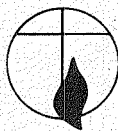


przegląd powszechny

12/832/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacek Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacek Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ
Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 zł

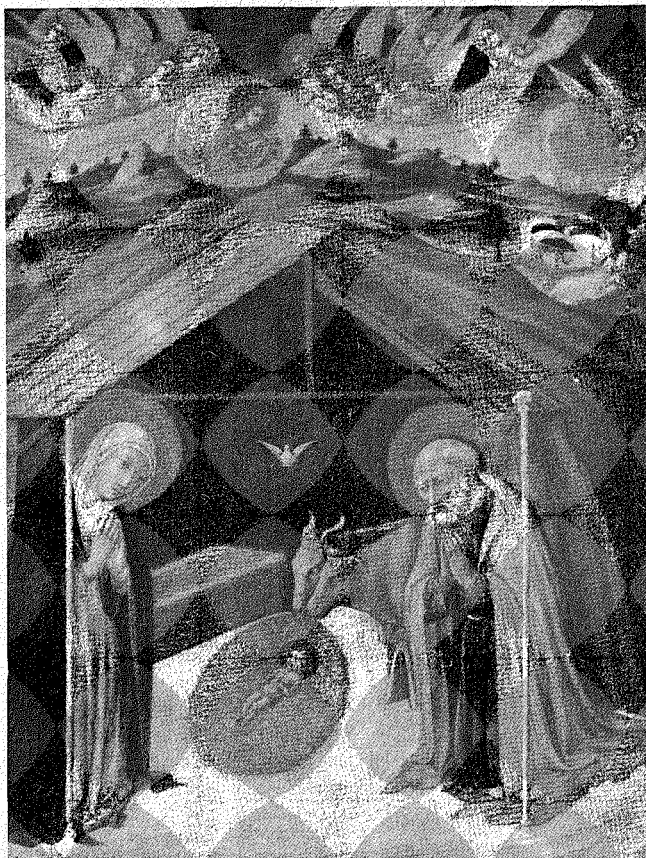
Wpłaty

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

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Skład i druk: drukarnia „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 4200 egz., ark. druk. 11,5
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 19 XI 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.



*Ci, którym o Nim nie mówiono, zobaczą Go,
i ci, którzy o Nim nie słyszeli, poznają Go.*

Rz 15,21

Aby żywe Słowo, Droga, wyzwająca Prawda
i Życie nappełniające radością było ostoją
dla wszystkich idących i poszukujących,
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP“

BOŻE NARODZENIE 1990

Do naszych Czytelników!

Informujemy, że cenę pojedynczego zeszytu „Przeglądu Powszechnego“ w roku 1991 ustaliliśmy na 4000 zł. W związku z powyższym koszt prenumeraty w przyszłym roku wyniesie 44000 zł (I półrocze – 24000 zł, II półrocze – 20000 zł). W przypadku prenumeraty zagranicznej do ceny miesięcznika doliczamy koszt wysyłki.

Prenumeratę „PP“ można realizować wyłącznie za pośrednictwem administracji miesięcznika, dokonując wpłaty na konto w Banku PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136.

Mamy nadzieję, że podwyżka ceny „PP“ od 1 I 1991 r. związana ze wzrostem kosztów wydawania nie zmniejszy liczby czytelników i sympatyków naszego miesięcznika.

Redakcja „PP“

Ogłoszenie

Pod auspicjami Archiwum Wschodniego i Instytutu Gospodarstwa Społecznego Szkoły Głównej Planowania i Statystyki jest prowadzony temat „Repatrianci z Kresów Wschodnich w latach 1944-1957 (losy jednostek, rodzin, zbiorowości)“. Zainteresowane osoby prosimy o nadsyłanie relacji (wspomnień) o dowolnej objętości, uwzględniających następujące kwestie: przebieg repatriacji, straty moralne i materialne, trudności adaptacyjne w nowym miejscu zamieszkania, przebieg kariery zawodowej, zmiany w statusie społecznym, materialnym i w hierarchii wartości, losy potomków itp. IGS SGPiS zamierza opublikować najciekawsze wspomnienia w formie książki. Autorom wydrukowanych wspomnień będą wypłacone honoraria, pewna kwota będzie też przeznaczona na nagrody specjalne. Materiały należy nadsyłać pod adresem:

**Instytut Gospodarstwa Społecznego SGPiS
Al. Niepodległości 162, 02-554 Warszawa**

Spis treści

ks. Waldemar Chrostowski

Ewangelie dzieciństwa Jezusa: historia, legenda, tajemnica 357

Czy zaspokajanie wiedzy o tym, co się naprawdę wydarzyło, może bezkrytycznie korzystać z obfitych zasobów tradycji i folkloru religijnego, skutecznie apelujących do wyobraźni wierzących, czy też powinno polegać na wnikliwej i roztropnej lekturze Pisma Świętego?

Janusz Danecki

U źródeł wzlotów i upadków współczesnego islamu 377

Zasadnicze pytanie, na które szukamy odpowiedzi, dotyczy przyczyn gwałtownego rozwoju islamu we współczesnym świecie, mimo że – jak się wydaje – jest to religia ze wszech miar średniowieczna, nie przystająca do naszych czasów.

Trudny dialog z islamem 393

Z Peterem Hansem Kolvenbachem, przełożonym generalnym zakonu jezuitów, rozmawia Renzo Giacomelli.

Obraz Indii i Indusów 396

Z doc. dr. hab. Marią Krzysztofem Byrskim i mgr. Arturem Karpem z Zakładu Indologii Uniwersytetu Warszawskiego rozmawia Krzysztof Renik.

Jan Kieniewicz

Szukając chrześcijan w Kerali 409

W 1498 r. rozpoczął się proces, który można określić jako spotkanie dwóch cywilizacji: europejskiej i indyjskiej. Było to także spotkanie wspólnot chrześcijańskich, które w ciągu minionych wieków często okazywały się niezdolne do dialogu.

Hans Waldenfels SJ

Ku teologii religii 431

Przekonanie o wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich nie podważa fundamentalnej roli Chrystusa w dziejach zbawienia. Dzieje teologii są świadectwem mozolnego dochodzenia do tej prawdy.

ks. Adam Przybecki

Zrozumieć polskiego księdza 455

Jednym z powodów kryzysu tożsamości polskiego księdza jest zachwianie się stosunkowo jasno określonej dotychczas wizji kształtu posługi kapłańskiej, która wyrastała z niekwestionowanej obecności Kościoła w historii narodu, głównie przez zaangażowanie duchowieństwa.

Synod był rachunkiem sumienia dla każdego z biskupów 469

Z ks. prof. dr. hab. Henrykiem Muszyńskim, biskupem wrocławskim, rozmawia Grzegorz Schmidt SJ.

Rzut oka na Wschód: Aleksander Sołżenicyn projektuje nową Rosję 479
(Janusz Gazda)

Sztuka – procent od kontemplacji: Sub specie musei 492
(Zbigniew Florczak)

Sesje – Sympozja

A. Szymańska: Macedoński Nobel **505**

(Festiwal Strużskie Wieczory Poezji i sympozjum nt. „Poezja a koniec wieku”, Jugosławia, sierpień 1990)

ks. W. Chrostowski: Ewangelie dzieciństwa **509**

(XXXI Krajowy Tydzień Biblijny ABI, Rzym, 10–14 IX 1990)

ks. A. Przybecki: Duszpasterstwo akademickie na rzecz zjednoczonej Europy **513**

(Spotkanie studentów i duszpasterzy akademickich w Grazu, Austria, 29 IV – 1 V 1990)

Książki

M. Orski: Dotkliwy cień i wątpliwy laur **516**

(Władysław Terlecki, „Cień i laur”)

G. Schmidt SJ: Zaangażowanie bez egzaltacji **519**

(Peter Hans Kolvenbach, „Fedeli a Dio e all'uomo. Intervista di Renzo Giacomelli”)

S. Głowa SJ: Biografia współczesna **521**

(Jean Marie Lustiger, „Le choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Luis Missika et Dominique Wolton”)

W. Roszkowski: W pościgu za zmianami w Europie Wschodniej **523**

(Keith Sword /red./, „Guide to Eastern Europe. The Changing Face of the Warsaw Pact”) **523**

Listy do redakcji: Uboczne produkty błęgiego spokoju **526**

(Adam Poprawa)

Odpowiedź **528**

(Adriana Szymańska)

Książki nadesłane **529**

Sommaire

abbé Waldemar Chrostowski

Les évangiles de l'enfance de Jésus: histoire, légende, mystère 357

Pour faire connaître ce qui eut réellement lieu, peut-on faire béatement appel aux ressources d'une tradition et d'un folklore religieux frappant l'imagination, ou s'en tenir plutôt à une lecture sagace et pertinente de l'Écriture Sainte?

Janusz Danecki

A l'origine des élans et des décadences de l'islam contemporain 377

L'interrogation majeure à laquelle l'on recherche des réponses, porte sur les raisons de développement dynamique de l'islam dans le monde moderne, alors qu'il s'agit d'une religion qui paraît des plus moyenâgeuses et des plus inadaptées à notre époque.

Le difficile dialogue avec l'islam 393

Entretien avec le R.P. Peter-Hans Kolvenbach, préposé général de la Compagnie de Jésus, recueilli par Renzo Giacomelli.

L'image de l'Inde et des Hindous 396

Entretien avec le Pr. Maria Krzysztof Byrski et M. Artur Karp, tous deux de l'Institut d'Indologie de l'Université de Varsovie, recueilli par Krzysztof Renik.

Jan Kieniewicz

En quête de chrétiens au Kèrala 409

En 1498 s'amorça un processus que l'on peut qualifier de rencontre de deux civilisations: européenne et hindoue. C'était aussi une rencontre de communautés chrétiennes qui, au cours des siècles qui se sont écoulés depuis, se sont souvent montrées inaptes au dialogue.

Hans Waldenfels SJ

Vers la théologie de la religion 431

Une reconnaissance de la valeur salvifique des religions non-chrétiennes ne met pas en question le rôle fondamental du Christ dans l'histoire du salut. L'histoire de la théologie témoigne de l'accès moral à cette vérité.

abbé Adam Przybecki

Comprendre le prêtre polonais

455

L'une des raisons de la crise d'identité chez le prêtre polonais d'aujourd'hui est l'ébranlement de la conception jusqu'ici bien nette du ministère sacerdotal qui procédait de l'insertion incontestée de l'Eglise dans l'histoire du peuple polonais, par le fait, principalement, de l'engagement du clergé.

**Le Synode fut, pour chacun des évêques,
un compte de conscience**

469

Entretien avec Mgr. Henryk Muszyński, Ordinaire de Włocławek, recueilli par Grzegorz Schmidt SJ.

Essais et comptes rendus

479

ks. Waldemar Chrostowski

Ewangelie dzieciństwa Jezusa – historia, legenda, tajemnica

Ewangeliczne teksty opisujące okoliczności narodzin, niemowlęstwo i dzieciństwo Jezusa (Mt 1-2 i Łk 1-2) wywołują wyraźniej niż inne części Nowego Testamentu problem odpowiedzialności i kształtu praktyki egzegetycznej. Zastosowanie badań krytycznych, tak o charakterze literackim jak i historycznym, wyartykułowało wiele wątpliwości, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do podważania historycznej wiarygodności tych opisów. Najbardziej skrajni krytycy utrzymują, że relacje o najwcześniejszym okresie życia Jezusa są wytworami pobożnej fantazji. Z drugiej strony mentalność ogółu wierzących, kształtowana przez poleganie na prawdzie Pisma Świętego oraz bogatą liturgiczną i pozaliturgiczną oprawę świąt Bożego Narodzenia, nie dopuszcza myśli, aby cokolwiek w Nazarecie czy w Betlejem wydarzyło się inaczej, niż przedstawiają to Ewangelie. Zderzenie wyników studiów biblijnych z oczekiwaniami i rozeznaniami chrześcijan bywa bardzo bolesne. Badając historyczność opisów ewangelicznych uczeni nie powinni lekceważyć wymogu etycznego przeprowadzania egzegezy, tj. odpowiedzialności moralnej za wygłaszane sądy i sugestie. Tym niemniej wnikliwa analiza tekstu świętego jest uprawniona i niezbędna.

Historyczna wiarygodność Ewangelii dzieciństwa

Różne pytania stawiane pod adresem Ewangelii dzieciństwa można uprościć w ten sposób: Jezus urodził się, był niemowlęciem i dzieckiem, ale czy literackie świadectwa o tym są wiarygodne? Pytanie jest o tyle

ważne, że – poza ewangeliami apokryficznymi, których Kościół nie przyjął do kanonu ksiąg świętych ani też nigdy nie bronił ich autentyczności – opisy zawarte w pierwszych dwóch rozdziałach Ewangelii Mateusza i Łukasza są jedynymi świadectwami o początkach życia Jezusa. Kierunek rozważań zależy od rozstrzygnięcia podstawowej kwestii hermeneutycznej, która przesądza o rezultatach analiz egzegetycznych: czy relacje ewangeliczne musimy pojmować dosłownie, broniąc zdarzeniowości wszystkich zawartych w nich szczegółów, czy też wolno dokonywać ich krytycznego przewartościenia, to zaś może odsłonić nowe możliwości objaśniania tekstu. Podejście, które bywa opatrywane mianem fundamentalistycznego, broni pierwszej postawy twierdząc że jest to jedyny sposób ocalenia wiary w prawdę i świętość pism natchnionych. Wielu czyni nawet znak równania między opisami z Ewangelii a rozwiniętą symboliką Bożego Narodzenia odtwarzaną corocznie w kościołach i w domach. Zwolennicy tej drogi ze zdziwieniem przyjmują uwagi, że w tekście Ewangelii nie ma nic o wole i ośle przy narodzinach, lub że nie są znane imiona Magów (w polskiej tradycji religijnej – Królów), którzy przybyli do Betlejem. Wielu z nich nie bierze sobie zresztą do serca tych obiekcji i uspokaja się słysząc popularne objaśnienia, że barwne szczegóły pochodzą z ewangelii pozakanonicznych i mogły być przez autorów natchnionych przemilczane lub opuszczone.

Opisy narodzin i dzieciństwa znajdują się w dwóch spośród czterech kanonicznych Ewangelii. Z tego prostego faktu wynikają ważne konsekwencje. Można bowiem wyobrazić sobie Ewangelię pozbawioną szczegółów o tym, co poprzedzało publiczne wystąpienie Jezusa, co więc – takie Ewangelie istnieją. Ewangelia Marka rozpoczyna się od relacji o wystąpieniu Jana Chrzciciela (1,1-8) chrzcie dorosłego Jezusa (1,9-11). i kuszeniu Go na pustyni, (1,12-13). Poza skąpych aluzjami do życia w Nazarecie nie podaje żadnych

informacji odpowiadających tym, które znajdujemy w pierwszych dwóch rozdziałach Mt i Łk. Także Ewangelia Jana po tzw. Prologu (1,1–14), którego charakter kontrastuje z początkiem Mt i Łk, zawiera opis życia dorosłego Jezusa, o którym daje świadectwo Jan Chrzciciel (1,15–34). Znane są liczne wzajemne zależności między pierwszymi trzema Ewangeliami kanonicznymi (Mt, Mk, Łk), obejmowanymi wspólną nazwą Ewangelii synoptycznych¹. Wiele wskazuje na to, że najstarsza jest Ewangelia Marka i to ona oraz zaginiony zbiór mów Jezusa² zostały wykorzystane przez autorów aktualnej pierwszej i trzeciej Ewangelii. Mateusz i Łukasz do obszernego opisu publicznej działalności Jezusa DODALI opowieści o okolicznościach Jego narodzin i dzieciństwa. Nie ma w tym nic specjalnie dziwnego. Apostołowie i uczniowie poznali Jezusa jako dorosłego mężczyznę i nie byli zbyt zainteresowani poprzednim etapem Jego życia, zwłaszcza dzieciństwem. Różne intymne szczegóły były znane jedynie osobom z najbliższego otoczenia, tj. Maryi i Józefowi. Pozostały zresztą ich tajemnicą tak długo, póki działalność publiczna, a przede wszystkim męka, śmierć i zmartwychwstanie nie odkryły w pełni tożsamości Syna. Dopiero powszechna popularność Jezusa, a w sposób rozstrzygający wydarzenia paschalne spowodowały intensywne zainteresowanie samymi początkami Jego ziemskiego życia. Jednak nawet wtedy nastawienie to nie było powszechne. Ewangelia Marka, powstała najprawdopodobniej w otoczeniu apostoła Piotra, i Ewangelia Jana, napisana jako ostatnia, wyraźnie to potwierdzają.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Czy obie Ewangelie dzieciństwa stworzono „z niczego”, a więc wymy-

¹ Nazwę urobiono od greckiego czasownika „synchorao” (oglądać razem, zestawiać, porównywać), którego imiesłów brzmi „synoptikos” (współoglądany, porównywany, zestawiany).

² Uczeń nie są zgodni, czy były to mowy utrwalone na piśmie, czy przekazywane w ustnej tradycji. Zbiór ten jest oznaczany symbolem Q, od niemieckiego Quelle = źródło.

ślono, czy też opierają się one na wcześniejszych przekazach, których autentyczności można dowieść? Trzeba podkreślić, że istnieją dwie ODMIENNE Ewangelie dzieciństwa. Mateusz przedstawia narodziny Jezusa z perspektywy Józefa, zaś Łukasz z perspektywy Maryi. Najłatwiej powiedzieć, że ujęcia ewangelistów celowo dopełniają się, tzn. jeden opisuje to, o czym nie mówi drugi. Wydaje się jednak wątpliwe, aby któryś z autorów aktualnych Ewangelii znał dzieło swojego współtowarzysza, czyli by Mateusz znał Łukasza lub na odwrót. Ewangelie powstały w środowiskach odległych od siebie geograficznie oraz ideologicznie i odzwierciedlają odmienne tradycje, uwarunkowania i potrzeby wspólnoty. Mimo to Ewangelie dzieciństwa nie zawierają takich szczegółów, które byłyby ze sobą sprzeczne i jest to ważki argument na rzecz wiarygodności tradycji, które w nich utrwalono. Kościół apostolski uznał za kanoniczne, a więc normatywne dla wiary, obydwie formy prezentacji narodzin i dzieciństwa. Ta akceptacja jest zrozumiała na tle przyjęcia czteropostaciowej (Mt, Mk, Łk, J) Ewangelii o Jezusie. Z naszego punktu widzenia istnieje silna pokusa przyjęcia za kanoniczne tylko jednego dzieła utrwalającego pamięć o Jezusie. Tak się jednak nie stało. Co więcej – Kościół stanowczo nie przyjął kanoniczności wielu innych pism naśladujących język i styl Ewangelii kanonicznych, zarówno apokryfów jak i tzw. logia agrapha, słów nie spisanych w Ewangeliach. Przejawił się w tym duch krytyczny i orientacja historyczna typowa dla wierzących także naszych czasów³. Można wnosić, że kanoniczne Ewangelie dzieciństwa przyjęto dlatego, iż wyrażały ważne elementy wiedzy i wiary Kościoła na temat początków życia Jezusa. Skoro w poleganiu na faktach, na tym, co się rzeczywiście wydarzyło, upatrywano fundamentu wiary chrześcijańskiej, skoro przekazy o działalności, nauce, mecie i śmierci Jezusa stanowiły warunek zasadności i skuteczności orędzia o zmartwychwstaniu, przeto relacje o okolicznościach narodzin i dzieciństwie

również musiały być poddawane regułom weryfikacji historycznej. Słusznie akcentuje się, że tylko w narracjach Mt 1-2 i Łk 1-2 oraz w relacjach o męce i śmierci Jezusa mamy ściśle następstwo chronologiczne. W Ewangeliach dzieciństwa widać też dążenie do powiązania początków życia Jezusa z wydarzeniami historii świeckiej. Gdyby się nawet stwierdziło, że ten czy inny szczegół jest trudny do ustalenia lub odbiega od wersji znanej z innych świadectw, trzeba w pełni docenić zainteresowanie historią i wolę polegania na niej.

Udowodnienie historyczności jakiegoś opisu jest zawsze niełatwym przedsięwzięciem. Pytania o historyczną wiarygodność Ewangelii nie są wymysłem epoki nowożytnej. Nie mniej gorące dyskusje toczyły się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy dystans czasowy między życiem Jezusa a epoką odbiorców Ewangelii nie był zbyt znaczny. Przedmiotem kontrowersji były również Ewangelie dzieciństwa. Oto co w toku polemik z Celsusem napisał Orygenes (ok. 185-254), jeden z pierwszych krytycznych czytelników Ewangelii: (...) *wykazanie, że jakieś wydarzenie odbyło się naprawdę i przedstawienie namacalnych dowodów jest rzeczą bardzo trudną, niekiedy nawet wprost niemożliwą*⁴. Nieco dalej Orygenes napisał: *Poprzedziłem tymi uwagami rozważania o zawartych w Ewangeliach dziejach Jezusa nie po to, żeby inteligentnych ludzi zachęcać do naiwnej i pozbawionej elementów rozumowych wiary, ale dlatego, żeby wykazać, iż czytelnicy, którzy pragną zrozumieć, w jakim zamyśle zostały opisane poszczególne wydarzenia, muszą wykazać się głęboką rozważką, wiele się muszą zastanawiać i, że się tak wyrażę, wnikać w intencje autorów*⁵. Właśnie wnikięcie w intencje autorów jest najskuteczniejszą i najwłaściwszą drogą do zrozumienia Ewangelii dzieciństwa.

³ Zob. doskonały artykuł M. Eliadego, *Chrześcijaństwo a mitologia*, „W drodze” 5/1990, s. 40-46.

⁴ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I,42, przeł. i oprac. St. Kalinkowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, ATK, Warszawa 1986², s. 64.

⁵ Tamże, s. 65.

Naturalność i nadprzyrodzoność narodzin Jezusa

Język, styl i gatunek literacki opowieści o narodzinach i dzieciństwie Jezusa odbiegają od reszty tworzywa Ewangelii Mateusza i Łukasza oraz od dwóch pozostałych Ewangelii kanonicznych. Niezależnie od skojarzeń, które rodzi to słowo, określa się je mianem legend. Legenda nie znaczy fikcja ani wymysł. Jest to osadzona w realiach historyczno-topograficznych i ukształtowana w tradycji ustnej proza narracyjna. Od pisarstwa historycznego różni się tym, że wywodzi się z kontekstu życia rodzinnego, podczas gdy historia opisuje wydarzenia polityczne dotyczące państwa. Učení silnie akcentują środowisko rodzinne jako zaplecze legendy i z naciskiem odróżniają ją od mitu czy opowieści folklorystycznej⁶. Rozstrzyga to w pewien sposób kwestię, czy legenda mówi coś o ludziach, których dotyczy. Odpowiedź jest na pewno twierdząca, chociaż w legendzie chodzi nie tyle o fakty, ile o PAMIĘĆ, ta zaś jest bardziej pojemna aniżeli zwyczajne ustalenie tego, co się wydarzyło. Faktom towarzyszy wartościowanie oraz tendencja do wyeksponowania znaczenia osoby i jej losów. Prawdziwe znaczenie osób i wydarzeń zawsze wykracza poza konkretną „historyczną” wiedzę o nich i w tym sensie Ewangelie i utrwalona w nich wiara uczniów wyrażają ogólniejszą sytuację człowieka i ludzkich zapatrywań na świat. Nie należy lekceważyć elementów historycznych w legendzie, chociaż często idą z nimi w parze liczne dodatki i poszerzenia.

Legenda nie jest czymś gorszym od tzw. wiedzy historycznej, jaką posiadali o Jezusie np. współcześni Mu mieszkańcy Nazaretu. Mamy dobre rozeznanie, co myśleli o swoim sławnym współziomku (zob. Mk 6,1-6; por. też Mt 13,53-58; Łk 4,16-30). W zestawieniu z tymi obiegowymi opiniami legendy o narodzinach i dzieciństwie wiernie wyrażają, kim był Jezus, oraz ukazują prawdziwe znaczenie Jego osoby i posłannictwa dla tych, którzy w Niego uwierzyli. Im bardziej pogłębiało

się rozeznanie uczniów co do tożsamości Mistrza i im głębiej byli do Niego przywiązani, tym więcej interesowało ich Jego środowisko rodzinne i życie w okresie, zanim rozpoczął publiczną działalność. Przez długi czas wiedza na ten temat była bardzo skąpa, kiedy zaś zainteresowanie się wzmogło, wtedy patrzono na początki życia Jezusa przez pryzmat tego, czego aktualnie dokonywał. Dlatego okrucinom informacji towarzyszyły elementy symboliczne, rozbudowywane w dłuższe opowieści. Teksty o narodzinach i dzieciństwie nie tylko więc odtwarzają to, co się wydarzyło, lecz podają HISTORYCZNĄ wiedzę o ZNACZENIU, jakie miał Jezus dla Jego zwolenników i wyznawców. Wiedza ta była oparta na faktach, których ustalenie jest ważnym zadaniem komentatorów Ewangelii. Nie ulega wątpliwości, że specyfika wiedzy uczniów polegała na tym, iż była dostępna właśnie dla nich, nie zaś dla tych, którzy obstawali wyłącznie przy „historycznych” faktach o Jezusie z Nazaretu. Wynikała ona z wiary Jezusowi i w Jezusa, dzięki której można było uchwycić prawdziwe znaczenie Jego przyjścia na świat oraz całokształtu Jego życia i działalności.

W przypadku każdej wielkiej postaci, za taką zaś najczęściej uznaje się człowieka dorosłego, który dał się poznać dzięki niezwykłym dokonaniom i osiągnięciom, istnieje potrzeba odtworzenia pochodzenia, narodzin, dzieciństwa i wszystkich początkowych uwarunkowań, które w jakikolwiek sposób przyczyniły się do przyszłej wielkości. Zawsze też istnieje tendencja, aby na czas niemowlęstwa i wczesnego dzieciństwa rzutować cnoty i zalety właściwe dla wieku dorosłego. Widać to w piśmiennictwie hagiograficznym poza tymi przypadkami, gdy mamy do czynienia z gwałtownym zwrotem lub nawróceniem. Również pierwsi chrześcijanie byli gotowi przypisywać małemu Jezusowi najwznioślejsze

⁶ P.G. Kirkpatrick, *Legend*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, R.G. Coggins i J.L. Houlden (red.), SCM Press and Trinity Press International 1990, s. 310-311.

cechy i przymioty, kierując się znajomością Jego dorosłego życia, niespotykanej dobroci, mocy czynienia cudów i znaków, niezwyklej nauki, wreszcie gotowości do ofiarowania siebie za braci. To, kim naprawdę był Jezus, stało się w pełni zrozumiałe dopiero w Wielkim Tygodniu. Zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego zapoczątkowało czas Kościoła i właśnie Kościół apostołski opracował najwcześniejsze formy narracji dotyczące początków ziemskiego życia Pana. Znamienne że przenosząc rozeznanie o tożsamości Jezusa na Jego narodziny i dzieciństwo Kościół nie poszedł w kierunku, który wybrały np. ewangelie apokryficzne obficie przypisując Jezusowi najcudowniejsze uczynki i osobliwe słowa. Kanoniczne Ewangelie dzieciństwa ukazują, kim był Jezus umieszczając Go z jednej strony w zwyczajnej ludzkiej kondycji istnienia właściwej warunkom ówczesnej Palestyny, z drugiej zaś podkreślając, że mimo całego utożsamienia się z ludzką naturą i losem Jezus nie był zwyczajnym dzieckiem. Jego tożsamość wykracza poza wszystko, co przynależy do naturalnego porządku istnienia. Skoro w Jezusie Bóg stał się człowiekiem, to fakt ten dotyczy wprawdzie czasu historycznego, ale historyczność nie wyczerpuje jego bogactwa. Misterium wcielenia, bo o nie chodzi, nie ogranicza się do historyczności, gdyż wejście Boga w ludzkie dzieje jest zetknięciem się z ponadhistorycznością. Na tym właśnie opiera się oryginalność chrześcijaństwa. Próby zamykania jej w wąskich ramach historyczności i redukowania ewangelicznych opisów do tego, co się „historycznie” wydarzyło, mogą tę specyficzną oryginalność zubożyć lub zniekształcić.

Czy to, co zostało opisane w dwóch pierwszych rozdziałach Mt i Łk, wydarzyło się naprawdę? Zwróćmy najpierw uwagę na informacje, które są wspólne ewangelistom. Wspólna jest informacja, że Jezus pochodził z rodu Dawidowego i urodził się w Betlejem, nie opodal Jerozolimy w Judei; że Jego matka miała na imię

Maryja, zaś za ojca uchodził jej mąż o imieniu Józef; że Jezus przyszedł na świat w ubogich warunkach i wychowywał się w Nazarecie, w Galilei. Nie widać żadnych powodów, aby podawać w wątpliwość którykolwiek z tych elementów wizerunku Jezusa i Jego rodziny. Wszystkie znajdują potwierdzenie we wzmiankach rozproszonych w czterech kanonicznych Ewangeliach, tworząc wiarygodny obraz początków życia Mistrza z Nazaretu. Wnikliwa analiza historyczna danych chronologicznych pozwala także na dość dokładne ustalenie czasu Jego narodzin. Wiadomo, że podobne i jeszcze większe trudności istnieją w odniesieniu do wielu innych sławnych postaci i to nie tylko ze starożytności, lecz i z czasów najnowszych. Ewangelie dzieciństwa polegają na źródłach, które były znane i akceptowane w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Wszystkie te informacje nie odbiegają od powszechnego obrazu narodzin ludzkich i nie ma w nich nic nadzwyczajnego. Wprawdzie pojawia się np. pytanie, dlaczego mieszkanka Nazaretu urodziła swoje dziecko w Betlejem, czyli w miejscowości odległej o kilka dni pieszej drogi od Nazaretu, ale można je rozwinąć na drodze naturalnej i Ewangelie dzieciństwa zawierają dość prawdopodobne wyjaśnienie okoliczności historycznych, w jakich doszło do czasowej zmiany miejsca zamieszkania.

A jednak w opisach okoliczności narodzin Jezusa jest szczegół, który wyraźnie odbiega od sposobu zaistnienia każdego człowieka. Chodzi o dziewicze poczęcie wzmiankowane w Mt 1,18-25 i Łk 1,26-38. Pierwsza opowieść przedstawia sytuację Józefa, a dokładniej jego rozterki i wątpliwości; druga opisuje przeżycia Maryi. W tradycji katolickiej ów drugi tekst objaśnia się jako biblijne świadectwo dziewictwa Maryi⁷. Wielu teologów traktuje Ewangelie dzieciństwa jako *pierwsze natchnione interpretacje macierzyństwa Maryi* i rozwija

⁷ Zob. H. Langkammer, *Dziewicza Matka – rzeczywistość czy ideologia?* RBL 41/1988/6, s. 471-486.

na ich podłożu obszerne rozważania mariologiczne⁸. Chociaż to, czego dowiadujemy się o Maryi, jest bardzo cenne, nie Ona jednak znajduje się na pierwszym planie. W tekstach Mt i Łk chodzi o wyeksponowanie przekonania, że Jezus został poczęty z Boga mocą Ducha Świętego (Mt 1,18; Łk 1,35). Obydwa opisy są zdecydowanie chrystocentryczne i podkreślają wyjątkowość osoby Jezusa. To ona decyduje o specyfice Jego życia i posługi, promieniuje też na najbliższe otoczenie, dotycząc przede wszystkim Maryi, w której urzeczywistniło się misterium Bożego działania. Staranna lektura Ewangelii dzieciństwa pozwala zauważyć, że ich sedno to nie tyle narodziny Jezusa, o których mówi się dość lakonicznie, ile Jego dziewicze poczęcie. Trzeba nadmienić, że u Mt jest ono wyraźnie połączone z narodzeniem (zob. 1,18), podczas gdy u Łk związek dziewiczego poczęcia z opisem narodzin Jezusa w Betlejem jest luźniejszy. W obu przypadkach opisy przyjścia Jezusa na świat wychodzą z tego samego przeświadczenia, że został On poczęty w łonie Maryi w sposób całkowicie odmienny od tego, w jaki rozpoczyna istnienie człowiek⁹.

Czy prawda o dziewiczym poczęciu jest historycznie wiarygodna? Stajemy tu przed niemożliwością dostarczenia jakichkolwiek innych argumentów i dowodów niż teksty Pisma Świętego. Nie ulega wątpliwości, że takie było przekonanie Kościoła apostoelskiego, zaś dowody tego stwierdzamy nie tylko w Ewangeliach dzieciństwa, lecz we wszystkich czterech Ewangeliach kanonicznych¹⁰. W Ewangelii Marka aluzja do dziewiczego poczęcia znalazła się we fragmencie o przyjęciu Jezusa w rodzinnym Nazarecie (6,1-6), zaś w Ewangelii Jana w otwierającym ją Hymnie o Słowie (1,12-13)¹¹. Także obie Ewangelie dzieciństwa są zgodne co do faktu dziewiczego poczęcia. Bardziej rozbudowany jest opis Łk podający przebieg i skutki tajemniczego spotkania Maryi z Bogiem. Historyk nie może wyjść poza tę relację; jest to jedyna w swoim rodzaju opowieść i

absolutnie unikalne świadectwo o wydarzeniu w Naza-recie. Ktoś może uznać zwiastowanie za nieprawdopodobne, ale nie zależy to od samego opisu ewangelicznego. Uznanie lub nieuznanie autentyczności narracji o zwiastowaniu odsłania też tajniki wnętrza i usposobienie odbiorcy, jego wiarę lub niewiarę w możliwość działania Boga w świecie. Potwierdzenie zwiastowania przez innych świadków i powoływanie się na ewentualnie inne szczegóły wcale nie uczyniłoby dziewiczego poczęcia bardziej zrozumiałym czy bardziej prawdopodobnym. Równie prosta w swej wymowie jest zamieszczona u Mt relacja o rozterkach i decyzji Józefa. Istotnie, mężczyzna może zachować się w ten sposób. Czy taka była postawa Józefa? Odpowiedź zależy od przyjęcia lub odrzucenia tej jedynej relacji, jaką dysponujemy. Wiara w dziewicze poczęcie oznacza wiarę w to, że Bóg stał się człowiekiem. Niezależnie czy przyjmujemy dosłowność wszystkich szczegółów, czy też będziemy w relacjach ewangelicznych upatrywać symbolicznego opracowania tajemniczych przeżyć Maryi i Józefa, jedno jest pewne – w przekonaniu wszystkich ewangelistów dziewicze poczęcie to fakt. Umyka on jednak kategoriom myślenia i prezentacji historycznej, zaś pierwsi wyznawcy Chrystusa odczuwali w tym względzie taką samą bezsilność jak ta, wobec której stoją wszystkie kolejne pokolenia chrześcijan.

Budowa literacka Ewangelii dzieciństwa

Zgodność Mt i Łk co do istotnych punktów dotyczących narodzin Jezusa (dziewicze poczęcie, narodziny w Betlejem, pochodzenie z rodu Dawida) odzwierciedla

⁸ Tak np. J. Kudasiewicz, *Biblijne korzenie mariologii*, AK 3/1988/475, s. 362-380.

⁹ L. Scheffczyk, *Dziewicze narodziny: podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, „Communio” 5/1983/17, s. 41-54.

¹⁰ W. Chrostowski, *Dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa*, „W drodze” 5/1989/, s. 13-20.

¹¹ Tamże, s. 17-20.

pierwotną tradycję chrześcijańską, znacznie wyprzedzającą w czasie zapis kanonicznych Ewangelii¹². Wykorzystując czcigodne tradycje, rozbudowywane w dłuższe opowieści, proklamowana jest autentyczna Dobra Nowina o Jezusie, czyli nowotestamentowa chrystologia – Jezus jako Syn Dawida i Syn Boży (zob. Rz 1,3-4). Obok zasadniczych elementów apostołskiej chrystologii Ewangelie dzieciństwa zawierają tworzywo, które nadaje im szczególnie barwny koloryt. Jego włączenie było tym łatwiejsze, iż legendy dotyczące narodzin i dzieciństwa były uporządkowane w ramach czytelnego następstwa chronologicznego. Z tego właśnie tworzywa chętnie czerpie długa tradycja chrześcijańska, ubogacając je o nowe szczegóły jeszcze silniej podkreślające znaczenie osoby Jezusa. Ocena tego materiału zależy tu wyraźniej niż gdzie indziej od polegania na zalecanym przez Orygenesa postulatcie *wniknięcia w intencje autorów*.

Na Mateuszową wersję Ewangelii dzieciństwa składają się trzy jednostki tematyczne: rodowód Jezusa Chrystusa (1,1-17), narracja o Józefie (1,18-25) i opowieści na temat narodzin i dzieciństwa Jezusa (2,1-23). Rodowód jest ukierunkowany na wyeksponowanie dziewiczego poczęcia (w. 16), ono też stanowi punkt wyjścia dla dalszego ciągu narracji (w. 18). Składają się na nią dwa rodzaje tworzywa: cykl opowieści o Józefie (1,18-25; 2,13-15.19-23) oraz cykl opowieści o Magach i Herodzie (2,1-12.16-18). Jedne i drugie zostały umiejętnie połączone w spójną narrację o początkach życia Jezusa (zob. 1,22-23; 2,5-6.15b.17-18). Dokonał tego redaktor-autor, któremu zawdzięczamy ostateczne opracowanie Mt 1-2. Nie wymyślił on poszczególnych opowieści, lecz przejął je z istniejącej i uznanej tradycji. Znamienne że opowieści o Józefie mają tę samą formę literacką i wiele cech wspólnych. Sam koniec Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa, czyli 2,22-23, chociaż wyróżnia się z kontekstu i wykazuje powiązania z informacjami podanymi w Mt 4,12-14, to jednak zrę-

cznie naśladuje styl opowieści o Józefie. Można wnosić, że również pochodzi od redaktora, który opracował Ewangelię dzieciństwa. Uczeń przyjmuje istnienie trzech niezależnych opowieści o Józefie: 1,20-25; 2,13-15 i 2,20-21. Są to krótkie i pełne treści legendy ukształtowane w środowisku rodzinnym Józefa. Wszystkie odznaczają się nawiązywaniem do ksiąg Starego Testamentu, traktowanych jako zapowiedzi wydarzeń, które nastąpiły wraz z przyjściem na świat Jezusa. Dzięki ustawicznemu nawiązywaniu do ST faktycznym bohaterem opowieści jest nie Józef, lecz Jezus. Tradycje o Józefie mają charakter popularny i są wyraźnie podporządkowane kerygmatycznemu orędziu o Jezusie jako zapowiedzianym w ST Zbawicielu. Pamięć przechowywana w środowisku rodzinnym została połączona z najbardziej fundamentalnymi aspektami wiary apostołskiego Kościoła. Historia ubogacona legendą stała się nośnikiem misterium chrystologicznego.

Drugi rodzaj tworzywa Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa stanowi opowieść o Magach (2,1-12) i o Herodzie (2,16-18). Pierwsza jest najbardziej rozbudowana spośród wszystkich jednostek tematycznych. Składa się na nią pięć paragrafów wprowadzonych przez partykulę „gdy, kiedy” (2,1.3.9.10) oraz „wtedy” (2,7), która zaznacza przejście od ww. 1-6 do ww. 7-12. Opowieść ma wszystkie cechy typowej opowieści orientalnej, zbudowanej podług schematu zogniskowanego na dwóch przeciwnych sobie typach bohaterów: sprawiedliwi, dobrzy i wytrwali Magowie oraz zły, okrutny i porywczy Herod. Akcja przenosi się z jednej strony na drugą: Magowie (ww. 1-2), Herod (ww. 3-5), Herod wobec Magów (ww. 7-8), Magowie (w. 9), Magowie wobec Heroda (ww. 10-12). Odbiorca otrzymuje model właściwego postępowania wobec Nowo Narodzonego (Magowie) i jego antymodel (Herod). W zachowaniu

¹² R.E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977; zob. artykuły tegoż w CBQ 48/1986, s. 468-483 i 660-680.

obu stron zostały odmalowane biegunowo różne reakcje względem tej samej rzeczywistości – narodzin Dziecięcia. Ta dwoistość wyraża symbolicznie ustawiczną dwoistość postaw wobec Jezusa, widoczną do końca Jego ziemskiego życia i później. Można wnosić, że napięcie między Jerozolimą (Herod) a Betlejem (Magowie) odzwierciedla także napięcia wśród „swoich”, tzn. wewnątrz narodu żydowskiego, i sugeruje ponadto, że przedstawiciele pogan przyjmują wieść o Jezusie ufniej i szybciej niż członkowie narodu wybrania. Podkreślając niezwykłość Nowo Narodzonego pierwsze wspólnoty chrześcijańskie nie usunęły z pamięci przejawów wrogości, godnych przypomnienia na tle późniejszych sprzeciwów, których końcem był wyrok śmierci i krzyż. Napięcie to odzwierciedla wyzwania, którym musiał sprostać Kościół apostołski. Rodzi się pytanie, czy istniało ono od samego początku życia Jezusa. Nie powinno się lekceważyć informacji o niechęci Heroda wobec kogoś, o kim wiedziałby on, że wiąże się z nim jakieś niebezpieczne dla władcy roszczenia. Historyk ma jednak prawo postawić pytania, np. czy istotnie jest możliwe tak duże zainteresowanie władcy narodzinami dziecka w Betlejem oraz przerażenie jego i *całej Jerozolimy*, narady z arcykapłanami i uczonymi ludu, potajemne konsultacje z Magami, a następnie *straszny gniew* i krwawa zemsta polegająca na *pozabijaniu wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch* (2,16). Pytania można mnożyć w odniesieniu do Magów: ile czasu zajęła im podróż, ile przynieśli złota, kadzidła i mirry, co się stało z tymi kosztownościami?

Część komentatorów nadal obstaje przy tezie o historycznym charakterze opowieści i z różnym skutkiem usiłuje uporać się ze zgłaszanymi trudnościami. W zachowaniu Magów widzi się ilustrację nasilających się nastrojów mesjańskich, których zasięg dotyczył nie tylko Izraela, lecz całego starożytnego świata. *Jeśli nowo narodzony Jezus był przedstawiany – zgodnie zresztą ze starotestamentalnymi poglądami na Mesjasza –*

*jako Wybawiciel, nic dziwnego, że ludzie mający rzekomo decydować o losach pokoleń, śpieszyli, aby zobaczyć na własne oczy tego twórcę lepszej rzeczywistości*¹³. Dla odmiany inni uczeni negują jakąkolwiek historyczną wartość opowieści i traktują ją jako fikcję literacką. Otóż z traktowania perykopy o Magach jako legendy nie wynika, że jest ona bezużyteczna lub zupełnie fikcyjna. Trzeba ją odczytywać tak, jak chcieli tego ci, wśród których powstała: ilustruje ona prawdziwą tożsamość Jezusa, odkrywa Jego znaczenie oraz postawy ludzi wobec Jego osoby i misji. Barwna opowieść – stosownie do kanonów mentalności orientalnej – nie rości pretensji do historycznej autentyczności w naszym tego słowa znaczeniu. Jej fabuła skupia się na Jezusie i to On jest w jej centrum. Herod i Magowie symbolicznie uosabiają historyczne, biegunowo odmienne odpowiedzi na wydarzenie Jezusa Chrystusa.

Badacze NT dostrzegają uderzające podobieństwa między wizerunkiem Jezusa w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa a opisem narodzin i dzieciństwa Mojżesza podanym w Księdze Wyjścia. Pierwsi chrześcijanie, na ogół Żydzi z pochodzenia, bo w takim środowisku powstała pierwsza Ewangelia kanoniczna, znali postać Mojżesza przez pryzmat tradycji egzegetycznych powtarzanych w rodzinach i w synagogach jako część duchowej spuścizny Izraela. W Mt 1-2 Jezus jest przedstawiany jako *nowy Mojżesz*. Jego narodziny i dzieciństwo są stylizowane na podobieństwo życia Mojżesza: zagrożenie przy narodzinach, cudowne ocalenie, pomoc ze strony obcych – oto najbardziej widoczne elementy zbieżności w prezentacji obydwu postaci. Wielu egzegetów nie waha się nazywać materiałów w Mt 1-2 midraszami podkreślając, że tym razem nie chodzi o objaśnienie tekstów Biblii Hebrajskiej¹⁴, lecz o zinterpre-

¹³ K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, ATK, Warszawa 1983, s. 54.

¹⁴ Szerzej zob. W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, „PP” 4/1987, s. 56–69.

towanie za ich pomocą absolutnej nowości Jezusa Chrystusa. Prezentacji Jezusa dopełniła tradycja, że przeżył On – jak niegdyś Izrael i Mojżesz – jakiś czas w Egipcie. Zwłaszcza cytat z Oz 11,1 umieszczony w Mt 2,15 sugeruje, że Jezus uosabia Izraela, dzieli jego los, podejmuje jego misję. Nawiązania do ST służą „uhistorycznieniu” posiadanej wiedzy o Jezusie, upatrują w Nim kumulację najlepszych wartości bohaterów narodu wybrania, a przez to łączą życie Jezusa z historią Izraela. Czy odkrycie tych prawd i ich rozważanie nie jest wystarczającym pożytkiem z lektury Ewangelii dzieciństwa? Człowiek nawykły do logiki greckiej i nowożytnej koncepcji historii musi przyjąć do wiadomości, że możliwe i uprawnione są inne sposoby utrwalania pamięci oraz opisywania tożsamości i dziejów wybitnych postaci, zwłaszcza takich, których osoba i działalność głęboko wrastają w najintymniejsze zakamarki ludzkiego sumienia.

Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa została opracowana według innego zamysłu. Jego specyfikę ilustruje następujący przykład: redaktor Mt 1-2 wiedział, że Jezus urodził się w Betlejem, bo tak zapowiadali prorocy (Mi 5,1-3; zob. Mt 2,6). Narodziny w Betlejem są czymś niezwykłym, wprost spełnieniem starotestamentowego oczekiwania. Łukasz, który wywodził się ze środowiska poganochrześcijańskiego, odzwierciedlającego mentalność grecką, wydobywa te elementy obrazu, które czynią go racjonalnym: Józefa i Maryję sprowadził do Betlejem spis ludności organizowany za rządów Kwiryniusza (2,1-7). Łukasz też widział w narodzinach w Betlejem spełnienie prorostw, lecz pokazuje, że Bóg nie musi działać w sposób spektakularny, gdyż Jego obecność i wola realizują się przy uwzględnieniu naturalnego porządku rzeczy. Ewangelia dzieciństwa w trzeciej Ewangelii kanonicznej kładzie duży nacisk na powiązanie narodzin Jezusa z historią świata, co eksponuje realność wcielenia. Bóg stał się

prawdziwym człowiekiem, wszedł we wszystkie uwarunkowania czasu i przestrzeni. Poszczególne epizody układają się w schemat chronologiczny, ale znowu nie chodzi o biografię, lecz o nawiązanie do wybranych wydarzeń, które tworzą tło narodzin Jezusa. Ich zwieńczeniem są odwiedziny świątyni jerozolimskiej. Dwunastoletni Izraelita Jezus jest chłopcem, który kończy etap dzieciństwa i rozpoczyna dorosłe życie.

Scenariusz początków życia Jezusa jest dość prosty: gdy nadszedł czas rozwiązania, Maryja *porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszkę i położyła w żłobie, bo nie było dla nich miejsca w gospodzie* (2,7), nastąpiły odwiedziny pasterzy (ww. 8-20), obrzezanie niemowlęcia w ósmym dniu po narodzinach (w. 21) i ofiarowanie Go w świątyni (ww. 22-38). Nie zabrakło i tu elementów cudowności: tajemnicza wiedza Elżbiety (1,39-45), objawienie się anioła pasterzom i hymn *mnóstwa zastępów anielskich* (2,9-14), niezwykle proroctwo starca Symeona (ww. 25-35). Przyjście na świat tak niezwykłego Dziecięcia wymaga niezwyklej oprawy. Lecz i w tym przypadku Jego wielkość jest postrzegana przez pryzmat całego ziemskiego życia. Učení dopuszczają możliwość, że na wspomnienia o tym, co się wydarzyło, nałożyły się składniki przejęte z nauczania Jezusa. Z drugiej strony jest widoczna duża częstotliwość na wiązań i cytatów ze ST. Jak narodziny Jezusa wyznaczają przełom między pierwszą a nową rzeczywistością Przymierza, tak Ewangelie dzieciństwa stanowią granicę między Starym a Nowym Testamentem i łączą je ze sobą. Pierwsi chrześcijanie uznawali, że w osobie Jezusa Bóg wtargnął w porządek historyczny, zaś boskość oznacza ponadhistoryczność.

Opowieści składające się na Łukaszkową Ewangelię dzieciństwa także można objąć nazwą legendy, jakkolwiek mają one nieco inny charakter aniżeli te, które znalazły się w pierwszej Ewangelii kanonicznej. Wspól-

ne dla obu jest pochodzenie rodzinne. Tym razem jednak chodzi o tradycje przechowywane w środowisku związanym z Maryją (por. Łk 2,19.51). Zwracają uwagę trzy pieśni: Maryi (1,46-55), Zachariasza (1,68-79) i Symeona (2,29-39). Łatwo rozpoznać w nich cechy właściwe dla poezji starotestamentowo-żydowskiej, tworzonej prawdopodobnie w języku aramejskim, zaś Łukasz przejął je z jakiegoś starego źródła (źródło?)¹⁵. Z historycznego punktu widzenia jest trudne, a czasami wręcz niemożliwe udowodnienie autentyczności opisywanych epizodów. Są one jednak prawdziwe w tym sensie, że odzwierciedlają duchowe przeżycia i prawdy. W Ewangeliach dzieciństwa narracja została połączona z teologiczną interpretacją zdarzeń, która ma odśłonić ich znaczenie wykraczające poza ramy historii¹⁶. Legendy o narodzinach i dzieciństwie nie tyle dostarczają precyzyjnych informacji, które mogłyby zadowolić historyków, ile wyrażają przekonanie pierwszego pokolenia wierzących co do Jezusa, są więc *narzędziami, którymi posłużyli się chrześcijanie Nowego Testamentu, by wyrazić swoje rozeznanie o Jezusie*¹⁷. Trzeba zatem strzec się niebezpieczeństwa polegającego na nadmiernym uganianiu się za „historią” i „historycznością” kosztem utraty lub pomniejszenia tego, co oddaje najgłębsze znaczenie życia i posłannictwa Jezusa Chrystusa.

* * *

Chrześcijanin przywykły do bogatej oprawy Świąt Bożego Narodzenia może odczuwać rozczarowanie z powodu ograniczonych możliwości ustalenia tego, co się faktycznie wydarzyło w Betlejem, Jerozolimie, Nazarecie i w bezpośrednim sąsiedztwie tych miast. Konstatacja, że wszystko, co wiemy, sprowadza się do kilku podstawowych faktów, do których dochodzi prawda o dziewiczym poczęciu Jezusa, może wydać się uboga w stosunku do wyobrażeń, jakie istnieją o Betlejem, stajence, żłóbku, Trzech Królach, darach, wołu i

ośle, pasterzach itd. Pytanie, które należy postawić pod koniec rozważań, brzmi: Czy zaspokajanie wiedzy o tym, co się naprawdę wydarzyło, może bezkrytycznie korzystać z obfitych zasobów tradycji i folkloru religijnego, skutecznie apelujących do wyobraźni wierzących, czy też powinno polegać na wnikliwej i roztropnej lekturze Pisma Świętego? Istnieje silne przyzwyczajenie, aby czytać i przeżywać Ewangelie dzieciństwa na tle oprawy Świąt Bożonarodzeniowych i nie można tego lekceważyć. Chrześcijanie przeżywają przecież Boże Narodzenie, zanim samodzielnie sięgają po Ewangelię i stają wobec konieczności weryfikacji wizerunku, jaki w sobie noszą. Liturgia jako upamiętnienie wielkich wydarzeń z dziejów zbawienia powoduje, że upamiętniamy je stosownie do własnych uwarunkowań i możliwości życiowych, tak iż w doświadczeniu religijnym elementy pamięci o Jezusie przeplatają się z równie licznymi i głęboko zakodowanymi elementami tradycji narodowej, położenia geograficznego, języka, strojów, mody itp. W corocznym świętowaniu znajduje wyraz rozważanie i praktyczne przeżywanie głębokiej tajemnicy o tym, że Bóg stał się człowiekiem *dla nas i dla naszego zbawienia*. Credo Kościoła jest bardzo związane, Ewangelie dzieciństwa są bardziej rozbudowane, natomiast wyobrażenia wierzących podsuwa nowe, zresztą stale się zmieniające, możliwości i szanse. Tak w przeżywanie misterium wcielenia angażuje się cały człowiek.

¹⁵ K.H. Schelkle, *Dzieciństwo Jezusa*, w: *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969, s. 244.

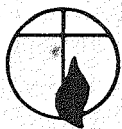
¹⁶ Jeden z najwybitniejszych komentatorów Łk, niemiecki egzegeta H. Schürmann, używa nazwy „narracja typologiczna”, co znaczy, że znaczenie przedstawionych faktów zbawczych jest ukazywane w świetle zbawczych dzieł z przeszłości przy użyciu słownictwa zaczerpniętego z tekstów ST. Wydarzenia i osoby ST są ukazywane jako typy wydarzeń i słów inaugurujących wydarzenie chrystologiczne NT (*Das Lukasevangelium I. Kap. 1,1–9,50, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* III, 1, Freiburg 1969, s. 22–23).

¹⁷ H. Boers, *Who was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, Harper and Row, San Francisco 1989, s. 20.

Les évangiles de l'enfance de Jésus – histoire, légende, mystère

Dans le contenu de Mt 1-2 et de Lc 1-2, l'auteur fait la part des faits historiques (la naissance à Bethléem de Jésus de la mère Marie et du père présumé Joseph et l'éducation de l'Enfant dans des conditions modestes à Nazareth), du mystère (immaculée conception) et de la légende, celle-ci comprise comme un genre littéraire alliant une narration à une interprétation théologique des faits devant en mettre en lumière la portée et la signification transcendant l'Histoire (de saint Luc l'évangile de

l'enfance). L'auteur écrit qu'en étudiant le caractère historique des descriptions évangéliques, les chercheurs n'ont pas à sousestimer l'exigence éthique d'exégèse; il leur appartient de se sentir responsables des jugements et des suggestions qu'ils formulent. Si douloureux que soit quelquefois le choc entre d'une part les résultats des études bibliques et d'autre part les attentes et les idées des chrétiens, une analyse perspicace et minutieuse du texte sacré s'impose comme légitime et indispensable.



Janusz Danecki

U źródeł wzlotów i upadków współczesnego islamu

Wobec islamu jesteśmy tylko obserwatorami z zewnątrz. Ta zewnętrzna perspektywa jest głównym źródłem naszego zadziwienia zjawiskami, które miały miejsce w islamie w przeszłości, przede wszystkim zaś zjawiskami, które obserwujemy w świecie muzułmańskim dzisiaj. To zadziwienie bardzo często prowadzi do uprzedzeń, do ferowania wyroków oceniających, nie rzadko też potępiających islam. Mechanizm takiego stosunku do islamu jest bardzo prosty: skoro działania, w których islam się objawia, nie przystają do naszych wzorców, to znaczy, że działania te są niewłaściwe i godne potępienia. Nie wnikamy w istotę, w przyczyny, interesują nas tylko objawy. Nie jest to na pewno metoda słuszna, ale często jesteśmy na nią skazani, zwłaszcza gdy te działania dotyczą nas bezpośrednio, gdy np. stajemy się ofiarami terroryzmu, jakże często dziś kojarzonego ze światem islamu. Ani jednak zdziwienie, ani potępienie nie wyjaśniają źródeł funkcjonowania islamu, nie wyjaśniają też, w jakim stopniu taki obraz i takie spojrzenie są usprawiedliwione i słuszne.

Chciałbym więc sięgnąć głębiej, poza zewnętrzny obraz islamu, i przyjrzeć się tym wszystkim zjawiskom od wewnątrz. Chciałbym pokazać te mechanizmy od środka, objaśnić je i zrozumieć. Nie będzie więc moim celem ocena, lecz wyłącznie interpretacja.

Zasadnicze pytanie, na które szukamy odpowiedzi, dotyczy przyczyn gwałtownego rozwoju islamu we współczesnym świecie, mimo że – jak się wydaje – jest to religia ze wszech miar średniowieczna, nie przystająca do czasów współczesnych. Uważamy, że islam wprost ze średniowiecza został przeniesiony do naszych

czasów i muzułmanie za wszelką cenę próbują go zastosować w nowych warunkach. Z tego wynikają – twierdzimy – wszystkie jego wypaczenia i błędy, działania niemożliwe do zaakceptowania przez „cywilizowany” świat. Czy tak jest naprawdę?

Islam rzeczywiście powstał w VII w., jest więc religią w pełnym tego słowa znaczeniu średniowieczną, wyrosłą z warunków, jakie panowały w pustynnej Arabii tamtych czasów i do nich dostosowaną. Ale dwa czynniki zadecydowały o tym, że islam przetrwał do dzisiaj. Po pierwsze islam jest przede wszystkim cywilizacją, a nie tylko religią. Po drugie islam przez wieki wykazywał wielką zdolność przystosowywania się do różnych warunków. Oba te czynniki mają charakter wewnętrzny. Ich znaczenie w czasach współczesnych niewątpliwie rośnie.

Pierwszy czynnik wynika z samego charakteru islamu. Islam bowiem od początku był czymś znacznie więcej niż religią. W tym też tkwią źródła naszego zadziwienia islamem.

Islam pojawił się w Arabii, w której podstawową formą organizacji społecznej było plemię. Związek człowieka z plemieniem decydował o jego widzeniu świata i powodował, że świat arabski istniał w praktycznej izolacji od sił zewnętrznych. Mahomet (570–632 r.) zaproponował i, co ważniejsze, wprowadził w życie inny model organizacji społecznej, oparty na podporządkowaniu idei jednego Boga – Allaha. Z tego wynikła nazwa nowej organizacji – islam, czyli podporządkowanie się (woli Boga). Zamiast solidarności plemiennej wprowadził solidarność gminy wyznaniowej. Plemię (po arab. kabila) zostało zastąpione przez wspólnotę wiernych (arab. umma). Działania Mahometa początkowo były skierowane zarówno do arabskich współplemieńców jak i do wyznawców innych religii: judaizmu i chrześcijaństwa, z tych bowiem religii czerpał on inspirację do swojej idei organizacji społecznej. Ślady tego widzimy i w późniejszej doktrynie

islam – islam nie jest nową wiarą wobec judaizmu i chrześcijaństwa. Jest wiarą w tego samego Boga, w którego wierzą Żydzi i chrześcijanie, zaś różnice między islamem a tymi dwoma wyznaniem polegają na tym, że muzułmanie naprawiają błędy, które ich poprzednicy popełniali w pojmowaniu Boga i miejsca człowieka na ziemi. (Takie podejście sprawiło później, że chrześcijaństwo z kolei widziało w islamie zniekształcenie prawdziwej wiary w Boga; piękny obraz tych stosunków znajdujemy w dziele ks. J. Nosowskiego, „Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.“.)

Niestety, dążenia Mahometa, by przyciągnąć do islamu wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, spaliły na panewce. Żydzi jeszcze w Medynie odrzucili starania Mahometa, za co zostali okrutnie ukarani. Niemniej w późniejszych czasach dzięki takiej właśnie postawie doktrynalnej zarówno Żydzi jak i chrześcijanie cieszyli się specjalną pozycją „ludzi chronionych“ albo też ludzi Księgi, a więc tych, którym Bóg objawił swoją wiarę. Widząc opór innowierców Mahomet skierował wszystkie swoje działania na „niewiernych“, czyli na plemiona arabskie, które jeszcze nie przyjęły nowej wiary i nie zaakceptowały nowego pojęcia solidarności gminy. Udało mu się osiągnąć cel zjednoczenia wszystkich Arabów jeszcze przed swoją śmiercią, głównie dzięki temu, że oba systemy poddaństwa – wierności plemieniu i gminie – nie kolidowały ze sobą. Wiemy, że solidarność plemienna przetrwała do czasów dzisiejszych doskonale współzyskując z solidarnością religijną.

Wprowadzenie religii jako systemu organizującego społeczeństwo zadecydowało o dalszym rozwoju islamu i o jego charakterze jako cywilizacji obejmującej całe życie człowieka, organizującej jego działania i postępowanie. Doktryna religijna w islamie zajmuje niewiele miejsca. Sprowadza się ona do ścisłego monoteizmu (arab. tauhid) znajdującego wyraz w podstawowej zasadzie islamu (rukn), wyznaniu wiary (szahada), czyli

stwierdzeniu, że nie ma żadnego bóstwa prócz Boga – Allaha i że obowiązujące jest posłannictwo Mahometa (słynna formułka: „La ilaha ill’Allah wa-Muhammadun rasul Allah“). Do tego dochodzą jeszcze cztery inne obowiązki muzułmanina mające nie tylko charakter religijny (salat – pięciokrotna w ciągu doby modlitwa, saum – post w miesiącu ramadan, hadżdż – pielgrzymka do Mekki), ale również organizacyjny: obowiązkiem muzułmanina jest bowiem płacenie podatku na rzecz gminy – zakatu (jałmużny). A więc jest to doktryna niezwykle prosta i w gruncie rzeczy mało wymagająca od wiernego.

Reszta islamu to organizacja społeczeństwa. Wyrasta ona z Koranu zawierającego dwa podstawowe elementy. Pierwszy to reinterpretacja wcześniejszych religii polegająca na prezentacji muzułmańskiego poglądu na dzieje proroków – od Adama do Mahometa. Drugi element – ważny w sprawach organizacyjnych – to podstawy prawa, fragmentaryczne przepisy dotyczące funkcjonowania nowego typu społeczeństwa. Właśnie z tych fragmentarycznych przepisów w następnych stuleciach po powstaniu islamu powstał system prawa ściśle związany z teologią muzułmańską.

W ten sposób możemy przejść od pierwszego czynnika wewnętrznego, jakim była cywilizacyjna struktura islamu, do drugiego czynnika wewnętrznego – zmienności islamu w czasie. Prawo islamu bowiem jest najdoskonalszym przykładem rozwoju, któremu islam podlega od czasów powstania po dzień dzisiejszy, a zarazem zmienności wielu jego części składowych. Prawo islamu, zwane po arabsku szari’atem, tj. ścieżką (pojęcie ścieżki pojawia się w wielu dziedzinach normatywnych życia społecznego w islamie), nie jest prawem religijnym (np. kanonicznym), lecz prawem świeckim posiadającym sankcję religijną. Tą sankcją jest przekonanie muzułmanów, że pochodzi ono od Boga, i rzeczywiście u jego źródeł leży objawienie Boskie zawarte w Koranie. Prawo islamu reguluje wszystkie sprawy

doczesne obywatela państwa muzułmańskiego i grup społecznych istniejących w tym państwie.

Ponieważ fragmentaryczne, czasami ogólnikowe, czasami bardzo szczegółowe przepisy islamu nie tworzyły żadnego systemu, prawo muzułmańskie było tworem muzułmanów powstałym w wyniku praktyki trzech pierwszych wieków islamu. W wielu rozmaitych ośrodkach powstawały przeróżne szkoły, prądy i idee, które doprowadziły do powstania w miarę jednolitego systemu, nie tylko akceptowanego, ale wręcz uznanego za pochodzący od Boga.

O czym to świadczy? Przede wszystkim o tym, że islam nie powstał jako system zamknięty, lecz jako coś, co możemy nazwać strukturą otwartą, dostosowującą się do konkretnych warunków rozwojowych. Jest to niezwykle istotna cecha decydująca i dzisiaj o żywotności islamu, islam bowiem nie zamknął się, nie skostniał w jednej formule, lecz stale się rozwijał i nadal się rozwija. Tę żywotność umożliwiła prostota podstawowych zasad islamu, niewielka liczba prawd niezmiennych i ustalonych, natomiast wielkie potencjalne otwarcie. To właśnie sprzyjało zmienności islamu w czasie.

Można sobie wyobrazić dwa scenariusze rozwoju cywilizacji wychodzącej od prostego modelu i komplikującej się w dalszym okresie rozwoju. Scenariusz pierwszy wyglądałby następująco: system rozwijając się ulega skostnieniu, konsolidacji w jedną formę, która zostanie uznana za ortodoksyjną, jedynie prawdziwą, pozostałe zaś będą systematycznie odrzucane. Przy takim schemacie cywilizacja czy religia będzie się rozwijała, ale jej żywotność i prężność będzie ograniczona. Drugi scenariusz: rozwój z prostych elementów wyjściowych pójdzie od razu w wielu kierunkach tworząc niezwykłą liczbę odmian, interpretacji, opinii. Wszystkie jednak będą w zgodzie z ową prostą zasadą wyjściową. W rezultacie nie będzie ortodoksji albo inaczej – wszystkie niezliczone odmiany będą ortodoksyjne, o ile uznają prawdy i zasady wyjściowe. Tak też się stało w

islamie. Dzięki gwałtownej zmianie warunków, jaka nastąpiła po podboju świata przez islam w ciągu jednego zaledwie wieku VII, ukształtowało się wiele różnych odmian islamu. Już wkrótce po śmierci Mahometa wydzielili się szyici, którzy uznali całą doktrynę islamu, nie uznali natomiast wypracowanego po śmierci Proroka systemu władzy. Wkrótce podzielili się oni na wiele odłamów, które rozproszyły się po całym świecie islamu. Mówiłem o tym, że w licznych szkołach zrodziło się prawo, ale prawo uznające podstawowe zasady islamu. Dziś z punktu widzenia prawa w świecie islamu istnieje pięć zasadniczych szkół (cztery sunnickie i jedna szyicka), ale żadna z nich nie może być uznana za lepszą od innych, za ortodoksyjną. Wszystkie są ortodoksyjne. Nic więc dziwnego, że często określa się islam jako jedność w wielości, bo rzeczywiście wiele różnych podejść istnieje pod jedną wspólną osłoną („cieniem” – zill – jak mówią Arabowie) islamu.

Czyż można więc wyobrazić sobie cywilizację bardziej predestynowaną do przetrwania niż ta właśnie, która tworzy system otwarty, gotowy na rozwój, a jednocześnie ma wiele bardzo różnych odmian? W tej właśnie potencjalnej formie islam wszedł w wiek XX. Jaka była wówczas jego sytuacja?

Niewątpliwie islam zawierał wymienione elementy, a więc otwartość i różnorodność. Ale jest też prawdą, że od dawna już zastygał w tradycjonalizmie i w praktyce nic się nie zmieniało. Istniało wiele odmian islamu, żadna jednak nie tworzyła już nowych idei, wszystkie trwały w ustalonych formach powielając osiągnięcia przeszłości. Tak było w imperium osmańskim, w Iranie, w mogolskich Indiach. Jeśli pojawiały się jakieś ruchy, to przede wszystkim takie, które nawoływały, by powrócić do dawnych wzorów, by odrodzić pierwotny islam przodków – salaf (z tego wywodzi się nazwa tych ruchów: salafijja). Takim właśnie ruchem była na terenach Arabii ideologia wahhabitów stworzona przez Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba w XVIII w. Wah-

habici nawiązywali do dawnego, pierwotnego islamu, uznając wiele późniejszych elementów za zniekształcenie idei Mahometa i pierwszych kalifów. Ruch ten w późniejszych czasach będzie bardzo wpływowy, odegra bowiem istotną rolę w kształtowaniu się muzułmańskiego fundamentalizmu – od sanusijji w Libii po Braci Muzułmanów w Egipcie i innych krajach arabskich. Nim jednak ruchy te powstały i zaczęły odgrywać ważną rolę, wahhabizm był tylko jedną ze stale powtarzających się w islamie tendencji do odnowy przez powrót do tradycji. Nic nie świadczyło o tym, że świat islamu wyrwie się z zastoju. Jedynym potencjalnym, ale drżącym czynnikiem była jedność islamu wynikająca z jedności owych podstawowych zasad uznawanych przez wszystkich – od najdalszego Maghrebu po wyspy Nusantara.

A jednak do zmian doszło, jednakże czynnikiem, który je wywołał, były przyczyny zewnętrzne, wywodzące się nie z islamu, lecz pochodzące z Europy. W XIX w. świat islamu wszedł w bezpośrednie kontakty z cywilizacją europejską, głównie z Anglią, w mniejszym zakresie z Francją, a także z Rosją. Reakcja na te kontakty była bardzo różna. Z jednej strony był to zachwyt osiągnięciami cywilizacyjnymi, z drugiej – całkowita negacja wartości przede wszystkim etycznych, a także norm społecznych pochodzących z Zachodu. W rezultacie wykształceni muzułmanie zrozumieli konieczność zreformowania islamu, ale koncepcje tej reformy poszły w dwóch przeciwnych kierunkach. U podstaw pierwszego z nich, który nazwiemy modernizmem, był ów zachwyt osiągnięciami Europy i chęć wprowadzenia ich u siebie. U podstaw drugiego kierunku, nazywanego tradycjonalizmem czy też fundamentalizmem, legła negacja wartości europejskich i chęć budowania własnego konkurencyjnego świata opartego na własnych normach czerpanych z przeszłości. Jednakże wspólną cechą obu kierunków, obu modeli, był szacunek dla własnej przeszłości, tyle że moderniści chcieli zapoży-

czyć jak najwięcej z Zachodu, natomiast tradycjoniści chcieli budować alternatywny świat nowoczesnego islamu wyłącznie na tym, co islam już stworzył. Oba modele zostały entuzjastycznie przyjęte w całym świecie islamu. Wynikało to z tego, że obydwa obiecywały rozwój w miarę niezależny od Zachodu, który jako obcy zawsze był odbierany negatywnie, a doświadczenia władzy kolonialnej w Indiach, Egipcie czy Algierii nie pozwalały stawiać na Europę. Samodzielność była najwyższym ideałem.

Zrodziła się wówczas idea odrodzenia kalifatu, który zjednoczyłby wszystkich muzułmanów. Główne nadzieje pokładano w Turcji osmańskiej, która w jakiejś mierze reprezentowała dawny kalifat, przejmując te tradycje z Egiptu mameluckiego jeszcze w XVI w. Ale nadzieje te się rozwiały po upadku imperium osmańskiego, powstaniu Republiki Tureckiej i ostatecznym anulowaniu kalifatu w 1924 r. Niemniej idea wspólnoty muzułmańskiej – panislamizmu – pozostała i istnieje po dziś dzień odgrywając niepoślednią rolę w koordynacji działań wszystkich muzułmanów. Solidarność muzułmańską reprezentują powstałe już po II wojnie światowej organizacje panmuzułmańskie w Arabii Saudyjskiej, takie jak Liga Świata Muzułmańskiego oraz Organizacja Konferencji Muzułmańskiej. Arabia Saudyjska stała się naturalnym centrum tych ruchów, stąd bowiem pochodzi islam, zaś znajdująca się w niej Mekka jest celem dorocznej pielgrzymki muzułmanów. A pielgrzymka jest przecież jedną z tych niewielu podstawowych zasad islamu wspólnych całemu światu muzułmańskiemu. Panislamizm też łączy zarówno fundamentalistów jak i modernistów – wszyscy uznają go za wspólny cel.

O żywotności islamu jednak nie świadczy idea panislamistyczna, lecz właśnie fundamentalizm i modernizm, które wskazują na przystosowywanie się islamu do zmieniającej się sytuacji w całym świecie islamu. W ten sposób islam ponownie nabiera charakteru na wskroś

politycznego; staje się alternatywną propozycją polityki w tych krajach, w których większość wierzących to muzułmanie. Spójrzmy zatem, jak oba te ruchy wra- stały w rzeczywistość państw islamu.

Modernizm, nawołujący do reformy islamu w duchu europeizacji i unowocześniania, powstał w XIX w. z inicjatywy dwóch wielkich myślicieli: Al-Afghaniego (1839-1918) pochodzącego z Afganistanu, oraz Muhammada Abduha (1849-1905) z Egiptu. Uznali oni za konieczne takie zreformowanie prawa islamu, by stało się ono jak najbardziej podobne do prawa europejskiego. A więc Abduh pokazuje, że islam nie zaleca wielożenstwa, reformuje tradycyjne szkolnictwo islamu, głosi pochwałę europejskiego etosu pracy. Był to niezwykle ważny czynnik w rozwoju i unowocześnianiu się Egiptu. W rezultacie został przygotowany grunt na przyjęcie czegoś, co określono mianem socjalizmu muzułmańskiego. Udowodniano, że islam zawiera wszystkie podstawowe idee sprawiedliwości społecznej i równości głoszone w socjalizmach europejskich. Taka interpretacja modernizmu znalazła szczególnie podatny grunt w państwach, w których upadały monarchie (Egipt, Irak, Libia), lub które wyzwały się spod kolonializmu (Tunezja, Algieria). Istotnego wsparcia doczekały się te państwa ze strony Związku Radzieckiego i jego sojuszników: popierano ideę walki narodowo-wyzwoleńczej i socjalizmu, choć ten określano w Związku Radzieckim ostrożną formułą *niekapitalistycznej drogi rozwoju*. W ten sposób islam zatriumfował dzięki idei socjalizmu, która okazała się do pogodzenia z religią, a właściwie cywilizacją wywodzącą się przecież ze średniowiecza. Najważniejszy jednak był tu czynnik zewnętrzny, wsparcie pochodzące ze świata socjalistycznego. Dlatego też należy mówić o zewnętrznym uwarunkowaniu rozwoju islamu w tym okresie. Jest niezwykle ciekawe, że takie rozwiązanie nie powiodło się w samym Związku Radzieckim, gdzie przecież jest znaczna grupa ludności muzułmańskiej. Tam ruchy

socjalizmu muzułmańskiego nie powstały. Wynikało to z polityki samego Związku Radzieckiego, który nie dopuszczał do rozwoju „niekapitalistycznego” w państwie socjalistycznym. Nic dziwnego, że tam właśnie przetrwał fundamentalizm muzułmański, uwolniony dopiero w ostatnich latach.

Socjalizm muzułmański nie był, rzecz jasna, jedynym przejawem modernizacji islamu, jest jednak najjaśkrawszym przykładem tego, że nawet idee tak sprzeczne, jak socjalizm czy nawet komunizm i islam, tworzyły funkcjonującą w praktyce syntezę. Sam zresztą socjalizm muzułmański był traktowany pragmatycznie jako instrument w rękach poszczególnych rządów i władców, stąd jego liczne bardzo różne odmiany związane zawsze z konkretną władzą. Inny był socjalizm Abd an-Nasira w Egipcie, inny jest Saddama Husajna w Iraku, jeszcze inna jest trzecia teoria światowa Mu'ammara al-Kaddafiego w Libii. Wszystkie jednak uznają swoje muzułmańskie korzenie.

Równolegle z modernizmem w islamie rozwijał się fundamentalizm. Korzenie obydwu ruchów są wspólne, obydwa bowiem odwołują się do tej samej idei, jaką była chęć zreformowania islamu. Nic więc dziwnego, że mistrzami zarówno dla modernistów jak i tradycjonalistów byli ci sami wielcy reformatorzy islamu: Al-Afghani oraz M. Abduh. W odróżnieniu jednak od modernistów tradycjonalistycznie nastawieni fundamentaliści przez długi czas nie mieli praktycznie żadnych możliwości realizowania swoich ideałów. Działali zawsze obok oficjalnej władzy, a przeważnie wbrew jej. Jedynie w Arabii Saudyjskiej przedstawiciele fundamentalistycznych idei mieli wpływ na władzę rodu Su'udów (Sa'udów), ale nigdy nie oznaczało to pełnienia przez nich władzy w państwie. Dopiero w 1979 r. rewolucja Chomeiniego w Iranie była pierwszym wypadkiem przejęcia władzy przez muzułmańskich fundamentalistów i to w bardzo szczególnej formie – w formie islamu szyickiego. Nim jednak do tego doszło,

fundamentalizm walczył o swoje prawa w coraz bardziej westernizującym, sekularyzującym i tylko w niewielkim stopniu laicyzującym się systemie władzy w państwach islamu. W walce tej niewątpliwie najistotniejszą rolę odgrywał świetnie zorganizowany ruch Braci Muzułmanów (Al-Ichwan al-Muslimun). Powstał on w 1928 r. w Egipcie z inicjatywy Hasana al-Banny, ale rozwinął się po II wojnie światowej w czasach wyzwalania się świata arabskiego i muzułmańskiego spod władzy kolonialnej. Wtedy bowiem była szansa na realizację celów fundamentalistycznych, szansa zbudowania państwa muzułmańskiego opartego na najdawniejszych tradycjach pierwotnego islamu. Nadzieje te jednak nie spełniły się, ale zwolennicy Braci Muzułmanów zyskiwali sobie coraz więcej zwolenników w całym niemal świecie arabskim, stając się nieoficjalną opozycją wobec panującej władzy.

Źródeł powodzenia Organizacji Braci Muzułmanów należy szukać przede wszystkim w tradycyjnym nastawieniu społeczeństw muzułmańskich z jednej strony oraz w niezadowoleniu z istniejących stosunków społecznych utożsamianych z panującymi władzami z drugiej. Cały niemal system edukacji społecznej był związany ze szkolnictwem muzułmańskim, islam regulował normy życia społecznego i z islamu wynikały wszelkie normy moralne. Wezwanie do obrony tych wartości było akceptowane przez wszystkich. Stworzony przez Braci Muzułmanów system propagandy włączony w instytucje nauczania w powiązaniu z meczetami przyczyniał się do szybkiego upowszechniania ich idei. A kiedy oficjalne władze widząc zagrożenie dla siebie zaczęły oficjalnie tępić Braci Muzułmanów, ci ostatni przystąpili do aktywnej obrony. Zaczęto tworzyć różnego rodzaju organizacje zbrojne, ogłoszono konieczność prowadzenia dżihadu wobec tych, którzy zaprzeczają dorobek islamu. Koncepcja dżihadu okazała się bardzo nośna i przydatna dla walki z władzą. Zresztą w dziejach islamu idea ta była niejedno-

krotnie wykorzystywana do najróżniejszych celów politycznych.

W pierwotnym znaczeniu dżihad (wyraz ten oznacza „staranie się”, „nakłanianie”) był pojęciem związanym z szerzeniem islamu wśród niewiernych beduinów Półwyspu Arabskiego, tzn. tych, którzy nie przyjęli islamu. Dżihad natomiast nie dotyczył innowierców, takich jak chrześcijanie czy żydzi (często też arabskiego pochodzenia), ci bowiem byli ludźmi Księgi, którzy zbłądzili. W żadnym więc wypadku dżihad nie oznaczał „świętej wojny”, jak często się ten termin tłumaczy, choć nawracanie na islam „pogan” często przybierało formę walki zbrojnej. A więc Bracia Muzułmanie dość adekwatnie stosowali termin dżihad, odnosili bowiem swoje starania (w tym i zbrojne) nie do innowierców, lecz do muzułmanów, którzy zapomnieli o swoich obowiązkach, zaprzędali się obcym ideom. Z biegiem czasu dżihad przybierał coraz bardziej radykalne formy, do terroryzmu włącznie, i przenosił się na wszystkich ludzi Zachodu oraz na społeczeństwa zachodnie.

W latach siedemdziesiątych organizacje fundamentalistyczne w świecie islamu zaczęły się szczególnie rozwijać z dwóch zasadniczych powodów. Pierwszy to niezwykle sukces świata muzułmańskiego w wojnie naftowej ze światem zachodnim. Drugi powód, który był konsekwencją tego pierwszego, stanowiło zwycięstwo rewolucji muzułmańskiej w Iranie, rewolucji ze wszechmiar fundamentalistycznej. Wywołanie kryzysu naftowego w całym świecie zachodnim stanowiło dla Arabów i wszystkich muzułmanów dowód, że możliwe jest zwycięstwo nad Zachodem, którego wzory stawawy się coraz bardziej obce, wywoływały chaos i niezadowolenie. Jednocześnie wzrosło bogactwo naftowych krajów muzułmańskich, a ponieważ były to przede wszystkim państwa sprzyjające fundamentalizmowi (Arabia Saudyjska), nic dziwnego, że organizacje fundamentalistyczne zyskały wsparcie nie tylko moralne, ale i finansowe. Zaczął się w związku z tym nacisk na władze

państw arabskich, które w coraz większym stopniu zaczęły odchodzić od poprzednich norm i uznawać coraz więcej zasad fundamentalistycznego islamu. Wiele krajów wprowadziło prawo muzułmańskie. Pakistan w 1979 r. wprowadził przepisy szari'atu. W Egipcie, Sudanie, a nawet w takich państwach, jak Syria czy Irak, tradycje islamu są coraz bardziej respektowane. Następuje reislamizacja, która jest triumfem fundamentalistów, choć triumfem tylko połowicznym, ponieważ nie oznacza ona przejścia władzy przez fundamentalistów, do czego zawsze usilnie dążyli. Liczba organizacji fundamentalistycznych gwałtownie rośnie. Amerykański islamista R. Hrair Dekmejian doliczył się w samym tylko świecie arabskim na początku lat osiemdziesiątych 91 organizacji fundamentalistycznych (ich wykaz opublikował w pracy „Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World“, Syracuse University Press 1985, s. 179-191). Sukces rewolucji muzułmańskiej w Iranie był nie tylko kolejnym dowodem dla muzułmanów, że świat zachodni można pokonać, a na pewno można mu się przeciwstawić, lecz również wskazywał na jedność islamu politycznego mimo istotnych różnic wewnętrznych. To, że islam irański stał się wzorem dla znacznej większości muzułmanów na całym świecie, świadczy bowiem o tym, że w islamie różnice doktrynalne, interpretacyjne nie mają znaczenia; solidarność wszystkich muzułmanów jest zawsze silniejsza.

Przypadek Iranu jest rzeczywiście szczególny. O ile bowiem w przeszłości, w czasach kalifatów, władzę zawsze sprawowali sunnici, o tyle szyici zawsze pozostawali w cieniu i właściwie nigdy nie udało im się zastosować w praktyce islamu szyickiego. I oto po raz pierwszy doszli do władzy szyici: stanęli przed szansą budowania państwa zgodnie ze swoimi nigdy nie sprawdzonymi w praktyce zasadami, wywodzącymi się wprawdzie z czasów proroka Mahometa i jego stryjecznego brata Alego, ale przecież modyfikowanymi i rozwijanymi przez setki lat. Krótko mówiąc była to

realizacja haseł salafiji – powrotu do tradycji przodków. Nad rozwijaniem teorii szyizmu czuwali ludzie, którzy teraz doszli do władzy, ludzie, których najadekwatniej można nazwać uczonymi w piśmie: teologowie i prawnicy. Tworzyli oni system szkolnictwa muzułmańskiego i przez system ten mieli bezpośredni wpływ na społeczeństwo. Czasem zwie się ich duchowieństwem albo klerem; jest to dość nieadekwatne określenie, bo nie byli oni funkcjonariuszami żadnego systemu kościelnego, a jedynie naukowcami zajmującymi się badaniem problematyki religijnej, prawnej, ogólnie mówiąc – humanistyką muzułmańską. W szyizmie wytworzyła się szczególnie złożona hierarchia owych uczonych mężów (mudżtahidów), w szachowskim Iranie stanowili więc jedyną zorganizowaną i legalnie działającą siłę opozycyjną. Oni też po zwycięstwie rewolucji w Iranie przejęli władzę i wybrali na swojego przywódcę duchowego, ajatollaha (to tytuł naukowy) Chomeiniego.

Popularność rewolucji muzułmańskiej w Iranie na pewno wynikała w świecie muzułmańskim z faktu, że powstało państwo oparte i funkcjonujące dzięki tradycjom islamu. Ale nie można zapominać o tym, że ideologia państwa irańskiego zawierała również zasadę upowszechniania islamu (dawa islamijja – wezwanie do islamu, czy, jak się to pogardliwie nazywa w Europie, eksportu rewolucji muzułmańskiej). Sztuka prozelityzmu została doprowadzona do doskonałości właśnie przez fundamentalistów, a zwłaszcza przez szyitów, których naczelną zasadą działania w podziemiu była takija (zwana też ketman), czyli ukrywanie swoich prawdziwych przekonań, z jednoczesnym działaniem na rzecz własnego wyznania. (Dziś może nazwalibyśmy tę zasadę „emigracją wewnętrzną“.) Dzięki eksportowi idei rewolucji z pewnością zwiększyła się liczba nie tylko wyznawców islamu w Trzecim Świecie, ale również liczba zwolenników fundamentalizmu.

Ten przegląd dziejów islamu i mechanizmów jego funkcjonowania w teraźniejszości może nie w pełni daje

odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie islam odniósł takie sukcesy, dlaczego tak wiele się o nim mówi i najważniejsze: Co dalej z islamem, jaki będzie jego rozwój? Ale właśnie na tym polega paradoks islamu, iż jest tak podobny do wszystkiego, co znamy, że nic w nim nie jest zaskoczeniem. Pod warunkiem jednak, że go znamy. Bo nic nie ma szczególnego w tym, że islam jest cywilizacją, a nie tylko religią, że dzięki swojej zasadniczej prostocie przybiera różnorodne formy i wciąż jest otwarty, że rzucił wyzwanie światu zachodniemu i w swoim przekonaniu wygrał. Oryginalne natomiast jest współwystępowanie tych wszystkich czynników w jednym tylko islamie. One to prowadzą do tego, że dla nas islam jest paradoksalny, dziwny, zasługuje na potępienie, jest niehumanistyczny, niehumanitarny, terrorystyczny itd., itd. Ale te same też czynniki sprawiają, że w Trzecim Świecie islam jest tak popularny jako religia, system norm, idei, praw i prawd, bo przeciwstawiając się Zachodowi (który tam jest bardzo nie lubiany) odnosi sukcesy. Z tego faktu w dalszym ciągu bierze się popularność islamu zwyciężającego bez trudu europejskie religie chrześcijańskie, jest bowiem religią swoich, a nie religią najeźdźców, kolonizatorów, „lepszycy ludzi“.

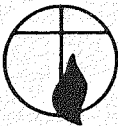
Niebezpieczeństwo rozwoju islamu tkwi nie w samym jego szerzeniu się, lecz w metodach, które dzisiaj stosują i stosować będą muzułmańscy fundamentaliści. A właśnie fundamentaliści cały czas są w natarciu, rozwijają się w swoich własnych krajach, dążą do przejęcia władzy, a także do pognębienia Zachodu, i to za wszelką cenę. Jedyną metodą, która ich zdaniem jest skuteczna, stał się terroryzm we wszelkich postaciach. Jeżeli poparcie dla tej metody przeważy, konflikty wewnętrzne i zewnętrzne islamu będą narastały. Trzeba jednak pamiętać, że prawdziwych zwolenników terroryzmu, nawet wśród zwolenników radykalnego fundamentalizmu, jest niewielu. Ale oni są najbardziej widoczni. Któż by bowiem chciał zgłębiać pisma muzuł-

mańskich teologów poświęcone normom moralnym i społecznym, jakie zaleca islam? Nawet jeśli je czyta, to nie wierzy, z góry bowiem widzi tylko to, co chce widzieć i co propaganda naszego zachodniego świata każe mu widzieć. A my widzimy raczej tylko to, co wiąże się z nami, co zaś dotyczy wewnętrznych spraw dalekich ludów od Filipin po Libię (wciąż nie odróżnianą od Libanu) traktujemy jako niedorzeczności albo mało interesujące sprawy. Tylko Prorok Mahomet mógł stwierdzić: *Zalety wiedzy są mi milsze od zalet wiary.*

A l'origine des élans et des décadences de l'islam contemporain

L'auteur passe en revue l'histoire de l'islam et ses mécanismes de fonctionnement dans le monde d'aujourd'hui, et cherche à cerner les raisons de son audience populaire et les orientations de son développement. Le succès de l'islam dans le Tiers monde tiendrait, selon lui, à la réunion de trois facteurs: c'est plus qu'une religion, c'est aussi une civilisation; sa simplicité de base lui permet de revêtir des formes diverses et

le rend susceptible d'ouverture; l'islam a lancé un défi au monde occidental et est convaincu d'avoir gagné. Ces facteurs précisément font que l'islam nous apparaît comme non humanitaire, terroriste, paradoxal, passible de condamnation. L'auteur estime que le danger de l'islam ne tient pas à sa propagation, mais au phénomène du fondamentalisme musulman.



Trudny dialog z islamem

Z Peterem Hansem Kolvenbachem,
przełożonym generalnym zakonu jezuitów,
rozmawia Renzo Giacomelli*

*– Przyjrzyjmy się jeszcze innej formie apostołatu „granicznego”,
powierzonego zakonowi przez papieża, a mianowicie dialogowi z
religiami niechrześcijańskimi. Ojciec mieszkał 25 lat w Libanie,
kontaktując się na co dzień z wierzącymi muzułmanami. Czy
próbował Ojciec prowadzić dialog z wyznawcami islamu? Czy w
ogóle dialog religijny z muzułmanami jest możliwy?*

– Dialog jest możliwy, ale musi być uczciwy. Dialog podejmowany z przekonaniem o istnieniu podobieństw – zakładanych bez należytego rozeznania – może jedynie prowadzić do układów o charakterze emocjonalnym i powierzchownym. Jeżeli dialog nie jest podejmowany szczerze, jego uczestnicy nie są w stanie nawiązać kontaktu. Manipulowanie islamem, by wykazać jego podobieństwa do chrześcijaństwa, uniemożliwia prawdziwy kontakt i pogłębiony dialog z aktualnym i żywym islamem.

I muzułmanie, i chrześcijanie nazywają się synami Abrahama, a przecież naprawdę nie jesteśmy braćmi w Abrahamie, lecz w Chrystusie. Abraham jest dla islamu pierwszym mono-teistą, podczas gdy dla chrześcijan – ojcem przymierza Boga ze swoim ludem, co stanowi prawdę niewyobrażalną dla muzułmanina. Zarówno wierzący katolicy jak i muzułmanie czczą Marię Dziewicę. Dla muzułmanów jest Ona jednak tylko znakiem Bożej wszechmocy: Bóg może wszystko, dlatego więc nie mógłby przemienić macierzyństwa w dziewictwo? Chrześcijanie widzą natomiast w Maryi, która dzięki swemu wolnemu przyzwoleniu została wybrana, by być Theotokos – Matką Boga, nowe stworzenie. W ten sposób Maryja staje się ikoną

* Fragment książki-wywiadu Renzo Giacomelli z Peterem H. Kolvenbachem SJ, *Fedeli a Dio e all'uomo. I gesuiti, un'avanguardia obbediente di fronte alle sfide della modernità*, Edizioni Paoline 1990, s. 150–153. Zob. także recenzję w bieżącym numerze „PP”.

Kościół, wzbudzając niepojęty dla islamu ideał dziewictwa poświęconego Bogu. Wypływająca z fałszywych przesłanek miłości niechęć do spotkania z islamem, które łączyłoby się z podjęciem wszystkich, pozornie nieprzezwycięzalnych trudności, jakie niesie akceptacja prawdy, oznacza ryzyko zamknięcia przed muzułmanami drogi do rzeczywistego poznania chrześcijaństwa.

– Mówi się dziś o fundamentalizmie islamskim, z którym łączy się niepokoje religijne i polityczne w krajach arabskich. Czy ten fundamentalizm można uważać za coś przejściowego?

– Nietolerancyjny i agresywny charakter dżihad wynika z teologicznej wizji woli Bożej. Islam jest wiarą w Boga i w Jego księgę. Koran nie jest jedynie centralnym elementem islamu, lecz stanowi jego istotę. W chrześcijaństwie wcielone Słowo jest bezpośrednim słowem Boga, podczas gdy Biblia jest słowem pośrednim. W islamie przeciwnie, Koran jako księga jest bezpośrednim słowem Bożym. Chrześcijanin pragnie, by Biblia była tłumaczona na wszystkie języki i rozpowszechniana po całym świecie. Islam z trudnością toleruje fakt, że Koran objawiony przez Boga po arabsku może być pisany, czytany i używany do modlitwy w innym języku niż ten, w którym sam Bóg go objawił. Koran – istota islamu – jest poza tym prawem. Przepisy, które zawiera, są zatem boskie i jako wyrażające wolę Bożą obowiązują wszystkich i w każdym miejscu. Są one ostateczne, tzn. mają charakter wiążący aż do końca czasów. Tytułem przykładu: post ramadan pozostał bez zmian przez wieki. Uspółcześnienie, dostosowanie czy rewizja, które chrześcijaństwo uważa za owoc Ducha, są w islamie sprzeczne z boskim charakterem każdego przepisu.

Po tych uwagach wstępnych mogę odpowiedzieć na Pańskie pytanie. To, co my nazywamy fundamentalizmem islamskim, nie jest zjawiskiem przejściowym ani przejawem fanatyzmu konkretnej osoby. Jest to taki islam, jaki powinien być. Z tego wynika trudność, przed którą stają rządy krajów Bliskiego Wschodu – sprzeniewierzenie się woli Bożej. Chrześcijanin wierzy głęboko, że to Duch Święty przez odnowę prowadzi Kościół ku prawdzie, która należy całkowicie do Boga. Islam musi

wypełniać niezmiennie, bo objawione przez Boga prawo; stąd jego nietolerancyjny, fanatyczny i fundamentalistyczny charakter, którego wyrazem jest nieszczęśliwe pojęcie świętej wojny. Oczywiście, mówię tu o religii islamskiej jako takiej, a nie oceniam osoby muzułmanina w aspekcie jego wiary w Boga i wierności prawu Koranu.

– *Niezależnie od trudności, o których Ojciec wspomniał, Kościół katolicki rozpoczął dialog z islamem. Jakich rezultatów można oczekiwać?*

– W soborowej deklaracji „Nostra aetate” Kościół zachęca katolików, by żywili względem muzułmanów szacunek i uznanie. Ojcowie soborowi – przyznając, że konflikty i nieporozumienia cechowały często w przeszłości wzajemne kontakty – zachęcają chrześcijan i muzułmanów, by współpracowali w obronie pokoju, sprawiedliwości społecznej, wartości moralnych i wolności człowieka w świecie.

Papieże Paweł VI i Jan Paweł II zwracali się z podobnym wezwaniem do wszystkich wierzących w Boga. Wiara w Boga, łącząca chrześcijan, muzułmanów i ich starszego brata, naród żydowski, jako dziedzictwo wiary Abrahama, powinna stać się fundamentem wspólnego świadectwa wiary. Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży muzułmańskiej w Maroku powiedział, że powinniśmy świadczyć o wartościach duchowych, których świat tak bardzo potrzebuje, a z których pierwszą jest wiara w Boga. W „Formule Instytutu” Towarzystwa Jezusowego stwierdza się, że jezuita jest *posłany do Turków*, lecz nie jako do wrogów lub w duchu krucjaty, ale *by żyć wśród nich* w przyjaźni i miłości. Jesteśmy posłani na wzór Ignacego, który udał się do Palestyny jako człowiek wierzący, pokorny i szczerzy, pragnący jedynie służyć innym w tym, co dotyczy życia duchowego, i to nie na zasadach wojownika, lecz krzewiciela pokoju. Bierzymy udział w dialogu między katolikami a muzułmanami właśnie w takim duchu, słuchając i ucząc się, a także świadcząc i ofiarując. Jeśli Bóg zechce, sprawi, że w wybranym przez Niego czasie dojrzeją owoce tego dialogu.

thum. Grzegorz Schmidt SJ

Obraz Indii i Indusów

Z doc. dr. hab. Marią Krzysztofem Byrskim
i mgr. Arturem Karpem
z Zakładu Indologii Uniwersytetu Warszawskiego
rozmawia Krzysztof Renik

– Czy funkcjonujący w Polsce obraz Indii łagodnych, pełnych harmonii, głębokiej duchowości jest obrazem prawdziwym?

Maria Krzysztof Byrski: Przede wszystkim ja bym zakwestionował jedyność tego stereotypu, tego obrazu. Jest to, jak sądzę, tylko jeden z funkcjonujących w Polsce obrazów. Mamy przecież także do czynienia z patrzeniem na Indie przez pryzmat systemu kastowego, mamy spojrzenie naznaczone piętnem ubóstwienia świętej krowy. Powiedziałbym zatem, że my mamy do Indii stosunek po trosze ambiwalentny. Z jednej strony widzimy tylko te jasne strony rzeczywistości indyjskiej, z drugiej natomiast – te ciemniejsze. I co ciekawe, często jest tak, że ten sam człowiek dostrzega w Indiach to wszystko, co można by zakwalifikować jako wartości pozytywne, ale jednocześnie w jego świadomości istnieje obraz również ciemniejszych aspektów indyjskiej rzeczywistości. To co ciemne w tym obrazie skupia się niczym w soczewce w wizji okrutnego systemu kastowego, który nie wiadomo dlaczego ci Hindusi tam kultuwają, bo on jest przecież tak niezrozumiały i tak straszny, że każdy rozsądny naród powinien go już dawno odrzucić.

Artur Karp: W stereotypie ciemniejszych stron indyjskiego życia pojawia się przy tym motyw wstępu i obrzydzenia. Poza tym warto tu dodać, że wszystkie rodzaje nastawień obcych wobec rzeczywistości indyjskiej mają swoje wyrażne rodowody. Można np. mówić o nastawieniu typowo misjonarskim, które rozdzieliłbym na dwa późniejsze prądy: misjonarz, który próbuje przekształcić zastany świat zgodnie z ideami chrześcijańskimi oraz nowy typ „misjonarza“, posługującego się markowską analizą stosunków społecznych, który również próbuje przekształcić niewygodny mu świat w coś innego. Motyw

obrzydzenia, niechęci do potwornych instytucji indyjskich bardzo się mocno ujawnia w tym przypadku. Jest poza tym także prąd teozoficzny, który nakazuje widzieć w Indiach kolebkę wszystkich najpiękniejszych idei, stosowanych oczywiście tam na miejscu w codziennym życiu. Kolejny rodowód konkretnego nastawienia wobec Indii to myśl racjonalistyczna, przejawiająca się szczególnym zainteresowaniem buddyzmem. Innymi słowy – religią bez boga. To zainteresowanie też tworzy pewien obraz Indii i jeden z rodzajów fascynacji Indiami.

– Zatem każdy z przywołanych tu, ledwie zasygnalizowanych obrazów ma swe korzenie w konkretnych przejawach indyjskiego życia?

M.K.B.: Niewątpliwie istnienie tych obrazów jest wywołane indyjską rzeczywistością. Pogląd ten bywa niekiedy niedoskonały. Przypomina mi się tutaj słynna anegdota o ślepcach i słoniach. Otóż każdy ślepiec ma inną wizję słonia. Jeden uważa, że to taka trąba dziwna, drugi, że to taki słup. A wszystko zależy od tego, w którym miejscu ślepiec dotknie słonia. Myślę, że i w naszych rozważaniach spotykamy się z podobnym zjawiskiem. Dotykamy punktów ekstremalnych, widzimy to, co najbardziej rzuca się w oczy. Tak jak u tego słonia: szlachetna trąba i bardzo nieszlachetny ogon. Sądzę, że zadaniem tych wszystkich, którzy starają się funkcjonować na styku dwóch cywilizacji, próbując skorygować ich obrazy, jest właśnie połączenie tego ogona i trąby z całą resztą. Dzięki temu zarówno ideały, jak i te wstrętne, przerażające aspekty danej cywilizacji zaczynają funkcjonować w obrębie jednego koherentnego obrazu.

– Czy jest możliwe stworzenie takiego obrazu?

M.K.B.: Widzi Pan, cywilizacja jest po trosze jak człowiek. Człowiek, aby żyć, musi funkcjonować fizjologicznie, co dla innych nie musi być specjalnie przyjemne. Z drugiej jednak strony człowiek jest wspaniały, jest szlachetny, jest mądry. Tak samo jest z cywilizacją. Ona ma te ciemne strony, tę całą swoją nieprzyjemną fizjologię, ale jednocześnie ma swój szlachetny aspekt wyższy. Chodziłoby o to, by pokazać harmonię, która spina ze sobą te dwie ekstremy.

– Ale czy ta harmonia w ogóle jest w rzeczywistości indyjskiej?

M.K.B.: O, moim zdaniem jest. Jest na pewno! Możemy atakować sprawę od razu frontalnie. Otóż w opinii cudzoziemców system kastowy niweczy piękno indyjskiej kultury i cywilizacji. Cóż bowiem on oznacza? Szalone okrucieństwo zdecydowanego rozwarstwienia ludzi. W obowiązującej w tym systemie hierarchii nie ma żadnej możliwości zmiany. Jest jakiś straszliwy determinizm. Z jednej strony są ci okrutni bramini, którzy poniewierają wszystkimi pozostałymi, z drugiej natomiast ci nieszczęśni niedotykalni. Wszystko to razem tworzy jakiś niesympatyczny gorset, którym spętane jest społeczeństwo indyjskie. W gruncie rzeczy nie wiadomo, dlaczego autorzy tak wspaniałych pomysłów, jakie znajdziemy w Upaniszadach, jakie są w jodze, poddają się tak poniżającym schematom społecznym.

Otóż ja uważam, że system kastowy, jak każdy system społeczny, jest systemem niedoskonałym. Natomiast jego logika systemowa, właśnie porządkująca, dająca ludziom zakorzenienie, poczucie przynależności do jakiejś grupy – to wszystko są wartości ewidentne. System kastowy jest akceptacją faktu narodzin człowieka w określonym miejscu i czasie. Ale to miejsce, to nie miejsce geograficzne. To miejsce to łono. System kastowy akceptuje po prostu fakt, że nikt z nas nie może zmienić swej matki. Wobec tego kasta, po sanskrycku „dźati“, słowo związane etymologicznie z pierwiastkiem „dźan“ – rodzić się, jest tym miejscem, stanem, do którego człowiek się rodzi i którego nie może zmienić.

– Jakim się narodziłeś, takim pozostań. Myślę, że dla nas to koncepcja trudna do zaakceptowania. W Indiach jest inaczej?

M.K.B.: Dla Hindusów system kastowy nie jest czymś narzuconym sztucznie, z zewnątrz. Jest konsekwencją akceptacji faktu. I to jest szalenie ważne. Ja nie chciałbym twierdzić, że jest to system najdoskonalszy. Historia zaświadcza, że przyniósł on bardzo wiele złego, to także prawda. Na pewno niedotykalność jest produktem tej niedoskonałości. Choć znowu chciałbym być trochę adwokatem niedotykalności. Myślę, że

jeszcze w czasach muzułmańskich w Indiach niedotykalność zdawała egzamin. Niedotykalność oznaczała bowiem nie tylko pogardę, nie tylko pozbawienie wszystkiego. Oznaczała także zakaz dotykania cokolwiek, co do niedotykalnego należało. Czyli trzeba było człowieka i jego własność zostawić w spokoju. Tak więc i ziemia, na której ci ludzie żyli, znajdowała się poza zasięgiem penetracji.

A.K.: Nie, nie, tutaj chciałbym zasadniczo zaprotestować. Niedotykalni z samej natury prawa, tradycyjnego prawa indyjskiego, nie posiadali ziemi. Te grupy żyły na obrzeżach społeczeństwa warnowo-kastowego, właściwie wegetowały nie posiadając żadnych praw.

– *Czyli żyły poza systemem.*

A.K.: Nie, nie oznacza to, że były wyłączone z systemu. Mogły wejść w system, jeżeli zgodziły się wyrażać swe aspiracje w obrębie systemu. Przykładem takiego włączenia niedotykalnych w system może być np. wymiana usług rytualnych. Jej istnienie potwierdzało człowieczeństwo tych grup niedotykalnych. Ale kiedy aspiracje tych grup okazywały się niezgodne z systemem, wtedy następowało ich wyrzucenie poza system warnowo-kastowy. To jest zresztą źródło islamizacji i chrystianizacji tych właśnie grup niedotykalnych, których aspiracje nie były zgodne z oczekiwaniami systemu. W sumie wchodzenie niedotykalnych w społeczeństwo warnowo-kastowe odbywało się jakby tylnymi drzwiami, było zawsze obciążone balastem skażenia rytualnego. Nie wszyscy zgadzali się z takim statusem. Buddyjskie dżataki są pełne opisów wypraw książąt i królów przeciwko złodziejom i bandytom. To byli ludzie, którzy nie chcieli wejść w system warnowo-kastowy jako niedotykalni. Oni wprowadzali nieporządek w ten doskonale funkcjonujący system warnowo-kastowy. I w tym miejscu trzeba zapytać, czy społeczeństwo indyjskie miało tylko obraz harmonii, czy też dysponowało wizją dysharmonii, napięć, antagonizmów, konfliktów.

– *My bylibyśmy raczej skłonni przypuszczać, że był to zawsze obraz harmonii, tego doskonale funkcjonującego porządku, wedle*

którego każdy akceptował swój stan, swoją kondycję. Inna sprawa, że tego typu koncepcja może być trudna do przyjęcia w naszym kręgu kulturowym.

A.K.: No właśnie, jak to było w Indiach? Co przeważało? Tutaj może warto przedstawić pewną kwestię teoretyczną. Otóż w opisach obrazu społeczeństw wizja harmonii dominuje wtedy, gdy chodzi o przedstawienie i utrzymanie społecznego status quo. Inaczej ma się sprawa, gdy w opisie stanu społeczeństwa chodzi o wypunktowanie konieczności przemiany tego społeczeństwa. Wtedy zaczyna dominować obraz dysharmonii panującej w społeczeństwie, antagonizmów i napięć. W tradycji indyjskiej opisem społeczeństwa zajmowały się zawsze grupy zachowawcze, dlatego grupy te posługiwały się obrazem społeczeństwa zrównoważonego, zintegrowanego, społeczeństwa, w którym zarówno warny jak i kasty spełniają wobec siebie funkcje komplementarne. Trzeba to podkreślić – nauki społeczne w Indiach są opanowane przez ludzi wywodzących się z górnych warstw społecznych. Są to przede wszystkim bramini, ideologicznie przywiązani do harmonijnego obrazu indyjskiej rzeczywistości. Można wnosić nie zarzucając braku samoświadomości metodologicznej poszczególnym badaczom, że to dlatego indyjskie nauki społeczne jako całość tak mało miejsca poświęcają społecznościom plemiennym. Na palcach można by wyliczyć przyzwoite opracowania na temat tradycji i religii grup plemiennych w Indiach.

– Czy zmiana perspektywy przyniosłaby inny obraz indyjskiego świata? Świata pozbawionego harmonii, zdominowanego przez antagonizmy i konflikty?

A.K.: Chodzi w gruncie rzeczy o rozważenie kwestii, czy z punktu widzenia człowieka przynależącego do któregoś z plemion indyjskich społeczeństwo indyjskie jest obrazem harmonii. Myślę oczywiście o kimś należącym do plemienia znajdującego się pod ekonomicznym naciskiem układu warnowo-kastowego. Ten nacisk wyrażał się przede wszystkim w parciu ku uzyskaniu ziemi plemiennej. Czy człowiek, którego w danym momencie pozbawiają ziemi, wypędzają z ziemi, na której żył,

może mieć obraz harmonii panującej w społeczeństwie? Że tego typu wydarzenia wiązały się niekiedy z krwawymi rozprawami z ludnością plemienną, świadczą udokumentowane historycznie przekazy. Bodajże w 1804 r. Marathowie odbyli czternastomiesięczne „polowanie” na Bhilów, w trakcie którego – jak sami opisali – wybito około 15 tys. plemieńców. Ale to nie był koniec. Marathowie podjęli bowiem z Bhilami rozmowy, które miały doprowadzić do zakończenia konfliktu. Zaprosili ich na ucztę, w trakcie której można było spodziewać się negocjacji, i w ciągu jednej nocy zabili jeszcze 7 tys. osób. W ten sposób załatwili w tym regionie kwestię aborygenów, sprawę zdobycia ich ziemi itd. Otóż, czy z punktu widzenia tych plemieńców społeczeństwo indyjskie jako całość było harmonijne?

– *Czy to, o czym mówimy w tej chwili, nie każe dostrzegać w tradycji indyjskiej pierwiastków ekspansjonistycznych, jakiegoś rodzaju imperializmu kulturowego, cywilizacyjnego?*

A.K.: W Indiach istnieje także typ literatury politycznej, myślę tutaj o tekście zwanym „Arthaśastra”, który w swym XI rozdziale zaleca królowi świadome działanie przeciwko grupom plemiennym. Kautilja, autor tego dzieła, nie wchodzi w zawile rozważania na temat kultury, wartości estetycznych itd.; te kategorie dla niego nie istnieją. Chodzi o przejęcie ziemi plemieńców. Metody zalecane królowi są zaskakująco podobne do metod, które obserwujemy obecnie np. w Brazylii, czy do sposobów, za pomocą których rugowano Indian północno-amerykańskich w XIX w. z ich terytoriów. A zatem wprowadzanie niezgody w życie plemienne, rozbicie grup na zwalczające się frakcje, a w konsekwencji możliwość wejścia z interwencją. Kontrolowanie procesu dziedziczenia władzy. Tam, gdzie przywódca plemienny był wybieralny – zastąpienie tego zwyczaju dziedziczeniem władzy. Wreszcie sprzyjanie alkoholizmowi i posługiwanie się renegatami plemiennymi. Jeżeli spojrzeć na te metody od wewnątrz systemu warnowo-kastowego, to trudno byłoby dostrzec w tym jakiś imperializm. Ale można na to spojrzeć także od zewnątrz tego systemu. I wtedy to, co się dzieje na tych rubieżach, na obszarach pograni-

cznych, można pokazać i jest to uprawniony sposób widzenia, jako przejaw lokalnego imperializmu. Z tym przymiotnikiem mogę się zgodzić na użycie określenia „imperializm“.

M.K.B.: Ja nie wiem, czy sytuację indyjską da się ująć w taki prosty schemat politycznego wręcz imperializmu. Myślę, że mamy tu do czynienia z czymś znacznie groźniejszym. Mianowicie z przekonaniem o jedynej słuszności proponowanego modelu. W wielkiej tradycji indyjskiej jest to przekonanie mocno zakorzenione. Tradycyjni indyjscy panditowie, bramini nie mają żadnych wahań co do tego, że jest to system nie tylko najlepszy, ale naturalny, przyrodzony. To jest właśnie ta manava dharma, ten jedyny ludzki porządek. To nie jest koncepcja, w sprawie której można się targować, którą można dyskutować. I dlatego myślę, że kultury plemienne były i są w tej chwili tak bardzo zagrożone. Przy tym sądzę, iż po tylu tysiącletniach to przekonanie o słuszności wielkiej tradycji, jej jedyności udało się w Indiach zaszczepić również tym, którzy tego modelu sami nie wypracowali, którzy mieli model nieco inny.

– *Można to zilustrować konkretnymi przykładami?*

M.K.B.: W takich momentach przypominam sobie zawsze tego Doma, człowieka należącego do kasty czyszcicieli latryn z północnych Indii. Kiedy się do niego odezwałem, on pragnął usytuować się ode mnie jak najdalej. Starał się wcisnąć w kąt, jak najmniej przeszkadzać, jakby nie mógł być dla mnie w ogóle partnerem do rozmowy. Szalenie mnie to wówczas zdziwiło. Ale zdarzenie to wyjaśnia, w jakiś sposób, słynna historia, którą znamy od Nehru. Otóż kiedyś dziecko służącej rodziny Nehru zostało zaproszone do wspólnego stołu. I wówczas ta służąca wpadła do jadalni ze słowami: *Jeżeli wy, bramini, nie dbacie o obyczaje – to wasza sprawa; ale ja nie pozwolę by w tym łamaniu obyczaju brało udział moje dziecko*. Oczywiście możemy powiedzieć, że ta służąca była już wmontowana w system. To przecież nie była przedstawicielka kultury plemiennej. Mimo to zdarzenie takie obrazuje w jakiejś mierze fakt, iż temu wielkiemu społeczeństwu udało się zarazić swoją postawą również ludzi znajdujących się wcześniej poza systemem. Są-

dzę, że ten proces zaczął się szalenie intensyfikować dopiero pod wpływem Zachodu. Przy czym ten wpływ Zachodu byłby skłonny zauważać już od momentu kontaktu Indii z islamem. Islam jest dla Indii Zachodem.

Ale wracając do sprawy tego lokalnego imperializmu, o którym mówił pan Artur Karp. Miałbym jedną wątpliwość i takie oto pytanie. W Indiach mamy do czynienia z sytuacją, w której po trzech tysiącleciach względnie dobrze udokumentowanej historii społeczeństwa warnowo-kastowego ciągle jeszcze istnieją i funkcjonują społeczeństwa plemienne. Przy tak szalenie krwiożerczym planie, jaki by emanował...

A.K.: Nie używałem tutaj słowa „plan”. Mówiłem o procesie. Poza tym, zdaniem wielu uczonych, nie ma już dziś w Indiach społeczeństwa plemiennego w tym właściwym tego słowa rozumieniu. Te społeczeństwa są w trakcie przejścia. W gruncie rzeczy wszystkie zostały już dotknięte wpływami hinduskiego układu warnowo-kastowego i kultury, którą on niesie.

M.K.B.: Cytował pan „Arthaśastrę”, która już jakoś racjonalizuje i dobitnie formułuje sposób postępowania z grupami plemiennymi. Otóż jeżeli byśmy założyli, że była to konsekwentna polityka społeczeństwa warnowo-kastowego, konsekwentna tendencja....

A.K.: O właśnie – tendencja. Z tym bym się zgodził.

M.K.B.: No to czym wytłumaczyć fakt, że przez te 3000 lat udało się społeczeństwom plemiennym zachować swoją tożsamość? Myślę, że właśnie teraz jesteśmy świadkami jakiegoś kluczowego momentu. Przypuszczam, że właśnie lata obecne, to jest dopiero ten dzień zagłady. Bo czego nie zdołał uczynić okrutny książę czy przebiegły bramin, to załatwi odbiornik tranzystorowy, lodówka, ewentualnie człowiek, który kupuje prawo do wyrębu lasu. Kupuje od kogoś tam, nie od tego plemienia, ale od jakiegoś samozwańczego właściciela. To są te szalenie niebezpieczne procesy, które przypuszczalnie zakończą historię społeczeństw plemiennych w Indiach. Dlatego, jak sądzę, wcześniej musiały istnieć jakieś gwarancje, jakieś mechanizmy, które jednak broniły plemieńców. Czy wszystko

można wytłumaczyć oporem materii? Z lektury literatury sanskryckiej, z literatury pięknej, a nie z tekstów prawodawczych można chyba wysnuć wniosek, że społeczności plemienne były w niej pokazywane, funkcjonowały obok społeczeństwa wielkiej tradycji. Były one na swój sposób przez wielką tradycję szanowane. Miały swoje miejsce w modelu rzeczywistości. Oczywiście możemy także dodać, że społeczności te były sytuowane na poziomie zwierząt; to byli ci mieszkańcy lasów. Ale oni mieli być w tych lasach i mieli do nich prawo przynajmniej takie jak zwierzęta. Ich się stamtąd jeszcze wtedy nie wyganiało.

A.K.: Ależ to jest jedynie obraz literacki!

M.K.B.: Tak, oczywiście – to jest obraz literacki. Zgadzam się z panem Karpem, że prawodawstwo bramińskie odziera tych ludzi ze wszystkich praw. Ale przywołałem ten obraz literacki, ponieważ jest on dla mnie świadectwem, że w społeczeństwie warnowo-kastowym istniała jednak jakaś nisza, w której społeczeństwa plemienne mogły się schronić. Nie wiem, czy to można nazwać tolerancją, ale myślę, że te społeczeństwa przetrwały nie tylko dlatego, że ludzie należący do układu warnowo-kastowego nie mieli kałasznikowa tylko miecz i w związku z tym proces niszczenia plemieńców przebiegał powoli.

A.K.: Myślę, że można mówić o pewnej niszy. Była nią z pewnością możliwość wejścia w system warnowo-kastowy owymi tylnymi drzwiami, o czym już mówiłem, z balastem skażenia rytualnego, w charakterze niedotykalnego. Większość tzw. kast marginalnych, niedotykalnych – kast służebnych, czyścicieli ustępów, tych, którzy zajmują się zdzieraniem skóry z bydła, wypłacaczy koszyków, wszystkich tych, których prace uważano za hańbiące – ma rodowód plemienny. Nisza, o której mówimy, ma także swój odpowiednik w sensie geograficznym. Otóż jeżeli spojrzeć się na mapę obrazującą rozmieszczenie żyjących współcześnie w Indiach społeczeństw plemiennych, to okaże się, że zamieszkują one obszary słabo użyteczne z punktu widzenia interesów rolnictwa. Mamy tu do czynienia z tzw. obszarami odwrotowymi. Chodzi o całe cen-

tralne Indie, o pas dosyć nieurodzajnych ziem na pograniczu Biharu, Orissy, Bengalu i Uttar Pradeśu. Jest to obszar mniej więcej wielkości Francji. Są to ziemie na tyle nieurodzajne, że ich uprawa może przynosić korzyści dopiero po zastosowaniu odpowiednich technik. Dlatego nie mówiłbym tutaj ani o mieczu, ani o kałasznikowie, tylko raczej o braku odpowiedniego pługa i odpowiednich siekier do wyrębu lasu. Na tych terenach już z trudnością można było organizować intensywną gospodarkę związaną z systemem warnowo-kastowym. Dlatego właśnie plemiona były w stanie tam przetrwać i dlatego po dziś dzień jeszcze liczy się ludność tych plemion na 40 mln.

– Czy sprowadzenie problemu ekspansji Hindusów na tereny zamieszkiwane przez ludność plemienną tylko do kwestii gospodarczych, tzn. chęci zdobycia nowych terenów uprawnych, wystarcza? Czy nie mamy tu przypadkiem do czynienia z jakąś zakamuflowaną formą rasizmu?

A.K.: Skojarzenie z rasizmem całkowicie mnie zaskakuje. Mamy wszak do czynienia ze społeczeństwem wielorasowym. W tym społeczeństwie rozróżnia się co prawda ludzi, ale ze względu na wysoką i niską pozycję. A ta pozycja zależy od wielu czynników. Tradycja uważa, że najważniejszym z nich jest to, czy człowiek jest na drodze ku temu, co w Indiach jest określane terminem „moksza”, czyli zbawienie, czy też na tej drodze nie jest.

M.K.B.: Mnie również rasizm jakoś nie pasuje do sytuacji indyjskiej. Przede wszystkim dlatego, że mam w oczach braminów o niezwykle ciemnej karnacji, nawet czarnych, ale widziałem również braminów o cerze złotej, oliwkowej. Istnieje co prawda w Indiach rozwinięta świadomość koloru skóry. Myślę, że jest to związane z systemem warnowym – proszę pamiętać, że „warna” oznacza również kolor. Otóż jasna karnacja jest rzeczywiście bardziej w cenie aniżeli ciemna. Ale o tyle nie można tego nazwać rasizmem, że bardzo często do stóp zupełnie czarnego guru będą padać ludzie o złotej cerze. Pozwolę sobie tutaj przywołać osobiste przeżycie, które obrazuje, że kolor skóry,

przynależność rasowa nie ma w Indiach zasadniczego znaczenia. Otóż będąc w Kerali w południowych Indiach i objaśniając swój status w Polsce pozwoliłem sobie użyć sformułowania, że pochodzę z rodziny czakjarów. Czakjarowie zajmują się w Indiach tradycyjnie teatrem, a ponieważ moi rodzice byli ludźmi teatru, przeto pozwoliłem sobie na takie żartobliwe stwierdzenie. Zostało to wydrukowane w poczytnym dzienniku w formie wywiadu i niespodziewanie załagodziło ostry problem, z którym spotkał się mój keralski gospodarz i nauczyciel. Otóż była u niego delegacja braminów, którzy dość wyraźnie czynili mu wymówki, że wprowadza w tajniki sztuki indyjskiego teatru człowieka o niejasnej proveniencji kastowej, właściwie niedotykalnego. Mój gospodarz znalazł się w kłopotcie, ponieważ jako ambalavasi, człowiek mieszkający w świątyni, nie mógł narażać się braminom, z drugiej natomiast strony lubił mnie i szanował. I wtedy ukazał się ten wywiad, który zmienił moje położenie. Ci sami bramini przyszli ponownie do mego gospodarza i powiedzieli, że w tej sytuacji nie ma problemu. Ten człowiek jest z twojej kasty i może mieszkać w twoim domu. Nie podawali w wątpliwość, czy w Polsce może żyć czakjar-Europejczyk.

– To jakby znowu przykład hinduskiej wiary w uniwersalność rodzimej tradycji.

M.K.B: Myślę, że interpretując to zdarzenie dość przewrotnie mógłby być to argument na korzyść tej indyjskiej imperialności. Hindusi po prostu uważali, że ich system warnowo-kastowy jest jedyny dla całego świata i że każdy człowiek musi mieć w tym systemie swoje miejsce. W pewnym stopniu wynikało to z nieznamomości przez Hindusów właściwej geografii. Dlatego też taki człowiek, jak np. ojciec Roberto de Nobili, jezuita-misjonarz, mógł po przybyciu do Indii przedstawiać się jako kszatrija z Rzymu i był przez Hindusów akceptowany. Był przyjęty jako kszatrija, ponieważ zachowywał się tak, jak powinien zachowywać się kszatrija. Notabene zawsze mi się wydawało, że gdyby Pan Bóg oświecił był misjonarzy w dawnych czasach, gdzieś w czasach de Nobilego, i gdyby do

Indii przybyły rodziny kapłańskie, które osiedliłyby się tam prezentując się jako bramini, żyjąc jak bramini, ucząc jednocześnie Słowa Bożego, to być może dzisiaj hinduizm przypominałby raczej chrześcijaństwo niż cokolwiek innego. Ale z systemem kastowym, który doktrynalnie nie jest sprzeczny z chrześcijaństwem. Wszak każdy system społeczny może być w zgodzie z chrześcijaństwem, pod warunkiem że miłość będziesz miał...

– Czy przekonanie o jedyności własnego modelu, jego doskonałości nie skłoni Hindusów do jakiegoś ekspansjonizmu? Czy mówiąc otwarcie nie grozi nam hinduska ekspansja podobna do ekspansji świata islamu?

M.K.B.: Nie, absolutnie nie. Dlatego, że ciągle obowiązuje w tradycji hinduskiej zasada determinacji przez narodziny. W ten system można wejść wyłącznie przez narodziny. To jest społeczeństwo zasadniczo zamknięte.

– Ale rozwój grup hinduskich, grup o charakterze misjonarskim, zarówno w Stanach Zjednoczonych jak i w Europie jest faktem.

M.K.B.: Nie jest to z pewnością działalność misyjna w kategoriach całej kultury, całej cywilizacji. Przepraszam, zabrzmiało to może trochę okrutnie, ale te działania przypominają raczej dobrze zorganizowane przedsięwzięcia handlowe, a nie jakąś świadomą misyjność. Np. w żadnym z tych ruchów nie ma świadomości, że za wiarę trzeba zapłacić cenę krwi. Nie zetknąłem się z taką tendencją. Działalność Hindusów w tych sprawach traktowałbym raczej jako odpowiedź na zapotrzebowanie. Zachód chce kupić – to my możemy sprzedać. Dlatego nie uważam tych ruchów za przejaw jakiegoś ekspansjonizmu, czegoś, co moglibyśmy nazwać imperializmem, hinduskim imperializmem religijnym. Takiego zjawiska nie ma potrzeby się obawiać. Inicjatywa będzie raczej należała do biorców, a nie do dawców. Jest to zgodne z bardzo starą tradycją indyjską. Jeśli się czegoś chce, to trzeba przyjść i o

to prosić. Jeżeli uczeń chce wiedzy, to musi znaleźć mistrza i poprosić go o tę wiedzę. Wtedy mistrz mu ją da lub nie. Indie i Hindusi widzą się raczej w takiej roli. Roli mistrza, do którego można przyjść.

– *Dziękuję Panom za rozmowę.*

Warszawa, wrzesień 1990 r.

Objaśnienia

„**Arthaśastra**” – traktat sanskrycki poświęcony administracji i polityce przypisywany Kautilji, sławnemu ministrowi Candra Gupta Mauri, władcy Magdhy (IV w. przed Chr.). Składa się z piętnastu rozdziałów analizujących rozmaite aspekty sprawowania władzy.

Bhilowie – grupa plemienna wywodząca się spośród aborygenalnej ludności Indii, zamieszkująca wzgórza i lasy stanów Madhja Pradeś, Gudżarat, Radżastan i Maharasztra, licząca, ok. 3,2 mln ludzi. Bhilowie oprócz osiadłego rolnictwa do niedawna zajmowali się także gospodarką zbieracko-łowiecką.

Bramini – zob. warna.

Dźati – zob. warna.

Dźataki – opowieści i podania o charakterze katechetycznym i pouczającym wywodzące się z tradycji buddyjskiej, spisane w języku palijskim.

Kautilja – zob. „Arthaśastra”

Kszatrija – zob. warna.

Marathowie – jeden z głównych ludów Indii (językiem marathi posługuje się ok. 57 mln ludzi) zamieszkujący stan Maharasztra. Czasy świetności przeżywał w XVII w., kiedy to pod wodzą Śiwadźiego (1627–80) stworzył w zachodnich Indiach własne państwo.

Nobili Roberto de (1577–1656) – jezuita, misjonarz, prekursor nowej metody pracy misyjnej, tzw. akomodacji, polegającej na dostosowaniu stylu pracy misyjnej do obyczajów panujących w kraju ewangelizowanym. W Indiach w latach 1605–56.

Warna – element podstawowego, czterodzielnego systemu społecznego Indii. Tradycja indyjska wyróżnia następujące warny: bramini – kapłani, uczeni, mędrcy; kszatrijowie – książęta, wojownicy; wajśjowie – kupcy, rzemieślnicy, chłopci; sudrowie – ludzie sytuujący się najniżej w hierarchii społecznej objętej systemem warn. W obrębie poszczególnych warn wyróżniano dźati – kasty. Z tego też względu cały tradycyjny system społeczny Indii najlepiej określa termin „system warnowo-kastowy”.



Jan Kieniewicz

Szukając chrześcijan w Kerali

Pojechałem do Kerali spotkać chrześcijan wywodzących się z tradycji apostoła Tomasza. Już Vasco da Gama lądując w 1498 r. na Wybrzeżu Malabarskim ogłaszał, że przybył w poszukiwaniu *chrześcijan i korzeni*. To lapidarne sformułowanie można potraktować dosłownie: Portugalczycy przybyli, by szukać chrześcijan, ponieważ słyszeli o ich istnieniu i wiedzieli, że przez nich dotrą do pożądanых korzeni. Mieli rację. W Kerali od prawie półtora tysiąca lat istniała wspólnota chrześcijańska.

W 1498 r. zaczął się proces, który można określić jako Spotkanie. W ciągu minionych pięciu wieków uczestniczyły w Spotkaniu dwie cywilizacje: europejska i indyjska. Zarazem w Kerali spotykali się ludzie tej samej wiary. Było to spotkanie chrześcijan. Ten proces trwa. Chciałem wziąć udział w tym Spotkaniu, a przede wszystkim zrozumieć, dlaczego w ciągu długich stuleci nie doszło do dialogu między chrześcijanami!

Przeciwie niż Portugalczycy nie zatrzymałem się na wybrzeżu. Nie interesowałem się portami, szlakami wodnymi, gajami palmowymi i ryżowiskami. Oni także chcieli ruszyć w głąb kraju, w górę rzek, ku ogrodom. Nigdy się im nie udało dotrzeć do ziem zamieszkałych przez chrześcijan. Dziś wyprawa ta jest bardzo łatwa, parę godzin pociągiem z Trivandrum lub z Koczinu przenosi w zupełnie inny pejzaż.

Cel mojej wyprawy leży w Vadavathoor, kilka kilometrów na zachód od Kottayam, miasta w środkowej części Kerali. Jest to Paurastya Vidyapitham – Pontyfikalny Wschodni Instytut Badań Religijnych. Ulokowany w obrębie Seminarium Św. Tomasza Apostoła jest placówką badającą losy wspólnoty chrześcijańskiej

wywodzącej się od Apostoła. Ściślej – wspólnoty Kościoła syro-malabarskiego. Chrześcijanie w Kerali bowiem są podzieleni w stopniu nie mniejszym niż my w Europie.

Vadavathoor leży mniej więcej w połowie podstawy półksiężyca wykreślonej między Kayankollamem, Kottayam i Kodungallurem. Szczyt stanowi łuk oparty o stoki gór, od Todapuzha przez Kratupetta do Kanjirapalli. Rzeki Periyar i Manimala ograniczają ten obszar od północy i południa. Kraj wznosi się stopniowo od poziomu morza do wysokości ponad 1000 m całym systemem terasów. Służą one uprawom nie wymagającym nawadniania. Był to kraj ogrodów, w których kiedyś królował pieprz. Dziś został zastąpiony przez dające lepsze dochody drzewa kauczukowe.

Chrześcijanie byli tu od zawsze. Apostoł Tomasz miał się znaleźć w Kerali około 52 r. Nie wiadomo dokładnie, kim byli pierwsi nawróceni. Wbrew legendzie na pewno nie byli to bramini nambudiri. Ci bowiem pojawili się w tym kraju wiele stuleci później. Jest raczej prawdopodobne, że działał przede wszystkim wśród osiadłych tam żydów. Według tradycji miał założyć siedem Kościołów, właśnie tam, gdzie istniały gminy żydowskie. Wyjaśniałoby to również przyjęcie w liturgii języka aramejskiego. W czasie gdy powstawała wspólnota chrześcijan, a także gdy przybywali do niej wychodźcy z Persji (w IV w.), nie istniały jeszcze podziały kastowe. W ciągu prawie tysiąca lat chrześcijaństwo wraz z całym społeczeństwem wrastało w porządek kastowy. Stali się jedną z kast. Z przyczyn do dziś niejasnych chrześcijanie, nazywani nazrani mapilla, zajmowali w hierarchii społecznej bardzo wysoką pozycję. Plasowali się zaraz po braminach i podobnie jak nayarowie cieszyli wieloma przywilejami. Była to grupa silnie zróżnicowana zawodowo i majątkowo. Zajmowali się rolnictwem, handlem i wojną. Aż do XIX w. byli posiadaczami ogrodów, w których uprawiano pieprz. Oni też kontrolowali obrót wewnętrznym i lokalny kre-

dyt, przynajmniej w centralnej części kraju. Trzeba pamiętać, że w tym kraju nie było właściwie miast. Istniały na wybrzeżu, właściwie jako twory przybyszów. Tradycją Kerali było i jest życie w odosobnieniu. Życie wspólne zbierało ludzi na skrzyżowaniach dróg, w miejscach kultu. Do dzisiaj stoją koło siebie kościoły, meczety i świątynie hinduskie. Do dzisiaj, mimo powstania miast, dostrzega się ciągłość tradycji mieszkania osobno, a gromadzenia się tylko w doraźnych celach. Załatwiano interesy przy drodze, przy kościele, w miejscu pielgrzymki, wcale niekoniecznie do miejsca własnego kultu. W takich okolicznościach działali chrześcijańscy kupcy i bankierzy.

Wysoka pozycja społeczna, zamożność i siła militarna czyniły z chrześcijan pożądanym partnerów. Liczyli się z nimi miejscowi władcy. Portugalczycy brali ten fakt pod uwagę, oczekiwali przede wszystkim pomocy. Potrzebowali pieniędzy na zakup pieprzu, liczyli na udział chrześcijan w walce przeciwko muzułmanom. Chrześcijanie byli w stanie dostarczyć towar, mogli udzielić kredytu. Nie mieli natomiast zamiaru zmieniać istniejącego układu stosunków, tzn. wypierać muzułmanów z pozycji zajmowanych w handlu na wybrzeżu. Racje czy motywacje portugalskiej walki z islamem były im całkowicie obce. Można by powiedzieć, że chrześcijanie dysponując wszystkimi koniecznymi środkami nie chcieli sięgać po więcej, niż mieli. Tak w zakresie ekonomii jak i polityki, Nie stworzyli też własnego państwa. Nie wydawało się im korzystne, by rządili nimi Portugalczycy. W ogóle zdawali się obojętni na solidarność wyznawców tej samej religii. Nie mogli się więc także zgodzić z żądaniem Portugalczyków, by dostarczano im pieprz nie tylko w pierwszej kolejności, ale w dodatku taniej niż innym. Nie mogli akceptować prób monopolizacji handlu. Nie godzili się wreszcie na udostępnienie Portugalczykom swojej przestrzeni społecznej. Nie jest do końca wyjaśnione, dlaczego Portugalczycy nie dotarli w głąb kraju. Od II poł.

XVI w. misjonarze bez przeszkód odwiedzali w głębi kraju regiony zamieszkałe przez chrześcijan. Jednak by tam pracować, musieli uzyskać zgodę ich biskupa.

Chrześcijanie przyjęli Portugalczyków życzliwie. Wydaje się nawet, że udzielali im pomocy. Wspólnota była w tym momencie pozbawiona biskupów, których tradycyjnie przysyłał patriarcha Seleucji – Ctesifon. Oczekiwali, że nagle objawieni współbracia okażą się przewodnikami duchowymi. Toteż nie czyniono im wstrętów w kościołach. Także Portugalczycy nie mieli oporów, by uczestniczyć w malabarskich nabożeństwach. Wszelako bardzo rychło objawiły się sprzeczności interesów i nieporozumienia.

Początkowo Portugalczycy nie zwracali uwagi na potrzeby duchowe chrześcijan malabarskich. Interesowali się przede wszystkim sprawami ekonomicznymi i politycznymi. Tymczasem w początku XVI w. przybyli z Mezopotamii długo oczekiwani biskupi. Wspólnota kierowana od 1503 r. przez Mar Jakuba była teraz mniej zainteresowana szukaniem pomocy u przybyśzów. Natomiast duchowni portugalscy zaczęli z czasem objawiać chęć podporządkowania sobie miejscowych chrześcijan. Chcieli przede wszystkim skorygować ich obrządek i obyczaj. Od razu możemy powiedzieć, że między bajki wkładamy opowieści o „błędach nestoriańskich”. W gruncie rzeczy wszyscy znający bliżej chrześcijan Tomaszowych uznawali ich za w pełni ortodoksyjnych. Od stuleci panowała tu liturgia wschodnio-syryjska. Język wschodnio-syryjski spełniał tę samą rolę co łacina. Wpływy były oczywiste, ale nie da się ich ująć w kategoriach „herezji”. Konflikt zarysował się najpierw na tle odmienności kulturowych, choć używano argumentów religijnych. Niełatwo przychodziło odróżnienie chrześcijan od hindusów. Grupy religijne, tak jak i dzisiaj, dzieliły większość obyczajów. Część z nich jeszcze niedawno spotykano wśród chrześcijan syro-malabarskich. Tradycje te dłużej przechowały się w Kościele ortodoksyjnym.

Wśród nadal występujących specyficznych obyczajów chrześcijan wspomnę tylko niektóre, objawiające ich wysoką pozycję społeczną. Tak np. nowo narodzonemu dziecku podawano sproszkowane złoto z miodem, gdy zaś zaczynało poznawać alfabet, pierwszą literę rysowano jego palcem w surowym łuskanym ryżu. Głową rodziny był ojciec, ale wuj spełniał ważną rolę. Kobiety były we wszystkim podporządkowane, jadły po mężczyznach i osobno. Dziewczęta nie dziedziczyły. W braku potomka męskiego praktykowano adopcję. Strój mężczyzn był analogiczny jak u nayarów. Tors nagi, spodem białe mundu (rodzaj rozciętego saronga). Nawet dziś, choć zawsze w koszuli, rzadko, a może niechętnie, używają spodni. Włosy wiązano w kok, w który był wpięty metalowy krzyż. Dieta chrześcijan opierała się na gotowanym ryżu i jarzynowym curry, bardzo rzadko jedzono mięso, nigdy wołowiny i wieprzowiny. Chrześcijanie nie używali alkoholu jako niegodnego ich wysokiej pozycji. Dotknięci przez kogoś z niższej kasty musieli się oczyścić kąpielą. Mieli z kolei prawo zabić człowieka niższej kasty, który im nie ustąpił z drogi. Ich dotknięcie lub bliskość miały wpływ oczyszczający. Podobne zbieżności występowały w życiu religijnym. Możemy tylko w przybliżeniu rekonstruować układ przestrzenny kościołów, w których zbiornik wodny odgrywał podobną rolę jak w świątyni hinduskiej. Kościoły były precyzyjnie orientowane i odróżniały się tylko znakiem krzyża. Podłogę smarowano krowim nawozem, lampy i inne urządzenia były identyczne jak w świątyniach hinduskich. Nie uznawano rzeźby figuralnej, a jedynie malarstwo, w którym stosowano te same motywy i formy co w świątyniach hinduskich. Nie wydaje się jednak, by chrześcijanie malabarscy byli akurat w tej sprawie szczególnie wierni tradycji. Okazali swe przywiązanie do odrębności w zakresie liturgii i organizacji kościelnej.

Przybysze z Europy przywykli traktować podejrzliwie każdą odmienność sprawowania ofiary, sakramen-

tów lub obrzędów paraliturgicznych. Wynikało to także z tradycji rekonkwisty, z podejrzliwości wobec „nowych” chrześcijan, nawróconych żydów lub muzułmanów. Z biegiem czasu i pod wpływem rozwoju reformacji etnocentryzm religijny Europejczyków zastrzał się.

Nie wiemy nic pewnego o zakresie wzajemnych stosunków między Portugalczykami a chrześcijanami. Można sądzić, że do lat dwudziestych XVI w. poza sporadycznymi kontaktami handlowymi te dwie grupy zachowywały się wobec siebie obojętnie. Trzeba pamiętać o proporcjach. Było około 100, a może 150 tys. chrześcijan Tomaszowych, w Koczinie natomiast mieszkało kilkudziesięciu, potem kilkuset Portugalczyków. Nieliczni duchowni nie bardzo wiedzieli, jak mają traktować miejscowych. Początkowo pracowali tu franciszkanie nie czyniący wyraźnej różnicy między chrześcijanami św. Tomasza a nowo nawróconymi. Jezuita dążyli do tego samego celu, ale w inny sposób. Podporządkowanie wspólnoty miało nastąpić w rezultacie stopniowego latynizowania, a także częściowych reform. Doświadczenia zgromadzone w Malabarze skłaniały ich do prób akomodacji, a więc uznania kultury za element drugorzędny w stosunku do religii. Ich postępowanie było inteligentne i racjonalne.

Chrześcijanie malabarscy używali w liturgii języka syryjskiego, łączyli chrzest z bierzmowaniem, nie znali cichej spowiedzi i sakramentu chorych, dopuszczali małżeństwa duchownych. Używali do sprawowania Eucharystii chleba z ciasta fermentowanego, w dodatku z mąki ryżowej. Wino zastępowali sokiem z suszonych winogron. Ich posty były długie i surowe, zasady moralne rygorystycznie przestrzegane. Grzeszników osądzała wspólnota pod przewodnictwem kapłana, który wymierzał mniej lub więcej symboliczne kary w drzwiach kościoła. Ekskomunika oznaczała wykluczenie ze wspólnoty ze wszystkimi tego konsekwencjami, obejmujące także potomstwo. Na tej samej zasadzie nie

było praktykowanie nawracanie indywidualne. Mogła natomiast przyjąć chrześcijaństwo cała wspólnota stając się endogamiczną podkastą.

Na podstawie obserwacji europejskich, przede wszystkim jezuickich, można dojść do przekonania, że chrześcijanie malabarscy uparcie obstawali przy różnych obyczajach nie mających większego znaczenia religijnego. Europejczycy sądzili więc, że trzeba przede wszystkim wykorzystać to, co w kulturze łączyło chrześcijan z resztą Malajalów. Misjonarze mylili się także w ocenie stosunku chrześcijan Tomaszowych do proponowanych i przeprowadzanych reform liturgicznych. Biskupi malabarscy w XVI w. byli skłonni przyjmować wiele sugestii dostosowujących mszę, sakramenty i obrzędy do praktyki rzymskiej. Biskupi Jakub i Józef popierali głoszenie kazań, godzili się na nowe formy naczyn liturgicznych czy szat. Nie spotykało się to z przeciwdziałaniem miejscowych kapłanów, łatwo zyskiwało aprobatę wiernych. Mimo to w II poł. stulecia narastały nieporozumienia. Czy zostały one spowodowane jedynie jawnym dążeniem do podporządkowania Kościoła malabarskiego patronatowi korony portugalskiej? Jaką rolę odgrywał wspomniany już etnocentryzm? Trzeba stanowczo podkreślić, że Portugalczycy nigdy nie dysponowali siłą zdolną narzucić coś Malajalom. Podporządkowywanie wspólnoty nie wynikało z portugalskiego imperializmu.

Chrześcijanie Tomaszowi uznawali bez trudu rolę Rzymu, aczkolwiek nie chcieli odstąpić od tezy o równorzędnosci Prawa Piotra i Prawa Tomasza. Upierali się przy odrębności rytu i specyfice organizacyjnej. Kwestię tę obie strony rozumiały odmiennie. Portugalczycy w Goa i Koczinie, świeccy i duchowni, byli nieprzejednani w egzekwowaniu uprawnień patronatu. Było to tym wyraźniejsze, im mniejsze mieli szanse realnego oddziaływania na wspólnotę.

Początkowo nawrócenia wśród ludności niechrześcijańskiej na Wybrzeżu Malabarskim były zupełnie przy-

padkowe. Nie prowadzono zorganizowanej akcji z wyjątkiem naturalnie chrzczenia branych do niewoli kobiet muzułmańskich. Miejscowi władcy kategorycznie sprzeciwiali się nawracaniu. Przyjęcie chrześcijaństwa w każdym przypadku oznaczało wykluczenie z kasty, utratę majątku lub zajmowanej pozycji.

Ludziom spoza porządku kastowego, eksploatowanym kastom najniższym przyjęcie chrześcijaństwa mogło się wydawać korzystną odmianą losu. Bardzo wcześnie zaczęto mówić o chrześcijanach ryżowych, o nawracających się w celu uzyskania korzyści materialnych. Część z nich spodziewała się, że przyjęcie nowej wiary zapewni im uprzywilejowaną pozycję w stosunkach z przybyszami. Rzeczywiście, niektóre grupy dotąd eksploatowane przez muzułmańskich kupców zyskały na przyjęciu chrześcijaństwa. Dotyczyło to przede wszystkim rybaków i poławiaczy pereł na południowym wybrzeżu. Na ogół jednak nawróconych czekało rozczarowanie. Portugalczycy wcale nie byli skłonni do lepszego traktowania nawróconych. Nie mogli zwłaszcza gwarantować przywilejów, które były udziałem wspólnoty Tomaszowej.

Czy Portugalczycy chcieli, czy mogli ułożyć stosunki partnerskie ze wspólnotą malabarskich chrześcijan? Jak mogło to się pogodzić z dążeniem do podporządkowania wspólnoty tak pod względem religijnym jak i politycznym? Rzecz ciekawa, nie znalazł się nikt gotowy uznać odrębność Kościoła malabarskiego jako wartej zapłacenia ceny za utrwalenie związku z Rzymem.

Spotkanie Portugalczyków z malabarskimi chrześcijanami zostało określone przede wszystkim przez pozycje, jakie strony zajmowały w sferze gospodarczej. Portugalczycy, aby osiągnąć swoje cele, aby zaistnieć w rzeczywistości handlu Oceanu Indyjskiego, musieli w równej mierze przyjąć obowiązujące reguły postępowania, jak zapewnić sobie akceptację. Ich kapitałem stała się siła, groźba represji. Używali jej lub grozili nią, by uzyskać korzystne szanse współdziałania w interesach.

Portugalczycy nie uzyskali w Kerali politycznej i militarnej dominacji, uczestniczyli w lokalnych wojnach i sami je wszczynali. Podobnie wyglądało ich uczestnictwo w handlu. We wszystkich działaniach spodziewali się pomocy ze strony chrześcijan. Uzyskali ją bez wątplenia, ale w formie właściwej tamtejszym stosunkom, a nie wedle ich własnych wyobrażeń. Zachowania Portugalczyków wymuszone przez istniejący układ stosunków ograniczały szanse zbliżenia z grupą stanowczo wykluczającą ekspansję własną w sferę przewidzianą dla innej grupy. Portugalczycy w dużo większym stopniu musieli współpracować z miejscowymi muzułmanami. Było to dla nich trudne do zrozumienia.

Chrześcijanie z kolei nie bardzo rozumieli zastrzeżenia religijne Portugalczyków. Ich pozycja kastowa zakreślała bardzo wyraźne granice wychodzenia na przeciw przybyszom. Trudno też mówić o jakimś interesie, o korzyściach, jakie mogli osiągnąć. Stwarzało to wrażenie dystansu.

Taka była zasadnicza okoliczność Spotkania. Obecność chrześcijan w społeczeństwie indyjskim nie otwierała przybyszom drogi. Nie wpłynęła też na zakres użycia siły i na zakres przystosowania. Proces adaptacji Portugalczyków polegał nie tyle na tworzeniu nowej przestrzeni komunikacji międzykulturowej, ile na włączeniu się w przestrzeń już istniejącą. Chrześcijanie malabarscy w nikłym stopniu uczestniczyli w przestrzeni pośredniczącej wytworzonej na wybrzeżu. Chrześcijanie zamieszkujący w najbliższym sąsiedztwie morza, w Kodungallurze czy Kollamie, woleli wycofać się w głąb lądu niż narażać się na zbyt wyraźne naciski ze strony przybyszów.

Pomimo tej odrębności, pomimo braku wspólnej przestrzeni, w ciągu stu lat po przybyciu Portugalczyków doszło do konfliktu. Był on wyrazem portugalskich interesów, ambicji osobistych, ogólniej mówiąc – etnocentryzmu. Zarazem jednak był to konflikt euro-

pejskiego chrześcijaństwa i reprezentujących je XVI-wiecznych organizacji z lokalnym Kościołem nieskorym do akceptowania rzymskich uzurpacji. Splątanie interesów rzymskich i portugalskich, duchowych i świeckich, było tego rodzaju, że trudno się dziwić chrześcijanom malabarskim, iż przyjmowali i odrzucali je jako całość.

Konflikt ten miał swoją kulminację w XVII w., gdy udało się podporządkować wspólnotę biskupom łacińskim. Trzeba rozważyć cały proces, który jest przedstawiany jako szukanie i zbliżenie bądź jako dominacja i ubezwłasnowolnienie. Wobec dystansu stwarzanego przez wspólnotę Spotkanie ograniczało się prawie wyłącznie do sfery religijnej. Zainteresowanie wspólnotą objawiali przede wszystkim duchowni katolicy. Z różnych pobudek i w rozmaity sposób starali się skomunikować z tą wspólnotą. Oznaczało to jednak zawsze próbę poddania jej hierarchicznemu porządkowi rzymskiemu. Dla „dobrej sprawy“ szukali pomocy w środkach politycznych. Toteż władze portugalskie w Goa liczyły na korzyści wynikające z ewentualnego sukcesu.

Początkowo ingerowanie w sprawy Kościoła malabarskiego ułatwiała jego otwartość w kwestiach ściśle liturgicznych i kanonicznych. Biskupi i duchowni byli skłonni dokonać rozmaitych rewizji i zmian, a także uznać prymat Rzymu. Było to tym łatwiejsze, że nigdy nie pozostawali w żadnej zależności od patriarchatów wschodnich. Nie godzili się natomiast na jakiegokolwiek ingerencje w ich organizację. Biskup był autorytetem religijnym. Jego znaczenie było naturalnie ogromne, on jeden np. mógł udzielać chrztu. Wszystkie jednak organizacyjne sprawy Kościoła, społeczne i prawne aspekty wspólnoty powierzano archidiakonowi. Była to funkcja dziedziczna w rodzinie Pakalomattam chlubiącej się tradycją ochrzczenia przez Apostoła. Przy każdym kościele istniała rada (yogam) składająca się z duchownych (desathupattakar) oraz z głów rodzin (moopanmar,

starszych). Oni przedstawiali biskupowi kandydatów na kapłanów. Do stanu duchownego przygotowywali ich specjaliści nauczyciele, malpanowie, cieszący się ogromnym autorytetem. Kattanarowie, czyli księża, zajmowali się wszystkimi sprawami kościoła respektując rolę rady. Nie istniała natomiast organizacja parafialna.

Nie sprawując władzy na terenach zamieszkałych przez chrześcijan Portugalczycy starali się wywierać nacisk pośredni przez radę Koczinu. Należała do niego opieka nad chrześcijanami, niezależnie od miejsca ich zamieszkania. Stwarzało to okazję do rozgrywek między radą a Portugalczykami. Ci ostatni dość skutecznie kontrolowali żeglugę na Morzu Arabskim i starali się nie dopuścić do bezpośrednich kontaktów malabarskich chrześcijan z Mezopotamią. Chcieli w ten sposób uzyskać uznanie prymatu arcybiskupa Goa. Natomiast biskupi malabarscy, w Kodungallurze czy Angamale, używali tradycyjnego tytułu patriarchy całych Indii. Portugalczycy sądzili, że wobec tego trzeba pozyskać biskupów. Gdy to się nie udawało, zdecydowano się dążyć do zastąpienia ich Europejczykami. W grę wchodziły ambicje i interesy osobiste i zbiorowe. Jezuita prowadził własną grę prawdopodobnie z zamiarem uzyskania niezależnej pozycji. Inne zakony starały się im przeszkodzić.

O konflikcie między wspólnotą chrześcijańską a Europejczykami reprezentowanymi przez księży i zakonników można mówić dopiero wtedy, gdy powstała wspólna przestrzeń umożliwiająca przekazywanie sobie komunikatów. Po częściowym odsunięciu się chrześcijan od portugalskich faktorii było to utrudnione. Toteż stworzyły ją zbieżne działania podejmowane przez malabarskich biskupów i europejskich misjonarzy. Zaczęło się od tego, że bp Mar Jakub doszedł do przekonania o potrzebie wprowadzania reform zbliżających Kościół malabarski do katolickiego wyznania wiary. Przyjmował też niektóre elementy rytuału łacińskiego.

Był wprawdzie bardzo stanowczy, gdy chodziło o jego władzę, ale utrzymywał dobre stosunki z franciszkanami w Koczinie. Pod koniec życia zamieszkał w ich klasztorze. Za jego zgodą franciszkanie zorganizowali około 1541 r. seminarium w Kodungallurze. Kształcono tam chłopców do stanu duchownego w stylu europejskim, ucząc portugalskiego i łaciny. Franciszkanie spodziewali się, że tą drogą wprowadzą konieczne ich zdaniem zmiany w Kościele malabarskim. Trudno powiedzieć, co o tym myślał biskup. W każdym razie wychowankowie seminarium nie byli akceptowani przez wspólnotę. Podejmowali na ogół pracę wśród nowo nawróconych. Stawali się naturalnie grupą pośrednią, ale wydaje się, że i sami świadomie odcinali się od wspólnoty. Ten kierunek zawiódł kompletnie.

Konflikt trwał około stu lat, od poł. XVI do poł. XVII w. Przechodził kilka faz i można wskazać trzy okresy szczególnej kondensacji wydarzeń. Musimy je choćby szkicowo nakreślić, żeby stało się jasne, na czym polegał konflikt. Pierwsza faza to lata 50-60 XVI w. Obustronna aktywność była ściśle związana ze wspomnianymi praktykami modernizacyjnymi. Następnie doszło do konfliktów, które ułatwiły jezuitom penetrację w głąb kraju. Na przełomie XVI i XVII w. arcybiskup Goa zdołał podporządkować sobie wspólnotę malabarską (synod w Diamper, 1599 r.). Była to druga kulminacja wprowadzająca do wspólnoty biskupów europejskich. Trzecią stało się odrzucenie powstałej podległości w 1653 r. Towarzyszył temu rozłam wśród chrześcijan Tomaszowych, który w następnych latach doprowadził do powstania dwu odrębnych Kościołów. Nie zamyka to naturalnie ani historii wspólnoty, ani jej stosunków z Europejczykami. Odtąd jednak trzeba ją rozpatrywać w kilku płaszczyznach.

W II poł. XVI w. w rezultacie burzliwych wydarzeń jezuita uzyskali znaczny wpływ na życie chrześcijan malabarskich. Działający od około 1556 r. bp Mar Abraham wprowadził liczne korekty w księgach liturgi-

cznych, zakazał duchownym zawierania małżeństw. Wyeliminowano komunię pod dwiema postaciami, wprowadzono sakrament ostatniego namaszczenia, nadając innym formy rzymskie. Przede wszystkim ułatwiał pracę jezuitom. Odwiedziny Mar Abrahama w Koczinie i o. Valignano SJ w Angamale w 1577 r. były punktem zwrotnym. Biskup naturalnie nie był w pełni pewien szczerości partnerów i przybył na spotkanie pod eskortą tysiąca wojowników. Zgodził się na założenie seminarium w Vaipicota, w którym jezuici kształcili kapłanów w rycie syryjskim. Latynizacja miała postępować pośrednio i stopniowo w kwestiach nie powodujących zadrażnień, przede wszystkim z utrzymaniem dotychczasowego języka liturgii. Kulminacją tego procesu był synod zwołany za sugestią o. Valignano w Angamale w 1583 r. Mar Abraham złożył wtedy publicznie katolickie wyznanie wiary i zatwierdzono dotychczasowe reformy. Imię Nestoriusza miało być usunięte z mszału. Tylko pośrednio znamy dekrety synodu, ale wydaje się, że znacznie zbliżały one praktyki religijne do wzorów rzymskich. W rezultacie Mar Abraham w 1585 r. uznał *de facto* supremację Goa. Potem jednak nastąpiło ochłodzenie stosunków. Odsunięci i zawiedzeni jezuici zaczęli intensywnie oskarżać biskupa o nestorianizm i bojkotowanie ustaleń przyjętych na synodzie. Tym razem obrońcami Mar Abrahama byli niechętni jezuitom franciszkanie. W Rzymie jednak wpływy jezuitów przeważały i w 1599 r. papież zalecił arcybiskupowi Goa, de Menezesowi, przeprowadzenie dochodzenia.

Cała ta historia jest rozważana najczęściej z perspektywy rywalizacji, jaką Rzym prowadził z pretensjami portugalskiego patronatu. Jednak w dziejach konfliktu nie miało to większego znaczenia. Ani w połowie, ani pod koniec XVI w. chrześcijanie Tomaszowi nie interesowali się nadmiernie kwestią różnic doktrynalnych pomiędzy przybywającymi do nich biskupami. Nie interesowały ich także wzajemne pretensje Europejczy-

ków. Okazywali zaiste wielką gotowość do przyjmowania zmian, które inicjowali ich biskupi. Stwarzało to zupełnie mylne wrażenie uległości. W końcu XVI w. społeczność chrześcijan malabarskich wydawała się łatwym łupem. Chodziło tylko o to, kto będzie sobie mógł przypisać ostateczną zasługę przyłączenia ich do Kościoła rzymskiego. W takich okolicznościach doszło do zwołania w 1599 r. synodu w Diamper, poddania się wspólnoty zwierzchności Rzymu i mianowania biskupem o. Franciszka Roz SJ. Wiemy dziś, że synod nie był kanoniczny, nie mógł mieć mocy prawnej i nigdy nie został formalnie uznany w Rzymie. Jego przebieg dowodzi manipulowania zgromadzeniem, które nie w pełni rozumiało, o co właściwie chodzi. Dekrety synodu zostały zresztą poprawione przez abpa Menezesa. Bezspornym efektem synodu było zniszczenie wielu starych ksiąg i zaprowadzenie w następnych latach rytuału rzymskiego, acz nadal w języku syryjskim. Okoliczności sprzyjały. Od 1597 r. wspólnota nie miała biskupa. De Menezes zdołał pozyskać dla swych poczynań lokalnych władców, przede wszystkim radzę Koczinu. Portugalczycy w tym momencie odnosili sukcesy w walce przeciwko muzułmańskiemu admirałowi zamorina. Sam władca Kalikatu połączył się w 1598 r. z Portugalczycami przeciwko swemu admirałowi, który stał się zbyt samodzielny. Takiego zbiegu okoliczności nie notowano od początku wieku.

Arcybiskup doskonale rozegrał swoją kampanię propagandową. Wykorzystywał nieobecność biskupa występując *de facto* w jego roli z ogromną pompą. Nabożeństwa Wielkiego Tygodnia w Kaduthurutti, ważnym ośrodku kultu chrześcijańskiego, wywarły na wiernych ogromne wrażenie. Arcybiskup bardzo skutecznie budował swój obraz dobrego, skromnego i miłosiernego kapłana.

Wreszcie Menezes postanowił wyświęcić grupę kapłanów, do czego nie miał formalnie prawa. Liczył na zwyczajową wśród chrześcijan Tomaszowych wierność

kapłanów biskupowi udzielającemu święceń. W diecezji była od dawna spora nadwyżka duchownych, co stwarzało wielkie problemy, także finansowe. Święcenia nie miały więc uzasadnień poza chęcią stworzenia sobie oparcia. Nowi kapłani musieli liczyć albo na wsparcie finansowe, albo na zajęcie kościołów po dotychczasowych beneficjentach. Archidiakon zagroził wyświęcanym ekskomuniką. Mimo to ponad stu kapłanów przyjęło święcenia w Diamper, Kaduthurutti i Parur.

Umocniony de Menezes wy dobył swój ostatni atut, Tomasza Kuriana pretendującego do objęcia godności archidiakona. Wobec wizji rozłamu archidiakon Jerzy ugiął się i zgodził na ogłoszenie zerwania z patriarchą oraz uznanie zwierzchności Goa. Przyszło mu to o tyle łatwo, że chrześcijan malabarskich nigdy nie łączyła żadna więź prawna z patriarchą. Liczył też, że jak dawniej zwierzchność Goa da się w praktyce ograniczyć. Czy miał obiecane, że w rezultacie on obejmie stolicę biskupią?

Obrady synodu rozpoczęte 20 VI 1599 r. są znane wyłącznie z dokumentów portugalskich i gruntownie zafałszowanej apologii, którą wydał Gouvea w 1606 r. Ta właśnie wersja, opisująca nawrócenie nestoriańskich chrześcijan Tomaszowych, weszła w obieg europejski i utrzymuje się do dzisiaj. W synodzie wzięło udział tylko 153 katanarów i 660 świeckich, którzy mieli reprezentować wszystkie Kościoły. Sam o. Roz, który zaraz potem objął rządy w Angamale, umniejszonej do rzędu sufraganii Goa, wyrażał wątpliwości co do prawomocności synodu. Toteż w okresie pełnienia swojej funkcji przeprowadzał wiele korekt w przyjętych uchwałach. Postarał się m.in. o przywrócenie Angamale rangi arcybiskupiej.

W ciągu półwiecza biskupami zostało kolejno trzech jezuitów, którzy prowadzili konsekwentnie politykę latynizacji. Stosunki archidiakona z biskupami oscyływały w tym samym czasie między zgodą a zerwaniem. Natomiast misjonarze bez przeszkód docierali w głąb

kraju prowadząc nieraz bardzo skuteczną działalność. W tym czasie bowiem znali oni tak język syryjski jak i malajalam i mogli w pełni zaspokajać potrzeby duchowe chrześcijan malabarskich. Konflikty wybuchały zawsze, gdy biskupi lub misjonarze zaczynali ograniczać władzę archidiakona czy w ogóle naruszać zasady organizacji. Tak ostrych kontrowersji nie wzbudzały stopniowo wprowadzane zmiany w liturgii i inne reformy w duchu synodu w Diamper. Także zerwanie, które nastąpiło w 1653 r. nie było efektem sporu o pryncypia, lecz skumulowaniem pretensji wynikających z dążenia do dominacji. Do dziś trudno oddzielić to, co było w tym dążeniu europejskie i portugalskie, jezuickie czy katolickie.

Obserwacja konfliktu wskazuje, że dla obu stron kwestie stricte religijne, dogmatyczne i liturgiczne nie odgrywały największej roli. Portugalczycy się na nie powoływali, ale w istocie chodziło im o kontrolę. W tym właśnie religijnym aspekcie chrześcijaństwo czynili pierwsze i najdalej idące ustępstwa. Czy było to rezultatem zasadniczej zgodności wyznania wiary? Czy raczej trzeba przyjąć, że te właśnie elementy tożsamości mieściły się w organizacji systemu, a nie w jego strukturze? Dla społeczności chrześcijan malabarskich chrześcijaństwo, wyznanie wiary, było elementem tożsamości w innym sensie niż dla Portugalczyków. Odróżniało, ale nie odcinało od społeczeństwa. Zmiany w wyznaniu wiary, w rytuale, wszystko, co Europejczycy z różnym skutkiem wdrażali w ciągu stu lat, jak się okazało, nie dotyczyło struktury wspólnoty. Konflikt narastał na tle kwestii dla Malajalów zasadniczej, która stronie europejskiej wydawała się mniej istotna. Chodziło o status w społeczności kastowej i własny system hierarchiczny. Te dwa aspekty wykluczały połączenie Kościołów tak, jak to sobie wtedy wyobrażali Europejczycy. Istnienie wspólnoty chrześcijan było uzależnione, jak sędzę, od relacji łączących ją z całym społeczeństwem i od więzi scalających. Nie umiem odpowiedzieć na pyta-

nie, jaką rolę w obu przypadkach odgrywały wartości. Nie ulega natomiast wątpliwości, że główną grały relacje porządku. Role społeczne musiały być zachowane, biskup zajmował w nich miejsce inne, niż sobie wyobrażali przybysze. Zasadnicza dla istnienia wspólnoty była relacja: yogam – kattanar – archidiakon. Była ona współzależnością, a nie podległością i wszystkie znajdowały odniesienie do biskupa i do wspólnoty. Zdaje się, że dla wspólnoty relacje te były ważniejsze od treści, jakie niosła wyznawana religia. Słowem, chrześcijanie malabarscy byli przede wszystkim wspólnotą kastową, a dopiero potem ludem Bożym, wspólnotą wierzących. Rzeczywistość bardzo odbiegała od wyobrażeń Europejczyków o „republice chrześcijańskiej“.

Tu, jeśli Bóg pozwoli, chciałbym wystawić kościół i klasztor, tak aby go można dostrzec dopływając do brzegów – mówi ks. Xavier Koodapuzha. Myślę, że dokona tego. Wiem chyba, jak kościół będzie wyglądał: zorientowany ku wschodowi, na planie krzyża, będzie przykryty wysokim dachem o charakterystycznych dla Kerali zagięciach, wyróżniającym wysokością sanktuarium, nawę i przedsionek. Z przedsionka przejście do długiej nawy (haikla), z której jeden stopień prowadzi do prezbiterium (questroma), gdzie na podwyższeniu stanie bema, stół, przy którym odprawia się liturgia słowa. Po trzech stopniach kapłan wstępuje do sanktuarium (madbha) mieszczącego ołtarz. Jest ono oddzielone potrójnym łukiem i na co dzień przesłonięte zasłoną. Po prawej baptysterium, a po lewej zakrystia i pomieszczenie na relikwie tworzą krótsze ramiona krzyża. Na szczycie Mar Sliva, znak Ukrzyżowanego, w jego formie najstarszej, dziś z uporem przywracanej przez takich jak on zwolenników tradycji Tomaszowej. Nie będzie to mała kapliczka, jaką pod jego okiem stawia się przy pierwszym żeńskim klasztorze w Vadavathoor. Zbuduje go w dobrym guście, ale z rozmachem, jaki

charakteryzuje jego działania. Dowodem Instytut Rolniczy Sahyadri w Nallathany.

Na ofiarowanych przez jednego z chrześcijan 150 akrach, na zboczach Sahiya Hills, działa od 1985 r. kooperatywa, są plantacje kawy i herbaty, Instytut dla dziewcząt, ośrodek wypoczynkowy. Tu kształtuje się etos pracy, zmysł inicjatywy i oszczędności, cechy charakterystyczne dla wspólnoty chrześcijan Tomaszowych. Funkcjonuje już zbiornik wodny, zbudowano terasy chroniące uprawy przed zmyciem przez wody pędzące ze stoków w porze monsunu. W ogrodzie owocują drzewa, w szkółkach przygotowuje się sadzonki. Widać stąd cały kraj ciągnący się od Nirumalagiri ku morzu, wijące się w dolinach dopływy rzeki Manimala, a niżej miasta Mundakayan i Kanjirapalli. Dalej już tylko sina mgiełka, dziś nie widać wybrzeża. To wszystkim ziemia Malajalów. Jak przed wiekami chrześcijanie chcą wyraźnie zaznaczyć swą obecność, swą tożsamość, ale i swą przynależność do tej ziemi. Odrzucenie 1653 r. było tylko epizodem procesu ciągnącego się do dzisiaj. Trzeba nań patrzeć w świetle następnych 150 lat dramatycznych konfliktów. Trzeba wziąć pod uwagę ruinę spowodowaną przez XIX w. Cóż bowiem odrzucali chrześcijanie przed 350 laty? Co odrzucają nadal broniąc swej tożsamości? Wydaje się, że podkreślając dziś fakt *communio in sacris* z chrześcijanami europejskimi XVI w. chrześcijanie tradycji Tomaszowej nadal odrzucają wizję uniformizacji wyrywającą ich z rzeczywistości kulturalnej Kerali. Właśnie Kerali, a nie Indii, na tym tle toczą się nadal spory w obrębie indyjskiego Kościoła katolickiego. Bycie sobą oznacza dla nich kroczenie własną Mar Thomma margam, czyli Tomaszową drogą chrześcijaństwa. W jej centrum jest Pismo Święte i Ofiara (Qurbana). Wyrazem jest Mar Thomma Sliva, krzyż św. Tomasza. Jest on równoramienny, pozbawiony postaci Chrystusa, co symbolizuje Zmartwychwstanie. Na czterech końcach pączki symbolizują Nowe Życie. Na szczycie zstępu-

jący Duch Święty w postaci gołębicy. Krzyż stoi na kwiecie lotosu, pierwotnie symbolu buddyjskim. Spoczywa z kolei na trzech stopniach symbolizujących drogę i mękę.

Istnienie wspólnotowej świadomości chrześcijan Tomaszowych jest naturalnie skomplikowane przez podziały, które mnożyły się w ciągu minionych 250 lat. Żyją osobno mimo wspólnej tradycji. Każda grupa po swojemu. Kościół syro-malabarski ma dodatkowy układ odniesień, jakim jest Kościół powszechny, może raczej indyjski Kościół katolicki. Po latach latynizacji bronią się dziś przez indianizacją, chcieliby raczej powrotu do własnych źródeł, także do dawnego języka liturgii. Pragnęliby rzeczywistej komunii Kościołów i odzyskania roli metropolii całych Indii utraconej od synodu w Diamper. Zapewne nie wszyscy tak myślą, ale problem jest widoczny. Patrząc na Keralę u swoich stóp bez trudu dzielam ich uczucia.

Odrzucenie zbliżenia z chrześcijaństwem europejskim nastąpiło w 1653 r. Coraz częściej zdarzające się spiecia między archidiaconami a biskupami przerodziły się w walkę w latach czterdziestych XVII w. Arcybiskupem Kodungalluru (Cranganore) był wtedy Franciszek Garcia SJ (1641-59), a archidiaconem od około 1640 r. Tomasz Parampil. Arcybiskup z całą bezwzględnością dążył do złamania pozycji archidiacona, który z kolei starał się znaleźć oparcie w Mezopotamii. Gdy więc w 1652 r. przybył stamtąd Mar Atallah i został schwytany przez Portugalczyków, malabarscy chrześcijanie Tomaszowi nie wytrzymali. Doszło do odrzucenia władzy arcybiskupa i jezuitów podczas słynnej przysięgi w Mattancherry 3 I 1653 r. Prawie cała społeczność opowiedziała się za Tomaszem, który 22 maja ogłosił się biskupem. Działalność o. Sebastianiego OCD jako wysłannika papieskiego od 1657 r. i arcybiskupa od 1661 r. doprowadziła część chrześcijan do powrotu. Próby użycia siły nie przyniosły większych efektów, a po wyparciu Portugalczyków z Koczinu 7 I 1663 r. przez

Holendrów nie można już było liczyć na tego rodzaju argumenty. Ponieważ Holendrzy nie życzyli sobie katolickich misjonarzy, Sebastiani mianował wikariuszem generalnym diecezji Angamale wspierającego go od początku Aleksandra (Chandy) Parampila. Był on jednym z doradców archidiakona podczas słynnej rebelii, ale odstąpił przekonawszy się o sfałszowaniu listu, w którym Mar Atallah miał dokonać nominacji biskupiej. Aleksander dokonał bardzo znacznych postępów w odzyskiwaniu dla Rzymu kościołów i wiernych. Perspektywa ponownego zjednoczenia nie była wykluczona pomimo niewątpliwego konfliktu między Tomaszem a Aleksandrem. Konfliktu rodzinnego. Przybycie Mar Gregoriosa z Kościoła antiocheńskiego zasadniczo zmieniło sytuację. Oznaczało legitymizację secesji. Zarazem nowy biskup otworzył proces powrotu do wielu tradycji zlikwidowanych w ciągu poprzedniego stulecia. Od tej pory podział na nową partię (Puthenkur) i starą (Pazhayakur) stał się faktem. Do końca XVII w. obie wspólnoty żyły ze sobą bardzo blisko i w przyjaźni, pomimo akcentowania odrębności i niechęci tak przez następców Tomasza jak i karmelitów, którzy z czasem wrócili i objęli kierownictwo katolików syro-malabarskich. Jeszcze w końcu XVIII w. zdarzało się wspólne używanie kościołów, tak częste w początkowej fazie. Szanse połączenia w latach osiemdziesiątych zostały storpedowane w Rzymie.

Czy wobec tego słusznie mówimy o odrzuceniu? Rewolta 1653 r. nie miała charakteru religijnej schizmy, nie była też skierowana przeciwko Rzymowi. Była opowiedzeniem się za podstawowym elementem tradycji. Powrót znacznej części kapłanów i wiernych do Kościoła katolickiego i uznanie przedstawicieli papieża było możliwe także w rezultacie wycofania się karmelitów z tych reform, które powodowały największe napięcia. Odrzucenie oznaczało wyrażenie sprzeciwu wobec zmian, które zagrażały istnieniu wspólnoty. Czy podobnym zagrożeniem nie stał się rozłam?

Istotnie. Podział rozpoczęty w 1653 i 1665 r. stał się początkiem procesu, który w XIX w. zagroził społecznej pozycji chrześcijan Tomaszowych. Jedną z przyczyn było występowanie dwuwładzy, spory wewnętrzne. Drugą – rosnąca waga społeczności nowo ochrzczonych i poparcie, jakie w XIX w. zyskiwali od Brytyjczyków. Rozłam jednak bardzo powoli stawał się podziałem nie do przyjęcia. Nie od razu miał cechy podziału kastowego. Jego źródła nie były prawdopodobnie tylko osobiste. Jakąś rolę odegrało przywiązanie do tradycji. Nie miały na to wpływu różnice doktrynalne. Nie umiemy nic powiedzieć o czynnikach politycznych i gospodarczych, które mogły wiązać się jeśli nie z samym podziałem to z jego utrwaleniem. Odrzucenie było wyraźnym stwierdzeniem, że akceptacja biskupów łacińskich i działania misjonarzy nie jest równoznaczna z podporządkowaniem wspólnoty zwierzchnictwu politycznemu.

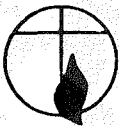
Dzieje spotkania chrześcijaństwa europejskiego i malabarskiego nie kończą się w drugiej połowie XVII w. Opowiedziany w wielkim skrócie półtora-wiekowy okres pozwala jednak na sformułowanie kilku pytań. Są to zresztą pytania, z którymi opuszczałem Keralę. Znalazłem bowiem chrześcijan, ale nie znalazłem odpowiedzi na nurtujące mnie problemy. Więcej, liczba pytań i wątpliwości znacznie wzrosła. Zasadnicze pytanie da się sformułować następująco: Dlaczego dwie wspólnoty chrześcijańskie w ciągu półtora stulecia okazały się niezdolne do dialogu? Dlaczego w konsekwencji dialog w obrębie chrześcijaństwa w Kerali napotyka dziś tyle trudności? Pytanie to, postawione na wstępie, pozostało bez odpowiedzi. Może zostało źle postawione? Tak niewiele wiemy o wierze, o sposobie myślenia chrześcijan Tomaszowych. Trudno nam określić, co uważali za swój system wartości. W kręgu domysłów pozostaje ich świadomość takich wartości, jak wolność i miłość. Czy wiele więcej potrafimy powiedzieć w tym względzie o Portugalczykach? Zapewne, nie powinno

się mechanicznie przenosić problemów i pytań współczesnych na czas tak odległy. Wydawało się jednak, że są one konieczne dla pokazania rozmiarów i charakteru Spotkania. To krążenie wśród pytań, nawet bezradność, przesłania skrytą głęboko wątpliwość. Czy na pewno dialog jest możliwy poza wspólnotą?

En quête de chrétiens au Kérala

Après avoir effectué un séjour à Vadavathoor (Inde) et approché l'activité et les études de l'Institut Oriental pontifical d'Etudes religieuses sur la communauté chrétienne constituant l'Eglise Syro-Malabare se ré-

clamant de saint Thomas Apôtre, l'auteur cherche à cerner les raisons des divisions au sein de cette chrétienté, en exposant les conditions historiques, sociales, et culturelles.



Hans Waldenfels SJ

Ku teologii religii*

Zetknięcie się z obcym elementem, któremu trzeba przekazać obietnicę zbawienia, charakteryzuje historię zakonu jezuitów od pierwszej godziny jego istnienia po dzień dzisiejszy. Tym obcym elementem w czasach wielkich odkryć był „nowy świat” Ameryki, potem Azji, a na koniec również Afryki. Były to tereny, których mieszkańcy nie znali posłannictwa chrześcijańskiego i – jak z tego wnioskowano – nie znane im było również posłannictwo zbawienia. Ponieważ jednak dobra nowina o zbawieniu nie przychodzi do człowieka zupełnie nieoczekiwanie, zaś rana zadana mu przez winę i grzech nie niszczy w nim całkowicie zdolności odbierania natchnień Bożych, stale na nowo rodzi się pytanie o możliwe zasady zrozumienia Ewangelii i przyswojenia jej sobie. Człowiek „z natury” jest stworzony na podobieństwo Boga, musi przed spotkaniem z chrześcijaństwem i niezależnie od niego odczuwać potrzebę pytania o Boga. Że tak jest rzeczywiście, świadczą religie wielu narodów mimo krytyki, z jaką teza ta spotyka się od początku ze strony chrześcijaństwa.

Jaką rolę religie te odgrywały w procesie chrześcijańskiego przepowiadania – oto wielkie pytanie, które ze względów metodycznych jak i merytorycznych w naszych dniach pochrześcijańskiego modernizmu¹ nabiera szczególnego znaczenia. Pytanie to trzeba również postawić, aby zrozumieć historię misji Towarzystwa Jezusowego, ponieważ przy baczniejszej obserwacji znajdujemy w niej te elementy składowe, których tak bardzo potrzebuje

* Fragment książki *Ignatianisch, Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg 1990, s. 624-639.

¹ Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, s. 449; tegoż, *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, w: „*Stimmen der Zeit*”, nr 206/1988, s. 579-590.

współczesna teologia religii. Jeśli więc tutaj najpierw pokrótce przejdziemy etapy konkretnych spotkań z tymi religiami i przypomnimy jego teologiczną refleksję, będzie to służyło wzmocnieniu i pogłębieniu obecnej postawy wobec religii².

Etapy spotkania

Franciszek Ksawery: „Bóg“ w obcym języku

Tym, który jako pierwszy z kręgu towarzyszy św. Ignacego spotkał się z innymi religiami, był Franciszek Ksawery. Nie było to oczywiście zbliżenie metodycznie przemyślane, lecz faktyczne spotkanie, ponieważ ludzie, na których natrafiał podczas swych podróży po morzach i krajach Azji, byli wyznawcami nieznanymi religii. Z Kagoshimy Franciszek Ksawery pisał 5 XI 1549 r., jak bardzo cierpi *na widok praktykowanych obrzędów związanych z kultem bożków, jakimi kapitan i jego pogańska załoga (w drodze do Japonii) oddawali cześć pewnemu bożkowi*³. W tym samym liście do współbraci w Goa opisuje mieszane raczej wrażenia odnośnie do buddyjskich bonzów. Z jednej strony wielu z nich jest mało cenionych wśród ludu. Z drugiej jednak strony mówi z pełnym szacunkiem o osiemdziesięcioletnim bonzie o imieniu Nenjitsu, z którym przeprowadził wiele długich rozmów. Jednak podróż przez świat Franciszka Ksawerego budziła tak czy tak sensację: *Dziwią się ludzie, że przybyliśmy z Portugalii do Japonii, tj. odbyliśmy drogę 6000 mil jedynie po to, by mówić o Bogu i przepowiadać, że zbawienie duszy zależy od wiary w Jezusa Chrystusa. Kiedy jednak słyszą, że mówimy im, iż to sam Bóg nam polecił podjąć się tego, wtedy dziwią się jeszcze bardziej.*

Ale jak tu mówić o Bogu w obcej mowie Japończyków? Szokiem musiało być pierwsze doświadczenie z przekładem słowa „Bóg“. Japoński tłumacz kazań świętego używał najpierw słowa znanego buddystom oznaczającego najwyższego Buddę – „Dainichi“. Kiedy Franciszek Ksawery zorientował się, że w ten sposób zrobiono go

zwolennikiem buddyzmu shingon, mówił jedynie o „Deus”. Jednak dopiero teraz stał się pośmiewiskiem ludzi, którzy termin ten w języku japońskim ośmieszyli tłumacząc słowo „Deus” w znaczeniu „daisu” – „wielkie kłamstwo”⁵.

Z problemem imienia Boga spotykali się jednak misjonarze wszędzie, gdzie głosili Ewangelię. W ostatnim okresie historii misji japońskiej, który rozpoczął się z otwarciem tego kraju na Zachód w II poł. XIX w., katoliccy misjonarze na oznaczenie Boga używali słowa pochodzącego z języka chińskiego: „Tenshu” („Pan nieba”). Trzeba było stu lat, by po wojnie na Pacyfiku mocą decyzji japońskiej konferencji biskupów pojęcie to całkowicie zjaponizować. Od tego czasu katolicy, razem z protestantami używają na oznaczenie Boga słowa zaczerpniętego z rodzimego sinto – „Kami”. Początki spotkania między religiami są naznaczone problemami językowymi.

Głoszenie powszechnej woli zbawczej Boga wymaga jednak, by słuchacz rozumiał, w jaki sposób Bóg i całe przepowiadanie o Nim określa istotę człowieka. Franciszek stoi na gruncie dawnej tradycji argumentując, że: *Czynienie dobra i unikanie zła jest wpisane w serce człowieka, dlatego ludzie znają przykazania Boże z samych siebie, bez potrzeby pouczenia ich przez kogokolwiek, ponieważ uczynił to sam Stworzyciel wszystkich światów.*

I jeśli macie jeszcze jakieś wątpliwości, spróbujcie zawołać człowieka, który rósł w samotności gór i nie ma żadnej znajomości prawa chińskiego, nie umie czytać ani pisać, i tego człowieka, który wyrósł w dzikich lasach, spytajcie, czy godzi się zabijać, kraść, działać przeciwko 10 przyka-

² W tym miejscu pragnę zwrócić uwagę na punkty styczne z podejmowaną tematyką w przyczynkach H. Dumoulin, Y. Raguin, A. Crollius, M. Sievernich umieszczonych w niniejszej książce.

³ Por. *Die Briefe des Francisco de Xavier 1542-1552*, wyd. E. hr. Vitzthum, Leipzig 1939, s. 139-159, tu s. 139; również list z 29 I 1552 r. do ojców w Europie, tamże, s. 171-185.

⁴ Tamże, s. 146.

⁵ Por. tamże, s. 182 oraz s. 308.

zaniom Bożym. Z odpowiedzi tego człowieka, na którego nikt nie wpływał, niewykształconego, dzikiego jasno możecie poznać, że i ten człowiek nosi w sobie prawo Boże. A któż mógłby go pouczyć o dobru i złu, jeśli nie sam Bóg, który go stworzył? I jeśli spotykamy się z tym już u dzikich ludów, cóż dopiero mówić o ludziach cywilizowanych. Tak więc pewne jest, że zanim jeszcze zostało napisane jakieś przykazanie, prawo Pańskie żyło w sercu człowieka⁶.

**Roberto de Nobili i Matteo Ricci:
Dla Hindusów Hindus, dla Chińczyków Chińczyk**

Przykładem, jak wiele zrobiono, by w Indiach i Chinach posłannictwo Ewangelii mogło zapuścić korzenie, mogą być Włoch Roberto de Nobili (1577-1656) w Indiach i Matteo Ricci (1552-1610) w Chinach. Za nimi stoi wielka liczba jezuitów europejskich, którzy w czasach dawnego Towarzystwa starali się na swój sposób zadomowić się w Azji, aby otworzyć drzwi Ewangelii. Z terenu języka niemieckiego można wymienić dla Indii Heinricha Rotha (1620-68), autora pierwszej gramatyki sanskrytu⁷, Andreasa Strobła (1703-70), który jako przyrodnik-naukowiec pracował w północnych Indiach na dworach muzułmańskich książąt, i największego ówczesnego geografa Indii, Josefa Tieffenthalera (1710-85); w Chinach kolończyka Adama Schalla von Bell (1592-1666) i Flamandczyka Ferdynanda Verbiesta (1623-88), znakomitego astronoma.

Dwie cechy wspólne mieli ci jezuici: starali się umocnić w tych narodach to, co w świetle posłannictwa Ewangelii wydawało się im pomocne i cenne. Z drugiej strony obok Ewangelii, którą przynosili z dalekiego Zachodu, przekazywali tym narodom również to, co mogło im być potrzebne w życiu codziennym: wiedzę techniczną, przyrodniczą i matematyczną itp. W Indiach jezuici przyjmowali sposób życia braminów, zaś w Chinach mandarynów.

De Nobili ubierał się jak sannyasi i zachowywał ich ascezę. Uczył się języków, których używano w okolicy: sanskryt, tamil, telugu, i napisał wiele książek w języku tamil. Nie ograniczał się jednak do zewnętrznej adaptacji; o wiele bardziej chodziło o podstawowe pojęcia hinduistyczne – w jakim stopniu korespondują one z chrześcijańskimi prawdami wiary. Dzisiaj również próbuje się odpowiadać na pytanie, jakich pojęć można, a jakich nie powinno się używać⁸.

Po dziś dzień jednak jest to podstawowy dyskutowany problem: Na ile można rozróżnić bycie hinduistą od bycia Hindusem i czy można to oddzielić?⁹ Pytanie znalazło zastosowanie wszędzie tam, gdzie zanurzenie w styl życia indyjskiego pociągało za sobą stosowanie pewnych miejscowych rytów. De Nobili miał o tyle szczęście, że na jego korzyść wypowiedział się kard. Bellarmin w Rzymie i Grzegorz XV aprobował postępowanie Nobilego w Konstytucji Apostolskiej „Sedis antistes” z 31 I 1623 r., tak że jezuici mogli nadal pracować w ten sposób aż do połowy XVIII w.¹⁰

⁶ Tamże, s. 181. Por. również G. Schurhammer, *Die Disputation des P. Cosme de Torres mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1512*, Tokyo 1929. Przykład człowieka z gór pojawia się również w scholastyce; por. Tomasz z Akwinu, II Sent.d.28,q.1,a.4 ad 4; De Ver.q.14 a.11 ad 1; In Rom. 10,3.

⁷ A. Camps (warto mu za to podziękować) wraz z J.C. Mullerem zbadali historię tej gramatyki i opublikowali wraz z innymi manuskryptami Rotha, por. *The Sanskrit Grammar an Manuscripts of Father Heinrich Roth SJ (1620-1668)*, facsimile wydania Biblioteca Nazionale, Roma, Mss. Or. 171 i 172, wprowadzenie A. Camps i J.C. Muller, Leiden – New York – Boben-havn – Köln 1988.

⁸ Jako przykład por. prace indyjskiego jezuity Soosai Arokiasamy, *Dharma, Hindu ad Christian, according to Roberto Nobili. Analysis of its meaning ad its use in Hinduism and Christianity* (Documenta Missionalia 19), Roma 1986.

⁹ Ścisłe rzecz biorąc problem ten wystąpił w Indiach od czasu pojawienia się tam obcych dla nich religii, islamu i chrześcijaństwa. Nowoczesne państwo indyjskie z trudem unika problemu pluralizmu religii.

¹⁰ W naszych czasach problem „katolickiego hindusa” świadomie podjął przede wszystkim Hans Staffner SJ; por. jego ostatnią książkę: *The Open Door. A Christian Approach to the World Religions*, Bangalore 1978. Por. również P.R. Bachmann, *Roberto de Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, BIHSJ 22, Roma 1972.

To, co de Nobili robił w południowych Indiach, wprowadzał w Chinach Matteo Ricci¹¹. Po przybyciu do Kraju Środka nauczył się natychmiast chińskiego języka literackiego i rozpoczął studia pism Konfucjusza i innych chińskich mędrców (łacińska forma „Kungfutse“ została wprowadzona przez jezuitów. Również silne zainteresowanie oświeconej Europy Państwem Środka zostało zainspirowane informacjami pochodzącymi od jezuitów¹²). Ciekawe jest, że Ricci i jego towarzysze nosili najpierw ubiór mnichów buddyjskich. Kiedy jednak zorientowali się, że uczeni cieszą się większym autorytetem, zmienili ubiór i wybrali konfucjanistów. W tym samym kierunku szło ich staranie, aby zacząć się na dworze cesarskim w Pekinie. W kręgach uczonych jednak większe wrażenie robiła wymiana wiedzy astronomicznej, matematycznej, fizycznej, w muzyce, mierzeniu czasu i kartografii niż posłanie ewangeliczne.

W tej – dla zachodniego misjonarza – raczej świeckiej atmosferze również zwyczaje rytualne, naturalne w związku z czią przodków i Konfucjusza, musiały być brane bardziej za rytę o charakterze towarzyskim niż religijnym. Ricci w każdym razie nie widział trudności, by pozwalać na nie również ochrzczonego. Tragiczny spór o rytę, przez który cały ten projekt upadł, wybuchnął dopiero po śmierci Ricciego. Nie trzeba tej sprawy tutaj szerzej omawiać, ponieważ to, co Benedykt XIV bullami „Ex quo singulari“ w 1742 r. dla Chin i „Omnium sollicitudo“ 1744 r. dla Indii ostatecznie zakazał, zostało po dwustu latach w 1939 r. (dla Chin) i w 1940 r. (dla Indii) znowu dopuszczone¹³.

Oczywiście nadal pozostają pewne pytania. Jeśli się nie mylimy, jezuiti w Indiach i Chinach w wybranych przez nich formach religijnych – w religii brahminów i w konfucjanizmie – widzieli mniej religię, a bardziej pewien rodzaj filozofii życia, etykę życia indywidualnego, a szczególnie społecznego. Chrześcijaństwo miało pewne doświadczenia w podejściu do filozofii. Ostatecznie już w imperium rzymskim posłannictwo ewangeliczne miało

więcej wspólnego z panującą filozofią grecką niż z obumierającymi religiami. Oczywiście jest, że filozofie nowo odkrytych krajów z ich językami, strukturami społecznymi i kulturami nie musiały zgadzać się z podstawowymi rysami greckiej klasyki. Jednak, jeśli w ogóle jest możliwe wspólne myślenie, to powinno ono być możliwe tam, gdzie ludzie zbierają wspólnie doświadczenia.

W każdym razie chciałbym zaryzykować taką tezę dotyczącą wczesnych misji jezuickich w Azji: jezuici interesowali się tym, co dzisiaj określamy mianem obcych religii tylko w takim stopniu, w jakim stanowiły one punkt wyjścia wspólnego rozumienia świata i człowieka. Elementem tego było zarówno pytanie o Boga jak i o stworzenie. Zatem religie interesowały jezuitów o tyle, o ile odzwierciedlały sferę teologii naturalnej. Natomiast problematyczne w kontakcie z tymi religiami stawały się sprawy dotyczące „teologii nadprzyrodzonej”, jak posłanie o zbawieniu, o konieczności zbawienia, o grzechu, o odpuszczeniu grzechów, o związku między odpuszczeniem a śmiercią Jezusa, Syna Bożego, który został człowiekiem, o przyjęciu człowieczeństwa przez Boga.

Spór o ryty, który wysunął się na pierwszy plan, przesłonił raczej pozostałą problematykę związaną z religiami azjatyckimi. Po dziś dzień wiąże się ona istotnie z pojęciem religii przeciwstawianym pojęciu filozofii jak również z duchowym poznaniem (gnosis), przeciwstawianym społecznej praktyce¹⁴. Cejloński jezuita, Alojzy Pieris, w ten sposób charakteryzuje specyficzną azjatycką relację

¹¹ Działalność jezuitów w Chinach ostatnio przypomniano przy okazji jubileuszu Ricciego w 1982 r.

¹² To spotkanie z Chinami zostało przedstawione raczej krytycznie na podstawie źródeł chińskich przez francuskiego sinologa, J. Gerneta, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich-München 1984.

¹³ Por. K. Rahner, *Ritenstreit – neue Aufgabe für die Kirche*, w: *Schriften zur Theologie XVI*, s. 178-184.

¹⁴ Na ten temat por. obszerny artykuł *Interkulturelle Religionsphilosophie*, w: A. Halder, K. Kienzler, J. Möller (wyd.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Experiment III), Düsseldorf 1988, s. 225-241.

między religią a filozofią: *Niewiele sensu ma w społeczeństwie azjatyckim wyprowadzanie religii z kultury (jak w chrześcijaństwie łacińskim) czy też z filozofii (jak w chrześcijaństwie hellenistycznym). W kontekście południowoazjatyckim np. kultura i religia są nakładającymi się na siebie elementami niepodzielnej soteriologii, która obejmuje zarówno koncepcje życia jak i drogę zbawienia: chodzi tu w gruncie o filozofię, która jest równocześnie światopoglądem, jak i religią, która jest filozofią życia*¹⁵.

Co oznaczają tu jednak *soteriologia* i *droga zbawienia*? Jak mało chodzi w tym przypadku o teorię, okazuje się, kiedy przy całym zainteresowaniu dla praktyk w dzisiejszym języku nazywanych inkulturacją nie przeoczy się rozpowszechnionych w owych czasach z racji praw patronackich praktyk ucisku szczególnie w Indiach. Że wspomnimy choćby tylko o niewolnictwie. Było ono rozpowszechnione. Również zakony posiadały niewolników. Nie byli oni jednak w oczach wielu Europejczyków prawdziwymi ludźmi, nie mówiąc już – pełnowartościowymi chrześcijanami. J. Beckmann napisał o tych czasach misji indyjskich: *Podobnie jak w czasach Franciszka Ksawerego również w XVII i XVIII w. niewolnictwo było bardzo rozpowszechnione. Obliczano, że przeciętny urzędnik portugalski potrzebował 15-20 niewolników i niewolnic... Że zakony męskie posiadały niewolników, wiemy nie tylko z licznych zakazów instancji europejskich, lecz również z pozytywnych informacji. Niewolnikom, Indianom i brahminom przyjmowanie komunii św. było zabronione nie z zasady, ale w praktyce. Włoski teatyn o. Antonio Ardisone Spinola po raz pierwszy 21 V 1645 r. występował przeciwko temu w kazaniu pt. „Wzdychania chrześcijańskich braminów, kanaryńców i wielu innych kast i narodów Indii, ponieważ nigdy w życiu nie wolno im przyjąć komunii św.”*¹⁶.

Juan Martinez de Ripalda: człowiek i jego zbawienie

Przy całym szacunku dla prób inkulturacji podejmowanych przez misjonarzy jezuickich nie można oczywiście przeoczyć, że w przeciwieństwie do późniejszych cza-

sów stosunki społeczne nie występowały na pierwszy plan. Istotnym tematem historii misji nowych czasów po Franciszku Ksawerym było *salus animarum* i nic więcej. Ale człowiek nie otrzymuje zbawienia bez działania Bożego. Czy wbrew wszystkim jego zabiegom zostanie on jednak potępiony, jeśli bez jego winy – z różnych przyczyn – nie miał okazji dotarcia do posłannictwa Jezusa Chrystusa? Pytanie o powszechną wolę zbawienia rodziło się z całą mocą tam, gdzie chodziło o ogromną liczbę nie ochrzczonych, zaś religii (innych) nie traktowano (jeszcze) jako alternatywnych dróg do zbawienia. Pytanie to towarzyszy teologii w gruncie rzeczy od początku czasów nowożytnych aż do dziś. Nic więc dziwnego, że Karl Rahner, któremu zawdzięczamy trwałe bodźce dla teologii religii, zwraca uwagę na pewnego teologa jezuickiego, który w tej dziedzinie zasłużył się jeszcze bardziej niż Francisco Suarez – na Juana Martineza de Ripaldę (1594-1648)¹⁷.

Rahner przywołuje Ripaldę dyskutującego o stosunku natury do łaski i mówiącego o swoich *niewierzących krewnych*¹⁸. Czy podejmiemy do tego raczej abstrakcyjne i spekulatywnie w ramach nauki o łasce i rozważymy stosunek między tym co naturalne a tym co nadprzyrodzone, czy egzystencjalnie bezpośrednio dotkniemy sprawy zbawienia konkretnych osób, które nie spotkały się z posłannictwem zbawczym – w obydwu przypadkach chodzi o zastosowanie woli zbawczej w konkretnych

¹⁵ A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 9), Freiburg 1986, s. 80.

¹⁶ Por. J. Jedin (wyd.), *Handbuch der Kirchengeschichte V*, Freiburg 1970, s. 316.

¹⁷ Po dokładniejsze informacje odsyłam do mojego omówienia tego teologa w: M. Schmaus (wyd.) *Handbuch der Dogmengeschichte I/1b*, Freiburg 1977, s. 46-49.

¹⁸ K. Rahner powołuje się na Ripaldę najpierw okazynie i z zastrzeżeniami. Pod koniec jednak zgadza się z nim w zupełności w następujących miejscach swoich *Schriften zur Theologie*: I,337.361; II,88; III,429; IV,227.261; VIII,525. Por. również Muschalek, *Natürlichkeit und Menschlichkeit*, w: J.B. Metz U.A. (wyd.) *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, II, Freiburg 1964, s. 103-120.

sytuacjach i możliwość decyzji o skutkach zbawczych, gdzie dar, wolna szansa skorzystania ze zbawienia w Jezusie Chrystusie są nieznane. Dla Ripaldy jest to pytanie o stosunek natury do nadprzyrodzoności i to zarówno gdy chodzi o objawienie Boże, jak i o odpowiedź człowieka wierzącego. Pojęciowo „naturalny” i „nadprzyrodzony” jawią się raczej jako dwie różne dziedziny, jednak jak wynika z doświadczenia, według niego akty nadprzyrodzone nie dają się odróżnić od naturalnych w tym samym przedmiocie materialnym i formalnym. Rozumna natura człowieka zakłada, że Stworzyciel jest osobą mówiącą, a nie milczącą (niemą). I odpowiednio Bóg jako stworzyciel natury może wymagać od obdarzonego rozumem stworzenia, że będzie Mu posłuszne, będzie Go miłowało, oddawało Mu cześć i oczekiwało od Niego dobra. Nie wchodząc tu w sposób argumentacji Ripaldy, z całą pewnością trzeba przyznać, że udało mu się wy tłumaczyć zasadnicze otwarcie wszystkich ludzi na Boga życia nadprzyrodzonego.

K. Rahner przyswoił sobie te argumenty do własnych teologicznych przemyśleń o konkretnej historii zbawienia, w której każdy człowiek, świadomie czy nieświadomie, żyje. Zastosował je do czynów moralnych osób niewierzących: *Łaska istnieje również poza Kościołem i jego sakramentami (...) nadprzyrodzona transcendencja istnieje w każdym człowieku, który dojrzał do dokonywania moralnych wyborów*. Dlatego niekoniecznie jest on usprawiedliwiony; może być grzesznikiem i niewierzącym. Jeśli – i o ile – może on jednak w konkretnej sytuacji czynić dobrze, wówczas – i na tyle – jest on faktycznie transcendentnie otwarty na Boga życia nadprzyrodzonego. W swoim wolnym wyborze może współbrzmieć lub nie z danym mu uprzednio duchowym, nadprzyrodzonym istnieniem. *Jeśli zatem w każdym czynie moralnym zajmuje pozytywne lub negatywne stanowisko wobec całości swego faktycznego istnienia (...) wtedy należałoby powiedzieć, że każdy moralnie dobry czyn człowieka jest w*

faktycznym porządku zbawienia również nadprzyrodzonym aktem zbawczym. I w ten sposób doszlibyśmy do znanego poglądu Ripaldy¹⁹.

W innym kontekście dodaje: *Jeśli się to wszystko weźmie pod uwagę (...) wtedy nie będzie się traktować cnót pogan jako „błyszczących przywar”, ponieważ są one jedynie naturalnie dobre, a znajdując się poza Chrystusowym porządkiem zbawienia są względem niego obojętne. W wielu przypadkach będzie można raczej pozostawić otwartą możliwość, że chodzi tu o cnoty właściwie nadprzyrodzone wynikające z łaski Chrystusa, które dają życie wieczne. Każdy, kto będzie zbawiony, będzie zbawiony jedynie dzięki łasce Chrystusa. Nie ma dzieł zasługujących na życie wieczne oprócz tych, które są dokonane w łasce Chrystusa. Jeśli więc w naszym otoczeniu spotykamy ludzi, co do postępowania których odnosimy się z najwyższym szacunkiem, być może stoimy wtedy wobec ludzi, którzy nie zdają sobie sprawy, z jaką siłą już w nich działa łaska Chrystusa i święta moc Boga. Być może. Ale to wystarczy, by w pełni ufności mieć nadzieję*²⁰.

Ripalda jest prekursorem Rahnera w przeniesieniu rozumowania z pozycji, którą należałoby nazwać raczej teocentryczną na jednoznacznie chrystocentryczną. To, co u Ripaldy jawi się jeszcze raczej abstrakcyjnie, znajduje swój pogłębiony wyraz i ukierunkowanie w Rahnerowskiej koncepcji anonimowych chrześcijan i zbawczej roli innych religii jako moralna i religijna opcja fundamentalna. Te przemyślenia zachowują swą wartość również wówczas, kiedy w zmienionej sytuacji spotkań różnych religii wymagają dalszego opracowania²¹. Przede wszystkim dotyczy to bazującego na wielkości bycia człowiekiem optymizmu zbawczego w konkretnej historii stosunków ludzi i narodów, który jest stale podważany.

¹⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, s. 226.

²⁰ K. Rahner, *Schriften zur Theologie III*, s. 429.

²¹ Jak poprzednio, trzeba wrócić do K. Rahnera, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie V*, s. 136-158. Por. do tych rozważań moje opracowania: *Die neue Diskussion um die „anonymen*

Francisco Suarez: prawo do prawdziwej religii

Jak mało oczywiste było w okresie rozkwitu hiszpańskiej scholastyki jezuickiej, by ludzie byli uznani przez ludzi, i konsekwentnie, by respektowano ich godność, wskazują nowe studia dotyczące konkwisty Ameryki Łacińskiej i „ukościelnienia“ tej wielkiej części świata. Papież Paweł III musiał w 1537 r. w swej Bulli „*Sublimis Deus*“ wystąpić przeciwko tezie, że *Indianie zostali stworzeni jako zwierzęta, by służyć Europejczykom* i oświadczył uroczystie, że *Indianie są prawdziwymi ludźmi i są zdolni przyjąć wiarę*²². To, że poganom odmawiano człowieczeństwa, wiązało się ostatecznie z przekonaniem, że poznanie jednego prawdziwego Boga wymaga minimum poznania naturalnego. Kto oddawał cześć bogom i bożkom, żył poniżej poziomu prawdziwego człowieka, ponieważ było to poniżej poziomu naturalnego rozumu.

W związku z tym trzeba przypomnieć dyskusje teologów hiszpańskich, w których chodziło o godziwość działań wojennych w nowoodkrytych krajach: *Prawny tytuł do podboju i podporządkowania narodów Ameryki, ale również Afryki i Azji różni autorzy okresu wielkich odkryć upatrywali w niewierze lub służbie bożkom*²³. Sprawami tymi szczegółowo zajmował się Suarez w swym traktacie „*De bello*“ oraz w traktacie „*De fide theologica*“, disp. XVIII „*De mediis quibus ad convertendos vel coerendos infideles non apostatas uti licet*“²⁴.

Co u Suareza i innych wygląda jak przyczynek do późniejszej nauki o wolności religijnej, tu jawi się oczywiście jeszcze w związku z prawem wiary chrześcijańskiej do przepowiadania i prawem do uwolnienia niewierzących od błędu i nawrócenia do prawdziwej wiary. I odpowiednio w tym kontekście chodzi o problemy, czy Kościół, czy też panujący świecki ma prawo stosować przymus wobec swych poddanych w sprawach wiary. Jeśli problem, czy w „*idololatrii*“ i innych „*rytach*“ jest zawarte jakieś jądro prawdy, w ogóle jest stawiany, to najwyżej pośrednio.

Jak mało chodzi tu o subiektywne prawo człowieka do wolności, wynika choćby z tego, że Suarez wyraźnie różni obowiązek człowieka wysłuchania pouczenia religijnego i przymus zostania chrześcijaninem. Najmocniej broni on tezy, że nie wolno zmuszać do przyjęcia wiary chrześcijańskiej niewierzących, którzy nie odeszli od chrześcijaństwa. Uzasadnienie jest jednak zasadniczo prawnicze: ani Kościół, ani świeccy władcy nie mają w tych sprawach władzy nad takimi ludźmi. I konsekwentnie Suarez odrzuca każdy rodzaj rozszerzania wiary za pomocą środków militarnych. Wojna religijna jest dla niego łamaniem zarówno prawa narodów jak i prawa naturalnego²⁵.

Prawo interwencji dopuszcza Suarez tam, gdzie ma miejsce *defensio innocentium*. Obrona bezbronnych dotyczy zarówno prawa do życia – i tu Suarez ma na myśli ofiary z ludzi i dzieci, o których mówiono w Ameryce Środkowej – jak i do zbawienia duszy, a z tym wiąże się prawo do prawdziwej czci Boga i zachowania prawa naturalnego²⁶. Kiedy mowa jest o subiektywnej wolności religijnej, wiąże się ją w tym okresie, u progu czasów nowożytnych, z pytaniem o obiektywną prawdę religii. Z drugiej strony odwołaniu do prawa Chrystusowego towarzyszy zakotwiczenie poznania prawdy w rozumie naturalnym.

Christen“ jak wkład do teologii religii, w: ZMR 60'1976, s. 161-180; *Theologie der nichtchristlichen Religionen*, w: E. Klinger, K. Wittstadt (wyd.), *Glaube im Prozess. Christen nach dem II Vaticanum*, Freiburg 1984, s. 757-775.

²² M. Sievernich w wydany przez niego dziele *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*, München – Mainz 1988, s. 29.

²³ J. Soder, *Francisco Suarez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt 1973, s. 310; racje na rzecz takiego twierdzenia s. 311.

²⁴ Na temat roli religii w polityce kolonialnej por. szerzej J. Soder, dz. cyt., s. 310-361; znajdujemy tam również dokładniejsze dane dotyczące referowanych poglądów Suareza. Trzeba jednak pamiętać, że Suarez współczesne pojęcie „religia” używa zamiennie z określeniem „lex”, „ritus” i in. Istota pogaństwa polega wtedy na „idolatrii”.

²⁵ Por. tamże, s. 321.

²⁶ Co do *defensio innocentium* por. tamże, s. 330-335.

Wszystko to staje się jasne, kiedy dochodzi do konkretyzacji. Jeśli jakiś naród uważa islam za prawdziwą wiarę, ale w jej wyznawaniu napotyka trudności, wtedy nie może być mowy o prawie do interwencji dla muzułmańskiego władcy (por. „De bello“ V,7). Nierespektowanie „prawa“ Chrystusowego jest bezprawiem, ale nie jest nim przekraczanie innego „prawa“ (tamże). Potem jednak twierdzi znowu, że dotyczy to nie tylko chrześcijan, ale wszystkich monoteistów (por. tamże V,3). Podczas gdy żydzi i muzułmanie według Suareza zaliczają się do czcicieli prawdziwego Boga (por. „De fide“ XVIII,4,10), nie dotyczy to „pogan“; żyją oni, jak już powiedziano, poniżej poziomu poprawnego, naturalnego poznania.

I tu koło się zamyka: poznanie jednego prawdziwego Boga należy podobnie jak wolność i możliwość życia zgodnego z zasadami rozumu do natury każdego człowieka. Prawo do błędu, nawet kiedy nie powoduje ono żadnej szkody, nie jest prawem, które należałoby traktować jako subiektywne prawo człowieka wobec obiektywnego porządku natury i wobec prawdziwej religii. Można je dopuścić jedynie dlatego, że przymus nie jest właściwym środkiem torowania drogi do prawdy.

Wobec faktu, że w naszych czasach problemowi prawdy grozi unicestwienie przez wołanie o nieograniczoną wolność, trzeba zwrócić uwagę na znaczenie pytania o vera religio. Przez wiele lat teologia fundamentalna rozważała zagadnienia preambula fidei, zagadnienia kryteriów i motywów obiektywnej i subiektywnej wiarygodności wiary chrześcijańskiej, oraz jej pozycji wobec konkurencji analogicznych aspiracji i propozycji odnosząc je do ludzkiego rozumu, jego możliwości i zdolności do roztropnej odpowiedzialności za wiarę rozumianej jako postawa człowieka²⁷. Stale jednak rośnie przekonanie, że problem prawdy nie wyczerpuje się w teoretyczno-spekulatywnym rozważaniu bez związku z konkretnym życiem. Musi to znaleźć odbicie w nowej teologii religii, którą trzeba rozwinąć²⁸. Problem prawdy w powiązaniu z

religiami zdobywanych i nowo odkrywanych krajów został odsunięty na prawie trzy stulecia przez zastrzeżenia, które wykształcona Europa wysuwała względem chrześcijaństwa i jego posłannictwa. Trzeba, aby problem ten został obecnie podjęty na nowo.

Wyzwania pochrześcijańskiego modernizmu

„Współczesny świat“ (Teilhard de Chardin)

Przyjrzenie się historii poucza, że wiele spośród problemów, które dzisiaj rodzą się przy spotkaniu z religiami, było aktualnych już w przeszłości i że istnieją elementy odpowiedzi, które poszły w zapomnienie, a zasługują na to, by je stamtąd wydobyć. Poza tym oczywiste jest, że żyjemy w innym czasie. Oczywistość, z jaką wspomniani przedstawiciele Towarzystwa Jezusowego odnosili się do obcych z pozycji własnej wiary, dziś została zarzucona. Na jej miejsce weszło uczucie bezgranicznego wydania na różnorodność i obcość sytuacji spotkania, gdziekolwiek i z kimkolwiek by to było. Sam próbowałem wyjaśnić to niemieckiej teologii za pomocą hasła „kontekstualność“ używanego w Trzecim Świecie i w ekumenii i nazwałem ten czas *pochrześcijańskim modernizmem*²⁷.

Karl Löwith nawiązując do Teilharda de Chardin mówił o *współczesnym świecie* i opisał go w następujący sposób: *Jeszcze przed dwoma stuleciami gospodarkę euro-*

²⁷ Por. obszerniej na ten temat G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats der katholischen Schultheologie* (Tübinger theologische Studien 25), Mainz 1984, s. 63-68 jak i wywody o Michaelu de Elizalde SJ (1616-78), s. 68-79.

²⁸ Por. moje opracowania: *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: W. Kern i in. (wyd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie II*, Freiburg 1985, s. 241-265; poza tym *Ist der christliche Glaube der einzig wahre?*, w: „Stimmen der Zeit“, nr 205/1987, s. 463-475; oraz M. Scheckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, s. 66.

²⁹ Por. poza pracami podanymi w przyp. 1. mój artykuł *Kontextuelle Theologie*, w: K. Muelle, Th. Sundermeier (wyd.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, s. 224-230.

pejską określała ziemia i jej podział, jak we wczesnych czasach istnienia społeczności ludzkiej; abstrakcyjna gospodarka pieniężna nie odgrywała żadnej roli w dziedzinie zmiany własności i zarobkowania, a pierwsze automaty były raczej zabawkami, a nie siłami zmieniającymi świat. Tymczasem człowiek wyzwolił się ze wszystkich dotychczasowych autorytetów i tradycji przez rewolucyjny postęp wiedzy, aby stworzyć to, co Teilhard de Chardin nazywa „nowoczesnym światem”. Nigdzie nie jesteśmy w domu, ale nie dlatego, że nie mamy ojczyzny, lecz dlatego, że wszędzie możemy się urządzić, nawet w metalowej kapsule, która pędzi z szybkością 30000 km na godzinę wokół Ziemi. Za tą niesłychaną ruchliwością czasowo-przestrzenną i za krzątaniem nowoczesnego świata kryje się zmieniony duch i nowy sposób ludzkiej egzystencji, którą Goethe przeczuwając nazywa „Veloziferische”. Taka zmiana stanu związana jest ze strachem jak również z jakąś nadzieją (s. 320)³⁰.

W odniesieniu do Teilhardowskiej wizji jednej ludzkości, która mimo swej ambiwalencji przerasta aktualne doświadczenia, Löwith stwierdza: *Człowiek przyszłości nie będzie Europejczykiem, Rosjaninem, Amerykaninem, Hindusem, Afrykańczykiem etc., lecz mieszkańcem Ziemi i ludzkością w osobie. Przez to stojące przed nami zjednoczenie wszystkich ludzi w jednej ludzkości powstanie nowa i wyższa świadomość, która będzie sterować dalszym rozwojem na bazie wiedzy naukowej* (s. 322).

Wizja jednej ludzkości nie może doprowadzić do przeoczenia, że ludzie właśnie z powodu tego zanurzenia w jednej ludzkości zaczną się dopytywać o swoją narodową, plemienną, rodową tożsamość. Zrobią to, tym bardziej że tracą poczucie transcendencji. Pierwotne formy przewycięzania lęku, zdomowienia i przywracania zdrowia, a także religie nabierają w związku z powyższym nowego znaczenia. Nawet Teilhard mimo dużego wyczucia złożoności całej rzeczywistości i punktów widzenia nie przyjął tego w pełni do wiadomości.

Löwith odkrył jednak u Teilharda pewien rys, który pozwalał mu bywać w świecie naznaczonym różną walką o władzę. I chociaż Teilhard nie dawał żadnej szansy innym religiom świata (s. 325) w obiektywnym zestawieniu z chrześcijaństwem, nie można przeoczyć tego, że chrześcijanie, buddyści, wierzący i ateści, gdy tylko zetknęli się z duchowością Teilharda, odnaleźli w niej siebie. Cytowany przez Löwitha list, który Teilhard wysłał z Chin 30 X 1929 r., nie mówi wprawdzie nic o pozytywnym spotkaniu z religiami azjatyckimi. Jest jednak wyrazem typowo ignacjańskiej duchowości „kenotycznej”, która łączy religie i zarazem otwiera je na siebie³¹. W liście tym czytamy: *Im jestem starszy, tym lepiej uświadamiam sobie, że prawdziwy spokój polega na rezygnacji z siebie, tj. że pojęciom „być szczęśliwym” i „być nieszczęśliwym” (w powszechnym tego słowa znaczeniu) nie można nadawać żadnej wartości. Osobisty sukces lub osobiste zadowolenie nie są warte tego, by się o nie ubiegać i trapić, kiedy komuś umykają, lub nie pozwalają się osiągnąć. Jedyną wartością to zaangażowanie się dla świata w Boga. By to pojąć i według tego żyć, trzeba najpierw przejść coś w rodzaju przepaści, przejść zakręt o 180° i odejść od tego wszystkiego, co powszechnie jest uważane za użyteczne. Jakąż wolność osiąga się w pracy i miłości, kiedy już raz zrobi się ten krok. Życie moje jest teraz całkowicie przeniknięte tym duchem własnej nieprzydatności i czuję jej wzrost w sobie, ale równocześnie czuję się coraz silniej wzywany przez wszystko co naprawdę jest u podstaw rzeczywistości* (s. 330).

Jeśli nawet w tym liście – jak powiedziano – nie chodzi o problem spotkania religii, to jednak uderza jego

³⁰ Strony tu i dalej podawane por. K. Löwith, *Wissen, Glauben und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart 1985.

³¹ Odnośnie do „kenotyczności” por. szersze wyjaśnienia w: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980, s. 176-207; *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1982; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*, Zürich 1983. Problem ten jest dziś nadal śledzony przede wszystkim w amerykańskim dialogu między religiami.

wymowa dotycząca głównego wyzwania tego spotkania: duchowe zakotwiczenie, którego wymaga się dziś od wszystkich wierzących i które przejawia się w radykalnym wyrzeczeniu się siebie. Ta szansa istnieje jednak we wszystkich religiach. Niezależnie od tego, czy nazwiemy ją chrześcijańską, czy buddyjską, spotykamy „kenotycznie” wyzwoloną od siebie otwartość na całą rzeczywistość, przyjmowaną w miłosno-zbawczym pochyleniu ku niej. Jej chrześcijańskim wyrazem będzie radykalne wyrzeczenie się siebie ukrzyżowanego Chrystusa (por. Flp 2,7: *heauton ekenosen*). Buddyzm wypowie to samo w radykalnej postawie milczenia i oddania Buddy, w której znalazła swój wyraz mądrość oświecenia razem z wielkim współczuciem dla całego nie zbawionego stworzenia. Jak ważne jest zmaganie dla *współczesnego świata* o adekwatną duchowość jako centrum wszelkiego spotkania, wykazali – walcząc co prawda również między sobą – jezuici naszych czasów, jak H.M. Enomiya-Lassalle, H. Dumoulin, Y. Raguin, W. Johnston, K. Kadowaki, K. Riesenhuber, J. Sudbrack i inni, dyskutując i dając przykład życia³².

Chrześcijaństwo jako „religia świata” (Karl Rahner)

Po II Soborze Watykańskim Karl Rahner wielokrotnie zwracał uwagę, że charakterystycznym rysem naszych czasów jest, iż chrześcijaństwo stało się „religią świata”, zaś Kościół zaczął być „Kościółem świata”³³. To wydarzenie, niepojęte nawet dla samego Kościoła na Soborze, wiąże się z dopiero co opisanym doświadczeniem *współczesnego świata*: z poczuciem potęgi, a jednocześnie zagrożenia wszystkich na Ziemi, szukaniem pierwotnej tożsamości we własnej ojczyźnie i wspólnym wołaniem o możliwość przeżycia, wielością i jednością. W świecie charakteryzującym się taką ambiwalencją chrześcijaństwo chce być uniwersalną drogą zbawienia, tzn. ogarniać ludzi wszystkich czasów i narodów.

Z podkreśleniem, że chrześcijaństwo jest „religią świata“ łączy się jednak inny aspekt wspomnianego doświadczenia: historia świata toczy się – właśnie w związku z poszukiwaniem zbawienia przez ludzi i obietnicą wiodącą ich w przyszłość – na różnych drogach. Inaczej mówiąc historię religii aż po czasy współczesne trzeba traktować jako historię wielu religii. Chrześcijaństwo jako wydarzenie historyczne ma więc swój historyczny początek i wpisuje się w wielką historię religii.

Decydującym momentem w doświadczeniu „Kościoła świata“ jest fakt, że uniformizm Kościoła związany z jego zachodnioeuropejskim modelem ustępuje miejsca słusznej różnorodności lokalnych wspólnot tego samego Kościoła starającego się iść za Chrystusem. Oznacza to, że chrześcijaństwo jako „religia świata“ dostrzega i bierze na serio roszczenia innych religii do bycia „religiami świata“ i w związku z tym uważa się za jedną z wielu „religii świata“.

Zajęcie takiego stanowiska pozwala chrześcijaństwu stopniowo rezygnować z wielu cech, których szczególnie charakter uważało – zarówno we wcześniejszych okresach swojej historii jak i jeszcze do niedawna – za zastrzeżony wyłącznie dla siebie. Cezura, jaką jest przejście z nowożytnych czasów europejskich do pochrześcijańskiej współczesności, prowadzi do stwierdzenia: Podczas gdy pierwsze wieki tzw. czasów nowożytnych w Europie były czasem naznaczonym myśleniem europejskim, tzn. zgodą lub odrzuceniem myślenia chrześcijańskiego, dziś żyjemy w czasach i w świecie, w których chrześcijaństwo wobec wielowarstwowego pluralizmu przestaje być uwa-

³² Prawie wszyscy wspomniani autorzy spotykają się w G. Stachel (wyd.), *munen muso – Ungegenständliche Meditation* (FS H.M. Enomiya-Lassalle SJ), Mainz 1978; H. Waldenfels, T. Immoos (wyd.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube* (FS H. Dumoulin SJ), Mainz 1985. Por. również Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München 1988.

³³ W *Schriften zur Theologie XVI*, s. 178, por. podobne wypowiedzi o Kościele jako Kościele świata w tomach XIV, s. 288-291, 317, 319-332; XV, s. 88-91 (tam również o religii świata); XVI, s. 143-159, 178-184.

żane za pozytywną czy negatywną instancję normującą; zamiast tego staje do współzawodnictwa z innymi instancjami normującymi. Jest jedną z wielu takich instancji.

W aspekcie historii religii przeżywamy odpowiednio coraz silniejszą tendencję do „równouprawnienia” religii. Zanik szczególnego charakteru chrześcijaństwa można łatwo zaobserwować, kiedy śledzi się zmianę stanowiska wobec eklezjocentryzmu („nie ma zbawienia poza Kościołem”), chrystocentryzmu („w żadnym innym imieniu nie ma zbawienia”) i teocentryzmu, a w końcu rosnącego szczególnie w Azji soteriocentryzmu abstrahującego od (osobowego) Boga³⁴. Tylko w tym kontekście chrześcijaństwo może rzeczywiście na nowo sformułować swoje posłannictwo, jeśli ma być ono brane poważnie.

Przy tym nie wystarczy, by chrześcijaństwo – jak to było w pierwszych fazach spotkania z obcym elementem, koncentrowało się na sprawach wspólnych wszystkim. Jeśli jakaś religia nie ma do powiedzenia nic szczególnego o tym, co jest wspólne wszystkim, rozplynie się w tym co powszednie. Dlatego nie jest bez znaczenia, że koncentracja na Jezusie Chrystusie stała się tym concretissimum i universale, ale równocześnie elementem decydującym i różnicującym świadomości chrześcijańskiej i chrześcijańskiego przepowiadania zbawczego.

Śladami Boga

Przedchrześcijańską historię trzeba rozumieć jako czas coraz większej konkretyzacji Bożego objawienia aż do przyjęcia człowieczeństwa przez Boga w Jezusie Chrystusie jako najwyższego wyrazu samowyrzeczenia i udzielenia się. Droga do Chrystusa jest drogą zbierania i koncentracji. Od momentu historycznego przyjścia Chrystusa proces ten przebiega w odwrotnym kierunku. Znajdujemy się na drodze posłania i uniwersalizacji: coś najbardziej konkretnego staje się najbardziej powszechne. Wynika to z chrześcijańskiego oczekiwania zbawczego, że wszystko, co osiąga zbawienie, znajduje je rzeczywiście w Chrystusie. To realne

zbawienie ofiarowane wszystkim musi w jakichś formach być osiągalne zawsze i wszędzie. Od szczególnego i rzucającego się w oczy zmierza się zatem do powszechnego i nieuchwytnego. Nie oznacza to, że Bóg jest niepoznawalny, lecz że Boga można we wszystkich rzeczach szukać i znaleźć, jak tego domagał się Ignacy z Loyoli od swych towarzyszy³⁵. Często należy napominać, by szukali Boga we wszystkich rzeczach odrzucając możliwie jak najdalej miłość do wszystkich stworzeń, aby całą miłość położyć w ich Stworzycielu, miłując Go we wszystkim i wszystko w Nim zgodnie z Jego najświętszą i Boską wolą³⁶.

Teologia religii jako część teologii chrześcijańskiej ma swoje źródło we własnym doświadczeniu duchowym i związanym z nim posłannictwie o powszechnym zbawieniu. To posłannictwo opisuje wędrowanie Boga z ludzkością, które wiedzie przez historię życia i śmierci Jezusa. Teologia religii nie sprowadza się do historii religii stanowiącej przeszłość, bowiem ma ona współczesne punkty odniesienia do konkretnej historii jednej czy wielu religii. Jednak właśnie dlatego ta historia zachowuje znaczenie dla teologii.

Konsekwencją historycznej cezury naszych dni jest także postawa chrześcijanina, który – zważywszy na faktyczny rozwój teologii religii – zanim zacznie wydawać sądy o obcych religiach, pragnie przyjrzeć się tej obcości. Konkretnie znaczy to, że teologia chrześcijańska musi bardziej, niż działało się to przed II Soborem Watykańskim czy nawet po jego zakończeniu dostrzegać i poznawać to co obce, a zwłaszcza osobę obcego, czyli wyznawców innych religii. Pomocą w tym mogą być zarówno konkretne spotkania z obcymi, jak również zapoznanie się z wynikami badań religioznawczych.

³⁴ Por. H. Waldenfels, „Gleichgültigkeit“ oder Exklusivität des Christentums? Zu einer zentralen Frage der Theologie der Religionen, w: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a.* 41 (1989), s. 69-79.

³⁵ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, dz. cyt., s. 176.

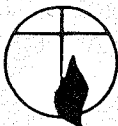
³⁶ H. Urs von Balthasar (wyd.), *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1984, s. 356 (Konstitutionen 288).

Słowa „Konstytucji“ Towarzystwa Jezusowego przypominają, że we wszystkim trzeba szukać i znajdować Boga. Należy to do wielkiej tradycji chrześcijaństwa. Dziś trzeba odnieść te słowa – zgodnie z myślą II Soboru Watykańskiego – do innych religii. Różnorodne przemyślenia na temat zbawienia, objawienia, wiary, łaski, działania Ducha, a przede wszystkim na temat Boga i pojęcia Boga, jak również stosunek do człowieka religijnego poza chrześcijaństwem, kierują wzrok na widoczne ślady obecności Boga również w naszych czasach.

Są, oczywiście, także w religiach ciemne ślady ludzkiej odmowy. Są nawet w chrześcijaństwie chybiłe formy i drogi rozwoju. Ale właśnie te ciemne ślady stają się dziś szczególną sposobnością do odkrywania śladów Bożej wierności w znakach zbawienia i uświęcenia, przebaczenia i pokoju, sprawiedliwości i bezinteresowności stale na nowo pojawiających się w życiu i w przepowiadaniu różnych religii.

Fakt, że poza chrześcijaństwem rośnie przekonanie, iż zbawienie jest ofiarowane wszystkim, zaś inne religie dzielą z chrześcijaństwem podstawowe przekonania co do jego realizacji, nie może być powodem, by wątpić o fundamentalnym charakterze posłannictwa Chrystusa. Co więcej, powinno to być dla chrześcijan zaproszeniem, by tak ustosunkować się do konkurujących religii, żeby w naśladowaniu Chrystusa – poprzez miłość i zaparcie się siebie – rzeczywiście nie dać się nikomu wyprzedzić.

thum. Tadeusz Pronobis SJ



Od redakcji

Głębokie i radykalne zmiany, których areną stała się postkomunistyczna Polska, dotyczą niemal wszystkich dziedzin życia tak indywidualnego jak i zbiorowego. Żłobią one przeobrażenia polityczne, społeczno-gospodarcze, kulturalno-religijne, obyczajowe czy mentalnościowe. Kształtują też jakże ważny klimat społeczny. Każda wymieniona tu przykładowo dziedzina wymaga od każdego z nas postawy czynnej. Dotyka bowiem w taki czy inny sposób najgłębszych pokładów człowieka w jego stosunku do wartości duchowych i materialnych, w jego relacji do instytucji państwowych, społecznych i kościelnych, w jego kontakcie z bliźnim i autorytetami. Wszystko to może rodzić i rodzi napięcia czy wręcz konflikty. Próby ich rozwiązania wzniecają nieraz dalsze napięcia czy nawet antagonizmy. Polaryzują większe czy mniejsze środowiska: rodzinne, przyjacielskie, zawodowe czy kościelne.

W takiej sytuacji wydaje nam się celowe otwarcie w „Przeglądzie Powszechnym” — miesięczniku poświęconym sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym — wyróżnionego działu, który chcielibyśmy nazwać QUAESTIONES, określeniem zatem mającym swoją tradycję zwłaszcza w dziejach katolickiej filozofii i teologii. Tym samym udostępniamy nasze łamy zagadnieniom — i zróżnicowanym sposobom ich przedstawiania — niejednoznacznie pojmowanym, kontrowersyjnym, wymagającym głębszego namysłu, zanim zajmie się taką czy inną konkretną postawę lub podejmie się decyzję, zwłaszcza dotyczącą szerszej społeczności. Tematyka o takiej naturze już dochodzi do głosu. W miarę dalszego „normalnienia” naszego życia społecznego należy chyba mniemać, iż wiele pozornych oczywistości zostanie zakwestionowanych...

Teksty, które będziemy podawać Czytelnikom do zastanowienia w wymienionym dziale QUAESTIONES, nie zawsze pewnie będą

odzwierciedlać stanowisko zespołu redakcyjnego. To chcielibyśmy mocno podkreślić. Mamy jednak nadzieję — i to jest właśnie uzasadnieniem wprowadzanego działu — że tematyka w nim przedstawiana rzeczowo, rzetelnie i z poszanowaniem poglądów i osób myślących inaczej przyczyni się choć w skromnej mierze do wielostronnego naświetlania trudnych, ale istotnych zagadnień pozwalając tym samym naszym Czytelnikom wyrabiać sobie własne i refleksyjnie pogłębione zdanie.

*QUAESTIONES to nie gotowe recepty
oferowane przez naszych Autorów czy redakcję,
to nie oficjalne stanowisko takiej czy innej instytucji!
QUAESTIONES — to materiał do namysłu, zadumy i rozważ!
QUAESTIONES — to w znaczeniu etymologicznym
QUAESTIONES!*

ks. Adam Przybecki

Zrozumieć polskiego księdza

W większości przypadków próba zainicjowania dyskusji na temat osoby kapłana, jego duchowości, społecznych oczekiwań, ale także niepokojów i obaw, napotyka w Polsce duże trudności. W ostateczności zawsze się okazuje, że istnieje jakiś powód, dla którego czas podjęcia takowej debaty nie jest stosowny. Jeśli nie przewrotność przeciwników ideowych, którzy wykorzystają nasze zaangażowanie do prowadzenia wyrafinowanej walki z Kościołem, to zjawiające się aktualnie ważniejsze problemy doczesnej egzystencji społeczności kościelnej, nie wspominając o eliminującej najodważniejszych możliwości pomówienia o duchowe zgorzknienie, pesymizm czy po prostu brak wiary. Tak się najczęściej kończyły wszelkie próby podjęcia rozważań wokół żywego przecież i w Polsce zagadnienia, łącznie z tymi sprzed roku, kiedy w wielu polskich tygodnikach i czasopismach pisało się nie tylko pochwalne wypracowania o polskich księżach¹. W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy właśnie wspomniana wcześniej atmosfera nie jest powodem zaskakującego milczenia polskich środowisk kościelnych, nawet teraz, kiedy pozostał zaledwie miesiąc do rozpoczęcia Synodu Biskupów (artykuł był pisany w sierpniu br. – dop. red.), który z inicjatywy Jana Pawła II zajmie się tematem „Formacja kapłanów w dobie obecnej”. Doprawdy zdumiewać musi fakt zupełnego braku jakiegokolwiek debaty wokół tych zagadnień, chociażby w środowiskach kapłańskich,

¹ Zob. I. Krzemiński, *Musztra przed ołtarzem*, „Powściągliwość i Praca”, R. 39, 1988, nr 11, s. 10; E. Polak, *Szarpanie czarnego rękawa*, tamże, s. 11. Por. także: T. Żychiewicz, *Droga do nieba. Artykuł dyskusyjny*, „Tygodnik Powszechny”, R. 43, 1989, nr 44, s. 8 i następująca po artykule dyskusja; „Tygodnik Powszechny”, R. 44, 1990, nr 3, s. 7; M. Starowieyski, *Tadeuszowi Żychiewiczowi w odpowiedzi*, „Przegląd Katolicki”, R. 78, 1990, nr 2, s. 1 i 7.

skoro przecież o nich w pierwszej kolejności będzie mowa na Synodzie. A zachęca do tego wyraźnie dokument roboczy, tzw. „Lineamenta“, wydany wiele miesięcy wcześniej właśnie po to, by – jak czytamy w przedmowie sekretarza generalnego – *pomagać Kościołom lokalnym w pogłębieniu refleksji przed obradami Synodu*². Można już obecnie stwierdzić w sposób uzasadniony, że na tym Synodzie zabraknie polskiego wkładu we wspólną refleksję, skoro odpowiedzi na pytania zawarte we wspomnianych „Lineamenta“ miały stanowić materiał do przygotowywanego tekstu roboczego, który zostanie poddany pod dyskusję na VIII zwyczajnej sesji generalnej Synodu Biskupów. Nie chodziło tutaj tylko o zdanie wąskiego kręgu ekspertów jakowejś komisji episkopatu, która wypełniła przesłane przez Sekretariat ankiety, bowiem *wszyscy są wezwani do współpracy w formułowaniu odpowiedzi: biskupi, kapłani diecezjalni i zakonni, zakonnice i świeccy; wydziały teologiczne i seminaria; rady kapłańskie i duszpasterskie; ruchy i organizacje katolickie; parafie i wszystkie żywotne siły Kościoła*³. Niestety, w powodzi wielu ważnych spraw kolejny raz nie starczyło czasu, nie tylko na zorganizowanie szerszej wymiany myśli czy doświadczeń, ale nawet na rozpowszechnienie owych „Lineamenta“, chociażby w kręgach samych kapłanów, bo o świeckich w tej sytuacji nie sposób wspominać.

„Zwyczajny ksiądz, ten nie zrozumiany“

Najbardziej codzienny wymiar kapłańskiej posługi w Kościele urzeczywistnia się w cichej, wielokrotnie nie zauważanej pracy zwyczajnego księdza. Przypomnienie tej oczywistej prawdy wydaje się konieczne, ponieważ w tym punkcie tkwi źródło większości spotykanych dzisiaj napięć i nieporozumień. Trzeba bowiem jasno sobie powiedzieć, że obserwowany od dłuższego czasu, nie tylko zresztą w Polsce, swoisty kryzys tożsamości kapłańskiej – jak słusznie zauważa André Manaranche

SJ – *pochodzi skądinąd: od pewnego rodzaju przepaści między zwyczajnym kapłanem a episkopatem*². Jej istnienia nie przewyższa powoływanie rad kapłańskich czy innego rodzaju ciał kolegialnych w diecezji, ponieważ forma ich działania w większości przypadków – nie obrażając nikogo – odwzorowuje niechlubne tradycje obowiązującego do niedawna w Polsce systemu politycznego, który zamęczał ludzi bezsensownymi zebraniem. Bywają one zdominowane przez wielogodzinne monologu przewodniczącego, brak otwartości i chęci wysłuchania głosu członków gremium. Przepaść tę pogłębia jeszcze bardziej izolacja od doświadczeń codziennego życia i kłopotów zwyczajnego księdza oraz feudalny niekiedy sposób traktowania najbliższych przecież współpracowników.

Byłoby nieuczciwością twierdzenie, że stan takowy określa sytuację wszystkich wspólnot lokalnych w Polsce. Równocześnie jednak nie można przejść obojętnie wobec dramatów przeżywanych przez jakże licznych prezbiterów, którym odmawia się niekiedy prawa do zwyczajnie ludzkiego potraktowania. Zbyt często dzieje się to w atmosferze obfitego szafowania zobowiązaniami wypływającymi ze złożonego przyrzeczenia posłuszeństwa, a przy zapomnieniu, iż ów akt tworzy relację dwustronną. Z jednej bowiem strony jest ten, który przyrzekając posłuszeństwo oddaje się całkowicie na służbę Chrystusowi w Kościele, ale z drugiej strony jest także biskup, który w imieniu Kościoła owo przyrzeczenie przyjmuje. Podczas obrzędu udzielania święceń kapłańskich relację tę wyraża gest złożenia przez neoprezbitera złączonych dłoni w otwarte dłonie biskupa. Istnieje zatem odpowiedzialność za ten depozyt nie tylko ze strony prezbitera, ale również ze strony biskupa, który reprezentuje Koś-

² *Formacja kapłanów w dobie obecnej. „Lineamenta” Synodu Biskupów 1990*, w: „Życie Katolickie”, R. 9, 1990, nr 2, s. 136.

³ Tamże, s. 136.

⁴ A. Manaranche, *Zwyczajny ksiądz, ten nie zrozumiany*, w: *Kapłaństwo*, „Kolekcja Communio” nr 3, Poznań – Warszawa 1988, s. 362.

ciół. W tym kontekście trudno zatem przyjąć i uzasadnić lekceważenie człowieka, któremu np. nakazuje się w imię posłuszeństwa, nie bez wielkiego wysiłku, podejmować szczególnie trudne zadania w Kościele po to, by w chwili, gdy serio się w nie zaangażuje, bez jakiegokolwiek uzasadnienia, często jeszcze w sposób poniżający, odesłać go do innych zajęć niszcząc owoce wieloletniego trudu i poświęcenia. Bywa, że jedyną „winą” tego człowieka było poważne potraktowanie zleconych obowiązków i ukazanie w ich spełnianiu zdolności służących dobru Kościoła, których sam nawet nie był świadomy, a które wyzwolił w sobie dzięki posłusznemu podporządkowaniu się poprzedniej decyzji swego ordynariusza. Nie sposób wyliczyć tutaj wszystkich sytuacji, które częściej mówią o lekceważeniu człowieka niż o woli Bożej. To są dramaty księży, którym się nakazuje w wieku 50 lat rozpoczynać życie od nowa tylko dlatego, że taki jest kaprys przedstawiciela aktualnej administracji. To jest także pogarda okazywana spracowanym robotnikom Winnicy Pańskiej, odsyłanym do domu emerytów, w którym – jak można to przeczytać w ogólnie dostępnym periodyku diecezjalnym – obowiązuje regulamin przypominający bardziej zakład karny niż miejsce godnego przeżywania starości. Oczywiście zawsze można znaleźć uzasadnienie odwołujące się do woli Bożej, przypominające, że *sacerdos est victima*. Nie usprawiedliwia to jednak obiektywnie obecnego zła, które nie powinno znajdować miejsca i aprobaty we wspólnocie Kościoła. Czymś różnym bowiem jest osobista postawa poszczególnego kapłana wobec konkretnej sytuacji życia, kiedy w wymiarze głębokiej wiary i całkowitego zawierzenia Bogu potrafi dorosnąć do przyjęcia kolejnego doświadczenia jako uczestnictwa w krzyżu Jezusa Chrystusa, a czym innym jest zgoda na istnienie i rozprzestrzenianie się zła, które ostatecznie podważa wiarygodność kościelnych apeli o poszanowanie praw człowieka i godności ludzkiej w świecie. Dopiero na tym tle uwidaczniają się z całą ostrością poważne niedomogi dotychczasowej formacji duchowej kandydatów do ka-

państwa, które owocują brakiem solidarności z pokrzywdzonym konfratrem i niezdolnością upomnienia się w sposób zgodny z zasadami Ewangelii o poszanowanie ludzkich praw drugiego człowieka. Niepokojąca jest także zupełna bezradność rad kapłańskich i wszelkich innych ciał kolegialnych diecezji, które jako pierwsze winny odważnie i zarazem z miłością brać stronę pokrzywdzonych i cierpiących.

Innym powodem swoistego kryzysu tożsamości polskiego księdza jest zachwianie się stosunkowo jasno określonej dotychczas wizji kształtu kapłańskiej posługi, która wyrastała z niekwestionowanej obecności Kościoła w historii polskiego narodu, głównie i przede wszystkim przez zaangażowanie duchowieństwa. Wizja ta dojrzewała w długim procesie dziejów, szczególnie zaś w ostatnich dwóch niebywale trudnych wiekach aż po dziś dzień. Jego wynikiem jest wysoki, niespotykany już dzisiaj w innych krajach, urzędowy autorytet księdza. Jednakże z każdym dniem zaczyna on podlegać społecznej weryfikacji, co objawia się m.in. podniesieniem wymagań stawianych księdzu przez świeckich wiernych i wzrostem zapotrzebowania na ściśle religijny charyzmat osobisty. W miarę postępującej demokratyzacji życia społeczno-politycznego i normalizacji stosunków między Kościołem a państwem kończy się coraz bardziej czas księży-trybunów ludowych, organizatorów działalności opozycyjnej, także jedynych i wyłącznych administratorów parafii, szczególnie w dziedzinie gospodarczo-materialnej. Dla wielu przyzwyczajonych latami do takiej sytuacji owa zmiana staje się bardzo trudnym progiem, którego przekroczenie wymaga wewnętrznej wprost przemiany z kościelnego urzędnika, specjalisty od wszelkich niemalże dziedzin życia, jakim uczyniła go latami przedłużająca się paranoja komunistycznych utopii, w świadka wartości nadprzyrodzonych, reprezentującego Chrystusa i będącego wysłannikiem Kościoła we wspólnocie wiernych.

Trzeba też wspomnieć o kolejnej przyczynie kryzysu tożsamości polskiego księdza, jaka kryje się w procesie

systematycznego eliminowania charakterystycznego dla Kościoła bogactwa i różnorodności dróg realizacji powołania kapłańskiego. „Sytuacja frontowa”, jaką dla Kościoła sprawującego swą posługę w narodzie polskim tworzyła panująca przez długie lata doktryna realnego socjalizmu, zmuszała wbrew tradycjom kościelnym do daleko posuniętej unifikacji i ograniczenia specjalizacji w pracy duszpasterskiej. Pod wpływem wydarzeń preferowany był model kapłana przygotowywanego – jak się wówczas mawiało – do tzw. duszpasterstwa ogólnego. Ułatwiała to rozwiązywanie problemów kadrowych, zwłaszcza wtedy, gdy przychodziło podejmować szybkie decyzje. Każdy wtenczas nadawał się do wszystkiego. Równocześnie jednak kształtował się model duszpasterstwa powierzchownego, ograniczającego się siłą rzeczy jedynie do zachowania stanu posiadania, który chciano ocalić w obliczu stale obecnego niebezpieczeństwa unicestwienia. Wspomniana „sytuacja frontowa” utrwaliła w mentalności wielu przedstawicieli administracji kościelnej wizję posługi duszpasterskiej, którą urzeczywistnia się wyłącznie w schemacie: diecezja – parafia i proboszcz – wikariusz. W związku z tym nie widzi się miejsca dla wszystkich „odmieńców” obdarowanych innymi charyzmatami, odmawiając im niekiedy prawa i możliwości zrealizowania powołania kapłańskiego zgodnie z otrzymanymi od Boga talentami, które są przecież bogactwem całego Kościoła. Jawi się tutaj wielka lista dramatów, jakie przeżywają ludzie, którzy mieli nieszczęście odstawać od ogólnie przyjętego schematu, leczeni administracyjnymi decyzjami ze swej „choroby”, upokarzani, pomawiani o „autyzm”, chorobliwe ambicje i megalomanię. Jakże to dalekie od tego, co pisał w swym pierwszym liście do kapłanów Jan Paweł II w 1979 r.: *Powierzona nam przez Chrystusa wraz z władzą kapłańską troska o zbawienie drugich, o prawdę, miłość i świętość całego Ludu Bożego, o duchową jedność Kościoła, realizuje się na różnych drogach. Różne też z pewnością są te drogi, na których wypełniacie, Drodzy Bracia, Wasze powołanie kapłańskie.*

Jedni w zwyczajnym duszpasterstwie parafialnym, inni na misjach, inni w kręgu szczególnych zadań związanych z nauczaniem, z kształceniem i wychowywaniem młodzieży, towarzysząc różnym środowiskom i organizacjom, uczestnicząc w zadaniach związanych z rozwojem życia społecznego, kulturalnego, jeszcze inni u boku cierpiących, chorych, opuszczonych, a czasem sami przykuci do łóża boleści. Różne są te drogi, trudno je tutaj nawet wszystkie dokładnie i szczegółowo określić. Musi ich być wiele i muszą być różne – bo taka jest struktura życia ludzkiego, procesów społecznych, tradycji historycznych i dziedzictwa różnych kultur i cywilizacji⁵.

Czy sukces jest miarą kapłaństwa?

Charakterystyczna dla naszej epoki mentalność sukcesu znajduje niekiedy swoje miejsce pośrodku życia wspólnoty kościelnej i przenika również sposób myślenia niejednego kapłana. Tymczasem Chrystus nie obiecywał swoim uczniom ziemskiego sukcesu, przeciwnie – raczej niezrozumienie i sprzeciw. Problem ten w jakiejś mierze daje znać o sobie we wszystkich Kościołach lokalnych, choć w każdym ma własną specyfikę. Bez wątplenia jednej z zasadniczych przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w tym, co dzisiaj określa się jako skrócenie religijnej perspektywy współczesnego człowieka przejawiające się w ateizmie, sekularyzacji i materialistycznym konsumpcjonizmie. W Polsce dodatkowo jednak mentalność tę kształtowały warunki społeczno-polityczne minionej już epoki realnego socjalizmu. Wielokrotnie wymagały one od księdza podejmowania działalności zastępczej, która nie przynależy do bezpośredniej, religijnej misji Kościoła. Obejmowała ona bardzo różne płaszczyzny, nie tylko opozycyjno-polityczną, ale także wychowawczo-kulturową, organizacyjną, gospodarczo-budowlaną itp. Zaangażowanie po tej stronie o wiele

⁵ List Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1979 roku, Typis Polyglottis Vaticanis, pkt 6.

szybciej dawało zewnętrzne efekty niż typowa działalność religijno-formacyjna, która z natury rzeczy jest mniej atrakcyjna i przy większym wkładzie pracy przynosi owoce niekiedy dopiero po wielu latach. Postawy te pogłębiało nastawienie pewnej grupy przedstawicieli zwierzchności kościelnej, która z czasem sama przesiąkała w pewnych dziedzinach stylem funkcjonowania komunistycznej ekonomii, rozliczającej przede wszystkim tłumnie uczęszczane i spektakularne imprezy. Wynikało to z preferowanego, w jakiejś mierze także pod wpływem zewnętrznej sytuacji, modelu duszpasterstwa masowego opartego w pierwszej kolejności na tzw. akcjach, które niekiedy podejmowane w odpowiedzi na działanie komunistycznego reżimu niechęć stawały się swoistą kalką *à rebours* akcji organizowanych po przeciwnej stronie. Akcentowanie tego rodzaju działalności pośrednio, w miarę upływu lat, kształtowało w mentalności ludzi pewien określony obraz kapłana, bardziej działacza społeczno-politycznego niż duchownego, a w jakiejś mierze przyczyniało się do duchowego jałowienia księży. Problem ten dał znać o sobie już wtedy, kiedy pojawiły się w ramach polskiego Kościoła różnego rodzaju ruchy odnowy religijnej, których członkowie z trudem znajdowali księży zdolnych zrozumieć sprawę, a jeszcze bardziej podjąć się roli duchowego przewodnika. Skalę problemu wyraża także tu i tam funkcjonujące do dzisiaj kryterium kwalifikacyjne stosowane wobec kandydatów do kapłaństwa, którym grozi się odmową udzielenia święceń prezbiteratu, gdy ośmielają się powątpiewać we własną zdolność do pełnienia funkcji budowniczego obiektów sakralnych czy gospodarza kościelnej infrastruktury.

Nic więc dziwnego, że nowe pokolenie kapłanów, a także aktualni kandydaci do prezbiteratu w dużym stopniu pozostają pod wpływem takiej wizji kształtu posługi duchownego w Polsce. Ich wyobrażenia w tym względzie odbijają ciągle obecne – również w mentalności sporej części laikatu – postrzeganie służby dusz-

pasterza przede wszystkim jako atrakcyjnego zawodu, cieszącego się jeszcze społecznym uznaniem i przynoszącego tak ważny dla współczesnego człowieka sukces. Dlatego w postawach młodych seminarzystów dominuje nastawienie praktyczne, rozumiane w bardzo specyficzny sposób, jako poznanie najlepszych technik kierowania i przewodzenia grupami ludzkimi bez konieczności starania o równoległe pogłębienie intelektualne i rozwój własnej duchowości zakorzenionej zarazem w osobistym, wewnętrznym doświadczeniu rzeczywistości Bożej. To rozumienie duszpasterstwa jako swoistej inżynierii pastoralnej prowadzi do ucieczki młodych od nieatrakcyjnej zewnętrznie i specyficznie trudnej, a przecież istotnej pracy księdza jako duchowego towarzysza i przewodnika na drogach osobistego spotkania człowieka z Bogiem.

Pojmowanie kapłaństwa w kategoriach ziemskiego sukcesu utrwała nadto funkcjonująca gdzieś polityka personalna i stosowane w niej kryteria oceny przydatności do poszczególnych posług we wspólnocie kościelnej. Zbyt często obowiązuje tutaj zasada dyspozycyjności pojmowanej jako układność wobec przełożonego, niezbyt wielka inwencja zapewniająca spokój w zwartych szeregach i niekonfliktowość we wzajemnych stosunkach. Najlepiej gdy jest to człowiek mieszczący się w standardach „średniej krajowej“, typowy – jak mawiają humorzyści – przedstawiciel kategorii BMW, tzn. bierny, mierny, ale wierny. Takie podejście do sprawy znajduje potwierdzenie w publicznie głoszonych tu i ówdzie stwierdzeniach, że jeden mądry w diecezji wystarczy. Nie może zatem dziwić brak zainteresowania tymi dziedzinami duszpasterstwa, które wymagają szczególnie mozolnego trudu i ryzyka wyjścia poza utarte schematy, oraz unikanie zaangażowania w to wszystko, co mogłoby ujawnić nie znane dotychczas przełożonym zdolności. Bezpieczniej zmieścić się w powszechnie obowiązującym układzie i spokojnie oczekiwać lepszych czasów lub szczęśliwego dnia przejścia

na emeryturę aktualnego zarządcy diecezji. Ta ostatnia możliwość, obok śmierci lub Bożego zrządzenia, bywa traktowana, jak dotąd, jako najpewniejsza szansa zmiany sytuacji na lepsze.

A jednak duchowny

Na tle pojawiających się dzisiaj prób ujmowania urzędu kapłańskiego wyłącznie na płaszczyźnie horyzontalnej, niejako „od dołu“, ze szczególną siłą pobrzmiewają słowa św. Grzegorza Wielkiego, papieża, które przytacza liturgia godzin w sobotę 27. tygodnia okresu zwykłego: *Świat jest pełen kapłanów, ale niewielu jest robotników na żniwach Pana. Przyjmujemy wprowadzić stan kapłański, ale zadania urzędu nie spełniamy. (...) Zajęliśmy się sprawami zewnętrznymi, tak iż co innego przyjęliśmy wraz z godnością kapłańską, a co innego w rzeczywistości wykonujemy. Zaniedbujemy obowiązek głoszenia (...). Zajęci rzeczami świata, o tyle stajemy się bardziej obojętni na sprawy wewnętrzne, o ile z większą gorliwością oddajemy się temu, co na zewnątrz* (Homilia 17, 3, 14).

Zdania te w jakiejś mierze są świadectwem, że pytania o hierarchię kapłańskich zadań pojawiają się w każdej epoce. Ten problem niepokoi zawsze. Widzimy go już w rozterkach apostołów, gdy wobec ówczesnej gminy chrześcijańskiej oświadczają: *Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły* (...). *Upatrzcie zatem, bracia, siedmiu mężów spośród siebie* (...). *Im zlecimy to zadanie. My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa* (Dz 6,3-4). Dzisiaj wyzwaniem i zarazem okazją do określenia misji kapłańskiej staje się cywilizacja materialistycznego konsumizmu, w której jest coraz mniej miejsca dla Boga, ale równocześnie coraz więcej pytań umęczonego i zagubionego człowieka o sens życia i codziennych zmagania. Wszystko to rodzi tęsknotę za spotkaniem świadka rzeczywistości nadprzyrodzonej, człowieka, który z głębi własnych doświadczeń mógłby stanąć w życiu drugiego

jako prorok, świadek tego, co dotyka tajemnicy, jako naznaczony spotkaniem z wolnym, niepojętym Bogiem, ten, który potrafił znieść samotność przed Bogiem.

Tak formułowane oczekiwania nie są właściwie niczym innym, jak tylko wołaniem o powrót do samych źródeł kapłańskiej tożsamości, które wypowiada tradycyjne określenie „duchowny“, a więc człowiek przynoszący sobą świat wartości nadprzyrodzonych. Problem ten od dłuższego czasu przenika coraz bardziej świadomość rozproszonych wewnętrznie licznych Kościołów lokalnych w krajach materialnego przesytu, w Polsce zaś bywa dopiero zauważany, głównie ze względu na ciągle pogmatwaną, niestabilizowaną jeszcze sytuację ekonomiczną. W tym zatem kontekście trzeba odczytywać i na nowo niejako ukazywać dzisiejszemu światu tajemnicę kapłańskiej posługi, zwracając w niej przede wszystkim uwagę na aspekt prorocki, związaną z rzeczywistością sakramentalną i duchowość pasterza.

Duchowość proroka, świadka głoszącego niepojętą Tajemnicę, Boga, który staje się bliski człowiekowi całkowicie powierzającemu Mu siebie samego, przynależy w sposób istotny do funkcji kapłańskiej. W przepowiadaniu Jezusa charakteryzuje się ona m.in.łączeniem wymiaru horyzontalnego z wymiarem wertykalnym. Rys ten wymaga szczególnego podkreślenia, ponieważ proroctwo polskiego księdza niekiedy próbuje zagłuszyć charakterystyczne dla chrześcijaństwa napięcie między królestwem Bożym a historią zarówno przez ucieczkę w eschatologizm, jak również poprzez zbytnie zawierzenie ludzkiej wyłącznie mądrości⁶. Wydaje się, że źródło takiego stanu rzeczy ma podstawę w oderwaniu posługi słowa od modlitwy rozumianej jako zanurzenie się w Bożej niepojętości i odczytywanie w niej wszystkich wydarzeń życia. A przecież przepowiadanie proroka staje się zwiastowaniem Boga dopiero wtedy, gdy wyrasta z pochylecia się przed Nim i przyjęcia Jego woli.

⁶ Por. I. Mroczkowski, *Duchowość polskiego duszpasterza*, „Collectanea Theologica”, A. 58, 1988, fasc. 1, s. 57-62.

Drugim czynnikiem kształtującym prawdziwą duchowość prezbitera jest jego związek z rzeczywistością sakramentalną, przede wszystkim z Eucharystią. Obiektywnie rzecz biorąc związek ten w sytuacji polskiego Kościoła jest dość wyraźnie widoczny. Rodzi się jednak pytanie, czy za odprawianiem jakże licznych mszy św., głoszeniem nieraz kilkunastu kazań niedzielnych, wielogodzinnym posługiwaniem w konfesjonale stoi równocześnie kapłańska świadomość bycia ŚWIADKIEM CUDU? Czy czysto ludzki aktywizm nie przesłania obszarów działania Bożej łaski? Nie sposób bowiem przejść obojętnie obok zauważanego braku duchowego wyciszenia i skupienia oraz wewnętrznego zaplecza u przewodzących zgromadzeniu eucharystycznemu. Wydaje się, że przy imponującym zaangażowaniu, pozbawionym jednak rysu kontemplatywnego, bywa tutaj marnowana niekiedy wielka szansa otwarcia siebie i uczestników sakramentalnego wydarzenia na obecność Tego, którego przybliża sprawowanie świętego misterium.

Wreszcie ostatni element kapłańskiej duchowości – posługa pasterza wobec wspólnoty. Realizuje się ona na wielu płaszczyznach. Przypomnijmy choćby kilka z nich, jak np. fakt spotkania ze wspólnym kapłaństwem wszystkich wiernych. Wiadomo bowiem, że w Nowym Testamencie kapłaństwo jest sposobem życia wszystkich ochrzczonych. Między tymi formami posługi kapłańskiej istnieje różnica istotna, nie tylko stopnia. Jednakże właśnie tutaj rysuje się sporo napięć, pośród których należałoby przypomnieć, szczególnie w Polsce, że *Bóg i Jego działanie nie są „skanalizowane” czy ograniczone urzędem lub urzędowymi czynnościami. Duch Boży ofiaruje wierzącym wielość swoich darów i uzdolnień (charyzmatów), których podstawa i postać (Chrystusa) związane są wprawdzie z pośrednictwem urzędowo-sakramentalnym, których jednak pełnia i owocność jest Jego nierozporządnym i niewymiernym darem*⁷. Jawi się tutaj zagadnienie postawy nieufności znacznej liczby księży wobec charyzmatu, wynikiem której jest duszpa-

sterstwo spowodowane – jak powiada Karl Rahner – do *tresowania ludzi w eklezjalnym posłuszeństwie na entuzjastycznych podwładnych kościelnego establishmentu*, zamiast służyć im pomocą, aby mogli wydobyć się z *tego wszystkiego, porzucić wszelkie uchwytnie obietnice i cząstkowe poznania, a zanurzyć się w Bożej niepojętości we wszystkich sytuacjach życiowych*⁷.

Wypada też wspomnieć o płaszczyźnie posłuszeństwa w duchowości pasterza rozumianej nie tylko jako słuchanie. Słuchanie *nie tylko uchem, nie tylko rozumem, ale całym istnieniem, otwartym sercem, nabożną kontemplacją duchowej tajemnicy drugiego człowieka*⁸, także i nade wszystko słuchanie Boga, który przychodzi do nas w drugim człowieku. Podkreślamy tak bardzo postawę posłuszeństwa, bo jest ona w jakimś sensie warunkiem naszego bycia obecnym dla innych.

Posłuszeństwo kapłana w wymiarze jego posługi pasterskiej koncentruje się w dwu zwłaszcza punktach: wspólnota parafialna i biskup. Wymaga to umiejętności wsłuchiwania się w otaczającą rzeczywistość, oczekiwania i życzenia ludzi, współbraci kapłanów, potrzeby Kościoła misyjnego. Zakłada umiejętność przyjmowania krytyki, przyznawania się do błędu i zdolność współpracy z tymi, którzy są autentycznie zatroskani o Kościół. Posłuszeństwo pojmowane jako wsłuchiwanie się w głos Pana domaga się od samych pasterzy wzajemnego otwarcia, wzajemnego wyjaśniania punktów widzenia, służenia nawzajem radą i gotowości prowadzenia dialogu niezależnie od stopnia jego trudności.

Na koniec wreszcie bardzo ważny rys duchowości pasterza ukazujący się w posłudze na rzecz jedności. Nie ogranicza się ona jedynie do wysiłku jednania

⁷ G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983, s. 121.

⁸ K. Rahner, *Ignacy Loyola do współczesnych jezuitów*, „PP” 9/1990, s. 252-253.

⁹ A. Bloom, *Duchowość i kierownictwo duchowe*, „W drodze”, R. 17, 1989, nr 8, s. 39.

człowieka z Bogiem w sakramencie pokuty. Chodzi w tej samej mierze o zaangażowanie na szerszym niż kościelne polu przez wypełnianie funkcji krytycznej w społeczeństwie. W złożonej sytuacji rodzenia się i dojrzewania po wielu latach rządów totalitarnych licznych partii i ugrupowań politycznych, wobec zjawiających się podziałów polski kapłan powinien tym szczególnie tworzyć podstawy i warunki wzajemnego spotkania. Powinien być budowniczym mostów ponad podziałami politycznymi, ponad różnymi orientacjami. Winien stać się wyraźniej świadkiem wartości moralnych, których obecność przestaje być widoczna w zalewającej Polskę falę neobarbarii, demonstrowanej w życiu społecznym i politycznym brakiem kultury osobistej, zaś w wypowiedziach polityków postawą słownego poniżania ideowych przeciwników. Jest to płaszczyzna wymagająca tym szczególniejszej posługi kapłana jako duchownego, świadka Boga, tej niewymownej Tajemnicy, która sama siebie obiecuje człowiekowi, dzięki czemu żyje, jest kochany i ma wieczną wartość.

Comprendre le prêtre polonais

En rapport avec le Synode des Evêques qui, sous l'impulsion de Jean Paul II s'occupe de la formation des prêtres de notre temps, l'auteur tente de cerner le statut moral du prêtre polonais, sa spiritualité, ses angoisses et les attentes collectives auxquelles il se doit de satisfaire. Selon lui, à l'heure où l'on assiste en Pologne, à l'issue d'une longue période de système totalitaire, à l'éclosion de toute une multitude des partis politiques et à l'apparition de divisions

politiques au sein de la société, il est du devoir d'un prêtre de jeter des ponts entre les diverses orientations qui se font jour. Il se doit aussi d'assumer, avec plus de netteté, le rôle de témoin des valeurs morales face à la vague de néo-barbarisme qui déferle sur la Pologne. C'est ce qui rend indispensable le ministère d'un prêtre porteur de spiritualité, témoin d'un Dieu à qui l'homme doit sa vie, sa qualité d'un être aimé et doué d'une valeur éternelle.



Synod był rachunkiem sumienia dla każdego z biskupów

Z biskupem włocławskim,
ks. prof. dr. hab. Henrykiem Muszyńskim,
rozmawia Grzegorz Schmidt SJ

- Na ostatnim synodzie biskupów poświęconym formacji kapłańskiej pełnił Ksiądz Biskup z nominacji papieskiej funkcję sekretarza specjalnego kierując grupą ekspertów różnych dziedzin teologicznych i pozateologicznych, którzy przygotowują dokumenty synodalne, oraz służąc pomocą w zakresie merytorycznym relatorowi głównemu synodu i wszystkim jego uczestnikom. Jak Ksiądz Biskup ocenia to swoje doświadczenie synodalne?

- Był to mój pierwszy synod i pierwsze doświadczenie. Przystępowałem do tej pracy z dużymi obawami, ponieważ nie miałem żadnego doświadczenia. Dzisiaj z perspektywy zakończonego synodu mogę powiedzieć, że było to doświadczenie błogosławione, niesłuchanie ubogacające. To ubogacenie wyrażało się przede wszystkim w spotkaniu z Kościołem w całej różnorodności i pełni a jednocześnie w bardzo głębokim przeżyciu jedności Kościoła. Przeżycie tej wspólnoty było coraz głębsze, wyrażało się we wspólnej modlitwie, a także w daleko idącej jednomyślności ojców synodalnych, która prawdopodobnie była zaskoczeniem dla wszystkich. Pierwsza część synodu, która polegała na słuchaniu relacji, miała dla mnie jeszcze inny wymiar w tym znaczeniu, że dostrzegałem w tych relacjach jakiś znak samego Boga, tzn. starałem się zrozumieć, co Duch Boży ma do powiedzenia Kościołowi Bożemu dzisiaj. Te relacje były tak różnorodne i tak bogate, że do dziś nie mogę uporać się w pełni z tymi treściami. Z drugiej strony ukazały problemy kapłaństwa jako w gruncie rzeczy jeden, choć niesłuchanie zróżnicowany. Jedność ojców wyrażała się także w ogromnej trosce, aby przygotować Kościół na czasy, które są przed nami, i zrobić jednocześnie taki rachunek sumienia: co jest do

przyjęcia z tradycyjnej formacji, a co powinno zostać zmienione, pogłębione, dopełnione. Ci, którzy mieli więcej doświadczeń synodalnych, tzn. brali udział w poprzednich synodach, podkreślali szczególne znamiona tego synodu. Pierwsze dotyczyło olbrzymiego zaangażowania wszystkich ojców synodalnych. Drugie znamię – większość ojców synodalnych uczestniczyła po raz pierwszy w synodzie, a więc byli to ludzie nowi, ale bardzo kompetentni, gdy chodzi o przedmiot, gdyż olbrzymia większość z nich spełniała ważne funkcje wychowawcze w seminarium. Trzecie znamię – udział Kościołów Europy Wschodniej, które przemówiły własnym językiem, dosłownie głosem i językiem, bo utworzono również oddzielną słowiańską grupę dyskusyjną.

– *Czy można wyróżnić jakieś elementy dominujące w debacie synodalnej o kapłaństwie?*

– Tak, sądzę, że można, bo sam temat może być rozumiany dwojako: Jak przygotować kandydata do kapłaństwa i jak być kapłanem? Z perspektywy zakończonego synodu można powiedzieć, że punkt ciężkości spoczywał na drugim: Jak być kapłanem? Co to znaczy być kapłanem? Refleksja miała charakter głęboko teologiczny. Punktem wyjścia było przedłużenie funkcji zbawczej Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i nauczycielskiej. To przedłużenie było rozważane zarówno w wymiarze sakramentalnym jak i egzystencjalnym. Temat, który najczęściej wracał, to *conformitas cum Christo*, tzn. kapłan jako ten, który składa ofiarę Chrystusa i jednocześnie jest ofiarą, składa ofiarę z własnego życia; który głosi Chrystusa, ale i jednocześnie sam jest zasłuchany w to, co Chrystus ma mu do powiedzenia; który nie tylko wskazuje na wymiar zobowiązujący słowa Bożego, ale i sam to orędzie realizuje w swym życiu. Utożsamienie z Chrystusem ma być tak głębokie, że kapłan staje się jakby współczesnym obliczem żyjącego w Kościele Chrystusa.

– *Czasami przeciwstawia się chrystocentryczne próby określenia tożsamości kapłana ujęciom podkreślającym dominującą rolę wspólnoty. Czy te napięcia dało się odczuć także w dyskusjach synodalnych?*

– Od strony teoretycznej można mówić o pewnym napięciu, natomiast od strony praktycznej te dwa aspekty właściwie się dopełniają. Ja rzeczywiście zacząłem od aspektu chrystocentrycznego, pominąłem zupełnie aspekt eklezjalny. Sądzę, że można mówić o pewnych nowych sugestiach synodu, np. dosyć często wracało określenie *Christus Sponsus Ecclesiae, Ecclesia Sponsa Christi*. W tym aspekcie dostrzegano również wymiar celibatu – jakby zaślubiny, oddanie się na wyłączną służbę Kościołowi na wzór samego Chrystusa. Oczywiście to zostało dopełnione wymiarem eklezjalnym. Bardzo często wracano tu do określeń II Soboru Watykańskiego: *mysterium, communio, missio*. Punktem wyjścia zrozumienia kapłana jest misterium, Bóg, który woła, albo Miłość, która się darowuje w Jezusie Chrystusie. Tajemnica to także człowiek, który poznaje wartość otrzymanego daru. Kapłan jest dalej sługą wspólnoty, całkowicie oddany budowaniu wspólnoty, ale i wspólnota formuje kapłana, bo za formację kapłana jest odpowiedzialny cały lud Boży. I wreszcie wymiar misyjny – kapłan jako sługa posłany na wzór apostołów, aby być znakiem Kościoła misyjnego. Występowało tu pewne napięcie pomiędzy misyjnością w znaczeniu tradycyjnym a misyjnym charakterem całego Kościoła i kapłaństwa. Wymiar tradycyjny to powołania misyjne do głoszenia Ewangelii ludziom nie znającym Chrystusa. Soborowe rozumienie misyjności to przypomnienie odpowiedzialności każdego kapłana za cały Kościół. I w tym sensie każde powołanie jest w najgłębszej istocie misyjne.

– *Zasadniczy udział w formacji kapłana ma wspólnota Kościoła, ale żyje ona w różnych warunkach i sytuacjach. Czy nie odniósł Ksiądz Biskup wrażenia, że łatwiej odnaleźć tożsamość kapłana tam, gdzie Kościół jest w trudniejszych warunkach, gdzie stanowi mniejszość, żyje w diasporze?*

– W pewnym sensie tak. Rzeczywiście, łatwiej odnaleźć tożsamość w warunkach trudnych, może dlatego, że poczucie odpowiedzialności za Kościół jest tam bardziej uświadomione. Rzecz znamienna, że np. w Kościołach prześladowanych świadomość daru powołania kapłańskiego jest stosunkowo żywa. Sporo ludzi nie miało możliwości urzeczywistnienia tego powo-

łania albo realizowało je kosztem olbrzymich wysiłków, ofiar, prześladowania i cierpień. Niektórzy ze świadków prześladowania Kościoła na terenie ZSRR mówili, że dla nich – z istotnych znamion – Kościół był jeden, święty, powszechny i prześladowany. W jakimś sensie to błogosławieństwo cierpienia owocuje nie tylko w danym Kościele lokalnym, ale i w Kościele powszechnym, czego można było bardzo wyraźnie doświadczyć na ostatnim synodzie.

Młode Kościoły misyjne są również o wiele bardziej uwrażliwione na dar powołania, ponieważ większy jest tam dynamizm wiary. Można było dostrzec, że tego brakuje niektórym Kościołom o wielowiekowej tradycji. I w tym sensie można powiedzieć, że świadomość daru kapłaństwa jest pełniejsza w Kościołach prześladowanych i w Kościołach młodych.

Analizowano też powołanie w kontekście warunków życiowych. Można tu dostrzec pewne prawidłowości, które istnieją pomiędzy życiem współczesnym a brakiem powołań lub wzrostem liczby powołań. Konsumizm, materializm praktyczny, indyferentyzm religijny – te elementy wpływają z reguły w sposób negatywny na świadomość i przeżycie kapłaństwa. W takich warunkach nie ma świadomości, że kapłaństwo jest darem, nie pojmuje się go w kategoriach religijnych, a jedynie socjologicznych. Ale te warunki – jako wyzwanie – mogą być również wielkim błogosławieństwem. Wówczas kapłaństwo staje się znakiem dla współczesnego świata.

– *Na czym polega specyficzny wkład tego synodu w rozumienie problemu formacji kapłańskiej?*

– Widziałbym szczególne znamię tego synodu w podkreśleniu formacji integralnej, w przekonaniu, że *nemo christianus nisi prius homo, nemo sacerdos nisi prius christianus*. Bardzo dużo mówiono na temat ludzkiego wymiaru kapłaństwa, formacji ludzkiej, następnie na temat formacji chrześcijańskiej i dopiero na końcu na temat formacji specyficznie kapłańskiej. Podkreślano jedność i ciągłość całej formacji kapłańskiej, która jest procesem. Rozpoczyna się jeszcze przed wstąpieniem do seminarium, a nie kończy się praktycznie nigdy, bo to jest droga upodobniania się do Chrystusa i coraz wierniejszej służby

Chrystusowi. Znakiem takiej wierności było m.in. świadectwo Kościołów Europy Wschodniej. Warto podkreślić, że dla wielu było to świadectwo wierności nie tylko Kościołowi w sensie ogólnym, ale Kościołowi katolickiemu, Magisterium. Byli tacy, którzy zaświadczyli, że mogli być biskupami prawosławnymi, a odmawiając poszli do więzienia. Było to świadectwo bardzo wymowne wobec tego, co określa się dzisiaj czasami jako kompleks rzymski czy watykański i co spotyka się w innych częściach świata.

– *Jak w tym kontekście należałoby ocenić sytuację Kościoła w Polsce? Czy jest to Kościół należący do niejako uprzywilejowanej ze względu na swe świadectwo Europy Wschodniej, czy Kościół przeżywający raczej zagrożenia świata zachodniego?*

– Myślę, że na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi, bo Polska jest rzeczywiście pomostem. Nasza sytuacja na pewno znacznie odbiega od sytuacji Kościoła w innych krajach tego regionu. Kościół zachował swoje struktury, swoją organizację, byliśmy konfesyjnie jednolici. Z drugiej strony wykazuje pewne znamiona wspólnoty z Europą Zachodnią. Osobiście sądzę, że w Polsce dominował model kapłana zwyczajowy, tradycyjny, taki zresztą jak nasz katolicyzm. W warunkach, w jakich znajdowaliśmy się dotychczas, gdy wszystko było nastawione na obronę wolności, ten model zdawał egzamin. Jestem przekonany, że do tych warunków Kościół był dobrze przygotowany. Sądzę, że nacisk komunizmu wytrzymałibyśmy jeszcze przez wiele lat, choć może zabrzmi to nieco zuchwale. Natomiast jesteśmy stosunkowo bezradni wobec nowych zdań, które stawia społeczeństwo pluralistyczne, i zagrożeń, które są zagrożeniami Kościoła zachodniego i prędzej czy później staną się zagrożeniami Kościoła w Polsce. W moim przekonaniu synod przychodzi w momencie opatrnościowym, kiedy Kościół w Polsce musi podjąć zadanie pogłębienia formacji kapłańskiej i przezwyciężenia tego, co nazwano *homo sovieticus*: ran zadanych świadomości ludzkiej i sumieniu przez system totalitarny.

– *Sprawa formacji do kapłaństwa, ściśle związana z określeniem tożsamości kapłana, była bardzo żywo dyskutowana na*

synodzie. Zdaje się, że seminaryjny model formacji uważano za bezdyskusyjny."

– Przedziwna jednomyślność co do podtrzymania instytucji seminaryjnej w sensie klasycznym albo tradycyjnym (co niekoniecznie oznacza seminarium w rozumieniu Soboru Trydencckiego) była rzeczywiście dla wielu dużą niespodzianką. Wielu biskupów wypowiadało się nie tylko za utrzymaniem wyższych seminariów, ale i tzw. małych seminariów, co było dla mnie osobiście zaskoczeniem. W wielu częściach świata te małe seminaria są nieodzowne nie tylko w aspekcie przyszłych powołań kapłańskich, ale i tożsamości chrześcijańskiej.

Bardzo mocno akcentowano potrzebę i konieczność tzw. okresu propedeutycznego. Niektórzy mówili o roku propedeutycznym, latach propedeutycznych, ale ujęcie tego okresu było bardzo różnorodne. Większość ojców rozumiała go jako etap formacyjny, a więc nie tylko uzupełnienie edukacji humanistycznej czy znajomości języków, ale przede wszystkim jako świadome przeżycie treści wiary. A więc tego, czego młodzi ludzie często nie otrzymują w środowiskach z nazwy chrześcijańskich. Rzecz znamienna, że wiele Kościołów afrykańskich wprowadziło już u siebie rok propedeutyczny w seminarium. A więc to niekoniecznie chodzi o aspekt negatywny, o uzupełnienie, lecz o stworzenie młodym ludziom warunków do przeżycia autentycznych treści chrześcijańskich, i to – co wydaje mi się bardzo ważne – w wymiarze wspólnotowym. Jestem przekonany, że w Polsce taka konieczność również istnieje. Trudno dzisiaj powiedzieć, w jakiej formie należy to robić.

Inny aspekt podkreślany na synodzie to odpowiedzialność wszystkich profesorów i formatorów. Chodzi o świadome podjęcie wspólnotowego wysiłku i przeżycie wspólnoty kapłańskiej już w seminarium. Akcentowano, że w obliczu rozmaitych zagrożeń kapłan nie ostoi się sam. Kapłan żyje sam, samotność jest z pewnością elementem koniecznym, twórczym w jego dojrzewaniu i formacji, ale nie może być samotnikiem. Człowiek dojrzewa zarówno przez relacje do wspólnoty jak i świadome przeżywanie samotności. Dlatego budowanie wspólnoty w okresie seminaryjnym i poseminaryjnym wydaje się najważniej-

szym elementem formacji kapłańskiej, także w Polsce. Integralną wspólnotę Kościoła tworzy zaś nie tylko biskup z kapłanami, ale i wierni świeccy.

– *Jednak często słyszy się zarzuty, że seminarium wyobcowuje młodych ludzi, że jest błogostanem izolującym od problemów, którymi ludzie żyją, z którymi się borykają...*

– Na naszych seminariach dosyć mocno zaciążył profil modernistyczny, akcentujący konieczność izolacji kandydatów do kapłaństwa, by ich uformować w sposób autentyczny. Nie ulega wątpliwości, że pewna forma izolacji musi być, ale ona nie może być wielkością samą dla siebie. Izolacja musi służyć uformowaniu tożsamości, duchowości kapłańskiej, aby kapłan lepiej mógł oddziaływać po kapłańsku na wspólnotę. Jest to trudny problem – jak w życiu seminaryjnym zachować jednocześnie żywy kontakt ze wspólnotą ludu Bożego. Cenną wartością jest niewątpliwie udział w różnych nieformalnych grupach kościelnych jeszcze przed wstąpieniem do seminarium, ale specyficzna duchowość tych grup czy ruchów musi być zintegrowana z duchowością kapłańską. Sam się nad tym zastanawiam, jak należałoby z jednej strony bardziej zakorzenić kandydatów do kapłaństwa w rzeczywistości Kościoła, w Chrystusie, a z drugiej strony – otworzyć na problemy ludzi.

– *Problemy formacyjne nie kończą się jednak na seminarium...*

– Pewną nowością był fakt, że synod podjął zagadnienie formacji kapłańskiej w aspekcie jej ciągłości, tzn. od początku aż do śmierci. Dotychczas w sposób jednostronny ograniczano formację prawie wyłącznie do okresu seminaryjnego. Obawiam się, że było wielu takich jak ja, którzy wychodząc z seminarium uważali, że są uformowani. Kończył się okres formacyjny, zaczynało się życie, czas świadectwa, jak go nazywano. Synod zaakcentował bardzo mocno jedność i ciągłość formacji, wyróżniając różne stadia formacji poseminaryjnej. Pierwszy okres to jakby stadium weryfikacji treści formacji otrzymanej w seminarium. Pierwsze lata kapłaństwa mają olbrzymie znaczenie dla każdego kapłana. Potem przychodzi pełny wiek męski,

okres, który psychologia nazywa punktem zwrotnym wzrostu albo recesji. Kiedy kapłan „oswoi się” całkowicie ze swoimi funkcjami kapłańskimi, staje wobec alternatywy rozdartego serca: albo świętość, albo łatwizna życiowa. Myślę, że każdy kapłan ten problem przeżywał, lub będzie przeżywał. Potem przychodzi wiek dojrzały, tzn. starszy, kiedy patrzy się na dotychczasowe życie już z pewnej perspektywy, dostrzega się w nim łatwiej działanie Boże, ocenia się je z wdzięcznością. Jest to okres jakiegoś duchowego uspokojenia, ale nie w tym sensie, że znikają problemy, lecz że człowiek uświadamia sobie, jak bogato został obdarowany. Czasem staje w tym okresie przed największą próbą cierpienia, starości. W tych wszystkich okresach proces formacyjny musi postępować. Wyraża się on w ciągłym nawracaniu, dojrzewaniu, coraz większej wierności przyjętym obowiązkom. Synod mocno zaakcentował uświęcenie przez samo sprawowanie funkcji kapłańskich i autentyczne ich przeżywanie: eucharystii, tajemnicy Bożego miłosierdzia, słowa Bożego. Wydaje mi się, że tu jest klucz do duchowego dojrzewania. Tak przeżywanemu działaniu musi towarzyszyć modlitwa. Tam gdzie ona zamiera, mamy dowód, że tożsamość kapłańska jest zachwiana.

Synod podkreślił też szczególną odpowiedzialność biskupa za sprawy formacji kapłańskiej. Ale biskup stanowi część presbiterium i to wszystko, co synod powiedział o formacji kapłanów, odnosi się także do biskupów, i to w sposób podwójny: jako do tych, którzy sami są kapłanami i którzy mają szczególną odpowiedzialność za innych.

– Synod w swoim „Orędziu do Ludu Bożego” stwierdza, że *uprzywilejowanym miejscem nieustannej formacji kapłańskiej jest wspólnota kapłańska tworząca się wokół biskupa. Różnie jednak te relacje biskupa z kapłanami wyglądają...*

– Od strony teoretycznej jest to wszystko jasne, jasno wyrażone: biskup ma być ojcem i bratem. Cały problem zaczyna się od momentu, gdy stawia się pytanie: W jaki sposób to urzędywstąpić? Najpierw zakłada to płaszczyznę wzajemnego zaufania, poczucia wspólnoty. Zgadza się, że często te relacje bywają traktowane w kategoriach czysto hierarchicznych, admi-

nistracyjnych. Nie ma kontaktu osobowego albo jest on niewystarczający. Mogę zaświadczyć, że synod był ogromnym rachunkiem sumienia dla każdego z biskupów. Słuchając wypowiedzi synodalnych robiłem rachunek sumienia i stale się zastanawiam, w jaki sposób nawiązać pełniejszą wspólnotę z kapłanami. Niekiedy jest to bardzo proste. Jeden z biskupów powiedział, że ma kilkudziesięciu kapłanów w swojej diecezji i że żyją jak rodzina. Ja mam ich prawie sześćuset. Zastanawiam się, w jakim stopniu powinienem się oddać nie tylko formacji kapłańskiej, ale i budowaniu wspólnoty kapłańskiej, w jakim zaś stopniu powinienem być dla całego ludu Bożego. Przyznam się, że widzę to dzisiaj inaczej, niż widziałem przed synodem. Wydawało mi się, że biskup jest dla całej diecezji, że to jest niepodważalne. Ale są pewne granice możliwości, zwłaszcza jeśli ta diecezja jest duża. Dzisiaj byłbym skłonny powiedzieć, że biskup jest dla całej diecezji, ale przede wszystkim poprzez kapłanów. Myślę, że każdy z biskupów zrobił na synodzie taki rachunek sumienia. Wróciłem z synodu nie tyle z pewnymi postanowieniami, ile z pewnymi przemyśleniami i teraz usiłuję poznać, w jaki sposób można by je zrealizować. Wydaje mi się, że osobiście nie mam trudności w kontaktach z kapłanami, dobrze się z nimi czuję. Być może jest to obopólne, ale wysiłek ze strony biskupa powinien być podjęty, żeby wyjść naprzeciw wszystkim, którzy z takich czy innych względów nie śmiają, czy nie potrafią. Myślę, że synod wniósł w tym względzie wiele twórczego elementu i fermentu do Kościoła.

– Kapłan nie może zamykać się w Kościele, w zakrystii. Musi mieć odwagę wejść w świat spraw publicznych. Gdzie jednak przebiega granica między oddaniem się Bogu a towarzyszeniem człowiekowi w kształtowaniu oblicza naszej doczesności?

– Wygląda to bardzo różnie pod różnymi szerokościami geograficznymi. W Ameryce Południowej, w sytuacjach rażącej niesprawiedliwości społecznej, kapłan jest autentycznie z ubogimi i wydziedziczonymi, staje się rzecznikiem ich spraw czasem w sposób radykalny i być może za mało ewangeliczny. To są prawdziwe dramaty tamtych księży, którzy są ludźmi ogro-

mnie ideowymi. Angażują się po stronie pokrzywdzonych i tam jest ich miejsce, ale tragedia polega na tym, że robią to nie na sposób kapłański.

Myślę, że tego doświadczenia Bóg nam zaoszczędził. Sytuacja w Polsce jest o wiele łatwiejsza. Uważam, że kapłan nie może unikać żadnej sytuacji, musi być wszędzie, ale na sposób kapłański, tzn. jako ten, który wnosi określone wartości etyczne, daje ludziom nie tyle wskazówki, ile świadectwo autentycznego przeżywania treści chrześcijańskich, sakramentalnych.

Dotychczas Kościół w Polsce był stróżem wartości narodowych, patriotycznych, kulturalnych i miało to zawsze swój wymiar polityczny. Co do tego nie ma wątpliwości, chociażby dlatego, że Kościół był jedyną siłą niezależną i skutkiem tego opozycyjną. Obecnie sytuacja Kościoła zmieniła się radykalnie. Punkt ciężkości przesunął się wyraźnie na posłannictwo sakralne i sakramentalne Kościoła. Nie przestaje on nadal pełnić określonej funkcji kulturowej, rolę opozycji przejmują jednak inni, z reguły określone partie polityczne. Wydaje się, że sytuacja zmierza w kierunku uczciwego rozgraniczenia zakresów. Zakresy społeczne, polityczne to dziedzina szczególnej odpowiedzialności ludzi świeckich, ich świadectwa. Powinniśmy być tego świadomi. Nie przestajemy być obywatelami, pewne sprawy są nam bliższe, inne dalsze, ale kapłan musi mieć świadomość, że swoim działaniem zawsze angażuje autorytet Kościoła. Kapłan jest sługą Kościoła i musi być gotów złożyć na ołtarzu swoje osobiste upodobania i ambicje, które nie należą ściśle do jego posłannictwa i ograniczyć się przede wszystkim do tego, co stanowi istotę jego powołania.

Włocławek, 15 listopada 1990 r.



Rzut oka na Wschód

Aleksander Sołżenicyn projektuje nową Rosję

We wrześniu, gdy kończyła się już lista republik związkowych, które zadeklarowały samodzielność, ale samodzielność ta ciągle wydawała się pozorna, gdy centrum prowadziło tajemnicze ruchy wojsk i nie chciało nawet dyskutować nad pozbyciem się nawet najmniejszego skrawka Imperium, gdy mimo pojednawczych gestów obu przywódców narastała jednak sprzeczność między zamierzeniami kierownictwa Rosji i kierownictwa ZSRR, „Komsomolska Prawda” i „Litieraturnaja Gazieta” opublikowały w łącznym nakładzie 25 mln egzemplarzy broszurę Aleksandra Sołżenicyna zatytułowaną „Jak mamy urządzić Rosję” („Kak nam obustroit' Rossiju”).

Autor „Archipelagu Gułag”, uznawany dotychczas przez wielu obserwatorów za zwolennika wielkiego imperium rosyjskiego, zaproponował odłączenie dwunastu republik, a więc rezygnację z ziem, których zdobycie i utrzymanie było przez wiele wieków treścią życia politycznego i narodowego Rosji. Postulował jednak, by do projektowanego Związku Rosyjskiego weszły ewentualnie Ukraina i Białoruś oraz tereny północnego Kazachstanu. Urządzenia wewnętrzne państwa miałyby być demokratyczne, choć Sołżenicyn bardzo krytycznie ocenia demokrację zachodnią uważając, że wyparła się ona swych chrześcijańskich korzeni. Dlatego w swym projekcie odwołuje się do niektórych rozwiązań tradycyjnych rosyjskich (np. ziemstwa).

Przebywający nadal na emigracji pisarz jest obecnie największym autorytetem moralnym Rosji, tym bardziej więc warto zapoznać się ze szczegółami i motywacjami jego projektu, który już w kilka dni po opublikowaniu wywołał w ZSRR wiele gwałtownych reakcji. Stał się przysłowiowym papierkiem lakmusowym i niektórzy „demokraci” (np. Jurij Afanasjew) oceniając go musieli się przyznać, że są zwolennikami utrzymania Imperium. Na posiedzeniu Rady Najwyższej ZSRR Michaił Gorbaczow ostro skrytykował Sołżenicyna mówiąc, że projekt demontażu ZSRR jest sprzeczny z mentalnością rosyjską, która jest przywiązana do wielkich przestrzeni, musi czuć za sobą olbrzymi kraj i dlatego nie może dopuścić do jakiegokolwiek okrojenia państwa.

Projekt sprzyja ujawnianiu poglądów, publicznemu ich dyskutowaniu, a także przyspiesza rozwój pewnych procesów. W Kazachstanie natychmiast nastąpiła fala wieców, organizowanych przez ugrupowania demokratyczne. Na wiecach palono demonstracyjnie „Komsomolską Prawdę” i domagano się przeprowadzenia w północnej części Kazachstanu plebiscytu, w którym mieszkańcy wypowiedzieliby się, czy chcą być obywatelami Kazachstanu, czy Rosji. Reagując na tekst Solżenicyna na Białorusi zaczęto głośno mówić o tym, że Białoruś czuje się bliższa republikom nadbałtyckim niż Rosji i że warto rozważyć możliwość stworzenia państwa federacyjnego, obejmującego Litwę, Łotwę, Estonię i Białoruś. Padły głosy poszerzające tę federację o Ukrainę, formułujące ideę państwa *od morza do morza*, *od Bałtyku po Morze Czarne* (czyżby odżywała idea Wielkiego Księstwa Litewskiego?).

Przedstawiamy poglądy A. Solżenicyna na podstawie jego tekstu zamieszczonego w tygodniku „Litieraturnaja Gazieta” (nr 38 z 18 IX 1990 r.). Stamtąd też pochodzą wszystkie śródtytuły (choć niektóre opuściliśmy, a niektóre połączyliśmy ze sobą).

Doszliśmy do kresu

Wybiła ostatnia godzina komunizmu. Ale jego betonowa budowa jeszcze nie runęła. Obyśmy, zamiast doczekać wyzwolenia, nie zostali przywaleni jej gruzami – tak zaczyna swój tekst A. Solżenicyn, by przejść do opisu straszliwych nieszczęść i dewastacji spowodowanych 70-letnim okresem realizowania *marksistowsko-leninowskiej utopii*. Jednakże człowiek, zdaniem autora, potrafi znieść w spokoju wiele nieszczęść i absurdów, a reaguje gwałtownie, gdy tylko ktoś obrazi jego poczucie narodowe. *Wtedy ośmieleni własnym gniewem natychmiast chwytny za kamienie, pałki, piki, strzelby i rzucamy się na sąsiadów, by podpalać ich domy i zabijać. Taki jest człowiek: nic nas nie przekona, że nasz głód, nędza, przedwczesne umieranie, degeneracja dzieci – że którakolwiek z tych plag powinna być ważniejsza od naszej dumy narodowej!* I dlatego właśnie zastanawiając się nad drogami prowadzącymi do wyzdrowienia trzeba zacząć od odpowiedzi na pytanie: *Co począć ze sprawami narodowościowymi? w jakich granicach geograficznych będziemy leczyć się lub umierać? Dopiero potem można mówić o samym leczeniu.*

Poza tym Solżenicyn uważa, iż w państwie radzieckim stosunki narodowościowe zostały tak zagmatwane, wprowadzono tyle złych, konfliktonośnych rozwiązań, pojawiło się tyle wzajemnych uprze-

dzeń, że rozpad tego państwa jest nieuchronny, bez względu na to, czy się tego chce, czy nie. *Właściwie nie mamy wyboru, nie ma się nad czym zastanawiać, a jeśli, to jedynie nad tym, jak zapobiec nieszczęściom, co zrobić, aby rozłam dokonał się bez niepotrzebnych cierpień ludzkich.*

Ja to widzę tak – pisze – należy natychmiast, donośnym głosem, wyraźnie oznajmić: trzy republiki nadbałtyckie, trzy republiki zakaukaskie, cztery środkowoazjatyckie, a także Mołdawia, jeśli ją bardziej ciągnie do Rumunii, więc te wszystkie republiki – tak! jedenaście! – ZOSTANĄ BEZWZGLĘDNIE I BEZPOWROTNIE ODŁĄCZONE.

Inny stosunek ma Sołżenicyn do Kazachstanu, największej po Rosji republiki związkowej (4,5 raza większej od Ukrainy). Uważa, że granice Kazachstanu zostały ustalone sztucznie, że w jego skład weszły południowe tereny Syberii i Przyuralu oraz – jak to określa – *środkowe obszary pustynne, zagospodarowane przez Rosjan, więźniów i zesłańców różnych narodowości. I obecnie w całym rozdętym Kazachstanie Kazachowie stanowią znacznie mniej niż połowę ludności. Ich skupiska, ich niekwestionowana część rodzima – to rozległe tereny południowe, ciągnące się łukiem od wschodu na zachód niemal do Morza Kaspijskiego, rzeczywiście zamieszkane w większości przez Kazachów. Jeśli zechcą się oni oddzielić w tych granicach, to należy im powiedzieć: idźcie z Bogiem.*

I właśnie po oddzieleniu tej dwunastki pozostanie to, co można określić mianem RUSI, zgodnie z najdawniejszą nazwą (słowo „russkij” – przez całe wieki obejmowało Małorusów, Wielkorusów i Białorusów), albo mianem Rosji (nazwa używana od XVIII w.) czy, zgodnie z właściwym sensem, obecnie: Związek Radziecki. Przeciwno zawartym w tym akapicie sformułowaniom natychmiast zaprotestowali Ukraińcy i Białorusini, nawet na forum Rady Najwyższej ZSRR.

Słowo do Wielkorusów

Proponując demontaż Imperium autor nie posługuje się argumentami o sprawiedliwości w stosunku do innych narodów i o ich naturalnym prawie do samostanowienia. Kieruje się wyłącznie interesem Rosji i narodu rosyjskiego. Pisze: *NIE MAMY SIŁ, by utrzymać kresy, ani ekonomicznych sił, ani duchowych. NIE MAMY SIŁ, by utrzymać Imperium! – i nie jest nam ono potrzebne, zrzućmy ten ciężar z naszych ramion: Imperium wymóddza nas, wysysa z nas wszystko i przyspiesza naszą zagładę. Z przerażeniem widzę, że budząca się rosyjska samoświadomość narodowa w swej znacznej części w żaden sposób nie*

potrafi uwolnić się od myślenia kategoriami mocarstwowości i wielkich przestrzeni, od imperialnego amoku, przejęła od komunistów nigdy nie istniejący dęty „patriotyzm radziecki” i dumę z owego „wielkiego mocarstwa radzieckiego”, które w epoce absurdów Iljicza Drugiego jedynie topiło resztki wydajności naszych dziesięcioleci w szaleńczych i nikomu niepotrzebnych zbrojeniach (teraz bez żadnego pożytku niszczone), pohańbiło nas, przedstawiło światu jako okrutnego i bezgranicznie zachłannego najeźdźcę i zaborcę – gdy tymczasem nasze kolana już drżą i uginają się, jeszcze trochę, a zwalimy się z nóg z osłabienia. To najszkodliwsze wypaczenie naszej świadomości: „za to kraj jest wielki, wszyscy muszą się z nami liczyć” – oznacza ono właśnie, i to w chwili, gdy już umieramy, żarliwe podtrzymywanie komunizmu.

Teraz musimy dokonać stanowczego WYBORU: między Imperium, które gubi przede wszystkim nas samych – a duchowym i fizycznym ratowaniem właśnie naszego narodu. Powszechnie wiadomo: wzrastająca nasza umieralność i przewyższa liczbę urodzeń – w ten sposób znikniemy z kuli ziemskiej! Utrzymywanie wielkiego Imperium jest równoznaczne z uśmiercaniem własnego narodu. Po cóż ta pstrokata mieszanina? Czyżby po to, aby Rosjanie stracili swe niepowtarzalne oblicze? Naszym celem nie powinna być rozległość Państwa, lecz jasność naszego ducha.

Słowo do Ukraińców i Białorusinów

A. Sołżenicyn występuje zdecydowanie przeciwko ukraińskiemu i białoruskiemu separatyzmowi przede wszystkim ze względów historycznych, uważając, że *naród nasz podzielił się na trzy odnogi jedynie w rezultacie srogiego nieszczęścia, jakim był najazd mongolski, a także w rezultacie polskiej kolonizacji*. Dodaje następnie, że w *Księstwie Litewskim i w Polsce Białorusini i Małorusini uważali się za Rosjan („russkich”) i walczyli przeciwko spolszczeniu i katolicyzacji*. Powrót tych ziem do Rosji traktowany był wówczas przez wszystkich jako *PONOWNE ZJEDNOCZENIE* (autor używa etnonimu „Małorossy”, chociaż nie przyjął się on wśród Ukraińców i jest uważany przez nich za termin antyukraiński, narzucany z zewnątrz przede wszystkim przez Rosjan i mający na celu zatarcie różnicy między Ukrainą a Rosją; początkowo słowem „Małorosja” określano tylko tereny leżące na lewym brzegu Dniepru).

Poza tym, zdaniem autora, przeciwko oddzieleniu Ukrainy przemawia znaczne przemieszanie ludnościowe: istnieją rejony, w których większość stanowią Rosjanie, jest bardzo dużo małżeństw miesza-

nych, wiele osób nie potrafi wybrać między jedną a drugą narodowością. Sołżenicyn apeluje więc: *Bracia! Nie dzielmy się – byłby to rezultat zamroczenia komunizmem. Razem przecierpeliśmy okres radziecki, razem wpadliśmy w ten głęboki dół – spróbujemy razem wydostać się z niego.* Odżegnuje się także od skłonności rusyfikacyjnych postulując stworzenie warunków do równoległego, pełnoprawnego rozwoju wszystkich trzech kultur i języków (także na terenie „Wielikorośsii”). Zastrzega się jednocześnie, iż w przypadku gdyby *naród ukraiński RZECZYWIŚCIE ZAPRAGNAŁ oddzielenia – nikomu nie wolno powstrzymywać go siłą.* Jednakże decyzja o oddzieleniu powinna być podejmowana przez każdy rejon osobno, drogą plebiscytu – *jedynie MIEJSCOWA ludność może decydować o losie swej miejscowości, swego regionu.* To samo dotyczy Białorusi.

Słowo do małych narodów

Nawet po oddzieleniu się innych republik związkowych państwo rosyjskie pozostanie nadal państwem wielonarodowym. Autor stwierdza, że dla wielu narodów, nawet dużych, jak Tatarzy, Baszkirzy, Udmurtowie, Komiacy, Czuwasze, Mordwini, Maryjczycy, Jakuci, nie ma właściwie wyboru; trudno bowiem mówić o samodzielnym państwie, które znajdowałoby się w środku państwa innego. Niektóre jednak obwody narodowe będą miały granicę zewnętrzną, jeśli więc zechcą się odłączyć, nie powinno się im tego zabraniać. Tatarom krymskim powinno się stworzyć możliwości powrotu na Krym, jednakże *stutysięczny naród tatarski nie może się domagać prawa do władania Krymem, który w warunkach gęstości zaludnienia w XXI w. będzie mógł wchłonąć 8-10 mln mieszkańców.* Szczególnej troski wymagają małe narody, którym wręcz grozi zagłada (Nieńcy, Permiacy, Ewenkowie, Mansowie, Chakasi, Czucze, Koriacy) i trzeba je ratować, dopóki nie jest za późno.

Każdy nawet najmniejszy naród – to niepowtarzalny fragment zamysłu Bożego. Trawestując chrześcijańskie przykazanie Władimir Sołowjow napisał: „Kochaj inne narody, jak swój własny” – konkluduje Sołżenicyn.

Pilne decyzje Związku Radzieckiego. Ziemia, gospodarka, prowincja

Sołżenicyn nie jest ekonomistą. Jego propozycje, dotyczące systemu ekonomicznego przyszłego państwa, nie są ani błyskotliwe, ani zbyt konkretne, ani całościowe, nie zawierają rozwiązań prakty-

cznych. Warto z nich jednak wyluskać pewną filozofię, która jest charakterystyczna nie tylko dla poglądów Sołżenicyna, ale także dla całej orientacji, którą można by określić mianem „rosyjsko konserwatywnej“, a która przekreślając ustrój realnego socjalizmu i ideologię komunistyczną przeciwstawia się także liberalizmowi ekonomicznemu, nie chce naśladować rozwiązań zachodniego kapitalizmu, kieruje się zasadami chrześcijańskimi i pragnie nawiązać do niektórych tradycji rosyjskich.

Za najpilniejsze decyzje rządowe Sołżenicyn uważa te, które wychodząc od zasady odideologizowania państwa wyzwoliłyby znaczne rezerwy budżetowe. Należałoby więc natychmiast zrezygnować z pomocy finansowej dla *despotycznych reżimów, zainstalowanych przez nas w różnych krańcach świata* (Kuba, Angola, Wietnam, Etiopia, Korea Północna, Afganistan – pomoc dla nich pochłania dziesiątki miliardów rubli), znacznie ograniczyć zbrojenia (*po cóż nam rozwijać oceaniczną flotę wojenną?*), zrezygnować z podboju kosmosu (wraz ze zbrojeniami są to *setki miliardów rocznie*), przestać za tanie pieniądze sprzedawać surowce krajom Europy Wschodniej (*niech żyją i rozkwitają w wolności i płacą za wszystko po cenach światowych*), odebrać majątek partii komunistycznej (*grabili społeczeństwo przez 70 lat*), przestać ją dotować (*utrzymujcie się z własnych składek członkowskich*), przestać wreszcie karmić nomenklaturową biurokrację (*wielomilionowy aparat kierowniczy złożony z darmożjadów*), rozwiązać KGB (*ich jedynym celem jest istnienie dla samych siebie i dławienie wszelkich ruchów społecznych*).

Zastanawiając się nad przyszłym systemem ekonomicznym Sołżenicyn opowiada się za przywróceniem własności prywatnej nie tylko dlatego, że zapewnia ona inicjatywność i większą wydajność produkcyjną, ale także dlatego, że uzdrawia stosunki społeczne w państwie. Autor przypomina słowa Stołypina, który mówił, że nie da się stworzyć państwa prawa, jeśli wcześniej nie będzie istniał wolny, niezależny obywatel. A nie będzie wolnych obywateli bez własności prywatnej.

Szczególną rolę pisarz przyznaje rolnictwu uważając, iż *ziemia ma dla człowieka nie tylko znaczenie ekonomiczne, ale również moralne*. I dodaje: *Zanik przywiązania do ziemi to wielkie niebezpieczeństwo zagrażające charakterowi narodowemu. A obecnie mentalność chłopska została do tego stopnia zabita i wypalona w naszym narodzie, że być może nie da się już jej wskrzesić*. Krytykuje wprowadzane od niedawna formy arendy (podtrzymują one dyktat kołchozu nad dzierżawcą) podkreślając, iż *odmowa wprowadzenia na wsi własności pry-*

watnej oznacza ostateczną likwidację wsi. Opowiada się za sprzedażą ziemi kolchozowej i sowchozowej w prywatne ręce na dogodnych warunkach kredytowych. Ale jednocześnie jest za wprowadzeniem przepisów ograniczających wielkość indywidualnego gospodarstwa rolnego (te maksymalne limity mogłyby być zróżnicowane w zależności od regionu), tak aby nie dopuścić do powstania wielkich latyfundiów i gospodarstw obszarniczych. Nie ustosunkowuje się natomiast do sprawy pracy najemnej w gospodarstwach prywatnych (obecnie korzystanie z niej jest w ZSRR prawnie zakazane).

W innych dziedzinach gospodarki Sołżenicyn jest za rozwojem różnych form własności (obok prywatnej państwowa, spółdzielcza, samorządowa, komunalna itd.), ale podkreśla że *trzeba stworzyć możliwości dla zdrowej inicjatywy prywatnej, popierać i brać w obronę wszystkie rodzaje małych przedsiębiorstw, dzięki nim bowiem najbardziej mogą rozkwiatać lokalne społeczności – jednakże trzeba zdecydowanie ograniczyć za pomocą prawa możliwość niepowstrzymanej koncentracji kapitałów*. Uważa także, iż *bezmysłne przejmowanie i naśladowanie obcych stosunków i form ekonomicznych, które tak kształtowały się przez całe wieki i etapami – może przynieść skutki destrukcyjne*. Przestrzega przed tym, aby pogoń za zyskiem i nadmierna gloryfikacja dążenia do prywatnych korzyści nie przerodziły się w społeczne zło, rujnujące zdrowie społeczeństwa.

Wielkie nadzieje Sołżenicyn pokłada w rozwoju prowincji, która przez 60 ostatnich lat była skazana na *głód, poniżenie i nędzę*, a także na zależność od centrum. *Moskwa przez 60 lat karmiła się kosztem głodnego kraju, w początku lat trzydziestych milcząco dała się kupić władzy za dostęp do przywilejów i dlatego stała się jakby wyspą, na której żyje się ulgowo, mając inne warunki materialne i kulturalne niż pozostałe, rdzenne obszary Rosji*. W rezultacie zmieniła się także psychika wypowiadającej się publicznie społeczności moskiewskiej – *przez dziesięciolecia nie wyrażała ona prawdziwego bólu, będącego udziałem kraju*. Postulując autonomię i swobodę rozwoju ekonomicznego i kulturalnego ośrodków prowincjonalnych Sołżenicyn pisze, że to, *czy nasz kraj stanie się kiedyś krajem kwitnącym, zależy w sposób zdecydowany nie od Moskwy, Piotrogradu, Kijowa czy Mińska, ale – od prowincji*.

Czy najważniejszy jest ustrój państwa? A my sami? Jacy my jesteśmy?

Pisze Sołżenicyn: *Wypada przyznać: cały XX wiek został przez nasz kraj okrutnie przegrany; osiągnięcia, o których nieustannie trąbiono, były wszystkie urojone. Siedzimy na gruzowisku. Dziś dyskutuje się u*

nas w podnieceniu: jaki ustrój państwa pasowałby nam od teraz, a jaki nie – i panuje przekonanie, że to zadecyduje o wszystkim. Pisarz jest zaniepokojony tym stanem umysłów, a również licznymi demonstracjami i niecierpliwością licznych kręgów społecznych. Przypomina mu to rok 1917, sytuację, która doprowadziła do rewolucji. Przestrzega więc przed chaosem, pośpiechem, jest za silną władzą prezydencką i za zmianami strukturalnymi prowadzonymi rozważnie, stopniowo, a przede wszystkim: oddolnie, najpierw na prowincji (zachowując silną władzę centralną należy stopniowo i w sposób trwały rozszerzać prawa społeczności LOKALNYCH).

Przestrzega także przed demonizacją politycznych sposobów urzędzenia państwa: *Ustrój państwa jest drugorzędny w odniesieniu do samego klimatu stosunków międzyludzkich. W przypadku społeczeństwa ludzi szlachetnych – dopuszczalny jest każdy względnie przyzwoity system, ale gdy mamy do czynienia ze społeczeństwem ludzi rozdrażnionych i samolubnych – nie do zniesienia staje się nawet najszersza demokracja. Jeśli w samych ludziach nie ma poczucia sprawiedliwości i uczciwości – da to o sobie znać w każdym ustroju. Życie polityczne nie jest wcale główną stroną życia człowieka; polityka to zajęcie najmniej pożądane dla większości. Im zamasyściej rozwija się w kraju życie polityczne, tym więcej traci na tym życie duchowe. Polityka nie powinna dławić sił duchowych i twórczego czasu wolnego narodu. Poza PRAWAMI człowiek powinien obronić także duszę, wyzwolić ją dla życia umysłowego i uczuciowego.*

Jako moralista Solżenicyn uważa, że źródłem siły lub słabości społeczeństwa jest duchowy poziom życia, dopiero później poziom przemysłu, zaś sama gospodarka rynkowa czy nawet powszechna obfitość dóbr materialnych – nie mogą być ukoronowaniem dążeń ludzkości. *Jeżeli naród został pozbawiony sił duchowych – żaden, najlepszy nawet ustrój państwa i żaden rozwój przemysłu nie uratuje go od śmierci. Degeneracja naszych dusz – to jest najbardziej przerażające. Przerażające jest to, że zdeprawowana klasa rządząca – wielomilionowa nomenklatura partyjno-rządowa – nie jest przecież zdolna dobrowolnie zrezygnować ze swych przywilejów. Przez całe dziesięciolecia żyła bezwstydnie na koszt narodu i chce nadal tak żyć.*

Autor „Archipelagu Gułag” zwraca uwagę na niemoralność sytuacji z punktu widzenia etycznego: dokonano w tym kraju niesamowitych zbrodni, ale nie odbył się sąd nad zbrodniarzami, chociażby sąd moralny, przeprowadzony jednak publicznie (*do samej śmierci kochałśmy Mołotowa, a teraz jeszcze Kochamy Kaganowicza*), nie pojawiły się oznaki skruchy, a wśród modnych ostatnio słów, takich jak „jaw-

ność“ czy „przebudowa“, nie pojawiło się słowo „OCZYSZCZENIE“, mówi się o jakimś bezosobowym „zastoju“, ale nikt się osobiście nie zechciał pokajać. *Niemcy Zachodnie ogarnęła najpierw fala skrucy, a dopiero później nastąpił rozkwit ekonomiczny. U nas – nawet nie zaczęto się kajać. U nas nad całą jawnością zwisają girlandy – jak dawniej – ciężkich i opastych gron kłamstwa. A my – udajemy, że nie dostrzegamy ich.*

Tę część uwag Solżenicyn kończy dramatycznym stwierdzeniem: *Zamierzone wyjście ze strefy naszych nieszczęść, wyjście, które się teraz Rosji uda albo nie uda – jest o wiele trudniejsze niż niegdyśjsze zrzućenie jarzma tatarskiego: Wówczas nie został złamany sam kręgosłup narodu i nie została w nim poderwana chrześcijańska wiara.*

O formie państwa.

Co jest demokracją, a co nie jest?

W drugiej części swych rozważań, zatytułowanej „Znacznie dalej w przyszłość“, Solżenicyn zastanawia się nad wyborem odpowiedniego dla Rosji przyszłościowego ustroju politycznego. Czymś w rodzaju motta stają się dla niego słowa zaczerpnięte z Księgi Jeremiasza: *Tak mówi Pan: Przystańcie na drogach i patrzcie, pytajcie się o odwieczne ścieżki, która jest droga do dobrego i chodźcie nią* (6,16). Wychodząc z założenia, że przed rewolucją naród rosyjski nie miał ani wyobraźni politycznej, ani politycznego przygotowania, a to, co później *wbijano nam propagandowo przez 70 lat, prowadziło jedynie do ośłupienia* – autor stara się najpierw wyjaśnić znaczenie wielu podstawowych terminów, ukazać ich względność w stosunku do konkretnej rzeczywistości, powołuje się także na znane autorytety w tej dziedzinie.

Przede wszystkim przestrzega przed absolutyzacją konkretnych form ustrojowych. Powołuje się na Oswalda Spenglera, który uważał, że w różnych kulturach nawet sam SENS państwa był różny i że nie istnieją żadne „najlepsze“ formy urządzenia państwa, formy, które należałoby przeszczepiać z jednej wielkiej kultury do drugiej. I na Monteskiusza, który twierdził, że każdemu państwu, w zależności od wielkości jego obszaru, odpowiada określona forma rządzenia i że nie można bezkarnie przenosić formy nie licząc się z rozległością kraju.

Dla DANEGO narodu – pisze Solżenicyn – z jego własną geografią, przeżytą historią, tradycją, obliczem psychicznym – należy przyjąć taki ustrój, który prowadziłyby go nie do zwyrodnienia, lecz do rozkwitu. Struktura państwa powinna koniecznie uwzględniać tradycje narodu.

Jednocześnie Sołżenicyn zauważa, iż *naród ma niewątpliwie prawo do posiadania władzy, ale pragnie on nie władzy (jej żądza właściwa jest zaledwie dwóm procentom), lecz przede wszystkim trwałego spokoju*. Następnie zastanawia się nad różnymi właściwościami demokracji i przypomina, że dokonując jej wyboru spośród trzech podstawowych typów systemów państwa (dwa pozostałe to monarchia i władza arystokracji) należy rozumieć wyraźnie, co w istocie rzeczy się wybiera i za jaką cenę. *A wybiera się demokrację nie jako cel, lecz jako środek. Współczesny filozof Karl Popper twierdził, że demokrację wybiera się nie dlatego, że obfituje ona w dobrodziejstwa, ale dlatego, żeby uniknąć tyranii.*

Pragnąc wyjść poza obiegowe, hasłowe rozumienie słowa „demokracja” i przyjrzeć się jej istocie pisarz odwołuje się do poglądów wielu myślicieli: *Alexis Tocqueville uważał, że pojęcia demokracji i wolności są sobie przeciwstawne. Był gorącym zwolennikiem wolności, ale wcale nie demokracji. J.S. Mill w nieograniczonej demokracji widział niebezpieczeństwo „tyranii większości”, a jednostce jest wszystko jedno, czy podporządkowuje się tyranowi pojedynczemu, czy wieloosobowemu. G. Fiedotow pisał, że demokracja została skażona przez ateistyczny materializm XIX wieku, który to materializm pozbawił człowieka duchowych drogowskazów. A austriacki działacz państwowy naszego wieku Józef Schumpeter nazywał demokrację surogatem wiary dla intelektualisty pozbawionego religii. I przestrzegał, by nie rozpatrywać demokracji w oderwaniu od kraju i czasu jej zastosowania. Filozof rosyjski S.S. Lewicki proponował, by odróżniać: DUCHA DEMOKRACJI: 1) wolność jednostki; 2) państwo prawa; od drugorzędnych, wcale nie nieodzownych jej oznak, takich jak: 1) system parlamentarny; 2) powszechne prawo wyborcze. Te dwie ostatnie zasady nie są wcale oczywiste.*

Sołżenicyn uważa, że zasadą szerszą niż demokracja jest szacunek dla jednostki i właśnie ten szacunek powinien być bezwzględnie zachowany w społeczeństwie. Ale i praw jednostki nie można absolutyzować w każdej sytuacji, bowiem w przypadku konfliktu między bezpieczeństwem narodowym a prawami człowieka priorytet powinien być oddany bezpieczeństwu narodowemu, tzn. *całości struktury ogólniejszej, bez której rozpadnie się także życie jednostek* (tu Sołżenicyn powołuje się na homilię Jana Pawła II wypowiedzianą w 1981 r. na Filipinach). Przypomina także pogląd prezydenta Ronalda Reagana (1988 r., przemówienie na Uniwersytecie Moskiewskim); demokracja to nie tyle sposób rządzenia, ile sposób ograniczania rządu, aby NIE PRZESZKADZAŁ rozwijaniu w człowieku WARTOŚCI ZASADNICZYCH, których źródłem jest rodzina i wiara.

Pisarz pointuje to swoje „opukiwanie demokracji“ cytatem z chrześcijańskiego filozofa rosyjskiego, Wasyla Rozanowa; *Demokracja to sposób, z którego pomocą dobrze zorganizowana mniejszość sprawuje rządy nad nie zorganizowaną większością*. I dodaje od siebie: *W istocie rzeczy, elastyczna, zręcznie pomyślana demokracja potrafi pozbawić protestu prostych ludzi siły i nie pozwolić na głośne jego wyrażanie. niesprawiedliwości powstają także przy istnieniu demokracji, a oszuści potrafią wymigać się od odpowiedzialności. Takie objawy są rozsiane wśród różnych instytucji zbiurokratyzowanej demokracji i stają się nieuchwytne. Obecnie nawet z najstarszej w świecie demokracji, szwajcarskiej, rozlegają się głosy zaniepokojenia: ważne decyzje zapadają w anonimowych i niekontrolowanych miejscach, gdzieś za kulisami, pod wpływem „grup nacisku“ i różnych „lobbies“. A przy powszechnej równości wobec prawa pozostaje jeszcze faktyczna nierówność bogatych i biednych, a zatem silniejszych i słabszych.*

Sołżenicyn stara się mnożyć różne pytania na temat praktycznych form realizowania się parlamentaryzmu, aby nic nie było zbyt oczywiste, łatwe, pozbawione dramatyzmu. Dlaczego chwala się wybory powszechne i równe? *(przy olbrzymiej nierówności pojedynczych ludzi, ich talentów, ich wkładu w życie społeczne, zróżnicowaniu wiekowym, różnym doświadczeniu życiowym, różnym stopniu zakorzenienia w danej miejscowości lub w danym kraju? Jest to zwycięstwo nijakiej ilości nad bogatą w treści jakością.)* Dlaczego tajność wyborów ma być ich zaletą? *(ułatwia przecież nieszczerłość albo jest związana z poczuciem strachu).* Dlaczego wybory bezpośrednie mają być lepsze od pośrednich, wielostopniowych? *(bezpośrednie skazują wyborców na to, że nie mogą oni dobrze znać swoich deputowanych – w rezultacie zwyciężają bardziej wygadani lub ci, którzy cieszą się zakulisowym poparciem).* Czy lepiej wyrażają Wolę Narodu wybory proporcjonalne, większościowe, czy uznające tylko większość absolutną? W przypadku tych ostatnich orientację mniejszościowe zostają pozbawione jakiegokolwiek głosu w parlamencie *(można uzyskać nawet 49% głosów i nie zdobyć żadnego miejsca)*, w przypadku tych pierwszych powstaje mnóstwo frakcji politycznych, a siły rozdrabniają się na utarczki międzyfrakcyjne. A później, kim mają być wybrani w głosowaniu przedstawiciele narodu? Czy muszą wyrażać poglądy tych, którzy ich wybrali? Czy w każdej sprawie mogą kierować się swoim własnym rozumowaniem i własnymi poglądami?

Tymczasem – konstatuje autor – „przedstawicielstwo“ staje się profesją i to niemal dożywotnią. Powstaje warstwa „zawodowych polityków“, dla których polityka jest rzemiosłem i źródłem dochodu. Lawi-

rują oni w systemie kombinacji parlamentarnych – i gdzież tu może być mowa o „woli narodu”... (...) Przygnębiające jest jeszcze to, że pseudo-elita, zrodzona przez współczesne, ogarnięte gorączką współzawodniczenia życie publiczne, wyszydza absolutność Dobra i Zła, a obojętność w stosunku do tych pojęć zastępuje „pluralizmem idei” i czynów. Pierwotna demokracja europejska była wypełniona poczuciem chrześcijańskiej odpowiedzialności i samodyscypliny. Jednakże stopniowo te duchowe podstawy zanikają. Niezależność duchowa jest ograniczana i dławiona przez dyktaturę pospolitości, mody i grupowych interesów. Wchodzimy w demokrację w nie najzdrowszym dla niej okresie.

Demokracja małych obszarów

Wychodząc z założenia, że przyszłemu Związkowi Rosyjskiemu bardzo jest potrzebna właśnie demokracja, mając jednak na uwadze jej niedostatki, a także nieprzygotowane do niej społeczeństwo (słabo rozwinięta kultura polityczna i brak samodyscypliny), Sołżenicyn jest przekonany, że demokrację w Rosji *powinno się budować stopniowo, cierpliwie, solidnie OD DOŁU, a nie po prostu ogłaszać ją gromkim głosem w sposób gwałtowny odgórnie*. I dlatego proponuje najpierw wprowadzenie *demokracji małych obszarów: niewielkiego miasta, wsi, stancy, gminy (grupa wiosek) i w granicach powiatu (rejonu)*; uważając, iż taka demokracja *jest silna dlatego, że jest BEZPOŚREDNIA. Prawdziwie efektywna demokracja jest tam – pisze dalej Sołżenicyn – gdzie mogą się odbywać ZEBRANIA LUDOWE, a nie przedstawicielskie. Tradycja takich zebrań sięga jeszcze Aten, a nawet okresu wcześniejszego. Takie zebrania z powodzeniem funkcjonują obecnie w Stanach Zjednoczonych i nadają kierunek życiu lokalnemu. Tego rodzaju zebrania miałem szczęście obserwować w Szwajcarii, w kantonie Appenzell* (Sołżenicyn opisuje, jak na rynku miasteczka zebrali się wszyscy uprawnieni do głosowania, stojąc gęsto jeden obok drugiego i głosując jawnie przez podniesienie ręki wybrali szefa rządu kantonálního).

Demokracja małych obszarów przez całe wieki istniała w Rosji, niegdyś był to tzw. wiejski „mir” lub grodzki wiec („wiecze”) czy też samorząd kozacki. Od końca ubiegłego wieku rozwijała się nowa forma samorządu: ziemstwa (*niestety, tylko powiatowe i gubernialne, bez ukorzenienia, jakim byłyby ziemstwa gminne i bez zwieńczenia w postaci ziemstwa wszechrosyjskiego*). Autor proponuje wprowadzenie czterostopniowego systemu ziemstw: lokalne (niewielkie miasto, dzielnica dużego miasta, gmina), powiatowe (obecny rejon, duże mia-

sto), obwodowe (obwód, republika autonomiczna), wszechrosyjskie (wszechwiązkowe) ziemstwo. Po jakimś czasie (np. po roku wspólnej pracy) ziemstwo najniższego stopnia delegowałoby pewną część swoich członków (poznawszy ich) do ziemstwa stopnia wyższego, które następnie postąpiłoby podobnie, następne też tak samo, aż wybrano by parlament ogólnorosyjski, który mógłby przyjąć nazwę Zgromadzenia Ziemstw. *Parlament nie może być wyobcowany od reszty kraju, powinien składać się z autentycznych i mających autorytet przedstawicieli obwodów, a nawet z obowiązującym warunkiem, by określona, znaczną część roku spędzali oni w swojej miejscowości, gdyż inaczej stracą prawo do jej reprezentowania.*

Ideąlem Sołżenicyna jest więc odwrócenie dotychczasowych stosunków i uzależnień: dotychczas centrum narzucało prawa prowincji, pisarz pragnąłby, aby w przyszłości prowincja nadawała ton życiu w kraju. Jednocześnie proponuje on jednak silny system prezydencki: prezydent wyłaniany byłby w wyborach powszechnych, spośród kandydatów zgłaszanych przez Zgromadzenie Ziemstw (nie byłoby walki wyborczej, Zgromadzenie ogłosiłoby jednakowej objętości opinie o kandydatach); prezydent powoływałby rząd (spośród specjalistów), ministrowie składaliby sprawozdania zarówno przed prezydentem jak i parlamentem, ale ten ostatni nie miałby prawa ich odwoływać. Aby uniknąć sytuacji, w których większość mogłaby sprawować dyktaturę nad mniejszością, aby uniknąć nadmiernych i długotrwałych konfliktów, aby można było niektóre decyzje państwowe podejmować nie w formie głosowania, lecz porozumienia i aby stworzyć jakiś rodzaj etycznej kontroli nad organami władzy, Sołżenicyn proponuje powołanie dodatkowego ciała, wybieranego spośród ludzi o szczególnym autorytecie w państwie (albo złożonego z przedstawicieli różnych warstw zawodowych). Takie ciało mogłoby nosić nazwę Dumy Państwowej i byłoby rodzajem areopagu mędrców o nieskazitelnym obliczu moralnym.

W całym projekcie Sołżenicyna ogromną rolę odgrywają motywy moralne. Nie zawsze liczy się on z obecnymi realiami społecznymi i politycznymi oraz z procesami, które zaczęły się już dokonywać. Małe są szanse, by ten projekt mógł być zrealizowany w przedstawionej wersji. Ale jednocześnie ten właśnie projekt, taki sposób myślenia, jaki reprezentuje Sołżenicyn, odegra wielką rolę w rozszerzeniu horyzontów dyskusji nad przekształceniem ZSRR i Rosji.

Janusz Gazda

Sztuka – procent od kontemplacji

Sub specie musei

Wielką galerię waszyngtońską pierwszy raz oglądałem w połowie lat sześćdziesiątych. Było upalne lato, co w połączeniu z wilgotnością powietrza, typową dla całego Wschodniego Wybrzeża, czyniło poruszanie się niemal problemem. W chłodnych klimatyzowanych salach odetchnęliśmy z ulgą, po czym zaczęło się to ogromne gapienie się, to rozpatrywanie się w arcydziełach sprawiające absolutną satysfakcję. Echa jej jeszcze teraz trwają w pamięci, nawet tamto wrażenie fizyczne jest odczuwalne.

Wtedy jeszcze nic nie wiedziałem o pochodzeniu głównego trzonu waszyngtońskich zbiorów. Polityka, notabene głupia i niehumanitarna polityka, sprawiła, że National Gallery w Waszyngtonie słynie arcydziełami. Trzeba wrócić do 1928 r. Stalin wynalazł wtedy nowatorski sposób żywienia ludności miejskiej. Wysyłał na wieś uzbrojone bandy, które terroryzując chłopów rabowały, po prostu, niezbędne płody: zboża, ziemniaki i bydło. Przechwycone potem przez Niemców (następnie opublikowane) akta z rejonu Smoleńska są strasznym, zresztą jedynym dotąd źródłem informacji o rozmiarach cierpień ludności wiejskiej w tamtym czasie. A nie była to katastrofalna kampania przymusowej kolektywizacji, która niebawem miała zniszczyć sowieckie rolnictwo i zabić ponad 10 mln ludzi. Ta zaczęła się w końcu 1929 r. Jednak i w owym 1928 r. rabunek żywności na wsi spowodował raptowne zmniejszenie się zasiewów, a potem zbiorów. Głód spadł na kraj. Stalin już jesienią rozpaczliwie potrzebował dewiz. Zarządził szeroko zakrojoną, potajemną wyprzedaż rosyjskich zbiorów sztuki na Zachód. Opowiada o tym książka Tatiany Czernawin, „Escape from the Soviets”, wydana najpierw w Londynie, w 1933 r. Czernawin była jednym z kustoszy leningradzkiego Ermitażu. *Kazano nam jak najszybciej zreorganizować całą kolekcję Ermitażu na „zasadach formacji socjologicznych” (...) Zabraliśmy się do pracy i zniszczyliśmy kolekcję, której stworzenie zajęło ponad sto lat...* Arcydzieła rozprzeczano bogaczom w różnych stronach świata, ale najważniejszym kupcem okazał się Amerykanin Andrew Mellon, który w latach 1930–31 kupił – za 6 mln 654 tys. i 54 dol. – aż 34 obrazy w tym 5 Rembrandtów, Van Eycka, dwa dzieła Franza Halsy, Rubensa, 4 Van Dycki, 2 Rafaela, Velázqueza, Botticellego, Veronese, Char-

dina, Tycjana, Perugina...! Prawdopodobnie był to najwspanialszy zbiór obrazów, jakie kiedykolwiek sprzedano na raz i do tego tanio. Mellon założył wtedy National Gallery w Waszyngtonie. Ale towarzyszyła temu paradoksalna kampania z jednej strony krytykująca samego Mellona, z drugiej – wychwalająca stosunki sowieckie. Gdy na bazie tych potajemnie od Stalina kupionych arcydzieł powstawała najbogatsza galeria sztuki w Ameryce, równocześnie tutejsi lewicowi intelektualiści, krytykując mecenat Mellona, wielkiemu krachowi na giełdach amerykańskich przeciwstawiali rzekomo prosperującą, dzięki Stalinowi, sowiecką gospodarkę! Takie były wtedy nastroje na zachodzie Europy i w Ameryce, naiwność i kłamliwe interpretacje „sowieckiego eksperymentu” wzajemnie się prześcigały. Przodowali w tym ludzie nauki i sztuki, o najświatniejszych nazwiskach, jak Russell, Shaw, Wells, brali w tym udział nawet dyplomaci zachodni, którzy klęskę „eksperymentu” oglądali na własne oczy, mieli ją przed nosem. Tylko dzięki nonsensowi ekonomii sowieckiej Mellon był w stanie dokonać swego bajecznego zakupu. Jego wartość w dolarach stanowiła 1/3 całego oficjalnego eksportu Rosji sowieckiej do USA.

Andrew W. Mellon, skarbnik Stanów Zjednoczonych i ambasador w Anglii, już od dziesięcioleci zbierał obrazy, był u schyłku życia, gdy fundował National Gallery. Ofiarował 15 mln na budowę gmachu galerii, która aktem prawnym została założona dopiero w marcu 1937. Znacznie później, kilka miesięcy przed wejściem Stanów do wojny, Roosevelt dokonał publicznego otwarcia. Budynek postawiono w stylu neoklasycystycznym, który charakteryzuje całe to piękne miasto, zaplanowane swego czasu przez Francuza L'Enfanta. Gest Mellona stał się przykładem dla innych kolekcjonerów. Do najcenniejszych darów należała kolekcja Samuela H. Kressa, trzysta kilkadziesiąt głównie włoskich obrazów, i 100 obrazów Josepha E. Widenera, co uzupełnił Chester Dale ofiarując swoje zbiory XIX-wiecznych Francuzów. Te cztery kolekcje zadecydowały o randze National Gallery.

Może oglądanie tyłu arcydzieł w ciągu jednego dnia nie jest najlepszym sposobem na dobre obcowanie ze sztuką. Zresztą ma to swoją psychologię, własną atmosferę, tworzy się w umyśle rodzaj filmu. Do tego dochodzi charakterystyczne uczucie znużenia fizycznego, przemęczenia, której nie może zabraknąć w nastroju tej kontemplacji. Zmęczenie uwierzytelnia trud oglądania. Mam natóg robienia gęstych notatek, nie bez pierwotnego powodu: katalogi są zawsze za drogie na takie jak nasze kieszenie. Notowanie przedłuża ceremonię (bo to

jest ceremonia), nieszczęśliwa moja żona wykazuje w tych sytuacjach świętą cierpliwość. Co w samej rzeczy zapamiętałem z Waszyngtonu?

Zbyt dużo, żeby teraz tu nie wyselekcjonować tego radykalnie. Odczytuję w swoich papierach opatrzone wykrzyknikami zapiski dotyczące wczesnego Degasa, portretu „Achille De Gas w mundurze kadeta“, z 1857 r. Malarz miał ledwie 24 lata, gdy powstało to dzieło. Uderzająca jest *qualité* tego młodzieńczego obrazu, spokojne wyważenie wszystkich środków w klasycznym duchu, użyte w tej kompozycji tony są rudawe i ciemnozielone. To prawda, że wśród impresjonistów Degas był autsajderem, zaskakuje jednak ta znakomita forma wyjściowa z pozycji zupełnie innych niż te, które potem zajmował. Czy jednak całkiem innych? Zawsze kazał uczniom kreślić dużo linii, rysować. Powoływał się na Ingesa, co w kontekście impresjonistycznym było absolutną herezją. Jest tam jeszcze ogromne płótno pt. „Ruda kobieta“ i „Cztery tancerki“. Naturalnie nie Degas stanowi o tej galerii. Wszystkie szkoły mają najlepszych reprezentantów, np. Włosi: portret „Kondotiera“ Giovanniego Belliniego jest przepyszny. Reminiscencji tych nie ma sensu przedłużać. Moim zamiarem jest opowiedzieć o paru jeszcze innych muzeach w świecie.

Problem muzeum raptem przestał być prosty. Takim jak ja zwolennikom tej instytucji zaczęto od pewnego czasu ją obrzydzać i psuć prawdziwą przyjemność. Robi się dowcipy o mumifikacji sztuki w katakumbach, jakimi są rzekomo muzea. Jednocześnie się żąda, aby muzea robiły coraz więcej miejsca dla każdego przedmiotu kwalifikowanego teraz jako sztuka. Znaleźliśmy się w gęstym obłoku nieporozumień – ale o tym będzie w końcowej fazie szkicu. Nie psujmy sobie zawczasu przyjemności.

Greckie słowo „mouseion“, sanktuarium Muz, rozciągnięto niebawem na budynki, gdzie uprawiano sztuki wyzwolone, którym Muzy patronowały. Mouseion Ptolemeusza I Sotera, założony w Aleksandrii w III w., był wielkim zespołem pomnikowym poświęconym poezji i sztuce, obejmował – prócz słynnej biblioteki – amfiteatr, ogrody botaniczne i zoologiczne, sale anatomii, obserwatorium astronomiczne. Instytucje te były kierowane przez kapłana. Akropol jest najpiękniejszym przykładem muzeum prawdziwego, samego w sobie, zresztą obejmował także pinakotekę w północnym skrzydle Propylejów. Odrodzenie nadało słowu nowoczesny sens: muzeum jest odąd miejscem gromadzącym rzeczy przeznaczone do studiowania sztuk, nauk i literatury. W Europie muzea były kontynuacją zbiorów królewskich i książęcych, które stopniowo otwierały się ku artystom,

wreszcie ku publiczności, w tamtejszym elitarnym pojęciu. Monarchowie nierzadko znoszą się z filozofami, co ma ten skutek, że na dwory przenika ich duch i wpływa pośrednio na sposób traktowania kolekcji. Pewna idea moralizatorska, mianowicie o dydaktycznych zaletach zbiorów sztuki, o ich wpływie na studentów i samych artystów, zostaje teraz na dworze zaszczipiona. Tym sposobem dochodzi do przekształcenia dworskich kolekcji w muzea, jak się stało np. we Florencji, w Dreźnie, w Kassel, Düsseldorfie czy w Wiedniu.

Ashmolean Museum w Oxfordzie szybko stało się przykładem muzeum publicznego, o charakterze pedagogicznym. Otwarte w 1683 r. gromadzi zbiory licznych ofiarodawców, w tym E. Ashmole'a, który już w 1677 r. darował swoją kolekcję uniwersytetowi. Szczególnie bogaty jest zespół dzieł włoskich. Jednak prawdziwa refleksja o metodzie ustanowienia galerii narodziła się dopiero w XVIII w. Gęstniejący wówczas klimat naukowy wylania ideę historycznego układu muzeum, wedle szkół i indywidualności, które należy gromadzić jak najszerzej, by mogły ilustrować dzieje estetyki. Już wtedy zredagowano liczne traktaty na użytek amatorów sztuki, zaczęła się przejawiać troska o autentyczność dzieł i ich konserwację.

Kiedy zaczynam myśleć o muzeach, to najpierw wyrasta mi przed oczami szary, do bastionu podobny, ogromny gmach Luwru. Od najwcześniejszych lat Luwr wydawał mi się wcieleniem idei muzeum, co się oczywiście wiązało z zakorzenionym sentymentem do Paryża, który jest najpiękniejszą stolicą na świecie, to jasne! Colbert pierwszy podpowiedział królowi myśl ściągnięcia do Luwru obrazów znajdujących się w prowincjonalnych zamkach monarszych, głównie z Fontainebleau, które ożywił i uświetnił Franciszek I. Później pewien erudyta o ruchliwym umyśle, nazwiskiem La Font de Saint-Yenne, przedłożył dworowi memoriał zalecający publiczną wystawę kolekcji. W 1744 r. ukazały się jego „Refleksje o niektórych przyczynach upadku malarstwa we Francji“, zaś 5 lat potem Saint-Yenne pisze swój „Dialog wielkich“, w którym sugeruje, że Luwr nadaje się najlepiej do pomieszczenia kolekcji, bo stoi pusty – król wciąż wołał Wersal. Tam też były składowane obrazy, raz tylko w 1756 r., jakiś ich wybór został, wystawiony w pałacu Luksemburskim. Dopiero hrabia d'Angiviller, mianowany generalnym dyrektorem budowli, wrócił do idei Saint-Yenne (rozwiniętej przedtem przez Diderota w Encyklopedii, w artykule „Luwr“). Kazał zebrać arcydzieła starodawne i nowoczesne nadając temu miano „Muzeum“. Pod wpływem modnych wtedy idei dydaktycznych zamierzał tak urządzić galerię, żeby uprzy-

tomniała dzieje malarstwa; polecił malarzowi Durameau sporządzić katalog dzieł godnych pokazania i kontynuował politykę zakupu dzieł, których dotąd brakło Luwrowi, m.in. mistrzów flamandzkich i holenderskich. Były to już działania na wysokim poziomie muzealnictwa, obejmowały restaurację i oprawę obrazów, studium oświetlenia, zabezpieczenie przeciwpożarowe. Pierwszym kustoszem został pejzażysta Hubert Robert, twórca jedynych w swoim rodzaju, imaginacyjnych wizji Wielkiej Galerii, które zresztą tam można wciąż oglądać. Rewolucja, choć witała ją wymownym obrazem, wtrąciła go najpierw do więzienia. Nowa władza zadekretowała powszechną konfiskatę dzieł sztuki, a David objął dyрекcję Luwru, który otworzył podwoje w październiku 1793 r. Arcydzieła napływały również z podbitych krajów, stało się to nowym źródłem bogacenia się galerii – choć prawomocność tego źródła można do dziś kwestionować, czego się nie czyni z szacunku dla potęgi państw, które zeń korzystały. Polityka napoleońska spowodowała wielki transfer dzieł sztuki poprzez całą Europę, Paryż ogłosił się „metropolią sztuk“, rekwizycja dokonywała się wszędzie, gdzie tylko warto łupić, m.in. w klasztorach we Włoszech. Kto nie pamięta patetycznej sceny z „Popiołów“, gdy książę Gintułt usiłuje przeszkodzić w rabunku greckich koni na placu Św. Marka? *Liny sprężyście drgały, tocząc się z wolna po blokach, do ludu zwrócony, posłusznie szedł na dół... Było coś nad wszelki wyraz tragicznego w tym zstępowaniu wielkiego znaku, żywego pomnika czasów Aleksandra Macedońskiego...* Książę protestował. Nawet rzucony na ziemię, przyduszony kolanami, krzychał ostatkiem sił: Nie pozwalam! Potem interweniował u Dąbrowskiego. Zbył go generał. Przy okazji powiedział rzecz prawdziwą: *Azaliż Wenecjanie mają prawo do tych koni? Skąd je wzięli? Pięścią, przemocą. To jest wojenny łup. Toteż jako łup idą dalej.* Miał rację. Rabowanie sztuki grało określoną rolę w funkcjonowaniu imperializmów i związanej z tym pychy.

Nie śpieszyłem nigdy w Luwrze do Mony Lizy, która najlepszym obrazem Leonarda na pewno nie jest. Da Vinci zrezygnował w swej absolutnej sztuce z bogactwa barwnego na rzecz ubóstwa swoich półmroków i niuansów. Ale kto może twierdzić, że ubóstwo jest mniej artystyczne niż bogactwo? I kto może zaprzeczyć, że często rezygnacja z zewnętrznego piękna odśłania bardziej intymny urok? Trzeba jechać do Londynu, aby zobaczyć najlepsze jego obrazy, albo do Mediolanu, gdzie „Ostatnia Wieczerza“ kilka lat temu została poddana starannej restauracji (dzieło dr Pinin Brambilla Barcilon, wspartej funduszami Italy Olivetti Corporation), a nawet do Kra-

kowa, gdzie jesteśmy szczęśliwymi posiadaczami „Damy z łasiczką”. W Luwrze pociągają oczy inne dzieła. Dramatyczna a niewiarygodnie piękna malarsko, piętnastowieczna „Pieta” z Villeneuve-Lès-Avignon, „Jeniec” Michała Anioła, egipski „Skryba siedzący”, „Cyganka” Halsa, „Adoracja pasterzy” Georges’a de La Tour. Tego klasycznie francuskiego malarza, jednego z największych, dopiero na początku naszego wieku na dobre odkryto: Niemiec Herman Voss zidentyfikował, w 1915 r., kilka jego płócien tradycyjnie dotąd przypisywanych Velazquezowi albo Le Nain. Notabene, na wielkości talentu La Toura wcześniej się poznali Stendhal i Hippolyte Taine.

Luwr jest też właścicielem trzynastu, jeżeli się nie pomyliłem, Rembrandtów, w tym „Rozpłatanego wołu”, arcydzieła czystego malarstwa, którego reprodukcję umieścił symbolicznie Malraux na końcu swojej „Przemiany bogów”. W tym poczcie znakomitości wyróżniam Antoine’a Watteau. Był malarzem swawolnych i bezmyślnych zabaw towarzyskich, dam na huśtawkach, upudrowanych Pierrotów; ale z tego banalnego tematycznie malarstwa emanuje trudna do określenia, pół-ukryta a silna jak amoniak poezja. Malował poszarpaną kapryśną smużkę, pędzel jego drży i tańczy rozprawdzając na płótnie barwy jakby przetykane srebrem – i czuje się u tego dworaka inny, dalszy wymiar, stanowiący jego osobistą tajemnicę. Luwr ma kilkanaście tych niedużych obrazów, ze słynnym „Odjazdem na Cyterę” na czele, ze „Sceną dwóch karet” i „La Finette”. Nie wspominam o impresjonistach i Gauguinie czy Van Gogh, bo ta część zbiorów, łącznie ze Szkołą Paryską, została w lwiej części przeniesiona do nowego muzeum, d’Orsay.

To nowe muzeum, stworzone kilka lat temu, stanowi rewelację, jest jeszcze jednym miejscem najwyższej atrakcyjności – w Paryżu, który przecież w tego rodzaju miejsca obfituje jak żadne inne miasto. Ktoś wpadł na genialny pomysł, aby nie burzyć ogromnego secesyjnego dworca d’Orsay nad Sekwaną, który zbudowano w 1903 r. ku irytacji, nawiasem mówiąc, Anatola France. Dworzec przedłużał linię kolei aż do centrum metropolii i stanowił jej stację końcową. Od dawna nieczynny gmach został na początku lat osiemdziesiątych przerobiony na prześlicznie skomponowaną, paropoziomową galerię, której trzon, z lewej strony, stanowi Daumier i barbizońska szkoła pejzażu, impresjoniści i postimpresjoniści (przeniesieni tu z innych muzeów, jak Jeu de Paume), podczas gdy na lewym skrzydle parteru – wedle pewnej przekornej koncepcji – zgromadzono wielkie malowidła tzw. pompierów, oficjalnych akademickich malarzy końca poprzedniego wieku. Zestawienie jest szokujące i nie wszystkim się po-

doba, ale moim zdaniem gra rolę szczypty soli w całej kompozycji. Muzeum d'Orsay, z wysokim przeszklonym pułapem, pełne światła i elegancji, wydaje się teraz bardziej reprezentacyjne dla Paryża niż inne jego symboliczne pomniki, jak ohydna w gruncie rzeczy, ale niespożyta wieża Eiffla. W przejrzystym niby gigantyczna szklarnia muzeum d'Orsay panuje nastrój najlepszego paryskiego smaku i wdzięku.

Muzea mają swoje mikroklimaty i własną aurę. By jeszcze raz znaleźć się w Nowym Jorku: nastrój intymności panuje w małym jak prywatny apartament (i w części poświęconej Boucherowi urządzonej jak mieszkanie) Galerii Fricka. Tu też się podziwia La Toura („Edukacja dziewczycy“), Ingresa (dziewczęcy portret hrabiny d'Haussonville), Velázquezy i Vermeery, ale dla nas największą siłę atrakcji ma bez wątpienia „The Polish Rider“ Rembrandta, zwany także „Lisowczykiem“, sprzedany swego czasu przez hrabiego Tarnowskiego za granicę. Przed laty jeden z przedstawicieli tego rodu, Artur Tarnowski (jeżeli się nie mylę), wyjaśniał w „Kulturze“ Giedroycia ważne powody tej sprzedaży. „Polski jeździec“ jest wspaniały – to jedyne słowo – malarsko, intrygująca jest ta siwa szkapa w chyżym ruchu i pełna czujności, jakby tatarska poza jeźdźcy. Ale obraz nie przedstawia wodza głośnych najemników, Aleksandra Lisowskiego, badacze skłaniają się do przypuszczenia, że to portret młodziutkiego syna Rembrandta, Tytusa, w polskim stroju.

Nie obejmę tymi reminiscencjami nawet części muzeów, które udało mi się zobaczyć. W tymże Nowym Jorku oryginalnością pociąga struktura Galerii Guggenheima, dzieło Wrighta, bez schodów w środku, w postaci spirali, dzięki czemu zyskuje się na odczuciu przestrzenności. Całkiem na odwrót niż w Galerii Tretiakowskiej w Moskwie, gdzie narodowe dzieła rosyjskie wiszą jak tapety, ciasno jedne obok drugich i nad sobą, od podłogi do sufitu, zdecydowanie ograniczając sobie nawzajem siłę ekspresji. W Ermitażu trzeba by spędzić właściwie nie wiele godzin, tylko parę dni. Najlepiej byłoby rozbić tu namioty, aby już nazajutrz od rana podjąć żmudną (wysoko opłacalną) wędrówkę po salach. Byłem tam w czerwcu 1963 r. (tego samego dnia, notabene, Chruszczow przyjmował swego kosztownego przyjaciela, Castro). Swoim zwyczajem robiłem przed obrazami notatki używając długopisu. Ale chodziły za mną onieśmiałe paniusie z personelu pilnującego i perswadowały, że nie można tu pisać wiecznymi piórami, bo się nakapie na cesarskie posadzki. Ja ze swej strony daremnie perswadowałem, że długopis to nie wieczne pióro. Nic nie pomogło. Tej techniki pisania jeszcze wtedy w Leningradzie nie znano.

Co do włoskich muzeów, są one jak skarby, albo jak te owoce, które na srebrnej tacy niesie niewiasta w jednym z obrazów Tycjana („Dziewczyna z owocami na tacy“, ok. 1555 r., Berlin, Gemäldegalerie). Włoskie muzea łączą się z włoskim niebem i architekturą, co się sumuje i nakłada na wszystkie idące stamtąd wrażenia, melodie włoskiej mowy i zapachy czosnku, oliwy, korzeni bijące z pizzerii. To jeszcze jeden nastrój, *Stimmung*, jak mówiono w Monachium za czasów braci Gierymskich, a scharekteryzowanie tego wymagałoby wielu słów. Włochy są ogrodem sztuk. Jednym z ogrodników, wybrednych znawców tego gaju, był emigracyjny esteta rosyjski, Muratow, autor nie starzejącej się nigdy książki pt. „Obrazy Włoch“. Mamy ją po polsku dzięki pióru i erudycji Pawła Hertza. Zresztą Muratow, jak wszyscy kochający Włochy, jak u nas Parandowski, cały ten kraj i każde miasto traktował jako jedno muzeum, ogromne muzeum pełne światła i życia. Sztuka Italii jest wszędzie, przenika do każdego przybytku i na ulice, są nią same mury, kościoły, klasztory, pałace i domy. W niedawno wydanych wspomnieniach rosyjskiej emigrantki, Niny Berberowej („Kursiw moj. Autobiografija“, New York 1983, ale poznałem je w tłumaczeniu francuskim), gdzie roi się od miniaturowych portretów wybitnych Rosjan, znajduje się z wielką sympatią naszkicowana sylwetka Pawła Muratowa. Gdy w późnych latach dwudziestych Berberowa przyjechała do Rzymu, już na nią czekał i przymusił od razu do systematycznego zwiedzania miasta, a nie było na świecie lepszego cicerone. *Kochał Włochy nowoczesne i mnie nauczył je kochać. Zresztą w owej epoce interesował się głównie sztuką baroku. Gdy wróciłam do Włoch po 36 latach, wykopaliska wydobyły na wierzch tyle zabytków antyku, że pochłonęły one moją uwagę doszczętnie. Nie wróciłam już do Watykanu, nie zobaczyłam powtórnie „Mojżesza“; termy Wespazjana i dom Hadriana stały się moimi najulubieńszymi miejscami. Muratowa już nie było u mego boku, nikt nie kazał mi rozpatrywać każdej kolumny w najdrobniejszym szczególe, ale cień jego wciąż tu przebywał. Nie miałem takiego szczęścia jak Berberowa! Rozglądaliśmy się po Włoszech na własną rękę, jeśli wolno się tak wyrazić. Czy można sobie wyobrazić Florencję bez „Dawida“, tego oryginalnego, w Akademii, bo stoją jeszcze w paru miejscach jego kopie? Czy można sobie wyobrazić Rzym bez plafonu Sykstyny; czym byłoby Arezzo bez malowideł ściennych Piero della Francesca? Tylko że takie retoryczne wyliczanie jest przykładem bardzo turystycznego wspomnienia Włoch, wedle kilkunastu szczytowych punktów; tymczasem na tym terenie trzeba się posuwać poziomo, wskroś nieprzebranej materii sztuki, na wysokości każdego anonimowego nawet reliefu.*

Sprawa jest jakby bardziej jednoznaczna w innych metropoliach. Wiadomo, że Turnerów szuka się w londyńskiej Tate Gallery, że najwięcej cudownych Brueglów można obejrzeć w Wiedniu, chociaż maniacy Bruegla (należą do bractwa) pojadą specjalnie do Neapolu, by tam, w Museo di Capodimonte, stanąć przed jego „Ślepcami“, obrazem wstrząsającym; a namalowanym ręką geniusza, szerokim lapidarnym pędzlem Brueglowskim, nie do naśladowania. Wiemy, analogicznie, że Piotra Michałowskiego należy podziwiać w krakowskich Sukiennicach, że najwięcej Memlingów jest w Bruges (a całe Bruges stanowi jedno muzeum), że Ravenna zaleca się nam swoimi mozaikami, tak jak Amsterdam tzw. „Strażą nocną“ Rembrandta... Może i lepiej w stosunku do muzeów używać tego rodzaju nici przewodniej, niż „zaliczać“ je jedno po drugim, od ściany do ściany, co gwarantuje chaos w głowie. Ale oglądałem jedną galerię, niezapomnianą, która zaspokajała naturalną w każdym z nas potrzebę uniwersalności.

Na montrealskiej EXPO 67 (której hasłem były słowa Saint-Exupéry'ego: „Ziemia, planeta ludzi“) w odrębnym pawilonie na wyspie Św. Heleny urządzono doskonale skomponowaną, niezbyt dużą wystawę pod nazwą „Człowiek i jego świat“. Był to rodzaj przeglądu arcydzieł ze wszystkich cywilizacji i kultur. Można tu było przekonać się, że sztuka jest wszędzie równie czujnym instrumentem wyrażania człowieka w całej jego skali i że, w tym sensie, potwierdza ona uniwersalną tożsamość człowieczeństwa, istotniejszego niż różnice formalne między poszczególnymi kulturami.

Koncepcja tej pepiniery, gromadzącej około 200 dzieł z kilkunastu najważniejszych muzeów i kolekcji prywatnych, okazała się niezwykle trafna. I nie było żadnej konwencjonalnej przesady w słowach, które organizatorzy umieścili we wstępie do luksusowego katalogu: *Zdarza się wyjątkowa okazja. To nie my musimy jechać do arcydzieł, tylko one do nas przychodzą, dzięki, z jednej strony, współpracy zespołu specjalistów, którzy dokonali tego wyboru obrazów, rzeźb, mozaik, tkanin, manuskryptów i innych przedmiotów sztuki ilustrującej temat tej Wystawy Światowej, i – z drugiej strony – dzięki wielkoduszności rządów krajów uczestniczących oraz kilku kolekcjonerów prywatnych, którzy zaakceptowali ryzyko tkwiące w przewozie dzieł sztuki do tego miejsca, gdzie wszyscy mogą je podziwiać.*

Skąpy w sprawach kultury Gomułka odwołał planowany udział Polski w montrealskiej Wystawie Światowej, toteż nie było nas i w tym doborze arcydzieł. Szkoda, bo mielibyśmy się czym pochwalić. Wystawa „Człowiek i jego świat“ została podzielona według najważ-

niejszych w ludzkim życiu motywów, jak poczucie człowieczeństwa, praca, zabawa, miłość, miasto, konflikty, ideały, zmysł nieskończoności. Opiszę, jak to wyglądało, na przykładzie ostatniego tematu, zatytułowanego „Człowiek i nieskończoność”. Chodziło o wrodzone człowiekowi dyspozycje mistyczne objawiające się we wszystkich bez wyjątku cywilizacjach, co prościej można nazwać religijnością. Oglądając wtedy ten dział myślałem sobie: jak świetnie prezentowałby się tu jakiś obraz Jacka Malczewskiego, np. „Krajobraz z Tobiaszem”, czy „Hamlet polski” albo Witolda Wojtkiewicza „Krucjata dziecięca”! Dział ten został zilustrowany 27 wybitnymi dziełami, z czego opiszę krótko parę najbardziej charakterystycznych.

Cykl otwiera alabastrowa płaskorzeźba z muzeum w Kairze, z XIV w. przed Chr., przedstawiająca króla Akhenatona i jego małżonkę, Nefertiti, składających hołd Słońcu. Akhenaton i jego reformy to najosobliwszy i wyjątkowy epizod hermetycznych dzieł Egiptu. Heretycki faraon złamał polityczną i religijną potęgę tebańskiego boga Amona. Narzucił również wywrotową ideę sztuki, polegającą na egzageracji i zniekształceniu form ludzkich, co tłumaczyło się wolą zerwania z wszelkimi kanonami tradycji i stworzenia nowego stylu, pasującego do rewolucyjnych ideałów. Następnym dziełem cyklu była jedna z kolosalnych „Głów” olmeckich, przesłana z muzeum antropologicznego Universidad Veracruzana w Meksyku. Kultura olmecka, najstarsza w tej części świata (od 800 przed naszą erą do 300 po Chr.) otoczona jest do dziś woalem względnej tajemniczości. W sztuce Olmeków górowała rzeźba, formy wyróżniały się tzw. kocim stylem. Tę prawie dwumetrową głowę z bazaltu wieńczy kask, spod którego patrzy na nas groźnie zmarszczona twarz młodego wojownika. Znalezione ją w La Venta, obok czterech innych takich samych głów, uszeregowanych przed szczątkami zespołu architektonicznego, pewnie świątyni. Nie wiadomo właściwie, jaką spełniały funkcję.

W pewien sposób łączy się z tym inna rzeźba meksykańska, aztecki „Wąż opierzony”, zwany Quetzalcoatl, z 1200–1500 n.e., własność Museo Nacional de Antropologia w Mexico. Jest to zwinięty w kłębek grzechotnik pokryty piórami. Kompozycja typowa w swojej zawartości dla sztuki azteckiej. Pierzasty wąż był bogiem wiatru, planety Wenus, darzył prócz tego deszczem, zresztą miał inne wcielenia, które w sumie uniemożliwiają jednoznaczną definicję. Nie opodal umieszczono eksponat naszej cywilizacji, piękny emaliowany krucyfiks z Limoges, z końca XII w., własność Luwru. Limoges było wtedy renomowanym ośrodkiem romańskich emalii, a w XIII w. domino wało w Europie w wytwarzaniu przedmiotów liturgicznych. Chrystus

już nie jest tu ukazany, co dotąd stanowiło tradycję, jako Pan zwycięski, to Syn Człowieczy w pełni cierpienia, z zamkniętymi oczyma i zoranym czołem. Zadziwiającym do tego kontrapunktem wydawał się tusz na jedwabiu słynnego w początku XIV w. Wanga, ukazujący Buddę jako dziecko w gronie piastunek i ciotki Mahaprajapati, w scenie tłumnej, o starannie przedstawionej architekturze bogatej komnaty. Obraz Wanga należy do wielkich zbiorów orientalnych muzeum w Bostonie. Obok tego chińskiego arcydzieła oglądaliśmy ikonę ze szkoły w Pskowie, „Porwanie proroka Eliasza na wozie ognistym“, malowidło na desce klonowej z muzeum historycznego w Moskwie. Żeby wymienić niektóre jeszcze człony tego cyklu o nieskończoności: cudowna, w polichromowanym klonie, Pieta ze Szwabii, z XV w., własność muzeum monachijskiego; z XVI pochodzący manuskrypt Koranu, z islamskiego muzeum w Kairze, o szczególnie wykwintnej kaligrafii (wydanie roku 911 hidżry); czarujący, z przewagą zgniłej zieleni gwasz hinduski na papierze, w stylu Garhwal, XVIII w. (Victoria and Albert Museum w Londynie), przedstawiający brahmana Sudama zbliżającego się do Złotego Miasta Dwarka, siedziby samego Kriszny; ten różnorodny łańcuch zamyka olej Georgesa Rouaulta z 1953 r., arcydzieło prostoty nawiązujące do wizyjności rzeźby średniowiecznej, malarsko zachwycający. Zawsze byłem zdania, że w naszej epoce tylko Rouault był wielkim malarzem religijnym. Najpiękniejsze Rouaulty można zobaczyć w paryskim Muzeum Sztuki Nowoczesnej, znajdującym się teraz na najwyższym piętrze słynnego kolosa, tzw. Centrum Pompidou, o którym nie zdążyłem tu napisać, ale zrobić to przy okazji.

Równie wymownie i bogato zostały zilustrowane wszystkie inne tematy tej filozoficznej ekspozycji. Była ona doskonałym dowodem pożyteczności instytucji muzeum, którą od pewnego czasu bierze się z różnych stron na języki. Krytyki były i dawniej. Walter Lippmann pisał w końcu lat dwudziestych o małym, według niego, pożytku tej instytucji: *Odwiedziwszy muzeum, człowiek wychodzi z poczuciem, że oglądał dziwne nagromadzenie nagich ciał, miedzianych rondli, pomidorów, cynii, bachorów, skrzyżowań ulicznych i plaż kąpielowych, bankierów i modnych dam. Nie sądzę, aby ten czy ów nie mógł znaleźć wśród tego wszystkiego obrazu, który dla niego osobiście będzie ogromnie ważny. Ale na przeciętnym obserwatorze wywrze to – jak sądzę – wrażenie ogólnego chaosu anegdot, spostrzeżeń, fantazji i błahych komentarzy, które na swój sposób są może nie najgorsze, ale razem wzięte nie mają większego znaczenia i nietrudno byłoby obejść się bez nich.* Jest to

cytat z „A Preface to Morals“ Lippmanna. Świetny publicysta zagubił się w chaosie anegdoty, którą widział w obrazach, nie dostrzegając niczego więcej. Jego wypowiedź przytacza John Dewey w doniosłej, klasycznej książce „Sztuka jako doświadczenie“. Dewey w instytucji muzeum widzi dowód, że sztuka straciła swoje dostojne funkcje związane z architekturą i życiem codziennym, kiedy zdobiła ściany, kształtowała mury i nadawała interesującą formę każdemu przedmiotowi. To jest słuszny wniosek. Ale nie mieści się w nim żaden poważny zarzut przeciw samej instytucji muzeum, bo to nie ono zawiniło, że sztuki piękne rozstały się ze swoją poprzednią rolą aktywnego współczynnika życia. Muzeum te wyobcowane z życia sztuki przyjęło do swego wnętrza, z korzyścią dla masowego amatora sztuki. Pod warunkiem że nie będzie on amatorem bez zainteresowań estetycznych, jakim był Lippmann.

Niezliczone są głosy szyderców, którzy robią dowcipy o muzeum jako kwintesencji nudy, gdzie sztuka została zmumifikowana. Najczęściej pochodzą one ze strony zwolenników nowoczesności w wydaniu krańcowym i nowoczesności jako permanencji, jako stanu duszy. Równocześnie chcą oni anektować muzea dla siebie i swoich wytworów, a także żądają nowych przestrzeni dla tych rzeczy. I rosną te twierdze po-sztuki w ogromnej skali. Trend niepokojący. Ludzkość zaczęła masowo zbierać przedmioty o znaczeniu coraz bardziej wątpliwym, o nieokreślonym kształcie i nijakiej substancji. Już raz wspomniano w tych szkicach Jean Clair, historyk sztuki i muzeolog, autor mądrych „Considérations sur l'état des beaux-arts“ sprzed kilku lat, uwypukla to zjawisko zaraz w pierwszym szkicu, pt. „Les relations d'incertitude“. *U świtu drugiego tysiąclecia, mnich Glaber wychwalał rozciągający się przed nim widok pokrywającego całą Europę „białego płaszcza kościołów“. Pod koniec tego samego tysiąclecia można się było zachwycać widokiem rozciągającego się na Zachodzie szarego płaszcza muzeów. W ciągu lat siedemdziesiątych, jeżeli damy wiarę Międzynarodowej Radzie Muzeów, co tydzień wyrasta na świecie jedno muzeum. Każde miasto, w ciągu tej dekady, chciało mieć własne muzeum, tak jak u świtu XI stulecia każde miasto pretendowało do posiadania swego kościoła katedralnego. Clair wyliczył budowle, które w tych latach powstały przy równoczesnym rozbudowywaniu starych budynków. I ciągnie: W wieku XI kult relikwii wpłynął na pewno na budowę nowych opactw i zdecydował o nowych szlakach komunikacyjnych. Dziś kult dzieł sztuki pcha do wznoszenia im nowych świątyń i decyduje o wielkich migracjach kulturalnych zachodniej turystyki. W stroju nowoczesnego pielgrzyma baedeker zastąpił muszle na kapelu-*

szu. Procesje kroczą wokół obrazów z taką samą ślepą pobożnością, jak kiedyś wokół ciała świętego Philiberta.

Chodzi właśnie o tę ślepotę. Te kolejne muzea wypełniają się obiektami, które z każdym rokiem, z każdym nowym POMYSŁEM (jest on istotą tej wytwórczości) coraz wyraźniej tracą wszelki wymiar estetyczny. Nie mają już one żadnych kwalifikacji cechujących dzieła poprzedniej sztuki, nie nadają się do zdobienia środowiska, nie pasują ani do kościołów, ani do budynków publicznych. Nadają się tylko do eksponowania w muzeach. Im mniej jasne są ich cele i środki ekspresji, tym większe się stają i bardziej wymagające metody i procedury, za pomocą których te rzeczy się zbiera, konserwuje, eksponuje i objaśnia. Rozkręca się całą maszyną wiedzy muzeologicznej, żeby zdefiniować obiekt umykający wszelkim definicjom. Ten kryzys myśli estetycznej ma głębokie związki przyczynowe z kryzysem myśli naukowej porażonej u progu tego wieku odkryciem prawa niestałości wzajemnych relacji. Paul Johnson, autor „Historii świata od roku 1917”, jest zdania, że świat dzisiejszy narodził się 29 maja 1919, kiedy to zdjęcia zaćmienia Słońca, z wyspy Principe u zachodnich wybrzeży Afryki i z Sobral w Brazylii potwierdziły prawdziwość nowej teorii wszechświata – teorii względności Einsteina. Zapanowało wtedy na ziemi królestwo względności, które nie oszczędziło ani nauki, ani moralności, ani polityki, ani twórczości. W sztuce stało się niepodobieństwem stwierdzenie, na czym ma ona polegać. Te ogólnie znane sprawy są coraz groźniejsze. Mają jakąś siłę atrakcji dla wielu umysłów, czym się tłumaczy gęstość i masowość tego zjawiska, ta proliferacja przedmiotów bez określonego znaczenia, coraz częściej bez substancji, podających się za sztukę (za jedynie prawdziwą sztukę) i rozreklamowanych bezgraniczną potęgą środków totalnej, obrazkowej i sloganowej informacji.

Ale w takim razie spektakularne rozmnożenie się w końcu stulecia muzeów zwanych muzeami sztuki nowoczesnej nie jest znakiem odrodzenia duchowego, jak można by mniemać, tylko odwrotnie, oczywistym sygnałem, że przeżywamy koniec, nie sztuki, może nawet nie koniec nowoczesności, ale że przeżywamy koniec idei sztuki nowoczesnej. *Muzea wypełniają się szybko przedmiotami, których bezużyteczność, objętość i natłok zmuszą nas do wznoszenia na pustyniach specjalnych wież zdolnych je pomieścić* – napisał Salvatore Dali w 1931 r. w piśmie „Surrealisme au service de la Révolution”. 60 lat temu pojął, że estetyce współczesnej wszelkie obiektywne instrumenty wysuwają się z rąk.

Zbigniew Florczak

sesje · sympozja

Macedoński Nobel

**Festiwal
Strużskie Wieczory Poezji
i sympozjum nt.
„Poezja a koniec wieku”,
Jugosławia, sierpień 1990**

Jugosławia, podobnie jak Polska, od lat nie wychodzi z kryzysu gospodarczego, zaś pogłębiająca się inflacja nie wpływa uskrzydlać na nastroje społeczne. Zaostrażające się konflikty polityczne i religijne prowokują napięcia pomiędzy mieszkańcami poszczególnych republik. A przecież mimo tych problemów, a może właśnie dzięki konkurencji między Bośnią i Serbią, Serbią i Chorwacją, Czarnogórą i Kosowem w wielu dziedzinach życia publicznego dzieje się bez przerwy coś istotnego. Bez przerwy dzieje się coś w kulturze w każdej z sześciu republik. Począwszy od wiosennych międzynarodowych dni poezji w Sarajewie, poprzez festiwale teatralne i muzyczne w Dubrowniku i innych miejscowościach nadmorskich, poprzez codzienne dwumiesięczne (lipiec, sierpień) spotkania z poezją w Budvie, aż po późnosierniowe Strużskie Wieczory Poezji nad Ohrydem i jesienne sympozjum literackie w Belgradzie. Kilkakrotnie uczestniczyłam w jugosłowiańskich międzynarodowych spotkaniach literackich. Spośród europejskich im-

prez tego typu tylko belgijski festiwal poezji w Knocke równać się może rozmachem i rangą z festiwalem macedońskim. A przecież i inne jugosłowiańskie inicjatywy kulturalne budzą podziw pomysłowością i dynamizmem organizacyjnym. W tym roku oprócz oficjalnej delegacji do Strugi skorzystałam z mniej oficjalnego zaproszenia do Budvy. Czarnogórcy są gościnni w sposób tak ujmujący, że każdy przybysz czuje się wyróżniony specjalną sympatią i uhonorowany według najwyższych kryteriów szacunku. Kochający wolność mają zupełną swobodę w wyborze sposobu spędzania czasu, kochający ceremonie są celebrowani. Wybitny pisarz serbski, Sveta Lukić, opowiadał mi w Strudze, że podczas „swoich” dni w Budvie był oprowadzany przez jednego z organizatorów, poetę z Titogradu, Becira Vukowicia, po najbardziej obskurnych okolicznych spelunach i poznał dzięki temu przednią galerię typów ze świata przestępczego. Jedynym, miłym skądinąd, obowiązkiem zaproszonych poetów, prozaików czy eseistów jest odbycie spotkania autorskiego na „Trgu Pjesnika” – po naszymu jarmarku poezji – wobec tłumnie lub mniej tłumnie zgromadzonych w mieszkaniach Budvy i turystów. W zamian za spotkanie oferuje się pisarzom pobyt do 10 dni w tym ekskluzywnym kurorcie. Mój wieczór autorski odbył się 18 VIII wśród starych murów na średniowiecznym placu. Oprócz tłumacza, Grzegorza Łatuszyńskiego, towarzyszyła mi dziennikarka z Radia Budva, Nina Mudrinić, która na podstawie moich uwag o poezji zainicjowała ciekawą dyskusję na temat roli

poezji w państwie totalitarnym i w państwie demokratycznym. Następnego dnia miałam szczęście uczestniczyć w wieczorze autorskim Matiji Bećkovicia, poety pochodzącego z Czarnogóry, a mieszkającego na stałe w Belgradzie. To jedna z najwybitniejszych, a na pewno najpopularniejsza postać literatury jugosłowiańskiej i jedna z trzech osób, które mają decydujący wpływ na aktualną politykę w Jugosławii. Już sam status Czarnogórcza nobilituje. Bećković reprezentuje bowiem naród najbardziej bojowy spośród narodów południowosłowiańskich, naród, który faktycznie nigdy nie utracił niezależności politycznej, bo Turkom podlegał jedynie formalnie, ale też tę swoją pozycję autonomii okupił wielowiekową postawą walki. Najwybitniejszym wyrazicielem tradycji narodowowyzwoleńczych swego narodu jest poeta i władca czarnogórski Peter II Petrović Njegoš (1813-51).

Wieczór autorski M. Bećkovicia zgromadził w starej Budvie tłumy wielbicieli poety. Ten drobny siwy mężczyzna z piękną klasyczną głową dosłownie porywa publiczność talentem estradowym. A przecież jego wiersze to nie puste igraszki słowne. To traktaty filozoficzne napisane językiem opartym na tradycjach ludowych a jednocześnie pełnym lingwistycznych odkryć. Słuchając go i czytając esej innego wybitnego poety-Czarnogórcza, Miodraga Pavlovicia, stwierdziłam na własny użytek, że gdyby połączyć aktywność językową Leśmiana i Białoszewskiego z historiozoficznym uniwersalizmem Herberta, powstałoby zjawisko, które można by porównać z tą poezją. A jeszcze ten niezrównany

czar towarzyski Bećkovicia! Podczas kolacji w eleganckiej restauracji w miejscowości Becici niedaleko Budvy, w której uczestniczyło kilkanaście osób, wszyscy patrzyli i słuchali tylko jego. Nic dziwnego, że Miłosz, który z racji odbioru w Belgradzie jednej ze swoich licznych nagród spędził wieczór siedząc naprzeciw Bećkovicia, był podobno olśniony osobowością poety do tego stopnia, że nie mógł uwierzyć w istnienie kogoś tak niezwykłego. Znaczy to – nie tylko nobliści liczą się na tym świecie... Wielka szkoda, że struktura językowo-znaczeniowa poezji Bećkovicia jest tak skomplikowana, iż do tej pory nikt w Polsce i mało kto na świecie odważył się podjąć próbę jej przekładu.

Skoro o Noblu mowa, warto wspomnieć, że tegoroczny zdobywca Złotego Wieńca w Strudze, poeta hiszpański Justo Jorge Padrón, stwierdził w przesłaniu wygłoszonym podczas uroczystej ceremonii uhonorowania go festiwalowym laurem w cerkwi św. Sofii w Ohrydzie, iż jest to druga po Noblu międzynarodowa nagroda literacka. Biorąc poprawkę na uzasadnioną euforię laureata, trudno odmówić Macedończykom i organizacyjnemu przepychu, i trafności dotychczasowych wyborów. Wśród 29 laureatów Strużskich Wieczorów Poezji znajdują się: Bułat Okudźawa, Andriej Wozniesiński, Allan Ginsberg, Rafael Alberti, Eugenio Montale, Nikita Stanesco, Janis Ritsos, Hans Magnus Enzensberger, Leopold Sengor, Pablo Neruda, Egen Guillevic i Tadeusz Różewicz – laureat Złotego Wieńca w 1987 r.

W tym roku w prezentacjach poezji na dwóch mostach nad rzeką

Czarny Drim wzięło udział 60 poetów z 36 krajów. Po raz pierwszy uczestniczyli w festiwalu poeci z Turcji i Izraela, wyróżnieni szczególnymi honorami z racji tego wydarzenia. Przyznam, że nawet się trochę wzruszyłam patrząc na białoczerwoną flagę zawieszoną w długim szpalerze innych barw narodowych wyłącznie dla mnie. I przypomniał mi się wiersz Błoka o poetach, którzy popatrują na siebie nawzajem z *nadmienną ułybką*. Jednak nie animozje i antagonizmy kształtują nastroje na takich imprezach. Wzajemna serdeczna ciekawość powoduje zawiązki przyjaźni, które trwają latami. Dla mnie, oprócz nowych znajomości, najgłębszym przeżyciem było spotkanie z wybitnym poetą macedońskim, Mateją Matevskim, którego poznałam 18 lat temu, podczas pierwszego mojego pobytu na Strużskich Wieczorach Poezji. Byłam wtedy autorką jednego zbioru wierszy i matką kilkumiesięcznej córki, dziś – maturzystki. Mateja miał wtedy 7-letniego syna, Denka, którego imieniem obdarowaliśmy naszego nieodżałowanego jamnika. A Denko Matevski kończy szczęśliwie studia plastyczne w Skopje.

M. Matevski, którego wiersze notabene ukazały się w tym roku w przekładzie na język polski w serii wyborów poetyckich Wydawnictwa Literackiego, tłumacz z kolei na język macedoński poezji tegorocznego laureata, J.J. Padróna, był mistrzem ceremonii wieńczenia. Z jego interesującego eseju o poezji Padróna dowiedziałam się, że Padrón należy do pokolenia lat 70., które było świadkiem kryzysów i upadku reżimu gen. Franco i które poszuki-

wało nowej poetyki dającej się zastosować do nowo powstałych warunków społecznych i kulturowych. Padrón jest wybitnym reprezentantem swojej generacji, twórcą poezji wiedzy ponad rzeczywistością, która rozumie życie w jego kosmicznej integralności jako proces od indywidualności do uniwersalności, jako koncepcję świata wyrażającą się ekspresją piękna, ale też wibrującą egzystencjalnym dramatem. Padrón opublikował kilka zbiorów wierszy, z których najistotniejsze to: „Kręgi piekielne”, „Tylko ręka, która pisze do ciebie, umiera” i „Twarze, które słyszą”. M. Matevski tak ocenia „Kręgi piekielne”: *Ten tom został napisany jednym tchem, w jednym wybuchu wyobraźni, ujawnia on przeraźliwy odbiór rzeczywistości dochodząc do koszmarniej, apokaliptycznej wizji zła, nędzy i nicości otaczającej i duszącej zarówno ludzi jak i cały świat. Tom otwiera wiersz „Inwazja atomów”, mroczny obraz destrukcji świata. Wprowadzając ten motyw do swojej poezji, w której wyraża także okrucieństwo hiszpańskiej wojny, Padrón doprowadza ten temat do ostatecznej granicy jego artystycznego wyrazu, jak u Dantego, Bosch’a i Goyi. Nie oddala się on jednak od swego ludzkiego stanowiska zarówno w przeżywaniu koszmarów jak i realności mimo doświadczanego zła, mimo swojej wędrówki w beckettowskich krajobrazach, poprzez kaflowskie labirynty i tunele na skraj egzystencjalnej klęski i oczekującej nicości. Padrón otwiera swój tomik mottem: „Jestem człowiekiem. Jestem wszystkimi ludźmi”. Te linijki umieszczone na wstępie wstrząsającego dzieła o ludzkim samozniszczeniu, w*

którym moce zła są silniejsze niż ludzkie istnienie, zapalają światło nadziei zarówno w nim, poecie, jak i w całym człowieczeństwie odpowiedzialnym za własne przeznaczenie i własne indywidualne istnienie, a także istnienie świata. Ta identyfikacja z „człowiekiem” i ze „wszystkimi ludźmi” jest głęboko humanistycznym, filozoficznym i estetycznym ostrzeżeniem i zobowiązaniem do współuczestnictwa w odpowiedzialności za naszą przyszłość.

Okazało się, że problematyka poezji Padróna głęboko koresponduje z tematem sympozjum literackiego, które nadawało ton całej imprezie. Temat sympozjum brzmiał: „Poezja a koniec wieku”. Prowadził je znany francuski socjolog Edgar Morin. Głosy prelegentów podkreślały rolę poezji jako szermierki wolności i niezależności jednostki w procesie industrializacji i komputeryzacji współczesnego życia. Poezja jako wyraz idei solidarności i braterstwa ponad granicami może skutecznie przeciwstawiać się tyranii idei, które działają przeciwko człowiekowi w sferze ekologii, psychologii, polityki, ekonomii. Może obronić człowieka przed dyktaturą bez dyktatury, która stopniowo podporządkowuje sobie zmaterializowaną rzeczywistość.

Poezja rozbrzmiewała w Strudze w wielu językach nie tylko podczas dwukrotnego tradycyjnego czytania wieczorami na moście wobec mieszkańców miasta i okolicznych turystów znad Ohrydu. Było też kilka spotkań zamkniętych, a wśród nich prezentacje poezji angielskiej i tureckiej, a także wieczór poświęcony współczesnej poezji macedońskiej.

Piknik w Św. Naumie, miejscowości położonej w jednym z najbardziej malowniczych zakątków nad ohrydzkim jeziorem, był jak zwykle atrakcją turystyczną i towarzyską. W tym roku rozszerzono formułę festiwalu organizując przedostatniego dnia imprezy mitingi poetyckie w Skopje i innych miejscowościach Macedonii. Ostatni tydzień sierpnia był więc nie tylko nad Ohrydem, ale w całej republice, prawdziwym świętem poezji. Aż zazdrość bierze, że w przyszłym roku Macedończycy urządzą z pewnością nie bez pompy trzydzieste, jubileuszowe, wydanie festiwalu, podczas gdy u nas nawet utykająca od lat Warszawska Jesień Poezji została w tym roku kompletnie dobita przez reformę gospodarczą. Czyżbyśmy my, polscy poeci, musieli już kompletnie zrezygnować z wszelkich prób społecznych konfrontacji? Książki poetyckie przestają się ukazywać ze względów komercyjnych, spotkań autorskich nie ma komu i dla kogo organizować, może by więc SPP wespół z Ministerstwem Kultury i Sztuki znalazło fundatora jakiejś wiosny, jesieni czy choćby zimy poetyckiej? Wiemy już doskonale, jak wyglądają wielcy zagraniczni politycy, bankierzy, businessmani, bo sprowadza się ich do nas ostatnio w dużej liczbie. Może warto nie zapominać, jak wyglądają światowi poeci?

E. Morin nazwał strużskie spotkanie z poezją metaforą wolności ponad granicami. Pamiętajmy, że poezja jest może ostatnim azylem ludzkiej duszy w naszym koszmarnym, odpersonalizowanym świecie.

Adriana Szymańska

Ewangelie dzieciństwa

**XXXI Krajowy
Tydzień Biblijny ABI
Rzym, 10-14 IX 1990**

Włoskie Towarzystwo Biblijne (Associazione Biblica Italiana - ABI) jest jedną z najbardziej prężnych organizacji w Europie, na szczęblu krajowym zajmuje się upowszechnianiem rezultatów studiów biblijnych i podnoszeniem kultury biblijnej społeczeństwa. Corocznie przygotowuje specjalne programy realizowane jako Tydzień Biblijny, przeznaczone dla świeckich, kapłanów i osób zakonnych, które mają ułatwiać duszpasterski przekaz słowa Bożego. Raz do roku urządza kilkudniowe spotkanie profesorów wykładających Pismo Święte we włoskich uczelniach i seminariach duchownych. Tematem ostatniego, które w dniach 10-14 IX 1990 r. odbyło się w auli Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, były Ewangelie dzieciństwa Jezusa, tj. teksty Mt 1-2 i Łk 1-2.

Ewangelie dzieciństwa należą do tych fragmentów Nowego Testamentu, którym egzegeci i teologowie poświęcają najwięcej uwagi. Wyniki specjalistycznych badań z trudem jednak przenikają do świadomości wierzących przyzwyczajonych do czytania opisów okoliczności narodzin Jezusa przez pryzmat tradycyjnej obrzędowości oraz bogatej oprawy liturgicznej i pozaliturgicznej świąt Bożego Narodzenia. Tymczasem Ewangelie dzieciństwa nie są zwyczajnymi sprawozdaniami ludzi, którzy byli świadkami przyjścia Jezusa na świat, lecz – jak całe Ewangelie – zostały napisane z perspektywy mę-

ki, śmierci i zmartwychwstania. Już Ojcowie Kościoła silnie podkreślali ich wielką nośność paschalną. Dla pierwszych chrześcijan najbardziej decydującym wydarzeniem było zmartwychwstanie i to ono skłaniało do pytania o początki ziemskiego życia Zbawiciela. Na podstawie nowotestamentowej chrystologii z jej przeświadczeniem, że Słowo Boże preegzystujące w łonie Ojca stało się Ciałem w łonie Marii Dziewicy, należało wyjaśnić, jak ów fakt był możliwy i jak się dokonał. Eksponując Kalwarię i zmartwychwstanie wracano myślą do Betlejem. Chociaż na pierwszym planie była osoba Jezusa Chrystusa, to powrót do początków Jego życia wydobywał też rolę Jego Matki i Józefa oraz pokazywał ich miejsce w misterium wcielenia. W Mt 1-2 i Łk 1-2 znalazły wyraz nie tylko najważniejsze epizody dotyczące narodzin i pierwszych lat życia Jezusa, lecz i zgłębianie ich sensu zbawczego oraz stosunku do pozostałych wydarzeń z dziejów zbawienia.

Na rzymski Tydzień Biblijny złożyło się 9 prelekcji i 8 komunikatów autorstwa czołowych biblistów włoskich. W całość problematyki wprowadził Ortensio da Spinetoli wykładem „Ewangelie dzieciństwa (Mt-Łk) w badaniach ostatniego dwudziestolecia (1970-1990)”. Literatura naukowa jest ogromna. Na czoło wysuwają się publikacje R.E. Browna, szczególnie jego monumentalna książka „The Birth of Messiah” (Narodziny Mesjasza), uzupełniona w artykułach drukowanych w 1986 r. na łamach „Catholic Biblical Quarterly”. Mimo intensywnych studiów zasadnicze problemy egzegetyczne i teologiczne są nadal takie same jak

sto lat temu, gdy egzegeza krytyczna stawiała pierwsze kroki. Rozwiązania sprowadzają się do kwestii gatunku literackiego pierwszych rozdziałów Mt i Łk i idą w trzech kierunkach: bezkrytycznego obstawania przy tezie o historyczności w dzisiejszym tego słowa znaczeniu; kwestionowania jakiegokolwiek autentyczności historycznej; przyjmowania wartości historycznej przy jednoczesnym podkreślanu treści teologicznych. Trzecie rozwiązanie ma najwięcej zwolenników. Uznaje wartość historyczną tekstów sugerując, że jej nośnikiem była – hipotetyczna z punktu widzenia nauki – tradycja przed-Mateuszowa i przed-Łukaszowa. Jej początki wiążą się z bohaterami ewangelicznych opowieści, tj. Marią i Józefem. To w ich kręgu kształtowały się wspomnienia, które z czasem przybrały ustalone formy i weszły w skład kompozycji teologicznej otwierającej pierwszą i trzecią Ewangelię kanoniczną.

Kilku prelegentów zajęło się omówieniem poszczególnych perykop składających się na kanoniczne opisy początków życia Jezusa Chrystusa. Mateuszowa wersja doczekała się jednego szczegółowego wykładu na temat pochodzenia i rodzaju literackiego opowieści o Magach (2,1-12). Giuseppe Danieli CSJ stwierdził, że w tekście mamy do czynienia z utrwaleniem gotowej tradycji, którą ewangelista przejął z jakiegoś wcześniejszego źródła, zaś przez włączenie do swego dzieła potwierdził jej wartość. Aktualne opowiadanie łączy w sobie rozmaite warstwy informacji. W całym rozdz. 2 fundamentalne znaczenie ma kilka epizodów objaśnionych cytatami ze ST: narodziny w Betlejem, prześladowanie Jezusa i

uśmiercenie dzieci, powrót z Egiptu, zamieszkanie w Nazarecie. W opowiadaniu o gwiazdzie, która przyprowadziła Magów do Betlejem, nie ma żadnej aluzji do tekstu ze ST, przeciwnie – odnosi się wrażenie, że gwiazda ma wymowę jedynie dla Magów. Nikt w Jerozolimie ani w Betlejem nie wydaje się zainteresowany czy poruszony jej pojawieniem się i wolno przypuszczać, że także dla Mateusza nie ma ona jakiegos szczególniejszego znaczenia. W opowieści istnieje wyraźny kontrast między Magami a Herodem. Tak zostaje wprowadzony wielki temat teologiczny, mianowicie napięcia między chrześcijanami nawróconymi z judaizmu a Żydami, którzy w Jezusie z Nazaretu nie uznali Mesjasza. Magowie są wzorem obcych i pogan, którzy szukają Jezusa. Rozumieją zjawiska astronomiczne i nie mogą pojąć usposobienia Heroda. Ewangelista cytuje Mi 5,1, a wespół z kilkoma innymi cytatami z Biblii Hebrajskiej jest to jedna z najstarszych formuł chrystologicznych stworzonych w środowisku pierwszych chrześcijan. Wszystko wskazuje na to, że Mateusz przejął je, a nie stworzył. Tradycja wykorzystana w tekście ma charakter rodzinny, nie „kościelny“, sięga więc historycznych początków życia Jezusa. Prelegent zasugerował, że przechowała się w kręgu „braci“ Jezusa, tj. Jego najbliższych krewnych i dzięki nim była znana pierwszym chrześcijanom. Język Mt 2,1-12 nie różni się od całości pierwszej Ewangelii kanonicznej. Posługując się źródłami, najpierw opowieściami (legendami) rodzinnymi, a następnie Mk, Mateusz swobodnie komponował swoje dzieło.

Trzy wykłady dotyczyły wersji przedstawionej przez Łukasza. Benedetto Prete zajął się gatunkiem literackim tekstu o zwiastowaniu (1,26-38). Jest on rozmaicie objaśniany, od upatrywania w nim budującej opowieści stworzonej na potrzeby przepowiadania (*Verkündigungsstil*) aż po opinię, że chodzi o styl apokaliptyczny. Tymczasem mamy do czynienia ze specyficznym gatunkiem „zwiastowania“, w którym znalazło również wyraz wyeksponowanie powołania Marii. Alberto Valentini poddał pod rozważę zawarte w Łk 1-2 kantyki omawiając ich pochodzenie oraz stosunek do poezji biblijnej i pozabiblijnej z okresu międzytestamentowego (II w. przed Chr. – koniec I w. po Chr.). Lecz najciekawszy wykład przedłożył Aristide Serra omawiając postacie pasterzy w Łk 2,8-20. Wychodząc od literackich świadectw starożytnego judaizmu zwrócił on uwagę, że pasterze, o których mówi Biblia, nabywają stopniowo podobieństwa do mistrzów-doktorów Prawa Mojżeszowego. Nauczając Tory godzą złożone funkcje króla, przywódcy i przewodnika. Dotyczy to Abla, Jakuba i jego synów (zwłaszcza Józefa), Mojżesza, Dawida oraz pasterzy wzmiankowanych w Pnp 1,8. Podobną ewolucję cech przypisywanych pasterzom stwierdzamy w pismach Ojców Kościoła i autorów starochrześcijańskich. Tym razem są to pasterze-nauczyciele, których powołaniem jest nauczanie Prawa Mojżeszowego i Prawdy Chrystusowej. Węzłowe Łk 2,8-20 sięgającej czasów Orygenesa (pocz. III w.) i popularnej do XIV w. pasterze byli przedstawiani jako figury pasterzy Kościoła

obwieszczających światu paschalne wydarzenie zmartwychwstałego Pana. Reprezentowali więc apostołów, szczególnie Piotra, oraz biskupów, kapłanów i diakonów. Taka egzegeza musiała mieć jakieś uzasadnienie. Wygląda na to, że w zamyśle Łukaszej Ewangelii dzieciństwa pasterze betlejemscy są rezultatem skojarzeń paschalnych. Łukasz lub źródło, z którego korzystał, widzą w nich prototyp pasterzy-głosicieli Ewangelii, których działalność została opisana w Dziejach Apostołów. Trzeba zatem w nowym świetle rozważyć sprawę historyczności narracji ewangelicznej. Mówi ona więcej o początkach Kościoła niż o okolicznościach narodzin Jezusa. Konkluzja ta była przedmiotem żywej dyskusji uczestników.

Ustalanie stopnia i charakteru wiarygodności historycznej Ewangelii dzieciństwa to jeden, ale nie jedyny nurt studiów biblijnych. Drugi wiąże się z pytaniem o ewentualne analogie literackie i podłoże tekstów kanonicznych. W kontekście intensyfikacji badań nad literaturą midraszową, co nastąpiło z początkiem lat 50., zwraca uwagę podobieństwo narracji ewangelicznych do midraszów. Problematykę tę podjęła Sofia Cavalletti. Midrasz jest ważną formą tradycyjnej żydowskiej interpretacji Biblii Hebrajskiej, zakładającą ustawiczne zgłębianie słowa Bożego i jego aktualizację. Autorzy Ewangelii dzieciństwa mieli świadomość, że Jezus jest Mesjaszem, natomiast zadaniem biblistów jest dociekanie, jak rozumieeli pojęcie Mesjasza. W okresie międzytestamentowym najbardziej rozpowszechnione były oczekiwania na Mesjasza z rodu Dawida, tzn.

dominował mesjanizm o zabarwieniu królewskim. Teksty Mt 1,18–2,23 i Łk 1,26–2,14 stanowią przykład refleksji, którą można objąć nazwą midraszu. Tożsamość Jezusa jest w nich opisywana za pomocą aktualizującej interpretacji Starego Testamentu.

Opisując początki życia Jezusa autorzy NT mogli czerpać nie tylko z ustalonych wzorców biblijnych, lecz i z opowiadań o narodzinach bohaterów, które krążyły wśród pogan. Lucio Troiani opatrzył swój wykład tytułem „Bohaterowie i półbogowie w świecie grecko-rzymskim”. Zagadnienie warte jest zastanowienia, skoro już we wczesnych polemikach z chrześcijanami poganie (np. Celsus, II w.) stawiali zarzut, że wierzący w Chrystusa przejęli kategorie właściwe światu pogańskiemu. Tymczasem w religijnym panteonie Greków i Rzymian bohaterowie i półbogowie zajmowali zupełnie drugorzędne miejsca. Porównanie odnośnych podań pogańskich z Ewangelią dzieciństwa wskazuje, że nie ma między nimi żadnych liczących się zależności i związków. Nie sposób też zasadnie utrzymywać, że legendy pogańskie docierały do Żydów za pośrednictwem Filona Aleksandryjskiego czy Józefa Flawiusza. Z kolei Cristiano Grotta-nelli omówił śródziemnomorskie podania mityczne o dzieciństwie próbując ustalić, czy bohaterowie starożytnych mitów to postacie historyczne, wokół których rozbudowano tworzywo mityczne, czy też figury zupełnie mityczne. Przypominał osoby Sargona, Mojżesza, królów ugaryckich, Józefa, Edypa, Cyrusa, Romulusa i Remusa oraz inne, mniej znane. Nawiązując do podań o początkach ich życia rozważył wybrane aspekty

Ewangelii dzieciństwa dochodząc do wniosku, że odznaczają się one niedoścignioną specyfiką, chociaż zawierają elementy podobne lub zbieżne ze starożytnymi wizerunkami bohaterów.

Trzecim nurtem refleksji nad Ewangelią dzieciństwa było śledzenie ich oddziaływania na odbiorców wtedy, gdy zostały już przyjęte jako kanoniczne i normatywne dla wiary (Wirkungsgeschichte). Pierwszorzędne znaczenie pod tym względem mają zwłaszcza pierwsze stulecia epoki chrześcijańskiej, najbliższe zbawczym wydarzeniom i ich ewangelicznej prezentacji. Wychodząc naprzeciw temu zapotrzebowaniu Elio Peretto wygłosił wykład „Relektury opowieści o dzieciństwie Pana w wiekach II–III”. Chodzi głównie o literaturę apokryficzną, w której zarówno rozwijano wątki obecne w Ewangeliach kanonicznych jak też włączano elementy nowe. W centrum uwagi prelegenta znalazły się gnostyczne pisma z Nag Hammadi, najwyraźniej ilustrujące kierunki, w których apokryfy rozwijały dane Nowego Testamentu. W ramach rzymskiego Tygodnia Biblijnego przedstawiono także kilka komunikatów, z których dwa zostały przyjęte z dużym uznaniem: „Problem dziewiczego poczęcia w świetle wybranych źródeł rabinicznych” (Riccardo di Segni) i „Magowie a gwiazda: Stary Testament a narodziny Jezusa” (Luigi Moraldi).

W dyskusjach nad referatami dominowała myśl, że źródeł Ewangelii dzieciństwa należy szukać w spożytkowanych przez ewangelistów tradycjach o charakterze rodzinnym, opracowanych w świetle mesjańskiej interpretacji Biblii Hebrajskiej, która wydobywała prawdziwą tożsamość Jezusa Chrystusa. Stanowią one

pomost między Starym a Nowym Testamentem. Analogie z literaturą pogańską są znikome i na ogół przypadkowe, natomiast Mt 1-2 i Łk 1-2 pozwalają lepiej zrozumieć pojęcie historiografii właściwe judaizmowi palestyńskiemu I w. po Chr. Teksty stanowią doskonałą symbiozę historii i teologii, zaś czytając je należy respektować jedno i drugie. Okoliczności narodzin Jezusa nabrały pełnej wymowy dopiero w świetle objawienia paschalnego, które było rozstrzygające dla poznania tożsamości Syna zrodzonego z Marii. W rzymskim Tygodniu Biblijnym wzięło udział około 70 wykładowców Pisma Świętego z całej Italii. Prawie wszyscy zabierali głos i dawali wyraz własnemu widzeniu kwestii poruszanych przez referentów. Materiały Tygodnia mają być opublikowane na łamach kwartalnika ABI „Rivista Biblica” w 1991 lub na początku 1992 r.

ks. Waldemar Chrostowski

Duszpasterstwo akademickie na rzecz zjednoczonej Europy

**Spotkanie studentów
i duszpasterzy akademickich
w Grazu (Austria), 29 IV – 1 V 1990**

Przemiany, które dokonały się w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, umożliwiły spotkanie studentów i duszpasterzy akademickich Austrii (także przedstawicieli RFN i północnej Italii) ze studentami i ich duszpasterzami z NRD, Czecho-Słowacji, Polski, Węgier, Jugosławii i Rumu-

nii. Zostało ono zorganizowane w Grazu na przełomie kwietnia i maja 1990 r. przez duszpasterzy 7 austriackich miast uniwersyteckich wspólnie z członkami kościelnych organizacji młodzieży szkół wyższych Austrii. Od lat utrzymują oni w różnych formach kontakt ze studentami-katolikami sąsiednich krajów, od osobistych więzów z konkretnymi duszpasterzami czy ośrodkami duszpasterstwa akademickiego poczynając, na międzynarodowych seminariach letnich i zimowych kończąc.

Organizatorzy spotkania chcieli pomóc w rozpoznaniu nowych możliwości rozwijania tego kontaktu w związku z przemianami, jakie dokonały się w części Europy, która dotąd znajdowała się w strefie dominacji realnego socjalizmu. Punktem wyjścia jednak pozostaje przede wszystkim idea budowania wspólnego europejskiego domu, który – jak podkreślali organizatorzy – nie może być wyłącznie owocem politycznych koncepcji, manipulujących niekiedy ludzkim strachem, ani też wspólnotą interesów ekonomicznych, stawiającą sobie za cel osiągnięcie materialnego dobrobytu. Potrzeba inicjatyw pogłębiających wizję zjednoczonej Europy, głównie przez ukazywanie jej kulturowych i religijnych źródeł. Zwracano uwagę, że chociaż wszyscy na Wschodzie i Zachodzie posługują się tym samym pojęciem europejskiego domu, to jednak wiążą je z zupełnie różnymi treściami.

Drugi wątek omawianego spotkania to tradycja, wyrastająca z europejskich korzeni, idea uniwersytetu, który – jak powiada Jan Paweł II – jest *jednym z arcydzieł ludzkiej kultury*. Główny cel uniwersytetu,

jakim jest nieustanne i bezinteresowne poszukiwanie prawdy, czyni z niego szczególne miejsce zmagania się o pełne człowieczeństwo. Nie może zatem nikogo dziwić fakt, że jego droga zbiega się w szczególnie sposób z drogą wszystkich, którzy pragną zrealizowania się wielkich możliwości ducha ludzkiego, umysłu, woli i serca – także z drogą Kościoła; że w środowisku uniwersyteckim jak w soczewce skupiają się wielorakie problemy rodziny ludzkiej.

Po przedstawieniu tak sformułowanych podstaw gospodarze zaproponowali, aby reprezentanci poszczególnych środowisk akademickich podzielili się doświadczeniami na temat swej działalności. Nakreślono 5 roboczych pytań: Jak realizowano dotychczas w waszym mieście uniwersyteckim duszpasterstwo akademickie? Czy katolickie grupy studenckie były dotąd w jakiejś formie obecne na terenie uniwersytetu? Jakie możliwości zrodziły się dla duszpasterstwa akademickiego w związku z zaistnieniem nowej sytuacji politycznej w waszym kraju? Czy w ramach dotychczasowej działalności utrzymywaliście międzynarodowe kontakty z ośrodkami duszpasterstwa akademickiego? Jakie możliwości dla duszpasterstwa akademickiego widzicie na przyszłość w ramach waszego obszaru działania?

Relacje trwające kilka godzin pozwoliły poznać bogactwo i złożoność problemów jak również wielorakość form działania, a także zasadnicze przeszkody, jakie przyjdzie pokonywać na drodze do odbudowania pełnej jedności europejskiego domu. Przejmujące były świadectwa dusz-

pasterzy i studentów z krajów, gdzie Kościół przez lata działał w całkowitym ukryciu, zaś spotkanie w Grazu stawało się okazją pierwszego poznania duszpasterzy z niezależnie i samodzielnie egzystującymi dotąd, także w ukryciu, grupami studentów-katolików.

Bariery niemożności wzajemnego zrozumienia problemów Kościoła działającego we wschodniej i zachodniej części tego samego kontynentu uwydatniły się jeszcze bardziej podczas dysput odbywających się w 5 kręgach roboczych. To tutaj było wyraźnie widać, jak myślenie Zachodu na temat sytuacji Kościoła w Europie Środkowo-Wschodniej jest zdominowane przez wizję doświadczeń polskich, które są w jakiejś mierze nieporównywalne z sytuacją sąsiednich krajów bloku wschodniego. Niekiedy można było odnieść wrażenie, jakbyśmy mówili zupełnie różnymi językami, choć ciągle była to ta sama lingua germanica. Równocześnie jednak kształtowała się płaszczyzna wzajemnej wymiany, rewizji dotąd wydawałoby się oczywistych sądów i twierdzeń. Niezmiernie interesujące były uwagi starszych duszpasterzy z Austrii, którzy przestrzegali przed zbyt dużym skupieniem się na problemie tworzenia organizacji katolickich. Mówili, że po zakończeniu II wojny światowej myśleli w sposób podobny do naszego. Jako cel stawiali sobie wtenczas wejście w istniejące struktury przez stworzenie organizacji katolickich, co zresztą zdołali zrealizować. Jaki tego jednak dzisiaj jest owoc – konstatawali – można się naocznie przekonać obserwując życie Kościoła w ich kraju. Gospodarze wielokrotnie podkre-

lali, że w budowaniu wzajemnych kontaktów Zachodu ze Wschodem trzeba unikać dążenia do „eksportu idei”, pojmując je przede wszystkim jako płaszczyznę wymiany doświadczeń i wspólnego dzielenia się oraz twórczej inspiracji.

Ogólna debata podczas posiedzenia plenarnego zamykającego spotkanie przyniosła konkretne ustalenia dotyczące przyszłych działań. Wśród nich propozycje międzynarodowej szkoły letniej ze studium teologii i myśli społecznej, tzw. szkoły dialogu organizowane w formie dwutygodniowych spotkań studentów dwóch lub trzech narodowości. Są one – jak podkreślali Austriacy, którzy od połowy lat 70. angażują się w tego rodzaju inicjatywy – bardzo skuteczną formą przewycięzania budzących się na nowo nacjonalizmów. Mówiono także o projektach partnerskich ośrodków duszpasterstwa akademickiego i partnerskich uniwersytetów w różnych krajach. Połączono również organizować w okresie wakacyjnym międzynarodowe grupy pracy socjalnej, wymianę semestralnych programów działania poszczególnych centrów duszpasterstwa akademickiego oraz budowanie tzw. mostów modlitwy. Ten ostatni postulat sformułowali studenci z Czecho-Słowacji. Ustalono wreszcie, że za rok odbędzie się w Austrii podobne spotkanie, podczas którego dokona się oceny dotychczasowej działalności i przeanalizuje nowe projekty.

Sporo miejsca, zarówno podczas oficjalnych spotkań jak i w indywidualnych rozmowach, zajmowała sprawa zaangażowania uczestników międzynarodowych spotkań studen-

ckich czy letnich seminariów w dalszą działalność na rzecz budowania europejskiego domu. Gospodarze określają to jako problem tzw. multiplikatorów. Niepokoi ich bowiem kościelno-studencka turystyka, sprowadzająca najwznioślejsze idee wyłącznie do miłego i atrakcyjnego przeżycia wakacji, ewentualnie do nawiązania korzystnych materialnie kontaktów czy zdobycia dobrze płatnej pracy, bez chęci zaangażowania się w działalność na rzecz pomnażania wartości, które tkwią u podstaw całej inicjatywy. Wielokrotnie uczestnicy, sami korzystający obficie z życzliwości i gościnności innych – co dobrze znamy z naszych polskich doświadczeń – po powrocie do kraju, gdy trzeba włączyć się w organizację podobnych spotkań na ich własnym terenie, stają się dziwnie anonimowi i nad wyraz obciążeni codziennymi obowiązkami. Poruszał ten problem przed kilku miesiącami Grzegorz Musiał pisząc o tzw. *kapi-szonach*, których pełno w *przedpokojach dobrych szkół i zamkniętych klasztorów. Jeśli nie zakotwiczą wreszcie w jakimś Louvain, to przynajmniej za darmo objadają sobie Europę. Ma się rozumieć w niewinności swojej wyprą się tego – oni patrzący na Kościół jak na dojną krowę* („Res Publica”, nr 2/1990, s. 137). Myślę, że jest to problem moralny, który trzeba podjąć z całą wyrazistością, uświadamiając ludziom służebny wymiar sprawy i szczególną odpowiedzialność za pomnażanie dobra, które samemu się otrzymało. Dotyczy to także coraz liczniejszych propozycji stypendialnych, gdzie po staremu, jak za najlepszych czasów realnego socjalizmu, przy wyborze kandyda-

skim wywiadem, rozszyfrowanych przez kontrwywiad pruski) świadczy o tym, że pierwowzorem bohatera był największy i najbardziej płodny polski XIX-wieczny powieściopisarz historyczny. Ta literacka gra prawd i wyobrażeń rozgrywana przez narratora ma, jak sądzę, pobudzać świadomość i wyobraźnię czytelnika do dodatkowego wysiłku, wzmoczonej koncentracji, nasycać prowadzony dowód autorski dodatkowymi aspektami, kątami widzenia, niuansami. Narrator kształtuje postać, w której ustach najbardziej zasadnie i przekonująco zabrzmiały wyrażane nie po raz pierwszy w prozie W. Terleckiego sądy o determinizmie procesów dziejotwórczych, o tragicznym fatalizmie polskich losów, o niedojrzałości, naiwności, młodzieńczej bucie inspiratorów polskiej walki zbrojnej w XIX w. O tym, jak np. w Petersburgu oczekiwano na wybuch powstania styczniowego, a nawet go pożądanego i przyspieszono je; z perspektywy doświadczeń i wiedzy bohatera „Ciernia i lauru” wynika, że główni reżyserzy polskiej sceny politycznej kryli się na Wschodzie – o czym wielki pisarz (przekreślając wizję swego autorytetu duchowego) stara się przekonać wysłanego doń z kraju po zachęcie do kolejnego zrywu młodego emisariusza: *Wrzenie w Warszawie miało być sygnałem do zmiany politycznej orientacji. Car musiał wreszcie otrzymać mocny argument do przeprowadzenia poważniejszych politycznych rewizji (...) Zmuszeni zostali, by przyjąć rzucone przez władzę wyzwanie i wtedy dopiero dali hasło do insurekcji. Nie mieli wyboru (...) Tym razem ślepotą stała się powszechna. A nad tym*

wszystkim wysoko unosiło się widmo zagłady. Ojczyzna umierała na naszych rękach. Raz jeszcze.

Narratorowi zależy zatem nie tyle na wiarygodnym odtworzeniu klimatu epoki, na historycznej sprawdzalności postaw i postaci, ile na właściwej, treściwej i wymownej wykładni, czy – jak kto woli – ilustracji swoich przeświadczeń oraz tez, wśród których wysuwa się na czoło ów najistotniejszy pogląd o nieuchronnej konsekwencji, nieodwracalnej logice procesów historii i zakorzenionych w niej mechanizmów politycznych. Jednostka, zarówno wytrawny polityk, jak i sławny oraz szeroko czytany pisarz, nie ma w planie społeczno-politycznym do spełnienia innej roli niż ta, którą przewidziano dla niej w scenariuszu zaprogramowanym w jakimś, powiedzmy przenośnie, centrum dyspozycyjnym dziejów. Są bowiem, zdaniem autora, takie centra – w XIX w. w konkretach polskiego położenia główny atak ośrodek rozporządzający losami zbiorowości znajdował się na Wschodzie. Nic nie mogło odwrócić tragedii powstania styczniowego ani odmienić męczeńskiego losu narodu. Karty zawsze były w porę rozdane, tylko czas miał pokazać, kto je weźmie w ręce. Łudzą się ci, którzy sądzą np. że zwycięstwo ugodowej, bezkrwawej, zmierzającej pozornie do zachowania tkanki polskości polityki margrabiego Wielopolskiego w XIX w. czy lojalistycznej polityki np. Gomułki w XX w. – gdyby w ogóle było możliwe – zmieniłoby w przyszłości choć trochę na korzyść sytuację mieszkańców ziem polskich.

Mieczysław Orski

**ZAANGAŻOWANIE
BEZ EGZALTACJI**

Peter H. Kolvenbach
*Fedeli a Dio
e all'uomo*

*Intervista
di Renzo Giacomelli*

Edizioni Paoline 1990, ss. 238

Zapis rozmowy z P.H. Kolvenbachem, przełożonym generalnym zakonu jezuitów, to już siódma pozycja wydana przez włoskie wydawnictwo paulistów w serii „Interviste verita”. Wywiady prowadzone przez znanych dziennikarzy z różnymi osobistościami świata religii, kultury i polityki (J. Ratzinger, K. Rahner, F. Castro, Pimen, J. Guittton, A. Natta) mają przybliżyć czytelnikowi poszczególne osoby, a przede wszystkim poznać ich sposób widzenia i współkształtowania rzeczywistości.

Tak jest i w przypadku zrealizowanej w lipcu 1989 r. rozmowy z o. Kolvenbachem, którą zatytułowano: „Wierni Bogu i człowiekowi. Jezuiti, posłuszna awangarda wobec wyzwania współczesności”. Z książki dowiadujemy się pozornie mało o samym rozmówcy: zaledwie dwie strony pobieżnego życiorysu, kilka zdań wtrąconych przy okazji omawiania problematyki dialogu z islamem czy formacji zakonnej. Ale nie wprost odkrywamy osobowość głównego autora tej książki, wchodzimy w kontakt z człowiekiem, który nie lubi składać deklaracji (dotąd odbył zaledwie jedną konferencję prasową

jako generał zakonu, miesiąc po swoim wyborze w 1983 r.) i którego najlepiej można poznać patrząc na to, co czyni, i odkrywając jego sposób myślenia i wartościowania.

Rozmowa prowadzona przez R. Giacomelli, świeckiego teologa i dziennikarza pracującego w jednym z najbardziej poczytnych włoskich tygodników „Famiglia Cristiana”, dotyczy głównie zakonu jezuitów, ale pozwala czytelnikowi przemierzać razem z rozmówcami wszystkie kontynenty i poznawać najważniejsze problemy Kościoła powszechnego i wspólnot lokalnych. Wnikamy zatem w wyzwania, które stawia przed Kościołem współczesność (ateizm i niewiara, autonomia człowieka, zagrożenie środowiska i pokoju na świecie, problemy środków przekazu, jedność Europy i świata, relacje Północ-Południe, przemiany w Europie Wschodniej, sytuacja w pozaeuropejskich krajach komunistycznych – by wymienić tylko niektóre z poruszonych zagadnień) i które Kościół napotyka w życiu swojej wspólnoty (kryzys wiary, napięcia między inkulturacją a uniwersalizmem, ekspansywność islamu, dialog między religiami, preferencyjny wybór ubogich, teologia wyzwolenia, napięcia między Rzymem a Kościołami lokalnymi itd.).

W rozmowie nie pomija się spraw pozornie wewnątrzzakonnych: kontakty między zakonem a Stolicą Apostolską, stosunki z hierarchią, kłopoty teologów i kłopoty z teologami, działalność jezuickich ośrodków społecznych i ponad tysiąc szkół prowadzonych przez zakon, możliwość partyjnej i związkowej działalności jezuitów, kryzys powo-

łań, praktyka rad ewangelicznych, aktualność duchowości ignacjańskiej i inne.

Przełożony najliczniejszego jeszcze zakonu (25 tys. członków) stwierdza, że zmieniający się świat i odnawiający się Kościół zmuszają zakony do szukania swego miejsca, do określania na nowo własnej tożsamości. Życie zakonne nie jest elementem koniecznym w Kościele, lecz darem Ducha. W tym sensie jego miejsce w Kościele można by określić jako marginalne, jako miejsce elementu profetycznego, czyli nie w pełni zintegrowanego z całością. Ma ono bowiem przypominać wspólnocie chrześcijańskiej te aspekty posłannictwa ewangelicznego, które burzliwe dzieje historii mogą nieraz przyćmić. Dwa podstawowe zagrożenia współczesnego życia zakonnego to starzenie się wspólnot oraz utrata ewangelicznego radykalizmu, co o. Kolvenbach określa trudnym do przetłumaczenia terminem „imborghesimento”.

Mimo wielokrotnie przywoływanych zagrożeń, trudności i konfliktów dotyczących nie tylko zakonu, ale i całej społeczności Kościoła zasadniczy ton wypowiedzi o. Kolvenbacha jest pogodny. Twierdzi on, że tego optymizmu nauczył się od Ignacego Loyoli, a jako aktualne także dzisiaj elementy ignacjańskiej wizji człowieka wymienia wielki szacunek dla wolności człowieka, pozytywną ocenę świata, a zwłaszcza kultury, altruistyczną formację do bycia dla innych, solidarność z ubogimi oraz konieczność rozeznawania i refleksji.

Takie usposobienie wewnętrzne pozwala generałowi jezuitów na

spokojne i rzeczowe odpowiedzi na pytania zdawałoby się nieprzyjemne i drażliwe: ile razy, jak i kiedy musiał interweniować w związku z konfliktami jezuitów z hierarchią. Jest to zresztą jedna z bardziej uderzających cech charakterystycznych autora tej książki: rzeczowość i niechęć do dramatyzowania nawet wtedy, gdy sytuacja jest obiektywnie trudna. Widać to wyraźnie we fragmentach wypowiedzi dotyczących np. potrzeby krytyki w Kościele, konieczności stworzenia struktur, które umożliwiałyby teologom komunikowanie hierarchii swoich zastrzeżeń i niepokojów, ale także wtedy, gdy generał jezuitów zdecydowanie odrzuca możliwość politycznych zaangażowań członków zakonu i wyjaśnia swoje racje.

Tej pogody ducha nie traci o. Kolvenbach nawet wówczas, gdy – jak przypomina R. Giacomelli – prasa włoska, a czasem nie tylko ona, pisze o jezuitach polityce. *Nie ma polityki jezuitów* – odpowiada przełożony generalny jezuitów. Mogą być opinie czy komentarze jezuitów śledzących wydarzenia polityczne. *Sądzę, że tych opinii politycznych będzie około 25 tysięcy.*

Trudno jednoznacznie określić polityczną opcję, jaką reprezentuje sam o. Kolvenbach. Z pewnością imponuje otwartością, gdy np. mówiąc o jezuitskim centrum w Palermo, stwierdza: *Jezuici w Palermo, podobnie jak gdzie indziej, mają prawo i obowiązek zająć stosownie do okoliczności – szczególnie w trudniejszych sytuacjach społecznych – postawę solidarności lub krytyki wobec tych, którzy ułatwiają lub utrudniają sprawiedliwy rozwój ludzkiej społeczności.* W zestawieniu z powyższym może nieco

zaskakiwać dopuszczenie – przy zasadniczej akceptacji pluralizmu politycznego – sytuacji, w których episkopat danego kraju może postulować konieczność *politycznej koherencji katolików*. Podobne wrażenie może wywołać zasadnicza aproba stosowności określania partii czy ruchów politycznych mianem katolickich lub chrześcijańskich. Wspomniane ewentualne zaskoczenie potwierdza jednak tylko trafność spostrzeżenia o. Kolvenbacha o 25 tys. opinii politycznych w zakonie...

Na koniec jeszcze jeden cytat z interesującej książki-wywiadu, tym razem dotyczący jubileuszowego Roku Ignacjańskiego (1990-91) i doskonale charakteryzujący osobowość i apostołską opcję aktualnego generała jezuitów: *Uważam, że tryumfalistyczne odwoływanie się do przeszłości jest niewłaściwe i że należy unikać kosztownych uroczystości. Spróbujemy raczej ulepszać to, co czynimy jako Towarzystwo. Słuszniejsze będzie zwrócenie uwagi na duchowość ignacjańską niż na życie św. Ignacego, i myślenie bardziej o czekających nas zadaniach niż o dotychczasowych dokonaniach Towarzystwa Jezusowego.*

Grzegorz Schmidt SJ

BIOGRAFIA WSPÓŁCZESNA

Jean-Marie Lustiger *Le choix de Dieu* Entretiens avec Jean-Luis Missika et Dominique Wolton

Editions de Fallois Paris 1987 ss. 474

Kard. Lustigera nie trzeba przedstawiać polskim czytelnikom. W różnych pismach katolickich ukazywały się od kilku już lat tłumaczenia jego artykułów i wywiady z nim, a nawet przełożono na język polski niektóre jego dziełka o modlitwie. Wiadomo, że jest konwertytą, pochodzi z żydowskiej rodziny, która wyemigrowała z Polski, od 9 lat jest arcybiskupem Paryża. Już to wystarczy, aby zwrócić na niego uwagę. Ale przede wszystkim jego głęboka wiara i szerokość horyzontów umysłowych czynią zeń nieprzeciętnego człowieka.

Niniejsza książka to wywiad-rzeka przeprowadzony przez dwu dziennikarzy francuskich. Dziennikarzy tych, choć są agnostykami i nawet sceptykami, zafascynowała osobowość rozmówcy, niezwykła historia jego życia, sposób widzenia świata, Kościoła i Francji. Rezultatem trzyletnich prawie rozmów (1984-86), nagrywanych na taśmę magnetofonową, a potem przepisywanych i stopniowo autoryzowanych, było odkrycie, a nawet wykazanie, że historia jednego życia zawiera jakby w streszczeniu wielkie nurty intelektualne i duchowe XX w. Dziennikarze ustalali tematykę rozmów spo-

glądając na sprawy i wydarzenia od zewnątrz chrześcijaństwa. Stawiali pytania śmiało, może nawet trochę brutalne, ukazywali współczesne konflikty religijne, społeczne, filozoficzne i polityczne prowokując rozmowę do wypowiedzi. Dodajmy – do wypowiedzi obiektywnych i kompetentnych, dokonujących niejako wawisekcji omawianych problemów, a jednocześnie pełnych żarliwej wia-ry w Chrystusa, Kościół, człowieka.

Szacunek budzi erudycja dziennikarzy w zakresie tematów dla nich obcych. Przyznają oni, że z myślą o tym wywiadzie studiowali dzieła filozoficzne, religijne, historię Kościoła, a także przeprowadzali rozmowy przygotowawcze, m.in. z kard. Henri de Lubakiem SJ.

Autorzy wywiadu podzielili swą książkę na 5 części. Każdy z okresów życia rozmówcy obudowali pytaniami i dyskusjami dla tegoż okresu pokrewnymi lub zbliżonymi. Delikatna, ale wyraźnie widoczna nić ewolucyjna biegnie od okresu dzieciństwa, dorastania i nawrócenia, opisanych w pierwszej części, aż po zadania i optykę pasterza diecezji, optykę ekumenizmu i otwarcia się na świat współczesnego Kościoła, omawianych w części piątej. Kolejno zatem Lustiger występuje jako chłopiec przeżywający zagładę swych rodaków, Żydów, w obozach hitlerowskich, dalej jako student i seminarzysta, duszpasterz na Sorbonie w trudnych latach 1954-69, proboszcz parafii, a wreszcie biskup.

Czytelnika wzrusza przywiązanie kard. Lustigera do jego korzeni w narodzie żydowskim i jednocześnie wewnętrzny imperatyw uniwersalizmu zawarty w chrześcijaństwie opi-

sane w części pierwszej. Partie książki mówiące o związku chrześcijaństwa z judaizmem i o występującym na tym tle antysemityzmie, w gruncie rzeczy tak obcym duchowi chrześcijaństwa – należą do piękniejszych fragmentów wywiadu-rzeki. Autor umiał wzniesć się na wyżyny spokojnych refleksji, pełnych żaru, chęci zrozumienia i mimo wszystko optymizmu. W tym, co dotyczy pewnych przejawów antysemityzmu, jakich jego rodzina doświadczała w Będzinie, nie przejawia żalu i wyrzutów, ale daje spokojne świadectwo kiedyś chłopca, a teraz biskupa. Osobiście nie doświadczył prześladowań, ale wspomina, że kiedy miała miejsce katolicka procesja z okazji święta Bożego Ciała, Żydzi ukrywali się, ponieważ młodzi chłopcy katolicy z tej okazji pociągali ich za brody, bili ich, a nawet rozbijali szyby mieszkań czy sklepów (s. 21). Starsi Żydzi wracali wspomnieniami do „pogromów”, ale – jak słusznie zaznacza kard. Lustiger, a co nie wszyscy Francuzi wiedzą – słowo „pogrom” jest pochodzenia rosyjskiego i oznaczało tamtejsze okresowe masakry Żydów. W każdym razie trzeba dzisiaj pamiętać, że takie fakty miały miejsce. Tak jak nie można nie zgodzić się z nim, że *antysemici nie są wierni chrześcijaństwu* (s. 51).

Z kolei jego nawrócenie na chrześcijaństwo jest opowiedziane dyskretnie, bez wielkich słów, w kontekście lektury Biblii i świadectwa chrześcijan żyjących w jego otoczeniu głęboką wiarą. Szerzej opowiedziano o początkach powołania duchownego i szukaniu swego miejsca w Kościele.

Jedną z ciekawszych partii książki jest ta, która opisuje 15-letnią po-

stugę ks. Lustigera jako duszpasterza akademickiego studentów Sorbony (1954-69). Uczestniczył on w niepokojach i nadziejach środowisk uniwersyteckich, które doprowadziły do znanych wydarzeń majowych 1968 r. Umiał dobrze odróżnić ferment filozoficzny i polityczny od służby wiary, zaś cokolwiek zdumionym dziennikarzom ukazuje chrześcijańską genezę obrony praw człowieka, podobnie jak słynnego hasła rewolucji francuskiej: „Liberté, Egalité, Fraternité”. Naturalnie rozważania te odnoszą się przede wszystkim do prądów umysłowych i religijnych typowych dla Francji, ale niepodobna przypisywać im charakteru wyłącznie lokalnego. Poruszane zagadnienia mają wymiar uniwersalny, jak np. problem antyklerykalizmu na uniwersytetach czy też etycznego naświetlania problemów politycznych (np. czy istnieje polityka katolicka – s. 265).

W dwu ostatnich częściach książki, poświęconych misji współczesnego Kościoła i kroczeniu ku odnowie duchowej, przejawia się troska pasterza, najpierw proboszcza, potem biskupa, za ludzi mu powierzonych, a także odpowiedzialność dawania dobrego świadectwa Ewangelii.

Czytelnik kończy lekturę tej mądrej i głębokiej książki z przeświadczeniem, że dane mu było obcować z wyjątkowym człowiekiem, zaś przeświadczenia kard. Lustigera są mu bardzo bliskie, a także pouczają i nasuwają analogie. Np. osoba i rola kard. Wyszyńskiego w dziejach Kościoła w Polsce są ogromne i przez wszystkich doceniane: dał właściwe świadectwo wobec wierzących i niewierzących, umiał przewidywać przyszłość i dob-

rze oceniał teraźniejszość, w jakiej żył i działał. Czy podobny wywiad z nim mógłby się ukazać? Nawet pomijając inny wymiar wolności, w której tym obydwu ludziom przyszło żyć, wydaje się, że nie. Bo też każdy ma odrębne zadanie i odpowiedzialność w ramach społeczeństwa i Kościoła.

Stanisław Głowa SJ

**W POŚCIGU ZA ZMIANAMI
W EUROPIE WSCHODNIEJ**

Keith Sword (red.)
*Guide
to Eastern Europe
The Changing Face of the
Warsaw Pact*

**The Times Books,
London 1990, s. 270**

Dla historyków i politologów zajmujących się Europą Środkową i Wschodnią nadeszły ciężkie czasy. Wobec tempa przemian w tym regionie odstęp między napisaniem a opublikowaniem tekstu powoduje szybką dezaktualizację opinii, a zwłaszcza przewidywań. Dla historyków lubujących się w prorocत्वach jest to zresztą dobra lekcja pokory, wszystkim jednak obserwatorom wydarzeń wschodnioeuropejskich tempo to stawia bardzo wysokie wymagania.

Książka zredagowana przez młodego historyka angielskiego z University of London, Keitha Swarda, specjalizującego się w problematyce polskiej, jest pomyślana jako krótki

przewodnik po regionie i jego najnowszej historii. Została wydana pod koniec sierpnia, a uwzględnia wydarzenia z połowy czerwca 1990 r. Dwa miesiące różnicy między zdarzeniem a książkową publikacją jego opisu to tempo angielskie. Marzyć należy, by udało się kiedyś zbliżyć do niego w Polsce.

Zakres tematyczny pracy jest bardzo obszerny. Poza wstępem, w którym redaktor tomu analizuje mechanizm wschodnioeuropejskiej „Jesieni Ludów” A.D. 1989, książka zawiera krótkie charakterystyki 8 państw regionu: Albanii, Bułgarii, Czechosłowacji, NRD, Węgier, Polski, Rumunii i Jugosławii, a w drugiej części także niektórych republik ZSRR: Rosji, państw bałtyckich, Białorusi, Ukrainy i Mołdawii. W uzupełnieniu zawarto kilka interesujących załączników ilustrujących zmiany terytorialne w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w., poziom gospodarki w poszczególnych krajach, problemy etniczne, ekologiczne, a także wyniki ostatnio przeprowadzonych wyborów. W sumie czytelnik anglosaski otrzymał pokątną, dawkę kompletnych i klarownie podanych informacji.

We wstępie K. Sword zaznacza nie bez zastanowienia, iż gwałtowne przemiany w Europie Środkowej i Wschodniej nastąpiły dokładnie w 200 lat po Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a także w 50 lat po niesławnym pakcie Ribbentrop-Mołotow. Sięgając w głąb historii wyjaśnia następnie genezę radziecko-niemieckiego porozumienia rozbiorowego z 1939 r. oraz tło Jałty, co do której, wydaje się, nadal nie wszyscy historycy i politolodzy zachodni mają

odpowiedni dystans. Sword nie ukrywa naiwności i bierności aliantów zachodnich w obliczu polityki Stalina. Jedyne, co można by do tego dodać, to to, że zwłaszcza administracja Roosevelta wykazała w tym okresie wiele obłudy głosząc piękne zasady, a kierując się cynizmem. Jeśli ostatnio Margaret Thatcher mogła przeprosić publicznie Czechów za brytyjską politykę doby Monachium, czyż nie można by się spodziewać podobnej rewizji historiografii amerykańskiej? Oczywiście problem ten nie dotyczy autorów „Przewodnika po Wschodniej Europie”. W omawianym wstępie znajduje się właściwie tylko jedna nieścisłość: Białorusini nie są w przeważającej mierze katolikami, lecz prawosławnymi (s. 9).

Równie trafna jest skrótowa z konieczności charakterystyka systemu komunistycznego w Europie Wschodniej oraz mechanizmu jego upadku. Sword wyróżnia trzy główne czynniki, które doprowadziły do załamania się „socjalizmu realnego” w regionie: ciśnienie pochodzące z samej Europy Wschodniej, wpływ zmian w układzie globalnym oraz względy polityki wewnętrznej ZSRR. Oczywiście, odrzucanie przeszczepu radzieckiego przez kraje regionu w postaci serii kryzysów (Berlin 1953, Węgry 1956, Czechosłowacja 1968 i Polska w latach 1956, 1970, 1976 i 1980) odegrało tu sporą rolę, podobnie jak okres „detente”, „trzeci koszyk” KBWE i rosnące uzależnienie państw komunistycznych od opinii i polityki Zachodu. Być może autor nie docenił jednak czynnika, który wymyka się podanej przezeń klasyfikacji, a mianowicie tego, co

Adam Michnik nazwał *rewolucją kaloryferów*. Otóż po wielu nieudanych próbach reformy systemu komunistycznego zawaliły się w końcu jego podstawy materialne. Można to nazwać swoistą zemstą marksizmu zza grobu – do komunistycznej nadbudowy nie dało się dorobić nowej bazy. Przeciwnie, ta która była, rozpadła się pociągając za sobą i nadbudowę.

Do opisu mechanizmu „Jesieni Ludów” trudno właściwie coś dodać, może poza tym, że autor wstępu pominął polskie strajki z wiosny i lata 1988 r. (s. 27). W końcu wypada się zgodzić ze Swardem, gdy konkluduje on na zakończenie, że upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej usunął najważniejsze źródło trudności tego regionu, ale otworzył długą drogę przezwyciężania skutków systemu komunistycznego.

Każdy z rozdziałów dotyczących poszczególnych krajów jest opatrzone podtytułem krótko charakteryzującym jego główny problem lub drogę rozwoju po II wojnie światowej. Warto na to zwrócić uwagę, bo jest to anglosaski zwyczaj edytorski. Każda praca, czy to artykuł, książka, czy rozdział w pracy zbiorowej, trafia lepiej do odbiorcy, jeśli zawiera jakieś hasło wywoławcze. Mistrzem takich haseł jest zwłaszcza Timothy Garton Ash (por. np. ostatnio wydany jego zbiór reportaży o czterech „rewolucjach” w Europie Środkowej: Timothy Garton Ash, *„We the People. The Revolution of 89”*, London 1990, Granta Books, ss. 156). Oto parę podtytułów z książki zre-

dagowanej przez Swarda: „Albania – kontynuacja polityki stalinowskiej”, „Bułgaria – ostrożna reforma i pojawienie się nacjonalizmu”, „Czechosłowacja – aksamitna rewolucja”, „NRD – rewolucja ludu” (aluzja do „Wir sind DAS Volk” i „Wir sind EIN Volk”, hasła głoszone na jesieni 1989 r. w Berlinie), „Węgry – od kadaryzmu do demokracji”, „Polska – rewolucja stopniowych kroków”, „Rumunia – rządy terroru i zaburzenia etniczne” oraz „Jugosławia – pierwszy i ostatni w kolejce do zmian” (to chyba najbardziej udana synteza).

Trudno w krótkim omówieniu zanalizować wszystkie szczegóły wspomnianych artykułów, napisanych przez dziesięciu autorów, wśród których są tak znani, jak Richard Crampton (Bułgaria) i George Schoepflin (Węgry). W sumie dają one dużo podstawowych informacji. Jest niewątpliwą zasługą K. Swarda i wydawnictwa The Times Books, że w krótkim czasie dostarczyli czytelnikom anglosaskim tak pożyteczne kompendium wiedzy o aktualnych problemach Europy Wschodniej i zachodnich republik ZSRR. Gdyby tego rodzaju prace dało się tak szybko publikować w Polsce, byłoby to z niewątpliwym pożytkiem dla poziomu wiedzy o naszych bliższych i dalszych sąsiadach. Jest to tym ważniejsze, że ignorancja przeciętnego Polaka na te tematy prowadzi do pochopnych i nieusprawiedliwionych nieraz sądów, a w rezultacie szkodzi bardziej nam niż lekceważonym sąsiadom.

Wojciech Roszkowski

Listy do redakcji

Uboczne produkty błęgiego spokoju

W wakacyjnym (7-8/'90) numerze „PP” został zamieszczony artykuł Adriany Szymańskiej pt. „»Co ja tu robię?« O poezji Nowej Fali, jej genezie i dalszym ciągu”. Autorka postawiła sobie wcale niełatwe zadanie – omówić na kilkunastu zaledwie stronicach tak złożone zjawisko... Zdaję sobie sprawę, że w tekstach tego typu nader trudno uniknąć jakichś uproszczeń czy opuszczeń. Znacznie gorzej jednak, gdy autorskie uogólnienia prowadzą do przejawów wręcz rażących. Artykuł Szymańskiej zawiera sporo istotnych i interesujących wiadomości, niemniej znaleźć tam można również – niestety – ujęcia i sformułowania będące błędami, których rodzaj wspominałem przed chwilą.

Autorka w ten oto sposób pisze o poezji nowofalowców: *Była jakby ubocznym produktem rozkładu wartości, gnilnego procesu reżimu panującego w Polsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w latach schyłkowych Gomułki i „radosnej twórczości” Gierka* (s. 147). Szymańska zastrzega się wprowadzić słówkiem „jakby”, jednakże ujmując zjawiska historycznoliterackie w taki właśnie sposób dopuszcza się skazanie poezji na pewną wtórność, na zatracenie jej nieredukowalnej oryginalności. A takiemu traktowaniu poezji jest przecież autorka przeciwna! Cytowane zdanie można by ostatecznie potraktować jako stylistyczny lapsus lub nie najszcześliwsze porównanie, gdyby nie fragment następujący: *Powstają stylizacje neoklasyczne, stylizacje barokowe, czysty estetyzm, estetyzm odwrócony egzaltujący brzydotę jako piękno codzienności – oto odmiany poezji pozorowanej uprawianej przez takich poetów, jak Jarosław Marek Rymkiewicz, Ernest Bryll, Stanisław Grochowiak. Oto gnilna materia kultury, naturalna gleba Nowej Fali* (s. 148). Zatrzymam się przy jednym z wymienionych przez autorkę nazwisk. Twórczość Rymkiewicza stanowi jedną z intelektualnie i artystycznie najciekawszych propozycji polskiej literatury powojennej. Poza tym (jak to wielce trafnie zauważa Jacek Łukasiewicz) Rymkiewiczowski neoklasycyzm, idea Wiecznego Teraz – stanowiły również wyzwanie rzucone polityce „naszej małej stabilizacji”. Nazwanie wierszy tego poety *poezją pozorowaną* jest nieporozumieniem. Podobny zarzut postawić muszę lapidarnej charakterystyce, jaką autorka opatrzyła teksty Rymkiewicza z lat osiemdziesiątych. Wszak pisarstwo jego stanowi coś znacznie więcej, niż *uprawianie z powodzeniem innej, efektownej działki literatury pastiszu* (zob. s. 154).

Po krótkim omówieniu „Nieufnych i zadufanych“ Stanisława Barańczaka, po wspomnieniu o jego wierszach i *pragmatyzmie teoretycznym* (s. 149) – używa autorka sformułowania *efektowna i efekciarska teoria Barańczaka* (zob. s. 149). Nie ze wszystkimi propozycjami wyłożonymi w przywołanym tomie się zgadzam, ale to inny problem. Tutaj wystarczy przypomnieć, że jest to książka pomyślana nader poważnie; dlatego też program Barańczaka nie zasługuje na miano *efekciarskiej teorii*.

Pozostajemy jeszcze przy poecie. Szymańska pisząc o nowszych wierszach Barańczaka, mówi *o cieple gniazdka jego poezji, zabezpieczonym przed huraganami i niepewnościami namiętności*. W poezji Barańczaka panuje niemalże błogi spokój w przeciwieństwie do tej walczącej, burzliwej, dynamicznej wizji świata z pierwszych zbiorów („Bez tchu“, „Dziennik poranny“). „Atlantyda“, a przede wszystkim „Widokówka z tego świata“ to ładny i ciekawy opis otoczenia, w jakim poeta przebywa, opis krajobrazu naturalnego i psychologicznego Nowej Anglii. Tego obrazu nie wstrząsa żaden ruch sejsmiczny życia wewnętrznego (s. 155-156). Na marginesie sprostowanie: tomik Barańczaka nosi tytuł „Jednym tchem“, a nie „Bez tchu“. Nie wiem, w jakim dokładnie znaczeniu używa autorka słów: *namiętności* oraz *ruch sejsmiczny życia wewnętrznego*, w żadnym jednak wypadku nie sposób zgodzić się z przypisywaniem „Widokówce...“ braku *dynamicznej wizji świata*. Najnowszy tom poety doczekał się kilku bardzo ciekawych omówień. Poprzestanę jedynie na hasłowym określeniu kilku par opozycji, dzięki którym poetycki świat Barańczaka zyskuje wysoki stopień dynamiczności: ten świat – tamten świat, ja – inni, wyrafinowana konstrukcja stroficzno-wersyfikacyjna – obecność kolokwializmów, ironia – metafizyka, artysta – społeczeństwo... To oczywiście rozróżnienia analityczne, w wierszach „Widokówki...“ problemy te połączone są w wielorakie, dynamiczne właśnie, relacje. Dlatego Szymańska mówi o *niemalże błogim spokoju*?

I jeszcze parę słów autorki o Ryszardzie Krynickim. Szymańska opisuje jego skomplikowaną drogę twórczą. Rozważania dotyczące tego poety pointuje następująco: *Jest coś niewspółmiernego między ambicją świętości i ambicją piękną. Poezja Ryszarda Krynickiego chcąc pełnić misję apostołską wzrusza swoją anachronicznością. Krynicki wpatrzony w Pana Cogito Herberta jąka się jego mądrością. Jest nawiedzonym Nowej Fali* (s. 156). Chciałbym coś zaproponować. Otóż wyobraźmy sobie czytelnika, który – nie znając wcześniej poezji Krynickiego – wytwarza sobie jej obraz na podstawie tego, co przeczytał w cytowanych zdaniach... W umyśle jego powstałoby dziwaczne

zaiste przedstawienie, bardzo dalekie od rzeczywistych wierszy autora „Niepodległych nicości“. Wstrzymam się od skomentowania użytych przez autorkę określeń „anachroniczność“ i „nawiedzony“. Jeśli chodzi o zestawienie z Herbertem – owszem, autor „Pana Cogito“ jest poetą bardzo bliskim Krynickiemu, niemniej jednak obu tych twórców dzieli (w sensie propozycji artystycznych) zbyt wiele, aby można było mówić o Krynickim *jąkającym się mądrością Herberta*. Poza tym czasownik „jąkać się“ stanowi krańcowe wręcz przeciwieństwo arcyprzeżyjnie wyważonego szeptu wierszy Krynickiego.

Historia polskiej literatury powojennej wymaga różnego rodzaju nowych spojrzeń (zob. np. pierwszy numer świątecznych „Tekstów Drugich“). Ich celem jest wypracowanie takich ujęć, które mają nie tylko zastąpić dotychczasowe, ale i – niejednokrotnie – wypełnić puste miejsce, wyjaśnić nieporozumienia, obalić sztuczne hierarchie, odkłamać. Problemy metodologiczne tych przedsięwzięć to temat oddzielny a złożony. Ponad wszelką wątpliwość stwierdzić trzeba, że do niczego dobrego nie prowadzi posługiwanie się ujęciami i sformułowaniami – użyję tu eufemizmu – nie przemysłanymi.

Adam Poprawa

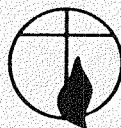
Odpowiedź

Pan Adam Poprawa naurągał mi za wypowiedzenie (w szkicu „Co ja tu robię“ – „PP“ nr 828) poglądów o Nowej Fali dlatego, że nie identyfikują się z jego wyobrażeniem tego zjawiska. Rzecz błaha i niewarta polemiki, tym bardziej że niesposób polemizować z kimś, kto oprócz emocji nie ujawnia własnych poglądów. Wydaje mi się jednak, że powinienam – dla dobra samego pana Poprawy – zaprotestować przeciwko określaniu czyichkolwiek poglądów jako błędne. A pan Poprawa moje *ujęcia i sformułowania* nazywa dosłownie *błędami*. Skąd on może wiedzieć o tym, co jest prawdą, a co jest fałszem w domenie estetyki. Niestety, mści się zapewne metoda myślenia o sztuce czasu minionego, kiedy estetyką rządziła „prawda obiektywna“, zaś krytyka literacka, ażeby istnieć, musiała być nieomylna. Przypominam więc rzeczy oczywiste: sztuka, literatura, poezja nie znają prawdy obiektywnej i każde ich doznanie jest prawdziwe. Krytyka literacka ma nie tylko prawo, ale także ma obowiązek wyowiadać o sztuce sądy osobiste, które nie mogą nie być prawdziwe.

Polecam panu Poprawie bez złośliwości i zabawy w eufemizmy przemyslenie swojego stosunku do literatury i krytyki literackiej.

Odradzam mu sugerowanie się, do czego ma skłonność, „prawdą statystyczną“. Dopiero sąd odbiegający od normy ma wartość poznawczą. Doradzałabym mu natomiast większą sumienność. Gdyby zajrzał do numerów „PP“, gdzie ogłaszałam omówienia poszczególnych książek poetów Nowej Fali, nie ośmieszałby się (przynajmniej w moich oczach) żarliwą ich obroną przede mną.

Adriana Szymańska



Książki nadesłane

Instytut Wydawniczy Pax

J.L. Brockington, „Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności”, przeł. Józef Marzęcki
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 39 650+350 egz.

Ernest Bryll, „Wieczernik. Dramat w dwu częściach”
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Fritz Fischaleck, „Uczciwa kłótnia małżeńska. Jak rozwiązywać konflikty”, przekład i słowo wstępne Alicja Makowska i Elżbieta Sujak
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 49 650+350 egz.

Mieczysław Kumorek, „Z kresów do peczerskich łagrow”
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 39 650+350 egz.

Stanisław Sławiński, „Dojrzewać do miłości. Rozmowy o samowychowaniu”
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 50 000 egz.

Jerzy Ślaski, „Polska Walcząca”
Warszawa 1990, wyd. II, nakł. 40 000+350 egz.

Polska Fundacja Kulturalna

„Dyplomata w Paryżu 1936–1939. Wspomnienia i dokumenty Juliusza Łukasiewicza, Ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej”, oprac. Władysław Jędrzejewicz i Henryk Bułhak
Londyn 1989, wyd. rozszerzone

Redakcja Wydawnictw KUL

Zbigniew Brzeziński, „Myśl i działanie w polityce międzynarodowej”
Lublin 1990, wyd. II (I krajowe), nakł. 20 000+125 egz.

Stanisław Gajewski, „Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914”
Lublin 1990, nakł. 1000 egz.

ks. Stanisław Janusz, „Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiewowa”
Lublin 1990, nakł. 1025 egz.

ks. Tadeusz Styczeń, „ABC etyki. Skrypt dla studentów”
Lublin 1990, wyd. IV, nakł. 3000+25 egz.

Bronisław Wenanty Zubert OFM, „[Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. T. 2, cz. III.] Księga II Lud Boży. Część III Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego”

Lublin 1990, nakł. 10 000+25 egz.

„Vox Patrum”. Antyk chrześcijański. Nauczanie patrologii
Lublin, nr 16/1989

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Władysław Bartoszewski, „Warto być przyzwoitym. Teksty osobiste i nieosobiste”

Poznań 1990, wyd. I

Michi Costa, „Gdy twój syn cię zapyta. Opowiadamy dzieciom o Wyjściu z Egiptu, by przekazywać im wiarę”

Poznań 1990, wyd. I, nakł. 40 000+350 egz.

Jan Góra OP, „Gość wiecznego domu. O Romanie Brandstaetterze”

Poznań 1990, wyd. I, nakł. 20 000 egz.

Anna Kamińska, „Wszystko jest w Psalmach”

Poznań 1990, wyd. I, nakł. 80 000 egz.

William Shakespeare, „Hamlet, książę Danii”, przeł. Stanisław Barańczak, rysunki wykonał Andrzej Wajda

Poznań 1990, wyd. I

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

Jan Paweł II, „O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia. Część I 1978–1981,

Część II 1982–1984”, wybór i przygotowanie do druku

Maria Kloss

Niepokalanów 1988, nakł. 10 000 egz.

o. Jerzy Mrówczyński CR, „Święty profesor Jan z Kęt”

Niepokalanów 1989, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

Wydawnictwo „TORCON” Sp. z o.o.

Stanisław Salmonowicz (Antoni Nowosielski), „Powstanie Warszawskie. Próba uporządkowania problemów genezy i oceny ogólnej”

Toruń 1990, wyd. II, nakł. 4000 egz.

Wydawnictwo Znak

Józef Czapski, „Czytając“

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 20 000 egz.

Maciej Kozłowski, „Między Sanem a Zbruczem. Walki o Lwów i Galicję Wschodnią 1918–1919“

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Jan Polkowski, „Elegie z tymowskich gór i inne wiersze“

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Jan Józef Szczepański, „Maleńka encyklopedia totalizmu“

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.
