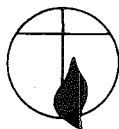


przegląd powszechny

3/859/93

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„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 1993 132000zł
za I półrocze 72000 zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 12000 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“.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 24 II 1993 r.

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

Spis treści

Kościół i wolność

359

Zbawienie, o którym Kościół świadczy w świecie, jest przede wszystkim wyzwoleniem – Bożym darem wolności. Dlatego Kościół tym pełniej zrealizuje swoją misję, im bardziej w nim samym będzie widać, że się nie boi wolności.

Karl Rahner SJ

Polityczny wymiar chrześcijaństwa

363

Ze wskazań Kazania na Górze nie da się wyprowadzić struktury konkretnego państwa czy porządku społecznego. Nie można podnieść Kazania do rzędu podstawowego prawa, jak to robią współcześni fundamentaliści muzułmańscy ogłaszający Koran prawem państwowym. Jest jednak oczywiste, że chrześcijanin musi pamiętać o regułach Kazania, gdy rozważa konkretne problemy, i postępować zgodnie ze swoim sumieniem. Nie może on nadużywać Kościoła, traktując go jak instytucję zastępczej odpowiedzialności, i rezygnować z własnej odpowiedzialności za decyzje podejmowane w sposób wolny wobec Boga.

George V. Coyne SJ

Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii

376

Nauka i teologia skupiały dotychczas swój wysiłek badawczy na znaczeniu rzeczywistości w sposób od siebie niezależny, niekiedy antagonistyczny. Jednakże każdy rodzaj badania naukowego prowadzi do poznania o jakimś stopniu niepewności. Zatem w dialogu dyscyplin należy poszukiwać bardziej kompletnego poznania rzeczywistości, czyli odpowiedzi na podstawowe pytania: Jaka jest natura praw fizycznych i dlaczego mogą one być formułowane w języku matematycznym? Dlaczego naszym wszechświatem rządzą takie, a nie inne prawa? Dlaczego istniejemy?

Europa: los albo wyzwanie

388

Rozmowa Romana Warszawskiego z Jacquesem Delorsem, przewodniczącym Komisji EWG, „prezydentem Europy”. Pytany o perspektywę przystąpienia Polski do EWG odpowiada, że są one odległe, i przyznaje, że ogólnie proces rozszerzania Wspólnot Europejskich jest celowo spowalniany. Europejskość – mówi – to los będący jednocześnie wyzwaniem.

Europa: między częścią a całością

394

Rozmowa Romana Warszawskiego z Karlem R. Popperem, przeciwnikiem integracji europejskiej, teoretykiem i rzecznikiem społeczeństwa otwartego. Twierdzi on, że EWG jest instytucją do zarządzania upadającymi gałęziami gospodarki, zaś jedynym realnym gwarantem praw obywatelskich pozostaje heterogeniczne państwo narodowe. Dowodzi ono swej wartości, gdy zapewnia wspólne prawa obywatelskie ludziom różniącym się religią, kulturą i pochodzeniem narodowym.

*Heinrich Fries***Nowa Europa a Kościoły chrześcijańskie**

399

W Europie dokonują się przemiany, które jeszcze niedawno były nie do pomyślenia. Jednak ważniejsza od zewnętrznych wydarzeń jest przemiana świadomości człowieka. Nowa Europa musi być Europą wymiany, solidarności, partnerstwa, uznawania różnorodności. Jedną z szans, jakie niesie spotkanie nowej Europy z Kościołami chrześcijańskimi, jest szansa powszechnej równości. Oznacza ona przede wszystkim także wolność w Kościele. Podstawowy problem dzisiejszego Kościoła jest taki, że nie nadąża on za przemianami, ideami, dążeniami i wyobrażeniami współczesnego społeczeństwa.

Powinienem tu zostać

413

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Hieronimem Messmerem, proboszczem katolickiej parafii w Duszanbe. Tamtejszą wspólnotę katolicką tworzą Niemcy wysiedleni z Ukrainy i Powołża oraz ich potomkowie. Proboszcz przedstawia sytuację katolików w Tadżykistanie, ich stosunki z muzułmanami i innymi wyznaniami. Porusza także kwestię masowych wyjazdów do Niemiec i mówi o skutkach zetknięcia się tadżyckich Niemców z zachodnią kulturą i cywilizacją oraz z zachodnim modelem katolicyzmu.

*Jerzy Gaul***Inwolucja – wstydlive ogniwo paradygmatu**

428

Regres może się pojawiać na najwyższych szczeblach rozwoju kulturowego, zatem i w cywilizacji. Technokratyczny porządek wiedzie rozwój kultury wyraźnie w dół – zagrażając naszemu człowieczeństwu – wskutek ubezwłasnowolnienia coraz większej liczby ludzi przez hiperorganizację i unifikację kultury, co przekreśla możliwość twórczego rozwoju.

*Józef Żebrok***Teoria ekonomii a zasoby przyrody**

438

Charakter kultury wyznacza miejsce i znaczenie podsystemu ekonomicznego. W sytuacji ukierunkowania kulturowego na wartości materialne ekonomia jest pojmowana jako nauka o bogaceniu się, a w systemie kulturowym zaczynają

dominować cele gospodarcze. Jednakże jeśli celem systemu społeczno-kulturowego jest przetrwanie, to integracja człowieka i przyrody musi się dokonać. Nadeszły czasy, gdy o powodzeniu przedsięwzięcia będzie decydować stopień jego integracji ze środowiskiem naturalnym.

Milena Wieczorek

Wiersze

451

Nowy katechizm Kościoła katolickiego

453

Stefan Moysa SJ

Autor prezentuje główne treści (wyznanie wiary, celebrowanie misterium, życie w Chrystusie, modlitwa) nowego katechizmu, promulgowanego 11 X 1992 r., wydanego dotychczas po francusku, włosku i hiszpańsku. Wersja polskojęzyczna ma się ukazać pod koniec bieżącego roku.

Niespodziewany znak nadziei

466

Jacek Bolewski SJ

Trzeba dzisiaj szukać nowego spojrzenia na historyczny początek Jezusa, takiego, które unikałoby przeciwnych skrajności: z jednej strony kwestionowania wszelkiej historyczności dziewiczego poczęcia, z drugiej – wyobrażania go sobie w sposób nazbyt ułatwiający tajemnicę wcielenia i wiarę Maryi.

Ze sztuki wyłania się pismo

479

Zbigniew Florczak

Można obrazowo powiedzieć, że pismo jest bastardem sztuk plastycznych, wyłoniło się z nich jako nieprawie genialne dziecko w rezultacie idealistycznej mutacji znaków, które najpierw należały do sztuki.

Sesje – Sympozja

S. Płaza: Obiektywnie o Mickiewiczu 489

(Sesja naukowa nt. „Życie i twórczość Adama Mickiewicza”, Uniwersytet Wrocławski, 2–4 XII 1992 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Bruno Schulz ad memoriam 491

(Wystawa w 100. rocznicę urodzin i 50. rocznicę śmierci, Muzeum Literatury w Warszawie, listopad 1992 – marzec 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Sen o teatrze 495

(Stary Teatr w Krakowie, „Sen nocy letniej” Williama Szekspira, reżyseria – Rudolf Zioto)

Film

A. Pietrzak: Misjonarz wśród Indian 498
(„Czarna Suknia“ Bruce’a Beresforda)

Książki

A. Szymańska: Tak mało tak dużo 500
(Andrzej Szmidt, „Skrzypeczki“)

M. Orski: Jak hartował się totalitaryzm 502
(Janusz Krasieński, „Na stracenie“)

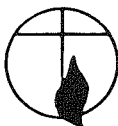
Z. Kubacki SJ: Co po komunizmie? 504
(Jean-Yves Calvez, „Questions venues de l’Est. Marxisme, foi chrétienne, utopie“)

M.M. Matusiak: Biblia żywa 507
(ks. Waldemar Chrostowski, „Bohaterowie wiary Starego Testamentu“)

E. Kośmicki: Pieniądz a przyroda 509
(Hans Ch. Binswanger, „Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 512

Z życia Kościoła 515



Sommaire

L'Eglise et la liberté

359

Le Salut dont l'Eglise porte le témoignage dans le monde est éminemment une libération, le don divin de la liberté. Voilà pourquoi plus on verra dans l'Eglise de refus de craindre la liberté, plus sera complet l'accomplissement par elle de la mission qui est sienne.

Karl Rahner SJ

La dimension politique du christianisme

363

Les structures d'un Etat ou d'un ordre social ne sont pas à déduire directement des enseignements du Sermon sur la montagne. Il n'est pas possible d'élever le Sermon au rang d'une loi fondamentale car ce serait agir à la manière des fondamentalistes musulmans d'aujourd'hui qui proclament le Coran loi d'Etat. Il est pourtant évident que tout chrétien se doit d'avoir à l'esprit les règles énoncées dans le Sermon sur la montagne lorsqu'il considère les problèmes qui se posent à lui, et de se conduire en conformité avec sa conscience. Le chrétien ne saurait abuser de l'Eglise comme d'une institution de remplacement en renonçant à sa responsabilité propre des décisions qu'il prend librement devant Dieu.

George V. Coyne SJ

Les implications philosophiques et théologiques des cosmologies nouvelles

376

Les sciences et la théologie ont jusqu'ici concentré leur effort d'investigation sur la signification de la réalité, en le faisant toutefois indépendamment les unes de l'autre et quelquefois de façon antagoniste. Cependant toute investigation conduit à une connaissance chargée d'un degré d'incertitude. C'est la raison pour laquelle il y a lieu de rechercher une connaissance plus complète de la réalité par un dialogue entre différentes disciplines, soit répondre aux questions fondamentales: Quelle est la nature des lois physiques et pourquoi doivent-elles être formulées dans le langage des mathématiques? Pourquoi notre univers est-il régi par telles ou telles lois et non par d'autres? Pourquoi existons-nous?

L'Europe: un lot ou un défi

388

Entretien de Roman Warszewski avec Jacques Delors, président de la Commission de la Communauté Economique Européenne, „président de l'Europe“. Interrogé sur les perspectives d'adhésion de la Pologne aux Communautés européennes, Jacques Delors répond qu'elles sont lointaines et reconnaît que, dans l'ensemble, le processus d'extension de l'Europe Unie souffre d'un ralentissement délibéré. Le fait d'être Européen – déclare l'interviewé – c'est bien un lot mais à la fois un défi.

L'Europe: entre la partie et le tout

394

Entretien de Roman Warszawski avec Karl R. Popper, adversaire de l'intégration européenne, théoricien et porte-parole de la société ouverte. Il estime que la CEE est une institution bonne pour la gestion des secteurs économiques en faillite et que l'Etat national hétérogène demeure toujours le seul garant effectif des droits civiques. L'Etat ne fait ses preuves de valeur que quand il accorde des droits civils communs aux gens qui diffèrent par leur culture et leurs origines ethniques.

Heinrich Fries

La nouvelle Europe et les Eglises chrétiennes

399

L'Europe est le théâtre de changements impensables jusqu'il y a peu. Ce qui, toutefois, surpasse en importance les changements extérieurs c'est le changement de la conscience de l'homme. La nouvelle Europe doit être une Europe des échanges, de la solidarité, de l'acceptation de la diversité, du partenariat. L'une des chances de la rencontre de la nouvelle Europe avec les Eglises chrétiennes est la chance de liberté universelle. Cela signifie aussi la liberté dans l'Eglise. Le grand problème de l'Eglise d'aujourd'hui est qu'elle est en retard sur les changements, les idées, les aspirations et les représentations de la société contemporaine.

Il faut bien que j'y reste

413

Entretien de Krzysztof Renik avec l'abbé Heronymus Messmer, curé de la paroisse catholique de Douchanbé, capitale de Tadjikistan. La communauté catholique dans ce pays est constituée par les Allemands expulsés de l'Ukraine et du Pays de la Volga, ainsi que leurs descendants. Le curé expose la situation des catholiques au Tadjikistan, leurs rapports avec le musulmans et avec les adeptes des autres religions du pays. Il aborde aussi la question des départs massifs des Allemands du Tadjikistan en Allemagne et parle des conséquences de leur entrée en contact avec la civilisation occidentale et par avec le modèle occidental du catholicisme.

Jerzy Gaul

L'évolution régressive – le terme inavouable d'un paradigme

428

Même à un stade d'évolution correspondant au plus haut développement de la civilisation technique, on n'est pas à l'abri d'une régression. L'ordre technocratique fait suivre à la culture une courbe nettement descendante, ce qui met en cause notre qualité d'humains, dans la mesure où de plus en plus de gens se voient spoliés de leur volonté par une organisation excessive et par l'unification culturelle. Or ceci met à néant les chances d'un progrès créatif.

Józef Żebrok

Conception de l'économie et ressources de la Nature

438

Le caractère de tout système de culture détermine la place qu'y prend ce sous-système qu'est l'économie et le poids qu'il y exerce. Si une culture en place est

axés sur les valeurs matérielles, l'économie sera forcément considérée comme une science des moyens à mettre en oeuvre pour s'enrichir, et c'est la finalité économique qui dominera le système de culture. Si toutefois c'est à la survie que vise le système socio-culturel, l'intégration de l'homme avec la nature est inévitable. Le temps est venu où le succès d'une entreprise (firme) serait fonction du degré de son intégration avec le milieu naturel.

Milena Wieczorek

Poésies

451

Le nouveau catéchisme de l'Eglise catholique

453

par Stefan Moysa SJ

L'auteur expose les grands aspects du contenu du nouveau Cathéchisme promulgué le 11 octobre 1992 (profession de foi, célébration du mystère, vie dans le Christ, prière). Ce catéchisme a jusqu'ici paru en français, en italien, en espagnol. Il doit paraître en polonais à la fin de cette année.

Un signe d'espoir inopiné

466

par Jacek Bolewski SJ

Il faut rechercher de nos jours une approche nouvelle du commencement historique de Jésus, approche qui serait libre d'extrêmes se faisant opposition: d'une part une mise en cause de toute nature historique de la conception virginale, de l'autre – le fait de se la représenter d'une façon banalisant le Mystère de l'Incarnation et la foi de la Sainte-Vierge.

C'est de l'art que jaillit l'écriture

479

par Zbigniew Florczak

L'on peut dire d'une façon imagée que l'écriture est un bâtard des arts plastiques; elle s'en est ébauchée comme enfant illégitime mais génial à la suite d'une mutation idéaliste des signes qui, initialement, appartenaient à l'art.

Comptes rendus

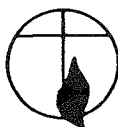
489

Ogłoszenie

Specjalizacja Pedagogiki Religijnej przy Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie organizuje Korespondencyjny Kurs Biblijny. Uczestnikiem kursu może być każdy interesujący się Biblią. Każdemu uczestnikowi będą dostarczane materiały pomocne w dotarciu do religijnych treści Pisma Świętego. Szczegółowe informacje i zgłoszenia pod adresem:

ks. Zbigniew Marek SJ
ul. Zaskale 1
30-250 Kraków
„Kurs Biblijny“

Organizatorzy proszą o dołączanie do korespondencji koperty z dokładnym adresem zwrotnym i naklejonym znaczkiem pocztowym.



Kościół i wolność

Kościół wywodzący się od Jezusa Chrystusa jest – w ślad za swoim Panem – przede wszystkim znakiem zbawienia, nie sprzeciwu. Jeśli nawet wywołuje sprzeciw, to nim nie żyje. Jego życiem może być tylko jedno – rzeczywistość Boga, który zbawia. Pojęcie zbawienia nabrało w języku polskim znaczenia wąsko religijnego, ściśle teologicznego. Nadto kojarzy się z czymś negatywnym: nie tylko z grzechem, od którego człowiek zostaje zbawiony, ale także z pozbawieniem... Czego? Może wolności, której, mogłoby się wydawać, Bóg pozbawia człowieka przez swoje przykazania? Czy zatem sama rzeczywistość zbawienia nie jest podobnie wątpliwa jak pojęcie, które ją wyraża?

Tymczasem zbawienie to po prostu wolność jako najwyższy dar Boży dla człowieka. Już Stary Testament mówiąc o zbawieniu najpierw przywołuje konkretne wydarzenie, w którym naród izraelski doświadczył Boga jako Pana wyzwalającego z niewoli. Doświadczenie z przeszłości stało się fundamentem całej przyszłości. Religia żydowska nie opierała się, wbrew stereotypowym wyobrażeniom, na Prawie. Punktem wyjścia były nie przykazania, nakazy czy zakazy Boga, ale przypomnienie doświadczenia, które je poprzedzało. Dlatego Dekalog zaczyna się od słów: *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20,2). Dopiero przeżycie wyzwalającej mocy Boga mogło uzdolnić do życia prawdziwie wolnego – od grzechu, przed którym ostrzegają przykazania. W tym duchu, przed którym ostrzegają przykazania. W tym duchu, w świetle fundamentalnego doświadczenia Wyjścia, można było także pojąć sens godności ludzkiej. Stworzony przez Boga człowiek ma być w świecie Jego obrazem, znakiem i reprezentantem Jego panowania, wyzwalającej mocy – wolności.

Jednak wolność, jak wszystkie dary Boga dla człowieka, wymaga rozwoju, ciągłego przypominania, że to co dane jest

zarazem zadane. Zabrakło tej pamięci w narodzie wybranym, dla którego Prawo – dane jako zabezpieczenie otrzymanej wolności – stało się powodem nowego zniewolenia. Dlatego Jezus został odrzucony i uśmiercony, gdyż ośmielił się przypomnieć, że prawo (szabatu) jest dla człowieka, a nie przeciwnie... Przyjęcie Chrystusowej perspektywy – spojrzenia, które prawdziwie wyzwala – wymaga zatem zmiany myślenia, owszem całkowitej przemiany człowieka. Taki był sens najgłośniejszego, najbardziej brzemiennego w skutki nawrócenia na chrześcijaństwo, kiedy z Szawła, faryzeusza prześladowającego mocą Prawa wyznawców Chrystusa, zrodził się apostoł Paweł – ten sam, który później przekonywał chrześcijan: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli* (Ga 5,1).

Tak, Kościół jest wspólnotą ludzi wolnych – obdarzonych wolnością dzieci Bożych. Jednak pozostaje faktem, że wielu współczesnym Kościół kojarzy się raczej ze zniewoleniem, narzucaniem rozmaitych zakazów i więzów. Czy skojarzenie to jest czymś nowym? Skądże... Doświadczenie historii poucza o ciągłym odżywaniu sprzeciwu podnoszonego w imię obrony ludzkiej wolności przeciwko instytucji Kościoła. Takie prądy jak oświecenie, liberalizm, komunizm dążyły do wyzwolenia człowieka z rozmaicie pojmowanych uwikłań, za które miał ponosić odpowiedzialność również Kościół, krępujący rozwój myśli, nauki czy postęp społeczny. Jak zwykle, sprzeciw był znakiem grzechu – obecnego nie tylko poza Kościołem, ale także w nim samym... Potrzeba zatem spokojnej, możliwie bezstronnej oceny. Czy postawy skrajne, skłonne upatrywać w Kościele JEDYNIĘ zaprzeczenie ludzkiej wolności, nie są złudzeniem (optycznym), świadczącym o zaślepieniu? Historia znowu poucza: reakcje na momenty (okresy) zaślepienia są nieuchronne – i równie skrajne. Warto przypomnieć zapomnianą coraz bardziej reakcję na zaślepienie komunistyczne, wyraźną w okresie jego dogorywania (w stanie przed- i wojennym). Wtedy Kościół był u nas pojmowany jako oaza wolności. Ale cóż to była za wolność? Możliwość sprzeciwu wobec totalitarnego systemu? Spojrzenie zaślepienie sprzeciwem mogło pomijać braki istniejące w Kościele. Czy jednak to wyideali-

zowane spojrzenie na Kościół jako reakcja na komunizm nie było równie zaślepione jak popularniejsze dzisiaj oceny postrzegające w Kościele jedynie zagrożenie?

Przed wszystkim sam Kościół winien dawać przykład spokojnej, wolnej od jednostronności oceny grzesznych nadużyć – wobec niego i w nim samym. Jego spokój może płynąć nie tylko z mądrości wielowiekowego doświadczenia historii. Ostatecznym źródłem pokoju pośród dziejowych zaburzeń może być sam Chrystus, zapowiadający z myślą o swoim krzyżu: *To wam powiedziałem, abyście pokój we Mnie mieli. Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat* (J 16,33). Zatem nie lęk i poczucie zagrożenia („oblężonej twierdzy”) mają kierować postępowaniem Kościoła: biskupów, księży, świeckich – wszystkich wierzących. Lęk bowiem zaślepią, zniewala, jest znakiem skrytego ulegania złemu, od którego sam (lęk) pochodzi. Chrystusowe zwycięstwo jest wyzwoleniem od najgłębszego, śmiertelnego lęku. Jezus przyjął wszakże nasze człowieczeństwo, *aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli* (Hbr 2,14 n.). Trwając przy Chrystusie nie trzeba się lękać – niczego, a już najmniej – wolności!

Jednak wolność jako największy dar Boga jest zarazem najtrudniejsza do przyjęcia przez człowieka, który jeszcze pozostaje zniewolony przez grzech. Potrzebne jest ciągle nawrócenie – nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale i wspólnotowym. *Ecclesia semper reformanda* – Kościół potrzebuje nieustannej przemiany. To hasło jest kolejną lekcją płynącą z historii. Reformacja stała się zagrożeniem dla Kościoła tylko dlatego, że sam się lękał i unikał koniecznej reformy, zerwania z grzechem, obecnym także w jego własnym życiu. *Nawracajcie się, wierzcie w Ewangelię* – rozlega się w Kościele głos Chrystusa. Jego wołanie, szczególnie donośne w czasie Wielkiego Postu, jest wezwaniem do przemiany, która musi się rozpocząć od wewnątrz – w samym sercu Kościoła. Właśnie tutaj, w centrum każdej osoby, ma się objawić Dobra Nowina o wyzwalającej mocy Boga odsłaniającej w człowieku to co najgłębsze – *obraz i podobieństwo* samego Stwórcy.

Dopiero Ewangelia wskazująca człowiekowi pełną prawdę ukazuje drogę prawdziwej wolności: *Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,32). W świetle tej prawdy – (o) Bożej miłości – może człowiek przyjąć zarazem prawdę o swojej grzeszności, swoim zniewoleniu. Czego się lękamy? Pasterze lękają się o powierzone sobie owce i w swym lęku pragną je chronić rozmaitymi zakazami. Niełatwo jest rozpoznać w nich ducha i głos Ewangelii niosącej wolność. Może dojść do tego, że lęk owiec nie tylko nie ustąpi, ale obejmie zarówno wilki, przed którymi ostrzega w przypowieści Chrystus, jak i pasterzy... Szukanie bezpieczeństwa za wszelką cenę może oznaczać *ucieczkę od wolności* (E. Fromm). Także chrześcijanom zagraża kolektywizm jako pokusa zanurzenia w masie, zrzucenia jednostkowej, trudnej odpowiedzialności na „innych”. Lęk przed indywidualną decyzją, którą w sprawach najbardziej osobistych można podjąć tylko „samotnie” (sam na sam z Bogiem), może oznaczać lęk przed Bogiem, przeżywanym nie jako Ten, który wyzwala, ale jako groźny egzekutor zniewalających praw. Nawet w konfesjonale, gdzie spotkanie z przebaczącym, wyzwalającym Bogiem może być najsilniejsze, nie wystarczy pytać: wolno, czy nie wolno? Nie można oczekiwać, że w sprawach najbardziej osobistych, wręcz intymnych, uda się człowiekowi uwolnić od podjęcia decyzji przez to, że decyzję właściwą wskaże ktoś inny – kapłan czy prawo kościelne. Owszem, prawo wskazuje drogę i ramy, w których spotkanie z Bogiem jest możliwe. Ale samo spotkanie dokonuje się w głębszym wymiarze – właśnie wolności, którą można znaleźć jedynie w najbardziej osobistym przyjęciu Chrystusowej Ewangelii: *Ja jestem, nie bójcie się* (J 6,20).

J.B.

Karl Rahner SJ

Polityczny wymiar chrześcijaństwa*

Co Kościół ma wnieść do humanizacji świata?

Miłość bliźniego to nie tylko postawa, lecz nade wszystko konkretny czyn, w którym człowiek bezinteresownie i ponosząc ofiary – a przy tym w sposób rzeczowy – śpieszy z pomocą drugiemu człowiekowi. Ta rzeczowa pomoc, w której musi się zrealizować miłość bliźniego, jest sprawą wymagającą w znacznym stopniu ludzkiego doświadczenia. Przy jej realizacji jest możliwa i konieczna współpraca ludzi mających różne koncepcje bytowania, a więc w swym konkretnie nie podlega ona bynajmniej i nie może podlegać dyrektywom Urzędu Kościoła, jakkolwiek jest i pozostaje sprawą Kościoła i chrześcijan. Dlatego humanizacja świata, konkretyzacja i organizacja odpowiedzialności za świat nie może ani bezpośrednio, ani tym bardziej wyłącznie być sprawą Kościoła jako urzędu i organizacji społecznej. Istnienie świata zsekularyzowanego (w dobrym znaczeniu tego słowa) z jego możliwościami i wytkniętymi przez niego celami, z jego instytucjami i organizacjami, pluralizmem i nieuniknionymi antagonizmami, nie podlegającego (ani de facto, ani z zasady) bezpośredniemu kierownictwu Urzędu Kościoła, lecz raczej autonomicznego – to rzeczywistość wyraźnie uznana przez sam Kościół. Jest więc oczywiste, że podmiot bezpośredniej humanizacji świata, a zatem bezpośrednie dostrzeżenie, konkretyzacja i doprowadzenie do celu zadania ludzkości nie należy i nie może należeć do Kościoła. Gdyby naprawdę żądano od Kościoła, by

* Fragmenty z czterech rozdziałów książki K. Rahnera pod tym samym tytułem, przygotowywanej do druku w Oficynie Przeglądu Powszechnego.

poczuł się bezpośrednim i odpowiedzialnym podmiotem globalnego zadania współczesnej ludzkości – oznaczałoby to w gruncie rzeczy osobliwy klerykalizm i sakralizm. Kościół może i musi – jak dalece jest to możliwe – uświadomić dzisiejszemu człowiekowi jego odpowiedzialność za świat, odsłonić przed nim i otworzyć ostateczną głębię tej odpowiedzialności oznaczającej wieczne zbawienie lub nieszczęście. Kościół zawsze może zachęcać należące do niego grupy chrześcijan do organizowania się w służbie takiej humanizacji świata, do inspirowania się przy tym ostatecznymi chrześcijańskimi motywami, powoływania się na nie również w przypadku, gdyby inni, chrześcijanie lub ugrupowania chrześcijańskie, kwestionowali ich uzasadnienie. Co więcej, Kościół może nawet jako urząd – jeżeli byłoby to pożądane lub pożyteczne – udzielić swojej pomocy świeckim instytucjom, jeżeli ich najbliższe cele służą jednoznacznie godności i wolności człowieka i mogą być uznane za chrześcijańskie. Kościół jednak jako URZĘDOWY nie jest bezpośrednim i właściwym podmiotem konkretnej realizacji humanizacji świata. Właśnie wtedy, gdy uzna siebie pod tym względem za niekompetentny – a przy tym w swym własnym życiu będzie przykładem respektowania wolności i godności człowieka – może stanowić częściowo przez swój Urząd, częściowo przez innych swoich członków, krytyczną instancję wobec stosunków społecznych ze wszystkim, co należałoby w nich zmienić w sposób ewolucyjny lub rewolucyjny.

Dopiero wówczas, gdy Kościół pozostawia światu swobodę co do jego własnej odpowiedzialności (której w ogóle nie zamierza światu odbierać), staje się wolny, by móc wypełniać swe zbawcze zadanie, przynależne jedynie jemu. Wprawdzie samo zbawienie człowiek realizuje w całej rozpiętości swej egzystencji przenikanej we wszystkich jej aspektach przez Ducha Bożego, tak że nie istnieje w tym sensie żadna odgraniczona strefa sakralna, gdzie w sposób wyłączny człowiek miał-

by do czynienia z Bogiem. Ale właśnie tę prawdę, że cała egzystencja człowieka, a także cały świat we wszystkich swoich wymiarach sięgają ostatecznie życia Bożego, że nie istnieje żaden wymiar horyzontalny, który byłby pełny bez wymiaru wertykalnego, że dopiero dzięki łasce Bożej staliśmy się na tyle wolni, by móc korzystać ze świata, otworzyć się bez zastrzeżeń na bliźniego, bez obawy zniewolenia przez otaczające nas środowisko i bez potrzeby ubóstwiania go w celu przetrwania w nim – to wszystko należy światu ustawicznie głosić i mając to wszystko na względzie wciąż na nowo przedkładać i przekazywać – przez wcielone znaki Boga w Jego łasce – jako najgłębszą entealechię samego świata. Ponad wszystko sam Bóg musi być uwielbiony w duchu i prawdzie. Jego historycznie wcielony dar samego siebie w śmierci, zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa przyjmowany i świętowany odnosi się do całego świata. To wszystko zawiera się w zbawczej misji Kościoła.

Niech nikt nie twierdzi, że została tu przedstawiona jedynie bezsilna i mało efektywna ideologia, która niczego nie zmienia w rzeczywistym biegu świata, w wymiarze horyzontalnym. Nawet realistyczny marksizm wie, że ideologiczna nadbudowa oddziałuje na realną bazę. Każda rzeczywiście realna, rozciągająca się daleko w przestrzeni i czasie ocena ludzkiej egzystencji zawiera świadomość, że tzw. element ideologiczny stanowi część rzeczywistości, bez niego również inne elementy nie mogłyby w człowieku istnieć, ponieważ on także w swej tzw. naturze nie jest zdolny istnieć bez kultury. Ideologia to nie luksus, który można dowolnie odrzucić. W ten sposób również zbawcze zadanie Kościoła (w wertykalnym kierunku, ku Bogu) ma bezpośrednie znaczenie dla zadań człowieka podejmowanych przez niego we własnej sferze. Gdyby kiedyś Boże słońce miało rzeczywiście zająć, gdyby człowiek miał kiedyś całkowicie wyczerpać możliwości swojej dotychczasowej historii pod względem „ideologii“, gdyby Kościół nie wypełniał już swego zbawczego zadania, które

jest pozornie bezużyteczne i właśnie w TEN SPOSÓB nie daje się niczym zastąpić – dopiero wówczas okazałoby się, że człowiek zagubił również samego siebie, że to, co poprzednio był gotów usunąć jako zbyt dużą iluzję, jest absolutnie konieczne do życia. Człowiek jest tylko wtedy sobą i może siebie znieść, gdy wierząc, ufając i miłując wykracza poza siebie ku owej Tajemnicy, którą nazywamy Bogiem. Tej Tajemnicy, stanowiącej ponadludzką tajemnicę samego człowieka, służy misja Kościoła. Im lepiej dostrzega on swoją zbawczą misję, bez dodatkowych intencji i zapominając pozornie o człowieku w jego potrzebach, tym bardziej chroni i podtrzymuje człowieka także w wypełnianiu jego ziemskiego zadania – humanizacji swego własnego świata.

W jaki sposób Kościół powinien mieszać się do polityki

Ten temat wymaga rozróżnienia. Gdyby np. państwo zażądało zgładzenia pewnej liczby dzieci już narodzonych i pozostawienia przy życiu jedynie określonej ich liczby, by w ten sposób przeprowadzić swoją politykę ludnościową, wówczas dla każdego byłoby jasne, że Kościół musi stwierdzić: „To godzi w ludzką godność i wartość życia. Takie zarządzenia są sprzeczne z przykazaniem Bożym”. Czy można wówczas mówić, że tego rodzaju mieszanie się do polityki jest niesłuszne? Z drugiej strony trzeba przyznać, że w wielu zagadnieniach politycznych Kościół nie może podjąć decyzji, ponieważ po prostu w zakresie kwestii szczegółowych nie da się jej zaczerpnąć z Objawienia. Kościół może np. oświadczyć: „Podatki w państwie muszą istnieć i muszą być rozłożone sprawiedliwie na wszystkich obywateli”. Co to jednak konkretnie oznacza, czy, przykładowo, należy bardziej podnieść podatki bezpośrednie czy pośrednie? Oto pytania wynikające z konkretnego zastosowania podstawowych zasad. Kościół nie może tu przedstawić żadnej jednoznacznej, klarownej i pewnej odpowiedzi. W tym sensie możliwe jest zatem

mieszanie się Kościoła do polityki. Kościół nie pozwala i nie może sobie pozwolić go wydrzeć. Z drugiej strony istnieją takie rodzaje mieszania się, których Kościół sam sobie musi zabronić.

Takie zróżnicowanie, naturalnie, nie zawsze było w Kościele przestrzegane. Pius X orzekł, że jest przeciwny chrześcijańskim związkom zawodowym. Katolicy robotnicy, według niego, powinni usiłować wykorzystywać swoje prawa i możliwości w czysto katolickich organizacjach. Obiektywnie rzecz biorąc było to prawdopodobnie nieuzasadnione mieszanie się. Papież przekroczył tu granice wdając się w kwestię, co do której nie miał kompetencji. Natomiast wielu młodych katolików będzie dzisiaj żywić przekonanie, że papież i biskupi powinni intensywniej angażować się w zagadnienia pokoju i rozbrojenia. Być może Kościół okazuje tu zbyt wiele ostrożności. Katolik jest wezwany w takich przypadkach do szczególnej odpowiedzialności. Konkretnie za czasów Piusa X chrześcijański związkowiec mógłby powiedzieć: „Żywię szacunek dla papieża i jego autorytetu, ale po dojrzałym namyśle doszedłem do przekonania, że chrześcijańskie związki zawodowe są słuszne, ponieważ my sami z katolicką organizacją robotników jesteśmy za słabi“. Inny przykład: dzisiaj może ktoś jako chrześcijanin występować na rzecz większego rozbrojenia – nawet bez oglądania się na drugą stronę – choćby niemieccy biskupi albo sam papież okazywali tu znacznie większą ostrożność.

Nie upraszczajmy zatem sprawy. Nie czujmy się jako katolicy tak bardzo urażeni i nie protestujemy zaraz, gdy papież, być może niesłusznie, miesza się do polityki i nie narzekajmy, gdy naszym zdaniem w innych przypadkach nie okazuje zaangażowania politycznego. (...)

Uważam, że z samych wskazań Kazania na Górze nie da się wyprowadzić struktury żadnego konkretnego państwa i żadnego konkretnego porządku społecznego. Przy całym szacunku dla Kazania na Górze nie istnieje dla chrześcijan możliwość podniesienia go do rzędu

podstawowego prawa, jak czynią współcześni fundamentaliści muzułmańscy ogłaszający Koran prawem państwowym. Mimo to jest oczywiste, że chrześcijanin musi pamiętać o regułach Kazania na Górze również w konkretnych, racjonalnych rozważaniach. Być może dojdzie wówczas do wniosków, do których inni za pomocą czysto świeckiej etyki nie dojdą nigdy! Jeżeli przykładowo kwestię bezwarunkowego ustępstwa w rozmowach rozbrojeniowych będę rozważać w świetle krzyża i świętego głupstwa z Kazania na Górze, dojdę być może do innych wniosków, niż gdybym rzeczowo zastanawiał się nad problemem równowagi potencjałów zbrojeniowych. Pytanie, jakie wówczas należy sobie postawić, brzmi: Czy jako chrześcijanin podejmujący decyzje w aspekcie mądrości i głupstwa Kazania na Górze mogą narzucać swoje przekonania innym ludziom, dla których Kazanie na Górze nie jest zobowiązujące? (...)

Polityczno-etyczna doniosłość sumienia

Może się oczywiście zdarzyć, że jakiś konkretny przypadek będzie do tego stopnia skomplikowany, iż Kościół będzie mógł wskazać jedynie podstawowe zasady. Wówczas Kościół musi oświadczyć: „Nie mogę na podstawie tych zasad powiedzieć ci, jak tu i teraz masz postąpić. Sam musisz to sobie wypracować z Bogiem i we własnym sumieniu“.

Oto przykład. Załóżmy, że prezydent J.F. Kennedy zwrócił się do Jana XXIII z zapytaniem: „Czy jako chrześcijanin powinien wstrzymać produkcję broni atomowej, czy też ją powiększyć?“ Myślę, że w tak skomplikowanej kwestii i o tak niesłychanie doniosłym znaczeniu moralnym Kościół nie mógłby udzielić definitywnej odpowiedzi. Papież musiałby panu Kennedy’emu oświadczyć: „Bardzo mi przykro. Przy pańskich rozważaniach powinien pan mieć na względzie te i tamte zasady, co jednak z nich wynika odnośnie do tej konkretnej decyzji, to musi Pan sam rozstrzygnąć“. (...)

Nikt oczywiście nie ma swobody czynienia tego, co chce, gdy stoi w obliczu niedwuznacznego, jasnego, świeckiego lub kościelnego prawa moralnego. Nie może dowolnie uciekać się do jakiejś etyki sytuacyjnej, pozwalającej na wydanie osądu moralnego całkowicie oddzielonego od ogólnych norm przekazywanych przez Kościół. Innymi słowy powinien zapoznać swoje sumienie z obowiązującymi normami etycznymi, biorąc równocześnie pod uwagę okoliczności, jakie dla rozstrzygnięcia tego problemu mają dominujące znaczenie. Trzeba jednak uwzględnić i to, że jednostka jest jedyną duchową osobowością. A w obrębie moralnie dozwolonych zagadnień osoba ma prawo i obowiązek dokonania wyboru, który nie jest bezpośrednio ukierunkowany przez prawo kościelne. Duża część życia religijnego chrześcijanina przebiega poza oficjalnym, jurydycznym życiem Kościoła. Co chrześcijanin czyta i myśli, jaki wybiera sobie zawód itp., pozostaje w obrębie jego własnej decyzji. Dlatego musi podejmować decyzje, które są wyzwaniem osobiście DLA NIEGO; bardzo często nie może szukać ochrony w moralnych prawach Kościoła. Musi mieć na uwadze, że teologia moralna, jakkolwiek konieczna, nie zastępuje zdrowego rozsądku.

Faktycznie człowiek może nadużywać Kościoła jako instytucji zastępczej odpowiedzialności, kiedy rezygnuje ze swej własnej odpowiedzialności za decyzję wobec Boga w chrześcijańskiej wolności. Taka osoba postępuje jak chrześcijański zwolennik kolektywizmu, który przyjmuje fałszywie, iż został uratowany tylko przez to, że jest wyzwolony od samego siebie, i to dzięki Kościołowi, który uwolnił go rzekomo od ciężaru podejmowania osobistej inicjatywy oraz od obowiązku podejmowania dojrzałych decyzji moralnych odnośnie do samego siebie i odpowiedzialności za nie. (...)

Zawsze będą istnieć kościelni nonkonformiści, stale uciekający się do protestu ze względu na swój temperament lub styl życia. Nazywają to wolnością nawet

wtedy, gdy w rzeczywistości jest to konformizm wobec najnowszej mody. Myślę jednak, że istnieje także odwrotny błąd u przywódców religijnych i świeckich katolików. Chrześcijanie nie zawsze rozumieją, że jest nie tylko możliwe, lecz nawet pomocne dla nich, by wyznawali zróżnicowane poglądy i wyjawiali je w Kościele. Ludzie przecież nie przestają być katolikami twierdząc, że nie wszystko w Urzędzie Kościoła i stanie duchownym jest błyszczące.

Większość ludzi oczywiście przyzna, że opinia publiczna ma w Kościele swoje miejsce. Czy pojmowanie tej zasady jest w praktyce dostatecznie rozwinięte? Czy przyjmujemy w sposób dostateczny, że jednostki jedynie w atmosferze wolności mogą stać się chrześcijanami, a chrześcijanie osobami? Czy uznajemy i postępujemy rzeczywiście zgodnie z ową szacowną maksymą: *In necessariis unitas, in dubiis libertas* (W rzeczach koniecznych jedność, w rzeczach wątpliwych wolność)? Na dłuższą bowiem metę jedność wielu jednostek, jedność, która jest prawdziwie osobowa i odpowiedzialna, może stać się autentyczną jednością tylko wtedy, gdy bierze poważnie drugą część owego aksjomatu.

Spółeczna krytyka i działalność polityczna Kościoła w świetle Ewangelii

W celu uniknięcia nieporozumień należy podkreślić, że teza o społeczno-krytycznej funkcji Kościoła nie wymaga istnienia Kościoła politykującego. Oczywiście, Kościół nie może i nie zamierza pozbawiać świeckiego społeczeństwa i jego instytucji należnych im uprawnień. Kościół nie może, jako wyższa instancja, manipulować samodzielnym laickim społeczeństwem. W swej długiej historii niejednokrotnie tak czynił, częściowo z dobrych, częściowo ze złych pobudek. Nie wolno mu jednak tego robić i w istocie uznaje on tę zasadę coraz dobitniej i coraz wyraźniej. Kultura, historia, społeczeństwo, państwo, ekonomia nie mogą i nie powinny

podlegać zarządowi Kościoła w jednoznaczny sposób. Kościół nie może nimi manipulować i kierować. Nie jest to możliwe także za pomocą tzw. prawa naturalnego, za którego stróża i interpretatora Kościół się uważa. Albowiem i to prawo naturalne, jako suma żądań zawsze obowiązujących człowieka i inspirujących go w podejmowaniu decyzji, ma swoją historię. I – co jeszcze ważniejsze – nie feruje samo z siebie żadnych absolutnych, jednoznacznych i konkretnych nakazów, które pozbawiałyby człowieka i społeczeństwo ryzyka w podejmowaniu historycznych decyzji, jakby Kościół sam mógł je wysnuć drogą dedukcji. Społeczno-krytyczna funkcja Kościoła nie oznacza zatem, że Kościół może sam, wyraźnie lub potajemnie, uprawiać politykę. Wolno mu oczywiście jako grupie społecznej bronić siebie w pluralistycznym społeczeństwie, zaś jego członkowie – także zorganizowani w wolnych grupach społecznych – mają prawo, tak jak inne grupy, do wywierania w legalny sposób wpływu na całe społeczeństwo. Kościół może głosić zasady moralne, które uważa za ramowe normy każdej moralnej, a przeto i politycznej decyzji, i zalecać je, nie wywierając na innych niedozwolonego nacisku. Kościół może również w teologii władzy przybliżać politykom nieuprzedzony stosunek do władzy, mimo chrześcijańskiego poznania ambiwalencji władzy pomiędzy grzechem a panowaniem Boga w świecie. Ale w ten sposób społeczno-krytyczna funkcja Kościoła, nie będąca jego polityką, nie została jeszcze przedstawiona dostatecznie wyraźnie. Niełatwo stwierdzić w sposób abstrakcyjny, czym ona jest. Co więcej, jeżeli społeczno-krytyczna funkcja Kościoła ma być krytyką praktyki ze względu na praktykę, zachętą do realnego przekształcania społeczeństwa, a nie tylko czystą teorią postępowania, to nie można jej z zasady ująć za pomocą wyłącznie teoretycznych, ogólnych twierdzeń, tak jak nie można sprowadzić adekwatnie woli do intelektu, nadziei do wiary, praktyki do teorii, ortopraktyki do ortodoksji. Uwzględniając to zastrzeżenie

(...) niech nam będzie wolno powiedzieć o istocie społeczno-krytycznej funkcji Kościoła, co następuje. Polega ona na stałym otwieraniu horyzontu wyprzedzającego konkretną rzeczywistość społeczną, wewnątrz którego rzeczywistość ta okazuje się względna i zmienna. Pozwala to ową względność i zmienność nie tylko rozpoznać, lecz także dostarcza bodźca i upoważnienia do faktycznej zmiany rzeczywistości. Jednakże nie dostarcza żadnej konkretnej recepty ani jednoznacznego wskazania ściśle określonej, nowej rzeczywistości społecznej, którą należy wznosić twórczymi siłami dziejowymi. Dostarczyć tej recepty nie chce i nie może, a przeto i sama też nie jest jednoznacznym rozstrzygnięciem politycznym.

Tym krytycznym horyzontem społecznych rzeczywistości i przemian społeczno-politycznych z perspektywy Kościoła może być tylko Ewangelia, którą Kościół głosi i którą żyje. Potwierdza to zarazem, że sam Kościół musi być w tę Ewangelię – jako w społeczno-krytyczny horyzont – wciąż na nowo wprowadzany przez swego Ducha, przez własną historię, do której należy także historia świata. Obecnie chodzi zatem o bardziej szczegółowe wyjaśnienie, dlaczego i w jaki sposób Ewangelia stanowi dla Kościoła taki właśnie horyzont społeczno-krytycznych możliwości.

Należy najpierw zwrócić uwagę na to, że różnica i rozdział pomiędzy Kościołem i świeckim społeczeństwem – występujące dzisiaj w znacznie większym stopniu aniżeli w dawnych dziejach Kościoła – umożliwiają, a nawet domagają się krytycznej postawy względem społeczeństwa. Są one czymś, co odpowiada ostatecznie istocie Kościoła, chociaż dopiero w jej późnym urzeczywistnieniu dziejowym. Jest to zarazem proces laicyzacji, w którym świat jest pozbawiany swej sakralności i wraz z człowiekiem zmienia się ze statycznej rzeczywistości – zarządzanej przez Boga i bezpośrednio Go przedstawiającej, zadanej w sposób niezmienny wolności człowieka – w materiał, którym zarządza kryty-

czna wolność ludzka. Ten proces laicyzacji był wymagany i zapoczątkowany – pomimo tkwiącego w nim niebezpieczeństwa grzesznej, ateistycznej interpretacji – przez samo ostateczne chrześcijańskie rozumienie Boga, świata, człowieka, dziejów oraz istoty Kościoła, chociaż konkretny Kościół wbrew swojemu ostatecznemu samozrozumieniu nazbyt często usiłował się zamykać na ten rozwój. Dlatego kierunek rozwoju od państwowego Kościoła i państwa kościelnego ku świeckiemu światu i wyraźnemu rozdziałowi Kościoła i świeckiego społeczeństwa jest uprawniony, nawet jeśli konkretna forma tego rozdziału będzie przez obie strony faktycznie grzesznie niszczona.

Jednak dzięki temu rozdzieleniu staje się wyraźniejsza możliwość funkcji Kościoła. Kościół będąc sam ukształtowaną społecznością znajduje się pośród świata, podlega więc w słuszny sposób sprzeciwowi społeczno-krytycznemu, ponieważ nie może całkowicie uniknąć uczestnictwa w świecie i dzielenia jego niedoskonałości i niepokojów. A jednak znajduje się dzisiaj – i to z własnej woli – w większym oddaleniu od laickiego świata i jego krytycznie przyjmowanych instytucji. Czasy Konstantyna z Kościołem cesarskim, związek tronu i ołtarza skończyły się, chociaż nie należy tego okresu zbyt pochopnie potępiać jako zeświecczenia Kościoła i zdrady Ewangelii na rzecz grzesznego świata. (...) Wiele jeszcze resztek tych Konstancjańskich czasów przetrwało w rozmaitych formach do dziś u tzw. narodów chrześcijańskich. Chodzi tu o naiwną symbiozę Kościoła ze społeczeństwem, Ewangelii ze światem, którą tylko wówczas można by z góry odrzucić, gdyby uznać, że żadne zaangażowanie społeczne – przez które Kościół usiłuje naznaczyć swoim duchem także rzeczywistość społeczną – jest nie do przyjęcia.

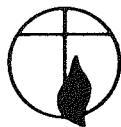
Wypływająca historycznie z samego ducha i woli chrześcijaństwa świeckość dzisiejszego świata stanowi pierwsze założenie i możliwość społeczno-krytycznej funkcji Kościoła.

Kościół pragnie przekazywać zbawienie poszczególnego człowieka w relacji do Boga, od Niego i w Nim. Ale Kościół nigdy nie pojmował tego zbawienia indywidualistycznie, jako kwestii wyłącznie prywatno-wewnętrznej. Niebezpieczeństwo takiego fałszywego, indywidualistycznego pojmowania chrześcijaństwa, wiary, religii i zbawienia wprawdzie bardzo wzrosło wskutek zeświecczenia świata i nie można doprawdy zaprzeczyć, że chrześcijaństwo i Kościoły nie zapłaciły tej pokusie haraczu. Kościoły mogą błędnie rozumieć ten proces zeświecczenia jako stawiany im postulat wycofania się do prywatnej intymności człowieka, pojmując sferę wewnętrznego sumienia i indywidualne duszpasterstwo jako jedyny teren swojej działalności, na którym pośród laickiego świata wolno Kościołowi jeszcze istnieć. Takie jednak pojmowanie Kościoła i chrześcijaństwa byłoby zasadniczym nieporozumieniem, wskutek którego Kościół popadłby w sprzeczność ze swoim własnym samorozumieniem. (...)

Ewangelia jest zawsze i z istoty swej także Ewangelią krzyża, pełnego wiary i nadziei przyjęcia niepowodzenia i śmierci. Chrześcijańska teologia jest zawsze teologią krzyża. Krzyż również może być pojmowany w sposób prywatyzujący. Śmierć Chrystusa nie jest po prostu śmiercią społecznego rewolucjonisty, ginącego z powodu oporu społeczeństwa wobec jego czysto społeczno-krytycznych przedsięwzięć. Jego śmierć dokonała się jednak na oczach opinii publicznej Izraela i w starciu z siłami i instytucjami społecznymi, nie była więc czysto prywatnym losem, lecz oficjalnym, jeżeli się tak chce, wydarzeniem politycznym. Skoro nie można być chrześcijaninem inaczej, jak tylko naśladując Ukrzyżowanego w wiernym i ufny „tak” wobec całej kruchości ludzkiej egzystencji – która przynajmniej w śmierci dochodzi do swej radykalności stając się dostrzegalnym zjawiskiem – i skoro ten ufny akt wiary przyjmujący znikomość bytu musi być przez chrześcijanina dokonany nie tylko w czystym kulcie i prywatnej

intymności, lecz w twardej świeckiej rzeczywistości ziemskiego bytowania, to za pomocą chrześcijańskiej wizji życia chrześcijanin zyskuje zrozumienie i odwagę do podjęcia ryzyka. To ryzyko trzeba bowiem przyjąć bez gwarancji powodzenia w każdej prawdziwie skutecznej próbie przemiany społecznej, w walce przeciwko wszystkim siłom społecznym szukającym własnego utrwalenia.

thum. Julian Humeński SJ



George V. Coyne SJ

Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii*

Jakkolwiek oceniając historię ryzykujemy zajęcie stanowiska na korzyść naszych czasów, jednak musimy szczerze stwierdzić, że w żadnej innej epoce nie pojawiło się tak silne i wspólne zainteresowanie kosmologów, filozofów i teologów problemem pojmowania podstaw wszechświata i miejsca, jakie w nim zajmujemy. Szczególne świadectwo tego faktu możemy odnaleźć w przesłaniu wystosowanym w 1988 r. przez Jana Pawła II na ręce dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, a poświęconym relacjom pomiędzy nauką a teologią¹. Rzeczywiście pojawiły się problemy, których nie może rozwiązać tylko jedna dyscyplina, choć z drugiej strony w poszukiwaniu rozwiązań należy ściśle przestrzegać zasady niezależności każdej z nich².

Zacznijmy od podsumowania kilku głównych elementów, które w tej dziedzinie dają początek interdyscyplinarnym dyskusjom. Biorąc pod uwagę wszelkie dane eksperymentalne, jakie posiadamy, najbardziej uznana z teorii twierdzi, że wszechświat pochodzi od stanu początkowego, charakteryzującego się bardzo wysoką gęstością i temperaturą, skąd cały czas ekspandował przy równoczesnej stopniowej redukcji gęstości i temperatury. Chodzi tu o model Big Bangu, którego różnych wersji nie zamierzamy teraz szczegółowo przedstawiać. Drugim faktem – pozornie oczywistym i nie docenianym – jest to, że istniejemy tu i teraz, że jesteś-

* *Implicazioni filosofiche e teologiche delle nuove cosmologie*, „La Civiltà Cattolica”, 21 XI 1992, nr 3418, s. 343–352. Artykuł został przedstawiony podczas sympozjum nt. „Nauka i etyka u progu trzeciego tysiąclecia” (23–30 IX 1992 r., Villa Monastero, Varenna).

my częścią tego wszechświata. Kwestia, czy jesteśmy jedynymi istotami inteligentnymi we wszechświecie, jakkolwiek interesująca i ważna, nie jest jednak przedmiotem tego artykułu. Znaczenie ma to, że jesteśmy TU I TERAZ. Te dwa proste słowa mają wielką wagę. Jesteśmy bytami w przestrzeni i czasie, bądź, dokładniej, z naukowego punktu widzenia – bytami umieszczonymi w czasoprzestrzeni. Jesteśmy częścią specyficznej struktury czasoprzestrzeni wszechświata, której przedtem nie było, która obecnie istnieje, a która mogłaby być różna od tej, jaka jest. Innymi słowy czasoprzestrzenna struktura wszechświata, której część stanowimy, jest skończona w czasie i przygodna w swej specyfice. Mogłaby zgoła nie istnieć bądź być inna, niż jest. Powstają więc nieuniknione pytania: Jak i dlaczego została ona powołana do istnienia? Dlaczego jest ona taka, a nie inna?

Małym przykładem specyficzności struktury czasoprzestrzennej wszechświata, takiej, jaką znamy, jest tzw. strzałka czasu. Nasze osobiste doświadczenia i obserwacja wszechświata wskazują, że czas ma kierunek – istnieje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, oraz że ten kierunek jest nieodwracalny. Możemy rozbić lustro i zredukować je do tysiąca kawałków. Nie możemy jednak odwrócić tego procesu i poskładać z owych kawałków takiego lustra, jakie mieliśmy przedtem. O ile wiemy, nie ma praw bądź procesów fizycznych (poza drugą zasadą termodynamiki, entropią) ani modeli kosmologicznych, które wymagałyby takiego obrotu rzeczy. Kierunek czasu jest jakością specyficzną, konsekwencją tego jak i – być może – dlaczego wszechświat został powołany do istnienia. Bez wąpie-

¹ Jan Paweł II, *Messaggio al Direttore della Specola Vaticana*, w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (wyd.), *Physics, Philosophy nad Theology: A Common Quest for Understanding*, University Press, Notre Dame 1988.

² Gdy chodzi o różne sposoby wzajemnego oddziaływania różnych dyscyplin, por. I. Barbour, *Ways of Relating Science and Theology*, tamże, s. 21–42; W.R. Stoeger, *Cosmologia e teologia. Le vie della loro mutua interazione*, w: „Giornale di Astronomia”, nr 1–2/1991, s. 15 nn.

nia już sam ten fakt ma głębokie implikacje dla filozofii i teologii, czyli dla dyscyplin opartych właśnie na fakcie, że jesteśmy istotami historycznymi. Jaki byłby świat, gdyby tak nie było? Co by było, gdyby nie poprzedził nas patriarcha Abraham, Krzysztof Kolumb, Napoleon? Filozofia i teologia nie mogą ignorować naukowych wskazań na skończoność i przygodność czasoprzestrzeni³.

Inną konsekwencją specyficznej struktury czasoprzestrzennej wszechświata jest stwierdzenie naszego istnienia. Sam fakt, że istniejemy tu i teraz, stanowi wyzwanie dla naukowego pojmowania wszechświata. Wszechświat ma taką naturę, że nie moglibyśmy istnieć PRZEDTEM ani nie będziemy istnieć POTEM (według wyłącznie fizycznego sensu istnienia). Nie musimy przejmować się szczegółowym znaczeniem słów „przedtem” i „potem”. Wystarczy powiedzieć, że we wszechświecie, który ma około 15 mld lat, istoty ludzkie nie mogłyby pojawić się wcześniej niż kilka milionów lat temu. To, kiedy przestaniemy istnieć, jest już mniej jasne. Może to nastąpić niebawem, o ile nadal w tym tempie będziemy pustoszyć Ziemię z jej naturalnych zasobów; ale z pewnością nastąpi za około 5 mld lat (wszechświat będzie miał wtedy 20 mld lat), kiedy to w jądrze słonecznym zakończy się przekształcanie wodoru w hel.

Należy zaznaczyć, że w specyficznej czasoprzestrzennej strukturze tego wszechświata nasze istnienie to jedynie krótki odcinek czasu i w rzeczywistości przestrzeń niezwykle ograniczona. Jesteśmy WKOMPONOWANI we wszechświat⁴. Trzeba było, aby kilka miliardów lat wcześniej wszechświat – rozszerzając się od punktu początkowego o niezwykle wysokiej temperaturze i gęstości – umożliwił powstanie galaktyk i pierwszych gwiazd. Jedna typowa galaktyka zawiera około 100 mld gwiazd. Gwiazdy powstają i giną w czasie uzależnionym od ich masy. Słońce, któremu początek w naszej galaktyce dał proces kurczenia się gazu i pyłu trwający około 20 mln lat, istnieje od 5 mld lat i będzie istniało jeszcze

tyle samo czasu. Jeśli chodzi o życie na Ziemi, to potrzeba było trzech generacji gwiazd, aby dostarczyć substancji niezbędnych do procesów organicznych bazujących na chemii węgla. Aby zrozumieć, jak złożony był ten proces i jednocześnie jak misternie dostrojony do życia, przeanalizujemy jeszcze kilka faktów.

Gdyby wartości poziomów energetycznych cząsteczek helu, węgla czy azotu nie były takie, jakie są, nie mogłyby mieć miejsca procesy fuzji termonuklearnej, które wyprodukowałyby cząsteczki cięższe. Zatem nie byłoby nas tutaj. Fakt, że niebo w nocy jest ciemne, stanowi konieczny warunek naszego życia. Ściślej: jeśli średnia temperatura absolutna nieba miałaby 300° , Ziemia nie mogłaby tracić energii otrzymywanej od Słońca i jej temperatura podniosłaby się do tego stopnia, że niemożliwe byłoby życie takie, jakie znamy. Można by przytoczyć wiele innych przykładów dowodzących, że życie nie mogłoby istnieć bez aktualnych praw fizycznych i bez stałych przyrody mających poziom dokładności taki, jaki jest.

Dlaczego wszechświat jest taki, jaki jest?

Musimy teraz powiedzieć o tym jak, ale również dlaczego, wszechświat istnieje w sposób taki, a nie inny, i sprawia, że jesteśmy tu i teraz. Wyjaśnienie odwołujące się do czystego przypadku, jakkolwiek nie da się go całkowicie wykluczyć, ma jednak tak nikłe prawdopodobieństwo, że nie może zostać przyjęte jako wystarczająca odpowiedź. Choć nie możemy tu wnikać w szczególności różnych modeli kosmologicznych, należy jednak stwierdzić, że każdy z nich, o ile próbuje odpowie-

³ Głębiej o pojęciu entropii por. F. Shu, *The Physical Universe. An Introduction to Astronomy*, University Science Books, Mill Valley 1982, s. 62-77.

⁴ Nawiązujemy tu do tylko jednego aspektu tzw. zasady antropicznej, o której traktują: J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, University Press, Oxford 1986; J. Leslie, *How to Draw Conclusions from a Fine-Tuned Cosmos*, w: *Physics, Philosophy...*, dz. cyt., s. 297-311.

dzieć na to pytanie, niesie ze sobą implikacje filozoficzne i teologiczne. Ogólnie modele kosmologiczne można podzielić na dwie grupy: te, dla których istnieje tylko nasz wszechświat, oraz te, które postulują wielość, a nawet nieskończoną liczbę wszechświatów. Ta ostatnia grupa dzieli się znów na te, dla których wszechświaty istnieją równocześnie, oraz na te, dla których następują one po sobie. Druga grupa tych modeli na pytanie, jak i dlaczego wszechświat jest tak misternie dostrójony do życia, odpowiada, że wszystkie niesprzeczne kombinacje praw fizyki i stałych przyrody zostały zrealizowane w którymś z wielu wszechświatów. My w sposób konieczny znajdujemy się w tym, w którym takowa kombinacja doprowadziła do zaistnienia życia. Wszystkie te modele mają wadę nieweryfikalności, ale do tego powrócimy później. W modelach, które zakładają istnienie tylko jednego świata, najbardziej owocny kontakt z problemem osiąga się przez zastosowanie mechaniki kwantowej do wszechświata ujętego całościowo. Odkrywa się tu, że u jego początków⁵, tak jak je znamy w ich specyfice, stały fluktuacje kwantowe. Jednak i tutaj pojawia się problem nieweryfikalności. Należy ponadto sprostować kwestii, czy wyjaśnienie dane przez te modele można uznać za ostateczne.

Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, wiele z pojęć nieodzownych do konstrukcji modeli kosmologicznych stawiających sobie za cel wyjaśnienie początku, ewolucji, natury wszechświata i naszej w nim obecności ma ważne implikacje filozoficzne i teologiczne. W analizowaniu owych implikacji jest wszakże istotne, aby nie mieszać podstawowych znaczeń pojęć stosowanych przez różne dyscypliny. Z drugiej strony siła interdyscyplinarnego dialogu polega na możliwości uzyskania szerszej i głębszej wiedzy o podstawach rzeczywistości właśnie za pomocą zestawienia pojęć związanych z różnymi dyscyplinami. Przykład zilustruje to, co zostało powiedziane.

Zgodnie z modelami kosmologicznymi Big Bangu wszechświat miałby mieć początek. Ten początek

w czasie $t = 0$ tworzy osobliwość matematyczną i jako taki nie wchodzi w zakres praw matematycznych ani fizycznych. Aby przezwyciężyć tę trudność, stwierdzono, że w tych ekstremalnych warunkach odnoszących się do początku wszechświata niezbędne jest zastosowanie teorii grawitacji skwantowanej. Jednakże w warunkach grawitacji skwantowanej nie jest możliwe zastosowanie pojęcia czasu w sposób prosty. Wiele modeli suponuje, że nasz wszechświat wziął początek od fluktuacji kwantowych stanu poprzedzającego, który może być utożsamiany z kolapsem grawitacyjnym, obszarem płaskiej czasoprzestrzeni, stanem końcowym czarnej dziury itd. Dlatego mówi się o modelach wyjaśniających jedynie relatywny, a nie absolutny, początek wszechświata. Nie odpowiadają one na kolejne pytanie o początki stanu poprzedzającego, który sprawia, że fluktuacje kwantowe mogą odegrać swoją rolę. Hartle i Hawking⁶ zasugerowali model, zgodnie z którym wszechświat brałby początek od stanu, w którym czas nie istniał, gdzie zamiast trzech wymiarów przestrzennych plus jednego czasowego były cztery wymiary przestrzenne. W takim modelu wszechświat (a wraz z nim czas) nie ma początku w zwykłym znaczeniu tego słowa.

Można teraz zapytać, jaki związek mogą mieć te rozważania, bazujące w wyjaśnianiu początków wszechświata na skwantowanej grawitacji, z teologicznym pojęciem stworzenia w czasie i z niczego (*creatio ex nihilo*)? Uważamy, że każda próba utożsamienia nicotści (*nihil*) teologów z fluktuacjami kwantowymi stanu preegzystującego czy z systemem pozbawionym ograniczeń Hartle'a i Hawkinga służy tylko sianiu zamiesza-

⁵ Gdy chodzi o ujęcie bardziej popularne, por. S.W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990; ujęcie naukowe: R.J. Russell, N. Murphy, W.R. Stoeger (wyd.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, University Press, Notre Dame 1992.

⁶ Por. P.C. Davies, *The New Physics*, University Press, Cambridge 1989.

nia. Wyrażenia „w czasie” oraz „z niczego” używane przez teologów mają wyrazić całkowitą i wyłączną zależność wszechświata od Boga Stwórcy. Wszechświat zależy od Boga w swoim początku i trwaniu i nie był rywalem Boga preegzystującego wobec jego początków. Nie widać w tym przypadku, jak pojęcia naukowe mogłyby inspirować czy prowokować teologów. Mieszanym pojęć byłoby także negowanie istnienia Boga przez twierdzenie, że – przynajmniej w teorii Hartle’a i Hawkinga, która stosuje kwantyzację grawitacji do wyjaśnienia kosmologicznego początku wszechświata – nie jest pożądane istnienie Boga, ponieważ w przytoczonej teorii wszechświat jest pojmowany w sposób nie wymagający warunków brzegowych. Bóg teologów nie jest warunkiem brzegowym postawionym wszechświatowi. Jest On Stwórcą, bez względu na pozytywną treść pojęcia stworzenia z niczego. W ten sposób każdemu, kto opierając się na modelu Hartle’a i Hawkinga chciałby stwierdzić nieistnienie Boga, wystarczy powiedzieć, że Bóg chciał, aby wszechświat zaistniał dokładnie w formie tego modelu⁷.

Weryfikowalność modeli kosmologicznych

Zaznaczyliśmy już kilkakrotnie problem weryfikowalności modeli kosmologicznych. Właśnie na płaszczyźnie weryfikowalności i stopnia osiągalnej pewności w różnych dyscyplinach stwierdzamy, że dialog interdyscyplinarny byłby bardzo owocny. Ostatecznie całościowe ujęcie wszechświata i miejsca, które w nim zajmujemy, będzie można osiągnąć jedynie zbierając osiągnięcia różnych dyscyplin. Taka unifikacja wiedzy powinna respektować tak niezależność jak i współzależność różnych dróg poznania.

Nauka i teologia skupiały dotychczas swój wysiłek badawczy na znaczeniu rzeczywistości, i to w sposób od siebie niezależny. Spotkania w przeszłości – jeśli były – były zawsze spotkaniami antagonistów. W ostat-

nim czasie natomiast nastąpił wyraźny postęp potwierdzający świadomość, że poszukiwanie odpowiedzi na zasadnicze pytania nie może pomijać dialogu z innymi naukami. Powszechne kryteria prawdziwości jakiegoś wyjaśnienia to: prostota, atrakcyjność estetyczna, weryfikowalność i duża zdolność unifikacyjna. W praktyce dobra teoria z trudnością spełnia wszystkie te warunki, jako że każda dyscyplina będzie się starała wyakcentować pewne elementy kosztem pozostałych. Ważne jest jednak, aby zdać sobie sprawę z tego, że i nauka, i teologia w poszukiwaniu głębszego poznania rzeczywistości dążą – każda na swój sposób – do poznania prawdy, której jeszcze nie posiadamy.

⁷ S. Hawking pisze („La Stampa”, 19 IX 1992): „Moje zainteresowanie początkiem i przeznaczeniem wszechświata narodziło się, kiedy uczestniczyłem w sympozjum kosmologicznym w Watykanie w 1981 r. Zaraz potem zostaliśmy przyjęci przez papieża, który wtedy przychodził do siebie po skutkach zamachu na jego życie. Powiedział nam, że słuszne było studiowanie ewolucji wszechświata po Big Bangu, ale że nie powinniśmy byli dociekać istoty samego Big Bangu, ponieważ był to moment stworzenia i dlatego był dziełem Boga. Ucieszyło mnie wtedy, że nie wiedział, iż tematem konferencji, którą właśnie odbyliśmy podczas sympozjum, była możliwość, że czasoprzestrzeń jest skończona, ale nieograniczona, co oznaczałoby, że nie miałaby początku i że nie było momentu stworzenia”. Odnosne słowa wypowiedziane po francusku przez Jana Pawła II brzmiały: „Biblia nie chce nas uczyć, jak powstało niebo, ale jak się do nieba idzie. Każda naukowa hipoteza nt. pochodzenia świata, jak np. teoria pierwotnego atomu, od którego miałaby pochodzić całość fizycznego wszechświata, pozostawia otwartym problem dotyczący początku wszechświata. Nauka sama z siebie nie może rozstrzygnąć takiej kwestii. Konieczna jest tu ta wiedza ludzka, która wznosi się ponad fizyką czy astrofizyką, a która nazywa się metafizyką. Jest tu konieczna przede wszystkim ta wiedza, która pochodzi z objawienia Bożego”. Papież kontynuował cytując jedno z przemówień Piusa XII, który stwierdził: „Próżno by oczekiwać odpowiedzi od nauk przyrodniczych (...). Równie oczywiste jest, że duch ludzki zwrócony ku medytacji filozoficznej bardziej zgłębia problem”. Por. H.A. Brück, G.V. Coyne, M.S. Longaire (wyd.), *Astrophysical Cosmology*, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 1982, s. XXVIII. Jest więcej niż pewne, że papież nie pragnął bynajmniej powiedzieć naukowcom, iż nie powinni dociekać pochodzenia wszechświata, ale stwierdził, że fizyk nie może dać ostatecznej odpowiedzi na pytanie, jak powstał świat, gdy chodzi o problem nie fizyczny, lecz metafizyczny, tzn. filozoficzny. Zgadza się z tym sam Hawking na końcu swego artykułu: „Sposób, w jaki powstał wszechświat, byłby określony przez prawa naukowe. Zaspokoilibym moją ambicję odkrywając to, jak powstał wszechświat. Nie wiem jednak jeszcze, dlaczego powstał”.

Weryfikowalność jest kryterium szczególnie trudnym do zastosowania w kosmologii. Wszechświat, jakkolwiek skończony, nie może być obserwowany jako całość. Praktycznie widzimy tylko tę jego część, która stanowi odległość przebytą przez światło w czasie określającym wiek wszechświata. Ponieważ światło ma skończoną prędkość, zawsze obserwujemy przedmioty czy zdarzenia we wszechświecie takie jakie były, nie zaś takie, jakie są. Obiekty bardzo odległe mogły się zmienić w ogromnym stopniu, dlatego bardzo trudno jest wyróżnić efekty tej ewolucji. Ponadto biorąc pod uwagę, że znamy tylko jeden wszechświat, nie możemy stosować tej samej metody porównywania podobnych obiektów celem odkrycia w nich powszechnych praw, które determinują ich zachowanie. W przypadku kosmologii postulujących istnienie wielu wszechświatów sytuacja jest jeszcze trudniejsza, gdy weźmie się pod uwagę, że odległości, jakie dzielą wszechświaty, przekraczają odległość przebytą przez światło w czasie porównywalnym z wiekiem wszechświata. W ten sposób wszechświaty te nie mogą kontaktować się ani między sobą, ani z nami; są z definicji nieweryfikowalne. Jeśli chodzi o osobliwość początkową i zdarzenia bezpośrednio po niej następujące, a zawarte w tzw. czasie Plancka, to z racji samej fizycznej natury rzeczywistości są one nieobserwowalne. W efekcie możemy widzieć przeszłość jedynie od momentu, w którym wszechświat stał się przejrzysty. Przed tym okresem, charakteryzującym się temperaturą przekraczającą 3000° faktycznie energia promieniowania nie była w stanie uwolnić się z cząstek materialnych oddziałujących na nią i odwrotnie. Należy jeszcze dodać, że niemożliwe jest odtworzenie ekstremalnych warunków początków wszechświata. Nie ma więc sposobu bezpośredniej weryfikacji naszych hipotez dotyczących tego, co się wówczas stało. W pewnym stopniu, obserwując dzisiaj konsekwencje tego, co zaszło w tym jedynym w swoim rodzaju laboratorium, możemy próbować odtworzyć jego ówczesne warunki.

W przypadku niektórych teorii dotyczących cząstek elementarnych tylko w ten sposób można dokonać weryfikacji. Przypomnijmy wreszcie, że na mocy mechaniki kwantowej cała rzeczywistość fizyczna na poziomie cząstek elementarnych podlega zasadzie nieoznaczoności.

Z drugiej strony także poszukiwania teologiczne mają swoje ograniczenia. Ich przykładem może być podejście przesadnie dogmatyczne. Nie chodzi tu o wymiar wiary religijnej. Dla celów niniejszego artykułu zamierzamy bowiem wyłączyć ten wymiar, który jest transcendentny lub – jak kto woli – aracionalny (w tym sensie, że wychodzi poza rozum) po to, by ograniczyć się do teologii jako nauki racjonalnej. Teologia z takiego punktu widzenia zajmuje się językową interpretacją spisanych dokumentów oraz ustnej tradycji. Powinna ponadto rekonstruować historię, czyli ustalać racjonalną bazę, która gwarantowałaby pewność faktów historycznych, a także określać, kiedy jedynie autorytet może być pewnym źródłem niektórych prawd. Przede wszystkim godne odnotowania są poważne problemy epistemologiczne, które wynikają z relacji między teologią a wiarą. Jakkolwiek teologia jest nauką, tzn. racjonalną drogą poznania mającą własne reguły, to rozwija się wychodząc od prawd wiary po to, by osiągnąć zrozumienie samej wiary (*fides quaerens intellectum*). Sprawia to, że teolog jest skłonny do ulegania fałszywym iluzjom wynikającym z czysto subiektywnych postaw, co zobowiązuje go do nieustannego czuwania, aby umiał odróżnić owe iluzje od obiektywnej prawdy.

Dialog pomiędzy nauką a teologią

Powszechnie dzieli się nauki na fizyczne, biologiczne i społeczne (na potrzeby tego artykułu umieścimy teologię wśród tych ostatnich). Podział ten, z punktu widzenia stopnia weryfikacji i przewidywalności, ogólnie i nie bez przyczyny pociąga za sobą zmniejszanie się

jego mocy epistemologicznej poczynawszy od pierwszej grupy, a skończywszy na ostatniej. Abstrahując od prawdziwości tego stwierdzenia ważne jest uznanie wewnętrznych ograniczeń każdej nauki. Oznacza to, że każde badanie naukowe prowadzi do poznania o jakimś stopniu niepewności. Z tego względu przez dialog należy poszukiwać całościowego, bardziej kompletnego poznania rzeczywistości, posługując się wszelkimi sposobami poznania, aby dać odpowiedź na zasadnicze pytania, takie jak: Dlaczego coś istnieje? Jaka jest natura praw fizycznych i dlaczego mogą one być formułowane w języku matematycznym? Dlaczego nasz wszechświat ma takie właśnie specyficzne prawa, a nie inne? Dlaczego istnieje?

Uważam, że przedstawiciele żadnej poszczególnej dyscypliny nie mogą się spodziewać, że dadzą odpowiedź na powyższe pytania. Gdyby natomiast został nawiązany dialog, natychmiast można byłoby dostrzec, że idea istnienia planowości i celowości we wszechświecie, wywodząca się z religijnego punktu widzenia, nie jest nieprzystawalna do modeli kosmologicznych konstruowanych przez naukę; albo że niepowstrzymana tendencja fizycznego świata do tworzenia struktur bardziej złożonych nie jest nieprzystająca do wolnej woli człowieka. Rzeczywiście: postępy dialogu między różnymi dyscyplinami z jednej strony wciąż pogłębiają syntezę całościowego poznania rzeczywistości, z drugiej zaś pozwalają, aby każda z dyscyplin dała bardziej zadowalające odpowiedzi na pytania dla niej właściwe.

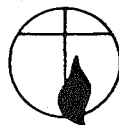
Jako przykład próby osiągnięcia głębszej syntezy na mocy dialogu podam na zakończenie dosyć śmiałą propozycję przedstawioną ostatnio przez kosmologa, George'a Ellisa⁸. Jej kluczową ideą jest przypuszczenie, że celem wszechświata jest stworzenie takich warunków, aby byty wolne i świadome stały się zdolne do poświęcenia się w sposób wolny dla innych. Program badawczy polega na weryfikacji nie tylko zgodności, ale także mocy wyjaśniającej tej idei z uwzględnieniem

wszystkiego, co nauki fizyczne i biologiczne mówią o naszym wszechświecie. Ellis twierdzi, że przyjęcie tej idei prowadzi do bogatszego i głębszego zrozumienia porządku istniejącego we wszechświecie, natury praw fizycznych, sumienia i wolnej woli, a także charakteru naszego wszechświata, który jakkolwiek tajemniczy i ukryty, może być jednak dostrzeżony. To, co się w końcu osiąga, to *nowy poziom wyjaśniania otaczającego nas wszechświata (...) metafizycznego wyjaśniania istnienia praw fizycznych*⁹. Uważam, że zgłębienie podobnego programu będzie mogło bardzo owocnie włączyć się w badania, które będą charakteryzowały początek trzeciego tysiąclecia.

thum. Tadeusz Cieślak SJ

⁸ Por. G.F.R. Ellis, *The Universe: Cradle of Our Existence*, Bowerdean Press Ltd., London 1992.

⁹ Tamże, rozdz. 8: *The Univerce and Humanity*.



Europa: los albo wyzwanie

Z Jacquesem Delorsem,
przewodniczącym Komisji EWG,
„prezydentem Europy“,
rozmawia Roman Warszawski

— *Bardzo długo nie przyjeżdżał Pan do Polski. Najpierw odwiedził Pan wszystkie kraje ościennie: Czecho-Słowację, kraje powstałe z rozpadu ZSRR, Węgry, dopiero potem zdecydował się Pan na wizytę w Warszawie. Złośliwi mówią, że właśnie tak zaplanował Pan swoją wizytę, bo akurat wtedy w Polsce zaczynał się sezon odstrzału jeleni... Pańska pasja myśliwska obrosta już legendą. Niektórzy twierdzą nawet, że jeśli nasz kraj kiedyś przystąpi do EWG, to tylko po to, by się stać terenem wyczynów myśliwskich Jacquesa Delorsa. Niedyś byliśmy terenem łowów dla prominentów ze Wschodu, teraz – dla tych z Zachodu. Wygląda na to, że niewiele się zmieniło...*

— Oj, mówią tak chyba tylko bardzo złośliwi. Moja wizyta w Warszawie w czerwcu naprawdę nie miała nic wspólnego z sezonem myśliwskim. Jej termin wynikł z harmonogramu moich zajęć i zajęć tych osób, z którymi chciałem się w Polsce spotkać. Na zakończenie rzeczywiście miało się odbyć polowanie, w Puszczykowie pod Poznaniem. W końcu jednak do niego nie doszło...

— *Dlaczego?*

— Musiałem skrócić mój pobyt o dwa dni. Wyniki referendum w Danii pokrzyżowały moje plany. Jak wiadomo, wypadło ono negatywnie dla Wspólnoty i w takiej chwili jak najszybciej chciałem się znaleźć w Brukseli. Pojechałem gasić europejski pożar.

— *Nie przewidział Pan takiego wyniku głosowania w Kopenhadze?*

— Duńskie resentymenty w stosunku do Wspólnoty Europejskiej są dość szeroko znane. Jednak, że doprowadzą one do odrzucenia przez Duńczyków postanowień z Maastricht dotyczących zacieśnienia integracji i wypracowania wszechstronnej wspólnej polityki zagranicznej całej „Dwunastki” – tego rzeczywiście nie przewidziałem... Wszyscy w Brukseli ochłonęliśmy już jednak z tego duńskiego szoku i w efekcie końcowym ta drobna porażka, ten autentyczny wypadek przy pracy nie powinien wpłynąć na opóźnienie procesu integracyjnego.

— *Czy nie oznacza to jednak, że pewna koncepcja zespalandia Europy – integracja biurokratyczna uosabiana właśnie przez Pana i jego silne sympatie socjalistyczne – ulega stopniowej erozji i wyczerpaniu?*

— Nie, na pewno nie. Proces integracji, na dodatek integracji idącej tak szerokim frontem, bo obejmującej aż 12 dość zróżnicowanych krajów, jest czymś bardzo skomplikowanym i nie może się dokonywać gładko, jak po maśle, bezszmerowo. To byłoby niezgodne z naturą. To, że integracja ta w ogóle się dokonuje, i tak często graniczy z cudem.

— *Fakt – 12 krajów to dość szeroki wachlarz potencjalnych konfliktów. Jest jednak duża szansa, że już wkrótce jeszcze bardziej się on rozszerzy. Lista aspirantów do członkostwa we Wspólnocie jest długa...*

— Tak, starczy wymienić Austrię, Szwecję, Norwegię. Zobaczymy, co w referendum powiedzą Szwajcarzy...*

— *Wydaje mi się, że lista kandydatów jest jeszcze dłuższa...*

— Rozumiem, co Pana interesuje i do czego Pan zamierza: Polska – kiedy polska flaga na stałe zawiśnie na maszcie przed gmachem Berlaymont w Brukseli.

— *Nie tylko polska. Także czecho-słowacka. Również węgierska...*

— ...litewska, białoruska, może nawet ukraińska.

* Jak wiemy, Szwajcarzy w grudniowym referendum powiedzieli „nie”.

— *Ojej, ale my bardzo nie chcielibyśmy, by od razu wrzucać nas do jednego worka z krajami, które swą państwowość odzyskały ledwie przed kwadransem. Jest chyba jakaś różnica między Białorusią a Polską. Między – powiedzmy – Litwą a Polską. Jest, czy jej nie ma?*

— I tak, i nie. To zależy od punktu widzenia.

— *No dobrze. To jaki punkt widzenia obowiązuje w tej chwili w Brukseli?*

— My staramy się widzieć te różnice, ale z drugiej strony – tych różnic prawie nie ma.

— *Mówi Pan, jak nasz prezydent: i tak, i nie. Jestem za, a nawet przeciw. To, co Pan mówi, to słowna szarada. Dyplomacja. A ja nie jestem dyplomatą, ja muszę dokładnie wiedzieć, co Pan ma na myśli. Bardzo chciałbym się czegoś dowiedzieć.*

— Kiedy to, o co Pan pyta, to problem dyplomatyczny...

— *Ale ja Panu, Panie Przewodniczący, solennie obiecuję: tego wywiadu nikt nie przeczyta ani na Litwie, ani na Ukrainie...*

— No dobrze. A zatem – jest pewna różnica. Jeszcze dwa lata temu była ona bardzo duża, teraz, na wasze nieszczęście, się zmniejszyła i jest coraz mniejsza.

— *Dlaczego? Dwa lata temu jeszcze nie byliśmy stowarzyszeni ze Wspólnotami, teraz jesteśmy. To powinno powiększać tę różnicę na naszą korzyść...*

— Sytuacja jednak cały czas się zmienia – i u nas, i u was – a wektory tych zmian bez przerwy się dodają. My, w gronie „Dwunastki“, sami mamy wiele kłopotów, przykładem może być właśnie Dania. U was też dzieje się nie najlepiej. Macie problemy z budżetem, z niesprawną gospodarką. Każda ze stron musi najpierw uporać się z własnymi kłopotami, dopiero potem będzie można mówić o zbliżeniu. A jeszcze później o członkostwie. Jeszcze przed rokiem, tu w Brukseli, myśleliśmy o nadaniu Polsce specjalnego statusu w stosunkach z EWG. Dziś sytuacja jest całkiem odmienna. Wtedy zbyt optymisty-

cznie ocenialiśmy sytuację. Wy chyba również. Dlatego też nie chciałbym tu składać żadnych deklaracji...

— *Czyli – chcecie dążyć za wszelką cenę do tego, by spowolnić proces rozszerzania Zjednoczonej Europy. Na razie każdy z osobna musi gasić swoje własne pożary, a potem – potem to się zobaczy...*

— Mniej więcej tak. Choć my staramy się wam pomagać...

— *Ale w jakim stopniu? W jakim procencie? Bo według mnie – tak prawdę mówiąc – wygląda to po prostu na najzwyklejszy w świecie odstrzał jeleni.*

— ?

— *„Jeleń” to dla Polaka ktoś, kogo można bezkarnie zwodzić i robić w konia. Gdy mówię „odstrzał jeleni”, mam na myśli to, że w tej chwili w Brukseli Polskę próbuje się sprowadzić do roli statysty, pariasa, że chce się nas zepchnąć na boczny tor współczesnej historii.*

— To ocena bardzo niesprawiedliwa. Integracja w Europie bez udziału Polski, w bardziej odległym horyzoncie czasowym, jest po prostu niemożliwa, a dłuższy okres narzeczeństwa wyjdzie Polsce tylko na korzyść. Nie ma się dokąd spieszyć. Europejskie małżeństwo będzie w ten sposób bardziej udane. To tym ważniejsze, że rozwody w zintegrowanej Europie są nadzwyczaj kosztowne.

— *Tylko że w tym narzeczeństwie istnieje bardzo silna dysproporcja. Zainteresowanie stron nie jest rozłożone zbyt symetrycznie. Polsce bardziej zależy na pełnoprawnym wejściu do Zjednoczonej Europy niż tejże Europie na zaakceptowaniu w swym gronie Polski. Według najlepszego scenariusza grozi nam stanie się europejską kolonią bogatszych i bardziej zaawansowanych technologicznie. Czy istnieje jeszcze jakiś scenariusz alternatywny?*

— Ale i ten pierwszy jest przecież jakimś rozwiązaniem! Nie ma jednej skutecznej i uniwersalnej recepty na wejście do zintegrowanej Europy. Nikt de jure żadnemu z krajów nie zagwa-

rantuje pierwszo- czy drugorzędnej europejskiej roli. Każdy kraj musi znaleźć w niej swoje własne miejsce i sposób współżycia z najpotężniejszymi i najbogatszymi. Przykładem może być Portugalia. To kraj, który mając właśnie niemalże półkolonialny europejski status dziś osiąga 4-procentowy wzrost gospodarczy. A to chyba niemało.

— *Ale Portugalia jest już członkiem Wspólnoty...*

— A co zaszkodzi, by Polska głęboko przekształciła się strukturalnie jeszcze przed wejściem do Europy? To tylko ułatwi dalszy proces integracji. Będzie to kapitał, od którego w przyszłości będziecie odcinać sute kupony. Powtarzam raz jeszcze: Polska wejdzie do Europy. Nie jest to jednak perspektywa zbyt bliska. Myślę, że w rezultacie końcowym będzie tak lepiej i dla Polski, i dla Europy.

— *Czy w Europie tej będzie też miejsce dla Serbii, Chorwacji, Bośni i Hercegowiny?*

— Musi się ono znaleźć. To, że w sprawie byłej Jugosławii Zjednoczona Europa okazała się tak bezsilna, pokazuje nadzwyczaj wyraźnie, że nasza strefa wpływów powinna sięgać dużo dalej niż nasz trzon gospodarczy. To, że nie udało się nam w żaden sposób zapobiec bałkańskiej hekatombie, uznaję za swą największą porażkę...

— *Czy w związku z tym zamierza się Pan podać do dymisji?*

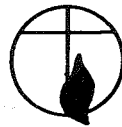
— Wiem, że pogłoski na ten temat pojawiły się w prasie. Ale ja, mimo pewnego poczucia niepowodzenia, nie zamierzam tego czynić. Nie czas na to. Nasi eksperci przypominają, że I wojna światowa rozpoczęła się właśnie w Serbii. Nie czas więc na mnożenie i tak wystarczająco dużej niepewności. Właśnie m.in. dlatego zamierzam dotrwać do końca swojej kadencji. Potem, najprawdopodobniej, rzeczywiście się wycofam. Ale niezbyt daleko. Zamierzam jeszcze odegrać pewną rolę w życiu politycznym Francji.

— *Ma Pan tam rzeczywiście wręcz znakomite notowania.*

— W Paryżu nadal zamierzam promować Europę. Europejczykiem nie można być tylko jeden czy dwa sezony. Europejczykiem człowiek po prostu się rodzi. Jest to los, przed którym nie ma ucieczki. Dziś, po doświadczeniach ostatnich lat, mogę powiedzieć nawet więcej – jest to los, będący jednocześnie wyzwaniem.

— *Bardzo dziękuję za rozmowę!*

Bruksela, sierpień 1992 r.



Europa: między częścią a całością

Z Sir Karlem R. Popperem rozmawia Roman Warszawski

— *Skąd Pańska awersja do integracji europejskiej – u Pana, obrońcy wolności i praw obywatelskich?*

— Nie wolno zapominać, że EWG nie była najlepszym rozwiązaniem integracyjnym, a dopiero drugim czy trzecim z kolei. Organizacja ta została przecież powołana do życia dopiero wtedy, kiedy Radzie Europejskiej nie udało się stworzyć odpowiednio sprawnego motoru europejskiej integracji, kiedy Europejska Wspólnota Obronna całkowicie zawiodła i kiedy – jedna po drugiej – upadły dwie propozycje zawiązania Europejskiej Unii Politycznej. EWG powstała więc de facto na rumowisku prób integracyjnych podejmowanych na Starym Kontynencie. I to ciągle widać: po dziś dzień jest ona głównie instytucją do zarządzania upadającymi gałęziami gospodarki, takimi jak rolnictwo, przemysł tekstylny czy przemysł stalowy. Pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że tylko dzięki temu – dzięki własnej, z góry założonej ułomności – mogła ona w ogóle powstać! Inaczej żadne z tworzących ją państw nie zgodziłoby się na skuteczne ograniczenie własnej suwerenności. Najlepiej dowodzi tego – w przeszło 30 lat później! – reakcja na traktat z Maastricht, którego przyjęcie mogłoby grozić takim ograniczeniem.

— *Jak zatem powinna wyglądać prawdziwa wspólnota integracyjna?*

— Ani jedno podstawowe prawo człowieka nie jest chronione przez EWG. Jeśli cenzuruje się gazetę, jeśli jestem więziony bez sądu, jeśli czuję się dyskryminowany przez instytucje państwowe – jest jedno miejsce, do którego nie mam po co się zwracać. To Bruksela. EWG nie dotyczy spraw podstawowych, fundamentalnych, naprawdę ważnych. Zajmuje się tylko pewną postacią okrojonej współpracy w pewnych dziedzinach.

Gorzej być nie może. Próby skierowania wspólnoty ku kwestiom istotnym nie udają się, ponieważ nie można zanadto rozszerzać czegoś, co powstało w całkowicie innym celu. I dopóki tak jest, dopóty heterogeniczne państwo narodowe pozostanie jedyną instytucją, jedynym realnym gwarantem praw obywatelskich. Zawsze tak twierdziłem i nadal przy tym obstaję. Między innymi dlatego emancypujące się kraje Europy Środkowej napotykać tak silny, kamienny opór brukselskich biurokratów, gdy dyskusja zaczyna dotyczyć terminu ich przystąpienia do tej organizacji, a nie tylko kontyngentów towarowych i możliwych, wynikających z tego, merkantylnych korzyści.

— *Jeśli nie wspólnota, to co proponuje Pan w zamian?*

— Rzecz jasna – społeczeństwo otwarte.

— *Spółeczeństwo otwarte, czyli liberalny kapitalizm?*

— „Spółeczeństwo otwarte“ to pojęcie szersze, pojemniejsze. To pewna bardzo szczególna odmiana kapitalizmu. To coś, co w swojej nośności i głębokości przeżyje jeszcze zapewne społeczeństwo postindustrialne. To taki układ spraw społecznych, gospodarczych i politycznych, który – uznając fakt, iż istoty ludzkie błędzą – próbuje znaleźć instytucje zmniejszające koszty tych błędów. Chodzi o eliminację błędów bez przemocy i wojen domowych. W sferze politycznej to sens demokracji – możliwość usunięcia rządu bez przelewu krwi. Na polu gospodarczym to rynek, ale rynek w tym sensie, że zmieniające się gusta mogą znaleźć swój wyraz w produkcji i usługach bez większych wstrząsów. Zaś na polu społecznym to dostępność wszelkich alternatyw życia, pluralizm stowarzyszeń, które umożliwiają ludziom życie po swojemu bez uzależnienia od jakiegokolwiek agendy instruującej ich, co robić i jak się zachowywać. Inaczej mówiąc – społeczeństwo otwarte oferuje alternatywę bez przelewu krwi i koszmarów, które gdzie indziej są konieczne, aby doprowadzić do zmian.

— *Czy jednak rzeczywiście państwo narodowe jest niezbędną strukturą, by móc realizować ideały społeczeństwa otwartego,*

czy też można zbudować szerszą, międzynarodową instytucję w celu ochrony takiego społeczeństwa?

— Jak do tej pory nie istnieje żadna taka instytucja. Jeśli wierzy Pan tak jak ja w prawa obywatelskie i w społeczeństwo otwarte – nie będzie Pan usatysfakcjonowany, dopóki nie powstanie światowe społeczeństwo obywatelskie. A nie ma go jeszcze. Perspektywa raczej nad wyraz odległa i na razie największym osiągnięciem cywilizacji jest heterogeniczne państwo narodowe, będące domem społeczeństwa otwartego. Podkreślam: państwo heterogeniczne. Myślę, że państwo dowodzi swojej wartości tylko wtedy, kiedy jest w stanie dać wspólne prawa obywatelskie ludziom różniącym się religią, kulturą i pochodzeniem narodowym.

— Czy ochrona praw człowieka jest dla Pana absolutnie podstawowa?

— Tak, chciałbym żyć w świecie, w którym to pytanie nie musiałoby być zbyt często zadawane; w świecie, w którym gwarancje praw człowieka byłyby oczywiste. Ale tak nie jest i być może nigdy nie będzie. Tak, to centralna kwestia – prawa człowieka i ich rozwinięcie w postaci praw obywatelskich. Nietykalność osoby, wolność słowa, a także wybory powszechne i wolność stowarzyszeń. Myślę również o pewnych prawach socjalnych, choć to już problem bardziej skomplikowany i mniej jednoznaczny.

— Nasz kraj znajduje się właśnie w okresie „Wielkiej Transformacji”. Co w takiej sytuacji – Pana zdaniem – jest możliwe, a co niemożliwe już z samego założenia?

— Przeobrażenie kraju ze struktury monopolistycznej w bardziej otwartą jest procesem o wielkim stopniu ryzyka – ryzyka pojmowanego w tym sensie, że w każdej chwili coś się może nie udać czy to z powodu rozczarowania, opozycji, czy też pragnienia części ludzi, by otrzymywać jaśniejsze sygnały niż te, które daje społeczeństwo otwarte. Nie ma chyba nic ważniejszego niż to, aby w takim momencie mieć coś, czego można się trzymać. Coś, na czym można się oprzeć.

Jedną z takich poręczy, których możecie się przytrzymać, jest międzynarodowa społeczność wolnych krajów. To znaczy – za wszelką cenę trzeba być członkiem i częścią tej społeczności, która ogranicza was w pewien sposób i cały czas przypomina o pewnych obowiązkach. Nie możemy zrobić tyle, ile byście chcieli; to pewne. Nie możemy zapobiec ewentualnej dyktaturze faszyzującej lub populistycznej. Ale takie członkostwo, taki współudział trochę pomagają. W przypadku Hiszpanii i Portugalii – krajów, z których transformacji na pewno moglibyście się wiele nauczyć – pomogły bardzo dużo.

— *Czy nie ma Pan jednak wrażenia, że zachodnim demokratom byłoby wygodniej odsunąć na bok tę nie uporządkowaną Europę Wschodnią?*

— Tak, i dlatego przeciwko temu występuję. Jestem przekonany, że istnieje ukrywany (bo źle brzmi), ale silny pogląd, że byłoby lepiej, gdyby utrzymać wspólnotę w tym kształcie, w jakim istnieje obecnie. Używa się różnych argumentów, niektórych wręcz obrzydliwych, np. że – w przypadku poszerzenia wspólnoty – trudno będzie poradzić sobie z istniejącymi instytucjami, jakby instytucje te były celem samym w sobie. Inne argumenty też są raczej podejrzane – np. niech najpierw Polska, Czecho-Słowacja, Węgry staną się gospodarczo bardziej dojrzałe, a dopiero potem pukają do drzwi EWG. Jako urodzony sceptyk myślę, że ludzie, którzy tak mówią, bardziej są zaniepokojeni ewentualnym polskim eksportem rolnym, niżli troszczą się o dojrzałość gospodarczą tego kraju. W tym wszystkim jest wiele hipokryzji, a ja walczę z takimi poglądami.

— *W imię czego?*

— W imię stworzenia tych ograniczeń, o których mówiłem wcześniej, które zmniejszą prawdopodobieństwo fiaska „Wielkiej Transformacji“.

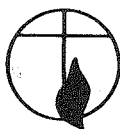
— *A co najbardziej zagraża w chwili obecnej społeczeństwu otwartemu?*

— Przede wszystkim trybalizm i fundamentalizm. To podstawowe zagrożenia, którym ludzkość będzie musiała stawić czoło w najbliższym czasie. Trybalizm to to, co się dzieje obecnie w Chorwacji i na Litwie. Homogeniczne grupy robią tam dwie rzeczy: po pierwsze – źle traktują i tępią mniejszości; po drugie – wytyczają agresywne granice wokół siebie. Fundamentalizm zaś to gotowość ludzi do nietolerancji, która nie może współistnieć z instytucjami społeczeństwa otwartego i która zawiesza, a następnie niszczy jego instytucje. Tylko tyle i... aż tyle jednocześnie. Obie tendencje są nadzwyczaj niebezpieczne.

— *Ale przecież fundamentalizm może być wprowadzony demokratycznie, zgodnie z wolą większości! Jaka wtedy pozostaje obrona?*

— Stare pytanie, na które nie ma prostej odpowiedzi. Obroną przede wszystkim musi być stała intelektualna walka o wartości społeczeństwa otwartego. Druga instancja to pewne instytucje demokratyczne, które zapewniają większą ochronę niż inne, np. prawa wyborczego i rozdzielenie władzy między różne organy, czy wreszcie – trzeci element – wspólnota międzynarodowa, która stawia sprawę całkiem jasno: jeśli zostaną przekroczone pewne granice, to będą sankcje, konsekwencje. Oczywiście żaden z tych argumentów nie daje absolutnej gwarancji. Takiej gwarancji po prostu nie ma. Z tego właśnie powodu – wbrew temu co głosi Francis Fukuyama – historia jest daleka od końca. Powiem więcej: w jakimś sensie dużo trudniej odeprzeć to trybalistyczne i fundamentalistyczne niebezpieczeństwo niż obalić komunizm. Heroiczny zryw zawsze jest dużo łatwiejszy niż uparta, heroiczna codzienność.

Bruksela, sierpień 1992 r.



Heinrich Fries

Nowa Europa a Kościoły chrześcijańskie*

Nowa Europa jest jeszcze dość młoda. Co się stało? Niemcy zjednoczyły się pokojowo przy akceptacji wszystkich sąsiadów ze wschodu i zachodu. Zimna wojna została zakończona. Sowieckie jednostki wojskowe opuszczają po kolei kraje, które niegdyś zajęły. Rozbrojenie staje się doświadczeniem ogólnoswiatowym. Związek Sowiecki już nie istnieje. Ideologia marksistowsko-leninowska uchodząca za nieśmiertelną upadła. Państwa Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej mimo olbrzymich trudności obrały drogę do samodzielności i praworządnej demokracji. Jak trudna może być ta droga, wskazują krwawe, przerażające konflikty na terenach dawnej Jugosławii i w niektórych częściach byłego Związku Sowieckiego. Wszelkie mediacje i próby pojednania, jak dotąd, spełzły na niczym. Jednak wydarzenia ukierunkowane na budowanie nowej Europy w imię wolności są nie do zatrzymania.

Dokonują się przekształcenia i przemiany, które wstrzymują dech w piersiach – jeszcze niedawno były nie do pomyślenia. Tworzą one nowy rozdział historii, przede wszystkim historii Europy. Dotychczasowe starania o nowy kształt Europy, Wspólnoty Europejskiej, nabrały nowej jakości. Widzimy to każdego dnia, bo tkwimy w samym środku pokonywania zadań, trudności i problemów, związanych z kształtem nowej Europy. Wiąże się z tym także bardzo różnie postrzegane i trudne określenie stosunku do przeszłości.

* *Das neue Europa und die christlichen Kirchen*, „Stimmen der Zeit“, nr 11/1992, s. 741–750.

Ważniejsza jednak niż te zewnętrzne wydarzenia jest zmiana w świadomości ludzi, odzyskiwanie wolności na wszystkich obszarach: wolności przemieszczania się, słowa i myśli, religii i sumienia. Ten rodzaj wolności jest jednocześnie czasami zbyt mało doceniany w porównaniu z kwestiami gospodarczymi, przede wszystkim z wielkim bezrobociem i wobec niespełniania się zbyt wygórowanych czy nabrzmiałych oczekiwań. Nie można jednak przy tym pomijać pierwszych kroków czynionych w kierunku pozytywnych nowych początków. Należy do nich zburzenie muru, oczyszczenie z min i zdjęcie drutu kolczastego, zniknięcie donosicielstwa i szpiegowania, chociaż kontekst ujawniania powiązań ze Stasi jest przyczyną osobliwego i często żałosnego ożywienia. Przewyciężono system, który wszystko regulował i reglamentował, a jednostkę czynił jedynie uległym i zuniformizowanym przedmiotem systemu, który pomimo zewnętrznej aprobaty praw ludzkich ciągle je deptał. Systemu, który utrzymywał się tylko dzięki przemocy, terrorowi i przymusowi, zaś takie słowa, jak tolerancja, dialog, gotowość do kompromisu, nie znajdowały w nim miejsca dla siebie. Ale jest również jasne, że za rozbiciem muru musi pójść zburzenie murów w głowach i sercach ludzi. Chodzi o ustawiczny proces wzajemnego uczenia się Wschodu i Zachodu. Wynikają z tego następujące konsekwencje: nowa Europa musi być Europą wymiany, solidarności, uznawania różnic istniejących pomiędzy narodami, kulturami i tradycjami. Dotychczasowe schematyczne opozycje: przyjaciel – wróg, Niemcy – Francja, Niemcy – Rosja, pokonuje idea i siła twórcza partnerstwa.

Co wniosły Kościoły chrześcijańskie do nowej Europy?

Kościoły chrześcijańskie, przede wszystkim Kościół protestancki, utrzymywały kontakty z dawną NRD już w latach siedemdziesiątych, prowadziły rozmowy i zastanawiały się, co można, co by należało uczynić, aby

ograniczyć tragiczne konsekwencje podziału, uczynić mury przenikalnymi, zmniejszyć szkody. W systemach totalitarnych Kościoły były jedynymi obszarami wolności. Tworzyły i rozwijały inną, nową świadomość oraz ożywiały myśl o jedności i pojednaniu. Ponadto pomogły wielu ludziom, którzy znaleźli się w potrzebie i zagrożeniu.

Aby jednak móc pomagać, delegaci i reprezentanci Kościołów musieli nawiązać kontakty z panującym reżimem, także ze Stasi. W III Rzeszy też nie było inaczej. Bez tych kontaktów i pertraktacji często nie byłaby możliwa żadna pomoc. Ten, kto utrzymywał takie kontakty mając na celu pomoc ludziom, zasługuje na wdzięczność i szacunek, nie zaś na obwinianie. Dzisiaj Kościoły, które były obrońcami wolności, często są posądzane o kolaborację z SED. Istnieje dzisiaj coś, co można określić histerią Stasi. Droga od „hosanna” do „ukrzyżuj go” jest krótka. To było często wędrowanie po grani, które dzisiaj, gdy niebezpieczeństwo minęło i nie podejmuje się żadnego ryzyka, łatwo jest krytykować. Ten kto nic nie robi, lub niczego nie uczynił, kto był jedynie gapiem lub krytykiem, w wielkiej mierze obwinia sam siebie. Z Kościołów wyszedł w NRD spontaniczny ruch, którym kierowała główna myśl – jesteśmy narodem, jesteśmy jednym narodem.

W innych państwach Wschodu, w Czechosłowacji, Rosji, Rumunii, istniał tajny i podziemny Kościół, który strzegł wiary i nie pozwolił jej zamrzeć, a dzisiaj doświadcza ogólnoświatowego zadośćuczynienia, po tym jak wcześniej był wystawiony na poniżenie i niezrozumienie ze strony tych (byli i tacy), którzy popełniali nieprawość. Tym bardziej przygniatające i budzące wstyd jest obecne traktowanie takich kapłanów przez ludzi zajmujących wysokie stanowiska kościelne. Np. w Czechosłowacji niektórzy kapłani mają być zdegradowani do stopnia diakonatu, ponieważ są żonaci.

Wielkie zasługi w kształtowaniu rzeczywistości nowej Europy położył Michaił Gorbaczow. Bez jego progra-

mu głośności i pieriestrojki nic by się nie zmieniło w totalitarnym systemie Rosji. Ten program nie zostanie zaprzepaszczonej z powodu obecnej trudnej sytuacji, mianowicie rozpadu Związku Sowieckiego i usamodzielniania się poszczególnych republik. Sytuacja ta jest raczej konsekwencją głośności i pieriestrojki. Na temat wkładu Kościołów do nowej Europy Gorbaczow wypowiedział się w turyńskiej gazecie „La Stampa”. Wypowiedź ta dotyczy Jana Pawła II i brzmi: *To, co w ostatnich latach wydarzyło się w Europie, nie byłoby możliwe bez tego papieża, bez Jana Pawła II, bez wielkiej roli politycznej, którą odegrał w przemianach światowych. Pozostanę przeświadczony o ważności działania papieża Jana Pawła II w naszych czasach. Stoimy przed nadzwyczajną osobowością. Nie chcę przesadzać, ale odniosłem szczególne wrażenie, jakoby od tego człowieka promieniowała energia, dzięki której doświadczają się głębokiego uczucia zaufania wobec niego.* Chrześcijanin i katolik nie musi przyjmować bezkrytycznie i bez zastanowienia wszystkiego, co obecny papież mówi ani całkowicie akceptować sposobu jego działania, wewnętrznej polityki w Kościele, ale jeszcze mniej powinien dzisiaj akceptować powszechne u nas złośliwe i cyniczne łajanie papieża. Prawda musi być uszanowana. Jeśli taki człowiek jak Gorbaczow mówi z szacunkiem i uznaniem o Janie Pawle II, to chrześcijanin katolik – i nie tylko on – powinien się tym cieszyć i popierać to. Gdy premier Brandenburgii Manfred Stolpe podczas pobytu w Rzymie dziękował papieżowi za współdziałanie jego i Kościoła w Polsce w złamaniu komunizmu, Jan Paweł II zapytał prawie nieśmiało: *Wiadomo o tym w Niemczech?*

Szanse

W dalszym ciągu będzie mowa o tym, jakie szanse otwierają się w związku ze spotkaniem nowej Europy i Kościołów chrześcijańskich.

Jako pierwszą i najważniejszą należałoby wymienić szansę wolności. Utrudnienia, szykany, przykre konsekwencje, ciągle rosnące ograniczenia, a nawet kary i prześladowania spowodowane wyznawaniem wiary i religii – nie mają już miejsca. Kościoły są wolne, mają przestrzeń odpowiednią do urzeczywistniania siebie we wszystkich dziedzinach swego życia i działania, w przepowiadaniu, sprawowaniu liturgii oraz w różnorodnej służbie człowiekowi: dzieciom, młodym, dorosłym, starym i chorym. W szkołach znowu odbywają się uznane przez państwo lekcje religii, mimo że strona kościelna dostrzega, iż w nowych krajach związkowych w szkołach i organizacjach wciąż pojawia się indoktrynacja ateistyczna oraz krytyka religii jako opium dla ludu. Pomimo to Kościoły mogą teraz na nowo powoływać do istnienia różne instytucje oświatowe i organizacje, zakładać wyższe uczelnie, zaś fakultety teologiczne na uniwersytetach wyraźnie cieszą się powodzeniem.

O ile można i trzeba się cieszyć z tej nowej szansy wolności, to jednocześnie pojawia się pytanie: Czy jesteśmy w stanie dostrzec takie szanse, czy istnieje wystarczająco wielu chrześcijan, którzy po 40 latach represji i zastraszania są zdolni i chcą te szanse widzieć i urzeczywistnić w miejscowych wspólnotach, w związkach ponadparafialnych, wśród duszpasterzy, nauczycieli, profesorów, biskupów?

Szansa powszechnej wolności oznacza przede wszystkim także wolność w Kościele. To tworzy nową sytuację. Biskup pomocniczy ze Schwerinu Norbert Werbs wypowiedział się na nadzwyczajnym synodzie dla Europy w Rzymie 3 XII 1991 r. w taki sposób, który zazwyczaj jest rzadko spotykany u biskupów. Swoim wypowiedziom nadał formę pytań. Oto one:

Narody Europy myślą i odczuwają coraz bardziej demokratycznie. Kościół jest skonstruowany hierarchicznie. Jesteśmy przekonani, że jest to nieodzowne. Pomimo to powinniśmy postawić sobie pytanie, w jaki sposób hierarchiczne ukonstytuowanie Kościoła umożliwia prawdziwy

dialog i współdecydowanie wszystkim członkom Kościoła. Wprowadzone od czasów Vaticanum II konsultacje aktywni katolicy uznają za niewystarczające. Czy nie mają racji? Co można ulepszyć?

Vaticanum II akcentując powszechne kapłaństwo wszystkich wierzących wyniósł na plan pierwszy odpowiedzialność wszystkich za życie Kościoła. Jednakże coraz więcej katolików odczuwa, że np. gdy chodzi o mianowanie nowego biskupa, nie mają żadnego wpływu na to ważne wydarzenie. Oczywiście są świadomi, że nowy biskup musi być mianowany w ścisłej łączności z papieżem. Ale nie rozumieją, dlaczego w ostatnich latach podjęto w tej kwestii takie, a nie inne decyzje. Czy musi tak być? Co można poprawić?

Vaticanum II słusznie akcentuje, że przerwanie ciąży jest zbrodnią. Sobór jednak mówi także, że rodzicom wolno, w odpowiedzialności przed Bogiem i Kościołem, decydować o liczbie i czasie narodzin. Czy zatem rozróżnienie pomiędzy przerywaniem ciąży a regulacją poczęć w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego nie powinno być przedstawiane wyraziściej niż do tej pory? I czy nie powinno się zdjąć ciężaru rozróżniania z barków małżonków?

Nie podlega dyskusji, że Kościół opowiada się za nierozzerwalnością małżeństwa. Jest w tej kwestii głęboko przekonany, że postępuje zgodnie ze słowami Pana. Ale pytanie, czy Jezus postępowałby z rozwiedzionymi, którzy powtórnie wstąpili w związki małżeńskie, w taki sposób, jak jest to praktykowane obecnie w naszym Kościele, pozostaje otwarte. Wielu widzi w tym bardziej wielki brak miłosierdzia niż znak wierności Chrystusowi. Czy ciężar ten musi rzeczywiście być utrzymywany w taki sposób?

Przeżywamy dzisiaj gwałtowną emancypację kobiet, obejmującą także rolę kobiety w Kościele. Z coraz większym niezrozumieniem kobiety odnoszą się do faktu, że kierowanie Kościołem we wszystkich dziedzinach znajduje się w rękach mężczyzn. Czy stawiamy sobie rzeczy-

wiecie wystarczająco poważnie pytanie, czy to zgorszenie musi być utrzymywane w kategoriach wierności Chrystusowi?

Jako głosiciele Dobrej Nowiny powinniśmy być świadkami wolności, do której wyzwala nas Chrystus. Kościół zaś wielu odbiera jako Kościół przepisów, nadmiernej opiekuńczości i prowadzenia na pasku. Czy jest to na wskroś fałszywy punkt widzenia? Co możemy tu zmienić?

Wiem, że postawiłem więcej pytań, niż mamy gotowych odpowiedzi. Ale powinniśmy być bardziej uwrażliwieni na pytania naszych braci i siostr, naszych bliźnich. Jako zwiastuni Dobrej Nowiny ciągle musimy badać, które ciężary musimy nakładać w imię Chrystusa, a które wolno nam zdjąć z ramion ludzi.

Ten biskup dostrzegł odważnie i otwarcie szansę wolności także w Kościele i wypowiedział ją. Biskup pomocniczy – żaden biskup ordynariusz, żaden kardynał – odważył się na takie słowa. Nie dziwi, że biskup ten nie znalazł w Rzymie powszechnego poparcia. Wielkie poparcie, które uzyskał w świecie, niech będzie dla niego umocnieniem, chociaż w Rzymie pozostał prawie osamotniony.

Na przykładzie pytań tego biskupa został odsłonięty podstawowy problem dzisiejszego Kościoła. Nie nadąża on za przemianami, ideami, dążeniami i wyobrażeniami dzisiejszego społeczeństwa. Od początku czasów nowożytnych przeciwstawiało się ono autorytatywnemu stylowi rządzenia i odrzucało opiekuńczość. Współczesny człowiek czuje się dojrzały i chce *posługiwać się swoim własnym rozumem* (Kant). Nie oznacza to, że nasze czasy i społeczeństwo stały się gorsze. Również człowiek współczesny uznaje autorytety i przyjmuje wskazówki, ponieważ ich potrzebuje. Domaga się jednak – zupełnie zasadnie – kompetencji oraz oczekuje, że stanowisko autorytetu będzie mógł przyjąć rozumowo, by w swym sumieniu móc odpowiedzialnie je naśladować. Autorytetowi nie wolno jedynie wymagać lub zabraniać, on musi uzasadniać. W tym tkwi zadanie i szansa

dla chrześcijańskich Kościołów współczesności. Nie jest to, jak się niektórzy lękają, poddanie się duchowi czasu i przemijającej modzie. Chodzi o wymagane przez Kościół *aggiornamento*, uwspółcześnienie wiary, która jest świadoma i poszukuje odpowiedzi na istotne pytania. To jest przekładanie Ewangelii – w dosłownym sensie – na język współczesności, nowa inkulturacja Kościoła. Najlepszym przykładem jest tu niezapomniany papież Jan XXIII. Nie chełpił się on swoim autorytetem, lecz zdobył go dzięki swojej przyjaźni wobec ludzi, przez zwrócenie się do każdego człowieka, przez uznanie teraźniejszości jako godziny Boga i zwrócenie uwagi na znaki czasu. W miejsce kar, jak powiedział, wprowadzał środki miłosierdzia.

Kolejną wielką szansą dla Kościołów chrześcijańskich w Europie i ich wolności jest ekumenizm. Jeśli prawdziwe jest powiedzenie: *Gdzie cierpią chrześcijanie, tam rozwija się ekumenizm*, to trzeba powiedzieć, że chrześcijanie żyjący w warunkach komunizmu doświadczyli go i urzeczywistniali zawartą w nim myśl. W nowo uzyskanej wolności ekumenizm nie może być zaprzepaszczonej, lecz musi się wzmacniać i pogłębiać, a także na nowo ożywiać będący w kryzysie ekumenizm zachodni. Oczywiście istnieje potrzeba wiania odrobiny wody do ekumenicznego naczynia. Po ustąpieniu zewnętrznego ucisku znów daje o sobie znać zbędna konkurencja i niezdrowa rywalizacja między poszczególnymi wyznaniem. Wiąże się to z pewną dozą podejrzliwości, że istniejący dotychczas w krańcowej mniejszości Kościół katolicki odwraca się bokiem i próbuje odgrywać również rolę polityczną, która nie jest mu właściwa. Podejrzliwość i lęk są zaś dla ekumenizmu zabójcze.

Kolejna sprawa – ciągle się słyszy i czyta, jakoby Kościoły Wschodu, Kościoły prawosławne, stały bardzo blisko Kościoła katolickiego na Zachodzie. Bez wątplenia można je nazwać Kościołami braterskimi. Należy oczekiwać szybkiego zjednoczenia z nimi. Wska-

zywano na wspólne Credo, zachowane tam sakramenty i sukcesję apostołską w osobach biskupów oraz żywno nadzieję znalezienia akceptowanego przez obie strony rozwiązania kwestii papieża i jego praw. Gdy jednak pod koniec 1991 r. obradował w Rzymie synod biskupów i zajmował się problematyką Europy, zaproszeni przez Rzym przedstawiciele Kościoła prawosławnego nie pojawili się. Jako uzasadnienie odmowy uczestnictwa podano, że Kościół rzymskokatolicki okazuje zbyt mało zrozumienia dla samostanowienia i godności Kościołów prawosławnych, które w czasach ucisku były ciężko doświadczane, a przy tym ocaliły wiarę chrześcijańską. Powstaje zatem obawa, że Rzym działając w stylu misyjnym pragnie niestosownego wpływu na Wschodzie i próbuje dopasować prawosławnych do rzymskiego modelu. Zachodzi obawa rekatalizacji. Napięcia są wyraźnie widoczne w przypadku tzw. unitów, zjednoczonego z Rzymem Kościoła w Ukrainie, który został wywłaszczony za rządów Stalina, a teraz domaga się swoich wcześniejszych praw.

Następna szansa, przedstawiająca jednocześnie wielkie zadanie dla Kościołów chrześcijańskich, leży w tym, aby powiększyły one obszar ekumenii i podjęły dialog z muzułmanami przez wieki blokowany i zabraniany, który teraz może się oprzeć na nowych zasadach. Na koniec wielka ekumeniczna szansa dla Kościołów chrześcijańskich polega na tym, aby podjęły one rozmowy z niechrześcijanami i współpracowały z nimi jako ludźmi dobrej woli na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony środowiska.

Co zaś się tyczy ateizmu, to nieustannie można radzić Kościołom chrześcijańskim, aby wczytywały się w wypowiedzi Soboru dotyczące ateizmu, jego możliwych postaci, różnorodności i wielorakich motywów oraz stosowały je. Nie wolno spoglądać jedynie na „izm“, należy patrzeć na konkretnego człowieka.

Zadania

Załamanie się komunizmu na Wschodzie z pewnością stworzyło przestrzeń wolności. Jednak pozostawiło wielką pustkę, próżnię. Dawni bogowie zostali obaleni, co często jest postrzegane jako szansa dla nowego początku, jako zwrócenie się ku żyjącemu i prawdziwemu Bogu, lub jako przebudzenie się wiary chrześcijańskiej, która tak długo była tłumiona i prześladowana.

Być może odnosi się to do niektórych przypadków i niektórych osób także tutaj i teraz. Ale bardzo byśmy się rozczarowali, gdybyśmy sądzili, że mamy obecnie do czynienia z wielkim nowym przełomem w Kościołach chrześcijańskich, iż Europa, której korzenie bez wątpienia tkwią w chrześcijaństwie i Kościele, teraz mogłaby stać się ponownie Europą chrześcijańską, a Kościoły, przede wszystkim Kościół katolicki, mogłyby znów zająć dominującą pozycję, jak w przypuszczalnie dobrych, starych czasach – np. w średniowieczu, jeszcze przed reformacją. Takie wyobrażenie jest całkowicie obce poczuciu rzeczywistości i może jedynie prowadzić do gorzkich rozczarowań. Świat pozostały po obaleniu bożków jest odległy od Boga, którego się już więcej nie potrzebuje, który przynosi niewiele korzyści. To jest świat zsekularyzowany, określany przez gospodarkę, naukę i technikę. Ważne są dla niego przede wszystkim ziemskie zadania i cele: dobrobyt, komfort, konsumpcja. Samochód i dochód stały się nowymi bożkami, którym służy się z całą energią. Kościół staje się jeszcze bardziej niż dotychczas wielkim Kościołem diaspory, Kościołem mniejszości i małej trzody. Ale właśnie do niego jest skierowane wezwanie Jezusa, aby się nie lękał. Sytuacja Kościołów w Niemczech Zachodnich, a nawet w całej Europie, coraz bardziej upodabnia się do sytuacji Kościołów w byłej NRD. W Erfurcie jest chrzczonych 6%, w Hamburgu – 20% dzieci. Według najnowszych badań tylko co czwarty Niemiec uznaje siebie za chrześcijanina. Oznacza to, że powoli, ale z pewnością

cią następuje odchodzenie od Kościoła ludowego podtrzymywanego przez tradycję i środowisko. Coraz wyraźniej zarysowuje się obraz Kościoła jako wspólnoty (społeczności) wierzących świadomie i zdecydowanie. Ta zmniejszająca się liczba członków Kościoła nie może przyjąć postaci i mentalności sekty, nie może mieć obrazu Kościoła jako oblężonej twierdzy. Musi tym bardziej być wspólnotą otwartości, dialogu, współpracy i niezachwianej nadziei. Wszystko to należałoby prze-myśleć w ramach programu nowej ewangelizacji Europy. W przeciwnym przypadku zostaną wzbudzone fałszywe nadzieje.

Powszechna u nas krytyka Kościołów w odniesieniu do historii i teraźniejszości (nasilająca się ze względu na obchody 500. rocznicy odkrycia Ameryki i przywoływany w związku z tym winami chrześcijańskich odkrywców), radowanie się ich ułomnościami, słabościami i błędami, o których co dzień niemal mówi się na Wschodzie i Zachodzie, bynajmniej nie zachęca do zajęcia pustego miejsca po obalonych bożkach. Triumfalizm nie ma więc żadnych podstaw, podobnie jak rekatolizacja połączona z władzą, świetnością i dostojnością, ze starymi zwyczajami i różnorodnymi folklorami, z tzw. mędrkowaniem i zarozumiałością. Chrześcijanie i Kościoły nie mają powodu wstydzić się swojej wiary. Powinni żyć czerpiąc z jej wnętrza i dawać świadectwo, powinni to jednak czynić ze skromnością.

Również inne wyobrażenie jest wypaczone – jakoby Kościoły, które broniły się przed wschodnim komunizmem i dochowały wierności, np. Kościół w Polsce, były teraz bastionem przeciwko dekadencji Zachodu. Nie ma to uzasadnienia chociażby dlatego, że właśnie Kościół w Polsce musi coraz bardziej ograniczać swoją rolę przywódczą (a odgrywał ją przez długie lata), ponieważ ten kraj przejmuje coraz więcej wyobrażeń i form zachowania preferowanych na Zachodzie. Nawet wizyty papieża w Polsce nie były w stanie powstrzymać tego procesu.

Kościół katolicki nie jest żadnym bastionem ani twierdzą, zaś tam, gdzie chciał tym właśnie być, doprowadziło go to jedynie do izolacji i wyobcowania. Kościół jest wspólnotą ludu Bożego, wspólnotą drogi i zaufania, nie panowaniem, ale służbą. Droga służby nie ma końca, aż doprowadzi do Królestwa Bożego, o którego przyjście się modlimy. Zadanie Kościołów chrześcijańskich polega na tym, aby nie w pojedynkę, nie w rywalizacji, lecz – jak sformułował to jeden z synodów – wspólnie dać świadectwo o Chrystusie, który nas wyzwolił.

Kto daje świadectwo o Chrystusie z przekonania, w pokorze i bez zarozumiałości, otwiera tym samym na prawdziwy obraz człowieka i jednocześnie Boga, który bez Chrystusa pozostaje Bogiem Ukrytym. Dzisiaj można dostrzec wyraźne zwrócenie się ku Jezusowi Chrystusowi, także na Wschodzie. Świadectwo Kościołów chrześcijańskich obejmuje również zadanie, którego właśnie dzisiaj pominąć nie można – obrony praw i godności człowieka. Pragmatyczne jedynie uzasadnienie, które otwiera rachunek korzyści i strat, nie wystarcza, lecz prowadzi do śmierci i zabijania stojącego się lub gasnącego życia, jeżeli w cyniczny sposób stawia się pytanie, czy życie jest warte życia, czy nie. Kościoły chrześcijańskie stawiają ponadto, razem z innymi myślącymi ludźmi, pytanie, jakiemu celowi służą i jaki sens mają wielkie osiągnięcia nauki, gospodarki i techniki. Cóż to jest za świat i w jakim znajduje się stanie, jeżeli podejmujemy loty kosmiczne, ale nie możemy zaspokoić głodu w świecie, pokojowo rozwiązywać miejscowych konfliktów, usunąć terroru? Dlatego Kościoły chrześcijańskie mają zadanie, by być sumieniem dzisiejszego świata i społeczeństwa, jeżeli przede wszystkim one sądzą, że sumienie jest jedynie neurozą i powstrzymuje postęp. Jeżeli postępujemy naprzód, musimy wiedzieć, dokąd postępujemy.

Jeśli się mówi, że ludzie naszych czasów są przepelnieni lękiem (według Eugena Drewermanna jest to

korzeń wszelkiego zła), że są zrezygnowani i nie znajdują żadnego wyjścia poza być może narkotykami lub samobójstwem, to Kościoły chrześcijańskie mają za zadanie podać takiemu człowiekowi niejako szczepionkę nadziei, która obejmuje swym działaniem również śmierć. Jeśli bowiem poza śmiercią nie istnieje nadzieja, to raczej nie powinniśmy mówić o nadziei. Chodzi także o to, że Kościół staje się najbardziej wiarogodny tam, gdzie urzeczywistnia bezinteresowną służbę miłości. Wiarogodna jest tylko miłość.

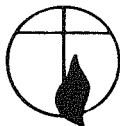
Wszystkich tych zadań nie można regulować odgórnie, centralnie i biurokratycznie, lecz tylko oddolnie – przez miejscowych chrześcijan i Kościoły. Tylko oni mają konieczny wgląd w konkretną sytuację i mogą stwierdzić, co jest konieczne, a co możliwe. Zgodnie z pięknym sformułowaniem soborowym: Nawet jeśli Kościół jako lud Boży *okazuje się często małą trzódką, jest przecież potężnym zarodkiem jedności, nadziei i zbawienia* (LG 9).

Takich wielkich zadań nie można rozwiązywać przez rozkazy i polecenia ani przemoc i przymus, ani przez oskarżenia i zakazy, lecz jedynie przez wsparcie, wolę zrozumienia, dialog, żywotne świadectwo słuchania i wiary, nadziei i miłości. Jeżeli zaś jest to tak, wówczas zadania te nie mogą być dostrzegane tylko przez Kościół duchownych, biskupów i papieża, a więc przez hierarchię, przez Kościół-instytucję, lecz przez Kościół jako lud Boży, jako wspólnotę, communio, rodzeństwo. Z tego punktu widzenia zmniejszająca się liczba kapłanów może być również zadaniem nowego otwarcia się na słowa: jesteśmy ludem Bożym. Aby było to możliwe, trzeba nie tylko zaangażowania się poszczególnych osób. Potrzebna jest także zmiana struktur, rozumiana nie jako zniesienie urzędu w Kościele, lecz jako służba jednych dla drugich i dla współdziałania wszystkich. Dotyczy to rad parafialnych, synodów i konferencji biskupów; wszyscy powinni wyruszyć w drogę i podejmować decyzje, a także wspólnie ponosić odpowiedzial-

ność. W tym względzie jest jeszcze wiele zaległości do odrobienia. Ciągłe bowiem jeszcze dominuje świadomie lub podświadomie stary pogląd, że świecki jest niekompetentny. Kościół ukazuje się jako wielka organizacja posłuszeństwa, której struktury schodzą od góry do dołu. To zaprzecza zaś samozrozumieniu Kościoła, który jest ludem Bożym w drodze. Nieprzypadkowo słowo „gmina“ wyparło dzisiaj w Niemczech popularne uprzednio słowo „parafia“, podkreślające znaczenie osoby proboszcza. Prawidłowo rozumiana gmina zgodnie ze znakiem wolności musi mieć odwagę podejmowania decyzji nie czekając na zielone światło z góry. Idzie o to, aby samemu być aktywnym i podejmować decyzje. Niezapomniana pozostanie wypowiedź kard. Juliusa Doefnera do jego proboszczów: *Nie pytajcie tak dużo, prowadźcie działalność duszpasterską według waszej odpowiedzialności, zgodnie z waszym sumieniem.*

Dlatego w Kościołach istnieje wielka różnorodność. Jest ona wyrazem różnych darów łaski, nawet wyrazem jedności pełnej życia. Blok marmuru lub maszerująca kompania nie są modelem jedności w Kościele. Celem jest, aby różnorodności się pojechały uznając jednego Pana i jednego Ducha oraz by się czuły odpowiedzialne wobec Niego.

tłum. Bogusław Spurgjasz



Powinienem tu zostać

Z ks. Hieronimem Messmerem,
proboszczem katolickiej parafii w Duszanbe
w Tadżykistanie,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Jak powstała wspólnota katolicka tu w Duszanbe, w stolicy Tadżykistanu?*

— Parafia katolicka w naszym mieście powstała pod przewodnictwem ks. Józefa Świdnickiego w 1976 r. Ojciec Świdnicki osobiście stworzył ośrodki duszpasterskie w Tadżykistanie, dokładnie w Duszanbe, w Kurgan-Tiube i w Waksz. Od tego czasu wspólnoty katolickie działają w Tadżykistanie oficjalnie.

— *Czy do tego czasu katolicy w Duszanbe tworzyli jakiś typ wspólnoty?*

— Do 1976 r. ludzie w Duszanbe zbierali się na miejscowym cmentarzu. O ile wiem, wierni modlili się na cmentarzu przez co najmniej 30 lat. Przychodzili tam w niedziele, w większe święta. Modlili się, śpiewali religijne pieśni sami, bez kapłana. Po prostu w tamtych latach nie było w Tadżykistanie ani jednego księdza katolickiego. Wierni zostali bez pasterza... Ale byli wśród nich ludzie głęboko wierzący i to oni właśnie przewodniczyli wszystkim modlitwom.

— *W sąsiednim Kazachstanie byli księża–zesańcy. Wielu z nich prowadziło potajemnie pracę duszpasterską. Czy zdarzało się, iż docierali także tu, do Tadżykistanu?*

— Tak, w 1954 r., potem w 1959, 1969, 1972 r. udawało się tu przyjechać kapłanom z Kazachstanu. Był tu ks. Władysław Bukowiński, ks. Aleksander Hyra i ks. Albinas Dumbliauskas. Ci księża przyjeżdżali z Karagandy, tego górniczego miasta

w północnym Kazachstanie... Muszę zresztą w tym miejscu dodać, iż kontakt z tymi wspaniałymi kapłanami miał z pewnością wpływ także na moje duchowe powołanie...

— *Katolicy w Tadżykistanie... To bardzo zagadkowe pojęcie. Kim są? Do jakich narodowości należą?*

— Do wspólnoty katolickiej w Duszanbe należą tylko Niemcy. Nie ma tu ani Polaków, ani Ukraińców. To są albo ludzie wysiedleni siłą z Ukrainy i Powołża albo ich potomkowie. Tu, w Tadżykistanie, są to w przeważającej mierze Niemcy odesyjscy, których wywieziono z ich rodzinnych stron w latach trzydziestych oraz w czasie II wojny światowej, a także po jej zakończeniu. Tych ludzi osiedlano początkowo przede wszystkim na tadżyckiej prowincji i dopiero z biegiem lat udawało się im przenieść do stolicy Tadżykistanu, czyli do Duszanbe, albo do dużego miasta na południu, jakim jest Kurgan-Tiube.

— *Jak Ksiądz sądzi, czy Kościół katolicki tu, w Tadżykistanie, pomógł Niemcom zachować ich tożsamość narodową, ich narodową tradycję?*

— Myślę, że w pewnym stopniu tak. Na przykład podtrzymanie języka, kultywowanie niemieckiej modlitwy i pieśni to z pewnością zasługa Kościoła. Kapłani katolicycy umieli podtrzymać wśród miejscowych Niemców ich rodzimą tradycję religijną. Ale oczywiście największą rolę w utrzymaniu wśród tutejszych Niemców narodowej tradycji odegrali ludzie starzy. Owe przysłowiowe babcie, owi dziadkowie, którzy wbrew zewnętrznym przeciwnościom przekazywali młodemu pokoleniu niemiecką kulturę i tradycję.

— *Co to za ludzie? Inteligencja? Chłopi? Robotnicy?*

— Z punktu widzenia zawodowego ludzie ci reprezentują wszystkie bodaj zawody. Wywożono przecież wszystkich. I robotników, i rzemieślników, i chłopów, i oczywiście inteligentów.

— *Padły tu już nazwiska słynnych kapłanów-zesłańców. A jak Ksiądz trafił tu, do Duszanbe?*

— Przede wszystkim może powiem, w jaki sposób sam zostałem kapłanem. A stało się to tak. Mieszkaliśmy razem z braćmi, z rodzicami, w Karagandzie. Tam chodziliśmy do miejscowego kościoła, który prowadził wówczas ks. Albinas Dumbliuskas. To właśnie on zaprosił mnie do służby przy ołtarzu, potem mieszkaliśmy już przy kościele, wreszcie – kiedy odsłużyłem już wojsko – ks. Albinas zaproponował, abym wstąpił do seminarium. Były z tym pewne trudności. Musiałem się przenieść do Duszanbe, aby jako kandydat z tej duszanbijskiej parafii próbować się dostać do seminarium. To było w 1983 r.

— *Nie mógł Ksiądz iść do seminarium prosto z Karagandy?*

— W tamtych czasach władze nie zgadzały się, aby z jednego miasta w ciągu krótkiego czasu wstępowało do seminarium kilka osób. Jeżeli wstąpił jeden, to następni mogli to zrobić dopiero po kilku latach. A wtedy, na krótko przede mną, poszedł do ryskiego seminarium Józef Szmidtajn, który dzisiaj pracuje w Pawłodarze. Dlatego właśnie postanowiłem przenieść się do Tadżykistanu. Początkowo zamieszkałem w Kurgan-Tiube. Zacząłem tam pracować jako monter telefoniczny. Po pół roku pracy, w maju 1983 r. wziąłem urlop i złożyłem dokumenty z prośbą o przyjęcie mnie do seminarium duchownego w Rydze.

— *Władze nie robiły już wówczas trudności?*

— Nie, wtedy nie było już żadnych trudności. Zresztą rzeczywiście w Tadżykistanie brakowało wówczas kapłana katolickiego. Nie było już w Duszanbe ks. Świdnickiego, a ks. Jan Bielecki z Ukrainy musiał wtedy opuścić Tadżykistan. To właśnie on rekomendował mnie do seminarium.

— *Ale ks. Józefa Świdnickiego Ksiądz zna również?*

— Oczywiście. Odnoszę się do niego z ogromnym szacunkiem i poważaniem. Jestem przekonany, że właśnie ks. Świdnicki jest tym kapłanem, który przebił ów mur nie pozwalający Kościołowi na żadną działalność. To dzięki jego upartemu dążeniu, dzięki jego duchowości, a także dzięki sile i wytrzymałości fizycznej udało się porwać ludzi ku wierze, ku Kościo-

łowi. Dzięki temu tu, w Tadżykistanie, mogły powstać katolickie świątynie.

— *Co to za człowiek? Trudno go spotkać, ciągle jest w drodze, ciągle szuka katolików na tych rozległych ziemiach Azji Środkowej, a teraz także na Syberii.*

— To człowiek pełen ogromnej energii, o niezwykłym temperamencie. Z wykształcenia jest budowniczym, ma też wykształcenie muzyczne i oczywiście przygotowanie duchowne. Uważam, że jest znakomitym przykładem człowieka, który potrafił się skutecznie przeciwstawić naciskom wojującego ateizmu.

— *A czym charakteryzował się ów nacisk wojującego ateizmu?*

— Tym przede wszystkim, aby nie pozwolić ludziom, którzy zostali tu deportowani przed kilkudziesięciu laty, na żadną refleksję duchową. To był zasadniczy cel wojującego ateizmu. Zmusić ludzi do życia bez Boga. Udowodnić, że można żyć bez Boga, że żyć bez Boga jest lepiej... W praktyce oznaczało to m.in. zakaz uczęszczania do kościoła przez dzieci i młodzież. Kościół to było miejsce dla ludzi starych, chorych, ułomnych... A dzieci i młodzieży w kościołach miało nie być...

— *Jaki był udział KGB w prowadzeniu polityki owego wojującego ateizmu?*

— Wpływ KGB na życie Kościoła był w przeszłości bardzo duży. Zresztą jeszcze dzisiaj ten wpływ czujemy. Przejawiał się on, i jeszcze przejawia, przede wszystkim w ogromnej nieufności aparatu bezpieczeństwa wobec duchowieństwa. Poza tym, zgodnie z tutejszymi przepisami, nad działalnością parafii miała czuwać tzw. dwadcatka. Ludzie tworzący to ciało mieli, trzeba to otwarcie powiedzieć, kontakty z KGB. Ich zadaniem było śledzenie kapłana, donoszenie władzom, co kapłan mówi na kazaniach, jakie ma kontakty z młodzieżą, czy ma autorytet wśród młodzieży. A przede wszystkim ci ludzie mieli informować KGB, jaki jest rzeczywisty wpływ księdza na wiernych. Gdy okazywało się, że zbyt duży, władze zwykle nakazywały księdzu opuszczenie parafii...

— *Czy katolicy w Tadżykistanie mieli jakieś kontakty z wier-
nymi innych religii?*

— Znowu odwołam się do przykładu ks. Świdnickiego. On bardzo często organizował otwarte spotkania z wyznawcami innych religii. To były dyskusje, wymiana poglądów. Ks. Świdnicki wyraźnie podkreślał, że takie kontakty są potrzebne. Chciał, żeby ludzie różnych wyznań poznawali się wzajemnie, żeby ludzie w Tadżykistanie wiedzieli, że i tutaj istnieje i działa Kościół katolicki. Ojciec Świdnicki kontaktował się z adwentystami, baptystami, zielonoświątkowcami, prawosławnymi, a także z muzułmanami. Nigdy nie bał się tych kontaktów i nie próbował wzniecać niechęci pomiędzy ludźmi wierzącymi inaczej.

— *A jak do ks. Świdnickiego odnosiły się miejscowe władze?*

— Władze były zaniepokojone. Widziały w nim silnego, energicznego człowieka, który stanowi zagrożenie dla ich prostej, ateistycznej ideologii. Zresztą po opuszczeniu Duszanbe i po roku pracy w Nowosybirsku zamknęli go w 1980 r. na 5 lat, z czego odsiedział 3. Po wyjściu na wolność zaczął natychmiast swe podróże, odwiedził niemal wszystkie parafie, z którymi miał w przeszłości kontakty. Był w Nowosybirsku, potem w Duszanbe, następnie zatrzymał się w Ferganie.

— *Ks. Józef Świdnicki jest kontynuatorem formy duszpasterstwa zapoczątkowanego na tych ziemiach przez takich kapłanów, jak Władysław Bukowiński, Serafin Kaszuba, czyli duszpasterstwa typu wędrownego. Od jednej wspólnoty do drugiej, od jednej osady do drugiej. Czy tego typu duszpasterstwo jest na tych ziemiach nadal potrzebne?*

— Myślę, że gdy idzie o gorliwość w pracy duszpasterskiej, to oczywiście tamci kapłani są wzorem do naśladowania. Natomiast gdy mówimy o metodach działania, to myślę, że dzisiaj bardziej jest potrzebne duszpasterstwo stacjonarne, którego centrum stanowi zorganizowana parafia. Oczywiście trzeba wychodzić do ludzi, odwiedzać rodziny, ale przy tym zawsze mówić, iż jest kościół, jest parafia. To zresztą dotyczy także nauczania religii. My oczywiście możemy już uczyć w szkołach,

przedszkolach, ale myślę, że nauczanie religii lepiej prowadzić przy kościele. Jeżeli będziemy uczyli religii w placówkach oświatowych, to lekcje religii staną się po prostu kolejnymi lekcjami. Takimi, jak matematyka czy język rosyjski... W kościele jest właściwa atmosfera do przekazywania wiary.

— *Ale w tej chwili wszyscy chcą uczyć religii w szkołach.*

— Myślę, że nie wszyscy, a w Azji to już zupełnie niemożliwe. Zresztą khazi Tadżykistanu, czyli najwyższy duchowny islamski w kraju, powiedział otwarcie, że do szkół nie trzeba wprowadzać lekcji żadnej z religii. Nauczanie religijne powinno być prowadzone przy świątyniach. I muzułmanie, których w Tadżykistanie jest większość, tak właśnie postępują. Uważam, że to jest właściwy sposób nauczania prawd wiary.

— *Wróćmy do historii wspólnoty katolickiej w Duszanbe. Ksiądz nie był bezpośrednim następcą o. Józefa Świdnickiego w tym mieście?*

— Nie, bezpośrednio przede mną proboszczem w Duszanbe był ks. Jurczis Benedikt Sigitas, Litwin. To właśnie on przeprowadził gruntowny remont kościoła w Duszanbe, wprowadził liturgię posoborową, rozbudził na nowo życie duchowe miejscowej wspólnoty. Ja przyjechałem ponownie do Duszanbe w 1989 r. Pięć lat uczyłem się w Rydze, a potem przez rok byłem wikarym w Daugavpilsie, na Łotwie. Gdy się okazało, że Niemcy w Tadżykistanie potrzebują kapłana, zostałem skierowany do pracy na stałe właśnie do Duszanbe.

— *Jakie życie religijne zastał Ksiądz w Tadżykistanie w 1989 r.?*

— Były tu 3 parafie: w Duszanbe, w Kurgan-Tiube i w Waksz. Ludzi wierzących było znacznie więcej, aniżeli jest ich teraz. Przykładem spadku liczby ludzi uczęszczających do kościołów może być sytuacja, która zaistniała w Waksz. Niemcy, którzy wybudowali tam świątynię, wyjechali do Republiki Federalnej i trzeba było, z braku wiernych, sprzedać kościół.

Poza tym w kilku jeszcze miejscowościach, nawet na granicy z Afganistanem, istnieją domy modlitwy. Są to normalne domy

mieszkalne, w których jedno z pomieszczeń jest wykorzystywane do wspólnych modlitw. Jeżdżę do tych punktów co jakiś czas i tam również odprawiam msze św., sprawuję posługę sakramentalną. W domach modlitwy nie ma Najświętszego Sakramentu.

Modlimy się po niemiecku oraz po rosyjsku. Potrzeba wprowadzenia do kościołów, domów modlitwy języka rosyjskiego jest dla mnie oczywista, ponieważ duża część tutejszych Niemców, przede wszystkim młodzież, po niemiecku już nie bardzo rozumie. A człowiek powinien przecież modlić się w języku w pełni dla niego zrozumiałym. Język w Kościele katolickim nie może być czymś, co utrudni człowiekowi kontakt z Bogiem, poznanie Boga... Kościół nie może tworzyć żadnych barier językowych.

— *Ksiądz wspominał o wyjazdach Niemców. Czy ten proces staje się intensywniejszy? Czy nie będzie prowadził do zniknięcia wspólnot niemieckich w tym rejonie, a szerzej nawet w całej posowieckiej Azji Środkowej?*

— W Tadżykistanie ten proces widać bardzo wyraźnie. Ja myślę, że będzie on miał charakter masowy. Właściwie wszyscy Niemcy przymierzają się do opuszczenia tych ziem. Podstawowym powodem, dla którego chcą stąd wyjechać, jest pragnienie umożliwienia dzieciom zachowania tożsamości i niemieckiej kultury. Tutejsi Niemcy uważają, że tylko w Niemczech ich dzieci znajdą warunki do własnego rozwoju.

— *Ksiądz zapewne ma kontakty z tymi Niemcami, którzy opuścili już Tadżykistan i przenieśli się do Niemiec. Jak się czują w swej ojczyźnie, której tak naprawdę nigdy przecież nie znali?*

— Po pierwsze duża część młodzieży przez pewien czas bardzo mocno tęskni za krajem, w którym się urodziła, czyli za Tadżykistanem. Po drugie wszakże ci sami ludzie bardzo szybko zdają sobie sprawę, że powrót tutaj jest równoznaczny z powrotem do niedostatku, niepokoju, do braku możliwości kształcenia, zdobycia zawodu i pracy. Ludzie starsi natomiast są przekonani, że pod koniec życia nareszcie jest im dane po-

wrócić do ojczyzny, gdzie ich dzieci i wnuki będą miały zapewnioną spokojną egzystencję.

Oczywiście spotkanie z zachodnią kulturą i cywilizacją bywa dla tych ludzi bolesne. Proszę pamiętać, że Niemcy wyjeżdżający stąd do Republiki Federalnej to przede wszystkim robotnicy rolni przez całe swe życie pracujący w kolchozach i sowchozach. Podobnie ich dzieci, które znały tutaj tylko trud pracy na roli. Zetknięcie się z nowoczesną cywilizacją przemysłową, z konsumpcyjnym, zachodnim modelem życia, z tym niezwykłym postępem, jest dla nich bardzo często trudnym i ciężkim przeżyciem.

— *Jak wyjeżdżający stąd Niemcy odnoszą się do zachodniego modelu katolicyzmu?*

— Mówią, że pierwszy kontakt jest dla nich zaskakujący, a nawet nieprzyjemny. Niektórzy twierdzą, że Kościół na Zachodzie jest dla nich obcy. Ta obcość wynika z faktu nieco mechanicznego w ich mniemaniu uczestnictwa ludzi w życiu Kościoła. Uważają, że na Zachodzie ludzie traktują religijność jako rodzaj obowiązku, a nie wewnętrzną potrzebę człowieka.

— *Wróćmy do problemów katolicyzmu w Tadżykistanie. Na jakim poziomie utrzymywało się tutejsze życie religijne?*

— Życie religijne utrzymywało się na średnim poziomie. Dlaczego? Tu były dwa pokolenia ludzi wierzących. Jedno pokolenie to ludzie wychowani jeszcze w czasach owego ateistyczno-komunistycznego reżimu. Drugie pokolenie to dzieci i młodzież nie pamiętające już tych rzeczywistych prześladowań i represji. Pokolenie wychowane w czasach, nie waham się tego powiedzieć, mody na wiarę.

— *O tym, że w krajach byłego Związku Sowieckiego coraz częściej mówi się o „modzie na wiarę”, słyszałem już wielokrotnie. Czy w Tadżykistanie ta „moda na wiarę” również funkcjonuje?*

— W jakimś stopniu również, choć pewnie nie jest tak silna, jak np. w Rosji. Ta różnica jest, jak sądzę, efektem ogólnej sytuacji wyznaniowej, jaka panuje w Tadżykistanie. Większość

religijną stanowią tu przecież muzułmanie, którzy bardzo surowo podchodzą do spraw wiary. Może dlatego moda na wiarę nie rozwija się zbyt silnie w tym kraju.

— *Pomówmy o pierwszych miesiącach duszpasterskiej posługi Księdza w Duszanbe.*

— Cóż, pewnie nie byłem wtedy zbyt doświadczonym kapłanem i dlatego starałem się przede wszystkim ochronić to, co już jako funkcjonowało w założonych wcześniej parafiach. A funkcjonowała przede wszystkim modlitwa, istniało życie moralne i uczciwość. Na tych trzech filarach, które zbudowały starsze pokolenia, starałem się nadal rozwijać tutejsze życie religijne. Szczególnie gdy idzie o życie religijne dzieci i młodzieży.

To nie jest łatwe zadanie. Przede wszystkim dlatego, iż coraz częściej dochodzi do sytuacji, w której młode pokolenie powiada, że skoro jest co jeść, jest w co się ubrać, jest swoboda – to do kościoła można pójść, gdy się ma wolny czas. Gdy tego czasu brakuje – modlitwa i kościoły zaczynają schodzić na dalszy plan.

— *Czy także tu, w Tadżykistanie, zagrożeniem dla wiary może się stać zachodni, konsumpcyjny model życia?*

— Sądzę, że tak. Zresztą praktycznie wszyscy Niemcy z Tadżykistanu mają już silne kontakty z Republiką Niemiecką. Nie ma w Tadżykistanie takiej niemieckiej rodziny, która by nie miała bliższych lub dalszych krewnych w Niemczech. Te kontakty nie pozostają oczywiście bez wpływu na życie Niemców tutaj, odciskają na tutejszym życiu swoisty ślad. Także na życiu religijnym. Ludzie zaczynają traktować wiarę nie jak wewnętrzną potrzebę, ale obrzęd, jak rytuał, który może, ale wcale nie musi funkcjonować w ich życiu.

— *Istniało życie moralne... Jaki był, po latach oficjalnego ateizmu, walki z religijnym poglądem na świat, poziom tutejszej moralności?*

— Znowu powiem, że średni. Były i są rozwody, były i są aborcje, zabójstwa, nienawiści... Oczywiście te lata ateistycznej

propagandy wywarły niemały wpływ na taki stan moralności tutejszych ludzi. Dlaczego? Na przykład młodzież do tej pory uważa uczciwość, skromność, prawdomówność, honor za wartości, którym hołdują jedynie ludzie o słabych charakterach. Nie ma w tym nic zaskakującego. Przecież uznawana przez młodzież hierarchia wartości jest pochodną rzeczywistości, w której ta młodzież żyje. Młodzież przygotowywano w byłym Związku Sowieckim do walki, a nie do miłości. Takich wartości, jak miłość do drugiego człowieka, czynność, pragnienie czynienia dobra nie propagowały żadne oficjalne instytucje. W oficjalnych instytucjach edukacyjnych mówiono jedynie o walce za sprawę, za ojczyznę i o używaniu życia.

Taki stan moralności naszego społeczeństwa związany jest jednak nie tylko z takim, a nie innym położeniem Kościoła w krajach byłego Związku Sowieckiego, ale również z całą lokalną sytuacją społeczeństwa żyjącego w Tadżykistanie. A podstawową cechą tego położenia było poczucie tymczasowości, braku zakorzenienia.

— *Czy ten brak poczucia zakorzenienia w Tadżykistanie ludzi pochodzenia nietadżyckiego wynika obecnie z faktu odradzania się uczuć narodowych i religijnych Tadżyków? Czy powodem tego poczucia tymczasowości jest dla tych ludzi odrodzenie islamskie, łatwe do zauważenia w krajach posowieckiej Azji Środkowej?*

— Odrodzenie narodowe i religijne Tadżyków oczywiście zauważam. Niestety, nie widzę w tym odrodzeniu zbyt wielu elementów pozytywnych. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że odwiedzając coraz częściej szkoły, uczelnie, instytucje edukacyjne nie widzę, by zaczynała w tych miejscach panować jakaś nowa, pełna zaufania atmosfera. Jest prawdą, że ludzie tutejsi zaczynają się modlić, że jest coraz więcej meczetów, ale na to, aby odrodzenie wiary muzułmańskiej wniosło jakieś pozytywne elementy do codziennego życia, trzeba jeszcze wiele czasu.

— *Jak Ksiądz ocenia stosunek muzułmanów tadżyckich do tutejszych katolików, do chrześcijan?*

— Gdy idzie o stanowisko oficjalne, to nie zauważyłem żadnych wypowiedzi negatywnych kierowanych w stronę tutejszych katolików. Nie było wypowiedzi, które mogłyby podburzać muzułmanów przeciw chrześcijanom. Oczywiście wiem dobrze, że duchowni muzułmańscy są przeciwni jakiegokolwiek pracy ewangelizacyjnej chrześcijan wśród ludności tadżyckiej, tradycyjnie muzułmańskiej. Problem ten pojawił się, kiedy do Duszanbe przyjechały siostry ze zgromadzenia Matki Teresy z Kalkuty. Tutejsi muzułmanie podejrzewali początkowo, że siostry chcą chrzcić Tadżyków. Dopiero kiedy wyjaśniliśmy, że siostry przyjechały nie po to, by chrzcić muzułmanów, ale by tu żyć i służyć wszystkim potrzebującym, wtedy zostały zaakceptowane w Duszanbe.

— *Od jak dawna siostry ze zgromadzenia Matki Teresy pracują w Duszanbe?*

— Siostry przyjechały 21 VI 1991 r. na zaproszenie tutejszej parafii katolickiej. Starania o ich przyjazd trwały 2 lata. Najtrudniej było nam otrzymać zgodę i zezwolenie na działalność sióstr od lokalnych władz miejskich. Walcząc o przyjazd sióstr do Duszanbe miałem nadzieję, że ich pobyt przyczyni się do poprawy atmosfery stosunków społecznych i międzyludzkich w tym mieście. Przecież zasadniczym celem ich działalności jest pokazanie przez cichą codzienną pracę obecności miłości Chrystusowej na świecie.

— *Jak jest zorganizowana praca sióstr w mieście?*

— Obecnie w Duszanbe pracują 4 siostry. Dwie są z Indii, jedna z Niemiec i jedna z Polski. Jak dotąd działają jedynie w stolicy. Stałych miejsc pracy nie mają. Chodzą natomiast do szpitali, do prywatnych domów, odwiedzają potrzebujące pomocy rodziny oraz ludzi samotnych. Ich praca polega na wykonywaniu najprostszych nieraz prac na rzecz ludzi, którzy sami takich prac wykonać nie mogą. Siostry sprzątają mieszkania, robią zakupy, gotują, myją ludzi zniedołężniałych, wykonują wokół nich wszystkie zabiegi higieniczne. Chodzą do wszystkich potrzebujących, bez względu na wyznanie. Bywają

u katolików, ale i u prawosławnych, u protestantów, u muzułmanów.

Jeszcze raz powtórzę – siostry przyjechały tu nie ewangelizować, nie katechizować, ale po prostu pomagać potrzebującym...

— *Jak tego typu działalność przyjmują Tadżykowie, muzułmanie?*

— Miejscowa ludność przyjmuje przyjaźnie taki sposób powiadamiania Chrystusa. Ludzie tutejsi nie robią żadnych problemów, nie robią przykrości. Uważają, że siostry po prostu czynią dobro, że pomoc swemu bratu czy siostrze jest obowiązkiem każdego człowieka.

— *Czy w Duszanbe, a szerzej – w Tadżykistanie, prowadzą działalność ewangelizacyjną jakieś ugrupowania sektanckie, wspólnoty nie należące do wielkich gałęzi chrześcijaństwa?*

— Tak, są takie ugrupowania i jest ich wcale mało. Muszę przy tym powiedzieć, że nasze wzajemne stosunki są w gruncie rzeczy przyjazne. Nie ma między nami wrogości, nie robimy sobie wzajemnie przykrości. Co pewien czas spotykamy się z różnych okazji. Trzeba przy tym powiedzieć, iż do tych wspólnot przychodzą nie tylko Niemcy. Przychodzą również Rosjanie mieszkający w Tadżykistanie, a nawet i sami Tadżykowie.

— *To przychodzenie Rosjan i Tadżyków do wspólnot, o których mówimy, świadczy o ich aktywnej pracy ewangelizacyjnej. I o sukcesach w tej pracy. Z drugiej strony zdarzyło mi się już słyszeć, że Kościół katolicki jakby przesypia na tych ziemiach ów niezwykle moment duchowego przebudzenia tutejszego społeczeństwa. Zgodziłby się Ksiądz z takim twierdzeniem?*

— Rzeczywiście, mówi się tu o tym, że ugrupowania sektanckie, a także wspólnoty protestanckie działają aktywniej aniżeli Kościół katolicki. I że mają większe sukcesy ewangelizacyjne niż katolicy... Czy to prawda? Ja tego w Tadżykistanie nie widzę. Zresztą muszę tu dodać, iż w Tadżykistanie nie obserwuję rywalizacji pomiędzy różnymi wspólnotami religij-

nymi o niemuzułmańskich korzeniach. Ludności, jak się tu mówi, rosyjskojęzycznej, jest w tym kraju 14%. Pozostali to ludność muzułmańska. I my, ludność rosyjskojęzyczna, czujemy się w związku z tym niemal jak jedna rodzina. Nie ma żadnej nieprzyjaźni wobec innego wyznania.

A gdy idzie o ich większą aktywność, progresywność? No cóż, myślę, że ludzie szukających, zagubionych zbliża do tych wspólnot choćby nowoczesna muzyka wykorzystywana tam w czasie wspólnych modlitw. A poza tym nie można zapominać także o pomocy z Zachodu oraz nieco uproszczonym sposobie przepowiadania słowa Bożego.

— *Co to znaczy „uproszczony sposób przepowiadania słowa Bożego“?*

— U nich wystarczy przeczytać kilka wersów Ewangelii, zaśpiewać jakąś pieśń, odmówić najbardziej znaną modlitwę i to już całe przygotowanie religijne. Z takim przepowiadaniem ci ludzie chodzą od domu do domu, od rodziny do rodziny. Uważają, że to wystarcza.

— *Ale wychodzą ku ludziom, którzy nigdy nie słyszeli o Bogu, o życiu duchowym. O Kościele katolickim mówi się, że nie opuszcza świątyń, domów modlitwy.*

— Nie mogę się zgodzić z twierdzeniem, że Kościół katolicki nie wychodzi do ludzi. Ja nawet powiem tak – to ugrupowania sektanckie idą do ludzi biorąc wzór z katolików. A gdy idzie o codzienną pracę duszpasterską, to w mojej parafii, wśród moich wiernych nie ma rodziny, nie ma domu, w którym nie byłbym chociaż raz z osobistą wizytą. A poza tym w mojej parafii działa grupa ludzi świeckich, którzy także odwiedzają wiernych w domach. Chodzą też do domów ludzi inaczej wierzących lub w ogóle niewierzących.

— *Jak przyjmują katolików, katolickiego księdza tutejsi niewierzący lub wierni innych wyznań?*

— Normalnie, chociaż to wcale nie oznacza, że po takich spotkaniach chcą w jakiś sposób zbliżyć się do Kościoła, do wiary.

— *Czy sądzi Ksiądz, że w sytuacji braku odpowiedniej liczby miejscowych kapłanów pracę duszpasterską mogą podejmować na ziemiach byłego Związku Sowieckiego kapłani z Zachodu?*

— Myślę, że podjęcie pracy przez kapłanów z Zachodu na naszych ziemiach będzie dla nich trudne. Przede wszystkim ze względu na zupełnie inny aniżeli na Zachodzie poziom naszego życia. Poziom życia duchowego, moralnego, kulturalnego, a także cywilizacyjnego. Ale oczywiście są już przypadki, iż przyjeżdżają do nas kapłani z zagranicy, którzy zdecydowali się porzucić dla pracy tutaj wspaniałe życie na Zachodzie.

— *Czy model zachodniego katolicyzmu przyjmie się na ziemiach byłego Związku Sowieckiego?*

— Nasi księża i wierni z pewnością muszą jeszcze wiele się dowiedzieć o nauce II Soboru Watykańskiego. Dowiedzieć się i tę wiedzę wprowadzić do życia naszego Kościoła. Kościół tutejszy jest może rzeczywiście nieco tradycyjalny, ale trudno się temu dziwić. Nie mieliśmy kontaktów z myślą posoborową, starzy księża, którzy przechowali wiarę na tych terenach, byli wychowani w innej epoce. Teraz trzeba to zmienić — przede wszystkim przez pracę z młodym pokoleniem.

Ale są też rzeczy, których z Zachodu z pewnością nie chcemy. Na pewno nie chcemy jakiegoś abstrakcyjnego sposobu pojmowania osoby Chrystusa, abstrakcyjnej sztuki w kościołach, w modlitwie. I swobody moralnej, u której podstaw leżą ludzkie instynkty.

— *A jak Ksiądz sądzi, co kapłani z tych ziem mogą dać Kościołowi na świecie w przypadku na przykład opuszczenia obszarów byłego Związku Sowieckiego?*

— Przede wszystkim odnowę życia moralnego i duchowego. Przemyślenie na nowo wskazań zawartych w przykazaniach, a także uznanie, że najpierw jest modlitwa, a potem praca.

— *Jaka będzie przyszłość katolicyzmu w Tadżykistanie? Gdy wyjadą Niemcy, trzeba będzie zamykać świątynie?*

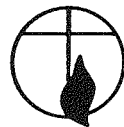
— Liczba wiernych z pewnością będzie spadała. Ale Kościół w Duszanbe zostanie. Przecież żyją tu i pracują siostry. Zresztą

uważam, że w muzułmańskim morzu, które nas tu otacza, znajdzie się i w przyszłości miejsce dla Kościoła. Może to już nie będzie normalna parafia, ale ośrodek życia monastycznego? Kto wie? Życie chrześcijan w krajach muzułmańskich będzie być może ewoluowało właśnie w stronę ośrodków klasztor-nych, ośrodków modlitwy. Nie chrystianizacja tych społeczeństw, nie zwykła parafialna praca duszpasterska, ale raczej ciche świadczenie o Bogu przez modlitwę.

— *Jeżeli Niemcy wyjadą, Ksiądz tu zostanie, czy razem z nimi opuści Tadżykistan?*

— To zależy od moich przełożonych. Jeżeli każą wyjechać – wyjadę, jeżeli nakazą mi pozostać – zostanę. Dzisiaj wiem, że powinienem tu być.

Duszanbe, luty 1992 r.



Jerzy Gaul

Inwolucja – wstydlive ogniwo paradygmatu

Postęp cywilizacji nie stanowi jednolitego prądu wiodącego ku lepszemu rzeczom. Być może przybiera on tę postać, gdy rozpatruje się go w wystarczająco szerokiej skali. Lecz w tak rozległej perspektywie gubią się szczegóły, dzięki którym jedynie zrozumieć można całość tego procesu.

Alfred North Whitehead

Przekonanie, że świat się zmienia, jest dziś truizmem. A przecież jeszcze w ubiegłym stuleciu w wielu dziedzinach nauki triumf święciła idea niezmienności. Jej początki sięgają starożytności, znajdując najpełniejszy wyraz w Arystotelesowskiej wizji racjonalności i ładu. Kanon niezmiennego nieba i stabilności gatunków w przyrodzie na długie wieki opanował wyobrażenie o świecie. Autorytet Stagiryty ciążył na fizyce i kosmologii po XVII, a na biologii aż po XIX w. Arystotelesowski niezmienny świat runąłby o wiele szybciej pod naporem zaobserwowanych faktów, gdyby nie sprzyjające okoliczności. Ponieważ w teologii chrześcijańskiej doniosłą rolę odgrywał dogmat doskonałości boskiego stworzenia, nauka Arystotelesa znalazła podatny grunt, by stać się obowiązującym paradygmatem naukowym. Myśl o zmianie była w tak jawnej sprzeczności z dogmatem doskonałości dzieła Stwórcy, że kwestionowanie jej mogło być uznane za herezję. Doświadczył tego Giordano Bruno spalony na stosie w 1600 r., gdy nie

chciał odwołać tezy o nieskończonym i wiecznym wszechświecie, czy Galileusz potępiony i uwięziony za twierdzenie, że Ziemia nie jest centrum świata, lecz obraca się wokół Słońca.

Rozwój wiedzy naukowej, zwłaszcza fizyki, udowodnił ponad wszelką wątpliwość zmienność form życia. Sprawą otwartą pozostawała natomiast natura i kierunek zachodzących w świecie przemian. W XIX w. wielką furorę zrobiło pojęcie „ewolucja”. Zgodnie z jego etymologicznym sensem, wyprowadzonym z łacińskiego „evolvo” – „rozwijam”, przyjmowano, że układ ewoluje, jeśli podlega zmianom. Czy każda zmiana mieści się w klasie zdarzeń ewolucyjnych? Początkowo wyrażano pogląd, że ewolucji można przypisać neutralne znaczenie, bez względu na to czy są to przemiany korzystne, czy niekorzystne. W 1854 r. H. Spencer połączył pojęcie ewolucji z kierunkowością, przyjmując za kryterium wzrost złożoności układu i przechodzenie od struktur prostych do złożonych. Taki zakres ewolucji obowiązuje praktycznie po dziś dzień, utożsamiany z doskonaleniem form, z ciągłym wzrostem zasobu informacji i stopnia złożoności organizacji układu.

Nawet najwięksi entuzjaści ewolucji, jak P. Teilhard de Chardin, przyznają jednak, że postęp najbardziej widoczny jest wtedy, gdy rozpatruje się globalnie dzieje kosmosu i życia na Ziemi. W perspektywie krótszego odcinka czasu wnioski często nie mogą być tak jednoznaczne, ponieważ upływ czasu niesie nie tylko doskonalenie struktur i funkcji organizmów, ale także degradację. W grę wchodzi, z jednej strony, regres polegający na uproszczeniach budowy i funkcji, utracie organów, uproszczeniach cyklu życiowego, z drugiej – zmiana tak głęboka, że następuje cofanie się, powrót do minionych stadiów rozwojowych. Jest to prawdziwa ewolucja wsteczna, czyli inwolucja, od łacińskiego „involvere” – „zawijam”, „zakrywam”. Jakie czynniki decydują o wystąpieniu regresu i inwolucji? Czy są to zjawiska przypadkowe, czy konieczne?

Powyższe pytania kierują naszą uwagę ku tym działom nauki, które zajmują się zjawiskami i procesami zmian, m.in. ku teorii systemów i termodynamice, a zwłaszcza pracom Ilyi Prigogine'a. Każdy układ wyróżnia spośród otoczenia określony wzorzec organizacyjny. Uporządkowanie oznacza jednak wzrost entropii w związku ze zwiększonym zużyciem energii. Jak wygląda dalszy rozwój, a zwłaszcza przechodzenie do nowego wzorca – programu, który w opinii W.J.H. Kuniciego-Goldfingera jest przedmiotem ewolucji? Okazało się, że w stanach zbliżonych do równowagi przemiany systemu są ściśle zdeterminowane. Natomiast przy silnej fluktuacji, gdy system znajduje się w stanie dalekim od równowagi (może to nastąpić, gdy zwiększa swoje rozmiary lub stopień złożoności, gdy zmienia się warunki środowiska itp.), dochodzi do tzw. bifurkacji. System może się wtedy rozwijać w alternatywny sposób w różnych kierunkach. Wybór dalszej drogi zależy od przypadku, od znikomej zmiany w otoczeniu lub samym systemie. K. Lorenz porównywał to z *efektem trzepotania skrzydeł motyla*, ponieważ drobny bodziec uruchamiał dalszy ciąg zdarzeń prowadzący do gruntownej zmiany całego zachowania układu makroskopowego. *Owa dowolność bierze się stąd, że porządek względny cechujący różne układy otwarte – jak twierdzi B. Skarga – nie podlega prawom konieczności, lecz prawdopodobieństwa. Porządek taki może ewoluować w różne strony. Może się doskonalić, ale może i kostnieć, tracić zdolność do modyfikacji.* Rozpatrzmy na przykładach, jak możliwość rozwoju w kierunku regresu i inwolucji wygląda na różnych poziomach rzeczywistości.

Standardowy model kosmologiczny zakłada Wielki Wybuch i gwałtowną ekspansję. Jej ostateczny finał może być jednak bardzo różny. Wszystko zależy od gęstości materii we wszechświecie. Jeżeli gęstość ta jest zbyt mała, to siły grawitacji nigdy nie zrównoważą sił ekspansji rozszerzającego się świata, skazanego tym

samym na wieczną ucieczkę i zagładę życia w lodowatych przestworzach. Tak zakłada model świata otwartego. Po spełnieniu pewnych warunków losy wszechświata mogą się potoczyć wedle scenariusza świata zamkniętego. Dostatecznie duża gęstość materii sprawi, że wszechświat będzie się rozszerzał tylko do pewnego momentu, później siły grawitacji przeważą i zaczną się kurczyć zmierzając do nieuchronnej śmierci w płomieniach (Big Bang au rebours).

Na poziomie zjawisk biologicznych obserwujemy liczne zmiany polegające na degradacji i wzroście entropii. K. Lorenz twierdził, że ewolucja biologiczna z osiągniętego stadium rozwoju może się posuwać dalej w dowolnym kierunku, idąc ślepo za każdym pojawiającym się naciskiem selekcji. W grę wchodzi także taki charakter zmian, jaki prowadzi do umniejszania wartości. Zmiany kierunku rozwoju mogą być mniej lub bardziej radykalne, o czym niżej. Trzeba jednak od razu podkreślić, że dalszy rozwój, jakkolwiek wsteczny, właściwie zawsze wkracza na drogę odmienną od dotychczasowych. Dlatego Lorenz wzdrygał się przed terminami takimi, jak „inwolucja“, „dekadencja“ czy „degeneracja“, proponując określenie „ewolucja regresywna“. Ilustruje ją rozwojem skorupiaka *Sacculina carcini*. Skorupiak ów jest pasożytem, którego larwa usadawia się na krabie brzegowym. Z chwilą gdy to nastąpi, oczy, odnóża i układ nerwowy pasożyta zanikają całkowicie, a on sam wyrasta na olbrzymi gruczoł płciowy. Analogiczne zjawiska występują wśród wielu innych pasożytów i tych gatunków zwierząt, których działalność jest potrzebna innemu gatunkowi. Do „symbiantów“ należą m.in. nasze zwierzęta domowe, które na skutek procesu udomowienia tracą swoje przystosowanie ongiś niezbędne ich przodkom do samodzielnego przetrwania w stanie dzikim. W tej klasie zjawisk mieszczą się również takie fakty, jak zanik ogona u kijanek żab, częściowy zanik grasicy u kręgowców lub powrót macicy po porodzie do pierwotnego stanu.

Szeroki zakres zmian regresywnych następuje również wraz z upływem czasu, w miarę procesu starzenia się, i polega na ogólnym zaniku tkanek, redukcji liczby komórek, zmniejszeniu zawartości wody i utracie zdolności rozrodczych, pogorszeniu się sprawności energetycznej organizmu, mniejszej wydajności w pracy, zaniku zdolności przystosowawczych itp. Opisane powyżej zjawiska nie wychodzą poza gatunkowy plan budowy danego organizmu. Zmiany wsteczne dotyczą utraty pewnych funkcji lub zmian w poszczególnych organach. Można więc mówić o regresie lub o ewolucji regresywnej. Niekiedy występują jednak zjawiska autentycznego cofania się do minionych stanów rozwojowych. Dla tej klasy procesów warto zarezerwować termin „inwolucja”, a dobrym jej przykładem był powrót ssaków do oceanów i form rybich. Niektóre z nich, np. foki czy lwy morskie, zachowały ogólną formę czworonogów. W przypadku walenia nastąpiła zmiana planów budowy organów, a kształt ich ciała i mechanika ruchów stały się całkowicie rybnie (podobny proces miał miejsce wśród starożytnych gadów – ichtiozaurów).

Zjawiska regresu i inwolucji spotykane są także na poziomie życia psychicznego człowieka. Wiele miejsca tej problematyce poświęcił w swoich pracach A. Kępiński. W medycynie somatycznej rozpoznano objawy tzw. inwolucji starczej. W schyłkowym okresie życia człowieka pojawiają się niekiedy psychozy o charakterze depresyjno-urojeniowym, gdy ciężar przeszłości staje się tak dotkliwy, że człowiek nie widzi szans naprawy tego, co w życiu zepsuł, ani zrealizowania tego, czego nie udało mu się osiągnąć. Klimat degradacji może wywołać reakcję psychotyczną. Niegdyś uważano, że stan psychozy jest regresją do dawniejszych, bardziej infantylnych form zachowania. Obecnie przeważa pogląd, że ich istota tkwi w dezintegracji osobowości i pojawieniu się bądź elementów stanów pierwotnych, np. synkretyzmu, synestezji, myślenia paleologicznego, bądź powrotu do struktur ontogenetycznie starszych, prymitywniejszych

i tym samym mniej przystosowanych do realnej sytuacji. Człowiek – podkreśla A. Kępiński – czuje się pewniejszy w starych formach, jakby uważając, że powrót do nich przywróci mu bezpieczeństwo okresu dzieciństwa. Wobec zagrożenia czuje się często bezradny i bezsilny jak dziecko, więc jego zdziecinnienie polega na wyborze struktur czynnościowych utrwalonych w pierwszym okresie rozwoju.

Powyższe przykłady nie wyczerpują oczywiście bogactwa zmian wstecznych na poziomie rzeczywistości fizycznej, biologicznej i psychicznej. Stanowią jednak dobre wprowadzenie do zagadnienia retrogradacji w sferze zjawisk gospodarczych i społeczno-kulturowych. Jak wykazuje empiria i przykłady historyczne, regres najczęściej dotyka strefy materialnej. Nieurodzaj, spadek produkcji, obniżenie poziomu życia – to powszechny wątek ludzkich dziejów. Jeszcze do niedawna klęski głodu w cywilizacji zachodniej były na tyle dotkliwe, że paraliżowały życie w całych regionach, a w przypadkach skrajnych prowadziły do ich wyludnienia. Podobne skutki miały epidemie, z dżumą na czele. Równie apokaliptyczny wymiar ma dramat głodowy rozgrywający się w Somalii, gdzie susza i wojna domowa doprowadziły do takich braków żywności, że doszło nie tylko do wielkiej śmiertelności wśród ludności, ale i do migracji setek tysięcy osób. W rezultacie zostało całkowicie zdeorganizowane życie społeczno-gospodarcze tamtejszych społeczności, co skrzętnie wykorzystały lokalne bandy terroryzując i grabiąc bezbronną ludność. Nietrudno zgadnąć, jakie to ma konsekwencje dla sfery kultury. Somalia to modelowy przykład skutków niedożywienia ludności w Trzecim Świecie. O tym, że groźba katastrofy populacyjnej nie jest wydumana, świadczy stanowisko największych autorytetów moralnych. Jan Paweł II w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*” przestrzega, że jeśli rozwój nie stanie się powszechny, wówczas może nastąpić proces jego cofania się w regionach odznaczających się obecnie małym postępem. Niepokój budzi

również degradacja środowiska naturalnego. W.J.H. Kunicki-Goldfinger nie przewiduje, co prawda, biologicznej likwidacji gatunku *Homo sapiens*, nie wyklucza jednak, że może to doprowadzić do zniszczenia obecnej struktury społeczno-kulturowej i cofnąć kulturę do stadiów pierwotnych. *Struktura społeczno-kulturowa zapewne powstanie na nowo, ale kierunek tej odbudowy i jej sposób nie są nam znane. Kryzys może też doprowadzić do Orwellovskiego porządku – zmiany społeczeństw w termitierę.*

Z poczynionych powyżej uwag wiadomo, że z procesem umniejszania wartości spotykamy się w sferze kultury i cywilizacji. Amerykański antropolog A.L. Kroeber akcentował wprost związek idei zmian z przekształceniami warunków cywilizacyjnych: *Zmiany społeczne, czy to na lepsze, czy na gorsze, zachodzą w sztucznym środowisku zasad i reguł, które człowiek stale dla siebie tworzy, w obrębie zwyczajów, którymi się otacza w znacznie większym stopniu niż w obrębie samej natury ludzkiej.* Do zmian na gorsze należą m.in. procesy prymitywizacji zachodzące w środowisku kulturowym grup marginalnych – przykładem dzieje ludności amerykańskiej po odkryciu Ameryki. Konkwista hiszpańska oznaczała dla tubylczych plemion indiańskich zagładę, niewolniczą pracę lub wyparcie w trudno dostępne rejony kraju. Indianie tworzyli w takich enklawach społeczności zamknięte, podlegające nieuchronnemu w warunkach bezruchu procesowi prymitywizacji. Izolacja od kontaktów z dynamicznie się rozwijającymi zbiorowościami kulturowymi sprawiła, że zapomnieli o starych wartościach swojej kultury, której rozwój w takich warunkach nie był możliwy.

Regres nie jest czymś wyjątkowym również na najwyższych szczeblach kulturowego rozwoju, czyli cywilizacji. K. Lorenz mówiąc o regresie człowieczeństwa we współczesnej cywilizacji, myślał przede wszystkim o niszczyielskich procesach drążących kulturę, a spowodowanych różnicą między szybkością przebiegu ewolu-

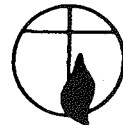
cji kulturowej i genetycznej. Lorenz dowodził, że umysł ludzki stwarza warunki, jakim naturalne predyspozycje człowieka już nie mogą sprostać. Nie tylko genetycznie zaprogramowane, ale również utrwalone tradycją normy ludzkiego zachowania w wielu przypadkach okazują się nazbyt konserwatywne, aby przystosować się do coraz szybszych zmian środowiska stworzonego sztucznie i określanego prawie wyłącznie przez technikę. Technokratyczny porządek wiedzy rozwoju kultury wyrażnie w dół – zagrażając naszemu człowieczeństwu – wskutek ubezwłasnowolnienia coraz większej liczby ludzi przez hiperorganizację oraz unifikację kultury, co przekreśla możliwość twórczego rozwoju.

Tak więc w polu naszego zainteresowania, w przeciwieństwie do poprzednio omówionych zjawisk retrogradacji zachodzących pod presją czynników zewnętrznych, pojawiają się procesy inwolucji uzależnione od świadomych działań ludzkich. W dużym stopniu są efektem nie tylko nowatorstwa, lecz także ciążenia tradycji, owej zmory przeszłości, jak ją określał Marks, który jednocześnie dialektycznie hołubił wygodne dla siebie fragmenty. Kulturę uprawia się zawsze na jakimś podłożu, ukształtowanym w procesie dziejowym danego społeczeństwa. Wiele uwagi poświęcił tej kwestii L. Krzywicki. Uważał, że do wpływowej kategorii czynników rozwoju dziejowego wchodzi najrozmaitsze składniki: instytucje polityczne i prawne, poglądy etyczne i estetyczne, wierzenia i systemy filozoficzne, zwyczaje życia codziennego. Przeszłość wcielona w urządzenia społeczne, zakrzepła w przeżytkach, działa jak hamulec nałożony na dalszy rozwój narodu. Podłoże owo formowało się w ciągu wieków: jak w archiwum, każda epoka pozostawiła tam coś w spadku, nawet czasy najbardziej odległe. Krzywicki traktował podłoże historyczne jako bierną kategorię czynników dziejowych, które trzymają się naszej istoty tysiącem niewidocznych nici. Nie przewidział, że można było ją jednak ożywić, i to w bardzo różny sposób. Znane są przypadki praw-

dziwej fascynacji dorobkiem nieraz odległych pokoleń. Gdy przeszłość wraca do terażniejszości w twórczy sposób, dochodzi do przełomu, prawdziwego renesansu w kulturze. Znamy jednak sytuacje, kiedy powroty w przeszłość nie są tak szczęśliwe. Gdy brakuje twórczego podejścia, a górę bierze niekiedy bezmyślne naśladownictwo, z walki między przeszłością i terażniejszością zwycięsko wychodzi ta pierwsza, a to może oznaczać głęboki regres. Strzałka czasu jest nieubłagana, a historia nieodwracalna. Nie wyklucza to różnokierunkowego rozwoju, także z wykorzystaniem licznych rozwiązań wydobytych z lamusa historii pod warunkiem ich dostosowania do nowego środowiska. Nie wolno natomiast postępować odwrotnie i wtłaczać rzeczywistości w sztywne ramy dawnego porządku. Im dłużej takie próby trwają, tym większa ostateczna katastrofa. Można bowiem spaść do poziomu przysłowiowego kamienia łupanego, lecz nie da się go równoprawnie podnieść na wyżyny współczesności. Pomimo ceny, którą przychodziło zapłacić, nigdy nie brakowało chętnych do podobnych eksperymentów, zwłaszcza że na krótszą metę udawało się względnie łatwo *zaktualizować*, jak to nazywał F. Znaniecki, minione układy społeczne. Powrót do dawnych dobrych czasów (de Greef już w 1895 r. nazywał to inwolucją) następował na drodze kontrreform i kontrrewolucji (szerzej omawiałem te zagadnienia w „PP“ nr 10/1989). We współczesnym świecie z przypadkiem rewolucji konserwatywnej mamy do czynienia w Iranie. Wszystkie te próby były jednak niczym w porównaniu do eksperymentów przeprowadzonych w Europie w „stuleciu totalitaryzmów“. Faszyzm i komunizm obiecywały wyzwolenie z pęt zgniłej cywilizacji Zachodu i powrót do bardziej naturalnych – kolektywnych i plemiennych – form ludzkiego bytowania. Zdjęcie rygorów cywilizacyjnych z ludzkich popędów i oddanie na ich pastwę najnowocześniejszych środków technicznych zaowocowało bezprzykładnym barbarzyństwem we wszystkich dziedzinach życia. Doszło nie tylko

do zniszczenia struktur, ale i degradacji duchowej i materialnej. Niemcy do dzisiaj liżą swoje rany psychiczne, a trudno wprost sobie wyobrazić, jak długo będzie trwał okres rekonwalescencji w Europie Środkowej, nie mówiąc już o Wschodniej.

Kończąc niniejsze prolegomena do badań nad procesami retrogradacji trudno powstrzymać się przed kilkoma refleksjami. Teorie naukowe dają szansę racjonalnej interpretacji otaczającej nas rzeczywistości, nigdy jednak w sposób doskonały i raz na zawsze. Są okresy, gdy rzeczywistość jakby je przerastała. Tak było z ideami niezmienności i postępu zamienionymi w dogmaty przez teologów i ideologów. Niewygodne fakty albo się wtedy przemilcza, albo traktuje jak wypadek przy pracy („myśl jest dobra, tylko wykonanie złe“). Zjawiska regresu i inwolucji stanowiły ostrzeżenie, które zlekceważono. Dopiero zmiana paradygmatu – uznanie wielości, czasowości i złożoności – spowodowała, że przestały być jego wstydlwym ogniwem. Nie można ich ani fetyszyzować i widzieć w burzeniu jedynej drogi do naprawy świata, ani demonizować i unikać wszelkich zmian, które z natury rzeczy prowadzą do rozpadu i chaosu. Brak równowagi daje jednak szansę na budowę nowego porządku, a o jego kształcie decyduje najmniej – nawet fluktuacja, a więc także wysiłek indywidualny. Oferuje także nadzieję, bo nieodwracalność chroni przed demonami przeszłości.



Józef Żebrok

Teoria ekonomii a zasoby przyrody

W niniejszym szkicu staram się odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu ekonomia – w tym zwłaszcza teoria rozwoju ekonomicznego – w przedmiocie swoich dociekań uwzględnia zasoby naturalne. Problem ten rozpatruję w szerszym kontekście cywilizacyjno-kulturowym. Wszelka bowiem wiedza jest istotnym elementem kultury. Składnikiem kultury społeczności ludzkiej i jednocześnie jej wyrazem jest też sposób traktowania przyrody, system przekonań i wierzeń, wzorce postępowania i preferencje¹.

W celu uzasadnienia i zrozumienia tak szerokiego kontekstu rozważań w pierwszej kolejności zaprezentuję pokrótce założenia metodologiczne. Gospodarkę traktuję jako podsystem systemu społeczno-kulturowego. Podsystem ekonomiczny nie jest mechanicznym, zakresowym wyodrębnieniem sfery gospodarczej. Jest raczej względnym, ale esencjalnym, istotowym odróżnieniem ekonomicznej sfery aktywności ludzkiej w ramach systemu społeczno-kulturowego. Zakres tej sfery jest zmienny w przekroju czasowym i przestrzennym. W tym ostatnim przypadku chodziłoby o wagę ekonomii w różnych kulturach². W każdym razie myśl ekonomiczna i praktyka gospodarcza są zawsze wtopione w konkretny system społeczno-kulturowy.

W myśl założeń ogólnej teorii systemów cały system ma ogólny cel działania. Jaki jest więc cel systemu społeczno-kulturowego? Można przyjąć – w świetle ostatecznej analizy – że kultury są systemami ukierunkowanymi na wartości. Jednocześnie wartości pełnią w systemie rolę szczególną. Układ wartości dominujących w danym społeczeństwie decyduje o trwałości, wzroście lub upadku dowolnego podsystemu³. Jest to bowiem

zbiór rozlicznych wartości, które dotyczą naczelných celów systemu, oceny własnej i innych systemów, a także oceny poszczególnych własnych elementów ze względu na role i konkretne zadania wynikające z naczelnego celu danego systemu. Można przyjąć – nie wchodząc głębiej w problematykę hierarchii wartości – że jednym z zasadniczych celów systemu jest przetrwanie.

Termin „zasoby przyrody“ ma wiele synonimów, jak np.: „zasoby naturalne“, „bogactwa naturalne“, „środowisko“, a nawet „natura“ czy „przyroda“. Zasoby naturalne obejmują:

- zasoby niewyczerpywalne i niezmiennialne przez użycie (nasłonecznienie, warunki położenia geograficznego);

- zasoby niewyczerpywalne lecz zmiennialne (większe zasoby wód, powietrze);

- zasoby wyczerpywalne lecz odnawialne (np. lasy, ryby);

- zasoby wyczerpywalne lub zmiennialne przez użycie i tylko częściowo odnawialne lub utrzymywalne (zasoby glebowe, warunki klimatu lokalnego i mikroklimatu, wody, walory krajobrazu);

- zasoby wyczerpywalne i nieodnawialne (złoża mineralne), w tym: występujące w ilościach praktycznie nieograniczonych (dobra wolne), występujące w takiej obfitości, że nie ma obecnie potrzeby ich oszczędzania (piasek, wiele kamieni budowlanych), występujące w ilościach mniej lub bardziej ograniczonych (złoża paliw, rud metali, kamieni szlachetnych)⁴.

Przytaczam tę klasyfikację ze względu na jej zakresowo szerokie ujmowanie zasobów naturalnych, uwzględniające również np. walory krajobrazu czy mi-

¹ Zob. D. Markowska, *Kulturowe uwarunkowania dbałości o przyrodę*, „Wieś i Rolnictwo“ 1990, nr 3(68).

² Szerzej na ten temat piszę w artykule *Kultura a ekonomia*, „PP“ nr 10/1991.

³ E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 119.

⁴ *Mała Encyklopedia Ekonomiczna*, Warszawa 1974, s. 930.

roklimat, co uważam za bardzo istotne. Dyskusyjne natomiast wydaje się określenie „dobra wolne“. Można raczej zgodzić się z poglądem, że obecnie pojęcie to straciło rację bytu⁵.

Człowiek tworzy kulturę. W procesie tworzenia kultury musi zająć, siłą rzeczy, określoną postawę wobec natury. Postawy te mogą być różne i zmienne, tak jak zmieniał się w czasie samo pojęcie natury. Cywilizacje starożytne miały szersze niż nasza pojęcie natury, kosmosu. Oznaczało ono całość rzeczy łącznie z człowiekiem, ponieważ człowiek i wszystko co ludzkie było traktowane, w stopniu większym lub mniejszym, jako bierna część kosmosu. Cały porządek społeczny oraz cały porządek naturalny traktowano jako jeden stały porządek odznaczający się religijną świętością, w najdrobniejszych szczegółach zdeterminowany w sposób naturalny przez bóstwo⁶. Dla starożytnych Greków natura była porządkiem, który dla człowieka mógł być przedmiotem badania i kontemplacji, ale na który człowiek nie mógł wpływać. Jak twierdzi R. Guardini: *Istniało głęboko zakorzenione w starożytności pragnienie, by trzymać się tego, co zostało ustalone*⁷.

Człowiek gospodarując korzystał z zasobów przyrody, nauczył się, jak można spożytkować siłę wiatru, wody, zwierząt. W swojej działalności starał się nie wchodzić w konflikt z przyrodą. Czuł zresztą wobec niej respekt i szacunek, gdyż zdawał sobie sprawę ze swojego uzależnienia od jej potęgi. Ekonomię rozumiano, zgodnie z etymologią tego słowa, jako ład, porządek w gospodarstwie domowym. Jeszcze w XV w. L.B. Alberti w „Traktacie o rodzinie“ podkreśla znaczenie ładu w otoczeniu człowieka i wewnątrz człowieka⁸. Działalność gospodarczą poddawano ocenie moralnej, czego przykładem może być *iustum pretium* – cena sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu.

Przyjmuje się, że powstanie nowożytnego przyrodnictwa na przełomie XVI i XVII w. pociągnęło za sobą olbrzymie konsekwencje dla kultury zachodniej,

nawet większe niż konsekwencje renesansu czy reformacji. Był to bowiem początek rewolucji naukowej, która się wówczas zaczęła dokonywać, a która dała początek nowym prądom myślowym zarówno w filozofii jak i wielu innych naukach⁹. Dotyczyło to również koncepcji natury. Natura zaczęła zatracać swój nienaruszalny porządek, ukonstytuowany charakter i postać. Stała się czymś, na co można oddziaływać jako na sumę elementarnych sił i składników materialnych, co można kształtować i reorganizować na różne sposoby na mocy praw o charakterze elementarnym¹⁰. Szczególnie istotną rolę odegrała mechanika Newtona, dając początek mechanicyzmowi i technologicznemu sposobowi myślenia. Również powstała w drugiej połowie XIX w. biologiczna teoria ewolucji dała asumpt próbom przejęcia przez człowieka kontroli nad ewolucją i zwrócenia jej zgodnie z jego wolą w wybranym kierunku.

W klimacie tryumfu fizyki i mechanistycznego oglądu świata powstała w Anglii tzw. klasyczna ekonomia polityczna. Jest znamienne, że dzieło A. Smitha, reprezentatywne dla tego nurtu myślenia ekonomicznego, nosi tytuł „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”. Odtąd ekonomia, wbrew swej nazwie, staje się nauką o bogaceniu się, raczej więc tym, co Arystoteles nazywa chrematystyką – sztuką robienia pieniędzy, bogacenia się. W nurcie tak rozumianej ekonomii D. Ricardo rozwija teorię wartości opartą na pracy. Teoria wartości odgrywa w teorii ekonomii rolę szczególną. Wywiera też, być może nawet decydujący, wpływ na stosunek człowieka gospodarującego do zasobów przy-

⁵ J. Kolipiński, *Człowiek, gospodarka, środowisko, przestrzeń*, Warszawa 1978, s. 66.

⁶ Por. A.G. van Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969, s. 225 n.

⁷ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, s. 13.

⁸ Por. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum 1985, s. 249–280.

⁹ M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?* Kraków 1988, s. 38.

¹⁰ A.G. van Melsen, dz. cyt., s. 233.

rody. Warto więc przedstawić w tym miejscu Ricardińską teorię wartości.

Dla Ricarda istnieje wartość użytkowa i wartość wymienna. Wartość użytkowa, będąca podstawą i warunkiem koniecznym wartości wymiennej, zależy od użyteczności przedmiotów. Wartość wymienna polega na zdolności pewnych przedmiotów do zakupienia za nie innych. Wartość tę Ricardo dzieli na wartość rynkową i wartość naturalną. Wartość rynkową wyraża aktualna cena płacona za dane dobro. Cena zaś zależy od relacji zachodzących między podażą a popytem i dlatego stale się zmienia, odchylając się od ceny naturalnej. Co się tyczy wartości naturalnej, to istnieją pewne dobra, których nie można pomnożyć pracą i dlatego ich wartość zależy od rzadkości. Do tych dóbr zaliczyć można ziemię, dzieła sztuki, dobra o specjalnych własnościach itp. Zdaniem Ricarda tego rodzaju przedmiotów o wyjątkowym charakterze jest niewiele i dlatego nimi się nie zajmuje. Natomiast *ogromną większość dóbr stanowiących przedmiot pożądanego zdobywamy pracą i możemy pomnażać nie w jednym, ale w wielu krajach w granicach nieokreślonych niemal, o ile chcemy wyłożyć pracę niezbędną dla ich uzyskania*¹¹. Dlatego należy określać wartość towaru za pomocą tej ilości pracy, która została wydatkowana na jego wytworzenie¹². Tak rozumiana teoria wartości pomija problem zasobów przyrody. Gdyby interpretować ją dogmatycznie, można by wręcz sformułować tezę, że zasoby przyrody są bezwartościowe, gdyż nie zawierają pracy ludzkiej.

Inna teoria, wartości opartej na cenie rynkowej, której istotą jest wyznaczanie wartości „siłą” pożądanego dobra i która zakłada, że wartości są powiązane pozycyjnie i pionowo, w układ wzajemnie zależnych stosunków wymiany, również nie dowartościowuje przyrody.

Obydwie te teorie nie stwarzają (...) obiektywnych podstaw do oceny wartości czynników produkcji w panujących warunkach długookresowych. W cenie rynkowej nie zawierają się implicite kryteria, które pozwoliłyby na

dokonanie oceny obecnego zużycia nieodnawialnych zasobów jako funkcji globalnych dostępnych zasobów finalnych; cena rynkowa nie daje nam także możliwości oceny zachowania konsumpcyjnego czy produkcyjnego z uwzględnieniem warunków równowagi systemu ekologicznego, stanu zdrowia ludności pracującej czy ostatecznego celu postępu technicznego. Teoria wartości opartej na pracy jest jeszcze mniej przydatna jako racjonalne narzędzie oceny kosztów produkcji, gdyż za czynnik wartościujący uznaje się w niej tylko pracę bezpośrednią i pośrednią (czyli kapitał) wykluczając zasoby naturalne jako prawdziwe źródło wartości¹³.

Zacytowałem tu fragment wypowiedzi Dopfera, świadczący o tym, że niektórzy współcześni ekonomiści dostrzegają już ułomności dotychczasowych teorii wartości. Dla dowartościowania zasobów przyrody w teoriach ekonomicznych niewątpliwie zasługi ma zwłaszcza E.F. Schumacher. Zwraca on uwagę na konieczność zasadniczej reorientacji nauki ekonomii, która dostrzega wartość tylko w rzeczach wytworzonych przez człowieka. W związku z tym w odniesieniu do zasobów przyrody nastąpiło całkowite utożsamienie pojęć dochodu i kapitału. „Naturalny kapitał“, ogromne bogactwo przyrodnicze nam dane, jest traktowane jako dochód, a tymczasem – pisze Schumacher – to bogactwo jest kapitałem, który trwonimy¹⁴. W dotychczasowym tradycyjnym rachunku ekonomicznym obowiązuje błędna zasada, że zasoby przyrody wchodzące w skład każ-

¹¹ D. Ricardo, *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, Warszawa 1957, s. 8.

¹² D. Ricardo, dz. cyt. oraz W. Boniecki, *Rozwój myśli ekonomicznej*, cz. II, Kraków 1984.

¹³ *Ekonomia w przyszłości*, red. K. Dopfer, Warszawa 1982, s. 63.

¹⁴ „Nie ma biznesmena, który widząc, że jego firma w błyskawicznym tempie pochłania swój własny kapitał, powiedziałaby, że problem podaży jest rozwiązany, a firma świetnie prosperuje. Jak więc mogliśmy przeoczyć ten fakt wielkiej wagi w przypadku tak dużej firmy, jaką jest Statek Kosmiczny – Ziemia, a szczególnie w przypadku jego bogatych pasażerów?“ (E.F. Schumacher, *Małe jest piękne*, Warszawa 1981, s. 25).

dego produktu traktuje się jako dochód z niewyczerpywalnego dobra. Utrzymywanie się tej zasady musi doprowadzić do katastrofy ekologicznej.

Następny problem dotyczy teorii rozwoju ekonomicznego. Współczesna epoka preferuje wartości zorientowane materialistycznie. Coraz większa produkcja dóbr materialnych jest uważana za kryterium postępu i rozwoju. Jeśli przyjąć głośną antynomię rozpropagowaną przez E. Fromma, „mieć albo być“, to współcześnie dominuje raczej postawa „więcej mieć“ rozumiana jako dążność do gromadzenia w pierwszej kolejności dóbr materialnych. Przyrodę traktuje się jako mechaniczne składowisko elementów służących jako przedmioty pracy, poddawane obróbce przez udoskonalaną technikę i technologię. Panuje przy tym przekonanie, wywodzące się z koncepcji oświeceniowych, o postępie jako linearnym procesie pomnażania dóbr materialnych i ich technologicznym doskonaleniu. Utożsamia się tak rozumiany postęp z postępem w ogóle.

Charakter kultury wyznacza miejsce i znaczenie podsystemu ekonomicznego. Wiąże się to i z pojmowaniem charakteru ekonomii jako nauki i z rolą czynnika gospodarczego w życiu społecznym. W sytuacji ukierunkowania kulturowego na wartości materialne ekonomię pojmuje się jako naukę o bogaceniu się, cele gospodarcze natomiast zaczynają pełnić jakby funkcję celów nadrzędnych całego systemu kulturowego, zaczynają dominować. W takiej sytuacji kulturowej oświeceniowa koncepcja kumulatywnego postępu społecznego na gruncie ekonomii przejawia się w teoriach rozwoju i wzrostu gospodarczego. Istnieje ogromna liczba koncepcji dotyczących pojmowania istoty tych procesów. Różnice w poglądach na wzrost i rozwój gospodarczy dotyczą najczęściej charakteru zmian zachodzących w procesach gospodarczych. W przypadku wzrostu uznaje się najczęściej ilościowy charakter zmian. Natomiast gdy chodzi o rozwój gospodarczy, podkreśla się zazwyczaj jakościowo-strukturalną stronę przemian. Różnice po-

między wzrostem a rozwojem dotyczą również zakresu obejmowanych przez te kategorie zjawisk. Gdy chodzi o wzrost gospodarczy, to przeważa pogląd, podzielany przez większość ekonomistów, że jego istotą jest wzrost produkcji dóbr i usług materialnych w przeliczeniu na jednego mieszkańca. Również elementem rozwoju ekonomicznego jest zawsze wzrost produkcji, jednak oprócz tego rozwój obejmuje inne zmiany w systemie społecznym. Za przykład niech posłuży definicja Myrdala, który sądzi, że rozwój gospodarczy jest ruchem w *górze całego systemu społecznego (...) nie tylko produkcji, podziału produktu i sposobu produkcji (...) ale także poziomu życia, instytucji, postaw ludzkich i polityki. Między wszystkimi tymi czynnikami każdego systemu społecznego istnieją określone związki przyczynowe*¹⁵. Jednak zarówno teoria rozwoju ekonomicznego, a tym bardziej wzrostu gospodarczego, koncentruje się na wzroście produkcji i czynnikach stymulujących ten wzrost. Mamy tu do czynienia z ekspozowaniem wartości materialnych, z pominięciem innych elementów systemu wartości, np. poczucia sprawiedliwości, godności osoby, potrzeby ładu i piękna, które to czynniki określa się jako czynniki pozaekonomiczne, nadając temu określeniu znaczenie pejoratywne.

Jawi się pytanie, jakie miejsce w tych teoriach zajmują zasoby naturalne. Zainteresowanie ekonomii skupia się jedynie na tych elementach przyrody, które są niezbędne do uruchomienia procesów produkcji dóbr materialnych. Z reguły chodzi zatem przede wszystkim o surowce mineralne. Jest to przy tym podejście typowo instrumentalne. Teorie rozwoju ekonomicznego, od A. Smitha poczynając, traktują zasoby naturalne po prostu jako czynnik produkcji. Modele wzrostu gospodarczego, zdaje się, w ogóle ignorują zasoby przyrody, traktując je właśnie jako zasób niewyczerpywalny, bogactwo, z którego bez reszty i zawsze można czerpać.

¹⁵ G. Myrdal, *Against the Stream*, New York 1973, s. 190–191.

Teorie te zupełnie ignorują problem skutków rozwoju czy wzrostu dla środowiska naturalnego. Pomija się też inne poza surowcami mineralnymi elementy zasobów przyrody. Taka postawa wiąże się z jeszcze inną cechą teorii ekonomicznych. Otóż o ile eksponują one najczęściej czynnik czasu, o tyle zupełnie pomijają czynnik przestrzeni. Teorie rozwoju czy wzrostu przyjmują milcząco teoretyczne założenie, jakoby procesy gospodarcze przebiegały w jednym punkcie. Tymczasem dopiero wprowadzenie wymiarów przestrzeni do sposobu myślenia ekonomicznego pozwala na uwzględnienie bogatej problematyki środowiska naturalnego¹⁶.

Następną cechą charakteryzowanej tu kultury jest preferowanie postawy walki, konkurencji jako siły napędowej postępu. Ten swoisty darwinizm społeczny, także ekonomiczny, zakładał walkę prowadzoną według prawideł gry o sumie zerowej. Taka strategia walki oznacza, że jedna ze stron może wygrać tylko kosztem drugiej. Sformułowana przez współczesną matematykę teoria gier¹⁷ udowodniła, że w praktyce społecznej występują takie sytuacje decyzyjne lub konfliktowe, w których obie strony mogą wygrać, nie tylko jedna od drugiej, ale także w przypadku współdziałania mogą uzyskać wygraną ze źródła zewnętrznego. Możliwe są więc gry o sumie niezerowej, ale pod warunkiem stosowania strategii współpracy, współdziałania, a nie strategii dominacji, walki.

Ta postawa walki przejawiała się również w stosunku do zasobów przyrody. Niekiedy głoszono wręcz hasła walki z przyrodą. Człowiek dążył do opanowania przyrody, do jej podporządkowania. Prowadził strategię dominacji. Podejmował na wielką skalę różne działania ingerujące w środowisko naturalne, nie przewidując skutków, jakie to może za sobą pociągnąć. Dotyczy to zwłaszcza, choć nie wyłącznie, okresów szybkiego uprzemysłowienia. Czasy tzw. przyspieszonej socjalistycznej industrializacji są przykładem gloryfikowania tego typu postaw. Sama możliwość zmiany natury była uznawana

za wartość autoteliczną. Sielską, wiejską, „zacofaną” przyrodę przeciwstawiano nowoczesnemu, „postępowemu” przemysłowi. Ten wręcz imperatyw ingerencji człowieka w przyrodę, ingerencji często dla samej ingerencji, aby udowodnić rzekomą wielkość człowieka, upowszechniano masowo¹⁸.

Teoria ekonomii gloryfikując wydajność ekonomiczną uzasadniała potrzebę uprzemysłowienia. „Prawo” szybszego rozwoju działu pierwszego (wytworzącego środki produkcji) w stosunku do działu drugiego (wytworzącego dobra konsumpcyjne) kładło teoretyczne podwaliny pod priorytet rozbudowy zwłaszcza przemysłu ciężkiego, szczególnie uciążliwego dla środowiska. Z kolei prawo korzyści wielkiej skali produkcji, jeśli nie *explicite*, to *implicite* wiodło do budowy gigantycznych obiektów przemysłowych, które najczęściej również w o wiele większym stopniu degradują środowisko naturalne niż obiekty małe.

W przeprowadzonej ogólnej charakterystyce teorii ekonomicznych uwzględniłem oczywiście tylko główne nurty myślowe, które dominowały – bądź jeszcze nadal wywierają znaczący wpływ – i które odcisnęły piętno na działalności gospodarczej człowieka. Obok nich pojawiali się ekonomiści, którzy wyłamywali się z panujących paradygmatów naukowych, jednak ich myśli pozostały nie zauważone albo nie odcisnęły się wyraźnie w kulturze. Podam tylko jeden przykład, który świadczy o innym podejściu do przyrody. Znany ekonomista J.B. Say pisał: *...przyroda prawie zawsze jest współniczką człowieka i jego narzędzi. I z tej spółki osiągamy*

¹⁶ Zwracają na to uwagę regionaliści; zob. np. B. Malisz, *Podstawy gospodarki i polityki przestrzennej*, Ossolineum 1984.

¹⁷ Teoria gier jest matematyczną teorią sytuacji konfliktowych. Pierwsza polska praca z teorii gier ukazała się już w 1925 r.; jej autorem jest Hugo Steinhaus. Klasycznym dziełem, które zapoczątkowało zainteresowanie teorią gier, jest książka z 1944 r. J. von Neumanna i O. Morgensterna pt. *Theory of Games and Economic Behavior*.

¹⁸ Por. np. wiersze publikowane na łamach „Piłomyczka” w latach 1949–55 cyt. w: T. Burger, *Idą dzieci i śpiewają...*, „PP” nr 3/1991, s. 437–438.

*tym większą korzyść, im lepiej potrafimy zaoszczędzić własną pracę i pracę naszych kapitałów, które są kosztowne, i jeśli zdołamy wykonać przy pomocy bezpłatnych usług przyrody jak największą część produkcji*¹⁹. Cytat ten może służyć jako przykład propagowania strategii współdziałania z przyrodą.

Powyższe rozważania skłaniają do sformułowania kilku wniosków.

Wydaje się, że musi nastąpić zmiana w hierarchii i strukturze wartości całego systemu społeczno-kulturowego. Ochrona dóbr przyrody powinna się znaleźć wśród wartości zajmujących naczelne pozycje w tej hierarchii. Przez tworzenie wartości ekonomicznych nie można niszczyć innych wartości. Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, czy to, co może tworzyć wartość ekonomiczną, musi jednocześnie wywoływać w świecie fizycznym nieodwracalne procesy, których skutków staramy się nie dostrzegać²⁰. Wartości ekonomiczne tworzone w ramach podsystemu ekonomicznego najczęściej powinny być jedynie środkami realizacji głównych celów systemu. Słusznie bowiem zauważa A. Lowe, że *tylko skrzywiony umysł może je traktować jako cel ostateczny, to znaczy widzieć możliwość uzyskania satysfakcji z samego gromadzenia środków*²¹. W tym miejscu trzeba przytoczyć słowa Jana Pawła II skierowane do Polaków, aby bronić się *przed wszelkim przerostem ekonomizmu bez wartości moralnych. Wartości ekonomiczne nie mogą zniszczyć wartości moralnych*²².

Ekonomia jako element systemu społeczno-kulturowego korzysta, czerpie z dorobku innych nauk, przetwarza ich wiedzę na użytek własnej dyscypliny. Myśl ekonomiczna jest poddana działaniom prądów myślowych, filozoficznych i ich wpływ na teorię ekonomiczną jest oczywisty. U podstaw każdej poważnej teorii ekonomicznej tkwi jakaś opcja antropologiczna, a ta z kolei wyznacza określoną aksjologię. Paradygmat nowożytnej ekonomii ukształtował się w okresie zachłystnięcia się osiągnięciami fizyki, zwłaszcza mechaniki.

Tymczasem jednak dokonał się wręcz rewolucyjny rozwój wielu nauk. Teoria kwantów i teoria względności spowodowały radykalne zmiany w naszym obrazie świata i, jak twierdzi W. Heisenberg, *uświadomiły nam, że poglądowe przedstawienia, z których pomocą ujmujemy rzeczy z doświadczenia potocznego, mają ważność tylko wobec ograniczonego zakresu doświadczenia...*²³ Ekonomia jednak, jak się wydaje, na razie w zbyt małym stopniu skorzystała z osiągnięć innych nauk – nie przekształciła swego paradygmatu. Ograniczenia mechanicyzmu i nierozłącznego od niego redukcjonizmu owocują abstrakcyjnymi modelami, w których przyroda najczęściej występuje w roli czynnika pozaekonomicznego, a w najlepszym przypadku jako czynnik produkcji. Tymczasem należy sobie zdać sprawę z wielkiego przewartościowania. W XVIII w. dobra materialne były dobrami względnie rzadkimi, a zasoby przyrody wydawały się niewyczerpywalne. Współcześnie jednak dobrami rzadkimi stają się zasoby naturalne, w tym szerokim rozumieniu, jakie podałem na wstępie tego szkicu. Jeśli ekonomia ma być nauką o gospodarowaniu, a nie chrematystyką, to musi być sztuką wyboru. Musi zatem docenić wartość nie tylko, ewentualnie, surowców mineralnych (wyczerpywalnych i nieodnawialnych), ale również czystej wody i czystego powietrza, piękna krajobrazu i wszystkich pozostałych składników zasobów naturalnych. Jest to tym bardziej istotne, im bardziej stają się one wartościami samoistnymi, często bardziej pożądanymi niż dobra materialne. Zatem ekonomia nie może się ograniczyć tylko do sfery materialnej w tradycyjnym jej rozumieniu²⁴. Piękno

¹⁹ J.B. Say, *Traktat o ekonomii politycznej*, Warszawa 1960, s. 108.

²⁰ C. Furtado, *Mit rozwoju gospodarczego*, Warszawa 1982, s. 25.

²¹ A. Lowe, *On Economic Knowledge. Toward Science of Political Economics*, New York 1965, s. 87.

²² Przemówienie skierowane do Polaków w czasie audiencji 1991 r., cyt. za „Tygodnik Powszechny” nr 22/1991.

²³ W. Heisenberg, *Ponad granicami*, Warszawa 1979, s. 34.

²⁴ J. Żebrok, dz. cyt.

krajobrazu czy czyste powietrze muszą być wartościami uwzględnianymi przez ekonomię.

Powyższe wnioski konsekwentnie odnoszą się również do teorii rozwoju ekonomicznego. Tu niezbędne jest odwrócenie hierarchii celów – postępu nie można utożsamiać ze wzrostem ilości wyprodukowanych dóbr materialnych per capita²⁵. Należałoby wypracować ontologiczną teorię rozwoju ekonomicznego jako procesu „zanurzonego” w rozwoju całego systemu społeczno-kulturowego, zaś jego wyodrębnienie byłoby esencjalne, a nie zakresowe. Teoria taka musiałaby jednoznacznie uwzględniać też problem wartości dóbr przyrody.

Wreszcie, teorie ekonomiczne, w tym teorie rozwoju, powinny w swych założeniach odejść od strategii walki, a preferować strategię współdziałania, współpracy. Dotyczy to również współpracy człowieka z przyrodą. Znamienne jest, że współczesne teorie w zakresie organizacji i zarządzania propagują rozwiązywanie różnych problemów na drodze konsultacji, dialogu i negocjacji. Uważa się ponadto, że kraje rozwinięte wchodzą w tzw. czwartą fazę rozwoju zarządzania przedsiębiorstwem. Mianowicie po okresie umiejętności dopasowania ludzi i maszyn, po okresie dominacji nurtu administracyjnego, po rewolucji wywołanej pojawieniem się w wielkich korporacjach koncepcji kultury organizacyjnej – nadeszły czasy, gdy o powodzeniu przedsiębiorstwa decydować będzie stopień jego integracji ze środowiskiem naturalnym²⁶. Jeśli celem systemu społeczno-kulturowego jest przetrwanie, to integracja, więcej – symbioza człowieka i przyrody, musi się dokonać.

²⁵ „Alternatywą pozytywistycznej (liberalnej lub socjalistycznej) koncepcji rozwoju jest odwrócenie hierarchii celów i motywacji oraz skierowanie uwagi jednostek ludzkich i społeczeństwa na sam fakt istnienia, aby bardziej »być« niż »mieć«” (B. Jałowiecki, *Rozwój lokalny*, Warszawa 1989, s. 18).

²⁶ M. Długosz, D. Meadows, E. Naumienko, *Jak ratować środowisko naturalne?* „Przegląd Organizacji” nr 3/1991.

MILENA WIECZOREK

Drzewo niebieskie

Chwali Cię żółte serce rumianku
Wszechświat jest piękny jak liść

Ty wyznaczyłeś nam ścieżki czarne po deszczu
które ciasno obejmuje trawa
Drogę w pustyni na morzu

Błogosławiony który idzie w imię Twoje
soczysty drzewa pień
rozsyłający liście i ptaki do nieba
wybuchający światłem jak gwiazda

Uczyń mi serce podobne

Król Saul słucha grającego Dawida

Chowam miecz – jeszcze drży we mnie jego blask
ale szarzeje twarz Mój płaszcz śmiało maluj
krwią krzepnącą na wietrze Ściemniaj mnie ściemniaj
by się na koniec nie wśliznął ni błysk

Rzucam perły kamienie precz na złotą drogę
Niech zgasną tam daleko i zgasną tu we mnie

Maluj pośpiesznie a na okrzyk żalu
z głębi piekieł
zaciągnij usta
z popielatej
skały

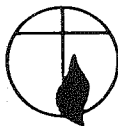
* * *

Furkot skrzydeł w piersi
W każdym ciemnym oknie
rozbłyśka twarz pełna ducha
obca i odwiecznie bliska

Obyś mnie jak najdłużej niósł
Niemordowany zabity wstajesz

Jeden gest myśli ku Tobie i oto w pół słowa
rozjarzonym jestem gniazdem

Serce łopocze do świętego wiatru
otwiera wieczne oko sokole



Nowy katechizm Kościoła katolickiego

11 X 1992 r., konstytucją apostolską „Fidei depositum“, papież promulgował nowy katechizm Kościoła katolickiego¹. Ojciec Święty nazwał ukazanie się tego katechizmu wydarzeniem o nieporównywalnym znaczeniu i bogactwie. Katechizm ma służyć zarówno jasnej i wyczerpującej prezentacji treści wiary katolickiej jak też ożywieniu wiary ludu Bożego. W niniejszym omówieniu pragniemy przede wszystkim przedstawić zasadnicze treści katechizmu. Oczywiście wobec obszerności materiału nie dało się uniknąć pewnego wyboru, dokonanego w znacznej mierze według subiektywnych upodobań autora.

Układ katechizmu jest tradycyjny i idzie częściowo za katechizmem Soboru Trydenckiego opublikowanym przez św. Piusa V. Składa się z 4 części: z wykładu apostolskiego Symbolu wiary jako treści chrześcijańskiego misterium, w które wierzymy i które wyznajemy; jego celebracji w liturgii, przede wszystkim w sakramentach; życia tym misterium realizującym się w zachowywaniu przykazań Bożych jako odpowiedzi na objawienie; chrześcijańskiej modlitwy. Katechizm nie poszedł więc za wieloma nowszymi ujęciami, które rozpoczynają się raczej od tajemnicy człowieka i sensu ludzkiej egzystencji, znajdującej swoją realizację dzięki Bożemu objawieniu². Nie wydaje się jednak, aby względy tradycji były tu decydujące. Chodziło raczej o możliwie całościowe, organicznie powiązane przedstawienie prawd wiary, o szerokie uwzględnienie dawnych dokumentów Magisterium Kościoła, pism Ojców i teologów średniowiecznych. Autorom katechizmu

¹ Dostępny jest nam tekst francuski jako autentyczny, w nim bowiem została dokonana redakcja. Oficjalnym tekstem będzie wersja łacińska, do której będą musiały się odnieść wszelkie interpretacje. Ukazało się już tłumaczenie włoskie i hiszpańskie, polskie ma się pojawić pod koniec br. Tytuł francuskiej wersji brzmi: *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame – Librairie Editrice Vaticane, Paris 1992, ss. 676. Katechizm we wszystkich wersjach ma tę samą numerację ciągłą poszczególnych akapitów, do której się odnosimy w naszym opracowaniu.

² Dla przykładu wymienimy dwa takie ujęcia: *Introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas* (tłum. z holenderskiego), Idoc-France; Paris 1968; *Les évêques de France, Catéchisme pour adultes. L'Alliance de Dieu avec les hommes*, Editions Centurion, Paris 1991.

mu zależało także na jasnym ujęciu wymagań moralności katolickiej, często rozmywających się w opracowaniach innego typu. Nie trzeba jednak sądzić, że katechizm jest jakimś bastionem konserwatyzmu. Obok rzeczy dawnych zawiera też nowe (por. Mt 13,52), naświetla bowiem z punktu widzenia wiary nowe problemy, którym Kościół do tej pory nie musiał stawiać czoła. Wiara bowiem jest zawsze ta sama i zawsze stanowi źródło nowych światła (por. „Fidei depositum“, KKK, s. 7).

Wyznanie wiary

Katechizm najpierw daje wyczerpujące określenie wiary, nie za pomocą definicji, ale określeń egzystencjalnych. Należy mówić zarówno „wierzę“ jak i „wierzymy“. Wiara jest aktem osobistym, lecz nie izolowanym. Jest wolną odpowiedzią każdego człowieka objawiającemu się Bogu i równocześnie wiarą Kościoła: wiarą biskupów zgromadzonych na soborze, zgromadzenia liturgicznego, całej wspólnoty wierzących. Kościół jako całość odpowiada na Boże objawienie i uczy nas, w jaki sposób wierzyć (166, 167). Poza tym osobowym spotkaniem Boga dokonującym się w wierze następuje w niej również przyjęcie w wolności prawdy objawionej (150). Wiara jest więc całkowitym poddaniem swojego rozumu i woli objawiającemu się Bogu (143). Jest łaską i urzeczywistnia się pod wpływem Ducha Świętego (152). Nie jest jednak aktem ślepy, gdyż wspomagają ją znaki zewnętrzne (156). Wiara szuka zrozumienia i gruntowniejsze poznanie spraw wiary powoduje jej pogłębienie, a także wzrost miłości. Dlatego św. Augustyn powiada: *Wierzę, bym mógł zrozumieć, i rozumieć, by lepiej wierzyć* (158).

Wierzę w jednego Boga – od tych słów rozpoczyna się wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolskie, które odmawiamy podczas mszy św. w niedzielę i uroczystości³. Chrześcijaństwo nie jest trynitaryzmem, jak sądzą niektórzy, ale najczystszy monoteizm i potwierdzeniem starotestamentowej wiary w jednego Boga: *Śluchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym* (Pwt 6,4). Jest On Bogiem żywym, który prowadził patriarchów, Bogiem wiernym swoim obietnicom; przychodzi, by wyzwolić swój lud (por. 205). Ten Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię w krzaku ognistym: *Jestem, który jestem* (Wj 3,14). Jest to tajemnicze imię YHWH (Jahweh), które jest zarazem objawieniem tego imienia i odmową ujawnienia go, co wyraża prawdę, że Bóg jest ponad wszystkim, co możemy zrozumieć lub wypowiedzieć (206). Bóg, który to imię ukazuje, potwierdza tym

samym swoją wierność i obecność. Jest zawsze z ludem, aby go zbawić.

Wierząc w jednego Boga chrześcijanin wierzy równocześnie w tajemnicę Trójcy Przenajświętszej, w imię której został ochrzczony (232). Jest to centralna tajemnica wiary i życia chrześcijańskiego, jest ona źródłem innych tajemnic i światłem, które je oświeca. Jest naczelną prawdą w hierarchii prawd wiary. Cała historia zbawienia polega na przyłączeniu nawróconych chrześcijan do życia Trójcy Przenajświętszej (234).

Bóg wyznawany w Symbolu jest *Stworzycielem nieba i ziemi*. Wiara w tajemnicę stworzenia dotyczy podstaw życia ludzkiego i chrześcijańskiego. Odpowiada na pytania: Skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy? Jaki jest nasz cel? Bóg stworzył świat uporządkowany i dobry. Chciał, aby stworzenie było darem dla człowieka jako przeznaczone dla niego dziedzictwo (299). Chciał też, aby świat powoli dojrzewał do swojej ostatecznej doskonałości. Przeszkodą jest grzech wynikający z wolnej woli i możliwości odstępstwa człowieka od celu, do którego został przeznaczony. W ten sposób zło weszło w świat, zło, które jest powodem zgorszenia i przed którym człowiek często staje bezradny. Katechizm stwierdza, że cały przekaz chrześcijański stanowi odpowiedź na problem zła: dobroć stworzenia, dramat grzechu, cierpliwa miłość Boga, wyjście naprzeciw stworzeniom w zbawczym wcieleniu Słowa i inne. *Nie ma ani jednego rysu chrześcijańskiego przesłania, które nie byłoby częściowo odpowiedzią na problem zła* (309). Uznając całkowitą słuszność tych wypowiedzi, niepodobna zaprzeczyć, że pozostawiają one pewien niedosyt. Rzecz w tym, że zło dotyka często ludzi niewierzących czy słabo wierzących, którzy nie mają doświadczenia Boga, szamoczą się z problemem zła i często odstępują od Boga ze względu na zło. Wydaje się, że przesłanie Kościoła powinno być tu pełniejsze.

Ze stworzeniem ściśle wiąże się problem grzechu pierwotnego, o którym katechizm mówi stosunkowo obszernie (390, 396–409). Katechizm stwierdza, że Księga Rodzaju w 3. rozdziale używa języka obrazowego, który ma wyrażać prawdę, że wolny człowiek został poddany zasadniczej próbie i nie podołał jej, zaś grzech pierwotny, który był grzechem osobistym pierwszych rodziców, został przekazany wraz z upadłą naturą ludzką Adamowemu potomstwu.

³ Katechizm uzupełnia swoje rozważania nad Symbolem apostolskim przez sięgnięcie do treści zawartych w Symbolu nicejsko-konstantynopolskim, który uszczegóławia pewne zdania tego pierwszego.

Katechizm powołuje się kilkakrotnie na Sobór Trydencki, który w kontrowersji z protestantyzmem sformułował tę naukę, i na II Sobór Watykański, który go tylko wspomina (KDK 13,1).

Następnie katechizm zatrzymuje się na osobie Jezusa Chrystusa. Chrystus znajduje się w sercu katechezy. Jej celem jest wprowadzenie do wspólnoty z Nim (426). Wszystkie inne treści katechezy winny się odnosić do Niego. Także ktokolwiek naucza, winien być tylko Jego rzecznikiem i pozwolić Chrystusowi nauczać przez swoje usta (426, 427).

Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty (Ga 4,4). Katechizm nawiązuje do tego Pawłowego zdania, aby krótko wyjaśnić naukę Kościoła o Najświętszej Maryi Pannie (489–511). Zaznacza, że wiara Kościoła odnosząca się do Maryi rozświecla wiarę w Chrystusa (487). Mówi krótko o Jej niepokalanym poczęciu (490–493), boskim macierzyństwie (495), dziewictwie (496–499), potwierdza związek między nimi, odkrywa też opartą na wierze logikę tego związku. W dziewictwie Maryi ukazuje się bowiem absolutna inicjatywa Boża w dziele wcielenia. Jezus, nowy Adam, narodzony z Maryi przez swoje dziewicze poczęcie, rozpoczyna nowe narodzenie przybranych dzieci Bożych dokonane przez Ducha Świętego. Pozostając dziewicą Maryja jest znakiem niezachwianej wiary i całkowitego oddania się Bogu. Katechizm mówi o Maryi również w innych miejscach, zwłaszcza w związku z Kościołem, gdy rozwija wykład dotyczący Symbolu (964–975).

Symbole wiary nie wspominają szczegółowo tajemnic życia Chrystusa i ograniczają się do tajemnicy wcielenia Syna Bożego oraz Jego śmierci i zmartwychwstania; ramy te naświetlają jednak sens innych tajemnic. Konsekwentnie katechizm tylko wspomina tajemnicę dzieciństwa, życia ukrytego, natomiast obszerniejsze rozważania dotyczą męki i zmartwychwstania. To ostatnie, jak wiadomo, ma kluczowe znaczenie dla wiary chrześcijańskiej. Śmierć Chrystusa została urzędowo stwierdzona ponad wszelką wątpliwość. Zmartwychwstanie zaś było udziałem tylko niektórych świadków: apostołów, niewiast, uczniów. Katechizm pojmuje wydarzenie zmartwychwstania jako historyczne i transcendentne zarazem. Jest historyczne w swoich skutkach. Historyczna jest sprawa pustego grobu, który stanowił istotny znak doprowadzający uczniów do wiary (640). Niezaprzeczalny jest też fakt objawień Chrystusa po zmartwychwstaniu. Zbieżność poszczególnych faktów, a więc wstrząs, jakiego uczniowie doznali na skutek męki, ich głęboki smutek i przygnębienie, trudności z uwierzeniem w zmartwychwstanie – to wszystko wyklucza halucynację czy egzaltację

mistyczną, której rzekomo mieli ulec. Skłania natomiast do przyjęcia wy tłumaczenia, że wiara apostołów w zmartwychwstanie powstała na skutek bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości Jezusa zmartwychwstałego (644). Zmartwychwstanie jest jednak równocześnie wydarzeniem transcendentnym. Nikt go bezpośrednio nie widział i nikt nie może wytłumaczyć, jak się fizycznie dokonało. Dlatego ta widzialna tajemnica w swoich skutkach historycznych przekracza historię i znajduje się w samym sercu tajemnicy wiary (647).

Wspomnijmy jeszcze, że Kościół katolicki wyraźnie potwierdza swoją tożsamość jako jeden, święty, katolicki i apostołski (830), w którym znajduje się pełnia środków zbawienia i w który winni być wcieleni wszyscy w jakiś sposób należący do ludu Bożego (830, 831). Uznaje jednak, że poza jego widzialnymi granicami znajdują się liczne elementy uświęcenia i prawdy (819). Ze wspólnotami chrześcijańskimi odłączonymi od jedności katolickiej Kościół prowadzi dialog, który winien zmierzać do przywrócenia jedności widzialnej wszystkich wyznawców Chrystusa. Zalecony jest również dialog z wyznawcami religii niechrześcijańskich, przy czym szczególne miejsce wśród nich zajmuje religia żydowska opierająca się na objawieniu starotestamentowym, w której Kościół odkrywa swoje własne misterium (839).

Nad całością nauczania apostołskiego zawartego w „Credo” Kościół czuwa za pośrednictwem Urzędu Nauczycielskiego, a więc Ojca Świętego i kolegium biskupów, którzy służą ludowi Bożemu (876). Chrystus chciał, aby w celu wytrwania w prawdziwej wierze Kościół uczestniczył w nieomyłności Tego, który jest Prawdą (889). Stąd szczególny charyzmat, wykonywany albo przez Ojca Świętego, albo zjednoczone z nim kolegium biskupów (891).

Celebracja misterium

Misterium paschalne, które jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej wyznawanej w Symbolu, jest rzeczywistością żywą i aktualnie działającą. Żyje więc w liturgii Kościoła, przede wszystkim w sakramentach. Uderza tutaj przede wszystkim niekonwencjonalny ich podział na sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), sakramenty uzdrowienia (pokuta i namaszczenie chorych) oraz sakramenty znajdujące się w służbie wspólnoty (kapłaństwo i małżeństwo). Zajmiemy się tylko tymi, z którymi chrześcijanin najczęściej się spotyka, lub winien się spotykać w życiu codziennym, a mianowicie chrztem, Eucharystią i sakramentem pojednania.

Trzeba przyznać, że sakrament chrztu i oparta na nim duchowość odgrywa dość małą rolę w życiu wiernych. Udzielany w okresie niemowlęctwa bywa gruntownie zapomniany, a ochrzczony zaprzecza mu nieraz swoim życiem i postępowaniem. A jednak od początków Kościoła był on uważany za podstawowy sakrament. Św. Grzegorz z Nazjanzu mówi, że jest on *najpiękniejszym i najwspanialszym darem Bożym. Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, kąpielą odrodzenia, pieczęcią i wszystkim, co jest najkosztowniejsze* (1216). Jest on odradzającym i odnawiającym obmyciem w Duchu Świętym (por. Tt 3, 5), gdyż oznacza i realizuje odrodzenie, bez którego człowiek nie może wejść do królestwa Bożego (por. J 3,5) (1215). Jest oświeceniem, gdyż ten, kto go otrzymuje, otrzymuje też Słowo, które jest Światłem oświecającym każdego (por. J 1,9). Chrzest czyni nas członkami Ciała Chrystusa (1267) i kształtuje na Jego podobieństwo wyciskając niezatarte znamię przynależności do Niego. Według słów Chrystusa chrzest jest konieczny do zbawienia (por. J 3,5), jednak zbawia też chrzest pragnienia, a istnienie takiego pragnienia można założyć także u tych, którzy nie znając Ewangelii Chrystusa szukają prawdy i starają się spełniać wolę Bożą tak, jak ją poznają (1260).

Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego. Wszystkie inne sakramenty, urzędy kościelne i działania apostołskie są z nią związane (1324). Jest ona streszczeniem i duszą naszej wiary. Jak powiada św. Ireneusz: *Nasz sposób myślenia zgadza się z Eucharystią i na odwrót – Eucharystia potwierdza nasz sposób myślenia* (1327). W rozważaniach katechizmu o Eucharystii należy podkreślić całościowe jej ujęcie i równowagę poszczególnych elementów. Znajdujemy więc tu stwierdzenie, że jest ona ofiarą sakramentalną i uobecnieniem Ofiary Krzyżowej, zawiera prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina i jest paschalną ucztą, która jednoczy uczestniczących w niej z Chrystusem i między sobą. Katechizm kładzie też nacisk na kult postaci eucharystycznych przechowywanych w tabernakulum czy też noszonych w teoforycznych procesjach (1379).

W tradycji Kościoła sakrament pokuty bywa nazywany również sakramentem nawrócenia, gdyż realizuje apel Jezusa o nawrócenie, spowiedzią – ponieważ jednym z jego istotnych elementów jest wyznanie grzechów, a także sakramentem przebaczenia i pojednania (1423, 1424). Jest on drugim nawróceniem (pierwsze to chrzest) i jest stale konieczny w Kościele, który w ciągu swego ziemskiego pielgrzymowania obejmuje i świętych, i grzeszników. Tylko Bóg przeba-

cza grzechy, jednak Chrystus chciał, aby Kościół uczestniczył w tym przebaczeniu. Władzę odpuszczania grzechów powierzył specjalnie tym, którzy sprawują urząd pojednania, a więc apostołom i ich następcom; tylko oni mają władzę związywania i rozwiązywania (1442). Chociaż forma sakramentu pojednania w ciągu wieków podlegała bardzo wielu zmianom, jednakże jego struktura pozostała ta sama. Zawiera dwa zasadnicze elementy: z jednej strony konieczny jest akt żalu, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, z drugiej – działanie Boże przez interwencję Kościoła, która się przejawia w formie absencji (1448).

Życie w Chrystusie

Traktat moralny katechizmu rozpoczyna się od nakreślenia zasadniczych elementów godności osoby stworzonej na obraz Boży i jej powołanie do szczęścia. Realizuje się ono tu, na ziemi, przez życie duchem Bożych błogosławieństw z Kazania na Górze (1716). To życie prowadzi do obiecanego przez Chrystusa życia wiecznego, którego osiągnięcie przekracza siły ludzkie i dlatego jest nazywane życiem nadprzyrodzonym (1722). Podstawowym elementem godności osoby jest jej wolność. Człowiek jest zdolny do aktów moralnych, ponieważ jest wolny. Wolność umożliwia wybór między dobrem a złem, a w miarę jak człowiek czyni dobro, staje się coraz bardziej wolny. Nie znaczy to, że otoczenie nie ma na niego wpływu. Warunki ekonomiczne, społeczne i kulturowe mogą ułatwić albo utrudnić wolne działanie i korzystanie z wolności. Sytuacje zaślepienia i niesprawności często stwarzają, zarówno słabym jak i mocnym, okazję do grzechu (1740). Człowieka pozostającego w tych warunkach Chrystus prowadzi ku pełnej wolności (por. Ga 5,1). On powiedział: *Prawda was wyzwoli* (J 8,32), a w ślad za Nim apostoł stwierdza: *Gdzie Duch Pański, tam wolność* (2 Kor 3,17). Dlatego wraz z całym stworzeniem uczestniczymy w *wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8,21) (1741).

Dobro i zło moralne poznajemy za pośrednictwem sumienia. Jak wyraża się Newman, jest ono prawem naszego ducha, które go jednak przekracza i oznacza odpowiedzialność i obowiązek, obawę i nadzieję. Bóg mówi przez nie. Jest ono pierwsze wśród wszystkich przedstawicieli Chrystusa (1778). Choć Bóg przemawia do człowieka indywidualnie przez sumienie, moralność chrześcijańska nie jest indywidualistyczna. Powołanie ludzkie bowiem ma charakter wspólnotowy, a cała ludzka społeczność jest powołana do tego samego celu.

Stąd konieczność kierowania się wymaganiami wspólnoty. Z drugiej strony wspólnota jest w pewnym sensie podporządkowana dobru jednostki. *Osoba ludzka powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych* (1881), a także każdy porządek społeczny i wszelki społeczny autorytet winien być oparty na prawach człowieka (1930).

Podstawą moralności jest dialog, który należy do objawienia i zarazem jest wyrazem prawa natury. Wyjaśnienie, jakie przynosi dekalog, było potrzebne na skutek zaciemnienia umysłu i skrzywienia woli ludzkiej przez grzech. W dekalogu nastąpiło jasne i wyraźne uwydatnienie zasadniczych Bożych wymagań dotyczących prawa natury (2071).

Na pierwszym miejscu wśród przykazań dekalogu znajduje się obowiązek oddawania czci Bogu jako Stworzycielowi, Zbawicielowi i Panu człowieka. W przykazaniu tym jest zawarty obowiązek wiary w Boga objawiającego nam swoją miłość. Katechizm dość szczegółowo omawia grzechy przeciw wierze, zatrzymując się szczególnie nad ateizmem (2123–26). Byłoby chyba wskazane, by nie poprzestawać jedynie na pobieżnym zacytowaniu odnośnego fragmentu konstytucji pastoralnej, ale szerzej poruszyć sprawę ateizmu bezwinnego jak też materializmu praktycznego, tak przecież dzisiaj powszechnego, który może przecież bardzo dobrze współistnieć z formalnym wyznawaniem wiary.

Przy okazji omawiania czwartego przykazania katechizm porusza problem stosunku wspólnoty politycznej do Kościoła. Kościół wywiera władze polityczne, by w swoich decyzjach i sądach kierowały się prawdą o Bogu i człowieku. Gdy tego zabraknie, państwo zaczyna przypisywać sobie totalitarną władzę nad człowiekiem, ze wszystkimi jej konsekwencjami, jak to wykazuje historia (2244). Kościół w żadnej mierze nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną. Strzeże jednak transcendentnego charakteru osoby i dlatego do jego misji należy ocena moralna dotycząca porządku politycznego, gdy wymagają tego podstawowe prawa człowieka i zbawienie dusz (2245–46).

W związku z piątym przykazaniem katechizm potwierdza wielokrotnie wyrażoną naukę Kościoła nakazującą poszanowanie życia ludzkiego od jego poczęcia do naturalnej śmierci. Prawo do życia jest podstawą wspólnoty cywilnej i jej prawodawstwa. Jeżeli jakieś prawodawstwo odmawia pewnym kategoriom bytów ludzkich tego prawa, tym samym nie zachowuje zasady równości wszystkich obywateli wobec niego. W ten sposób zostaje zachwiana zasada, która stanowi podstawę państwa prawa. Legislacja powinna przewidzieć pewne

sankcje karne wobec tych, którzy łamią podstawowe prawo do życia (por. 2270, 2273).

Przedmiotem szóstego przykazania jest poszanowanie dzieła stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety i ich powołania do wzajemnej miłości i komunii. Każdy człowiek winien uznać swoją tożsamość seksualną. Różnica i komplementarność płci są ukierunkowane na dobro małżeństwa i rozwój życia rodzinnego (por. 2333–33). Obie płci mają jednakową godność i są w różny sposób obrazem potęgi i miłości Bożej. Płciowe zjednoczenie mężczyzny i kobiety w małżeństwie jest sposobem naśladowania płodności i hojności Bożej (por. 2335). W sprawie regulacji poczęć i kontroli urodzeń katechizm powtarza naukę encykliki „*Humanae vitae*” poszerzoną o wypowiedzi adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „*Familiaris consortio*”. Uciekanie się do wstrzemięźliwości okresowej i wykorzystanie okresów niepłodności jest zgodne z obiektywnymi kryteriami moralności, szanuje ciało małżonków i faworyzuje wzajemną miłość i autentyczną wolność. Natomiast wewnętrznie zły jest każdy akt seksualny, który zakłada jako cel uniemożliwienie prokreacji. Antykoncepcja udaremnienia wzajemne oddanie się małżonków oraz otwarcie na życie i stanowi fałszowanie miłości małżeńskiej, która polega właśnie na całkowitym darze z samego siebie (2370). Kościół stojąc na stanowisku płodności małżeństwa głosi też zasadę, że dziecko jest darem, a nie należnością (2387). Dezaprobuje więc wszelkie techniki zapładniania, w których dokonuje się interwencji zewnętrznej, takie jak sztuczna inseminacja czy macierzyństwo zastępcze. Praktyki te bowiem łamią prawo dziecka do urodzenia się ze znanych mu rodziców złączonych węzłem małżeńskim (2376). Traktowanie dziecka jako pewnej należności dla rodziców sprzeczne jest z rolą przedmiotu. W rzeczywistości to ono posiada prawa, w szczególności prawo do urodzenia się na drodze miłości małżeńskiej rodziców, i prawo, by jego życie było szanowane w chwili poczęcia (2379).

W ramach siódmego przykazania katechizm omawia krótko sprawę integralności stworzenia. Zarówno natura ożywiona, a więc zwierzęta i rośliny, jak i nieożywiona są przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości. Panowanie nad naturą, którego dar otrzymał człowiek od Stwórcy, nie jest absolutne, ale ograniczone wymaganiami życia bliźnich, w tym przyszłych pokoleń. Winno zawierać również religijną cześć dla integralności stworzenia (2415).

W związku z siódmym przykazaniem podane są krótko zasady, jakimi Kościół się kieruje w swoim społecznym nauczaniu. Żaden katechizm dotychczas nie zajmował się tą dziedziną. Ważny jest pewien

opis tej nauki, który tu odnajdujemy, a mianowicie, że zawiera ona *zbiór zasad doktrynalnych, które są wyrażane, w miarę jak Kościół interpretuje wydarzenia historyczne w świetle całości Bożego słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa przy asystencji Ducha Świętego* (2422). W ramach tej nauki Kościół odrzuca pogląd, jakoby czynniki ekonomiczne i prawa wolnego rynku determinowały bez reszty stosunki społeczne (2424). Pracodawca ma obowiązek zapewnić pracownikom zapłatę umożliwiającą godne życie materialne, społeczne, kulturalne i duchowe (2434). Katechizm wskazuje na niezbędność międzynarodowej solidarności celem rozwiązania problemów społecznych, które mają dziś zasięg światowy. Chodzi o solidarność i pomoc dla krajów jeszcze niedostatecznie rozwiniętych ekonomicznie. Bezpośrednia interwencja w dziedzinę społeczną i polityczną nie jest zadaniem pasterzy, lecz wiernych świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy wraz ze swoimi współobywatelami. W tych dziedzinach jest możliwy pluralizm konkretnych rozwiązań, który winien jednak zawsze uwzględniać dobro wspólne (2442).

Modlitwa w życiu chrześcijańskim

Przeżycie tajemnicy paschalnej w bezpośredniej i żywej relacji do Boga dokonuje się w modlitwie. Na pytanie, czym jest modlitwa, odpowiada św. Teresa od Dzieciątka Jezus; *Dla mnie modlitwa jest porywem serca, prostym wejściem ku niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości tak pośród doświadczeń jak i w radości* (2558). Widać więc, że modli się cały człowiek, ale dla oznaczenia szczególnego „miejsca“ modlitwy Pismo Święte posługuje się przeważnie (więcej niż 1000 razy) słowem „serce“. Oznacza ono w języku biblijnym ukryte, nieuchwytnie wewnątrz człowieka, miejsce podejmowania najważniejszych decyzji i spotkania z Bogiem (2562, 2563).

Najważniejszą modlitwą jest pozostawiona przez Chrystusa Modlitwa Pańska, która stanowi streszczenie całej Ewangelii (2761). Według św. Augustyna, gdy rozważa się liczne, znajdujące się w Piśmie modlitwy, można stwierdzić, że nie ma w nich niczego, co by nie było zawarte w Modlitwie Pańskiej. Prosimy w niej o spełnienie wszystkich naszych słuszných pragnień ułożonych w takim porządku, w jakim należy prosić (2763). Wprowadzając Modlitwę Pańską liturgia zachęca, aby się modlić z synowską ufnością. Postawę tę wyraża grecki wyraz „parrhesia“, który oznacza prostotę, ufność synowską, radosną pewność, pokorną odwagę, przekonanie, że się jest kochanym (2778). W tym duchu wymawiamy więc pierwsze słowo „Ojcze“.

Stwarza ono komunie między Nim a nami. Możliwe jest wypowiedzenie tego słowa, ponieważ Chrystus objawił nam Boga jako Ojca. Słowo to objawia również człowiekowi jego własną godność przybranego syna Bożego (2783). Modlitwa do Ojca rozwija w nas dwie dyspozycje: pragnienie upodobnienia się do Niego, jako że jesteśmy stworzeni na Jego obraz i winniśmy temu powołaniu odpowiedzieć, oraz ufność i pokorę, które pozwalają nam wrócić do stanu dziecięctwa Bożego, albowiem dzieciom obiecane jest królestwo niebieskie (2784, 2785). Ten Ojciec jest naszym Ojcem. W słowie „nasz” rozpoznajemy się jako uczestnicy braterskiej wspólnoty Kościoła. Odczuwamy w nim również wspólnotę ze wszystkimi braćmi ochrzczonymi i odmawiamy ją razem z nimi. Nie możemy jednak też zapominać, że tym słowem obejmujemy także wszystkich, za których Chrystus oddał życie, a więc także tych, którzy Go nie znają z jakiegokolwiek powodu. Jak miłość Boża jest bez granic, taka też powinna być nasza modlitwa (2790–92). Modlimy się do Ojca, który jest „w niebie”. To wyrażenie biblijne nie oznacza miejsca, ale pewien sposób istnienia. Nie wyraża oddalenia Boga, ale Jego majestat (2794), a także obecność w sercach sprawiedliwych. Niebo, dom Boży jest naszą prawdziwą ojczyzną, do której dążymy, ale do której należymy już teraz (2802). Po zwróceniu się do Ojca następują pierwsze trzy prośby, które dotyczą bezpośrednio Boga. Prośba: *Święć się Imię Twoje*, oznacza uznanie przez człowieka świętości Bożej, a więc niedostępnej chwały, ogniska odwiecznego misterium Boga (2809). Ponadto Chrystus uczy tej modlitwy jako prośby i pragnienia, w którym zaangażowani są zarówno Bóg jak też człowiek (2807). Słowami: *Przyjdź królestwo Twoje*, kierujemy do Boga życzenie, by królestwo Boże, które głosił Chrystus, było bliskie już obecnie, zanim się spełni ostatecznie. Królestwo Boże może też oznaczać samego Chrystusa. W Modlitwie Pańskiej chodzi przede wszystkim jednak o to ostateczne spełnienie królestwa, które się urzeczywistni przy drugim przyjściu Chrystusa. Pragnienie nie odciąga Kościoła od jego zadań na ziemi, przeciwnie, jeszcze bardziej go w nim angażuje (2818). Gdy prosimy o spełnienie woli Bożej, wyrażamy pragnienie, by nasza wola zjednoczyła się z wolą Jezusa, który zawsze czynił to, co się Ojcu podoba (por. J 8,29). Jest to tym samym prośba o spełnienie się Jego odwiecznego zamysłu. Pragniemy, by spełnił się on na ziemi tak, jak urzeczywistnia się w niebie (2823). Następne trzy prośby dotyczą człowieka i jego życia, które trzeba utrzymać przez pokarm i uzdrowić od grzechu. W nich człowiek prosi też o ostateczne zwycięstwo nad złem. Prosząc o chleb powszedni człowiek wyraża całkowitą ufność

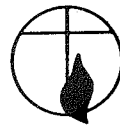
dziecka Bożego. Prośba ta nie skłania do bezczynności. Wobec dramatu głodu na świecie budzi odpowiedzialność za braci i skłania do wyświadczenia im efektywnej pomocy (2831). W prośbie: *Odpuść nam nasze winy*, wyznajemy, że po oczyszczeniu przez chrzest stale powracamy do grzechu i musimy prosić Boga o przebaczenie. Apelujemy do miłosierdzia Bożego i to miłosierdzie jest nam obiecanie, ale pod warunkiem, że przebaczymy wszystkim, którzy wobec nas w czymkolwiek zawinili (2840). Winniśmy wobec nich naśladować miłosiernego Boga. Chociaż czasem niemożliwe jest nie odczuwać czy zapomnieć o obrazie, trzeba przebaczyć „z serca”, które pod wpływem Ducha Świętego przemienia karę na współczucie i oczyszcza pamięć (2842–43). *Nie wódz nas na pokuszenie* – należy raczej tłumaczyć „nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” (por. Jk 1,13). Człowiek prosi Ducha Świętego o odróżnienie dobra od zła i o moc do przewyciężenia grzechu. Pokusa jest jednak pożyteczna, gdyż pozwala odkrywać człowiekowi swoją słabość i dziękować za łaskę, która go w pokusie podtrzymuje (2846–47). Prosimy wreszcie o uwolnienie od zła. To refleks modlitwy Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. *Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego* (J 17,15). Chodzi o zło osobowe, szatana, ojca kłamstwa (por. J 8,44), który przeciwstawia się Bożemu planowi zbawienia świata. Prośba ta wyraża również pragnienie uwolnienia od wszelkiego zła, przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, którego autorem jest szatan. W tej prośbie Kościół zanosi przed oblicze Ojca całą niedolę świata skażonego złem (2850, 2854).

* * *

Nowy katechizm jest na pewno wielkim osiągnięciem Kościoła. Porządkuje olbrzymią materię według hierarchii wartości, nie pomijając żadnej istotnej. Katechizm nie gardzi tym co małe, co pozornie nie ma znaczenia, czy też zostało zapomniane. Nie uwydatnia jednostronnie tylko współczesnej nauki Kościoła, choć oczywiście II Sobór Watykański ze względu na dzisiejsze potrzeby Kościoła musiał być specjalnie uwzględniony. Katechizm integruje i syntetyzuje wartości, co jest w ogóle znamieniem katolicyzmu. Układ materiału nie jest zeterminowany aktualnością zagadnień. Trzeba pamiętać, że katechizm ma służyć Kościołowi przez dłuższy czas, a to, co dziś jest aktualne, może się szybko zdezaktualizować i na odwrót. Ponadto katechizm Kościoła katolickiego jest pewną wersją wzorcową i dopiero na jej podstawie winny być sporządzone, przez konferencje episkopatów, odpowiednie wersje dla danych rejonów kulturowych.

Wierzący chrześcijanin, zwłaszcza katolik, odnajdzie w katechizmie pomoc do umocnienia i pogłębienia swojej wiary. Zyska oparcie jako że w pewnych sprawach zostało zgodnie z Ewangelią wypowiedziane „tak” – tak” i „nie – nie”. Niektóre partie katechizmu mogą służyć jako bezpośrednia pomoc w modlitwie. Ale niewierzącym, agnostykom czy wątpiącym powinien przez swoją zwartą strukturę również dać do myślenia. Oni bowiem najczęściej ograniczają się do rozstrzygnięcia pytania o istnienie Boga. Jeżeli bez uprzedzeń przypatrzą się bogactwu chrześcijańskiego misterium, może dojdą do wniosku, że wyraża ono rzeczywistość dostępną dzięki wierze, o którą warto się starać i o nią prosić.

Stefan Moysa SJ



Intuicje maryjne

Niespodziewany znak nadziei

Najbardziej znanym znakiem chrześcijańskim jest krzyż. Znany był już wcześniej – przed Chrystusem – jako znak śmierci. Nie tej naturalnej, danej wraz z ludzką naturą, lecz gwałtownej, jaką zadaje sam człowiek. Śmierć przez ukrzyżowanie była karą zadawaną przez Rzymian niewolnikom czy skazańcom z pobitych narodów. Dla Żydów, których prawo przewidywało kamienowanie, powieszenie na drzewie było dodatkowym znakiem pohańbienia uśmierconego wcześniej przestępcy – znakiem, że *wiszący jej przeklęty przez Boga* (Pwt 21,22 n.). W Jezusie ten znak się dopełnił. Nadal można w nim widzieć karę za grzech, znak śmierci jako kary. W tym sensie apostoł Paweł nazywa krzyż Chrystusa *zgorszeniem dla Żydów* (1 Kor 1,23), a odwołując się do powyższych słów Prawa mówi o Jezusie, że stał się *za nas przekleństwem* – aby nas z *przekleństwa Prawa* wykupić (Ga 3,13). To znaczy, znak pozostaje, ale w Jezusie zmienia swój sens. Przestaje być tylko znakiem grzechu i kary śmierci, staje się znakiem zbawienia. Znakiem paradoksalnym – niespodziewanej nadziei.

Znak krzyża jest najpierw znakiem końca. Ale jego cień (znak ukrytego światła) przenika całe życie Jezusa. Wskazują na to choćby słowa o znaku sprzeciwu (Łk 2,34), które Jego Matka przyjęła już w pierwszych miesiącach życia Syna. Był to klucz, który Jej samej miał otworzyć głębsze pojmowanie losu Dziecka. A może trzeba się posunąć jeszcze dalej – aż do początku? Nie tylko do narodzenia Bożego Syna, ale do Jego poczęcia? Czy już tutaj znak nadziei, jakim jest dla matki poczęte w jej łonie dziecko (którego się spodziewa będąc „przy nadziei”) nie był znakiem niespodziewanym?

Problematyka dziewiczego poczęcia

Pismo Święte nie pozostawia żadnej wątpliwości co do początku Jezusa jako dziewiczego poczęcia. Znaleźć jest pytanie Maryi, która w momencie zwiastowania Jej nowiny o poczęciu z Niej Syna Bożego wysuwa trudność: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* Wyrażona w tym pytaniu nieznajomość męża oznacza, jak słusznie dodają nowsze tłumaczenia Biblii, że Maryja nie zna pożycia z mężczyzną,

czyli po prostu jest dziewicą. Odpowiedź na Jej trudność jest nie mniej wyraźna: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,34 n.). To znaczy – nieznajomość męża jako dziewictwo nie stanie się przeszkodą w poczęciu Dziecka, gdyż będzie Ono poczęte z Ducha Świętego. Więcej, właśnie ten sposób poczęcia będzie dodatkowym argumentem (*dlatego*), że Syn Maryi zasługuje na tytuł Syna Bożego. Swoistym uzupełnieniem tego przekonania jest świadectwo ewangelisty Mateusza – nieznajomość męża jest ukazana od strony Józefa jako jego zaskoczenie wobec brzemienności Maryi, a światłem rozjaśniającym tajemnicę są słowa innego zwiastowania, że *z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło* (Mt 1,20).

Skoro świadectwo Pisma o dziewiczym poczęciu Jezusa jest tak wyraźne, to dlaczego stawia się je pod znakiem zapytania, także wśród teologów katolickich?¹ Nie wystarczy się dziwić czy oburzać. Trzeba wysłuchać argumentów, bo może się okazać, że przedstawiane w nich racje torują i oczyszczają drogę do pełniejszego poznania tajemnicy – prawdy. Dodam od razu, że nie zajmuję się tu głosami prymitywnymi, które chętnie odwołują się do „naukowego” obrazu świata i uważają, że nie ma w nim miejsca na „cud” dziewiczego poczęcia. Zauważają jedynie w tym kontekście, że od strony współczesnej nauki nie ma przeszkód, aby przyjąć możliwość partenogenezy (dziewiczego poczęcia)². Jednak ta możliwość nie jest bynajmniej istotna w TEOLOGICZNEJ kwestii dziewiczego poczęcia. Co zatem należy przede wszystkim uwzględnić?

Najpierw to, że od strony teologicznej dziewicze poczęcie Jezusa nie jest prawdą izolowaną, lecz stanowi część wyznania wiary w Boskie synostwo ludzkiego syna Maryi – Jezusa. Prawda o wcieleniu Syna Bożego jest w chrześcijaństwie centralna. Jakie miejsce zajmuje w niej stwierdzenie o Jego dziewiczym poczęciu? Przykład najstarszej, Markowej, Ewangelii jest dla dzisiejszych teologów wskazówką, że można głosić pierwszą prawdę bez dotykania drugiej³. Także naj-

¹ Spośród teologów niemieckiego obszaru językowego trzeba tu wymienić poważnych egzegetów: G. Lohfinka i R. Pescha, oraz niezbyt poważnego, chociaż (dlatego?) najgłośniejszego – E. Drewermann.

² Por. Cz. Jura, *Czy możliwy będzie świat bez mężczyzn?* „Problemy” 7/1988, s. 2–8. Mówi się tu o naukowej możliwości dzieworództwa, jednak z zastrzeżeniem, że potomstwo partenogenetyczne może być tylko rodzaju żeńskiego...

³ Można jednak uważać, że wskazówką Marka co do dziewiczego poczęcia Jezusa jest uderzający brak wzmianki o Jego ludzkim ojcu; por. W. Chrostowski, *Dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa*, „W drodze” 5/1989, s. 13–20.

wcześniejsze wyznania wiary w innych pismach Nowego Testamentu pokazują, że Boskie synostwo Jezusa jest wiązane przede wszystkim z *wywyższeniem* Go w paschalnej tajemnicy śmierci-zmartwychwstania. Można by nawet odnieść wrażenie, że według najstarszych wyznań dopiero w swoim zmartwychwstaniu Jezus został „ustanowiony” Synem Bożym (por. Rz 1,4). Nie wolno jednak znowu izolować tych wypowiedzi od innych, które ukazują bóstwo Jezusa w sposób bardziej zróżnicowany. Świadcstwa ewangeliczne, spisane w perspektywie wiary i w świetle prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa, ukazują objawianie się Jego bóstwa już wcześniej, podczas ziemskiej działalności. A wreszcie zarówno rozwinięta chrystologia św. Pawła jak i ewangeliczne opowiadania o ziemskim początku Jezusa zakładają najwyraźniej odwieczny charakter Bożego synostwa – Jego preegzystencję, poprzedzającą wcielenie.

Znamienne jest wszakże, iż nawet wyznanie odwiecznego synostwa Bożego w człowieczeństwie Jezusa nie musi się wiązać w Piśmie z koniecznością dziewiczego poczęcia: ani w chrystologii św. Pawła, ani w teologii św. Jana nie znajdujemy wyraźnej wzmianki o dziewiczym początku Syna Bożego. Co więcej, w słynnym hymnie o Logosie z początku Janowej Ewangelii staje się wyraźne, że dziewicze poczęcie pełni funkcję OBRAZU opisującego początek i postawę wiary; w tym sensie mowa jest o wierzących w *imię Jego* [tj. Chrystusa] – *k którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili* (J 1,12 n.). Dopiero na tym tle można pojąć teologiczne pytanie o miejsce dziewiczego poczęcia w najbardziej znanych świadectwach Mateusza i Łukasza – w opowiadaniach o początku Jezusa. Nie ulega wątpliwości, że Boże synostwo Jezusa jest tu dodatkowo związane z Jego dziewiczym poczęciem. Ale czy również w tym przypadku chodzi nie tylko o OBRAZOWE sformułowanie prawdy o Bożym synostwie? Oto jest pytanie! A odpowiedź?

Obrazowy charakter zwiastowania

Z dwóch ewangelicznych świadectw o dziewiczym poczęciu Syna Bożego wybierzmy najpierw opowiadanie św. Łukasza, mówiące o zwiastowaniu anielskim (Łk 1,26–38). Współczesna egzegeza biblijna przyjmuje bez cienia wahania, że mamy tu do czynienia z obrazem, który został zaczerpnięty ze starotestamentowych opowiadań o początkach ważnych postaci dziejów zbawienia. Schemat stosowany w tych opowiadaniach jest taki sam jak u Łukasza, który powtarza go dwukrotnie: najpierw w zapowiedzi narodzin Jana Chrzciciela, na-

stępnie w odniesieniu do Jezusa. W tym schematycznym opisie zbawczego wydarzenia można wyróżnić pojawienie się istoty niebiańskiej, zapowiedź narodzin syna, określenie jego imienia, objawienie jego przyszłości⁴. Obok schematu zwiastowania ewangelista wykorzystuje dodatkowo schemat powołania, w którym powtarzają się następujące elementy: Bóg wypowiada słowa powołania, powołany wyraża wątpliwości, Bóg rozprasza te wątpliwości udzielając odpowiednich wyjaśnień, na potwierdzenie wyjaśnień Bóg daje znak.

Takie spojrzenie na strukturę Łukaszwego świadectwa pozwala zarazem określić jego zasadniczą intencję teologiczną. Nie wchodząc w szczegóły analizy egzegetycznej przejdźmy do jej wyniku. Wolno wnioskować, że punkt kulminacyjny opowiadania i jego istotny sens zawiera się w zdaniu oznajmującym o Jezusie: *Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1,32 n.). Widać zatem, że chodzi przede wszystkim o wyznanie wiary w zwiastowanego Syna Maryi jako Syna Bożego i Mesjasza-Chrystusa. Jest to wyznanie, którego pełne sformułowanie stało się możliwe w świetle zmartwychwstania Chrystusa i w Jego Duchu. Samo sformułowanie przybrało w tym przypadku postać obrazowego opowiadania, choć jego istota nie różni się od bardziej zwartych wyznań innych świadectw nowotestamentowych. Nie różni się? A co z wypowiedzią o dziewiczym poczęciu w Łukasowym wyznaniu?

Sam fakt, że wzmianka o dziewiczym poczęciu zwiastowanego Syna stanowi wyjaśniający komentarz do zasadniczego wyznania wiary w Jego bóstwo, skłania egzegetów do przypisania temu wyjaśnieniu roli drugorzędnej. Dodatkowym argumentem jest dla nich to, że inne wyznania nowotestamentowe, poza świadectwem Mateusza (Mt 1,20), nie włączają dziewiczego poczęcia do swej istotnej treści. Owszem, egzegeci nie negują wagi, jaką dla Łukasza i Mateusza ma stwierdzenie, że poczęcie Jezusa dokonało się bez udziału ludzkiego ojca. Jednak uważają, że ewangelisci nie opierają się w swym twierdzeniu na żadnej dodatkowej przesłance historycznej, lecz szukają własnej ilustracji zasadniczego wyznania wiary. Dlatego tej ilustracji – obrazowi dziewiczego poczęcia – nie można przypisać podobnej rangi co samemu wyznaniu o Boskim synostwie Jezusa. Opinię egzegetów uzasadniają nadto teologowie – zwracają uwagę, że Boskie

⁴ Por. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, tłum. B. Widła, Warszawa 1987, s. 89. Co do dalszych rozważań por. tamże, s. 89–96.

synostwo Jezusa nie wymaga bynajmniej braku ludzkiego ojca. Istotna jest ich zdaniem chalcedońska prawda o jedności Boskiej i ludzkiej natury Jezusa w jednej osobie Boskiego Syna, co daje się pomyśleć także w przypadku, gdyby w swej ludzkiej naturze Jezus miał poza Matką także ludzkiego ojca...⁵

To jeszcze nie wszystko. W argumentacji egzegetów decydujące jest stwierdzenie, że skoro intencją Łukasowego opowiadania ze zwiastowaniem anielskim jest wyznanie wiary w bóstwo Jezusa, a dodatkowe szczegóły opowiadania mają charakter obrazowy, to nie mogą one być uważane za historyczne... Właśnie wzmianka o dziewiczym poczęciu pokazuje zdaniem dzisiejszych „uczonych w Piśmie“, że opowiadanie jest nie tyle relacją o historycznym wydarzeniu, ile raczej teologiczną refleksją w świetle wiary. Już dawniej bowiem uderzało pytanie postawione przez Maryję na wieść o zapowiedzianym poczęciu Syna: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* Jak je wytłumaczyć? Przecież skoro była już poślubiona, to powinna przyjąć, że zapowiedziane poczęcie dokona się w małżeństwie. Chyba że... ślubowała dziewictwo. Takie też było w istocie tradycyjne wyjaśnienie. Dzisiaj trudno się z tym zgodzić. Najpierw dlatego, że sam tekst nie wspomina o żadnym ślubie. Poza tym, ślub dziewictwa jest nieprawdopodobny w małżeństwie żydowskim, którego głównym ideałem i celem było potomstwo, i to liczne. Wreszcie relacja Mateusza o postawie Józefa, do której wrócimy, oznaczałaby dodatkowo, że sam małżonek Maryi nic o Jej ślubie nie wie, co stawiałoby wręcz pod znakiem zapytania przysięgę małżeńską... Co zatem pozostaje? Jeśli przyjmiemy wraz z dzisiejszą egzegezą, że opowiadanie ma wyrażać wiarę w Boskie synostwo Jezusa jako związane z Jego dziewiczym poczęciem, wówczas *wszystkie trudności ustępują. Wtedy bowiem sprzeciw Maryi nie jest sprzeciwem Maryi historycznej, lecz wskazówką narratora dla czytelnika, w jaki sposób winien on rozumieć synostwo Boże Jezusa, o którym wcześniej była mowa. Nie chodzi więc oczywiście o to, by opowiadanie nasze odczytywać jako historyczną relację dokumentalną*⁶.

W tym miejscu nie mogę się już dłużej powstrzymać od wprowadzenia do powyższych uwag JEDNEJ istotnej poprawki. Przystając na obrazowy charakter sceny zwiastowania, opisujące późniejsze wyznanie wiary w Boskie synostwo Jezusa, trudno jednak zgodzić się z założeniem, że ewangelisci w swym opisie Jego początku nie mieli do swej dyspozycji żadnej dodatkowej przesłanki historycznej. Sam Łukasz bowiem nie tylko podkreśla, że postanowił *z badać dokładnie wszystko od pierwszych chwil* (1,3). Sugeruje niedwuznacznie, komu

przede wszystkim zawdzięcza tę wiedzę o początku Jezusa – komuż, jeśli nie obecnej przy wszystkim Matce? Wolno przyjąć, że słowa odniesione przez ewangelistę do Maryi wobec wydarzeń z dzieciństwa Syna opisują także Jej postawę wobec początku – poczęcia Jej dziecka: *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2,19; por. 2,51). To znaczy, nawet jeśli przyjmiemy, że Łukasz opisał początek Jezusa używając starotestamentowych obrazów-schematów, to poza nimi kryje się element autentycznego wydarzenia, którego doświadczyła i o którym zaświadczyła Maryja. Czy zatem można wydobyć coś więcej o tym wydarzeniu z obrazowego opowiadania przekazanego przez ewangelistę?

Znak Panny z Dzieckiem

Zanim powrócimy do Łukaszowego obrazu zwiastowania, zwróćmy się do kolejnego świadectwa Ewangelii – według św. Mateusza. Również tutaj Boskie synostwo Jezusa jest powiązane z Jego dziewiczym poczęciem, przedstawionym jednakże od innej strony. Zwiastowanie dokonuje się tu nie przed, ale po fakcie poczęcia, i nie wobec Maryi, lecz wobec Jej małżonka. Boże objawienie ma rozproszyc jego wątpliwości co do dziecka. Anioł zwiastuje mu, że Dziecko poczęte przez Maryję jest z *Ducha Świętego* jako wypełnienie starotestamentowego proroctwa: *Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel – Bóg z nami* (Mt 1,20.23). Brzemienność Maryi, nieoczekiwana dla Józefa i wywołująca jego sprzeciw, ma być dla niego znakiem wypełnienia się starotestamentowej zapowiedzi. Jaki jest zatem sens tego znaku?

Już w proroctwie znak ukrywał wieloraki sens odślaniający się stopniowo na tle dziejów⁷. Początkowo chodziło o znak w kontekście politycznym. Izajasz pragnął przekonać króla, by w obliczu zagrożenia ze strony sąsiadów szukał pomocy u Boga, a nie u mocarstwa asyryjskiego. Kiedy król nadal się wahał, prorok wezwał go, aby prosił o znak, który rozwiałby wątpliwości. Jednak brak wiary u króla przejawia się także w tym, że nie chce nawet prosić Boga. Wtedy prorok zapowiada: *Pan sam da wam znak: Oto panna pocznie i porodzi syna, i nazwie go imieniem Emmanuel* (Iz 7,14). Okazuje się zatem,

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 223.

⁶ G. Lohfink, dz. cyt., s. 95.

⁷ W dalszych rozważaniach korzystam z pracy: N. Lohfink SJ, *Die messianische Alternative. Adventsreden*, Freiburg 1981.

że nawet ludzki sprzeciw i brak wiary nie zdołają pokrzyżować Bożego planu. Znak został dany mimo wszystko. Lecz co oznacza?

Znakiem dla króla miało być wydarzenie, które po swym ukrytym zapoczątkowaniu ujawni się w niedalekiej przyszłości. *Panna*, o której mówi prorok, oznacza młodą dziewczynę (hebr. „alma”) w wieku uzdolniającym do małżeństwa. W zawartym związku pocznie ona, albo może już poczęła⁸, dziecko. Kiedy syn się narodzi, będzie można dać mu imię oznaczające „Bóg z nami”, gdyż właśnie wtedy – w czasie jego przyjścia na świat – okaże się, że aktualne zagrożenie istotnie minęło, dzięki Bogu! A zatem znak panny poczynającej syna ma być znakiem zbawienia, które Bóg może zapewnić mimo wszystko, mimo braku wiary króla. Jednak ludzki sprzeciw także nie pozostaje bez wpływu na rozwój sytuacji. Zagrożające wcześniej nieszczęście nadejdzie i spadnie na króla oraz naród: *Pan sprowadzi na ciebie i na twój lud (...) czasy, jakich nie było od odpadnięcia Efraima od Judy* (Iz 7,17). Tym samym znak, który mógł być WYŁĄCZNIE znakiem zbawienia, stanie się także – z powodu sprzeciwu króla – znakiem sprzeciwu i związanego z nim nieszczęścia.

Ambiwalencja Bożego znaku sięga jeszcze głębiej. Chociaż już najbliższa przyszłość miała wykazać jego dwoisty sens łączący Boże zbawienie i ludzką grzeszność, sam znak – raz postawiony – pozostawał wskazówką także na przyszłość. Znak nie przestawał intrygować: Skoro prorok mówiąc o przyszłości nie ograniczył się do wydarzeń politycznych, lecz kazał je odczytywać w spojrzeniu na matkę z dzieckiem, to czy nie można dostrzec w znaku czegoś więcej? Trzeba najpierw zauważyć, że użyte przez proroka słowo „alma” może oznaczać także pannę-dziewicę, przynajmniej w tym sensie, że było to zwyczajowe założenie u młodej dziewczyny zdolnej do małżeństwa... Znamienne jest, że ten dodatkowy sens został uwydatniony już w Starym Testamencie, w jego greckim przekładzie. A dalej – Panna-Dziewica stała się w teologii proroków obrazem Izraela jako czystej oblubienicy Jahwe. Mimo dziejów grzechu – ciągłego odwracania się od Jahwe – w narodzie przez Niego wybranym pozostawała wierna Jemu *reszta*, i to właśnie ona miała się stać w przyszłości znakiem wierności samego Boga i Jego zbawienia.

W ten sposób znak Panny z Dzieckiem stał się ostatecznie już w Starym Testamencie znakiem Bożego zbawienia i jego spełnieniem było przyjście na świat Jezusa, którego imię znaczy Bóg zbawia... Czy jednak ambiwalencja obecna od początku w proroczym znaku została zniesiona? Czy zbawienie objawiło się w Jezusie bez reszty, czy też pojawiło się jako znak budzący sprzeciw? W świetle wcześ-

niejszych rozważań odpowiedź powinna być jasna. Dopowiedzenia wymaga jednak sam początek Jezusa – Jego poczęcie z Maryi Dziewicy. W jakim sensie również ten początek, który ostatecznie miał się objawić jako początek zbawienia, jawi się zarazem jako znak sprzeciwu?

Sam sprzeciw został przedstawiony najwyraźniej w opowiadaniu Mateusza. Dla małżonka Maryi Jej brzemienność stała się znakiem, którego nie mógł pojąć. Znał przecież czystość dziewczyny, z którą się związał – nie znał jej natomiast w znaczeniu intymnego współżycia cielesnego... Mówiąc po prostu – nie wiedział, kto jest ojcem dziecka Maryi. Patrząc po ludzku mógł podejrzewać cudzołóstwo, a prawo dawało mu możliwość oskarżenia małżonki, chociaż jako *człowiek sprawiedliwy* (w sensie BOŻEJ sprawiedliwości!) Józef nie zamierzał z tej możliwości skorzystać (Mt 1,19). Dopiero późniejsze objawienie pozwoliło mu przyjąć w tym znaku sprzeciwu tajemniczy, głębiej ukryty znak zbawienia. Ale sam znak pozostawał ambiwalentny – brzemienność, której pochodzenie zostawia ludziom otwarte pole do domysłów. W tym kontekście dodatkowo uderza fakt, że w drzewie genealogicznym Jezusa przytoczonym przez Mateusza pojawiają się (inaczej niż u Łukasza) imiona czterech kobiet, z których przynajmniej trzy musiały kojarzyć się z grzechem: Tamar, Rachab, żona Uriasza... Czy nie jest to dodatkowa wskazówka, że również znak Jezusowego początku – znak Panny z Dzieckiem – budził u współczesnych Maryi sprzeciw nasuwający myśl o grzechu?

Co się kryje za tym wszyskim? Znane są późniejsze zarzuty Żydów, którzy przypisywali Jezusowi nieprawe pochodzenie. Domysły, poświadczane potem wyraźnie w Talmudzie⁹, odbijają się echem także w Piśmie. Można bowiem przyjąć, że skierowane przeciw Jezusowi słowa: *Myśmy się nie urodzili z nierządu, jednego mamy Ojca – Boga* (J 8,41), zawierają ukryte zastrzeżenie co do Jego pochodzenia. Czy zatem przytoczone wyżej słowa św. Pawła, że Bóg uczynił swego Syna dla nas *grzechem*, odnoszą się nie tylko do Jego końca na krzyżu, ale również do początku – z Dziewicy?

⁸ Hebrajskie wyrażenie mówiące o poczęciu może się odnosić do przyszłości albo do faktu już dokonanego. Współcześni egzegeci przychylają się do drugiej wersji; por. W. Chrostowski, *Tajemnica Maryi*, „Przegląd Katolicki” 12/1988 (z 20 III).

⁹ Por. J. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II Teil, Freiburg 1971, s. 285.

Wiara Maryi

Świadek Mateusza uprzytomniło nam, że poczęcie Jezusa było tajemniczym znakiem sprzeciwu nawet dla najbliższych – dla Józefa. A dla samej Maryi? Czym była dla Niej brzemiennność, której pochodzenie oznaczało zrazu, że ojciec dziecka jest nieznany? Zauważyliśmy już, że egzegeci dostrzegają ślad Jej sprzeciwu w słowach mówiących o nieznanym mężu. Widzieliśmy też, że słowa te są powszechnie interpretowane jako znak dziewiczego poczęcia, chociaż różnie się interpretuje jego historyczność. Zgadząc się z dzisiejszymi zastrzeżeniami przeciwko ślubowi czystości a zarazem NIE zgadzając się z odmawianiem Łukaszwemu obrazowi wszelkiej historyczności stajemy – staję – wobec konieczności dodatkowej, nowej interpretacji sprzeciwu Maryi. Czy Jej słowa o nieznanym mężu nie oznaczają całkiem po prostu, że istotnie w historycznym początku swego Syna nie znała Jego Ojca?

To znaczy, trzeba najpierw dostrzec wyraźniej, że czym innym jest stwierdzenie dziewiczego poczęcia, czym innym zaś – nieznaną ojca dziecka. Nie chodzi jeszcze o pytanie, jaki jest TEOLOGICZNY sens Jezusowego początku jako dziewiczego poczęcia. Istotne jest raczej, w jakim sensie można i należy mówić o historyczności czy faktyczności samego wydarzenia. Empirycznie można stwierdzić tylko jedno – fakt nieznanego męża a zarazem ojca dziecka przez Maryję. Ten fakt mogła i musiała poświadczyć jedynie Ona.

W tym miejscu można by po prostu zauważyć, że w gruncie rzeczy nie wiemy, JAK poczęcie Jezusa zostało stwierdzone przez Jego Matkę. W perspektywie teologicznej wystarcza, że Ona sama musiała w końcu doświadczyć i poświadczyć, iż dokonało się to bez udziału mężczyzny. Jej początkowy sprzeciw musiał z czasem ustąpić pewności, że Jej niewiedza jest znakiem wiedzy innej i głębszej – o Bogu jako Ojcu Jej Syna. Jak się dokonała zmiana w Jej spojrzeniu na początek dziecka? Jedno jest pewne. Istotna była tutaj wiara Maryi. Świadczy o tym samo Pismo słowami Elżbiety: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła...* Łukasz, który sformułował to świadectwo, ukazuje również dalsze przejawy wiary Bożej Matki – w Jej nieustającym zgłębianiu sensu niepojętych wydarzeń.

Na decydujące znaczenie wiary Bożej Matki zwrócił także uwagę Jan Paweł II w wielkiej encyklice maryjnej¹⁰. Motywem przewodnim swych rozważań uczynił stwierdzenie ostatniego soboru, że *Maryja szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża*. O ile wierne zjednoczenie z Synem ozna-

cza tu stały, niezmienny element postawy Maryi, o tyle *pielgrzymka wiary* wskazuje, że potrzebne było również ciągle wzrastanie i pogłębianie w nowych sytuacjach „tak” wypowiedzianego Bogu. Właśnie ten dynamiczny wymiar maryjnej wiary zajmuje w encyklice główne miejsce. Papież przyrównuje wiarę Matki Bożej *do wiary Abrahama, którego Apostoł nazywa „ojcem naszej wiary”* (por. Rz 4,12). Podobieństwo dotyczy początku: *jak wiara Abrahama stanowi początek Starego Przymierza, tak wiara Maryi przy zwiastowaniu daje początek Przymierzowi Nowemu. Podobnie też, jak Abraham „wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów”* (Rz 4,18), *tak Maryja, która przy zwiastowaniu wyznaje swoje dziewictwo (...) uwierzyła, że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego.* W tym samym kontekście mówi się o *heroicznym* wymiarze tej wiary (n. 14), dalej zaś zwraca się uwagę na jej paradoksalny charakter: *Jest to początek Ewangelii, czyli dobrej, radosnej nowiny. Nie trudno jednak dostrzec w nim także SWOISTY TRUD SERCA, jaki związany jest z „ciemną nocą wiary” – używając słów św. Jana od Krzyża – jakby z „zasłoną”, poprzez którą wypada przybliżać się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą* (n. 17).

Czy wolno posunąć się jeszcze dalej w pytaniu o wiarę Maryi wobec początku Jej Syna? Ojciec Święty zakłada, zdaje się, że Łukaszy obraz zwiastowania można traktować dosłownie jako historyczny opis początku Jezusa – jak gdyby rzeczywiście Maryja usłyszała najpierw ewangelię o narodzeniu z Niej Syna Bożego, i po sprzeciwie, związanym z Jej nieznamościami męża, przyjęła tę nowinę już bez reszty. Oczywiście, w takim ujęciu ostateczna postawa Maryi zasługuje na miano wiary. Ale niełatwo jest dostrzec jej heroiczny czy „ciemno-nocny” wymiar. Mówiąc po prostu, obraz zwiastowania, podobnie jak ewangeliczne opisy Bożego narodzenia, jest już tak bardzo przeniknięty późniejszym światłem zmartwychwstania i radości wiary w Duchu Świętym, że wymiar związany z krzyżem wydaje się całkowicie nieobecny. Owszem, uważniejsze spojrzenie na ewangeliczne świadectwo o narodzeniu Jezusa pozwala dostrzec w nim nie tylko radosne oznaki zbawienia, ale także ciemne znaki sprzeciwu i ludzkiego grzechu. Czy nie należałoby zatem jeszcze dokładniej zapytać o ten ciemny, trudny do przyjęcia element w samym początku, poczęciu Syna Bożego, element sprawiający, że wobec Bożego znaku zbawienia Maryja musiała zaiste uwierzyć nadziei *wbrew nadziei?*

¹⁰ Por. J. Bolewski SJ, *Błogosławieństwo Maryi*, „PP” 7-8/1988, s. 15-30.

Stawiając to pytanie szukam odpowiedzi w spojrzeniu bardziej bezpośrednim – właśnie INTUICYJNYM – na faktyczne wydarzenie, kryjące się i odsłaniające poza ewangelicznym obrazem. Pytanie można sformułować i tak: Co konkretnie było dla Maryi „słowem Bożym“, znakiem dobrej nowiny, której obrazem są w opisie Łukasza słowa anioła? Przypomnijmy najpierw, że w ujęciu biblijnym „słowo“ („dabar“) jest zarazem wydarzeniem, konkretną rzeczą; w tym sensie wzmianka ewangelisty o postawie Maryi wobec spotykających Ją wydarzeń dotyczy rozważania ich JAKO słowa Bożego dla Niej. Korzystając z tej sugestii również w odniesieniu do tajemniczego, ukrytego wydarzenia poczęcia Jezusa można przyjąć, że danym Jej od Boga znakiem była brzemiennność, brzemie dziecka, którego ojca nie знаła... Tak. W takim ujęciu można pojąć, że wiara Maryi jest doprawdy – niepojętą tajemnicą. Jej „tak“ wobec Bożego słowa nie jest zwykłym przytaknięciem wobec radosnej nowiny, że będzie Matką Chrystusa-Mesjasza (któraż dziewczyna w Izraelu nie przyjęłaby tej „propozycji“ z radością?). Dane Jej słowo jest po ludzku naprawdę trudne do przyjęcia – poczęte w Niej dziecko, którego ojca nie zna! Po ludzku nasuwałoby się tylko jedno – przyjęcie, że jeśli Maryja nie zna mężczyzny-ojca swego dziecka, to przecież należy przyjąć, że jednak gdzieś on się ukrywa... Tymczasem nie godzić się na takie „rozwiązanie“, lecz pozostawić wyjaśnienie samemu Bogu – trwać i wytrwać w poszukiwaniu Boskiego sensu – *trwać jakby widząc Niewidzialnego* (Hbr 11,27) – czyż nie tak przejawia się wiara w swojej najczystszej, najtrudniejszej postaci?

Wiara nadziei wbrew nadziei

Powróćmy na koniec do pytań, od których w tych rozważaniach wyszedłem. Czy znak krzyża jako ambiwalentny znak zbawienia ukrytego pod postacią (pozorem?) grzechu stoi nie tylko u kresu, lecz także u początku życia Jezusa? Czy już w Jego poczęciu nie kryje się i ujawnia ta sama ambiwalencja – znaku nadziei wbrew nadziei? Sprzeciw budzący się wobec tego znaku, przedstawiony wyraźnie w postawie Józefa, w przypadku Maryi został ukazany jedynie w pytaniu związanym z nieznaną przynależnością męża, tj. ludzkiego ojca dziecka. Czy historycznym elementem tego pytania nie jest właśnie wyrażona w nim niewiedza?

Sens tej niewiedzy trzeba rozważyć jeszcze dokładniej. Przyjmując, że pierwszą postacią Słowa Bożego dla Maryi było nie tyle słowo „o“ Jej Dziecku, ale Ono samo, możemy bliżej określić znaczenie Jej

wiary w tajemnicy wcielenia. Tradycyjne wyobrażenie, oparte na dosłownym traktowaniu obrazu zwiastowania, zakłada, że Maryja już od początku, owszem, jeszcze przed poczęciem Syna, wiedziała, iż jest On Synem Bożym. Tymczasem do wspomnianych już zastrzeżeń natury egzegetycznej należy dołączyć uwagę, że w duchu tradycyjnego założenia trudno jest pojąć opisane w tej samej Ewangelii dojrzewanie wiary Maryi. Gdyby z góry wiedziała, że Jej Syn jest Synem Boga, to dlaczego miałaby nie pojmować słów wskazujących właśnie na Boga jako jego Ojca (Łk 2,48 nn.)? Czy zatem nie znajdujemy tu raczej dodatkowej wskazówki, że Maryja dopiero później miała pojąć dany Jej znak dziecka, którego ojca nie знаła, jako znak Syna, którego Ojcem jest sam Bóg? I jeśli wyprzedzała na drodze wiary innych uczniów Jezusa, to czy nie w tym jednym, że od początku Jej wiedza o Synu była świadoma niewiedzy o Jego Ojcu? A kiedy później, ostatecznie po zmartwychwstaniu, stało się jasne, kim jest On i Jego Ojciec, to czy właśnie Maryja nie mogła dopełnić tego końcowego świadectwa swoim własnym, danym tylko Jej świadectwem o początku?

Jedno muszę wyraźnie dopowiedzieć. Opierając się na słowach Maryi o nieznanomości męża sugeruję, że właśnie w nich można odnaleźć echo Jej osobistego świadectwa i element historyczności w prawdzie o początku Jezusa. Jest to niewiedza co do ludzkiego ojca Dziecka. Charakter tej niewiedzy mógł być początkowo otwarty – z ludzkiego punktu widzenia mógł np. oznaczać, że ojciec był mężczyzną, którego Maryja nie знаła. Istotne było jednak najpierw, że Ona sama NIE przyjmowała takiego rozwiązania, lecz trwała w swojej wierze, że sam Bóg rozjaśni ten tajemniczy początek. Wyjaśnienie przychodziło stopniowo. Początkowa nieznanomość ojca mogła już wcześniej wiązać się u Maryi z pewnością, że ludzki ojciec nie istnieje. To wewnętrzne przekonanie o dziewiczym poczęciu oznaczało przyjęcie w nim działania samego Boga. Ale pochodzenie Dziecka tylko od Boga, bez udziału mężczyzny, nie musiało bynajmniej oznaczać, że jest Ono Synem Boga. Teologiczna prawda o Jego poczęciu odśłaniała się znowu stopniowo – w miarę dorastania Syna i dojrzewania Jego tajemnicy. Tylko On mógł być pośrednikiem tego objawienia – tajemnicy swego Boskiego synostwa. Końcowym, ostatecznym objawieniem tej tajemnicy było przejście-pascha Jezusa przez śmierć do pełni życia w zmartwychwstaniu. Tutaj bowiem sam Bóg-Ojciec zaświadczył o prawdziwości Ewangelii, którą głosił Jezus – o miłości Boga wcielonej w Jego człowieczeństwie. W tym świetle mogła się w końcu odśłonić pełna prawda o Jego początku. Także dla Maryi.

Jako jedyny świadek tajemniczego początku mogła najpierw *zachować w sercu* swoją wiedzę-niewiedzę co do ludzkiego ojca dziecka, zanim stało się dla Niej jasne, że Jego początek był nie tylko dziewiczym poczęciem, ale poczęciem Syna Bożego. Trudny do pojęcia znak (Jej brzemię) odsłonił się dzięki wierze jako znak zbawienia. W tym świetle Matka przekazała świadectwo, które dociera poprzez Pismo również do nas – początek Jej Syna jest czystym, dziewiczym poczęciem Syna przedwiecznego Ojca.

Jestem świadom, że przedstawione tu spojrzenie na historyczny początek Jezusa może budzić opory i dalsze pytania. Jednak ośmieliłem się na przedstawienie tej intuicji w przekonaniu, że trzeba dzisiaj szukać nowego spojrzenia unikającego dwóch przeciwstawnych skrajności: z jednej strony kwestionowania wszelkiej historyczności dziewiczego poczęcia i świadectwa o nim, z drugiej – wyobrażania go sobie w sposób, który zbyt ułatwia tajemnicę wcielenia i wiarę Maryi. Sądzę raczej, że przechowana i przekazana przez Maryję prawda o początku Jezusa wymaga bardziej zróżnicowanego spojrzenia na jej wymiar historyczny. Odrzucając jedną skrajność przyjmuję, że obrazowy charakter zwiastowania nie oznacza, by również dziewicze poczęcie było tylko elementem obrazu pozbawionym historycznego uzasadnienia. Natomiast przeciwko drugiej skrajności przyjmuję, że sam sposób, w jaki zwiastowanie opisuje fakt dziewiczego poczęcia, jest jednak obrazem, który rzutuje na początek późniejszą wiedzę, płynącą z wiary w synostwo Boże Jezusa; jest obrazem, w którym wszakże wzmianka o nieznanym mężu może być uznana za echo początkowej wiedzy-niewiedzy Maryi. Sam początek tej docta ignorantia (wiedzącej niewiedzy) pozostanie na zawsze tajemnicą Maryi. Pod względem teologicznym wystarcza nam jej punkt dojścia – w tajemnicy dziewiczego poczęcia związanej z Bożym synostwem Jezusa. Mam jednak nadzieję, że przedstawione tu pytania pobudzą przynajmniej do głębszego spojrzenia na tajemnicę Syna i Jego Matki. Dopiero otwarcie się na pytania daje szansę na pełniejszą odpowiedź – odpowiednie i odpowiedzialne przybliżenie się do prawdy – w pełni, do której prowadzi sam Duch Prawdy (J 16,13).

Jacek Bolewski SJ



Sztuka – procent od kontemplacji

Ze sztuki wyłania się pismo

Marcel Proust uważał, że wysiłek pamięci odtwarzający rzeczy przeszłe jest głównym czynnikiem powołania artystycznego. To jemu zawdzięczamy ideę odzyskania i ocalenia czasu, który minął. Chodzi więc o zaakcentowanie zjawiska pamięci.

Sztuka jest pamięcią, można ją zdefiniować biorąc za kryterium pamięć. We wszystkich formach i w ciągu całego swego istnienia sztuka zajmowała się zapisem świata, który ją otaczał. Nawet przekorne formy nowoczesności (niektóre z nich zaczętnie przybierają nazwę anty-sztuki!) są w końcu odbiciem swego świata, w tym ostatnim przypadku refleksem cywilizacyjnej rozterki, jej ogromnego niepokoju. Więc kryterium pamięci nigdy nie traci swej ważności. Mówi się popularnie o życiu wspomnieniami. Tym bardziej dotyczy to twórcy. Dzieło sztuki jest zmaterializowaniem przeżycia i trwa zgodnie z odpornością fizyczną swej substancji, ale przede wszystkim zależnie od siły swej wymowy. Człowiek obcuający z dziełem sztuki (analogicznie: pokolenia – wobec historii sztuki) musi sobie wyrobić żywotny zmysł czasu, tzn. pamięci. Wszystko, co piszę w tych szkicach, zatytułowanych ogólnie „Sztuka – procent od kontemplacji“, (przypominam, że jest to powiedzenie Norwida), nosi stempel pamięci, ciągłego eksploatowania tego źródła refleksji i wiedzy, jakim jest pamięć.

Ilekróć jestem na Kapitolu w Rzymie, zawsze olśniewa mnie potęga konnego pomnika Marka Aureliusza. W tym rodzaju tematycznym jest to dzieło najwybitniejsze, moim zdaniem przewyższa analogiczne pomniki konne Donatella i Verrocchia, którzy je naśladowali. A przecież jest to dzieło rzeźbiarza nieznanego. Pomnik ten ogląda się z bliska i od dołu. Urzeka on swoją wspaniałą masą, ciężarem brzucha końskiego i całej figury pokrytej zielonawo-czarną patyną. Ileż skojarzeń składa się na wrażenie, jakiego wtedy doznajemy! Najpierw myśl o mędrцу na tronie, autorze głębokich maksym, stoiku niechętnym polityce i wojnom, który jednak sumiennie wypełniał swoje imperatorskie obowiązki. Potem wspomnienie dramatycznych dziejów tego pomnika, gdy ginęła epoka cesarów, a zaczynała się epoka chrześcijańska. W ten sposób wrażenie z pozoru czysto

estetyczne potężnie dzięki REMINISCENCJOM z zakresu historii cywilizacji i kultury. Bez obawy można zaryzykować twierdzenie, że estetyka w stanie czystym w ogóle nie istnieje. Zresztą wiedza zwana ikonografią ma stare tradycje w kulturze europejskiej, została wzbogacona ikonologią (zwłaszcza w studiach wielkiego historyka i filozofa sztuki, Erwina Ponofsky'ego), która rozszerzyła interpretację tematu i sensu obrazu artystycznego.

Pamięć! Jej rola w historii kultury w ogóle – domyślanie się raczej niż rzeczywiste odczytywanie najodleglejszej przeszłości człowieka jest jedną z najuporczywszych pokus umysłu. Ciekawość paląca: od jak dawna człowiek żyje świadomie i tworzy, KIEDY to wszystko się zaczęło? Z tego prostego impulsu powstała historia, a potem nauki jej towarzyszące: prehistoria i antropologia, archeologia i stratygrafia. Z początku dawność wydobywanych z ziemi zabytków badano metodą najprostszą, przez oznaczanie kolejnych warstw ziemi, pod którymi znajdował się zabytkowy obiekt. To stratygrafia, nauka o warstwach. Pionowy przekrój warstwicowy jest rodzajem wykresu chronologicznego – im głębiej leżało znalezisko, tym było starsze, choć najpierw trzeba było umieć odczytać wymowę tych warstw geologicznego tortu. Służy temu niedoskonała wiedza o zmianach termicznych Ziemi. Pomaga analiza skamieniałych organizmów kopalnych. Jednakże metoda stratygraficzna nie jest dostatecznie precyzyjna i zawodzi odnośnie do początków kultury i sztuki człowieka młodszego paleolitu. Ten okres ma ogromną skalę czasu, zamyka się w granicach 35 albo 30 tysiącleci. Dokładniejszą orientację w tych kolosalnych ramach czasowych umożliwiła rewelacyjna technika pomiaru za pomocą radioaktywnego węgla.

Bada się mianowicie minerały zawierające pierwiastki radioaktywne. Jest to tzw. metoda ^{14}C . Postępowanie wydaje się proste, choć bynajmniej nieproste było jego wynalezienie. Malowidło paleolityczne, np. jedno z tych, które zdobią ponad 100 grot na zachodzie Europy, w Dordogne i po drugiej stronie Pirenejów, najpierw zostaje oczyszczone z zacieków i brudu, wydobyte spod innych warstw geologicznych. Chodzi o dotarcie do materii pierwotnej. Informatorem, swego rodzaju donosicielem, staje się czarna farba, ślad węgla drzewnego zawierającego pierwiastki radioaktywne. Występują one także w ciałach roślinnych, zwierzęcych i ludzkich. Mierzy się ich ilość. Tego pierwiastka ubywa, gdy organizm umiera, takie jest prawo rozkładu połowicznego. W 1946 r. amerykański fizyk W.E. Libby odkrył izotopy w przyrodzie i geochronologia zyskała wspaniały instrument pomiarowy. Jeden pomiar intensywności promieniowania pozwala

oznaczyć datę każdej substancji organicznej: drewna, kości, kopyta, rogów, zębów, włókna roślinnego. W granicach do 70 tysięcy lat metoda ^{14}C jest skuteczna, choć nie wszyscy naukowcy są tego zdania; w każdym razie dla prehistoryka sztuki jest zupełnie wystarczająca. Dzięki niej znaczną część swoich tajemnic odkryło malarstwo grot i ówczesna rzeźba, kalendarz Majów i ich malowidła, egipskie sarkofagi, zabytki pierwszych kultur dalekiej Azji i Afryki. Czegóż więcej może wymagać badacz początków sztuki?

Napisałem kiedyś książkę o prapoczątkach sztuki w Europie, którą opublikowało krakowskie Wydawnictwo Literackie. Jestem zadowolony z tytułu tej opowieści – „Sztuka łamie milczenie”. Tak rzeczywiście było. Pierre Teilhard de Chardin napisał: *Człowiek pojawił się wśród zupełnej ciszy*. Nie znając pisma, mógł przerwać tę ciszę tylko swoim malarstwem, płaskorzeźbą i rzeźbą. Formy sztuki wyręczyły znaki pisarskie, ale niebawem nastąpiło coś ABSOLUTNIE CUDOWNEGO – z form plastycznych zaczęło kiełkować pismo! W miarę zbliżania się cywilizacji paleolitycznej do fazy neolitu kurczyła się i zamierała wielka sztuka grot. Doszło do kolejnych faz uproszczenia wizerunku zwierzęcego (sztuka paleolityczna była prawie w 100% animalistyczna, co się wiązało z jej funkcją magiczno-religijną). I tak np. głowa konia (koń był zwierzęciem łownym i bardzo często występował w przedstawieniach tej epoki) ulegała schematyzacji, stawała się coraz szczuplejszym i coraz bardziej zdawkowym zestawem kresek, w końcu zostały jedna czy dwie smugi o wartości symbolu konia. Tą drogą sztuka przeistoczyła się w piktogramy. Można obrazowo powiedzieć, że pismo jest bastardem sztuk plastycznych, wyłoniło się z nich jako nieprawe a genialne dziecko w rezultacie idealistycznej mutacji znaków, które najpierw należały do sztuki. Znowu więc mamy do czynienia ze zjawiskiem pamięci, która odtąd będzie dysponowała narzędziem bezpośredniego i konkretnego zapisu – pismem obrazkowym. Od piktogramów była już coraz krótsza droga do pisma klinowego, hieroglifów i innych, np. meksykańskich, odmian pisma ideograficznego, wreszcie do alfabetu. Jest to jedna z kluczowych i najciekawszych przygód ludzkiego gatunku.

* * *

Nie ma już wątpliwości, że systemy piktograficzne pojawiały się niezależnie od siebie, w Starym i Nowym Świecie. Jeszcze nie rozszyfrowano ostatecznie pisma Ameryki Środkowej, najpewniej wywodzącego się z jakiejś jednej formy pisma Maya, które nie było produktem

importu – Mayowie nie zostawili śladów kontaktowania się z innymi cywilizacjami. W Starym Świecie mamy 3 starożytne pisma: hieroglificzne egipskie, klinowe sumeryjskie i pismo doliny Indusu. Dwa pierwsze istniały już 500 lat temu, klinowe nawet dawniej, od 3500 r. przed Chr. Nie udało się oznaczyć wieku pisma Indusu, był to zapewne początek III tysiąclecia przed Chr. Pismo klinowe zanikło na początku ery chrześcijańskiej, hieroglify przetrwały do V w. Co do kultury Indusu luki archeologiczne wciąż są ogromne, jeszcze 200 lat temu nic nie było wiadomo o tej cywilizacji. Te trzy pisma są całkowicie różne, wynaleziono je niezależnie od siebie. Łączył je zasadniczy koncept – że proste symbole zawarte w znakach pisarskich mogą posłużyć za podstawę porozumiewania się. Należy sądzić, że idea pisma została powzięta w jednym miejscu, najpewniej w Mezopotamii. Przechwyciły je inne ludy i po swojemu urzeczywistniły. Antropolog amerykański A.L. Kroeberg nazywa to zjawisko *szerzeniem się idei* – w odróżnieniu od rozpowszechniania się przedmiotów materialnych. Systemy piktograficzne musiały się przystosować do nowych, istotnych stosunków międzyludzkich, na coraz większych przestrzeniach.

Osoby oglądające dokumenty w muzeum bagdadzkim (umowy handlowe, listy, zapisy mitów religijnych, inskrypcje, relacje z codziennego życia sprzed 5000 lat) mogą dojść do powierzchownego wniosku, że odczytanie pisma klinowego nie nastręczało specjalnych trudności. To złudzenie. Przy jego rozszyfrowaniu posłużono się kluczem podobnym do tego, jakiego użył Champollion wobec tekstu hieroglificznego na kamieniu z Rosetty: porównano 3 różne języki inskrypcji na skale Behistun. Niemiec Grotefend w zasadzie pierwszy wpadł na ów trop; potem brali się do tego Rask, Bornouf, Lassen, a wyścig wygrał Rawlinson (Henry Creswicke), młody oficer brytyjski z Indii, który zjechał tu, by organizować armię szacha. Wdrapał się na skałę wysokości 120 m i zanalizował napisy sąsiadujące z gigantyczną płaskorzeźbą (100 m² powierzchni), którą kazał wykonać Dariusz, aby upamiętnić tryumfalny pochód swoich wojsk. Rawlinson skopiował relief i inskrypcje. Znał niektóre języki hinduskie, arabski i nowoperski. Nie przedstawimy tu szczegółowo metody, jaką się posłużył przy mozolnym rozszyfrowywaniu inskrypcji porównując elementy różnych języków. Opublikował swoje odkrycie w 1846 r.

Pechowe były dzieje pierwszego odkrywcy tej metody, Georga F. Grotefenda z Getyngi, człowieka o genialnej intuicji, ale bez siły przebicia (jak byśmy dziś w naszym trywialnym języku powiedzieli), jaką miał oficer brytyjski. Grotefend przedstawił wyniki swych od-

kryć miejscowej akademii, która kierując się płaskim uczuciem zawiści odrzuciła genialny elaborat kolegi. Nauka niemiecka utraciła lekko-myślnie palmę pierwszeństwa w tej domenie. W pracy pt. „Mesopotamie“ (Gallimard 1987) Jean Bottero pisze: *Nikt inny, tylko Grotefend uczynił pierwszy krok na tej długiej, ciągnącej się pół wieku drodze, na końcu której miano wreszcie opanować straszliwy potrójny sekret od 2000 lat strzegący babilońskich i asyryjskich inskrypcji.*

* * *

Jak wyglądały te znaki zrodzone z realnych powodów i potrzeb codziennego życia w Mezopotamii, powstałe na użytek handlarzy i biurokratów? Były to obrazki w stylizowanej formie: głowa byka oznaczała bydło, trójkąt łonowy – kobietę, a jeżeli obok widniał obrazek góry, oznaczał kobietę z innych stron, więc niewolnicę. Wyodrębniono około 1500 pierwotnych piktogramów. Jedna z tabliczek, dokument ekonomiczny, podaje dane majątkowe obliczane w osłach; wyobrażają to zwierzę długie poziome uszy, głowa i szyja. Z upływem wieków piktogram przestał oznaczać rzecz czy osobę, sens wynikał od tej pory z kontekstu. Zapisy ryto pospolicie na glinianych tabliczkach, w Mezopotamii tego materiału nie brakowało (Egipcjanie utrwalali swoje hieroglify na płytkach kamiennych, była to cywilizacja granitu i innych kamieni).

Z czasem znak zaczął być po prostu znakiem, zmniejszyła się radykalnie ich liczba – do 600. Znalaziono ich spisy, rodzaj repertuaru czy słownika. W kolejnej fazie znak odsyła do dźwięku słowa. To już teraz coś na kształt rebusa. Rysunek kota i liny np. znaczy kot-linę. Sumeryjski piktogram „ti“ (wyobrażony za pomocą strzały) znaczył życie, wymawiało się to jak „ti“. Rysunek ptaka z jajem – płodność. Dwie kreski skrzyżowane poziomo – nieprzyjaźń. Około 2000 r. przed Chr. w Mezopotamii mówiono w języku akadyjskim, starosumeryjski stał się już językiem obrzędowym, jak u nas łacina. Sumeryjczycy zapisali epopeję „Gilgamesz“, odnaleziono wiele jej fragmentów, najważniejszy w Niniwie. U nas tę epopeję ilustrował nieżyjący już wybitny plastyk Marek Żuławski z Londynu.

To najwcześniejsze w historii pismo umiało się przystosować do języków obcych. Przejęła je np. mowa kraju Elam, ze stolicą w Suzie, na obecnym terytorium Iranu. Również Hetyci mówiący językiem indoeuropejskim, całkiem różnym od akadyjskiego, zastosowali u siebie pismo klinowe. Potem rozpowszechniło się ono w Palestynie i w Armenii, służąc językom kananejskiemu i urarteńskiemu.

* * *

Wydaje się niepojęte, że musiały minąć aż dwa tysiąclecia, zanim pojawiło się to kapitalne ułatwienie, jakie niósł alfabet. Prosta zasada litery-jednostki rozwiązującej wszystkie problemy aż tak długo czekała na odkrycie. Było ono rewolucyjne, epokowe, na pewno nie mniejszej wagi niż rozbitcie atomu. Po piktogramach i ideogramach rozwinął się najpierw pewien złożony system: dźwięki sylab i zgłosek zostały przedstawione w znakach bardziej syntetycznych, które wyrażały przypadki, czas, sposób itd. Fonogramy redukowały ogromną liczbę pikto- i ideogramów (np. w Chinach było ich ponad 10 tys.). Umożliwiały rozłożenie wyrazów na sylaby, zresztą systemy sylabiczne nigdy się nie rozpowszechniły, choć posługiwali się nimi mieszkańcy Cypru mówiący po grecku.

Wszystko wskazuje na to, że zasada alfabetu jest ostatecznie zasługą ludów mówiących językiem semickim. Był to cykl wynalazków trwający wiele stuleci, uwieńczony powodzeniem w II tysiącleciu przed Chr. Ten wynalazek rewolucjonizujący stosunki międzyludzkie nie zrodził się z potrzeb środowiska intelektualnego, tylko z przyczyn praktycznych, handlowych. Fenicjanie, najruchliwszy lud kupiecki ówczesnego świata, odczuwali niezbędną potrzebę poręcznego zapisu, bez pośrednictwa uczonych skrybów. Zdaje się, że i u Greków chodziło przede wszystkim o wygodę w handlu. Zasada alfabetu, raz wynaleziona i zastosowana do języków indoeuropejskich (przez dodanie liter wyrażających samogłoski) praktycznie już się nie zmieniła. W jednym tylko poszliśmy dalej niż starożytni – nadaliśmy literom nazwy wyrażające ich formę dźwiękową, jak a, b, c itd. Grecy nazywali swoje litery słowami, które one wyrażały na samym początku wykluwania się alfabetu. Słowo „alfabet” wywodzi się od „alpha” i „betha”, które pochodzą od wyrazów semickich znaczących wołu i dom. Miasto Byblos odegrało w tej rewolucji główną rolę: ważny port starożytności, w połowie drogi między Bejrutem a Trypolisem, w Biblii zwany Gebal, u Asyryjczyków – Gubal, przez krzyżowców – Gibelet, dziś nosi nazwę Dżebel. Miasto najintymniej związane z historią papieru i alfabetu. Z nie ukrywanym uniesieniem pisał o nim Julian Huxley (w „From an Antique Land” z lat 50.): *To miasto intelektualnie stało się dla mnie tym, czym od wieków było geograficznie: najlepszym sposobem wniknięcia w ten rejon świata i wydostania się z niego, bramą od innych krajów i innych światów, oknem otwartym na dalekie i przymglone epoki, gdzie człowiek po raz pierwszy zawładnął urodzajną ziemią, inicjując tym samym swoje duchowe i praktyczne zmagania z mocami życia, śmierci i odradzania się.*

* * *

Przenieśmy się i my – do czasów, gdy w Grecji zawiązywała się już nasza kultura, europejska; to będzie TAKŻE dalszy ciąg doniosłej roli pisma. Prof. André Varagnac, swego czasu naczelny konserwator Muzeum Starożytności Narodowych w Saint-Germain-en-Laye, jest jednym z najlepszych znawców przedmiotu. Streszczę krótko jego poglądy dotyczące tej krytycznej epoki.

Oto schyłek II tysiąclecia przed Chr. Burza ogarnia cywilizacyjne centrum na Bliskim Wschodzie, które dotąd wszechstronnie promieniowało. Przyczyną – procesy demograficzne i polityczne ludów peryferyjnych. Varagnac pisze: *Od dawna zwracaliśmy uwagę na jedno stałe prawo historii: zbyt szybki dostęp ludów cywilizacyjnie zapóźnionych do wyższego poziomu techniki powoduje coś w rodzaju FENOMENU TECHNICZNO-BIOLOGICZNEGO, którego skutki rychło okazują się groźne. W nawiasie niech będzie powiedziane, że nasza epoka, wiek XX, byłaby zaoszczędziła sobie wiele rozczarowań, gdyby lepiej poznała lekcję protohistorii.* (Jakże aktualnie to brzmi w dobie chaosu, jaki ogarnia społeczeństwa postbolszewickie.)

Wiek brązu uruchamia głównie impulsy klasycznej cywilizacji starożytności. Dotychczas Morze Śródziemne było przedłużeniem ludów i cywilizacji Orientu. Teraz dwa środkowe półwyspy, Grecja i Italia, ulegają indoeuropeizacji. Przygotowują się do swego nowego wcielenia – w postaci klasycznej – zaczynając od pozbycia się elementu wschodniego, jakim byli Etruskowie. Etruskowie zostają zhellenizowani. Tak samo zostaną wyeliminowani Kartagińczycy. Na właściwym kontynencie europejskim usadowią się Celtowie.

W tymże czasie uściślają się podstawy problematyki ekonomicznej starożytności. Dotychczas nie było istotnych różnic między obszarami śródziemnomorskimi a wielkimi rejonami kontynentu. Teraz nowe rodzaje cywilizacji na wielkich połaciach lądu ujawniają nieprzewidziane skutki SPRZECZNOŚCI KLIMATYCZNYCH, o których do tej pory człowiek nie miał powodu myśleć. W południowym klimacie, gdzie wyrasta trwała roślinność i udaje się uprawa niektórych krzewów, jak winorośl, oliwka i figowce, powstaje i potężnieje rolnictwo. Inaczej jest w klimacie kontynentalnym, który faworyzował lasy o spadających liściach i kultury zbóż. Pomocne tu będzie porównanie z Bliskim Wschodem: tam też istniały obok siebie dwa rodzaje klimatów, czemu ten rejon świata zawdzięczał swoją prężność ekonomiczną, różnorodność produktów i wczesne rozwinięcie się wymiany handlowej; nota bene zintensyfikują ją, poczynając od III tysiąclecia przed Chr., potrzeby metalurgii oddalonej od pokładów rudy. Również

Europę pobudził i zaludnił metal, co jednak nie stanowiło konkurencji dla Bliskiego Wschodu tak długo, jak długo podstawą zamożności tych ludów pozostawało pasterstwo i prymitywne rolnictwo. Teraz wielką sprawą ludów europejskich stanie się wzajemne dostosowanie (jak to już zostało dokonane na Bliskim Wschodzie) zalet i funkcji DWÓCH RÓŻNYCH KLIMATÓW, południowego i kontynentalnego. Ten najistotniejszy problem starożytności nigdy nie zostanie do końca rozwiązany i to będzie przyczyną zagłady tego świata. Zginie on z tego powodu, że utrzyma się tam – a nawet z czasem spotęguje – ANTYNOMIA między ludami antyku a barbarzyńcami, tzn. różnymi gałęziami indoeuropejskimi. Nie wojny, nie migracje były w gruncie rzeczy przyczyną zagłady starożytności klasycznej, tylko (wywodzi Varagnac) problemy gospodarcze.

Antynomia miała charakter krańcowy, bo zaatakowała strefę ducha i umysłu. Była to sprzeczność dwóch typów cywilizacji: cywilizacji pisma i cywilizacji bez pisma. Każda wyrosła na własnym gruncie, zgodnie z naturą tych dwóch antagonistycznych, a nie zgranych ze sobą kultur klimatycznych. Ludy indoeuropejskie, osiadłe w obrębie Morza Śródziemnego, nie zadowolają się dziedzictwem Orientu. Do niezmiernych korzyści, jakie dawała cywilizacja pisma, dorzuca ze swojej strony DWIE INNE, o kapitalnym znaczeniu: grecką logikę i rzymskie prawo. I nigdy nie wybaczą innym (barbarzyńskim) ludom indoeuropejskim, że ich na tej drodze nie naśladowały.

Nastąpił nieunikniony, choć względnie późny rozwód. Dostrzega się go najwyraźniej w dziełach sztuki, które zawsze grają rolę symptomów w orientacjach kulturowych. W Grecji archaicznej, czemu na kontynencie odpowiada tzw. okres Europy hallsztadzkiej (tzn. pierwszego wieku żelaza), nie ma znaczących różnic w stylistyce zdobnictwa. Tu i tam panuje geometryzacja, schematyzm w wyobrażeniach ludzkich i animalistycznych. Wszystko się zmieni począwszy od VI w. przed Chr., gdy Grecja rozkwitnie, gdy nastąpi cud grecki. Trojska o kształty i proporcje wzorowane na naturze zajmie szybko główne miejsce w estetyce Protogreków i Greków. Varagnac pisze o tym następująco: *Jak to się stało, że lud w najwyższym stopniu uzdolniony artystycznie mógł się zwrócić w tym kierunku? Oto dlaczego: ponieważ jego filozofowie opracowali w tym czasie to, co należałoby nazwać metafizyką pisma.*

Grecy byli pierwszymi, którzy „rzeczywistość pisma” uchwycili w całej jego głębi, we wszystkich jego następstwach intelektualnych. Pismo istniało już od trzech tysiącleci, to prawda. Ale cóż z niego uczyniły ludy orientalne, które je wynalazły? Statystyki i kroniki,

kalendarze, listy handlowe, narzędzie dyplomacji. Słowo pisane nadal było obciążone wszelkiego rodzaju zabobonami, tymi samymi, które charakteryzowały język mówiony. Dopiero Grecy pojęli możliwości pisma, pierwsi dostrzegli jego fenomenalny charakter zawarty w SYMBOLACH LITEROWYCH: niezmiennosc, pojęciowosc, precyzję. Należy to bliżej wytłumaczyć.

Niezmiennosc (lepiej byłby tu termin matematyczny – „niezmienność“): aż do wynalazku pisma wiedza ludów zależała wyłącznie od tradycji ustnej (w okresie prehistorycznym istniały co prawda elementarne notacje, np. karby na kości oznaczające sezony i pojęcia kalendarzowe, ale ich funkcja nie wpłynęła istotnie na umysłowość człowieka). Tradycja ustna, choć w zasadzie przestrzega wierności wobec pierwowzoru, w rzeczywistości podlega zmianom. Dopiero ryte w twardym kamieniu znaki klinowe i hieroglify stały się naprawdę trwałym przekazem. Wyrażana tym sposobem wyższa kultura orientowała się w stronę ideału zniemuchomienia. I oto dochodzi do paradoksu – społeczność najbardziej dynamiczna na świecie, Grecy, właśnie z tego zniemuchomienia uczyniła swój najwyższy ideał.

Pojęciowosc, czyli zdolność do uogólnienia: słowo osiągnąwszy ów stan trwałości, wyzbywa się wszystkich odniesień szczegółowych. Jego znaczenie jest teraz uniwersalne, ponadczasowe. Przeciwwstawiając się ograniczeniom imion własnych słowo pospolite zostaje odczone z wszelkiej indywidualności, staje się formą czystego pojęcia. Słowo „zwierzę“ nie oznacza już określonego zwierzęcia, tylko każde możliwe zwierzę. Dzięki temu słowo pisane ujawnia istnienie idei czystych, w stosunkach do których rzeczy i stworzenia będą tylko przybliżonymi obrazami, odbiciami, jak mówi Platon – cieniami. Wszystkie konkretne rodzaje rzeczywistości rozeznawalne zmysłami stają się już tylko słabymi kopiami tych doskonałych modeli, które sobie tworzymy pojmując każde słowo. Tak rozumiany platonizm byłby medytacją nad językiem pisanym.

Precyzja: pismo, matka literatury pięknej, jest szkołą akurattości wyrażu i dokładności. Pisać, to znaczy ważyć każde słowo, sumienie sprawdzić jego sens w stosunku do idealnego modelu. Piękno zależy od ścisłego skojarzenia dzieła z modelem dostępnym zmysłom. Rzeczy i obrazy są piękne w zależności od swego podobieństwa do takiej a takiej rzeczywistej istoty. Tak więc sztuka grecka zwraca się ku dokładnej reprodukcji natury. W tym się WTEDY zawierała absolutna nowość! Pewnego rodzaju naturalizm wyobrażeń zwierzęcych w paleolitycznych grotach nigdy nie odzłęgał się od geometrycznej abstrakcji, z którą w naturalny sposób kojarzył się od dziesiątków tysięcy

leci. Geometryzacja formy jest najwidoczniejsza w plastyce Wschodu, w jeszcze większym stopniu w kulturach prekolumbijskich. Tylko w jednej cywilizacji, w Grecji, tendencja ta zostaje zahamowana i wzorcem staje się natura. Terminu „naturalizm“ nie można stosować w pogardliwym odcieniu naszych czasów. Prof. Varagnac zastrzega się stanowczo: *Obym został dobrze zrozumiany! Grecka twórczość artystyczna była zawsze aktem natchnienia. Nigdy nie chciała po prostu odwzorowywać natury. Widziała w niej przecież odbicie świata idei. Dopiero jej uczniowie, rzymscy rzeźbiarze, zaniedbali platońskie źródła inspiracji. Z klasycyzmu greckiego przejęli prozaiczną ambicję naśladowania tego, co ogląda oko w naturze – w ten sposób nowa estetyka, stworzona przez geniusz filozoficzny Greków, została sprowadzona, z braku genialności następców, do zasady optycznego złudzenia.*

Doświadczenie umysłowe, empiryzm, był u Greków najistotniejszym i bardzo wczesnie rozwiniętym impulsem ich kultury, z tym że umieli go jednocześnie połączyć z medytacją nad istotą pisma. Wystarczy się powołać na Archimedesesa. Tego brakowało Rzymianom, świetnym organizatorom rozległego imperium. Brakło im ognia wewnętrznego, nie byli społeczeństwem wynalazczym. Nie potrafiwszy w końcu utrzymać obu wybrzeży Europy Rzym uległ straszliwemu nawałowi euroazjatyckiej konnicy. Nastąpił regres, ponowne zanurzenie się w spóźnionej fazie protohistorii, agonია literatury pięknej, wielkiej sztuki i cały cykl zaczął się od nowa – kształtowanie się i dojrzewanie społeczeństw o zredukowanym dostępie do kultury pisma. Tylko solidny bastion Bizancjum oparł się nawrotowi analfabetyzmu.

Zbigniew Florczak



sesje · sympozja

OBIEKTYWNIE O MICKIEWICZU

*Życie i twórczość
Adama Mickiewicza*

Uniwersytet Wrocławski
2-4 XII 1992 r.

Wydanie w 1822 r. pierwszego tomu „Poezji” Adama Mickiewicza, zawierającego „Ballady i romanse”, było wydarzeniem o dziejowym znaczeniu nie tylko dla literatury i kultury polskiej, miało ono bowiem także istotne znaczenie w skali ogólnosłowiańskiej. Uczczeniem 170. rocznicy tego wydarzenia była wielka, starannie przygotowana i dobrze zaanonсовana przez prasę, radio i telewizję konferencja naukowa, zorganizowana staraniem Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Wzięli w niej udział wybitni znawcy Mickiewicza ze wszystkich ośrodków uniwersyteckich w Polsce, reprezentowanych także przez liczne grono ambitnych i dobrze się prezentujących młodszych badaczy, nie stroniących od podejmowania kwestii ważnych i trudnych. Nie brakło też na niej uczonych z innych krajów, szczególnie zaś wkład do jej dorobku dali sławiści z Czech. Godny uwagi i osobliwy na tle współczesnej mizerii życia kulturalnego był niezwykle liczny udział publiczności – na otwarciu konferencji w pięknej Aula Leopoldina przybyło ponad 1000 osób, wysoka zaś frek-

wencja słuchaczy utrzymywała się do końca obrad, zwieńczonych wspólną „pielgrzymką” referentów i publiczności do wystawionego w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich autografu „Pana Tadeusza”.

Nie było to zainteresowanie przypadkowe. W ostatnich bowiem latach dała się zauważyć – nie tylko w Polsce – osobliwa tendencja do (zgoła swoistej) „rewizji” tak wyobrażeń o życiu i twórczości Mickiewicza, jak i o dotychczasowych nad nim badaniach, co często działo się w imię (rzekomego w istocie) obalania fałszywych o nim legend, a co prowadziło bądź do osobliwego pomniejszania Mickiewicza – poety i człowieka (zaczęło się to już dość dawno, bodaj w chwili, gdy Rafał Wojaczek napisał swoje słynne: *Mickiewicz był kobietą*), bądź do tworzenia nowych o nim legend. Zdarzały się więc nawet mistyfikacje, ostre zaś gromy ataków, czasem mało wybrednych, spadały na całe pokolenia badaczy Mickiewicza. W tej sytuacji organizatorzy wrocławskiej konferencji postawili sobie za cel bezinteresownie obiektywne spojrzenie na Mickiewicza i oczekiwania ich, głównie za sprawą autorów wielu znakomitych referatów, spełniły się całkowicie.

Problematyka konferencji objęła tak wiele zagadnień, że nie da się tu wymienić wszystkich podejmowanych kwestii, warto więc zaanonсовać, iż już w pierwszej połowie 1993 r. ukaże się starannie przygotowany zbiór materiałów z tego spotkania. Tu zasygnalizować można jedynie najważniejsze nurty tematyczne obrad.

Wśród referatów dotyczących życia Mickiewicza uwagę zwróciło wy-

stąpienie Zbigniewa Sudolskiego, który precyzyjnie i efektownie obalił kilka fałszywych legend o miłościach Mickiewicza (zob. „PP” 2/1993, ss. 274–291 – przyp. red.). Ważny był głos Krzysztofa Rutkowskiego, który wyzyskując nie znane dotąd materiały sporo ważnych rzeczy powiedział o kontaktach Mickiewicza ze zmarłychwstańcami.

Liczne referaty poświęcone twórczości Mickiewicza przyniosły nowe, wnikliwe odczytania dzieł poety, jak również ujęcie pewnych szerszych problemów, których dotąd w badaniach nad nim nie wyodrębniano (np. problematyka śmierci w twórczości Mickiewicza). Wirtuozeryjna interpretacja utworów Mickiewicza dana przez uczonych tej miary co Zdzisław Libera (stosunek Mickiewicza do Oświecenia), Julian Maślanka (historiozofia Mickiewicza), Krystyna Poklewska (satanizm w młodzieńczej twórczości Mickiewicza), Jacek Łukasiewicz (nowa interpretacja „Prologu” do „Dziadów części trzeciej”), Zofia Stefanowska (echa Antoniego Malczewskiego u Mickiewicza i głębokie ich konsekwencje), Stefan Sawicki (śliczna nowa interpretacja wiersza „Połały się łyzy”), Ireneusz Opacki (kategoria czasu w poezji Mickiewicza) – wydobyła liczne nowe wartości z dzieł poety.

Jak się rzekło, obok wybitnych uczonych dzielnie na placu stawiali młodszy badacze, podejmując udatnie trudne kwestie filozoficzne (Maria Skwara o Mickiewiczu i Emersonie, Krzysztof Biliński o echem Swedenborga) bądź ambitnie syntetyzując w nowym ujęciu kwestie tak ważne, jak Mickiewicza sposoby kreowania pejzażu (Marcin Cieński).

Niezwykle interesujący był komparatystyczny nurt konferencji. Zasiłą rusycysty, Jana Orłowskiego, było wskazanie na osobliwości recepcji Mickiewicza wśród pewnych poetów rosyjskich, dla których Mickiewiczowskie wzory były punktem wyjścia do wyrażania antypolskich postaw. Referat Krystyny Kardyni-Pelikánovéj (Praga) ukazał ważność następstw, jakie dla literatury czeskiej miały translacje „Konrada Wallenroda”, natomiast Zdzisław Niedziela omówił czeskie przekłady „Pana Tadeusza”. Antonin Mešťan (Freiburg) ciekawie scharakteryzował sławistyczne kompetencje Mickiewicza w „Prelekcjach paryskich”.

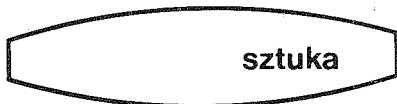
Szczególną uwagę słuchaczy zwrócił referat przyrodnika, prof. Janusza Sławińskiego (nie należy go mylić ze znanym historykiem literatury); dał on fascynującą przyrodoznawczą interpretację mistyki Mickiewicza.

Ważne rzeczowe ramy dał tym licznym wystąpieniom najpierw niezwykle ciekawy referat Aliny Witkowskiej o współczesnym czytaniu Mickiewicza przez J.M. Rymkiewicza i Cz. Miłosza, potem zaś – w zamknięciu konferencji – wypowiedź Jana Miodka o „skrzydlatych słowach” Mickiewicza i ich obecności w żywej codzienności języka.

Godnymi uwagi akcentami były także zorganizowane w związku z konferencją wystawy. Biblioteka Ossolineum na wystawie „Ballada o romantyzmie” zaprezentowała rękopisy poety, natomiast Oddział Zbiorów Muzycznych Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu popisał się piękną wystawą „Poezja Adama Mickiewicza w muzyce”. Jej prezentacji

towarzyszył koncert pieśni do słów Mickiewicza w doskonałym wykonaniu artystów wrocławskich. Można zatem bez cienia przesady powiedzieć, iż od jubileuszowego 1955 r. nie było tak wielkiego spotkania naukowego wokół Mickiewicza, dlatego też studia, będące owocem konferencji, a wkrótce mające się ukazać drukiem, zapewne wzbudzą nieprzypadkowe szersze zainteresowanie.

Stanisław Płaza



BRUNO SCHULZ AD MEMORIAM

**Muzeum Literatury,
Warszawa, listopad 1992 – marzec
1993**

W biały dzień 19 XI 1942 r. na ulicy Mickiewicza w Drohobyczu został zastrzelony przez gestapowca Żyd Schulz – nauczyciel rysunków w tutejszych liceach. Jego zwłoki, leżące na chodniku przy sklepie piekarni, przyjaciele odważyli się pogrzebać dopiero nocą. Po wojnie miejsca pochówku już nie udało się rozpoznać, a na gruntach dawnego cmentarza wyrosło z czasem osiedle mieszkaniowe.

Po 50 latach UNESCO ogłosiło 1992 r. – Rokiem Brunona Schulza – pisarza, grafika, rysownika o światowej sławie. W ramach obchodów rocznicowych w Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza została otwarta największa, jak dotąd, wystawa poświęcona życiu i twórczości tego artysty. Honorowy patronat zgodziła się nad nią objąć premier Hanna Suchocka, która także dokonała otwarcia.

To olbrzymie przedsięwzięcie organizacyjne poprzedziły lata poszukiwań i badań nad dziełem artysty, który zajmuje w dziejach naszej sztuki tak odrębne i ważne miejsce. Po raz pierwszy udało się więc zaprezentować tak obszerny zestaw dokumentów i fotografii, pierwodruki polskie jego powieści i ich powojenne wydania, także w wielu językach obcych, publikacje i plakaty wystaw zagranicznych, a przede wszystkim duży wybór grafik oraz rysunków z ich największej kolekcji w Muzeum Literatury, w tym nabyty zaledwie pół roku wcześniej, jedyny dotąd odnaleziony obraz olejny Schulza. Wystawę uzupełniły ekspozycje wypożyczone z innych zbiorów.

Dzięki poszukiwaniom niestrudzonego poety, Jerzego Ficowskiego, można było przedstawić niemal pełny, udokumentowany życiorys artysty, zweryfikować fakty mylnie dotąd powtarzane w publikacjach, poszerzyć wiadomości o osobach blisko z nim związanych, odtworzyć przebieg rozciągniętej w czasie, z wielu przyczyn przerywanej i nie dokończzonej edukacji.

Bruno Schulz, syn Jakuba i Henrietty z Kuhmerkerów – właścicieli domu i sklepu bławatnego przy

Rynku w Drohobyczu, najmłodszy z trojga ich dzieci, zdał maturę w tułtejszym liceum w 1910 r. W tym samym roku, z powodu choroby ojca i bankructwa interesu, sklep został sprzedany, a Bruno – wysłany na studia do pobliskiego Lwowa. Wybór rodziny padł na praktyczny kierunek budownictwa lądowego na Politechnice, aby choć w ten sposób mogły znaleźć zastosowanie jego nieprzeciętne uzdolnienia rysunkowe, które przejawiał od wczesnego dzieciństwa. Studia te, z roczną przerwą, kontynuował do wybuchu I wojny światowej. Podjął je ponownie, już na Politechnice w Wiedniu, w 1917 r., ale po kilku miesiącach przerwał je z braku środków.

Epizod wiedeński z lat 1917–18 odegrał w życiu Schulza decydującą rolę w ustaleniu się jego zainteresowań. Miasto muzeów i galerii, nieosiągalnej Akademii, a przy tym żywy ośrodek nowych idei artystycznych, stało się katalizatorem dążenia do samorealizacji w sztuce. Zmuszony był jednak kształcić się sam. W tym celu nawiązał i przez wiele lat utrzymywał kontakty ze środowiskiem awangardowym malarzy lwowskich. Od 1922 r. wystawiał z nimi wielokrotnie we Lwowie, Krakowie, Warszawie. Miał także wystawy indywidualne.

Jedyny kontakt z ASP w Krakowie i to dopiero w 1926 r., ograniczony do 6-tygodniowego kursu na Wydziale Malarstwa i Rzeźby, był związany z koniecznością podjęcia pracy zarobkowej. Na barki Schulza spadł w tych latach obowiązek utrzymania owdowiałej siostry z dwójgim dzieci. Dwa lata wcześniej zatrudnił się w szkole jako nauczy-

ciel rysunków. Kurs na Akademii, zakończony egzaminem, uprawniał do uzyskania stałej posady nauczyciela tego przedmiotu w liceum ogólnokształcącym. Posady tej trzymał się odtąd kurczowo jako jedyne pewnego źródła utrzymania siebie i domowników, choć kolidowała ona z realizacją osobistych planów wybicia się w sztuce.

Jak wielkie nadzieje wiązał zawsze z plastyką, świadczy fakt, że już po głośnym sukcesie literackim, jaki przyniosły mu „Sklepy cynamonowe” (1934, właśc. 1933), „Sanatorium Pod Klepsydrą” (1937, właśc. 1936; rok wcześniej wyszedł „Proces” Kafki w jego tłumaczeniu) oraz po uhonorowaniu twórczości pisarskiej laurem Polskiej Akademii Literatury (1938), w czasie 3-tygodniowego pobytu w Paryżu (w tymże roku) usilnie zabiegał o zainteresowanie swoimi rysunkami tamtejszych marszałdów. Bez zachęcających rezultatów.

Na okres intensywnych kontaktów ze środowiskiem malarzy lwowskich przypada powstanie wspomnianego obrazu olejnego „Spotkanie”. Namalował go w 1920 r. lub nieco wcześniej. Przedstawił na nim grupę postaci na tle zabudowy Drohobycza: dwom modnisiom z prawej strony obrazu kłania się w pas smukła postać młodego chasyda. Całość jest utrzymana w bursztynowej gamie kolorystycznej: od ciepłych bieli okryć panienek, przez rdzawe brązy, ugry i biele kubizującej architektury i złociste nad nią niebo, po czernie długiego do ziemi chałata młodzieńca i jego kapelusza z dużym rondem. Jak wiele późniejszych rysunków obraz ten zdradza znajomość zasad

formizmu, popularnej w tym czasie w Polsce odmiany francuskiego kubizmu. Cała późniejsza twórczość plastyczna Schulza będzie oscylować pomiędzy kubizującą, czasami aż ostrą, deformacją a odmianami realizmu od lirycznego po ekspresyjny.

Podobny, jak w omówionym obrazie, typ kobiecości prowokującej cechuje bohaterki jego graficznego cyklu zatytułowanego „Xięga bałwochwalcza” (1920–22), „adorowane” przez skręconych z żądz, skarłatych mężczyzn, którym nierzadko użycza własnych rysów. Na kilkanaście zachowanych, odręcznie oprawionych i zdobionych przez artystę tek zawierających do 20 ilustracji każda, złożyło się około 30 odmiennych scen. Prace te wykonał rzadką techniką cliché-verre (światłografiki). Najczytelniejsze w tej serii prac są wpływy grafiki Goyi, mniej artystów wiedeńskich: Kubina i Hofera. Na ich szkółkującej współczesnych odbiorców tematyce, okrzykniętej jako gorsząca, najbardziej zaważyła fascynacja Schulza odkryciami Freuda. W jego rewelacjach odkrywał własne udręki i skłonności masochistyczne. Jeszcze w późnych latach 30. tworzył liczne sceny we wnętrzach z nagimi postaciami młodych kobiet i „bałwochalców”, w skromniejszej, rysunkowej wersji, pozbawione już jednak tego intensywnego napięcia emocjonalnego i artystycznych ambicji „Xięgi”.

Istnieje, jak się wydaje, jeszcze jeden trop w odczytaniu tej licznie dużej grupy prac bulwersujących śmiałością ujęcia. Prowadzi on do malarstwa Maurycego Gottlieba, urodzonego o pokolenie wcześniej, w 1856 r., w Drohobyczu, pierw-

szego malarza pochodzenia żydowskiego, który zyskał światowy rozgłos. Na zmysłowy urok jego portretów kobiecych, wizerunków odalisek i lirycznych bohaterek ilustracji do dzieł literackich, zwrócono uwagę zapisując go na konto sztuki salonoowej. Zapowiadały one także modernizm. Wyzwolone z pruderii odaliski Schulza mają za sobą zarówno śmiałą lekcję modernizmu jak i podejrzaną szkołę użycia nowobogackiej ul. Stryjskiej (Ulicy Krokodyli, opisaną potem w „Sklepach cynamonowych”).

Tym częściowo imaginacyjnym wizerunkom kobiet źródłach towarzyszą na wystawie realistycznie przez Schulza rysowane portrety oraz fotografie kobiet rzeczywistych, które wiele znaczyły w jego życiu. A więc rysunki matki i fotografie przedstawiające ją w otoczeniu rodziny. To jej skrzętnemu trudowi niezamożna rodzina długo zawdzięczała oparcie, a uzdolniony syn – rozbudzenie zainteresowania książką. Do grona jego przyjaciół należała Debra Vogel, pisarka, pierwsza osoba, która dzięki korespondencji z artystą odkryła jego niezwykły talent pisarski i udzieliła zachęty do wypowiedzenia się w prozie. Adresatka, a wraz z nią bezcenny blok listów, uważanych za zaczątek jego książek, zginęły w czasie wojny. Nie przeżyła jej także Romana Halpernowa, zaprzyjaźniona z pisarzem już sławnym. Szczęśliwie ocalał pakiet listów do niej z lat 1936–39, zawierający wiele informacji na temat warszawskiego środowiska literackiego przeplecionych ze zwierzeniami i prośbami o pomoc w delikatnej sprawie planowanego małżeństwa z Józefiną

Szelińską. *Dla niej zrobiłem tylko to ustępstwo* – pisze w liście z 19 IX 1936 r. – *że wystąpiłem z gminy żydowskiej*, by zawrzeć ślub w kościele katolickim, gdyż tego wyznania była narzeczona. Starał się o to na Śląsku, gdzie wówczas to było możliwe. Ale trudności się piętrzyły. Do nie najmniejszych należały jego zobowiązania wobec domowników pozostających na jego utrzymaniu. Zadreślał lęk o przyszłość w nie wróżącej dobrze atmosferze pogłosek o zagrożeniu lokautem. I tak plany na życiową stabilizację się rozwiały. Wreszcie ostatnia z bliskich mu kobiet: Anna Płockier-Zwillich, młoda malarka – jasny promień jego ostatnich listów, których niewielki zbiór urywa się wraz ze śmiercią adresatki zamordowanej wraz z mężem w czasie pogromu Żydów w Borysławiu w listopadzie 1941 r.

Należy tu wspomnieć także o roli kobiet z warszawskiego Parnasu literackiego. Interwencji Zofii Nałkowskiej zawdzięczał debiut w „Roju”. Głosom Dąbrowskiej i Kuncewiczowej – laur Akademii Literatury. Z tego kręgu wyszła też inicjatywa ściągnięcia Schulza do Warszawy jesienią 1942 r. dzięki doręczonym mu „dobrym” papierom. Nie zdążył się uratować.

Portret Nałkowskiej znalazł się w sali poświęconej przyjacielom literatom, m.in. Brezie, Witkacemu, Gombrowiczowi. Na ścianie przeciwległej umieszczono fotografie jego niemieckojęzycznych fascynacji: Rilkego, Tomasza Manna i Kafki.

Wystawa zawdzięcza swój kształt Wojciechowi Chmurzyńskiemu, znawcy dzieła plastycznego Schulza i autora towarzyszącego jej albumu,

oraz projektantowi oprawy plastycznej – Witoldowi Błażejewskiemu.

Ekspozycja ma charakter problemowy, a nie rygorystycznie chronologiczny. W celu ułatwienia odbioru dużej liczby eksponatów małych, zgrupowanych tematycznie, znaleziono trafne sposoby ich przedstawienia (np. autoportretu artysty, portretów ojca i matki oraz motywów rysunkowych) w wielokrotnym, zróżnicowanym wielkością powiększeniu, przez zastosowanie luster, w małym pomieszczeniu na piętrze, mnożących autoportrety z różnych lat, a także zastosowanie ekranów z tekstami jego prozy współbrzmiącymi z treściami fragmentów wystawy, wreszcie przez zastosowanie dobrego oświetlenia.

Własny styl ekspozycyjny, jakiego dopracowało się Muzeum Literatury za dyrekcji Janusza Odrowąż Pieniążka, w przypadku tej wystawy został wzbogacony o wyczuwalny nastrój niepokoju, dziwności i tragizmu emanujący z dzieła Schulza i piętnujący jego los.

Krystyna Paluch Staszkiel

teatr

SEN O TEATRZE

Stary Teatr w Krakowie

Sen nocy letniej

Williama Szekspira

przekład – Stanisław Barańczak
scenografia – Andrzej Witkowski
reżyseria – Rudolf Ziolo
premiera 7 III 1992

Mówi się, że widownia teatralna maleje, że jej gusta się trywializują, bo prymitywną rozrywkę przedkłada ponad spektakle należące do sfery kultury wysokiej. Te narzekania musiały wydać się mocno przesadzone każdemu, kto znalazł się w Teatrze Dramatycznym na „Śnie nocy letniej”, otwierającym Warszawskie Spotkania Teatralne. Dosłownie nie było gdzie szpilki wetknąć, młodzi ludzie obsiedli wszystkie wolne kawałki podłogi, dziesiątki osób stało pod ścianami. Nic się nie zmieniło – od lat w Warszawie przychodzą tłumy na gościnne występy Starego Teatru, ciągle najlepszej chyba sceny w kraju. Tym razem oczekiwania dodatkowo zostały podsycone tytułem sztuki i nazwiskiem reżysera. Dobrze zrobiony Szekspir ma niezmiennie wielkie powodzenie i jeśli jakiś teatr skarży się, że publiczność omija szekspirowskie przedstawienie, oznacza to po prostu, iż teatr ten zupełnie sobie nie poradził ze stratfordczykiem. A Rudolf Ziolo jest

jednym z najciekawszych reżyserów, którzy pojawili się w polskim życiu teatralnym w ciągu ostatnich dziesięciu lat. Ma na koncie kilkanaście przedstawień, głównie robionych w Krakowie (w Warszawie przygotował ostatnio „Onych” Witkacego, w Powszechnym) i niemal każde z nich stawało się głośnie. „Psie serce” Bułhakowa (1983) było sensacją nie tylko artystyczną, ale i polityczną, przedstawienie zaciekle atakowali krakowscy działacze partyjni. Pierwsza Ziolo's inscenizacja „Onych” (1985) została uznana za najlepszy spektakl obchodów 100. rocznicy urodzin Witkacego – choć to przedstawienie niektórych zbulwersowało, jako że Ziolo ośmielił się zagrać sztukę Witkiewicza „normalnie”, bez udziwnień, wedle reguł tradycyjnego teatru. „Mały bies” Sołoguba, wyreżyserowany w tym samym roku, stał się impulsem do licznych, wychodzących poza granice sztuki teatru, rozważań filozoficzno-etycznych. „Republika marzeń” według Schulza, mimo pewnych niedostatków, olśniewała wizyjną urodą teatralną. Z kolei „Księżniczka Turandot” Gozziego miała w sobie siłę autentycznego żywiołu teatralnego, reżyser zaprezentował tu brawurową żonglerkę rozmaitymi konwencjami...

Apetyty publiczności czekającej na „Sen” były więc niemałe; żywe reakcje podczas przedstawienia i tzw. burza oklasków po jego zakończeniu wskazywały, że te oczekiwania zostały zaspokojone.

Jest to „Sen” wręcz ostentacyjnie teatralny, i to we wszystkich planach sztuki, choć na różne sposoby. Sympatyczny świat „prostych ludzi”, czyli ateńskich rzemieślników (świat-

ny Jerzy Grałek w roli Podszewki, zazwyczaj zwanego w dawniejszych przekładach Spodkiem) jest równie skonwencjonalizowany, jak brutalny, okrutny dwór. A już kwintesencją świadomej teatralności okazuje się ateński las, świat nieskrępowanej fantazji i wolności.

Kiedy unosi się ponura czarna tkanina, na której tle toczy się życie dworu, scenę rozjaśnia świetlista biel, z kilkoma pojedynczymi kwiatami w głębi – oto państwo Oberona i Tytanii. Nie jest to jednak państwo z tej baśni, której rysy zakorzeniły się w potocznych pojęciach, z baśni zwiewnej i wdzięcznej. Król elfów (Jan Peszek) przypomina jednego z czeredy złośliwych diabłów, jakie sprowadził do Moskwy Bułhakow w „Mistrzu i Małgorzacie”. Obrośnięty futrem, półnagi Puk (Krzysztof Globisz) kojarzy się raczej z ponurym Kalibanem niż z rozfiglowanym duszkiem. Cała reszta mieszkańców lasu jest podobnie zaskakująca, a niektóre z tych stworów są przy tym nieodparcie komiczne. Najzabawniejszy z nich: Strusiopaw – struś z rozkładanym zniecka ogonem pawia.

W scenach dziejących się w lesie idzie w ruch cała maszynaria teatralna, niczym nie osłonięta. Zjeżdżają huśtawki, pomosty, otwierają się i z trzaskiem zamykają zapadnie. Aktorzy dokonują istic cyrkowych cudów zręczności; fruwają, kołyszają się pod sufitem, wiją po drabinkach, po mistrzowsku prezentują skomplikowane figury gimnastyczne.

Pierwsza część przedstawienia trwa blisko dwie godziny, ale nawet się tego nie zauważa. Inwencja teatralna, uroda obrazów, zmiany rytmów, tempo – powodują, że antrakt

wita się z zaskoczeniem, a nie, jak to często bywa, z uczuciem ulgi.

Po przerwie następuje wyraźna zmiana tonacji. Ateński dwór zjawia się niespodziewanie we współczesnych ubraniach i zasiada naprzeciwko nas na swojej własnej widowni, scenicznej, by obejrzeć *najżałośniejszą komedię o Piramie i Tyzbe*. Ten dwór w roli publiczności ma być, jak się zdaje, lustrzanym odbiciem prawdziwej dzisiejszej widowni, jej oskarżeniem. Dworacy żują gumę, szeleszczą papierkami, kaszlą. Irytuje ich i nudzi rozbijające w swojej nieporadności widowisko rzemieślników. Nie dostrzegają jego teatralnego wdzięku i naiwnego zapachu aktorów.

Po skończonej historii Pirama i Tyzbe na opustoszałą scenę zakradają się fantastyczne postaci z ateńskiego lasu. Otwierają drzwi na foyer, widzów dobiega głośny szum samochodów. Sen się skończył, wróciła rzeczywistość. Krakowscy aktorzy zajmują miejsca na swojej scenicznej widowni i teraz oni patrzą na nas. Wasz świat jest nędzny, pełen kłamstwa i przemocy, jak ateński dwór, nasz świat to teren wolności i fantazji, jak las – zdaje się mówić reżyser.

Wirtuozeria teatralna Zioly budzi zachwyt, ale równocześnie odczuwa się po tym przedstawieniu ostry niedosyt. Konsekwentna teatralizacja objęła bowiem w tym spektaklu także sferę uczuć. Nie ma tu prawdziwej miłości, czy nawet erotyki, od której przecież sztuka Szekspira aż kipie, nie ma cierpienia. Wszystko staje się zabawą, grą. Reżyser starannie rozbija autora we wszystkich fragmentach, w których siła uczuć mogłaby

dojść do głosu. Wystarczy powiedzieć, że jeden z najpiękniejszych monologów o naturze miłości aktorka wygłasza jednocześnie robiąc szpagat. Pomysły teatralne prowadzą do skutecznego zagłuszenia wszystkich partii lirycznych. I w świecie dworaków, i w świecie postaci fantastycznych miłość, ból są tak samo sztuczne, wobec czego różnica pomiędzy tymi światami sprowadza się właściwie do kwestii wizualnej. Las jest efektowny, dwór ponury. To różnica spora, ale nie wystarczająca; pojmowana intelektualnie, ale nie uruchamiająca emocji. Odnosi się to do całego przedstawienia, które budzi zainteresowanie widowiskowością, ale pozostawia obojętnym wobec losów odczłowieczonych bohaterów, wobec wszystkich światów, równie pozbawionych prawdziwych uczuć. Spektakl bawi, natomiast nie porusza. I dlatego pewnie owo bolesne w zamierzeniu wyzwanie, które reżyser na zakończenie rzuca widzowi, chybia celu. Jest efektem mocnym, ale czysto teatralnym i ulotnym. W dodatku, jak by to powiedzieć... trochę niewspółmiernym w swojej poważnej intencji wobec reszty przedstawienia.

Moje rozczarowanie jest tym głębsze, że sam Ziolo mówił przed premierą „Snu”: *Jestem zmęczony teatrem jasnovidzeń, teatrem malarskim, teatrem za szybą. „Sen nocy letniej” ukazuje świat kompletny, w obszarze makro, a więc wielożywiolowym, i mikro, czyli ludzkim. I dodawał: To jest dzisiaj najważniejsze, jak myślę, żeby poprzez teatr kreślić jakiś esej o człowieku, bo nasze życie publiczne (...) ponieważ właśnie człowiekiem.*

Tymczasem w swoim przedstawieniu Ziolo nakreślił esej o teatrze,

ludziom zaś odebrał podmiotowość, przemieniając ich w automaty służące teatrowi do rozwijania akcji i konstruowania obrazów. Właśnie to odwrócenie ról, choćby owocujące udanymi rezultatami artystycznymi, niepokoi i drażni. Szczególnie że zdarza się coraz częściej. Teatr, zaprzeczający swojej służebności wobec bohaterów i konfliktów dramatycznych, popada w megalomanię i egocentryzm, które zawsze w końcu prowadzą do jałowości.

W przypadku reżysera tej rangi co R. Ziolo, jest to kwestia szczególnie ważna. Ziolo udowodnił już, że umie trafiać do wrażliwości widza i przez to zmuszać go do rozmyślań. Ale nie wtedy, gdy z lubością pokazuje same narzędzia swojej pracy, lecz wtedy, kiedy za ich pomocą tworzy na scenie *świat kompletny* – nie omijając *obszaru mikro, czyli ludzkiego*.

Joanna Godlewska



MISJONARZ WŚRÓD INDIAN

Czarna Suknia Bruce'a Beresforda

Po niedawno świętowanych rocznicach 450-lecia ufundowania zakonu jezuitów i 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli wszedł na nasze ekrany film, który na jednostkowym przykładzie pokazuje działalność zakonu w XVII w., w dobie szerzenia chrześcijaństwa wśród północnoamerykańskich Indian. Akcja „Czarnej Sukni” Beresforda przenosi widzów w przeszłość, do 1634 r., kiedy to młody jezuita, ojciec Laforgue, wyrusza z fortu w Quebecu do odległej misji w Ihonatiri w krainie Huronów. W roli przewodników towarzyszą mu Indianie z plemienia Algonquinów z ich wodzem Chominą i jego rodziną oraz tłumacz, biały chłopak – Daniel. Czekają ich długa i niebezpieczna podróż na łodziach z biegiem rzeki Saguenay na północ. Tyle informacji fabularnych dostarczają nam już pierwsze kadry filmu. Wszystko, co jest jego głębszą warstwą, mieści się poza scenariuszem: w rytmie zmieniających się pór roku, w kolorystyce indiańskich obyczajów, wreszcie w harmonii i dysonansach koegzystencji małej wspólnoty plemiennej z „obcym”. Spotykamy się tu z klasycznym, wielokrotnie wykorzystywanym w kinie (por. wcześniejsze filmy: „Misja”, „Tańczący

z Wilkami”) motywem zderzenia dwóch kultur: indiańskiego bytu bliskiego naturze i przywiezionego z Europy kultu zdobyczy cywilizacji, takich jak książka czy flet.

Ojciec Laforgue (w tej roli znany już polskim widzom kanadyjski aktor Lothaire Bluteau) – skupiony, poważny i zanurzony w modlitwie – wydaje się misjonarzem kierującym się głównie przesłankami intelektualnymi, a nie sercem. Wierzy, że jego powołaniem jest niesienie nauki Chrystusa barbarzyńcom, którzy mogą odpłacić wzgardą, okaleczeniem, a nawet zadaniem męczeńskiej śmierci. Jego bohater rozumuje zgodnie z prawidłami swej epoki: Indianie są dla niego dzikusami, skazanymi na potępienie, o ile nie poznają prawdziwego Boga. Ojciec Laforgue postępuje niezwykle konsekwentnie, każdą pokusę w sobie samym zwalcza pokutą i ascezą. Surowość własnych zasad życiowych nie pozwala mu zdobyć się na wyrozumiałość i uśmiech dla innych. Indianie od początku wyprawy nie tolerują go, traktują z nieufnością, a nawet wierzą, że jest on uosobieniem demonicznych sił. Misjonarz nie próbuje ich zjednać, nie reaguje na szykany, zasklepia się w milczeniu. Wzajemny brak akceptacji do końca nie zostanie przełamany, bariera obcości okaże się silniejsza niż chęć obopólnego poznania.

Ta właśnie dobitnie pokazana niezatarta odrębność dwóch światów stanowi o sile filmu. Wierny historycznym przekazom reżyser nie próbuje bronić dawnych metod misyjnych, wedle których przede wszystkim wymagano od tubylców przystosowania się do proponowanego

wzorca kulturowego, pomijając, lekceważąc i niszcząc ich własną tradycję. Upłynęły całe stulecia badań etnograficzno-antropologicznych (m.in. takich uczonych, jak B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, R. Benedict czy M. Mead), zanim zrozumiano, że wszczęcie nowej wiary jest możliwe tylko na drodze uszanowania zastanej kultury i akomodacji wobec niej elementów religijnych. Wytrwała praca o. Laforgue'a – nazywanego przez Indian Czarną Suknią – ostatecznie kończy się porażką i w konsekwencji zlikwidowaniem misji. Być może źródła niepowodzenia tkwią właśnie w niezrozumieniu mentalności Indian?

Reżyser i jego ekipa są jak najdalsi od osądów postaci biorących udział w opowiadanej historii. Wydaje się nawet, że kierują uwagę widzów nie na rozstrzygnięcie takich problemów, jak indiańskie przepowiadanie przyszłości ze snów albo walka o „rząd dusz” między zakonnikiem a karłowatym szamanem, lecz raczej na niepowtarzalne piękno krajobrazów i dostojeństwo świata, pod którego realnym kształtem kryje się transcendentna tajemnica. Atutem filmu szczególnie godnym podkreślenia są zdjęcia Petera Jamesa. Dzięki nim pejzaże północnej Kanady urzekają spieczonymi barwami odchodzącego lata, później przechodzą w brązowe półtony jesiennych lasów i wreszcie oddają poczucie zagrożenia odbite w wielkich połaciach pustych zaśnieżonych przestrzeni. Film tak doskonale przygotowany od strony wizualnej, pełen malarskiej ekspresji i odnoszący się z pietyzmem do rekwizytów obrazujących życie codzienne Indian, pozostawia jednak pewien nie-

dosyt. Opowiada historię gorliwego misjonarza bez żaru, jaki powinien towarzyszyć jego wyprawie. Splata losy indiańskich plemion, nie dbając wystarczająco o przedstawienie motywacji ich postępowania. W rezultacie nie wychodzi chwilami poza ramy epizodycznego obrazka z historii misji, na który odbiorcy pozostają obojętni. A przecież sensem sztuki filmowej jest wywoływanie emocji i wzruszeń u widzów. Tak jak sensem misjonarstwa jest pozyskiwanie nowych wyznawców szerzonej religii.

Dzisiaj misje katolickie funkcjonują na nieco innych zasadach niż przed wiekami. Obok przekazywania prawd wiary niosą pomoc w dziedzinie oświaty, medycyny, budownictwa. Chętnie włączają do swej działalności ludzi świeckich. W świetle dekretu o działalności misyjnej Kościoła *świeccy współpracują w dziele ewangelizacji pielęgnując w sobie i innych znajomość i miłość do misji, budząc powołania misyjne we własnej rodzinie, w stowarzyszeniach katolickich i w szkołach ofiarując wszelkiego rodzaju pomoc, aby dar wiary, który darmo otrzymali, można było przekazać również innym*. Posługa misjonarska jest dostępna dla każdego. Jeden ze świeckich misjonarzy, inż. Władysław Dowbor-Frades z Brazylii, napisał w swym liście: *Każdy śmiertelnik zdecydowany na oddanie się całkowicie swemu otoczeniu może zrobić wiele dla niego. Tylko trzeba chcieć i umieć zapamiętać o sobie*. Misjonarz żyje dla innych.

Anna Pietrzak

książki

TAK MAŁO TAK DUŻO

Andrzej Szmidt
Skrzypeczki

Biblioteka „Więzi”, t. 73
Warszawa 1992, ss. 50

Poezja A. Szmidta przy pierwszej lekturze sprawia wrażenie zapisków czynionych jakby od niechcienia, zdawkowej relacji ze zwyczajnego życia, które jest udziałem większości z nas. Między marzeniem a obowiązkiem, między zamiarem a spełnieniem, między przeszłością a przyszłością rozciąga się przestrzeń nijaka, niczyja, z pozoru niepotrzebna, będąca po prostu istnieniem. Szmidt wydaje się kronikarzem tej nieważnej strony rzeczywistości – zasadniczego wymiaru naszej egzystencji. Kiedy z okazji przyznania poecie Nagrody Czesława Miłosza (12 stycznia br.) sięgnęłam po zbiory wierszy Szmidta i próbowałam odczytać zawarty w nich pełny sens, dostrzegłam, że owa nijakość czy bylejałość poety ma programowe zaplecze, a postulowana przy każdej okazji szarość etyczna i estetyczna nie jest rezultatem abnegacji czy rezygnacji. A. Szmidt czytany od początku do końca, czyli od pierwszego zbioru wierszy „Małowanki” (1966) do szóstego („Skrzypeczki”), pokazuje niejednoznaczne oblicze. Wyznacznikiem tej poezji jest paradoks, takie kontrastowanie sprzeczności, że tworzą one system

wartości podwójnych, jakby poeta próbował zradykalizować postulat z Apokalipsy, aby być zimnym albo gorącym jednocześnie. Programowa szarość codzienności zderza się w tym ujęciu z przeciwstawionym jej światłem transcendencji: *warto czasem popatrzyć tak z boku / na siebie / znów w stronę tego jasnego punktu / iść.*

Droga, trud kontynuowania życia wbrew przeciwnościom losu, historii, egzystencji, postrzegana często przez samego poetę jako szara konieczność, z podwójnej perspektywy jego planów i dokonań jawi się jako wysiłek żgoła heroiczny. Bo ktoś, kto nie urodził się ani Leonidasem, ani Cezarem, zgodnie z gorzką refleksją autora został skazany na żywot niekiedy dużo uciążliwszy i bardziej tragiczny w efekcie. Z pewnością łatwiej jest mówić tak albo nie, gdy ma się za sobą presję przeznaczenia czy historii, niż *tak i nie* wobec tajemnicy niepojętości jak w wierszu „Głos” z tomu „Szczoteczka do sumienia” (1984). Rzeczywistość pojmowana antynomicznie jako zło i dobro jednocześnie zyskuje w dojrzałych wierszach Szmidta coraz dosadniejszą artykulację. W drugim tomie „Złożenie broni” (1977) świadomość istnienia w świecie tej dramatycznej obcości wypowiedziana została w formie intuicji: *nie wolno ci zgodzić się na siebie / nie wolno ci sobie zaprzeczyć.* W tytułowym wierszu tego zbioru następuje eskalacja przecucia w pewność doświadczenia: *nic nie ogarnę / snem czy jawą (...) nie było wczoraj / nie jest jutro.* W wierszu „Spowiedź” („Szczoteczka do sumienia”) paradoks ontologiczny wkracza w sferę

eschatologii: *tlucze się dusza / tlucze tlucze / że nie ma Boga / że jest Bóg*. Ludowa niemalże prostota w ujawnianiu problemów ostatecznych sprawia, że stają się one w tej poezji niewidzialne, jakby słowa za sprawą czarnoksięskiej magii tworzyły nową strukturę rzeczywistości. Szmidtowe *tak i nie* odzwierciedla wszakże odwieczny ludzki dylemat istnienia poddanego nie tylko dramaturgii Bożej, ale także wszystkim tym relatywizmom światopoglądowym i moralnym, wobec których ludzkie wybory stają się często niemożliwe.

Warto prześledzić pokrótce, jak przełamuje się i sublimuje w poezji A. Szmidta jej główny wątek myślowy. Pierwszy wiersz pierwszego zbioru noszący tytuł „Modlitwa” można uznać za młodzieńcze credo poety:

*Pani –
od słów obojętnych
łatwych jak rym
ocał.*

*Łam –
ścieżki poznane
co nie dają
już nic.
(...)*

*Pozwól
naprzód iść
bez pytania
czy warto.*

Ten pozytywny radykalizm już w trzecim tomie „Modne ubranko” (1981) uzyskuje znamiennej klauzulę poznawczą: *Musisz iść / za tym / czego nie ma*. Perspektywa poszerza się więc o nowy wymiar, którego nie można opisać naturalnymi narzędziami poznania. W „Wyroku nieprawomoc-

nym” (1977, rec. w „PP” 6/1988), przedostatnim zbiorze Szmidta, najbardziej może osadzonym w realiach patriotyczno-politycznych, znajduje się wiersz „Ściśle prywatna sprawa”, a w nim ta gorzka pointa o samotności i bezradności, o braku instancji, przed którą można by stanąć z własnym nieszczęściem: *umarli milczą / żywi mają ważniejsze kłopoty / gdzieś stoi Bóg*. W „Skrzypczkach” ten sam motyw przybiera jeszcze drastyczniejszą formę: *chichocze szatan / uciekam // gdzieś Bóg*.

Niepokój religijny, szukanie ostatecznego sensu zdominowują myślowo najnowsze wiersze Szmidta. Z poszczególnych utworów można by po kolei wybrać fragmenty precyzyjnie określające samoświadomość poety. Doszedł on już do tej trudnej mądrości, od której posiadania zależy wartość międzyludzkiego współżycia. W wierszu „Na znak” wyraził ją w maksymie: *miętko patrzeć na ludzi / a twardo na siebie*. Następny wiersz kończy wyznaniem: *naprawdę mnie nie ma*. Ale z tej logiki nicości, z filozofii nieistnienia wyłania się obraz napiętnowany taką pokorą, że na zawsze musimy oddalić wszelkie podejrzenia o celowe bluźnierstwo. Kulminacja tego obrazu zawiera się w stwierdzeniach: *coraz mniej nas w nas; ja – ten ogień błędny; ja nikt*. W tym momencie naszej lektury w wierszach Szmidta zaczyna się coraz bardziej przejaśniać. Jakby za plecami poety stanął sam św. Paweł i przemówił słowami z Listu do Galatów: *Bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie* (Ga 6,3). Trudna, bolesna radość wywodząca się z poczucia własnej nicości każe pocie z życiowego

zgiełku ocalić / sensory drobne / intymne // tak mało / tak dużo. I nagle odkrywamy z zawstyżeniem, że ta szara, skromna poezja nie jest bynajmniej lamentem nad mrokami istnienia, ale apoteozą jego drugiej nieznannej strony, a autorowi „Skrzypczek” udostępniona została za sprawą specjalnej łaski ezoteryczna wiedza o tym co najważniejsze, bo może to ostateczne / osuwanie się / ma sens najprawdziwszy.

Stylistyczna prostota w sztuce często idzie w parze z metafizyczną głębią. A. Szmidt zawsze mówił językiem prostym, niewyszukanym, niekiedy aż niezręcznym w szorstkiej bezpośredniości. W ostatnich wierszach odczucie prostoty języka i wagi treści jest tak wyraźne, że sens ich lirycznego przesłania broni się przed jakimkolwiek komentarzem:

*idę coraz wolniej
przeczuwając za horyzontem
nagą kość
i światło za nią
proste.*

(xxx „może rozniósł się“)

*bo może nie tylko oddaje się w końcu
[wszystko
lecz także przewozi na wieczną
[pamiątkę*

*pył ziemi siwy
te skrzypczki*

(xxx „masz jeszcze trochę czasu“)

Ta poezja stała się już tak przejrzysta, że prawdy w niej wyrażane są od niej większe.

Adriana Szymańska

JAK HARTOWAŁ SIĘ TOTALITARYZM

Janusz Krasiński

Na stracenie

„Versus”, Białystok 1992, ss. 314

Janusz Krasiński wiele zrobił, by w jego pisanej przez wiele lat „książce życia” – bazującej na osobistych dramatycznych przeżyciach z okresu powojennego – przeważał, jeśli można tak rzec, porządek artystyczny nad faktograficznym; żeby książka nie była jedynie kolejnym świadectwem historycznym, dokumentem zbrodni i dewiacji systemu stalinowskiego oraz cierpień złamanego przez ten system narodu polskiego, ale by miała też swoje samoistnie motywujące estetyczne, by funkcjonowała po prostu jako dzieło literackie.

I od razu wyznam, że nie wiem, czy to się w pełni autorowi udało. Oczywiście nie tylko z tego powodu, że o wartości utworu jako dzieła artystycznego decyduje zawsze wpływ czasu, niezbędny do niego dys-tans... Chodzi o bardziej istotny powód: mianowicie że wymowa faktografii w książce jest tak porażająca, tak przytłaczająca, iż wybija się ona – przynajmniej JESZCZE w teraźniejszej lekturze – ponad wszelkie literackie „plany” i zamiary autorskie. Wydarzenia i zjawiska społeczne charakterystyczne dla tamtych czasów pogardy i zniewolenia – te znajdujące się w polu zainteresowań narratora powieści – są wciąż znane nam bardziej z szeptanej legendy rodzinnej bądź środowiskowej tudzież z eliminujących konkret emo-

cjonalny i nastrojowy dokumentów aniżeli z wydobywającej na światło przede wszystkim ten konkret prozy fabularnej. W ogóle niewiele mamy w dorobku powojennej literatury (krajowej, nie emigracyjnej) pozycji poświęconych czasom bierutowskim – czemu trudno się dziwić, skoro do samego końca PRL-u cenzura otaczała ten temat gąszczem ścisłych zapisów, pilnując nawet, by sama formuła „okres stalinowski” nie przedstawiała się na łamy prasy (dozwolony był eufemistyczny termin „lata błędów i wypaczeń”).

„Na stracenie” Krasińskiego należy do zestawu nielicznych wydanych w Polsce – głównie po 1989 r. i wcześniej w podziemiu – powieści, które w wartościowy pod względem literackim sposób wracają treścią do późnych lat 40. Materiał faktów, a także społecznych tudzież psychologicznych obserwacji autora, układa się we wstrząsający i szokujący grozą obraz tamtego okresu. Jak jednak już próbowałem dowieść: póki jako czytelnicy nie oswoimy się bardziej z okrucieństwami i oszustwami politycznymi doskonalącego się totalitaryzmu, póki nie nabierzemy dystansu historycznego do tego czasu, wydzwięk materiału dokumentarnego będzie brał górę nad wyobraźnią, nad wszelką sztuką. Naturalnie to, że możemy obraz prezentowanego świata odczuć jako „wstrząsający”, należy zapisać na konto literackiego kreatora tekstu (czyli nie jest tu jak w prozie czysto dokumentarnej, że fakty „przemawiają za siebie”), tyle że rola tego kreatora nie rzuca się nam w oczy; zresztą Krasiński nie sili się na nowinkarstwo warsztatowe, jego powieść jest dość posusz-

na w stosunku do tradycji prozy psychologiczno-obyczajowej.

Narrator powieści skutecznie i konsekwentnie obnaża mechanizmy funkcjonowania stalinowsko-bierutowskiego imperium i sugestywnie pokazuje tragiczne skutki – narodowe, społeczne, jednostkowe – obłędnej monoidei politycznej. Wiarygodność materiału dowodowego, którym się on posługuje, podnosi szeroko znana już prawda – że książka jest oparta na osobistych doświadczeniach pisarza. Janusz Krasiński, członek Szarych Szeregów, bojownik Powstania Warszawskiego, po klęsce tego zrywu narodowego wpadł w ręce Niemców i został wywieziony do Oświęcimia, a później do Dachau. Po wojnie stanął przed wyborem: zostać czy wrócić do kraju? Przyszły pisarz przeszedł na stronę tych patriotycznie nastawionych emigrantów, którzy w rozlokowanych na terenie Niemiec obozach diploowskich – jak się okaże, na ogół na swoją zgubę – uwierzyli w kuszące oferty powrotu na łono ojczyzny, rozgłaszane przez przyjezdnych emisariuszy reżimu. Wkrótce po swoim przybyciu do Polski ledwo 18-letni były członek Armii Krajowej po sfingowanym procesie został skazany na wiele lat więzienia. Cały okres budowania socjalistycznego szczęścia w kraju przesiedział kolejno w celach Mokotowa, Rawicza, Wronek.

Tak się też układają powieściowe losy bohatera książki, Szymona Bolesty. Osią fabularną powieści Krasińskiego jest skrupulatnie i wielostronnie odtworzona droga przez mękę Szymona, czyli dzieje wyjątkowo perfidnej ubeckiej prowokacji (zresztą wcale nie wylamującej się

z ówczesnej normy), a następnie długotrwałego – wpłatującego oskarżonych w matnię wzajemnych pomówień – dochodzenia, wreszcie typowo stalinowskiego procesu i więziennej udręki młodziutkiego, pełnego chęci do życia, ale i dziewiczo naiwnego, pozbawionego wsparcia i jakiegokolwiek rady chłopca. Oczywiście trudno się dziwić tej łatwowierności, prostodusznej bezradności Szymona, nie rozpoznającego w tyłu „życzliwych” z najbliższego otoczenia zwyczajnych podstawionych agentów – przecież na obłudę i fałsz funkcjonariuszy systemu dawały się w tych bezpośrednio powojennych latach nabierać wytrawne wygi z AK.

Niewątpliwie najbardziej pasjonującą w lekturze partią książki – i chyba najbardziej cenną w planie poznawczym – jest opowieść o więziennych losach Szymona, wnikliwie i barwnie zakreślająca społeczne tło akcji; konkretne szkice biograficzne poszczególnych więźniów wiążą się zgodnie z zamysłem narratora w spektrum charakterystycznych przypadków, typowych postaw i znamiennych konfliktów okresu „kultu jednostki”.

Mieczysław Orski

CO PO KOMUNIZMIE?

Jean-Yves Calvez

Questions venues de l'Est

*Marxisme, foi chrétienne,
utopie*

Les Editions Ouvrières
Paris 1992

Zmiany, jakie w ostatnich latach nastąpiły w Europie Wschodniej i Środkowej, wpływają na to, co się obecnie dzieje także w Europie Zachodniej czy w krajach Trzeciego Świata. Wydarzenia, które w 1989 r. zaczęły się w Polsce i następnie objęły inne kraje tzw. bloku komunistycznego, stawiają przed nami całą serię pytań.

Jean-Yves Calvez, jezuita francuski, wybitny specjalista w dziedzinie marksizmu, znający problemy Trzeciego Świata, doskonale orientujący się w społecznym nauczaniu Kościoła, formułuje kilka z owych pytań: Co upadło z doktryny marksistowskiej? Czy nie istniało nic pozytywnego w analizach Marksa? Skoro upadł marksizm, czy oznacza to, że pozostaje nam tylko kapitalizm liberalny? Czy oznacza to, że poszukiwanie sprawiedliwszego świata skończyło się wraz z marksizmem? Jak wobec zaistniałych zmian należy interpretować społeczne nauczanie Kościoła? Stawiając te i inne pytania autor pragnie zachęcić czytelników do refleksji i dyskusji.

J.-Y. Calvez stwierdza, że podstawowy problem krajów bloku komunistycznego to nie *socjalistyczny sy-*

stem ekonomiczny, lecz dyktatura polityczna, która wyrażała się w monopolu władzy, jaką partia komunistyczna narzuciła całym narodom. Takie pojmowanie władzy znajduje swoje uzasadnienie w tekstach Marksa. W „*Manifeście lipcowym*”, z 1848 r. przyznaje on szczególną rolę komunistom, określając ich jako *najlepszą część proletariatu*. Komuniści *nie mają interesów odmiennych od interesów całości proletariatu*. Oznacza to, że *potrafią oni lepiej niż reszta proletariatu zrozumieć warunki, kierunek i wyniki ruchu robotniczego*. Nie dziwi więc fakt, że posiadając tak szczególną predyspozycję stali się oni „przewodnią siłą narodu”. Monopol partii komunistycznej, jej przewodnicząca rola w państwie i społeczeństwie wynikają bezpośrednio z przeświadczenia komunistów o ich szczególnym prawie do prowadzenia innych. Jak zaznacza autor książki, perspektywa ta miała *charakter mesjanistyczny* (s. 23). Mesjanizm ten okazał się jednak *mesjanizmem niemożliwym*, gdyż uroił sobie prawo narzucania innym własnej wizji świata, prawo do uszczęśliwiania na siłę.

Kolejne pytanie – czy jest coś pozytywnego u Marksa? – wydaje się czysto retoryczne. Okazuje się jednak, że dla francuskiego teologa Marks nie jest taki straszny... Wiele refleksji, intuicji Marksa pozostaje nadal aktualnych. Jakże? Jako teolog Calvez zwraca szczególną uwagę na pojęcie alienacji. *Chodzi o to, że ludzie mogą się zagubić w dziełach, przez które pragną się zrealizować* (s. 60). O alienacji mówi Jan Paweł II w encyklice „*Centesimus annus*”. Podczas gdy Marks stosuje to poję-

cie jedynie w odniesieniu do sfery stosunków produkcji i własności, dla Ojca Świętego alienacja jest czymś szerszym i głębszym. *Lecz – zauważa J.-Y. Calvez – rzeczywistość alienacji przedstawiona przez Marksa nie stwarza papieżowi problemów* (s. 61). Alienacja charakteryzuje także współczesne zachodnie społeczeństwo konsumpcyjne. *Występuje ona – mówi Calvez cytując papieża – w sferze konsumpcji, gdy człowiek wikła się w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji, podczas gdy powinien spotkać się z pomocą w autentycznej i konkretnej realizacji swojej osobowości*. Aliencja występuje również w sferze pracy, *kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek* (CA, 41). W tym sensie francuski jezuita uważa myślenie Marksa za ważne dla teologów i chrześcijan w ogóle.

W kontekście spektakularnego upadku komunizmu u wielu, zarówno na Zachodzie jak i Wschodzie, pojawiło się przekonanie, że kapitalizm jest jedynie słuszną drogą życia politycznego, ekonomicznego i społecznego państwa. Czy jednak musi to być kapitalizm liberalny? *Ekonomia liberalna – pisze Calvez – jest zdolna akceptować jedynie te osoby, które potrafią wejść od razu w praktykę zaawansowanego przemysłu. Odrzuca ona tych, którzy tych zdolności nie posiadają (...) chodzi tu o mężczyzn i kobiety nie mające dostępu do sieci informacji i wiedzy, które pozwalają na osiągnięcie poziomu konkurencyjności ekonomicznej* (s. 68).

Na pytanie, czy kapitalizm jest jedynie słuszną drogą przebudowy

gospodarczej i społecznej, papież odpowiada: *Jeśli mianem „kapitalizmu” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco (...) Ale jeśli przez „kapitalizm” rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca* (CA, 42). Skoro ani komunizm, ani kapitalizm, przynajmniej w swej formie liberalnej, nie wydają się najlepszymi rozwiązaniami ekonomicznymi i społecznymi, to jaką drogą pójść, jaki system ekonomiczny wybrać? Calvez odpowiada za Janem Pawłem II, że alternatywnym modelem jest takie społeczeństwo, w którym istnieje jednocześnie wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo oraz jest zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa. Nie jest to dokładnie opracowany program tzw. trzeciej drogi. *Jest to jednak wskazanie pewnej linii działania – i poszukiwania – która nie zadowala się kapitalizmem liberalnym* (s. 79). Od siebie Calvez dodaje, że aby zrealizować tak nakreślony program, należy podjąć konkretne decyzje, które sprawią, że wszyscy będą mieli dostęp do pracy, przedsiębiorczości i inicjatywy. Trzeba, aby ci,

k którzy z racji urodzenia lub stanu posiadania znajdują się w sytuacji uprzywilejowanej, umieli z niej zrezygnować na rzecz ubogich. *Bez tego – stwierdza – powstaną nowe podziały* (s. 80).

Kolejne pytanie dotyczy uniwersalizmu, głoszonego także przez komunistów w tak dobrze nam znanym haśle: *Proletariusze wszystkich krajów łączcie się*. Narastające postawy nacjonalistyczne w krajach postkomunistycznych jawnie zaprzeczają wszelkim dążeniom internacjonalistycznym. Czy można jednocześnie bronić wartości, jaką jest naród, i popierać uniwersalistyczną ideę tworzenia Wspólnoty Europejskiej? Odpowiedź J.-Y. Calveza jest twierdząca. *W czasach, w których internacjonalizacja wymiany ekonomicznej i postępu technicznego jest nieunikniona – z samej racji postępu technicznego – należy dążyć do utworzenia wspólnej organizacji, domagającej się braterstwa między narodami i między ludźmi* (s. 101–102). Pokój jest tą wartością, która uznając specyfikę poszczególnych narodów powinna łączyć wszystkich w budowaniu wspólnoty.

Jaki wkład do rozważanej problematyki może wnieść wiara chrześcijańska i społeczna nauka Kościoła? Według Calveza zadaniem wiary nie jest dawanie gotowych odpowiedzi na postawione pytania. *Wiara chrześcijańska jest przede wszystkim źródłem nadziei. (...) Bóg nie decyduje za nas, lecz wzywa do odpowiedzialności. Pobudza nas do przekraczania samych siebie* (s. 105).

Zbigniew Kubacki SJ

BIBLIA ŻYWA

ks. Waldemar Chrostowski

*Bohaterowie wiary
Starego Testamentu*

ATK, Warszawa 1992, ss. 207

Było niegdyś (jeszcze w okresie międzywojennym) dobrym zwyczajem, że uczeni, także wybitni, prowadząc badania szczegółowe dbali zarazem o popularniejsze udostępnianie uprawianych przez siebie dziedzin wiedzy: wprowadzali je do powszechniejszej świadomości i podnosili w ten sposób ogólny poziom kultury społeczeństwa. Zatem wykładali nie tylko na uczelniach, ale i w gimnazjach, oprócz dysertacji publikowali książki i artykuły popularne, głosili konferencje dostępne dla szerszej publiczności. W okresie powojennym, z różnych znanych przyczyn, których nie sposób tu wyliczać, nauka w znacznym stopniu zakademiizowała się. Obecnie znowu pojawiają się uczeni, którzy chcą i potrafią popularyzować w najlepszym sensie tego słowa. Szczególnie cenne wydają się inicjatywy dotyczące religioznawstwa czy teologii. Polski model katolicyzmu, ludowy i tradycyjny, choć zawiera trwałe i niebagatelne wartości, domaga się dzisiaj – w czasach dokonującej się rewolucji – uzupełnienia intelektualnego.

Pismo Święte, szczególnie Stary Testament, chociaż coraz częściej pojawia się w polskich domach, pozostaje księgą rzadko czytaną, zbyt trudną, czasami szokującą, niezrozumiałą, o raczej abstrakcyjnym

związku z wyznawaną religią. Kato-
licy, poza wąskimi „kręgami biblij-
nymi“, na ogół słyszą fragmenty Sta-
rego Testamentu tylko podczas czy-
tań mszalnych, zaś komentarz poja-
wiający się w niedzielnych kazaniach
dotyczy przede wszystkim Ewangelii.
Tymczasem Stolica Apostolska od
dawna (1974 r., „Wskazówki i suge-
stie w sprawie wprowadzania w życie
deklaracji soborowej «Nostra aeta-
te»“) przedkłada: *Należy starać się
lepiej zrozumieć to, co w Starym
Testamencie posiada wartość samo-
istną i wieczną, nie zatartą przez
późniejszą interpretację Nowego Te-
stamentu, który nadaje mu pełne zna-
czenie, znajdując w nim równocześnie
światło i wy tłumaczenie.*

Wskazówkom Watykanu i wspom-
nianym niedostatkom wychodzi na-
przeciw książka o bohaterach wiary
Starego Testamentu. Jej autor, ks.
W. Chrostowski, NAUKOWIEC wy-
kształcony w Rzymie i Jerozolimie:
teolog biblista, filolog hebraista,
znawca biblijnej kultury materialnej
i ikonografii starotestamentowej, wy-
kładowca egzegezy i teologii Starego
Testamentu w wyższych uczelniach
katolickich, autor książek i licznych
artykułów naukowych publikowa-
nych również za granicą – jest także
utalentowanym POPULARYZATOREM
wiedzy biblijnej. Jednym z wielu do-
wodów na to jest wydana jesienią
ubiegłego roku przez Akademię Teo-
logii Katolickiej książka i jej gene-
za. Otóż w parafii Opatrzności Bożej
w Warszawie od 14 X 1988 do 9 VI
1989 r. ks. Chrostowski prowadził
Spotkania Biblijne, których celem
było przygotowanie do samodzielnej
lektury Pisma Świętego. Konferencje
odbywały się w dialogu ze słuchacza-

mi, a zapisane zaowocowały książką, która może służyć innym do pogłębiania ich wiary i wiedzy.

Chcąc ukazać bogactwo swej umiłowanej Księgi autor dał czytelnikom książeczkę wprawdzie nieobszerną, lecz bogatą w wątki i płaszczyzny rozumowania. Jej żywy, obrazowy i prosty język ułatwia *SKUTECZNE PRZYGŁADANIE SIĘ* (s. 46) zawartej w Biblii historii zbawienia poprzez dzieje ludzi, którzy ją współtworzyli wezwani do tego po imieniu. Wydaje się, że jest to metoda szczególnie odpowiadająca współczesnemu odbiorcy wychowanemu na literaturze faktu i na telewizji, a także świadkowi i uczestnikowi dziejącej się teraz niełatwej historii.

Przed oczami czytelnika przesuwają się galeria postaci sprzed kilku tysięcy lat, a przecież żywych ludzi z krwi i kości: podlegających słabościom i namiętnościom, cierpiących w samotności, walczących ze sobą, wadzących się z Bogiem, pokonujących trudności w sobie i wokół siebie – wielkich w swoim człowieczeństwie. Widzimy więc Abrahama, który *uwierzył wbrew wszelkiej ludzkiej logice* (s. 14) zostając w ten sposób ojcem wszystkich wierzących. Najpierw jednak musiał się wyzbyć wszystkiego, co było mu drogą – ojczyzny, miasta, rodziny – i stał się... pierwszym emigrantem. Oto Mojżesz – przywódca narodu znajdującego się w kryzysie, prawodawca konstytuujący jego tożsamość, ale też człowiek boleśnie przeżywający bunt swego ludu i własne dramaty wewnętrzne. Samuel – tragiczna postać czasu przełomu, kiedy to *powstał przedziwny dysonans między nadziejami i oczekiwaniami pokładanymi*

w królu [Saulu] a sytuacją, która wytworzyła się wkrótce po ustanowieniu władzy królewskiej (s. 66). Dawid – geniusz polityczny i militarny. A przecież, aby zdobyć kobietę, wysłał na śmierć jej męża. Uznaje jednak swój grzech przed Bogiem i otrzymuje przebaczenie. *Bywają ludzie, którzy powiadają, że Bóg Starego Testamentu to Bóg okrutny. Bóg Starego i Nowego Testamentu to ten sam Bóg, który miłosiernie ofiaruje przebaczenie nawet największemu grzesznikowi* (s. 79).

Tych kilka przykładów musi wystarczyć w krótkiej recenzji do zobrazowania metody przyjętej przez autora. Oczywiście popularyzacja niesie ze sobą pewne ograniczenia: zmusza do dokonywania wyboru wątków, tematów, postaci, jest ich odautorską interpretacją. Jednakże w ten sposób czytelnik nie przygotowany do lektury Pisma otrzymuje w przejrzystym wykładzie (wspierającym się na obficie cytowanych tekstach starotestamentowych) PODSTAWOWE INFORMACJE: o kształtowaniu się, chronologii i konstrukcji ksiąg biblijnych, o kulturze i mentalności Hebrajczyków, o drodze, jaką przeszli od organizacji rodowej do państwowej. Dowiadyuje się, co oznaczają główne terminy starotestamentowe. Poznaje mechanizmy społeczne i polityczne kształtujące narody i państwa oraz rolę religii w procesach dziejowych. Zyskuje przy tym świadomość nowoczesnych metod i znaczenia badań biblijnych oraz historycznych. Wszystko to pozwala mu zrozumieć znaczenie Starego Testamentu dla chrześcijaństwa, jego teologiczny związek z Nowym Testamentem. Na innym planie czytelnik

otrzymuje najstarsze świadectwo o intymnym spotkaniu człowieka z Bogiem, o naturze powołania (wybrania) i jego konsekwencjach – o istocie wiary. Ta nie zmienia się z upływem tysiącleci – jej jądrem pozostaje zawierzenie Bogu, także wbrew wszelkiej nadziei.

Zainteresowanie przeszłością wynika z konieczności kształtowania teraźniejszości, a jeszcze bardziej – przyszłości. Głównym tematem prezentowanej tu książki jest historia, ta zaś, jak pisze we „Wstępie” autor, łączy fakty oraz wartości i nie jest możliwa bez ludzi. Głównym tematem Biblii jest historia zbawienia ludzi przez Boga. *Analizując biblijne teksty nie zawsze będziemy mogli powiedzieć, co się naprawdę wydarzyło. Natomiast zawsze będziemy mogli przekonać się, jaki wpływ wywierały na swoją epokę i przyszłe pokolenia opisywane w nich postacie, oraz odtworzyć obraz, jaki został o nich ukształtowany i zapamiętany przez potomnych. Wielkie postacie Starego Testamentu nie tylko należą do historii. Każda z nich tworzy historię, jest jej filarem, zmienia ją (...) podobnie jak w naszych czasach historię tworzą i zmieniają bohaterowie współczesności* („Wstęp”, s. 10). Stary Testament jest także księgą o nas: o naszej wierze, o naszych sprawach osobistych, społecznych, politycznych. Warto tę wiedzę upowszechniać w najszerszych kręgach.

Maria Magdalena Matusiak

PIENIĄDZ A PRZYRODA

Hans Ch. Binswanger

Geld und Natur

Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie

Edition Weitbrecht in Thienemanns
Verlag, Stuttgart – Wien 1991, ss. 240

H.Ch. Binswanger ze Szwajcarii należy do najbardziej znanych ekonomistów europejskich zajmujących się problematyką ekologiczną. Jego książki i artykuły cieszą się dużym uznaniem międzynarodowym. Najnowsza to „Pieniądz a przyroda. Wzrost gospodarczy w sprzeczności pomiędzy ekonomią a ekologią”.

Pod pojęciem wzrostu gospodarczego rozumie się ogólnie zwiększenie tzw. realnego dochodu narodowego albo produktu społecznego (s. 27). Można mówić o tzw. realnym dochodzie narodowym, tzn. o jego wielkości wyrażonej w pieniądzu. W dotychczasowej koncepcji wzrostu gospodarczego występuje wyrażona luka – nie uwzględnia się zasobów przyrodniczych, ale wyłącznie pracę, kapitał i postęp techniczny.

Etymologicznie słowa „ekonomia” i „ekologia” pochodzą od greckiego „oikos” (dom). Do niedawna można było rozważać człowieka jako istotę ekonomiczną i istotę biologiczną. Obecnie niezależne podejścia utraciły sens. Pojawiła się konieczność łączne-

go badania obu tych sfer, zaś sam system ekologiczny nadal stanowi podstawę gospodarki.

Jako entropię rozumie się – mówiąc najprościej – wzrost „nieporządku” w przyrodzie. Procesy gospodarowania przyspieszają procesy entropii. Owo przyspieszenie zależy w dużym stopniu od sposobu gospodarowania w przyrodzie. Dlatego ekologicznie zorientowana ekonomia musi uwzględniać podstawowe prawa termodynamiki. W jej świetle produkcja i konsumpcja – w rozumieniu ekonomii – jest w rzeczywistości transformacją materii: surowców w konsumowane dobra, a konsumowanych dóbr w odpady. Niemiec-cy ekonomiści z Heidelbergu: M. Faber, H. Niemies, G. Stephan, próbują skonkretyzować entropiczny charakter procesu gospodarowania. Twierdzą, że porządek w przyrodzie może być opisywany za pomocą koncentracji. W wyniku wydobywania spada koncentracja surowców w środowisku. Konieczne stają się coraz większe nakłady pracy i kapitału do ich wydobywania. Wzrost nakładów obciąża coraz bardziej środowisko odpadami i emisjami.

Dominujące obecnie w ekonomii koncepcje neoklasyki i postkeynesizmu wymagają uzupełnienia o wymiar ekologiczny. Neoklasyczna koncepcja ekonomii wprowadziła rozróżnienia dóbr wolnych i gospodarczych. Natomiast koncepcja postkeynesizmu zwraca uwagę na postulat internalizacji kosztów zewnętrznych zgodnie z zasadą sprawstwa oraz włączenia ochrony środowiska do polityki państwa (zwłaszcza inwestycyjnej). Ogólnie jednak ekonomia nie włączyła jeszcze do swoich kon-

cepcji podstawowych zależności ekonomiczno-ekologicznych.

Pojawia się zasadnicze pytanie: W jaki sposób przyroda i naturalne zasoby są włączone do ekonomii? Odpowiedź jest złożona, gdyż ekonomia rozróżnia różne kategorie zasobów. Część zasobów naturalnych można określić jako dobra wolne lub quasi-dobra wolne. Następną kategorię zasobów stanowi kapitał przyrody. Określenie to zakłada istnienie ceny, która jest wyraźnie zorientowana na zysk – otrzyma się go w wyniku późniejszego przetwarzania lub wykorzystania. Ostatnią część zasobów stanowią dobra publiczne, których wykorzystanie jest zastrzeżone dla całej społeczności albo wyłączone z zakresu gospodarki prywatnej. Chodzi o rezerwy przyrodnicze i obszary chronionego krajobrazu.

Współczesna gospodarka rynkowa charakteryzuje się immanentną dynamiką – jest ukierunkowana na wzrost gospodarczy, a wielkość dóbr inwestycyjnych – kapitału, wyznacza przyszły wzrost produkcji dóbr konsumpcyjnych. Jeśli wzrost produkcji nie jest możliwy, względnie wytworzone dobra konsumpcyjne nie znajdują zbytu, wtedy dobra inwestycyjne, tj. kapitał stają się po prostu bezwartościowe.

W ujęciu H.Ch. Binswängera istotą pieniądza jest jego pomnażanie. Miejscem, gdzie na podstawie określonego kapitału lub zasobów tworzy się pieniądz, jest dzisiaj system bankowy. Konieczne jest jednak zaufanie do zdolności cyrkulacyjnych kreowanego pieniądza. Tworzenie pieniądza wyzwała możliwość osiągania zysków, w których uczestniczą ban-

ki, przedsiębiorstwa przemysłowe i handlowe oraz państwo. Jest ono konieczne w procesie uprzemysłowienia, gdyż producent czy handlowiec musi zapłacić za maszyny lub towary, zanim wytworzy produkty czy sprzeda towary. Równocześnie konsumenci powinni mieć więcej pieniędzy, aby za te produkty zapłacić. Zaciąganie kredytów jest ekonomicznie usprawiedliwione, gdy prowadzą one do inwestycji przynoszących zyski. Z tych zysków będą także zapłacone procenty bankowe. Występuje więc *automatyczny proces tworzenia pieniądza* przez banki – udzielanie kredytów prowadzi do większego obrotu pieniężnego, a wyższy obrót pieniężny do wyższych zysków, natomiast wyższe zyski do udzielania nowych kredytów.

Wielu myślicieli i ekonomistów przeszłości zwracało już uwagę na różne problemy ekonomiczne i ekologiczne związane z funkcjonowaniem pieniądza. Podstawowym problemem myśli ekonomicznej była rola pieniądza w procesie gospodarczym. Jednak późniejsze nauki ekonomiczne w małym stopniu uwzględniały aktywną rolę pieniądza w gospodarce. Odmienne stanowisko zajmowali merkantyliści, zwłaszcza J. Locke. Próba wprowadzenia poglądów Locke'a do praktyki była działalnością J. Lawa. W wyniku spekulacji eksperyment Lawa zakończył się niepowodzeniem. Dlatego na długo została zdyskredytowana merkantylistyczna koncepcja pieniądza. Jednakże Bank of England powstały w 1694 r. jest oparty na koncepcjach merkantylizmu – stał się on wzorcem do rozwoju innych banków państwowych i gospodarki pieniężnej

w innych krajach. W historii myśli ekonomicznej znany był spór pomiędzy fizjokratami (F. Quesney, A.R.J. Turgot) a merkantylistami. Fizjokraci podnieśli rolę ziemi i rolnictwa w tworzeniu dochodów. Stanowisko fizjokratów nie zostało jednak podjęte przez klasyczną ekonomię. Ta ostatnia nie uwzględniła faktu, że tworzenie kapitału tylko częściowo jest wynikiem oszczędzania, łącząc się ze wzrostem ilości pieniądza i wykorzystaniem zasobów naturalnych. W XVIII w. kreacja pieniądza przez banki znajdowała się w sprzeczności z anglosaską etyką purytańską opartą na pracy i oszczędzaniu. Na przełomie XVIII i XIX w. J.G. Schlosser stworzył teorię wyimaginowanych, wymyślonych potrzeb. W jego ujęciu obok potrzeb niezbędnych do życia człowiek tworzy dla siebie nowe potrzeby dzięki fantazji i imaginacji. Współczesny gwałtowny rozwój konsumpcji występuje właśnie w tej sferze, która odpowiada wyimaginowanym potrzebom.

Lektura książki H.Ch. Binswagera umożliwia zrozumienie złożonych zależności pomiędzy wzrostem gospodarczym, kreacją pieniądza a degradacją środowiska. Natomiast w części historycznej przedstawiono w oryginalny sposób rozwój myśli ekonomicznej w zakresie wzajemnej zależności pomiędzy pieniądzem a przyrodą.

Eugeniusz Kośmicki

Być chrześcijaninem dziś.
Teologia dla szkół średnich
 red. ks. Marian Rusecki
 Red. Wyd. KUL, Lublin 1992, ss. 600

Książka, adresowana do katechetów i uczniów szkół średnich, stanowi posoborową syntezę nauki katolickiej, poszczególnych dyscyplin teologicznych i historii Kościoła. Autorzy próbują odpowiedzieć na pytanie, czym jest chrześcijaństwo. Omawiają fundamenty naszej wiary, zasady życia moralnego, podstawy katolickiej nauki społecznej, liturgię, religie pozachrześcijańskie, zagadnienia ekumenizmu itp.

Podjęto trud stworzenia tego podręcznika po to, aby katecheza (zwłaszcza w szkole) nie była tylko *lekcją o religii*, czyli przedmiotem jednym z wielu, lecz by służyła nawiązywaniu zbawczej zażyłości z Bogiem. Jak pisze ks. Marian Rusecki we „Wprowadzeniu”: *...chcemy nieść pomoc tym, którzy wierzą i chcą pogłębić swą wiarę, oraz tym, którzy wątpią lub dopiero szukają (...) Boga.*

Pracę uzupełniają mapy, wykresy, słowniczek, bibliografia oraz zestawy pytań ułatwiających przyswojenie materiału. (HS)

Wartości i ich przemiany
 red. Anna Pawełczyńska
 Wyd. Archid. Warsz., Warszawa 1992, ss. 205

Zbiór studiów socjologów polskich badających destrukcyjne skutki działania państwa komunistycznego oraz podejmowane przez jednostkę próby i wysiłki w obronie uznawanych wartości. Zamiarem autorów

było przedstawienie stosunku społeczeństwa do niektórych problemów moralnych oraz przemian zachodzących w tej dziedzinie w ostatnich latach.

Prezentowana praca – poświęcona głównie problematyce wyborów wartości – jest wynikiem obserwacji czynionych w różnych okresach, w takim samym środowisku i przy zastosowaniu takiej samej metody badawczej. Nie jest jednak pracą jednolitą, każdy z autorów stosował inne metody i techniki badawcze, zbierał materiały w ściśle wyodrębnionych (różnych) środowiskach społecznych. Zawarte są w niej rozważania na temat wartości społecznych, prywatnych, zakresu wspólnoty, poczucia tożsamości i godności jednostki, prawa do prawdy, zakorzenienia we własnych tradycjach kulturowych. Pojawia się też problem stosunku do wartości bezwzględnych (np. dobro w rozumieniu Kościoła). (HS)

LESZEK JARMIŃSKI, *Bez użycia siły.*
Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku
 Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992, ss. 270

Rzeczpospolita była ojczyzną ludzi różnych narodowości i różnych wyznań. Oczywiście przeważali rzymscy katolicy, ale obok nich żyli prawosławni, muzułmanie, kalwini, protestanci itp. Powstało wiele prac na temat innowierców, lecz były one albo stronnicze (piętnowały herezję, nawoływały do nawracania), albo skupiały się na problemie walki

w obronie swobód wyznaniowych. Nie podejmowano kwestii zapatrywań pozawyznaniowych, dlatego też sądy niektórych badaczy są powierzchowne i nie udokumentowane źródłowo.

Celem pracy L. Jarmińskiego jest wyjaśnienie stanowiska szlachty różnowierczej (głównie protestanckiej) wobec podstawowych zagadnień polityki wewnętrznej i zewnętrznej Rzeczypospolitej w końcu XVI w. (1593–99). Okres ten był względnie stabilny, jeśli chodzi o układ sił politycznych. Głównymi zagadnieniami były: objęcie i sukcesja tronu Szwecji przez Zygmunta III Wazę, zawiązanie ligi antytureckiej, stosunki z cesarstwem i Moskwą, sprawa obsady biskupstw, wojska zaciężnego itp. Protestanci walczyli o prawne gwarancje swobód wyznaniowych.

Układ pracy L. Jarmińskiego jest chronologiczny bądź problemowy. Konstrukcja poszczególnych rozdziałów odpowiada biegowi życia parlamentarnego Rzeczypospolitej. Ostatnie rozdziały dotyczą niedoszedłego synodu generalnego w Radomiu, synodu w Toruniu i zjazdu wileńskiego. Książkę uzupełnia obszerna bibliografia i indeks osób. (HS)

Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksiści w Polsce

pod red. Antoniego B. Stępnia i Tadeusza Szubki
Red. Wyd. KUL, Lublin 1992, ss. 229

Książka jest zbiorem wystąpień wygłoszonych na sympozjum zorga-

nizowanym przez prof. J. Kuczyńskiego z Uniwersytetu Warszawskiego (8–9 IX 1989 r.), podczas którego spotkali się chrześcijanie i marksiści. Ponadto zamieszczono w niej dwa inne teksty, powstałe w związku z wcześniejszymi spotkaniami. W „Posłowie” A. B. Stępień stawia zasadnicze pytania: *Czy dzisiaj sprawa dialogu między chrześcijaństwem a marksizmem nie odchodzi w przeszłość, nie staje się kwestią już tylko historyczną: (...) Czy jego siła ideologiczna nie przebrzmiała? Czy marksizm w praktyce, którą tak ceni, skompromitował się ostatecznie?* Odpowiedź jest jednoznaczna – tak. Ale – dodaje autor – *można i to zauważyć: w wielu krajach i w wielu środowiskach myśl marksistowska długo oddziaływała i nadal oddziałuje, i mimo swego rozkładu nadal kształtuje mentalność wielu współczesnych.* Z tego względu na szczególną uwagę zasługuje artykuł ks. S. Kowalczyka pt. „Teologia wyzwolenia – jej idee i znaczenie” – tekst krytyczny wobec idei wykorzystywania elementów analizy marksistowskiej w myśli teologicznej. (Z.K.)

JÓZEF TISCHNER, *Świat ludzkiej nadziei*

Wyd. Znak, Kraków 1992, ss. 319

Książka to zbiór artykułów i esejów ogłoszonych w latach 1966–75. Teksty te powstały w różnych okolicznościach i różnią się formalnie, zaś wiąże je tytułowa nadzieja. To podstawowe doświadczenie i wartość jest

fundamentem, który pozwala autorowi zająć się tak różnorodnymi sprawami, jak charakter narodowy Polaków, technika, wychowanie, etyka pracy (cz. I), sprawy egzystencji ludzkiej i jej przyporządkowanie wartościom (cz. II), wreszcie stosunek człowieka do Transcendencji (cz. III).

Dlaczego nadzieja? *Odpowiem krótko* – mówi autor – *ponieważ nasza nadzieja jest, jak wierzę, najwłaściwszą dla nas perspektywą odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie, o człowieku, o naszym*

świecie. Czym jest nadzieja? Przede wszystkim prawdą o Bogu chrześcijaństwa. Jej podstawową tajemnicę stanowi wewnętrzna siła, która wyraża się w słowach: *W Tobie Boże pokładam mą nadzieję*. Jednak ks. Tischner nie rozważa nadziei jedynie w kategoriach teologicznych. Patrzy na nią także oczyma filozofa. Dlatego nadzieja, wyrastając z *sytuacji próby*, wskazuje na wartości, za pomocą których człowiek może ją przezwyciężać. W *sytuacji próby* nadzieja odświeża również człowieka jako wartość. (Z.K.)

Z życia Kościoła

1. 4 I 1993 r. decyzję o zakończeniu wydawania dziennika „Słowo Powszechne” i powołaniu pisma „SŁOWO – DZIENNIK KATOLICKI” podjął ZG Stowarzyszenia Pax. Na stanowisko redaktora naczelnego został powołany Jerzy Marlewski, zaś na asystenta kościelnego ks. prymas wyznaczył ks. Józefa Naumowicza. Decyzja ta wywołała wiele kontrowersji. Ks. Adam Boniecki przywołując przeszłość „Słowa Powszechnego” stwierdza, że *co do owoców z Pax-owskiego (czy postPax-owskiego) drzewa bardzo trudno wykrzesać z siebie iskrę nadziei albo optymizmu* („Tygodnik Powszechny”, 17 I 1993).

Pierwszy numer, przypominający w formie i treści „Słowo Powszechne”, ukazał się 22 I 1993 r. Umieszczono w nim list ks. prymasa Józefa Glempa i słowo programowe redaktora naczelnego. Prymas dokonując „rozliczenia z przeszłością” „Słowa Powszechnego” podkreślił, że *umiejętność przebaczenia jest siłą Kościoła, czerpaną z Chrystusa*. Wyraził także pragnienie, by „Słowo – Dziennik Katolicki” służyło Kościołowi, obronie wartości chrześcijańskich, przynosiło obiektywne informacje, ukazywało bogactwo życia Kościoła i broniło dobra wiary i narodu. Niejako w odpowiedzi w „Słowie od «Słowa»” J. Marlewski wskazał kilka priorytetów dziennika: zakorzenienie w życiu Kościoła, wierność jego nauczaniu, obrona wszystkiego co autentycznie ludzkie, oraz przemiana polskiej rzeczywistości w duchu chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości.

2. 21 I 1993 r. Oddział Warszawski Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy zorganizował dyskusję panelową pt. „STAN PRASY KATOLICKIEJ W POLSCE. W spotkaniu wzięli udział dziennikarze i redaktorzy dzienników, tygodników i miesięczników katolickich. Ze strony hierarchii w spotkaniu uczestniczył bp Jan Chrapek. Podczas dyskusji podkreślano, że prasa katolicka powinna przede wszystkim uczyć myśleć. Nie powinna się ograniczać do polemiki czy informacji, lecz umieć podejmować kwestie dyskusyjne, wyjaśniać swoją postawę, podawać ludziom kryteria pomocne w ocenie rzeczywistości. Podkreślono, że przyczyny spadku nakładu prasy katolickiej w Polsce w dużej mierze wynikają z jej nieatrakcyjności i złego kolportażu. Podczas spotkania pytano: W jaki sposób redagować ogólnopolski dziennik katolicki, który odzwierciedlałby różnorodność Kościoła

w Polsce? Jak uniknąć pułapki upartyjnienia prasy katolickiej? Jaki winien być stosunek prasy katolickiej do hierarchii Kościoła? Jakim językiem mówić o sprawach wiary?

3. W styczniu BISKUPI POLSCY przebywali w Rzymie z WIZYTA „AD LIMINA APOSTOLORUM”, którą składają co 5 lat. Oprócz indywidualnych audiencji odbyły się dwie zbiorowe: 12 i 15 stycznia. Podczas tych spotkań papież wręczył każdemu biskupowi dwa ważne teksty, analizujące sytuację Kościoła w Polsce oraz zawierające wskazania duszpasterskie do dalszej pracy. Na spotkaniu z pierwszą grupą Jan Paweł II zwrócił uwagę na wewnętrzny wymiar ewangelizacji Kościoła w Polsce (ad intra). Podczas drugiego spotkania podkreślił zadania Kościoła, *jake wynikają z faktu jego obecności w świecie* (ad extra).

Mówiąc o zadaniach Kościoła ad intra szczególną uwagę zwrócił na rolę i zaangażowanie katolików świeckich: *Trzeba, by polscy katolicy (...) zajęli w Kościele swoje miejsce, jakie przysługuje im na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania. Zaangażowanie apostolskie świeckich w Kościele powinno być widoczne zarówno na szczeblu parafii jak i diecezji: Katolicy świeccy winni coraz bardziej podejmować konkretne formy współodpowiedzialności za życie swych wspólnot parafialnych, a także diecezji, w ramach rad duszpasterskich czy też uczestnicząc w parafialnych lub diecezjalnych inicjatywach apostolskich.* Głębsze zaangażowanie świeckich w życiu Kościoła zakłada *tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania.* Mówiąc o roli katolików świeckich papież wspominał o II Plenarnym Synodzie Ogólnopolskim, w którym udział świeckich katolików odgrywa rolę *zasadniczą*, o organizacjach, stowarzyszeniach i ruchach katolickich, które są *niezastąpionym środkiem formacji apostolskiej świeckich*, jak i o rodzinie będącej *niezmiernie ważnym terenem ewangelizacji, gdzie udział świeckich jest wprost nieodzowny.*

W swojej wypowiedzi Ojciec Święty poruszył niektóre kwestie będące w centrum dyskusji toczących się obecnie w Polsce. Nawiązując do ustawy sejmowej o ochronie prawnej dziecka poczętego powiedział: *Nie chodzi tu o narzucanie zasad chrześcijańskich – jak sugerują niektórzy. Chodzi natomiast o obronę podstawowego prawa człowieka, jakim jest prawo do życia, co winno znaleźć wyraz również w ustawodawstwie państwowym.* Co do katechizacji, to zdaniem papieża *dobrze się stało, że po tylu latach dyskryminacji lekcje religii wróciły*

do szkół polskich. Papież nie ustosunkował się bezpośrednio do ustawy o radiofonii i telewizji dotyczącej zapisu o respektowaniu chrześcijańskiego systemu wartości. Podkreślił jednak, że kultura polska jest zakorzeniona w chrześcijaństwie. W tym duchu dodał, że w dzisiejszym duszpasterstwie należy sięgać po środki, jakich dostarcza nam współczesna technika: radio, telewizję i prasę. Kolejną poruszoną kwestią było życie społeczno-gospodarcze: Kościół nie ma gotowych recept na poprawę sytuacji ekonomicznej. Nie jest to jego dziedzina. Nauka społeczna Kościoła zawiera jednak zbiór zasad, które są niezbędne do zbudowania sprawiedliwego systemu społecznego i gospodarczego. Ubodzy, bezrobotni, rodziny wielodzietne, renciści i emeryci, emigranci – są to dla Kościoła szczególne obszary ewangelizacji w formie czynów solidtarnej miłości. Odwołując się do dokumentów soborowych Jan Paweł II zwrócił uwagę na ponadpartyjność Kościoła: Kościół katolicki nie jest związany z żadnym systemem politycznym i nie utożsamia się z żadną partią polityczną. (...) jest otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli, a żadna partia polityczna nie może uzurpować sobie prawa do reprezentowania go. Papież przypomniał soborową kategorię autonomii, określającą stosunek Kościoła do państwa: Życie wspólnoty politycznej ma właściwą sobie autonomię (por. „Gaudium et spes”, nr 36). Ta autonomia nie może być jednak rozumiana jako niezależność od zasad moralnych.

4. Bp Rotterdamu, Ronald Bär, powiedział, że podczas wizyty ad limina apostolorum biskupów holenderskich (I poł. stycznia 1993) w rozmowie z Janem Pawłem II poruszył kwestię wyświęcania na kapłanów żonatych mężczyzn, tzw. VIRI PROBATI. Jego zdaniem problem celibatu winien być w Kościele otwarcie dyskutowany. Papież – oświadczył bp Bär – (...) podkreślił, że zniesienie celibatu eklezyjalnego to pytanie, które dotyczy całego Kościoła. Podczas tej wizyty biskupi holenderscy stwierdzili, że ponad 50% obywateli Holandii nie przynależy do żadnego Kościoła, zaś wśród katolików mniej niż 50% wierzy w Boga osobowego.

5. MŁODZIEŻ FRANCUSKA ZBLIŻAJĄC SIĘ DO BOGA ODDALA SIĘ OD INSTYTUCJI KOŚCIELNYCH. Z opublikowanej w tygodniku „La Vie” (17–23 XII 1992) ankiety wynika, że wśród młodzieży francuskiej wzrasta wiara w Boga i w Jezusa Chrystusa przy jednoczesnym spadku praktyk religijnych. Ponad 70% młodzieży w wieku 9–19 lat wierzy w istnienie Boga, 53% w to, że Jezus Chrystus jest zbawicielem ludzi. Większość ankietowanych pragnie zawrzeć ślub kościelny

(66%) i ochrzcić swoje dzieci (67%). Spadają natomiast regularne praktyki religijne z 24% w 1990 r. do 17% w 1992 r.

6. EUROPEJSKIE SPOTKANIE MŁODZIEŻY „TAIZÉ” W WIEDNIU. Już po raz 16. Brat Roger i ekumeniczna wspólnota z Taizé zgromadzili na 5-dniowych rekolekcjach (28 XII 1992 – 2 I 1993) ponad 105 tys. młodych z całej Europy (w tym 65 tys. osób z Polski). Młodzież spotkała się z serdecznym przyjęciem nie tylko ze strony wiedeńczyków, ale również ze strony wybitnych osobistości życia społecznego, politycznego i religijnego. Depesze z życzeniami napłynęły od Butrosa Ghali, Hanny Suchockiej, patriarchy prawosławnego Bartolomeosa z Konstantynopola, arcybiskupa anglikańskiego z Canterbury, George’a Cery’ego, i od Jana Pawła II, który życzył uczestnikom spotkania, *aby było dla wielu młodych świadectwem, że życie społeczne może być budowane nie tylko na zysku i konsumpcji*. Prezydent Austrii przywitał zebranych podkreślając, *że jest to europejski znak nadziei na wspólne życie oparte na zaufaniu i braterskiej miłości*.

„Pojednanie” i „zaufanie” to słowa-klucze wiedeńskiego spotkania. Ich realizacja dokonuje się w osobistym spotkaniu z Chrystusem. Kulminacyjnym punktem każdego dnia, wypełnionego spotkaniami w wiedeńskich parafiach, zwiedzaniem miasta i dyskusjami w 19 grupach językowych, były dwa spotkania modlitewne (południowe i wieczorne) prowadzone przez Brata Rogera. Na każdej modlitwie towarzyszyła mu grupa bośniackich dzieci, zaproszonych na stałe przez wspólnotę z Taizé. Brat Roger mówił o ufności, która czerpiąc swoje siły z wiary w Chrystusa idzie w parze z rozeznanie i prowadzi do pojednania. Ten kolejny etap Pielgrzymki Zaufania przez Ziemię, prowadzonej przez Braci z Taizé, wzbudził w sercach wielu młodych poczucie pokoju, zaufania i przebaczenia. *Very beautiful* – podsumował wiedeńskie spotkanie młody uczestnik z Finlandii.

7. ANDRÉ FROSSARD SKRYTYKOWAŁ BISKUPÓW FRANCUSKICH. W liczącym 118 stron liście „Le partie de Dieu” (Partia Boga) autor zarzuca im, że nie stanęli na wysokości powierzonego im zadania. Frossard krytykuje nie tylko postawy doktrynalne biskupów, nadmierne zaangażowanie społeczne w kwestiach socjalnych, ale także ich ubiór, który ogranicza ich świadectwo do *krzyża zredukowanego do wymiarów znaczka przynależności klubowej*. Na list zareagował bp Wersalu Jean-Charles Thomas. Stwierdził, że *Kościół nie jest „partią Boga”, lecz jego „ludem”, nie jest „partią Chrystusa” lecz jego Ciałem. Chrystus nie szukał zwolenników, lecz uczniów. Nie jest na*

lewo, w centrum, czy na prawo; Chrystus jest Błogosławieństwami (...) Mówiąc o człowieku, o jego prawach, nie wyrzekamy się Boga, który stał się człowiekiem („La Vie“, 14–21 I 1993, s. 22).

8. *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim* – powiedział Jan Paweł II w OŚRĘDZIU wygłoszonym NA XXVI ŚWIATOWY DZIEŃ POKOJU – 1 I 1993. Podkreślił, że *pokój to znacznie więcej niż tylko brak wojny (...) niezbędnym fundamentem prawdziwego pokoju jest poszanowanie wolności i praw innych – jednostek i społeczności. Przyjęcie takiej postawy prowadzi do odrzucenia wszelkiej pokusy dominacji ekonomicznej nad innymi krajami, oznacza rezygnację z polityki kierującej się przede wszystkim dążeniem do zysku i przyjęcie zasady solidarności z wszystkimi, a zwłaszcza z najuboższymi.* Jedyną drogą niesienia pomocy krajom ubogim można rozwiązać podstawowe problemy zagrażające pokojowi; zadłużenie zagraniczne, handel narkotykami, masowe ruchy migracyjne. Do walki z tymi zagrożeniami w sposób szczególny wezwani są chrześcijanie, dla których *ubóstwo ewangeliczne – gdzie umiarkowanie i prostota winny stać się kryterium naszego codziennego życia – jest najlepszą drogą do zwalczania ubóstwa ekonomicznego. Ubóstwo ewangeliczne przemienia tych, którzy je realizują.*

9. Powołując się na II Sobór Watykański kard. Angelo Sodano, watykański sekretarz stanu, w wywiadzie udzielonym włoskiej gazecie „La Stampa“ (28 XII 1992) oświadczył, że *nieziemna teza Kościoła o niemoralności wojny, nie wyklucza MOŻLIWOŚCI WOJNY OBRONNEJ.* Słowa te zostały wypowiedziane w kontekście wojny w byłej Jugosławii. Zdaniem kardynała w Bośni wszystkie możliwości negocjacji pokojowych zostały praktycznie wyczerpane. W takiej sytuacji legalne i konieczne staje się rozbrojenie agresora. Watykan nie zmienił swojej postawy od czasu wojny w Zatoce. *Nie ma zmiany zasad, lecz inna jest ocena sytuacji historycznie zdeterminowanej. (...) Jeśli chodzi o Zatokę, możliwości dialogu i negocjacji nie wydawały się wyczerpane.*

Podobne zdanie wyraził przewodniczący Episkopatu Francji, bp Joseph Duval, który 3 stycznia, po powrocie z kilkudniowej wizyty delegacji biskupów francuskich w Chorwacji, oznajmił, że nie wyklucza *interwencji wojskowej w dokładnie wyznaczonych celach.*

10. 9 i 10 I 1993 r. Jan Paweł II, przedstawiciele wszystkich konferencji episkopatów europejskich, jak również przedstawiciele innych

wyznać chrześcijańskich, żydzi i liczni muzułmanie zebrali się po raz drugi w ASYŻU NA WSPÓLNEJ MODLITWIE O POKÓJ W EUROPIE. Pierwsze spotkanie odbyło się 27 X 1986 r. Zgromadzili się wówczas przedstawiciele 150 religii z całego świata.

Tegoroczne spotkanie zostało zwołane w kontekście wojny w Bośni-Hercegowinie. Papież powiedział: *Nie możemy pozostać obojętni wobec takiej tragedii; nie możemy spać. Trzeba, abyśmy czuwali, jak Pan w Ogrodzie Oliwnym*. Tragedia, jaką przeżywa ludność byłej Jugosławii, w znaczny sposób osłabia proces budowania Europy i dialog ekumeniczny. Mimo ciepłych listów adresowanych do Jana Pawła II przez patriarchów prawosławnych żaden z nich nie przybył do Asyżu. Papież nie starał się dawać jakichś konkretnych rozwiązań politycznych konfliktu bałkańskiego. Przypomniął natomiast, że siłą wierzących jest modlitwa: *Nie jesteśmy ani silni, ani możni, ale wiemy, że Bóg nie pozostawia bez odpowiedzi modlitwy tych, którzy wzywają Go szczerą wiarą*. Podczas gdy uczestnicy spotkania modlili się o pokój, w Bośni został zamordowany jej wicepremier.

Z.K.

