwiałaby nowoczesny, narodowy rozwój tych ziem. W łonie ormiańskich działaczy wyłoniły się dwie partie „Hun-

czak" – Dzwon, o zabarwieniu socjalistycznym, i „Dasznakcutian" – Sojusz, o zabarwieniu nacjonalistycznym.

Odpowiedzią na współpracę była trzecia z kolei rzeź cylicyjska, w trakcie której wymordowano na terenie Cylicji, głównie w Adanie, około 15 tysięcy Ormian. Nie ulega wątpliwości, że była to prowokacja, mająca przerwać wszelkie porozumienie między liberalnie myślącymi społecznościami obu narodów. Jedyna w historii stosunków tych narodów nadzieja porozumienia prysła bezpowrotnie. Sprawcy tego stanu rzeczy (Enwer-pasza – minister wojny, Talaat-pasza – wielki wezyr i minister spraw wewnętrznych, oraz Dżemal-pasza – wojskowy gubernator Stambułu i minister marynarki) na tajnych naradach w Salonikach w 1910 roku uchwalili, że dojrzał już plan „ostatecznego rozwiązania problemu ormiańskiego". Tym razem Ormianie mieli po prostu przestać istnieć fizycznie, w jednorazowym akcie zaplanowanym na zimno i przy użyciu całej techniki, jaką dysponowało państwo. Jedyną winą ofiar było tylko to, że byli Ormianami, co stało na przeszkodzie szalonym ideom panturkizmu, zmierzającym do zbudowania imperium wszechturańskiego od Bosforu i Dardaneli po Samarkandę, Mongolię, a może po Mur Chiński i Pacyfik. Idea turańska, jak widać, odwracała porządek sił, dążąc do rozbicia Rosji i oderwania od niej wszystkich narodów turkojęzycznych, z Mongołami włącznie, pod władzą Turków i tureckiego sułtana. Na przeszkodzie tym planom wyraźnie stali Ormianie – i dlatego musieli zginąć.

Gdy na Bliskim Wschodzie w październiku 1914 r. wybuchła I wojna światowa, rozbrojono wszystkie pułki ormiańskie, kierując je do batalionów pracy budujących drogi, mosty, koleje. Akcja ludobójstwa przygotowana została w ścisłej tajemnicy na dzień Wielkanocy 21 IV 1915 r. Do wszystkich placówek państwa ormiańskiego rozesłany został jednobrzmiący telegram ministra Talaat-paszy: „zgodnie z rozkazem Komitetu, Rząd polecił dokonać zupełnej eksterminacji Ormian żyjących w Turcji [...] bez względu na kobiety, dzieci czy inwalidów i, choćby metody niszczenia były okrutne, należy położyć kres ich egzystencji nie zważając na jakiekolwiek uczucia i sumienie". Później ustalono, że janczarskim obyczajem, należy pozostawić chłopców poniżej pięciu lat, „którzy mogą być wychowani na dobrych Turków".

Warto przypomnieć w tym miejscu, że w chwili wybuchu wojny w 1914 r. władze nakazały Ormianom złożenie wszelkiej posiadanej broni pod karą śmierci, co też Ormianie skrupulatnie wypełnili. O żadnym więc oporze nie mogło być mowy. Rozpaczliwie broniące się wsie, zabarykadowane domy były zdobywane przez wojsko za pomocą armat, a obrońcy na miejscu mordowani. Pod pozorem deportacji do „bezpiecznych obszarów" na pustynię syryjską Deir-el-Dzor pędzono półtora miliona ludzi. Ale marsz ten okazał się tylko innym sposobem zabijania. Eskorta złożona z wynajętych półdzikich górali kurdyjskich rabowała i mordowała bezkarnie tych, którzy

starali się do końca zachować godnie. Przyjęcie islamu ratowało życie dziewczętom ormiańskim. Masowo przy tym sprzedawano je do haremów kurdyjskich bejów. Mężczyzn wysłano wraz z batalionami pracy do kopania długich, nie kończących się rowów, w których niespodziewanie znajdowali śmierć od strzałów w plecy. Tymczasem niemowlęta odbierano matkom do „sierocińców" – którymi okazywały się jamy wykopane w ziemi, gdzie były grzebane żywcem pod stosem kamieni. Deportowanym nie dawano ani pożywienia, ani wody, tak że wielu rychło umierało z pragnienia. Na wyznaczone miejsca dotarło tylko 800 ludzi, którzy konali przez tydzień w przygotowanym dla nich obozie śmierci, śpiewając do ostatniej chwili życia psalmy Grzegorza z Narek. Przerwano nawet walkę na froncie na czas trwania zbrodni. Niemiecki szef sztabu, Lüdendorf, skarżył się cesarzowi, że armia turecka zamiast walczyć, prowadzi „wojnę" z Ormianami.

Długotrwały opór stawili, jak zawsze, górale Zejtunu w Cylicji, odpierając z górskich przełęczy przez długie tygodnie bandy i wojska państwowe. Ale i w tym pogromie, nie mającym sobie równego, znalazł się szczególny wyjątek. Do legendy przeszła 40-dniowa obrona Góry Mojżesza w północnej Syrii (opisana w książce F. Werfla *40 dni Musadag*, tłumaczonej również na język polski). Około 5 tysięcy ormiańskich rodzin na niedostępnej górze przez miesiąc wytrzymywało ataki regularnej armii. Gdy brakło już żywności i nadziei na ocalenie, młodzieniec Hajk Grykian przedarł się do operującej tu francuskiej floty i przekazał dowódcy rozpaczliwe położenie obrońców i szaleńczy plan przedarcia się ku morzu. W umówionym czasie wszystkie rodziny ciągnąc swoje wozy pędem rzuciły się ku morzu. Gdy Turcy rozstawiali artylerię, aby dokonać zagłady, pojawił się krążownik „Jeanne d'Arc", który ogniem swych dział zdołał przerwać planowaną masakrę i przewieźć Ormian do wyzwolonej już Palestyny. Powstał tam pierwszy Legion Ormiański w tej wojnie, który wraz z aliantami doszedł aż do Cylicji, wyzwalając wymarłe już wioski. Armia rosyjska i tym razem, mimo ofiarności wojska, nie zdążyła na czas. Zajmowano wysiedlone już miasta, wsie pełne trupów, wśród których ocalał niekiedy oszalały starzec czy maleńkie dziecko, jedyni niemi świadkowie tej nieludzkiej zbrodni. Nieliczne zachowane zdjęcia z tych wydarzeń do dziś przerażają ogromem okrucieństwa. W kalendarzu ormiańskich świąt narodowych przybył jeszcze jeden dzień – 21 kwietnia – jako GODOROC, dzień zagłady.

Na około 3,5 miliona Ormian żyjących w Turcji przeżył niecały milion. Obecnie obszar Wielkiej Armenii, jeziora Wan, zbocza Araratu zamieszkują przybyli z południa Kurdowie. Rok 1915 stanowił apogeum ormiańskiego holocaustu, jednak fala nieszczęść, zbrodni i nienawiści pochłaniała dalsze ofiary.

6. PROBLEM ORMIAN W ZSRR

Oderwane od Rosji wcześniej Zakaukazie, już w maju 1918 r. rozpadło się na trzy narodowe republiki. 26 maja niepodległość ogłosiła Gruzja, 28 maja Armenia i Azerbejdżan. Zagrożona Gruzja oddała się pod protektorat Niemiec, których wojska wpuściła do swego kraju. Obsadziły one linię kolejową Poti–Tbilisi, wypierając Turków. Rządzona przez partię narodową Dasznaków Armenia pozostała wierna Entencie i stawiła opór, organizując się w tzw. Reducie Sewańskiej, broniącej dostępu do Eczmiadzyna i Erewanu. Pod Sardarapatem latem 1918 r. Ormianie odnieśli zwycięstwo, ratując tym swoją niepodległość. Turcy ominęli ich z obu stron, idąc przez Gruzję i Lovi na północy oraz Nachiczewań i Karabach na południu z odsieczą swym pobratymcom w Azerbejdżanie. Obrona Baku i jego zdobycie stało się pretekstem następnej rzezi na Ormianach, głównych obrońcach miasta, co barwnie opisał S. Żeromski w *Przedwiośniu.*

Obszar Karabachu (po ormiańsku Arcach) już w lipcu 1918 r. zgromadził swoją Ormiańską Radę narodową, która 25 VII 1918 powołała w mieście Szuszi, niedaleko dzisiejszej stolicy Steparakertu, siedmioosobowy ludowy rząd Karabachu, przyłączając kraj do Armenii. Rządząca Azerbejdżanem partia Musawa (równość) wobec klęski Turcji 30 X 1918 i wycofania się jej z wojny, nie mogła zmusić do posłuchu większości ormiańskiej. Dziewięć kolejnych zjazdów delegatów odrzucało żądania przyłączenia się do Azerbejdżanu.

Tymczasem dla Armenii nadszedł czas krótkiego wytchnienia. Pokonana Turcja ustąpić musiała na granice sprzed wybuchu wojny – za Kars i Ardahan, a następnie jeszcze dalej, oddając ziemie Armenii Wielkiej (Wan, Bitlis, Erzerum, Trapezunt) Ormianom. Powracając w styczniu 1919 r. na swoje ziemie Ormianie objęli już tylko pustynię i cmentarze. Niemniej był to jedyny rok w historii nowożytnej Armenii w pełni niepodległy, jedyny, w którym mogli oni na szczycie świętej góry Ararat zatknąć swój trójkolorowy narodowy sztandar; pieśń Egisze Czavenca *Powitanie Araratu* stała się hymnem narodowym.

Już w następnym roku 1920 nastąpiła nieszczęśliwa wojna ormiańsko-gruzińska o graniczną prowincję Lovi i niespodziewane uderzenie turecko-azerbejdżańskie na miasto Szuszę w Karabachu. Po kilku dniach walki opór 35-tysięcznego miasta został złamany i w dniach 23-25 III 1920 r. doszło do krwawego pogromu, w wyniku którego spalono 7 tysięcy domów, mordując dużą część mieszkańców, resztę wypędzając. Gdy 12 V 1920 nadeszły oddziały 11 Armii Czerwonej, które wcześniej zdobyły Azerbejdżan dla władzy radzieckiej (rozbijając rządy musawatystów), piwnice, podwórza i studnie tego miasta pełne były nie pogrzebanych jeszcze trupów. Armia ta rozpoczęła wkrótce wojnę z niepodległą Armenią, na którą od drugiej strony uderzyli Turcy. Zachował się list Asada Karajewa, bolszewika

azerbejdżańskiego (najbliższego współpracownika Navima Navimanowa). W liście tym, opublikowanym niedawno, Karajew zachęca komitet rewolucyjny, działający w mieście Goris w prowincji Zangezur (południowa Armenia), do stosowania przekupstwa i grabieży. Na koniec dodaje: „By osłabić Ormian w danych miejscowościach, gdzie przebywa sporo wojska, zabijcie jakiegoś rosyjskiego żołnierza i zwalcie winę na Ormian". Cały list przepojony był nienawiścią do tego „przeklętego narodu", jak turcy od dawna nazywali Ormian[3]. W końcu listopada załamał się rząd ormiański Simona Wracjana w Erewaniu. Rząd bolszewicki proklamował 29 XI 1920 r. Armeńską Republikę Rad z Sarkisem Kasjanem i Kamo Petrosjanem na czele. Faktycznie była to utrata niepodległości i powrót do poprzedniego imperium pod inną nazwą, z którego wiosną roku 1918 wyrwało się Zakaukazie.

Bolszewicy azerbejdżańscy ofiarowali Ormianom nie tylko Zangezur, ale Nachiczewań i Karabach. W styczniu 1921 r. wybuchło wielkie powstanie w „ofiarowanej" prowincji Zangezur (południowa Armenia, nad granicą z Persją), które trwało do lipca. Ostatecznie niepodległy rząd Armenii, już po upadku niepodległej Gruzji 18 II 1921 r., jako ostatni wycofał się z placu boju do Persji, rozpoczynając w porozumieniu z Gruzinami, a nawet Azerbejdżanami pracę na emigracji. Pierwszym krokiem szczątkowych parlamentów tych trzech krajów było postanowienie w Paryżu 1922 r., że nigdy w przyszłości, gdy kiedykolwiek odzyskają niepodległość, nie będą walczyć przeciw sobie. W trakcie wojny z Gruzją (na którą również napadła Turcja) w marcu 1921 r. do Nachiczewania wkroczyły tureckie wojska pod wodzą Wejsat-beka i wymusiły na władzach radzieckich, by przyznały ten region (historycznie część Armenii, z większością 200 tysięcy Azerbejdżan) Azerbejdżańskiej Republice Radzieckiej. Została ona oficjalnie utworzona 9 II 1924 r. jako Nachiczewańska Autonomiczna SRR, jednak oddziela ją od reszty Azerbejdżanu przyznany Armenii Zangezur – owoc powstania dasznaków w 1921 r. Odwrotna sytuacja w Karabachu nie została rozwiązana w podobny sposób. Oficjalnie tłumaczono się, iż ten górzysty region ma gospodarcze znaczenie dla Azerbejdżanu i Kaukaskie Biuro RKP (b) na posiedzeniu w Tbilisi 5 VII 1921 r. uchwaliło przyznanie Karabachu Azerbejdżańskiej SRR, ze statutem obwodu autonomicznego. Wyznaczenie granicy i załatwienie wszelkich spraw obwodu powierzono Azerbejdżanom, którzy przez dwa lata nie spieszyli się z ich uregulowaniem. Dopiero długotrwałe protesty Ormian Karabachu zmusiły CKW Azerbejdżańskiej SRR do podjęcia uchwały 7 VII 1923 r. o utworzeniu Obwodu Autonomicznego Górskiego Karabachu (Nagorno-Karabachskiego AO). Jego granice starano się jak najbardziej okroić, zwłaszcza od strony Armenii, odcinając rdzennie ormiańskie i zaludnione nadal przez Ormian ziemie na południe od gór Giamisz.

---

[3] A. Pisowicz, *Karabach*, „Tygodnik Powszechny" 1988, nr 32.

A jak wyglądała realizacja autonomii ormiańskiej? Świadczą o tym takie fakty, jak np. zakaz nauczania historii Armenii w ormiańskich szkołach Karabachu. Ormianie mieli zapomnieć o historycznej prowincji Arcach, której nazwę przypomniała dopiero uchwała Rady Deputowanych Ludowych z 12 VII 1988 r. Uchwały tej nie uznano, a cały Komitet znalazł się w areszcie. Warto przypomnieć, że w czasach stalinowskich prześladowań Kościoła zginął męczeńską śmiercią w nieznanym czasie i okolicznościach kolejny patriarcha wszystkich Ormian Choren I.

Stolica patriarsza (podobnie jak sąsiedniej Gruzji) długie lata pozostawała nie obsadzona. Prześladowany Kościół zszedł do podziemia; chrzty, śluby, pogrzeby odbywały się pod osłoną nocy, w starych świątyniach, których nigdy nie ośmielono się zamienić na żadne magazyny. Schwytani i aresztowani trafiali na zsyłkę, reszta starała się podźwignąć naród, ściągając jak najwięcej wygnańców, chcących powrócić do ojczyzny. Z drugiej strony barykady ginie w 1936 r. z rąk stalinowskiego NKWD komunista, piewca rewolucji, poeta – Egisze Czavenc.

Mimo prześladowań Ormianie zyskują wśród narodów ZSRR opinię zbyt lojalnych wobec nowej władzy, zbyt angażujących się w radzieckiej armii i administracji Zakaukazia. Tam, gdzie trzeba było pilnować innych, wysyłano Ormian, do pilnowania Ormian przysyłano Azerbejdżan. W całej pełni kwitła stara zasada „dziel i rządź". Wojna światowa i możliwość zmian aktywizują Ormian po dwóch stronach frontu. Emigracja popiera atak Niemców na ZSRR, organizując po ich stronie Legion Ormiański generała Dira. Stacjonował on m.in. w Polsce i brał udział w nabożeństwach w ormiańsko-katolickiej katedrze we Lwowie. Po wojnie uznano to za akt kolaboracji i ukarano tamtejsze duchowieństwo zesłaniem do sławetnej Workuty. Przebywał tam zwierzchnik Ormian polskich (po śmierci abp. Teodorowicza w 1938 r.) ks. prałat Kajetanowicz. Według opinii znających go osób, w przeddzień zwolnienia został otruty.

Po wojnie powrócono do dawnych granic. Pozostała jedynie niewielka autonomia, którą Zakaukazie wywalczyło sobie w okresie faktycznego odcięcia od reszty kraju (w latach 1942-1943). Znów wybrano patriarchę katolikosa i Kościół gregoriański Armenii mógł nadal promieniować niezwykle żywotną kulturą duchową i materialną. Świątynie nigdy nie pozostały opuszczone, choć wiele z nich zamknięto. Dewastacji natomiast uległy odległe górskie klasztory, np. Tatew. Wspaniałe zbiory rękopiśmienne złożono w Narodowej Bibliotece Matenadoran – Domu Ksiąg. Pozostał bolesny problem Górskiego Karabachu, który przez cały ten okres nie przestał być ormiańską krainą Arcach.

Dla uczczenia 500 rocznicy zdobycia Konstantynopola w 1953 r. Turcy po raz kolejny dopuścili się pogromu chrześcijańskiej ludności Stambułu – głównie Greków, oraz pozostałej tam grupy Ormian. Ta siódma z kolei masakra przypadła w setną niemal rocznicę pierwszej rzezi dokonanej w

Zejtunie w 1854 r., zamykając jakby symbolicznie najbardziej krwawe w dziejach Armenii stulecie walki i męczeństwa.

Obecnie na świecie mieszka według najpomyślniejszych obliczeń – około 7 mln Ormian, z tego 2,5 mln w rdzennej Armenii, reszta rozsiana jest po świecie; większe skupiska znajdują się na Bliskim Wschodzie, w Europie i Ameryce (głównie w Kalifornii). W Turcji – której podlegał największy zabór ziem ormiańskich, nie ma ich zupełnie. Wyjątek stanowi Konstantynopol z zachowanym patriarchatem i 250-tysięczną kolonią „najodważniejszych", pod opieką Międzynarodowej Komisji Praw Człowieka. Nie słychać już o dawnych sporach. Jedynie zdarzają się zabójstwa dokonywane na tureckich dyplomatach przez ekstremistów z nielegalnej Ormiańskiej Armii Wyzwoleńczej, pod hasłem „Ziemia nie może być zapłatą za krew" i żądaniem zwrotu zajmowanych przez Turcję historycznych części Armenii, z grobem św. Grzegorza, katedrą w Ahthamar, Erzerum, Kars czy Ani. Na ziemiach tych mieszka już piąte pokolenie Kurdów, którzy również toczą swą narodowowyzwoleńczą walkę z czterema zaborami ziem Kurdystanu: Turcją, Iranem, Irakiem i Syrią. Wielu Kurdów zajmujących się pasterstwem mieszka wokół drugiej ormiańskiej góry Aragac w Armenii Radzieckiej. Wśród Ormian rozpoczęły się próby pozyskania zarówno politycznego, jak i kulturalnego Kurdów poprzez ewangelizację i szerzenie chrześcijaństwa. W tym celu przekład Ewangelii i reszty Nowego Testamentu drukowany jest w języku kurdyjskim, ale posługując się klasycznym alfabetem ormiańskim (który dość dobrze pasuje do kurdyjskiej, również indo-europejskiej, mowy). Czy z tych usiłowań coś wyniknie – nie wiadomo.

W 1968 r. Ormianie obchodzili 2750 rocznicę założenia swej stolicy Erewanu, jako urartyjskiej twierdzy Everuni, założonej w 798 r. przed Chr. Dowodzi to, że historia cywilizowanego państwa sięga na tych ziemiach ponad 3 tysięcy lat. Odnaleziono przy okazji prac budowlanych kamień węgielny, ogłaszający założenie miasta, wydany przez króla Urartu Argisztiego. Na pamiątkę tej rocznicy wytrysnęło w Erewanie 2750 fontann, jako znak odradzającego się nieustannie życia, którego symbolem na tej kamienistej i spalonej słońcem ziemi pozostanie zawsze woda.

Można by uznać za przeszłość czas krwawych rzezi, gdyby nie groźba nowych pogromów i rzezi Ormian w azerbejdżańskim Sumgaicie i zagrożenie Górskiego Karabachu, którego zdecydowany upór wstrząsnął radziecką pierestrojką. Mimo dwukrotnego głosowania nad jego przynależnością, Rada Najwyższa ZSRR dwukrotnie wskazała Ormianom Karabachu miejsce wśród Azerbejdżan, jakby nie pamiętając skutków takiego pozostawienia osaczonej w górach ludności, otoczonej wyznawcami wojującego islamu. Potężne demonstracje w Erewanie, grupujące ponad pół miliona Ormian, są żywym protestem, aby nie zostawiać w niepewności i zagrożeniu rodaków z Karabachu. Migracja wzajemna przybrała olbrzymie rozmiary – prawie 200 tysięcy Ormian opuściło Azerbejdżan. 140 tysięcy Azerbejdżan

wyjechało z Armenii. Aby przerwać akcje protestu, z początkiem grudnia wprowadzono stan wojenny trwający tam do dzisiaj. Gdy 12 XII 1988 r. zatrzęsła się ziemia pod miastami Spitak, Kirowakan i Leninakan, nawet nie można było iść z natychmiastową pomocą, gdyż drogi blokowały rozstawione na nich czołgi. Międzynarodowa pomoc całego świata obudziła na nowo stary problem, że jest wśród nas naród szczególnego świadectwa, naród, który przeżył własną śmierć. Reflektor naszego zainteresowania rzucony w mroczną gęstwinę konfliktów narodowo-religijnych, a także gospodarczych, być może ochroni garstkę odważnych z Górskiego Karabachu. Odnotowana w środkach przekazu spontaniczna radość Azerbejdżan na wieść o trzęsieniu ziemi w Armenii i publiczne modły dziękczynne, że Allach słusznie pokarał ten „przeklęty naród", odkrywa nam głębię konfliktu tych dwóch narodów. Wstrząsający w swej wymowie był również fakt odmowy przyjęcia przez Ormian od Turcji jakiejkolwiek pomocy motywowany tym, że Turcja nadal uparcie neguje fakt zaistnienia jakichkolwiek rzezi.

Przemilczenie już raz utorowało drogę znacznie okrutniejszemu ludobójstwu Żydów w czasie II wojny światowej, którym nie pozostawiono najmniejszej szansy ocalenia. Gdy jeden ze współpracowników Hitlera miał wątpliwości, co powie świat na tak cynicznie przygotowaną zbrodnię, Hitler odpowiedział mu krótko – „świat milczał, gdy mordowano Ormian, przemilczy i to". Odpowiedzią dla zbrodniarzy wszystkich czasów jest poemat poświęcony tej pierwszej w historii zagładzie, któremu Paruji Sewak nadał tytuł *Nie milknąca dzwonnica*.

Obecnie oczekujemy na rozwiązanie tej wyjątkowej zagadki Zakaukazia, jaką jest spór o Karabach i Armenię, szczególnie w kontekście aresztowania i uwięzienia odważnych członków tamtejszego Komitetu. Nabiera ona cech walki nie tylko etnicznej czy religijnej, ale powszechnej. Odrodzenie narodowe Ormian – mimo katastrof, wysoka świadomość polityczna i tradycja kulturalna, pozwala im, wraz z Litwinami, Gruzinami i innymi narodami, odnajdywać drogi do swojej odrębności w świecie, w którym przyszło im razem żyć.

Halina BORTNOWSKA

ETHOS SKUTECZNEGO WSPÓŁCZUCIA

Wierność ethosowi opieki prowadzi do życia w nieprzerwanej konfrontacji z cierpieniem, nieszczęściem, rozstaniem. [...] Przeżycie niesprawiedliwości i bezsensu narzuca się z ogromną siłą. Ten, kto chce wyjść ponad czy poza to przeżycie, nie tylko je znieść z odwagą i pokorą, lecz także jakby pokonać, musi sięgnąć po dane filozofii i – wobec ich niewystarczalności – także religii.

Rozważanie ethosu skutecznego współczucia wykracza poza studium deontologii zawodów opiekuńczych, np. etyki lekarskiej czy pielęgniarskiej. Skuteczne współczucie ma przecież swoje miejsce w życiu każdego człowieka; każdy go w tym czy innym momencie potrzebuje i każdy winien je okazywać w wielu różnych sytuacjach. Niektórzy są pod tym względem szczególnie uprzywilejowani lub obciążeni – z racji zawodu, powołania lub sytuacji życiowej, w której mieści się częsty lub nieustanny kontakt z kimś, kto cierpi. Wśród potrzebujących skutecznego współczucia szczególną kategorię stanowią umierający, a obok nich chronicznie chorzy i ciężko upośledzeni fizycznie lub psychicznie, których stan zasadniczo nie rokuje poprawy. Na nich zamierzamy tu skupić uwagę[1]. Szczególność ich losu wyraża się tym, że ludzie zafascynowani ideą zwycięskiej walki nauki z chorobą i śmiercią – w każdym niepowodzeniu w tej walce dopatrują się klęski, a współczucie dla „nieuleczalnych" uważają za skazane na nieskuteczność.

W tym przekonaniu wyraża się szeroko dziś rozpowszechnione niedocenianie o p i e k i jako działania będącego skutecznym, pomocnym wyrazem współczucia.

Dr Cicely Saunders, która założyła w Anglii pierwsze nowoczesne hospicjum dla chorych terminalnie, rozróżnia dwa współpracujące ze sobą systemy działań skierowanych ku dobru pacjenta: system leczenia (cure) i system opieki (care).

Określenie angielskie „care" zawiera konotacje, których brak naszemu słowu „opieka", wyraźniej wiążące to działanie właśnie ze współczuciem. Nie ma rywalizacji między leczeniem a opieką. Najlepsze osiągnięcia są

[1] Rozważanie to wyrasta z doświadczeń osobistych – uczestniczenia w opiece hospicyjnej jako wolontariusz, na oddziale szpitalnym i w warunkach domowych, a także przyjaźni i współpracy z osobami dotkniętymi chorobą chroniczną i ciężkim kalectwem.

wynikiem wzajemnego wspierania się obu systemów. Leczenie, rzecz oczywista, nie przynosi wyników, jeśli brak niezbędnej opieki, jaka powinna mu towarzyszyć. Właściwe postępowanie lecznicze nie tylko redukuje konieczność opieki, ale również steruje opieką i często umożliwia większą jej skuteczność. Im bliżej narodzin i im bliżej śmierci, tym większe znaczenie opieki.

Nie należy mówić, że pacjent wymaga „tylko" opieki, bo jest to najczęściej nieprawda, a ponadto właśnie opieka jest tym, co najważniejsze, ponieważ to opieka rozstrzyga o jakości życia tu i teraz. Leczenie może stwarzać perspektywy na przyszłość, na dziś bywa raczej obciążeniem – opieka koncentruje się na stanie obecnym, niesie ulgę prawie natychmiast, a także zapobiega urazom, które powodowałyby dalsze cierpienia.

Leczenie i opieka de facto stanowią całość, w której trudno przeprowadzić rozgraniczenia, a jednak są to różne funkcje o odrębnym ethosie. Oczywiście, lekarz także jest opiekunem, a wiele czynności pielęgniarki to zabiegi lecznicze. Różnica jest nie w osobach, czy zawodach, lecz w postawach i priorytetach działania, w ethosie.

ETHOS LECZENIA ODMIENNY OD ETHOSU OPIEKI

Ethos leczenia to konstelacja wartości, wśród których dominuje najpierw zachowanie życia, a potem sprawność, powrót do pełni możliwości działania, a przynajmniej ich wysokiego poziomu. W obrębie tego ethosu szczyt powodzenia to uratowanie życia pacjenta, który dzięki dalszym zabiegom wraca do rodziny i do pracy „jak nowy". Każda inna sytuacja ma w sobie coś z porażki, a każda śmierć jest klęską. Leczenie jest czynnością ostrą, jest interwencją, rodzajem walki, w której leczący dysponuje środkami „współczesnej terapii" oraz tym, do czego organizm pacjenta jeszcze jest zdolny. Bywają i w armiach głównodowodzący, posiadający poczucie ograniczoności swoich szans, zdolni nie tylko do prowadzenia zwycięskich kampanii, lecz i do subtelnych posunięć zachowawczych, pozwalających przynajmniej redukować rozmiary i dolegliwości klęski lub odsunąć ją w czasie. Ale bojowy ethos leczenia stwarza ciągłą pokusę, narzuca wizję panowania nad życiem i śmiercią, a przy tym i nad ludźmi szukającymi ratunku.

Trudno się oprzeć przekonaniu, że także znaczna kastowość stosunków wzajemnych w instytucjach leczenia pozostaje w związku z tym bojowym ethosem. Brak w nim bowiem czynników antyautorytarnych. Władza nad środkami działania wyradza się we władzę nad ludźmi; posługiwanie się ludźmi zastępuje współpracę. Wskazawszy na pewne negatywy ethosu leczenia, trzeba podnieść także jego walory. Jest to ethos dobrze kojarzący się z wartościami cechującymi postawę rycerską – jak oddanie sprawie, samozaparcie, męstwo, wytrwałość.

ETHOS OPIEKI

Ethosem opieki zajmiemy się obszerniej, jest to bowiem zasadniczy temat tego rozważania. Zakres czynności opiekuńczych pojmujemy tutaj szeroko. Człowiek potrzebuje opieki w tych domenach życia i w tych funkcjach, w których jeszcze nie uzyskał samodzielności lub ją czasowo albo na zawsze utracił. Opiekowanie się może polegać na pomocy w wykonywaniu czynności normalnie samodzielnych lub na wyręczaniu – np. pisanie za tego, kto pisać nie potrafi, mycie osoby, która sama umyć się nie może. Niemowlę jest istotą całkowicie zdaną na opiekę. W normalnych warunkach rzadko się zdarza, by dążenie do usamodzielnienia się rozwijającego się dziecka było tłumione przez opiekunów. Zdarza się jednak i tu nadopiekuńczość zagrażająca rozwojowi. Gdy to starsze dzieci lub dorośli potrzebują opieki w związku z ograniczoną sprawnością lub chorobą, sprawa staje się trudniejsza. Ograniczenie samodzielności w wykonywaniu czynności może być posunięte bardzo daleko, czasami aż do zaniku. Ograniczenie zdolności podejmowania rozsądnych decyzji bynajmniej nie zawsze towarzyszy uzależnieniu od innych w kwestii wykonania tego, co chciałoby się zrobić. W takiej sytuacji opiekowanie się powinno być przede wszystkim współpracą, jak najmniej wkraczającą w sferę decyzji. Jest to dość okrężny i delikatny sposób stwierdzenia, iż opiekowanie się to po prostu u s ł u g i w a n i e. Pacjent jest tu osobą suwerenną (inaczej niż w kwestii leczenia), to on jest tym, kto wie, czego chce. Opieka jest czynnością miękką, elastyczną. Aktywność ma przylegać do konturów sytuacji. Analogia walki nie ma tu zastosowania. Trzeba ją zastąpić inną – może analogią macierzyństwa, ale lepiej wprowadzić usankcjonowane tradycją porównanie do solidarnej miłości łączącej rodzeństwo. Przecież to nie przypadkiem pielęgniarka-opiekunka była i dziś bywa nazywana siostrą.

Ethos opieki jest ze swej istoty przede wszystkim ethosem poszanowania drugiego człowieka, wartości, którymi on żyje – dlatego, że są to jego wartości. Głębokie korzenie ethosu opieki związane są z imperatywem s o l i d a r n o ś c i wobec drugiego człowieka. Przypowieść o Samarytaninie ukazuje, jak szeroki ma być krąg tej solidarności. Najszersza solidarność wyrasta z węższej – rodzinnej, narodowej, skierowanej ku „swoim". Nie ma prawdziwego ethosu opieki, póki cierpienie nie czyni każdego „swoim". Ta właściwość cierpienia jest ukazana w przypowieści: Samarytanin jest człowiekiem najszerszej solidarności.

W innej perspektywie można ująć ethos opieki jako pole promieniowania wartości, którą jest g o d n o ś ć c z ł o w i e k a. Harmonizuje to z zarysowaną już rolą solidarności. Ludzie są solidarni we wzajemnym poszanowaniu swojej godności. Trzeba opiekować się tak, by nie upokarzać i nie być upokarzanym. To zakłada jakąś podstawową prawdziwość własną w

stosunku do drugiego, pewną surowość wobec siebie, maksymalną delikatność wobec drugiego.

Spróbujmy teraz dokładniej zarysować cechy pracy opiekuńczej wynikające z jej ethosu, czy też raczej wyrażające go i wskazujące na jego istnienie. Chcąc wreszcie odejść od twierdzeń męczących swą ogólnością i zagrożonych werbalizmem, skoncentruję się teraz już wyraźnie na jednej wybranej dziedzinie opieki, a mianowicie na towarzyszeniu umierającym. To, co powiemy dalej, będzie wymagało adaptacji, gdy będziemy mieli do czynienia z inną sytuacją opiekuńczą. Ta, o której mówimy, jest poniekąd klasyczna i pozwala uchwycić zasadnicze elementy w postaci czystej, ostrzej niż w innych przypadkach.

Wszystkie cechy dobrej opieki są w gruncie rzeczy elementami całości: wyodrębnianie ich jest przedsięwzięciem celowym, lecz niestety możliwym jedynie za cenę abstrakcji. W większości przypadków nie można np. zapewnić opieki ciągłej i trwałej (bycia czujnym dzień i noc) inaczej, jak przez zespołowy jej charakter, zespołowość natomiast wymaga ciągłości – nie da się jej zbudować bez stabilnej grupy zaangażowanych osób.

Porządek, w którym przedstawimy cechy dobrej opieki, jest więc dość przypadkowy. Każdą z cech pracy, w których wyraża się ethos skutecznego współczucia, można uważać za centralną i warunkującą pozostałe.

DOJRZAŁOŚĆ

Może warto rozpocząć od cechy, która najbliżej określa samo współczucie, ów żywioł, na którym ethos się zaszczepia i który ma modelować. Współczucie oznacza współodczuwanie: przenoszenie się doznań jednej osoby do wnętrza drugiej. Jest to konsekwencja i sygnał istnienia więzi uczuciowej. Nie można nie współczuć, choćby przelotnie, jeśli ktoś nas w ogóle obchodzi. Niewątpliwie w tym sensie współczujemy także w radości i szczęściu. Praktyka językowa zawęża jednak sens tego słowa do sfery cierpienia. Ból kogoś bliskiego odbija się w nas bólem jakoś podobnym; cudzy ból fizyczny przynosi intensywnie współczującemu także doznania fizyczne będące jego echem. Im silniejsza więź, tym boleśniejsze współczucie. Można chcieć współczuć, ale w swej istocie przeżycie współczucia jest spontaniczne, samo się narzuca. Jego brak oznacza silny dystans albo zablokowanie życia uczuciowego. Pełnienie opieki wyklucza taki dystans – a ponadto współczucie jest potrzebne opiekunowi osoby cierpiącej. Współczucie jest świadectwem bliskości, której cierpiący zwykle szuka, choćby nieśmiało. Dojrzałe współczucie daje siłę, energię, a także intuicję potrzebną, by dobrze usłużyć. Dzięki takiemu współczuciu opiekun łatwiej dostrzega potrzeby cierpiącego; współczucie wspiera inicjatywę w okazywaniu pomocy.

Z drugiej strony, samo przeżywanie współczucia jest problemem, ponieważ – jak już powiedzieliśmy – współczucie z bólem jest bolesne. Jeśli współczujący podda się temu bólowi, utraci możliwość okazywania skutecznej pomocy, może być obezwładniony przez swe doznania. Ból współczucia w skrajnych przypadkach może być tak dojmujący, że wywoła reakcję ucieczki. Tak współczujący Samarytanin, zamiast pomóc rannemu, sam zaleje się łzami i będzie szukał pociechy dla siebie. Często słyszy się usprawiedliwienie: „Praca przy chorych to nie dla mnie, bo jestem zbyt wrażliwa". Współczucie, które przeszkadza w udzielaniu pomocy, ma zasadniczą cechę niedojrzałości: jest obarczone egocentryzmem. Egocentryzm przeszkadza służyć – to oczywiste.

Współczucie opiekuńcze, czyli skuteczne, otwiera się ku drugiemu – i pozwala skupić się na udzielaniu pomocy, a nie na własnych reakcjach, które schodzą na dalszy plan. Im silniejsza więź uczuciowa z cierpiącym, tym cięższa próba dojrzałości. Człowiek, którego miłość już wcześniej była miłością dawania, potrafi być opiekunem; dojrzałość miłości owocuje dojrzałym współczuciem, odważnym i wiernym. Egocentryzm popycha do koncentracji na własnym bólu współczucia i antycypowanej żałoby i przez to nieraz do opuszczenia ukochanej osoby. Trzeba też pamiętać, że czasami osoba cierpiąca nie chce zadawać bólu współczucia swoim najbliższym. Przyjmowanie opieki jest łatwiejsze, gdy współczucie jest dojrzałe, nacechowane spokojem i czujną gotowością pomocy. Takie współczucie tworzy przestrzeń wolności i bezpieczeństwa. Współczucie egocentryczne obciąża, męczy, potęguje gorycz i zmęczenie.

Nieraz przyjaźnie nastawione osoby spoza grona najbliższych są bardziej zdolne do dojrzałego współczucia niż rodzina. Sprzyja temu pewien profesjonalizm, którego oczekuje się od lekarza, pielęgniarki czy doświadczonego wolontariusza hospicyjnego. Więź uczuciowa między cierpiącym a tego rodzaju opiekunem może szybko osiągnąć wielką intensywność, ale nie dzieje się to kosztem sprawności opieki. Tacy ludzie mogą bardzo pomóc rodzinie w osiągnięciu dojrzałej postawy współczucia wobec potrzebującego opieki (z drugiej strony doświadczenie, jakiego nabywa wolontariusz hospicyjny, pomaga potem służyć najbliższym w ich najcięższych godzinach).

Dojrzałe współczucie i współczucie egocentryczne to postawy skrajne: realny świat postaw wobec chorych zawiera się między nimi. W postawach tych, stanowiących poniekąd typy idealne, najwyraźniej rysuje się istota ethosu opieki lub jego braku. Egocentryczne współczucie poddaje się korekcie; trudniej przezwyciężyć obojętność wynikającą nie z egocentryzmu, lecz z egoizmu, braku wszelkiej więzi i poczucia obowiązku.

Przejęcie się własnym bólem współczucia nie jest jedynym przejawem egocentrycznej niedojrzałości. Bywa nim także fascynacja innymi własnymi przeżyciami w kontakcie z cierpiącym i umierającym. Cechą niedojrzałości

jest swego rodzaju ciekawość siebie, sprawdzanie siebie w kontakcie z drugim, szukanie różnego rodzaju satysfakcji, od karmienia ambicji wdzięcznością i podziwem innych oraz władzą, jaką się nad nimi zyskuje, po perwersyjne zadowolenie z samoudręczenia.

Co z tym wszystkim począć? Jak zawsze, gdy chodzi o przezwyciężanie egocentryzmu, analizowanie siebie i własnych motywów jest mało pożyteczne. Dojrzałość przychodzi z czasem; sprzyja jej skupienie uwagi nie na sobie, lecz na partnerach, dyspozycyjność wobec nich, praca zespołowa.

Przejawami dojrzałego współczucia (a więc zwycięstwa nad egocentryzmem) są uwaga i pamięć wypełnione treścią płynącą od drugiego człowieka. Człowiek dojrzale współczujący ma skupioną uwagę – dostrzega potrzeby, naprawdę widzi i czuje, co dzieje się w drugim, i nie daje się pochłonąć jednemu wrażeniu, jest otwarty na następne sygnały, a zarazem pamięta to, co do niego dotarło; pamięta też swoje obietnice, pamięta o drobiazgach, dotrzymuje obietnic (rzetelność).

DYSPOZYCYJNOŚĆ

Ze słowem tym w innych dziedzinach życia wiążą się złe skojarzenia. W stosunku do cierpiących, ograniczonych w możliwościach samodzielnego działania, oddanie się do dyspozycji jest warunkiem prawidłowego sprawowania opieki. Podobnie jak współczucie, którego jest konsekwencją, dyspozycyjność opiekuna osoby cierpiącej musi być mądra. Wiąże się z uznaniem godności osoby otaczanej opieką i jest wyrazem dążenia do zapewnienia tej osobie możliwie dużej samodzielności. Trzeba b y ć d o d y s p o z y c j i, aby osoba korzystająca z opieki zachowała w możliwie dużym stopniu swobodę decydowania o sposobie i czasie zaspokajania swoich potrzeb – zgodnie z przyzwyczajeniami i zgodnie z tym, co powoduje sytuacja choroby. Dyspozycyjność współczujących opiekunów jest poniekąd zaprzeczeniem reżymu narzucanego przez instytucję taką, jak szpital czy więzienie. Instytucja musi ustanawiać reżym, może ten reżym rozbudowywać do granic absurdu i poza nie, może go utrzymywać w pewnych granicach albo redukować do minimum przez współczucie dla cierpiących, których cierpienia rosną z powodu upokorzeń i niewygód związanych z niedostosowanym reżymem.

Cel utrzymywania reżymu jest potrójny. Pewne wymogi narzuca samo dobro osoby otaczanej opieką (trzeba powstrzymywać się od tego, co szkodzi w sytuacji danej choroby, poddawać się natomiast koniecznym zabiegom, które mogą być przykre). Inne ograniczenia, często bardzo dotkliwe, wynikają z konieczności godzenia potrzeb wielu pacjentów, przy czym obowiązują specyficzne priorytety, nieraz odbierane jako krzywdzące. Przykładem takiego konfliktu może być sprawa odwiedzin: większość pacjentów chce być często odwiedzana w godzinach dogodnych dla siebie, dla odwiedzających, ale obecność odwiedzających bywa krępująca dla innych pacjen-

tów. Wreszcie personel trudniący się leczeniem i opieką również posiada swoje interesy: każe się liczyć ze swymi ograniczonymi możliwościami, a może i z preferencjami. To także kształtuje reżym narzucany pacjentom. Wydaje się czasem, że najlepiej by było, gdyby pacjenci mogli rodzić się i umierać zgodnie z rozkładem dyżurów. Generalnie biorąc, uwzględnianie indywidualnych, nietypowych, choćby najbardziej zrozumiałych życzeń natrafia na trudności nieraz nie do przezwyciężenia. W szpitalu dominuje typ dyspozycyjności personelu nastawiony na to, czego wymaga leczenie. Jest to dyspozycyjność niejako „twarda", polegająca na tym, by zrobić to, co niezbędne, nawet w nawale pracy i w okolicznościach bardzo trudnych.

Dyspozycyjność opiekuńcza jest elastyczna. Wymaga wielkiego taktu, inteligencji i ofiarności. Na ogół dobra, wygodna praca to taka, w której pracownik może sam rozkładać wysiłek i decydować, co kiedy wykona. Dużą satysfakcję daje działanie dobrze skoordynowane, planowe, bez niespodzianek, bez spiętrzenia zadań, bez wyczekiwania. Usługiwanie chorym, podobnie jak opieka nad niemowlętami, jest pełne niespodzianek, sytuacji krytycznych, nie do przewidzenia. Potrzebna jest czujność, by być blisko i usłużyć wtedy, kiedy trzeba. Dyspozycyjność opiekunów daje osobom silnie uzależnionym poczucie bezpieczeństwa. Na przykład niemożliwość szybkiego zaspokojenia nagłych potrzeb fizjologicznych jest przyczyną upokorzeń i stresu. Im większa bezradność, tym bardziej jest uzasadniona dyspozycyjność i tym dalej musi być posunięta. Pod tym względem sytuacja chorych chronicznie, nawet bardzo uzależnionych od otoczenia, różni się od sytuacji pacjentów terminalnych. Choroba chroniczna czy daleko posunięte kalectwo stwarza długoterminowy układ między cierpiącym i jego opiekunami. Jest tu przestrzeń na wypracowanie możliwie dogodnego dla obu stron systemu opieki; przystosowanie musi być obustronne. Totalna dyspozycyjność byłaby tu zamierzeniem bez szans realizacji i w dodatku – demoralizującym, sugerującym pacjentowi rolę tyrana i zniechęcającym do prób korzystania z istniejących możliwości samodzielnych działań i takiego przemyślenia i zorganizowania opieki, by zaoszczędzić innym choć nieco trudu. Natomiast w kontakcie z pacjentem terminalnym już nie można i nie należy oczekiwać postępu w tym kierunku. Cierpiącemu należy się wtedy wdzięczność za czynione ewentualnie wysiłki ułatwienia opieki, ale trzeba stworzyć atmosferę, w której szybki wzrost uzależnienia nie będzie przeżywany jako seria upokarzających klęsk. Tu na miejscu jest dyspozycyjność całkowita, czuwanie wrażliwe na każdy odruch świadczący o potrzebie usługi czy kontaktu. Dyspozycyjność wobec cierpiącego musi rosnąć, podobnie jak rosną dawki środków przeciwbólowych – zgodnie z potrzebą, zawsze wyprzedzając negatywne doznania. W obu przypadkach wymaga to uwagi, czujności, doświadczenia i dobrej organizacji. Oczywiście nie można zapewnić takiej opieki w pojedynkę. Wokół pacjenta powinien powstać zespół opiekunów.

PRACA ZESPOŁOWA

Trudno w tym kontekście rozwijać całą teorię szczególnego typu organizacji pracy, jaką jest praca zespołowa. Istotną jej cechą jest współdziałanie rozwijające kompetencje wszystkich osób biorących udział w wykonywaniu przyjętego zadania. Osoby te są różne, ale potrafią się wzajemnie wyręczać i uzupełniać; stanowią dla siebie oparcie – każdy pracuje nie tylko nad tym, by wykonać zadanie, lecz także dba o dobro współpracowników. Praca zespołowa jest społecznie twórcza – wychowuje i formuje ludzi odpowiedzialnych; nie dopuszcza do wypalenia się ludzi przez pracę ponad siły, w osamotnieniu grożącym nieskutecznością.

Praca opiekuńcza szczególnie wymaga zespołowości; rodzaj opieki, jakiej potrzebują cierpiący i umierający, jeszcze tę konieczność wzmaga. Pacjent terminalny musi się stać ośrodkiem zespołowej mobilizacji idącej w kilku kierunkach:

1. Zapewnienie opieki naprawdę ciągłej, tzn. nieprzerwanej i skoordynowanej. Dzięki zespołowości kolejne osoby przejmujące bezpośrednio czuwanie nad pacjentem nie muszą od nowa zdobywać orientacji w tym, co się dzieje, czego potrzeba itp. Wiele osób działa „jak jedna".

2. Zapewnienie opieki wszechstronnej. Opieka często wymaga dodatkowych kwalifikacji, możliwości, talentów. Zespołowość pozwala je wykorzystywać. Każda osoba wnosi specyficzny wkład.

3. Zapewnienie cierpiącemu możliwości wyboru najbliższego opiekuna, osoby towarzyszącej w najgłębszym sensie. Opieka nad osobą w stanie terminalnym stwarza często okazje do zawarcia szczególnej przyjaźni z opiekunem – czy to z rodziny, czy spośród wspomagających rodzinę przyjaciół, pielęgniarek, lekarzy, wolontariuszy. Pacjent potrzebuje wtedy większej dyspozycyjności tej właśnie osoby. Jest to wielkie osobne zadanie. Jeśli zostanie przyjęte, zespół powinien w najważniejszym okresie uwolnić tę wybraną osobę od innych obowiązków – „podarować" jej czas i energię pacjentowi, a także wspierać psychicznie i duchowo. Także ta głęboko osobista posługa przyjaźni jest pośrednio przynajmniej sprawą zespołu.

Trudno konkretnie określić, jaki powinien być skład zespołu opiekującego się chorym terminalnie. W pewnym sensie taki zespół zawsze buduje się ad hoc: dla konkretnej osoby, z osób, jakie wokół niej zgromadziło życie. Będzie to rodzina i przyjaciele, a ponadto osoby zdolne i gotowe do pomocy fachowej. Bardzo cenna jest obecność w zespole lekarza umiejącego być także opiekunem, obecność istotniejsza i głębsza niż niezbędne konsultacje, przepisywanie leków czy wykonanie zabiegów. Podobnie z obecnością pielęgniarek. Rozstrzygająca jest obecność osoby, lub lepiej osób, które całej sprawie mogłyby nadać charakter pracy zespołowej, połączyć ludzi więzią głębszej solidarności. Wydaje się, że osoby związane z ruchem hospicyjnym szczególnie są do tej roli powołane. Szczęśliwy pa-

cjent, który sam swoją osobowością potrafi zintegrować ludzi wokół siebie. Nie przestaje się wspominać z wielką czułością odchodzących, którzy pozostawiają po sobie krąg bezinteresownej i wzajemnej życzliwości.

PRAWDA I RZETELNOŚĆ

W ethosie opieki rozwijać należy szczególny stosunek do wartości, jaką jest prawda w kontaktach międzyludzkich. Panowanie prawdy w sferze życzliwości można nazwać szczerością. Jest to coś więcej niż unikanie kłamstwa: szczerość to prawdomówność skojarzona z przekonaniem, że dzielenie się informacją – „wiesz, co ja wiem" – to wyraz zaufania, dopuszczenia do wnętrza, decyzji o trwałej wspólnocie. Szczerość to kontakt bez maski, dar z rzeczywistego ja. Jest pewien paradoks w fakcie, że relacja opieki wymaga szczerości, jest przecież par excellence relacją zaufania (szczerość zaś nie może być jednostronna, nie można być szczerym wobec osoby, która szczerości odmawia). A jednocześnie właśnie opiekowanie się, które jest chronieniem słabego, stwarza wiele pokus przeciw szczerości: cierpiącemu chcemy „oszczędzić" prawdy. W przeświadczeniu, że oszczędzać trzeba, kryje się słuszna intuicja, że prawda jest twarda, zadaje ból, przygniata. Taka bywa oczywiście prawda o diagnozie, o przewidywanym dalszym losie pacjenta. Twierdzenie o konieczności „oszczędzania prawdy" powraca w każdej dyskusji o opiece hospicyjnej.

Powszechny jest sprzeciw wobec idei, by lekarz (czy ktokolwiek inny) miał wprost komunikować pacjentowi jego „wyrok". O wiele rzadziej zdarzają się wystąpienia w obronie prawa do prawdy, prawa, które przecież posiada pacjent, a także jego opiekunowie. Prawo do prawdy i prawo do ochrony przed ciężarem trudnej prawdy – jak je pogodzić? Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, że prawda o przewidywanym dalszym przebiegu choroby nie jest „zero-jedynkowa": perspektywa niedalekiej śmierci bardzo rzadko bywa odkrywana nagle, z miejsca i z wszelką pewnością. Najpierw ukazuje się powaga sytuacji. Z tej pacjent zwykle zdaje sobie sprawę; przekonuje go o niej podjęte leczenie. Ile z tej powagi do pacjenta dotrze, to zależy już od jego postawy. Wszyscy uciekamy od przykrej świadomości i wolno nam to robić – póki taka ucieczka nie prowadzi do naruszenia roztropności postępowania. Klasyczny przykład to zaniedbanie lub odrzucenie możliwości skutecznego leczenia: człowiek zagrożony rozwojem nowotworu nie leczy się, ponieważ boi się prawdy o diagnozie i ucieka przed nią w zaprzeczenie faktowi, iż leczenia potrzebuje...

Z drugiej strony, otoczenie i bliscy powodowani współczuciem, a także strachem przed reakcją pacjenta rozpoczynają wspólną pracę nad podtrzymaniem fikcji, że choroba nie jest poważna i wkrótce minie. Niekiedy pacjent zaczyna bardzo się niepokoić, podejrzewać, że jest źle leczony, ponieważ czuje się coraz gorzej, a wszyscy twierdzą, że jego stan nie budzi nie-

pokoju. Bywa też, że otoczenie, oszczędzając pacjentowi (i sobie) mówienia o powadze choroby, bardzo często przekazuje najbardziej bolesną informację w sposób niewerbalny – przez traktowanie pacjenta, właśnie przez zmianę stylu opieki. Całe podejście do pacjenta zaczyna być mniej lub bardziej subtelnie nacechowane przeżywanym przez opiekunów poczuciem, że „już nie warto". Bardzo męczące staje się także zachowywanie pozorów optymizmu, czy wręcz beztroski, w obliczu wyraźnie coraz cięższego stanu pacjenta.

Gra, którą ktoś zrazu uznał za konieczną w imię oszczędzania cierpiącemu prawdy, może wręcz budzić jego gniew albo umacniać w poczuciu osamotnienia (bo odmawia mu się głębokiego kontaktu psychicznego, którego pragnie, unika się rozmów, „zabawia" gadaniną, zamiast wysłuchać i naprawdę wspomóc).

Zgodne z zasadą szczerości jest przyznanie, że choroba jest poważna – i w ślad za tym okazywanie uważnej troski o stan pacjenta, nacechowane przekonaniem, że warto robić wszystko, co ogranicza przykre objawy choroby, w miarę możności eliminując to, co przysparza bólu, niewygody czy niepokoju. Ważne jest nie tylko leczenie przyczynowe, którego możliwości mogą się kurczyć z chwilą niekorzystnego zwrotu w przebiegu choroby, np. stwierdzenia ogólnego rozsiewu nowotworu. Z punktu widzenia opieki, to znaczy skutecznego współczucia, tak samo warto i trzeba prowadzić pacjenta w jego chorobie, niezależnie od okoliczności, jakie choroba stwarza – czy jest szansa, że będzie on wyleczony, czy nie. W rzeczywistości nie słabnące zainteresowanie i troska przeciwdziałają lękowi pacjenta skuteczniej niż nieszczere komedie optymizmu. Narzucana – najczęściej przez rodzinę – konieczność ich odgrywania odsuwa od pacjenta ludzi, którzy nie potrafią udawać: może się to dziać z wielką jego szkodą. Postawa optymistyczna jest potrzebna, powinna jednak opierać się na prawdzie, to jest na zauważaniu każdego rzeczywistego, choćby drobnego przejawu poprawy w stanie pacjenta. Nawet wtedy, gdy jego choroba jest już chorobą na śmierć, możliwe jest osiąganie subiektywnej poprawy, większego komfortu, lepszego opanowania bólu itp. Wiąże się to z wielką rzetelnością opieki. Nie może tu być żadnego „aby zbyć" ani „na niby" – wszystko musi być wykonane naprawdę. Energia współczucia musi znajdować ujście nie w chaosie rozpoczynanych i potem porzucanych przedsięwzięć, lecz w dokładności, chciałoby się powiedzieć – pietyzmie, z jakim wykonuje się czynności potrzebne pacjentowi. Każda z tych czynności, nawet najprostszych, staje się gestem szacunku i przyjaźni poprzez skupienie na niej uwagi, poprzez delikatność i precyzję, unikanie pośpiechu (o takim stylu pracy pielęgniarskiej wspaniale pisała Hanna Chrzanowska, sama będąc jego niedoścignionym przykładem).

W ten sposób prawda o nienaruszalnej wartości człowieka, który odchodzi, znajduje ucieleśnienie w postawie ludzi, którzy go otaczają. To

pozwala dać pacjentowi wolność zdawania sobie sprawy ze swego stanu lub niedopuszczenia do siebie tej świadomości. Ten, kto naprawdę chce wiedzieć – będzie wiedział, wtedy, kiedy zechce, i tyle, ile zechce; temu, kto się tego obawia, nikt nie narzuci konfrontacji, na którą brak mu sił. Delikatność, przyjacielska dyskrecja stwarzają przestrzeń, w której można się schronić, przestrzeń wolną od napięcia ciszy, wypełnioną życzliwym kontaktem bez słów. Taki kontakt wspiera pacjenta w jego przeżywaniu żałoby nad sobą. Zdolność do takiego wspierania jest jedną z centralnych wartości ethosu opieki; z niej wyrasta możność czynienia wszystkiego, co naprawdę służy dobru pacjenta, a zarazem wytrwania przy nim, gdy aktywność przestaje być celowa, gdy trzeba już czuwać w sposób pozornie bierny. To bolesne i pozornie bezcelowe czuwanie jest ostatnim hołdem wierności człowieka człowiekowi. Nie wiemy, czy zawsze coś daje temu, kto odchodzi. Wiemy natomiast, że zbliżający się ku śmierci z reguły, jeśli jeszcze mogą mówić, wyrażają pragnienie takiej obecności. Spełnienie tego życzenia, także poza próg uchwytnego kontaktu, jest czymś intuicyjnie głęboko uzasadnionym. Tak po prostu należy, tak trzeba. Ten czas żegnania się jest też potrzebny opiekunowi, jako czas jego żałoby, jego duchowego uwalniania się, przejścia do poczucia wypełnienia zadania. Odchodzącego trzeba dowieść do końca.

Obecność czuwającego czy czuwających ma też znaczenie dla całej społeczności – w ten sposób wszyscy świadkowie mają ważny życiowo kontakt z tym elementem ethosu opieki, który wykracza poza czysto utylitarne uzasadnienia.

POCZUCIE SENSU

Problem odnalezienia, odkrycia czy nadania sensu doznawanemu cierpieniu ma zasadnicze znaczenie dla ethosu opieki.

Ból, wobec którego stajemy, zwłaszcza ból psychiczny, tylko częściowo może być uśmierzony; cała reszta, przeważająca część musi być przyjęta i przepracowana. Dotyczy to także bólu współczucia. Stwierdzaliśmy już, że dojrzałość każe nie uciekać, lecz w konfrontacji i otwarciu ku drugiemu człowiekowi, w oddaniu (określonym jako dyspozycyjność i czuwanie) znaleźć siłę. Będzie to zawsze siła, za którą nieprzerwanie płaci się wewnętrznie, choć zarazem jest ona darem, nieoczekiwanie uzyskanym, niezasłużonym. Może to być wzajemny dar partnerów w cierpieniu. Dla mnie osobiście niewątpliwy jest religijny charakter tego doznania, i to niezależnie od obecności czy braku deklarowanej religijności. To przeżycie daru obecne w sytuacji o niezatartym tragizmie daje nie zawsze zwerbalizowane, a jednak nieomylnie przekazywane otoczeniu poczucie sensu. Chodzi o sens życia, nie o sens umierania czy śmierci. Ten sens jest ocalony jakby poza faktem śmierci, a jednocześnie w nim także. Pisanie o tym aspekcie ethosu

opieki w dotychczas przyjętej w tym rozważaniu konwencji jest właściwie niemożliwe, przynajmniej dla mnie. Do tego punktu, do tej granicy możliwe było pozostawanie na płaszczyźnie najszerszej, wolnej od większości ograniczeń światopoglądowych, lecz tym samym poddanej wielkiemu zubożeniu. Tylko za cenę niedosytu można oderwać się od bogactwa motywacji religijnej, która de facto kształtowała i nieustannie podtrzymuje ethos opieki. Ten zabieg metodologiczny miał na celu silniejsze uwydatnienie centralnych wartości ethosu opieki, dostępnych również poza kontekstem religijnym. Wśród tych wartości podstawową jest godność człowieka, któremu należy się od bliźniego solidarność do końca, wyrażająca się w opiece przenikniętej skutecznym współczuciem.

Myślę, że to, co dotąd tu powiedziano, właśnie przez niedosyt, który i ja sama odczuwam, otwarte jest ku wartościom religijnym. Ethos opieki potrzebuje wsparcia religii, i to w jej najwznioślejszej, mistycznej postaci, jest bowiem ostatecznie ethosem heroicznym.

Wierność ethosowi opieki prowadzi do życia w nieprzerwanej konfrontacji z cierpieniem, nieszczęściem, rozstaniem. Widzi się wielkość człowieczeństwa, cuda, wspaniałość dokonań miłości, a jednocześnie rozpad i zniszczenie. Przeżycie niesprawiedliwości i bezsensu narzuca się z ogromną siłą. Ten, kto chce wyjść ponad czy poza to przeżycie, kto chce nie tylko je znieść z odwagą i pokorą, lecz także jakby pokonać, musi sięgnąć po dane filozofii, a także – wobec ich niewystarczalności – religii. To oznacza wejście w sferę tajemnicy. W tę stronę prowadzą pytania cierpiących – już nie o diagnozę, lecz o sens, o wartość własną i tego, co przeżywają. I tu także należy im się od nas nasza najlepsza prawda. Tyle jej, ile sami mamy, ile zdołamy odkryć i przyjąć w chwili głębokiego duchowego kontaktu. To, o czym w tej chwili mówię, to coś zupełnie innego niż pocieszycielskie dyskursy przyjaciół Hioba: musi to być bliższe świadectwu samego Hioba.

W obrębie działań kierowanych skutecznym współczuciem mieści się także bycie do dyspozycji, jako współuczestnik duchowego poszukiwania i jako świadek wartości religijnych (jeśli się jest zdolnym być nim naprawdę). Szczególnie potrzebna wydaje się pomoc cierpiącemu w wyzwalaniu się od przekonania, że jego cierpienie musi być karą, karą za grzechy, okrutną, miażdżącą, narzucającą wątpliwość co do wartości wiary w tak karzącego Boga. Z praktyki wiem, jak bardzo takie wyzwolenie jest potrzebne. Dokonuje się ono nie przez argumenty, lecz przez zwrot ku Osobie Jezusa. Duchową drogę takiego wyzwolenia i nadawania sensu swemu cierpieniu przez jednoczenie się z Nim w nieporównany sposób ukazuje Jan Paweł II w liście apostolskim o zbawczym cierpieniu. Jest to naprawdę magna charta chrześcijańskiej postawy wobec tajemnicy cierpienia. Wśród wszystkich niezwykłych dokumentów tego pontyfikatu jest to wypowiedź

zarazem najbardziej osobista i o najbardziej uniwersalnym charakterze. Nie tylko dziś świat potrzebuje Ewangelii Cierpienia. Ten temat zawsze będzie centralny. Chrystus, Mistrz Wewnętrzny, ten sam wczoraj i dziś, zawsze ma prowadzić cierpiących i ich współcierpiących opiekunów ku Ojcu, bogatemu w miłosierdzie. W poszukiwaniu religijnej perspektywy ethosu skutecznego współczucia kieruję się ku tej wizji.

Maria ŚWIĘTOCHOWSKA

MIĘDZY UBÓSTWEM A NĘDZĄ
PROBLEM DEFINICJI UBÓSTWA

Dotychczas wykształcone uwarunkowania makroekonomiczne, takie jak: olbrzymie zadłużenie zewnętrzne kraju, niska dynamika produkcji i utrzymujące się nawet na dotychczasowym poziomie tempo przyrostu naturalnego, pozwalają przypuszczać, że obszary ubóstwa względnego i absolutnego będą się rozszerzać.

Niesienie pomocy ubogim, czy to w imię katolickiej solidarności czy ogólnohumanistycznych zasad sprawiedliwości społecznej, wymaga wcześniejszej identyfikacji adresata tej pomocy. Konieczne jest zatem uzyskanie odpowiedzi na pytanie: które z osób (rodzin) należy zaliczyć do grupy ubogich, a które nie? Pytanie to sprowadza się do problemu wyznaczenia kryterium – granicy, powyżej której kończy się ubóstwo, a zaczyna względna zamożność.

Odpowiedź na postawione wyżej pytanie, mimo iż nurtuje ono teoretyków od stu lat, nie jest – wbrew pozorom, ani prosta, ani jednoznaczna. Poszukują jej naukowcy, politycy i działacze społeczni w krajach o różnym poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego. Mimo iż dyskusje trwają nadal, potrzeby zgłaszane przez praktykę wymagają zastosowania konkretnych, nawet niedoskonałych, definicji.

W ramach EWG przyjęto jedną wspólną zasadę, według której „można uznać w sposób ogólny, iż jednostki lub rodziny znajdują się w stanie ubóstwa, gdy osiągane przez nie dochody są tak niskie, iż wykluczają realizację stylu życia, zwyczajów i aktywności uznanych za normalne (akceptowanych) w krajach członkowskich, w których żyją”[1]. Jako główne kryterium ubóstwa przyjmuje się zatem określony poziom dochodów, przy czym metoda jego ustalania nie jest narzucona w sposób jednoznaczny (może to być kwota przeciętna, obliczona na podstawie badania opinii publicznej, poziom dochodów osiąganych przez pewien odsetek rodzin, pewien procent płacy przeciętnej itp.). W opracowywanej corocznie od połowy lat sześćdziesiątych w USA tzw. urzędowej granicy ubóstwa próg dochodów, którego przekroczenie oznacza wejście w sferę dostatku, ustala się poczynając od określenia poziomu spożycia produktów żywnościowych, nieodzownego z punktu widzenia zasad żywienia przy założeniu, że wydatki na ten „ko-

[1] *Données sociales*, INSEE Paris, 1987 s. 234.

szyk" nie mogą przekraczać jednej trzeciej dochodów gospodarstwa domowego.

W Polsce nie mamy, jak do tej pory, jednoznacznej i powszechnie akceptowanej definicji ubóstwa. Badacze zajmujący się tym problemem używają zamiennie różnych pojęć: ubóstwo, sfera niedostatku, bieda, niskie dochody, nie zawsze precyzując ich treść. Jak wykazała jednak dyskusja polityków społecznych w 1984 r. podczas konferencji w Sopocie – nie wszystkie te pojęcia można traktować jako synonimy. W czasie tej konferencji zaproponowano, by przez ubóstwo rozumieć „sytuację jednostki, rodziny czy grupy społecznej jako stan poniżej pewnego, zmiennego w czasie, progu dochodowego lub progu w zaspokajaniu określonych potrzeb"[2]. Alternatywność kategorii (dochód – spożycie) służących jako kryterium oceny sytuacji, w której się znajdują ludzie, może prowadzić (i prowadzi) do otrzymania odmiennych wyników podczas konkretnych poszukiwań empirycznych. Autorzy sprawozdania z konferencji proponują własną definicję. Według nich ubóstwo to stan warunków bytowych jednostki lub rodziny, który uniemożliwia lub w istotny sposób utrudnia spełnianie podstawowych funkcji życiowych[3]. Mimo iż definicja wydaje się bardziej jednoznaczna, to poprzez wprowadzenie kategorii niezwykle pojemnej treściowo, jaką są warunki bytu, sygnalizuje większe problemy metodologiczne w jej standaryzacji.

Brak jednoznacznej definicji ubóstwa, a w związku z tym i jego pomiaru, powoduje, że poszukując obszarów jego występowania trzeba stosować równocześnie wiele kryteriów, by ograniczyć skalę potencjalnych błędów. Za użyteczną do tego celu można uznać wielkość tzw. minimum socjalnego, mimo iż autorzy obliczeń podkreślają, że nie jest ono ani wskaźnikiem ubóstwa, ani nie przybliża nawet do poznania jego zakresu[4]. Politycy społeczni zaznaczają, że nie może być ono traktowane jako kategoria obligatoryjna i roszczeniowa, ale że jest instrumentem diagnostyki społecznej[5]. Zważywszy sposób obliczania minimum, zgodzić się należy z zastrzeżeniami, że jest to kryterium niedoskonałe i niewystarczające. Punktem wyjścia do ustalania jego wielkości jest przyjęcie określonego dla danych warunków poziomu spożycia poszczególnych produktów żywnościowych (koszyk minimum). Spożycie to przelicza się następnie według cen notowanych przez Główny Urząd Statystyczny i do tak otrzymanej sumy dodaje się kwoty konieczne dla zaspokojenia potrzeb nieżywnościowych. Jeżeli roz-

---

[2] Z. Markowski, W. Toczyski, *Sfery niedostatku. Konferencja naukowa w Sopocie (Sprawozdanie)*, „Polityka Społeczna" 1985, nr 7, s. 31.

[3] Z. Markowski, W. Toczyski, *Socjoekonomiczne problemy ubóstwa*, „Polityka Społeczna" 1985, nr 8, s. 10.

[4] H. Góralska, *Minimum socjalne. Metody obliczeń i interpretacja*, „Studia i Materiały IPiSS", 1986, z. 4, s. 111.

[5] S. Czajka, *Minimum socjalne*, „Wektory" 1987, nr 7, s. 22; M. Winiewski, *Analiza warunków bytu robotników w Polsce*, „Polityka Społeczna" 1987, nr 3, s. 14.

chody faktyczne na zaspokojenie potrzeb (wartość spożycia) są niższe od tak ustalonej sumy, można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, mimo istniejących zastrzeżeń, że dana osoba (rodzina) żyje w warunkach ubóstwa. Jest to tym bardziej możliwe, że przyjęte spożycie żywności jest niższe od norm wyżywienia zalecanych przez naukę jako dostateczne o umiarkowanym koszcie (norma B). Zaniżenie spożycia dotyczy szczególnie mięsa i jego przetworów. Obliczone w ten sposób minimum jest minimum kryzysowym i zbliża się stopniowo do biologicznego minimum egzystencji (choć różnica między nimi jest jeszcze znaczna). Dodatkowym powodem zaniżenia wartości minimum jest przyjęcie założenia, że rodziny, dla których się je oblicza, użytkują samodzielne mieszkanie kwaterunkowe, w pełni wyposażone w niezbędne instalacje. Tymczasem coraz większa liczba rodzin zajmuje lokale spółdzielcze, w których czynsze są wyższe niż w mieszkaniach kwaterunkowych (chociaż z drugiej strony – część rodzin nie posiada mieszkań samodzielnych).

Tak obliczone kryzysowe minimum socjalne wyraża poziom spożycia przez ludność dóbr i usług konsumpcyjnych, w założeniu, na poziomie zaspokojenia potrzeb biologicznych, kulturalnych i społecznych na określonym poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego kraju. Wyznacza ono równocześnie minimalną sumę pieniędzy, jaką musi mieć do swojej dyspozycji rodzina, by zrealizować wyznaczony standard życia. Fundusz ten nie zawsze jest wynikiem dochodów bieżących uzyskiwanych z głównych źródeł utrzymania (np. płacy czy emerytury), wobec czego liczne są przypadki znacznych rozbieżności między tymi dochodami a sumami faktycznie wydatkowanymi. Aktualny poziom życia ludności zależy także od dochodów osiąganych w przeszłości, a pochodzących z różnych źródeł (m.in. otrzymywanej pomocy, pracy zarobkowej poza granicami kraju, umiejętności korzystania z dostępu do dóbr deficytowych), oraz skali zaciąganych pożyczek. Stąd powstają sytuacje, że wiele rodzin, które zgodnie z kryterium bieżącego dochodu, mogłyby być zaliczone do ubogich, prezentuje poziom życia znacznie przewyższający minimum. Spotkać też można sytuacje, gdy dochody bieżące są wyższe od granicy minimum, lecz poziom konsumpcji – z różnych powodów – jest znacznie niższy. Na dodatkową uwagę zasługuje fakt, że pogorszenie warunków życia może mieć charakter krótkotrwały. Skłania to do przyjęcia wniosku H. Góralskiej, że przez ubóstwo należy rozumieć utrwaloną, a nie przejściową, sytuację niskich dochodów i niskiego spożycia.

OBSZARY UBÓSTWA

Zanim podejmie się próby oszacowania zbiorowości żyjącej w niedostatku, konieczne jest dokładniejsze sformułowanie samego pytania, na które chce się uzyskać odpowiedź. Poszukując ludzi ubogich można mieć na my-

śli tych, którzy w danym momencie czasu żyją poniżej przyjętego standardu (dochodu, spożycia czy warunków bytu), a więc pytanie brzmi: komu należałoby jeszcze pomóc? Druga wersja pytania to: jaka jest zbiorowość osób (rodzin), które żyłyby w ubóstwie, gdyby musiały ograniczyć się wyłącznie do własnych środków utrzymania? Odpowiedź na oba pytania jest niezwykle trudna. Łatwiej jest określić w przybliżeniu liczbę rodzin, które wpadłyby w sferę niedostatku, gdyby je pozbawić otrzymywanej już pomocy (od osób prywatnych, organizacji społecznych i religijnych), gdyż dość obfite są informacje o skali jej występowania. Brak jest jednak dostatecznych podstaw do uzyskania wyczerpującej odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań. Ryzyko popełnienia błędu przy szacowaniu liczby osób potrzebujących pomocy jest tak duża, że niewielu autorów odważa się na podanie konkretnych danych. Na początku lat osiemdziesiątych liczbę osób żyjących na pograniczu biedy oceniano, jak podała D. Zagrodzka, na około 2,5–3 mln osób[6]. Dokonując obliczeń za 1982 r. na bazie danych budżetów gospodarstw domowych H. Góralska ustaliła, że przy przyjęciu za kryterium ubóstwa poziom dochodu bieżącego, w sferze tej żyło około 25% rodzin pracowniczych, natomiast gdy jako wyłączne zastosowała kryterium faktycznie dokonywanych wydatków na spożycie – wówczas odsetek rodzin ubogich wzrósł do 28,6%[7]. Z kolei J. Rutkowski obliczył[8], że przy przyjęciu jedynego kryterium w postaci dochodu w 1983 r., w sferze niedostatku żyło 25% wszystkich rodzin badanych przez GUS (a więc zarówno pracowniczych, emerytów i rencistów, jak i rolników indywidualnych), natomiast gdy autor zastosował dwa kryteria: dochodu i poziomu wyposażenia gospodarstw domowych w dobra trwałe – wskaźnik ten spadł do 19%. Informacje podawane dla lat następnych także się różnią w zależności od sposobu opracowywania danych statystycznych przez poszczególnych autorów. I tak L. Ostrowski podaje, że wśród rodzin pracowniczych, badanych przez GUS, w sferze niskich dochodów (na poziomie i poniżej minimum socjalnego) znajdowało się 21,1% rodzin. Natomiast A. Graniewska na podstawie tych samych budżetów i odnośnie do tego samego roku (1985) ustaliła, że wśród rodzin, w których pracowali oboje małżonkowie, w obszarze ubóstwa znajdowało się 11% rodzin. Gdyby kobiety zrezygnowały z pracy zarobkowej, odsetek ten zwiększyłby się do 44,5%[9].

---

[6] D. Zagrodzka, *Przeciw biedzie*, „Polityka" 1981, nr 28 III.

[7] H. Góralska, *Zróżnicowanie dochodów i konsumpcji gospodarstw domowych*, „Studia i Materiały IPiSS" 1985, nr 6, s. 43.

[8] J. Rutkowski, *W poszukiwaniu kryterium ubóstwa*, „Polityka Społeczna" 1988, nr 9.

[9] L. Ostrowski, *Polityka socjalna w stosunku do wsi a świadomość społeczna ludności chłopskiej*, „Wieś i Rolnictwo" 1988, nr 1, s. 153; D. Graniewska, *Aktywność zawodowa kobiet a warunki ich życia*, cytuję za: B. Brach, *Polska 89. Szkic do portretu*, „Życie Gospodarcze" 1989, nr 11, s. 3.

Posługując się kryterium dochodów bieżących M. Winiewski obliczył, że w 1986 r. jedna piąta rodzin pracowniczych i dwie piąte rodzin emerytów nie otrzymywało dochodów równych poziomowi minimum. Cytowany już S. Czajka określił te wskaźniki na poziomie 30% i 50% (nie oznacza to oczywiście, że takie były odsetki rodzin ubogich).

W szacowaniu skali ubóstwa wykorzystać można znajomość stopnia samoświadomości niezaspokojenia potrzeb wśród ludności objętej badaniami ankietowymi, prowadzonymi co kilka lat przez Departament Badań Społecznych GUS. W 1985 r. ankietę przeprowadzono w 117,8 tys. mieszkań, w których funkcjonowało 121,2 tys. gospodarstw domowych. Departament szacuje, że uzyskane wyniki są reprezentatywne dla 94% ogółu ludności kraju. Spośród wszystkich gospodarstw domowych poddanych badaniu 3,2% gospodarstw określiło się jako żyjące na poziomie ubóstwa (co przy liczbie 10 906 tys. gospodarstw w skali kraju oznaczało, iż w warunkach ubóstwa żyło w tym roku około 349 tys. gospodarstw domowych lub ponad 1 mln osób). Najwyższy odsetek rodzin samookreślających się jako ubogie wystąpił wśród utrzymujących się ze świadczeń społecznych – 6,8%, następnie pracowników na stanowiskach robotniczych – 2,7%, najniższy zaś w rodzinach robotniczo-chłopskich, bo tylko 1,3%. Prawidłowością było zmniejszanie się tego wskaźnika w miarę wzrostu dochodu w przeliczeniu na jedną osobę w rodzinie. Występował on jednak nawet w rodzinach najzamożniejszych[10]. Ocena subiektywna nie musi pokrywać się z obiektywnym stanem rzeczy. Wyniki różnych badań socjologicznych pokazują, że odsetek zadowolonych jest często wysoki, mimo obiektywnie trudnych warunków egzystencji, a jest to m.in. wynikiem niskiego poziomu aspiracji materialnych oraz konfrontacji przeszłości z teraźniejszością.

Przyjmując założenie, że w typowej rodzinie czteroosobowej, z dwojgiem dzieci na utrzymaniu, głównym źródłem utrzymania powinna być praca zarobkowa jednej osoby, można ustalić sumę zarobków niezbędną do zaspokojenia potrzeb tej rodziny na poziomie minimum. W 1987 r. sumą taką było 47,2 tys. zł. We wrześniu tegoż roku kwotę wyższą od 46 tys. zarobiło tylko 10,6% zatrudnionych w pełnym wymiarze czasu (w gospodarce uspołecznionej). Niewielki jest zatem odsetek osób, które w tym roku mogły utrzymać rodzinę z zarobków jednej osoby. Konieczne jest więc poszukiwanie dodatkowych źródeł dochodów, a w tym także podejmowanie pracy przez kobiety. Porównując minimum dla ogółu rodzin emerytów (12,7 tys. zł) z rozkładem emerytur według wysokości, można stwierdzić, iż w tym roku niższe od tej kwoty emerytury otrzymywało 3,4% osób.

---

[10] *Sytuacja bytowa gospodarstw domowych w 1985 r.*, „Statystyka Polski – Materiały Statystyczne", 1987, nr 42, s. 75-77.

Tak jak odsetek osób zarabiających mniej niż wynosi minimum dla rodziny czteroosobowej nie informuje o tym, ile osób faktycznie żyje w sferze niedostatku, tak i ostatni przytoczony wskaźnik nie jest w tym względzie miarodajny. Sytuacja rodzin w bieżącej dekadzie jest niezwykle płynna z uwagi na dużą dynamikę dochodów nominalnych i wzrostu cen detalicznych. O okresowym zawężaniu się i rozszerzaniu sfery ubóstwa może pośrednio świadczyć zmiana proporcji płacy minimalnej i emerytury minimalnej do minimum socjalnego. Można przypuszczać, że w latach 1983-1986 sfera ubóstwa rozszerzała się – stosunek płacy minimalnej do minimum socjalnego dla jednej osoby pracującej zawodowo spadł z 76,9% do 45%, w przypadku zaś emerytów – odpowiednio z 79% do 48,8%. W roku 1988 relacje te były znacznie korzystniejsze niż w 1986, jednak nie były tak dobre jak w 1983 r.

Brak zarówno danych statystycznych, jak i jednoznacznego kryterium ubóstwa nie pozwala, jak już wspomniałam, na ustalenie liczby osób potrzebujących pomocy. Można jedynie wskazać na te grupy ludności, wśród których prawdopodobnie największy odsetek takiej pomocy potrzebuje (lub w największym stopniu z tej pomocy korzysta). Z reguły na pierwszym miejscu wymienia się emerytów i rencistów. Nie jest to grupa jednorodna. Znajdują się w niej osoby, które skorzystały z możliwości wcześniejszego uzyskania świadczeń, a będąc w nie najgorszym stanie zdrowia, mogą uzupełniać dochody z emerytury pracą zarobkową. Analogiczny wniosek dotyczy inwalidów trzeciej grupy, zwłaszcza że, jak stwierdziła H. Pławucka podczas konferencji w 1987 r. w Poznaniu, ogólnie niewłaściwa jest regulacja prawna inwalidztwa, stwarzająca możliwości liberalnego przyznawania świadczeń (czego dowodzi duża liczba inwalidów drugiej, a nawet pierwszej grupy kontynuujących pracę zawodową). Emerytury przyznawane po 1980 r. naliczane są od wyższej podstawy w porównaniu z tzw. starym portfelem, stąd i ich wysokość jest również wyższa. Przy możliwości kontynuacji zatrudnienia powstaje zjawisko kumulacji korzyści. Potwierdzają to badania ankietowe GUS i obliczenia H. Góralskiej: wyższym dochodom ze świadczeń społecznych towarzyszy wyższy poziom dochodów z pracy i odwrotnie[11]. O skali zjawiska może świadczyć fakt, że o ile w 1980 r. emeryci zatrudnieni w sektorze uspołecznionym stanowili prawie 6% ogólnej liczby emerytów i rencistów, to w 1987 r. odsetek ten przekroczył już 10%. Odsetki te są zaniżone, gdyż nie uwzględniają zatrudnionych w sektorze prywatnym oraz pracujących w spółdzielniach inwalidów. Wysoka aktywność zawodowa tej kategorii osób może być interpretowana w różny sposób. Świadczyć ona może o coraz większym ekonomicznym przymusie pracy, ale także o stanie zdrowia części osób w podeszłym wieku. Wśród

[11] H. Góralska, *Dochody i konsumpcja ludności żyjącej w niedostatku*, „Studia i Materiały IPiSS" 1984, nr 3, s. 17.

emerytów i rencistów w najgorszej sytuacji bytowej są ci, którzy ze względu na stan zdrowia nie mogą podjąć pracy, a także ci, którzy mając dostateczną ilość środków finansowych nie są w stanie sami zaopatrywać się w niezbędne dobra.

Drugą grupą wskazywaną jako potencjalni odbiorcy pomocy są rodziny wielodzietne. Jeżeli za takie uznać rodziny mające czworo i więcej dzieci, to – według spisu z 1984 r. – było ich w Polsce około 316 tys. Gdyby kryterium liczby dzieci obniżyć do trojga i więcej – wówczas rodziny wielodzietne stanowiłyby ponad jedną dziesiątą wszystkich rodzin. Na specjalną uwagę zasługują rodziny niepełne. Ich sytuacja jest o tyle skomplikowana, że w przypadku wychowywania małych dzieci trudne, jeśli nie niemożliwe, jest szukanie dodatkowych źródeł zarobków. Ogólna liczba matek samotnych mających na utrzymaniu dzieci do lat 24 wyniosła w 1984 r. 1242 tys. (w tym 233 tys. miało na utrzymaniu dwoje i więcej dzieci). Samotnych ojców w tym czasie było 153 tys. (odpowiednio 19 tys.). Specyficzną grupą w ramach rodzin niepełnych są matki wychowujące dzieci pozamałżeńskie, gdyż często odepchnięte są przez rodzinę i same muszą borykać się z problemami życia codziennego. O skali zjawiska może świadczyć pośrednio liczba urodzeń pozamałżeńskich – w wyrażeniu absolutnym wzrosła ona do prawie 34 tys. w 1985 r., co stanowiło 5% wszystkich urodzeń żywych. W 1986 r. zanotowano zmniejszenie absolutnych rozmiarów tego zjawiska, ale przy spadku ogólnej liczby urodzeń względna waga tego problemu nie uległa zmianie. Trudności materialne, z jakimi borykają się matki samotnie wychowujące dzieci, łagodzone są czasami przez świadczenia z Funduszu Alimentacyjnego. Ich wysokość nie pozwala jednak na pokrycie wszystkich kosztów utrzymania dziecka.

Problemy rodzin niepełnych są o tyle istotne, że znaczna ich część nie korzysta, jak wskazują wyniki badań ankietowych GUS, z żadnej pomocy. Spośród pracowniczych gospodarstw domowych jedynych żywicieli z różnych form i źródeł pomocy korzystało tylko 22,8%, przy czym w dwóch najniższych grupach zamożności odsetek ten wyniósł około 30%. Wśród jedynych żywicieli utrzymujących się ze świadczeń społecznych analogiczne odsetki wynosiły 28% i około 35%. Ponieważ w badaniu wskazywano na wszystkie potencjalne źródła pomocy (a w tym: krewnych i znajomych w kraju i za granicą, organizacje społeczne i religijne), stąd można przypuszczać, że do znacznej części potrzebujących pomoc nie trafia.

Rodziny ubogie spotkać można także wśród typowych rodzin pracowniczych. Trudno określić ich zbiorowość, choć wskazać można główne determinanty tej sytuacji, takie jak: niski poziom wykształcenia (ukończona lub nie ukończona szkoła podstawowa), duża liczebność rodziny i niska aktywność zawodowa, zatrudnienie poza sferą materialną, a jeśli w sferze materialnej – to poza przemysłem. Wszystkie te elementy można sprowadzić do problemu niskich zarobków. Charakterystyczne jest przy

tym, że bolączką tą dotknięta jest część aparatu, który profesjonalnie jest zobligowany do troski o ubogich. Chodzi tu o pracowników socjalnych i współpracujących z nimi opiekunów społecznych. Pracownicy działu „opieka społeczna" należą do najmniej zarabiających w skali całego sektora uspołecznionego. Jak można obliczyć na podstawie „Rocznika Statystycznego", relacja płacy przeciętnej w tym dziale do przeciętnej w skali kraju obniżyła się z 68,9% w 1980 r. do 64,4% w roku 1987. Trudno się zatem dziwić, że ponad połowa etatów opiekunów społecznych nie jest obsadzona i że płynność kadr w tym dziale jest niezwykle duża.

Spośród typowych rodzin pracowniczych na uwagę zasługują młode małżeństwa, które w trosce o dobro dzieci muszą pokrywać wydatki z jednej pensji i ewentualnej pomocy otrzymywanej z zewnątrz. Względnie młody wiek oznacza tu równocześnie i stosunkowo niskie zarobki, i brak oszczędności. Liczba osób korzystających z urlopów wychowawczych po osiągnięciu swojego maksimum w 1986 r. – 803 tys., spadła do prawie 767 tys. w 1987 r., przy czym tylko część z tych osób korzystała z urlopów płatnych (w 1987 r. – 17,8%). Na pewno część z tej zbiorowości korzysta z pomocy rodziny, tym niemniej można przypuszczać, że wielu pomoc taka by się przydała. W odniesieniu do tej grupy gospodarstw domowych niedostatek ma charakter przejściowy – trwa do momentu podjęcia pracy zarobkowej przez drugiego ze współmałżonków.

Specyficzną grupę społeczną stanowią osoby nie podejmujące stałej pracy zarobkowej. W 1987 r. w rejestrach znajdowało się, jak podał R. Walicki, 89 tys. mężczyzn uznanych za „uchylających się od pracy"[12]. Są to osoby, które często nie założyły własnych rodzin lub których rodziny uległy rozbiciu. Można przypuszczać, że wiele z nich popada dość często w konflikt z prawem, a sposób i poziom życia daleki jest od przyjętych w minimum standardów. Duża część tej zbiorowości dotknięta jest chorobą alkoholową.

Znaczna część społeczeństwa uzyskuje dochody pracując na rachunek własny. Zalicza się do niej także ludność rolnicza. Ustalenie, jaka liczba rolników indywidualnych żyje w warunkach gorszych niż przyjęte standardy, sprawia znacznie większe kłopoty metodologiczne, niż ma to miejsce w przypadku ludności pracowniczej. Wiąże się to z produkcyjno-konsumpcyjnym charakterem tych gospodarstw – z jednej strony, oraz z odmiennymi uwarunkowaniami infrastrukturalnymi – z drugiej. Na poziom zaspokojenia potrzeb tej ludności wpływają nie tylko dochody bieżące, lecz także szereg innych czynników, m.in. odległość dzieląca te gospodarstwa od większych ośrodków miejskich stanowiących i rynek zbytu, i zaopatrzenia w wiele dóbr i usług konsumpcyjnych.

---

[12] R. Walicki, Recenzja pracy H. Retkiewicz, Z. Wójcik: *Pasożyci społeczni*, „Polityka Społeczna" 1988, nr 3, s. 33.

Podkreślić trzeba, że poglądy na temat zamożności ludności rolniczej są bardzo zróżnicowane. Niektórzy ekonomiści uważają, że „w praktyce jednostkowe dochody realne ludności rolniczej przewyższają dochody ludności miejskiej"[13], co sugeruje, iż sfera ubóstwa na wsi jest mniejsza (lub że w ogóle nie występuje). Przeczą temu obliczenia przedstawione w cytowanym już artykule L. Ostrowskiego. Według tego autora rodziny rolnicze zaliczone do grupy o niskich dochodach bieżących stanowiły w 1985 r. 34,7% całej populacji tych rodzin, podczas gdy w mieście tylko 21,1%. Gdyby jako kryterium przyjąć nie tylko poziom uzyskiwanych dochodów, lecz także wyposażenie mieszkań w urządzenia techniczne oraz konsumpcyjne dobra trwałe, odsetek ludności wiejskiej żyjącej w niedostatku nie uległby tak znacznemu obniżeniu, jak to ma miejsce w odniesieniu do innych grup społecznych. W szczególnie trudnej sytuacji znajdują się gospodarstwa małe (do 5 ha), o słabych glebach i położone w znacznej odległości od ośrodków miejskich. O niewydolności dochodowej rolnictwa indywidualnego świadczy fakt, iż wyłącznie z rolnictwa utrzymywało się w 1984 r. tylko 22% gospodarstw chłopskich. Pozostała część była silniej lub słabiej wspierana innymi źródłami dochodów, w tym głównie przez pracę zarobkową. Trudne warunki bytu i względnie niski poziom spożycia, a także brak nadziei na lepszą przyszłość na wsi, powodują stały odpływ ludności do miast i zawodów pozarolniczych. Odwrócenie tej tendencji wystąpiło na początku lat osiemdziesiątych, lecz trwało bardzo krótko.

W najgorszych warunkach materialnych – i na wsi, i w mieście – żyją ludzie, którzy nie spełnili warunków niezbędnych dla uzyskania pełnych świadczeń emerytalnych – prowadzili gospodarstwa rolne lub nie pracowali dostatecznie długo i nie byli objęci systemem ubezpieczeń społecznych, a osiągnięty wiek i stan zdrowia nie pozwala na żadną pracę zarobkową. Świadczenia, jakie ewentualnie otrzymują, pozwalają jedynie na przetrwanie. Brak dostatecznych sił fizycznych przesądza o skromnych możliwościach samozaopatrzenia i samoobsługi w zakresie utrzymania domu, co staje się szczególnie dotkliwe dla osób samotnych. O tragicznej ich egzystencji świadczą wyniki badań. Reasumując wnioski z analizy ankiet dotyczących osób urodzonych przed rokiem 1905 R. Tulli napisał: „I tak warunki bytu tej populacji układają się w piramidkę, na szczycie której można znaleźć wszystkie, choć skąpo przydzielone rekwizyty współczesnego przyzwoitego standardu, a na dole – niemal zwierzęca wegetacja w warunkach głodu, zimna, brudu, w mieszkaniach – norach, które są zbyt przewiewne, by były cuchnące"[14].

---

[13] L. Podkaminer, *Szacunki struktury i rozmiarów nierównowagi na rynkach konsumpcyjnych Polski w latach 1965-1986*, Warszawa 1987, s. 207.

[14] R. Tulli, *Jednoosobowe gospodarstwo domowe*, Warszawa 1978, s. 62.

To ostatnie spostrzeżenie skłania do zwrócenia uwagi na enklawy slumsów, które można znaleźć w każdym mieście tak pod postacią starych, walących się ruder drewnianych, jak i murowanych budynków piętrowych. Stanowią one najbardziej syntetyczny obraz ubóstwa i nędzy, chociaż nie wszyscy ich mieszkańcy muszą być pozbawieni stałych, i nawet nie najniższych, dochodów pieniężnych. Przymus trwania w tych warunkach wynika z braku dostatecznej podaży mieszkań, a brak perspektyw poprawy sytuacji w tym zakresie może być przyczyną wielu zjawisk z zakresu patologii społecznej.

Wspomnieć też trzeba o grupach, których sytuacje życiowe są szczególnie skomplikowane. Mam tu na myśli młodzież opuszczającą domy dziecka i rozpoczynającą samodzielne, dorosłe życie, oraz osoby opuszczające zakłady karne, spośród których wiele jest takich, które nie mają do kogo i do czego wracać.

PERSPEKTYWY

Zmiany w przyszłości liczby rodzin żyjących w warunkach niedostatku będą wynikiem kilku nakładających się procesów. Dotychczas wykształcone uwarunkowania makroekonomiczne, takie jak: olbrzymie zadłużenie zewnętrzne kraju, niska dynamika produkcji i utrzymujące się nawet na dotychczasowym poziomie tempo przyrostu naturalnego, pozwalają przypuszczać, że obszary ubóstwa względnego i absolutnego będą się rozszerzać. Konieczność maksymalizacji nadwyżki eksportowej, przy niskiej dynamice produkcji, będzie jednym z czynników kreujących wzrost cen detalicznych. Będzie on wzmacniany dążeniem do oparcia cen podstawowych surowców, zwłaszcza energetycznych, na tzw. cenach rynku światowego. Szczególnie dotkliwym elementem w tym ruchu cen może być dążenie do ograniczenia, lub eliminacji, dotacji do żywności i gospodarki mieszkaniowej. Wzrost cen detalicznych będzie kompensowany wzrostem płac, lecz jak wskazuje dotychczasowe doświadczenie, nie wszystkie grupy ludności w jednakowym stopniu w podwyżkach wynagrodzeń uczestniczą. Wyścig o płace wygrywają, jak do tej pory, zatrudnieni w dużych zakładach pracy, działających w przemyśle wydobywczym i ciężkim przemyśle przetwórczym. W znacznie gorszej sytuacji znajdują się zatrudnieni w zakładach małych oraz w sferze poza produkcją materialną. Świadczyć o tym może fakt, iż stosunek przeciętnej płacy w dziale „ochrona zdrowia i opieka społeczna" do płacy przeciętnej w przemyśle wydobywczym obniżył się z 45% w 1980 r. do 38% w roku 1987. Pogłębianiu różnic w poziomie wynagrodzeń mogą sprzyjać także praktyki monopolistyczne wielkich producentów.

Tendencje polaryzacji wśród ludności pracującej w sektorze państwowym mogą osłabić postulowane od wielu lat, lecz pozostające nadal w sferze teorii, zmiany struktury gospodarczej. Dla zatrudnionych w wielu za-

kładach oznaczać one będą konieczność zmiany miejsca pracy, co może oznaczać także pogorszenie warunków płacowych. Nie oznacza to automatycznego wejścia w sferę niedostatku absolutnego, lecz jednak pogorszenie warunków życia w porównaniu do okresu poprzedniego. Restrukturalizacja gospodarki może oznaczać także czasowy, a w odniesieniu do niektórych grup – znacznie trwalszy, brak pracy. Podobny efekt może przynieść racjonalizacja zatrudnienia w sektorze państwowym. Realizacja postulatu ograniczenia biurokracji oznaczać będzie utratę pracy przez wiele osób – głównie kobiety. Ponieważ ich zarobki w istotny sposób wpływają na stan budżetów domowych, stąd utrata przez nie pracy spowoduje obniżenie, nawet poniżej minimum socjalnego, poziomu życia wielu rodzin. Szansą na poprawę sytuacji materialnej może być rozwój sektora prywatnego. To, czy będzie on w stanie wchłonąć wszystkich szukających pracy, zależeć będzie od rozmiarów inwestowanego kapitału krajowego i zagranicznego oraz kwalifikacji osób poszukujących pracy.

Szybki, wymykający się spod kontroli wzrost cen uderzać będzie w pierwszej kolejności w tradycyjnie najsłabsze grupy ludności, a więc te, które utrzymują się ze świadczeń społecznych, oraz zatrudnione w tzw. sferze budżetowej. Czynnikiem przeciwdziałającym postępującej pauperyzacji tych grup mógłby być określony system indeksacji świadczeń i zarobków. Do tej pory kompensowanie wzrostu kosztów utrzymania ma charakter interwencyjny i dokonuje się ze znacznym opóźnieniem w stosunku do wzrostu cen.

W przyszłości, jeszcze bardziej niż obecnie, o poziomie życia decydować będzie indywidualna przedsiębiorczość, umiejętność szukania źródeł dochodów i energia w ich wykorzystywaniu. Niezaradni, schorowani i słabi pozostawać będą coraz bardziej w tyle w wyścigu o podział ograniczonych zasobów, jeżeli nie zostaną wsparci pomocą rodziny i innych ludzi dobrej woli.

Obejmując wspólną i z konieczności ogólną refleksją przyczyny i obszar ubóstwa oraz metody ograniczania tego zjawiska, pamiętać trzeba, że polegać ono może nie tylko na zwykłych trudnościach „wiązania końca z końcem", lecz także na takiej biedzie, w której skrupulatnie liczy się wydatki na wyroby wędliniarskie i podroby, a brakuje nie tylko pralki czy telewizora, lecz także elementarnych środków wyposażenia mieszkania – bielizny pościelowej, osobistej i naczyń kuchennych.

Negatywne, społeczne i polityczne, skutki dalszego poszerzania sfery ubóstwa przy ogólnej pauperyzacji wielu grup społecznych skłaniać powinny zarówno do doskonalenia mokroekonomicznych mechanizmów podziału, jak i szukania obrony przed tymi zjawiskami w grupowej oraz indywidualnej aktywności gospodarczej i samopomocowej.

EMIGRACJA MŁODYCH POLAKÓW

Fragmenty opracowania Prymasowskiej Rady Społecznej*

ZJAWISKO EMIGRACJI

[...] Prawo do wyboru miejsca zamieszkania i swobodnego przemieszczania się jest bezsporne. Lata osiemdziesiąte przyniosły jednak Polsce takie nasilenie zjawiska wyjazdów na stałe, że można mówić o swoistej eksplozji. Emigracja ta napawa szczególnie dużą troską przez to, że obejmuje ona w przeważającej części młode pokolenie. Rzecz nie tylko w tym, ilu młodych ludzi decyduje się szukać szans życiowych gdzie indziej; chodzi również o to, jakie to są jednostki, jaki rodzaj potencjału zostaje stracony – prawie zawsze bezpowrotnie. W latach 1980-1987 opuściło Polskę na stałe ponad pół miliona osób. Było wśród nich bardzo wielu ludzi wykształconych, przedsiębiorczych i dynamicznych. Skierowali się niemal wyłącznie do rozwiniętych ekonomicznie krajów Zachodu, widząc tam lepsze warunki życia i rozwoju.

Odrębny problem stanowi emigracja do Republiki Federalnej Niemiec. W samym tylko roku 1985 wyjechało tam na stałe około 20 tys. osób. Popełniane przez dziesięciolecia błędy polityki władz wobec ludności dawnego pogranicza polsko-niemieckiego są tutaj jedną z istotnych przyczyn. Z bólem stwierdzić trzeba, że wśród ludności regionów, które mimo pozostawania przez wieki w obrębie państw niemieckich i doświadczania nacisków germanizacyjnych utrzymały polskość lub dokonały świadomej opcji za polskością, pojawiło się rozczarowanie do polskiej państwowości, identyfikowanej z systemem politycznym. Nigdy przedtem nie były tu podejmowane tak liczne decyzje opuszczania ziemi ojców.

Z punktu widzenia polskich interesów narodowych zasięg i kształt zjawiska emigracji musi przejmować niepokojem. Nie mniej niepokojące jest to, że znaczna część młodzieży, nie widząc swego miejsca w Polsce, pragnie emigrować. Większość potencjalnych emigrantów pozostaje ostatecznie

---

* Dokument datowany 15 II 1988 r. opublikowany został wraz z opracowaniami *Młode pokolenie wobec katolicyzmu i Kościoła* oraz *Katolicy w życiu publicznym* nakładem Wydawnictwa Archidiecezji Warszawskiej (Warszawa 1989, s. 29-41).

w kraju, niełatwo im jednak uznać to za swój wybór oraz wzbudzić motywy życia i nadziei. W całym okresie powojennym władzę w Polsce sprawował ten sam obóz polityczny; tu zatem leży zasadnicza część odpowiedzialności za funkcjonowanie organizmu państwowego i za sytuację, w jakiej znalazło się młode pokolenie Polaków. Nie widać dotąd z tej strony wystarczającej troski i efektywnych działań na rzecz eliminacji podstawowych przyczyn, jakie czynią, że życie młodych ludzi jest pozbawione perspektyw, i powodują masową emigrację.

PRZYCZYNY OPUSZCZANIA KRAJU

Pierwszą i najważniejszą z nich jest obecny kryzys ekonomiczny, który jest doświadczany jako głęboki i przewidywany jako długotrwały. Z drugiej strony łatwe jest dzisiaj dokonywanie porównań, nie tylko powierzchownych, pomiędzy stanem polskiej gospodarki i funkcjonowaniem jej systemu a ekonomiką krajów rozwiniętych, pomiędzy materialnym poziomem życia w Polsce i za granicą. W ocenie większości obserwatorów dystans do krajów rozwiniętych wzrasta.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest powstawanie nastrojów frustracji, a nawet beznadziejności, szczególnie w młodym pokoleniu, wchodzącym dopiero w dojrzałe życie i zaczynającym odczuwać swą odpowiedzialność. Powszechne i, niestety, zazwyczaj uzasadnione staje się przekonanie, że z normalnych zarobków w sektorze państwowym nie można zapewnić rodzinie godziwej egzystencji, w tym czegoś tak podstawowego, jak samodzielne mieszkanie.

W decyzjach wyjazdów na stałe bardzo istotne są także czynniki natury politycznej i społecznej, działające bezpośrednio lub uruchamiane w sferze psychologicznej. Nie zawsze są one uświadamiane i doceniane, stąd też trzeba najważniejsze z nich wymienić:

– Młodzi, dynamiczni ludzie nie widzą swego miejsca i pola działania w ramach istniejącego systemu. W swoich początkach dla części młodego pokolenia system kolektywistyczny był atrakcyjny; sprawiały to między innymi czynniki wówczas nowe, takie jak migracja ze wsi do miast, awans społeczny, poszerzenie możliwości edukacyjnych. W latach osiemdziesiątych na sprawy te patrzy się inaczej. Rozwój aktywności kolejnych młodych pokoleń natrafił na bariery scentralizowanej gospodarki, a nade wszystko na bariery wzniesione przeciw aktywności indywidualnej i grupowej. Ideologia leżąca u podstawy powojennego systemu politycznego do młodych już nie przemawia, utożsamianie zaś państwa i jego instytucji z władzą polityczną, a nawet z głoszonym przez nią światopoglądem doprowadziło do dość powszechnej alienacji, a nawet przeciwstawiania państwa i obywatela. Na tym tle wzrost aspiracji i wykształcenia kolejnych pokoleń młodych Polaków przyczynia się do kolejnych buntów społecznych.

– Trwałym elementem ostatnich dziesięcioleci jest daleko idące ograniczenie rzeczywistego udziału w życiu publicznym szerokich rzesz obywateli i wielu grup społecznych. Trudne warunki materialne życia nie są rekompensowane świadomością udziału w kształtowaniu życia publicznego i czerpaniem satysfakcji z realizowania pozaosobistych wartości wyższych. Utrwaliło się przekonanie, że struktury życia społecznego, gospodarczego i politycznego są nie dostosowane do potrzeb społeczeństwa, a wymuszenie ich zmiany nie jest możliwe. Pamięć o doświadczeniach lat 1980-1981 pozostaje żywa, utrwalają się one jednak w społecznej świadomości jako okres zawiedzionych nadziei, stanowiący dowód na to, że w Polsce nic zmienić nie można. Nie jest w tym wypadku istotne, czy ta ocena odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy, tak bowiem nasza sytuacja jest postrzegana przez znaczną część społeczeństwa. Do najbardziej szkodliwych skutków należy zaliczyć postępującą dezintegrację dopiero co powstałych w latach 1980-1981 więzi społecznych, które wypełniały lukę między najmniejszymi wspólnotami (kręgi rodzinne, przyjacielskie) a wspólnotą narodową.

– Dla wielu młodych nieznośna staje się nie tylko bardzo zła sytuacja ekonomiczna, ale wszystko, co sprawia, że całe obszary Polski są prymitywne, ubogie, pozbawione więzi społecznych i kultury na co dzień. Nie każdy ma też odwagę przeciwstawiać się niepisanym prawom, nieformalnym grupom interesów czy tak zwanym układom, które to zjawiska w niemałym stopniu kształtują obecną polską rzeczywistość. Są przykłady ludzi, którzy nie wytrzymują psychicznie ciężaru życia w kraju i, chociaż byliby w stanie poradzić sobie materialnie, emigrują w nadziei na godniejsze – w ich przekonaniu – życie gdzie indziej. Motywacją decyzji wyjazdu nawet osób dobrze sytuowanych bywa też stale się pogarszający stan środowiska naturalnego, który w niektórych regionach przemysłowych wręcz zagraża zdrowiu dzieci i dorosłych. Klarowne są także sytuacje, gdy jedynie wyjazd za granicę może zapewnić skuteczne leczenie.

– Inną przyczyną emigracji niezależnej od sytuacji ekonomicznej jest możliwość realizacji zawodowych, naukowych, artystycznych czy chociażby sportowych talentów. Przypadki te, chociaż liczebnie niewiele znaczące, są jednak bardzo dotkliwe – ubywa ludzi najzdolniejszych. Jest to szczególnie ważne w odniesieniu do naukowców reprezentujących nauki ścisłe, techniczne, przyrodnicze i medycynę. Ocenia się, że od roku 1981 wyjechało na stałe z Polski kilka tysięcy specjalistów i naukowców, których szybko doceniono gdzie indziej. Spośród czynników przyciągających do ośrodków zagranicznych wymieńmy takie, jak: lepiej wyposażony warsztat pracy, łatwość kontaktów z międzynarodową społecznością specjalistów z danej dziedziny, łatwiejsze wybicie się przez zdolności, pracę i wyniki naukowe, bez uzależnienia od akceptacji politycznej.

Obok powyżej wymienionych przyczyn związanych z całością warunków życia w kraju wymieńmy także te, których istotą są braki w sferze formacyjnej i w ogólnej dojrzałości społecznej:

– Pesymizm dotyczący przyszłości ojczyzny – wymienione wyżej zjawiska kumulują się, tworząc dość powszechny nastrój obawy o przyszłość, tak w planie losów indywidualnych, jak i zbiorowych. Można go określić jako brak pozytywnej wizji przyszłości kraju, jako pesymizm historyczny, charakteryzujący się oczekiwaniem, że dzień jutrzejszy będzie jeszcze trudniejszy od i tak trudnego dzisiaj.

– Niedostatki polskiej formacji patriotycznej – nie podejmując pełnej oceny skomplikowanego problemu polskiego patriotyzmu, wypada stwierdzić, że zbyt często ma on znamiona „patriotyzmu odświętnego". Odczuwa się stale niedostatek tych odważnych postaw, w których obowiązek wobec wspólnoty narodowej przejawia się w trwałym i systematycznym postępowaniu, kierowanym poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne. Towarzyszy temu kryzys tradycyjnego ethosu patriotycznego zastępowanego postawą, a częściej pozą „obywatela świata". [...].

CO ROBIĆ?

Wymieniając działania, których celem jest zmniejszenie rozmiarów emigracji, jesteśmy świadomi, że mogą one jedynie ograniczyć, a nie skutecznie zahamować narosłe zjawisko. Nie przestanie ono być narodowym problemem, jeśli nie będą następowały zasadnicze przemiany w systemie gospodarczym i politycznym Polski, otwierające czytelną dla ogółu perspektywę, ukazujące szansę na proces odrabiania dystansu dzielącego nas od rozwiniętych krajów świata, na stworzenie obywatelom przestrzeni wolności i podmiotowości. W trudnym „dziś" ważny jest jednak nade wszystko każdy indywidualny wybór i każda decyzja pozostania w Polsce pomimo wszelkich przeciwności. Niektóre sprzyjające takim wyborom działania widzimy jak następuje:

1. Trzeba w sposób ciągły upowszechniać ethos obowiązku chrześcijańskiego i narodowego. Jesteśmy społeczeństwem w olbrzymiej większości katolickim. Patriotyzm wciąż pozostaje w Polsce żywą wartością stwarzającą silne więzi integrujące. Znajdujemy się pod tym względem w sytuacji znacznie korzystniejszej od wielu zasobniejszych i politycznie korzystniej usytuowanych narodów, jest zatem do czego się odwołać. Ważne jest, aby temat emigracji pojawiał się w prasie katolickiej, podejmowany był w pracy duszpasterskiej . Jest to także zadanie, od którego nie mogą się uchylać środowiska opiniotwórcze, społeczne autorytety.

2. Dla przełamywania postaw społecznej apatii i poczucia beznadziejności trzeba ukazać realność perspektywy innej niż ta, według której Polska nie ma lepszej przyszłości. Los kraju może zależeć od nas, potrzebna

jest jednak po temu zdecydowana inicjatywa w kierunku zdobywania przestrzeni dla społecznej aktywności. W pierwszym rzędzie jest to sprawa stowarzyszeń: społecznej samopomocy, gospodarczych, zawodowych, stanowych, ideowych i politycznych. Chyba nigdy dotąd zasadnicze przemiany modelu funkcjonowania Państwa, zmiany relacji między obywatelem i władzą nie były zadaniem tak pilnym dla życia narodu.

Nie można dziś w Polsce przywrócić nadziei w szerokiej społecznej skali bez czytelnego dla ogółu rzeczywistego wkroczenia na drogę budowy państwa obywatelskiego.

3. Bezwzględnie należy popierać poszerzanie łatwości kontaktów ze światem. Nie powstrzyma się postaw emigracyjnych utrudnieniami w wyjazdach – wręcz przeciwnie, obostrzenia powodować mogą tylko nasilenie postaw ucieczki, sprzyjać decyzjom „teraz albo nigdy". Ciągłe poszerzanie kontaktów i ułatwianie wyjazdów bardziej wiąże z krajem, ułatwia także pożądane powroty z emigracji.

4. Nie wolno odcinać się od emigrantów, należy raczej czynić wszystko, aby podtrzymywać ich związki z krajem. Jednym ze środków jest aktywne wiązanie nowego i starego wychodźstwa z autentyczną polską kulturą. Niezastąpioną wartość mają wszelkie formy służby krajowi z zagranicy, choćby nawet o małym zasięgu i znaczeniu. Świadomość bycia Polsce potrzebnym, także w niewielkim wymiarze, najskuteczniej utrzymuje więzi z krajem rodzinnym.

5. Ważne jest tworzenie instytucjonalnych punktów oparcia dla polskich emigrantów, zwłaszcza w duszpasterstwie. Potrzebna tu jest większa aktywność, wychodzenie emigrantom naprzeciw, bez czekania na ich przyjście. Nowi polscy emigranci, poddani niebezpieczeństwom wykorzenienia, różnorakich demoralizacji, odczuwają często tęsknotę za polską kulturą, a także za wartościami jeszcze głębszymi, chrześcijańskimi. Nie można ich pozostawić bez pomocy. [...]

6. Dla ograniczenia pochopnych i nierozsądnych decyzji pozostawania na stałe gdzie indziej, a także dla realnej pomocy młodym ludziom pozbawionym materialnych podstaw egzystencji w Polsce duże znaczenie mogłaby mieć możliwość legalnej pracy sezonowej (wakacyjnej) dla grup młodzieży z Polski. Stwarzałoby to młodym ludziom realną możliwość poprawienia sytuacji materialnej, na przykład dla opłacenia mieszkania, niwelując zarazem poczucie frustracji i braku perspektyw. Możliwość zaradzenia swym trudnościom bez ucieczki z kraju ograniczyłaby tak wielką liczbę emigracji „z rozpaczy". Zainteresowanie młodych ludzi taką możliwością jest ogromne; byłoby dobrze, gdyby pomoc w tym mogły okazać katolickie instytucje i organizacje tak w Polsce, jak i na Zachodzie.

7. Można wiele zrobić w zakresie pomocy młodym ludziom w uzyskaniu mieszkania, przynajmniej okresowego. W sprawach mieszkaniowych nie brak przejawów egoizmu i chciwości podsycanych cenami, nie brak speku-

lacji. Postawy te w zderzeniu z tragedią mieszkaniową kraju zasługują na ostrzejszą naganę moralną, niż ma to miejsce do tej pory. Nie należy powstrzymywać się od apeli do chrześcijańskich i społecznych postaw, jesteśmy natomiast przeciwni wszelkim środkom administracyjnym. [...]

8. Na poparcie zasługują też różne formy prywatnej czy spółdzielczej przedsiębiorczości młodych ludzi, pragnących tą drogą dojść do samodzielności ekonomicznej. Kojarzenie takiej przedsiębiorczości z nieuczciwością jest krzywdzące, jest reminiscencją propagandy ubiegłych dziesięcioleci. Talent przedsiębiorczości jest bardzo istotny i dobrze, że powoli znajduje warunki do swego rozwoju z pożytkiem dla całego kraju i społeczeństwa. Podobnie jak w przypadku mieszkań, perspektywa samodzielności i stabilizacji ekonomicznej mogłaby przełamać apatię i postawy rezygnacji u młodego pokolenia, a więc ograniczyć zasięg postaw ucieczki.

EMIGRACJA MŁODYCH JAKO WYZWANIE

Proemigracyjne poglądy i postawy we współczesnym młodym pokoleniu są wysoce niepokojące nawet wówczas, gdy nie prowadzą do opuszczenia kraju.

Motywy postaw i decyzji emigracyjnych są zróżnicowane. Trudne jest dla młodych przejmowanie odpowiedzialności za byt zakładanych rodzin, uciążliwe jest życie codzienne, przemożne bywają troski i trudności żon i matek.

Bardziej jednak doniosłe wydaje się to, jak młody człowiek widzi swoje jutro, jakie postrzega perspektywy, na czym może oprzeć nadzieję, co w jego przyszłości wydaje się zależeć od niego samego.

W tym właśnie zakresie – nadziei na przyszłość i wiary w skuteczność własnego działania – współczesny kształt polskiego życia państwowego, społecznego i gospodarczego oddziałuje na wielu młodych deprymująco.

Wiele instytucji państwa ma w swym założeniu oddziaływanie światopoglądowe i ideologiczne sprzeczne z właściwym młodemu pokoleniu poczuciem wolności. Ograniczona jest znacznie swoboda działania w życiu społecznym i publicznym, małe są możliwości tworzenia zrzeszeń, związków i organizacji. Pole do samodzielnych inicjatyw w życiu gospodarczym dopiero się tworzy, a jego perspektywa czasowa ciągle odczuwana jest jako niepewna. Możliwości działania, awansu i sukcesu w sferze nauki i kultury, a nawet w organizmach gospodarczych, są nadal w dużym stopniu uzależnione od czynników i przesłanek innych niż osiągnięcia rzeczywiste.

Zjawisko emigracji na niespotykaną przedtem skalę ilościową i jakościową powstało dosyć nagle, ale jego głębsze przyczyny narastały przez dziesięciolecia. Zawierają one się w wielu cechach polskiego życia gospodarczego, społecznego i politycznego, w sposobie postrzegania instytucji państwa i w podziale na „my" i „oni".

Stan polskiej gospodarki, materialny poziom życia nie może ulec szybkiej zmianie. Tym więc ważniejsze będą działania pozwalające kompensować dystans do krajów bogatych na innych odcinkach życia.

Dla wielu młodych rodzin zgodna z ich przekonaniami polska szkoła mogłaby się okazać dobrem cenniejszym niż zamożność w obcym kraju, wielu młodym ludziom wystarczyłoby przywrócenie wiary w sens wykonywanej pracy, wielkie znaczenie miałaby eliminacja występujących w polskim życiu społecznym i publicznym zafałszowań i pozorów.

Konieczne są zdecydowane działania władz w kierunku państwa obywatelskiego, w kierunku zmian w wielu dziedzinach życia społecznego.

W ręku całego społeczeństwa leży zrozumienie problemów młodych ludzi, wyjście im naprzeciw, pomoc w trudnościach, budzenie nadziei.

Polska, jakiej pragną młodzi, jakiej pragnie całe społeczeństwo dla siebie i następnych pokoleń, nie może być zbudowana bez trudności, nie może także powstać w innym miejscu świata.

Ojciec Święty Jan Paweł II powiedział do młodych już w czasie swej drugiej pielgrzymki w czerwcu 1983 roku: „Czuwam – to znaczy także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. [...] Może czasem zazdrościmy Francuzom, Niemcom czy Amerykanom, że ich imię nie jest związane z takim kosztem historii. [...] Powiem tylko, że to, co kosztuje, właśnie stanowi wartość. Nie można zaś być prawdziwie wolnym bez rzetelnego i głębokiego stosunku do wartości. Nie pragnijmy takiej Polski, która by nas nie kosztowała".

Zbigniew LASOCIK

PRAKTYKI RELIGIJNE WIĘŹNIÓW W PRAWIE POLSKIM*

Bez względu na to, czy system więzienny jest laicki czy nie, oraz bez względu na to, czy realizuje cele poprawcze czy nie, aby być systemem racjonalnym, winien m.in. uwzględniać potrzeby duchowe więźnia.

„Prawa i regulaminy kryją w sobie niebezpieczeństwo, że ustanowione dla dobra ludzi zmierzają do uczynienia ich przedmiotem swoich nakazów".

F. A. Zanoni

KU PEŁNEMU OBRAZOWI DUSZPASTERSTWA WIĘZIENNEGO

Obserwacja procesów historycznych, prawotwórstwa i praktyki życia społecznego przekonuje, że zarówno aktywność religijna więźnia, jak i status kapelana więziennego uzależnione są oczywiście od pozycji Kościoła w makrostrukturalnym układzie społecznym. Dla potrzeb niniejszych rozważań posłużę się koncepcjami związków pomiędzy państwem i Kościołem.

M. Pietrzak[1] zalicza charakter tego związku w Polsce międzywojennej do kategorii określanej mianem systemu zwierzchnictwa. W systemie tym „państwo uznawało walor pierwiastków i zasad religijnych w sferze swego działania. Pozytywny stosunek państwa do religii przejawiał się w finansowaniu działalności związków wyznaniowych, w obowiązkowym nauczaniu religii w szkołach publicznych [...], w licznych przywilejach związków wyznaniowych i duchowieństwa". Jednocześnie, jak podkreśla autor, przepisy konstytucyjne gwarantowały prymat Kościoła rzymskokatolickiego nad innymi związkami wyznaniowymi.

W Polsce powojennej sytuacja uległa radykalnej zmianie. Państwo ma charakter laicki, a w sprawach wyznaniowych podstawowe znaczenie ma zasada rozdziału Kościoła od państwa, która oznacza „usunięcie ze sfery działania państwa wpływów i inspiracji religijnych"[2]. Co więcej, zgodnie z wymogami laicyzacji życia społecznego „nie zaleca się [...] biernego wycze-

---

* Tekst powstał przed uchwaleniem pakietu ustaw dotyczących relacji państwo – związki wyznaniowe oraz przed wydaniem pisma dyrektora Centralnego Zarządu Zakładów Karnych z 15 III 1989 r. w sprawie rozszerzenia zakresu dopuszczalnych form kultywowania religii przez osoby pozbawione wolności i siłą rzeczy nie obejmuje rozwiązań tam zawartych.

[1] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1982, s. 57, 112.

[2] Tamże, s. 87.

kiwania na obumarcie religii, ale postuluje aktywną postawę partii robotniczych i organizacji społecznych w przyspieszaniu tych procesów i propagowaniu ateistycznej moralności i socjalistycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa"[3]. Religia traktowana jest zatem jako sprawa czysto prywatna każdego człowieka i marginalne zjawisko społeczne skazane na zanik.

Sądzę, że w świetle tych konstatacji jaśniejsze staną się różnice unormowań prawnych w interesującej nas problematyce, jakie da się zauważyć na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat. Nie znaczy to jednak, że tu kończy się problem. Jak się wydaje, w aspekcie wyjaśniania nie wystarcza stwierdzenie, że ograniczenie rangi duszpasterstwa więziennego jest prostą konsekwencją określonej formuły wzajemnych relacji państwo–Kościół. Należy na problem ten spojrzeć z nieco szerszej perspektywy, wychodząc poza krąg rozważań polityczno-prawnych.

Problem praktyk religijnych więźniów trzeba rozpatrywać jednocześnie z trzech punktów widzenia.

Po pierwsze, należy ustalić, co na ten temat wynika z podstawowych założeń i twierdzeń danej religii oraz jak postrzegane są zadania wspólnoty religijnej wobec tak specyficznej kategorii społecznej, jaką są przestępcy. Po drugie, należy spojrzeć na postawiony problem przez pryzmat człowieka – jego potrzeb, praw i wolności. Mimo popełnionej zbrodni sprawca pozostaje jednak człowiekiem ze wszelkimi tego konsekwencjami. Po trzecie wreszcie, pamiętać należy i o tym, że jak długo nie uwzględni się potrzeb i specyfiki konkretnego systemu więziennego, tak długo prowadzone rozważania będą pozbawione wartości wobec braku odniesienia do rzeczywistości społecznej.

Zabieg ów wyznacza trzy komplementarne perspektywy, które określają przedmiot badań. Tworzą one właściwy, możliwie pełny kontekst analityczny oraz dostarczają kryteriów oceny rozwiązań prawnych i praktyki.

W pierwszej z wymienionych perspektyw duszpasterstwo więzienne powinno być postrzegane jako specjalny obowiązek Kościoła, który „zobowiązany jest do roztaczania panowania nad wszelkimi społecznościami i czynienia poddanymi wszystkich członków społeczeństwa"[4]. Tak ogólnie sformułowaną kompetencję Kościoła można uznać za wystarczającą. Została ona wywiedziona zarówno z Ewangelii, jak i z dokumentów Kościoła, które czyniąc zeń powinność wzmacniają i dookreślają tę kompetencję. Oto jak ewangeliczne podstawy swojej działalności widzą kapelani więzienni: „Chrystus przyjmował wszystkich, którzy do niego przyszli, bez względu na ich stan. Był przyjacielem celników i grzeszników. Kościół stara się służyć ludziom, tak jak to czynił Chrystus. Kościół dba o wszystkich, ale przede wszystkim o najbardziej potrzebujących, z którymi Chrystus sam się utoż-

[3] Tamże, s. 92 n.

[4] E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków b.r.w.

samiał. Dlatego Kościół ustanowił duszpasterską posługę dla więźniów"[5]. Jednocześnie warto zwrócić uwagę na praktykę Kościoła w tej dziedzinie. Jej początek w sposób symboliczny wyznacza darowanie raju „dobremu łotrowi" przez Jezusa (por. Łk 23, 43). Praktyka ta zgodna jest również z nauką Kościoła, która znajduje wyraz w dokumentach doktrynalnych. Wśród nich wiodącą rolę przyznać trzeba konstytucjom II Soboru Watykańskiego (szczególnie dogmatycznej – *Lumen gentium*, i pastoralnej – *Gaudium et spes*)[6] oraz encyklikom, zwłaszcza *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*, a także nauczaniu Papieskiemu (List apostolski *Salvifici doloris*).

Obowiązek Kościoła, o którym była mowa wyżej, nie wymaga formalnego sankcjonowania czy dodatkowych uzasadnień; jest on jakby wbudowany w istotę tej instytucji. Kościół powinien jedynie domagać się prawnych gwarancji i warunków do pełnienia swojej misji. Jeżeli państwo sprawuje pieczę nad systemem więziennym, jest ono zobowiązane do zapewnienia takich gwarancji i stworzenia odpowiednich warunków. Kościół ze swej strony winien dbać o to, aby opieka religijna nad więźniami była sprawowana właściwie, z uwzględnieniem specyfiki wiernych i miejsca, w którym przyszło im przebywać. Z tych powodów racjonalny i w pełni uzasadniony wydaje się postulat tworzenia i doskonalenia specjalnego „duszpasterstwa więziennego"[7].

W drugiej perspektywie uwzględniać należy niezbywalne prawo człowieka do wyznawania i praktykowania religii przez niego wybranej. Według jednych prawo to jest naturalnym, czy może lepiej ludzkim prawem każdego człowieka i jako takie nie może być nikomu odebrane bez względu na okoliczności. U swych źródeł stanowisko to zakłada jakieś naturalne, wrodzone człowiekowi poczucie religijne. Streszcza się ono w lakonicznej konstatacji M. Eliadego, że „człowiek bez religii nie byłby już człowiekiem"[8].

W ujęciu normatywnym prawo do religii (określane często mianem wolności sumienia i wyznania) jest uznawane za jedno z fundamentalnych praw konstytucyjnych przysługujących każdemu człowiekowi – obywatelowi danego państwa.

Bez względu na sposób argumentacji należy uznać, że więzień w żadnym razie nie może być pozbawiony prawa do wyznawania i kultywowania swojej religii. Problem sprowadzałby się jedynie do ustalenia, jakim ograniczeniom może ono ulegać w odniesieniu do osoby skazanej na karę po-

---

[5] *Statut kapelanów więziennych* uchwalony we wrześniu 1983 r. w Strasbourgu, mps powielony.

[6] W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.

[7] Określenie użyte w *Przesłaniu Międzynarodowego Kongresu Kapelanów Więziennych*, który odbył się w Wiedniu w dniach 14-19 września 1987 r., mps powielony.

[8] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. V.

zbawienia wolności. Innymi słowy, chodziłoby o określenie, w jakim stopniu izolacja więzienna uniemożliwia pełne uczestnictwo w kulcie religijnym. Choć jest to temat o ogromnym znaczeniu, dotychczasowa refleksja penitencjarna nie poświęciła mu wystarczającej uwagi. My także zmuszeni jesteśmy tę obszerną problematykę pozostawić dalszym studiom zadowalając się w tym miejscu ogólnym stwierdzeniem, że takie ograniczenia w sytuacji więzienia muszą występować, a ich rozmiar zależny jest od całej gamy czynników kulturowych, politycznych i organizacyjnych.

Obok źródeł prawa do religii (była już o tym mowa) ważna jest również jego treść. Po drugiej wojnie światowej międzynarodowa opinia publiczna poświęciła temu zagadnieniu wiele miejsca. Pakty Praw Cywilnych i Politycznych przyjęte przez ONZ w 1966 r. w art. 18 szczegółowo określają katalog uprawnień wynikających z uznania wolności sumienia i wyznania[9]. Dla potrzeb prowadzonych tu analiz szczególnego znaczenia nabiera punkt trzeci wymienionego artykułu, który dotyczy ograniczeń, jakim może ulegać wolność uzewnętrzniania swojej religii. Wymóg podstawowy dotyczy tego, aby były one określone przez prawo, a mogą być uznane za sprawiedliwe, o ile „są niezbędne do ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia, moralności lub podstawowych praw i swobód innych osób". Zatem wszelkie ograniczenia, które wykraczają poza ramy wyznaczone przez art. 18 pkt 3 Paktów, są, z punktu widzenia norm międzynarodowych, istotnym naruszeniem jednej z fundamentalnych wolności człowieka. Wydaje się, że takie stanowisko jest w pełni uzasadnione również w odniesieniu do osób pozbawionych wolności, tym bardziej że Pakty nie wprowadzają żadnych dodatkowych warunków, które spełniać powinien podmiot omawianej wolności. Nie można jednak poprzestać na tak sformułowanym twierdzeniu, albowiem nie uwzględnia ono tych specyficznych cech więźnia, które mogą wpływać na istotne ograniczenia w sferze praktykowania religii. Powraca zatem sygnalizowany wcześniej problem granic wolności sumienia i wyznania wyznaczonych przez fakt izolacji. Wszelkie próby rozwikłania tego dylematu powinny, z jednej strony, uwzględniać ograniczenia, o których mowa wyżej, z drugiej zaś, skorelować przyjmowane w praktyce penitencjarnej rozwiązania z wymogami konkretnej religii i potrzebami jej wyznawcy. Tak sformułowane kierunki przyszłych badań trzeba traktować również jako wskazania dla racjonalnej i humanitarnej praktyki wykonywania kary pozbawienia wolności.

W trzeciej perspektywie punktem wyjścia powinna być racjonalność systemu więziennego rozumiana zarówno jako obowiązek wobec skazanego, jak i wobec społeczeństwa, w imieniu którego kara jest wykonywana. Na systemie tym ciąży obowiązek wykonywania kary więzienia w taki sposób,

---

[9] *Wybór tekstów źródłowych do nauki prawa karnego wykonawczego*, oprac. S. Lelental, Łódź 1984, s. 59, 63 n.

aby zostały osiągnięte cele, które legły u podstaw orzeczenia o karze. Zatem omawiany system winien w interesie skazanego i w interesie społecznym wykorzystywać wszystkie możliwości i znane sposoby realizowania nałożonych nań zadań. W skali minimum można je określić jako wykonanie kary izolacji bez narażania człowieka na deformacje psychiczne i degradację fizyczną. W skali maksimum chodziłoby o takie oddziaływania, które sprawiłyby, że więzienie opuszcza ktoś lepszy od tego, kto do niego wszedł.

Dotychczasowe doświadczenia systemów penitencjarnych każą sądzić, że model optymalny lokuje się gdzieś w środku zarysowanego kontinuum. Cechuje go poszanowanie osobowości i ciała skazanego oraz ograniczone próby skorygowania wadliwie funkcjonujących składników osobowości. Inaczej mówiąc, zalecana jest taka ingerencja w tę sferę, która generowałaby zachowania zgodne z powszechnymi stereotypami (standardami) życia społecznego.

Zestawmy to z celem moralno-wychowawczym, jaki stawia przed sobą religia. Sięga ona znacznie dalej – bo aż ideału doskonałości ludzkiej, i znacznie głębiej – bo szuka dla postaw ludzkich oparcia w sumieniu wyczulonym na wiecznie trwałe wartości. Zmierza zatem ku uszlachetnieniu człowieka przez ustawiczną introspekcję, i choć nie uwalnia go od zła, to zadając mu jako program dobro własne i dobro innych zakłada zmaganie się ze złem, skłania przeto do ciągłej kontroli swoich zachowań oraz świadomego dostosowywania ich do ideału moralnego.

Tak więc z punktu widzenia czysto utylitarnego cele moralno-wychowawcze religii i korekcyjne aspiracje więziennictwa są ze sobą s t y c z n e, acz istotnie różnią się pod względem środków i ostatecznych odniesień uzasadniających te przedsięwzięcia. Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, że racjonalny system więzienny powinien wykorzystywać te możliwości oddziaływania wychowawczego, jakie daje religia. Jak już podkreślałem w innym miejscu[10], błędem byłoby jednak sprowadzanie religii do jednego z instrumentów oddziaływania penitencjarnego. Chodzi raczej o to, co E. Wiesnet[11] określa mianem „pomocy socjalnej", tzn. podtrzymania tego, co w człowieku wartościowe, podniesienia samooceny oraz zaszczepienia nadziei na przyszłość. Natomiast w sferze założeń najważniejsza jest świadomość styczności celów oddziaływania religijnego i penitencjarnego oraz stwarzanie takich warunków, aby te cele mogły być bezkolizyjnie realizowane.

Jeśli chodzi o racje opieki religijnej nad więźniami, to wydaje się, że dadzą się one ustalić właśnie w trzech opisanych perspektywach. Co wię-

---

[10] Z. L a s o c i k, *Praktyki religijne więźniów*, tekst referatu zamieszczony w materiałach z seminarium „Wokół reformy więziennictwa", które odbyło się w grudniu 1987 na UMK w Toruniu (w druku).

[11] Por. E. W i e s n e t SJ, *Gesellschaft und Kriminalität – Pastorelle Möglichkeiten im Strafvollzug*, Graz 1978.

cej, pytanie: czy religia w więzieniu jest potrzebna i celowa, winno znaleźć odpowiedź twierdzącą właśnie z wyżej wymienionych powodów.

Wcześniej sygnalizowałem, że scharakteryzowane perspektywy dadzą się sprowadzić do roli kryteriów oceny rozwiązań prawnych przyjmowanych w określonych warunkach historycznych, a jednocześnie pozwalają porównywać rozwiązania różnych epok i różnych systemów prawnych. Mając świadomość tego stanu rzeczy przyjrzyjmy się unormowaniom okresu międzywojennego i powojennego w Polsce, pamiętając, że w ocenie interesuje nas odpowiedź na trzy pytania: Czy i w jakim zakresie Kościół może spełniać swój obowiązek duszpasterski? Czy respektowane jest prawo człowieka do wyznawania i praktykowania jego religii? Czy z punktu widzenia racjonalności i potrzeb systemu więziennego religijne oddziaływanie na skazanych zostało w ten system wkomponowane w stopniu zadowalającym?

PRZEPISY PRAWNE Z LAT 1919-1939

Jak już była o tym mowa, w Polsce okresu międzywojennego Kościół rzymskokatolicki był dominującym, państwo natomiast sprawowało zwierzchnictwo nad działalnością związków wyznaniowych, a jednocześnie dopuszczało elementy religijne w działalności publicznej. Ten stan rzeczy musiał się odbić na roli religii w procesie wykonywania kary więzienia, tzn. na zakresie swobód religijnych więźnia oraz pozycji duchownego jako osoby współkreującej atmosferę w zakładzie. Powyższa teza znajduje pełne potwierdzenie w aktach prawnych dotyczących problematyki więziennej, wydanych w Polsce w badanym okresie. Były to akty prawne różnej rangi i różny był zakres ich problematyki. Jako przykład można wymienić: Dekret Naczelnika Państwa w sprawie tymczasowych przepisów więziennych z 8 II 1919 r.[12], Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 IV 1926 r. o zaspokajaniu potrzeb religijnych więźniów i o działalności oświatowej, szkolnej i pozaszkolnej w więzieniach[13], Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 VI 1931 r. w sprawie regulaminu więziennego[14], Ustawa z dnia 26 VII 1939 r. o organizacji więziennictwa[15].

Szczegółowa analiza rozwiązań, jakie przyniosły wymienione i pozostałe akty prawne, jakkolwiek interesująca, nie mieści się w ramach niniejszego szkicu, zatem ograniczymy się do kilku raczej ogólnych stwierdzeń, które jednak w miarę dokładnie oddają rangę i specyfikę duszpasterstwa więziennego.

Przede wszystkim zwraca uwagę swoista stylistyka analizowanych tekstów prawnych. Używane sformułowania zdają się sugerować, że normodawca

[12] Dziennik Praw Państwa Polskiego, nr 15, poz. 202.
[13] Dziennik Urzędowy Ministerstwa Sprawiedliwości, nr 9, poz. 10.
[14] Dziennik Ustaw, nr 7, poz. 577.
[15] Dekret Naczelnika Państwa w sprawie tymczasowych przepisów więziennych.

przywiązywał dużą wagę do regulowanej materii. Oto np. Dekret Naczelnika Państwa z 8 II 1919 w art. 11 stwierdza: „Żadnemu więźniowi nie wolno odmawiać czerpania nauk moralnych i pociechy religijnej", i dalej: „W zakładach [...] dla nieletnich więźniów, wszyscy bez wyjątku nieletni otrzymują naukę religii". Jeszcze kilka innych sformułowań zaczerpniętych z różnych aktów prawnych: „Każdemu więźniowi należy umożliwić"[16], „każdemu więźniowi służy prawo obcowania z duchownym"[17], „na nabożeństwach obecni mogą być więźniowie, którzy tego zapragną"[18], „Naczelnik ma obowiązek dbać o [ ] opiekę religijną"[19].

Wydawać by się mogło, że sprawa ogranicza się do pewnej konwencji językowej, ale tak nie jest, ponieważ za wieloma użytymi sformułowaniami kryją się istotne treści. Otóż obok jasnego potwierdzenia praw skazanego do praktykowania religii, nakładają one na administrację obowiązek szczególnej dbałości w zakresie jego realizacji i obciążają odpowiedzialnością za wszelkie naruszenia prawa w tym zakresie.

Z punktu widzenia omawianych wcześniej kryteriów poważne znaczenie ma określenie statusu kapelana więziennego. Jego obowiązki najpełniej określało Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 1926 r. o zaspokajaniu potrzeb religijnych. Paragraf siódmy tego rozporządzenia głosi: „Do obowiązków duchownego należy: a) odprawianie nabożeństw w niedziele, święta uroczyste danego wyznania i w święta narodowe, b) odwiedzanie więźniów w ich celach, w celu niesienia im pomocy i pociechy religijnej, c) regularne odbywanie z więźniami pogadanek religijnych, d) wykładanie nauki religii w szkole, e) sprawowanie w ogóle wszelkich praktyk religijnych według zasad danej religii"[20]. Warto dodać, że niemal identyczny katalog obowiązków zawiera Ustawa o organizacji więziennictwa z 1939 r. Oprócz tego kapelan w pewnych sprawach występował w roli współuczestnika wykonania kary więzienia, np. z nim konsultowano liczbę punktów przyznawanych za zachowanie, kapelan był uczestnikiem komisji egzaminacyjnych w szkołach oraz brał udział w pracach komitetu więziennego. Taki stan rzeczy wynikał przede wszystkim z faktu, że kapelan był w pewnym sensie członkiem personelu więziennego i jako taki musiał aktywnie uczestniczyć w pracach administracji więziennej. Choć takie rozwiązanie nie wydaje się szczególnie trafne, to miało ono jednak pewne walory. Ka-

[16] Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 7 III 1928 r. w sprawie organizacji więziennictwa, Dziennik Ustaw, nr 29, poz. 272.

[17] Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 IV 1926 r. o zaspokajaniu potrzeb religijnych.

[18] Tamże.

[19] Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 VI 1931 r. w sprawie regulaminu więziennego.

[20] Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 IV 1926 r. o zaspokajaniu potrzeb religijnych.

pelan mógł w każdej chwili nawiązać kontakt ze skazanym, który właśnie tego kontaktu potrzebował, miał swobodę poruszania się po terenie więzienia, co z punktu widzenia potrzeb pracy duszpasterskiej było bardzo ważne. Jednocześnie warto pamiętać i o tym, że duchowni często wykorzystywali swoje doświadczenia więzienne i posiadane informacje w pracach komitetów więziennych, w stowarzyszeniach dobroczynnych i patronackich.

Kapelan, podobnie jak nauczyciel i lekarz, zaliczany był do kategorii tzw. pracowników kontraktowych, ponieważ zakres jego uprawnień i obowiązków wynikał bezpośrednio z treści zawartej umowy[21]. Będąc jednak etatowym członkiem personelu więziennego nie wchodził w skład paramilitarnie zorganizowanej Służby Więziennej i podlegał zwierzchnictwu naczelnika tylko w zakresie przepisów porządkowych. W przeciwieństwie do kapelanów wojskowych nie nosił munduru i nie przyjmował dystynkcji, co podkreślało służbową niezależność osoby i funkcji[22].

Spójrzmy jeszcze na omawiane przepisy z punktu widzenia więźnia. Rozpocząć wypada od stwierdzenia, iż więzień obok szeregu uprawnień miał do spełnienia określone obowiązki. I tak regulamin z 1931 r. wprowadził obowiązkowe modlitwy – poranną i wieczorną, skazany pobierający naukę był zobowiązany również do nauki religii, zachowanie i postawa więźnia były oceniane także w aspekcie jego zaangażowania w życie religijne.

Z punktu widzenia prawa do wolności sumienia i wyznania ocena powyższych obowiązków musi, jak się wydaje, wypaść negatywnie, zakłada bowiem przymus w dziedzinie życia duchowego człowieka. Pamiętać jednak trzeba o tym, że w całym procesie wykonania kary więzienia bardzo dużą rolę przywiązywano do oddziaływania moralnego i religijnego, upatrując w nim źródło pozytywnych przemian osobowości więźnia. Miało to istotny wpływ także na zakres jego uprawnień. Ponieważ ich katalog jest dość obszerny, podam tylko kilka z nich, i tak np. w nabożeństwach mieli prawo uczestniczyć nawet ci więźniowie, którzy zostali ukarani izolacyjnymi karami dyscyplinarnymi, w odniesieniu do więźniów prewencyjnych obowiązywała zasada, według której mogli oni uczestniczyć w zbiorowych obrzędach religijnych, o ile organ, do którego dyspozycji pozostawali, nie poczynił specjalnego zastrzeżenia w tej mierze. Każdy więzień miał prawo przyjmować w swojej celi duchownego swojego wyznania, a po uzyskaniu specjalnego zezwolenia administracji – także duchownego innego wyznania. Wprawdzie w mniejszym zakresie, ale również respektowane były potrzeby więźniów innego wyznania niż katolickie. Jeżeli w jakimś więzieniu znajdowało się stu lub więcej wyznawców danej religii, mogli się ubiegać o za-

[21] Zob. Przepisy dotyczące składu osobowego administracji więziennej i wykonywania przez nią obowiązków z dnia 20 IV 1926 r., Dziennik Urzędowy Ministerstwa Sprawiedliwości, nr 3.

[22] Por. na temat znaczenia tego zwyczaju: Stefan Kardynał Wyszyński, *Pro memoria*, zapiski z roku 1952, notatka pod datą 5 I 1952 r.

pewnienie stałej opieki duszpasterskiej. Więźniowie wyznania mojżeszowego mieli prawo otrzymywania specjalnych potraw rytualnych, dla właściwego uczczenia dni świątecznych.

DZISIEJSZY STAN PRAWNY (DO ROKU 1988)

W odróżnieniu od okresu omówionego wcześniej po drugiej wojnie światowej problem praktyk religijnych osób izolowanych był w Polsce traktowany marginalnie. O przyczynach takiego stanu rzeczy wspomniałem wyżej. Poprzestanę zatem na przedstawieniu ewolucji prawa penitencjarnego w PRL pod kątem dopuszczalności zbiorowych form kultywowania religii.

Od roku 1944 w Polsce obowiązywały cztery regulaminy wykonania kary pozbawienia wolności, tj. z 11 VI 1945 r.[23], z 21 X 1955 r.[24], z 7 II 1966 r.[25], z 25 I 1974 r.[26] (aktualnie obowiązujący). Z wyjątkiem pierwszego z nich, w każdym znalazł się zapis dotyczący omawianej problematyki. Jednocześnie żaden z regulaminów nie wyszedł poza stwierdzenie faktu, że skazany może wykonywać praktyki religijne, posiadać przedmioty niezbędne do wykonywania tych praktyk oraz korzystać z posług religijnych. Na szczególną uwagę zasługuje rozwiązanie, jakie przyjął regulamin z 1955 r. Otóż § 12 głosił, że „więźniowie wierzący mogą w c e l a c h więziennych wykonywać praktyki religijne i posiadać niezbędne do nich przedmioty". W ten sposób wyeliminowano jakikolwiek kontakt skazanych z duchownym i jasne jest, że było to jednoznaczne z pozbawieniem skazanych udziału w nabożeństwach.

Opisana sytuacja nie trwała długo, ponieważ już w 1956 r. na skutek uzgodnień między Episkopatem Polski i Ministerstwem Sprawiedliwości – szef tego resortu wydał zarządzenie w sprawie wykonywania posług religijnych w zakładach karnych[27]. Zarządzenie to dotyczyło tylko 32 wymienionych zakładów, w których w bardzo ograniczonym zakresie dopuszczono zbiorowe nabożeństwa, spowiedź, komunię św. oraz udzielanie posług religijnych w sytuacjach szczególnych.

Regulamin z 1966 r. właściwie nie zmienił istniejącego stanu prawnego, choć może warto zwrócić uwagę na treść § 28 w punkcie 2, który informuje, że korzystanie z posług religijnych regulują odrębne przepisy. Moż-

---

[23] Instrukcja w sprawie regulaminu więziennego z 11 VI 1945 r.

[24] Zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych nr 205/55 z 21 X 1955 r., Regulamin więzienny.

[25] Zarządzenie Ministra Sprawiedliwości z 7 II 1966 r. w sprawie regulaminu wykonania kary pozbawienia wolności, Dziennik Urzędowy Ministerstwa Sprawiedliwości, nr 2.

[26] Zarządzenie Ministra Sprawiedliwości z 25 I 1974 r. w sprawie tymczasowego regulaminu wykonania kary pozbawienia wolności, Dziennik Urzędowy Ministerstwa Sprawiedliwości nr 2, poz. 6.

[27] Zarządzenie Ministra Sprawiedliwości nr 80/56/CZW z dnia 14 XII 1956 r. w sprawie wykonywania posług religijnych w zakładach karnych.

na przypuszczać, że chodziło o jakieś przepisy wewnętrzne bardzo niskiej rangi, ponieważ ówcześnie obowiązujące zarządzenie z roku 1956 nie zawierało specjalnych uregulowań w sprawie posług religijnych, zatem nie te przepisy miał na myśli normodawca.

Wydany w roku 1969 Kodeks karny wykonawczy[28] nie przyniósł w omawianej materii nic nowego. Nadal zbywa milczeniem sprawę życia religijnego skazanych.

Obowiązujący do dzisiaj tymczasowy regulamin wykonania kary pozbawienia wolności z 25 I 1974 r. w § 47 w bardzo lapidarnej formie i zgodnie z dotychczasową tradycją stwierdza, że skazany może wykonywać praktyki religijne i korzystać z posług religijnych.

W roku 1981 sytuacja prawna wierzących przebywających w zakładach karnych uległa radykalnej zmianie. Fala rewindykacji praw i podmiotowości obywateli naszego kraju nie ominęła również więzień. Dnia 17 września tegoż roku minister sprawiedliwości wydał Zarządzenie w sprawie wykonywania praktyk religijnych i posług w zakładach karnych, aresztach śledczych i ośrodkach przystosowania społecznego[29].

Paragraf pierwszy tego zarządzenia jest niemal dokładnym powtórzeniem treści § 47 regulaminu z 1974 r. Głosi on, że „Osoby tymczasowo aresztowane, skazane i umieszczone w ośrodkach przystosowania społecznego mogą w sposób nie zakłócający spokoju i ustalonego porządku wykonywać praktyki religijne i posiadać przedmioty niezbędne do wykonywania tych praktyk". Jednakże już § 2 dotyczący udziału we mszy św., spowiedzi i komunii ogranicza krąg uprawnionych do skazanych i umieszczonych w O.P.S. (Ośrodkach Przystosowania Społecznego). Zgodnie z punktem drugim tego paragrafu, tymczasowo aresztowani mogą jedynie słuchać radiowej transmisji mszy św. Korzystanie z posług religijnych i sakramentów przez tę kategorię osób uzależnione jest od zgody organu, do którego dyspozycji pozostają. Uznając celowość tego ostatniego rozwiązania, wypada rozważać racje generalnego wykluczenia tymczasowo aresztowanych z możliwości udziału w zbiorowych obrzędach religijnch. Warto dodać, że jest to pierwsze rozwiązanie tego typu od 1919 r. Nawet zarządzenie z roku 1956 dopuszczało udział tej kategorii aresztowanych w nabożeństwach, o ile właściwy organ wyraził na to zgodę.

Co zatem przemawia za takim wewnętrznym zróżnicowaniem uprawnień osób izolowanych? Z pewnością nie to, że status tymczasowo aresztowanych jest odmienny niż dwóch pozostałych grup. Jak wykazałem bowiem wcześniej, można tę kwestię rozwiązać uzależniając udział więźniów śledczych w praktykach religijnych od zgody uprawnionego organu. A może jest to efekt braku zaufania do kapelana więziennego? Trudno i taką hipotezę jednoznacznie odrzucić.

[28] Dziennik Ustaw nr 13, poz. 98.

[29] Dziennik Urzędowy Ministerstwa Sprawiedliwości, nr 5, poz. 27.

Kolejną kategorią osób izolowanych, których uprawnienia uregulowane są w sposób szczególny, są osoby chore. Zarządzenie przewiduje, że posługi religijne dla tych osób mogą być udzielane bezpośrednio w salach szpitalnych i izbach chorych. Takie rozwiązanie sugeruje jednoznacznie, że wykluczony jest udział chorych w nabożeństwach.

Jednorodnie wobec wszystkich kategorii izolowanych uregulowano dostępność posług religijnych w sytuacjach szczególnych czy – używając języka zarządzenia – „w nagłych wypadkach". Sądzić należy, iż przez nagły wypadek normodawca rozumie wyjątkowo poważny stan zdrowia więźnia lub zagrożenie życia. W takich sytuacjach zarządzenie nakłada na administrację obowiązek zwrócenia się do właściwych instytucji religijnych o spełnienie stosownych posług religijnych. Jest to jedyny przypadek, gdzie z treści omawianego dokumentu jasno wynika określona powinność naczelnika zakładu („naczelnik zwróci się") skorelowana z konkretnym uprawnieniem więźnia. Zarządzenie jeszcze w kilku miejscach używa podobnych sformułowań (np. „naczelnik ustali kolejność" lub „naczelnik zawiera umowę"), jednak dotyczą one raczej spraw porządkowych i formalnych. Patrząc na problem z drugiej strony skonstatować należy, że powyższe zapisy mają i ten wydźwięk, że w istocie naczelnik jest dysponentem prawa przysługującego skazanemu.

Punkty czwarty i piąty paragrafu piątego, dotyczące nagłych wypadków, są istotne jeszcze z innych względów. Po pierwsze, posługi religijne mogą być spełniane przez innego duchownego niż ustanowiony dla danego zakładu, po drugie, osoby tymczasowo aresztowane mogą korzystać z tego typu posług bez zgody właściwego organu śledczego, i po trzecie wreszcie, w kontekście nagłych potrzeb jest mowa o dopuszczalności posług religijnych dla osób innego wyznania niż katolickie. Zgodnie z utartą tradycją językową dokumentów oficjalnych można przypuszczać, że pod pojęciem wyznanie kryją się nie tylko inne Kościoły chrześcijańskie, ale również inne (niechrześcijańskie) związki wyznaniowe.

Podstawą działania kapelana na terenie zakładu karnego jest umowa zawarta pomiędzy nim a naczelnikiem[30]. Warto zwrócić uwagę na konsekwencje wynikające z treści tej umowy, a mianowicie: nie przewiduje się powoływania kapelanów dla aresztów śledczych (zdanie pierwsze umowy brzmi: „Naczelnik zakładu karnego (ośrodka przystosowania społecznego) w [...]"); kapelanem więziennym może być tylko duchowny katolicki, co jednoznacznie wynika z treści paragrafu pierwszego umowy (paragraf ten zaczyna się od słów: „Ksiądz [...] (imię i nazwisko) [...] przyjmie obowiązki kapelana"); obecność duchownego jest dopuszczalna tylko w niedziele i święta, które są jednocześnie dniami wolnymi od pracy (pominięto w ten

[30] Wzór umowy stanowi załącznik do zarządzenia z 17 IX 1981 r.

sposób te dni, kiedy święta kościelne nie są uznawane przez państwo). To ograniczenie ma jeszcze inne konsekwencje. Jak wynika z dotychczasowej praktyki[31], księża odwiedzają zakłady karne głównie w niedziele, gdy jednocześnie mają wiele obowiązków w macierzystych parafiach. Sprawia to, że często dysponują zbyt małą ilością czasu, aby mogli wysłuchać spowiedzi i bez pośpiechu odprawić mszę św. (Jeden z kapelanów więziennych, z którym rozmawiałem, przyznał, że byłoby dobrze, gdyby mógł przyjść do zakładu w dzień powszedni, wysłuchać spowiedzi, porozmawiać z potrzebującymi i dzięki temu w czasie wizyty niedzielnej skoncentrowałby się tylko na odprawieniu nabożeństwa).

W tym kontekście warto zaznaczyć pewne symptomy korzystnej praktyki wprowadzanej przez duchownych i akceptowanej przez administrację. Otóż w sytuacji, gdy zainteresowanie udziałem w obrzędach religijnych jest duże, a pomieszczenia zbyt małe, aby pomieścić chętnych, dopuszcza się dodatkową obecność kapelana i możliwość odprawienia mszy św. w sobotnie popołudnie. Takie rozwiązanie jest korzystne zarówno dla duchownego, jak i dla personelu, ponieważ w niedzielę kapelana absorbują przede wszystkim obowiązki parafialne, natomiast Służba Więzienna ma obowiązek przeprowadzić w tym dniu widzenia skazanych z rodzinami.

Nawet gdy się zważy istotną zmianę relacji państwo–Kościół w okresie powojennym, to i tak uderzają znaczne ograniczenia – tak zakresu swobód religijnych osób izolowanych, jak i uprawnień duszpasterza pełniącego misję penitencjarną. Znamienne jest zwłaszcza ograniczenie kontaktów osobistych pomiędzy duchownym i więźniem. Duchownemu odebrano prawo odwiedzania skazanych w celach i prowadzenia z nimi rozmów indywidualnych, które nie są spowiedzią.

Na zakończenie warto jeszcze wskazać na kilka niedostatków omawianego zarządzenia. Choć są one ściśle związane z pozycją Kościoła w państwie, wydają się być jednocześnie efektem swoistej maniery prawodawstwa powojennego, dla którego tak charakterystyczny jest brak precyzji i przemilczenia.

Po pierwsze, nie uregulowano statusu kapelana więziennego, w tym zaś zakresu, w jakim podlega on decyzjom administracji więziennej.

Druga kwestia istotnie koreluje z pierwszą, a dotyczy wnoszenia na teren zakładów karnych emblematów i symboli religijnych oraz prasy i książek o tematyce religijnej. Brak precyzyjnych ustaleń sprawia, że margines swobody administracji w tym zakresie jest zbyt duży. Tylko od jej uznania zależy, czy wnoszone przez księdza dewocjonalia i publikacje zostaną udostępnione skazanym. Taki stan rzeczy może prowadzić do nieporozumień pomiędzy duchownymi i administracją penitencjarną[32].

---

[31] Zob. na ten temat: J. Malec, *Posługi religijne w zakładach karnych. Wyniki sondażowych badań*, maszynopis.

Trzeci problem związany jest z katechizacją. Z satysfakcją należy odnotować, że wydane 10 IX 1981 r. Zarządzenie Ministra Sprawiedliwości w sprawie wykonywania praktyk i posług religijnych w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich, w § 4 pkt 1 stanowi: „Nieletni [...] mogą uczestniczyć w zajęciach katechetycznych". Siłą rzeczy nasuwa się pytanie, dlaczego pominięto ten element w wydanym siedem dni później zarządzeniu dotyczącym zakładów karnych i O.P.S. Sądzić należy, że zdecydował o tym wiek osób, do których odnosi się ten drugi dokument. Brak jednak pewnych przesłanek takiego rozumowania; racje, jakie legły u podstaw takiego rozwiązania, pozostają nieznane.

W tym przypadku ponownie mamy do czynienia z sytuacją, gdy praktyka wyprzedza ułomne uregulowania prawne. Jak wynika bowiem z relacji kapelanów, znane są przypadki, że skazani uczestniczyli w specjalnych kursach wiedzy religijnej przygotowujących do przyjęcia pierwszej komunii św. oraz sakramentu bierzmowania. Trudno powiedzieć, czy wszyscy zainteresowani otrzymali zgodę na udział w takich zajęciach, tym bardziej korzystne byłoby jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii.

KU PRZYSZŁOŚCI

Wykazane niedostatki aktualnej regulacji prawnej w omawianej materii zdają się sugerować, że osiągnięty stan daleki jest od zadowalającego. Wniosek ten spróbuję uzasadnić odpowiadając na trzy pytania: Czy Kościół obecnie może we właściwy sposób realizować swoją misję penitencjarną? Czy skazany może w pełni (na ile pozwalają na to warunki izolacji) korzystać z przysługującego mu prawa do religii i jej praktykowania? Czy system więzienny właściwie wykorzystuje możliwości, jakie daje wychowawcze oddziaływanie religii?

Odpowiedź na pierwsze dwa pytania jest niestety negatywna. Co do trzeciego, uprzedzić należy ewentualne wątpliwości, które adwersarz prezentowanego tu stanowiska mógłby sformułować następująco: tak postawione pytanie jest pozbawione sensu w odniesieniu do systemu, który w ogóle nie jest zainteresowany udziałem czynnika religijnego w procesie wykonania kary i osiągania jej celów poprawczych. Wydaje się, że taki argument można odeprzeć twierdząc, że bez względu na to, czy system więzienny jest laicki czy też nie, oraz bez względu na to, czy realizuje cele poprawcze czy nie, aby być systemem racjonalnym, winien m.in. uwzględniać potrzeby duchowe więźnia. Nie chodzi, rzecz jasna, o uczynienie z

---

[32] Znamienny przypadek opisuje J. Malec (tamże). W jednym z zakładów karnych funkcjonariusz zwrócił uwagę księdzu, że bez uzgodnienia z administracją przekazał skazanym krzyżyki, które mogą być przez nich użyte do popełnienia samouszkodzeń. Absurdalność takiego zarzutu nie wyklucza możliwości formułowania podobnych mu w innych sytuacjach.

więzienia instytucji religijnej, a tylko o stworzenie właściwych warunków dla bytowania godnego osoby ludzkiej. Zamykając zatem sprawę odpowiedzi na trzecie pytanie, pozwolę sobie mniemać, że i w tym przypadku musi być ona negatywna.

Aby nie popadać jednak w przesadę, należy realnie ocenić dotychczasowe osiągnięcia. To, co przyniósł rok 1981, uznać wypada za poważny sukces nowego sposobu myślenia o karze pozbawienia wolności i wykonujących ją placówkach penitencjarnych. Pamiętać trzeba wszakże i o tym, że został on w pewnym sensie wymuszony okolicznościami i specyficzną sytuacją panującą w naszym kraju.

Mimo formalnego obowiązywania zarządzenia z 1956 oraz zapisu regulaminu z 1974 r. status kapelanów więziennych w latach siedemdziesiątych nie był do końca jasny, a sporadycznie prowadzona przez nich działalność co najmniej dwuznaczna[33]. Większość skazanych pozbawiona była kontaktu z duchownymi, nie mówiąc już o normalnym uczestnictwie w życiu religijnym swojej wspólnoty wyznaniowej. Stan obecny tak dalece różni się od poprzedniego, że tylko zaślepienie lub przesada kazałaby trwać na pozycjach pełnej dezaprobaty. Pomimo omówionych niedostatków – tak prawa, jak i praktyki – godzi się przyznać, że przyjęte rozwiązania są istotnym krokiem w kierunku humanizowania polskiego systemu penitencjarnego.

Wyrażony wyżej pogląd jest z jednej strony efektem obserwacji pewnego procesu, jaki dokonał się po drugiej wojnie światowej, z drugiej zaś, antycypacją spodziewanego kierunku reform polskiego systemu sprawiedliwości karnej, a więziennictwa w szczególności.

Jak starałem się wykazać, nie są to rozwiązania, które mogłyby być w pełni satysfakcjonujące. Można sądzić, że przyszłość przyniesie zmiany na lepsze. Symptomy tych zmian, jakie daje się ostatnio obserwować, pozwalają przypuszczać, że coraz bliższy jest czas, gdy osiągnięty zostanie taki poziom prawa i praktyki penitencjarnej, że sprawą zupełnie naturalną stanie się pozytywna odpowiedź na trzy postawione wcześniej pytania.

---

[33] Wprawdzie brak precyzyjnych danych na ten temat, ale jak wynika z relacji funkcjonariuszy i kapelanów w latach siedemdziesiątych działalność duszpasterska była prowadzona zaledwie w kilku zakładach.

DIALOG Z NIEWIERZĄCYMI*

[...] Ze zjawiskiem niewiary spotykamy się coraz częściej, zwłaszcza w parafiach wielkomiejskich, choć nie wyłącznie. Coraz więcej jest małżeństw, w których jedna strona deklaruje się jako niewierząca, coraz częściej chrzcimy ludzi dorosłych, co wskazuje na to, że wzrasta liczba rodziców, którzy nie przywiązują wagi do chrztu swych dzieci. Pewna część ludzi swój stosunek do wiary kwituje lekceważącym wzruszeniem ramion. Przeprowadzone w dużym mieście badania socjologiczne wskazują, że wśród niektórych grup zawodowych liczba niewierzących sięga 18 procent. Słowem, zjawisko niewiary w Polsce stało się jednym z poważniejszych problemów duszpasterskich. [...]

Wiadomo, że większość Polaków to ludzie ochrzczeni. Wiadomo jednak również, że większość rodzimych niewierzących rekrutuje się ze środowisk i rodzin katolickich. Stąd sprawa profilaktyki, czyli zapobiegania powstawaniu niewiary, jest czymś równie ważnym, o ile nie ważniejszym, niż dialog z niewierzącymi. Niestety w tej materii nie robi się prawie nic albo bardzo niewiele. Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że rzecz jest bardzo złożona i trudna. Proces odchodzenia człowieka od Boga u każdego przebiega inaczej. Inne są też przyczyny pierwszych zakwestionowań i inne ostatecznych decyzji. A czasem jest ich brak. Ludzie po prostu przestają praktykować i w pierwszym momencie stwierdzają tylko, że „to" ich nie interesuje. Oczywiście, są też odejścia „gwałtowne", z powodu rzeczywistej lub rzekomej krzywdy, porażenia przez życie itp. [...]

W ciągu minionego 40-lecia Polska, mimo iż jest krajem ludzi ochrzczonych, stała się społeczeństwem pluralistycznym. Obok siebie żyją i pracują ludzie wierzący i niewierzący. Fakt ten sprawia, że wiara wystawiona jest

---

* Fragmenty projektu instrukcji pt. *Niewierzący w parafii. Wstępne wytyczne duszpasterskie* (1988), która opracowana została przez Komisję Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi kierowaną przez ks. bpa prof. Kazimierza Majdańskiego. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

ciągle na konfrontację z niewiarą. Wyniki tej konfrontacji bywają różne. Czasem prowadzi ona do pogłębienia wiary, do ponownego i świadomego jej wyboru, czasem do jej osłabienia lub utraty. Stąd działalność duszpasterska winna, między innymi, zmierzać do tego, aby najpierw uczyć ludzi żyć i wierzyć w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego, a z drugiej strony, by umacniać i pogłębiać wiarę.

Do niedawna wiara była atakowana wprost jako rzeczywistość anachroniczna i niepotrzebna. Ludzi zaś wierzących traktowano jako obywateli trzeciej kategorii. U pewnej liczby wierzących wytworzyło się więc coś w rodzaju kryptochrześcijaństwa, co w konsekwencji prowadziło często do osłabienia wiary. Działalność duszpasterska winna zmierzać do tego, by chrześcijanie zawsze przyznawali się do wiary, mieli świadomość jej wartości oraz odwagę jej głoszenia.

Niebagatelną sprawą w zakresie wiary i jej pogłębiania jest stałe dokształcanie religijne, dzielenie się własnym doświadczeniem religijnym oraz życie według wymagań Ewangelii. Stąd wielkie znaczenie ewangelizacyjnych ruchów odnowy, takich jak Neokatechumenat, ruch Światło–Życie czy ruch Odnowy w Duchu Świętym. Podstawową sprawą jest wychowanie do życia zgodnego z moralnymi wymaganiami Ewangelii i przeciwstawianie się szerzonej demoralizacji. Odkrycie bowiem w człowieku przez psychologię tak zwanych mechanizmów obronnych uświadomiło nam, że między wiarą człowieka a jego życiem istnieją podstawowe zależności. Człowiek postępując niemoralnie jest atakowany przez wyrzuty sumienia, które powodują stan napięcia i frustracje. A ponieważ człowiek przez dłuższy czas nie może być w stanie napięcia, włączają się mechanizmy obronne, które zmierzają do uspokojenia, usuwają źródła niepokoju. U ludzi wierzących, ale postępujących niemoralnie, ostatecznym źródłem niepokoju jest wiara. Wobec tego mechanizmy obronne starają się osłabić lub wręcz usunąć tę właśnie przeszkodę.

Stąd działalność duszpasterska winna ułatwić ludziom życie zgodne z wymaganiami Chrystusa, a w wypadku naruszenia tych wymagań zapewnić im bardziej lub mniej spokojny powrót do podstawowej wierności. [...]

Wśród tych, którym najbardziej grozi jeżeli już nie utrata, to osłabienie wiary, na pierwszym miejscu trzeba wymienić osoby, które wzięły ślub w Kościele, a następnie rozwiodły się i ponownie weszły w cywilne związki małżeńskie. W świetle sondaży socjologicznych i obserwacji duszpasterskich ogromny procent niewierzących rekrutuje się z tych właśnie ludzi lub z ich dzieci. Przyczyną jest brak jakiejkolwiek opieki duszpasterskiej, a nierzadko wrogość i odsądzanie ich od czci i wiary, jak również ostre restrykcje prawne. Ludzie ci z jednej strony mają świadomość winy, a z drugiej poczucie odepchnięcia przez Kościół. W tej chwili adhortacja *Familiaris consortio* oraz *Reconciliatio et paenitentia* dają pewne możliwości zajęcia

się nimi. Należy pamiętać, że ci ludzie, zwłaszcza na początku nowej sytuacji życiowej, mają jeszcze wiarę, którą trzeba pielęgnować. A poza tym trzeba im pomóc w przezwyciężaniu niechęci do Kościoła. W Polsce ludzie tacy stanowią liczną grupę. W wielkich miastach na sto zawartych małżeństw rozwodzi się około czterdzieści, a w skali całego kraju liczba ta sięga 11,8 procent.

Druga grupa, której grozi utrata wiary, to kobiety, które dopuściły się przerwania ciąży. Liczba ich jest duża. Tylko część z nich skorzystała z sakramentu pojednania. Reszta stroni od sakramentów świętych, a nierzadko i od Kościoła.

Trzecią jest bardzo duża grupa ludzi uwikłanych w alkoholizm i narkomanię. Liczbę osób stale nadużywających alkoholu szacuje się na około trzy miliony, a narkomanów na około 600 tysięcy. Działalność duszpasterska na tym polu jest nieznaczna, mimo iż wszyscy wiemy, że środowisko pijaków i narkomanów niejako z natury rzeczy ateizuje się. Stąd postulat, by wreszcie coś w tej sprawie zrobić.

I wreszcie środowisko inteligenckie, zwłaszcza inteligencji twórczej, która często w takiej czy innej formie dystansuje się od religii. Chociaż w ostatnich latach sytuacja ta zmienia się na korzyść, jednak i tym środowiskiem trzeba się zająć. Wprawdzie są wytypowani do tego duszpasterze, ale tak naprawdę niewiele się robi w tym względzie. Z punktu widzenia przyszłości wiary środowisko inteligenckie jest w Polsce ważne. Tam rodzi i staje się kultura, tam powstają różne prądy myślowe, stamtąd też mogą wyjść idee tak za wiarą, jak i przeciw niej. Stąd niezmiernie ważną rzeczą jest duszpasterska obecność wśród tych ludzi.

Nie wolno też zapominać o wierzących partyjnych, kadrze oficerskiej, milicji i służbie bezpieczeństwa. Ludzie ci są najbardziej indoktrynowani i im grozi utrata wiary może bardziej niż innym wierzącym.

Podsumowując: jest już najwyższy czas, by zająć się tak sprawą dialogu z niewierzącymi w warunkach parafialnych, jak też objąć szczególną troską duszpasterską tych ludzi, którym zagraża utrata wiary.

Człowiekowi wierzącemu trudno jest w pełni uświadomić sobie, co to znaczy nie wierzyć. To nie jest tylko sprawa praktyk religijnych, wspólnoty religijnej, obyczaju religijnego, to jest sprawa przede wszystkim wielkiej, chciałoby się powiedzieć metafizycznej samotności i obecności w społeczeństwie ludzi wierzących. Na podjęcie ryzyka tej samotności trzeba mieć sporo „odwagi". Przybliżenie tego problemu wierzącym, a zwłaszcza duchownym jest niezbędne, by można było choć trochę zrozumieć człowieka niewierzącego. Uświadomienie sobie tego faktu uchroni duszpasterzy od pokusy agresywności. W chrześcijaństwie nie ma miejsca na konfrontacje. W stosunkach zaś z niewierzącymi winien rządzić duch szacunku i miłości. Tylko wtedy może dojść do dialogu.

A poza tym trzeba pamiętać, że Bóg czasem jest bardziej obecny w poszukiwaniu niewierzących, niż w naszej nieraz płytkiej, pewnej siebie, pozbawionej miłości wierze. Ich rozterki, wątpliwości i pytania dla wielu z nas mogą być inspirujące, jak ożywiać i pogłębiać swoją własną wiarę.

Wśród niewierzących jest wielu ludzi bardzo zasłużonych dla Polski, a nawet Kościoła. Przysługuje im na równi z nami prawo do tytułu Polaka. W żadnym wypadku nie wolno ich uważać za autorów wszelkiego zła, które dzieje się u nas i w świecie.

Szacunek dla niewierzących winien płynąć z faktu, że zarówno oni, jak i my jesteśmy dziećmi Bożymi. Trzeba ich też szanować jako ludzi, a nie tylko jako cel naszych zabiegów apostolskich i jako potencjalnych konwertytów. Nawróconymi zaś winniśmy się cieszyć, ufać im i nie posądzać o koniunkturalne traktowanie Kościoła.

Podniesione wyżej problemy niewierzących, jak i kwestie pracy na rzecz pogłębienia i utrwalenia wiary wierzących, można by podjąć wspólnie z duszpasterzami i chrześcijanami innych wyznań. Byłby to przykład bardzo konkretny ekumenicznej współpracy nad tym, co dla nas wszystkich jest wspólne i podstawowe: nad wiarą w Boga.

ŚWIADKOWIE

MODLITWA*

Prosiłem Boga o danie mi mocy do osiągnięcia powodzenia,
– uczynił mnie... słabym, abym się nauczył pokornego posłuszeństwa.

Prosiłem o zdrowie dla dokonania wielkich czynów,
– dał mi kalectwo, ażebym robił rzeczy lepsze.

Prosiłem o bogactwo, abym mógł być szczęśliwym,
– dał mi ubóstwo, żebym był rozumny.

Prosiłem o władzę, żeby mnie ludzie cenili,
– dał mi niemoc, abym odczuwał potrzebę Boga.

Prosiłem o towarzysza, aby nie żyć samotnie,
– dał mi serce, abym mógł kochać wszystkich braci.

Prosiłem o radość,
– a otrzymałem życie, aby móc cieszyć się wszystkim.

Niczego nie otrzymałem, o co prosiłem,
ale dostałem wszystko to, czego się spodziewałem.

Prawie na przekór sobie,
– moje modlitwy nie sformułowane zostały wysłuchane.

Jestem spośród wszystkich ludzi najhojniej obdarowany.

---

* Anonimowy tekst wyryty na tablicy z brązu w instytucie rehabilitacyjnym w Nowym Jorku.

Ks. Tadeusz ZALESKI-ISAKOWICZ

SKARBY I SKARBNICY KOŚCIOŁA

Współczucie w znaczeniu współuczestniczenia w problemach bliźniego okazuje się być najlepszą drogą do ludzkiej duszy. „Płacz, płacz z płaczącymi" – mówią słowa włoskiej pieśni religijnej – „ciesz się, ciesz z cieszącymi".

•

Pamięci Stanisława Pruszyńskiego

Święty Wawrzyniec, diakon – mówi pewna stara legenda – był skarbnikiem rzymskiej gminy chrześcijańskiej. Gdy wybuchły prześladowania, został uwięziony i wzięty na tortury. W czasie zadawania mąk żądano od niego ujawnienia miejsca ukrytych skarbów. Kazał wówczas zaprowadzić się do jednej z najbiedniejszych dzielnic miasta. Pokazując na zgromadzony tłum biedaków i żebraków, powiedział: „To są skarby Kościoła". Dla Rzymian słowa te były zwykłą kpiną, za którą św. Wawrzyniec zapłacił życiem, konając długo na rozpalonej kracie. Jednak dla nas chrześcijan kryje się w nich ogromna prawda.

Swoje rozważanie piszę w obliczu zbliżających się świąt Bożego Narodzenia. Zasiadając do wigilijnego stołu, wspominamy Chrystusa jako ubogie dziecię. Naród żydowski oczekując na przyjście Mesjasza, wyobrażał Go sobie jako potężnego władcę, który zbuduje na ziemi potężne królestwo. Tymczasem rodzi się On nie w pałacu czy w warownym zamku, ale w stajni wśród gospodarskich zwierząt. Jego ojcem jest sam Bóg, ale matką zwykła prosta kobieta, którą opiekuje się najzwyczajniejszy na świecie człowiek, cieśla z zawodu. „Nie było miejsca dla Ciebie..." – śpiewamy w czasie pasterki, wspominając troski Maryi, która nie mając dla Jezusa nawet pieluszek „siankiem Go okryła".

Troski i cierpienia ubogich są na trwałe wmurowane w duchowy fundament Kościoła. Na przestrzeni wieków różnie jednak z tym bywało. Raz działalność Kościoła rozkwitała wspaniałymi dziełami miłosierdzia, a kiedy indziej o biednych po prostu zapominano. Raz duchowni schodzili na dno nędzy ludzkiej, świadcząc przez to o potędze przykazania miłości, a kiedy indziej gubili Dobrą Nowinę wśród złota i ziemskich zaszczytów. Bieda ludzka stanowi wielkie wyzwanie dla wszystkich ochrzczonych, tak duchownych, jak i świeckich. Wyzwanie to ma szczególne znaczenie dla dzisiejszego społeczeństwa zmagającego się ustawicznie z materializmem praktycznym i teoretycznym.

W Kościele polskim wielką rolę odgrywała zawsze duchowość franciszkańska. Zaowocowała ona między innymi dwoma wspaniałymi dziełami charytatywnymi. Jedno z nich to Laski. Ich założycielka, obecna kandydatka na ołtarze, s. Elżbieta Czacka, urodziła się w rodzinie bardzo zamożnej, o wspaniałych historycznych tradycjach. Sama jednak od zarania życia dotknięta była cierpieniem. Już jako młoda dziewczyna straciła wzrok. Dla rodziny był to ogromny cios. Ona sama jednak umiała w tym wszystkim dostrzec znak od Boga. Gdy na świecie szalała pierwsza wojna światowa, przygotowywała się do nowej roli, do służby niewidomym na ciele i niewidomym na duszy, czyli niewierzącym i zabłąkanym na drogach swego życia. Swój ideał streściła w czterech słowach, które siostry z założonego przez Nią zgromadzenia Franciszkanek Służebniczek Krzyża powtarzają codziennie w formie pozdrowienia: „Przez krzyż – do nieba".

W tych słowach zawarta jest znamienna prawda. Chrystus bowiem zbawia nas przez swoją mękę na Krzyżu. Co więcej, nasze własne cierpienia możemy włączyć w to zbawcze dzieło. Ofiarując Bogu nasze bóle, choroby i osobiste tragedie, stajemy się jego współpracownikami. To samo dotyczy tych, co pomagają potrzebującym. Chrystus Ukrzyżowany w szczególny sposób mieszka w ludziach cierpiących. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40), a przykład Lasek, zwanych słusznie polskim Asyżem, potwierdza ten sąd. Niejedno bowiem nawrócenie, które tam miało miejsce, dokonało się poprzez kontakt z osobą cierpiącą i pomoc jej świadczoną.

Drugim owocem duchowości franciszkańskiej jest idea albertyńska. Kim był Adam Chmielowski, czyli Brat Albert, wiedzą już prawie wszyscy. Również i jego Bóg przeprowadził przez cierpienie, zanim wezwał go do swojej służby. Przyszły apostoł ubogich jako 18-letni chłopak został kaleką, odnosząc rany w szeregach powstańców styczniowych. Amputacja nogi jego została przeprowadzona bez znieczulenia, a tylko życzliwość rosyjskiego lekarza uratowała go od więzienia i zsyłki. Przez wiele lat szukał swego miejsca w społeczeństwie. Poszukiwania te doprowadziły go do nowicjatu zakonnego, z którego został usunięty. Popadł w depresję i załamanie nerwowe. Czuł się całkowicie bezdomny i nikomu niepotrzebny. I właśnie z tej sytuacji życiowej, podobnie jak założycielka Lasek, umiał wyczytać Boże powołanie. Powołanie do niesienia pomocy ludziom odrzuconym przez innych.

W schroniskach albertyńskich tuż przy wejściu stał stół, a na nim chleb i nóż. Każdy, kto wchodził, mógł podejść do tego stołu i ukroić sobie kawałek chleba. Ten zwyczaj Brat Albert świadomie uczynił symbolem swego działania. W swoim duchowym testamencie pisał: „Powinno się być dobrym jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może dla siebie kęs ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny". Życie chrześcijanina, który chce w pełni przyjąć Ewangelię, winno być ofiarą ustawicznie

składaną na ołtarzu miłości bliźniego. Nie jest to droga łatwa, ale i w nauce Chrystusa nie ma łatwych rozwiązań.

Mówiąc o idei albertyńskiej, warto zatrzymać się nad pojęciem „ludzi bezdomnych". W ścisłym słowa znaczeniu dotyczy ono tych osób, które nie mają własnych mieszkań i tułają się po ulicach. Wbrew pozorom osób takich jest bardzo wiele, i to nawet w krajach zamożnych. Wprawdzie w naszym kraju władze państwowe w 1950 r. zlikwidowały wszystkie przytułki dla bezdomnych, uważając problem za nie istniejący, ale wystarczy wyjść wieczorem na dworzec kolejowy w wielkim mieście, aby zobaczyć, że życie pokazuje co innego. Brak jest statystyk, lecz bezdomnych w Polsce trzeba liczyć w dziesiątkach tysięcy. Smutny jest przy tym fakt, że oficjalna propaganda do dnia dzisiejszego nie jest w stanie „przełknąć" tego faktu, odwracając uwagę społeczną od sprawy bezdomnych. Szczytem zakłamania była na przykład akcja zbierania śpiworów dla bezdomnych w Nowym Jorku, gdy w tym samym czasie co kilka dni umierała jakaś osoba w krakowskich kanałach czy w ruderach na warszawskiej Pradze. W szerokim słowa znaczeniu bezdomni to też osoby, które wprawdzie posiadają mieszkanie i dowód osobisty, ale nie znajdują miejsca ani w społeczeństwie, ani nawet we własnych rodzinach. Dotyczy to przede wszystkim chorych psychicznie, alkoholików, recydywistów powracających po wielu latach więzienia, samotnych matek, sierot z domu dziecka, zniedołężniałych staruszków opuszczonych przez swoje dzieci i wielu, wielu innych osób. Na dobrą sprawę za bezdomnego można uznać każdego, kto czuje się samotny, opuszczony i nieszczęśliwy. I każdy z nich – w myśl idei Brata Alberta – ma prawo do miłości i pomocy z naszej strony. Wszyscy oni bowiem są prawdziwymi skarbami Kościoła!

W ostatnim czasie wśród „ludzi bezdomnych" coraz więcej jest osób upośledzonych umysłowo. Znajdują się one w każdym społeczeństwie, stanowiąc przeciętnie około pół procenta ludności. Ich sytuacja jest zawsze trudna. Rodzaj upośledzenia bowiem nie pozwala im na samodzielne życie, a ich losem nie jest zainteresowany współczesny świat goniący za przyjemnościami i coraz większym postępem technicznym. Sytuacja niepełnosprawnych umysłowo w Polsce jest szczególnie ciężka. Stanowią oni tutaj procentowo liczbę cztery lub pięć razy większą niż w innych krajach rozwiniętych. Przyczyną tego jest katastrofalny stan medycyny i nie mniej katastrofalny stan zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Zatruta woda, zatrute powietrze, zatrute pożywienie – wszystko to daje tragiczne, nieodwracalne skutki, które uderzają w płód ludzki rozwijający się w łonie matki. Z kolei władze państwowe robią bardzo niewiele, aby pomóc tym ludziom. Brakuje prawie wszystkiego: lekarstw, sprzętu rehabilitacyjnego, specjalistycznych przedszkoli i szkół, warsztatów pracy chronionej, a przede wszystkim zrozumienia dla sprawy.

Artykuł swój dedykuję śp. Stanisławowi Pruszyńskiemu, z którym współpracowałem przez wiele lat, a który łączył w swoim życiu ideały s. Elżbiety Czackiej i Brata Alberta. Był sierotą. Matka zmarła przy jego urodzeniu, a ojciec zagłodzony został w syberyjskim łagrze. Sam był inwalidą przypadkowo postrzelony przez żołnierza radzieckiego. Wygnany z rodzinnego Wołynia, dzielił z milionami swych rodaków tułaczy los, osiadając w końcu w Krakowie. Nosił w sobie silną potrzebę pomagania innym. Być może wpłynęło na to jego sieroce dzieciństwo, a być może bolesne doświadczenia z czasów wojny. Nie mając własnych dzieci wraz z żoną wychował dwie sieroty, które uważał za swoje córki. Gdy one usamodzielniły się, zakładając własne rodziny, zaopiekował się trójką innych. Tym razem były to upośledzone umysłowo trzy młode osoby, żyjące w zakładzie zamkniętym. Był dla nich ukochanym „wujkiem", a zarazem jedyną bliską im osobą, która ich odwiedzała i z którą mogły życzliwie porozmawiać. Zaangażował się również w organizację obozów wakacyjnych dla dzieci niepełnosprawnych. Zbierał kartki żywnościowe, załatwiał węgiel, przewoził podopiecznych swoim samochodem, a gdy zaszła potrzeba, bez słowa zakasywał rękawy i szorował podłogi lub zmieniał pościel.

Wielkim przeżyciem stały się dla niego pielgrzymki Papieskie, w czasie których pomagał w pracach kwatermistrzowskich. Rozlewając w jednej z parafii tysiące kubków herbaty i tyleż razy spotykając się z uśmiechem wdzięczności ze strony zmęczonych pielgrzymów, zrozumiał, jak ważną rzeczą jest łączenie ze sobą ludzi dobrej woli, aby zdobyć siłę i inspirację do nowych działań apostolskich. Poświęcił się więc tej sprawie bez reszty. Mottem jego działania stały się słowa Jana Pawła II: „Pomóżcie mi budować cywilizację Miłości... Aby życie ludzkie stawało się bardziej ludzkie". Wraz z przyjaciółmi stworzył nowy ruch społeczny „Ku cywilizacji Miłości", którego głównym zadaniem jest tworzenie tzw. wspólnot nadziei. Wspólnoty te łączą ze sobą przedstawicieli różnych środowisk, głównie z kręgów ludzi pracy.

Wspólnoty te, zgodnie z założeniem inicjatorów, stawiały zawsze na poczesnym miejscu sprawy biednych i cierpiących. Zaowocowało to powstaniem Fundacji im. Brata Alberta, pierwszej tego typu w naszym kraju. Jej zadaniem jest pomoc osobom upośledzonym umysłowo. Pomoc ta prowadzona jest dwoma torami. Pierwszy z nich, to tworzenie schronisk albertyńskich dla tych niepełnosprawnych, którzy utracili swoich rodziców lub których rodzice ze względu na wiek i stan zdrowia są już nie zdolni do sprawowania opieki. Istotą tych schronisk jest prowadzenie pracy wychowawczej w oparciu o małe wspólnoty, które niepełnosprawnym mają zastąpić ich utracone rodziny.

Drugi tor, zapoczątkowany osobiście przez Stanisława Pruszyńskiego, to znów łączenie ze sobą ludzi, tym razem pracowników i współpracowni-

ków fundacji, którzy tworzą skupione wokół niej „Grono Przyjaciół". W myśl tego, każdy, kto wniesie do wspólnego dzieła choćby niewielką „cegiełkę" swej bezinteresownej pracy, staje się członkiem nowej rodziny – rodziny ludzi wrażliwych na potrzeby ubogich. Co więcej, do rodziny tej należą i podopieczni, którzy też wnoszą swoje „cegiełki". Może je stanowić np. modlitwa lub cierpienie ofiarowywane na intencję fundacji, a nawet zwykły uśmiech lub dobre słowo. W ten sposób upośledzeni i pełnosprawni, chorzy i zdrowi, bogaci i biedni stają się dla siebie braćmi. I żaden z nich nie jest lepszy lub gorszy od drugiego.

Wobec rosnącej w społeczeństwie obojętności i znieczulicy działalność taka ma fundamentalne znaczenie. Potwierdzam to na podstawie osobistych doświadczeń wyniesionych z pracy duszpasterskiej wśród rodzin osób niepełnosprawnych. Widziałem wielokrotnie, że upośledzeni i ich rodziny oczekują pomocy od Kościoła nie tyle w postaci darów materialnych – choć i te w ich sytuacji są nieraz konieczne – co w postaci życzliwości i zrozumienia. Oczekują przede wszystkim żywej o s o b y, która byłaby ich przyjacielem. Niestety, wiele kościelnych akcji charytatywnych sprowadza się często tylko do rozdawania darów. Najobfitsza paczka świąteczna nie zastąpi jednak bezpośredniego kontaktu. Wsparcie materialne jest dopiero pierwszym krokiem: następnymi winny być ludzka troska i przyjaźń.

Jak potrzebna jest żywa osoba, niech świadczy przykład pewnej wielodzietnej rodziny, w której dwoje dzieci było głęboko upośledzonych umysłowo. Rodzina ta należała wprawdzie do jednej z parafii katolickich, ale przed paroma laty cała przeszła do Świadków Jehowy. Dlaczego? Dlatego, że oni się nimi zainteresowali i otoczyli ich opieką. Pomoc ta wcale nie polegała na przekazywaniu zagranicznych paczek, ale po prostu na okazywaniu zrozumienia. Matka tej rodziny twierdzi, że siostra zakonna, która z ramienia parafialnego zespołu charytatywnego odwiedzała ich, nigdy nie miała czasu na rozmowę z nią, a tym bardziej nie chciała słuchać jej zwierzeń. Zostawiała to, co przyniosła, i po wymianie zdawkowych słów zaraz wychodziła. Świadkowie Jehowy zaś, oprócz okazywanej osobistej pomocy, rozmawiali i cierpliwie słuchali opowiadań o codziennych troskach. I to przeważyło.

Współczucie w znaczeniu współuczestnictwa w problemach bliźniego okazuje się być najlepszą drogą do ludzkiej duszy. „Płacz, płacz z płaczącymi" – mówią słowa włoskiej pieśni religijnej – „ciesz się, ciesz z cieszącymi". Pomoc materialna, gdy nie jest poparta naturalną życzliwością i dobrocią serca, staje się tylko filantropią. Może nawet zranić i odepchnąć obdarowanego. Dawanie jest wielką sztuką...

I znów niech mi wolno będzie posłużyć się świadectwem życia, tym razem śp. Józefa Sawy, jednego z wielkich „skarbników Kościoła". Pochodził on z prostej wiejskiej rodziny. W czasach powojennych, jak wielu jego rówieśników, poszedł w poszukiwaniu pracy do budującej się Nowej Huty.

Pracował bardzo ciężko w Kombinacie Metalurgicznym. Był to czas, gdy ta tworząca się dzielnica Krakowa miała – według odgórnych założeń – stać się wzorowym społeczeństwem socjalistycznym, a więc społeczeństwem bez Boga. Jednak wola ludności tam mieszkającej była inna. Gdy po październiku 1956 r. zmieniła się oficjalna polityka, przystąpiono do wznoszenia pierwszej nowohuckiej świątyni. Kurs polityczny jednak znów się zmienił i władze dzielnicy postanowiły zamknąć plac budowy. W kwietniu 1960 r. robotnicy przez trzy dni bronili przed milicją drewnianego krzyża. Wśród broniących był i Józef Sawa. Skazany za to został na półtora roku więzienia.

Przeżycia te wyrobiły u niego szacunek i zrozumienie ludzkiej biedy. Poza tym obudził się w nim wielki kult znaku Krzyża Świętego. Gdy nastał czas „Solidarności", był jednym z pierwszych, który zawiesił krzyż na fabrycznej ścianie. Zawiesił i otoczył go wielką czcią. Z tego powodu nawet zyskał sobie w pracy miano „Józka od Krzyża". W stanie wojennym po stłumionym strajku wyniósł krzyż z zakładu pracy i ukrył go we własnym domu. W tym czasie starał się bardzo pomagać innym. Będąc przedstawicielem struktur związkowych, odwiedzał potrzebujących, zwłaszcza rodziny swoich zmarłych kolegów. Okazywał im ogromną troskę, załatwiał najróżniejsze sprawy związane z pogrzebami, sprawy nieraz bardzo uciążliwe. Jak ktoś obliczył, Józef Sawa zatroszczył się w ciągu kilku lat o 42 pogrzeby, zawsze uczestnicząc w mszy św. i przyjmując komunię św. w intencji zmarłych.

Zmarł w 1987 r., ale pamięć o nim przetrwała wśród robotniczej braci. Przetrwał również jego krzyż, który w czasie majowego strajku w 1988 r. znów został zawieszony na starym miejscu w fabrycznej hali. Przed krzyżem tym odprawiałem msze św. dla strajkujących, a dla wszystkich nas tam obecnych krzyż ten był znakiem nadziei i wytrwania. Wisi on tam do dnia dzisiejszego.

Bieda ludzka – i ta materialna, i ta duchowa – stanowi wyzwanie dla współczesnego świata. Jest wyzwaniem, wobec którego nikt nie powinien zostać obojętnym. Niech zakończeniem tych rozważań stanie się list przesłany do krakowskiego koła Towarzystwa Pomocy przez jednego z więźniów. List ten był odpowiedzią na świąteczne opłatki rozsyłane do zakładów karnych:

„Drodzy Przyjaciele z Towarzystwa! [...] Kiedy pan wychowawca wręczył mi paczkę świąteczną wraz z opłatkiem i życzeniami od Was, wzruszenie ścisnęło mi gardło. Bo jakże to? Nam, którzy Wam wyrządzamy krzywdy, okazujecie więcej miłosierdzia niż nasze własne rodziny. Mam rodziców. Ale kiedy wysłałem talon na paczkę, wrócił on z powrotem. Nie uczyniłem im krzywdy. Wychowywałem się w Domu Dziecka. Jestem teraz w szpitalu więziennym. Tym bardziej gest miłosierdzia z Waszej strony był dla mnie chwilą wzruszenia. Dlatego też serdeczne: Bóg zapłać! za ten wielki dar, jaki otrzymałem. Należę do Rycerstwa Niepokalanej i po wyj-

ściu złożę przysięgę, że nikt więcej nie będzie cierpiał z mego powodu. Jestem tutaj za nielegalne przekroczenie granicy i drobne kradzieże. Jeszcze raz serdecznie dziękuję i dzielę się z Wami tym drobnym, opóźnionym co prawda, opłatkiem".

Ks. Stanisław MAŁKOWSKI

UBODZY W PRAWDĘ I MIŁOSIERDZIE
Uwagi praktyka broniącego życia

Ci, którzy zabijają dzieci poczęte, chociaż są w swym wartościowaniu i myśleniu przeniknięci relatywizmem, fatalizmem lub nihilizmem, są najczęściej normalni psychicznie, wrażliwi, zdolni do miłości i poświęcenia.

Jako obrońca poczętego życia ludzkiego przeprowadziłem wiele rozmów z rodzicami dziecka poczętego wahającymi się, czy dziecko przyjąć czy zabić, lub zdecydowanymi na „sztuczne poronienie". Mogę szacować, że co trzecia rozmowa przyczyniła się do uratowania zagrożonego życia.

Życie ludzkie kładzione na szali uwagi wydaje się początkowo rozmówcom mniej znaczące od licznych wartości, które postrzegane są jako alternatywne wobec nowego życia. Ilekroć więc dziecko zagraża warunkom materialnym, stylowi i sposobowi życia (pracy, nauce, rozrywce, konsumpcji), władzy przeżywanej w duchu samowoli albo posłuszeństwa: „nie chcę dziecka i już!", albo: „chciałabym, ale ktoś (mąż, lekarz, ojciec, matka...) się nie zgadza, więc muszę wbrew sobie ulec" – oceniane jest jako przeszkoda i przegrywa (ginie), jeżeli wartość życia nie uzyska w świadomości rodziców wzmocnienia i wsparcia. Na niedostatek (subiektywny) można odpowiedzieć pomocą lub argumentacją w stylu: „nie samym chlebem żyje człowiek". Na ambicje i oczekiwania wobec tzw. jakości życia („mnie się coś od życia należy!") można odpowiedzieć wykazując paradoks związany ze szczęściem: staje się ono nieuchwytne, gdy dąży się do niego wprost i za wszelką cenę, natomiast da się je osiągnąć „po drodze". Na pokusę władzy można odpowiedzieć rozróżnieniem: jest władza zwrócona ku śmierci (kto śmierć zadaje, ten śmierć poniesie) i jest władza zatroskana o życie. Jest władza sprawowana w duchu totalitarnym lub dyktatorskim, ale jest też władza spełniana w duchu solidarności. Kto niszczy życie, ten łamie solidarność, ten duchowo i moralnie niczym się nie różni od hitlerowców lub komunistów.

W czasie rozmowy poznaje się czyjąś indywidualną wrażliwość (lub niewrażliwość), inteligencję (lub tępotę). Jednak najczęściej ludzie pozytywnie reagują na okazaną im życzliwość i gotowość niesienia pomocy, choćby nie okazywali wrażliwości na argumentację racjonalną. Świadectwo teoretyczne dane prawdzie powinno iść w parze ze świadectwem praktycznym danym

miłością. Ponadto trzeba przezwyciężać w świadomości ludzi fałszywy i niebezpieczny rozbrat między teorią a praktyką, między prawdą a miłością. Dobra praktyka opiera się na dobrej teorii. Miłość musi wesprzeć się na prawdzie.

Obroną życia dzieci poczętych zajmuję się od dwunastu lat. Rozmowy z ludźmi w sytuacji wahania, czy przyjąć poczęte dziecko, lub w sytuacji decyzji, by poczęte życie zniszczyć, dają mi pewien wgląd w argumenty i motywy wrogości wobec nowego ludzkiego życia. Argumenty nie muszą być tożsame z motywami, są one już pewną racjonalizacją, niekiedy wymówką, obiegowym usprawiedliwieniem. Najłatwiej powiedzieć: „nie mam (nie mamy) warunków, sił lub zdrowia". Wszystkie argumenty, jakie przytaczano, dadzą się sprowadzić do trzech zasadniczych rodzajów: 1. Praktyka jest kryterium prawdy, 2. Byt określa świadomość, 3. Siła jest prawem.

Uzależnienie miłości i szacunku dla prawdy od „warunków" świadczy o tym, że wartości z istoty swojej bezwarunkowe (miłość i prawda) ocenione są jako warunkowe, względne.

Ponad siedem lat temu usłyszałem od ówczesnego lekarza wojewódzkiego w Warszawie dra Tadeusza Adynowskiego wypowiedź: „teoretycznie ksiądz ma rację (broniąc poczętego życia), ale ja jestem pragmatykiem i mnie obowiązują racje praktyczne". Wrogość wobec życia uznanego za niepotrzebne, czyli nieużyteczne, odwołuje się więc do rachunku korzyści i strat z punktu widzenia ludzi podejmujących decyzję za życiem albo przeciw niemu. Dlatego też ktoś, kto podejmuje decyzję motywowaną praktycznie, łatwo i chętnie uchyla się od osobistej odpowiedzialności. Lekarz mówi: „to nie ja, to ona (kobieta – matka), bo ona i tak to zrobi", „to nie ja, to oni (przełożeni) – czy to ważne, że akurat ja jestem wykonawcą czyichś poleceń, które i tak muszą być wykonane i będą wykonane? – niech ksiądz porozmawia z dyrekcją!" Dyrektor mówi: „niech ksiądz porozmawia z ministrem". Minister mówi: „ja jestem tylko wykonawcą ustaw i przepisów uchwalonych przez sejm". Poseł mówi: „ksiądz myśli, że od posłów coś tutaj zależy? Głosują, jak inni każą, poza tym liczą się z opinią kobiet".

Jeżeli rzeczywistym źródłem racji jest korzyść rozumiana praktycznie, warunki rozumiane materialnie i siła rozumiana fizycznie (człowiek duży zabija małego) – to argumenty de facto sprowadzają się do subiektywnej oceny sytuacji. Następnym krokiem na drodze destrukcji moralności – opartej na zasadach: prawda jest kryterium praktyki, świadomość (zwrócona ku dobru) określa byt, prawo jest siłą – będzie wprowadzenie słowa: „muszę" („musiałam", „musieliśmy"). Słowo „muszę" podkreśla i dramatyzuje oczywistość i konieczność racji silniejszego. Ucieczka od życia jako daru jest zarazem ucieczką od wolności jako zadania. Ucieczka od wolności jest ucieczką od prawdy.

W roku 1981 uczestniczyłem kilkakrotnie w studio radiowym i telewizyjnym w rozmowach na temat sztucznych poronień. W rozmowach tych brali udział z jednej strony przedstawiciele ruchów obrony życia, a z drugiej – rzecznicy swobody zabijania dzieci poczętych. Ujawnione postawy przeciwników prawa do życia od chwili poczęcia były dla mnie wstrząsającym przykładem ucieczki od prawdy o życiu i od miłości. Oto zdarzyło się raz, że obrończyni poczętego życia Maria Wolframowa zadała pani docent Chrupek (socjolog) ze strony przeciwnej pytanie: „czy pani wie, że zarodek ludzki już po trzech tygodniach od chwili poczęcia ma serce?", i usłyszała gniewną odpowiedź: „nie wiem i nie chcę wiedzieć!" Zdarzyło się kiedy indziej, że dwie panie opowiadające się za swobodą zabijania dzieci poczętych, docent Stojanowska (prawnik z Ligi Kobiet) i docent Trawińska (socjolog), odwołały się do argumentu, że przerywanie ciąży zmniejsza cierpienie – zarówno matki „nie chcianego" dziecka, jak i samego dziecka, które niewątpliwie cierpiałoby, gdyby musiało w złych warunkach urodzić się i żyć. Wówczas pani Janina Hera z „Gaudium Vitae" powiedziała z ironią, której przeciwniczki nie zauważyły: „Jeżeli chcecie panie zmniejszać ludzkie cierpienia, to weźcie pod uwagę również cierpienie płodu ludzkiego zabijanego w łonie matki i żądajcie wprowadzenia nakazu znieczulania płodu przed zabiciem, bo nawet zwierzętom staramy się nie zadawać zbytecznych cierpień". Docent Trawińska idąc za odruchem „serca" odrzekła: „ależ tak, trzeba obowiązkowo znieczulać, powinien być taki przepis", czemu sprzeciwiła się jednak docent Stojanowska mówiąc: „nie możemy wprowadzić przepisu nakazującego znieczulenie płodu, bo przyznalibyśmy w ten sposób, że płód jest człowiekiem, a tego nie wolno nam uczynić". Po chwili sporu docent Trawińska uległa i zgodziła się, że nie należy obligatoryjnie znieczulać. W obu rozmowach wymiana zdań trwała krótko – około minuty. Obrońcy życia proszeni o autoryzację swoich wypowiedzi wyrazili zgodę na emisję obu programów z ich udziałem pod warunkiem nadania wymiany przytoczonych zdań. W obu wypadkach obiecano nam uszanować nasze żądanie, ale za każdym razem nie dotrzymano słowa. W audycjach kluczowej wymiany zdań nie było. Przekonałem się wtedy, nie po raz pierwszy, że przeciwnik „kłamstwo kocha i nim żyje".

Usprawiedliwianie sztucznych poronień złymi warunkami materialnymi nie liczy się z faktem, że – średnio biorąc – im lepsze warunki materialne mają małżonkowie, tym mniej posiadają dzieci. Ta sama osoba, która tłumaczy się „koniecznościami życiowymi", gotowa wbrew logice odwołać się do swojej arbitralnej woli: „chcę urodzić, to urodzę, a nie chcę, to nie, i nikt mnie do tego nie zmusi": „proszę się nie mieszać do moich wewnętrznych spraw!".

Relatywizacja wartości absolutnych łączy się z absolutyzacją wartości relatywnych. Odmowa uszanowania tego, co rzeczywiście święte, sprawia,

że pojawiają się świętości fałszywe, a w ślad za nimi przymus. Jeżeli ktoś gotów jest zabić w imię obrony warunków materialnych, stylu lub sposobu życia, albo władzy (której jest poddany bądź którą sam sprawuje), to ulega potrójnej pokusie Złego – „mordercy od początku": pokusie chleba wbrew prawdzie i wierze, pokusie wygody wbrew dobru i nadziei, pokusie władzy wbrew życiu i miłości (por. Mt 4, 1-10). Pierwsza pokusa ukazuje drugiego człowieka jako zagrożenie: im więcej ludzi, tym mniej chleba. Druga pokusa każe widzieć w drugim ograniczenie i przeszkodę w spełnianiu swoich zamiarów. Trzecia pokusa budzi w sercu władcy tę samą trwogę, którą przeżył Herod, gdy usłyszał o nowo narodzonym Chrystusie (por. Mt 2, 3). Chrystus odrzuca pokusy diabła wzywając nas do wiary w prawdę, do nadziei wobec trudnego dobra, które spełnia się na drodze ofiary, do miłości wobec Boga, który życie daje, i wobec człowieka, który życie od Boga w darze otrzymał. Chrystus – „droga, prawda i życie", „Kapłan, Prorok, Król", budzi w nas gotowość, aby iść drogą ofiary, żyć w duchu ofiarności i cierpliwości, aby przyjąć prawdę o Bogu i o człowieku, być prawdzie wiernym i dać jej świadectwo, aby z miłością przyjąć każde nowe poczęte dziecko w duchu solidarności zatroskanej o każdego człowieka, odkąd zaczyna istnieć w łonie matki, aż po wieczność, w duchu solidarności odpowiedzialnej za wspólne dobro rodzin, pokoleń, narodów.

Człowiekowi, który kwestionuje prawo do życia od chwili poczęcia w imię wartości związanych z warunkami, planami i władzą, można odpowiedzieć, że: prawda zawarta w człowieczeństwie znaczy więcej niż okoliczności losu, życie znaczy więcej niż przeżycie, ofiarą władzy niesolidarnej są nie tylko poddani, którzy giną, lecz także ci, którzy sprawują władzę wbrew Bogu, którzy stają się katami współbraci i sami poddają się rządom zła.

Nastawienie niechętne lub wrogie wobec bezwarunkowego prawa do życia od poczęcia jest znakiem pogaństwa albo faryzeizmu. Podobnie jak starożytni poganie składali swoje dzieci w ofierze okrutnemu i zachłannemu bożkowi Molochowi, tak dzisiejsi neopoganie dokonują sztucznych poronień na fałszywych ołtarzach bożków pychy, lęku, fatum, dobrobytu, rozrywki, pracy, wykształcenia, kariery, uległości. Podobnie jak faryzeusze obłudnicy traktowali religię jako sposób na zaspokojenie swoich społecznych i psychicznych potrzeb, nie zaś jako miłość, tak i dzisiejsi pseudoreligijni obłudnicy nie widzą sprzeczności między deklarowaną wiarą i spełnianymi zwyczajami katolickimi a niechrześcijańskim, bezbożnym i nieludzkim zabijaniem dzieci poczętych.

Niszczenie życia „nie chcianego", uznanego za niepotrzebne jest skutkiem instrumentalnego traktowania człowieka w wymiarze ciała w połączeniu z odmową uszanowania ludzkiego ducha, godności osoby. Dlatego grzechy seksualne przeciwko szóstemu przykazaniu torują drogę postawom grzesznym przeciwko przykazaniu piątemu. Kto nie szanuje własnego ciała w wymiarze płci (ciała „pierwszego", które dane jest każdemu człowieko-

wi), ten z dużym prawdopodobieństwem nie uszanuje ciała osoby w sytuacji współżycia seksualnego (ciała „drugiego"), ten również skłonny jest nie uszanować nowego ciała dziecka (ciała „trzeciego").

Instrumentalne traktowanie dziecka może oznaczać przyjęcie go, gdy dziecko zaspokaja potrzeby rodzicielskie ojca i matki (widziane i przeżywane w kontekście innych potrzeb). Obserwuje się również instrumentalne traktowanie ciąży – zarodka i płodu ludzkiego. Ciąża uznawana bywa za „chcianą" – w celu tzw. dopingu ciążowego lub w celach kosmetycznych (przez korzystny wpływ na cerę), zaś nie chciane dziecko „w porę" się usuwa. Instrumentalnie traktowany płód ludzki bywa wreszcie zasobnikiem substancji mózgowych pomocnych przy leczeniu choroby Parkinsona.

Współczesna mentalność zwykle daleka jest od takich rozważań, a ci, którzy zabijają dzieci poczęte, chociaż są w swym wartościowaniu i myśleniu przeniknięci relatywizmem, fatalizmem lub nihilizmem, są najczęściej normalni psychicznie, wrażliwi, zdolni do miłości i poświęcenia.

Matka, która twierdzi, że nie kocha dziecka poczętego, wie już, że pokocha dziecko urodzone. Dlatego mówi wprawdzie o dziecku nie chcianym, ale z góry wyklucza przeznaczenie tego dziecka po urodzeniu do adopcji, gdyż woli zabić dziecko, gdy go nie widzi i nie czuje się z nim psychicznie związana, aniżeli oddać dziecko, gdy je zobaczy i uczuciowo pokocha.

Skuteczność działań obrońców poczętego życia często nie polega na słusznych argumentach, bo te mogą nie trafić do przekonania lub mogą być widziane w kontekście wielu innych spraw, ale raczej polega na stworzeniu więzi, która dziwi, pociesza, wzmacnia. Ojciec i matka dziecka poczętego w wyniku rozmowy z obrońcą życia mogą pomyśleć: oto komuś zależy na naszym dziecku i na nas; mamy wprawdzie lekarza, który jest gotów dziecko zabić za odpowiednią opłatą, ale mamy też kogoś, kto chce dziecko ratować bezinteresownie.

Gdy Bóg objawia się człowiekowi, zanim stopniowo objawi prawdę, kim jest, objawia swój zamiar wobec człowieka, swoje pragnienie, aby człowiek żył, swoją miłość. Człowiek poruszony Bożą miłością przyjmuje prawdę i osiąga wolność. Dzieciobójcy żyją w kłamstwie i zniewoleniu, nie rozumiejąc (i nie chcąc rozumieć), czym jest prawda i wolność. Ale dzieciobójcy też są ludźmi, którzy zasługują na miłość i często miłości pragną, a zło, które wyrządzają, bywa przeniesieniem zła, którego sami doświadczyli w innym sensie. Okazanie solidarnej miłości rodzicom i ich poczętemu dziecku toruje drogę do kształtowania właściwych postaw rodzicielskich i słusznych przekonań.

Kto broni życia dzieci poczętych, daje jeść Chrystusowi głodnemu prawdy, czci i dobroci; daje pić Chrystusowi spragnionemu solidarności i miłosierdzia; przyjmuje Chrystusa, który mówi: „Kto przyjmie to dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje" (Łk 9, 48); przyodziewa Chrystusa płaszczem

pomocy i obrony; odwiedza Chrystusa w Jego bólu, lęku i cierpieniu; przychodzi do Chrystusa – więźnia matczynego łona.

„Nie lękajcie się!" – mówi Chrystus i powtarza Ojciec Święty Jan Paweł II. Rośnie w Polsce lęk z powodu pauperyzacji znacznej części społeczeństwa, braku perspektyw ekonomicznych. W tych warunkach marksistowskie rozumienie bazy i nadbudowy skłaniałoby do pesymistycznych prognoz. Poddawanie się materialnym uwarunkowaniom: z jednej strony biedzie, a z drugiej wysokim aspiracjom cywilizacyjnym wciąż sztucznie blokowanym, rodzi zniechęcenie i rozpacz, a w ślad za tym wrogość wobec życia. Natomiast chrześcijańska świadomość ukazuje bazę jako wartości podstawowe, które wspólnie tworzymy i których wspólnie bronimy bez względu na warunki. Dopiero w oparciu o duchową i moralną bazę można wznosić nadbudowę ekonomii i polityki społecznej. Chrześcijańska świadomość budzi więc optymizm i nadzieję: chociaż bezradni w dziedzinie polityki i ekonomii, nie jesteśmy bezsilni ani bezradni w dziedzinie moralności i ducha. Obrona życia służy pokojowi, solidarności i wyzwoleniu. Ratuje naszą nadzieję świadomość, że życie człowieka zawsze jest darem miłości. Dawcą tego daru jest sam Bóg.

Joanna KRUPSKA

PRZESŁANIE EWY

Ewa obdarowywała nas otaczających ją swoim uczuciem i przywiązaniem. Otrzymaliśmy znacznie więcej niż dawaliśmy jej. [...] Jej prostota, autentyzm, jej naiwność i bezradność wobec świata otwierały nam serca.

„Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Ta wielka obietnica i tajemnica stoi u źródeł ruchu „Wiara i Światło"[1]. „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię Moje, Mnie przyjmuje" (Mt 18, 5). W naszych wspólnotach chcemy przyjmować osoby umysłowo upośledzone. Co znaczy przyjmować? – zaprosić do wspólnoty, dać swój czas, nawiązać kontakt, pokochać. We wspólnocie przekonywaliśmy się, że to bardzo trudne, że nie umiemy. Powoli odkrywaliśmy, że znacznie bardziej niż my przyjmujemy osoby upośledzone, one przyjmują nas, i że aby nauczyć się przyjmować, musimy najpierw pozwolić im przyjmować siebie.

Ewę postanowiliśmy przyjąć do warszawskiej grupy „Wiary i Światła" w 1980 r. Zabraliśmy ją na nasz trzeci obóz, który tym razem zorganizowaliśmy w Małym Cichym. Było nas wtedy około trzydziestki: pół na pół osób upośledzonych umysłowo i tzw. „paszczaków", czyli ich przyjaciół, którymi byliśmy my – wtedy głównie studenci. Ewa wyróżniała się spośród

---

[1] Ruch „Wiara i Światło" powstał w 1971 r. z inicjatywy Marie-Helène Mathieu oraz Jeana Vaniera, fundatora ruchu „l'Arche" (1964). Jest jakby kontynuacją wielkiej pielgrzymki osób upośledzonych, ich rodziców i przyjaciół do Lourdes w 1971 r. Podstawową jednostką w ruchu jest wspólnota licząca około 30 osób, w której skład wchodzą w jednej trzeciej części osoby upośledzone, w jednej trzeciej rodzice i w jednej trzeciej przyjaciele. Jej uczestnikiem jest również kapłan. Członkowie spotykają się regularnie, by modlić się, wspólnie spędzać wolny czas, razem świętować i budować coraz głębsze więzi. Jedna z osób, rodzic lub przyjaciel, pełni funkcję „odpowiedzialnego", którego zadaniem jest dbałość o jedność grupy, o rozwój poszczególnych osób oraz o kontakt z całością ruchu. Wspólnoty grupują się w regiony, na których czele stoją odpowiedzialni – „regionalni". Są także koordynatorzy krajowi, koordynatorzy stref świata, a na czele ruchu stoi Marie-Helène Mathieu (jej zastępcą jest obecnie Marcin Przeciszewski). Ruch rozwija się bardzo dynamicznie na pięciu kontynentach, w wielu krajach świata, w tym również w Polsce. Dotarł tutaj w 1979 r., kiedy to powstała pierwsza wspólnota we Wrocławiu, a zaraz potem w Warszawie. Wspólnoty powiększają się, pojawiają się nowe – jest ich obecnie w Polsce 80, w samej Warszawie 20.

innych swoim innym wyglądem. Twarz nosiła wyraźne znamiona choroby Downa, a cała postać ledwie mieściła się w drzwiach. Jej sytuacja też była nietypowa. Podczas gdy większość osób upośledzonych należących do naszej grupy pozostawała pod opieką rodziców, Ewa była samotna. Jej rodzice zmarli, a ona została sama w dwupokojowym mieszkaniu. Poziomem umysłowym przypominała 10-letnie dziecko, a zarazem była dojrzałą, doświadczoną przez życie kobietą (miała za sobą krótkotrwałe małżeństwo zaaranżowane przez swoich rodziców z chłopcem chorym psychicznie).

W naszej grupie poczuła się od razu dobrze. Zgodnie z założeniami ruchu nasza relacja z Ewą była przede wszystkim partnerska, a mniej opiekuńcza. Chcieliśmy być razem z nią w tym, co ona przeżywa i jak przeżywa. W klimacie przyjaźni Ewa odprężała się. Wieczorem wypłakiwała swoje cierpienie nie chcąc puścić mojej ręki aż do chwili zaśnięcia. A zarazem niezwykle silnie potrafiła przeżywać swoje szczęście bycia wśród ludzi. Porywała nas czasem swoją szaloną radością. Śpiewała głośno, entuzjastycznie, pełnym głosem. Staraliśmy się, by mogła uwierzyć w siebie, żeby przekonała się o swojej wartości. Nie jest to łatwe, gdyż osoby upośledzone traktowane są najczęściej jako do niczego nie nadające się: jeśli w ogóle piszą, to źle i nieortograficznie, śpiewają fałszywie, mylą się przy liczeniu, a w kuchni grubo obierają ziemniaki. Zazwyczaj organizuje się im życie nie pytając ich o zdanie. W naszej wspólnocie chcieliśmy odwrócić ten porządek. Po pierwsze, staraliśmy się, żeby osoby upośledzone mogły wybierać, aby uczyły się uświadamiać sobie i wyrażać swoją wolę. Po drugie, proponowaliśmy zajęcia, w których osoby takie mogłyby uczestniczyć aktywnie i być w nich twórcze. Takie w każdym razie były założenia. Ewa tak pisze o obozowych realiach: „Wszyscy byliśmy razem. Dopiero po kilku dniach zostaliśmy podzieleni na grupy. W tych grupach można było wybierać sobie zajęcia. Jedni, którzy umieli lepić z gliny, wykonywali tę jedną czynność, drudzy zaś zajmowali się rysunkami. Potem była wystawa naszych rysunków. Myśmy potem przygotowali sztuki. Graliśmy Zagubioną Owieczkę, i Ewa, i Adam w Raju w ogrodzie Eden. Chata w środku tej sztuki była przybrana. Wtedy kiedy była u nas msza, ja czytałam z książki fragment tekstu. Wtedy bardzo się wzruszyłam. W wolnych chwilach śpiewaliśmy różne piosenki. [...] Jak była niepogoda, siedzieliśmy w chacie, piliśmy gorącą herbatę. Wtedy robiliśmy kotyliony na ognisko. Pod koniec wyjazdu mieliśmy ognisko. Przy ognisku śpiewaliśmy piosenki. Przed końcem w Małym Cichym była zupełna cisza i był u nas ksiądz, który nas spowiadał. Wtedy przyszedł czas wyjazdu, kiedy mnie zakręciły się łzy w oczach".

Po powrocie z dwutygodniowego obozu spotykaliśmy się co dwa tygodnie w mieszkaniach prywatnych, czasem w salce przy kościele. Był to okres naszego przebudzenia duchowego. Wielkim dla nas odkryciem była religijność osób umysłowo upośledzonych. Religijność prosta, bardzo konkretna, oparta na bezpośrednim kontakcie z Jezusem i Maryją. Osoby te

nie przeżywają wątpliwości związanych z wiarą, po prostu kochają Jezusa, Jego obecność jest czymś oczywistym. Są szczególnie otwarte na działanie Ducha Świętego. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3).

Oprócz regularnych spotkań, w czasie których modliliśmy się często, spotykaliśmy się zupełnie prywatnie z poszczególnymi osobami upośledzonymi oraz podejmowaliśmy rozmaite inicjatywy. Przede wszystkim prowadziliśmy działalność teatralną. Poza wieloma scenami z Ewangelii i Starego Testamentu, a także bajkami, wystawiliśmy *III część Dziadów* oraz *Jasełka*, które odgrywaliśmy w kilku szpitalach. Ewa, obok Joasi, należała do aktorskich gwiazd z tamtego okresu. Niezapomniana jest jej rola Ewy z Raju wahającej się przed zerwaniem zakazanego jabłka. Grała też Matkę Boską w *Jasełkach*. Tak o tym pisze: „Wyczuwałam przed sobą tremę. Chociaż takie tremy są niepotrzebne, ale jednak byłam podniecona. Byłam już przebrana i czekałam już na wejście na scenkę. Kiedy już weszłam i byłam ustawiona, nie wiedziałam, co się ze mną dzieje. Kiedy miałam świecę w ręku, wyczuwałam samą siebie i ten moment, wypowiedziany przez moją grupę, a teraz weźcie Przenajświętszą Panienkę w krąg, to było dla mnie też bardzo wzruszające".

Redagowaliśmy gazetkę pt. „Arka", w której zamieszczały swoje artykuliki osoby upośledzone umysłowo. W Ewie obudziła się ogromna potrzeba pisania. Przy każdym spotkaniu pokazywała swój nowy tekst.

„Można powiedzieć, że wszystko jest takie proste, jeśli chodzi o moje koleżanki i moich kolegów z mojej grupy. Można nawet dogadać się z nimi. Wiem, że one mnie bardzo rozumieją we wszystkim. Między nami jest bardzo dużo przyjaźni. Jeśli chodzi o moją grupę, są bardzo opanowani i spokojni. Podchodzą do mnie z sercem i bardzo dobrą rozmową. Dają dla mnie to, co mogą dać z siebie jak najwięcej. Więcej dają z siebie spokojnych rozmów. Bardzo są dla mnie łagodni i bardzo delikatni. Właśnie to wszystko można nazwać piękną przyjaźnią. [...] Słowem moim dla mojej grupy jest w nich piękno, które potrafią utrzymać. Tym pięknem jest dobre podejście do mnie. [...] Wiele jest od mnie do nich słów, takich jak nadzieja i dobra droga do przyjaźni".

Osoby umysłowo upośledzone nie mają szans w społeczeństwie, w którym liczy się siła, inteligencja, stan posiadania. Nie mogą stać się aktywnymi jego członkami i może dlatego w sposób naturalny rozwijają się w innej płaszczyźnie: w płaszczyźnie serca, przyjaźni i kontemplacji. Są ufni w stosunku do innych ludzi, naiwni, nie umieją krytykować, nie znają ironii. Ich bezpośredniość i prostota są czymś rozbrajającym, czymś co powoduje, że nasze bariery wewnętrzne, postawy obronne, sztywność – znikają. Upośledzeni przez to jacy są, zapraszają nas do spotkania, do nawiązania kontaktu. Nie potrafią udawać, przybierać masek, ukrywać i tłumić uczuć. To, co przeżywają, widać jak na dłoni. Potrafią być sobą – czego tak często brakuje nam, osobom inteligentnym, zdrowym. Nasze uczucia tak czę-

sto są skrępowane tym, jak wypada postępować, jak powinno się, czego od nas oczekują. Często nawet już nie wiemy, co naprawdę czujemy. Upośledzeni przypominają o świecie żywych, prawdziwych uczuć, potrafią krzyczeć z radości i płakać, choć na nich się patrzy, zachowywać się swobodnie nawet w chwilach, kiedy nie wypada być spontanicznym. Jeśli chcemy z nimi naprawdę być, zmuszają nas do zmiany tempa. Nie są w stanie szybko myśleć, mówić, często i chodzić. Żeby uzyskać jakikolwiek efekt, np. nasmarować kromkę chleba masłem, potrzebują znacznie więcej czasu niż my. Zmuszają nas do rezygnacji z pośpiechu. Każą baczniej przyjrzeć się chwili, którą przeżywamy. Są wyzwaniem dla dzisiejszego zabieganego świata, w którym liczą się wartości związane z efektem działania, z inteligencją, bogactwem materialnym. Wzywają do powrotu do wartości związanych z miłością, przyjaźnią, do jedności.

Ewa obdarowywała nas otaczających ją swoim uczuciem i przywiązaniem. Otrzymaliśmy znacznie więcej niż dawaliśmy jej. Była wdzięczna za drobne życzliwe gesty i odpłacała swoim oddaniem. Ogrzewała swoimi gorącymi uczuciami. Jej prostota, autentyzm, jej naiwność i bezradność wobec świata otwierały nam serca.

W czasie letniego obozu w Leszczewku w 1982 r. Ewa zachorowała ciężko. Agnieszka odwiozła ją do szpitala. Okazało się, że cukrzyca była tak zaawansowana, że już nic nie dało się zrobić. Odeszła. Jednym z jej ostatnich zapisków jest artykulik *O szeroko otwartych sercach*, który przytoczę w całości:

„Jestem ze swoimi przyjaciółmi. Mnie z nimi jest bardzo dobrze. Myślę zawsze tak jak potrzeba. Moi przyjaciele jesteście dla mnie wszystkim. Sama nie wiem, jakich do was dobierać słów. Jeśli mogę pisać, to będę pisać jak najprościej. Wiem o tym, że każdy z was ma swoje małe serce. Sercem swoim można czynić dużo dobrego. Po prostu uważam, że wszyscy macie szeroko otwarte serca. Najpiękniejsze słowo to jest serce. Piszę wiele słów o naszym szeroko otwartym sercu. Wiem, moi przyjaciele, że każdy z was jest takimi, jakimi jesteście. Serca będą mocno biły, tak jak jedna godzina. Otwórzcie szeroko wasze serca, które będą razem z nami. Moi przyjaciele, zawsze o was myślę i wiem, że zawsze będziecie mieli szeroko otwarte serca. Po prostu tak powinno być już na zawsze. Moi przyjaciele, wiem, że słowa, które są najpiękniejsze, to tylko szeroko otwarte serca. Moi przyjaciele, nasze serca będą najpiękniejszym stanem, które zawsze będą dla wszystkich szeroko otwarte".

Elżbieta KRUKOWSKA

STEPHEN HAWKING: FIZYKA TEORETYCZNA I WÓZEK INWALIDZKI

Jako fizyk budzi zainteresowanie ze względu na genialność odkrycia, przed którym prawdopodobnie stoi [...]. Wśród osób nie obeznanych z fizyką i matematyką podziw budzi fakt, iż mimo ciężkiej choroby [...] pozostaje aktywny i nie poddaje się.

Profesor Stephen Hawking z Uniwersytetu w Cambridge, jeden z największych i najbardziej twórczych współczesnych fizyków, budzi ogólny podziw zarówno w świecie nauki, jak i wśród osób niewiele znających się na głoszonych przez niego teoriach.

Jako fizyk budzi zainteresowanie ze względu na genialność odkrycia, przed którym prawdopodobnie stoi, a na które wskazuje rewolucyjność dotychczas sformułowanych przez niego twierdzeń. Poszukuje on bowiem teorii umożliwiającej połączenie teorii względności z teorią kwantową i w jakimś stopniu otwierającej drogę do rozwiązania zagadki powstania wszechświata. Hawking chce udowodnić, że Wielki Wybuch materii o nieskończonej gęstości i bardzo wysokiej temperaturze, który zapoczątkował historię świata przed 10-20 miliardami lat, nie jest początkiem czasu i przestrzeni. Wszystko, co po tym wybuchu powstało, jest częścią rozległego wszechświata, poczynając od cząstek elementarnych, a na człowieku kończąc. Dzięki teorii grawitacji kwantowej można, jego zdaniem, prawdopodobnie wykazać, że czas nigdy nie ma w naszym wszechświecie punktu końcowego, tzn. ani początku, ani końca. Problem ten jest interesujący również z teologicznego punktu widzenia, Hawking wysuwa bowiem dwie tezy mogące jego zdaniem znaleźć potwierdzenie, jeżeli uda mu się odkryć formułę budowy świata. „Wszechświat byłby w sobie całkowicie zamknięty i wolny od wszelkich zewnętrznych wpływów. Nie byłby ani stworzony, ani zniszczalny. Po prostu byłby"[1]. Nasuwa się pytanie, gdzie w takim modelu jest miejsce na Stwórcę. Hawking jest zdania, że „można by zawsze jeszcze wyobrazić sobie, że Bóg stworzył świat w momencie Wielkiego Wybuchu. [...]

---

[1] Fragment pracy Hawkinga w tłumaczeniu z języka niemieckiego (*Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Rowohlt 1988) cytuję za artykułem Thomasa Beckera, *Gott und die moderne Physik. Über den Anfang der Zeit. Zu Stephen Hawkings Thesen*, „Christ in der Gegenwart" 1988, nr 48, s. 397-398. Zob. recenzję *Krótkiej historii czasu*, opublikowaną przez ks. J. Życińskiego: *Blask cienia czy cienie blasku?*, „Przegląd Katolicki" 1989, nr 17, s. 6.

Model rozprzestrzeniającego się wszechświata nie wyklucza Stwórcy, ogranicza jednak moment czasowy, w którym mógł był On dokonać swego dzieła"[2].

Profesor Hawking stał się znany szerszym kręgom dzięki swej popularnonaukowej pracy *A Brief History of Time* (*Krótka historia czasu*), w której autor unika zarówno fachowego żargonu, jak i formuł matematycznych. Jest swoistym fenomenem naszej doby, że książka ta przetłumaczona już na 20 języków, a poruszająca wysoko abstrakcyjne problemy fizyki teoretycznej, utrzymywała się (między innymi w USA ponad 9 miesięcy) na pierwszym miejscu książkowej listy bestsellerów[3].

Wśród osób nie obeznanych z fizyką i matematyką podziw budzi fakt, iż mimo ciężkiej choroby, na którą Hawking cierpi od 25 lat i która w trzydziestym roku życia przykuła go do wózka inwalidzkiego, pozostaje aktywny i nie poddaje się. Choroba ma charakter nieuleczalny: jest to boczne zanikowe stwardnienie rdzenia, prowadzące do zaniku centralnego układu nerwowego i powodujące zazwyczaj w krótkim czasie zgon. S. Hawking jest obecnie w stanie kontrolować zaledwie kilka mięśni głowy i dłoni, nie może już mówić i wymaga całkowitej opieki. Ma 46 lat. Choć lekarze przed 25 laty darowali mu najwyżej 2 lata życia, udało mu się już przeżyć ćwierć wieku i choroba jakby zatrzymała się.

Postać profesora Hawkinga jest dobrze znana na terenie uniwersytetu, przechodnie witają go serdecznie. Autor reportażu w „Zeit-Magazin" tak opisuje swoje spotkanie z Hawkingiem: „Do pokoju wchodzi pielęgniarka, tuż za nią wjeżdża elektryczny wózek inwalidzki z wielką metalową skrzynią za tylnym oparciem i ekranem komputera przy lewej poręczy fotela. Siedzenie przykryte jest baranim futerkiem, na nim zaś spoczywa coś, co wygląda jak pośpiesznie rzucone w kąt zawiniątko z ubraniami, które przez przypadek przyjęło formę mniej więcej podobną do człowieka. Z lekkim przerażeniem stwierdzam, że ze skrzyżowanych rękawów tweedowej marynarki wystają dwie do kości wychudzone ręce, a znad koszuli w kratkę – żywa okrągła głowa"[4].

[2] *Eine kurze Geschichte der Zeit*, s. 397.

[3] Najnowsze prace Hawkinga to: S. W. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bentham Press 1988, 198 s.; *300 Years of Gravitation*, red. S. W. Hawking, W. Israel, Cambridge U. P. 1987, 74 s.; S. W. Hawking, *The Schrödinger Equation of the Universe*, w: *Schrödinger: Centenary Celebration of a Polymath*, red. C. W. Kilmister, Cambridge U. P. 1987, 262 s.

W języku polskim zob. artykuł poświęcony temu fizykowi w: M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985 (2 wyd.), tamże bibliografia jego prac. Popularne artykuły na temat S. Hawkinga, do których nawiązuję w tym tekście, to: B. Appleyard, *Gott auf der Spur*, „Zeit-Magazin" 1988, nr 32, s. 28-31; J. Adler, G. C. Lubenow, M. Malone, *Reading God's Mind*, „Newsweek" 1988, nr 24. (Tłumaczenie tego artykułu w „Forum" 1988, nr 30, zatytułowane *Narodziny wszechświata*); J. Jaroff, *Wędrówki w kosmosie*, „Forum" 1988, nr 13 (Tłumaczenie artykułu z „Times'a" z 8 II 1988).

[4] Appleyard, *Gott auf der Spur*, „Zeit-Magazin" 1988, nr 32, s. 28-29.

Pierwsze objawy choroby spostrzegł w wieku 21 lat. Coraz częściej potykał się, chodzenie sprawiało mu trudności, specjaliści nie dawali mu wiele szans. Wiadomość o nieuleczalnej chorobie wywołała u niego początkowo załamanie, przestał pracować, zamykał się w pokoju słuchając Wagnera i czytając powieści fantastyczne; zaczął też pić. W tym czasie poznał swoją przyszłą żonę. W roku 1965 ożenił się, porzucił picie i zdecydował się maksymalnie wykorzystać czas, jaki mu jeszcze pozostał. Odnalazł cel, dla którego warto było walczyć z ogarniającą go niechęcią do życia. Im intensywniej jednak pracował, tym bardziej pogarszał się stan jego zdrowia. Znalazła się jednak filantropijna organizacja w Stanach Zjednoczonych, która przyjęła całkowity koszt opieki medycznej nad Hawkingiem przez 24 godziny na dobę. Rok po zawarciu związku małżeńskiego Hawking przedstawił swoją pracę doktorską poświęconą zagadnieniu tzw. osobliwości.

Postępująca choroba ogranicza z czasem całkowicie jego zdolności ruchowe. Bliski współpracownik Hawkinga, fizyk Roger Penrose z Oxfordu, wspomina, jak odwiedziwszy kiedyś Hawkinga był świadkiem, jak ten przez 15 minut posługując się kulami przebywał drogę do łóżka, nie godząc się na żadną pomoc. Przed czterema laty stracił głos po zabiegu ratującym go przed uduszeniem. Oddycha teraz za pomocą rurki chirurgicznie umieszczonej w gardle. Już wcześniej jednak miał problemy z porozumiewaniem się z otoczeniem, tak że zawsze obok niego musiał znajdować się ktoś z najbliższego otoczenia – żona lub asystenci, którzy przekazywali to, co chciał powiedzieć. Obecnie porozumiewa się tylko za pomocą komputera umocowanego na lewym oparciu wózka i skonstruowanego tak, aby mógł go obsługiwać ktoś, kto może wykonywać tylko jeden ruch. Naciskając klawisz wybiera kursorem najpierw literę, od której zaczyna się słowo, a następnie przegląda na ekranie listę słów spod danej litery. Słownik liczy 2600 słów, w tym tylko 200 terminów fachowych. Profesor Hawking dokonuje w ten sposób wyboru z szybkością 10 słów na minutę, a następnie syntetyzer przekazuje tekst przez głośnik umieszczony za plecami uczonego.

Mimo tych trudności, profesor Hawking prowadzi systematycznie wykłady, które w postaci programu wczytuje do komputera, a podczas wykładu reguluje jedynie szybkość odtwarzania. Wykłady są zrozumiałe; a choć elektroniczny głos brzmi monotonnie, studenci słuchają z zainteresowaniem, żywo reagując na dowcipy, na które Hawking pozwala sobie niekiedy podczas wykładu. Ostatnio np. przepraszał słuchaczy za swój amerykański akcent – jego komputer został wyprodukowany w Stanach Zjednoczonych.

Hawking całe dnie spędza na pisaniu, dużo przebywa ze studentami, a pracę kończy zazwyczaj koło godziny 19.00. Przy posiłku w stołówce towarzyszy mu pielęgniarka; przewiązuje profesorowi na szyi papierową serwetkę i karmi go; nie jest to czynność całkiem prosta. Trzy pielęgniarki towarzyszą mu na zmianę przez cały dzień, doktorant Nick Phillips czuwa nad funkcjonowaniem komputera, natomiast jego asystent Raymond La-

flamme służy mu pomocą zarówno w prowadzeniu wykładu, jak i na przykład wtedy, gdy profesorowi zsuną się okulary.

Hawking prowadzi mimo swej choroby normalne szczęśliwe życie rodzinne. Hawkingowie mają troje dzieci, najstarszy syn (20 lat) studiuje nauki przyrodnicze, 17-letnia Lucy chce pracować w teatrze, a najmłodszy Tim ma dopiero 9 lat. Razem chodzą na koncerty, do teatru, każdej zaś soboty robią długie spacery w okolice Cambridge. Panią Hawking niepokoi nieco uznanie, jakim cieszy się jej mąż, oraz wpływ, który wywiera na bardzo wielu ludzi. Człowiek, który skazany był na rychłą śmierć, stał się gwiazdą. Jej zadaniem teraz – jak mówi – jest nie tyle opieka nad chorym mężem, co zwrócenie mu uwagi, że nie jest Panem Bogiem.

Elżbieta KRUKOWSKA

CZŁOWIEK I TRĄD
O Ruth Pfau – niemieckiej lekarce i zakonnicy pracującej wśród trędowatych w Pakistanie*

Osoby takie, jak Albert Schweitzer, Damian de Veuster, o. Jan Beyzym i s. Ruth Pfau, uświadamiają nam, że w życiu najbiedniejszych z biednych wyraża się los wszystkich ludzi, że wszyscy jesteśmy braćmi w ubóstwie i grzechu, ale także w solidarności i pomocy.

Trąd jest chorobą budzącą lęk od tysięcy lat. Pierwszy jej opis znajdujemy w Starym Testamencie (Kpł, 12-15). Wcześniejsze informacje o trądzie określanym jako „kastha" lub „kushnati" istnieją w pismach lekarzy hinduskich z V tysiąclecia przed Chr., od IV zaś tysiąclecia przed Chr. znany był także w Egipcie i Mezopotamii[1]. Do Europy choroba została przeniesiona przez rzymskich żołnierzy w I wieku i w niedługim czasie rozprzestrzeniła się aż po Półwysep Skandynawski. W okresie średniowiecza trąd przybrał w Europie formę epidemii i sama liczba leprozoriów (w XII w. – około 19 tysięcy) świadczy o rozmiarach tej choroby. Jej rozwojowi sprzyjały złe warunki higieniczne, niedożywienie, częste wojny oraz masowe wędrówki ludów. Z czasem trąd przestał być w Europie problemem, choć do dnia dzisiejszego występuje w formie niewielkich ognisk na południu. Najwięcej przypadków zachorowań występuje w Afryce, Ameryce Południowej i w Azji. W niektórych krajach afrykańskich przeszło 20‰ mieszkańców jest dotkniętych tą chorobą[2].

Czym jest trąd? Samo słowo wywołuje przeważnie wyobrażenie niesłychanie okrutnej choroby, traktowanej dziś jeszcze w niektórych krajach, gdzie występuje, jako kara za grzechy. Jest to przewlekła choroba infekcyjna wywoływana przez prątek trądu (Mycobacterium leprae) podobny do

---

* Osoby zainteresowane sprawą pomocy trędowatym i mające ochotę zaangażować się w pracę nowo powstającego Kręgu Przyjaciół Trędowatych proszone są o kontakt: Elżbieta Krukowska, ul. Konstantynów 1c/104, 20-708 Lublin.

Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna przygotowuje do wydania książkę Ruth Pfau *Kiedy spotkasz swoją wielką miłość*. Książka ukaże się w początkach 1990 r.

[1] *Licht der Hoffnung für Millionen Leprakranke. Auszüge aus Berichten des Deutschen Aussätzigen-Hilfswerks e.V., Würzburg und des Freundeskreises Karachi Freienohl*, Freienohl 1987.

[2] Według danych statystycznych Światowej Organizacji Zdrowia przedrukowanych przez DAHW w broszurze *Lepra in Pakistan. Die Arbeit von Dr. Ruth Pfau im Kampf gegen die Lepra*, Würzburg 1987.

prątka gruźlicy. Prątek trądu został odkryty przez norweskiego lekarza Armauera Hansena w roku 1874, dlatego w niektórych krajach stosowana jest nazwa „choroba Hansena". Zakażenie chorobą następuje prawdopodobnie drogą kropelkową, przez kontakt skórny; innych możliwości zakażenia nie wyklucza się, nie zostały one jednak do tej pory udowodnione. Prątki atakują skórę, nerwy obwodowe oraz śluzówkę górnych dróg oddechowych, niekiedy również śledzionę i wątrobę. Trądowi bardzo często towarzyszą choroby oczu, prowadzące w przypadku nieleczenia do utraty wzroku. Najbardziej narażone na chorobę oraz najbardziej podatne są dzieci. Okres wylęgania choroby trwa od kilku miesięcy do 20 lat. Objawem choroby we wczesnym stadium są jasne plamy na skórze, powstające w miejscach, w których wystąpiły zmiany patologiczne w obrębie nerwów obwodowych.

Do połowy naszego wieku wszelkie próby leczenia trądu były bezskuteczne, dopiero wynalezienie antybiotyków i sulfonamidów stanowiło przełom w leczeniu tej choroby. W roku 1946 opisano przypadki 30 chorych na trąd, których udało się wyleczyć. Leczenie trądu jest procesem długotrwałym i kosztownym. Kiedy stosuje się terapię skojarzoną dwoma lub kilkoma lekami równocześnie, średnio trwa ona przez okres od 6 miesięcy do 3 lat. Zdecydowanej większości chorych na trąd (ok. 90 procent) podaje się tylko jeden preparat farmakologiczny, co wymaga jednak znacznie dłuższego leczenia (w zależności od stadium choroby w momencie wykrycia) – od 5 do 15 lat, a u niektórych pacjentów nawet przez całe życie.

Od przeszło 40 lat trąd jest chorobą uleczalną, lecz mimo to liczba osób dotkniętych nią jest nadal ogromna (około 15 milionów), nadal też bardzo wiele ludzi (nawet lekarzy) odczuwa przed trądem lęk. Uzasadniony podziw budzą więc ci, którzy mimo ogromnych trudności, jakie nastręcza zarówno proces leczenia, jak i samo zdobycie niezbędnych środków, podejmują się tego trudu i poświęcają swe życie tym najbiedniejszym z biednych. Jedną z osób, która podjęła dziedzictwo Alberta Schweitzera, jest niemiecka zakonnica doktor Ruth Pfau, lecząca od 29 lat trędowatych w Pakistanie. Słowa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40), stały się dla niej wzorem i bodźcem do działania.

Doktor Pfau opisuje w swych wspomnieniach historię małego chłopca imieniem Murtaz – historia ta dobrze ilustruje motywy, które skłoniły ją do prowadzenia życia pełnego wyrzeczeń i poświęcenia. Pewna matka dowiedziawszy się, że w okolicy przebywa lekarka, przyniosła umierającego już syna, chorego na zapalenie płuc, błagając o pomoc dla niego – jedynego dziecka, na które czekała siedem lat. Doktor Pfau przemierzała swym zwyczajem górskie wsie badając mieszkańców i wyszukując w ten sposób trędowatych. Nie miała już przy sobie leku, który mógłby chłopcu pomóc; zapas antybiotyków właśnie się skończył, a samochód z zapasami pozostał w dolinie. Jeden z krewnych dziecka udał się więc szybko na poszukiwanie

pojazdu. Dalej doktor Pfau pisze: „Pan Wszechświata jest tej nocy przy mnie pod postacią Chleba. Złote puzderko z hostiami noszę w kieszeni na piersi, czuję je na mym sercu. Oddech Murtaza staje się coraz wolniejszy, coraz płytszy. Panie, błagam, to jedyne dziecko, czy nie widzisz, czy nie wzrusza Cię, że ten chłopiec umiera, dlaczego nic nie uczynisz? Dziesiąty już raz wchodzę na płaski dach, wyglądam światła latarni od strony doliny. Jęk dziecka staje się coraz słabszy. Matka kołysze je w ramionach. O czwartej przychodzi młody człowiek z buteleczkami ampicyliny, wyczerpany szybkim wspinaniem się. Dziecko oddycha coraz rzadziej. Za późno. Murtaz umiera w ramionach matki. Stoję obok, bezradna, bezsilnie wzburzona, wyczerpana nocnym czuwaniem. Pan nieba i ziemi jest przy mnie pod postacią Chleba. Ten, który powiedział, że najmniejszy z naszych braci jest Nim..."[3].

Ruth Pfau urodziła się w roku 1929 w Lipsku. Ochrzczona została na własne życzenie w wieku 22 lat w Kościele ewangelickim, dwa lata później przeszła na wiarę katolicką. W roku 1956, w rok po ukończeniu studiów medycznych, wstąpiła do Towarzystwa Córek Serca Marii[4]. Do roku 1960 kontynuowała kształcenie medyczne w zakresie chorób wewnętrznych, kobiecych, położnictwa, odbyła w Indiach kurs leczenia trędowatych. W roku 1960 odrzuciła proponowaną jej docenturę i wyjechała do Pakistanu. Siostry ze zgromadzenia Córek Serca Marii przebywały w Pakistanie od kilku lat, jedna z nich odkryła w centrum Karaczi całą kolonię trędowatych i nimi właśnie siostry zaopiekowały się. Kolonia składała się początkowo ze 105 rodzin żyjących w skrajnej nędzy, utrzymujących się dzięki żebraniu. W roku 1956 siostry wykupiły jedną z szop w slumsach Karaczi i założyły w niej centrum lecznicze noszące nazwę „Marie Adelaide Leprosy Centre", od imienia pierwszej matki generalnej zgromadzenia – Marie Adelaide de Cicé.

Warunki w centrum były niesłychanie prymitywne, brakowało podstawowych środków, a liczba pacjentów zgłaszających się po pomoc rosła z miesiąca na miesiąc. Gdy doktor Pfau przybyła do Karaczi, w centrum brak było elektryczności, wody, kanalizacji. W czasie badań i zabiegów ludzie tłoczyli się w maleńkim pomieszczeniu, większość pacjentów czekała w bocznych ulicach stanowiących poczekalnię. Zabiegów dokonywano na ziemi, zawieszając kroplówkę na ścianie sąsiedniej szopy. A wszystko w 40-stopniowym skwarze i przy 80-procentowej wilgotności powietrza. Po długich poszukiwaniach i wielu prośbach doktor Pfau udało się uzyskać zgodę

---

[3] R. P f a u, *Gott ist der geringste unserer Brüder*, w: *Gott kommt aus der dritten Welt*, red. J. Röser, Freiburg 1988.

[4] Towarzystwo Córek Serca Marii założone zostało w roku 1790 przez francuskiego jezuitę Pierre'a de Cloriviera w reakcji na prześladowanie Kościoła oraz masową likwidację zgromadzeń. Jest zgromadzeniem bezhabitowym, stąd siostra Ruth znana jest powszechnie jako doktor Pfau.

na przeprowadzanie zabiegów w trupiarni szpitala miejskiego. Tak wspomina ona początek swej pracy w Karaczi: „Organizowaliśmy dla pacjentów leżących na ulicach wokół centrum koce. Wiedzieliśmy, że zimna noc może zniweczyć cały nasz trud i że nocą nie możemy uchronić chorych przed szczurami, które obgryzają ręce i nogi pacjentów pozbawionych czucia. [...] Nie ma na świecie miejsca, gdzie byłoby tak wiele nędzy jak w dzielnicy trędowatych. Sądzę, że każdy, kto by zobaczył to ubóstwo i miałby przygotowanie medyczne, uczyniłby to samo co ja”[5].

Po długiej walce udało się w końcu uzyskać zgodę na budowę w centrum miasta szpitala dla trędowatych. Barak z trzciny i desek został zastąpiony szpitalem na 80 łóżek, a doktor Pfau rozwinęła stopniowo sieć opieki nad trędowatymi na cały Pakistan, od Himalajów po wybrzeże Morza Arabskiego. Środki na budowę szpitala dostarczyła kościelna organizacja charytatywna „Misereor” z Niemiec oraz osoby prywatne.

W długich, żmudnych wędrówkach odbywanych często piechotą, rzadziej dżipem, przemierza doktor Pfau pustynny i górzysty Pakistan, odszukuje trędowatych, rejestruje ich i leczy. Bywa, że znajduje ich porzuconych w jaskiniach, na pustyni, zamkniętych w stajni. Do niedawna zdarzały się tu jeszcze przypadki kamienowania trędowatych.

Ruth Pfau rozpoczęła swą pracę niemal samotnie, w towarzystwie jednej z sióstr z jej zgromadzenia. Lekarze pakistańscy nie leczyli trędowatych, zarówno w obawie przed zarażeniem się, jak i ze strachu przed utratą pracy. Doktor Pfau powoli zdobywała własny personel medyczny kształcąc między innymi uleczonych pacjentów. Centrum kształcenia personelu medycznego dla potrzeb trędowatych jest dziś w Pakistanie instytucją oficjalnie uznaną przez państwo. Od roku 1984 doktor Pfau objęła opieką medyczną również uchodźców z Afganistanu, wśród których znajduje się bardzo wielu chorych na trąd, czyni także starania o rozszerzenie na Afganistan dzieła zapoczątkowanego w Pakistanie. Ponieważ trądowi w Pakistanie towarzyszy często gruźlica i choroby oczu, doktor Pfau leczy również te choroby. W roku 1980 powołana została na stanowisko doradcy rządu pakistańskiego do spraw zwalczania trądu i gruźlicy. Wspomnieć należy, że ogromna większość jej współpracowników to wyznawcy islamu.

W społeczeństwie pakistańskim panuje jeszcze wiele przesądów na temat trądu; również z tym musi ona walczyć, prowadząc między innymi kursy i wykłady dla lekarzy pakistańskich, chcących poznać tę chorobę bądź podjąć się leczenia trędowatych. Współpracownicy doktor Pfau prowadzą badania okresowe, absolutnie konieczne ze względu na długi okres inkubacji choroby. Badaniom poddawane są wszystkie osoby mające kontakt z chorym w rodzinie (badania prowadzone są raz w roku), wszyscy uczniowie

---

[5] *Was ich gewonnen habe ist Freiheit. Ruth Pfau – Lepraärztin in Pakistan*, film ZDF, Heidelberg 1985, reż. Michael Albus.

(raz na pięć lat) oraz cała populacja ludności Pakistanu (około 83 milionów mieszkańców). Te ostatnie przeprowadza się w ciągu pięciu lat.

Niezmiernie ważny jest także proces rehabilitacji pacjentów; temu celowi służy Centrum Rehabilitacyjne założone przez doktor Pfau przy klinice w Karaczi. Uleczeni pacjenci muszą ponownie nauczyć się chodzić, posługiwać rękami, czasami konieczne jest przeszczepienie ścięgien lub operacja plastyczna twarzy. W celu zapewnienia pacjentom samodzielności i niezależności, przygotowuje się ich w centrum do pracy w zawodach, w których jest mniejsze niebezpieczeństwo okaleczeń. W roku 1984 prezydent Pakistanu Zia-ul-Haq podarował pacjentom doktor Pfau 38,5 ha stepów, które zostały zamienione na plantacje. Prowadzi ona również starania o wprowadzenie skuteczniejszych metod terapii. Jest to jednak przedsięwzięcie bardzo kosztowne, gdyż w samym Pakistanie zarejestrowano 25 tysięcy trędowatych, a liczbę tę powiększają stale uchodźcy z Afganistanu i Bangladeszu.

Większość państw, w których występuje trąd, nie jest w stanie pokryć kosztów leczenia, pacjenci mogą więc liczyć jedynie na pomoc ze strony ludzi ofiarnych, fundacji i instytucji charytatywnych. Ponad 500 z funkcjonujących dziś leprozoriów prowadzi Kościół katolicki. Na świecie istnieje wiele organizacji skupiających przyjaciół trędowatych. Wielkie zasługi w tym względzie ma nieżyjący już francuski poeta Raoul Follereau, wielki orędownik praw trędowatych. W swej książce *Jedyna prawda to miłość wzajemna* pisze on: „Ach, nie śpieszy się ludziom, którzy jedzą trzy razy dziennie [...] 15 milionów trędowatych na świecie. Dwa do trzech milionów ma opiekę. Pozostali – 12 milionów – czekają. Czekają, żebyśmy zechcieli pomyśleć o nich, pomyśleć o ich leczeniu. Trąd nie czeka. I tak codziennie na zawsze kaleczeją ręce, gniją nogi, zamykają się oczy. Czy przeszkadza to komuś we śnie?"[6].

Osoby takie, jak Albert Schweitzer, Damian de Veuster, ojciec Jan Beyzym i siostra Ruth Pfau uświadamiają nam, że w życiu najbiedniejszych z biednych wyraża się los wszystkich ludzi, że wszyscy jesteśmy braćmi w ubóstwie i grzechu, ale także w solidarności i pomocy. Dżuma, będąca wielką metaforą Alberta Camusa, jest dziś nadal aktualna w postaci głodu, żywiołu natury, AIDS czy trądu. Ludzie, którzy wierzą w Boga będącego Miłością, który stał się człowiekiem, aby zbawić ludzkość, nie pytają „komu bije dzwon". Gdziekolwiek dzieje się zło i cierpi człowiek, czy cierpi chrześcijanin, buddysta czy muzułmanin – ten dzwon bije nam wszystkim.

---

[6] R. Follereau spędził swe życie w służbie dla trędowatych. W roku 1954 francuskie Zgromadzenie Narodowe przyjęło jego projekt przekazując go jednocześnie do ONZ – był to dokument nadający wolność byłym trędowatym. W tym samym roku Follereau proklamował Światowy Dzień Walki z Trądem, obchodzony po dziś dzień w ostatnią niedzielę stycznia. Cytat pochodzi ze zbioru fragmentów jego pism – *Życie i batalie Raoula Follereau*, wydanego przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Fundacji noszących jego imię. (Brak miejsca i roku wydania).

Ks. Grzegorz LEWANDOWSKI

DIALOG ZA MUREM
(Z doświadczeń duszpasterza więziennego)

Jeśli będę w więzieniu człowiekiem monologu, zostanę uwięziony. Uwięziony we własnym „ja", niezdolnym przerzucić pomost do „ty".

Więzienie dla kobiet w Grudziądzu jesf przeznaczone dla recydywistek. Są jednak wśród nich m.in. kobiety karane po raz pierwszy z wyrokiem powyżej dziesięciu lat. Znajduje się tu szpital i żłobek dla dzieci urodzonych przez matki uwięzione. W więzieniu znajduje się oddział specjalny, w którym stosuje się specjalne środki leczniczo-wychowawcze. Na oddziale tym karę więzienia odbywają alkoholiczki, narkomanki oraz osoby z różnymi odchyleniami psychicznymi. Jest też oddział dla kobiet tymczasowo aresztowanych, czekających na proces sądowy oraz wyrok. Nie mogą one uczestniczyć w niedzielnej mszy św. Bez specjalnej zgody prokuratora duszpasterz nie może służyć im posługą sakramentalną.

Wykształcenie ich jest różne. Niektóre nie mają nawet wykształcenia podstawowego, i te zobowiązane są uczęszczać po pracy do szkoły podstawowej mieszczącej się na terenie zakładu karnego. Oprócz szkoły podstawowej na terenie zakładu znajduje się też Zawodowa Szkoła Odzieżowa, prowadząca m.in. kurs kroju i szycia, gdzie więźniarki mogą zdobyć zawód. Wśród nich jest też wiele kobiet o wykształceniu średnim, a nawet wyższym. W mszy św. uczestniczą między innymi kobiety o wykształceniu politycznym i dziennikarskim.

Definicja „dialogu" M. Navratila, wybitnego psychologa czeskiego, mówi, że „dialog to proces, w którym dwa podmioty używają słowa w zamiarze osiągnięcia zrozumienia tego, co każdy z nich myśli i czym żyje, oraz dzięki któremu dochodzą w pewnej mierze do zbliżenia wzajemnego swoich punktów widzenia i właściwego sobie sposobu bycia". Autor dodaje, że dialog jest trudny, bo wymaga bezinteresownej cierpliwości przezwyciężenia miłości własnej, zaufania wobec drugiego człowieka, a także systematycznego korygowania siebie w świetle jego myśli.

Po Soborze Watykańskim II postawa dialogu charakteryzuje Kościół współczesny na całym świecie. Jako kapłan tego Kościoła zostałem posłany, by nieść światło prawdy Ewangelii i nawiązać dialog duszpasterski z kobietami, które murem więzienia zostały oddzielone od społeczeństwa.

Dotychczasowy mój kontakt z nimi jest niewielki. Ograniczają go bardzo surowe przepisy więzienne. Spotykam się z więźniarkami jedynie na niedzielnej mszy św. Porozmawiać dłużej mam okazję tylko z zakrystianką wyznaczoną do tej funkcji przez władze zakładu. Rozmawiamy wtedy przeważnie na tematy wydarzeń więziennych. Czerpię z tych rozmów także wątki do moich kazań głoszonych w tych specyficznych warunkach. Chodzi tu więc o kłótnie pomiędzy więźniarkami, o niestosowne zachowanie się przełożonych i strażników, a także więźniarek wobec nich, o wzajemne poniżanie się, okradanie i wykorzystywanie, o wiele innych wypaczeń tak bardzo charakterystycznych dla specyficznych warunków więzienia. Z pozostałymi uwięzionymi kontakt jest sporadyczny, następuje on niekiedy w chwilach, gdy po mszy św. niektóre przychodzą do prowizorycznej zakrystii prosić o obrazek, różaniec, opłatek czy o poświęcenie pokarmu przed Wielkanocą. Mam też z nimi kontakt bliższy w momentach, gdy jestem proszony przez którąś z chorych na salę szpitala, by ją wyspowiadać i udzielić komunii św.

O czym powinienem pamiętać w dialogu z więźniarkami? Winniśmy współpracować ze sobą w szukaniu prawdy, a potem próbować urzeczywistniać ją w codziennym życiu. Jest rzeczą zrozumiałą, że prawdą, której wspólnie szukamy, jest Jezus Chrystus. On nas łączy we wspólnotę nie więzienną, ale wspólnotę miłości. W tego rodzaju wspólnotach zakotwiczonych w niewyczerpalnym źródle Miłości niedojrzałość moralna i intelektualna niekiedy wcale nie czyni dialogu niemożliwym. Muszę zawsze zdawać sobie sprawę z tego, że jako kapłan również nie jestem człowiekiem doskonałym i potrzebuję pomocy i wsparcia od innych. Jeżeli zdobędę umiejętności wyrzekania się i supremacji nad więźniarkami, one właśnie niejednokrotnie mogą przyjść mi z pomocą. Wtedy nastąpi prawdziwy dialog.

Mojemu dialogowi z więźniarkami grożą pewne niebezpieczeństwa. Rozmawiając z nimi skłonny jestem wybiegać w przyszłość i widzieć ten obraz, do którego pragnę je doprowadzić. Marzę idealizując, a marzenia przeważnie są wrogiem zwykłej rzeczywistości. Jakże często widzę te kobiety nawrócone, z sercem pełnym Boga i najszlachetniejszych uczuć. Widzę je pełne subtelności, wyrozumienia, uśmiechu, uczciwości i czystości. Jakże często widzę je na wolności wzorowymi matkami i żonami, niewiastami bez nałogów. Niestety, obraz rzeczywisty jest zupełnie inny. Na mszę św. większość przychodzi po prostu po to, by się spotkać ze sobą i poplotkować o wydarzeniach więziennych. Idąc do kaplicy przed mszą św. często słyszę dochodzące z cel bluźnierstwa i przekleństwa. Po mszy św. – chociażbym właśnie wygłosił najwznioślejsze kazanie – w momencie, gdy przełożone więzienia ustawiają więźniarki w szeregach, aby odprowadzić je do cel, z wielu ust, które przyjmowały komunię św., płyną niewybredne słowa. Ileż to razy niewierzący przełożeni więzienia pytają mnie, kwestionując moją posługę, czy to wszystko ma jakikolwiek sens.

Grozi też w więziennym dialogu duszpasterskim innego rodzaju niebezpieczeństwo. Złudzenie, że mam do czynienia z grupą ludzką, a nie z poszczególną konkretną osobą, mającą swoje osobiste troski i problemy, które trzeba jak najszybciej rozwiązać lub im zaradzić. Narzuca się pierwszorzędna potrzeba, aby uznać odmienność każdej z nich i tę odmienność zaaprobować. Powinny też być dla mnie kimś jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym i nie do zastąpienia. Zamknięte w murach więzienia – czasami na długie lata – domagają się szczególnie ze strony kapłana zrozumienia ich sytuacji, delikatności, cierpliwości oraz bezpośredniości. Bezpośredniości różnej jednak od spoufalenia czy też zniżenia się do ich poziomu intelektualnego i moralnego celem prostego upodobnienia się.

Dialog w więzieniu – jak wszelki dialog – powinien zmierzać w kierunku dostrzegania odmienności, wyłączności i niepowtarzalności więźniów. To postuluje konieczność poznania ich jako osoby. Niestety więźniarki mają sporadyczną okazję wypowiedzenia się. Stąd grozi mi stanie się „człowiekiem monologu". Jeśli będę w więzieniu człowiekiem monologu, zostanę uwięziony. Uwięziony we własnym „ja", niezdolnym do przerzucenia pomostu do „Ty". Przypominają się słowa wykładu ks. prof. Janusza Tarnowskiego, który stwierdza, że człowiek monologu żyje w fałszywym przekonaniu o wielkiej wartości swojej osoby. Nie umie słuchać, a tym bardziej przysłuchiwać się czy milczeć. Drugi człowiek nie jest dla niego rozmówcą, ale wyłącznie środkiem do potwierdzenia własnych poglądów czy własnej roli życiowej. „Człowiek monologu" nie potrafi milczeć. Na prawdziwą rozmowę zaś składa się zarówno mówienie, jak i milczenie. Kontynuując myśl profesora: „człowiek monologu" lęka się milczenia, bo wtedy doszedłby do samego siebie, a to byłoby dla niego nieznośne. Ucieka więc przed swoim „ja", gdzie panuje chaos i nieład.

Muszę jako kapłan dążyć do dialogu, na ile jest to w więzieniu możliwe. Powinienem więźniarki zmobilizować do wypowiadania tego, co leży im na sercu. Jeszcze zastanawiam się, jak miałoby to wyglądać. Może rozmowa po mszy św. z zapytaniem, jakie problemy je nurtują i interesują? Czego spodziewają się usłyszeć od kapłana? Zastanawiam się, co można zmienić, by msza św. była przez nie głębiej, a przynajmniej poważniej przeżywana?

Chciałbym przez naszą rozmowę pomóc im odnaleźć w życiu Chrystusa, pomóc wrócić do miejsca, gdzie ich droga życia rozeszła się z drogą Boga. A może nigdy nią nie była? Chciałbym w serca ich wlać nadzieję, że nie wszystko jest stracone, albowiem można zacząć od nowa, a Pan w każdej chwili czeka na powrót. Chciałbym powiedzieć kobietom w więzieniu, że Chrystus z żadnej z nich nie zrezygnował, nie odwrócił się od nich i nie pozostawił własnemu losowi. W żadnym więc wypadku nie mogę być w więzieniu kapłanem monologu, gdyż wiara to – dialog.

Muszę wytworzyć wśród kobiet więzionych taką atmosferę, aby były w stanie zrozumieć, że do Chrystusa dochodzi się nie zawsze samotnie, lecz można dojść do Niego razem z innymi. Tylko wtedy mogę liczyć, że otworzą wobec mnie głębię swoich serc i dadzą się naprawdę poznać. Bez tego otwarcia i poznania proces wychowawczy oraz postęp w ich życiu religijnym jest niemożliwy. Przychodzę do więzienia jako wychowawca w dziedzinie religijnej. Nie jestem pracownikiem więzienia. Nie mam prawa, nie mogę podporządkować sobie tych, do których przychodzę. Jestem tam w imię Jezusa Chrystusa. A On wyraźnie powiedział: „Przyszedłem nie po to, aby mi służono, lecz aby służyć". Służyć nie tylko przez udzielanie sakramentów, lecz także przez dialog. Przez poświęcenie im mojego czasu na rozmowy. Powinienem je oraz siebie jak najczęściej mobilizować do rozmowy.

Rozmowa to mówienie, słuchanie oraz milczenie. Żadnego elementu nie może zabraknąć w mej posłudze w więzieniu.

Mówieniem otwieramy się na drugiego człowieka. Otwieramy swe serce, swe duchowe wnętrze. Odsłaniamy ludziom nasze myśli. Będę starał się jak najmniej do nich mówić. Niech one mówią o tym, co je nurtuje. Niech otwierają się, dzielą sobą, swoimi problemami, porażkami i zwycięstwami. Niech dostrzegą wreszcie całe bogactwo lub ubóstwo swego wnętrza.

Aby one więcej mówiły, muszę coraz więcej słuchać i milczeć. Poprzez słuchanie wyrażam pełnię szacunku, zrozumienia i uznania dla nich. Uważnie słuchając, pomagam rozmówczyni wypowiedzieć się i wyrazić na zewnątrz swą głębię. Nie ma rozmowy bez słuchania. Powinienem więc nauczyć się nie przerywać ich wypowiedzi, nie niecierpliwić się, kiedy są za długie i nie zawsze związane z poruszanym problemem. A w żadnym wypadku nie wolno mi głośno, w obecności innych zwracać uwagi jednej z nich na braki i sprzeczności w jej wypowiedzi. Kiedyś Lecordaire wypowiedział myśl, której staram się przestrzegać w pracy duszpasterskiej, szczególnie w więzieniu: „Nie staraj się przekonać innych o błędzie, ale usiłuj zjednoczyć się z nimi w prawdzie, która jest większa".

Ażeby słuchać, trzeba umieć milczeć! Wyrzucam sobie, że tego milczenia w mojej pracy jest chyba za mało. Zauważyłem przez te lata pracy w więzieniu, że jestem tam chyba za bardzo aktywny. Inni w spotkaniu ze mną zbyt często są stroną bierną i tylko słuchającą. Muszę uczyć się ciągle sztuki milczenia i sztuki tej nauczyć muszę niewiasty, które przychodzą na mszę św. w więzieniu. Muszę nauczyć je milczenia: tego, w czasie rozmowy, i tego, którego wymaga modlitwa. Także tego milczenia, którym dziękuje się po mszy św. Bogu za obecność. Zwłaszcza zaś wtedy panuje gwar, krzyk i hałas. W wielkim zamieszaniu, pośpiechu kobiety odchodzą od ołtarza – do więzienia.

Zdecydowanie za dużo w naszym życiu rozproszenia, hałasu i niepotrzebnych rozmów. Zapominamy, że najgłębsze znaczenie milczenia polega na

tym, że w skupieniu wewnętrznym i w ciszy następuje najpiękniejsze spotkanie człowieka – z Bogiem. Milczenie to też dialog. Według ks. de Belaguera, „Milczenie jest odźwiernym życia wewnętrznego. Jezus jest milczący. Dlaczego tak wiele mówisz, czy aby się pocieszyć, czy też aby się usprawiedliwić?"

Czesław ZGORZELSKI

„LITWO! OJCZYZNO MOJA!..."

I tak już będzie do końca życia. Zawsze przypomnieniami, wyobraźnią i sercem przylegać będzie Mickiewicz do kraju rodzinnego.

1. Litwy imieniem nazywał Adam Mickiewicz swą ojczyznę w „najbardziej polskim poemacie" (określenie J. Kleinera). Tym aktem unii poetyckiej związał oba kraje na zawsze. Choć nieświadomie, bo – w rozumieniu własnym i rodaków – zwracał się w ten sposób do Litwy jako do integralnego (obok Korony) członu Rzeczypospolitej. Imieniem najbliższej sobie, bo rodzimej, „dziedziny" określał swą polską Ojczyznę. Przywiązanie do kraju znad Niemna i Wilii miał zwyczaj wyrażać w każdym niemal utworze od najwcześniejszych począwszy. W Zimie miejskiej *prowadzi nad „Wiliji źwierciadła". W innym utworze zwraca się do drugiej z rzek swego kraju: „Niemnie, domowa rzeko moja..." Jedną z ksiąg młodzieńczego poematu otwiera inwokacją: „O nowogródzka ziemio, kraju mój rodzimy..." I tak będzie już do końca życia. Zawsze przypomnieniami, wyobraźnią i sercem przylegać będzie do kraju rodzinnego.*

I jakże się temu dziwić? Wszak na Litwie upłynęły mu najpiękniejsze lata młodzieńczej szczęśliwości. Pamiętamy wyznanie, z udręki emigracyjnej ujawnione:

Dziś dla nas...
Jedna już tylko jest kraina taka,
W której jest trochę szczęścia dla Polaka,
Kraj lat dziecinnych! On zawsze zostanie
Święty i czysty, jak pierwsze kochanie...

Wszakże ten litewsko-białoruski, a jednocześnie polski kraj stał się dla poety nie tylko skarbcem idyllicznych wspomnień. W swej kresowej, różnoplemiennej, bogato zróżnicowanej tradycji otwierał przed nim ożywcze źródła kultury ludowej. Mickiewicz świadom był znaczenia tych rodzimych wartości swego kraju. Nie tylko w balladach, nie tylko w Dziadach, *ale i w* Panu Tadeuszu *usłyszymy echa owych nieprzebranych skarbów twórczości „gminnej". Wiedział, jak wysoką pa-*

rantelę wyznaczał swemu Panu Tadeuszowi, *gdy w Epilogu przyrównywał go do piosenek wieśniaczych*

O tej dziewczynie, co tak grać lubiła,
Że przy skrzypeczkach gąski pogubiła,
O tej sierocie, co piękna jak zorze,
Zaganiać gąski szła w wieczornej porze...

Ale już wtedy, zanim wyjechał w świat szeroki, wyprowadzał Mickiewicz swe myśli o Ojczyźnie z domowych, regionalnie powiatowych granic – daleko poza Niemen. Gdy w wierszu Do Joachima Lelewela *mówił o „macierzystym chlebie" tradycji, po przodkach, od nauczycieli i od rodziców odziedziczonej, tak oto określał świadomość genealogii kulturowej własnego pokolenia:*

...gdzie się obrócisz, z każdej wydasz stopy,
Żeś znad Niemna, żeś Polak, mieszkaniec Europy.

Już wtedy z trzech koncentrycznych kręgów hierarchicznie ułożonych wyprowadzał Mickiewicz dziedzictwo ojczyste swych współplemieńników i własne. Od razu też znać dawał w tych słowach, że wypowiada je syn Oświecenia, pojętny uczeń Uniwersytetu Wileńskiego. Krótko, lakonicznie, zgodnie z klasycystycznym odczuciem ładu i retorycznego tonu wypowiedzi, otwiera coraz szersze, ale zawsze rodzime horyzonty rodowodu swej kultury. Trojakie znał i uznawał jej korzenie: nadniemeńskie, polskie i europejskie. Powtórzmy za Strońskim: „Jego nadniemeńska kresowość czy litewskość była przyrodzona, jego polskość była naczelna, jego europejskość była świadoma" (w londyńskiej Księdze w stulecie zgonu, *[1959], s. 164).*

2. Nie tylko sfera kultury kojarzyła się Mickiewiczowi ze słowem „Ojczyzna". W okresie filomackim najczęściej wiązało się ono z nakazem powinności, prowadziło w dziedzinę etyki. Co prawda w gronie młodych spiskowców wileńskich unikano tego słowa, zastępowano je „krajem", „ludem" czy „narodem". Ale w świecie poezji myśl o Ojczyźnie stawiała ją zawsze na czele wychowawczych i organizacyjnych wartości: „Ojczyzna, nauka, cnota".

A wymagania wznoszono wysoko. Ponad poziom przeciętny. Dumnie mierzono je skalą heroizmu greckiego:

Niech każdy, jak ów Greczyn, głosi dzielność swoję:
„Mocniejszy jestem: cięższą podajcie mi zbroję".

W Odzie *hasła te unosi entuzjazm młodości:*

I ten szczęśliwy, kto padł wśród zawodu,
Jeżeli poległym ciałem
Dał innym szczebel do sławy grodu.

Co prawda parę lat później w twórczości Mickiewicza pojawi się pośrednia polemika z tym światem ideałów filomackich. Gustaw w IV części Dziadów *podejmuje ją, polemizując z Marylą:*

> **Słyszałem od niej słówek pięknobrzmiących wiele:**
> **Ojczyzna i nauki, sława, przyjaciele!**
> **Lecz teraz groch ten całkiem od ściany odpada...**

Ale mówi to Gustaw, nie Mickiewicz; Gustaw ukarany za to, że „duszą i sercem" zgubił się w jednostkowym, nad miarę egzaltowanym uczuciu.

Nie taić nam jednak, że w poezji Mickiewicza były i takie lata, w których Ojczyzna znikać jakby poczyna z horyzontu naczelnych wartości. Rządzi w niej wtedy gest byronowskiego rozczarowania, gorycz romantycznego zawodu, uczucie psychicznego zmęczenia. W rozmyślaniach Żeglarza *nad pytaniem: „A więc porzucić korab żywota?", nie jawi się na obronę ani przyjaźń, ani Ojczyzna; a i „Cnoty słodycze" okazują się nie dość „krzepiące". Mocna staje się jedynie wiara w nieśmiertelność, w „gwiazdę ducha", która „raz rzucona, krąży po niezmiernej głębi, Póki czas wieczne toczyć będzie koła". Podobnie żadna z filomackich wartości, nawet Ojczyzna, nie osłabia marzenia w życzeniach składanych sobie w dniu* Nowego Roku*: „Kochać świat, sprzyjać światu – z daleka od ludzi".*

Nie była to chwila słabości. Ani tym bardziej katastrofa upadku. To były lata poszukiwań, okres romantycznego przeżywania świata i ludzi w proteście przeciw rzeczywistości, która w bolesnych doświadczeniach życiowych podważać poczynała czystość i prawdę ideałów młodzieńczego entuzjazmu.

3. Wszystko się zmieniło, otworzyły się nowe perspektywy, zamgliły dawne widoki, gdy przyszło poecie opuścić Ojczyznę z wyroku sądu. Droga do Rosji *rozszerza krąg obserwacji, wzbogaca doświadczenia, uczy pojmować obczyznę, pozwala głębiej wniknąć w różnice postawy własnego i obcego społeczeństwa. Petersburg – Odessa – Moskwa ukazują różne oblicza cudzego kraju; rośnie dystans wobec wszystkiego, co dotąd było znane, swojskie i bliskie; rodzi się „hydra pamiątek", napływa fala wspomnień i przynosi ze sobą – tęsknotę.*

To naturalne i nikogo dziwić nie może. Zadziwia natomiast, iż tak niewiele pozostawia po sobie śladów, a raczej, że uczucia te są tak dyskretne, wstrzemięźliwe, pośrednio podsuwane, najwyraźniej wolą poety hamowane. Zawsze krótko, choć wyraziście, czasem aluzyjnie, kiedy indziej – w niedopowiedzeniu, bez poetyzacji, prosto i naturalnie czytelnikowi do współodczuwania poddawane. Najwyraźniej – w Sonetach krymskich*; w kontrapunktowym zespoleniu kompozycyjnym całego cyklu, strukturalnie połączone z doświadczaniem piękna krajobrazu i z przeżywaniem go w perspektywach nieskończoności. A więc nie samo-*

istnie, w trójwątkową wymowę liryczną wplecione, spięte dynamicznie nie tylko z naczelną nutą emocjonalną zachwytu nad Krymem, podziwu i przerażenia nawet, ale także z refleksyjną zadumą nad przemijaniem wszystkiego i z metafizyczną sugestią spojrzenia „poprzez szczeliny świata" w „otchłanie chaosu". I tym splotem wyniesione między wysokie sfery doznań ludzkich.

Cisza zbliżającej się nocy, niezmierzone przestrzenie stepu i daremne oczekiwanie głosu z Litwy. Samotny grób Potockiej i jej myśl biegnąca „tam na północ, ku Polsce", gdzie w przestworzu niebios świecą wciąż jeszcze „gwiazd gromady" zapalone ogniem jej tęsknoty. I Pielgrzym – „w krainie dostatków i krasy" – wynoszący ponad jej urok – wdzięk szumiących lasów Litwy. Ani śladu sentymentalnego rozrzewnienia, rozwodnionej uczuciowo opisowości czy rozczulenia w atmosferze żalu i wyrzekań.

Bardzo często towarzyszy tym uczuciom w utworach Mickiewicza doznanie osamotnienia. Najwyraźniej chyba w Dumaniach w dzień odjazdu, *w żegnaniu się z „cudzym miastem", w którym „nikt dobrej nie życzy mi drogi". Wyobcowanie to szczególnie mocno wyraża się w sferze wrażliwości najbliższej poecie jako pisarzowi: w poczuciu oderwania od własnego rodzinnego języka. Można rzec: żal za oddalającym się skarbem mowy polskiej. Obawiał się, by go nie utracić. W liście do J. Lelewela (I, 1827) prosi o przysyłanie książek polskich, „gdyż – jak pisze – boję się, abym całkiem nie zapomniał języka" (WJ XIV, 324)[1]. Ceni go „jak zdrowie", tym wyżej, im rzadsze stawały się okazje do rozmowy w języku ojczystym.*

Wierzy, że jeśli sądzone mu – tak jak Potockiej z Sonetów *– spocząć na obczyźnie, to „dźwięk mowy rodzinnej ocuci" go nawet w grobie. W wierszu wpisanym do albumu Marii Szymanowskiej jawi się „jako wieśniak pośrodku królewskiego dworu", pewny jednak, że go adresatka nie odtrąci:*

Królowo tonów! Ty go powitasz uprzejmie,
To Twój dawny znajomy – to dźwięk polskiej mowy.

Ale najbardziej chyba wzruszająca jest skarga poety w sytuacji, gdy wobec bliskiej osoby nie może wypowiedzieć tego, co czuje:

[...] za cóż myśli i natchnienia
Wyglądają z wyrazów, jak zza krat więzienia...?
[...]
Nie tylko dźwięk i kolor, aniołowie myśli,
Lecz i pióro, roboczy niewolnik poety,
Na cudzej ziemi nie zna praw dawnego pana
I zamiast pieśni, znaki niepojęte kryśli...

[1] Skrótem WJ oznaczono wydanie jubileuszowe: A. Mickiewicz, *Dzieła*, red. nacz. J. Krzyżanowski, t. I-XVI, Warszawa 1955; cyfra rzymska odsyła do tomu, arabska – do strony.

To umiłowanie Ojczyzny upostaciowanej w słowie rodzinnym prowadzi pióro Mickiewicza do pamiętnych zdań w Konradzie Wallenrodzie *o radości, jaką przeżywa Walter dzięki przywracaniu mu przez Aldonę ojczystych słów, symboli najwyższych wartości:*

Z każdym wskrzeszonym wyrazem budzi się nowe uczucie
Jako iskra z popiołu; były to słodkie imiona
Pokrewieństwa, przyjaźni, słodkiej przyjaźni, i jeszcze
Słodszy wyraz nad wszystko, wyraz miłości, któremu
Nie masz równego na ziemi, oprócz wyrazu – ojczyzna.

I tę hierarchię wartości zachowa Walter z całą surowością młodzieńczego serca, gdy przyjdzie mu już wkrótce podjąć w walce o wolność Litwy najtrudniejszą decyzję: „Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie". Zdanie – w prostocie swej i jakby w przysłowiowej lapidarności typowo Mickiewiczowskie – niesie w sobie jak owoc dojrzały refleksję, wówczas tak jak i zawsze równie aktualną, o nierozerwalnym związku szczęścia rodzinnego z pomyślnością narodu.

Wręcz odwrotną zasadę, ideę egoistycznego pojmowania ojczyzny głosi zniemczony sybaryta, pan Baron, postać z satyrycznego, nie dokończonego poemaciku Mickiewicza:

„...Gdzie mi dobrze będzie,
Tam i ojczyzna moja, tam dom...
...Chleb to grunt, a sława – zabawa.
...Żyj, pókiś na świecie;
Po mnie niech spadnie niebo i skowronki zgniecie!"

Jakże, cytując tę wypowiedź pana Barona, powstrzymać się od gorzkiej refleksji, że i tym razem, jak wielokrotnie gdzie indziej, słowa poematu Mickiewiczowskiego nabierają dziś zwłaszcza aktualnie ostrzegawczych, szczególnie zawstydzających nas znaczeń.

4. Katastrofa powstania zamknęła etap wojaży Mickiewicza po Europie, a otworzyła okres pielgrzymowania emigracyjnego. Wstrząs, który wypadło mu przeżyć, niósł ze sobą zmieszane uczucia. „Sierocą" beznadziejność i żal wyraził po swojemu – krótko i prosto w skromnej piosence:

Tylem uczuł, cierpiał tyle,
Lecz nie powrócę do domu;
Opowiadać nie mam komu,
Zamknę powieść mą w mogile.

Ówczesny swój stan określał jako „odrętwienie"; do Julii Rzewuskiej pisał 27 III 1832: „Cały rok od wyjazdu z Włoch był tak okropny, że boję się myślić o nim, jak o chorobie albo o złym uczynku..." (WJ XV, 22 i 19). Z bólem patriotycznym wiązało się dojmujące uczucie osobistej przewiny, sprzeniewierzenia się nakazowi powinności wobec Oj-

czyzny. Wprawdzie nie był bezczynny. Przed walką przepowiedział Matce Polce gorzkimi słowy sarkazmu cały wiek działań podziemnych i upokorzeń jej syna. Po walce w opowiadaniu o czynie Ordona groził światu, że:

> Kiedy ziemię despotyzm i duma szalona
> Obleją jak Moskale redutę Ordona –
> Karząc plemię zwycięzców zbrodniami zatrute,
> Bóg wysadzi tę ziemię...

Ale to były tylko słowa. Nie czyn żołnierski! Stąd – udręka sumienia. A „oprócz win własnych – jak pisał do przyjaciela (WJ XV, 118) – innego prawdziwego nieszczęścia nie ma".

Pośrednio da to o sobie znać w widzeniu sennym Śniła się zima..., *a bezpośrednio odbije się w liście do Lelewela z tegoż dnia, 23 III 1832 r. Poeta staje przed swym wileńskim profesorem jak na sądzie ostatecznym: „Czuję pisząc do ciebie, jak gdybym był już na dolinie Josafatowej..." I dalej – wprost o tym, co go udręcza najsrożej: „Bóg nie pozwolił mi być uczestnikiem jakimkolwiek w tak wielkim i płodnym na przyszłość dziele. Żyję tylko nadzieją, że bezczynnie ręki na piersiach w trumnie nie złożę". I zaraz potem – coś jakby pierwsza myśl o programie działania: „Myślałbym, [...] że naszemu dążeniu należałoby nadawać charakter religijno-moralny, [...] i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć" (WJ XV, 16-17).*

Może już wtedy rodziła się myśl o „katechizmie" narodowym dla uchodźców z powstania? W tymże liście oświadcza z ufnością: „Ja pokładam wielkie nadzieje w naszym narodzie i w biegu wypadków, nie przewidzianych żadną dyplomatyką" (s. 17). Poczuwał się zapewne do obowiązku, by jak prorok testamentowy poprowadzić swój naród do wyzwolenia; pragnął dać pielgrzymom księgi, by wskazać, z jaką wiarą wkroczyć mają między inne narody. Myśl poety raz jeszcze sięga w dziedzinę etyki. Tym razem chodzi nie tylko o prace wewnętrznoemigracyjne, ale także o podjęcie obowiązku powołania międzynarodowego. W pierwszym z tych zakresów wszystkie niemal postulaty prowadzą do wezwania o doskonalenie własnej postawy moralnej: „O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze" – głosi w Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego *(WJ VI, 52).*

Ale przede wszystkim chodzi Mickiewiczowi o braterską postawę Polaków wobec innych narodów; „[...] gdzie tylko w Europie jest ucisk Wolności i walka o nię, tam jest walka o Ojczyznę" – powiada tamże. A w jednym z artykułów w „Pielgrzymie Polskim" powtórzy to z odwrotnej strony: „[...] nie możemy inaczej służyć Europie i ludzkości, tylko służąc Ojczyźnie naszej" (s. 94). Wypływało to bowiem z

przekonania, że „Polska – jak mówił – musi być początkiem nowego świata, inaczej niepotrzebną by była" (według świadectwa K. Sienkiewicza, Rozmowy, *341)*[2]*. „Bo do imienia Polski – napisze wcześniej w „Pielgrzymie" – przywiązane jest wyobrażenie nie tylko wolności i równości, ale poświęcenia się za wolność i równość powszechną". I dalej nieco: „Miał w sobie ducha polskiego ten człowiek, który w rewolucji [w powstaniu listopadowym] napisał na chorągwiach polskich: «Za waszą i naszą wolność» i wyraz «waszą» położył przed wyrazem «naszą», wbrew całej dawnej logice dyplomatycznej" (WJ VI, 97-98)*[3]*.*

W tym też przekonaniu w roku 1848 wołał głośno Mickiewicz do ludu we Florencji: „Polska, jako naród ukrzyżowany, zmartwychwstała i powołana jest służyć ludom bratnim. Wolą jest Boga, by chrześcijaństwo w Polsce, a przez Polskę wszędzie, było nie martwą literą prawa, lecz żywym prawem państw i stowarzyszeń cywilnych, by objawiło się czynami poświęcenia, szlachetności i wolności" (WJ XII, 298).

Oto podłoże myślowe, z którego wyrosła mesjanistyczna koncepcja Polski. Znamy ją z Dziadów *części III, z „Widzenia" ks. Piotra. Pokora pozwoliła mu jak prorokowi wejść w wizję symbolizującą historię narodu i jego przyszłość. Nie otrzymał tej łaski Konrad nazbyt dumny w ufności swej w potęgę poezji. Nie osiągnął „rządu dusz", mimo że z Ojczyzną zjednoczył się w sercu całkowicie:*

Teraz duszą jam w moję ojczyznę wcielony;
Ciałem połknąłem jej duszę,
Ja i ojczyzna to jedno,
Nazywam się Milijon – bo za milijony
Kocham i cierpię katusze.

Nawet taka boleść i taka miłość ojczyzny nie daje Konradowi siły proroczej, jaką Mickiewicz obdarza pokornego sługę Bożego, ks. Piotra! Miał ją wszakże poeta, gdy w ostrym widzeniu przewidywał przyszłość, rozpoczynając w roku 1833 artykuł w „Pielgrzymie" słowami: „Sprawa Polski wywołaną będzie na nowo przed sąd świata nie inaczej, tylko głosem jakiejś powszechnej politycznej burzy" (WJ VI, 122). I umiał w prawdę słów poetyckich zamknąć lakoniczną, dziś już potocznie powtarzaną, charakterystykę społeczności swej Ojczyzny:

[...] Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi.

---

[2] *Rozmowy* – skrót oznaczający: *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*, zebrał S. Pigoń, w: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie* (wyd. sejmowe), t. XVI, Warszawa 1933.

[3] Hasło ogłoszone było na obchodzie ku czci dekabrystów w Warszawie 25 I 1831; słowo „naszą" miało wtedy pierwsze miejsce; według J. Prądzyńskiego sformułował je Lelewel.

5. Pan Tadeusz – *to jakby powrót Mickiewicza do domowej Ojczyzny. Z dalekiego świata Emigracji – do ciszy i spokoju rodzinnej wsi litewskiej.*

Jedyne szczęście, kto w szarej godzinie
Z kilku przyjaciół usiadł przy kominie,
Drzwi od Europy zamykał hałasów,
Wyrwał się z myślą ku szczęśliwszym czasóm
I dumał, myślił o swojej krainie...

O Litwie. O swej młodości tam wciąż żywej. I o zbrataniu wszystkich stanów w symbolicznym roku 1812. I o tym, co w tej Ojczyźnie było piękne, ale i o tym, co ją kaziło.

Powrót z Paryża pełnego emigracyjnych hałasów – do Soplicowa, gdzie wciąż jeszcze kwitną „polskie obyczaje". Jak to trafnie ujął Bartek z zaścianka Dobrzyńskiego:

Ilekroć z Prus powracam, chcąc zmyć się z niemczyzny,
Wpadam do Soplicowa jak w centrum polszczyzny:
Tam się człowiek napije, nadysze Ojczyzny!

Tak też i dla poety Pan Tadeusz *stał się powrotem do Soplicowa, by w tym zogniskowaniu polskiej tradycji, rodzimej przyrody, swojskich krajobrazów, a także uczuć i myśli z okresu młodości napić się i nadyszeć swej Ojczyzny do woli.*

Jest taki dziwny wiersz Mickiewicza z czasów lozańskich bodaj, bez tytułu, nie wykończony, jakby tylko dla siebie napisany w chwili samotnej zadumy.

Gdy tu mój trup w pośrodku was zasiada,
W oczy zagląda wam i głośno gada,
Dusza w ten czas daleka, ach, daleka,
Błąka się i narzeka, ach, narzeka.

Jest u mnie kraj, ojczyzna myśli mojej,
I liczne mam serca mego rodzeństwo;
Piękniejszy kraj niż ten, co w oczach stoi,
Rodzina milsza niż całe pokrewieństwo.

Tam, wpośród prac i trosk, i wśród zabawy,
Uciekam ja, tam siedzę pod jodłami,
Tam leżę wśród bujnej i wonnej trawy,
Tam pędzę za wróblami, motylami.

Tam widzę ją, jak z ganku biała stąpa,
Jak ku nam w las śród łąk zielonych leci,
I wpośród zbóż jak w toni wód się kąpa,
I ku nam z gór jako jutrzenka świeci.

Kto ona? Kto „z ganku biała stąpa"? Ukochana dziewczyna? Uosobienie młodości? Upostaciowanie duszy i jej marzeń? Litwa rodzinna?

A może – jak w Panu Tadeuszu *– wszystko to razem we wspomnieniach wskrzeszone: i młodość, i szczęście tamtych lat niewinnej beztroski, i piękno swojskiego krajobrazu, i Litwa tradycji domowych...?, wszystko razem zjednoczone w wizji poetyckiej, w umiłowaniu najtrwalszym, w tęsknocie wspominającego serca...? W jednym słowie nierozerwalnie złączone: O j c z y z n a.*

Może to ona właśnie – „z gór jako jutrzenka świeci" oto w Lozannie, jak świeciła mu codziennie przez całe życie?

O WIERNOŚĆ AUTORYTETOWI PRAWDY

LIST SENATU AKADEMICKIEGO KUL DO MARSZAŁKA SEJMU PRL

Do Marszałka Sejmu PRL

Wśród wielu ważnych spraw poddawanych dziś w Polsce gruntowniejszej niż dotąd dyskusji podnosi się między innymi problem ochrony życia nie narodzonych dzieci. Dla społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego był to i jest problem stale żywy i bolesny, czemu dała ona wyraz w organizowanych częstokroć sesjach poświęconych tej tematyce, a także w wielu indywidualnych wystąpieniach swych pracowników i studentów.

Zrozumiałe jest więc ożywione nadzieją poruszenie, jakie wywołał w naszym środowisku fakt podjęcia przez Episkopat Polski starań zmierzających z jednej strony do uchylenia sejmowej ustawy aborcyjnej z dnia 27 kwietnia 1956 roku, z drugiej zaś – do objęcia opieką prawną poczętych dzieci oraz ich matek. Rektor i Senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pragną, w imieniu całej społeczności uniwersyteckiej, dać wyraz swej solidarności z tą cenną inicjatywą Episkopatu.

Polska jest od wielu już wieków terenem aż nadto bolesnych doświadczeń. Do rangi symbolu zbrodni przeciw ludzkości urósł Oświęcim, ale rangę równie tragicznego symbolu ma także wspomniana ustawa sprzed 33 lat. Oto bowiem w warunkach pokoju i w majestacie prawa wypowiedziano wojnę milionom najbardziej niewinnych i bezbronnych ludzi. I właśnie pierwszy z tych smutnych symboli nie pozwala nam nazbyt pochopnie powoływać się na precedensy ustawodawstwa innych krajów. W imię swej dramatycznej historii Polska może i powinna dać dziś światu świadectwo szczególnie wyraźnego rozumienia prawdy, że fundamentalnym warunkiem pokoju jest poszanowanie życia każdego człowieka.

Kończący wkrótce swą kadencję Sejm PRL staje zatem wobec historycznej szansy wymazania hańby, którą wziął na siebie – nie reprezentujący przecież Narodu – „Sejm niemy" z 1956 roku. Co więcej, uchwalając ustawę, o którą zabiega Episkopat, dałby on szlachetny przykład wielkiego ostrzeżenia, z którego pilnie winny się uczyć parlamenty innych krajów.

Rektor, bp prof. dr Jan Śrutwa oraz członkowie Senatu Akademickiego KUL, przewodniczący Parlamentu Studentów KUL i przewodniczący Samorządu Studentów KUL

Lublin, 8 kwietnia 1989 r.

W niniejszym dziale chcemy wprowadzić Czytelnika w sedno dwu toczących się aktualnie, niezależnie od siebie, dyskusji. Pierwsza z nich toczy się na Zachodzie i wiąże się z listem otwartym pewnej części teologów do Papieża, zwanym „Deklaracją kolońską". Druga toczy się u nas w Polsce, impulsem zaś do niej stał się wniesiony w roku ubiegłym do Sejmu PRL projekt ustawy „O obronie poczętego dziecka". Zbieżność w czasie obu tych sporów skłania do zestawień i porównań. Skłania zwłaszcza do pytania, czy u podstaw pewnych proponowanych i na Zachodzie, i u nas rozstrzygnięć nie leży ta sama w zasadzie wizja sumienia i człowieka, wizja woluntarystyczna (decyzjonistyczna). W jej świetle człowiek – rzec można – nie tyle sam wiąże się daną mu poprzez swe sumienie obiektywną o nim prawdą do absolutnej względem niej wierności (posłuszeństwa) w swych wolnych decyzjach, ile raczej sam prawdę tę (s)twórczo określa, czyli sam ostatecznie decyduje o tym, przez co jest samym sobą, a nawet o tym, kto w ogóle jest – lub nie jest – człowiekiem, kogo zatem sam uzna – bądź nie uzna – za człowieka. Sądzimy, iż niezależnie od wielkiej doniosłości praktycznej proponowanych – w obu wymienionych dyskusjach – rozstrzygnięć konkretnych problemów moralnych (antykoncepcja, aborcja), śledzenie uważne istoty obu tych kontrowersji pozwoli Czytelnikowi przyjrzeć się nieco bliżej tej – niewątpliwie interesującej, ale też nader niepokojącej – woluntarystycznej tendencji we współczesnej antropologii i etyce.

Andrzej SZOSTEK MIC

SUMIENIE I ŹRÓDŁA JEGO WIĄŻĄCEJ MOCY*

Chodzi o podkreślenie wewnętrznego związku pomiędzy sumieniem jako subiektywną normą moralności a normą obiektywną. Związek ten polega na tym, że tylko poprzez poznanie normy obiektywnej może się ukonstytuować sumienie jako sąd.

Zacznijmy od przykładu. Dwa lata temu w Pałacu Staszica (siedziba PAN) w Warszawie miała miejsce sesja poświęcona etycznym aspektom przerywania ciąży i zapłodnienia in vitro, na której problem przerywania ciąży podjął m.in. doc. dr Zbigniew Szawarski. Jego poglądy na ten temat znane są z szeregu publikacji, nie zamierzam ich tu więc referować. Chodzi mi o konkluzję jego rozważań. Doc. Szawarski mianowicie, po przedstawieniu całej złożoności poruszanego zagadnienia, zakończył swe wystąpienie apelem o respektowanie prawa każdej kobiety do postąpienia zgodnie z jej własnym sumieniem. Jedna może uznać za słuszne, by dziecko urodzić – i to pomimo przewidywanych niemałych kłopotów z tym związanych, inna w podobnej sytuacji może podjąć decyzję przeciwną. Żadnej z nich nie należy nakłaniać do wyboru niezgodnego z jej własnym przekonaniem, żadnej nie należy za jej czyn potępiać.

Nietrudno zauważyć, że ten apel stanowi szczególny przypadek ogólniejszej zasady, którą sformułować można następująco: W sprawach moralnie doniosłych, a zarazem trudnych, każdy powinien uczciwie rozważyć wszystko, co przemawia za i przeciw podjęciu określonej decyzji, następnie zaś postąpić wedle osądu własnego sumienia. Może on różnić się od osądów i decyzji podjętych w podobnej sytuacji przez innych i nie umniejsza to jego moralnej wartości. Tego rodzaju różnica zdań nie powinna podważać wzajemnego szacunku, ani tym bardziej powodować oskarżeń i potępień.

* Jest to zmodyfikowana wersja referatu wygłoszonego w Warszawie dnia 31 III br. w ramach seminarium zatytułowanego „Etyka a światopogląd", organizowanego przez Katedrę Etyki IFiS PAN.

Któż by się z tą opinią nie zgodził? Czy nie jest ona słusznym wyrazem t o ł e r a n c j i, której naruszenie oznacza pogwałcenie – zazwyczaj podszyte nader podejrzaną pewnością siebie – elementarnego prawa ludzkiej osoby do samostanowienia? Przecież już św. Tomasz z Akwinu był zdania, iż człowiek nie tylko może, ale wręcz powinien postępować zgodnie z własnym sumieniem nawet wówczas, gdy jest to sumienie błędne, oczywiście przy założeniu, że nie jest tego błędu świadom. A przecież nie jest przypadkiem, iż ten właśnie apel doc. Szawarskiego wywołał dość ożywioną dyskusję. Gotowości jego aprobaty towarzyszy pragnienie dopełnienia go, dopełnienia, które w istocie polega na wydobyciu i uwyraźnieniu tych jego założeń, bez respektowania których sam ów apel łatwo może być opacznie rozumiany i nadużywany. W dalszym ciągu poniższych rozważań chciałbym najpierw zanalizować pokrótce sens, w jakim używany jest w tym kontekście termin „sumienie", następnie wskazać powody, dla których postulat kierowania się własnym sumieniem jest nie tylko słuszny, ale wręcz fundamentalnie ważny w etyce, by wreszcie pokazać istotną niesamodzielność sumienia, której zaprzeczenie pozbawia jakiejkolwiek racjonalności wszelkie spory toczące się w „sprawach sumienia".

1. SUMIENIE: SĄD O SŁUSZNOŚCI WŁASNEGO CZYNU

W sformułowanej wyżej „zasadzie tolerancji" wyrażenie „postępować zgodnie z własnym s u m i e n i e m" można zastąpić równoważnie wyrażeniem „postępować zgodnie z własnym p r z e k o n a n i e m". Sądzę, że jest to dobry, niejako „rdzenny" kontekst użycia słowa „sumienie" i warto się go trzymać, by uniknąć wieloznaczności tego terminu, wprost proporcjonalnej do jego popularności. Może tylko należałoby przypomnieć, że „przekonanie" wskazuje bezpośrednio na pewien stan umysłu, w tym więc sensie odnosi się – ściśle biorąc – do porządku psychologicznego. Tym niemniej kształtuje się ono na podstawie aktów poznania wyrażających się w sądach o rzeczywistości, a więc na podstawie porządku logicznego. O tym, kto żywi pewne przekonanie, nie żywi natomiast wystarczająco uzasadniających je sądów, powiadamy, że jego przekonanie jest irracjonalne, a nawet powątpiewamy, czy taki stan umysłu zasługuje na miano przekonania. Analogicznie ma się rzecz w przypadku przekonań na temat wartości moralnej własnego postępowania podmiotu. Kto jest przekonany o słuszności jednego postępowania i niesłuszności innych z nim niezgodnych, ten tym samym aprobuje związek pomiędzy swym przekonaniem a wystarczająco usprawiedliwiającymi je argumentami. Z tego względu s u m i e n i e określa się w nurcie klasycznej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej jako s ą d p o d m i o t u n a t e m a t w a r t o ś c i j e g o k o n k r e t n e g o c z y n u. Ów sąd ma wyraźnie normatywny (oceniająco-powinnościowy) charakter, „wytrąca" jakby podmiot ze stanu biernej percepcji rzeczywistości, dotyczy bowiem jego własnego działania, a poprzez nie – jego samego.

Jest rzeczą jasną, że rzeczywistość, do której odnoszą się przekonania moralne, różni się pod wielu względami od rzeczywistości, na temat której wypowiadamy zdania (sądy) obserwacyjne, jednakże różnica ta nie sięga tak daleko, by podważała właściwą wszelkim przekonaniom – moralnym i pozamoralnym – „pretensję do racjonalności". Właśnie dlatego wybór określonego postępowania poprzedzony być musi uczciwym rozważeniem racji „za" i „przeciw" niemu. Właśnie dlatego możliwe są s p o r y na temat słuszności określonych czynów. Warunkiem sensowności tych – jak i wszelkich innych – sporów jest wszak uznanie, iż przekonanie tylko wówczas zasługuje na swe miano, gdy może się wylegitymować stojącymi za nim racjami, bodaj przeczuwanymi, jeśli nie do końca uświadomionymi.

Niezmiernie ważna jest owa właściwa sądom sumienia „pretensja do racjonalności", ujawnia ona bowiem ich wewnętrzną strukturę. Gdy uważnie przyjrzymy się swym przekonaniom na temat wartości własnego postępowania (a więc i powinności odpowiedniego działania), to dostrzeżemy, że mają one – znów podobnie jak wiele innych przekonań – charakter konkluzji, szczegółowego wniosku płynącego z ogólniejszych przesłanek. Ten konkluzyjny charakter sądów sumienia umyka niekiedy naszej uwadze. Zdaje nam się raczej, że w sposób prosty i spontaniczny „chwytamy" wartość pojedynczych zachowań, wszelkie zaś ogólniejsze sądy wartościujące stanowią generalizację owych sądów jednostkowych[1]. Myślę jednak, że ta interpretacja nie respektuje dostatecznie wewnętrznej struktury pozornie prostych „oczywistości serca" – jak je nazywał T. Kotarbiński – która ujawnia się bodaj najwyraźniej właśnie w kontekście moralnych sporów. Wtedy bowiem szczególnie dobitnie oczywistości owe okazują się u z a s a d n i a l n e. Napotykając opinię przeciwną względem własnej, człowiek przytacza argumenty, które mają usprawiedliwić jego – nie tyle oczywiste, ile raczej pewne – przekonania. Bywa, że wskutek sporu zaczyna on powątpiewać w to, co dotąd uważał za „oczywiście" słuszne, że zmienia dotychczasowe poglądy i inną wartość przypisuje pewnym czynom lub postępowaniom. Takie zmiany opinii pokazują, jak dalece przekonania na temat tego, co tu i teraz należy uczynić, są „ufundowane" na logicznie wcześniejszej ogólnej wiedzy moralnej. I one są dalej „uzasadnialne" na podstawie takiego kryterium, które – jak to określa ks. prof. T. Ślipko – pełni funkcję „zasady konstytutywnej" wszelkich wartości moralnych[2]. Sądzę, że wiąże się ona ze zdolnością postrzegania bytu (tego, co istnieje) w aspekcie jego moralnie doniosłej wartości, zwłaszcza zaś postrzegania bytu osobo-

---

[1] Jak się wydaje, m.in. T. Kotarbiński i T. Czeżowski tak właśnie interpretowali wzajemny stosunek obu typów ocen moralnych. Por. np.: T. K o t a r b i ń s k i, *Istota oceny etycznej*, w: t e n ż e, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław 1987, s. 111-114; T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: t e n ż e, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 59-66.

[2] Por. T. Ś l i p k o, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 196-203.

wego jako takiego, który – właśnie z racji swej osobowej struktury – „domaga się" traktowania go przede wszystkim jako cel wsobny i w tym sensie: bezinteresownie. Jest to osobny temat, którego teraz wprost podejmować nie trzeba; tu bowiem chodzi głównie o formalną stronę naszych moralnych przekonań – w tym zwłaszcza: aktów sumienia – a więc o to, że mają one charakter konkluzji, nie zaś o merytoryczną zawartość przesłanek, na podstawie których są formułowane.

Spór moralny pozwala ostrzej dostrzec jeszcze jedną ważną właściwość sądów sumienia, mianowicie to, iż dotyczą one (jak i sam spór) słuszności postępowania, nie zaś – a w każdym razie nie w pierwszym rzędzie – dobroci jego podmiotu. Rozróżnienie pomiędzy słusznością a dobrocią, rozpowszechnione zwłaszcza w literaturze anglosaskiej, na nasz rodzimy teren wprowadzone zostało już przez W. Tatarkiewicza. Warto przypomnieć jego zwięzłe określenie sądu o słuszności i moralności (bo tak nazywał on ten rodzaj sądów, który dziś nazywany jest częściej sądem o dobroci): „Sąd o słuszności traktuje [...] czyn łącznie z jego skutkami oraz porównawczo z innymi możliwymi w tym wypadku czynami; powiada, że dany czyn wraz ze swymi skutkami jest w danej sytuacji ze wszystkich możliwych najlepszy; taki właśnie czyn nazywamy «słusznym». [...] Sąd o moralności dotyczy intencji czynu; moralnym nazywamy wszak człowieka, który ma dobre intencje i wciela je w czyn. Moralnym jest tedy czyn słuszny wtedy tylko, gdy został wykonany nie dla innych powodów, lecz dlatego właśnie, że był słuszny"[3]. Dodajmy jeszcze, że skoro dobroć (moralność) odnosi się, ściśle biorąc, nie tyle do czynu, ile do intencji jego sprawcy, i skoro na temat słuszności jakiegoś postępowania toczą często spory ludzie inspirowani dobrą intencją, to znaczy, że dobroć intencji nie stanowi jeszcze gwarancji trafności przekonań na temat słuszności czynu. Mówiąc prościej: uczciwi ludzie mogą się w swych konkretnych moralnych sądach mylić. Czyli mogą mieć błędne sumienie, o ile rozumieć przez nie błędny sąd (przekonanie) o słuszności własnego, konkretnego postępowania. Typowe spory moralne to spory o słuszność czynu, nie zaś o dobroć intencji jego sprawcy: tę się zakłada, a jeśli są podstawy, by o niej powątpiewać, to miejsce sporu zajmuje umoralniające upomnienie.

2. SUMIENIE: OSTATECZNE KRYTERIUM SŁUSZNOŚCI CZYNU

Tym niemniej przypomniana tu różnica pomiędzy dobrocią a słusznością – a raczej wewnętrzny związek pomiędzy nimi – pomaga dostrzec powody, dla których wierność sumieniu – nawet błędnemu – jest postulatem moralnym tak fundamentalnym i stanowczo (bezwyjątkowo) wiążącym każ-

[3] W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 291.

dy podmiot działania. Jak bowiem trafnie zauważa Tatarkiewicz, moralny (w przyjętej dziś terminologii: dobry) jest taki czyn, który „został wykonany nie dla innych powodów, lecz dlatego właśnie, że był [wedle mniemania sprawcy – A. Sz.] słuszny [podkreślenie – A. Sz.]".

Spróbujmy przyjrzeć się tej więzi pomiędzy dobrocią i słusznością wedle zasady „per opposita cognoscitur", tj. analizując przypadki, w których więź ta zostaje naruszona. Chciałbym podsunąć pod rozwagę dwie takie sytuacje, z których jedna wprost i bardziej radykalnie, druga zaś w sposób pośredni przeciwstawia się wyrażonemu przez Tatarkiewicza przyporządkowaniu dobroci względem słuszności.

a) Z prostszym i radykalniejszym zanegowaniem tego przyporządkowania mamy do czynienia tam, gdzie podmiot – z racji jakiś spodziewanych korzyści bądź w celu uniknięcia szkód – podejmuje czyn, który sam uważa za niesłuszny, czyli kieruje się złą intencją. Nie jest istotne, czy jego sąd o słuszności jest trafny czy nie; ważne, że wyborem swoim (postępowaniem) przeciwstawia się temu, co sam rozpoznał jako właściwe, powinne. Zdumiewające to i niepokojące zarazem zachowanie; aż nadto częste, choć wciąż trudne do satysfakcjonującego wyjaśnienia. Określić je można najkrócej jako samosprzeniewierzenie człowieka. Przeczy on bowiem (sprzeniewierza się) temu, co sam poznał i uznał za słuszne. Przeczy własnym aktem wyboru (wolnością) własnemu aktowi poznania (uznanej przez siebie prawdzie). I znów: nie tak ważna jest prawda, której przeczy, jak to, że jej – wbrew własnemu przekonaniu – przeczy. Jeżeli więzień przeżywa jako wielki dramat sytuację, gdy mu mówią: „podpisz, a będziesz wolny" – to przeżywa ją tak niekoniecznie dlatego, że każą mu podpisywać tekst moralnie bardzo paskudny. Wystarczy, że tekst ów – pod którym podpis czyni się warunkiem wolności więźnia – jest niezgodny z jego przekonaniem, w tym sensie „nie jego". Pouczające jest, jaką wolnością za jaką wolność będzie on płacił, gdy podpisze[4]. Nie chodzi o osąd moralny tych, którzy w takich okolicznościach podpisali; chodzi o zrozumienie, na czym polega ich dramat. Trudno nie dostrzec w takim akcie samosprzeniewierzenia zarazem aktu zniewolenia, czy też raczej: samozniewolenia. Dodajmy, że różni mogą być „panowie", którym godzi się służyć człowiek decydujący się na tego rodzaju kłamstwo. Nie muszą to być przedstawiciele władzy, częściej i aż nazbyt łatwo człowiek ustępuje w ten sposób własnym zachciankom, które go właśnie opanowują, czyli sprowadzają do poziomu niewolnika. Wyjątkowe i codzienne, trudne i „łatwe" przykłady tego typu samosprzeniewierzenia (samozniewolenia poprzez samozakłamanie) pokazują, jak dalece człowiek jest sobą: podmiotem, wtedy tylko, gdy w swych wyborach

[4] Przykład ten zaczerpnąłem z rozprawy ks. T. Stycznia, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 12-20.

(aktach woli) r z ą d z i s i ę w ł a s n y m p o z n a n i e m (aktami rozumu). I na odwrót, „wyłączając" wolę spod kierownictwa rozumu człowiek pomniejsza samego siebie, ignoruje swą autonomię. Czy nie to właśnie przeświadczenie zasługuje w pierwszym rzędzie na miano „oczywistości serca", oczywistości ugruntowanej swoistym doświadczeniem siebie jako podmiotu poprzez własną, rozumną wolność?

b) Bywają bardziej ukryte pokusy „ucieczki od wolności", ucieczki poprzez ś l e p e z a w i e r z e n i e a u t o r y t e t o w i. Ten, kto ją podejmuje, powołać się może na niebłahe po temu racje. Dziedzina dobra i zła jest trudna, łatwo się w niej pogubić. Zrozumiałe więc, że wielu szuka mądrzejszych od siebie, by im powierzyć ocenę swych czynów, a jednocześnie na ich barki złożyć nazbyt niekiedy ciążącą odpowiedzialność za własne decyzje. Tak oto rodzą się autorytety, których rola – jak się wydaje – nie maleje tak gwałtownie, jak by na to wskazywały niektóre ankiety i publicyści; raczej maleje autorytet jednych na rzecz innych. I samej jego potrzeby nie chcę tu kwestionować. Nie tylko w dziedzinie moralności człowiek ceni i powinien cenić zdanie specjalistów także wówczas, gdy nie jest ono zgodne z jego własnymi przekonaniami. Taki respekt dla autorytetu nie tylko nie urąga rozumności człowieka, ale wręcz stanowi dowód jego rozsądku, trzeźwej (lub – jeśli kto woli – pokornej) świadomości własnej niewiedzy.

Ale też odróżnić trzeba r o z u m n y (racjonalny) respekt dla autorytetu od n i e r o z u m n e g o (ślepego). Pierwszy wyrazić można słowami św. Pawła: „wiem, komu uwierzyłem" (2 Tm 1, 12) – i sądzę, że liczne przykłady takiego właśnie posłuszeństwa Boskiemu autorytetowi znaleźć można w Piśmie św. To prawda, że Bóg (w każdym razie Ten, w którego wierzą chrześcijanie) wymaga niekiedy od swych wyznawców rzeczy po ludzku, tj. na drodze naturalnego poznania, niepojętych. Ale też jest to Bóg, który niejako „uwierzytelnia się" przed człowiekiem, okazując mu najpierw swą mądrość, moc i miłość. Znamienne jest, jak Bóg „przedstawia się" Izraelowi, zanim wypowie w Dekalogu szereg nakazów trudnych dla Izraelitów do przyjęcia: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 20, 2). W Kazaniu na Górze może zdumiewać nakaz, by uderzony nadstawił drugi policzek, ale czytający ten tekst winien pamiętać, że jego autorem jest Ten, którego mądrość w tylu innych miejscach podziwiał i który dla dobra człowieka nie wahał się oddać swego życia. Nawet Abraham, któremu Bóg kazał złożyć ofiarę z jedynego syna Izaaka[5], znał już Boga; poznał po wielekroć Jego życzliwość i zdumiał się Jego mądrością. Posłuszeństwo wiary to oczywiście kwestia odrębna i trudna, nie można go jednak utożsamiać bez reszty z tzw. ślepym posłuszeństwem, zawieszającym rozumność człowieka i zwalniającym go z odpowiedzialności za własne czyny.

[5] Nb. scena Rdz 22, 1-22 wymaga bardzo ostrożnej interpretacji, uwzględniającej cały kontekst kulturowy zarówno samego czynu Abrahama, jak i autora Księgi Rodzaju.

Ten więc rozumnie ulega autorytetowi, kto – po pierwsze – z uzasadnionych powodów obdarzył go swym zaufaniem oraz – po drugie – zakłada, że ów autorytet także kieruje się w swych opiniach odpowiednio ważnymi racjami. Stąd różnica pomiędzy moim poglądem a opinią tego, kogo uważam za autorytet w danej dziedzinie, zawsze stanowi dla mnie zadanie: zobowiązuje mnie, bym usiłował dostrzec to, co on widzi, a ja nie. Jeśli różnica ta staje się zbyt wielka lub trudna do przezwyciężenia, muszę zadać sobie pytanie, czy słusznie postąpiłem zawierzając jego opinii.

Nierozumna, ślepa „ucieczka od wolności" w autorytet takich problemów nie stwarza – ale też cena za nią jest wielka. Człowiek dobrowolnie rezygnuje z własnej podmiotowości, z tego, że jest – jak powiada św. Tomasz – „sui iuris", że rządzi się uznanym przez siebie samego prawem. Kto chce w ten sposób uniknąć odpowiedzialności za spowodowane swym czynem zło, ten zarazem gotów jest zrezygnować z odpowiedzialności za ewentualne dobro. Rezygnacja z racjonalnej podmiotowości poprzez ślepe zawierzenie autorytetowi obejmuje bowiem albo wszystkie jego czyny, albo nie obejmuje żadnego. Ściśle biorąc zresztą, tego rodzaju ucieczka nie jest możliwa. Decyzja rezygnacji z bycia odpowiedzialnym podmiotem własnych czynów jest już decyzją, podobnie jak zaniechanie działania też jest działaniem. Człowiek po prostu nie jest w stanie tej swojej kondycji i odpowiedzialności zmienić; może tylko lepiej lub gorzej, bardziej lub mniej świadomie ją zaaprobować i spożytkować.

Przeświadczenie o prawie i obowiązku respektowania własnych przekonań (posłuszeństwa własnemu sumieniu) tak jest dziś powszechne, że o jego zasadności nie trzeba nikogo zbyt usilnie przekonywać. Może warto tylko przypomnieć, że znalazło ono wyraz w tradycji scholastycznej, która przypisuje sumieniu rolę o s t a t e c z n e j n o r m y m o r a l n o ś c i, to jest ostatecznie wiążącego – pomimo swej omylności – kryterium, którym człowiek powinien się w życiu kierować.

3. SUMIENIE: SUBIEKTYWNE KRYTERIUM SŁUSZNOŚCI CZYNU

Jednakże sumienie jest subiektywnym kryterium o tyle tylko, o ile rozumie się przez nie s ą d, a więc akt poznania, który treść swą czerpie spoza siebie, z rzeczywistości tym aktem poznawczo chwytanej. Powiedzieliśmy przecież, że ludzki podmiot przez to właśnie jest podmiotem, że w swych wolnych wyborach kieruje się poznaną prawdą. Dlatego ta sama filozofia klasyczna, która dostrzegła i uznała w sumieniu ostateczną normę moralności, dodaje zaraz, że jest to norma s u b i e k t y w n a. Przez subiektywność rozumie się tu nie tylko i nie przede wszystkim to, że każdy ma sumienie własne i już z tego powodu różne od sumienia innych. Raczej chodzi o podkreślenie w e w n ę t r z n e g o z w i ą z k u p o m i ę d z y s u m i e n i e m jako subiektywną normą moralności a n o r m ą o b i e k t y w-

Związek ten polega na tym, że tylko poprzez poznanie normy obiektywnej[6] może się ukonstytuować sumienie jako sąd. Gdyby leżący u podłoża wolnych decyzji akt sumienia okazał się pseudosądem, gdyby jego roszczenie do racjonalności było nieuzasadnione, wówczas należałoby podważyć dopiero co podnoszoną różnicę pomiędzy człowiekiem-podmiotem, który rządzi sobą (jest samorządny, by użyć modnego w ostatnich latach określenia), ponieważ rządzi się poznaną przez siebie prawdą – a człowiekiem, który aprobując samozakłamanie (czyli niezgodność pomiędzy tym, co poznał, a tym, co wybrał), sam się niejako ze świata podmiotowego „wyprowadził". Przecząc możliwości poznania prawdy, którą człowiek mógłby się w swym postępowaniu kierować, wszystkich ludzi sprowadza się do rzędu przedmiotów: istot poruszanych zewnętrznymi prawami i biegiem mniej lub bardziej przypadkowych zdarzeń. Podmiotową tożsamość i odrębność każdej ludzkiej osoby, jej wolność i godność, należałoby uznać wówczas za złudzenie. Naprawdę człowiek sytuowałby się – jak to dobitnie wyraził B. Skinner tytułem jednej ze swych książek – „poza wolnością i godnością".

Tego właśnie dopełnienia potrzebowałem słuchając końcowego apelu doc. Szawarskiego sprzed dwu lat. To prawda, że wiele trudnych moralnych sporów trzeba zakończyć nie dochodząc do zgody. Taki finał rozmów kryje w sobie niemałą szansę: s z a n s ę d o j r z e w a n i a do pełniejszego widzenia prawdy przez „zmierzenie" własnej wizji rzeczywistości z wizją partnera rozmowy. Jest to szansa osiągnięcia pełniejszej dojrzałości poprzez lepsze dojrzenie prawdy, jaką w życiu należy się kierować. Cenna jest w języku polskim ta dwuznaczność słowa „dojrzeć". Tym niemniej rozejście się po takiej rozmowie bez wspólnego dostrzeżenia wiążącej nas moralnie prawdy ma też w sobie coś z p o r a ż k i. Dyskusja o tyle jest sensowna, o ile jej celem jest usunięcie domniemanego fałszywego przekonania jednego z rozmówców i dojście do zgodnego, podobnego widzenia prawdy. Jeżeli nie osiąga ona tego celu, to może przyczynić się do mojej i mego rozmówcy dojrzałości tylko poprzez potraktowanie owego braku porozumienia jako porażki, a zarazem wyzwania, sygnału, że – być może – czegoś ważnego nie dostrzegam, co usiłuje mi przekazać mój, także nie przekonany przeze mnie, rozmówca.

Może więc być tak, że dwie kobiety w podobnej sytuacji podejmą różne decyzje co do przerwania ciąży, kierując się swym najlepszym rozeznaniem, czyli kierując się dobrą intencją poszukiwania słusznego czynu. Skoro jednak rozeznanie to polega na odkrywaniu obiektywnej prawdy, której dobra wola powinna się podporządkować, to taka sytuacja oznacza, że co najmniej jedna z nich jest w błędzie. Jest to przy tym błąd tym bardziej domagający się usunięcia, im ważniejszej sprawy dotyczy. Jeżeli więc

---

[6] Bliższą taką normę św. Tomasz i jego uczniowie upatrują w ludzkiej naturze, normę ostateczną zaś – w Bożym Prawie.

kobiety te podejmują różne decyzje po bezskutecznej próbie wzajemnego przekonania się o słuszności swych poglądów, to dla żadnej z nich koniec dyskusji nie powinien oznaczać końca całej sprawy. A sama dyskusja bynajmniej nie urąga zasadzie tolerancji. Przeciwnie, stanowi ona wyraz wzajemnego respektu dla podmiotowości omylnych, ale rozumnie wolnych jej partnerów. W tym sensie ma rację doc. Szawarski dopominając się o prawo każdego do kierowania się własnym przekonaniem (sumieniem). Jeśli jednak przekonanie to ma charakter racjonalny, a więc jeśli formowane jest na podstawie poznanej obiektywnej prawdy, to apel ten domaga się dopełnienia – przypomnienia, że owo przekonanie (sumienie) treść swoją czerpie nie z dowolnej decyzji podmiotu, lecz z normy obiektywnej, stanowiącej jedyną podstawę jego wiążącego moralnie charakteru.

*

Przygotowując powyższy tekst nie przypuszczałem, że problem przerywania ciąży, który posłużył mi jako dogodny punkt wyjścia rozważań nad naturą sumienia, zostanie podjęty jako temat dość ożywionych dyskusji w środkach masowego przekazu. Stało się tak głównie z powodu wniesienia do Sejmu przez PZKS projektu ustawy o ochronie poczętego dziecka (znoszącej zarazem ustawę aborcyjną z 1956 r.), przygotowanego przez Komitet Ekspertów Episkopatu Polski. Dyskusje te pokazują raz jeszcze, jak kluczową rolę odgrywa w nich sposób rozumienia sumienia. A także jak dalece i jak dramatycznie rzutuje on na los wielu ludzi. Oto w rozmowie radiowej na ten temat, jaka miała miejsce 11 IV br. w programie I Polskiego Radia, raz jeszcze zabrał głos doc. dr Zbigniew Szawarski. Przeciwstawił się on obiegowym opiniom utrzymującym, że nauka może podać jednoznaczną definicję człowieka. Nauka bowiem – jego zdaniem – mówi wyłącznie o faktach, natomiast „sprawa definicji człowieka jest sprawą moralną, sprawą filozoficzną, może nawet sprawą teologiczną. I wobec tego każda próba bliższego określenia, czym jest człowiek, jest tożsama z wyborem pewnej koncepcji moralnej, z wyborem pewnej teorii etycznej czy pewnej filozofii”[7]. Przyjęcie genetycznego kryterium człowieczeństwa zmuszałoby nas do uznania, że także każdy inny ssak jest owym ssakiem od momentu poczęcia. Niewątpliwie powstaje w ten sposób nowy organizm biologiczny, „ale nikt w Polsce, nikt nigdzie na świecie nie dyskutuje kwestii przerywania ciąży u zwierząt. To nie jest w ogóle problem moralny. To, że nagle staje się problemem dla nas, bierze się stąd, że my wiążemy genezę naszego człowieczeństwa z momentem połączenia owych gamet. Ale czy tak jest naprawdę? Równie dobrze możemy stawać się człowiekiem tydzień,

[7] Tę i następne wypowiedzi z tej dyskusji spisałem z taśmy magnetofonowej.

dwa tygodnie później, trzy tygodnie później". Stawanie się człowiekiem ma bowiem charakter procesu. Toteż „wyznaczenie, w którym miejscu owego procesu organizm ludzki, owa zygota, znajdująca się na takim czy innym poziomie rozwoju, nabiera nagle statusu człowieka, albo potencjalnego człowieka, jest w dużej mierze sprawą decyzji moralnej".

Wywód ten może się wydawać nieco osobliwy[8]. Przerywanie ciąży u ssaków nie stanowi problemu moralnego, podobnie jak nie stanowi go zabijanie urodzonych zwierząt. Cóż przeszkadza, by uznać, że od momentu poczęcia pojawia się na świecie nowy wilk, szczur czy świnka morska – by użyć przykładów przytoczonych przez Szawarskiego? Czego więc argument ten ma dowodzić?

Otóż cały jego kontekst sugeruje, że dowodzić ma rzeczy nader ważnej: tego mianowicie, że człowieczeństwo pojęte czysto deskryptywnie („naukowo") nie daje żadnej podstawy, by poszczególnym egzemplarzom gatunku „homo sapiens" przypisać szczególną wartość, w konsekwencji zaś prawo do życia. To, że wartość taką i prawo przypisujemy człowiekowi, nie zaś wilkowi, szczurowi lub morskiej śwince – jest sprawą moralnego wyboru, nie poddającego się naukowej kwalifikacji prawdy i fałszu[9]. Próżno szukać w dziedzinie faktów usprawiedliwienia takiego wyboru. A skoro tak, to wszelka dyskusja na temat przerywania ciąży traci sens jako dyskusja, tj. jako próba rozstrzygnięcia, kto ma rację. Decyduje siła perswazji, przekształcająca się na forum parlamentarnym w siłę większości.

I znów: nie może dotyczyć to tylko kwestii przerywania ciąży. Uznanie, że przypisywanie wartości człowiekowi ma charakter perswazyjny (preskryptywny), nie zaś rzeczowy (deskryptywny), może być zrozumiałe jedynie jako szczególny przypadek ogólnego stanowiska odmawiającego wartościowaniu moralnemu, a więc i aktom sumienia, racjonalności. Wierność i zdrada, rzetelność i nieuczciwość, odwaga i tchórzostwo – wszystkie te i podobne pojęcia, o ile zawierają coś więcej, niż tzw. „czysty" opis określonych zachowań, są – zgodnie z tą koncepcją moralności – wyrazem decyzji, do której podjęcia można kogoś zachęcać lub od niej odwodzić, ale nie sposób uzasadnić jej słuszności odwołując się do kategorii prawdy i fałszu (błędu).

Nie będę powtarzał, co znaczy przyjęcie tego stanowiska dla rozumienia osoby ludzkiej i jej podmiotowości. Brak miejsca nie pozwala też na

---

[8] Osobliwy jest też sposób, w jaki Szawarski powoływał się na poglądy ks. T. Ślipki. Wyraziwszy mianowicie swe wysokie mniemanie o ostatniej Jego książce (*Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988), jako o „dobrze uargumentowanej", posłużył się nią następnie dla podtrzymania stanowiska, które nie tylko radykalnie różni się od poglądów T. Ślipki, ale które on poddał krytyce w szeregu swych dobrze uargumentowanych publikacji.

[9] Rozwinięcie tej tezy – por. Z. Szawarski, *Etyka przerywania ciąży*, w: *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, wybór i red. Z. Szawarski, Warszawa 1987, s. 169-201.

gruntowniejszą z nim dyskusję. Należałoby się w niej w każdym razie wystrzegać ignorującego elementarne doświadczenie człowieka, w gruncie rzeczy dogmatycznego (bo przyjętego w imię z góry założonej „fizykalistycznej" koncepcji nauki) odgradzania wartości i ocen od dziedziny rzeczywistości podległej racjonalnemu poznaniu. Chciałbym jednak przypomnieć przestrogę doc. Szawarskiego przed praktycznymi skutkami konsekwentnej aprobaty stanowiska prezentowanego, jak rozumiem, przez tegoż doc. Szawarskiego: „Gdyby kryteria rozwojowe były jedynie chwiejne i nieostre, można by utrzymywać, że w miarę rozwoju techniki medycznej i dzięki odpowiednim zabiegom definicyjnym możliwe będzie precyzyjne określenie, w którym momencie życia płodowego przysługują nam prawa ludzkie. Rzecz jednak w tym, że rozwój embrionalny człowieka stanowi pewne kontinuum i każde dowolne stadium owego kontinuum może być uznane za definicyjną cechę człowieczeństwa. [...] Definicyjna metoda rozwiązywania problemu naszego człowieczeństwa budzi niedobre skojarzenia. Wiadomo np., że Nuerowie, plemię zamieszkujące w Sudanie, nazywają dziecko z wrodzonymi wadami rozwojowymi hipopotamem i wrzucają do rzeki. Podobną praktykę, choć na inną skalę i w majestacie prawa, stosowano w III Rzeszy. [...] Jeśli wolno nam definiować embrion ludzki tak, jak nam się podoba, to właściwie każda definicja jest dobra i nie ma powodu, by z równą swobodą nie definiować człowieczeństwa narodzonych już dzieci"[10].

Tę przestrogę przypominam i dedykuję nie tylko jej Autorowi. Warto się zastanowić, jakiego znaczenia nabiera w jej świetle wypowiedź dr Barbary Czerskiej, kończąca wspomnianą dyskusję radiową: „Akt, w którym matka definiuje swój płód jako człowieka, jako dziecko, to jest akt wielkiej wolności i wielkiego wyboru i nie byłoby dobrze, gdyby to matkom odbierać". Czy Autorka naprawdę chciała powiedzieć to, co powiedziała? Może jednak nie? I może naprawdę warto się zastanowić, co czynimy – sobie i innym – uzależniając człowieczeństwo człowieka od własnych wyborów (decyzji), te ostatnie zaś – uniezależniając od obiektywnej i poznawalnej prawdy.

[10] Tamże, s. 182 n.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

NIENARODZONY – MIARĄ DEMOKRACJI

Stosunek do człowieka nie narodzonego urasta dziś do rangi „kamienia probierczego" rzetelnego stosunku do demokracji, staje się też sprawdzianem i wykładnikiem tego wszystkiego, co służy autentycznemu rozwojowi każdego społeczeństwa i autentycznemu postępowi ludzkości jako całości. Troska o nienarodzonego staje się dzisiaj po prostu rei socialis sollicitudo prima!

WPROWADZENIE

Z najgłębszej troski o kształt demokracji państw z kręgu cywilizacji atlantyckiej podnieśli ostatnio sprawę ustawowego zabezpieczenia prawa do życia człowieka poczętego wybitni przedstawiciele świata kultury i mężowie stanu na Zachodzie. Na forum Parlamentu Europejskiego w Strasburgu sprawę tę wysunął Nikolaus von Liechtenstein, książę Liechtensteinu. Do nowej wojny światowej, wypowiedzianej przez narodzonych nienarodzonym, przyrównał akt legalizacji masowego mordu ludzi nie narodzonych znany w całym świecie profesor prawa, Norberto Bobbio, w czasie wielkiej manifestacji na rzecz pokoju zorganizowanej przed kilku laty w Mediolanie. Ustępujący zaś ze swego urzędu prezydent Stanów Zjednoczonych Ronald Reagan złożył uroczyste oświadczenie w tej sprawie, nadając mu charakter przesłania do narodu, a zarazem żarliwego apelu do amerykańskiego społeczeństwa i prośby o opamiętanie[1]. Z pozycji troski o życie człowieka nie narodzonego i zatroskania o dalszy los demokracji zachodniej przemawiał również kardynał Joseph Ratzinger do uczestników ogólnoeuropejskiego sympozjum: „Il diritto alla vita e l'Europa" („Prawo do życia a Europa"), w rzymskim centrum „Augustianum" w grudniu 1987 r.[2]

---

[1] „Teraz przeto ja, Ronald Reagan, Prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki [...] niniejszym proklamuję i deklaruję niezbywalne człowieczeństwo każdego Amerykanina od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci oraz także proklamuję, decyduję i deklaruję, że zadbam o to, aby Konstytucja oraz prawa Stanów Zjednoczonych były wiernie egzekowane dla ochrony amerykańskich nie narodzonych dzieci". Oto fragment tekstu R. Reagana publikowanego w całości w poprzednim numerze „Ethosu" za: „The Human Life Review", winter 1988, nr 1, s. 92–93.

Tekst prelekcji kardynała Joseph Ratzingera zamieściliśmy w poprzednim numerze „Ethosu" pod tytułem: *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka* (przekład poprawiony). Problematykę odpowiedzialności za kulturowe dziedzictwo Europy kardynał Ratzinger podejmuje w dziele: *Kirche, Oekumene und Politik*, Einsiedeln 1988. Por. zwłaszcza *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?* (s. 183-198) oraz *Europa – verpflichtende Erbe für die Christen* (s. 198-211). Zwracamy uwagę Czytelnika również na zamieszczoną w 4 numerze „Ethosu" refleksję kardynała Ratzingera na temat: *Człowiek – re-*

W naszych rozważaniach chcemy nawiązać do treści niektórych wystąpień wymienionych mężów stanu, kierując się tymi samymi co i oni motywami: troską o przekreślone – demokratycznie uchwalonym prawem – prawo do życia człowieka nie narodzonego i troską o zagrożoną przez to śmiertelnie demokrację. Obie te troski są nierozłączalne.

Do obu wymienionych trosk dochodzi jednak w obecnej sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej Polski jeszcze jedna, która nadaje im obu zupełnie szczególnej aktualności. Polska staje na progu demokracji. O jej kształcie zdecydują sami Polacy. Będzie to ich wybór i ich wyłączna odpowiedzialność. Powstaje więc pytanie: Jaki kształt nadadzą swej demokracji mieszkańcy „kraju, na którego żywym organizmie wyrósł Oświęcim" (Jan Paweł II), gdzie z powołaniem się na demokratycznie uchwalone prawo dokonano mordu milionów osób? Polacy stają wobec zwielokrotnionej odpowiedzialności. Czy nie rozgrzeszą już jutro tych, których wczoraj jeszcze sądzili jako oprawców? Chodzi o złożenie świadectwa wobec świata. Polska staje się znowu „ziemią trudnego wyzwania". Czy Polacy dostrzegą zadanie, wobec którego stawia ich miejsce i czas, w którym żyją? I czy mu sprostają? Troska o to – obok zgłoszonych wyżej niepokojów przedstawicieli świata Zachodu – zainspirowała poniższe refleksje.

1. PRAWO EGZEKWOWANIA WŁASNEJ WOLNOŚCI NAD PRAWEM DO ŻYCIA DRUGIEGO?

Oddajmy najpierw głos kardynałowi Ratzingerowi: „Wysuwanie dziś sprawy absolutnego respektu dla życia człowieka dopiero co poczętego i jeszcze nie narodzonego jako rozstrzygająco doniosłej kwestii jest – wedle opinii szeroko rozpowszechnionej w kręgach konformistycznie myślących ludzi – czymś przesadnym i niestosownym, jeśli już wręcz nie drażniącym. Czyż po tylu namiętnych dyskusjach wokół sprawy legalizacji przerywania ciąży na Zachodzie, którą w końcu przeprowadzono na przestrzeni ostatnich piętnastu lat we wszystkich niemal krajach Zachodu, nie należałoby uznać całego tego problemu za sprawę definitywnie załatwioną i tak oszczędzić sobie rozniecania na nowo wygasłych już sporów ideologicznych? Dlaczego nie pogodzić się z poniesioną w tej walce porażką i nie zużytkować energii ludzkich dla takich inicjatyw, które mogą jeszcze liczyć na rezonans społecznego konsensu?"[3]

I w Polsce słyszy się głosy wyrażające tę opinię: Przecież Sejm, mówi się, który przed 33 laty uchwalił ustawę aborcyjną, nikogo w tym kraju

---

produkcja czy stworzenie?, gdzie autor podejmuje inny, nie mniej ważny wymiar omawianego tu problemu. Do wypowiedzi księcia Nikolausa z Liechtensteinu oraz profesora Norberto Bobbio wrócimy w dalszym ciągu niniejszego artykułu.

[3] Niniejsze przytoczenie i wszystkie cytowane tu wypowiedzi kardynała Ratzingera pochodzą z artykułu *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, „Ethos" 1989, nr 5.

poza narzuconą Polsce przez Stalina partią nie reprezentował. Stąd i uchwała, którą tenże Sejm – słusznie nazywany niemym – podjął, nie hańbi sumienia narodu. Odpowiedzialność za nią obciąża wyłącznie rządzącą wówczas w dyktatorski sposób grupę oraz jej aktualnych spadkobierców. Był to gwałt zadany podmiotowości społeczeństwa. Ale ostatecznie, powiada się dalej, to samo, co na nas spadło ze strony dyktatorskiego reżimu, wprowadziły u siebie w jakiś czas potem także, i to w sposób zupełnie demokratyczny, a więc bądź w drodze uchwał parlamentarnych, bądź nawet w drodze plebiscytu, wszystkie bez mała demokracje zachodnie. Pod tym więc względem to właśnie rządzące się demokratycznie państwa Zachodu musiały dopędzić akt warszawskiego „Sejmu niemego" z roku 1956. Skoro się jednak już tak stało, to – stawia się pytanie – czy ma dziś jakikolwiek jeszcze sens próbować odwracać bieg strumienia dziejów? Czy nie jest on nieodwracalny i czy jest rzeczą właściwą próbować go tu w Polsce odwracać? Czy jego kierunek nie został jednoznacznie zdeterminowany prawami rozwoju samej demokracji? „Moim zdaniem, cofnięcie ustawy o przerywaniu ciąży oznaczałoby regres w demokracji i powrót do «piekła kobiet» wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie się z tym wiążą" – pisze np. publicystka E. Berberyusz[4]. Istotnie, czy chcieć być dziś lepszym pod tym względem od demokratycznego Zachodu, nie znaczy stać się od niego gorszym przynajmniej o całe przywołane przez dziennikarkę „piekło kobiet" Boya-Żeleńskiego, często zresztą przypominane ostatnio w programach Polskiego Radia i Telewizji?[5]

A przecież znamienna zbieżność opcji w tym punkcie dwu tak odległych kulturowo i politycznie od siebie instancji – uległego dyktatorskiemu reżimowi Sejmu i zachodnich demokracji, daje dużo do myślenia. Skłania do refleksji nad aktualnym kształtem demokracji zachodniej i nad tym, w jakim stosunku stanęła ona dziś do zasad, z których wyrosła i do których

---

[4] Por. E. Berberyusz, „Powściągliwość i Praca" 35 (1984) nr 1, s. 1 i 4.

[5] „Płód nie może być uważany za samodzielny organizm, ale za część matki". Na tym – uchodzącym dzisiaj za naukowy anachronizm – twierdzeniu Tadeusz Boy-Żeleński oparł wszystko, co określił mianem „piekła kobiet" w książce, której nadał zresztą taki właśnie sugestywny tytuł: *Piekło kobiet*. (Wydana po raz pierwszy w roku 1930, wznowiona została w Warszawie w 1958 roku). Nikomu nie wolno, rzecz jasna, bagatelizować przeżyć, które są realnymi dramatami wielu kobiet, matek poczętych dzieci. Lecz właśnie z tego powodu nie wolno też nie widzieć całości układu, w którym dokonuje się ten ludzki dramat. Nie wolno zwłaszcza zamykać oczu na to, iż istota moralnego dramatu, o który tu chodzi, przebiega na osi: o s o b a–matka i o s o b a: jej dziecko, nie zaś na osi: o s o b a–matka i jej część: r z e c z. Sam zresztą Boy-Żeleński nie zauważył, jak bardzo sam siebie w tym miejscu „przeskoczył", nazywając kobietę z powodu tej właśnie jej „części" matką! Czy kobieta jest w ogóle matką czegoś tylko, czy nie zawsze i wyłącznie matką... k o g o ś? Mądrość, która legła u podstaw języka potocznego, przerasta, jak widać, niekiedy mądrość mistrzów słowa. (A może tylko mistrzów *Słówek*?) Klasycznych tekstów dla tego problemu trzeba nam szukać gdzie indziej, aniżeli w *Piekle kobiet* Boya-Żeleńskiego.

skądinąd wciąż nie przestaje się odwoływać powołując się na sprawiedliwość, równość, wolność i braterstwo wszystkich ludzi. Tej właśnie sprawy – sprawy wierności demokracji wobec swego własnego rodowodu – dotyka w swych dalszych refleksjach kardynał Ratzinger.

Oto istotny fragment jego wywodu: „We współczesnych społeczeństwach, w których współistnieją obok siebie różnorakie orientacje religijne, kulturowe i ideologiczne, coraz trudniej jest wskazać zespół zgodnie podzielanych przez wszystkich wartości etycznych, mogących stanowić wystarczające oparcie dla samej demokracji jako takiej. Z drugiej jednak strony staje się coraz bardziej wyraziste i stale się pogłębia przeświadczenie o n i e m o ż l i w o ś c i zrezygnowania z jakiegoś bodaj minimum wartości moralnych powszechnie uznawanych i sankcjonowanych w życiu społeczeństwa. W imię jego przetrwania, w imię jego egzystencji po prostu. Kiedy jednak przechodzi się do wyznaczenia tego minimum w drodze konsensu, wówczas jego treściowa zawartość i zwartość staje się coraz bardziej chwiejna. I w końcu jedyną bezdyskusyjną wartością, jaka jeszcze pozostaje i zarazem przejmuje rolę jakby filtra dla przeprowadzenia selekcji wśród wszystkich innych, zdaje się być już tylko prawo wolności jednostki do własnego nieskrępowanego samo-potwierdzenia. W ten oto sposób również i prawo do aborcji zostaje proklamowane jako warunek sine qua non prawa wolności kobiety, mężczyzny, i społeczeństwa w ogóle. Kobieta, twierdzi się, ma wszak prawo do wykonywania zdobytego przez siebie zawodu, do obrony własnej reputacji, i w ogóle do kierowania swym życiem wedle własnego projektu. Mężczyzna ma prawo sam decydować o profilu własnego życia, o swej życiowej karierze, ma prawo do satysfakcji z własnej pracy. Społeczeństwo z kolei ma prawo kontrolować poziom liczebności swej ludności – z uwagi na posiadane zasoby materialne czy ilość przewidywanych miejsc pracy – w celu zagwarantowania swym obywatelom powszechnego dobrobytu. Istotnie, we wszystkim, co tu powiedziano, chodzi o r z e c z y w i s t e, u z a s a d n i o n e p r a w a. Trudno też zaprzeczyć, iż bardzo często sytuacja, w jakiej dojrzewa decyzja dokonania aborcji, może być skrajnie dramatyczna. Tym niemniej nic nie zdoła przesłonić faktu, że wszystkie te rzeczywiste prawa egzekwuje tu ktoś k o s z t e m ż y c i a drugiego niewinnego człowieka, którego p r a w a d o ż y c i a w ogóle nie bierze pod uwagę. I tak – widząc tylko swe własne prawo do wolności – sam czyni siebie ślepym na f u n d a m e n t a l n e p r a w o drugiego człowieka, na jego prawo do życia, człowieka przy tym najmniejszego i najsłabszego, człowieka, który nie ma głosu. Prawa jednych egzekwuje się tu kosztem przekreślenia fundamentalnego prawa do życia drugich. Wszelka legalizacja aborcji zakłada więc – czy się to wprost stwierdza czy nie – jako swój niekwestionowany aksjomat przesłankę, że ostateczną racją prawa jest siła, czyli po prostu przemoc silnych nad bezsilnymi! Tak oto w sposób najczęściej dla większości zgoła nie zauważony – acz rzeczywisty – zostaje brutalnie przekreślony sam fundament autentycznej demokracji, która przecież całe swe

oparcie dla siebie czerpie tylko i wyłącznie z zasady sprawiedliwości. Wszak konstytucje państw zachodnich – owoc złożonego dojrzewania kulturowego i wielowiekowych zmagań – proklamują zgodnie jako oczywiste założenie swego porządku i ładu społecznego zasadę sprawiedliwości, czyli przeświadczenie o zasadniczej równości wszystkich ludzi w społeczeństwie. Konstytucje te piętnują jednocześnie jako wyraz radykalnej niegodziwości wszelkie próby dawania pierwszeństwa rzeczywistym co prawda, lecz drugorzędnym tylko interesom jednych nad fundamentalnymi dobrami i prawami drugich"[6].

Zło, jakie dochodzi do głosu w akcie demokratycznego państwa, które na podległym jego jurysdykcji obszarze postanawia ustawowo nie ingerować w masowy mord ludzi skrajnie niewinnych i zupełnie bezbronnych, co więcej, ustawowo stwarza dogodne – opłacane z funduszu swych podatników – warunki jego dokonywania, polega po prostu na uderzeniu, właśnie przez samo państwo, w to nadrzędne dobro, którego ochrona stanowi jego główne zadanie i jedyną rację jego istnienia jako państwa. Dobrem tym jest – każdy z osobna – człowiek[7]. To on właśnie – każdy z osobna – określa również w sposób dopiero wystarczający kontekst dla ujawnienia w całej ostrości anatomii zbrodni, jaka wyraża się w akcie legalizowania mordu na najsłabszym z ludzi: na maleńkim bezbronnym dziecku.

2. ZABÓJSTWO, KTÓRE STAJE SIĘ SAMOBÓJSTWEM DEMOKRACJI

Istotnie. Państwo i cała jego godność wywodzi się z godności tego, kogo ono jest tylko ministrem, czyli sługą. Rządzić państwem to służyć – za pomocą prawa – każdemu człowiekowi z osobna i wszystkim łącznie ludziom – bez wyjątku – w obszarze zakreślonym jego jurysdykcją. Wszak powołaniem państwa nie jest ostatecznie nic innego jak tylko to: ochrona każdego ze swych obywateli z tej racji, że każdy z nich bez wyjątku jest po prostu t y m, k i m j e s t: c z ł o w i e k i e m. Lecz właśnie w imię jego ochrony, w imię ministerium wobec człowieka jako człowieka, państwo musi w pierwszym rzędzie zabezpieczyć jego ż y c i e, stanowiące dla niego f u n d a m e n t a l n e d o b r o. Wszak człowiek jest tym, k i m j e s t, człowiekiem, jeśli w ogóle j e s t, czyli ż y j e. „Viventibus vivere est esse" – powiada św. Tomasz z Akwinu. Z a b e z p i e c z y ć c z ł o w i e k a j a k o c z ł o w i e k a z n a c z y w i ę c, p r z e d e w s z y s t k i m, z a b e z p i e c z y ć j e g o ż y c i e.

Absurdem byłoby proklamowanie zasady sprawiedliwości w charakterze podstawy demokratycznego ładu społecznego i podstawy wszelkiego demokratycznego prawodawstwa jako zasady afirmacji człowieka głoszącej: każdemu z ludzi należny jest na równi bezwarunkowy respekt z racji bycia

---

[6] Por. przypis nr 3.

[7] Por. J. G u l a, T. S t y c z e ń, *W obronie człowieka nie narodzonego*, Rzym 1986 (przedruk w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1988, s. 138-160.

człowiekiem, gdyby się w pierwszym rzędzie nie respektowało życia ludzkiego, chroniąc je ustawowo przed zagrożeniem ze strony kogokolwiek. Spojrzenie na konieczny związek respektowania człowieka z respektowaniem jego życia („Jeśli kto respektuje człowieka, to respektuje jego życie") w świetle logicznego prawa kontrapozycji: $(p > q) > (-q > -p)$, ujawnia z całą naocznością, że jeśli się nie respektuje bezwarunkowo życia każdego bez wyjątku człowieka, wówczas żadnego z ludzi nie respektuje się jako człowieka. Czyni się to co najwyżej z jakiejś innej, nieistotnej racji (że jest np. silny lub że przynależy do określonej grupy: rasy czy klasy, lub że jest do czegoś przydatny), w każdym jednak razie nie z tej racji, iż jest człowiekiem.

Stąd też i respekt dla jakichkolwiek innych jeszcze praw człowieka jako człowieka – prawa do wolności nie wyłączając – zachowuje jakikolwiek rzetelny sens o tyle tylko, o ile zakłada jako swój nienaruszalny fundament – absolutny respekt dla życia każdego z osobna człowieka, o ile więc opiera się na bezwarunkowym poszanowaniu prawa do życia każdego bez wyjątku[8]. Na tym zresztą polega jego – tak dobitnie podkreślana przez papieża Jana Pawła II – tak zwana niezbywalność[9]. Dlatego państwo, które zwalnia samo siebie od ustawowego chronienia życia każdego bez wyjątku człowieka, które co więcej, ustawowo godzi się na jego masowe niszczenie, które jeszcze gorzej, ustawowo organizuje sprzyjające jego niszczeniu warunki, dopuszcza się fundamentalnego bezprawia[10].

---

[8] „[...] wystąpienie w obronie jakiegokolwiek prawa kogokolwiek – z własnymi włącznie – zakłada najpierw nienaruszalność prawa każdego bez wyjątku człowieka do istnienia. Na tym prawie opierają się bowiem – jako na swym fundamencie – wszelkie inne prawa człowieka. Trzeba przede wszystkim być podmiotem najbardziej radykalnego dobra: istnienia, życia, aby móc się stać podmiotem czegokolwiek bądź jeszcze ponadto, a więc i podmiotem jakiejkolwiek innej wartości i prawa jej obrony. Odbierając zatem komukolwiek prawo do istnienia, tym samym traci się wszelką podstawę i wszelki tytuł do obrony jakichkolwiek praw i czyichkolwiek praw własnych (nie wyłączając prawa do obrony swego życia przed napastnikiem w przypadku agresji) czy cudzych, jako praw przysługujących z racji bycia człowiekiem. Odbieranie komukolwiek prawa do życia (w przypadku nie narodzonych dzieci chodzi zaś o ludzi zupełnie niewinnych i absolutnie bezbronnych) w imię obrony jakichkolwiek bądź praw ludzkich kogokolwiek z ludzi jest więc po prostu logicznym – i etycznym – absurdem. Trudno więc o jaskrawszą ilustrację antyhumanizmu w imię humanizmu". T. Styczeń SDS, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne" 30 (1982) z. 2, s. 59–60.

[9] Przemówienie wygłoszone 26 I 1980 r. podczas audiencji dla grupy ponad 200 uczestniczek zjazdu położnych, zorganizowanego przez Katolickie Stowarzyszenie Pracowników Służby Zdrowia na temat: „Obrona życia rodziny", „L'Osservatore Romano" 1 (1980) nr 3, s. 19. Przedruk: *Na straży daru i bogosławieństwa*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, 1980, t.3, cz. 1, Poznań–Warszawa 1985, s. 77–80. Por. również: Jan Paweł II, *Na straży daru i błogosławieństwa*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. Gałkowski i J. Gula, s. 160–163.

[10] Na domiar złego, postanawia temu wszystkiemu nadać majestat prawa. Wszak zaplanowany tu z całą premedytacją zamach na fundamentalne dobro człowieka i tym samym jego fundamentalne prawo-uprawnienie (ius), które z tej właśnie racji winno być – w pierwszym rzędzie na równi dla wszystkich przez prawo-ustawę (lex) i prawodawcę: prawo-rząd-

Mało tego. Oto zło tkwiące w akcie tego fundamentalnego bezprawia ulega tu spiętrzeniu przez to jeszcze, że akt ów zostaje wymierzony przeciw kategorii ludzi, którzy w imię zasady sprawiedliwości, stanowiącej fundament demokracji, winni być objęci promocyjną ochroną ze strony prawa i prawodawcy w praworządnym państwie, jako że chodzi tu o kategorię ludzi skrajnie bezbronnych i najzupełniej przy tym niewinnych. Wszak zasada sprawiedliwości mająca zagwarantować wszystkim bez wyjątku – z racji przysługującej każdemu człowiekowi tej samej godności – równe szanse do życia i rozwoju, wyłania z siebie mocą swej logiki wewnętrznej postulat „równania w górę" najbardziej upośledzonych członków społeczeństwa, czyli sui generis „wyrównującego" promowania bezsilnych do poziomu silnych. Na ten preferencyjny wobec najsłabszych, promujący najuboższych, charakter zasady sprawiedliwości zwrócił ostatnio w szczególny sposób uwagę ceniony powszechnie amerykański teoretyk państwa i prawa John Rawls, którego rozprawa: *A Theory of Justice* (*Teoria sprawiedliwości*, 1971), nabrała światowego rozgłosu[11]. Wraz z Rawlsem trzeba nam zatem dziś pytać: Ile warta jest demokracja, która problem promocji najsłabszych, najuboższych wśród ubogich, rozwiązuje w ten sposób, że ustawowo zezwala na ich usuwanie ze społeczeństwa drogą zalegalizowanego przez państwo masowego mordu?

Kolejnym elementem charakterystyki zbrodni mordowania ludzi nie narodzonych są jej liczebne rozmiary. W ich obliczu zaczyna blednąć liczba ofiar obu ostatnich wojen światowych. Wystarcza spojrzeć na oficjalne dane roczników statystycznych poszczególnych państw. (Polska 25 milionów od daty legalizacji aborcji, 1500 osób dziennie). Mamy tu zatem do czynienia z systematycznie realizowanym – w warunkach pokoju – ludobójstwem, z masowym niszczeniem ludzi bezsilnych przez ludzi silnych. Czy więc ludzkość nie wkroczyła – bramą demokracji – w stadium nowej, permanentnej wojny światowej, którą ludzie urodzeni wypowiedzieli ludziom nie urodzonym?

Kończąc tę charakterystykę trzeba jednak – celem podsumowania – wrócić do jej początku. Wszak pośród wszystkich wymienionych momentów opisywanego tu ludobójstwa uwagę naszą cały czas przykuwa moment, który zespala je w jedną całość: jest nim właśnie – podjęta przez demokratycznie rządzące się państwo – próba uznania tego monstrualnego bezprawia za prawo, czyli próba jego możliwie najgłębszego zakłamania i przez to... zneutralizowania zawartego w nim zła. Prawo, które dotąd budziło w tym miejscu ozdrowieńczy niepokój,

---

ne państwo – chronione jako wszystkich jego obywateli łącznie i każdego z osobna dobro podstawowo wspólne, jako ich „pospolita rzecz", w służbie której być znaczy dla państwa „być albo nie być" sobą, czyli państwem, dla prawa zaś prawem, ten zamach jest tu organizowany przez samo państwo z pomocą całego swego legislacyjnego aparatu!

[11] Por. *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, red. O. Höffe, Frankfurt a. M. 1977.

nie będzie go odtąd wzbudzać, będzie go wyciszać... Odtąd bowiem na całe to bezprawie państwo narzuca osłonę i godność ustawy, uchwalonej wedle wszelkich zewnętrznych reguł i rygorów formalnej poprawności, charakteryzujących wszystkie pozostałe instytucjonalne struktury demokratycznego społeczeństwa i państwa, czerpiącego – ciągle o tym pamiętajmy – cały swój autorytet stąd, że jest rzecznikiem i sługą sprawiedliwości, czyli ministrem i rzecznikiem każdego na równi człowieka znajdującego się w obszarze jego jurysdykcji! Niepodobna pomyśleć większego zakłamania prawa, a przez to większego samozakłamania państwa. Jest to szczytowe zaiste spiętrzenie absurdu i strukturalnego zła[12]. I szczytowe zarazem nagromadzenie ich niszczących mocy. Jak z tego wyjść?

Na szczęście, w tym niewątpliwie dramatycznym momencie spieszy nienarodzonym na odsiecz sama logika, stawiając nas wobec pytania: W kogo uderza śmiercionośny cios, który państwo – na poczet demokracji i prawa – wymierza w człowieka nie narodzonego? Czy tylko i wyłącznie w niego? Wydaje się, iż samo to pytanie starcza za odpowiedź. Niepodobna wszak nie widzieć całej dalekosiężnej skuteczności tego ciosu. Wymierzony w człowieka nie narodzonego uderza nie mniej bezwzględnie w tego, k t o g o w y m i e r z a: uderza on w roszczące sobie tytuł do nazywania siebie demokratycznym i praworządnym – państwo i społeczeństwo! Dokonany w majestacie prawa i w imieniu państwa zamach na ludzi nie narodzonych staje się samobójczą śmiercią demokracji, jest ciosem wymierzonym w samo ser-

---

[12] „Trudno też o jaskrawszą ilustrację antyhumanizmu w imię humanizmu.

Absurdu tego można by uniknąć wyłącznie popadając w inny, nie mniej tragiczny, podejmując niczym obiektywnie nie usprawiedliwioną, czyli po prostu czysto arbitralną decyzję, że dzieci nie narodzone nie są ludźmi. W istocie rzeczy wszelkie akty rozstrzygania za pomocą plebiscytów o legalności przerywania ciąży nie są niczym innym jak takim czysto arbitralnym, czyli zupełnie samowolnym, aktem wyjmowania spod prawa jednych ludzi przez innych w imię prawa, a więc w imię czegoś, czego jedyną racją bytu jest chronić i zabezpieczać najpierw prawo do życia każdego bez wyjątku człowieka. Podejmowanie tego rodzaju aktów implikuje zatem samozwańcze stawianie się pewnych ludzi w pozycji nadludzi (Über-Mensch!), którzy uzurpują sobie moc decydowania o tym, kogo ewentualnie uznają lub kogo nie zechcą uznać za człowieka, komu więc przypiszą prawo, a komu odmówią prawa wejścia w zakres istot, którym będzie przysługiwać imię «człowiek», a zatem i jakakolwiek podmiotowość prawna. Powstaje tylko pytanie, kto – i opierając się na czym – może sobie nadawać moc rozstrzygania o tym, kto z ludzi i przez co – jest, a kto nie jest człowiekiem; co jest przecież równoznaczne z uzurpowaniem sobie mocy stanowienia o... prawdzie bycia albo niebycia człowiekiem. Gdyby jednak do istoty ludzkiego «ja» należało, że właśnie jego własne «samozrozumienie» rozstrzyga o tym, co stanowi o... naturze człowieka...? W logice nad-człowieka decydującego o prawdzie bycia lub niebycia człowiekiem wniosek taki jest uprawniony, co nie znaczy, że przestaje być... przerażający.

Faktem jest też, że uzyskiwane większością głosów wyniki plebiscytów w sprawie przerywania ciąży bywają krzykliwie obwoływane jako triumf humanizmu i zwycięstwo myślącej kategoriami humanizmu i postępu większości nad zacofaniem moralnym topniejącej z upływem czasu mniejszości. Czy można jednak pomyśleć bardziej absurdalną próbę nakładania dostojnych szat humanizmu na samoobnażający się anty–humanizm, bardziej kompromitującą współ-

ce demokratycznego ładu i ustroju państwowego. Oto dlaczego trzeba nam dzisiaj, i wystarcza, udzielić głosu tylko – logice.

Osobliwe, udzielając głosu logice, udzielamy go zarazem nienarodzonemu. To jego głosem przemawia dziś do nas logika... „Nie pytaj, komu bije dzwon! Bije on tobie" (John Donne).

Oto dlaczego na ratunek demokracji i demokratycznemu państwu spieszą dzisiaj ci, którzy próbując powstrzymać je od zadawania śmierci ludziom najbardziej bezbronnym wśród bezbronnych, najsłabszym wśród słabych, najuboższym wśród ubogich, usiłują wstrzymać je od zadania samemu sobie śmiertelnego ciosu. Nie! Cofnięcie ustawy o przerywaniu ciąży to nie regres w demokracji. To jedyny sposób jej uratowania. Nigdy bodaj wcześniej troska o człowieka nie narodzonego nie zbiegła się tak jak dziś nierozdzielnie z troską o demokrację, z troską o autentyczny rozwój i postęp, nigdy bowiem przedtem ludzkość nie wplątała się w równie absurdalny zaułek hołdując demokracji... Tak oto stosunek do człowieka nie narodzonego urasta dziś do rangi „kamienia probierczego" rzetelnego stosunku do demokracji, staje się też sprawdzianem i wykładnikiem tego wszystkiego, co służy autentycznemu rozwojowi każdego społeczeństwa i autentycznemu postępowi ludzkości jako całości. Troska o nienarodzonego staje się dzisiaj po prostu r e i s o c i a l i s s o l l i c i t u d o p r i m a!

Głosem tej właśnie troski usiłuje wstrząsnąć sumieniem ludzkości wyżej cytowany jurysta włoski Norberto Bobbio. Przemawiając niedawno na wielkiej manifestacji na rzecz pokoju w Mediolanie wezwał wszystkie demokratyczne państwa Zachodu – w imię pokoju właśnie – do natychmiastowego uchylenia uchwalonych przez nie na przestrzeni ostatnich lat ustaw proaborcyjnych, określając je jako akt – nie mającego w swym brutalizmie precedensu w dziejach – barbarzyńskiego wypowiedzenia wojny ludziom nie narodzonym przez ludzi narodzonych, jako akt przemocy ludzi dysponujących siłą nad ludźmi skrajnie bezsilnymi, akt ostatecznie kompromitujący cywilizowanych ludzi Zachodu; nie jesteśmy za pokojem, jesteśmy agresorami, jesteśmy w stanie wojny, prowadzimy ją, jeśli legalizujemy autorytetem naszego własnego państwa masowy mord na ludziach nie narodzonych! Jeśli więc nie zaczniemy naszego zgromadzenia od apelu do wszystkich demokratycznych państw świata o bezzwłoczne uchylenie ustaw aborcyjnych, manifestacja taka, jak niniejsza, nie ma absolutnie żadnego sensu i lepiej ją będzie natychmiast zakończyć – wołał Bobbio. Na koniec profesor Bobbio, sam niewierzący, zwrócił się do wszystkich obecnych niewierzących uczestników zgromadzenia z wezwaniem, by nie zostawiali monopolu zaszczytnej obrony życia człowieka i demokratycznego ładu społecznego... Kościołowi katolickiemu.

---

czesne społeczeństwa autodiagnozę? Wszak Sokratesa także skazała na śmierć większość «światłych obywateli» Aten". T. S t y c z e ń SDS, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne" 30 (1982) z. 2, s. 60.

Kościół może być tylko wdzięczny profesorowi Bobbio za ten apel do niewierzących i zaręczyć mu, że z racji swej własnej misji niczego tak bardzo nie pragnie jak tego właśnie, by nie musiał pozostać jedynym w świecie obrońcą tego, co po prostu ludzkie, co godne jest nazwy „humanum". I niczego nie życzy bardziej każdemu demokratycznemu państwu, jak tego, by jemu właśnie nie stało się nigdy obce to, co jedynie ludzkie...

Również tok wywodu księcia Nikolausa von Liechtenstein w Parlamencie Europejskim uderza swą zwięzłością i konkluzywnością:

Niczym się nie różni w swej istocie i godności człowiek, który się już urodził, od człowieka, który się jeszcze nie urodził: każdy z osobna jest tym, kim jest od poczęcia aż do chwili zgonu. Respekt dla godności człowieka, należny każdemu z ludzi jako najwyższemu dobru pośród rzeczy i wartości tego świata, domaga się – i sprawdza w aktach – absolutnego respektowania życia ludzkiego jako nieusuwalnego fundamentu owego summum bonum, którym jest każdy z osobna człowiek. Respekt dla godności człowieka, który by nie obejmował jego życia, byłby fikcją. Nikt z ludzi: ani jednostka, ani zbiorowość – nie może przeto uzurpować sobie prawa do pozbawiania życia kogokolwiek z ludzi, jeśli nie zechce zawiesić samej zasady respektu dla każdego człowieka jako summum bonum w widzialnym świecie. Respekt ten musi się rozciągać – w zgodzie z treścią przesłanki wyjściowej – na całość życia człowieka: od momentu jego poczęcia aż po jego zgon. Pogłębiająca się obecnie w całej ludzkości – także poprzez kontrastujący kontekst fali gwałtów zadawanych ostatnio ludzkiemu życiu: gwałt na życiu to gwałt na człowieku! – ostrość widzenia zachodzącego tu związku, tj. człowieka jako najwyższego dobra w świecie i życia jako niezbywalnej podstawy tego dobra – sprawia, że dzisiaj wszystkie niemal cywilizowane państwa idą w kierunku uchylenia stosowania kary śmierci, czyli uchylenia dopuszczalności aktu pozbawiania życia przez państwo nawet zbrodniarzy, którym popełnienie zbrodni (winę) sądownie dowiedziono. Nie znaczy to, iż nie należy karać przestępców, należy jednak wykluczyć jako karę pozbawianie ich życia. Jeśli kierunek ten chcemy uznać za prawidłowy i budzący optymizm, to na jego tle akt legalizowania przez państwo czynu pozbawienia życia ludzi nie narodzonych, a więc ludzi najzupełniej niewinnych, oznacza szczególnie rażący i hańbiący współczesne państwo regres w otchłań logicznego i moralnego absurdu.

3. NASCITURUS – REI SOCIALIS POLONIAE SOLLICITUDO PRIMA

Precyzyjne uświadomienie sobie tej sprawy staje się dzisiaj w Polsce imperatywem dziejowej chwili. Na naszych oczach rozpada się system przemocy. Polacy stają na progu demokracji. O jej kształcie zdecydują oni sami. Będzie to ich wybór i ich wyłączna odtąd odpowiedzialność. Czy będzie to demokracja godna swej nazwy, czy będzie to wszystkich bez wyjątku i na równi „Pospolita Rzecz", w której nikt, nawet najsłabszy, nie będzie się musiał lękać o swe życie?

Wielu jeszcze, niestety, w tym kraju uważa, że oświeceniu i postępowi służą oni najlepiej wtedy, gdy głoszą pogląd przeciwny od wypowiedzianej co dopiero prawdy. Warto dlatego, by w Polsce, która staje na progu demokracji, pilnie korzystano z dramatycznej lekcji i przestróg, jakich na temat śmiertelnych schorzeń współczesnej demokracji udzielają Zachodowi sami ludzie Zachodu: z jednej strony prawnicy i mężowie stanu, jak prof. Norberto Bobbio lub Nikolaus książę Liechtensteinu, z drugiej zaś kardynał Joseph Ratzinger, wybitny teolog, a zarazem przedstawiciel narodu, który w demokratycznych wyborach z roku 1933 udzielił mandatu występowania w imieniu całego społeczeństwa Niemiec – Adolfowi Hitlerowi. Właśnie Ratzinger, który urodził się nad rzeką Inn, na której przeciwległym brzegu w miasteczku austriackim Braunau przyszedł na świat przyszły, demokratycznie przez naród niemiecki wybrany kanclerz Trzeciej Rzeszy, ma powody, by o tym pamiętać, i ma – jak mało kto inny – prawo, i chyba też obowiązek!, by to właśnie Zachodowi przypominać: T a m t e n a k t b y ł t a k ż e a k t e m d e m o k r a c j i! To na podstawie tego aktu uchwalono wkrótce potem osławione ustawy norymberskie o „czystości krwi", z których wyłoniło się niebawem widmo Dachau, Oświęcimia i Majdanka: w o b l i c z u p r a w a d o w o l n o ś c i p r z e d s t a w i c i e l i j e d n e g o n a r o d u, j e g o „p r z e s t r z e n i ż y c i o w e j", m u s i u s t ą p i ć p r a w o d o ż y c i a p r z e d s t a w i c i e l i i n n y c h n a r o d ó w!

Oto logika prymatu prawa do wolności jednych nad prawem do życia drugich, „logika" powołana do bytu li tylko aktem samowolnej decyzji tych pierwszych w stosunku do drugich, aktem mocniejszych wobec słabszych, aktem, który siłę racji zastępuje racją siły. Ta logika wolności sama się obnaża jako logika przemocy. P l u s v i s q u a m r a t i o!

Dziwne, dokładnie tą samą „logiką demokracji" – w imię „wolności kobiety" i w imię „pluralizmu" – powiało u nas ostatnio w społecznych środkach przekazu. Czy rzeczywiście wolny wybór kobiety decyduje o tym, czy płód w jej łonie jest, czy też nie jest, człowiekiem? Czy rzeczywiście ta jej decyzja ma być przez wszystkich honorowana?[13] Przerażać musi ta zdumiewająco tak krótka pamięć w pobliżu warszawskiego getta[14]. Czyżby tu

---

[13] „Jeżeli nawet przyjmiemy, że płód jest człowiekiem od momentu poczęcia (co wcale nie jest pewne i oczywiste); jeśli nawet zgodzimy się, że unicestwienie poczętej istoty ludzkiej jest w każdym wypadku działaniem na jej szkodę (co również wcale nie jest pewne i oczywiste), pozostaje do rozstrzygnięcia kwestia, czy lepiej jest chronić życie poczętej istoty ludzkiej kosztem drastycznego ograniczenia wolności człowieka do decydowania o swoich najbardziej prywatnych sprawach, czy też być może pozostawić człowiekowi pełną swobodę działania, nawet gdyby miał on wykorzystać ową wolność po to, by unicestwić poczęte życie". Z. S z a w a r s k i, *Nietolerancja. Istota problemu przerywania ciąży sprowadza się do konfliktu między życiem a wolnością*, „Przegląd Tygodniowy" 7 V 1989, nr 19, s. 1. Konflikt, o którym mowa w podtytule, pochodzi stąd, że autor wolność człowieka pomieszał z samowolą człowieka.

[14] Trudno uwierzyć, że tego rodzaju enuncjację można było usłyszeć w I programie Polskiego Radia 11 IV 1989 r. z Warszawy – czyżby na 50 rocznicę Września?

uległ zatarciu również tak szybko wszelki ślad z nauki Bertranda Russela, który przebudziwszy się – z pomocą Hitlera – po życiu strawionym na moralnym akognitywizmie przestrzegał wszystkich swych dawnych kolegów decyzjonistów: „Trudno na progu komory gazowej głosić nadal z uporem «De gustibus non est disputandum!» jako swe credo etyczne"? Jakżeż zwiewna, i nic nie znacząca, okazuje się różnica pomiędzy wolnością decydenta jednostkowego i kolektywnego, tą zabiegającą o swój własny „Lebensraum" i tą dbającą o przestrzeń dla swej „rasy" czy „klasy", gdy ją się wyposaży w moc rozstrzygania, kogo – w imię swego własnego potwierdzenia – uzna, a kogo nie, za człowieka i za podmiot prawa!? Jakże są one obie podobne do siebie w tym jednym: p r z e r a ż a j ą!

Dobrze, że kardynał Ratzinger pamięta i że mówi Zachodowi. Posłuchajmy tu, nad Wisłą, raz jeszcze tego głosu:

„*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, podpisana przez wszystkie niemal kraje świata w 1948 roku po straszliwych doświadczeniach drugiej wojny światowej, wyraża – już w samym zresztą tytule – prawdę, iż prawa człowieka, wśród których prawem fundamentalnym jest właśnie prawo do życia, przysługują człowiekowi z n a t u r y, że państwo ich więc n i e n a d a j e, lecz tylko je s t w i e r d z a i u z n a j e, że więc przysługują one ludziom j a k o l u d z i o m, czyli na mocy tego, że po prostu są ludźmi, nie zaś na mocy jakichś drugorzędnych cech, które ktoś miałby prawo arbitralnie wyznaczać.

Tak oto staje się jasne, że państwo, które przywłaszcza sobie w sposób uzurpatorski tytuł decydowania o tym, kto jest, a kto nie jest podmiotem praw, które przyznaje jednym moc gwałcenia drugich w zakresie podstawowego ich prawa, jakim jest prawo do życia – samo przeciwstawia się ideałowi demokracji, do którego zarazem wciąż się odwołuje, i w ten sposób samo rujnuje fundament, na którym stoi. Zaiste, państwo, które godzi się na systematyczne gwałcenie praw ludzi skrajnie bezsilnych, opowiada się przez to samo po stronie prymatu prawa siły nad siłą prawa"[15].

Słowa przestrogi Kardynała, skierowane do demokratycznych państw Zachodu, są jakby echem orędzia skierowanego przed niemal 500 laty do

---

[15] Por. przypis 3. Tak oto na naszych oczach demokratyczne państwa Zachodu same się wykorzeniają z zasady, z której wyrosły: „Plus ratio quam vis", i zamieniają ją w jej diametralne przeciwieństwo: „Plus vis quam ratio", ulegając przez to równie radykalnej deformacji. Wypaczeniu ulega tu w pierwszym rzędzie wiodąca idea demokracji: idea wolności, a to z powodu zniekształconego ujęcia stosunku wolności człowieka do prawdy konstytuującej człowieka jako człowieka (jego istotę, jego naturę). W miejsce wolności, która mocą własnych aktów wyboru kieruje się i rządzi prawdą o człowieku i jej racjami, pojawia się wolność jako czysta samozależność, która uzurpuje sobie moc i prawo do poddawania samej sobie prawdy o człowieku i tak wyradza się – w sposób dla wielu zgoła niezauważalny – w nie okiełznaną żadnymi innymi racjami (poza jej samozależnym egzekwowaniem) samowolę. Tak oto staje otworem droga do przemocy nad innymi w imię afirmacji własnej wolności. Pierwszą, nie jedyną, ofiarą tej samowoli staje się życie drugich. Wystarczy wraz z J. P. Sartre'em – czytać dzieje nasze współczesności.

areopagu ówczesnej Europy zgromadzonego na Soborze w Konstancji przez ówczesnego rektora Wszechnicy Krakowskiej, Pawła Włodkowica: Plus ratio quam vis! O ileż więc bardziej winny być brane pod uwagę przez tych, którzy żyją w bezpośredniej bliskości – czasowej i przestrzennej – tragicznych symboli naszego kończącego się wieku, którzy byli po stronie ofiar, nie oprawców. Mamy więc nie mniejszy powód i obowiązek, by nie zapomnieć, w imię jakiej logiki wyrósł holocaust Oświęcimia, i aby nie przestać dziś zwłaszcza stawiać sobie pytania:

Kto wskaże nam i zagwarantuje autentyczny kształt demokracji, gdy nadejdzie dzień wielkiej odpowiedzialności, dzień, w którym sami będziemy mogli o tym kształcie zdecydować? Kto może nas ustrzec od popełnienia błędu, który popełnili inni? Może to uczynić jedynie on, Nienarodzony. Tylko wtedy, kiedy nikt z najmniejszych nie będzie się musiał lękać naszej demokracji, my nie będziemy się musieli lękać o kształt naszej demokracji. To jedyny dla niej niezawodny „test prawdy".

W chwili więc, kiedy nie widać gotowych ucieleśnionych wzorców społeczeństwa autentycznie demokratycznego w tak zwanym cywilizowanym świecie, wzorców bez wynaturzeń, wzorców, które można by po prostu przejąć, trzeba nam pilnie wzorzec taki stworzyć, dla siebie i dla innych: trzeba go skroić na miarę „najmniejszego wśród nas"[16]. Dopiero wtedy demokracja nie udławi się pozorami swej wolności, gdy znajdzie wśród siebie dość wolnej i bezpiecznej przestrzeni dla życia „tego najmniejszego". Jego życie – zagwarantowane mu przez nas wszystkich – to miara autentycznej wolności dla każdego i wszystkich. Nie ma innej miary dla wolności, na miarę człowieka i jego godności. Hasło Tadeusza Kościuszki: „Za wolność waszą i naszą", nie straciło niczego ze swej aktualności, przeciwnie, nabiera nowej, głębszej bodaj niż kiedykolwiek przedtem w dziejach wymowy, wymowy apelu: „Za życie wasze i nasze". Społeczeństwo, które – gwałcone – dawało zdumiewające dowody, że umie wystąpić w obronie swych praw bez użycia gwałtu, które – w tym trudnym miejscu – nie zapożyczyło niczego z arsenału środków przeciwnika stawiającego na przemoc, staje dzisiaj przed najtrudniejszym egzaminem swej dojrzałości: egzaminem z autentycznej demokracji. Stajemy na progu najtrudniejszego wyzwania i najtrud-

---

[16] Trzeba by nam wszystkim zachęcać się wzajemnie do składania częstszych wizyt w tym – bynajmniej nie wyimaginowanym tylko przez teoretyków demokracji – zakątku naszego życia społecznego, które J. Rawls nazywa niszą „za welonem ignorancji". Niejeden rzecznik tzw. wolności kobiety do nieskrępowanego dysponowania „częścią" swego ciała inaczej spojrzałby może na propagowane przez siebie poglądy, gdyby mu – w ślad za główną tezą autora *Piekła kobiet* – przyszło być tylko „częścią organizmu swej matki", nie osobą, i gdyby musiał wyciągnąć wtedy wszystkie do końca konsekwencje jej „wolności". Okazałoby się wówczas, że Boy w swym *Piekle kobiet* zupełnie przeoczył realną możliwość jeszcze innego „piekła", a to w przypadku, gdyby to, co uznał za „część" organizmu kobiety, było w rzeczywistości... osobą, np. Boya-Żeleńskiego. Trzeba zstąpić aż po samo dno piekieł, by móc znaleźć ludzkie stamtąd wyjście! Wizyta w samym tylko „piekle kobiet" – do tego – nie wystarcza.

niejszej batalii, którą musimy wygrać nie tylko dla siebie, lecz dla świata. Nikt nie zdejmie z nas ciężaru odpowiedzialności, jaki nakłada dziś na nas „ziemia trudnego wyzwania".

A poza tym, musi ktoś wreszcie zmyć historyczną hańbę, jaką w ślad za demokracją ateńską ściągnęły na siebie współczesne demokracje skazując większością głosów na śmierć człowieka niewinnego. Ateńczycy w sto lat po swym haniebnym czynie, dokonanym w imię demokratycznej większości, wybudowali Sokratesowi pomnik. Czuli potrzebę zrehabilitowania samych siebie, i swej demokracji. Chcieli też wszystkich innych przestrzec. Ten pomnik miał wołać w stronę wszystkich nadchodzących generacji. Baczność! Demokracja może się upodlić, gdy samowola – uznana wskutek samooślepienia za wolność – uzyska sojusznika w sile większości. Słabość ludzka chętnie się godzi na łatwiznę, woli ją jednak nazwać wtedy... wolnością. Uwaga zatem! Głos większości nie jest – sam w sobie – niezawodnym kryterium prawdy! Nie dajmy się przeto zwieść wynikom plebiscytów na Zachodzie! Chodzi o konsens w prawdzie, nie o prawdę konsensu! Ateny ostrzegają. Za nimi ostrzega nasz Cyprian K. Norwid:

> Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
> Że ci ze złota statuę lud niesie,
> Otruwszy pierwej?

Sokratesowi nie był potrzebny ten pomnik. Potrzebny był Ateńczykom. Świat potrzebuje dzisiaj także, i to pilnie, nowego pomnika, pomnika żywego, pomnika dla milionów ofiar współczesnej demokracji. Pomnika dla tych, którzy nie wygłoszą mowy w swej własnej obronie, zanim umrą, którym pozostał co najwyżej – dostrzeżony dopiero okiem nowoczesnej kamery – „niemy krzyk"[17]. Nie im jednak, lecz nam potrzebny jest ten pomnik. Jak może on wyglądać? Byłby nim dzień, w którym każdy z mieszkańców naszego globu powie o Nienarodzonym: „I ten jest z ojczyzny mojej!" Istotnie, dopiero ten dzień może zamienić ziemię w Ojczyznę Ludzi. Realistycznie biorąc, jest to dzień jeszcze odległy, ale już dziś można gotować drogi do jego nadejścia. Kto pierwszy dostrzeże, że gdy tylko zacznie próbować ten pomnik ku czci Nienarodzonych budować, oni już dziś staną się jego chwałą? Czy tymi pierwszymi nie mogliby być, i czy nie powinni się nimi stać, ludzie z „Kraju, na którego żywym organizmie wyrósł Oświęcim" (Jan Paweł II) i dla którego już teraz sprawa nienarodzonych jest „najboleśniejszą raną" (kardynał Karol Wojtyła)?

Oto dziejowe wyzwanie, przed którym staje dzisiaj społeczeństwo Polski. Jaki więc będzie – od lat dziesiątków – „pierwszy dzień wolności" Polaków? Ich pierwszy akt samostanowienia? Czy wybiorą solidarność... „z

---

[17] W filmie B. Nathansona *Niemy krzyk* udało się pokazać reakcję – przypominającą odruch krzyku – dziecka uśmiercanego w łonie swej matki. Por. W. Półtawska, *Dzwon bez echa*, „Tygodnik Powszechny" 28 (1974) nr 37; por. również tejże autorki: *Na szpitalnym korytarzu*, „Tygodnik Powszechny" 42 (1988) nr 8.

najmniejszym z maluczkich", bez której nie ma solidarności? Bez której upiorem by się stała... „Solidarność"? Bez której pozorem jest wolność i demokracja, rozwój społeczny i rozkwit kultury? Czy Polacy sprostają wyzwaniu dziejowej chwili?

Odpowiedź na to pytanie stanowi test ludzkiej i obywatelskiej dojrzałości Polaków.

Lublin 13 maja 1989

NOTA REDAKCYJNA

Tekst, nazwany przez samych jego autorów „Deklaracją kolońską", a zatytułowany *Przeciw paternalizmowi – za katolicyzmem otwartym* (*Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität*), został zredagowany 6 stycznia 1989 roku w Kolonii (RFN) przez grupę 14 teologów niemieckich, a następnie przedłożony do podpisu przedstawicielom tegoż środowiska w obszarze języka niemieckiego, do którego poza RFN, Austrią i Szwajcarią włącza się również Holandię. Tekst „Deklaracji" podpisało ostatecznie 163 teologów o różnym stopniu kompetencji i autorytetu, od kierowników katedr uniwersyteckich po wykładowców na kursach teologicznych. Obok emerytów znaleźli się na niej wykładowcy czynni, 45 pochodzi spoza RFN, jest wśród nich dziewięciu eks-księży i kilka kobiet. Do najbardziej znanych sygnatariuszy „Deklaracji" należą: Arno Anzenbacher (Moguncja), Alfons Auer (Tybinga), Franz Boeckle (Bonn), Norbert Greinacher (Tybinga), Bernhard Häring (Monachium), Hans Küng (Tybinga), Johannes B. Metz (Monastyr), Stephan Pfürtner (Marburg), Edward Schillebeeckx (Nijmegen). „Deklarację kolońską" poparła następnie część teologów belgijskich, francuskich, hiszpańskich i włoskich.

Podpisania „Deklaracji" odmówiła większość przedstawicieli środowiska teologicznego RFN, liczącego ogółem ponad 400 teologów. Wielu spośród nich poddało ją publicznej krytyce, w tym Walter Kasper (Tybinga), Anthon Rauscher (Augsburg), Leo Scheffczyk (Monachium), Joachim Piegsa (Augsburg), Kurt Krenn (Wiedeń), a także filozof monachijski Robert Spaemann.

Bezpośrednim powodem ogłoszenia „Deklaracji" stała się sprawa obsadzenia biskupstwa w Kolonii, wakującego od przyjętej 14 września 1987 r. przez Ojca Świętego rezygnacji kard. Josepha Höffnera. Trudności proceduralne w nominacji następcy spowodowały, że dopiero 21 grudnia 1988 r. został nim kard. Joachim Meisner z Berlina. Dnia 25 stycznia 1989 r. na łamach miejscowej gazety kolońskiej, a nazajutrz we „Frankfurter Allgemeine Zeitung" opublikowany został tekst „Deklaracji" wraz z listą sygnatariuszy. W odpowiedzi na to posunięcie Konferencja Biskupów RFN wydała oświadczenie sygnowane przez jej przewodniczącego, bpa Karla Lehmanna, wyrażające ubolewanie z powodu zaistniałej sytuacji i wzywające teologów do podjęcia „lojalnego i poważnego dialogu w sprawach kwestii spornych".

„Deklaracja" podejmuje trzy kwestie: 1. kompetencje Papieża w zakresie obsadzania stolic biskupich w Kościele, 2. kompetencje Papieża w zakresie udzielania misji kanonicznej dla wykładowców teologii katolickiej na wydziałach teologicznych, oraz 3. kompetencje Papieża w zakresie wykładni moralnej obowiązywalności nauki Kościoła dotyczącej regulacji poczęć.

Wspólnym mianownikiem stanowiska sygnatariuszy „Deklaracji" jest ich przekonanie o nazbyt autorytarnym sposobie sprawowania papieskiego Urzędu przez Papieża z Polski w wymienionych wyżej trzech dziedzinach, czego ostateczny powód widzą oni w braku należnego respektu ze strony Papieża dla roli indywidualnego sumienia chrześcijanina, co ma oznaczać – ich zdaniem – cofnięcie się w stosunku do nauki Soboru Watykańskiego II w tej sprawie. Ów brak respektu dla sumienia przejawia się według sygnatariuszy najwyraźniej w odniesieniu do sposobu interpretowania przez Papieża mocy obowiązującej normy encykliki *Humanae vitae* zakazującej stosowania antykoncepcji. W związku z tym piszą:
„Sumienie nie jest wypełniaczem papieskiego Urzędu Nauczycielskiego [...] Raczej Urząd Nauczycielski zdany jest w swej wykładni prawdy na sumienia wiernych. Usuwanie napięcia pomiędzy nauką a sumieniem odbiera mu jego godność [...], która wedle – podzielanego przez teologów – przekonania wielu wiernych, polega nie tyle na posłuszeństwie, ale raczej, owszem, przede wszystkim na odpowiedzialności".

Dramatyzm konfliktu pogłębia fakt, że obecny Papież uchodzi powszechnie za zdecydowanego promotora odnowy soborowej oraz za jednego z głównych architektów soborowej konstytucji o wolności religijnej *Dignitatis humanae personae*,stanowiącej magna charta nauki Kościoła o sumieniu, jest wreszcie autorem dzieła *Osoba i czyn*, wyrosłego z analizy ludzkiego sumienia.

Wydaje się więc, że „Deklaracja kolońska" – niezależnie od dość osobliwego sposobu prowadzenia przez teologów „dialogu" z Papieżem! – ujawnia raz jeszcze w całej ostrości nie gasnącą aktualność pytania: czym jest w swej istocie sumienie? I kim jest jego podmiot: człowiek?

„Ethos" powstał z racji – i woli – towarzyszenia wszystkim tym, których nie przestają niepokoić te pytania. Dlatego bliskimi są dla niego ci wszyscy, którym nie są one obce. Taka też motywacja inspiruje zamieszczone poniżej – odnoszące się bardziej lub mniej do „Deklaracji kolońskiej" – uwagi krytyczne, dotyczące wprost zbieżnych z nią w czasie wypowiedzi o. B. Häringa, jednego z jej sygnatariuszy (Por. T. Styczeń, *Il metodo proposto dal padre Bernardo Häring – e non solo da lui – è adequato per la soluzione della controversia fondamentale nella teologia morale contemporanea?*, „30 Giorni" 7 (1989) nr 5, s. 67-75; por. również L. S. Balter, *Teologowie przeciw Papieżowi?*, „Ład" 6 (1989) nr 24, s. 5 i 6.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

O METODĘ WSPÓŁMIERNĄ DO ROZWIĄZYWANEGO PROBLEMU

W związku z proponowanym – nie tylko – przez ojca Bernarda Häringa sposobem rozstrzygnięcia doniosłego sporu we współczesnej teologii moralnej

Dotykamy sedna tego, co zdecydowało o tym szczególnym przesileniu, w jakim znalazła się współczesna teologia moralna, a czego wyrazem jest m.in. „Deklaracja kolońska". Jest ona bowiem raczej już skutkiem i wyrazem tylko aktualnej sytuacji w teologii moralnej, niż jej powodem, skutkiem sytuacji, która zaistniała w wyniku tak zwanego „antropologicznego przełomu".

1. PROBLEM

Problem, o którego sposób rozstrzygania tu chodzi, otwiera się wraz z pytaniem: czy sumienie chrześcijanina katolika ma moc rozstrzygania w ostatecznej instancji o tym, czy norma encykliki *Humanae vitae* obowiązuje go czy też nie w konkretnie danym przypadku?

O. B. Häring twierdząc, że sumienie może wobec tej normy stosować tzw. regułę epikei[1], przyznaje mu tę właśnie moc, przeciwstawiając się w tym względzie stanowisku teologów, których wyrazicielem jest m.in. C. Caffarra, w związku z czym o. Häring określa je mianem „modelu Caffarry". Opublikowany ostatnio we włoskim czasopiśmie „Il Regno" tekst *Chiedere l'opinione...* (*Pytać opinii...*) wzbudza zainteresowanie z tego względu, że o. Häring wysuwa w nim pewną propozycję dotyczącą sposobu rozstrzygnięcia wyżej sformułowanego pytania, z zamiarem rozładowania przez to narosłej wokół niego – a wykraczającej daleko poza kręgi teologów – kontrowersji[2].

Szkopuł tkwi jednak w tym, że powyższe pytanie mocą własnej logiki wewnętrznej wyłania z siebie nieuchronnie drugie, bardziej ogólne pytanie, czego nie wolno nie wziąć pod uwagę, gdy pragnie się wskazać efektywny, czyli współmierny do podjętego problemu, sposób

[1] W dziedzinie prawa pozytywnego stosuje się regułę, zgodnie z którą wolno odstąpić od ogólnego przepisu (wyjść poza zakres objętych normą ogólną przypadków) opierając się na założeniu, że sam prawodawca uchyliłby jego obowiązywalność w odniesieniu do konkretnej osoby z uwagi na wyższe jej dobro, czyli dobro wyższe od tego, którego strzeże wprowadzone przezeń prawo. O. Häring usiłuje tę regułę prawa pozytywnego przenieść na normę prawa naturalnego.

[2] Por. o. B. Häring, *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, „Il Regno – Attualità", 15 I 1989; por. również *Bernhard Härings „Il Regno–Artikel"*, „Kathpress", „Sonderpublikation" 2 (1989) s. 6–8.

jego rozwiązywania. To kolejne pytanie można wyrazić formułą: Czy sumienie posiada samo z siebie moc tak daleko modyfikującej interpretacji przedmiotowej, absolutnie obowiązującej normy moralnej, jaką jest właśnie w zamyśle papieża Pawła VI norma encykliki *Humanae vitae*, że to od sumienia ostatecznie, nie zaś od treści przedmiotowej normy ostatecznie zależy, iż norma ta daną osobę w danym przypadku obowiązuje czy też nie obowiązuje?

Odkąd jednak pytanie to postawiono pod adresem jednej z przedmiotowych norm absolutnie obowiązujących, postawiono je – znowu mocą jego logiki wewnętrznej – pod adresem wszystkich tego rodzaju norm tout court. W związku z tym pytaniu wyjściowemu trzeba nadać bardziej jeszcze ogólną, dorównaną do zawartego w nim roszczenia, postać: Czy istnieją w ogóle treściowo określone normy moralne absolutnie ważne, czyli normy wykluczające z racji swej treści, a więc przedmiotowo, możliwość wyjątku (valent semper et pro semper – allgemeingültig), czy też wszystkie bez wyjątku treściowo zdeterminowane normy moralne są zasadniczo otwarte – jak tego przykładem ma być „inkryminowana" norma *Humanae vitae* – na możliwość wyjątku (valent ut in pluribus – im allgemeinen gültig), skoro wszystkie one bez wyjątku podlegają ostatecznie nadrzędnej wobec nich normatywnej mocy sumienia?

Jak zatem widać z analizy pytania wyjściowego, już na drugim szczeblu wyrastającej z niego trójstopniowej drabiny pytań – istota problemu przesuwa się z zagadnienia absolutnej obowiązywalności konkretnej normy moralnej, jaką jest norma *Humanae vitae*, w stronę zagadnienia charakteru normatywnej mocy sumienia, zwłaszcza zaś w stronę źródeł i podstaw jego normatywnej mocy. Na czoło wysuwają się tu pytania: Co tu co normuje, co tu przez co jest normowane? Co w stosunku do czego stanowi norma normans, co w stosunku do czego stanowi norma normata? Jeśli – z istoty swej subiektywna – normatywna moc sumienia ma być – jak się tu sugeruje – nadrzędna wobec obiektywnej normatywnej mocy normy moralnej absolutnie ważnej, to co stanowi ostatecznie o normie moralności? Skąd ostatecznie płynie moralna normatywność (powinność): czy źródło jej jest transcendentne wobec sumienia (rozumu), czy też pozostaje niejako bez reszty w jego obrębie? Czy więc człowiek poprzez swe sumienie treść swych zobowiązań moralnych ostatecznie odczytuje, czy też je sobie poprzez swe sumienie ostatecznie sam nadaje? Pytania te wyrażają sedno problemu na tym etapie. Przyjąwszy tu jednak określoną odpowiedź na pytanie o charakter normatywnej mocy sumienia: że to ono samo z siebie jest dla siebie ostateczną normą normans – trzeba w konsekwencji uznać dalsze podejmowanie pytania o możliwość absolutnie ważnych treściowo zdeterminowanych norm moralnych za bezprzedmiotowe. Pseudoproblemem staje się wszak pytanie, które już na wcześniejszym etapie analizy zostało definitywnie rozstrzygnięte: Norm takich nie ma!

Tak oto opowiadając się na etapie pierwszego z trzech wymienionych pytań za jednym z dwu opozycyjnych ujęć roli sumienia wobec normy *Humanae vitae* – opowiadamy się eo ipso za jednym z dwu wykluczających się całkowicie między sobą ujęć teologii moralnej: albo za ujęciem, w którym jest miejsce dla absolutnie ważnych treściowo zdeterminowanych norm moralnych, albo za ujęciem, które możliwość takich norm absolutnie wyklucza. Więcej jeszcze, opowiadamy się za jedną z dwu diametralnie przeciwstawnych wizji człowieka jako podmiotu zobowiązania moralnego, na których to wizjach zostają odpowiednio nabudowane odnośne ujęcia (modele) teologii moralnej: albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez sumienie dany mu obiektywnie porządek moralny o d c z y t u j e, albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez sumienie porządek moralny sam z siebie dla siebie k r e u j e. Rozstrzygnięcie dokonane na początku, czyli w miejscu: sumienie a *Humanae vitae* – staje się tedy przekładnią, która rozwidla drogi w kierunku d w u w y k l u c z a j ą c y c h s i ę w z a j e m n i e a n t r o p o l o g i i i e t y k.

Rzecz jasna, obie tak sobie przeciwstawne etyki i antropologie nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Uznanie jednej z nich za prawdziwą oznaczać musi uznanie drugiej za fałszywą. Tertium non datur. O t o m i ę d z y c z y m a c z y m t r z e b a w i ę c r o z s t r z y g a ć r o z s t r z y g a j ą c s p r a w ę: s u m i e n i e a *H u m a n a e v i t a e*. Dlatego też z tej tylko perspektywy teoretycznej i w jej tylko wymiarach można dopiero w pełni odpowiedzialnie postawić problem metody, czyli problem (wskazania) s p o s o b u w s p ó ł m i e r n e g o dla rozstrzygnięcia całego roszczenia zawartego w pytaniu wyjściowym: Czy sumienie chrześcijanina katolika ma moc rozstrzygania w sposób ostateczny o tym, że norma encykliki *Humanae vitae* go obowiązuje lub też go nie obowiązuje w konkretnie danym przypadku?

Co zatem sądzić, na podstawie powyższych ustaleń i w świetle płynących z nich metodologicznych wymagań, o zaproponowanym przez o. Häringa w tekście *Chiedere l'opinione...* sposobie rozstrzygnięcia nurtującego nas tu problemu?

2. METODA

Trzeba tu naprzód podkreślić to, co sam o. Häring z naciskiem podkreśla, że w rozstrzygnięciu problemu, o którym mowa, chodzi o sprawę o „epokowej doniosłości" dla przyszłości Kościoła i całej ludzkości. W tekście *Chiedere l'opinione...* pisze m.in.: „A contrapporsi sono due modelli di pensiero fondamentalmente diversi, con le diverse conseguenze che ne derivano [...] di portata epocale [...] Ne va del nostro comune destino"[3].

[3] „Naprzeciw siebie stają tu dwa całkowicie sobie przeciwstawne modele myślenia, z wynikającymi z nich dwoma przeciwstawnymi konsekwencjami [...] o epokowej doniosłości [...] Chodzi o nasz wspólny los".

Trudno mu w tym nie przyznać racji. Tym większe więc zaciekawienie wzbudzić musi metoda, jaką nestor niemieckiej teologii moralnej uznał za współmierną dla rozstrzygnięcia tego teoretycznie tak fundamentalnego i praktycznie tak doniosłego problemu.

Otóż jego propozycja co do sposobu rozstrzygnięcia tego problemu sprowadza się do przeprowadzenia w całym Kościele – wedle reguł gwarantujących rzetelność i dyskrecję – ankiety (badania opinii) w sprawie wymienionych wyżej dwu ujęć roli sumienia wobec normy *Humanae vitae*. Adresatami tej ankiety byliby w szczególności wszyscy biskupi, wszystkie wydziały teologiczne i wszystkie znaczące organizacje laickie. Wyniki tej ankiety miałyby być następnie podane do publicznej wiadomości, przy czym ankietowani mieliby się wypowiedzieć w końcu również, czy ich zdaniem wystarcza (czyli w ten sposób także rozstrzygnąć), by Papież raz jeszcze zdeklarował w sposób jasny swe własne przekonanie w tej sprawie.

Chciałbym bardzo polecić Czytelnikowi osobistą lekturę tekstu o. Häringa. Wydaje mi się bowiem, że żadna przeprowadzona przez kogoś innego prezentacja i analiza krytyczna tego tekstu nie zdoła spełnić tej roli, jaką pełni sam o. Häring jako autor – i swój własny krytyk zarazem – przemawiający wprost słowami swego artykułu. Od siebie dołączę tylko niektóre uwagi-pytania dotyczące zaproponowanej przez o. Häringa metody:

1. Jeśli od samych ankietowanych ma być z góry uzależnione, czy – po przeprowadzeniu badania opinii i ogłoszeniu jego wyników – Papież będzie mógł raz jeszcze przedłożyć własne przekonanie w badanej sprawie (czy to ma wystarczyć), to jaką jeszcze wagę i powagę może mieć dla nich to, ż e cokolwiek i c o Papież przedłoży jako swe przekonanie? Jaką wagę i powagę ma enuncjacja kogokolwiek – także samego Papieża – skierowana do mnie, jeśli ode mnie wyłącznie zależy, że będzie mógł się on w ogóle z nią do mnie zwrócić albo nie? Czy nie jest to waga i powaga instancji w społeczeństwie, która cały swój autorytet czerpie stąd, że zostaje upoważniona do wypowiedzenia wyłącznie tego, na czego wypowiedzenie z góry się zgodziła instancja upoważniająca? Czy do tego jednak miałby się sprowadzić Nauczycielski Urząd Kościoła i jego autorytet w Kościele? Czy jego autorytet nie wypływa z m i n i s t e r i u m w o b e c s e n s u s f i d e i f i d e l i u m, a nie – jak tu zostaje przesądzone – wyłącznie z m i n i s t e r i u m w o b e c c o n s e n s u s f i d e l i u m? Czy autorytet Papieża jako nauczyciela w Kościele pochodzi z nadania wiernych (wierzących), a dokładniej z n a d a n i a u w a ż a j ą c y c h s i ę z a w i e r n y c h (w i e r z ą c y c h)?

2. Propozycja, z jaką występuje o. Häring, ignoruje zupełnie fakt, iż to, czego się domaga, zostało już mutatis mutandis (czyli z zachowaniem tego wszystkiego, co wypływa z samej struktury Kościoła i roli magisterium w Kościele) 20 lat temu dokonane. Odpowiedzią wzorcową na postulat o. Häringa jest sposób postępowania, jaki zaprezentował papież Paweł VI, który ogłaszając encyklikę *Humanae vitae* d y s p o n o w a ł nie tylko

wynikiem ankiety „małego ogólnokościelnego parlamentu ekspertów" w postaci ad hoc przez Jana XXIII powołanej komisji (a wiadomo dziś dobrze, po której stronie była większość), lecz również dokładną znajomością wyłożonych przez obie strony racji. Sposób postępowania Pawła VI był wyrazem stanowiska, iż racja prawdy jest nadrzędna wobec liczebnego układu tych, którzy ją za prawdę uznają lub nie uznają. „Allgemeingültig" to wymiar nadrzędny wobec „allgemeinanerkannt" lub „nicht-anerkannt". Deklaracja Pawła VI, której aktem i wyrazem była właśnie encyklika *Humanae vitae*, nie była więc przedłożeniem jedynie „w sposób jasny osobistego przekonania Papieża", lecz przede wszystkim jednym jeszcze aktem potwierdzenia, iż Kościół w osobie Papieża stoi nieodmiennie po stronie nieodwołalnych racji prawdy w odnośnej sprawie, dając temu wyraz aktem swego zwyczajnego nieomylnego nauczania.

Taki charakter formalny wypowiedzi papieża Pawła VI jako aktu zwyczajnego (nieuroczystego) nieomylnego nauczania stwierdził zresztą i podkreślił nie kto inny, jak Hans Küng. Jedynie też na podstawie takiego charakteru formalnego tego aktu doktrynalnego, jakim jest encyklika *Humanae vitae*, w połączeniu z domniemaną przez Künga ewidentną fałszywością jego treści, mógł Profesor z Tybingi obwołać – z godną uznania logiką i odwagą – obalenie dogmatu o nieomylności Papieża, co stanowi sedno jego książki *Unfehlbar*?, i wysunąć propozycję powrotu Kościoła na pozycje doktrynalne sprzed Vaticanum I. Stąd też teolog występujący nadal z propozycją „nowej ankiety" i ze swym „raz jeszcze" zdaje się działać jako ktoś, kto albo wcale nie czyta tej unikalnej wręcz dla rzeczonej sprawy lekcji z eklezjologii, albo też jako ktoś, kogo interesuje jedynie już ta tylko lekcja, która mu da z góry przezeń oczekiwany wynik. Nie ankieta więc interesuje go właściwie jako ankieta – gdyż ta już była! – lecz zmiana doktryny. (Nota bene: w międzyczasie odbyło się wiele tego typu ankiet-plebiscytów na temat aborcji w wielu uważających się za chrześcijańskie krajach Europy z dobrze wiadomym wynikiem. Czy stąd ma jednak cokolwiek wynikać dla prawdy, którą w tej sprawie głosi nieprzerwanie Kościół i wraz z nim papież Jan Paweł II, który z tego powodu właśnie nie podoba się dziś wielu – nawet spośród teologów?). Czy taka – postulowana przez o. Häringa – zmiana może jednak w ogóle wchodzić w rachubę, jeśli kolejny Papież elementarnie bodaj pojmuje – podobnie jak jego poprzednicy – rolę swego urzędu w służbie nauczania wiary i moralności i nie pozwoli się sprowadzić jedynie do roli instancji ogłaszającej oficjalnie kolejny wynik plebiscytu wiernych, którzy sensus fidei fidelium utożsamili z consensus fidelium?

3. Z punktu widzenia logiki w ogóle, a metodologii etyki w szczególności zasadnicze jednak zastrzeżenie w stosunku do proponowanej przez o. Häringa metody wzbudza rola, jaką tenże teolog-etyk usiłuje przyznać wynikom badań statystycznych dotyczących faktu uznawania pewnej normy w odniesieniu do jej prawomocności: jest uznawana więc...

obowiązuje, nie jest uznawana więc... nie obowiązuje. Oto co zakłada o. Häring. Tymczasem nie ma logicznie poprawnego przejścia od „jest" do „powinien"! Próba uznania wyników ankiety co do faktycznej akceptowalności lub nieakceptowalności normy *Humanae vitae* za miarodajną dla jej obiektywnej ważności jest elementarnym nieporozumieniem, piętnowanym w abecadle metodologii etyki – co najmniej od czasów G. E. Moore'a (*Principia ethica*, 1903), jako tzw. błąd naturalistyczny. Okoliczność, iż tak elementarny błąd przydarza się nestorowi teologii moralnej w sprawie, która wedle jego własnej oceny ma zaważyć na całej przyszłości Kościoła i świata, jest czymś szokującym, jeśli już nie czymś tragicznym, zwłaszcza gdy się zważy, że kształcił on w Rzymie i w świat wysyłał całe generacje uczniów.

W tym miejscu można by więc sprawę zamknąć, gdyby nie pewna okoliczność, która na to nie pozwala. Otóż z logicznego punktu widzenia o. Häring mógłby się poprawnie powołać na wyniki ankiety jako na metodę rozstrzygania o prawomocności bądź nieprawomocności danej normy – a przy okazji swój prestiż wobec trybunału logiki uratować, gdyby przedtem wykazał, iż konsens jako taki ma w odnośnej sprawie moc prawdo- (lub normo-) twórczą.

Czy istnieje jakaś szansa wykazania zasadności tego założenia? Uznanie tego założenia za zasadne mocą oczywistości kłóci się z elementarnymi oczywistościami. Wystarczy w tym celu posłużyć się tylko tzw. testem otwartego pytania (open-question-test): Czy coś jest prawdziwe dlatego, że je za prawdziwe uznaję (Verum quia consentio)? – czy też dlatego coś uznaję za prawdziwe, ponieważ jest prawdziwe (Consentio quia verum)? Identyczny wynik daje eksperyment z pytaniem: „Czy pytanie: «Czy to, co uznałem za prawdziwe, jest rzeczywiście prawdziwe?» – ma jakikolwiek sens, czy też jest pseudo-pytaniem, pytaniem pozornym, tautologią, jak pytanie: Czy masło jest rzeczywiście maślane?" Uznanie więc inkryminowanego założenia za zasadne na mocy oczywistości oznaczałoby wyzwanie tout court dla realistycznego sposobu myślenia, lekceważenie zdrowego rozsądku. W konsekwencji oznaczałoby również przewrót w sposobie traktowania przez człowieka prawd objawionych mu przez Boga: „Wierzę, ponieważ jest prawdą objawioną przez Boga" – trzeba by zamienić na: „Jest prawdą objawioną przez Boga, ponieważ wierzę". Do tego zresztą sprowadza się utożsamienie sensus fidei z consensus fidelium (modernizm).

Nie wydaje się, by o. Häring był gotów w taki sposób bronić logicznej poprawności własnego stanowiska odnośnie do proponowanej przez siebie metody rozstrzygania o prawomocności normy *Humanae vitae*, nawet gdyby tę ewentualność – jako z formalnego punktu widzenia możliwą – dostrzegał. Tym niemniej ta właśnie przesłanka jest przezeń de facto założona – czy to sobie uświadamia czy nie, i czy tego by sobie

życzył czy nie (to sprawa nie dobrej lub złej woli, lecz logiki) – w jego propozycji uznania wyniku ankiety (plebiscytu, referendum) w sprawie faktycznej akceptowalności danej normy za logicznie walentną (konkluzywną) w odniesieniu do jej obiektywnej ważności. Będąc ofiarą swej własnej pomyłki o. Häring sam nie wie, rzecz jasna, o błędzie, który popełnia, który jednak jako znany uczony mimo to upowszechnia, siejąc groźny w swych konsekwencjach dla jedności Kościoła zamęt. Nie wie, że zwodzi, więc nie ponosi za to winy. Jest niewinny. Innocens quia non sapiens. Tym niemniej zwodzi, staje się sprawcą konfuzji, a więc szkodzi. Nocens! Nocens sed innocens! – powiedziałby Abelard. Czy to jednak może zadowolić i usprawiedliwić uczonego? Czy uczony, kierujący się odpowiedzialnością, nie musi tego – w imię krytycznej samokontroli – zaraz odwrócić i odczytywać w sposób: „Innocens sed nocens!"?

Chrystus przestrzegał lud przed ślepcem, który chce prowadzić. Czy tylko? Czy nie napiętnował przez to także tego, który chcąc wskazywać innym kierunek, niedostatecznie sam zbadał, czy go widzi?

3. SEDNO KRYZYSU

Czy jednak to, co u o. Häringa nie zostało jeszcze metodologicznie należycie zreflektowane i w pełni zdecydowane, choć jest logicznie implikowane zarówno w jego postulacie stosowania epikei do normy treściowej absolutnie ważnej, jak i w jego propozycji rozstrzygania o prawomocności lub nieprawomocności normy w oparciu o fakt jej akceptowania lub nieakceptowania, nie stało się tymczasem wyraźnie przyjętym założeniem metodologicznym wypływającym z świadomie dokonanego przez teologów przełomu w sposobie myślenia o człowieku jako podmiocie moralności?

Tym dopiero pytaniem dotykamy sedna tego, co zdecydowało o szczególnym przesileniu, w jakim znalazła się współczesna teologia moralna, a czego wyrazem jest m.in. „Deklaracja kolońska"[4]. Jest ona bowiem raczej już skutkiem i wyrazem tylko aktualnej sytuacji w teologii moralnej niż jej powodem, skutkiem sytuacji, która zaistniała w wyniku „antropologicznego przełomu" („anthropologische Wende", „svolta antropologica"), choć „protest koloński" jest zarazem aktem, który ujawniając tę sytuację w sposób wyjątkowo ostry i spektakularny – wprowadza ją niejako w zupełnie nowy etap. Można by go określić jako etap ostatecznej weryfikacji samej wyjściowej zasady antropologicznej wspomnianego przełomu, i ... ostatecznych wyborów. Ujawniając do końca wszystkie konsekwencje dokonanego

---

[4] *Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität. Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und – professoren vom Dreikönigsfest*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung" 26 (1) 1989.

przełomu, stawia bowiem wobec alternatywy: zmusza mocą samej logiki bądź do odważnego przyjęcia ich wszystkich, bądź do gruntownej rewizji założenia wyjściowego. Chodzi tu o podjętą przez wielu czołowych niemieckich teologów moralistów formatu A. Auera, J. Fuchsa, F. Boecklego, W. Korffa, D. Mietha próbę pojmowania osoby ludzkiej jako wolności, której istota sprowadza się bez reszty do czystej samozależności. Właśnie ta samozależność byłaby jedyną obiektywną prawdą istotnie określającą człowieka, a więc i jedyną prawdą moralnie dla niego normatywną, czyli wyrażającą cały bez reszty sens normy personalistycznej jako naczelnej i jedynej zresztą zasady etycznej[5]. Znaczyłoby to, iż afirmować człowieka dla niego samego to tyle, co afirmować tak rozumianą wolność tout court, w praktyce międzyludzkiego działania natomiast respektować w każdym tę postać rozumienia samego siebie (samorozumienia, autoprojektu, Selbstverständnis), która stanowi wyraz jego podstawowego aktu wolności w stosunku do samego siebie, czyli respektować jego autoprojekt. Wypływa stąd wniosek, iż poza samą naczelną zasadą etyczną afirmowania osoby jako czystej samozależności wszelkie jej dalsze treściowe determinacje są – i mogą być tylko i wyłącznie! – wyrazem faktycznej akceptacji wzajemnej własnych autoprojektów odnośnych osób jako partnerów współdziałania. Ich każdorazowa wzajemna zgoda, konsens, na treściowy kształt odnośnego – pozostający w harmonii z ich autoprojektami – działania to odtąd jedynie możliwy sposób (kryterium) zarówno determinacji, jak i realizacji afirmowania in concreto jedynej obiektywnej prawdy o osobie jako samozależności i afirmowania eo ipso tego, co w sposób wyłączny decyduje o jej osobowej godności. W ten sposób epistemologiczna zasada: Consentio quia verum – zachowa tu swą pełną obiektywną moc, lecz odnosić się będzie tylko i wyłącznie do samozależności, bo tylko ona konstytuuje obiektywnie osobę jako osobę, czyli jako kogoś, kogo należy afirmować dla niego samego. Wszelkie inne natomiast prawdy dotyczące sposobu (treści) jej afirmowania (od autoprojektu poczynając) zasada bycia osobą jako samozależnością pozostawia wyłącznie jej dalszej wolnej determinacji oraz jej wolnej akceptacji. Oto dlaczego w imię przedmiotowej prawdy o samozależności osoby jako takiej – czyli w imię pozostania na gruncie obiektywizmu! – trzeba w stosunku do każdorazowej artykulacji treściowej normy personalistycznej stosować regułę heurystyczną: Verum quia consentimus!

---

[5] Nawet ciało osoby ludzkiej nie współokreśla jej na tyle istotnie, by jego afirmacja miała istotnie moralny, czyli nierozłącznie związany z afirmacją osoby jako osoby, sens. Od własnej przeto decyzji odnośnych osób (Eigenentscheidung) zależy wyłącznie, w jaki sposób zechcą zadysponować własnym ciałem (z jego życiem włącznie) w imię afirmacji swej samozależności. Każde ich w tym względzie obopólnie uzgodnione rozstrzygnięcie uzyska eo ipso walor aktu moralnie dobrego i zarazem słusznego.

Faktyczna akceptacja ze strony osoby X-a faktycznego samorozumienia osoby Y-a staje się jedynie możliwym sposobem afirmowania (miłowania) przez osobę X-a osoby Y-a. Przy wszelkich pozorach subiektywizmu, mogących się kojarzyć z tak ujętą regułą determinowania (Normfindung) i uzasadniania (Normbegründung) odnośnych treściowych artykulacji normy personalistycznej – reguła: V e r u m q u i a c o n s e n t i m u s, staje się odtąd dla odnośnych podmiotów działania moralnego (grup społecznych „mikro" i „makro") jedynym – powiedzą rzecznicy „antropologicznego przełomu" – sposobem pozostania na gruncie rzetelnego obiektywizmu zasady: „C o n s e n t i o (c o n s e n t i m u s) q u i a v e r u m! Na podstawie tego J. Fuchs wyrazi istotny moralnie normatywny sens słowa „miłość" definicją: „L i e b e n h e i s s t d e n a n d e r e n b e j a h e n s o w i e e r s i c h v e r s t e h t" („Miłować to afirmować drugiego tak, jak on sam siebie rozumie") – streszczając w ten sposób ostateczny etykorelewantny wynik przełomu dokonanego w antropologii[6]. Dodajmy tytułem komentarza: Zwrot: „so wie er sich versteht" – wyklucza, na mocy definicji aktu samorozumienia, pytanie: „A jeśliby się on fałszywie rozumiał?"

Trzeba tu zaartykułować dwie etykorelewantne konsekwencje i jedną metaetyczną konsekwencję tego „przełomu":

1. Sumienie każdego z osobna człowieka – jako akt prawdo- i normotwórczego rozumu w zakresie treści operatywnych reguł – staje się jedynym i ostatecznym miernikiem moralnej wartości działania jednostki n i e z a l e ż n i e o d j e g o t r e ś c i;

2. Konsens określonej grupy na akceptowany przez nią sposób działania staje się jedynym i ostatecznym miernikiem jego moralnej wartości oraz moralnej prawomocności wyrażającej je reguły – n i e z a l e ż n i e o d j e g o t r e ś c i;

3. Ponieważ jedynym sposobem ustalania treści społecznie walentnych norm działania jest ich faktyczna akceptowalność (konsens), stąd socjologiczne metody badania zakresu faktycznej akceptowalności danej reguły (ankieta, plebiscyt, referendum) uzyskują rangę metody stwierdzającej zarazem jej moralną prawomocność w danym społeczeństwie. Innych treściowych reguł moralnych nie ma. Nie może tu też być mowy o logicznie niepoprawnym przejściu od „jest" do „powinien", ponieważ (f)akt akceptowania („jest") danego sposobu działania przez samozależne podmioty stanowi eo ipso akt nadania mu moralnie normatywnego sensu, stanowi bowiem najwłaściwszy, jedynie adekwatny wyraz tego, co jest im jako samozależnościom – mocą ich własnej decyzji – należne („powinien"), co im się więc godzi jako czystym samozależnościom, czyli osobom właśnie. „Jest"

---

[6] Z tym ustnie sformułowanym określeniem J. Fuchsa dyskutował niżej podpisany uczestnicząc wraz z nim w Światowym Kongresie Teologów Moralistów zorganizowanym przez Kongregację Nauki Wiary w Rzymie wiosną 1981 roku.

faktycznej akceptacji staje się tu wręcz jedynie możliwym „powinien". Konsens staje się po prostu wyłączną zasadą heurystyczną dla determinowania moralnie walentnej treści odnośnych norm działania. Wszelka natomiast próba szukania podstawy dla jej określania w prawdach o człowieku – choćby stałych, lecz różnych aniżeli prawda o jego samozależności (w jego rzekomej istocie – naturze) – jest aktem heterogenizacji człowieka jako osoby, czyli istoty moralnej, jest aktem redukcji osoby do elementu wobec niej zewnętrznego i przez to z gruntu jej jako osobie obcego, aktem redukcji świata wolności do świata konieczności. Jest to alienacja osoby ludzkiej. Uzyskane zaś w wyniku tej heterogenizacji osoby obowiązujące ją rzekomo w sposób absolutny treściowo zdeterminowane normy moralne są niczym innym właśnie jak tylko wyrazem błędu naturalistycznego. Tak oto w ślad za alienacją osoby ludzkiej postępuje alienacja moralności, jej „demoralizacja" wskutek fałszywej, „znaturalizowanej" wizji osoby[7].

Rzecz jasna, z punktu widzenia przedstawionej tu metodologii etyki (teologii moralnej) epoki „po antropologicznym przełomie" – metoda ankiety, którą zaproponował o. Häring dla rozstrzygnięcia kontrowersji na temat normatywnej mocy sumienia wobec konkretnej normy, jaką jest norma *Humanae vitae*, okazuje się wszystkim, co w tej dziedzinie zaproponować można i trzeba. Co więcej, jest wszystkim, co w tej dziedzinie zaproponować wolno jako wyraz w pełni oświeconego i dojrzałego myślenia na temat moralności dzisiaj, tj. na obecnym etapie samoświadomości człowieka, ludzkości. Jedynie norma respektu dla samozależności, jako wyrażająca jedynie moralnie walentną obiektywną prawdę o istocie osoby, jest absolutnie ważna: valet semper et pro semper, o wszystkich bez wyjątku natomiast jej treściowych wcieleniach, czyli sposobach jej konkretnych zastosowań, mogą już tylko – i muszą – zdecydować same poszczególne osoby bądź odnośne ich grupy. O kształcie treści wszystkich pozostałych bez wyjątku norm działania musimy się po prostu z odnośnymi osobami – w imię jedynej normy moralnej, jaką jest personalistyczna norma w wykładni imperatywu: Respektuj samozależność każdego! – dogadywać, a ostatecznie oddać sprawę pod głosowanie.

To zatem, co o. Häring „na wyczucie" zaproponował jako sposób rozstrzygnięcia sporu dotyczącego jednej tylko konkretnej normy moralnej (tj. normy encykliki *Humanae vitae*: „model Caffarry" versus „model Häringa"), dotyczy z zasady, czyli de iure, a nie de facto tylko – wszelkich bez wyjątku treściowych norm działania. Z punktu widzenia me-

---

[7] Por. np. J. Fuchs, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluss?*, „Stimmen der Zeit", maj 1988. W podobny sposób wypowiada się A. Auer podkreślając, iż teologowie moraliści musieli się trudzić z górą dwadzieścia lat dla wypracowania „nowego narzędzia hermeneutycznego dla teologii moralnej". Por. A. Auer, *Geschmack an der Freiheit vermitteln. Ein Gespräch mit Prof. A. Auer über Moraltheologie heute*, „Herder-Korrespondenz" 39 (1985) z. 4, s. 165.

todologii teologii moralnej wyrosłej z „przewrotu antropologicznego" można by więc o. Häringowi zarzucić to tylko, że zatrzymał się na – lub nie powiedział wszystkiego, co trzeba było wiedzieć i powiedzieć o – drodze, którą winien był – mocą samej logiki obranego kursu – iść do końca. Zarzut niepełnej konsekwencji nie odbiera mu jednak – z punktu widzenia metodologii „teologii przełomu" – istotnie ważnego tytułu do uznania: że na tę drogę wszedł, że stał się prekursorem. Jest to waga ze względu na ostateczny cel, do którego musi mocą własnej logiki zaprowadzić droga, na którą o. Häring wkroczył przypisując sumieniu moc normatywną, zdolną zawieszać moc obiektywnej normy działania. Okoliczność, że na tę drogę wkracza – nawet jeśli nie w pełni widzi, z jakiej wizji człowieka ona się logicznie wywodzi i dokąd ona ostatecznie prowadzi – cieszący się światowym rozgłosem sędziwy teolog moralista, stanowi skądinąd ważną pod względem strategicznym pozycję dla tych, którzy są metodologicznie świadomymi entuzjastami dalszego dopiero ciągu tej drogi. Tego dalszego ciągu nikt bodaj nie pokazał bardziej konsekwentnie i wyraziście, i z bardziej spektakularną prostotą, od amerykańskiego teologa moralisty Ch. Currana, który zresztą podkreśla, iż wyciąga jedynie wnioski z przesłanek swych europejskich mistrzów: J. Fuchsa i innych protagonistów „antropologicznego przełomu" w teologii moralnej. Wnioski te zaniepokoiły, a nawet przeraziły wielu, także poza Kościołem.

Dlatego pozwolę sobie w tym właśnie miejscu wypowiedzieć to, co w głównej mierze zainspirowało całą niniejszą moją wypowiedź i skłoniło do zajęcia stanowiska.

Otóż przedstawiony wyżej pogląd o. Häringa jest niemal identyczny z treścią pewnych tekstów, które cytują i do których się odwołują na poparcie własnego stanowiska autorzy „Deklaracji kolońskiej" ze stycznia br.[8] Chodzi o przywołane w niej fragmenty oświadczenia biskupów RFN, wydanego w Königstein w 1968 roku po ogłoszeniu encykliki *Humanae vitae* przez papieża Pawła VI (stąd też nazwa tego oświadczenia „Königsteiner Erklärung"), gdzie przyznaje się sumieniu tę samą w gruncie rzeczy moc wobec obiektywnej normy głoszonej przez wymieniony dokument. Czy autorzy „Königsteiner Erklärung" są tego świadomi czy nie, jest to obranie kursu, którego kresem jest negacja przedmiotowych podstaw porządku moralnego, której mechanizm usiłowałem wyżej pokazać. Uczynił to zresztą wcześniej, i daleko chyba lepiej ode mnie W. Seibel, redaktor czasopisma „Stimmen der Zeit", pokazując w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości, jak w „Königsteiner Erklärung" zawiera się logiczna podstawa do skutecznej obrony wszystkich tez Ch. Currana, łącznie z próbą moralnego

[8] Por. przypis nr 4; por. również *Fronda teologów*, „Forum" 25 (1989) nr 12 (1235) s. 8–9; por. również E. Balawajder, *Kto nie lubi Papieża?* „Ład" 7(1989) nr 17, s. 4.

usprawiedliwienia, przynajmniej w pewnych okolicznościach, aborcji i związków homoseksualnych. W. Seibel, podejmując się roli obrońcy Currana, wzywa po prostu w swym *Avant propos* autorów „Königsteiner Erklärung", właśnie w imię logiki, do rozciągnięcia swego mecenatu nad wszystkimi tezami Currana![9]

I słusznie. Logika rządzi się po prostu własnymi bezwzględnymi prawami. Nie pozwala ona dowolnie przebierać w konkluzjach wynikających z danej przesłanki. Nie chcąc więc przyjąć którejkolwiek z jej konkluzji, trzeba odrzucić przesłankę. Chcąc ją utrzymać dla jednej tylko z jej konkluzji, trzeba przyjąć wszystkie pozostałe. Wszystkie, to znaczy zarówno te, które się dostrzega, i te, których się nie dostrzega – jak i te, które się przyjąć chce, i te, których by się nie chciało przyjąć. „Wszystko albo nic" – to absolutnie obowiązujące prawidło w obszarze logicznego wynikania, a jego respektowanie to warunek sine qua non naszej racjonalności. Chcąc pozostać istotami racjonalnymi jesteśmy na to – wyzwalające w gruncie rzeczy! – „albo-albo" logiki skazani. Trudno tu oprzeć się dlatego potrzebie przypomnienia słów, które B. Blanshard w swym godnym uwagi artykule *Czy ludzie mogą być rozumni?* przypomniał za McTaggartem: „nikt jeszcze nie zdołał złamać logiki, logika złamała już wielu"[10].

Posłużyłem się wyżej określeniem „niemal identyczny" porównując pogląd o. Häringa ze stanowiskiem autorów „Königsteiner Erklärung". To, co czyni obie te pozycje nietożsamymi, czy wręcz wzajemnie nieprzyrównywalnymi – to okoliczność, iż autorytet biskupa nie jest równy autorytetowi teologa, zwłaszcza gdy zostaje nadużywany. O. Häring powiedział, że chodzi tu o sprawę o „epokowej doniosłości". Być może sam nawet nie wie, w jak wielkim zakresie jest to prawdą. Pytanie: czy zdajesz sobie sprawę z tego, co czynisz, lub z tego, co inni czynią z tobą, i czy tego chcesz lub na to się godzisz? – staje się pytaniem, które tu musi być postawione.

---

[9] Im Schreiben der deutschen Bischöfe von 22. September 1967 an alle mit der Glaubensverkündigung Beauftragten heisst es: „Es könnten [...] durchaus Fälle eintreten, in denen ein katholischer Christ – nicht aus Willkür, sondern in Verantwortung «vor Gott und seinem Gewissen» und «in nüchtern selbstkritischer Einschätzung» – zu einer vom Lehramt abweichenden Auffassung kommt, die er vertreten und auch praktizieren darf. Die «Königsteiner Erklärung» der Deutshen Bischofskonferenz vom 30. August 1968 zu den Aussagen der Enzyklika «Humanae vitae» über die Methoden der Empfängnisverhütung und die entsprechenden Sätze im Beschluss der Würzburger Synode «Christliche Ehe und Familie» w e n d e n n u r d i e s e P r i n z i p i e n a u f e i n e n k o n k r e t e n F a l l a n" (podkreślenie W. Seibel). W dalszym ciągu swego pro-Curranowskiego oświadczenia Seibel wymienia przypadki, do których stosować można zasadę z „Königsteiner Erklärung", jak „Unauflöslichkeit der Ehe, die Abtreibung, die Eutanasie und Themen der Sexualethik wie Masturbation, Empfängnisverhütung, voreheliche Beziehungen und Homosexualität", „Stimmen der Zeit" październik 1986, s. 649–650.

[10] B. B l a n s h a r d, *Czy ludzie mogą być rozumni?* (*Can Men be Reasonable*), w: *Filozofia amerykańska*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 117–145.

Właśnie dlatego nie można wręcz wyrazić dość uznania dla dalekowzroczności i pokory mędrca: kardynała J. Höffnera, który w jednym z ostatnich aktów swej służby dla prawdy i Kościoła dał wyraz potrzebie złożenia oświadczenia, że „Königsteiner Erklärung" straciła swą moc[11]. Oto dlaczego najważniejszym miejscem „Deklaracji kolońskiej" staje się miejsce, w którym jej sygnatariusze (wśród nich o. B. Häring) bronią „Königsteiner Erklärung". Właśnie w kontekście tego miejsca trzeba im z całą otwartością postawić – także z perspektywy oświadczenia zmarłego kardynała Höffnera, jak i oświadczenia aktualnego jego następcy na stanowisku przewodniczącego Konferencji Episkopatu RFN, biskupa K. Lehmanna – pytanie: Czego – i jak (przy pomocy kogo!) – się tu broni i przeciw komu? Wydaje się, że dopiero w odpowiedzi na to pytanie zawiera się diagnoza dotycząca rozległości kryzysu, którego wyrazem jest „Deklaracja kolońska", jak i podstawa do odpowiedzi w sprawie obrania metody współmiernej dla jego przezwyciężenia.

Lublin 14 III 1989 r.

---

[11] *Ein hartes Nein zur Pille. In Sachen Familienplanung ist der Spielraum für die Katholiken enger geworden*, *Rheinischer Merkur*, „Christ und Welt" 5 X 1985, nr 41, s. 24.

Ks. Jerzy BAJDA

MORALNOŚĆ WBREW ZASADOM?

Ponieważ zachodzi wewnętrzna więź antropologii i ethosu, ktoś, kto z jakichś powodów zmienił ethos, musi także zmienić definicję człowieka. Z konstrukcji Mietha wyłania się więc nowa definicja człowieka, który nie otrzymuje swej natury od Boga. To człowiek ją stwarza, gdyż człowiek jako podmiot moralności musi być przede wszystkim „autonomiczny".

W pracy zbiorowej pod redakcją Norberta Greinachera i Hansa Künga, zatytułowanej *Kościele katolicki – dokąd? Aby nie zdradzić Soboru*, znajduje się artykuł Dietmara Mietha *Doktryna moralna kosztem moralności?*, którego przedmiot określa bliżej podtytuł: *Dokumenty rzymskie ostatnich dziesięcioleci a przekonania chrześcijańskie*[1]. Swoisty akompaniament dla niego stanowią dwa teksty: Robert Blair Kaiser, *Kontrola urodzeń pod kontrolą Rzymu*, oraz National Catholic Reporter, *Klątwa na kontrolę urodzeń. Ponowne spojrzenie wstecz: postępujący zmierzch autorytetu*[2].

D. Mieth wychodzi od faktu istniejącej sprzeczności, czy raczej opozycji między praktyką życiową pewnej grupy ludzi a nauką moralną Kościoła na temat powołania małżeńskiego. Wprawdzie ewangelizacja od początku stoi w obliczu podobnych faktów i dlatego jest nieustannym wezwaniem do nawrócenia. Mieth zmierza jednak w innym kierunku: neguje moralną interpretację tego zjawiska, wykluczając fakt i możliwość grzechu u tych, którzy odrzucają naukę Kościoła. Przyjmuje więc jako założenie to, co należałoby dopiero udowodnić, zgodnie z zasadą „factum non praesumitur sed probari debet".

Drugą przesłanką aprioryczną jest dla Mietha twierdzenie o nieobowiązywalności obiektywnych norm moralnych w sumieniu, które skutkiem tego skazane jest na subiektywne samopoznanie. Jeżeliby więc przyjąć, że w etyce obowiązuje subiektywizm, to również nasz Autor nie rozporządza żadnym kryterium, na podstawie którego mógłby się prawomocnie wypowiedzieć na temat stanu ludzkich sumień.

---

[1] D. Mieth, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die Christlich gelebten Überzeugungen*, w: *Katholische Kirche – Wohin? – Wider den Verrat am Konzil*, red. N. Greinacher, H. Küng, München–Zürich 1986, s. 162-183.

[2] R. Blair Kaiser, *Die Kontrolle Roms über die Geburtenkontrolle*, w: *Katholische Kirche – Wohin?*, s. 307-324; National Catholic Reporter, *Der Bann über die Geburtenkontrolle. Ein erneuter Rückblich: Die Aushöhlung der Autorität geht weiter*, w: *Katholische Kirche – Wohin?*, s. 325-333.

Autor wyklucza także możliwość rozważania wyjściowego faktu w świetle nienadążania świadomości moralnej za rozwojem nauki kościelnej; chce bowiem wykazać, że zachodzi coś przeciwnego: że to Magisterium „nie nadąża" za postępem sumień. Ale w jakim kierunku rozwija się ten „postęp"?

Mieth pragnie wykazać, że konflikt moralny nie dotyczy normy i jej poznania, lecz jej u z n a n i a (Anerkenntnis) w aspekcie jej zastosowania (Anwendung). Tak czy inaczej jest to odmowa uznania obiektywnej normy moralnej. Co z tego wynika? To, że człowiek nie ma grzechu, ponieważ uznał, że określona norma go nie obowiązuje. A nie obowiązuje go ona dlatego tylko, że on danej normy nie uznaje w jej „praktycznym zastosowaniu". Jak przedstawia się w świetle prawdy stan sumienia takiego człowieka? Jest chyby smutniejszy, niż tych ludzi, u których odrzucenie normy pochodzi z niewiedzy lub błędu niepokonalnego. Jest to grzech oporu wobec prawdy. Jest to więc świadomy wybór zła wbrew poznanej prawdzie. Ten stan sumienia jest bardzo zbliżony do grzechu szatańskiego. Najbardziej tragiczne jest to, że teolog nie widzi potrzeby obrony wiernych przed grzechem: on ich w grzechu utwierdza.

Czyni zaś to przez sugerowanie rozszczepionej definicji normy. W jego koncepcji obiektywne poznanie dobra funkcjonuje zupełnie oddzielnie od „podmiotowego zastosowania normy". Konsekwentnie „podmiotowe zastosowanie normy" w sumieniu funkcjonuje w oderwaniu od tego (i niezależnie od tego), co zostało poznane jako obiektywnie słuszne i moralnie wymagane.

Przeprowadziwszy neutralizację grzechu, Autor z kolei przeprowadza krytykę Kościoła. Zarzuca mu przesadny rygoryzm jako źródło całego zła w dzisiejszym świecie. Pojęcie rygoryzmu odnosi się tu do szczególnego charakteru wymagań moralnych zawartych w piątym i szóstym przykazaniu. Autor zgadza się z faktem, że w czasie całej historii chrześcijaństwa te dwa przykazania budziły największe opory. Uznaje w pewnym sensie swoisty charakter tych norm nie pozostawiających człowiekowi szerszego pola manewru między dobrem a złem. A jednak stawia uparte pytanie: dlaczego właśnie w tej dziedzinie Kościół przejawia „nieustępliwy rygoryzm etyczny" (s. 163)?

Samo to pytanie deformuje z góry cały problem. Atak na „rygoryzm" służy właściwie podważeniu prawdy o niezmienności istotnych norm moralnych. Nie można nazywać rygoryzmem tego, co jest wewnętrzną cechą normy, wymagającej w sposób bezwzględny (nie uwarunkowany) afirmacji nietykalnej godności człowieka. Autor celowo unika debaty na gruncie istotowego rozumienia normy, redukując moralną naukę Kościoła do zbioru formułek, w taki sposób, że przedstawiona przez niego „etyka obowiązku" („Pflichtenethik" – s. 164) nie zachowuje w sobie prawie nic z tej treści normatywnej, która zawiera się w moralnych zasadach głoszonych przez

Kościół. Różne tego typu zabiegi interpretacyjne mają na celu usprawiedliwienie – ex post! – faktu odrzucenia doktryny Kościoła przez wiernych, zwłaszcza że czują się zagrożeni roszczeniami Kościoła do „panowania nad duszami" („Macht über die Seelen" – s. 165).

Autor ustosunkowuje się także do poszczególnych punktów moralnej nauki Kościoła, wyliczając je nie tyle według klucza rzeczowego, ile według stopnia napięcia polemicznego otaczającego poszczególne tematy. Na pierwszym miejscu wymienia więc „regulację urodzeń" („Geburtenregelung"), potem przerywanie ciąży, dalej ogólną etykę seksualną, wreszcie problem powtórnych związków osób rozwiedzionych. To pozwala Autorowi oddzielić „Geburtenregelung" od podstaw etyki małżeńskiej i sprowadzić zagadnienie na płaszczyznę techniczną. W ten sposób zostaje dogłębnie zafałszowana zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa wyłożona w *Humanae vitae* (s. 165-166). Autor imputuje Kościołowi naturalizm, biologizm, ontologizm etyczny. Co zdanie – to uproszczenie, fałsz, sofizmat. Mieth nie dostrzega żadnej moralnej różnicy między aktem cnoty (czystości małżeńskiej) a aktem manipulacji antykoncepcyjnej. Sugeruje pośrednio, jakoby wymaganie czystości małżeńskiej pojawiło się w naszych czasach niespodziewanie; wynika to z tezy (zupełnie fałszywej), jakoby Kościół dawniej nie zabierał głosu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa (s. 170).

Swoistemu spłaszczeniu ulega także norma obrony życia poczętego. Autor przedstawia ją jako formułę (formułkę?) prawną, w której treści brakuje po prostu istotnych elementów normatywnych oraz takich założeń, jak teologiczno-kreacjonistyczne źródło życia, transcendentalna podstawa jego wartości, jak chrystologiczno-soteriologiczna perspektywa powołania człowieka „od początku", czy wreszcie personalistyczna koncepcja życia ludzkiego wykluczająca ewolucjonistyczne, etapowo-warstwowe „narastanie" człowieczeństwa stosownie do upływu czasu.

W ujęciu Autora całe uzasadnienie normy redukuje się do płaszczyzny formalnoprawnej: do stwierdzenia faktu, że mamy do czynienia z życiem ludzkim – i do stwierdzenia, że nie zachodzi okoliczność podważająca nietykalność danego podmiotu żyjącego (s. 170). W tym ujęciu zawiera się chwyt pozwalający zepchnąć dyskusję na teren „dubium facti", z którego mogłoby wyniknąć „dubium iuris", jest to jednak niedopuszczalne w zakresie wartości fundamentalnych.

Równie swobodnie obszedł się Autor z fundamentalną zasadą etyki seksualnej, to jest związkiem absolutnym i wyłącznym aktywności seksualnej i małżeństwa. Według Mietha związek ten nie tkwi w samej antropologii, lecz odnosi się formalnie do „Zeitpunkt" zawarcia małżeństwa i wyraża jedynie ideę wierności dla współmałżonka. Wprawdzie to kryterium wyklucza także stosunki z innymi osobami, jak też stosunki sprzeczne z zasadą „partnerstwa dwupłciowego", ale nie wyjaśnia istoty aktu małżeńskiego, a zwłaszcza relacji czystości małżeńskiej do miłości i do rodzicielstwa (s. 167).

Uzasadnienie etyki seksualnej, czerpane ze źródeł biblijnych zostało u Mietha zredukowane do pewnej idei (Schöpfungssinn), podlegającej interpretacji etnologiczno-kulturowej. Wszystko, co wynika ze stworzenia, to „ludzki porządek kulturowy" („Kulturordnung des Menschen"), ustalający dopuszczalne moralnie ramy dla aktywności seksualnej. W ten sposób etyczny porządek płci nie należy do natury ludzkiej (osobowej i religijnej), ale do „kultury". Taka „etyka kultury" miałaby jedynie walor dyscyplinarno-pedagogiczny i podlegałaby kaprysom ewolucji (s. 171).

Wreszcie norma zakazująca powtórnych związków w stanie rozwodu została sprowadzona na poziom formułki tego, co dozwolone, i tego, co niedozwolone. Tej zubożonej wizji „nakazów i zakazów" Autor usiłuje przeciwstawić „realizowanie sensu życia płciowego" (s. 167-168). Wprawdzie Autor zna w tej dziedzinie argumenty teologiczno-biblijne i sakramentologiczne, jednak nie wyciąga z nich żadnych wniosków (s. 171).

Ogólnie mówiąc, spojrzenie Autora na uzasadnienie norm jest wybitnie spłaszczone i wypaczone (s. 168 nn.). Objawienie pojawia się jako element zewnętrzny i dodatkowy. Uzasadnienie, wynikające z analizy działania zostało zredukowane do schematu kazuistycznego. Uzasadnienie czerpane ze stałości nauczania kościelnego przedstawiono jako jednostronny kult autorytetu.

W ramach swojej „teologii sprzeciwu" Mieth buduje osobliwą teorię poznania powinności moralnej. Owa konstrukcja przypomina niemal dokładnie pseudomistyczny schemat gnozy, uzupełniony elementami subiektywizmu etycznego. Otóż, nie istnieje coś takiego jak prawda normatywna – jest tylko „samozrozumienie" („Selbverständnis"). Nie potrzeba doktryny Kościoła, bo człowiek wchodzi w kontakt (jak?) z „samoudzielaniem się Boga" („Selbstmitteilung Gottes"). To rodzi w człowieku „samoutwierdzenie w wierze" („Selbstvergewisserung des Glaubens"). A więc wiara już nie rodzi się ze słuchania. Mamy więc do czynienia z zupełnie inną sytuacją człowieka, z generalną zmianą układu relacji między człowiekiem a Bogiem. Mieth (za Küngiem) mówi o tzw. „zmianie paradygmatu" („Paradigmawechsel"), która prowadzi do zupełnie nowego rozumienia takich rzeczywistości, jak Objawienie, Kościół, natura, moralność.

Ta nowa teologia idzie nawet dalej niż gnoza: prawda bowiem przestaje być przedmiotem p o z n a n i a; prawda jest procesem „samootwarcia" dokonującym się w jakiejś nieokreślonej relacji (pojęciowej? subiektywno-intencjonalnej?) „samootwarcia się Boga" („Selbsterschliessung Gottes"). Tak więc już jest bardzo blisko do „samousprawiedliwienia" i „samozbawienia" (s. 172).

Ogólny wniosek wynikający z tej konstrukcji polega na zastąpieniu zasad normatywnych „życiowym (czytaj: historycznie względnym) kształtowaniem praktycznej opcji wiary w konfrontacji ze współczesnymi pojęciami etycznymi" (s. 173). W tej „zmianie paradygmatu" najbardziej ucierpiało

pojęcie „natury". Zostało rozbite na dwie oddzielne treści: jedna jest obiektem nauk przyrodniczych, druga polega na podmiotowym przeżyciu tożsamości. I tylko ta druga treść pokrywa się z pojęciem osoby. Jak jednak człowiek – osoba, ma bronić swej tożsamości, jeśli nie wie, kim jest jako człowiek?

Ponieważ zachodzi wewnętrzna więź antropologii i ethosu, ktoś, kto z pewnych powodów zmienił ethos, musi także zmienić definicję człowieka. Z konstrukcji Mietha wyłania się więc nowa definicja człowieka, który nie otrzymuje swej natury od Boga. To człowiek ją stwarza (s. 173), gdyż człowiek jako podmiot moralności musi być przede wszystkim „autonomiczny". Dlatego i norma nie pochodzi od Boga, lecz od ludzkiego rozumu (s. 173-174). Przyjmując wyłącznie rozumowy charakter normy, wyklucza w uzasadnieniu normy rolę autorytetu. Zacieśnia jednak poznanie rozumowe do ram prywatno-subiektywnych, odcinając intelekt od ponadczasowych prawd normatywnych (s. 174). Punkt ciężkości spoczywa na empiryczno-racjonalnej analizie sytuacji, na podstawie której człowiek podejmuje sąd moralny, będący wyłącznie dziełem jego subiektywnego autorytetu i „życiowego przekonania". Ostatecznie więc człowiek (każdy, pojedynczy) będzie dla siebie miarą dobra i zła.

Ponieważ nie istnieje obiektywny autorytet prawdy, Mieth jest zmuszony odrzucić autorytet Kościoła na mocy wyłącznie własnego, prywatnego autorytetu (s. 175). Na miejsce „doktryny moralnej" proponuje „komunikatywne rozumienie nauki moralnej", czego przykładem miała być słynna komisja ekspertów obradująca przed wydaniem encykliki *Humanae vitae*. Podobno ta komisja wyrażała „powszechne przekonanie wierzących w Kościele" (s. 175). Byłoby czymś poniżającym polemizowanie z tego rodzaju tezą. Mieth jednak uważa, że komisja stanowiła jakiś „zwrot" w dziejach Kościoła. Lud jakoby uświadomił sobie, że „nie może" zgodzić się z nauką Kościoła. Według Mietha w tej postawie wiernych nie było grzechu ani nie wchodził w grę przypadek błędnego sumienia. Dlaczego? Bo sami wierni nie zgadzają się, by ich wiązały zasady, w świetle których ich sumienie miałoby być osądzone jako błędne (s. 176)! A więc owi wierni nie zgadzają się, aby ich sumienie było zależne od prawdy.

Cały wywód wyjaśniający charakter rozejścia się nauki Kościoła i „życiowych przekonań" wiernych kończy się uroczystym upomnieniem skierowanym pod adresem Kościoła: „Kościół powinien zrozumieć, że czas doktrynalno-normatywnych systemów nauki skończył się" (s. 181). Z tego widać, że nieomylny autorytet w chrześcijaństwie nie zginął, jedynie zmienił adres.

Dwa następne artykuły (wspomniane na początku) odświeżają głównie sprawę osławionej komisji ekspertów i spór o znaczenie encykliki *Humanae vitae*. Są to teksty dziennikarsko-polemiczne i nie przedstawiają rzeczo-

wej treści godnej dyskusji teologicznej, są także pełne demagogii i „wiecowej" argumentacji.

R. B. Kaiser od samego początku atakuje bezkrytycznie i nieobiektywnie. Jan Paweł II, papież rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, zostaje oskarżony o to, że propaguje rozrodczość „wbrew jakiemukolwiek odpowiedzialnemu rodzicielstwu" („ungeachtet jeglicher verantworter Elternschaft" – s. 307). Kaiser forsuje tezę (nowy dogmat), że „Kościół zmienił się w dziedzinie kontroli urodzeń". Dlatego to, co mówi Papież, nie zgadza się z tym, co czyni Kościół (s. 308). Ponieważ zaś ludzie nadal są „Ludem Bożym", są nadal Kościołem, podczas gdy sytuacja Papieża jest stanowczo gorsza: „Der Papst ist nicht die Kirche" (s. 307).

Kaiser streszcza książkę wydaną w Ameryce *The Politics of Sex and Religion*, która w sposób jednostronny i sensacyjny opisuje „wyłom antykoncepcyjny" w teologii. Przytacza opinie paru teologów, którzy wydatnie przyczynili się do rozpowszechnienia ideologii antykoncepcyjnej (s. 308 n). W artykule tego typu nie mogło też zabraknąć argumentów z żelaznego repertuaru „rewolucji": jest „sprawa Galileusza", jest „manicheizm", jest „imperializm" (brakuje tylko „ciemnogrodu" i „antysemityzmu" – s. 311).

Kaiser powołuje się oczywiście na Sobór Watykański II, ale naciąga teksty do swej tezy, usiłując dowieść, że Sobór postawił znak równości między „miłością" i „aktem seksualnym" i że jakoby zniósł wszelkie tamy dla przeżywania intymności w sytuacji także nie sprzyjającej prokreacji (s. 316). Kaiser ma pretensje do Kościoła, że nie zmienił prawa moralnego, które ponoć własnym autorytetem ustanowił (s. 319). Zarzuca się Papieżowi, że działa samowolnie, autorytatywnie, nie licząc się z „opinią Kościoła". Papież to taki „drugi Ayatollah", który się lęka wyłącznie o swój autorytet i nie rozumie nowych prądów społecznych, które zmierzają do przywrócenia władzy „ludowi", czego wzór otrzymała ludzkość między innymi w „rewolucji bolszewickiej" (s. 322)!

Kolejny artykuł poświęcony tej tematyce (*Klątwa na kontrolę urodzeń*) nie wnosi właściwie niczego nowego do poprzedniego tekstu, poza mocniejszymi akcentami polityczno-demagogicznymi. Moralny charakter dyskutowanego zagadnienia zostaje zupełnie pominięty. Jest to jeszcze jedna próba „rewolucyjnego" przeforsowania pewnego stanowiska poprzez nacisk na opinię publiczną, przy równoczesnej daleko idącej manipulacji tąże opinią. Proponuje się nowy ustrój Kościoła, w którym Papież miałby słuchać wiernych, a nie wierni Papieża (s. 333).

Podsumowując należy stwierdzić, że sposób myślenia zwolenników zreferowanych tu opinii odbiega stanowczo od tego, co w Kościele katolickim zawsze zawierało się w pojęciu wiary, teologii, moralności. Czy jest to odejście już bezpowrotne? Czy jesteśmy może świadkami formowania się nowej „wielkiej schizmy", tym razem postprotestanckiej? Nie do mnie należy odpowiadać na te pytania. Tak czy inaczej, dotykamy zjawiska, które zasługuje na poważną i głęboką analizę.

Piotr NIWIŃSKI
Piotr GAWRYSZCZAK

WARTOŚCI KULTUROWE W TRAKCIE PRZEMIAN SPOŁECZNYCH W POLSCE

Koniec XX w. stawia przed Polakami pytanie o miejsce kultury polskiej na mapie kulturowej Europy. Mówiąc o kulturze polskiej nie wolno zapominać o jej ścisłym związku z kulturą powszechną, a w szczególności zachodnioeuropejską, do której należy i którą w jakimś stopniu współtworzy. Nie wolno również zapominać o roli Polski w przekazywaniu kultury europejskiej na Wschód. Czy i w jaki sposób kultura polska wpływa na kształt kultury europejskiej? Co stanowi wartość kultury polskiej w aspekcie jej przynależności do Europy? Odpowiedzi na te i inne pytania miała dać sesja zorganizowana przez Wydziały Nauk Społecznych i Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniach 21-22 XI 1988 r., zatytułowana „Wartości kultury polskiej a przemiany społeczne w XIX i XX w."

Referaty przedstawiające ogólny obraz kultury i pozycji Polski wśród państw europejskich stanowiły jedną płaszczyznę sesji, natomiast na drugą składały się zagadnienia dotyczące wyłącznie kultury polskiej.

1. Ogólne tło rozwoju kulturowego Europy z perspektywy narodu i jednostki przedstawił prof. Janusz Ziółkowski z Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu w referacie *Jedność i różnorodność kultur narodów europejskich.* Naród pojmowany obecnie jako wspólnota polityczno-kulturowa posiada – jak twierdzi Znaniecki – organizacje i autorytety niezależne od państwa. Przykładem tego może być społeczeństwo polskie doby dawnej i obecnej, grupujące się wokół przywódców ideowych, politycznych i innych wbrew państwu. Taka postawa poprzez lata niewoli rozbiorowej zachowała tożsamość narodową Polaków, broniąc przed asymilacją z narodami państw zaborczych.

Kolebką i kręgosłupem Europy było i jest chrześcijaństwo. Spotkanie z nim wykształciło wśród narodów Europy pewną hierarchię wartości, chrześcijaństwo także spowodowało z jednej strony rozróżnienie, a z drugiej – połączenie kultury powszechnej z kulturami lokalnymi. Naczelną zasadą kultury europejskiej XX w. stała się idea wolności. Wynikała ona przede wszystkim z idei suwerenności jednostki. Prof. Ziółkowski twierdzi, że odrodzenie, reformacja i rewolucja francuska były kolejnymi stopniami do indywidualizmu, aż po powszechną Deklarację Praw Człowieka. Indywidualizm rozumiany być winien jako idea wolności i suwerenności jednostki, ściśle jednak związanej z odpowiedzialnością człowieka wobec społeczeństwa oraz prawa. Nie można wolności rozpatrywać bez odpowiedzialności (myśl ta głęboko zakorzeniona jest w nauce społecznej Kościoła, począwszy od encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, a na nauce Jana Pawła II skończywszy). W związku z tym granice kulturowe Europy – według prof. Ziółkowskiego – sięgają tak daleko, jak daleko istnieje instytucjonalizacja wolności. Przy założeniu, iż granice Europy to granice jej kultury, widoczna staje

się różnica pomiędzy Europą – ostoją wolności, a despotyczną tyranią w rodzaju Rosji czy Turcji. Dlatego też sytuacja po Jałcie spowodowała podział Europy, którego przezwyciężenie może nastąpić jedynie poprzez odrodzenie kultury.

Referat prof. Ziółkowskiego stanowił dobre tło dla odczytu prof. Jacka Kolbuszewskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego pt. *Kultura polska w spotkaniu ze Wschodem*. Autor stwierdził, że Rzeczpospolita, stanowiąc przez wieki obszar przejściowy pomiędzy Wschodem a Zachodem, w dalszym ciągu – choć w ostatnich dziesięcioleciach w bardzo ograniczonym zakresie – spełnia funkcję pomostu cywilizacyjnego. Przepływ wartości kulturowych odbywa się ciągle z Zachodu na Wschód. Kultura polska na Wschodzie spotykała się bardzo długo z obszarami, które – przyjmując określenie prof. Ziółkowskiego – stanowiły peryferie, czy nawet terytorium leżące poza granicą Europy. Była swoistym przekaźnikiem kulturowym. Prof. Kolbuszewski wskazał wielką rolę kresów Rzeczypospolitej w pośrednictwie ze Wschodem, a także pokaźny ich wkład w rozwój kultury polskiej. Niestety, na początku bieżącego stulecia rola kulturotwórcza kresów zaczęła upadać, aby niemal zupełnie zaniknąć z końcem dwudziestolecia międzywojennego.

Pierwszą część sesji zamknęła doc. Ewa Miodońska z Uniwersytetu Jagiellońskiego referatem *Tradycje przedromantyczne w kulturze polskiego modernizmu*. Prof. Miodońska starała się dowieść, że romantyzm rozerwał związki kultury polskiej z kulturą powszechną, kształtowaną przez ducha oświecenia i liberalizmu europejskiego. W okresie przedromantycznym, a także w okresie modernizmu, istniała jedność i silne powiązania kultury polskiej z kulturą europejską. Podobnie jak J. Kochanowski w odrodzeniu, tak S. Wyspiański, jako przedstawiciel Młodej Polski, czerpał z kultury ogólnoeuropejskiej, a zarazem ją współtworzył.

2. W drugiej części sesji, koncentrującej się na problematyce polskiej, jako pierwszy zabrał głos prof. Ryszard Bender z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przedstawiając referat: *Tradycja i postęp w polskim życiu społecznym XIX i XX w.* W swoim wystąpieniu podjął próbę wydobycia elementów postępowych w myślach i działaniach przedstawicieli ruchu katolicko-społecznego na przełomie XIX i XX w., a także ukazania stałego udziału tychże postaci w nurcie postępowym. Referat wskazał przez to na płynność granicy między dwoma nurtami istniejącymi w historii Polski: zachowawczym (często propagandowo utożsamianym z działalnością Kościoła) i postępowym. Prelegent swoją tezę poparł znanymi przykładami z dziejów Polski (np. ks. Piotr Ściegienny czy ks. Aleksander Pułaski), a także wypowiedziami autorów współczesnych tamtemu okresowi (np. Ignacego Domeyki). W trakcie dyskusji teza prof. Bendera została zasadniczo przyjęta, podkreślono jednak istnienie skrajnych tendencji w obu nurtach, które wzajemnie się zwalczały.

Drugi referat przedstawiła prof. Bronisława Jaworska z Uniwersytetu Łódzkiego, na temat *Roli miast i ludności miejskiej w systemie wartości kulturowej mieszkańców Polski*. Trudność tematu, jak podkreśliła referentka, polega na braku w historiografii wystarczającej liczby jego opracowań. Pier-

wsze badania w Polsce podjęto dopiero w latach pięćdziesiątych i objęły one głównie środowisko robotnicze. Odczyt ukazał niepopularność miasta, a raczej popularność wsi na przełomie XIX i XX w. Był to okres, w którym w społeczeństwie żywe były jeszcze tradycje szlacheckie, szczególnie pielęgnowane w okresie rozbiorów, powiązane przecież ściśle z życiem wiejskim. W odczycie jednak wychwycone zostały nieliczne w kulturze polskiej przejawy gloryfikacji miasta, począwszy od oświecenia (nurt fizjokratyzmu), poprzez początkowy pozytywizm, propagandę ruchu socjalistycznego, aż do programów awangardy futurystycznej, natomiast (co zauważono w dyskusji) pominięto w referacie znaczną rolę kulturotwórczą miast w okresie zaborów.

Duże zainteresowanie także wywołał komunikat doc. Jerzego Bartmińskiego z UMCS-u na temat: *Ludowość jako wartość w kulturze polskiej XIX i XX w.* Na wstępie referent rozróżnił dwa pojęcia ludowości. Powołując się na pracę Rocha Sulimy (badacza kultury ludowej) zauważył, że należy odróżnić pojęcie poznawcze ludowości od pojęcia ideologicznego. Dalsza część komunikatu dotyczyła rozumienia i stosowania tych dwóch pojęć w rzeczywistości PRL. Kończąc, autor komunikatu wysunął w nawiązaniu do tematu własną tezę, że idea „Solidarności" jest ideą bardzo głęboko ugruntowaną w kulturze plebejskiej i z niej się wywodzi. Teza ta spotkała się z krytyką w czasie ożywionej dyskusji. Zasugerowano inne podłoża powstania i trwania „Solidarności", jako przykład podając m.in. liczny udział inteligencji w tworzeniu tego ruchu.

Następny temat *Trwałość czy erozja tradycji w społeczności wiejskiej* przedstawił doc. Ryszard Kantor z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Skupił się na okresie historii Polski po 1944 r. Swoim referatem uzmysłowił słuchaczom fasadowość i brak autentyczności w polityce kulturalnej państwa na wsi, wyrażającej się m.in. w zniszczeniu niemal całego dorobku kulturalnego wsi w okresie powojennym, ubezwłasnowolnieniu wsi pod względem politycznym i w ciężkich warunkach ekonomicznych. Swoje wystąpienie prelegent zakończył stwierdzeniem, że e r o z j a jest słowem właściwym dla dnia dzisiejszego. Zasugerował też apokaliptyczny w wymowie obraz jutra: wieś stanie się tylko miejscem zamieszkania i pracy rolnika, pozbawiona zaś będzie korzeni i więzów tradycji.

Kolejna część sesji poświęcona została problematyce obyczaju i patriotyzmu. Rozpoczęła ją dr Barbara Jedynak z UMCS-u referatem pt. *Polski obyczaj patriotyczny w XIX i XX w. Wybrane zagadnienia z teorii wspólnoty zagrożonej*. Autorka szeroko przedstawiła słuchaczom genezę i rozwój obyczaju patriotycznego w Polsce. Życie obyczajem patriotycznym wiąże się ściśle z kulturą czasu niewoli, jest wyrazem obrony zagrożonej wartości narodu. Interesujące było stwierdzenie prelegentki, że polski obyczaj patriotyczny był obyczajem narodu zubożałego. Charakteryzowały go bowiem prostota i oszczędność (najbardziej znane przykłady to biały brzozowy krzyż i czarna sukienka po powstaniu styczniowym).

Następnie dr Henryka Kramarz z Krakowa przedstawiła słuchaczom *Ethos polskiej pieśni patriotycznej w latach pierwszej wojny światowej*. Bardzo sugestywny, przeplatany licznymi cytatami i przykładami referat był miłym przerywnikiem w naukowej atmosferze sesji.

Natomiast prof. Zygmunt Komorowski z Warszawy przedstawił ciekawy referat na temat: *Uniwersalizm kultury polskiej*, w którym objaśnił dość skrótowo odniesienia uniwersalizmu do kultury, w szczególności do kultury polskiej.

Szkic referatu – jak to określił sam autor – przedstawił doc. Tomasz Strzembosz (KUL): *Wartość kultury polskiej, a walka narodu polskiego w czasie drugiej wojny światowej*. Na wstępie doc. Strzembosz określił prymaty aksjologiczne społeczeństwa polskiego: poszerzenie godności osoby ludzkiej, powiązanie duchowości narodu z tradycjami i suwerenność narodu. Prymaty te uległy zachwianiu w okresie okupacji niemieckiej i radzieckiej. Społeczeństwo posiadało w swym ethosie cechy charakterystyczne: czynny protest wobec deptania godności ludzkiej, spontaniczność i powszechność oporu oraz czynną wolę walki o niepodległość. Polskie pole wartości określające ramy walki z okupantem wyznaczało według prelegenta trzy główne typy działań: ochronę zagrożonych ludzi i dóbr, akcję czynną przeciwko wrogowi i budowanie tajnego życia z Polskim Państwem Podziemnym na czele. Wartości kultury polskiej, kształtowane przez pokolenia i aprobowane w skali niemal powszechnej, zmobilizowały prawie całe społeczeństwo do walki w obliczu zagrożenia tych wartości. Zainteresowanie słuchaczy wywołały również ciekawe i raczej nieznane przykłady, m. in. wskazanie na istnienie silnej partyzantki antyradzieckiej w Puszczy Augustowskiej działającej od końca 1939 do czerwca 1941 r.

Doc. Andrzej Tyszka z Uniwersytetu Warszawskiego przedstawił na koniec komunikat: *Nadawczo-odbiorczy system kultury*. Mimo ciekawej tematyki dotyczącej ostatniego czterdziestolecia dziejów Polski, referat napisany specjalistycznym językiem był trudny w odbiorze dla większości słuchaczy.

Kolejna, czwarta część sesji, dotyczyła hierarchii wartości. Referat *Życie religijne Polaków w XIX i XX w. – trwałość i przemiany* ks. prof. Daniela Olszewskiego z Kielc był ciekawym punktem tej części sesji. Prelegent zwięźle i rzeczowo przedstawił życie religijne w Polsce w ujęciu historycznym. Duży nacisk położył na charakterystyczne nasilanie się w ostatnim czasie pewnych form życia religijnego (np. pielgrzymki) i równoczesne zaniedbywanie praktyk religijnych.

Na zakończenie odczytano referat nieobecnego, niestety, prof. Stefana Sawickiego z Lublina pt. *Religia jako wartość w kulturze polskiej XIX i XX w.* Autor referatu starał się uzmysłowić słuchaczom istnienie religii jako najwyższej wartości w kulturze polskiej, dającą się dostrzec jej wszechobecność.

3. W dyskusji panelowej, której myśl przewodnia brzmiała „Tradycja i ciągłość kultury narodowej", udział wzięli: prof. Antonina Kłoskowska, ks. prof. Joachim Kondziela, prof. Zbigniew Kwieciński, prof. Ryszard Łużny i dr Adam Stanowski.

Prof. Kłoskowska z Warszawy wskazała na fakt, iż patriotyzm polski wykształcił się w XIX w., w okresie intensywnego rozwoju kultury. Wraz z patriotyzmem istniało bardzo silne poczucie w ł a s n e j ojczyzny, nawet w momencie b r a k u państwa. Stefan Żeromski napisał, że „naród tylko jako państwo ma prawo być". Przez wieki identyfikacja Polski z narodem i państwem wyrażała się znajomością i przywiąza-

niem do kanonu kultury i sztuki narodowej. Obecnie daje się zauważyć w społeczeństwie polskim tendencje do zanikania znajomości tego kanonu. Może to mieć negatywny wpływ na przyszłość kultury polskiej.

O zapotrzebowaniu na równość w społeczeństwie i podmiotowość społeczną, obok tradycyjnych żądań wolności i suwerenności narodu, mówił ks. prof. Kondziela (KUL). Społeczeństwo polskie świadome swojej pozycji i siły domaga się zdecydowanie podmiotowości. Jest to już inne społeczeństwo niż w latach 1944-1945. W naturalnym rozwoju każdego społeczeństwa istotną rolę odgrywa kultura. Na rozwój ten w Polsce wielki wpływ mają wartości chrześcijańskie, z którymi identyfikuje się większość Polaków. Świadomość integracji z nauką Kościoła w dążeniu do tworzenia wartości ogólnospołecznych musi wyrazić się w kontekście pluralizmu z własnej dla każdego pozycji światopoglądowej.

Pokoleniowy wątek w kulturze, szczególnie jeśli chodzi o „pokolenie pogrudniowe", przedstawił prof. Kwieciński. Pokolenie to nie pamięta nadziei związanych z „Solidarnością", wielkiego zaangażowania i ofiarności ludzi oraz prawdziwej międzyludzkiej więzi. To „pokolenie pogrudniowe", które wchodzi do zakładów pracy, niesie jednak ze sobą tłumiony latami gniew i determinację do walki o prawo życia w prawdzie i wolności. Jednocześnie nie posiada ono programu pozytywnego, który można by przeciwstawić programowi autorytarnego totalitaryzmu. Winę za złe przygotowanie młodzieży do życia ponosi przede wszystkim edukacja państwowa, stanowiąca w istocie zaporę w budowaniu kultury narodowej. Edukacja ta również odpowiedzialna jest za rozdwojenie tożsamości młodzieży, która zaczęła poszukiwać wartości poza szkołą, zakładem pracy i strukturami, na które nie ma wpływu. Młodzież ta przebywa w próżni społecznej wypełnionej namiastkami (jak rock czy narkotyki).

Kolejny głos w dyskusji, prof. Łużnego, dotyczył właściwości naszej kultury, którymi są ekspansywność, rozmach, rozwój i bardzo silna pozycja w Europie Środkowowschodniej, a także jej otwartość na wartości płynące z Zachodu. Istnieje od średniowiecza stałość powiązań kultury polskiej z kulturą słowiańskiego Wschodu. Jednak mimo wielowiekowych kontaktów, Wschód stanowi w świadomości Polaków monolit, w którym rzadko rozróżnia się sprawy narodowe (rosyjskie, ukraińskie, białoruskie itp.). Mało wreszcie wiemy, jak wygląda sytuacja katolicyzmu w Związku Radzieckim. Właśnie tutaj jawi się szansa m i s j i polskiej kultury wobec Wschodu. Nie jako próba rewindykacji terytorialnych, lecz świadczenia służby i niesienia pomocy.

Spotkanie panelowe zakończył dr Stanowski przedstawiając zmianę stanowiska Polaków w stosunku do socjalizmu i do tradycji socjalistycznej. Dr Stanowski stwierdził, że społeczeństwo domaga się wolności, równości i reform socjalnych, jednak coraz mniej te hasła kojarzą się Polakom z socjalizmem. W tradycji polskiego ruchu socjalistycznego istniały dwa nurty: socjalizmu wolnościowego i socjalizmu rewolucyjnej lewicy. Podział ten trafnie scharakteryzował Piłsudski mówiąc, że z czerwonego tramwaju socjalizmu wysiadł na przystanku „Niepodległość". Obecnie socjalistyczna wizja rzeczywistości funkcjonuje jako podstawa do roszczeń względem tego, co być powinno, a cze-

go władza – mieniąca się ludową, a więc socjalistyczną – nie realizuje. Dr Stanowski zwrócił także uwagę na postawę bierności społecznej Polaków wywołaną oddziaływaniem zewnętrznych czynników. Zbyt często pojawia się niepokojące społeczne przekonanie, że w danej sytuacji „nic się nie da zrobić". Jednak istnieją grupy elitarne próbujące zmienić tę sytuację poprzez wskazywanie sposobów działania społecznego. Dr Stanowski określił niektóre z nich.

Sesja uświadomiła, że pomimo przemian społeczno-politycznych oraz podziału politycznego Europy, kultura polska w dalszym ciągu wykazuje cechy kultury zachodnioeuropejskiej, a poprzez to przynależy i współtworzy kulturę powszechną. Bardzo ważne było stwierdzenie roli kultury polskiej w kontaktach Zachodu ze Wschodem, a także we wzajemnych spotkaniach kultury polskiej i wschodniosłowiańskiej. Wydaje się, że zbyt mało uwagi poświęcono kształtowi dzisiejszej kultury Polski, a bardziej odnoszono się do kultury z przełomu wieków XIX i XX. Zabrakło głosów dotyczących wkładu sztuk (literatury, malarstwa) w rozwój kulturowy, a także próby oceny kultury alternatywnej, lansowanej przez część młodzieży. Zabrakło również dokładniejszej analizy wartości niesionych przez „Solidarność", w działaniu której dostrzec można cechy typowe polskiego romantyzmu, a także charakter populistyczny. Uderzała dość duża rozbieżność tematyczna niektórych odczytów. Ogólnie jednak można zakończyć sprawozdanie stwierdzeniem, iż sesja spełniła swoje zadania i otworzyła szereg tematów do dalszej dyskusji.

Anna TRUSKOLASKA

ETHOS WYŻSZYCH UCZELNI I JEGO ZAGROŻENIA
Sprawozdanie z III Spotkania KZ NSZZ „Solidarność" wyższych uczelni

„Droga uniwersytetu, droga społeczeństwa ludzkiego, droga narodu i ludzkości, to droga do wyzwalania człowieczeństwa, tego wielkiego potencjału możliwości ducha ludzkiego, umysłu, woli i serca – kształtowanie wielkiego człowieczeństwa, dojrzałego społeczeństwa. Oczywiście, że uniwersytet też tego nie zrobi sam. On ma w tym pomóc. Bardzo dobrze, jeżeli w tym nie przeszkadza".

(Jan Paweł II, Częstochowa – Jasna Góra, 6 VI 79, Spotkanie z KUL)

W dniach 14-15 I 89 r. odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie Spotkanie Komisji Zakładowych NSZZ „Solidarność" wyższych uczelni (pierwsze miało miejsce w Krakowie w listopadzie 1988 r., drugie w grudniu tego samego roku w Gdańsku). Hasło problemowe konferencji to „Rola i funkcja związków zawodowych wyższej uczelni".

Przybyło ponad pięćdziesięciu delegatów z 32 uczelni i instytutów naukowych. W pierwszym dniu (14 I), w sobotę przed południem, wysłuchano trzech wykładów, po południu odbyła się dyskusja. Wieczorem miało miejsce spotkanie ze Zbigniewem Bujakiem. 15 I kontynuowano dyskusję o charakterze roboczym. Podjęto uchwałę, wydano komunikat nr 3 oraz wystosowano list do Lecha Wałęsy.

Zestaw trzech wykładów, które poprzedziły dyskusję popołudniową i obrady dnia drugiego, pomyślano jako pewną całość. Podczas gdy pierwszym członem trójgłosu był temat ogólnoteoretyczny: *Nauka i nauczanie* (prof. Leon Koj – UMCS), to drugi stanowił już o konkretach i nosił tytuł: *Funkcje wyższych uczelni oraz organizacji związkowych wobec społeczeństwa i ruchu zawodowego* (dr Adam Stanowski – KUL). Trzeci wykład dotyczył problemu koniecznych zmian w represyjnej ustawie o szkolnictwie wyższym, umożliwiających uczelniom prawidłowe spełnianie ich funkcji (doc. Krystyna Bukietyńska – Uniwersytet Wrocławski).

Prof. L. Koj ukazał na wstępie ewolucję postawy badawczej od Kartezjusza. Twórca tego systemu rozwiązywanie problemów opierał na oczywistości niepodważalnej. Problemu raz rozwiązanego nie można kwestionować. Konsekwencją dydaktyczną tej postawy jest stosowanie schematu: wykład – przyswojenie – stosowanie. Sprzeciw wobec kartezjanizmu pojawił się w pozytywizmie, by zaowocować relatywizmem naukowym. W dydaktyce przejawia się to dużym krytycyzmem, samodzielnością oraz potrzebą komunikowania się uczonych.

Tutaj profesor doszedł do centralnego członu swego wywodu, w którym określił potrzebę i warunki dyskusji naukowej. Dyskusja – stwierdził za J. S. Millem – jest przyczyną rozwoju

nauki. Winna być otwarta, dostępna dla wszystkich, równoprawna dla każdego dyskutanta, również laika; swobodna – nie ograniczona przez osoby, czas i względy bezpieczeństwa. Zachowanie tych cech umożliwia dyskutantom wzajemne zrozumienie się, swobodny przepływ informacji i możliwość selekcji – wyboru spośród przedstawionych możliwości. Wśród innych rodzajów wymiany zdań dyskusję wyróżniają takie kategorie moralne, jak: dążenie do prawdy, brak tolerancji wobec fałszu przy życzliwości względem partnera. Równouprawnienie dyskutantów pociąga za sobą wzajemny szacunek, ten zaś precyzyjne formułowanie myśli.

Obecnie racjonalizm kartezjański preferujący jedną metodę zastąpiony został racjonalizmem wielu metod uznanych w swobodnej, rzetelnej dyskusji. Ten racjonalizm znajduje w wykładzie prof. Koja odniesienie do moralności: „Podstawą racjonalności nauki jest racjonalność metod, ta zaś jest uwarunkowana dyskusją, a rzetelna dyskusja to zasadnicze tezy moralne głoszące, jak człowiek do człowieka ma się odnosić: z szacunkiem, nie ograniczać nikogo, nie zwalczać nikogo, dążyć do prawdy. Racjonalizm nauki opiera się na moralności".

Wypowiedzi uczestników dyskusji wskazywały na aktualność problemów moralnych wśród społeczności uczelni wyższych. Zakres poruszanych spraw sięgał daleko poza wykład. Przytoczę przykładowo tylko niektóre z podniesionych zagadnień.

Reformę społeczną należy zacząć od reformy moralności, przypomnieć zapomniane pojęcie etyki zawodowej (Krystyna Solecka – Politechnika Szczecińska). Największymi stratami są te zachodzące w duszy ludzkiej (Janusz Sobieszczański – Politechnika Warszawska). Barbara Niemiec (UJ), powołując się na liczne rozmowy ze studentami i robotnikami, mówiła o potrzebie prostolinijności w określaniu swych politycznych poglądów. Uważa też, że ludzie odpowiedzialni za krzywdy dokonane przez ostatnie siedem lat winni przyznać się do tego. Jej opinię potwierdzają wypowiedzi studentów (Manowski, Wójcik – KUL).

Podczas gdy wykład prof. Koja dawał podstawy teoretyczne do dalszych wypowiedzi – wystąpienie dra Stanowskiego odpowiadało bardziej wprost tematowi głównemu postawionemu przez organizatorów III Spotkania. Dr Stanowski zaznaczył na wstępie, że Komisje Zakładowe „Solidarności" w wyższych uczelniach nie są powołane do organizowania zespołów ekspertów i doradców, nie muszą też zajmować się szkoleniem działaczy związku. Rola KZ w uczelniach ograniczać ma się jedynie do uświadamiania swemu środowisku: pracownikom i studentom, konieczności udziału w zespołach doradczych i oświatowych. Tak więc wystąpienie dra Stanowskiego dotyczyło nie tyle związku zawodowego wyższych uczelni, co środowiska naukowego. Od niego społeczeństwo oczekuje spełnienia określonych zadań w życiu społecznym i związkowym.

Podstawową funkcją inteligencji i naukowców jest artykulacja aspiracji i celów ruchów społecznych. Ich zadaniem jest ująć w formę postulatów, oświadczeń i statutów nie zwerbalizowane, lecz autentyczne dążenia grup społecznych. Idzie za tym sprawa sposobu realizacji tych dążeń i w tym momencie pojawia się konieczność pracy ekspertów. Ich analizy doprowadzić mają do postulatów i ogólnych celów

do sformułowania szczegółowych programów działania. Dr Stanowski podkreślił jednak służebną, nie decyzyjną rolę ekspertów. Wyboru spomiędzy opcji, wariantów dokonuje kto inny.

Eksperci i doradcy znajdują się więc na styku dwóch grup społeczno-zawodowych: inteligencji i robotników. W tym miejscu niezmiernie ważny jest klimat zaufania. Jego kryzys w Polsce powojennej był historycznie uzasadniony. Zaufania, którym obecnie w zakładzie pracy cieszą się naukowcy, nie wolno zawieść. Odpowiedzialność za to spoczywa na wszystkich uczestnikach wspólnoty zakładowej, a szczególnie na działaczach związkowych. Istnieje ciągła potrzeba podnoszenia kwalifikacji tych, którzy odpowiadają za jedność wspólnoty, by mogli się sprawnie poruszać w skomplikowanej rzeczywistości socjotechnicznej. Środowiska akademickie odpowiedzialne są za cały ten obszar. „To jest – jak zakończył dr Stanowski – nasz podstawowy obowiązek zawodowy. Tym się sprawdzamy wobec społeczeństwa. Bez względu na rozwój wypadków – to będzie decydować o przyszłości ruchu i przyszłości kraju".

Wystąpienia dyskutantów nie miały charakteru polemicznego, lecz dopełniający. Nawet prof. Jerzy Strojnowski (KUL), który zdawał się wyrażać inne niż dr Stanowski preferencje, poparł ostatecznie jego tezę o konieczności szerokiej akcji kształceniowej. Ciekawą uwagę sformułował Michał Woźniak (Akademia Medyczna – Gdańsk), sugerując, iż eksperci powinni niekiedy wyprzedzać dążenia społeczne, a nie tylko dopomagać w ich artykulacji. G. Wołczyk (KUL) podał przykład załogi Huty w Stalowej Woli, która jest ośrodkiem o dużej dojrzałości i sile przebicia. Jest to – zdaniem dyskutanta – wynikiem kilkuletniej pracy kształceniowej w tym środowisku, jaką prowadzili tu wykładowcy z obu lubelskich uniwersytetów. Wystąpienie prof. Jerzego Kłoczowskiego (KUL) ukazało realizację postulatów aktywnego włączania się środowiska naukowego. Jest on członkiem Komitetu Obywatelskiego. Na zebraniu dyskusyjnym relacjonował prace Komisji do Spraw Nauki i Oświaty, w których bierze udział.

Doc. Bukietyńska w swym odczycie poruszyła sprawy związane z obowiązującą uczelnie w Polsce ustawą o szkolnictwie wyższym i stowarzyszoną z nią ustawą o urzędzie ministra oraz o stopniach i tytułach naukowych. Ustawa o szkolnictwie wyższym wprowadzona w życie w końcu maja 1982 r. była wynikiem prac wielu środowisk i komisji w latach 1980-1981. Jej nowelizacja w 1985 r. poddała uczelnie silnej kontroli administracji państwowej. Wywołało to ogromną falę protestów większości ośrodków naukowych, które jednak nie przyniosły skutku.

Duże zaangażowanie środowisk naukowych w latach 1980-1981 było wynikiem poczucia możności wpływania na losy nauki i młodzieży, było czynnikiem cementującym środowiska. Nowelizacja z 1985 r. wtrąciła środowisko w marazm. Skutki tego są widoczne do dnia dzisiejszego.

Minister szkolnictwa wyższego zapowiedział podjęcie prac nad zmianami w odpowiednich ustawach, lecz trwać one będą co najmniej dwa lata. Byłoby bardzo źle dla nauki, gdyby przez ten czas obowiązywała represyjna ustawa z 1985 r. Doc. Bukietyńska widzi wyjście z impasu w wydaniu przez Radę Państwa (z obowiązywalnością do czasu uchwalenia nowej ustawy) dekretu o

powrocie do ustawy z roku 1965 o stopniach i tytułach naukowych oraz powrocie do ustawy o szkolnictwie wyższym z roku 1982, z konsekwencjami dla ustawy o urzędzie ministra.

W obrębie dyskusji nad proponowanymi zmianami w ustawie wiele czasu poświęcono sprawie adiunktów. Uwidoczniła się tu kolizja interesów. Napływ i rotacja młodych pracowników jest zjawiskiem pożądanym dla rozwoju uczelni, a jednocześnie powodującym niezadowolenie wśród tej grupy pracowników. Przepisy regulujące terminy uzyskania doktoratu są czynnikiem hamującym twórczość naukową. Barbara Niemiec stwierdziła wręcz, że w tych warunkach wartość i sens nauki sprowadzono do przymusu robienia kariery. Dużo głosów miało charakter alarmujący, gdy chodziło o zaplecze materialne uczelni. Dyskusja nad propozycjami zmian w ustawie zajęła sporą część niedzielnej sesji. Prowadził ją sprawnie doc. J. Grzelak (Uniwersytet Warszawski). Efektem były uchwały wydane na zakończenie III Spotkania. Postulaty uchwał poszły w kierunku odzyskania autonomii wyższych uczelni, a na ich terenie poszerzenia demokracji przez zwiększenie kompetencji ciał kolegialnych. Podkreślono konieczność odpolitycznienia opiniowania pracowników przy awansach. Zmiany mogą nastąpić w drodze przywrócenia ustawy o szkołach wyższych z 1982 r. lub nowelizacji ustaw obowiązujących obecnie.

Spotkanie Zbigniewa Bujaka z uczestnikami obrad, a także z KZ NSZZ „S" Regionu Środkowowschodniego i studentami miało charakter „imprezy towarzyszącej" i pozornie odbiegało tematycznie od spraw poruszonych przez uczestników zjazdu. W istocie jednak wszyscy zdawali sobie sprawę ze związków łączących sytuację uczelni wyższych z przełomową falą zdarzeń społecznych w kraju. Swoistym symbolem stał się fakt ogłoszenia przez Z. Bujaka na KUL-u bliskiej już ponownej legalizacji „Solidarności". Bujak pragnął w przeddzień obrad „okrągłego stołu" przekonać słuchaczy o konieczności pełnego zaufania do Lecha Wałęsy oraz o potrzebie pójścia na kompromis w rozmowach z władzą. O ile sprawy pierwszej nie kwestionowano, o tyle niektóre sugestie Bujaka dotyczące ustępstw wzbudziły zastrzeżenia. Krytykowano głównie postulat moratorium strajkowego, a także wizję przyszłych wyborów, w których nadal trwałby system nominacyjny posłów. Dyskusja ze Zbigniewem Bujakiem wykazała różnice między „górą" a „dołem" w gotowości płacenia ceny za porozumienie z władzą. Krajowa Komisja Wykonawcza jest dużo bardziej ugodowa, radykalizm zaś „dołu" podyktowany nie tylko doświadczeniem ostatnich lat, ale i racjami moralnymi.

Obrady III Spotkania wskazały na ogrom zniszczeń na uczelniach dokonanych przez ponad 40 lat, szczególnie przez nowelizację ustawy o szkolnictwie wyższym z roku 1985, odbierającej uczelniom autonomię i samorządność.

Obrady III Spotkania udowodniły jednak, iż środowisko naukowe widzi możliwość naprawy. Wykłady i głosy w dyskusji wyrażały troskę nie tylko o zaplecze materialne, ale i o kształt polskiej nauki – wolnej i twórczej, o kształt uczelni, która ma pomagać we wszechstronnym rozwoju osoby ludzkiej – jak uczy Jan Paweł II; wreszcie troskę o to, by prawdą i demokracją wypracowaną w murach uczelni służyć narodowi.

Na IV Spotkanie we Wrocławiu zaplanowano rozmowę o polskiej oświacie.

Hubert ŁASZKIEWICZ

EWOLUCJA POSTAWY WOBEC UBOGICH OD ŚREDNIOWIECZA PO NASZE CZASY

Zainteresowanie Bronisława Geremka, jako autora książki *Litość i szubienica*[1] skupia się na procesach świadomościowych i gospodarczych, jakie zaszły w krajach Europy na przestrzeni prawie tysiąca lat. Ale właśnie badanie postaw psychospołecznych, koniunktur gospodarczych wymaga opuszczenia granic zbyt wąskiej czasem periodyzacji historii, aby ukazać dane zjawisko w jego możliwie pełnym kształcie. Tak ma się rzecz z historią nędzy i związanymi z nią różnorakimi reakcjami społecznymi. Pole badawcze zawężone jest tu do krajów Europy Zachodniej i Południowej (Francja, Anglia, Niderlandy, Hiszpania, Włochy). Decyduje o tym rozwój badań historycznych, które dla tych terenów i dla tego zagadnienia są bardziej zaawansowane niż dla innych regionów Europy.

Podstawową tezą książki jest przemiana postaw wobec ubogiego, jaka dokonała się od średniowiecza do epoki nowożytnej. Od ubóstwa traktowanego jako cnota ewangeliczna i ubogiego wpisanego w społeczeństwo, mającego w nim swe własne określone i pozytywnie oceniane miejsce (kapitalne znaczenie ma fakt, że istnienie biednego traktowano jako możliwość świadczenia miłosierdzia przez zamożnych) – do postawy nowożytnej, w której dominuje represja i odrzucenie.

Ubogi średniowiecza nie był jednak widziany jedynie w świetle Ewangelii. Postawa wobec ubóstwa czy nędzy była bardziej złożona. I tak na przykład merowińska monarchia Franków, jak to możemy wnosić z pism Grzegorza z Tours, ubóstwo traktowała pogardliwie. Przemianę w tym względzie obserwujemy w XI-XII w. w związku z przyswajaniem poglądów greckich Ojców Kościoła i doświadczeń wschodniego monastycyzmu. Przemiana postawy Zachodu przynosi ruchy dobrowolnego ubóstwa w wieku XIII, w tym ruch zakonów żebrzących. Akceptacja i uwznioślenie ubóstwa i kondycji ubogiego nie oznaczały jednak pochwały każdej takiej sytuacji; ubóstwo samo w sobie nie stanowiło cechy świętości. Prawdziwe wyrzeczenie miało być dobrowolne, świadome, przyjmowane z poczuciem zgody między swoją sytuacją a wolą Boga. Dlatego też mimo pozytywnego wartościowania sytuacji niedostatku materialnego podnoszą się głosy o rozróżnienie ubogich „prawdziwych" i „fałszywych". Tych, którzy mogą sami na siebie zapracować, i tych, którzy potrzebują wsparcia (tak stawiali sprawę kanoniści w *Dekrecie Gracjana* z XII w.). Obok rozwijanej doktryny o wzajemnych korzyściach ofiarodawcy i obdarowanego, jakie płyną ze świadczenia miłosierdzia, pojawia się pogląd, zaczyn myślenia nowożytnego, że bieda jest stygmatem, znakiem negatywnym. „Innocenty III dowodził, że żebranie jest kondycją

[1] Bronisław Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989. Wydane w serii: „Wielkie problemy dziejów człowieka".

niegodną, która nie przystoi w żadnym wypadku stanowi duchownemu, a wszystkich, którzy je uprawiają, poniża" (s. 37). W kazaniach XIII-wiecznych można znaleźć myśl, że kondycja ubogiego niesie ze sobą specyficzne zagrożenie dla duszy. Nędza sama w sobie nie uświęca, gdyż często towarzyszy jej zawiść wobec bogactwa; lud zaś nie lubi ubóstwa i „uważa właśnie bogatych tego świata za szczęśliwych" (s. 37). Tak więc obok ogromnego rozdawnictwa jałmużn organizowanego przez Kościół, władców i społeczeństwa, rozdawnictwa, w którym obdarowywani nie musieli na nic „zasłużyć" ani przez fakt prośby o wsparcie nie upadali w hierarchii społecznych wartości, rodzi się nowa postawa właściwa epoce nowożytnej.

Zmiana postawy wobec osób oraz instytucji biednych i sposobów pomagania im wiąże się z szerszymi zjawiskami przemian gospodarczych, które w końcu średniowiecza i u progu epoki nowożytnej (XIV w. – początek XVI) spowodowały, że zjawisko pauperyzmu stało się powszechne. W ślad za wzrostem demograficznym społeczeństw europejskich w XI-XIII w. nie poszedł rozwój możliwości wyżywieniowych. Stąd katastrofalne skutki klęsk nieurodzaju i epidemii wieku XIV. Wtedy bowiem nastąpiło, jak określa Autor, „przegrzanie się mechanizmów gospodarczych", które nie były już w stanie sprostać nowej sytuacji społecznej. Zjawiska te odmiennie układały się w mieście, odmiennie na wsi. W przypadku wsi widać przyśpieszenie zjawisk związanych z ubożeniem w związku z wypieraniem gospodarki naturalnej przez towarowo-pieniężną, począwszy od XII w. Rosnące rozwarstwienie wsi. upadek drobnych gospodarstw zmusił część populacji do szukania sobie możliwości przeżycia gdzie indziej. Taką możliwość dawało miasto z coraz chłonniejszym rynkiem pracy, związanym z pojawieniem się wczesnokapitalistycznej przedsiębiorczości. Zawsze jednak należy pamiętać, że zjawiska gospodarcze miały w Europie średniowiecznej i wczesnonowożytnej charakter głównie lokalny, stąd możliwe duże różnice w powodzeniu i niepowodzeniu materialnym poszczególnych regionów. Zasadniczy jednak kierunek przemian wszędzie był podobny, choć nie występował w jednolitym czasie.

Zjawiska wzrostu liczby ubogich w miastach (wynik migracji ze wsi), uzależnienie ich kondycji od wahań koniunktury na rynku pracy najemnej, najostrzej występowały w krajach przodujących ekonomicznie w ówczesnej Europie. W grę wchodzi Flandria, Niderlandy, część Rzeszy, Anglia, Włochy. (Kraje Europy Północnej, Środkowej i Wschodniej weszły później na tę drogę rozwoju). Problem ubogich znalazł swoje nowe rozwiązanie w serii reform przeprowadzanych przez magistraty w organizacji instytucji charytatywnych. Kluczowe znaczenie przypisuje Autor reformom z lat dwudziestych XVI w., które zarysowały podstawowe kierunki nowych rozwiązań: Przejście zakładów charytatywnych z rąk Kościoła na rzecz zarządu miejskiego, świeckiego. Centralizacja i racjonalizacja opieki nad ubogimi. Racjonalność nowej polityki społecznej, która miała się wyrażać w rozdzieleniu prawdziwych (niezdolnych do pracy) i fałszywych (zdolnych do pracy) ubogich. Pomoc ubogim miała polegać także na zapewnieniu pracy; później praca stanie się środkiem przymusowej reedukacji środowisk nędzy. Do-

konano rozdziału między własnych i obcych ubogich, z tych tylko pierwsi mogli liczyć na wsparcie. Obcych należało wyganiać, karać. Zakazano wreszcie publicznego żebrania, traktując je jako przestępstwo.

Ta polityka, nie zawsze może konsekwentna, wyznacza jednak ramy ewolucji instytucji charytatywnych i postaw wobec nędzy i ubogich, jaka dokonała się w Europie nowożytnej. Wiązała się ona z przemianami gospodarczymi i społecznymi, w tym także z pojawieniem się nowego ethosu pracy, właściwego dla mieszczaństwa i rodzącego się kapitalizmu. Jest to zjawisko wyraźniejsze w krajach reformy protestanckiej niż katolickiej, choć obie strony podlegały podobnym procesom. Podobny kierunek polityki społecznej (zamknięcie ubogich, wychowanie przez pracę) przyjęło w XVI w. Państwo Kościelne, Anglia Tudorów i miasta Niderlandów. Zamykanie i izolowanie ubogich czy zdarzające się próby narzucenia im znaków wskazujących na społeczną kondycję spowodowały, że w hierarchii godności ich pozycja gwałtownie spadła. Zwiększona liczba nędzarzy, fenomen getta, sprawiły, że byli oni traktowani jako potencjalni protagoniści zaburzeń społecznych i jako tacy budzili lęk, niechęć, postawy odrzucenia i represji. Zjawisko centralizacji i racjonalizacji opieki nad ubogimi widoczne jest na przykładzie XVII-wiecznej Francji. Kwestia biednych przestała być sprawą sumienia i miłosierdzia, weszła w skład ogólnej polityki państwa, zmierzającej do zapewnienia ładu tak społecznego, jak religijnego. Istotne jest pozytywne przyjęcie tej polityki przez część społeczeństwa. Biednych zamykano w centralnych instytucjach, gdzie edukowano ich zawodowo i religijnie; intencją było przygotowanie ich do powrotu do społeczeństwa. Zakazno w sposób surowy publicznego żebrania. „Wielkie zamknięcie", choć budziło co pewien czas sprzeciwy religijnych środowisk we Francji (jeden z jego promotorów – św. Wincenty à Paulo, wycofał swe poparcie, wątpiąc, czy droga jest właściwa), to jednak pozostało naczelnym kierunkiem polityki społecznej do czasu rewolucji francuskiej.

Przewrót przemysłowy końca XVIII i początku XIX w. wprowadził na scenę rzesze robotnicze, rozszerzył obszary nędzy i upośledzenia. Odpowiedzią na tę sytuację były zarówno ruchy solidarnościowe pracujących, jak też działania filantropijne. Te ostatnie spotykały się zresztą z coraz większą dezaprobatą ruchów robotniczych, które dążyły raczej do zmian strukturalnych w podziale wypracowanego dochodu. Od wieku XIX po XX zasadniczym trendem w sytuacji społeczeństw europejskich była poprawa warunków życia. Zanika więc tak charakterystyczna dla epoki nowożytnej czy średniowiecza sytuacja zagrożenia głodem (choć oczywiście niezupełnie). Pojawia się wszak nowy problem: sprawiedliwego podziału wypracowanego dochodu, określenia płacy minimalnej, poniżej której rozciąga się obszar nędzy. Wskaźniki są w tym wypadku bardzo różne, uzależnione od standardów kulturowych, wzorów konsumpcji. Nie tylko w obrębie społeczeństw europejskich występują różnice, zróżnicowany jest bardzo silnie cały świat. Mówi się nawet o „światowym biedaku". Obrazuje to dobrze udział w konsumpcji produktu globalnego (wykres s. 284). Kraje uprzemysłowione, zamieszkiwane przez 34% ludności świata, wytwarzają i

mają do podziału 87,5% wytworzonego produktu globalnego. Kraje Trzeciego Świata (66% ludności) uczestniczą w 12,5% produktu globalnego.

Zarysowany wyżej obraz ewolucji postaw wobec środowisk biedy ma pewne cechy modelowe. Dla jaśniejszego wykładu Autor zaakcentował pewne zjawiska, uznane za ważne i modelujące rzeczywistość społeczną. W badaniach nad przeszłością trudno o odpowiedzi ostateczne. Stąd też zdanie: „W zachowaniach społecznych stale przeplatają się elementy «interesowności» i prostej miłości bliźniego, wzgardliwej litości i rzeczywistego wsparcia. [...] Miłosierdzie jest uczuciem i zachowaniem złożonym" (s. 299).

Przy rozważaniu kwestii ubóstwa warto zapytać, z czego ono wypływa? Czy jest winą, wynikiem lenistwa czy braku umiejętności? Chodzi o odpowiedź w skali globalnej. W omawianej pracy przyczyny ubóstwa leżą w strukturze społecznej badanych społeczeństw. Nisko skalkulowane płace, mechanizmy gospodarcze niszczące drobnych właścicieli, sytuacja, w której status biednego jest nie do przekroczenia, zamknięte drogi awansu. Poziomy biedy są jednak bardzo różne i często nieporównywalne ze sobą.

Jeżeli w wymiarze masowym ubóstwo nie jest wynikiem złej woli zainteresowanych, to wniosek stąd, że koszty społeczne, jakie poniosły społeczeństwa europejskie na drodze przemian, zostały zapłacone przez ludzi będących w sytuacji przymusowej. Wskazywać może na to rozdział książki *Koniunktura społeczna* (s. 91-116), gdzie przedstawiony materiał dowodzi, że ewolucja płac nisko wykwalifikowanch pracowników biegła odwrotnie do ewolucji cen. Znaczy to, że płace realne na przestrzeni XVI-XVIII w. miały tendencję zniżkową. Niektóre z nich, jak wskazują badania monograficzne, z trudem pozwalały na przeżycie oscylując wokół wartości płacy, którą w pełni można nazwać głodową.

Do podanych przez Autora przyczyn przemian postawy wobec ubóstwa można dodać jeszcze jedną, którą można nazwać wyprzedzeniem intelektualnym. Prowadzone w XV w. rozważania na temat autonomii etyki w sprawach ziemskich oraz laicyzacji państwa[2] znalazły zapewne później zastosowanie w reformie systemu dobroczynności, który przechodzi, nie bez oporów w ręce świeckich.

Przy założeniu, że przeszłość pomaga nam zrozumieć naszą współczesność, z omawianej książki powinna wypływać jakaś nauka. Warto zwrócić uwagę na koszty społeczne skoku cywilizacyjnego Europy. Powstaje pytanie, czy zawsze zmiana społeczna musi pociągać za sobą krzywdę ludzi? Współczesne przemiany społeczeństw rolniczych w industrialne wskazują, że zwykle dzieje się to kosztem chłopów (celowo zaniżane ceny żywności, obowiązkowe dostawy, brak ubezpieczeń społecznych). Wobec tego należy zapytać, kto i jakie będzie musiał ponieść koszty modernizacji i skoku jakościowego współczesnego polskiego systemu gospodarczego? Czy ciężary zostaną rozłożone na świadomych obywateli czy (lepszy wariant) sami obywatele zadecydują o rozłożeniu obciążeń? I jeśli tak, to jak zadecydują?

Ostatnie słowo należeć powinno do Autora. Tym bardziej, że zacytowane

---

[2] S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 45-49.

niżej zdania niosą przez swój pesymizm co do działań ludzkich wezwanie do dyskusji. „Wartości i uczucia, które są promowane jako naczelne cnoty ludzkie, wtedy dopiero są manifestowane i praktykowane w działaniach i zachowaniach na skalę powszechną, gdy rzeczywistość na to pozwala. I wtedy także cień potępienia pada na to, co te wartości i uczucia naruszało lub gwałciło, bo konieczność dziejowa wcale nie ma mocy usprawiedliwienia wyzuwania ludzi i zbiorowości z ich naturalnych praw" (s. 300-301).

Tomasz MICKIEWICZ

AMERYKA ŁACIŃSKA A PROBLEM WYZWOLENIA

W roku 1985 w Waszyngtonie w American Enterprise Institute odbyła się konferencja na temat: *Teologia wyzwolenia i społeczeństwo wolnościowe*. W dwa lata później ukazała się starannie opracowana książka pod redakcją Michaela Novaka, zawierająca wygłoszone referaty, zapis dyskusji oraz zgłoszone później przez uczestników komentarze i uzupełnienia[1].

Sama sylwetka Michaela Novaka – amerykańskiego historyka, ekonomisty i religioznawcy warta jest bliższego poznania. Ukończył studia z zakresu historii oraz filozofii religii na Harvardzie. W latach siedemdziesiątych był doradcą prezydenckim kolejno w okresie administracji Geralda Forda i Jimmy Cartera, pełnił też funkcję przewodniczącego delegacji amerykańskiej na spotkaniu ekspertów do spraw kontaktów międzyludzkich w ramach helsińskiej Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Jest wiceprzewodniczącym Komisji Świeckiej do Spraw Gospodarki Amerykańskiej i Katolickiego Nauczania Społecznego przy Episkopacie USA. Pracuje również w założonym w latach czterdziestych American Enterprise Institute, gdzie pełni funkcję dyrektora działu studiów nad zagadnieniami społecznymi i polityką socjalną (dwa pozostałe główne kierunki badań Instytutu to: polityka zagraniczna i bezpieczeństwo oraz ekonomia polityczna).

M. Novak jest autorem wielu książek z dziedziny teologii katolickiej i etyki[2], od kilku lat jest również redaktorem naczelnym założonego przez siebie kwartalnika „Crisis". W książce *Duch demokratycznego kapitalizmu*, jak i w następnych publikacjach Novak – stając w wyraźnej opozycji do głośnej tezy Maxa Webera – uzasadnia pogląd, że funkcjonujący w krajach Zachodu system społeczno-ekonomiczny oparty na prawie do własności prywatnej i zasadzie pluralizmu jest zgodny z podstawowymi zasadami etycznymi katolicyzmu.

Spotkanie w Waszyngtonie i wydana później książka miały wyraźną orientację praktyczną. Dyskutowano nie tyle samą teologię wyzwolenia, co różnorodne konsekwencje polityczne i gospodarcze z niej wynikające w kontekście ogólnej sytuacji Ameryki Łacińskiej i jej perspektyw na przyszłość. Skład uczestników spotkania zapewniał szeroką i otwartą, choć nie pozba-

[1] *Liberation Theology and the Liberal Society*, red. Michael Novak, Washington D.C. 1987, 238 s.

[2] *The Open Church* (*Kościół otwarty*), New York 1964; *Belief and Unbelief. A Philosophy of Self-Knowledge* (*Wiara i niewiara. Filozofia samopoznania*), New York 1967; *A Theology for Radical Politics* (*Teologia na użytek polityki radykalnej*), New York 1969; *The Rise of the Unmeltable Ethnics. Politics and Culture in the Seventies* (*Przebudzenie się rdzennej etniczności. Polityka i kultura lat siedemdziesiątych*), New York 1972; *The Spirit of Democratic Capitalism* (*Duch demokratycznego kapitalizmu*), New York 1982.

wioną ostrych elementów polemicznych, wymianę poglądów – przy jednym stole w Waszyngtonie udało się zgromadzić amerykańskich neokonserwatystów, katolickich teologów i zwolenników teologii wyzwolenia (z których najbardziej znanym był Hugo Assmann).

Od początku trwania konferencji jednym z podstawowych wątków dyskusji był problem relacji Północ-Południe na półkuli zachodniej – relacji zarówno na płaszczyźnie ideowej, jak i polityczno-gospodarczej. Problem ten pojawił się już przy okazji omawiania źródeł teologii wyzwolenia. Jednym z nich był niewątpliwie marksizm, choć obecnie sami teologowie wyzwolenia akcentują swoją odrębność wobec marksizmu (niewątpliwie częściowo pod wpływem krytyki zawartej w instrukcji ogłoszonej przez kardynała J. Ratzingera), traktując go jako pewien przejściowy etap w formułowaniu własnych poglądów. Marksistowska analiza społeczna najważniejszą rolę odgrywała wówczas, kiedy powstawały zręby nowej doktryny, a więc w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych. Czerpano głównie bezpośrednio z pism Marksa, ale także za pośrednictwem szkoły frankfurckiej, a zwłaszcza Jurgena Habermasa. Od początku natomiast akcentowano swoją odrębność w stosunku do marksizmu-leninizmu (choć jak wskazywano w dyskusji, na przykładzie Nikaragui można zobaczyć, jak kraj, ogłoszony przez teologów wyzwolenia za eksperymentalne sprawdzenie ich własnej drogi rozwoju, realizuje de facto model realnego socjalizmu w stylu radzieckim – Hugo Assmann, Universitad Metodista de Piracicaba; Paul Sigmund, Woodrow Wilson Center[3]).

Poglądem, który doprowadził do wyraźnej polaryzacji stanowisk, była próba doszukania się swoistości teologii wyzwolenia w kulturze iberyjskiej (William P. Glade, Texas University), odziedziczonej po katolickiej Hiszpanii. Przeważał pogląd przeciwny, stwierdzający, że teologia wyzwolenia stanowi nowy paradygmat (P. Sigmund). Odmienność sytuacji Ameryki Łacińskiej w stosunku do krajów Północy polega jednocześnie na tym, że o ile w USA wszelkie dyskusje toczą się w ramach pewnych wspólnych elementarnych założeń dotyczących ładu społecznego, to na Południu funkcjonuje (teraz i częściowo w przeszłości) co najmniej kilka konkurencyjnych paradygmatów społecznych: tradycyjny hiszpański, tradycyjny liberalny, dominujący obecnie populistyczno-etatystyczny, radykalnie socjalistyczny, teologia wyzwolenia oraz neokonserwatywny. Wszystkie te paradygmaty – w mniejszym lub większym stopniu – łączy w Ameryce Łacińskiej katolicyzm, który jest ostateczną podstawą istniejącej więzi kulturowej (Rodney Grubb, St. Olaf College).

Stosunków Północ-Południe dotyczyła też, szeroko na konferencji dyskutowana, doktryna uzależnienia, zgodnie z którą niedorozwój Południa jest lustrzanym odbiciem i konsekwencją rozwoju Północy. Teza ta, w swojej najprostszej postaci, jest nie do utrzymania i była falsyfikowana empirycznie przez ekonomistów. W związku z tym, jej wersja zmodyfikowana uwzględnia zarówno wpływ czynników zewnętrznych, jak i wewnętrznych. W tej posta-

[3] W dalszej części tego omówienia w nawiasach podawane będą nazwiska tych uczestników konferencji, do których wypowiedzi odwołuję się w danym momencie.

ci zaciera się jednak różnica w stosunku do klasycznej tezy ekonomicznej o współzależnościach w handlu światowym, które de facto rodzą zarówno skutki pozytywne, jak i negatywne (Arthur F. McGovern SJ). Negując teorię uzależnienia zauważono jednak, że w chwili obecnej polityka hamowania inflacji, przy równoległe utrzymującym się deficycie budżetowym USA przyniosła zaostrzenie kryzysu związanego z zadłużeniem. Nie jest to jednak problem dający się ująć w jakimkolwiek deterministycznym schemacie, lecz raczej w kategoriach etycznych: obowiązku pomocy potrzebującym, jaki w szerszym zakresie powinny wziąć na siebie kraje rozwinięte (David Beckman, World Bank).

Ameryka Łacińska potrzebuje obecnie wypracowania consensusu społecznego, przezwyciężenia dychotomicznych podziałów ideowych, po to, aby wypracować możliwości przyspieszonego rozwoju zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, jak i polityczno-społecznej. Wydaje się, że to właśnie polaryzacja społeczna i mała integracja kulturowa i polityczna tych krajów jest podstawowym czynnikiem hamującym przemiany. Widać to wyraźnie przy porównaniu losów Ameryki Łacińskiej z regionem największego sukcesu na drodze rozwoju – krajami Azji Południowo-Wschodniej (Japonia, a potem: Korea Południowa, Tajwan, Singapur i Hong Kong) (Peter L. Berger, Boston University).

Brak consensusu społecznego w Ameryce Łacińskiej powoduje, że władza państwowa staje się naturalnym miejscem przetargu o uzyskanie przywilejów i podział dochodów. W konsekwencji prowadzi to do wspomnianego powyżej modelu populistyczno-etatystycznego, przy którym suma żądań poszczególnych grup nacisku przekracza rzeczywiste możliwości społeczno-gospodarcze kraju. Widocznym tego przejawem jest utrzymująca się praktycznie wszędzie inflacja: redystrybucja rządowa przekracza faktyczną sumę dostępnych na ten cel zasobów. Utrzymywanie równowagi możliwe jest bądź za cenę drukowania pieniędzy bez pokrycia, bądź przy zasilaniu zewnętrznym – kredytach i pomocy zagranicznej. Zasilanie to zneutralizowało w latach siedemdziesiątych skutki kryzysu naftowego, tworząc jednak na dłuższą metę sytuację nie do utrzymania. Obecny kryzys zadłużenia, w sposób paradoksalny, niesie ze sobą pewne ważne skutki pozytywne: wymusza zmiany w polityce i gospodarce, które mogą przynieść w długim okresie bardziej stabilne podstawy rozwoju (trudno nie zauważyć tutaj analogii z sytuacją Polski) (James Thornblade, Bank of Boston; Nik Eberstadt, Harvard University).

Nowy paradygmat rozwoju rodzi się jednak w Ameryce Łacińskiej z dużymi oporami. Niepowodzenia socjalistycznego modelu rozwoju (łącznie z trwającą katastrofą gospodarczą w Nikaragui) doprowadziły do spadku jego popularności, nawet w środowiskach związanych z teologią wyzwolenia (Dean C. Curry).

Jednocześnie jednak słowo „kapitalizm" budzi w Ameryce Łacińskiej silne negatywne skojarzenia. Słowo to jest reklamowane przez rządzące elity jako odpowiadające status quo, tak też jest przyjmowane przez zwolenników przemian. Jednocześnie jednak system typowy dla Ameryki Łacińskiej ma niewiele wspólnego z kapitalizmem krajów przemysłowych: Południe odznacza się znacznie większą nierównością

w podziale dochodów, nierównością w systemie edukacyjnym i znacznymi barierami awansu dla warstw niższych, szeroką interwencją państwa w mechanizm rynku (np. niskie ceny żywności oznaczające de facto subsydia dla mieszkańców miast), niestabilnym systemem prawnym i słabą ochroną praw własności (w tym gospodarczej), trwałym bezrobociem – przy niskim poziomie zabezpieczeń społecznych, słabą pozycją związków zawodowych, silną polityką protekcjonistyczną prowadzoną wobec zagranicy, rozwiniętą własnością państwową w gospodarce (Mark Falcoff, Council of Foregein Relations).

Tak rozumiany kapitalizm jest postrzegany przez warstwy uboższe nie jako system równych szans, lecz raczej jako system ochronny przywilejów, w którym władza państwowa jest ostatecznym miejscem przetargów o podział dochodów. Taki system społeczny, oparty na przetargach politycznych, a nie na trwałym consensusie społecznym i rządach prawa, musi być z definicji niestabilny (Arturo Fontaine, Universidad de Chile; M. Falcoff).

Sytuację dodatkowo utrudnia zbytnia ideologizacja prowadzonych sporów i ostra polaryzacja na linii kapitalizm – marksizm (czy teologia wyzwolenia). Okazuje się przy tym, że nazbyt często głoszona przez zwolenników zmian „partycypacja mas" nie prowadzi do demokracji i polepszenia sytuacji najuboższych, lecz okazuje się w praktyce niczym więcej jak partycypacją w realizacji kosztownych eksperymentów społeczno-gospodarczych elit, które wiedzą lepiej (John Langan, Woodstock Theological Center).

Pewnym znamiennym symbolem jest przytoczony na konferencji przykład Katolickiego Uniwersytetu w Santiago de Chile, gdzie na wydziale teologicznym kształtowały się zręby teologii wyzwolenia, podczas gdy na sąsiednim wydziale ekonomicznym opracowywano programy efektywnej polityki gospodarczej opartej na klasycznej teorii ekonomii. Między wydziałami tymi nie było żadnej komunikacji (A. Fontaine).

Pomieszanie pojęć, nadmierna ideologizacja prowadzi do tego, że w „postępowym" środowisku teologicznym brakuje wyraźnego rozróżnienia między dziedziną wiary a dziedziną pozadogmatyczną – dziedziną ratio, gdzie nadużyciem jest nadawanie sankcji religijnej własnym programom politycznym i gospodarczym. Podobnym nadużyciem jest posługiwanie się etykietkami „kapitalizmu" i „marksizmu" dla osłony własnych preferencji politycznych, zarówno wtedy, gdy służy to odrzuceniu potrzebnej reformy rolnej, jak i wtedy, gdy potępia się zwolenników ograniczania nieefektywnego etatyzmu w gospodarce (A. F. McGovern SJ, A. Fontaine).

Lektura książki prowadzi do poszerzenia dość obiegowych w naszej strefie kulturowej opinii na temat sytuacji intelektualnej w Ameryce Łacińskiej. Wiele też odniesień można poczynić przy okazji dzisiejszej sytuacji gospodarczej w Polsce, gdzie nie ominą nas skutki wprowadzanej z oporami normalności gospodarczej.

Jedynym poważnym mankamentem książki jest brak indeksu rzeczowego i indeksu nazwisk.

Jolanta KOSZYK
Dariusz KRIEGER

DZIECI ŚWIATA

Na całym świecie pilnie obserwuje się przemiany obyczajowo-kulturowe wśród młodzieży. Młodzieżowe subkultury współtworzą w sposób widoczny i znaczący ogólny klimat życia społecznego we wszystkich rozwiniętych krajach. Jeśli nawet trudno Polskę do nich zaliczyć, biorąc pod uwagę aspekt cywilizacyjny, to trzeba pamiętać, że na młodych Polaków oddziałuje silnie Zachód, a w szczególności anglosaska popkultura. Beatlemania, hippisi czy czarne kurtki z metalowymi ozdobami stały się i u nas symbolami sposobu bycia młodzieży. Pojawili się w Polsce sataniści – dość chętnie popularyzowani w prasie oficjalnej. Mamy coraz bardziej groźne zjawisko narkomanii, szerzy się przestępczość nieletnich. Warto zatem przyjrzeć się pojawiającym się w prasie zachodniej analizom postaw młodych ludzi, zwłaszcza że ton niektórych bywa alarmujący.

„Der Spiegel" stara się ukazać związek muzyki młodzieżowej i narkomanii. Historycznie związek ten łączy się z kontestacją młodzieżową lat sześćdziesiątych. Tytuł artykułu: *Żyj szybko, umrzyj młodo*[1], zaczerpnięty został z wyzwania rzuconego światu przez K. Moona, członka zespołu rockowego „The Who". Makabryczny akt wiary hymnu *My Generation* głosi: „Mam nadzieję, że umrę, nim się zestarzeję". Lata sześćdziesiąte właśnie wprowadziły do kultury masowej kult ostrego życia oraz zwyczaj epatowania odbiorców (słuchaczy) mocnymi wrażeniami. Timothy Leary, były wykładowca Harvardu, rozpoczął w 1963 r. otwartą propagandę na rzecz halucynogenu LSD. W muzyce pojawił się nurt zwany psychodelicznym rockiem, w którym brzmienie, zwłaszcza elektrycznych gitar, miało dać słuchaczowi pojęcie o doświadczeniu narkotycznym. W tekstach piosenek zespołów „The Beatles" i „The Rolling Stones" dopatrywano się bez trudu aluzji do LSD i innych środków odurzających. Skutki przyszły szybko. Nadużywający nakrotyków muzycy zaczęli umierać. Jones, Hendrix, Joplin, Morrison – to lista bardziej znanych gwiazd zmarłych na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a później dołączyli do nich: wspomniany Moon oraz Vivions – legenda punk-rocka. Sprowokowało to, z jednej strony, reakcję antynarkotyczną w samej muzyce pop, jednak z drugiej, „kult bohaterów" oraz ukrywanie uzależnienia znanych idoli młodzieżowych, aby nie ucierpiał ich „image". Kolejny etap to muzyka reggae, wraz z towarzyszącą jej oprawą palenia marihuany i haszyszu. Ze sceny woła się o zalegalizowanie ich palenia.

„Der Spiegel" wskazuje w końcu na najnowszą modę: rozwija się typ zabawy dyskotekowej, tzw. „acid house". Muzyka z wielu płyt zmiksowana z oszałamiającym brzmieniem perkusji ma wywołać wrażenie quasi-narkotycz-

[1] *Leb schnell, stirb jung*, „Der Spiegel" 1988, nr 46, s. 163 n.

ne. Znamienne wydaje się noszenie przez tańczącą młodzież koszulek ze starym hasłem T. Leary'ego: „Turn On, Tune In, Drop Out" (w wolnym tłumaczeniu: zażyj, odleć, odpocznij). O tym samym duchu pisze też amerykański „Newsweek" w artykule *Znów zakwitły dzieci kwiaty*[2]. Pomysł pochodzi z Chicago, w Wielkiej Brytanii zaś zaczęto lansować odpowiedni typ mody, będącej znakomitym źródłem dochodów dla operatywnych przedsiębiorców. Autorzy artykułu nie twierdzą, że wszyscy czy nawet większość modzieży związanej z „acid house" zażywa narkotyki. Faktem jest jednak popularność LSD, a szczególnie pastylek MDMA zwanych „Ecstasy" (ekstaza), dających łagodne wrażenie halucynogenne, rzekomo bez ubocznych skutków związanych z LSD. Naukowcy twierdzą, że tak nie jest – środek ten może być przyczyną uszkodzenia mózgu, a nawet śmierci. (W USA odnotowano już zgony spowodowane tym środkiem). Krytyka wzmaga jedynie zainteresowanie tym typem „zabawy", a dyskoteki europejskie coraz częściej interesują się przebojami typu „acid house". „Newsweek" konkluduje: „Nikt nie wie, jak daleko posunie się ta najnowsza próba reaktywowania lat sześćdziesiątych".

Inne zjawisko w wymiarze społecznym prezentuje „Newsweek" jako problem tzw. runaways (uciekinierów)[3]. Nie chodzi tu o zwykłą ucieczkę z domu do koleżanki, by zamanifestować np. swój sprzeciw wobec rodziców. Po ulicach większych miast USA chodzi ponad milion nastolatków, którzy uciekli daleko od domów, by żyć na własny rachunek. Można sobie łatwo wyobrazić, skąd biorą środki na utrzymanie, gdzie mieszkają i jak żyją. Bardzo częste wśród nich jest używanie narkotyków, prostytucja, przestępstwa. „W dobie AIDS prostytucja jest synonimem powolnego samobójstwa". To samo można powiedzieć o narkomanach. Ze względu na prawie powszechne używanie przez ulicznych narkomanów wspólnych igieł, dostawcy w bramach rozprowadzają hurtem śmierć. Szacuje się, że ponad 5 tysięcy uciekinierów rocznie jest chowanych w bezimiennych grobach. „Rząd przeznaczył w 1987 r. 26 mln. dolarów na pomoc dla uciekinierów, ale oznacza to, że na przykład w San Francisco można było zaoferować 40 łóżek dla niczyich dzieci, podczas gdy jest tam ich około 1500-2000". Klucz do sprawy nie leży jednak tylko w opiece społecznej, wielka bowiem część uciekinierów nie chce żadnej opiekuńczości, znając jej drugą stronę: kontrolę i represywność. Tworzą w jakimś sensie wspólnotę, opiekując się sobą wzajemnie. Stanowią jakby ekstremalny przejaw pragnienia podmiotowości, które tak dominuje w dzisiejszym świecie, a które skądinąd świadczy o wielkiej „personalizacji" życia społecznego. Niektórzy mają plany życiowej stabilizacji, inni marzą o prawdziwym cieple rodzinnym.

Według ich relacji ucieczka z rodzinnego domu bywa najczęściej motywowana obojętnością rodziców, traktowaniem dzieci jak bezwartościowy przedmiot lub rozmaitymi nadużyciami wobec nich. Teraz zdają sobie jednak dobrze sprawę z iluzoryczności swych marzeń, a twarda rzeczywistość, konieczność szukania elementarnych dóbr i

[2] S. Seibert, D. Foote, *Flower Children Bloom Again*, „Newsweek" 1988, nr 49, s. 21.

[3] P. Axthelm, *Somebody Else's Kids*, „Newsweek" 1988, nr 17, s. 44-47.

miejsca nocnego odpoczynku definity wnie zamyka okres dzieciństwa. Każda godzina przynosi nowe kłopoty. Autor artykułu pyta, czy można ich nazwać po prostu złymi dziećmi, skoro „68% rodziców, kiedy przedkłada im się możliwość powrotu uciekinierów do domów, odpowiada: Sami się zajmijcie dzieckiem". Na ulicy trzeba się jedynie „nauczyć przeżyć oraz umieć nie dbać o to, czy się to udało".

Nie znajdziemy tam jednak rozwiązania problemów uciekinierów, gdyż z racji ich wieku jedynym miejscem, gdzie rozwiązanie można znaleźć, jest rodzina. Tymczasem to rodzina właśnie jest chora, uciekinierzy zaś są tej choroby objawem. Są tego również inne symptomy. Kilka lat temu „Newsweek" poruszył zagadnienie – jak to nazwano – „ukrytej epidemii", czyli nadużyć seksualnych w rodzinach[4]. Eksperci szacowali wówczas, iż w USA rocznie 100-500 tysięcy dzieci jest molestowane w celach seksualnych, także w ścisłym. rodzinnym gronie. Nie jest to tylko tragedia amerykańska, choć gdzie indziej mniej się o tym mówi.

Pozostają pytania: Dlaczego dzieci uciekają? Dlaczego tak masowo sięgają po narkotyki? Dlaczego ryzykują samozniszczenie decydując się na samodzielność? Czy struktury życia rodzinnego uległy tak dalece rozbiciu, że rodzina przestała być odpowiednim miejscem dla dziecka? Czego pragnie młodzież, jak postrzega świat, jakim chciałaby go widzieć?

Uwagi na ten temat znajdujemy w zachodnioniemieckim „Christ in der Gegenwart". Artykuł *Czy taka jest nasza młodzież?*[5] wskazuje na brak kompleksowych badań problemów młodzieży. Eksperci są bezradni, choćby ze względu na popularyzację sytuacji życiowych. Dorośli pragnęliby wiedzieć, czego chce młodzież. Czy młodzież jednak sama wie, czego chce? Można zauważyć zmienność mód i uleganie im, tendencję do hedonizmu, silnych wrażeń i wolnej miłości, ale przecież widać także tęsknotę do miłości jednego partnera. Młodzież wykształcona, jak nigdy dotąd, odrzuca autorytety, ale pragnie harmonijnego życia w rodzinie. Oddala się od Kościoła, ale także szuka szeroko rozumianego doświadczenia religijnego. (Warto zauważyć wielką otwartość młodzieży na Jana Pawła II). Generalnie – zdaniem gazety – obserwujemy w młodych dużo tolerancji i zrozumienia, dawniej nieobecnego. Żeby zrozumieć młodzież, trzeba ująć istotę różnic międzypokoleniowych i uwzględnić ogólny postęp, fakt, że „pomieszczenia do wypoczynku stały się większe". Ta konstatacja pozwala dużo zrozumieć. Konflikty „starzy – młodzi" istniały zawsze, jednak masowe ucieczki pojawiły się wówczas, gdy przeżycie na ulicy stało się możliwe ze względu na cywilizacyjne ułatwienia (m.in. całodobowe lokale i darmowy posiłek). W innym artykule (*Co dzieci denerwuje, a co cieszy?*)[6] rozmowa z dziećmi ujawniła ich sporą wiedzę na temat niesprawiedliwości społecznych w świecie i pełną wrażliwości reakcję na nie. Dzieci podkreślały częste sprowadzanie stosunków rodzinnych do dawania im prezentów i brak porozumienia z rodzicami.

---

[4] R. Watson i in., *A Hidden Epidemic*, „Newsweek" 1984, nr 20, s. 34-40.

[5] *So ist unsere Jugend?*, „Christ in der Gegenwart" 1989, nr 1, s. 7.

[6] *Was sie ärgert, was sie froh macht*, „Christ in der Gegenwart" 1988, nr 40, s. 327.

Warto zwrócić uwagę, iż autorzy artykułów nie oskarżają młodzieży. Wskazują raczej na trudną sytuację kulturową, w jakiej przychodzi jej żyć. Młody człowiek, coraz częściej tracąc kontakt z rodziną, stara się znaleźć jakąś własną drogę. Napotyka lansowane wzory postaw, wśród nich demoniczną ideę sięgania po mocne wrażenia. (Źródła mód i tendencji młodzieżowych to osobny temat). Nie ufając autorytetom politycznym, moralnym czy religijnym, proklamuje życie „na teraz", bez określania dalszej perspektywy. Oczywiście byłoby uproszczeniem twierdzić – na co zwraca uwagę „Der Spiegel" – że młodzież jest po prostu manipulowana, że bierze narkotyki, bo robił to np. Vicious. Zależność jest w pewnym stopniu dwustronna. Młodzież pragnie, by jej idolem był właśnie ktoś taki, oczekuje na określony wzór Mamy tu zatem do czynienia z pewną sytuacją kulturową: brakiem afirmacji uznawanych dotąd wartości, zagubieniem w świecie i narastaniem wielu problemów społecznych. We współczesnym świecie trudno żyć, a dla wielu oznacza to, że w świecie tym nie chce się żyć długo, nie chce się np. być starym. Nie mając zakorzenienia w dalszej lub głębszej perspektywie (np. religijnej), nie wierząc w świetlaną przyszłość (choćby ze względów ekologicznych), młodzież stara się żyć intensywnie, gdyż natarczywie odczuwa własną odpowiedzialność za swój los. Próbuje więc samodzielnie kreować cele, określić to, co wartościowe. Silne poczucie i przeżywanie przez młodych podmiotowości wobec rzeczywistości kulturowej, która nie dostarcza stabilnych podstaw aksjologicznych, prowadzi często do dewiacji.

Sytuacja młodzieży w Polsce jest dalece inna niż jej rówieśników na Zachodzie. Z jednej strony jest gorsza. „Świat się kurczy" i nie ma dziś zasadniczo barier w rozprzestrzenianiu się kultur i subkultur. Wzory, często obce kulturowo lub już „sfalsyfikowane" na Zachodzie, trafiają do młodych w Polsce jako kuszące propozycje. Trafiają zresztą często na podatny grunt psychologiczny i społeczny. Po 45 latach obietnic składanych przez jedną i tę samą ideologię, sytuację młodzieży określa u nas problem nędzy. Pogłębia się kryzys rodziny. Więzi pokrewieństwa i przynależności narodowej pękają wskutek lawinowej emigracji ekonomicznej. Czyż Polska nie jest znakomitym gruntem dla haseł w stylu „no future"? Bieda wzmacnia atrakcyjność obiecywanych mocnych wrażeń i stymuluje modę, której ulega się chętniej, choćby ze względów prestiżowych. Należy zatem spodziewać się, iż zagrożenia sygnalizowane w prezentowanych tu publikacjach nie ominą naszej młodzieży.

Z drugiej jednak strony, młodzież polska nie jest zawieszona w próżni aksjologicznej, nie tkwi w chaosie wartości. Katolicyzm i Kościół, do którego przyznaje się (w ankietach sporządzanych przez państwowe instytucje) większość młodych, a także nowe, jak się wydaje, bardziej realne nadzieje na przyszłość obudzone w 1989 r. stwarzają bardziej trwały fundament wyborów tego, co słuszne.

Zbigniew WRZECIONKOWSKI

AIDS A PROBLEMY SPOŁECZNE I MORALNE
(Przegląd niektórych publikacji niemieckich)

AIDS – odkryta w 1980 r. choroba, niszcząca zdolność obronną organizmu, a obejmująca coraz szersze kręgi społeczne, stała się jednym z centralnych punktów zainteresowań nie tylko lekarzy, ale również psychologów, socjologów, działaczy społecznych i charytatywnych oraz polityków i dziennikarzy. Osobliwe bowiem cechy tej choroby, a także sposoby jej przenoszenia przyczyniają się do powstawania nie tylko problemów czysto medycznych, ale i społecznych czy politycznych, a także moralnych i teologicznych. Zwłaszcza owe pozamedyczne problemy są szeroko dyskutowane w środkach rozpowszechniania informacji.

Ponieważ najbardziej narażonymi grupami społecznymi są homoseksualiści, narkomani, a także prostytutki, stąd najczęściej dyskutowane są problemy relacji tych grup z tzw. społeczeństwem normalnym. Dużo mówi się o opiece nad osobami chorymi na AIDS czy też zarażonymi wirusem HIV powodującym chorobę. Obok problemów diagnostyki i profilaktyki społecznej powstają również problemy natury moralnej, jak np. problem seksualnych stosunków pozamałżeńskich, wychowania seksualnego młodzieży, moralnej oceny homoseksualizmu itp.

Wszyscy zgadzają się, że AIDS, jako choroba układu odpornościowego organizmu, stanowi zagrożenie dla ludzkości i jest wyzwaniem rzuconym wszystkim. Największy stopień zarażenia wirusem HIV w państwach uprzemysłowionych notuje się w USA, gdzie według niektórych danych jest nim zarażonych około 60% homoseksualistów (w RFN stwierdzono około 1100 wypadków zarażenia). AIDS rozpowszechnia się jednak nie tylko wśród homoseksualistów czy narkomanów. Następuje stały, aczkolwiek wolniejszy wzrost zarażeń wśród heteroseksualistów, notuje się także wypadki choroby u niemowląt. „AIDS dotyczy nas wszystkich" – to stwierdzenie przewija się przez wszystkie wypowiedzi prasowe. Choć w Polsce problem ten nie ma jeszcze zasięgu społecznego, nie zwalnia to nas jednak od zajęcia stnowiska wobec niego. Zakłada to również zapoznanie się z opiniami na ten temat i reakcjami w tych krajach, w których AIDS stało się problemem społecznym. Omówimy poniżej recepcję tego problemu na przykładzie publikacji z RFN. Choć w sposobie podejścia i odpowiedzi na wiele kwestii widać tu wyraźnie „protestancką" opcję, to jednak główne tezy omówień są na tyle uniwersalne, a posłanie humanistyczne, że stanowić mogą materiał do przemyśleń i ocen.

Najczęstsze w RFN kwestie sporne powstają wokół profilaktyki społecznej. Dyskutowane pytania to: Czy powinno prowadzić się przymusowe testy na AIDS w skali ogólnospołecznej? Czy wystarczy sama kampania wyjaśniająca naturę i sposób przekazywania wirusa HIV, czy też powinno się przedsięwziąć środki administracyjne wobec

grup szczególnie narażonych na tę chorobę? Jak postępować z osobami, u których stwierdzono AIDS?

Zwolennicy kierunku tzw. liberalnego uważają, że rola urzędów powinna sprowadzać się do zadań wyjaśniających i pomocniczych. Kładzie się więc nacisk na akcję uświadamiającą poprzez odczyty, broszury, apele itp. Zaleca się używanie prezerwatyw oraz bezpłatne ich rozdawanie, np. wśród żołnierzy i więźniów, a także rozdawanie strzykawek jednorazowego użytku narkomanom. Ostrzega się przed znieczulicą, wyrzucaniem całych grup poza nawias społeczny oraz przed izolowaniem osób dotkniętych AIDS. Wskazuje się na mechanizm analogiczny powstawania gett trędowatych lub zadżumionych w czasach wcześniejszych.

Przeciwnicy takiego podejścia wskazują na jego niewystarczalność. Uważając AIDS za taką samą chorobę jak dżuma czy cholera, postulują środki podobne do stosowanych przy zwalczaniu zarazy, a więc przymusowe testy dla całej ludności, obowiązek regularnego meldowania się osób, u których stwierdzono wirusa HIV (HIV-Positive), testowanie na AIDS wszystkich obcokrajowców przekraczających granicę, aż – w ekstremalnych przypadkach – po izolowanie chorych na AIDS od reszty społeczeństwa.

Takie stanowisko spotyka się z zarzutem, że pod pozorem walki z chorobą AIDS kryje się chęć ograniczenia swobód obywatelskich i wprowadzenia praktyk dyskryminacyjnych wobec całych grup społecznych. Dyskusja ta toczy się wśród polityków, dziennikarzy oraz naukowców różnych dziedzin. A jak odnosi się społeczeństwo niemieckie do tych propozycji?

Ankieta przeprowadzona w RFN w latach 1986-87[1] ujawniła, że ludność tego kraju, choć stroni od środków najdrastyczniejszych, takich jak izolacja chorych na AIDS (za taką możliwością opowiedziało się 17% respondentów) czy izolacja zarażonych wirusem (18%), popiera jednak zaangażowanie się państwa w walkę z AIDS (62%), w szczególności zaś stosowanie takich środków profilaktycznych, jak obowiązek meldowania się wobec osób chorych na AIDS (80%), testowanie obcokrajowców przyjeżdżających do RFN (64%). W omówieniu wyników ankiety autorzy stwierdzają m.in., że: „zagrożenie przez AIDS prowadzi do restauracji konserwatywnych modeli społeczeństwa z propagowaniem małżeństwa, rodziny, wierności małżeńskiej oraz związanym z tym zwalczaniem hedonizmu i swobody seksualnej"[2]

Ogólnie stwierdzić należy, że obok rzeczowej informacji można w dyskusjach prasowych znaleźć wiele tendencji skrajnych, wyolbrzymiających różne aspekty choroby, w niektórych zaś gazetach powiązane jest to z tendencją do krytyki etyki chrześcijańskiej, celibatu księży i stosunku Kościoła do homoseksualistów. W kręgach bezstronnych rzeczoznawców można spotkać opinię o nakręcaniu prasowej psychozy. Nie wolne od tej tendencji są wielkie hamburskie tygodniki „Spiegel" i „Stern".

Chrześcijańskie podejście do tych problemów zaprezentowano w książce *Nowy bliźni*[3]. Wydał ją zespół autorów

[1] *AIDS und das Sexualverhalten der Bürger der Bundesrepublik Deutschland* G. Runkel w: *Angewandte Sozialforschung,* s. 133-141.

[2] Tamże, s. 140.

[3] *Der neue Nächste*, red. Siegfried Grossmann, Oncken Verlag 1988.

aktywnie zajmujących się pracą duszpasterską wśród chorych na AIDS. Oprócz zwięzłych wiadomości medycznych dotyczących choroby, autorzy prezentują swoje stanowisko wobec spraw etycznych i teologicznych, których doniosłość została w obliczu AIDS szczególnie uwydatniona. W części książki zatytułowanej *Co nas obchodzi AIDS?* Gerhard Röckle stwierdza, że z prognoz uczonych współpracujących ze Światową Organizacją Zdrowia wynika, iż w roku 1991 będzie około 100 milionów osób zarażonych chorobą AIDS, z czego większość umrze. Jednocześnie choroba obejmie w równym stopniu wszystkie grupy społeczne. Rozprzestrzenianie się AIDS wzmaga powstawanie i rozwój lęków i fobii, które zagrażają zarówno jednostce, jak i wspólnocie. Wzrasta strach przed śmiercią i izolacją społeczną, potęgują się tendencje samobójcze.

Na tym tle autor rozważa podstawowe powołanie chrześcijan: głosić słowo Boże i uzdrawiać. W tym kontekście cytuje Ewangelię: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu" (Mt 4, 23, por. 9, 35).

Powołanie do uzdrawiania jest nierozerwalnie związane z dawaniem świadectwa Ewangelii. Spełniając funkcję uzdrawiania, Kościół nie może być obojętny wobec duchowej sytuacji pacjentów, ich wiary lub niewiary. Zdrowie dotyczy nie tylko ciała, ale i duszy. Gdy uzdrawianie będzie rozumiane w tym sensie, stanie się jasne, że powinna być w nie zaangażowana cała wspólnota. Wspólnota działa uzdrawiająco, gdy otacza miłością każdą jednostkę, kiedy poprzez czyny pokazuje, że się troszczy o każdego człowieka, gdy wraz ze wspólnotą modlitwa tworzy możliwości współdziałania w posłannictwie Chrystusa. Wiąże się taka postawa z przezwyciężaniem w sobie pogardy do innych, wychodzeniem ku drugiemu, z afirmacją człowieka, akceptowaniem jego człowieczeństwa – czyli z miłością bliźniego. W konkretnym przypadku chorych na AIDS znaczy to przeciwdziałanie izolowaniu i wykluczaniu ze wspólnoty, na rzecz współczucia i miłości.

G. Röckle przeciwstawia się poglądowi, że AIDS jest karą za postępowanie człowieka nałożoną przez Boga. Choć Ewangelia daje podstawy do wniosku, że choroba i grzech są ze sobą powiązane, nie mamy jednak prawa w sposób jednoznaczny o tym orzekać. Byłoby to bowiem równoznaczne z osądzeniem człowieka, przekreśleniem jego szans na wyzwolenie z grzechu. Do stwierdzenia swojej winy lub niewinności ma prawo tylko sam zainteresowany, w tym przypadku chory. My powinniśmy pomóc mu odróżnić uzasadnione poczucie winy od irracjonalnego samooskarżania się. Wiąże się z tym problem odpowiedzialnego podejścia do sfery seksualności. Szczególnym zagrożeniem jest tu ciągła zmiana partnerów (Promiskuität). Konieczne jest w naszych Kościołach „wspólne, gruntowne, cierpliwe i dokładne przemyślenie wartości przykazań Bożych w naszym życiu, razem z nowymi pytaniami o sens seksualności i seksualnego spotkania, które dokonuje się nie w zmiennych, chwilowych kontaktach, lecz znajduje swe spełnienie w poważnym szukaniu partnera na życie"[4].

---

[1] Tamże, s. 37.

Artykuł zawiera również szereg praktycznych wskazań dotyczących opieki nad chorymi na AIDS.

W artykule *AIDS – wyzwanie rzucone etyce* Siegfried Grossmann wyróżnia dwie tendencje panujące we współczesnej chrześcijańskiej etyce seksualnej, które określa jako liberalną i „ewangelikalną" (evangelikale Sexualethik). Tendencja liberalna uważa zarówno homoseksualizm, jak i stosunki pozamałżeńskie za uprawnione, o ile nie przybierają form patologicznych, ale wynikają z miłości i wolnego wyboru partnerów. Postuluje ona również „uwspółcześnienie i przystosowanie" do dzisiejszych potrzeb wypowiedzi ewangelicznych dotyczących małżeństwa, rozwiązłości itp. Tendencja „ewangelikalna", bardzo zbliżona do stanowiska Kościoła katolickiego, podtrzymuje w całej rozciągłości nowotestamentowe rozumienie seksualności. Odrzuca więc zarówno homoseksualizm, jak i stosunki przed- i pozamałżeńskie, jako niezgodne z porządkiem objawionym przez Boga. Według tej koncepcji homoseksualizm, jako niezgodny z porządkiem natury, może i powinien być przezwyciężony, zanim jednak do tego przezwyciężenia dojdzie, zalecana jest wstrzemięźliwość seksualna. Warto przypomnieć w tym momencie głos Kościoła z 1986 r., w którym wskazując na wspólną wszystkim ludziom wolność i płynącą z niej godność osobową, w wartościach tych również upatruje się nadzieję dla osób homoseksualnych. „Jak w każdym odwróceniu się od zła, dzięki tej wolności ludzi wysiłek oświecony i wsparty łaską Bożą może powstrzymać te osoby od homoseksualnej aktywności"[5].

W obrębie obu powyższych koncepcji S. Grossmann wyróżnia tendencję skrajną i umiarkowaną. Swoje stanowisko określa jako akceptację normatywnego stanowiska „ewangelikalnej" etyki seksualnej, o ile jest ona połączona z najwyższym stopniem duszpasterskiego miłosierdzia i akceptacji jednostki. Jest on jednocześnie otwarty na dialog z przedstawicielami koncepcji liberalnej, zwłaszcza jej umiarkowanego skrzydła.

Grossmann polemizuje z tymi stanowiskami wobec choroby AIDS, które uważa za nie do przyjęcia. Z jednej strony, jest to koncepcja upatrująca w AIDS rodzaj „bicza Bożego", tzn. kary spadającej na człowieka za jego niemoralne prowadzenie się. Druga koncepcja uważa, że AIDS „psuje zabawę" (Spielverderber), tzn. jest czynnikiem przeszkadzającym używaniu wolności seksualnej. Zarówno pierwsza, jak i druga koncepcja – jakkolwiek każda z innych względów (jedna ze względów praktycznych, a druga – zasadniczych) – sprzeczne są z chrześcijańską koncepcją człowieka, małżeństwa i życia płciowego. Autor mówi n i e homoseksualizmowi i zarazem t a k homoseksualistom.

Wszystkie artykuły zawarte w książce *Nowy bliźni* (omówiliśmy tylko dwa, jak się wydaje najważniejsze) – zarówno te „teoretyczne", jak i te dotyczące praktycznych, codziennych kontaktów z chorymi na AIDS – pełne są troski o drugiego człowieka, w szczególności zaś chorego, cierpiącego i zrozpaczonego. W zamierzeniu autorów publikacja ta ma łączyć rzeczowość w przedstawianiu zagrożeń związanych z pojawieniem się AIDS z ape-

---

[5] *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* wydany przez Kongregację Nauki Wiary, Watykan 1986, punkt 11.

lem o maksimum zrozumienia, współczucia i solidarności dla ofiar tej choroby. Założenia te odpowiadają nastawieniu i postawie moralnej, jaką preferuje Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec AIDS oraz tych, którzy poddani zostali tej strasznej opresji naszego wieku.

Z konieczności skrótowa relacja z opinii niemieckojęzycznych odnoszących się do fenomenu AIDS nie oddaje z pewnością całej złożoności i wielowymiarowości tego dramatu. Ukazuje jednak choć w części główne kierunki napięć moralnych i społecznych, jakie choroba ta wprowadziła w życie ludzkie, oraz ujawnia mimo wszystko jedność ludzi w biedzie i nieszczęściu.

Ks. Henryk NIEMIEC

POPRZEZ NIEPEŁNOSPRAWNOŚĆ DO OSOBY

W wydawnictwie Opactwa św. Piotra Solesmes we Francji ukazuje się seria zatytułowana „L'enseignement des papes" („Wypowiedzi papieży"). Każdy tom serii stanowi odrębną całość i poświęcony jest jednemu zagadnieniu, a na jego treść składają się wybrane wypowiedzi papieży z okresu po drugiej wojnie światowej oraz podstawowe dokumenty Kościoła, dotyczące zapowiedzianej tytułem tematyki. Seria ta nie ma charakteru dokumentalnego. Jej celem nie jest przedstawienie wszystkich wypowiedzi papieży i kościelnych dokumentów związanych z podjętym tematem. Redaktorzy – zakonnicy Opactwa św. Piotra – usiłują raczej przedstawić wykład papieskiego nauczania dotyczący konkretnego problemu. Wykład to osobliwy, prowadzony jest bowiem przez samych Następców św. Piotra. Dziełem redaktorów jest natomiast sproblematyzowanie podjętego zagadnienia głównie przez układ każdego tomu oraz wybór przemówień i dokumentów.

W tomach, które ukazały się dotychczas – podjęto następujące tematy: Najświętsza Maryja Panna, Europa zjednoczona, Eucharystia, modlitwa, prawo do życia, kobieta, Duch Święty, nauczanie, różaniec, celibat, osoby w podeszłym wieku, pojednanie i pokuta.

Tom trzynasty serii prezentuje Papieskie nauczanie o godności i prawach osób niepełnosprawnych[1]. Redaktorzy przedstawili niektóre wypowiedzi papieży: Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, skierowane do ludzi niepełnosprawnych i cierpiących, do ich rodzin oraz stowarzyszeń i organizacji zajmujących się działalnością charytatywną. Książka zawiera siedem rozdziałów, poprzedzonych dokumentem Stolicy Apostolskiej, wydanym w 1981 r. z racji proklamowanego przez ONZ Międzynarodowego Roku Ludzi Niepełnosprawnych[2], oraz redakcyjnym wstępem. Wstęp przygotowany został przez Marie Hélene Mathieu, będącą członkiem Papieskiej Rady Świeckich oraz sekretarzem generalnym Chrześcijańskiego Biura Ludzi Niepełnosprawnych, a także międzynarodową koordynatorką ruchu „Foi et Lumière". Uzupełnieniem przedstawionego w książce systematycznego wykładu o ludziach niepełnosprawnych jest przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do chorych w Brisbane w Australii 25 listopada 1986 r. Prezentowana książka zawiera chronologiczny zestaw zamieszczonych w niej przemówień, indeks rzeczowy oraz adresy stowarzyszeń pracujących z ludźmi niepełnosprawnymi.

Kościół z wielką troską i miłością odnosi się do osób niepełnosprawnych i cierpiących, przypominając zarazem, że każdy człowiek od chwili poczęcia jest osobą ludzką, stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, obdarzoną nieutracalną osobową godnością. Papieskie nauczanie o świętości życia i roli niepełnosprawnych w społeczeństwie nabiera intensywności w drugiej połowie XX w. Jest to związane nie tylko ze wzrostem liczby ludzi niepełnosprawnych (obec-

[1] *Les personnes handicapées. Dans l'enseignement des papes*, Solesmes 1987, ss. 252.

[2] W języku polskim dokument ten ukazał się w: „L'Osservatore Romano" 1981, nr 3; przedruk: „Znak" 33(1981) nr 326 (8).

nie na kuli ziemskiej żyje, według danych ONZ, ponad 500 mln takich ludzi). Przyczyną wzmożonej uwagi Kościoła jest również fakt, iż rozwój techniki współczesnej oraz zakorzenianie się mentalności produkcyjnej bardzo często spycha tych ludzi na margines społeczeństwa, staje się dla nich zagrożeniem. Ponadto bardzo często postęp techniczny wykorzystywany jest w celu niedopuszczenia do narodzin osób, u których badania prenatalne wykryły chorobę czy fizyczne wady. Taka postawa jest symptomem zagrożenia dla całej cywilizacji.

Zasadnicze nauczanie Kościoła o niepełnosprawnych zawarte jest we wspomnianym dokumencie Stolicy Apostolskiej. W prezentowanej książce pełni on rolę oficjalnego wstępu do przedstawionego Papieskiego nauczania. Kościół przypomina, że każda osoba ludzka jest ludzkim podmiotem ze wszystkimi przysługującymi mu prawami, które określone zostały jako „święte", „wrodzone", „nienaruszalne". Jednocześnie zdecydowanie sprzeciwia się mentalności technicznej, ceniącej tylko pełnosprawnych członków społeczeństwa. Autentyczną miarą postępu i cywilizacji nie mogą być osiągnięcia techniczne, ale respekt dla każdej osoby oraz miłość, z jaką społeczeństwo otacza wszystkich chorych, cierpiących i słabych. Poprzedzone tym dokumentem rozdziały prezentowanej książki są jakby powtórzeniem i zarazem uszczegółowieniem wyrażonego w nim nauczania.

Kluczowymi wydają się być rozdziały pierwszy i ostatni. Rozdział pierwszy zatytułowany *Godność i prawa ludzi niepełnosprawnych* zawiera antropologiczne podstawy wykładu, a zamieszczone w nim wypowiedzi papieży podkreślają niepowtarzalną godność każdego człowieka, mającą podstawę w samym jego osobowym bycie, oraz zwracają uwagę na miłość, w której każdy człowiek ma wzrastać. „Święta godność osoby ludzkiej posiada swe źródło poza biologiczną strukturą. Objawia się ona zwłaszcza w zdolności do refleksji, porównywania, wyboru, bycia odpowiedzialnym, adaptacji, w zdolności do miłości. [...] Jedyną klęską życia ludzkiego jest całkowita niemoc dojścia do kochania i bycia kochanym. Dla chrześcijan zamknięcie się na miłość Boga i powszechną miłość ludzi jest najgłębszą śmiercią, jaka może być"[3].

Braki związane z funkcjonowaniem psychiki bądź ciała nie ujmują nic z godności osobowej konkretnego człowieka, nie czynią go niezdolnym do kochania i bycia kochanym. Są one z pewnością przyczyną cierpienia tak mocno związanego z rzeczywistością ludzką. Dlatego ostatni rozdział *Tajemnica cierpienia* wraz z uzupełnieniem ukazują chrześcijański sens cierpienia i życia. Te dwa rozdziały spinają cały tok prezentowanego nauczania i wskazują na pełny wymiar prawdy o człowieku: prawdę o jego osobowej strukturze i związku z Bogiem oraz prawdę o sensie cierpienia i celu życia.

Pozostałe rozdziały dotyczą problemów szczegółowych. Rozdział drugi mówi o trosce, z jaką Kościół odnosi się do wszystkich cierpiących. Rozdział trzeci zwraca uwagę na konieczność niesienia ludziom niepełnosprawnym pełnej miłości pomocy. Każdy człowiek winien być dobrym Samarytani-

[3] Przemówienie Pawła VI do niepełnosprawnych 18 IX 1973 w Lourdes, w: *Les personnes handicapées*, s. 45.

nem, aby cywilizację ludzką przekształcać w cywilizację miłości. W rozdziale czwartym zawarte są wypowiedzi skierowane do osób umysłowo upośledzonych i tych, którzy się nimi opiekują. Rozdział piąty poświęcony jest ludziom głuchoniemym, a szósty – ludziom dotkniętym trądem.

Prezentowany trzynasty tom „L'enseignement des papes" w swej najgłębszej warstwie nie jest tylko książką o ludziach niepełnosprawnych. Poprzez dokonany wybór papieskich przemówień i ich układ książka ta jest wykładem antropologii. Objawienie godności osoby ludzkiej nie dokonuje się w niej tylko poprzez koncentrację uwagi na ludziach niepełnosprawnych. W ich sytuacji uczestniczą ludzie w pełni sprawni. Wiele przemówień skierowanych jest do tych ludzi, do służby zdrowia, do całej społeczności. W specyfice sytuacji tych, którzy dotknięci są umysłową bądź fizyczną niesprawnością, ukazana jest prawda o wartości i godności każdego człowieka. „Człowiek niepełnosprawny jest jednym z nas, uczestniczy w tym samym człowieczeństwie. Rozpoznanie i wspieranie jego godności i praw jest zarazem rozpoznaniem swej własnej godności i swoich praw".[4]

Wskazując na wartość i godność każdego człowieka, papieże ostatnich lat nie tylko zachęcają do dalszej opie- ki i troski o niepełnosprawnych, al wskazują na rolę bezinteresownej m łości, która winna wypełniać nasze re lacje z tymi ludźmi. Paweł VI określa bezinteresowną miłość w stosunku do cierpiących jako najbardziej znaczący test społeczeństwa prawdziwie cywilizowanego, test rodziny w pełni ludzkiej oraz test Kościoła autentycznie chrześcijańskiego[5]. Jan Paweł II wzywa do dzieł bezinteresownej miłości wobec bliźnich. Zwraca uwagę, że cierpienie jest faktem, który winien w nas wyzwalać miłość, poprzez którą mamy przekształcać cywilizację ludzką w cywilizację miłości. Obecność ludzi niepełnosprawnych w społeczeństwie nazywa „kazaniem" i dziękuje im za to niezastąpione, milczące „kazanie", które nie tylko przypomina o kruchości ludzkiego życia, ale zmusza do refleksji nad tym, co jest istotne dla każdego człowieka: nad sensem życia, bezinteresowną miłością oraz wartością daru z siebie[6].

Wykład papieskiego nauczania o ludziach niepełnosprawnych, odsłaniając prawdę o wartości i godności osoby, wskazując na rolę miłości, ukazuje zarazem wspólnotowy wymiar osoby. Nie można żyć tylko dla siebie. Jesteśmy stworzeni, aby uczynić siebie darem dla drugiego i w tej postawie daru spełniać siebie. Sytuacja niepełnosprawnych jest tu wielce wymowna. Nie stanowi ona tylko ich prywatnej sprawy, ale jest sprawą i wartością całego społeczeństwa, która winna uczyć każdego człowieka miłości, w której każdy może rozpoznać swe człowieczeństwo i spełniać siebie.

Zaprezentowany wybór papieskich przemówień odsłania prawdę, że człowiek realizuje swe człowieczeństwo poprzez dar z siebie dla drugich. Kościół

---

[4] Przemówienie Jana Pawła II do niepełnosprawnych 10 IX 1984 r. w Québec. w: *Les personnes handicapées*, s. 38.

[5] Por. przemówienie Pawła VI do pielgrzymów z ruchu „Foi et Lumière" 29 X 1975 w: *Les personnes handicapées*, s. 125.

[6] Por. przemówienie Jana Pawła II do chorych i niepełnosprawnych 12 IX 1983 w Wiedniu w: *Les personnes handicapées*, s. 86.

wzywa również same osoby niepełnosprawne do uczynienia siebie darem dla innych. Realizacja tego osobowego zadania, w ich sytuacji, może się dokonać na dwóch płaszczyznach: naturalnej i nadprzyrodzonej. Na płaszczyźnie naturalnej uzależnione to jest od pomocy społeczeństwa. Winno ono stworzyć odpowiednie warunki, aby ludzie niepełnosprawni – w miarę swych sił i możliwości – mogli uczestniczyć w życiu społecznym, politycznym, kulturalnym, naukowym, sportowym, rodzinnym, pracować dla dobra wspólnego. Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej tym darem może się stać sama choroba czy niesprawność cierpliwie znoszona, złączona z krzyżem Chrystusa i jako modlitwa ofiarowana za siebie oraz innych. Poprzez podwójny dar z siebie ludzie niepełnosprawni mogą żyć w pełni osobowym życiem i tak jak wszyscy dążyć do świętości.

Czytając prezentowaną książkę można sobie uświadomić trudność, jaką napotkali jej redaktorzy. Niemal w każdym zamieszczonym przemówieniu wyrażona jest istota papieskiego nauczania o cierpieniu i ludziach niepełnosprawnych. Każde z nich stanowi odrębną całość i odnosi się w swej treści do innych rozdziałów. Redaktorzy, budując poszczególne rozdziały, poprzez wprowadzone tytuły i podtytuły koncentrują uwagę czytelnika na głównej myśli rozdziału przewijającej się w treści zamieszczonych przemówień i w ten sposób przedstawiają systematyczny wykład papieskiego nauczania. Nieuniknione przeplatanie się w różnych rozdziałach podobnych w swej istocie treści nie przesłania przyjętej przez redaktorów linii ich prezentacji.

Płaszczyzna antropologiczna rozważań szczególnie wyraźnie ukazuje się w przemówieniach Pawła VI i Jana Pawła II. Wypowiedzi obecnego Papieża stanowią zdecydowaną większość przedstawionego wykładu, aż 41 z 74 wybranych wypowiedzi jest jego dziełem. Jan Paweł II częściej niż jego poprzednicy przemawia do ludzi cierpiących, częściej jest wśród nich obecny. Tradycyjnie już w czasie swych pielgrzymek spotyka się z nimi. Jest wśród nich ze słowem Dobrej Nowiny o zbawieniu, ze słowem prawdy o godności każdej osoby, z wezwaniem do życia w miłości. Kontynuując naukę swych poprzedników, nie tylko mówi, co należy czynić dla niepełnosprawnych, ale także wyjaśnia, dlaczego mamy w ten sposób postępować. Dając odpowiedź na pytanie „dlaczego", wskazuje z jednej strony na wartość osoby, która może się spełnić tylko przez działanie pełne miłości, przez bezinteresowny dar z siebie, z drugiej zaś, na wymóg afirmacji tej wartości poprzez akt daru.

Cenne wydaje się być w prezentowanym tomie podkreślenie personalistycznego rysu papieskiego nauczania oraz zaakcentowanie płaszczyzny antropologicznej jako podstawowej dla całego wykładu. Wydaje się, iż pożyteczne byłoby zamieszczenie redakcyjnego posłowia, będącego syntetycznym przedstawieniem nauki papieży oraz działalności Kościoła na płaszczyźnie charytatywnej.

Można żywić nadzieję, że książka ta skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli nie tylko wzbudzi większe zainteresowanie problemami niepełnosprawnych, ale także pozwoli niejednemu czytelnikowi, uważnie wsłuchującemu się w papieskie słowa, lepiej dojrzeć to, kim jest człowiek, i jak wielką wartością jest osoba ludzka.

Krystyna MEDYCKA

ŻYĆ Z CIERPIENIEM

W grudniu 1988 r. Wydawnictwo „Znak" opublikowało książkę pt. *Cierpienie ma tysiąc twarzy*[1]. W podtytule – *Jan Paweł II i chorzy*. Książka opracowana przez dra Zdzisława Ryna jest dedykowana „Pamięci Rodziców".

Można by postawić pytanie, kto jest autorem owej publikacji? Z. Ryn pisze w *Posłowiu*: „autorami tej książki są Ojciec Święty i polscy chorzy" (s. 381). Jednak lektura książki w pełni uzasadnia słowa dra Ryna, któremu wszakże słusznie należą się słowa uznania nie tylko za „zamysł", ale i jego realizację.

Zdzisław Ryn, jako psychiatra i w dodatku uczeń zmarłego prof. A. Kępińskiego, jest szczególnie uwrażliwiony na chorego człowieka, na cierpienie oraz na to wszystko, co może przynieść ulgę udręczonemu ciału i duszy. Nic więc dziwnego, że między innymi nawiązał kontakt z brytyjską fundacją Ryder-Cheshire, opiekującą się ofiarami obozów koncentracyjnych z czasów drugiej wojny światowej. Założyciele fundacji – p. Sue Ryder oraz jej mąż kpt. Leonard Cheshire – wraz z grupą 317 chorych i niepełnosprawnych z różnych stron Polski, w otoczeniu służby medycznej, znaleźli się w dniu 5 kwietnia 1984 r. w auli Pawła VI w Watykanie, na specjalnej audiencji u Ojca Świętego. Przeżycie było ogromne, dojmujące, a skutki bardzo budujące i radosne (s. 216). Chociażby to, że „podczas dziewięciodniowej i uciążliwej przecież pielgrzymki w trzystuosobowej grupie chorych nie było ani jednego zachorowania, ani jednej poważniejszej skargi, ani jednej lekarskiej interwencji" (s. 9).

Właśnie owo przeżycie natchnęło dra Ryna, który uczestniczył w tej pielgrzymce, do przygotowania książki o złożonym autorstwie i przejmującej treści. Postanowił nadać pisemny kształt temu, co jest trudne do uchwycenia – przeżyciom, emocjom, wzajemnemu oddziaływaniu na siebie pośrednio i bezpośrednio, czyli kontaktom Jana Pawła II z chorymi, a przede wszystkim cierpieniu. Aby o nim mówić, oddał głos Temu, kto od lat stykał się ze światem chorych i niepełnosprawnych[2], kto dostrzegał cierpienie nie tylko na płaszczyźnie przyrodzonej, ale i nadprzyrodzonej. Tu właśnie znajdujemy właściwego autora książki, czyli Jana Pawła II.

Jak dowiadujemy się z relacji chorych, znali ks. Karola Wojtyłę od lat. Przychodził do ich domów, odwiedzał w szpitalach, uczestniczył we wspólnych rekolekcjach z chorymi, niepełnosprawnymi: starymi, młodzieżą i dziećmi. Zapamiętał ich twarze, imiona i nazwiska. Już wtedy był otwarty na ból, nieporadność i osamotnienie. Zamach na życie Ojca Świętego 13 maja 1981 r. i związane z tym przeżycia niejako we-

[1] Kraków 1988.

[2] Wypowiedzi chorych z archidiecezji krakowskiej.

ryfikują prawo Jana Pawła II do wypowiadania się na temat cierpienia i mówienia o nim nie tylko do chorych, ale do wszystkich ludzi na świecie. List apostolski *Salvifici doloris* jest „najdoskonalszym kształtem" (s. 69) rozważań Jana Pawła II na temat cierpienia. Pisze w nim o rozumieniu cierpienia jako kary za zło, ale także – a może przede wszystkim – o cierpieniu niezawinionym, którego istotę można zrozumieć jedynie przez miłość. „Odkupiciel cierpiał za człowieka – i dla człowieka. Każdy człowiek ma udział w cierpieniu, każdy też jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione" (s. 71).

Trudno mówić o cierpieniu. Pewna chora, której chciano podsunąć książkę na ten temat, nie przyjęła jej: „za bardzo i za dużo mam bólu". Andrè Frossard powiedział, że cierpienie „izoluje człowieka pośród jego bliskich, a pomiędzy cierpiącym a nadbiegającym współczuciem ustawi milimetry nie do przekroczenia" (s. 63).

Tym bardziej zdumienie budzi siła wypowiedzi Jana Pawła II, jego zdolność dotarcia do wszystkich – i do każdego indywidualnie. Słuchający Ojca Świętego odnoszą wrażenie, że Papież do każdego z nich zwraca się osobiście. Dla Jana Pawła II przeszkody nie stanowi wiek, rodzaj schorzenia, obcy język czy szerokość geograficzna. Bierze w ramiona indiańskie czy murzyńskie dziecko, wita się z niedołężnym starcem, całuje trędowatego (s. 55). Posiada siłę uzdrawiającą, wyrażającą się w słowie, geście, dotyku, ale także w czymś, co trudno określić (potwierdzają to wypowiedzi chorych, którzy widzieli Papieża tylko na ekranie telewizyjnym).

Dr Ryn określa Jana Pawła II jako fenomen terapeutyczny. Dodajmy może, że takiego papieża i na taką skalę działającego wśród chorych jeszcze nie było. Tak więc – między innymi – dr Ryn charakteryzuje Ojca Świętego i uzasadnia prawo do autorstwa książki, nazwanej słowami zaczerpniętymi z przemówienia Papieża w Lourdes w 1983 r.

W pierwszej części książki – podzielonej na rozdziały: *Jan Paweł II*, *Chorzy*[3] – poznajemy genezę „zamysłu" dra Ryna i jego omówienie Ojca Świętego jako terapeuty[4], duszpasterza[5], a wreszcie człowieka cierpienia[6]. Zamykający tę część rozdział nosi wymowny tytuł *Sens cierpienia*. Po takim przygotowaniu Czytelnik otrzymuje wybór wypowiedzi Papieża na tematy związane z ludzkim bólem, ograniczeniem, osamotnieniem. I na tym by można zakończyć. Jednak „zamysł" dra Ryna jest głębszy i dla Czytelnika intrygujący dramatyzmem odbioru przesłania Papieża, przeżyciem niezwykłych wydarzeń. Wypowiedzi Jana Pawła II zestawia z wypowiedziami chorych, uwypuklając głębię Papieskiej wykładni Ewangelii.

Na wymowę tak powstałego dialogu dodatkowo nakładają się historyczne aspekty wydarzeń. Po raz pierwszy Papież przyjeżdża do Polski, tym pa-

[3] Część I: *Z serca do serca*. Część II: *Tyle miłości dla każdego*.

[4] Rozdziały: *Moc terapeutyczna. Lekarz i kapłan*.

[5] Rozdziały: *Pasterz Rzymu i Włoch. Jak Europa długa i szeroka. Starość jest czasem żniw. „Promień miłość". Wśród trędowatych. Człowiek dla człowieka. „Nieznani przechodnie absurdalnego świata"*.

[6] Rozdziały: *Zamach. Papież ludzi cierpiących*.

pieżem jest Polak, przybywa w czasie szczególnym dla Kraju – tak w roku 1979, jak i w 1983. Pierwsza Papieska pielgrzymka uwalniała od lęku i pozwoliła podnieść głowę, druga – budziła nadzieję i umacniała Naród. Wprawdzie sytuacja społeczno-polityczna nie jest wyraźnie zaznaczona w listach chorych, ale znajduje się niejako w tle, można ją wyczuć. Na pierwszy plan wysuwa się osoba Ojca Świętego, Namiestnika Chrystusa, Papieża-Polaka.

Jak doszło do napisania tylu listów przez osoby chore, niepełnosprawne, samotne, stare i młode? Wydział Charytatywny Kurii Metropolitalnej w Krakowie na przełomie 1983 i 1984 roku opublikował w prasie katolickiej *Ankietę do chorych i cierpiących, którzy uczestniczyli w spotkaniu z Ojcem Świętym Janem Pawłem II.* Respondenci nie byli ograniczeni formą, objętością czy pytaniami. Mogli pisać to, co uważali za ważne w spotkaniu z Papieżem. Celem ankiety było opublikowanie wypowiedzi chorych jako podziękowania dla Ojca Świętego.

Z przedstawionej we wprowadzeniu do drugiej części książki analizy nadesłanych listów wynika, że wśród autorów są ludzie tak bardzo ograniczeni, że mogą pisać tylko ustami lub nogą (s. 250), i że są oni szczęśliwi, wręcz radośni i pełni wdzięczności dla Ojca Świętego za to, co mówi i robi dla nich. Wyrażają wdzięczność Papieżowi i swemu otoczeniu, które z wysiłkiem i ogromnym nieraz poświęceniem dopomogło w spotkaniu z Janem Pawłem II. Analiza poprzedza wybór właściwych listów. Lektura tych ostatnich stanowi właśnie ową dramatyczną wartość książki i każe Czytelnikowi zastanowić się nad sensem cierpienia w ogóle, a własnym w szczególności. Człowiek bowiem na ogół o nim nie myśli i nie chce myśleć, kiedy jest zdrowy. A gdy już się z nim spotka, boi się i ucieka, sięgając po rady lekarzy i stosując środki uśmierzające ból. Kiedy już nie ma możliwości obrony, wtedy pyta o sens i najczęściej w odpowiedzi uzasadnia cierpienie jako karę za winy, za grzech. Gdy i takiej nie znajduje przyczyny. wówczas woła do Boga, kwestionuje Jego sprawiedliwość, a w końcu samego Boga.

Jan Paweł II idąc po linii ludzkiego rozumowania i rozpatrując minione wydarzenia pokazał, że doprowadziły one nie tylko do usunięcia Boga, ale także drugiego człowieka z ludzkiego serca. Człowiek zabija człowieka, bo przedtem zabił już Boga. Takie widzenie cierpienia jest pełne nienawiści i czyni życie koszmarem. A przecież Bóg jest Miłością. Jezus był niewinny i nie za karę poniósł męczeńską śmierć na krzyżu. Z miłości do ludzi umarł i z miłości ich odkupił. Jest więc też cierpienie niezawinione, cierpienie z miłości, cierpienie nawet podejmowane ochotnie (z wypowiedzi chorych).

Każdy człowiek jest odkupiony przez Jezusa i bierze udział w męce krzyża. Nawet jeśli na to nie zasłużył. A może też dodatkowo wziąć w nim udział. Może swoimi cierpieniami, swoją chorobą niejako uzupełnić to, co nie dostaje męce Jezusa. Dlatego Jan Paweł II zwracając się do chorych całego świata prosi, aby wraz z Chrystusem zgodzili się, przyjęli i wypełnili swoje posłannictwo cierpienia. Odpowiedzi polskich chorych są w powyższym znaczeniu jednakowe. Wszyscy pragną odtąd nieść swoją chorobę i ograniczenia jak Jezus. Zrozumieli bowiem i ucieszyli się, że nie są ukarani za jakieś zło albo grzech; są ważni, bo mogą uczest-

niczyć w Męce Jezusa, w dziele Odkupienia; są potrzebni właśnie tacy; jacy są; że tą drogą mogą najlepiej zbliżyć się do Jezusa.

W tym klimacie relacji i odsłonięć duszy respondentów Czytelnik ma prawo zrobić własny rachunek sumienia.

Jaki Czytelnik? Do kogo w zasadzie książka jest adresowana? Przede wszystkim do chorych, którzy się wypowiadali i o nią prosili. Jest bowiem materialnym dowodem wielkich przeżyć, podkreśleniem ich godności i ważności. Z pewnością sięgną po nią ludzie z otoczenia chorych, którzy dla swojej pracy również potrzebują akceptacji. Polecić warto ją księżom, katechetom i wychowawcom, gdyż znajdą w niej pomoc do pracy w kształtowaniu postaw dzieci i młodzieży. Również interesujący się zagadnieniem cierpienia ludzie nauki odnajdą w tej książce nie tylko materiał, ale i bibliografię przedmiotu. Osobiście poleciłabym *Cierpienie ma tysiąc twarzy* każdemu zdrowemu człowiekowi, zwłaszcza znajdującemu się w wieku późnodojrzałym, kiedy trzeba odważnie spojrzeć w lustro i zobaczyć siebie w prawdzie. Taka lektura może być pomocna.

Na zakończenie kilka kwestii. Wybór chorych, odpowiadających na apel Wydziału Charytatywnego Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ograniczono do Polaków, chociaż ankietę rozesłano po świecie. W odpowiedzi nadeszły listy z różnych krajów. Wolno mieć nadzieję, że ich publikacja stanie się faktem. Pozwoli to na potwierdzenie uniwersalnego wymiaru przeżywania cierpienia.

W kolejnym wydaniu warto chyba pokusić się o fotografie. Zdjęcia ilustrujące spotkania Jana Pawła II z chorymi niewątpliwie podniosłyby walor publikacji z różnych względów. Należałoby też zwrócić uwagę na bardziej wyraziste oznakowanie poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów. Dla chorego, który niejednokrotnie ma trudności nawet z utrzymaniem książki w ręce, wyraźne znaki graficzne byłyby ułatwieniem w śledzeniu treści książki. A przecież dla tego Czytelnika, w dużej mierze, została opracowana omawiana książka – i od tego też Czytelnika należą się słowa uznania pod adresem dra Zdzisława Ryna.

Wojciech CHUDY

CIERPLIWOŚĆ I POEZJA

Autobiograficzna książka *Pod okiem zegara*[1], która w 1987 r. została nagrodzona prestiżową w Anglii nagrodą literacką Whitebread Award Book of the Year, wywołała duży pogłos komentarzy ze względu na osobę autora. Prawdopodobnie zachwyty prasy, w tym amerykańskiego „Newsweeka", porównującego poziom pisarstwa Christophera Nolana (ur. 1966 w Irlandii) z twórczością Jamesa Joyce'a czy Dylana Thomasa[2], są przesadzone lub co najmniej przedwczesne. Jednak biografia młodego pisarza i droga, którą doszedł do urzeczywistnienia swego pisarstwa, dają obraz niezwyczajny i skłaniają do przemyśleń sięgających dalej niż rozważania krytycznoliterackie.

Ch. Nolan, mieszkający dziś z rodzicami i siostrą Yvonne w Clontarf pod Dublinem, wskutek komplikacji w trakcie tzw. poprzecznego porodu uległ porażeniu mózgowemu. Jest od urodzenia sparaliżowany, ruchy jego rąk i głowy cechuje silna spastyczność, musi więc być przymocowany grubym skórzanym pasem do wózka, na którym stale przebywa; porażenie uniemożliwiło mu także mowę. Rodzice dość wcześnie zauważyli przejawy nieprzeciętnej inteligencji syna przebijające chaos miotanego chorobą i cierpiącego ciała. Porzucili więc farmę, na której żyli od lat, i przenieśli się do Dublina, aby zwiększyć szanse życiowe Christophera. Od piątego roku życia uczył się w szkole specjalnej. To tam, jak sam pisze, „pod okiem zegara" poddawany był intensywnym ćwiczeniom, przeszedł też operację obniżającą tonus napięcia mięśni, zwłaszcza mięśni karku. Mając 5 lat rozpoczął pod okiem instruktora naukę pisania. Za pomocą 20-centymetrowej pałeczki przymocowanej taśmą do czoła uczył się trafiać w klawisze maszyny elektrycznej. Dziś napisanie jednego słowa zabiera mu 10 minut, 6-wersową strofę poezji pisze w ciągu całego dnia, jak wspomina jednak matka, pani Bernadette Nolan, podtrzymująca głowę syna w trakcie pisania, kosztowało go to wiele lat pracy i wiele nokautów po zderzeniu twarzą z klawiaturą.

Dzięki najbliższej rodzinie był w stanie przekroczyć najtrudniejsze progi bezsilności. Jest to rodzina katolicka, co niedziela udająca się wspólnie do pobliskiego kościoła. Christopher, zanim zaczął „eksplodować słowami", chłonął świat słuchając radia, oglądając telewizję, uczestnicząc w wycieczkach i meczach, na które zabierali go rodzice, i „rozmawiając" z rodziną. Gdy skończył 11 lat, matkę wezwano do szkoły, aby pomogła synowi zapisać ciąg jego myśli. Tak litera po literze powstał pierwszy wiersz Christophera Nolana. Matka towarzyszy też powstawaniu dalszych utworów, nieraz zmuszona do sięgania po słowniki i ency-

---

[1] Ch. Nolan, *Under the Eye of the Clock*, Dublin 1987, s. 163.

[2] J. Young, *Out of the „Zoo-Cage"* „Newsweek" 1988, nr 17, s. 49.

klopedie. Teksty Nolana bowiem nawiązują do teologii katolickiej, mitologii Celtów i innych specjalistycznych źródeł. Odznaczają się zwięzłością i lapidarnością – co jest zrozumiałe wziąwszy pod uwagę trud rodzenia się każdego słowa – ale również zawierają „ładunek wybuchowy" ekspresji i metaforyki, co być może tłumaczy się tak samo.

Wczesna poezja Nolana została nagrodzona przez Brytyjskie Towarzystwo Spastyczne raczej za hart ducha, choć jednocześnie krytycy literaccy (m.in. z „Sunday Times Magazine" i z „Daily Express") prześcigali się w pochwałach. W 1981 r. wydano jego pierwszy tom wierszy pt. *Tamowany wybuch marzeń* (*Dam-burst of Dreams*); dobre przyjęcie zachęciło Nolana do pracy nad impresją autobiograficzną pisaną prozą: *Pod okiem zegara*. W tym też okresie został nie bez oporu przyjęty do Kuźni Literatów w dublińskim Trinity College. Wytypowanie jego książki do Whitebread Award pchnęło Nolana na szerokie wody. W 1988 r. wydawnictwo St. Martin Press zafundowało jemu wraz z rodziną podróż do Stanów Zjednoczonych w celu promocji *Pod okiem zegara* i następnych pozycji (Nolan pisze obecnie książkę poświęconą Dublinowi). Prasa z zachwytem, ale i z zakłopotaniem, relacjonowała wywiady z drgającym na wózku, mrugającym i wykonującym dziwne grymasy autorem, którego ekscentryczny język przekładały na słowa matka i siostra. Po tej podróży jego sprzęt pisarski wzbogacił się o komputer przystosowany do ruchowych możliwości Nolana. Obecnie uczy się więc pisać po raz drugi.

Sama książka *Pod okiem zegara* stanowi garść – liczy zaledwie 160 stron – niezwykle intensywnych opisów życia człowieka znajdującego się w radykalnej opresji choroby i słabości własnego ciała. Nolan obala szereg stereotypów. Stereotyp własnego heroizmu – pokazując, że cały ładunek i można powiedzieć pasję cierpliwości wkładał w to, co mu przynosi naprawdę największą przyjemność. Stereotyp heroizmu rodziny – ukazując z całą naturalnością, jak bardzo potrzebny był taki, jakim jest, matce, ojcu i siostrze. Stereotyp bezbarwności życia człowieka niepełnosprawnego – przekazując na kartach autobiografii głębokość i różnorodność doznań: od seksualnych po duchowe i religijne. Wreszcie stereotyp prostracji i smutku – książka iskrzy się dowcipem i nieco sarkastycznym humorem. Na fotografii publikowanej w zachodnioniemieckim „Sternie" wraz z recenzją książki[3] 21-letni Christopher Nolan wieziony na wózku przez matkę ma twarz szczęśliwego, roześmianego licealisty i tylko pewna nienaturalność ułożenia dłoni i nóg zdradza charakter choroby.

Wiele momentów jego biografii pozwala na przypuszczenie, iż potrafi on afirmować życie i czerpie z tej afirmacji radość. Prócz pisania sprawiają mu przyjemność spacery, oglądanie piłki nożnej i słuchanie dynamicznej muzyki (zwłaszcza Tiny Turner). Wypija dziennie dwie lub trzy szklanki piwa, do rytuału należy też wieczorne cygaro Christophera. Jego skojarzenia wprawiają niekiedy w osłupienie. Reporterowi „Sterna" opowiadała siostra Nolana, Yvonne[4], jak po sprzeczce z bratem toczonej w jego dziwnym języku,

[3] S. Michaelsen, *„Ein schieres Wunder"*, „Stern" 1987, nr 11, s. 272-273.

[4] Tamże, s. 273.

wychodząc z pokoju nie oparła się, by nie zaakcentować swojego zwycięstwa, wyrażając to słynnym churchillowskim gestem dwu palców: V – jak „victory". Kiedy po chwili wróciła do pokoju, Christopher wskazał oczami na zegar wiszący na ścianie: wskazówki położone były w pozycji za dziesięć dwunasta.

Język, którym porozumiewa się z rodziną, to swoista kombinacja kiwnięć głową, poruszeń ramionami i mrugnięć oczyma. Na przykład spojrzenie do góry oznacza potwierdzenie: „tak", oczy w dół to „nie". Charakterystyczne poruszenie ramion wywołuje literę rozpoczynającą jakieś słowo, które ktoś z rodziny zaczyna zgadywać. Gdy zna się kontekst, nie jest to niemożliwe. Aby ten szyfr udoskonalić, sprzętom domowym przyporządkowane zostały określone pojęcia. Gdy Christopher patrzy na lampę, może to oznaczać światło lub elektryczność, ale też wykrzyknik „cudownie" lub uczucie miłości. „To jego język – mówi Yvonne. On nas nauczył posługiwać się nim, nie zaś my jego".

Język pojęć, znaków i sensów jest tym obszarem, na którym koncentruje się życie i twórczość Nolana. Jego zdolność intensyfikacji znaczeń, będąca pierwszą narzucającą się jakością lektury *Pod okiem zegara*, jest tym bardziej zaskakująca, że Nolan w całym swym życiu bardzo mało czytał. Po prostu nie jest w stanie kartkować książki. „Prawdopodobnie Chris już od dziecka bawił się językiem – mówi jego nauczycielka ze szkoły dla upośledzonych. – Mniej więcej tak jak zdrowe dzieci bawią się lalkami i samochodami". Z samotnej żonglerki pojęciami doszedł do pisarstwa i dialogu. Profesor John Carey z Uniwersytetu w Oxfordzie rozpatruje egzystencjalne aspekty twórczości Nolana. „Rzuca się on w język, jak gdyby była to dla niego jedyna droga ucieczki przed śmiercią"[5].

Z jego pisarstwem wiąże się wyczuwanie najgłębszych wymiarów słowa, języka i rozmowy. W jednym z jego wczesnych wierszy jest mowa o „otwieraniu oczu tym, którzy pragną tylko przyjemnych wyglądów". Jest świadomy tego, iż mówi w imieniu chorych i upośledzonych, których przez wieki bano się „jak zwierząt" i których wyglądem świat ciągle jest zgorszony. „Chce być ich światłem", jak tłumaczy jego słowa matka[6]. Nolan przecież wie dobrze, że dialog i tworzenie to dzisiaj ciągle jeszcze – a może zwłaszcza – walka. „Piekło wciąż rozbrzmiewa wielkim szyderczym śmiechem" – pisze. Tworzenie przez jego słowa jasnych punktów optymizmu unaocznia wspólny wszystkim ludziom los, w którym kontakt z drugim człowiekiem, z Bogiem, a nawet zrozumienie samego siebie jest rzadkim owocem trudu i cierpliwości.

[5] Tamże, s. 272.

[6] Young, art. cyt., „Newsweek" 1988, nr 17, s. 49.

Urszula OLSZEWSKA-KOZIARSKA

WARTOŚĆ OSOBY NIEPEŁNOSPRAWNEJ WE WSPÓLNOCIE

Książka, którą omawiam[1], jest przekazem niezwykłym, przedstawia bowiem zupełnie nową perspektywę i sytuację poznawczo-egzystencjalną człowieka dotkniętego cierpieniem, człowieka niepełnosprawnego, upośledzonego fizycznie, psychicznie, umysłowo oraz jego relacje ze światem osób potocznie rozumianych jako normalnie funkcjonujące. Może do jej tytułu – *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, należałoby dodać rozróżnienie, w jakiego typu społeczeństwie osoba niepełnosprawna żyje: czy w wysoko rozwiniętym cywilizacyjnie, jak np. Francja, czy w społeczeństwie bloku państw socjalistycznych, jak Polska. Jest to uwaga na tyle istotna, a zarazem oczywista, że nie wymaga chyba szerszego komentarza.

Zatem kim jest ów „niepełnosprawny"? Czy należy do kategorii „innych", czy jest osobą taką jak „pełnosprawni"? Czy należy się go bać, unikać, wstydzić, mieć poczucie litości, poczucie winy? Czy wręcz przeciwnie – akceptować, lubić, kochać, przyjaźnić się, poszerzać krąg znajomych również i o tego często odrzucanego?

Anonsowana przeze mnie książka jest poniekąd odpowiedzią na powyższe pytania, jest propozycją ukazującą pozycję osoby niepełnosprawnej w środowisku innych ludzi. Jest próbą odpowiedzenia na pytania: jak żyć, aby on tak beznadziejnie nie cierpiał, aby nie cierpiało beznadziejnie jego najbliższe otoczenie, abyśmy nie cierpieli my sami, którzy uchylamy się częstokroć w naszym lęku i słabości od spojrzenia na fakt niepełnosprawności bez mitów, bez uprzedzeń, bez zabobonów, bez mechanizmów obronnych, bez fałszywej filantropii. Na kształtowaniu postawy prawdziwego miłosierdzia winno nam wszystkim zależeć.

Książka jest owocem i wynikiem sympozjum na temat „Wartość osoby upośledzonej i jej miejsce w społeczeństwie", które odbyło się na KUL-u w dniach 18-20 II 1985 r. Publikacja jest tym bardziej cenna, że myśli i spostrzeżenia w niej zawarte formułowali przede wszystkim praktycy, czyli ludzie o „gorących sercach" i odważnych decyzjach. Czas osób dotkniętych cierpieniem stał się również ich udziałem, ich ewangelicznym zadaniem i posłannictwem życia.

Szczególną charyzmą obdarzony jest gość sympozjum Jean Vanier – myśliciel, ojciec duchowy, ideolog i założyciel Federacji Wspólnot „Arka" (l'Arche) oraz inicjator ruchu „Wiara i Światło" (Foi et Lumière)*. Sylwetkę tego „przewodnika ubogich" oraz dzieło jego życia (l'Arche) przedstawiła w

[1] *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1988, ss. 149 (Materiały z sympozjum „Wartość osoby upośledzonej i jej miejsce w społeczeństwie" KUL 18-20 II 1985 r.).

* Por. artykuł J. Vaniera oraz jego notę biograficzną w niniejszym numerze „Ethosu" – Red.

swoim referacie Joanna Krupska (Jej wystąpienie rozpoczyna pierwszą część książki zatytułowaną *Jean Vanier i jego odkrywanie osoby upośledzonej umysłowo*). Ten człowiek „walczący w imieniu" upośledzonych o ich wartość jako osoby, o ich człowiecze prawa zamieszkał razem z nimi. Stworzył wspólnotę przeżyć, pracy, wzajemnego przenikania wielu wartości, uczuć, emocji, myśli. Osobowość Vaniera w pewnym sensie podobna jest do osobowości papieża Jana Pawła II. Jego życie od 1964 r. jest ciągłym potwierdzeniem przykazania Jezusa Chrystusa: „miłuj swego bliźniego, jak siebie samego" (Mt 19, 19), i konstatacji: „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość" (1 Kor 13, 13). Ukochał tych maluczkich, tych najgłupszych w potocznym rozumieniu, tych szpetnych, okaleczonych na ciele i umyśle, tych, których norma intelektualna nie sięga nawet przeciętnej – ukochał osoby spoza świata pieniądza i kariery. Vanier w osobach upośledzonych zobaczył wartości dla siebie i ukazuje je innym. Pragnie odtąd dzielić się nimi, ubogacać świat, powodować rozwój w wierze, rozwój emocjonalny i uczuciowy, rozwój społeczny, wspólnotowy. Głosi radość i świętowanie wszystkich ze wspólnoty: osoby upośledzonej, jej rodziców, opiekunów, asystentów, przyjaciół, odpowiedzialnych.

Vanier o upośledzonych mówi „z ogromnym szacunkiem, w jego pismach wyczuwa się głębokie przekonanie o niepodważalnej wartości tej osoby. Mimo że ma ona braki, w najważniejszym sensie pozostaje pełną osobą" (s. 19) – akcentuje Krupska. Autorka dewaluuje pewne tradycyjne przekonania psychologii na temat osoby upośledzonej, ukazując w zamian humanitarną alternatywę poglądów Jeana Vaniera. Uzasadnia, że najgorszą rzeczą w przypadku upośledzenia nie jest sam fakt niepełnosprawności, ale fakt odrzucenia społecznego, niezrozumienia. Społeczeństwo o wiele niebezpieczniej niż choroba upośledza osobę nie w pełni sprawną umysłowo czy fizycznie, wyrządzając niepotrzebne cierpienie, raniąc, krzywdząc tak ją samą, jak i jej najbliższych. Ostracyzm psychologiczny i społeczny jest równy śmierci psychicznej, wegetacji, samotności bez końca i bez ratunku. Głęboko humanitarnym rozwiązaniem tego typu cierpienia, rzuceniem wyzwania światu ludzkich przesądów, lęków, nietolerancji, egoizmowi jest właśnie „świadectwo wspólnoty „l'Arche" i „Foi et Lumière", stworzone przez Jeana Vaniera małe środowiska, w których osoba upośledzona umysłowo przestaje w pewnym sensie być upośledzona, jest przede wszystkim w pełni człowiekiem" (s. 20).

W dalszej części Krupska opisuje strukturę zewnętrzną i wewnętrzną „Arki". Na gruncie polskim ruch ten, zwany „Muminkami", jest propozycją uzdrowienia relacji: „społeczeństwo – osoba upośledzona".

Słowo wstępne Joanny Krupskiej jest wprowadzeniem do bezpośrednich wypowiedzi Jeana Vaniera (wygłoszonych podczas trzech konferencji w trakcie sympozjum). W pierwszej z nich, zatytułowanej *Cierpienie osoby upośledzonej umysłowo*, Vanier opowiada o początkach swojego życia z osobą upośledzoną, o nieodwracalności decyzji z obranej drogi („zaślubinach l'Arche"), o swoich ograniczeniach i słabości, o odkrywaniu swojego własnego lęku, o ogromnym cierpieniu ukrytym w sercu każdego człowieka z upośledzeniem. Na przykładzie Rafaela, Filipa i Eryka

ukazuje, jakie spustoszenie uczuciowe, emocjonalne i społeczne powoduje odrzucenie osoby upośledzonej. Autor spostrzega, że niektórzy wręcz „krzyczą o miłość", domagają się dotyku, którego zostali pozbawieni w najwcześniejszym dzieciństwie. Najistotniejsze jest pierwsze odrzucenie przez matkę i kolejne bliskie osoby. W sercu pozostaje pustka, rozpacz, agresja, autoagresja, poczucie winy oraz swej małej wartości. Założyciel „Arki" pragnie, korzystając jak najpełniej z wiedzy dostarczanej przez psychologię, psychiatrię, pedagogikę i socjologię, docierać we wspólnocie do owych cierpień, dna rozpaczy, nie zabliźnionych ran i tworzyć wraz z przyjaciółmi więzi oparte na zasadzie miłości, poszanowania i wspólnego dzielenia się z osobą upośledzoną umysłowo.

W drugiej konferencji Vanier ustosunkowuje się do tematu rozwoju uczuć osoby upośledzonej i problemów życia seksualnego. Zagadnienie subtelne, jak zauważa, „bo serce każdego z nas jest niezwykle tajemniczym i osobistym, czymś bardzo podatnym na zranienie. Powiedziałbym, że jest czymś bardzo świętym. Dlatego temat ten można rozważać tylko zachowując poczucie sacrum osoby [...] nigdy nie stajemy przed problemami. Stajemy wobec osób" (s. 35).

„Jeśli pierwotna więź między synem a matką, córką a ojcem ulegnie zaburzeniu, pozostawi po sobie blizny" (s. 37). A tak niestety często się zdarza. Gdy rodzice stwierdzają, że ich dziecko jest upośledzone umysłowo, faktycznie odrzucają je (oddając np. do domu opieki społecznej) czy też psychologicznie odtrącają. W jednym i drugim przypadku ofiarą jest dziecko. „Nie należy sądzić, że jeśli ktoś przeżywał poważne braki emocjonalne przez 25 lat, odnajdzie nagle równowagę na skutek zabiegów pedagogicznych" (s. 39). Dlatego też w „l'Arche" asystenci próbują uczyć się przyjmować okaleczonych umysłowo i uczuciowo, pomóc im stworzyć i pokochać nowy świat, dom oraz nową rodzinę. W przypadku dewiacji seksualnych osób upośledzonych umysłowo należałoby, zdaniem Vaniera, odczytywać je jako szyfry obecnych ciągle cierpień, skaz emocjonalnych, braków więzi, bólu samotności czy konsekwencji „wydziedziczenia" z grona tak zwanych normalnych. Jeśli ludzie z „Arki" próbują – niekiedy skutecznie – odtwarzać najpierwotniejsze potrzeby emocjonalne osób upośledzonych, jeśli obdarzają je szacunkiem, pozytywną przyjaźnią, to znaczy, że istnieje szansa na ulżenie cierpieniu i na nadanie ich życiu wymiaru osobowego.

Ostatnia konferencja Vaniera dotyczy „sensu życia osoby upośledzonej umysłowo". Zagadnienie to szczególnie silnie narzuca się rodzicom, opiekunom i bliskim osób upośledzonych umysłowo. Autor jednoznacznie potępia eutanazję. W świetle powyższych sądów jest oczywiste, że odebranie życia drugiej osobie jest zbrodnią – bez względu na intencje. Krytycznie ustosunkowuje się także do niektórych poglądów Kościoła katolickiego. Ubolewa nad stosunkiem Kościoła do niepełnosprawnych, którzy traktowani są nader często „jako środek wzrostu miłosierdzia dla tych, którzy się nimi zajmują" (s. 45).

Z lektury trzeciej konferencji wynika, że swój sens życia odnalazł Vanier właśnie wśród osób upośledzonych umysłowo, w humanitarnej „walce" poprzez słowo i świadectwo własnego życia. Jego sens życia stał się też sen-

sem życia dla wielu upośledzonych, a także zagubionych osób, poszukujących własnej tożsamości, realizacji siebie wespół z innymi posiadającymi podobną filozofię życia. Jedno ze zdań Jeana Vaniera nasuwa skojarzenie z mądrością zawartą w *Małym Księciu* Saint-Exupéry'ego: „Potrzebuję człowieka upośledzonego nie po to, żeby zapełnić pustkę emocjonalną, ale dlatego, że chcemy – i on i ja – przeżyć więź. On potrzebuje mnie, a ja potrzebuję jego" (s. 50). Odkrywać własną i innych zdolność do owocowania pomimo słabości, braków, upośledzeń, niepełnosprawności, cierpienia, którego doświadcza każdy człowiek, poprzez tworzenie więzi przyjaźni, miłości, zaufania – wypełniać sens życia chrześcijańskiego. Oto przesłanie Jeana Vaniera godne naśladowania.

W tym miejscu celowe będzie zająć się trzecią częścią książki korespondującą i poszerzającą wypowiedzi twórcy „Arki". Na rozdział zatytułowany *Filozoficzno-teologiczne ujęcie osoby upośledzonej* składają się dwa artykuły z przemyśleniami Wojciecha Chudego. Pierwszy z nich: *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, jest oryginalnym podejściem do spraw fundamentalnych w aspekcie filozofii cierpienia. Tekst odmienny od luźnych i spontanicznych rozważań Vaniera, zakładający znajomość i przygotowanie pojęciowe z metafizyki klasycznej, fenomenologii oraz teologii chrześcijańskiej. Chudy wzmiankuje, że wielu autorów podejmowało problematykę filozofii osoby niepełnosprawnej na tle szerszych zagadnień; wymienia m.in.: V. Frankla, P. Ramseya, S. Sontag, H. Keller, S. Weil, A. Szyszko-Bohusza, J. Miodońskiego i A. Kępińskiego. Ważną rangę w sposobie zwrócenia uwagi na ludzi niepełnosprawnych posiadają pisma i dokumenty Jana Pawła II.

Przyjrzyjmy się, do jakich najważniejszych twierdzeń dochodzi autor w wyniku przeprowadzonych analiz i eksplikacji. Pierwsza teza głosi: „niepełnosprawność nie dotyczy w sposób istotny struktury bytowej osoby ludzkiej. Różnica pomiędzy brakowością u ludzi zdrowych i u ludzi niepełnosprawnych nie jest różnicą istotną metafizycznie, lecz tylko ilościową. Nie można więc na jej podstawie mówić o niepełnosprawności jako cesze bytowej pewnego rodzaju ludzi" (s. 107). Każdemu zaś człowiekowi przypisany jest jakiś brak, jakaś niewydolność i słabość, czy to w dziedzinie fizycznej, czy w sferze uczuć, myśli czy woli. Żaden rodzaj niepełnosprawności nie sięga istoty bytu osobowego, czyli tego wymiaru bytu ludzkiego, który decyduje o jego godności osobowej i człowieczeństwie. Chudy pisze: „Bez względu na rodzaj upośledzenia człowiek pozostaje osobą i stale przysługuje mu szczególna wartość ontyczna, na mocy której należna mu jest – tak jak i każdemu innemu człowiekowi – afirmacja innych ludzi" (s. 108). Jest to, jak się wydaje, kluczowa teza dla zrozumienia filozofii osoby niepełnosprawnej.

Druga ważna teza oparta jest na konstatacji, że osoba dotknięta cierpieniem o wiele częściej, boleśniej, na każdym niemal kroku dnia i nocy doświadcza znikomości tego świata, zniszczalności wytworów ludzkich rąk i umysłu, przemijalności narodzin, chorób, życia i śmierci i utracalności tego, co doczesne. Te szczególne rodzaje przeżyć przyczyniają się do „wyrycia" w świadomości ludzkiej swoistego horyzontu przygodności.

Trzecia teza ujmuje niepełnosprawność jako szansę uczynienia swego życia wartościowym poprzez sięganie po wartości trwałe, absolutne, niezniszczalne.

Kolejna teza tekstu Chudego odnosi się do społeczeństwa. Osoba niepełnosprawna jest znakiem przypominającym o doczesności życia ludzkiego. Pełni przez to istotną rolę w kulturze moralnej i światopoglądowej społeczeństwa, w którym żyje. Poprzez uświadomienie kruchości życia ludzkiego wskazuje człowiekowi nieułomnemu absolutne wartości moralne czynów akceptujących osobę niepełnosprawną. Jest znakiem powinności moralnej człowieka pełnosprawnego.

Drugi artykuł W. Chudego nosi tytuł: *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu papieża Jana Pawła II*. Podstawę przemyśleń autora stanowi szereg dokumentów Papieskich z listem apostolskim z 1984 r. *Salvifici doloris* na czele. Celem artykułu jest próba rekonstrukcji i reinterpretacji poglądów Jana Pawła II na temat niepełnosprawnych.

W pierwszej części artykułu dotyczącej człowieka niepełnosprawnego jako osoby autor dokumentuje i wyjaśnia osobową naturę ludzką powołując się – za Papieżem – na przesłanki teologiczne. Jan Paweł II ujmuje to zagadnienie takimi słowami: „Stan zdrowia fizycznego i umysłowego nic nie dodaje ani niczego nie ujmuje godności osoby ludzkiej" (s. 127).

Jednak niepełnosprawność stanowi dla człowieka zadanie, jest faktem do odczytania. Sens niepełnosprawności wyjaśniany jest przez Jana Pawła II dwoma kontekstami: naturalnym i nadprzyrodzonym. Poprzez kontekst naturalny Papież objaśnia powołanie „osoby niepełnosprawnej jako «znaku przygodności», swoistego «memento mori» przypominającego każdemu człowiekowi jego podstawową sytuację bytową" (s. 131) – pisze Chudy.
Kontekst naturalny każe stwierdzić, że cierpienie jest złem, które należy przezwyciężać wszelkimi możliwymi środkami. Powinna czynić tak osoba niepełnosprawna poprzez samodoskonalenie (autokreację), jak również całe społeczeństwo poprzez otoczenie jej twórczym opiekuństwem i solidarnością. Niezmiernie ważnym aspektem w przezwyciężaniu zła zawartego w niepełnosprawności jest aktywne włączenie się do wspólnoty ludzkiej, współtworzenie kultury, sztuki, nauki, działalności społecznej itd. „Uczestnictwo we wspólnocie ma tutaj charakter obustronnie istotny" (s. 134).

Powołanie osoby niepełnosprawnej w kontekście nadprzyrodzonym jest istotną konstruktywną stroną cierpienia. Człowiek domaga się usprawiedliwienia faktu cierpienia, dlatego zwraca się ku afirmacji wartości ostatecznych kierując się ku wierze, religii, Bogu. Wymiar czysto doczesny i racje rozumowe nie mogą dostarczyć człowiekowi cierpiącemu wystarczających argumentów przekonujących o sensie życia w cierpieniu. Zdaniem autora, kontekst teologii cierpienia jest ostateczną planszą odniesienia nauk papieża Jana Pawła II kierowanych do niepełnosprawnych. W jej świetle „cierpienie ma charakter próby" (s. 138). Na zakończenie artykułu został poruszony temat miejsca niepełnosprawnych w dziejach zbawienia. Autor wyraża chrześcijańskie przekonanie, że podstawowy konflikt walki miłości ze złem stanowi napęd dziejów powszechnych, każde zaś zwycięstwo miłości i wiary jest przybli-

żeniem celu dziejów zbawczych. „Niepełnosprawni są szczególną szansą tych dziejów" (s. 145).

W innym aspekcie przedstawione są problemy ludzi niepełnosprawnych w drugiej „psychopedagogicznej" części książki pt. *Psychopedagogiczna pomoc w rozwoju osoby z upośledzeniem umysłowym.*

Zofia Sękowska w artykule *Postawy wobec osób upośledzonych* wyróżnia i charakteryzuje je jako: prospołeczne i egoistyczne, akceptacji i odrzucenia, pozytywne i negatywne. Mówi o psychologicznym mechanizmie procesu uczenia się postaw oraz o walorze atrakcyjności osób, między którymi zachodzi interakcja. Autorka stwierdza: „Pozytywna postawa emocjonalna pozwala na spostrzeżenie cech dodatnich osób niepełnosprawnych, podczas gdy postawa negatywna powoduje spostrzeżenia i eksponowanie ich wyolbrzymionych wad i braków" (s. 55). Wiedza na temat osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie, o jej możliwościach i ograniczeniach, bezpośredni kontakt z nią bez uprzedzeń i urazów wyniesionych z dzieciństwa, są czynnikami, które decydują o przyjęciu postawy akceptującej, pozytywnej, pomocnej, prospołecznej, przyjaznej; one decydują też o miejscu osoby upośledzonej we wspólnocie ludzkiej, o jej integracji czy dezintegracji.

Dorota Kornas-Biela w artykule pt. *Wczesna pomoc psychopedagogiczna rodzinie dziecka z upośledzeniem umysłowym* zajęła się omówieniem problemu tzw. wczesnej interwencji w rodzinie, w której wiadomo już, że dziecko jest upośledzone, lub którą należy dopiero przygotować do przyjęcia takiej informacji. Udzielona w odpowiednim czasie pomoc i adekwatny do sytuacji komunikat może zapobiec nawarstwianiu się i sprzężaniu zaburzeń rozwojowych u dzieci upośledzonych, jak również przygotować rodziców dziecka do zmierzenia się z sytuacją dla nich traumatyczną.

Artykuł Kornas-Bieli to szczególnie cenny „poradnik" zarówno dla pionierów praktyków w tej nowej w Polsce dyscyplinie psychopedagogicznej, jak również dla samych zainteresowanych – rodziców dziecka z upośledzeniem, to novum specjalistyczne w literaturze polskiej.

Kolejny artykuł z części „psychopedagogicznej" książki przedstawiony przez Małgorzatę Kościelską nosi tytuł *O psychologicznych źródłach trudności akceptacji dziecka upośledzonego – dane z terapii rodzin*. Jest to kolejna wypowiedź praktyka stanowiąca wynik doświadczeń wyniesionych z pracy w Ośrodku Terapeutycznym dla dzieci upośledzonych umysłowo przy Pracowni Psychologii Klinicznej Dziecka w Warszawie. Zadaniem placówki jest niesienie pomocy dzieciom z objawami upośledzenia rozwoju i ich rodzicom. W pracy z dzieckiem najistotniejsze staje się zapewnienie mu poczucia bezpieczeństwa, „otwartości poznawczej", eliminowanie zagrożeń i lęków i znoszenie koncentracji na obronie swojego „ja". Natomiast w pracy z rodzicami narzuca się szczególna trudność w akceptacji (pokochaniu) dziecka z objawami upośledzenia. Jak zauważa autorka, „potrzeba akceptacji dziecka wpisana jest w rolę rodzicielską i dodatkowo obwarowana normami moralnymi" (s. 83). Zatem jeśli rodzic narusza ten mechanizm – zostaje w konsekwencji naznaczony rozmiarem psychologicznych i moralnych obciążeń. Główne za-

dania, które stawia sobie Ośrodek w toku terapii, to: „zmniejszenie rozmiarów konfliktu wewnętrznego rodziców, działanie na rzecz uzyskania przez nich harmonii psychicznej, owocującej takim stosunkiem do dziecka, przy którym możliwa jest konstruktywna praca nad jego rozwojem" (s. 85).

Dostrzeżono, że stosunek utylitarny rodziców dziecka upośledzonego uniemożliwia jego akceptację i powoduje zakłócenia w funkcjonowaniu rodziny. Autorka wnioskuje na bazie doświadczeń, że wielu spośród rodziców dzieci upośledzonych nie osiągnęło dojrzałego etapu rozwojowego, nie uznało człowieka (własnego dziecka) jako wartości samej w sobie, którą można kochać i szanować tylko dlatego, że zaistniała w ich życiu. Rodzice owi zatrzymali się na dość wczesnym etapie rozwojowym (dotyczy to np. przydawania sobie poczucia wartości z racji sukcesów rozwojowych dzieci). W pracy z rodzicami kładzie się akcent na dokonanie przez nich tzw. wglądu psychologicznego w swój zatrzymany we wczesnej fazie rozwój emocjonalny, błędne nastawienia i postawy nie akceptujące. Sposób myślenia musieliby oni ukierunkować adekwatnie do sytuacji, a nie życzeniowo, swoją wolę zużytkować na pracę nad sobą i rozwojem dziecka takiego, jakie jest. (Przydatne tu mogą się okazać teksty właśnie Jeana Vaniera).

Artykuł Tadeusza Witkowskiego pt. *PAC Gunzburga jako metoda pracy nad rozwojem społecznym osób upośledzonych umysłowo* polecam głównie specjalistom zajmującym się rewalidacją społeczną osób upośledzonych umysłowo. Omawiana metoda służy jako: narzędzie do diagnozy kompetencji społecznej osoby upośledzonej; program pracy rewalidacyjnej; sposób realizacji indywidualnego programu; narzędzie kontroli i oceny efektów rewalidacji społecznej. „Metoda PAC dotyczy umiejętności koniecznych do tego, by upośledzony umysłowo mógł sobie radzić w «otwartej społeczności» (open comunity) – jak to nazywa Gunzburg – zamiast przebywać w zakładach zamkniętych i innych miejscach izolujących go od społeczeństwa" (s. 100).

Należy z uznaniem podziękować Dorocie Kornas-Bieli za przygotowanie książki o problemach osób niepełnosprawnych, o ich cierpieniach, darze i tajemnicy, jakie wnoszą w życie innych ludzi, a także o ich miejscu w społeczeństwie. Artykuły w niej zawarte przechodzą od szczegółowych spraw psychopedagogiki do płaszczyzny wartości osoby, zatrzymując się na tym wyjątkowym obszarze, jaki zamieszkują jednostki najsłabsze. Bo „[...] przecież poziom etyczny społeczeństw mierzy się stopniem akceptacji tych, którzy nie mogą stać się jednostkami użytecznymi ani produktywnymi" (s. 58).

Każdy człowiek, aby zaowocować, musi mieć ethos, czyli miejsce w świecie ludzi i wartości. Także osoba niepełnosprawna musi mieć swój szczególny ethos znajdując miejsce wśród ludzi, dając im i otrzymując ich miłość, przyjaźń, zrozumienie i obdarowywanie sobą.

Marcin PRZECISZEWSKI

„CIENIE I ŚWIATŁO" – PISMO RODZIN I PRZYJACIÓŁ OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Jednym z poczytniejszych tytułów wśród francuskich czasopism katolickich jest kwartalnik „Ombres et Lumière" („Cienie i Światło"), adresowany głównie do rodzin, w których żyją osoby niepełnosprawne. Wydawałoby się, że czasopismo o takim z pozoru specjalistycznym profilu może interesować tylko wąski krąg czytelników, tymczasem rozchodzi się ono w ponad trzydziestotysięcznym nakładzie. Jest to bardzo wiele w warunkach francuskich, szczególnie gdy chodzi o prasę o charakterze religijnym. Wielu czytelników pochodzi również ze Szwajcarii, Belgii, Kanady czy Libanu.

Kwartalnik ten ma już dwudziestoletnią historię. Pierwszy numer ukazał się w marcu 1968 r. Olbrzymie były trudności związane z rozpoczęciem jego wydawania. Jak wspomina Marie-Hélène Mathieu, założycielka „Ombres et Lumière" i do dziś redaktor naczelny, żadna instytucja świecka czy kościelna nie wyobrażała sobie, aby większa liczba czytelników była zainteresowana wydawnictwem o takim charakterze. Po kilkuletnich staraniach grupie zaangażowanych rodziców i przyjaciół osób niepełnosprawnych udało się założyć zupełnie nową instytucję: Chrześcijańskie Biuro Osób Niepełnosprawnych. Jego celem jest prowadzenie w łączności z Kościołem wszechstronnej pomocy niepełnosprawnym i ich rodzinom. W tym także zawiera się działalność wydawnicza, obejmująca m.in. omawiany kwartalnik.

Zespół redakcyjny „Ombres et Lumière" od początku wychodził z założenia, że podmiotem wszelkiej pomocy społecznej powinna być nie tyle sama osoba niepełnosprawna, co cała jej rodzina. Fakt bowiem inwalidztwa bądź upośledzenia radykalnie zmienia sytuację rodziny, w której żyje taki człowiek. Przyjście na świat niepełnosprawnego dziecka zawsze jest wielkim szokiem dla rodziców i oznacza zazwyczaj załamanie się ich dotychczasowych planów życiowych. Bywa, że prowadzi to do ciężkiej depresji, a nawet do rozpadu wspólnoty rodzinnej. Wstrząsająca jest wymowa wielu zamieszczanych w piśmie świadectw rodziców. Mają oni najczęściej poczucie wielkiej, niezasłużonej klęski, połączonej z brakiem akceptacji ze strony otoczenia.

Motyw izolacji społecznej rodziny wychowującej upośledzone dziecko szczególnie silnie przewijał się na łamach „Ombres et Lumière" na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Wówczas w społeczeństwie francuskim szeroko rozpowszechniony był schemat myśleniowy, że fakt upośledzenia (szczególnie umysłowego) jest skutkiem alkoholizmu bądź innych chorób społecznych. „Ombres et Lumière" starało się przezwyciężać krzywdzące i fałszywe poglądy.

Jednakże dla rodziców szczególnie bolesne było niezauważanie ich potrzeb, a czasem nawet niechęć, jakiej doznawali ze strony Kościoła. W jednym z pierwszych numerów pisma mo-

żemy przeczytać znamienną historię usunięcia z diecezjalnej pielgrzymki do Lourdes rodziny z dwójką głęboko upośledzonych chłopców. Organizatorzy oświadczyli im wprost, że obecność ich dzieci jest wysoce niepożądana, gdyż zakłócać będzie podniosłą atmosferę liturgii sprawowanej w tym słynnym sanktuarium. Brak zainteresowania ze strony Kościoła jakże często był przyczyną utraty wiary, czy wręcz buntu przeciwko „niesprawiedliwemu Bogu". W odpowiedzi na ten przykry, ale jakże znamienny przypadek, środowisko „Ombres et Lumière" wysunęło projekt zorganizowania międzynarodowej pielgrzymki osób upośledzonych i ich rodzin: „skoro nie chcą was przyjąć, to pojedziemy tam wszyscy?" Przygotowania do pielgrzymki trwały ponad dwa lata. Wziął w nich udział Jean Vanier, znany kanadyjski filozof, który kilka lat wcześniej przybył do Europy i postanowił rozpocząć życie we wspólnocie z ludźmi niepełnosprawnymi. Wychodził bowiem z założenia, że wspólnota chrześcijańska winna koncentrować się wokół człowieka słabego i najbardziej poszkodowanego. Twierdził, że tradycyjna działalność charytatywna jest niewystarczająca, nawoływał do dzielenia swego życia z potrzebującymi. W ten sposób narodził się ruch „l'Arche", znany dziś na całym świecie.

Pomimo wielu obaw, a także sceptycznej postawy episkopatu francuskiego, w Wielkanoc 1971 r. przybyło do Lourdes ponad 12 tysięcy osób upośledzonych umysłowo, ich rodziców i przyjaciół. Przyjechali oni z wielu krajów Zachodniej Europy, a także z USA i Kanady. Wbrew pesymistycznym prognozom, pielgrzymka ta miała charakter wielkiego, fascynującego święta. Odkryto tam, że osoby upośledzone, o ile stworzy się im odpowiednie warunki. doskonale odnajdują się we wspólnocie, promieniując radością na całe otoczenie. Dla rodziców pielgrzymka ta była wyrazem międzynarodowej solidarności rodzin mających „takie" dzieci oraz przyjęcia ich przez Kościół. Więzi i przyjaźnie zawiązane w Lourdes postanowiono rozwijać w różnych krajach i miastach. W ten sposób narodziły się wspólnoty „Foi et Lumière" („Wiara i Światło"). Na czele formującego się ruchu stanęła Marie-Hélène Mathieu. Następne lata były czasem gwałtownego rozwoju „Wiary i Światła" na niemalże wszystkich kontynentach. Ruch ten, oficjalnie dziś uznany przez Kościół, stanowi wielonarodową wspólnotę osób upośledzonych umysłowo i ich rodzin oraz przyjaciół. „Ombres et Lumière" nie stało się jednakże organem ruchu. Pragnie ono zachować swoją niezależność oraz pierwotny charakter pisma rodzin, w których żyją nie tylko osoby z upośledzeniem umysłowym, ale wszelkiego rodzaju inwalidzi.

Wróćmy do kwartalnika. Każdy jego numer jest zorientowany monotematycznie. Znajdujemy w nim materiały dotyczące konkretnej grupy niepełnosprawnych, np. głuchych, niewidzących, chorych psychicznie, dotkniętych chorobą Downa itp. Są również numery problemowe, poświęcone na przykład roli ojca w rodzinie, wychowania religijnego czy miejsca niepełnosprawnych we wspólnocie parafialnej. Wiedza ta przekazywana jest w przystępny sposób, tak aby mogła być zrozumiana przez czytelnika nie posiadającego wyższego wykształcenia. (Jest to – warto zauważyć – zupełne przeciwieństwo polskiej prasy katolickiej, która adresowa-

na jest przede wszystkim do elity intelektualnej, skutkiem czego szerokie warstwy społeczeństwa zostają pozbawione istotnych treści społecznych i religijnych). Redakcja pisma unika zatem długich, tasiemcowych elaboratów, natomiast niezwykle umiejętnie operuje konkretem i obrazem. Wielką rolę odgrywają umiejętnie dobrane wypowiedzi samych zainteresowanych, a więc osób niepełnosprawnych i ich rodziców. Osobiste świadectwo człowieka, który wiele przeżył i chce się tym podzielić z innymi, zawsze będzie miało większą wartość popularyzacyjną od programowego, popularnonaukowego artykułu. „Ombres et Lumière" stanowi więc przede wszystkim płaszczyznę wymiany doświadczeń pomiędzy samymi niepełnosprawnymi, a także całymi rodzinami. Specjaliści zabierający głos starają się w praktyczny sposób przedstawić uwarunkowania danej choroby oraz metody, które mogą być pomocne w wychowaniu bądź prowadzeniu przez życie osoby niepełnosprawnej. Starają się ukazywać możliwość jej rozwoju, niezależnie od rodzaju bądź stopnia upośledzenia. Z grona specjalistów bliskim współpracownikiem pisma jest prof. J. Lejeune, słynny w świecie genetyk, odkrywca przyczyn mongolizmu.

Bardzo istotne miejsce w „Ombres et Lumière" zajmuje problematyka religijna. Znajdujemy tam bogaty materiał dotyczący religijnego wychowania osób niepełnosprawnych. Bardzo wartościowe są często publikacje ojca H. Bissoniera poświęcone życiu sakramentalnemu osób upośledzonych umysłowo. Przez wiele lat pismo toczyło pomyślnie zakończoną kampanię o dopuszczenie osób głębiej upośledzonych do sakramentu Eucharystii. Omawiane środowisko stara się również uświadamiać wiernym i kapłanom, że ich bracia dotknięci upośledzeniem są pełnoprawnymi członkami Kościoła. „Ombres et Lumière" w oparciu o naukę Kościoła nieustannie przypomina kapłanom o wielkiej godności osób cierpiących i niepełnosprawnych oraz o należnym im miejscu we wspólnocie Kościoła. Na łamach pisma publikowane są wszystkie ważniejsze dokumenty i wypowiedzi Kościoła związane z osobami niepełnosprawnymi. Wiele na ten temat pisze Jean Vanier oraz tacy autorzy, jak: O. Thomas Philippe, bp Marcel Gaudillier i inni. W sumie można powiedzieć, że pismo to jest ważną płaszczyzną propagowania posoborowej „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich".

Przyznać trzeba, że obecna sytuacja w Kościele francuskim w aspekcie stosunku do niepełnosprawnych jest zupełnie różna od tej sprzed dwudziestu laty. Niewątpliwie dużą w tym zasługę ma „Ombres et Lumière" oraz inne tego typu inicjatywy. W chwili obecnej istnieją różnorodne duszpasterstwa specjalistyczne na wysokim poziomie; przede wszystkim zaś o ludziach niepełnosprawnych usłyszeć można ze zwykłej parafialnej ambony. Marie-Hélène Mathieu jest dziś jedną z najbardziej liczących się postaci wśród francuskiego laikatu. Wyrazem tego było powołanie jej w 1983 r. na członka Papieskiej Rady Świeckich. Rok temu arcybiskup Paryża, kard. Lustiger, poprosił Marie-Hélène Mathieu o poprowadzenie wielkopostnych rekolekcji w katedrze Notre-Dame. Była ona pierwszą w historii kobietą, która dostąpiła tego zaszczytu.

„Ombres et Lumière" wykazuje również wielką troskę o miejsce człowieka słabego i niepełnosprawnego w społeczeństwie. W tej dziedzinie nawią-

zuje szczególnie do myśli Jeana Vaniera. Zwraca więc uwagę, że upośledzeni są swego rodzaju „znakiem sprzeciwu" wobec współczesnego zmaterializowanego i konsumpcyjnego modelu cywilizacji. Dwudziestowieczna cywilizacja – jak twierdzi Vanier – charakteryzuje się przede wszystkim kultem inteligencji, skuteczności i wydajności. Jednostki słabsze i wrażliwsze natychmiast są eliminowane przez ostrą konkurencję, która ogarnęła już wszystkie dziedziny życia. Tymczasem człowiek niepełnosprawny, mimo swego niewątpliwego upośledzenia, niesie światu wiele innych wartości. Są to przede wszystkim wartości w płaszczyźnie serca: miłość, zaufanie, akceptacja itp. Człowiek o ograniczonej sprawności realizuje się nie tyle w sferze skuteczności, co emocjonalnych relacji z innymi. W najbardziej naturalny sposób pokazuje społeczeństwu potrzebę wspólnoty. A przecież dramatem współczesnego świata jest narastająca atomizacja wszelkich struktur społecznych, izolacja i samotność...

„Ombres et Lumière" koncentrując się na ukazywaniu „darów" osób upośledzonych nie w pełni zgadza się z głoszoną przez wielu psychologów zasadą normalizacji. Wychodzi z założenia, że głównym zadaniem w płaszczyźnie społecznej nie jest czynienie na siłę „normalnych" z upośledzonych, lecz stworzenie takich warunków, które umożliwiłyby im realizację swoich naturalnych zdolności i przekazywanie ich otoczeniu. Pismo zatem stara się omawiać i wspierać te wszystkie inicjatywy, które mają za zadanie budowanie szeroko pojętej „wspólnoty" z niepełnosprawnymi. Przemiana postaw społecznych zależeć bowiem będzie od sumy oddolnych społecznych inicjatyw na tym polu.

Na wyobraźnię czytelników silnie oddziałują fotografie doskonale dobrane do każdego numeru pisma. Dobra fotografia jest w stanie odsłonić głębię psychiki danego człowieka oraz jakość jego relacji z innymi. W „Ombres et Lumière" spotykamy upośledzonych w przeróżnych sytuacjach życiowych i różnorodnych relacjach z otoczeniem. Przez fotografie te przebija często wielkie cierpienie, ale również radość, a przede wszystkim głęboka zaduma, odsłaniająca „tajemnicę" człowieka niepełnosprawnego i skłaniająca do postawienia najbardziej podstawowych egzystencjalnych pytań.

Zespół redagujący „Ombres et Lumière" nieustannie staje przed nowymi wyzwaniami. Wśród nich obecnie pierwsze miejsce zajmuje postulat eutanazji niepełnosprawnych, coraz silniej wysuwany przez wiele środowisk na Zachodzie. Kilka miesięcy temu do parlamentu francuskiego wpłynął oficjalny wniosek domagający się wprowadzenia prawa zezwalającego na pozbawienie życia dziecka w okresie trzech dni od narodzenia, jeżeli przyszło na świat z jakimś poważniejszym defektem. Innym poważnym zagrożeniem są osiągnięcia w dziedzinie badań prenatalnych, które sprawiają, że dzisiaj we Francji większość dzieci podejrzanych o jakiekolwiek upośledzenie zabijana jest w łonach matek. Praktyka ta na łamach kwartalnika określana jest mianem „niemego holocaustu". „Nasze społeczeństwo zwane demokratycznym – pisze M. H. Mathieu – decydując, że można pozbawić życia te istoty, które nie odpowiadają określonym normom zdrowotnym bądź intelektualnym, stało się, mimo że nie używa tego słowa, jednym z najbardziej rasistowskich".

„Ombres et Lumière" od 1982 r. posiada swoją włoską mutację. Włoska

wersja kwartalnika zatytułowana „Ombre e Luce" wydawana jest przez niezależny od francuskiego zespół redakcyjny z siedzibą w Rzymie. Program ideowy jest analogiczny, ale dostosowany do specyfiki warunków i potrzeb włoskiego czytelnika.

Potrzeba powołania podobnego czasopisma w Polsce wydaje się oczywista. Brak bowiem u nas katolickiego pisma zajmującego się tą problematyką. Materiały duszpasterskie wydawane przez poszczególne kurie mają bardzo ograniczony zasięg i adresowane są wyłącznie do duszpasterzy. Istniejące czasopismo „Apostolstwo Chorych" kierowane jest głównie do ludzi starych i chorych. Zupełnie nie uwzględnia ono problematyki rodzinnej. Na uwagę zasługuje dwutygodnik „Człowiek", wydawany od kilku miesięcy przez Towarzystwo Walki z Kalectwem. Jego adresatem są wszyscy inwalidzi. Pismo ma bogatą szatę graficzną i prezentuje wysoki poziom pracy dziennikarskiej. Przewodnią ideą jest patronująca TWK zasada integracji społecznej i pełnej normalizacji osób niepełnosprawnych. Pokazuje się więc przede wszystkim przykłady przezwyciężania przez inwalidów swojej niepełnosprawności. Brakuje natomiast materiałów ukazujących głębszy sens cierpienia w perspektywie chrześcijańskiej.

Wedle oficjalnych, państwowych danych w Polsce jest prawie 14% osób niepełnosprawnych, co stanowi bardzo poważną część naszego społeczeństwa i Kościoła. W łonie Kościoła działa cały szereg oficjalnych struktur bądź oddolnych inicjatyw i ruchów, których celem jest niesienie pomocy ludziom niepełnosprawnym. Brakuje natomiast płaszczyzny umożliwiającej wzajemną wymianę doświadczeń czy poglądów. A przede wszystkim wśród coraz bogatszej mozaiki prasy katolickiej brakuje pisma adresowanego do osób niepełnosprawnych, do tych, którzy mają poczucie wyizolowania i zepchnięcia na margines życia społecznego i kościelnego.

Ks. Henryk SEWERYNIAK

„SOLLICITUDO REI SOCIALIS" WYZWANIE I PIERWSZE ODPOWIEDZI*

Żaden bodaj dokument Jana Pawła II nie wzbudził tak dużego i szybkiego oddźwięku opinii światowej co ogłoszona 30 XII 1987 r. encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Ożywiła ona zainteresowanie, zwłaszcza przedstawicieli kół ekonomicznych i sfer politycznych, pontyfikatem Papieża z Polski. Wyrazem tego stał się fakt, że zaraz po promulgacji dokumentu 30 głównych dzienników świata zamieściło informacje o wydarzeniu, a 25 opublikowało komentarze w następnym tygodniu. Rozległe i różnorodne zainteresowanie potwierdza włoski zbiór publikacji prasowych *La tremenda sfida. Sollicitudo rei socialis. Commenti dall'Italia e dal mondo*. Książka składa się z przedmowy (J. Navarro-Valls, s. 9-10), wstępu (S. Trasatti, s. 11-23), prezentacji (kard. R. Etchegaray, s. 25-29), tekstu encykliki (s. 33-98), 73 komentarzy prasy włoskiej (s. 103-209) i światowej (s. 211-359) oraz appendixu poświęconego współczesnej katolickiej nauce społecznej (s. 363-379). Z uwagi na potrzebę szybkiej publikacji (ostatnie teksty pochodzą z kwietnia 1988 r.), redaktor dzieła, S. Trasatti, dokonał wyboru wypowiedzi najbardziej reprezentatywnych dla Włoch i 16 krajów czterech kontynentów. Znajdujemy tu m.in. komentarze takich autorów, jak: G. Bianchi, C. Bo, R. Caldera (prezydent Wenezueli), A. Frossard, A. Gava, J. Potin, E. Scalfari, G. F. Svidercoschi, S. Vilar i S. Zavoli. Redaktor sięgnął w zasadzie do pism katolickich, nie pomijając jednak głosów tak ważnych dzienników, jak: „Le Monde", „La Reppublica", „The Times" czy „Die Welt". W ten sposób czytelnik otrzymuje do rąk wielobarwną paletę reakcji prasowych, na której ze zrozumiałych względów przeważają odcienie polityczne, chociaż sama encyklika chce być i rzeczywiście jest dokumentem etycznym. Tytułem uzupełnienia dodajmy, że autor wyboru aż 40 stron poświęcił komentarzom polskim (J. Tischnera, T. Mazowieckiego, J. Dyducha, A. Paygerta).

Przyczyny zainteresowania. Pośród zamieszczonych w książce publikacji nietrudno znaleźć takie, które – wydostając się z kanonów „łatwego dziennikarstwa" – usiłują odczytać autentyczną myśl społeczną Jana Pawła II. Podkreśla się w nich, że dzięki kolejnej wypowiedzi papieskiej „doktryna społeczna Kościoła definitywnie wchodzi [...] do dziedzictwa magisterium". Wiadomo, że wyrażenie „społeczna nauka Kościoła" stworzone przez Piusa XII i „ostrożnie wyzierające" z dwóch dokumentów Vaticanum II (*Apostolicam actuositatem*, nr 31; *Gaudium et spes*, nr 76) było z wielu stron

---

* Giovanni Paolo II, *La tremenda sfida. Sollicitudo rei socialis, Commenti dall'Italia e dal mondo*, a cura di Sergio Trasatti (Jan Paweł II, *Straszliwe wyzwanie. Sollicitudo rei socialis, komentarze włoskie i światowe*, pod redakcją Sergio Trasattiego). Roma 1988, ss. 379.

atakowane w czasach posoborowych. Jan Paweł II – i encyklika nie pozostawia w tej sprawie cienia wątpliwości – czyni własnym ów termin, określając zarazem jego najgłębszy sens (C. Cavalleri, s. 131). Zaznacza się też, że o ile w historii nieraz oskarżano Kościół o zaniedbywanie potrzeb człowieka i jego postępu, to za czasów obecnego Papieża zarzut ten staje się bezzasadny: nieustanne odwoływanie się Jana Pawła II do praw człowieka i zasady wolności stanowi istotne novum języka Kościoła (C. Bo, s. 123-124).

Komentatorzy zauważają też, że w encyklice Papież nie dotyka tylko tej czy innej „kwestii socjalnej", ale rozważa conditio socialis całej rodziny ludzkiej. Podejmuje przy tym tematy, które jeszcze do niedawna pozostawały domeną ekonomistów i ekspertów finansowych, przywracając im istotny wymiar etyczny. Nie chodzi wszelako o tworzenie programów polityczno-ekonomicznych czy rozwiązań technicznych – Jan Paweł II wskazuje kryteria i kierunki, które mają służyć właściwemu wyborowi, ale samym wyborem nie są (A. Gava, s. 134-135; C. Bo, s. 123-124; C. Mastella, s. 140).

Wyraźne novum encykliki w dziejach katolickiej nauki społecznej widzi się w odwołaniu się Ojca Świętego do pojęcia „struktur grzechu", podkreślając, że wyrażenie pojawia się po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie papieskim (C. Cavallesi, s. 132; G. P. Salvini SJ, s. 165). Rozwijając ten temat A. Gava, znany polityk włoski, pisze, że Jan Paweł II zgłębiając prawdziwe przyczyny obecnej sytuacji na świecie dostrzega u ich podstaw obojętność wobec prawa Bożego. Jej skutkiem są właśnie struktury grzechu: liberalistyczny kapitalizm i marksistowski kolektywizm. Kapitalizm poniża godność człowieka, podsycając żądzę zysku i egoizm. Zwłaszcza w Trzecim Świecie operuje bez żadnego względu dla sprawiedliwości, zaniża ceny nabywanych surowców i wykorzystuje tanią siłę roboczą. „Kolektywizm marksistowski wraz z rewolucją radziecką dał radykalnie błędną odpowiedź na ów liberalistyczny kapitalizm [...]. Struktury grzechu uwidaczniają się tu w deklarowanym i wyznawanym ateizmie oraz w degradacji osoby do przedmiotu lub narzędzia w dłoniach władzy państwowej" (s. 136-137). Człowiek staje się funkcją systemu wyposażonego – w myśl słynnego powiedzenia L. Trockiego: „Państwo jest Bogiem i Bóg jest Państwem" – w atrybuty boskie. Jan Paweł II demistyfikuje system, stawiając człowieka w roli twórcy dziejów (M. Zappella, s. 205-206). Nie prezentuje przy tym nauki społecznej Kościoła jako trzeciej drogi, ale wzywa rywalizujące ideologie do odnowy i podjęcia palących problemów rozwoju świata (F. Casavola, s. 128-129; por. też s. 141; 167; 270).

O autentyczny postęp. W utrzymanym w bardzo pochlebnym tonie artykule redakcyjnym „The Times" zauważa, że dokumenty kościelne, które traktują o sprawach politycznych bądź ekonomicznych, łatwo mogą wywołać podejrzenie o niekompetencję. Papież jednak, przyznaje dziennik, wyraźnie troszczy się o to, by słowu „rozwój" nadać jak najgłębszy sens, wolny od konotacji czysto ekonomicznych (s. 275). Dlatego – jak zauważa T. Mazowiecki – już od początku Jan Paweł II opatruje wyraz „postęp" przymiotnikiem: „autentyczny". Nie żywimy już bowiem oświeceniowych iluzji postępu

jako procesu ciągłego i niemal automatycznego, a trwałą zdobyczą świadomości współczesnej stało się przeświadczenie, że ból historii pozostanie na zawsze naszym udziałem. Skoro jednak wyzbyliśmy się autoiluzji, to naszą troskę winien wzbudzać niedorozwój jednych i żądza nieopanowanej konsumpcji innych (L. Azzolini, s. 110).

W tym samym duchu wypowiada się na łamach „L'Osservatore Romano" ks. J. Tischner, zatrzymując się dłużej przy marksistowskiej idei postępu. Wedle doktryny komunistycznej „zasadniczym kryterium postępu społecznego jest rozwój materialnych sił produkcji", a jego warunkiem – eliminacja prywatnej własności środków produkcji. Jan Paweł II zaś mówi raczej o rozwoju, i to w kategoriach przede wszystkim etycznych: warunkiem postępu jest rozwój osoby ludzkiej. Nie może być zatem mowy o postępie tam, gdzie nie są przestrzegane prawa człowieka, gdzie nie jest uznawana równość wszystkich wobec prawa oraz podmiotowość osób i narodów. Krytyka Papieża kieruje się przede wszystkim przeciw marksistowskiej teorii walki klas, wedle której proletariat jest bardziej postępowy, a inne klasy mniej postępowe lub wręcz reakcyjne (s. 284-287).

Komentatorzy zauważają, że encyklika rzadko powraca do klasycznych tematów katolickiej nauki społecznej. Na przykład tylko raz pojawia się w niej słowo „własność prywatna". Szeroko natomiast Papież rozwodzi się o prawie do inicjatywy ekonomicznej i sformułowanie tego prawa explicite zwraca uwagę publicystów (s. 166, 275). Również ks. Tischner stwierdza, że walka o uspołecznienie środków produkcji prowadzi do łamania tego fundamentalnego prawa człowieka (s. 288). Na koniec filozof krakowski stawia pytanie o recepcję encykliki w krajach socjalistycznych. I odpowiada: „Myślę, że przyszła ona we właściwym momencie. Kraje bloku komunistycznego znajdują się w sytuacji kryzysu. [...]. Pojęcie postępu i wszystko, co się z nim wiąże, staje pod znakiem zapytania. [...]. Różnica między rozwojem krajów o wysokim poziomie industrializacji i krajami komunistycznymi stała się tak wielka, że praktycznie jest rzeczą niemożliwą ukrywanie jej dalej. W takiej sytuacji [...] lektura encykliki może posłużyć marksistom ku głębszemu przemyśleniu założeń, z których wychodzą, i ku wydobyciu ich znaczenia etycznego, a nie, jak czynili to dotychczas, wyłącznie politycznego" (s. 290-291).

W tym kontekście ciekawie brzmi również myśl S. Vilara, iż „wraz z tą encykliką [...] tracą rację bytu ugrupowania chrześcijańskie związane z opcjami typu radzieckiego, tak jak tracą sens grupy katolików trwających sztywno na pozycjach ultrakonserwatywnych" (s. 334).

Jeszcze dalej idzie S. Zavoli. Jego zdaniem, encyklika wykazuje, iż zakończyła się historyczna rola komunizmu i kapitalizmu, które nie spełniły nadziei na wyzwolenie człowieka. Poprzez wyzwanie Kościół mierzy się z największym grzechem naszego stulecia, grzechem społecznym (s. 208-209). Niedawno Matka Teresa zapytana właśnie o ten najcięższy grzech współczesności odpowiedziała: „obojętność" (T. Toschi, s. 190). Dlatego – stwierdza D. Sassòli – encyklika podkreśla z mocą opcję preferencyjną Kościoła na rzecz ubogich, ukazując w ten sposób miejsce, które może stać się punktem spot-

kania latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia z doktryną społeczną Kościoła (por. s. 168).

Głosy krytyczne. V. Possenti sądzi, iż *Sollicitudo rei socialis* z licznych powodów może być uważana za pełne troski zaproszenie Jana Pawła II do otwarcia nowych horyzontów myśli społeczno-ekonomicznej. Jeśli jest prawdą, pisze, że ekonomia polityczna została wynaleziona w XVIII w., udoskonalona w XIX, a zastosowana w XX, to wielu uważa, że obecnie nie pozostaje już nic do zrobienia na tym polu. Stąd właśnie wynikają nieporozumienia: do encykliki posługującej się kategoriami XXI w. podchodzi się z pojęciami XVIII-wiecznymi (s. 150-151).

Jakie to nieporozumienia? Niektóre bardzo niskiego lotu: „Süddeutsche Zeitung" ma znowu za złe Papieżowi jego polskie pochodzenie (s. 272-273), a wenezuelska „El Nacional" wyraża radość, że Jan Paweł II nareszcie zmienił poglądy, dotychczas bowiem widział świat w optyce „klas związanych z dyktatorem Piłsudskim" (s. 357). „Le Monde" wyrzuca Ojcu Świętemu, że wzbrania się przed daniem „technicznych rozwiązań" (s. 262), turyńska zaś „La Stampa", iż w jego denuncjacji grzechów społecznych więcej jest apokaliptycznej trwogi niż nadziei (s. 155). Wszelako najwięcej namiętnych dyskusji wzbudziła równoczesna krytyka papieska marksistowskiego kolektywizmu i liberalistycznego kapitalizmu. W związku z tym L. Witham na łamach „Washington Times" przypomina, że w 1984 r. 21 demokratycznych państw uprzemysłowionych wniosło 77% wkładu na rzecz pomocy krajom rozwijającym się, podczas gdy kraje OPEC – 13,6%, a państwa bloku radzieckiego – tylko 8,5%. Podobnie, twierdzi, gdy Papież mówi o wzroście liczby uciekinierów, nie wolno zapominać, że dotyczy to głównie krajów, w których dokonała się tzw. rewolucja socjalistyczna: z Wietnamu, Laosu i Kambodży od 1975 r. uciekło 2 mln osób, z Afganistanu – 4,7 mln, z Etiopii, Angoli i Mozambiku – 1,6 mln (s. 341-344).

Kilka dni później w „Los Angeles Times" ukazał się artykuł mający niemal formę repliki: „Jan Paweł II ma rację. Żądza posiadania i władzy, która kieruje obu stronami zaangażowanymi w konflikt Wschód – Zachód, pozbawia cały świat energii potrzebnych dla wsparcia narodów pozostających w okowach głodu i nędzy" (A. Simon, s. 347).

W kontekście tych polemik G. B. Amidei przypomina, stworzoną w 1882 r. przez anglosaskiego pisarza E. Abotta, metaforę Flatlandii, jednowymiarowego świata – alegorii materializmu i sceptycyzmu redukującego rzeczywistość do jednego poziomu. I wzywa: „Nie wolno deportować do Flatlandii tego wielkiego języka religijnego, niekiedy również przerażającego [...]. Papież mówi: bez wartości ludzkich żaden podbój technologiczny i ekonomiczny nie może zrodzić postępu" (s. 118). Słowa te zasługują, by uznać je za przesłanie całej książki – świadka i świadectwa owego zrozumiałego, a przecież niezwykłego zainteresowania, jakie wzbudziła encyklika.

Mirosław GANCARZ

PIERWSZE REAKCJE NA ENCYKLIKĘ „SOLLICITUDO REI SOCIALIS"

Zachodnioniemiecka i amerykańska opinia publiczna przyjęła encyklikę *Sollicitudo rei socialis* (SRS) z pewną rezerwą. Taki wniosek można wysunąć po lekturze pierwszych artykułów prasowych. Obok streszczania encykliki, zdają one także sprawę z recepcji jej głównych idei w zainteresowanych kręgach czytelników: polityków, działaczy społecznych i gospodarczych, intelektualistów. W zależności od reprezentowanej orientacji politycznej czy światopoglądowej, autorzy przyjmują mniej lub bardziej zaangażowaną postawę wobec dokumentu. Jedni ograniczają się do jego krótkiego zreferowania, drudzy w sposób aprobujący bądź krytyczny próbują analizować zawarte w nim treści. Rzeczą zrozumiałą jest, iż w początkowych momentach publicznego życia encykliki dominują w jej odbiorze nastawienia wynikające z pierwszej, nie zawsze w pełni zreflektowanej lektury.

Katolicki tygodnik z Freiburga „Christ in der Gegenwart" (6 III 1988, nr 10) pisze o raczej „ospałym" przyjęciu, z jakim spotkał się nowy watykański dokument w Niemczech. Główny powód wstrzemięźliwości wobec SRS freiburski tygodnik widzi w jej wyzwaniu skierowanym ku potencjalnemu czytelnikowi. „Szybko zdano sobie sprawę – czytamy w tym piśmie – iż nie mamy w tym wypadku do czynienia z tekstem naukowym, który proponowałby coś «nowego» w kwestii współczesnych problemów gospodarczych, społecznych i politycznych. Nie może on być porównany z wysokim poziomem naukowym wcześniejszych encyklik społecznych, które rozwijały własną katolicką naukę w tej dziedzinie. Intelektualna ciekawość nie doznaje tu zaspokojenia, kaznodziejska dosadność i profetyczny ton zniechęcają tych, którzy dziś chętnie dyskutują o problemach świata, ale ciężko znoszą osobiste zaangażowanie w sprawy społeczne". Tekst encykliki odwołując się do sfery emocjonalnej, do poczucia solidarności nie pozwala na ograniczenie się do chłodnej, intelektualnej analizy. Cecha ta, zdaniem „Christ in der Gegenwart", wprowadza czytelników w stan konfuzji. Chcąc bowiem sprostać wyzwaniu musieliby dokonać wysiłku bardziej wyraźnego zadeklarowania się w poparciu dla idei, którym zapewne większość z nich sprzyja, aczkolwiek tylko werbalnie.

Inne jeszcze przyczyny dystansowania się szerokich kręgów opinii wobec omawianego dokumentu widzi prasa amerykańska. Tu na ogół podnoszona jest kwestia obcości perspektywy widzenia problemów świata, jaką prezentuje Papież. Dla dużej części Amerykanów jego stanowisko jest nie w pełni zrozumiałe, zostało bowiem oparte na innych przesłankach niż te, które legły u podstaw sukcesów społeczeństwa amerykańskiego. Niekiedy niezrozumienie to prowadzi do wyrażania całkiem kontrowersyjnych opinii, np. wtedy, gdy jeden z czołowych socjologów

– Michael Novak – sądzi, iż obraz kapitalistycznej Ameryki, jaki przywołuje encyklika, przypomina wizję z telewizyjnych seriali typu *Dallas* czy *Dynasty* („Crisis", 6 (1988), nr 4.)

Sądy odnoszące się do konkretnych problemów poruszonych w encyklice warto poprzedzić wypowiedziami na temat genezy, struktury i czasu powstania samego tekstu, w ten bowiem sposób otrzymujemy garść informacji rzutujących na nasze (i szerokich kręgów czytelników) rozumienie zawartych w nim treści. Wielce interesujący jest tu artykuł Robero Suro pt. *Jak powstała „Sollicitudo rei socialis" – sprawozdanie zza kulis*, zamieszczony w jednym z numerów amerykańskiego czasopisma „Crisis" (6 (1988), nr 5). Suro wskazuje na fakt, iż SRS jest efektem pracy całego gremium, a nie jednego, samodzielnie formującego kształt tekstu autora: „encyklika jest wyrazem współpracy Papieża i Kurii. Ostatecznie jest dziełem Papieża, ale ciężar radykalnych rozstrzygnięć w niej zawartych spoczywa także na osobach, które nad nią pracowały. W rezultacie Papież mówiąc 19 lutego o «międzynarodowym punkcie widzenia» w nauce społecznej Kościoła mógł liczyć na poparcie wśród czołowych osobistości w Watykanie". Wśród innych współpracowników wspomina się najczęściej Rocco Buttiglione, Jean-Yves Calveza, Józefa Tischnera i biskupa Jorge Meija.

Bezpośrednim impulsem popychającym Jana Pawła II do napisania takiej właśnie encykliki miałaby być, według R. Suro, msza w Santiago w kwietniu 1987 r., którą zakłóciły starcia policji chilijskiej z demonstrantami. „Wielu sądzi, że właśnie wtedy Papież podjął decyzję napisania encykliki. Na Jego oczach rozegrały się najważniejsze problemy, które podjął w encyklice". Późniejsze podróże do Polski i Stanów Zjednoczonych stanowiły kolejne źródło inspiracji, wzbogacając pierwotną myśl o dodatkowe elementy. W ten sposób wyłoniły się, niejako w trakcie bezpośredniego zetknięcia się Jana Pawła II z warunkami życia wiernych w różnych częściach świata, zasadnicze idee dokumentu: „preferencyjna opcja Kościoła na rzecz ubogich", solidarność jako rdzeń jego nauki społecznej, groźne dla życia osobowego konsekwencje „nadrozwoju" i praktycznego materializmu. Zarówno to, że do powstania dokumentu bezpośrednio przyczynili się przedstawiciele wielu episkopatów, jak i w większej jeszcze mierze to, iż zostały wykorzystane w nim m.in. osobiste doświadczenia Papieża zdobyte w trakcie jego podróży (ale przecież i liczne konsultacje z ekspertami, lektury i przemyślenia) – pozwala stwierdzić za anonimowym autorem z czasopisma „Crisis", iż „katolicka nauka społeczna nie jest po prostu tym, co Papież mówi o kwestiach społecznych. Ona jest sumą tego, co dzieje się w Kościołach lokalnych" („Crisis", 6 (1988), nr 4, s. 4).

Współudział wielu osób w pracy nad jednym dziełem miał także swą negatywną stronę. Roberto Suro zwraca uwagę na pewne niedoskonałości tekstu, widoczne „szwy" między jego częściami; stwierdza, że zamiar uwzględnienia rozmaitych stanowisk odbija się niekiedy na jasności i precyzji dokumentu. Zapewne i czynnik czasu odegrał tu niebagatelną rolę. Encyklika pomyślana m.in. jako rocznicowy hołd dla *Populorum progressio* powinna ukazać się jeszcze w 1987 r. W wyniku przedłużania się prac redakcyjnych, spowodowanego chęcią jak najdokład-

niejszego oddania intencji dyskutujących stron, moment publikacji opóźnił się. Oficjalna data widniejąca pod tekstem brzmi: 30 grudnia 1987, jednak dokument ogłoszono dopiero 19 lutego. Zdjęcie, jakie z tej okazji zamieścił oficjalny organ Stolicy Apostolskiej „L'Osservatore Romano", uwiecznia moment podpisania poprzedniej encykliki – *Redemptoris Mater. Sollicitudo rei socialis* ma więc za sobą nietypowy, jak na tradycję watykańską, sposób powstania.

Dwa Papieskie stwierdzenia zawarte w SRS wzbudziły najwięcej dyskusji wśród amerykańskich i zachodnioniemieckich intelektualistów: przypisanie konfliktowi Wschód – Zachód decydującej roli w procesie pauperyzacji Południa oraz ustawienie na równorzędnej płaszczyźnie moralnej (w mniemaniu wielu dyskutantów) kapitalizmu i komunizmu. Stwierdzenia te wiążą się ze sobą, albowiem Jan Paweł II przyjmuje perspektywę ludzi żyjących w krajach Trzeciego Świata i spogląda na obydwa główne obozy jakby z jednakowej odległości, żadnemu w sposób jawny nie przyznając racji, każdemu natomiast zarzucając praktyczną obojętność na los najbiedniejszych mieszkańców planety.

Pogląd, iż konfrontacja Wschodu i Zachodu jest zasadniczym powodem nędzy krajów Trzeciego Świata, wraz z towarzyszącą przesłanką stwierdzającą pogorszenie się sytuacji tych krajów w ciągu ostatnich dwudziestu lat, zostały przez dyskutantów poddane weryfikacji. Krytycy bądź to podważali sam fakt ubożenia Południa, bądź to zwracali uwagę na inne jego uwarunkowania, próbując zarazem zneutralizować jednoznacznie negatywny osąd polityki supermocarstw lub choćby pomniejszyć znaczenie jej konsekwencji. Ci, którzy bronili opinii Papieża, nie zagłębiając się na ogół w analizę faktów z dziedziny polityczno-gospodarczej, wskazywali na punkt, z którego patrzy on na świat. Jest to bez wątpienia punkt widzenia mieszkańców najbardziej upośledzonych regionów naszej planety. Komentatorzy zwracali uwagę na to, że SRS przejmuje wiele tez teologii wyzwolenia (np. H.-J. Stehle, „Die Zeit", nr 9, 1988, s. 6), odwołuje się też do tych samych fragmentów Pisma św., do których odwołują się teologowie wyzwolenia (Roberto Suro). Z punktu widzenia „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich", zaabsorbowana swoim ideologicznym konfliktem Północ zawodzi jako źródło potencjalnego wsparcia dla ubogiego Południa. Przedstawmy nieco bardziej szczegółowo powyższe zagadnienia.

„Christ in der Gegenwart" (1 V 1988) donosił o sesji Katolickiej Akademii Bawarskiej poświęconej nowej encyklice. Referenci poddawali w wątpliwość, czy istotnie sytuacja gospodarcza krajów biednych pogorszyła się w takim stopniu, o jakim mówi się w dokumencie. Ponadto stwierdzono (Artur Woll), że rozwój gospodarczy nawet biednego kraju nie tyle zależy od pomocy uzyskiwanej z zewnątrz, co od wewnętrznych struktur polityczno-ekonomicznych. Wśród krajów do niedawna uważanych za zacofane notuje się duże zróżnicowanie. Ten sam autor zauważył, że kraje katolickie należące do grupy rozwijających się czynią mniejsze postępy niż inne (np. kraje dalekowschodnie). Czyżby – pyta ironicznie Woll – nauka i praktyka Kościoła katolickiego przeszkadzała rozwojowi?

Z drugiej strony, obecni na konferencji teologowie: Walter Kerber i Wil-

helm Korff, twierdzili, iż myśl Papieska posługująca się kategoriami teologicznymi, nie może być podważana li tylko przez odwołanie się do autonomii sfery gospodarczej i politycznej. Te obszary życia społecznego nie mogą zostać odizolowane od sfery wartości moralnych.

Zarysowany powyżej spór wydaje się być modelowym dla recepcji encykliki w RFN i w USA. Lothar Roos, ceniony zachodnioniemiecki znawca katolickiej nauki społecznej, pisze (*Sonderdruck zur neuen Enzyklika des Papstes* – „Rheinischer Merkur", 26 II 1988 – 4 III 1988), iż encyklika zwraca się przeciwko fundamentalnemu, kulturowo-antropologicznemu nieporozumieniu, jakoby można było zastąpić cnotę techniką; żadna technika, ani nawet socjotechnika nie zastąpi konieczności wysiłku etycznego. Dlatego też mówi się o „strukturach grzechu" (a nie „grzesznych strukturach" – zwraca uwagę Roos) uzależniając konkretnie funkcjonujące systemy społeczne od żyjących w nich realnych ludzi. Podobnie interpretuje główną myśl tekstu redaktor „Christ in der Gegenwart" (6 III 1988): nieuwzględnienie etyczno-religijnego podłoża współczesnego zła powoduje praktyczną niemożność rozwiązania konfliktów nękających nasz glob. Jednakże ten sam Roos uważa, że być może konfliktowi Wschód – Zachód przypisano zbyt wielką rolę w analizie przyczyn niedorozwoju krajów ubogich.

Podobny pogląd odnajdujemy w paru wypowiedziach Amerykanów. James Finn (*Beyond East and West*, „Crisis", 6 (1988), nr 4, s. 44-47) próbuje relatywizować proces ubożenia niektórych krajów, porównując go do coraz szybszego tempa rozwoju czołówki: postępując naprzód w skali bezwzględnej narody uboższe oddalają się jednak od krajów przodujących. Niektóre osiągają obecnie przyrost dochodu podobny temu, jaki był udziałem Europy w początkowym okresie gwałtownego wzrostu. Ponadto należy dodać – pisze Finn – że nędza była nieodłącznym towarzyszem życia ludzkiego od tysiącleci i dopiero w ciągu ostatnich kilkuset lat większości mieszkańców naszej planety udało się wyzwolić z tego stanu.

Wracając do schematu: konflikt Wschód – Zachód i jego wpływ na pauperyzację Południa, Finn zwraca uwagę, iż jest on przedstawiony w encyklice w sposób niepełny: brak uwyraźnienia politycznego tła rzutuje na jednoznacznie negatywną ocenę obu zaangażowanych weń stron. Tymczasem jest to konflikt nie chciany, wymuszony poważnym naruszeniem poczucia bezpieczeństwa jednej ze stron. Któż z nas – zdaje się pytać Finn – nie chciałby widzieć jego końca?

Podobny pod pewnym względem ton cechuje artykuł wspomnianego już Michaela Novaka (*The Common Destination of Created Goods*, „Crisis", 6 (1988), nr 5, s. 2-3). Porównując ze sobą części świata bogate i biedne stwierdza, że tym, co najbardziej je różni od siebie, jest nie tyle przepaść w dochodzie narodowym, co przepaść w dziedzinie systemów społecznych (politycznych i ekonomicznych). Tak więc czynnik polityczny jest odpowiedzialny za niewspółmierności w rozwoju. Stąd rodzi się postulat przemian wewnątrzsystemowych, one bowiem są – w przekonaniu M. Novaka – kluczem do stopniowego niwelowania różnic. „Nim zacznie się obwiniać innych – pisze – należy najpierw spojrzeć na siebie. Czy kraje te uczyniły wszystko, co było możliwe, by się zorganizować wewnętrznie dla

twórczości i produktywności?" Jest to pogląd przeciwstawny w stosunku do stanowiska prezentowanego przez L. Roosa, który po lekturze SRS wysnuł wniosek („struktury grzechu"!), że to ludzie winni zmieniać stosunki społeczne, a nie na odwrót... Może zresztą obydwie opinie nie różnią się aż tak bardzo, a tylko uczony niemiecki rzecz całą dopowiedział do końca.

Lecz i wśród amerykańskich czytelników Jana Pawła II wielu rozumie i podziela jego punkt widzenia odnośnie do konsekwencji globalnej polityki własnego kraju. Reprezentatywnym źródłem tego typu poglądów wydaje się być tekst George C. Higginsa (*The Neoconservative Fallacy*, „Crisis", 6 (1988) nr 4, s. 48-50). Autor krytykuje recepcję encykliki przez koła konserwatywne. Zarzuca im prowincjonalizm i wycinkowość spojrzenia. Ma to, jego zdaniem, manifestować się w przyjęciu przez nich a priori przekonania o wzorcowym charakterze amerykańskiego systemu „demokratycznego kapitalizmu". Patrzą oni na tekst Papieża pod kątem własnego rozumienia tego systemu i oceniają jego poglądy w kategoriach amerykańskiego doświadczenia. Tymczasem – stwierdza Higgins – z różnych powodów jest ono nie do przyjęcia dla reszty świata. Imputowanie najwyższemu zwierzchnikowi Kościoła katolickiego konieczności myślenia o sprawach społecznych w sposób, do jakiego przywykli, trąci właśnie prowincjonalizmem. Odwołując się do konkretów, wspiera poniekąd Higginsa Roberto Suro. Opisując proces powstawania SRS zwraca uwagę na fakt, iż Jan Paweł II swą koncepcję stosunków Północ – Południe wypracował nie jakoś „abstrakcyjnie", lecz w wyniku konsultacji z ekspertami od spraw międzynarodowych. Rozpatrywano przykład Angoli – kraju, który posiada ogromną ilość bogactw naturalnych, lecz z powodu uwikłania w rozgrywki supermocarstw nie może ich obrócić na własną korzyść. Z kolei analizując sytuację Ameryki Łacińskiej konkludowano, iż Stany Zjednoczone zawiodły w promocji jej ekonomicznego i politycznego rozwoju. Nie można już ich uważać za wzór do naśladowania dla zachodniej półkuli z racji ich własnych moralnych i ekonomicznych niepowodzeń. Suro powołuje się na wypowiedź kard. J. Ratzingera z 1985 r.: „mimo wszelkich udoskonaleń, system rynkowy upadł i nie możemy już widzieć w liberalizmie kapitalistycznym zbawienia dla świata, jak to było możliwe jeszcze za czasów Kennedy'ego". Ratzinger zaatakował Zachód, w szczególności Stany Zjednoczone, za ich upadek moralny, filozoficzną dowolność oraz zgubny materializm. Wyraził też przekonanie, że owo zło jest w agresywny sposób eksportowane do krajów Trzeciego Świata, zwłaszcza Ameryki Łacińskiej. „To paradoks – powiedział – że wiara zdaje się być bezpieczniejsza na Wschodzie, gdzie jest oficjalnie zabroniona".

To stwierdzenie stawia na porządku dziennym kwestię moralnej oceny obydwu systemów. Ocena taka znajduje się w SRS, jednakże jej jednoznaczne odczytanie nie jest proste. „Moralna równoważność" kapitalizmu i komunizmu, jaka zdaje się wyłaniać z kart encykliki, na tyle zaniepokoiła czytelników w świecie zachodnim, że nie poskąpili wysiłków, by ją podważyć.

Lothar Roos twierdzi, że „jednakowe" potraktowanie przez Papieża dotyczy jedynie historycznie ukształtowanych doktryn „liberalnego kapitalizmu" i „marksistowskiego kolektywiz-

mu", stojących za systemami gospodarczymi, ale nie samych tych systemów. Przytacza na to dowód w postaci podkreślenia prawa do inicjatywy prywatnej. Jeszcze nigdy – pisze niemiecki naukowiec – żadna encyklika społeczna nie umieściła z taką jasnością i z takim etycznym uzasadnieniem prawa do inicjatywy gospodarczej w kontekście praw człowieka. Z podobną opinią spotykamy się w amerykańskim czasopiśmie „Crisis" (6 (1988), nr 4, s. 5), które cytuje wypowiedź profesora Rocco Buttiglione: „Nigdy przedtem żaden Papież nie był tak życzliwy dla wolności gospodarczej i nie uważał jej za ważny wymiar ludzkiej wolności jako takiej". Buttiglione zwraca uwagę na to, że z punktu widzenia Papieża istnieje ważka różnica między systemem wolnego rynku a kapitalizmem. Ten drugi wyrodził się w dominację wielkiego kapitału nad całą gospodarką i w istocie rzeczy przestał sprzyjać wolnej inicjatywie. Odnosi się to zwłaszcza do sytuacji w Ameryce Łacińskiej.

Również wspomniany uprzednio James Finn, gromadzi argumenty na rzecz przekonania, iż ocena Jana Pawła II nie wypada tak jednoznacznie źle dla świata Zachodu. Papież potępiając „konsumeryzm" (czym, zdaniem Finna, przyłącza się do wielu krytyków w samej Ameryce), zwraca uwagę na fakt, że dostępność dóbr poszerza horyzonty, sprzyja moralnemu i kulturalnemu rozwojowi człowieka. Wspomnieliśmy już o inicjatywie gospodarczej, tak nieodłącznie związanej z duchem Zachodu. Jan Paweł II krytykuje monopol we wszelkiej postaci (polityczny, ideologiczny, gospodarczy), który powoduje „destrukcję prawdziwej podmiotowości społeczeństwa i poszczególnych obywateli, jak ma to miejsce w każdej formie totalitaryzmu". Finn konkludując pisze, że w kategoriach systemu ekonomicznego Papież przyznaje (tak jak powinien) wyższość Zachodowi.

Jeśli chodzi o projekt przyszłych rozwiązań, na plan pierwszy w SRS wysuwa się konieczność zmian w politycznych i prawnych strukturach krajów Trzeciego Świata, zmian idących w kierunku demokratyzacji. W tym widzi się klucz do poprawy sytuacji gospodarczej. Tak odczytują encyklikę liczni komentatorzy. Lecz nie tak już liczni podnoszą te zdania dokumentu, które podkreślają znaczenie światowej solidarności z ubogimi, i te, które mówią o personalnych źródłach grzechu społecznego jako źródłach pierwotnych. Komentarze na ogół obracają się w kręgu dyskusji o strukturach bez wnikania w głębsze przyczyny niepowodzeń. Hans-Jakob Stehle (*Heillose Welt*, „Die Zeit" 1988, nr 9, s. 6) jest wyrazicielem nastrojów wielu, powątpiewając, czy terapia, jaką proponuje Jan Paweł II, odpowiada mocą diagnozie. Z kolei Lothar Roos stwierdza, że Kościół ma świadomość faktu, iż sam nie jest władny rozwiązać tak poważnych problemów w tak ogromnej skali. Nie podaje żadnych technicznych rozwiązań, nie proponuje żadnej „trzeciej drogi". Jego zadanie polega na ukazaniu etycznych uwarunkowań istniejącej sytuacji, gdyż one mieszczą w sobie tak powód istnienia obecnych problemów, jak i zarodek nowych rozwiązań.

Szerszy kontekst relacji istniejących między sposobem myślenia Jana Pawła II a tym, który zdaje się dominować w świecie zachodnim, zarysowuje i w pewnym stopniu prezentuje dyskusja zamieszczona w październikowym numerze „Znaku" (1988, nr 10, s. 51-58).

Adam Szostkiewicz mówi: „Wydaje mi się, że punkt ciężkości zainteresowań Kościoła katolickiego od Soboru przesuwa się w stronę Trzeciego i Czwartego Świata (Czwarty Świat to strefy ubóstwa w najbogatszych krajach). Wskazuje na to i język encyklik, i geografia papieskich podróży, i treść homilii oraz ich recepcja. Tam doświadczenie ludów zbiega się z tym, co ma do powiedzenia nauka społeczna Kościoła. To nie przypadek – kultura Trzeciego i Czwartego Świata nie jest pluralistyczna, nie zna doświadczenia samokwestionowania się, nieustannego podważania swych korzeni (które jest, obok pluralizmu, cechą charakterystyczną kultury europejskiej)". Dalej pisze Jan Andrzej Kłoczowski: „Czy do sprawiedliwości – do uczciwości wobec sprawiedliwości – nie należy także i to, aby więcej wyprodukować, aby było czym dzielić? Sprawiedliwość to nie tylko słuszny podział, to także troska o to, aby był ten chleb do podziału. I tutaj okazuje się, że inne niż znane z naszego Drugiego Świata zasady organizacji produkcji są znacznie bardziej sprawne, i umieją zapewnić chleb wszystkim, choćby nie był on najbardziej sprawiedliwie podzielony. Ogarnia mnie czasami niepokój, gdy podejrzewam, że Kościół czuje się lepiej w Trzecim Świecie niż w Pierwszym, ponieważ ciągle jest w nim żywa nieufność wobec tego, co ten świat w jego obecnym kształcie stworzyło, to znaczy cywilizacji przemysłowej". I na zakończenie jeszcze przytoczmy podsumowujący głos Tadeusza Mazowieckiego: „Dla nas wszystkich, którzy czujemy się członkami tej kultury, jest problemem pewien konflikt między Papieżem a Europą Zachodnią".

Być może zbyt dużym ryzykiem byłoby stwierdzenie, że pierwsze reakcje na *Sollicitudo rei socialis* w świecie zachodnim (szczególnie w RFN i w USA) współbrzmią z tonem powyższych wypowiedzi. Jednak w pierwszym planie tych komentarzy zdaje się ujawniać jakaś postawa powściągliwości.

Wojciech CHUDY

DAR ŻYCIA LUDZKIEGO W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE
Konwersatorium Myśli Jana Pawła II (1987-1988)

Spotkania konwersatoryjne Instytutu Jana Pawła II w roku akademickim 1987/1988 poświęcone były tematowi małżeństwa i rodziny. Do tematu tego usposabiała szczególnie 20 rocznica opublikowania encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, 1987 rok ogłoszony jako Rok Maryjny, a także ranga problemu małżeństwa i rodziny w świecie współczesnym, jaką akcentuje w swym nauczaniu papież Jan Paweł II. Jednocześnie – jak co roku – cykl konwersatoryjny służył przygotowaniu kolejnej sesji naukowej Instytutu Jana Pawła II organizowanej w roku 1988 w październiku, a poświęconej odczytaniu po 20 latach encykliki *Humanae vitae* (tytuł sesji – „Dar ludzkiego życia").

Środowe spotkania Instytutu w pierwszym semestrze zainaugurował oficjalnie 16 X 1987 r. ks. bp ordynariusz szczecińsko-kamieński Kazimierz Majdański (pełniący też funkcje wiceprzewodniczącego Papieskiej Komisji do Spraw Rodziny oraz kierownika Instytutu Studiów nad Rodziną ATK). W dniu przypadającym na 9 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II ks. Biskup odprawił w kościele akademickim KUL Mszę św. i przedstawił wykład pt. *Ku cywilizacji życia*. Zawarł w nim krytyczną wizję dzisiejszej kultury i cywilizacji, zwłaszcza w aspekcie szacunku dla życia. Stwierdził, iż świat jest dziś ogarnięty kryzysem, który symbolicznie można nazwać następstwem postawy śmierci (szerząca się praktyka aborcji, narkomanii, alkoholizmu itp. zachowań). Ks. bp Majdański zaakcentował wyraźnie, że nadzieję na stworzenie nowych podstaw cywilizacji życia stanowi pontyfikat polskiego Papieża, który sam siebie nazwał „papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa". Wykład zamknął stwierdzeniem, iż cywilizacja życia musi opierać się na szacunku dla wszelkich form życia wynikających z natury osoby ludzkiej.

Wykłady wprowadzające do tematyki dorocznej sesji Instytutu Jana Pawła II, a jednocześnie głównego tematu Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w r. ak. 1987/1988 przedstawili dwaj prelegenci: ks. prof. dr hab. Ludwik Szafrański (KUL) w odczycie *Encyklika „Humanae vitae" w perspektywie dwudziestolecia jej ogłoszenia* (9 III 1988 r.) naszkicował kontekst historyczny encykliki Pawła VI, sięgając do encykliki *Castii conubii* (1930), zapoczątkowującej znaczący zwrot nauczania Kościoła w dziedzinie etyki seksualnej i ogólniej – duszpasterstwa małżeństwa i rodziny. Ks. Szafrański wymienił szereg dokumentów Kościoła w tej dziedzinie (niektóre omawiając) aż do czasów dzisiejszych; zaakcentował ponadczasowy charakter norm zawartych w większości tych aktów, zwłaszcza zaś normy przyporządkowującej z istoty akt małżeński miłości i życiu. Również wprowadzający walor – tym razem od strony kontekstu kulturowego encykliki – posiadał wykład ks. doc. dra hab. Józefa Wiłka (KUL) zatytułowany: *Humanae vitae wobec zła moralnego*

aborcji i antykoncepcji (16 III 1988 r.). Prelegent przedstawił sytuację pewnego rozprzężenia dyscypliny w posoborowym Kościele powszechnym; ten stan spowodował reakcję duszpasterską i doktrynalną Pawła VI, której jednym z elementów stała się *Humanae vitae* sformułowana wbrew liberalnej opinii naukowców i rzeczników większych swobód seksualnych. Ks. Wilk omówił krótko zawartość encykliki, a następnie falę kontestacji, która powstała po jej ogłoszeniu, a która w mniejszym lub większym natężeniu, w różnych formach trwa do dzisiaj. W trakcie wykładu i w dyskusji wskazano na płaszczyzny szczególnie wystawione na dyskusję, spór i polemikę, ze względu na niejednoznaczne formuły określające te płaszczyzny problemowe w łonie Kościoła. Należy tu interpretacja prawa naturalnego, sprawa tzw. animacji duchowej zarodka, stopnia ingerencji technicznej pomocnej w efektywności aktu seksualnego itp.

Główną grupę prelegentów Konwersatorium Myśli Jana Pawła II stanowili autorzy odczytów przygotowywanych na sesję „Dar ludzkiego życia" (choć wykłady przedstawione do dyskusji na konwersatoriach różniły się często od ostatecznej wersji wykładów zaprezentowanych na sesji październikowej). Na temat samej sesji, jej organizacji (podjętej wspólnie przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Instytut Studiów nad Rodziną ATK), przebiegu (trzy „odsłony" w tej samej obsadzie: Warszawa-Lublin-Szczecin), jej charakteru, struktury i zawartości mówili na posiedzeniu konwersatoryjnym 12 I 1988 r. kierownik Instytutu Jana Pawła II ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń i ks. mgr Bogusław Szpakowski. Przedstawili roboczy program sesji, poddany następnie dyskusji i zmodyfikowany w trakcie kolejnych „przymiarek" (m.in. po roboczym przeglądzie odczytów w Kazimierzu Dolnym 19 V 1988 r.).

Wykład nawiązujący do tematu przygotowywanej sesji od strony antropologii metafizycznej i teologicznej – *Odpowiedzialne rodzicielstwo a absolutne zło moralne antykoncepcji w aspekcie „Humanae vitae"* – przedstawił (23 III 1988 r.) ks. prof. dr hab. Jerzy Bajda (ATK). Umieścił problematykę encykliki Pawła VI w kontekście wskazań Vaticanum II oraz zaakcentował kontynuację teologiczną i duszpasterską Jana Pawła II w tym nurcie. Rodzicielstwo w oczach współczesnego Kościoła – stwierdził – to wynik włączenia się miłości ludzkiej, miłości dwojga małżonków w miłość Bożą owocującą darem życia ludzkiego. Cała teologia *Humanae vitae*, podkreślił, stawia akcent na istocie miłości, będącej miłością dzieci Bożych, nie zaś na środkach technicznych, wokół których próbują skoncentrować spór oponenci encykliki. Patrząc na sytuację świata w 20 lat po encyklice, dostrzega się kryzys w dziedzinie daru życia. Jego najgłębsze podstawy tkwią w zafałszowaniu doświadczenia bytu, które jest zarazem korzeniem pojmowania istnienia i życia. Błędne widzenie świata prowadzi do urzeczowienia w nim człowieka. Płeć zostaje oderwana w swej wartości i sensie od miłości oraz od płodności. Rewolucja seksualna otrzymuje swoiste wsparcie od rewolucji technicznej.

Kryzysu rodziny współczesnej dotyczyły również inne wykłady zaprezentowane na posiedzeniach Konwersatorium. Prof. dr hab. Teresa Kukołowicz (KUL) dn. 13 I 1988 r. przedstawiła odczyt pt. *Jan Paweł II w obli-*

czu „patologii" życia rodzinnego i małżeńskiego. Opierając się na głównych wypowiedziach Papieża i Stolicy Apostolskiej prelegentka omówiła najczęstsze współcześnie przypadki odchodzenia od normy chrześcijańskiej życia małżeńskiego i rodzinnego (unikanie potomstwa, aborcja, rozwody i rodziny rozbite), a następnie naświetliła ich przyczyny i zarysowała środki zaradcze według Jana Pawła II. Wśród przyczyn najistotniejsze zagrożenie stanowią ideologie antyrodzinne, które nakładając się na właściwą człowiekowi skłonność do grzechu, wypaczają jego poczucie sensu małżeństwa, rodziny i życia. Jan Paweł II, wskazując na potrzeby przeciwstawienia się kryzysowi rodziny przez „naprawę serca" człowieka, ukazuje także potrzebę reformy duszpasterstwa rodziny w naszych czasach. (W formie artykułu odczyt prof. Kukołowicz ukazał się w „Ethosie", nr 5).

Podobną strukturę, choć bardziej konkretny charakter, miał wykład dr Wandy P ó ł t a w s k i e j (Instytut Teologii Rodziny, PAT-Kraków) przedstawiony 2 XII 1987 r. *Świętość małżeństwa zadaniem laikatu*. Prelegentka – należąca wraz mężem, znanym filozofem, do Papieskiej Komisji do Spraw Rodziny – widzi zawartą w małżeństwie misję dążenia do świętości. Małżonkowie wspomagają się wzajemnie w tej drodze: na tym polega sens bycia ze sobą razem w małżeństwie i rodzinie. Spełnianiu tego chrześcijańskiego ideału stają na przeszkodzie, zdaniem dr Półtawskiej, antywartości i postawy specyficzne dla naszych czasów. Są to: deprecjacja czystości przedmałżeńskiej, nierozumienie sakramentu małżeństwa, negacja małżeństwa jako źródła życia, negacja sensu aktów małżeńskich oraz podważanie trwałości małżeństwa. Prelegentka z perspektywy lekarza i działacza obrony życia wskazała na związki między tymi zagrożeniami, np. wśród par stosujących antykoncepcję dochodzi siedem razy częściej do aktu usuwania ciąży niż w populacji par odrzucających antykoncepcję. Dr W. Półtawska wskazała, iż oprócz duszpasterstwa rodzinnego i innych form instytucjonalnej pomocy małżeństwu, na samych małżonkach spoczywa szczególna odpowiedzialność w dążeniu do świętości.

Psychologiczne aspekty kształtowania się rodziny omówiła (27 IV 1988 r.) w przygotowanym w zarysie na sesję październikową wykładzie *Powołanie i wychowanie do rodzicielstwa* prof. dr hab. Maria B r a u n - G a ł k o w s k a (KUL). Po charakterystyce pola semantycznego związanego w świadomości potocznej z pojęciem „powołania", prelegentka zarysowała szczególny walor rodzicielstwa, które jako cel powołania łączy się m.in. z wartościami niezastępowalności, wierności (małżeńskiej), trudu i nadziei oraz radości. Dużą część swego wykładu prof. Braun-Gałkowska poświęciła wychowaniu do rodzicielstwa, którego proces winien zacząć się już we wczesnym dzieciństwie, kiedy tworzą się w psychice pierwsze związki konotacyjne znaczeń i wartości. W procesie wychowawczym prowadzącym do ukształtowania u dziecka postawy pozytywnej względem przyszłego bycia matką lub ojcem prelegentka wyróżniła m.in. modelowanie zachowań oraz nadawanie znaczeń. W dyskusji po referacie zwrócono uwagę, iż pozostając jedynie na płaszczyźnie psychologicznej trudno w takiej analizie obronić się przed zarzutem nieodróżnialności pewnych elementów procesu

wychowawczego od elementów manipulacji, nie ma bowiem wskaźników obiektywistycznych odróżniających te działania. Zarzutu tego nie usuwa również odwołanie się do prawd czysto religijnych; zachodzi potrzeba oparcia tej koncepcji wychowawczo-formacyjnej na podstawach metafizycznych i antropologiczno-filozoficznych.

Kolejnym lekarzem występującym w zespole uczestników sesji „Dar ludzkiego życia" był dr Karol Meissner OSB (Lubin). Zaprezentował on (13 IV 1988 r.) odczyt pt. *Chrześcijański lekarz wobec problemu „Humanae vitae"*. Odczyt stanowił zbiór wskazań praktycznych lekarza-duszpasterza małżeństwa i rodziny osadzony silnie w ramach katolickiej nauki o człowieku i jego powinnościach. O. Meissner widzi rolę lekarza nie tylko w funkcji medycznej, ale również psychiczno-emocjonalnej, podkreśla niewystarczalność czystej wiedzy teoretycznej w komunikacji lekarza z ludźmi potrzebującymi pomocy („Trzeba ruszyć ich emocje!"). Twierdzi, iż główną przyczyną dzisiejszych tragedii ludzkich na tle życia seksualnego i rodzicielstwa jest odziedziczona po scjentyzmie końca XIX i początku XX wieku mentalność deterministyczna, wyrażająca się w przekonaniu „muszę". Prowadzi ona zarówno do postawy: „muszę uniknąć dziecka", jak i do przeciwnej postawy: „muszę mieć dziecko". Ukazanie właściwego wymiaru życia i wolności człowieka oraz granic, jakie tej wolności wyznacza drugi człowiek oraz Bóg – jest ważnym zadaniem lekarza o formacji humanistycznej, zwłaszcza zaś chrześcijańskiej. Jedną z dróg jest doprowadzenie człowieka do podstawowego stanu jego samoświadomości osobowej, której wyrazem jest sąd: „mogę – nie muszę".

Innym odczytem duszpasterskim (także przedstawionym przez lekarza), choć z punktu widzenia organizacji i zadań Kościoła, był odczyt (10 V 1988 r.) ks. dra Kazimierza Kurka (Krajowego Duszpasterza Polski) zatytułowany *Odpowiedzialne rodzicielstwo. Problemy duszpasterza w Polsce*. Prelegent, stwierdzając wyraźny zwrot w duszpasterstwie małżeńskim i rodzinnym po encyklice *Humanae vitae*, wypunktował główne cele działalności Kościoła w tej dziedzinie: troskę o sumienie ludzkie, wychowanie do czystości oraz upowszechnienie metod naturalnych regulacji poczęć. Problemy duszpasterstwa w kraju wynikają przede wszystkim z tradycyjnego pojmowania miłości małżeńskiej zarówno przez małżonków, jak i dużą część księży duszpasterzy, a także z łatwości, z jaką praktyka metod naturalnych zamienia się w praktykę de facto antykoncepcyjną. Ks. Kurek ukazał w obszernym wywodzie popartym wiedzą i przykładami biologiczno-medycznymi sposoby upowszechniania wśród małżonków postawy świadomego dochodzenia do chwili poczęcia dziecka, aby w pełni wolnym wyborem towarzyszyć mu od początku na drodze życia.

Swoistym teologicznym i pastoralnym dopełnieniem tych rozważań było spotkanie medytacyjno-liturgiczne Instytutu zorganizowane 9 XII 1987 r. (Pod kierunkiem ks. Szpakowskiego odbywały się w trakcie sesji „Dar ludzkiego życia" jutrznia i spotkania liturgiczne z udziałem różnych wspólnot religijnych Polski. Były to spotkania o szczególnie podniosłym i wzruszającym tonie.). Liturgię przy akompaniamencie grupy muzycznej Ruchu Światło-Życie odprawił ks. Bogusław Szpakowski – duszpasterz Instytutu Jana Pawła II.

Homilię nt. *Chrześcijański wymiar ludzkiej miłości* wygłosił ks. prof. dr hab. Mieczysław Brzozowski (pracownik KUL-u oraz rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie).

Szereg odczytów Konwersatorium przedstawiono z perspektywy nauk szczegółowych. Od strony socjologicznej, temat kryzysu rodziny w perspektywie ogólnokulturowej podjął dr Adam Stanowski (KUL). W trakcie dwuczęściowej prelekcji (18 XI i 25 XI 1987 r.) zatytułowanej *Kryzys rodziny* omówił charakter modelu konwencjonalnego rodziny, panującego – jak stwierdził – do lat sześćdziesiątych w kulturze zachodniej (cz. I), a następnie kryzys tego modelu oraz szanse postkonwencjonalnego modelu rodziny (cz. II). O ile model tradycyjny opierał się na przekazywanej od pokoleń konwencji postaw i zachowań („tak się robi"), o tyle model ostatnich dziesięcioleci ma według dra Stanowskiego swoje podstawy najczęściej w wyborze wartości i odpowiedzialności człowieka za nie. Odczyt zakończono żywą dyskusją, której istotnym punktem stała się zasadność głównego podziału modeli kultury.

Dwa spotkania zajął dyptyk doc. dr hab. Ewy Jabłońskiej-Deptułowej (KUL) poświęcony rodzinie polskiej rozpatrywanej w aspekcie historii. Na pierwszym spotkaniu (28 X 1987 r.) prelegentka przedstawiła odczyt pt. *Rodzina w przetrwaniu narodowym okresu zaborów*, w którym ukazała model ziemiańsko-chłopski rodziny, stanowiący w czasach zaborów Polski podstawową formę przechowania („ethos narodowy związany z obyczajowością i religią") i obrony („rodzina-twierdza") wartości patriotycznych, moralnych i chrześcijańskich. W chwili odzyskania niepodległości (1918) ten model rodziny stał się podstawą odbudowy państwa i kultury narodowej. W tydzień później (4 XI) doc. Jabłońska-Deptułowa wygłosiła odczyt na temat: *Rodzina obecnie, a korzenie jej tożsamości. Zagrożenia i problemy*. Odczyt stanowił swoisty katalog cech i uwarunkowań dzisiejszej rodziny w Polsce, które z jednej strony, spowodowały zupełny rozpad tradycyjnego XIX-wiecznego modelu rodziny, a z drugiej zaś, przyczyniają się do głębokiego kryzysu moralnego, obyczajowego i kulturowego polskiej rodziny, a co za tym idzie – całego społeczeństwa. Spośród owych kryzysowych cech (kulturowych, ekonomiczno-cywilizacyjnych oraz politycznych) prelegentka wyróżniła jakość najbardziej istotną: „pęknięcie w ogniwie przekazu tradycji i wartości przez rodzinę", które dokonało się w Polsce w latach pięćdziesiątych, kiedy rodzice odeszli pod wpływem nacisków politycznych od religijno-narodowego modelu wychowania swoich dzieci.

W ciągu ostatniego roku w Polsce trwała dyskusja na temat roli szkoły w wychowaniu dzieci. Padło wiele słów krytycznych, zwłaszcza na kanwie ogólnospołecznej debaty w sprawie bulwersującego środowiska katolickie w Polsce podręcznika dla szkół średnich pt. *Przysposobienie do życia w rodzinie*. Na spotkaniu konwersatoryjnym w dniu 7 X 1987 r. prof. dr hab. Maria Braun-Gałkowska przedstawiła wprowadzenie do dyskusji nad tym podręcznikiem. Po rzeczowym zaprezentowaniu zawartości trzech części książki (psychologicznej, seksuologicznej i socjologicznej) referentka dokonała analizy krytycznej jej założeń i idei wychowawczej. De facto jest to podręcznik o funkcji antywychowaw-

czej i silnie demoralizującej. Jego części pierwsza i trzecia, poświęcone rozwojowi jednostki oraz życiu rodzinnemu, zawierają wiedzę o dużym stopniu specjalizacji, przekazaną językiem technicznym i nieciekawym, jest to ponadto wiedza częstokroć przestarzała. Część druga podręcznika – *Życie erotyczne człowieka* – prezentuje wyraźną zachętę do jak najwcześniejszej inicjacji seksualnej młodzieży, sugeruje postawę hedonistyczną jako najkorzystniejszą dla życia erotycznego i propaguje pragmatyczne kryteria zawierania małżeństwa. Całość jest „uatrakcyjniona" zestawem rysunków ilustrujących techniczne podejście do życia intymnego. W całości brak prawie zupełnie tematów tradycyjnie związanych z polskim małżeństwem i rodziną, jak miłość, ofiarność, poświęcenie, wierność, bezinteresowność czy patriotyzm. Prof. Braun-Gałkowska oceniła podręcznik jako szkodliwy dla młodzieży polskiej i stwierdziła, iż jego autorzy – W. Sokoluk, D. Andziak i M. Trawińska – biorą na swoje sumienie ciężar negatywnego kształtowania przyszłych pokoleń Polski. Dyskusja, jaka miała miejsce na konwersatorium, akcentowała szczególnie skrajnie złą – antywychowawczą i często demoralizującą – sytuację współczesnej szkoły polskiej, i ogólnie stała się protestem przeciwko omawianemu podręcznikowi i polityce wychowawczej, której podręcznik ów jest przejawem. (Swoistym zwycięstwem tej i innych reakcji społecznych stało się zawieszenie podręcznika przez ministra w około miesiąc później, a następnie wycofanie go z programu).

Jeszcze jednym spotkaniem konwersatoryjnym Instytutu Jana Pawła II na temat rzeczonego podręcznika było sprawozdanie (2 III 1988 r.) dra Adama Stanowskiego z konferencji Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego pt. *Etyka i wychowanie seksualne*. W trakcie referowanej sesji ujawniła się wyraźna opozycja przedstawicieli nauki (bardzo krytycznych względem rzeczonego podręcznika) oraz reprezentantów resortu oświaty. Wyrażono również potrzebę spotkań roboczych na temat wychowania seksualnego polskiej młodzieży; zaproponowano KUL na miejsce takich obrad. W dyskusji po sprawozdaniu dra Stanowskiego rozpatrywano propozycję stworzenia chrześcijańskiego podręcznika wychowania seksualnego, jednak przeważał pogląd o różnorodności form działania i pluralizmie treści podawanych młodzieży.

Dwa odczyty zostały zaprezentowane przez gości zagranicznych. Z wykładem na temat ochrony nienarodzonych gościł w Instytucie Jana Pawła II KUL profesor socjologii w Uniwersytecie Minnesota i zarazem przewodniczący organizacji obrony życia nienarodzonych „Human Life International" (USA) – prof. Paul Marx OSB. Przedstawił on (20 X 1987 r.) odczyt pt. *Godność życia ludzkiego*, w którym poinformował o ogólnej sytuacji w światowym ruchu obrony życia oraz zarysował na podstawie danych statystycznych i badań socjologicznych prawidłowość, jaka zachodzi między upowszechnieniem antykoncepcji a masowością postawy proabortywnej. Dominujący na Zachodzie trend lekceważenia życia osób jeszcze nie narodzonych zbieżny jest ideologicznie z powszechnością konsumpcjonizmu i feminizmu. Prof. Marx odwiedzający ostatnio kilka krajów Europy Wschodniej stwierdził, iż dostrzec można tu (m.in. w Polsce)

swoiste i groźne dla zdrowia ludzkiego nakładanie się na popularyzację antykoncepcji i tzw. przerywania ciąży zacofania cywilizacyjnego. Na przykład upowszechniana w naszym kraju spirala, będąca środkiem poronnym, w Stanach Zjednoczonych została prawnie wycofana ze sprzedaży, jako szkodliwa dla zdrowia.

Innym gościem zagranicznym Konwersatorium był prof. dr hab. Antoni Rauscher SJ (RFN), który 20 IV 1988 r. przedstawił wykład *Prawa człowieka w myśli Jana Pawła II*. Ukazał główne przesłanki tej stosunkowo późno, bo w XX wieku ukształtowanej w ramach nauczania Kościoła problematyki. Tradycyjnie prawa człowieka rozpatrywane były w nauczaniu społecznym Kościoła. Wraz z rozwojem nauk o człowieku, zwłaszcza powstaniem filozoficznej i teologicznej koncepcji personalizmu, nastąpił wzrost zainteresowania prawami jednostki w Kościele. Ks. Rauscher odnotował szczególny zakres tej problematyki u Jana Pawła II, zwłaszcza na tle różnorodnych opresji społecznych i politycznych w dzisiejszym świecie.

Z kolei dn. 11 XI 1987 r. prof. Włodzimierz Fijałkowski (Łódź) zaprezentował odczyt pt. *Odrodzenie – otwarcie ku wolności (Czyli rzecz o re-birthingu)*. Wystąpienie miało na celu zapoznanie słuchaczy z nową w Polsce metodą treningu psychoterapeutycznego polegającego na specyficznym sposobie oddychania. Odczyt wzbudził żywą dyskusję. Zwłaszcza zaś twierdzenia o pewnych psychologiczno-moralnych możliwościach metody re-birthingu (np. o możliwości pozbycia się poczucia winy) wywołały szereg wątpliwości nie tylko natury metodologicznej.

W sumie przedstawiono w ramach Konwersatorium Instytutu Jana Pawła II w r. ak. 1987/1988 20 odczytów. Temat życia w małżeństwie i rodzinie podejmowany był w trakcie środowych spotkań z różnych punktów widzenia, od strony namysłu teoretycznego i praktycznego. Naświetlono stan kryzysu rodziny we współczesnym świecie. Zagrożone jest również życie znajdujące swój początek w miłości ludzkiej, a zakorzenione w miłości Bożej. W trakcie odczytów i dyskusji pojawiły się jednak ślady nadziei i optymizmu, znajdujące swoją moc w pełnej wiary i wytrwałości odwadze ocalenia rodziny przed samym człowiekiem, zadufanym w swoją samowystarczalność.

DZIAŁALNOŚĆ INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL W ROKU 1988 (Sprawozdanie)*

W okresie sprawozdawczym, będącym drugim rokiem drugiej kadencji pracy obecnego Zarządu Instytutu, działalność Instytutu Jana Pawła II koncentrowała się na następujących dziedzinach:

I. Sympozja
II. Działalność naukowo-dydaktyczna
III. Prace wydawnicze.

W sprawozdaniu niniejszym zostaną uwzględnione ponadto:

IV. Plany Instytutu na rok 1989, oraz:
V. Sprawy organizacyjne.

I. Sympozja. W okresie sprawozdawczym Instytut zorganizował dwie otwarte sesje naukowe. W ramach dorocznego sympozjum – przeniesionego w 1988 r. z maja na 5-8 października – Instytut Jana Pawła II wraz z Instytutem Studiów nad Rodziną przy ATK zorganizował w dwudziestą rocznicę encykliki Pawła VI *Humanae vitae* sesję zatytułowaną „Dar ludzkiego życia". Sesja miała charakter naukowo-formacyjny. Oprócz ośmiu wykładów, przedstawionych przez specjalistów z dziedziny teologii, filozofii, psychologii. socjologii i medycyny, oraz dyskusji mających miejsce po wykładach, sesja zawierała część praktyczno-liturgiczną. na którą składały się codzienne msze św., jutrznie i liturgie wieczorne oraz świadectwa osób świeckich i duszpasterzy ukazujące drogi afirmacji i obrony życia. Sesja odbywała się w nowej auli KUL i miała dużą frekwencję (200-400 osób), także przyjezdnych spoza Lublina działaczy ruchów religijnych. Sesja „Dar ludzkiego życia" – w tym samym kształcie naukowym i podobnym praktyczno-formacyjnym – odbyła się poza KUL-em, w Szczecinie oraz w Warszawie (ATK). Materiały z sesji ukażą się w postaci książkowej (zob. pkt III niniejszego sprawozdania).

Druga sesja Instytutu Jana Pawła II – której współorganizatorem był Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie – miała na celu uczczenie dziesiątej rocznicy pontyfikatu obecnego Papieża. Odbyła się pod hasłem „O podmiotowość osoby i społeczeństwa" w dniach 8-16 X 1988 r. w nowej auli KUL i miała charakter uroczysty (nie przewidziano dyskusji). Polscy i zagraniczni przedstawiciele Kościoła oraz nauki zaprezentowali osiem wykładów ukazujących najistotniejsze obszary pontyfikatu Jana Pawła II. Ponadto odbył się wieczór muzyczno-poetycki. (Dodać trzeba, że z inicjatywy Instytutu Jana Pawła II gościł na KUL-u w związku z nadaniem mu tytułu doktora honoris causa Wydziału Teologicznego kard. Joseph Ratzinger, jego zaś wykład doktorski był zarazem wykładem zamykającym sesję Instytutu). Sesja z okazji dziesięciolecia pontyfikatu miała bardzo zróżnicowaną frekwencję (jednorazowo od 50 do 600 osób). Wszyst-

*Sprawozdanie poniższe zostało przedstawione Radzie Naukowej Instytutu Jana Pawła II przez Zarząd Instytutu na dorocznym wspólnym posiedzeniu, które odbyło się 14 I 1989 r.

kie odczyty ukazały się w specjalnym czwartym numerze „Ethosu".

Obydwa sympozja Instytutu Jana Pawła II odnotowane zostały w katolickiej prasie krajowej oraz w Radiu Watykańskim.

II. Działalność naukowo-dydaktyczna. Składają się na nią cotygodniowe Konwersatoria Myśli Jana Pawła II oraz wystąpienia przedstawicieli Instytutu Jana Pawła II w innych ośrodkach naukowych. W r. ak. 1987/88 środowe konwersatoria poświęcone były, w związku z przygotowywaną sesją z okazji rocznicy *Humanae vitae*, problemom małżeństwa i rodziny oraz obrony życia. W tym okresie miało miejsce dwadzieścia spotkań konwersatoryjnych (na zasadzie odczyt, a następnie dyskusja), w czasie których naukowcy i działacze zarówno z kraju, jak i z zagranicy omówili szereg problemów, w tym zwłaszcza aspekty sytuacji życia w rodzinie w perspektywie encykliki Pawła VI i innych dokumentów Kościoła. W trakcie konwersatoriów utrzymywała się stała frekwencja uczestników: od 30 do 60 osób.

W okresie sprawozdawczym działalność naukowo-dydaktyczna przedstawicieli Instytutu Jana Pawła II na zewnątrz KUL-u była następująca: ks. prof. dr hab. T. Styczeń przedstawił w sierpniu wykład w Rimini (Włochy) na dorocznym zjeździe członków organizacji „Communione e liberazione"; ks. dr hab. A. Szostek był autorem referatu na sesji (Rzym – listopad) z okazji rocznicy *Humanae vitae*; dr W. Chudy przedstawił odczyt na sesji UJ w Krakowie (maj) poświęconej zagadnieniom kary śmierci; z ramienia Instytutu dr K. Klauza wygłosił komunikaty: w Wiedniu (październik) w trakcie konferencji poświęconej problematyce rodziny oraz w Radziejowicach (listopad) podczas sesji Instytutu Kultury przy Ministerstwie Kultury i Sztuki; dr H. Gulanowska zaś uczestniczyła w sesji (Rzym – grudzień 1987) poświęconej obronie życia nienarodzonych.

Trzeba także wspomnieć o działalności sekcji troski nad rodziną prowadzonej przy Instytucie przez dr H. Gulanowską przy współpracy duszpasterskiej ks. B. Szpakowskiego. Sekcja ta w ciągu całego roku prowadzi akcję informacyjno-upowszechniającą (odczyty, filmy itp.) na rzecz rodziny i obrony życia, a także akcję na rzecz pomocy rodzinom potrzebującym.

III. Prace wydawnicze. W okresie sprawozdawczym ukazały się trzy książki opracowane w Instytucie Jana Pawła II, a mianowicie:

– *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie*, pod red. T. Stycznia SDS i M. Radwana SCJ, z serii „Sympozja Instytutu Jana Pawła II", Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Rzym.

– *W imieniu dziecka poczętego*, pod red. J. Gałkowskiego i J. Guli, z serii „Sympozja Instytutu Jana Pawła II", Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Rzym i Instytut Jana Pawła II – Lublin.

– Bp K. Majdański, *Cywilizacja życia*, z serii „Konwersatoria Instytutu Jana Pawła II".

– W ostatnim czasie ukazała się *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, pod red. M. Filipiak i A. Szostka MIC. Wyd. II poszerzone.

Zgłoszono do planów wydawniczych na rok 1989 siedem następujących pozycji:

– K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Wyd. III będące reedycją wydania II (Kraków 1985, pod red. A. Półtawskiego), a zawierające uzupełnienia w postaci dwóch artykułów wstępnych (ks. T. Styczeń, A. Półtawski), sześciu artykułów K. Wojtyły związanych tematycznie z *Osobą i czynem* – i aneksu unaoczniającego różnice między pierwszym a drugim wydaniem – oraz indeksu rzeczowego. Z serii „Człowiek i moralność", t. IV. Wyd. TN KUL.
– K. Wojtyła, *Nauka o wierze według św. Jana od Krzyża*. Jest to tekst rozprawy doktorskiej obronionej w 1948 r. na Wydziale Teologicznym UJ. Tłum. z jęz. łacińskiego K. Stawecka, wstęp A. Rodziński. Z serii „Człowiek i moralność", t. V. Wyd. TN KUL.

Do druku w RW KUL zgłoszono następujące pozycje z serii „Jan Paweł II naucza":
– Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, tekst i komentarze, pod red. ks. S. Nagyego.
– Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris mater*, tekst i komentarze, pod red. C. Napiórkowskiego OFMConv.
– Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. III, *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*, tekst i komentarze, pod red. ks. T. Stycznia.
– Jan Paweł II, *O judaizmie i Żydach*, oprac. tekstów i komentarz ks. R. Rubinkiewicz.
– *Dar ludzkiego życia. „Humanae vitae" po 20 latach*, pod red. ks. T. Stycznia i bp K. Majdańskiego. Z serii „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".

Niestety, trzeba stwierdzić z ubolewaniem, że w ciągu dziesięciu lat pontyfikatu ukazały się na KUL-u tylko dwie prace naukowe napisane przez K. Wojtyłę, a mianowicie *Miłość i odpowiedzialność* (wznowienie) oraz *Wykłady lubelskie*. Kuriozalnym przykładem tej postawy edytorskiej jest fakt – kilkakrotnie już przez nas podnoszony na dorocznych zebraniach Rady Naukowej Instytutu, iż t. II z serii „Człowiek i moralność" – K. Wojtyły *Z zagadnień podmiotu moralności*, złożony w Wydawnictwie TN KUL w lutym 1983 r. – do dziś nie ukazał się drukiem.

W dziedzinie prac wydawniczych Instytutu Jana Pawła II główny nacisk w roku sprawozdawczym 1988 położony był na wydawanie kwartalnika „Ethos". Ukazały się dwa numery „Ethosu": nr 1 (nakład 5 tys. egz. całkowicie wyczerpany) poświęcony ethosowi współistnienia międzynarodowego – zwłaszcza współistnienia z sąsiadami, oraz podwójny nr 2-3 poświęcony ethosowi nauki i naukowców. Obecnie ukazał się nr 4 (z datą 1988), zawierający przede wszystkim materiały związane z dziesiątą rocznicą pontyfikatu Jana Pawła II (m.in. materiały z uroczystej sesji Instytutu Jana Pawła II oraz Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej).

IV. Plan pracy Instytutu na rok 1989 przedstawia się – zgodnie z dotychczasową strukturą niniejszego sprawozdania – następująco:

W maju Instytut planuje zorganizować doroczną sesję naukową na temat sformułowany roboczo jako „Pokój dziełem solidarności". Sympozjum nawiązywałoby do ostatniej encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* i koncentrowałoby się na aspektach katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza w perspektywie doświadczeń polskich. Tej tematyce poświęcona jest też tegoroczna seria konwersatoriów prowadzona przez zastępcę kierownika Instytutu Jana Pawła II doc. Jerzego Gałkowskiego. Część spotkań konwersatoryj-

nych przeznacza się ponadto na analizę i dyskusję o problemach dotyczących małżeństwa, rodziny oraz obrony życia. Jeśli idzie o bardziej odległe plany, to tematem rozważanym w aspekcie sympozjum Instytutu w maju 1990 r. jest zagadnienie źródeł kryzysu współczesnej teologii moralnej, wiążące się z zapowiedzianym już przez Jana Pawła II dokumentem w tej sprawie.

W dziedzinie wydawniczej, oprócz pracy nad tytułami zgłoszonymi do planów wydawniczych poszczególnych oficyn na rok 1989, Instytut przewiduje następujący zestaw tematyczny kwartalnika „Ethos". W roku 1989 redakcja planuje poświęcić kolejne numery problematyce ethosu życia (nr 5), Kościołowi ubogich (nr 6-7) oraz rocznicy września 1939 (nr 8). W dalszej perspektywie zamierza się wydać monograficzne numery kwartalnika poświęcone ethosowi twórczości, specyfice uniwersytetu katolickiego w dzisiejszym świecie, problematyce źródeł kryzysu we współczesnej teologii moralnej oraz zagadnieniu prymatu papiestwa w Kościele. Planuje się też osobne numery poświęcić Mickiewiczowi i Norwidowi.

V. Sprawy organizacyjne. W części tej omówiono bieżące sprawy administracyjno-organizacyjne Instytutu.

W.Ch.

Maria FILIPIAK
Karol KLAUZA

CIERPIĄCY I UBOGI
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II (1978–1987)

W papieskim rozumieniu pojęcia „ubogi" przekroczone zostają utarte granice znaczeniowe, przyjęte dla tego słowa w języku potocznym. Jak wiadomo, obejmuje ono nie tylko ubóstwo w sensie ekonomicznym czy aretologicznym, ale także ubóstwo jako cierpienie, niepełnosprawność, pozbawienie prawa do życia, do podmiotowości. Zagadnienie to naświetlają z różnych punktów widzenia artykuły zamieszczone w niniejszym numerze „Ethosu", które w tym opracowaniu zyskują bogate uźródłowienie w homiliach, przemówieniach i oficjalnych dokumentach nauczania Jana Pawła II, wygłoszonych w latach 1978–1987.

Zakres czasowy został zakreślony ze względów formalnych, a nie merytorycznych i uwzględnia kontynuację tego opracowania w najbliższych numerach naszego kwartalnika. Podstawę kwerendy stanowiła oficjalna edycja wystąpień papieskich zamieszczona w *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* uzupełniona opisami ich polskich tłumaczeń w:

Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei. Jan Paweł II o cierpieniu Chrystusa i człowieka, Kalwaria Zebrzydowska 1986, ss. 283 [dalej jako *Krzyż znakiem...*].

Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy, Kraków 1988, ss. 391 [*Cierpienie...*].

oraz książki serii wydawniczej Instytutu Wydawniczego „Pax" *Jan Paweł II. Pierwszy Polak na stolicy Piotrowej*, Warszawa 1979–.

O innych tłumaczeniach polskich tekstów wymienionych w niniejszej bibliografii za lata 1978–1983 informuje:

W. Gramatowski SJ, Z. Wilińska, *Jan Paweł II. Bibliografia Polska 1978–1983*, Rzym 1987, ss. 578.

Celem właściwego uporządkowania materiału uzyskanego z kwerendy wykorzystano wartościową pozycję dokumentacyjną, jaką jest:

M. Maliński, A. Mari, R. Rzepecki, *Pielgrzymka do świata*, Warszawa 1987, ss. 383.

Kryterium zakwalifikowania pozycji do zamieszczenia w wykazie stanowiło w miarę obszerne omówienie problematyki ubogiego, wnoszące istotne elementy do papieskiej interpretacji tego pojęcia. Znalazły się więc tu jedynie pozycje najważniejsze, wyodrębnione spośród licznych wystąpień okazjonalnych, często powielających skrótowo wcześniejsze wypowiedzi lub wygłaszanych w kontekście spotkań z innymi grupami wiernych.

Wykaz skrótów

AP 1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss.462.

AP 2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.

NP 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Przemówienie Jana Pawła II do chorych w poliklinice Gemellego* (17 X), w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 66–67.

2. *La luce della carità fondata sulla fede* [Światło miłości opartej na wierze] (Audiencja dla Ruchu Apostolskiego Ociemniałych, 9 XII), IGP I, s.317–318.

3. *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym* (Anioł Pański, 31 XII), AP 1, s. 37–38; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453–454.

1979

4. *L'imagine di Cristo nell'infanzia che soffre* [Cierpiące dzieci obrazem Chrystusa] (Podczas wizyty w szpitalu Dzieciątka Jezus na Gianicolo w Rzymie, 7 I), IGP II, 1, s. 27–28.

5. *Widzę w was cierpiącego Chrystusa* (Przemówienie do mieszkańców ubogiej dzielnicy Los Minas w Santo Domingo, Dominikana, 26 I), w: *Jan Paweł II w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1980, s. 40; toż: *Vedo in voi la presenza del Signore che soffre* , IGP II, 1, s. 140–141.

6. *Papież was kocha, ponieważ jesteście szczególnie umiłowani przez Boga* (Przemówienie podczas wizyty w ubogiej dzielnicy Santa Cecilia w Guadalajara, Meksyk 30 I), w: *Jan Paweł II w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1980, s. 127; toż: *Il Papa vi ama perché siete i prediletti di Dio*, IGP II, 1, s. 271–272.

7. *Godność i majestat człowieka cierpiącego* (Do chorych w Bazylice św. Piotra, 11 II), w: *Cierpienie...*, s. 78–81; toż: *Dignità e maestà dell'uomo che soffre*, IGP II, 1, s. 387–390.

8. *Myślę dziś o ludziach cierpiących* (Anioł Pański, 11 II), AP 1, s. 51–53; toż: *Conto molto sulla preghiera dei malati*, IGP II, 1, s. 391–393.

9. *Słowa Chrystusowej męki* (Audiencja generalna, 11 IV), w: *Krzyż znakiem...*, s. 13–14; toż: *La nostra solidarietà col Cristo sofferente*, IGP II, 1, s. 885–890.

10. *Jezu, zostań z nami przez Twój Krzyż* (Podczas Drogi Krzyżowej w Koloseum, 13 IV), w: *Krzyż znakiem...*, s.16; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni* , IGP II, 1, s. 899–902).

11. *Nella sofferenza si compie l'opera della redenzione* [Poprzez cierpienie spełnia się dzieło odkupienia] (Podczas spotkania z inwalidami w Ogrodach Watykańskich, 21 V), IGP II, 1, s. 1195–1198.

12. *Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych* (Apel Jasnogórski, Częstochowa, 4 VI), w: *Cierpienie...*, s. 82–86; toż: *La Croce trasfigura la sofferenza umana*, IGP II, 1, s. 1423–1424.

13. *Przyjmijcie Ewangelię cierpienia* (Przemówienie do chorych, Częstochowa, 6 VI), w: *Cierpienie...*, s. 86–87.

14. *Moja siła z Chrystusa przez Was* (Kraków, 9 VI), w: *Cierpienie...*, s. 87–91.

15. *Módlmy się za ludzi cierpiących* (Anioł Pański, 29 VII), AP 1, s.113–115; toż: *Stare accanto ai malati e ai sofferenti*, IGP II, 2, s. 91–94.

16. *Andiamo a Cristo: guarirà i nostri mali* [Zbliżmy się do Chrystusa: On uleczy nasze słabości] (Homilia w Grottaferrata, 9 IX), IGP II, 2, s. 281–285.

17. *Niezwykła wartość cierpienia* (Do chorych w Knock, Irlandia, 30 IX), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 71; toż: *Il valore straordinario della sofferenza*, IGP II, 2, s. 471–472.

18. *Nie zostawiajcie ubogim tylko okruszyn ze stołu!* (Homilia podczas Mszy św. na Yankee Stadium w Nowym Jorku, 2 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s.170–175; toż: *Non lasciate ai poveri le briciole della festa*, IGP II, 2, s. 557–563.

19. *Świadectwo wobec ubogich* (Chicago, 5 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 241–242; toż: *Continuare la missione di Cristo verso i poveri*, IGP II, 2, s. 623–624.

20. *Jesteście w sposób szczególny moimi braćmi i siostrami* (Chicago, 5 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 245; toż: *Voi siete in modo speciale miei fratelli e sorelle*, IGP II, 2, s.627.

21. *Il problema più grave e più urgente è la lotta contro la fame* [Największym i najbardziej palącym problemem jest walka z głodem] (W siedzibie FAO, Rzym, 12 XI), IGP II, 2, s. 1133–1141.

22. *Messagio per la giornata del migrante* [Orędzie na dzień emigranta] (1 XII), IGP II, 2, s. 1305–1309.

23. *Non c'e nulla di più umano del dolore* [Nie ma nic bardziej ludzkiego, niż cierpienie] (Do uczestników kapituły generalnej bonifratrów, 13 XII), IGP II, 2, s. 1397–1399.

24. *Powiedzcie Papieżowi, że cierpimy* (Anioł Pański, 26 XII), AP 1, s. 177–178; toż: *Dove c'e morte e desolazione, più viva sia la testimonianza cristiana*, IGP II, 2, s. 1528–1530.

25. *Wierzę w Was* (Do nieletnich oczekujących na wyrok w Casal del Marmo, 6 I), w: *Cierpienie...*, s. 95–98; toż: *Sono venuto tra voi, perché vi voglio bene*, IGP III 1, s. 37–41.

1980

26. *Ofiarujemy Chrystusowi śmierć naszego brata* (Homilia podczas Mszy św. pogrzebowej Vittorio Bachelet, Prezesa Włoskiej Akcji Katolickiej, zamordowanego w zamachu terrorystycznym, 23 II), NP 1, s. 197–199; toż: *Offeriamo a Cristo la morte del nostro fratello*, IGP III, 1, s. 477–481.

27. *Mając przed sobą smutny widok ruin...* (Do ofiar trzęsienia ziemi w Valnerina, Włochy, 23 III), w: *Cierpienie...*, s. 98–100; toż: *Sono venuto per condividere la speranza che vi ha tutti sostenuti nella prova*, IGP III, 1, s. 677–678.

28. *Na Krzyżu Bóg odwrócił sens cierpienia* (Wizyta w Centrum św. Józefa Cottolengo, Turyn, 13 IV), NP III, 1, s. 360–363; toż: *Nella croce Dio ha capovolto il significato della sofferenza*, IGP III, 1, s. 870–876.

29. *Apel Ojca Świętego na rzecz Sahelu* (Homilia w Quagadougou, Górna Wolta, 10 V), NP III, 1, s. 561–565; toż: *Appello per il Sahel*, IGP III, 1, s. 1291–1297.

30. *„Piękno na to jest, by zachwycało do pracy"* (Homilia podczas Mszy św. w Lisieux, 2 VI), NP III, 1, s. 738–741; toż: *In comunione con le sofferenze di Cristo santa Teresa ci ha rivelato la realtà del Vangelo*, IGP III, 1, s. 1658–1664.

31. *Ku pomocy cierpiącym braciom* (Orędzie do Narodu Stanów Zjednoczonych, 2 VI), NP III, 1, s. 746; toż: *In favore dei fratelli che soffrono*, IGP III, 1, s. 1675–1676.

32. *„Błogosławieni ubodzy duchem..."* (Odwiedziny w Faveli Vidigal w Rio de Janeiro, 2 VII), NP III, 2, s. 12–16; toż: *La Chiesa dei poveri con Cristo proclama le beatitudini*, IGP III, 2, s. 24–31.

33. *Proszę Was o drogocenną pomoc* (Do trędowatych w Marituba, w Belem, 8 VII), NP III, 2, s. 104–107; toż: *La croce della sofferenza è fonte di grazia e di salvezza*, IGP III, 2, s. 192–196.

34. *Papież z młodzieżą św. Egidiusza* (Audiencja w Castel Gandolfo, 20 VII), NP III, 2, s. 161–163; toż: *Il Papa con i giovani di S. Egidio*, IGP III, 2, s. 284–287.

35. *Dramat narkomanii* (Homilia, Castel Gandolfo, 9 VIII), NP III, 2, s. 195–197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346–351.

36. *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej* (Do uczestników międzynarodowego forum poświęconego aktywności ludzi starych Rzym, 5 IX), NP III, 2, s. 291–293; toż: *Speziale missione degli anziani nella vita della famiglia umana*, IGP III, 2, s. 537–540.

37. *Człowiek niepełnosprawny – jednym z nas* (Przesłanie do Kongresu „Nicolo Rezzara", 12 IX), NP III, 2, s. 319–320; toż: *L'impegno dei cristiani per gli handicappatti,* IGP III, 2, s. 601–603.

38. *Byłem upośledzony i przyszliście mi z pomocą* (Anioł Pański, Osnabrück, 16 XI), AP 1, s. 303–306; toż: *Accettate il dolore con fiducia: per questa via il Signore viene nel mondo*, IGP III, 2, s. 1231–1235.

39. *W doświadczeniach starości łączcie się z Chrystusem na Krzyżu* (Spotkanie z ludźmi starymi w katedrze w Monachium, 19 XI), NP III, 2, s. 699–704; toż: *Nelle prove della vecchiaia accompagnate Cristo alla Croce*, IGP III, 2, s.1365–1374.

40. *Wasze cierpienie jest modlitwą* (Do ludzi dotkniętych skutkami trzęsienia ziemi w Balvano, Włochy, 25 XI), NP III, 2, s. 722; toż: *La vostra sofferenza è preghiera*, IGP III, 2. s. 1417–1418.

41. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Do międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem, 13 XII), NP III, 2, s. 835–837; toż: *Solidarietà umana e ricerca scientifica per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680–1683.

42. *Wspólnota kościelna czerpie pokarm z ofiar tych, którzy cierpią* (W czasie wizyty w szpitalu św. Jakuba, 21 XII), NP III, 2, s. 867–870; toż: *La comunione ecclesiale trae alimento dai sacrifici di coloro che soffrono*, IGP III, 2, s. 1744–1749.

1981

43. *Il ruolo incostituibile dei deboli nel disegno salvifico di Dio* [Niezastąpiona rola chorych w zbawczym planie Boga] (Homilia do chorych, 11 II), IGP IV, 1, s. 278–282.

44. *Bogactwo ubóstwa* (Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manili, Filipiny, 18 II), ORpol. 2(1981) nr 3, s, 17.18; toż: *Difendere la dignità dei poveri non è un lusso per la Chiesa*, IGP IV, 1, s. 367–373.

45. *Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom* (Wizyta w obozie uchodźców Bataan Refugee Processing Center w Morong, Filipiny, 21 II), w: *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii*, Warszawa 1986, s. 136–138; toż: *L'assistenza ai profughi, parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445–448.

46. *Wzmóc wysiłki w zwalczaniu trądu* (Spotkanie w rozgłośni Radia „Veritas" z grupą trędowatych z leprozorium Talay, Filipiny, 21 II), w: *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii*, Warszawa 1986, s. 139–141; toż: *Moltiplicare gli sforzi per debellare la lebbra*, IGP IV, 1, s.449–451.

47. *Nie jesteście osamotnieni* (Anioł Pański, Baguio, Filipiny, 22 II), AP 1, s. 345; toż: *Cari ammalati, voi non siete soli*, IGP IV, 1, s.473.

48. *Jesteście żywym wołaniem o pokój* (Przemówienie do ofiar wybuchu bomby atomowej, Nagasaki, Japonia, 26 II), ORpol. 2(1981) nr 7, s, 11; toż: *Voi siete un vivente e costante appello alla pace*, IGP IV, 1, s. 571–572.

49. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych* (4 III), ORpol. 2(1981) nr 3, s. 21–22.

50. *Solidarność z ludźmi niepełnosprawnymi* (Anioł Pański, 8 III), AP 1, s. 348–349; toż: *I sofferenti, a somiglianza di Cristo partecipano al mistero della redenzione*, IGP IV, 1, s. 647–650.

51. *Siate sempre vicini a chi porta la croce delle proprie mutilazioni* [Jesteście blisko tych wszystkich, co niosą krzyż własnego kalectwa] (Przemówienie podczas audiencji prywatnej dla uczestników Kongresu Narodowego Stowarzyszenia Niepełnosprawnych i Inwalidów, 14 III), IGP IV, 1, s.661–663.

52. *Inseritevi con fede nel mistero della Croce* [Włączcie się z wiarą w tajemnicę Krzyża] (Do chorych w katedrze w Terni, Włochy, 19 III), IGP IV, 1, s.710–713.

53. *Prawa i obowiązki ludzi upośledzonych* , AP 1, s. 355–356; toż: *Garantire e consolidare la pace in Europa nel rispetto Dei diritti degli uomini e delle nazioni*, IGP IV, 1, s. 804–806.

54. *Speciale ruolo degli handicappati nella promozione dei valori umani* [Szczególna rola niepełnosprawnych w rozwoju wartości ludzkich] (Do uczestników II Światowych Igrzysk Niepełnosprawnych „Roma '81", 3 IV), IGP IV, 1, s. s.873–875.

55. *Myślą i sercem przy Chrystusie cierpiącym* (Anioł Pański, 12 IV), AP 1, s. 361–363; toż: *Il Cristo sofferente e trafitto sia al centro della nostra coscienza*, IGP IV, 1, s.927–930.

56. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Orędzie do upośledzonych, zgromadzonych w Lourdes, 6 IV), ORpol. 2(1980) nr 4, s. 2. 10; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la Grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980–983.

57. *Teraz raduję się w cierpieniach za was* (Rzym, Poliklinika Gemellego, 24 V), w: *Cierpienie...*, s. 142; toż: *Efficacia impareggiabile della sofferenza per l'attuazione del disegno della salvezza*, IGP IV, 1, s. 1211–1212.

58. *Wasze cierpienia nie są daremne* (Słowa Papieża do chorych, zgromadzonych w Lourdes, 22 VII), ORpol. 2(1981) nr 7, s.11; toż: *Le vostre sofferenze accrescono la carità che anima la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 46–47.

59. *Teraz mogę powrócić do domu* (Pożegnanie w klinice Gemellego, 14 VIII), w: *Cierpienie...*, s. 148–149; toż: *La sofferenza alimenta la grazia della redenzione*, IGP IV, 2, s. 80–82.

60. *Żeby wszyscy mogli żyć bardziej po ludzku* (Orędzie do dyrektora generalnego UNESCO, 8 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Nella giornata dell'alfa-*

betizzazione. L'appello per realizzare un nuovo ordine internazionale, IGP IV, 2, s. 138–139.

61. *Pielgrzymka inwalidów z diecezji Werona w Castel Gandolfo* (Do pielgrzymów niepełnosprawnych, 17 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Incessante impegno della Chiesa a tutela dei diritti degli handicappati*, IGP IV, 2, s. 277–279.

62. *Inwalidzi szwajcarscy na Mszy św. u Papieża* (29 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Celebrazione eucaristica per un gruppo di invalidi svizzeri*, IGP IV, 2, s. 314–315.

63. *Doświadczyłem wielkiej łaski: cierpieniem i zagrożeniem życia mogłem dać świadectwo* (Audiencja generalna, 14 X), ORpol. 2(1981) nr 10, s. 5; toż: *L'evento di maggio: grande prova divina*, IGP IV, 2, s. 409–418.

64. *Zaproszenie zostało przyjęte przez ubogich* (Castel Gandolfo, 11 X), ORpol. 2(1981) nr 10, s. 15; toż: *Riscoprire nella comunione col Signore il senso delle ricchezze spirituali*, IGP IV, 2, s. 389–392.

65. *Zjawisko emigracji* (Anioł Pański, 15 XI), AP 2, s. 13–15; toż: *Corresponsabilità e condivisione dei cristiani per i problemi che angustiano gli emigranti*, IGP IV, 2, s. 643–646.

1982

66. *Pochylmy głowy przed ludźmi starymi* (Anioł Pański, 3 I), AP 2, s. 39–40; toż: *Insostituibile ruolo degli anziani nella famiglia e nella società*, IGP V, 1, s. 18–21.

67. *Anche per noi deve realmente verificarsi il contenuto dell'espressione: „Ad Iesum per Mariam"* [Także w nas winno się sprawdzić to, co wyrażają słowa: „Przez Maryję do Jezusa"] (Homilia podczas Mszy św. dla chorych, 11 II), IGP V, 1, s. 348–352.

68. *Chrześcijański sens cierpienia i starości* (Wizyta w szpitalu św. Karola Boromeusza, Onitsha, Nigeria, 13 II), w: *Cierpienie...*, s. 173–176; toż: *Il significato cristiano della sofferenza e della vecchiaia*, IGP V, 1, s. 395–400.

69. *Umanizzate la medicina amando i malati* [Czyńcie medycynę bardziej ludzką, kochając chorych] (Do uczestników zjazdu lekarzy, 25 II), IGP V, 1, s. 696–699.

70. *La sofferenza rende l'uomo più partecipe del mistero della Croce di Cristo* [Cierpienie czyni człowieka pełniejszym uczestnikiem tajemnicy Krzyża Chrystusowego] (Do członków Stowarzyszenia OFTAL, służącego pomocą chorym, udającym się do Lourdes, 27 III), IGP V, 1, s. 1017–1019.

71. *Trasformate la vostra «passione» in un atto di amore redentore* [Przemieńcie waszą «mękę» w akt odkupieńczej miłości] (Podczas wizyty w Instytucie „Don Guanella" dla niepełnosprawnych, 28 III), IGP V, 1, s. 1031–1035.

72. *La grandezza di una civiltà si misura dall'attenzione alle persone anziane* [Stopień cywilizacji określa się poprzez szacunek wobec osób starszych] (Podczas audiencji prywatnej dla włoskiego Ruchu Emerytów i Ludzi Starszych, 21 V), IGP V, 2, s. 1793–1795.

73. *Cierpienie jest zaproszeniem* (Podczas udzielania sakramentu chorych, Southwark, Anglia, 28 V), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 9.10; toż: *Nessuno stato ha il*

diritto di opporsi ai valori morali, radicati nella natura stessa dell'uomo, IGP V, 2, s. 1906–1912.

74. *Nell'assistenza agli handicappati offrite un segno di comunione* [W służeniu niepełnosprawnym dawajcie im znak wspólnoty] (Podczas wizyty w szpitalu St. Joseph w Edynburgu, Szkocja, 1 VI), IGP V, 2, s. 2044–2049.

75. *La «piaga» dei rifugiati: una vergogna per la nostra epoca* [«Plaga» uciekinierów wstydem dla naszej epoki] (Do Wysokiego Komisarza ONZ do spraw uciekinierów, 26 VI), IGP V, 2, s. 2398–2401.

76. *750 milionów ludzi na świecie cierpi głód!* (Anioł Pański, 25 VII), w: *Cierpienie...*, s.180–182; toż: *Prevalgano i programmi dello sviluppo e dell'alimentazione su quelli dell'odio e degli armamenti*, IGP V, 3, s. 118–121.

77. *Ai giovani del «Quatro Mondo»* [Do młodzieży organizacji «Czwarty Świat»], IGP V, 3, s. 122.

78. *„Questa sera ho incontrato Cristo in ciascuno di voi"* [„Tego wieczoru w każdym z Was spotkałem Chrystusa] (Audiencja prywatna dla emigrantów Trzeciego Świata mieszkających w Rzymie, Castel Gandolfo, 13 VIII), IGP V, 3, s. 216–218.

79. *La mia forza è la Croce di Cristo presente nelle vostre sofferenze* [Siłą moją jest Krzyż Chrystusa obecny w Waszych cierpieniach] (Do chorych, Rimini, Włochy, 29 VIII), IGP V, 3, s. 337–338.

80. *Condividete con Cristo il peso della Croce* [Wraz z Chrystusem dźwigajcie ciężar Krzyża] (Wizyta w szpitalu, Brescia, Włochy 26 IX), IGP V, 3, s. 574–575.

81. *W Krzyżu Chrystusa jest sens waszego cierpienia* (Do chorych, Saragossa, Hiszpania, 6 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes*, Warszawa 1986, s. 337–338; toż: *Nella Croce di Cristo è il senso della vostra sofferenza*, IGP V, 3, s. 1184–1186.

82. *Twórcza rola ludzi starszych w Kościele i społeczeństwie* (8 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes*, Warszawa 1986, s. 359– 361; toż: *Il ruolo creativo degli anziani nella Chiesa e nella società*, IGP V, 3, s. 1213–1215.

83. *L'anziano sia polo di orientamento per le nuove generazioni* [Człowiek stary niech będzie punktem odniesienia dla nowych pokoleń] (Audiencja prywatna dla ludzi starszych, 20 XII), IGP V, 3, s. 1653–1656.

1983

84. *La guarigione dei lebbrosi: segno messianico del Regno di Dio* [Oczyszczenie trędowatych znakiem mesjańskim Królestwa Bożego] (Audiencja prywatna dla członków włoskiego stowarzyszenia „Amici di Raoul Follereau", 29 I), IGP VI, 1, s. 271–272.

85. *Pocieszenie bez złudzeń* (W 80 rocznicę założenia Włoskiej Unii Przewożenia Chorych do Lourdes i Sanktuariów Italii, 11 II), ORpol 4(1983) nr 2, s. 18–19; toż: *Lo sconvolgente valore del messaggio Cristiano da significato a tutte le nostre sofferenze*, IGP VI, 1, s. 392–396.

86. *W szpitalu dziecięcym* (San José, Kostaryka, 3 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 22; toż: *Con le vostre sofferenze siate uniti al dolore redentivo di Cristo*, IGP VI, 1, s. 535–536.

87. *Kościół was nie opuści* (Przemówienie podczas spotkania z Campesinos , Panama, 5 III), w: *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej*, Warszawa 1987, s. 88–92; tож: *La Chiesa è solidale con la giusta e nobile causa della vostra dignità di uomini e di figli di Dio*, IGP VI, 1, s. 585–590.

88. *Valore i significato della sofferenza nel disegno provvidente di Dio* [Wartość i znaczenie cierpienia w planie Bożej Opatrzności] (Wizyta w szpitalu „Cristo Re", Rzym, 10 IV), IGP VI, 1, s. 924–927.

89. *Gli infermi, immagine di Cristo sofferente* [Chorzy obrazem cierpiącego Chrystusa] (Wizyta w poliklinice w Mediolanie, 22 V), IGP VI, 1, s. 1343–1344.

90. *Cierpienie stawia was w sercu Odkupienia* (Uroczystość Jubileuszu Odkupienia dla chorych, 5 VI), ORpol. 4(1983) nr 5–6, s. 32; тож: *La vocazione alla sofferenza: salvezza per tutta l'umanità*, IGP VI, 1, s. 1449–1452.

91. *Spotkanie z chorymi z całej diecezji* (Katedra, Częstochowa, 18 VI), w: *Cierpienie...*, s. 188–190.

92. *Przemówienie w katedrze Chrystusa Króla* (Katowice, 20 VI), w: *Cierpienie...*, s. 190–191.

93. *Proszę za tymi, którzy cierpią i za tymi, którzy zadają cierpienie* (Apel Jasnogórski, 19 VI), ORpol. 4(1983) numer nadzwyczajny, s. 27.

94. *Cierpienie świadomie przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa* (Przemówienie do chorych, Lourdes 15 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7–8, s. 11; тож: *La sofferenza cosciente accettata con fede e offerta ci rende cooperatori di Cristo*, IGP VI, 2, s. 240–243.

95 .*La sofferenza vi fa partecipi dell'opera di redenzione di Cristo* [Cierpienie czyni nas uczestnikami odkupieńczego dzieła Chrystusa] (Wezwanie do chorych, Palestrina, Włochy, 18 VIII), IGP VI, 2, s. 273.

96. *Guardate alla vostra sofferenza alla luce della fede cristiana* [Patrzcie na wasze cierpienie w świetle wiary chrześcijańskiej] (Do niepłnosprawnej młodzieży, Anzio, Włochy, 3 IX), IGP VI, 2, s. 355–357.

97. *Messaggio all'UNESCO per la Giornata dell'Alfabetizzazione* [Orędzie skierowane do UNESCO z okazji Światowego Dnia Walki z Analfabetyzmem] (7 IX), IGP VI, 2, s. 408–410.

98. *Także i wy nas obdarzacie* (Przemówienie do chorych, niepełnosprawnych, starców, Wiedeń 11 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 10; тож: *La croce di chi soffre è parte della Croce di Cristo*, IGP VI, 2, s. 467–471.

99. *Azione concentrata tra le nazioni per sconfinggere la fame nel mondo* [Chodzi o działanie skupiające różne narody celem przezwyciężenia głodu na świecie] (Do uczestników Międzynarodowego Sympozjum nt. *Nauka i technika przeciw zjawisku głodu na świecie,* Rzym, 7 X), IGP VI, 2, s. 717–719.

100. *Equilibrare la distribuzione dei beni e favorire l'autosviluppo dei popoli* [Wyrównać rozdzielanie dóbr i sprzyjać autorozwojowi narodów] (Orędzie na Światowy Dzień Wyżywienia), IGP VI, 2, s. 755–758.

101. *L'opera dell'missionario è una «battaglia» motivata dall'amore verso chi è progioniero dell'errore* [Dzieło misyjne stanowi podjętą z miłości «batalię» na rzecz tych, którzy są w niewoli błędu] (Homilia z okazji Światowego Dnia Misyjnego, 23 X), IGP VI, 2, s. 847–852.

102. *Il Santo Padre invita i carcerati a rinascere ad un senso più vivo della propria dignità di persona* [Ojciec św. wzywa więźniów do odnowienia w sobie poczucia godności własnej osoby] (Wizyta w więzieniu Rebibbia, Włochy, 27 XII), IGP VI, 2, s. 1446–1452.

103. *Posłał mnie, abym uwięzionym przepowiadał wolność* (Wizyta w więzieniu Rebibbia, 27 XII), ORpol. 4(1983) nr 12, s. 1.8; toż: *«Oggi ho potuto incontrare il mio attentatore e ripetere il mio perdono»*, IGP VI, 2, s. 1453–1456.

1984

104. *Catastrofe nucleare e piaga della fame si affacciano agghiaccianti all'orizzonte del mondo. In Maria, Madre di Cristo, la nostra speranza di pace* [Katastrofa atomowa i plaga głodu przerażają świat. W Maryi, Matce Chrystusa, nasza nadzieja na pokój] (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 I), IGP VII, 1, s. 3–8.

105. *Esortazione a rafforzare la famiglia per combattere la droga*(Do członków Komitetu Kontroli Narkotycznej Parlamentu USA, 19 I) [Zachęta do umocnienia rodziny aby w ten sposób zwalczać narkomanię], IGP VII, 1, s. 114–116.

106. *W służbie tajemnicy zbawienia* (Anioł Pański, 29 I), AP 2, s. 280–281; toż: *Esortazione a potenziare l'assistenza ai lebbrosi*, IGP VII, 1, s. 188–190.

107. List apostolski «Salvifici doloris» Ojca Świętego Jana Pawła II *O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan, [1984], ss.71; toż: Epistula apostolica *Salvifici doloris* [11 II 1984], IGP VII, 1, s. 279–359.

108. *«Offrite le vostre sofferenze per la conversione del mondo»* [Ofiarujcie swe cierpienia za nawrócenie świata] (Podczas Mszy św. dla chorych, Rzym, 11 II), IGP VII, 1, s. 364–368.

109. *Accanto agli ammalati si costruisce la civiltà dell'amore* [Wokół chorych powstaje cywilizacja miłości] (Do wspólnoty „Arche", Rzym 16 II), IGP VII, 1, s. 408–410.

110. *Il valore redentivo del dolore ricordato a malati tedeschi* [Odkupieńcza wartość cierpienia wspomniana na spotkaniu z chorymi z RFN] (17 II), IGP VII, 1, s. 413–415.

111. *Il documento con il quale viene istituito il nuovo organismo «Fondation Jean-Paul II pour le Sahel»* [Dokument powołujący do istnienia «Fundację Jana Pawła II na rzecz Sahelu»] (22 II), IGP VII, 1, s. 467–468.

112. *L'esperienza del soffrire ci illumina sul valore redentivo della sofferenza* [Doświadczenie cierpienia odsłania nam swą odkupieńczą wartość] (Do chorych z diecezji Vercelli, Rzym, 25 II), IGP VII, 1, s. 496–498.

113. *Dziewica cichej ofiary* (Anioł Pański, 11 III), AP 2, s. 293–294; toż: *Solidarietà con i popoli africani colpiti dalla siccità*, IGP VII, 1, s. 678–680.

114. *«È un dovere eliminare il razzismo dalla nostra epoca»* [Jest rzeczą konieczną wyeliminować z naszej epoki zjawisko rasizmu»] (Odezwa na Międzynarodowy Dzień Walki z Rasizmem, 21 III), IGP VII, 1, s. 729.

115. *Il valore della sofferenza per riscoprire la grazia dei figli di Dio* [Wartość cierpienia jako pomocy w odkryciu dziecięctwa Bożego] (Do członków ruchu „Foi et Lumière", 22 III), IGP VII, 1, s. 736–739.

116. *Dal primo istante all'ultimo respiro la vita è il più grande tra i valori* [Od pierwszej chwili aż po ostatnie tchnienie życie stanowi największą wartość] (Do grupy reprezentującej «Uniwersytety trzeciego wieku», 23 III), IGP VII, 1, s. 743–746.

117. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), ORpol. 5(1984) nr 4, s. 5. 6; toż: *«L'handicappato è un soggetto con i diritti sacri e inviolabili»*, IGP VII, 1, s. 884–889.

118. *Esortazione ai malati a pregare per la famiglia umana* [Zachęta skierowana do chorych, aby modlili się w intencji rodziny ludzkiej] (Do uczestników pielgrzymki zorganizowanej przez „Captain Cheshire any Lady Ryder", 5 IV), IGP VII, 1, s. 936–938.

119. *Kościół pragnie być z tymi, którzy cierpią* (Spotkanie z chorymi w Port Moresby, Papua-Nowa Gwinea, 8 V), w: *Jan Paweł II na Dalekim Wschodzie*, Warszawa 1988, s. 108–109; toż: *L'assistenza agli infermi fa parte della missione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1316–1318.

120. *La visita ai detenuti nel carcere di Guadalcanal* [Wizyta w więzieniu w Guadalcanal] (Wyspy Salomona, 9 V) , IGP VII, 1, s. 1342.

121. *Ufajcie, świat was potrzebuje* (Przemówienie do uchodźców Phanat Nikhom, Tajlandia, 11 V), w: *Jan Paweł II na Dalekim Wschodzie*, Warszawa 1988, s. 14o–141; toż: *«Abbiate fiducia in voi stessi e speranza nel vostro futuro»*, IGP VII, 1, s. 1360–1362.

122. *Vengo a mani vuote ma vi porto la libertà di Cristo* [Przybywam z pustymi rękami, ale niosę Wam wolność Chrystusową] (Spotkanie z więźniami, Viterbo, Włochy, 27 V), IGP VII, 1, s.1513–1515.

123. *La droga non si vince con la droga: occorre l'impegno serio della società* [Narkomanii nie zwalcza się narkotykami, potrzeba raczej poważnego zaangażowania się społeczeństwa] (Wizyta we wspólnocie młodzieży uzależnionej „San Crispino", Viterbo, 27 V), IGP VII, 1, s.1538–1541.

124. *Ricerca scientifica ed informazione per dare speranza ai malati di cancro* [Badania naukowe i wymiana informacji w celu obudzenia nadziei chorych na raka] (Do członków „American Cancer Society", Rzym, 2 VI), IGP VII, 1, s. 1590–1591.

125. *Misyjna moc cierpienia* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 10 VI), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 3; toż: *Valorizzare la sofferenza come prezioso strumento di evangelizzazione*, IGP VII, 1, s.1645–1651.

126. *Il dolore è sequela di Cristo e annuncio della risurrezione* [Cierpienie jest formą naśladowania Chrystusa i głoszeniem prawdy zmartwychwstania] (Wizyta w Szpitalu w Einsiedeln, Szwajcaria, 16 VI), IGP VII, 1, s.1828–1831.

127. *«Nessun cedimento davanti al male della droga»* [«Żadnych ustępstw przed złem, jakim jest narkomania»] (Audiencja prywatna dla członków światowego kongresu towarzystw terapeutycznych, 7 IX), IGP VII, 2, s. 345–352.

128. *«Preziosi agli occhi del Signore occupate un posto d'onore nella Chiesa»* [«Drodzy w oczach Pana, zajmujecie uprzywilejowane miejsce w Kościele»] (Do chorych i starców, Huronia, Kanada, 15 IX), IGP VII, 2, s. 541–543.

129. ***Kościół chce być nadal obecny we wszystkim, co dotyczy człowieka ubogiego*** (Msza św. o ewangelizację ludów, 11 X, Santo Domingo), ORpol. 5(1984) nr 11–12, s. 19.20; toż: *Verso il prossimo mezzo millennio vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedelità al vangelo*, IGP VII, 2, s. 876–884.

130. *Aby życie mieli i obficie mieli* (Centrum dla ludzi niepełnosprawnych „François Charon", 10 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 11; toż: *La vita della persona handicapata va rispettata fin dal concepimento*, IGP VII, 2, s. 396–403.

131. *Solo accettando, rispettando e proteggendo il dono della vita l'umanità sfuggirà all'autodistruzione* [Jedynie przyjmując, szanując i strzegąc daru życia ludzkość zdoła uniknąć samozniszczenia] (Do młodzieży, ludzi starszych i niepełnosprawnych, Vancouver, Kanada, 18 IX), IGP VII, 2, s. 604–612.

132. *Se Gesù è morto per darci la vita, che senso ha l'odio tra fratelli?* [Skoro Chrystus umarł, aby dać nam życie, to jaki sens może mieć nienawiść między braćmi?] (Do więźniów, Reggio di Calabria, Włochy, 7 X), IGP VII, 2, s. 826–828.

133. *Sopportando il dolore testimoniate la vostra docilità al volere di Dio* [Cierpiąc świadczycie o swoim posłuszeństwie woli Bożej] (Wizyta w szpitalu Villa San Pietro, 23 XII), IGP VII, 2, s. 1647–1650.

1985

134. *Nella Chiesa come fratelli, nella società con i pieni diritti* [W Kościele jako bracia, w społeczeństwie z pełnymi prawami] (Do ludności tubylczej, Latacunga, Ekwador, 31 I), IGP VIII, 1, s. 296–304.

135. *Il mondo della sofferenza invoca il mondo dell'amore umano* [Świat cierpienia przywołuje świat ludzkiej miłości] (Do chorych i starców, Callao, Peru, 4 II), IGP VIII,1, s. 400–405.

136. *Scelta preferenziale per i poveri basata sulla parola rivelata da Dio* [Wybór na rzecz ubogich oparty na objawionym słowie Bożym] (Homilia podczas Liturgi Słowa, Piura, Peru, 4 II), IGP VIII, 1, s. 406–415.

137. *Solidarność z cierpiącymi* (Spotkanie z biednymi w Villa el Salvador, Lima, Peru, 5 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 26–27; toż: *L'impegno a favore dell'uomo concreto*, IGP VIII, 1, s. 424–430.

138. *La Beata Vergine di Lourdes santifichi il vostro dolore* [Niech Błogosławiona Dziewica z Lourdes uświęci wasze cierpienie] (Do chorych, Rzym, 11 II), IGP VIII, 1, s. 477–480.

139. *L'amore autentico non è possibile se non attraverso il dolore* [Autentyczna miłość jest możliwa do osiągnięcia jedynie poprzez cierpienie] (Wizyta w Centrum Traumatologiczno-Ortopedycznym w Rzymie, 23 III), IGP VIII, 1, s. 701–705.

140. *Bądźcie świadkami nadziei* (Homilia do chorych w Houtrusthal w Hadze, 13 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, Warszawa 1987, s. 91–95; toż: *Dovete sempre testimoniare il valore vero di ogni vita*, IGP VIII, 1, s. 1303–1309.

141. *Oto Matka wasza* (Spotkanie z chorymi i osobami starszymi, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) numer specjalny s. 20–21; toż: *Portate il tesoro della redenzione nel mondo minacciato dal peccato*, IGP VIII, 1, s. 1366–1371.

142. *Orędzie do więźniów belgijskich* (Bruksela, 16 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, Warszawa 1987, s. 226–228; toż: *«Fratelli, amici, vi auguro la speranza di Gesù Cristo»*, IGP VIII, 1, s.1419–1422.

143. *Jezus jest w tym więzieniu, bowiem jest On po stronie człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w kobiecym więzieniu „Giudecca", 17 VI), ORpol. 6(1985) nr 6–7, s. 21; toż: *Cristo è qui, in questo carcere perché crediate nell'amore di Dio*, IGP VIII, 1, s. 1886–1891.

144. *Cierpienie odkupione* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych, 21 V, Banneux), ORpol. 6(1985) numer specjalny, s. 42–43; toż: *Gesù Cristo conduce alla beatitudine gli infermi che nella soffrenza cooperano alla Redenzione*, IGP VIII, 1, s. 1606.

145. *W cierpieniu spotykamy się z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa* (Do chorych, Vaduz, Liechtenstein, 8 IX), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, Warszawa 1987, s. 396–400; toż: *Sappiate trasformare tutte le vostre sofferenze in fonte di forza e di fiducia per vivere la fede*, IGP VIII, 2, s. 624–629.

1986

146. *Niech wreszcie dojdą do głosu ci, którzy nie mają głosu* (Homilia w Brigade Parade Grounds Park, Indie , 4 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 7.8; toż: *La voce dei poveri è la voce di Cristo: lasciate parlare L'India*, IGP IX, 1, s. 312–318.

147. *Projekt – człowiek* (Inauguracja ośrodka terapeutycznego dla narkomanów, Rzym 21 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 1.4; toż: *La tossicodipendenza è una malattia dello spirito. Per vincerla occorre cambiare la qualità della vita*, IGP IX, 1, s. 1888–1893.

148. *Bądźcie świadkami życia i stróżami nadziei* (Inauguracja Mistrzostw Sportowych Włoch Osób Niepełnosprawnych, 8 VI), ORpol 7(1986) nr 6, s. 11; toż: *Fatevi umili ma forti testimoni della vita dovunque essa è in pericolo, disprezzata, non accolta*, IGP IX, 1, s. 1791–1796.

149. *Zaprosić ułomnych, chorych i niewidomych* (Homilia, Angani, 31 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 24; toż: *La vera saggezza è solo l'umilitá di fronte a Dio che è il Signore e il Padre umili*, IGP IX, 2, s. 510–516.

150. *Ubodzy, idźcie do ubogich, aby Chrystus został poznany i przyjęty* (Przemówienie do Członków Instytutu Prado, Lyon, 7 X), ORpol. 7(1986) nr 11, s. 30; toż: *Sacerdoti poveri e catechisti validi per mostrare ovunque Gesù Cristo*, IGP IX, 2, s. 960–964.

1987

151. *Biedni ludzie nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23. 24; toż: *Costruire unèconomia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010–1017.

152. *Żeby być przy człowieku cierpiącym* (Spotkanie z chorymi, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 4–5; toż: IGP X, 2, s. 2159–2165.

153. *Wszyscy jesteśmy ludźmi, którzy czekają na zmartwychwstanie* (Spotkanie z chorymi, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Prendo silenziosamente la vostra mano in segno di condivisione e conforto*, IGP X, 2, s 1514–1515.

154. *Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Emigracji* (5 VIII), ORpol. 8(1987) nr 9–10, s. 1.3; toż: *Le sofferenze, le umiliazioni e le povertà dei migranti chiamano in causa tutta la Chiesa ma in primo luogo i laici*, IGP X, 3, s. 173–180.

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy B a j d a, docent doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu: teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akadmii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia małżeństwa i rodziny", t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Halina B o r t n o w s k a - D ą b r o w s k a, magister, publicystka. Urodzona w 1931 r. w Toruniu. Studia z zakresu katechetyki i pedagogiki w Instytucie Katolickim we Wrocławiu oraz z zakresu filozofii (metodologia etyki) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1950-1956 katechetka w diecezji wrocławskiej. Od roku 1960 do 1983 redaktor miesięcznika „Znak". W 1981 r. instruktor związkowy w Zarządzie Regionu Małopolska Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność".

Członek założyciel i członek Zarządu Towarzystwa Przyjaciół Chorych „Hospicjum" w Krakowie od 1980 r., konsultor watykańskiego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan.

Główne obszary zainteresowań: etyka, nauczanie społeczne Kościoła.

Autorka licznych publikacji głównie w miesięcznikach „Znak" i „Więź". Publikacja książkowa: *Sens choroby. Sens śmierci. Sens życia* (red., 1980).

Krzysztof D y b c i a k, docent doktor habilitowany, historyk i teoretyk literatury. Urodzony w 1948 r. w Łukowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1971-1985 pracownik Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Od 1972 do 1978 r. sekretarz redakcji czasopisma „Teksty". Od 1985 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos", Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie oraz członek jury Nagrody im. Stanisława Vincenza. Wyróżniony nagrodą POL–KUL (Australia) w 1987 r.

Główne obszary badań: historia i teoria literatury. Uprawia krytykę i eseistykę literacką.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gry i katastrofy* (1980; nagroda Fundacji Kościelskich w Genewie w 1981 r.); *La grande testimonianza* (1981); *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych* (1981); *Szczepański* (1982); *Wiersze z czasów gier i katastrof* (1982); *Polen im Exil. Eine Anthologie* (1988). Autor wierszy drukowanych w czasopismach.

Jacek F i l e k, doktor, aksjolog, etyk. Urodzony w 1945 r. w Bielsku-Białej. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii UJ, obecnie adiunkt.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wyróżniony Nagrodą Rektora UJ w roku 1988.

Główne obszary badań: etyka, filozofia wartości, filozofia wychowania.

Autor rozpraw i artykułów z zakresu fenomenologii wartości, etyki, ontologii (problematyką odpowiedzialności), publikowanych głównie w czasopismach filozoficznych.

Andrzej Grzegorczyk, profesor doktor habilitowany, logik, filozof. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i fizyki na tajnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie oraz filozofii i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W latach 1950--1972 pracownik Instytutu Matematyki, a od 1972 r. Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (od 1982 r. na stanowisku kierownika Pracowni Etyki).

Członek Międzynarodowego Instytutu Filozofii.

Badania naukowe skoncentrowane początkowo na zagadnieniach logiczno-matematycznych, obecnie zorientowane głównie na filozofię humanistyczną, szczególnie na antropologię filozoficzną i aksjologię.

Najważniejsze publikacje filozoficzne: *Schematy i Człowiek* (1965); *Filozofia czasu próby* (1978; wyróżniona nagrodą PAN w roku 1980); *Mała propedeutyka filozofii naukowej* (1989); *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989). Ponadto monografie i podręczniki z dziedziny logiki formalnej, tłumaczone na język angielski, czeski, francuski i rosyjski, m.in. *Zarys logiki matematycznej* (1960, sześć wydań).

Krzysztof Jabłonka, magister, historyk. Urodzony w 1951 r. w Warszawie. Studia historyczne na Uniwersytecie Warszawskim oraz historyczno-filozoficzne w Akademii Teologii Katolickiej. W latach 1975-1978 asystent na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1979 do 1981 r. pracownik Instytutu Tomistycznego w Warszawie. Od 1985 r. nauczyciel historii w jednej ze szkół warszawskich.

Członek Koła Ormian Polskich przy Polskim Towarzystwie Ludoznawczym.

Główne obszary zainteresowań naukowych: życie religijne w Polsce w czasach niewoli narodowej, mniejszości narodowe w Polsce, dzieje Armenii i Kościoła ormiańskiego w Polsce. Autor artykułów na temat chrztu Litwy i Rusi w prasie katolickiej.

Bp Marian Jaworski, administrator apostolski archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie, profesor doktor habilitowany, teolog i filozof. Urodzony w 1926 r. we Lwowie. Studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1957 r. pracownik naukowy, wykładowca metafizyki i filozofii religii. W latach 1982-1988 rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Konsekrowany w 1984 r. Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Doktor honoris causa Uniwersytetu w Bochum – RFN (1985 r.).

Główne obszary badań: metafizyka bytu i człowieka, teologia naturalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu* (1958); *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej* (współautor, wydanie drugie 1961); *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne* (1967); *Teologia a antropologia* (red., 1973); *Teologia nauką o Bogu* (red., 1977); Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II O Bożym miłosierdziu. Dives in misericordia.* Tekst i komentarz (współoprac. i współred., 1981); *Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia* (1987)

Elżbieta Krukowska, doktor, germanistka. Urodzona w 1954 r. w Przemyślu. Studia z zakresu filologii germańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz językoznawstwa na Uniwersytecie w Lipsku. Od 1983 r. adiunkt sekcji filologii germańskiej Wydziału Humanistycznego KUL.

Inicjatorka koła pomocy trędowatym przy KUL-u.

Główne obszary badań: gramatyka kontrastywna, teoria przekładu.

Autorka przekładu książki Elisabeth Wiesbaum: *Czasem odczuwam twoją bliskość* (1987).

Joanna Krupska, magister, psycholog. Urodzona w 1959 r. w Warszawie. Studia psychologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1983-1984 psycholog w Szkole Życia w Warszawie. Od 1984 r. asystent sekcji pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych KUL.

Od 1979 r. członek grupy warszawskiej ruchu „Wiara i Światło", a w latach 1980-1981 współzałożyciel i członek grupy lubelskiej.

Główne obszary badań: psychoterapia i pedagogika specjalna, dynamika grup.

Współredaktorka książki J. Vaniera, *Wspólnota* (1985).

Zbigniew Lasocik, magister, prawnik. Urodzony w 1957 r. w Grójcu. Studia na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Od 1984 r. pracownik tegoż Instytutu, obecnie starszy asystent. Członek Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Główne obszary badań: kryminologia i penitencjarystyka.

Autor artykułów na temat religijności więźniów.

Ks. Grzegorz Lewandowski, magister teologii. Urodzony w 1958 r. w Tczewie. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie oraz na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obecnie w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach. W latach 1983-1985 wikary w Lubinie Dolnym w województwie toruńskim. Obecnie wikary, kapelan więzienia w Grudziądzu.

Główne obszary zainteresowań: duszpasterstwo więźniów, psychologiczne aspekty macierzyństwa kobiet rodzących dzieci w izolacji penitencjarnej. Autor artykułów dotyczących posługi duszpasterskiej w zakładach karnych.

Aleksander Małachowski, magister praw, redaktor. Urodzony w 1924 r. we Lwowie. Studia prawnicze i socjologiczne na Uniwersytecie we Wrocławiu. W latach 1946-1949 asystent na Wydziale Prawa (przy Katedrze Historii Prawa) tegoż uniwersytetu, usunięty z przyczyn politycznych, obecnie redaktor w Polskim Radiu i Telewizji. Od roku 1968 do 1982 członek Komitetu Polskiej Akademii Nauk do Badania Polonii Zagranicznej. W latach 1980-1981 członek władz krajowych i regionalnych Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność".

Wyróżniony nagrodami za twórczość telewizyjną.

Autor licznych tekstów literackich i publicystycznych, reportaży, recenzji, audycji radiowych i telewizyjnych, m.in. popularnego programu „Telewizja nocą".

Najważniejsze publikacje książkowe: *Diaspora* (1962); *Rzeczniepospolita* (1964); *Iliada Półinteligentów* (1972).

Ks. Stanisław Olaf Małkowski, magister socjologii. Urodzony w 1944 r. w Woli Węgrowskiej na Podlasiu. Studia na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1974-1975 wikariusz w kościele Św. Jozafata na Powązkach, następnie wikariusz w Ząbkach (1975-1976) oraz Skierniewicach (1977). Od 1983 r. kapelan na cmentarzu w Wólce Węglowej.

Od 1978 r. współpracownik wspólnot osób niepełnosprawnych umysłowo („Muminków"). Okresowo kapelan (nieformalny) Domu Przyjaźni dla Bezdomnych i Byłych Więźniów na Zaciszu w Warszawie. Od 1979 r. uczestnik ruchu „Gaudium Vitae", a od 1984 Ruchu Obrony Życia im. Księdza Jerzego Popiełuszki.

Główne obszary zainteresowań to początkowo patologia społeczna, tzw. „drugie życie" w zakładach poprawczych i karnych, obecnie – obrona życia poczętego oraz sytuacja społeczna, polityczna i religijna we współczesnej Polsce. Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin.

Bp Livio Giovanni Silvestro Maritano, filozof, etyk. Urodzony w 1925 r. w Giaveno (Turyn, Włochy). Studia filozoficzne na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie. W latach

1952-1966 wykładowca filozofii i etyki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Turynie, od 1965 r. do 1968 – rektor. W 1968 r. wikariusz generalny, w tym samym roku mianowany biskupem pomocniczym archidiecezji turyńskiej, obecnie ordynariusz diecezji Acqui Terme.

Członek Konferencji Episkopatu Piemontu (CEP) oraz Komisji do Spraw Duszpasterstwa Zdrowia i Opieki Społecznej Konferencji Episkopatu Włoch (CEI).

Główne obszary badań: etyka, problematyka włoskiego prawa państwowego, duszpasterstwo służby zdrowia.

Najważniejsza publikacja: *Morale laica e morale cristiana* (1987).

Stanisław Nagy SCJ, profesor doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu. Studia z zakresu teologii fundamentalnej i ekumenizmu w Seminarium Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Toruniu. Uczestnik prac Soboru Watykańskiego II. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik sekcji ekumenicznej oraz sekcji teologii fundamentalnej. Profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Ekspert na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r. Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej od roku 1986. Członek Międzynarodowej Redakcji „Communio". Członek Rady Naukowej Synodu Ogólnopolskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, ekumenizm, eklezjologia.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985). Autor licznych artykułów, również w językach obcych.

Tadeusz Styczeń SDS, profesor doktor habilitowany, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik i członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki. Część I: Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988).

Andrzej Szostek MIC, doktor habilitowany, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt przy Katedrze Etyki. Profesor Instytutu Stu- Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Lateraneńskim. Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes", redaktor „Zeszytów Naukowych KUL", sekretarz redakcji „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989).

Maria Świętochowska, doktor, ekonomista. Urodzona w 1948 r. w Milanówku. Studia z zakresu ekonomiki rolnictwa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Od 1971 r. pracownik Wydziału Ekonomicznego UMCS. Od 1979 r. adiunkt w Zakładzie Teorii Rozwoju Ekonomicznego. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Główne obszary badań: ekonomika konsumpcji, polityka społeczna, gospodarka żywnościowa.

Publikacje książkowe: *Dochody i spożycie żywności w rodzinach chłopskich i robotniczo-chłopskich* (współautor, 1976); *Ewolucja spożycia żywności na wsi* (1981); *Spożycie w gospodarstwach chłopskich na tle ogólnych przemian warunków życia* (współautor, 1986).

Jean Vanier, doktor filozofii; założyciel wspólnoty „Arka" („l'Arche") w 1964 r. oraz inspirator i organizator ruchu „Wiara i Światło" („Foi et Lumière") w 1971 r. Urodzony w roku 1928 w Genewie (Szwajcaria). Studia w angielskiej szkole morskiej, a następnie w Instytucie Katolickim w Paryżu (filozofia i teologia). W latach 1946-1950 służba w Królewskiej Marynarce Kanadyjskiej. Od 1951 do 1956 r. działalność we wspólnocie chrześcijańskiej „Żywa Woda" pod Paryżem. W latach 1963-1964 wykładowca w Saint Michael's College na Uniwersytecie w Toronto. Od 1964 r. praca z upośledzonymi umysłowo oraz liczne rekolekcje głoszone w wielu krajach świata. W 1987 r. audytor świecki na Synodzie Biskupów w Rzymie.

Dożywotni członek Rady Międzynarodowej „Arki" i Rady Międzynarodowej „Wiary i Światła".

Główne dziedziny działalności pisarskiej i społecznej: życie we wspólnocie, relacje międzyosobowe i odniesienie do Boga w ramach wspólnoty; osoby upośledzone i ich miejsce w społeczeństwie i w Kościele; problematyka ekumeniczna, szczególnie rola upośledzonych w jednoczeniu Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Les larmes de silence* (1974); *Ton Silence m'apelle* (1975); *Ne crains pas* (1978); *La Communauté, lieu du pardon et de la fête* (1979); *L'amour et compassion* (1981); *Vivre une Aliance dans les Foyers de L'Arche* (1981); *Homme et femme il les fit pour une vie d'amour authentique* (1984). Po polsku ukazały się: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości* (1987) oraz *Wspólnota* (wybór tekstów, 1985).

Ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski, magister teologii, duszpasterz osób niepełnosprawnych umysłowo oraz środowisk ludzi pracy, poeta, publicysta. Urodzony w 1956 r. w Krakowie. Studia na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1979 r. uczestnik ruchu „Wiara i Światło" i kapelan dzieci specjalnej troski (tzw. „Małych Muminków"). Założyciel i prowadzący (od 1985 r.) Duszpasterstwo Osób Niepełnosprawnych w Krakowie. Współzałożyciel i członek zarządu Fundacji im. Brata Alberta, organizator budowanego obecnie schroniska dla niepełnosprawnych w Radwanowicach k. Krakowa.

Autor trzech tomików wierszy – *Oblężenie* (1981), *Wspomnienia* (1985), *Morze Czerwone* (1988); broszury *Leopoldis semper fidelis* (1985) oraz licznych artykułów w prasie katolickiej i niezależnej.

Czesław Zgorzelski, profesor doktor, historyk literatury. Urodzony w 1908 r. w Boryczewie k. Nieświeża. Studia w Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie, tam też początek pracy naukowo-dydaktycznej. Po wojnie w latach 1945-1949 starszy asystent w Kate-

drze Historii Literatury Polskiej Uniwersytetu Toruńskiego. Od roku 1948 członek Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. W latach 1949-1950 redaktor w Wydawnictwie Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Od 1950 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany). Wieloletni prezes (obecnie członek honorowy) Zarządu Oddziału Lubelskiego Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza. Uhonorowany m.in. nagrodą Pen-Club w 1979 r., nagrodą Fundacji Jurzykowskiego w Nowym Jorku w 1982 r. oraz Komandorią Orderu św. Grzegorza w 1989 r.

Główne obszary badań: literatura polskiego oświecenia i romantyzmu, szczególnie zagadnienie poetyki historycznej utworów lirycznych.

Główne publikacje: *Duma – poprzedniczka ballady* (1949); *O lirykach Mickiewicza i Słowackiego. Eseje i studia* (1961); *O sztuce poetyckiej Mickiewicza* (1976); *Od Oświecenia ku Romantyzmowi i współczesności* (1978); *Liryka w pełni romantyczna. Studia i szkice o wierszach Słowackiego* (1981); *Zarysy i szkice literackie* (1988); oraz edycje krytyczne: *Poezji* Kazimierza Brodzińskiego, t. 1-2 (1959); *Wierszy* A. Mickiewicza (t. 1 – 1971, t. 2 – 1972); *Dzieł poetyckich* A. Mickiewicza, t. 1 (1982) i *Poezji* A. Mickiewicza, t. 1 i 2 w serii Biblioteki Narodowej (1987).

Ks. Andrzej Zuberbier, profesor doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1951 r. wykładowca Seminarium Duchownego w Kielcach. Od 1969 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, obecnie (od 1972 r.) kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej.

W latach 1971-1983 Przewodniczący Sekcji Profesorów Teologii Dogmatycznej przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej. Obecnie członek Podkomisji Dialogu z Kościołami Zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Komisji Episkopatu Polski do Spraw Stosunków z Judaizmem.

Wyróżniony trzykrotnie nagrodą indywidualną (drugiego i trzeciego stopnia) za osiągnięcia naukowe przyznaną przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki.

Główne obszary badań: relacja natura–nadprzyrodzoność, eklezjologia, przemiany zachodzące współcześnie w teologii, teologia a filozofia, teologia a kultura, teologia w Polsce.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej* (1973); *Materiały do teorii teologii praktycznej* (1974); *Teologia dzisiaj (1975); Wierzę. Podstawowe prawdy wiary* (1979); *Słownik teologiczny*, t. 1 (red., 1985); *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu* (1988).

M. Ch.

SUMMARY

The double issue of "Ethos" is dedicated to the poor and the community formed by them called the Church of the poor. "The poor" is understood here in a broad meaning. As *From the Editors* presents it, the poor are those wronged and suffering from the lack of means of living, freedom, health and education. However, the poor are also – as John Paul II says in his speech in the Philippines published in this issue – "the poor in spirit", i.e. those not concerned with consumption goods but humble and open towards others and God. The advocates of such an attitude are St. Francis, Brother Albert Chmielowski and Mother Teresa. Poverty is often accompanied by human suferring but it also produces a great energy of love and goodness.This dialectics of poverty is discussed in the introductory text and in a majority of the articles in the present issue.

The articles are divided into several sections. The first section, *The Sense of Poverty*, examines those values which can be found in the phenomenon of poverty both from theoretical and practical points of view. Jean Vanier from France, Fr A. Zuberbier from Poland and Bp L. Maritano from Italy write about the meaning of poverty in theology. This group of articles is completed by an interview with Fr Stanisław Nagy who takes up the question of the Church's attitude towards the poor, and poverty in the Church itself. A selection of the writings by Br Albert Chmielowski shows the greatness of the poor and poverty. An exchange of opinions between Aleksander Małachowski and Fr Andrzej Szostek deals with the relation of a suffering person to religion. The next group of articles is *The Experience of Poverty* and illustrates contemporary spheres of poverty and suffering in the world (for example in Armenia – K. Jabłonka, and in Poland – M. Świętochowska). H. Bortnowska points out that a special care should be given to people in a terminal state. The official documents of the Polish Church present some attempts to remedy the social ills of emigration and atheism. The third section, *The Witnesses*, contains presentations of those who are handicapped and those who serve them. There are, among others, remarks of the well-known and wheel-chair-bound physicist S. Hawking, a text by T. Zaleski-Isakowicz (a priest who helps the homeless and the poor), and a text by Fr S. Małkowski (who fights for the life of the unborn).

A section entitled *Notes and Reviews* also deals with the most important "social diseases" in the contemporary world. The following books are reviewed: B. Geremek's on poverty in history (reviewed by H. Łaszkiewicz); M. Novak's on socio-economic problems in Latin America (T. Mickiewicz); the work containing the views of the last Popes on the handicapped (Fr H. Niemiec), and an autobiography by R. Nolan, a poet suffering from brain paralysis (W. Chudy). There are also reports on such recent phenomena as AIDS (Z. Wrzecionkowski) and the large number of child runaways. The *Bibliography* contains John Paul II's comments on the suffering.

Another section is a group of articles bearing the name *For Faithfulness to the Authority of Truth*. It includes a commentary of the newly submitted bill to the Polish Seym about the protection of the unborn and texts concerning some theologian's contention of John Paul II's teaching (among others, the case of "The Köln Declaration"). These questions share a specific understanding of freedom and democracy which is to a great extent distorted nowadays. The articles show the main trends of these distortions: arbitrary and non-objective treatment of the value of man in the life of the unborn (Fr T. Styczeń); the absolutisation of freedom in human conscience (Fr A. Szostek); the tendency in the Church to replace the value of truth by the value of the agreement by a majority (Fr T. Styczeń and Fr J. Bajda).

The remaining part of the issue consists of standing sections of "Ethos". In the section *Thinking about the Fatherland...* C. Zgorzelski writes about the concept of the love of fatherland in the poetry of Adam Mickiewicz. *Reports* include accounts of symposia held at the Catholic University of Lublin and dedicated to recent social changes in Poland. *The Pontificate in the Eyes of the World* presents first press reactions in the West to the encyclical *Sollicitudo rei socialis* (Fr H. Seweryniak and M. Gancarz). *The Chronicle of the Institute of John Paul II* reports on the fifth year of the Institute's activities.

Translated by *Andrzej Jaroszyński*

CONTENTS

„Ethos" 2:1989 Nos. 2-3 (6-7)

From the Editor – The Righteous Lives the Life of the Poor 3
John Paul II – The Richness of Poverty – From the Speech to the Poor. Manilla, the Phillipines 1981 9

THE SENSE OF POVERTY

Br Albert Chmielowski – „To Give Thanks for Everything, even the Worst Suffering." A Selection 15
Fr Andrzej Zuberbier – The Church of the Poor. Introductory Remarks 22
Bp Marian Jaworski – The Sense of Suffering According to John Paul II 33
Krzysztof Dybciak – Revolution or the Choice of Greater Freedom? The Anthropological and Social Basis of the play "Our Lord's Brother" 43
Jean Vanier – The Poor as the Source of Life the Church (translated by Andrzej Jaroszyński) 53
Bp Livio Maritano – The Privileged Position of "the Last" (translated by Karol Klauza) 65
Andrzej Grzegorczyk – Carrying the Hardships of Life 77
Aleksander Małachowski – The Church of the Poorest 81
Fr Andrzej Szostek – A Letter to Aleksander Małachowski 88
Jacek Filek – Ethics and the Presence of Evil 91

INTERVIEWS

The Poor as the Church's Richness. An Interview with Professor Stanisław Nagy by Karol Klauza 103

THE EXPERIENCE OF POVERTY

„Let us Live through a Call for Holiness". From the Message of the Bishops Council, 1987 115
Krzysztof Jabłonka – Armenia – the Church of Job 117
Halina Bortnowska – The Ethos of Efficient Sympathy 136
Maria Świętochowska – Between Poverty and Destitution 149
The Emigration of Young Poles. From the Primatal Social Council Report, 1989 160
Zbigniew Lasocik – Religious Practice of Prisoners in the Polish Law. 167
A Dialogue with Non-Believers. From the Proposed Instruction of the Polish Episcopate . 181

THE WITNESSES

A Prayer 187
Fr Tadeusz Zaleski-Isakowicz – The Treasure and Treasurers of the Church 188
Fr Stanisław Małkowski – The Poor full of Truth and Mercy 195
Joanna Krupska – A Message from Ewa 201
Elżbieta Krukowska – Stephen Hawking. Theoretical Physics and a Wheel-Chair 205
Elżbieta Krukowska – Man and Leprosy. On Sister Ruth Pfau 209
Fr Grzegorz Lewandowski – A Dialogue Behind the Prison Wall. The Experiences of a Prison Chaplain 214

THINKING ABOUT THE FATHERLAND

Czesław Zgorzelski – O Lithuania, my Fatherland 219

FOR FAITHFULNESS TO THE AUTHORITY OF TRUTH

A Letter of the Senate of the Catholic University of Lublin to the Marshal (Speaker) of the Polish Seym 219
Fr Andrzej Szostek – Conscience and the Sources of its Binding Power 230
Fr Tadeusz Styczeń – The Unborn as a Measure of Democracy 241
Fr Tadeusz Styczeń – For the Method Proper to the Question 258
Fr Jerzy Bajda – The Morality against the Principles? 271

REPORTS

Piotr Niwiński and Piotr Gawryszczak – Cultural Values in the Course of Social Changes in Poland. A Report on the session of the Faculties of Social Sciences and the Humanities, Catholic University of Lublin October, 1988 277
Anna Truskolaska – The Ethos of Polish Insitutions of Higher Learning is Threatened. A Report on the Third Conference of the "Solidarity" Branch at the Catholic University of Lublin, January 1989 283

NOTES AND REVIEWS

Hubert Łaszkiewicz – The Evolution of Attitudes towards the Poor from the Middle Ages to the Present. A review of „Litość i szubienica" (Mercy and Gallows) by Bronisław Geremek 287
Tomasz Mickiewicz – Latin America and the Question of Liberation. A review of "Theology and the Liberal Society" by Michael Novak 292
Jolanta Koszyk and Dariusz Krieger – Children of the World. The Homeless Children in the Western Press 296
Zbigniew Wrzecionkowski – AIDS against Social and Moral Problems. A review of the Selected German Publications 300
Fr Henryk Niemiec – Through the Handicapped towards the Person. A review of "Les personnes handicapées" 305
Krystyna Medycka – To Live with Suffering. A review of "Cierpienie ma tysiąc twarzy" (Suffering of a Thousand Faces) 309
Wojciech Chudy – Patience and Poetry. A review of "Under the Eye of the Clock" by Ch. Nolan 313
Urszula Olszewska-Koziarska – The Value of the Handicapped Person in Community. A review of "Miejsce osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie" (The Place of the Handicapped in Society) ed. by D. Kornas-Biela 316
Marcin Przeciszewski – "The Shadows and the Light". A Journal of the Families and Friends of the Handicapped 323

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Henryk Seweryniak – "Sollicitudo rei socialis". The Challenge and the First Reactions. A review of "La tremenda sfida" ed. by S. Trasatti 328
Mirosław Gancarz – The First Press Reactions to the Encyclical "Sollicitudo rei socialis" 332

THE CHRONICLE OF THE INSTITUTE OF JOHN PAUL II

Wojciech Chudy – The Gift of Human Life in the Family and Marriage. A report on the sessions on John Paul II's Thought, 1987-1988 339

The Activities of the Institute of John Paul II in the year 1988. A report submitted to the Advisory Board of the Institute 346

BIBLIOGRAPHY

John Paul II Addresses to the Sick and the Suffering. Bibliography (by Maria Filipiak and Karol Klauza) 350

Notes about Authors 365
Summary 371

Nakład 5000+25 egz. Ark. wyd. 31. Ark. druk. 23,5. Papier offset. kl. III, B1, 71 g/m^2 z Kwidzynia. Do fotoskładu CRT oddano w lipcu 1989 r. Druk ukończono w lutym 1990 r. Zam. 178/89

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej, kierującej Fundacją przewodniczy Bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizację tych celów podjęły trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL

W najbliższych numerach:

* Ethos Września 1939
* O twórczości i twórcach
* W rocznicę „Solidarności”
* Nad kryzysem teologii moralnej
* Mickiewicz nasz współczesny