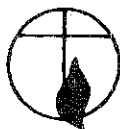


przegląd powszechny

10/890/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Anieli Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ,
ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)
za II półrocze 12,50 zł (125 000 zł)
cena egzemplarza 2,50 zł – (25 000 zł)

Wpłaty

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

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

H+H

DRUKARNIA OFICYN
PRZEGŁĄD Powszechny
spółka cywilna

02-532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61, tel. 48-91-31, 49-02-39, 48-09-78

Numer zamknięto 19 IX 1995 r.

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

Spis treści

<i>Wacław Osajca SJ</i> Trwałość i zmiana	9
---	---

<i>Wolfhart Pannenberg</i> Ewangelia jako zaczyn przełomów europejskich	11
---	----

Istnieje niewiele czynników, które ponad wszelkimi podziałami łączyłyby narody Europy tak głęboko, jak wspólne dziedzictwo chrześcijańskie. Świadomość tego faktu wzrosła obecnie dzięki ruchowi ekumenicznemu. Odbudowa wspólnoty Kościołów przez wieki rozdzielonych stanowi podstawę do tego, by wiara chrześcijańska mogła określić duchowy fundament nowej jedności politycznej Europy.

<i>ks. Waldemar Chrostowski</i> Dialog międzyreligijny w perspektywie doświadczeń Auschwitz i Kołomy	26
--	----

Po nazizmie i komunizmie skuteczny ekumenizm wewnątrzchrześcijański jest najsolidniejszą podstawą dialogu z wyznawcami innych religii. Jedynie będąc lepszymi chrześcijanami i lepszymi Żydami możemy się przeciwstawiać próbom budowania porządku bez Boga, czyli doczesnej eschatologii, której ramy i kształt wyznaczają politycy i pozostający na ich usługach doktrynerzy.

<i>ks. Józef Niewiadomski</i> Globalne tło spotkania religii	36
--	----

Spotkanie wielkich religii wymusza dzisiaj nie subiektywna wola wierzących, lecz cywilizacja globalna. Faktycznym punktem wyjścia konfliktowej sytuacji w dialogu międzyreligijnym są bowiem nie tradycyjne roszczenia podnoszone przez religie, ale roszczenia mediów jako instytucji tworzącej treści i roszczenia nadreligii rynku.

<i>Raymund Schwager SJ</i> Dramatyczny dialog między religiami	43
--	----

W wyniku rozwoju techniczno-naukowego rysują się dzisiaj możliwości totalnego samozniszczenia człowieka. Jest to bodaj centralny problem społeczny, gdyby bowiem ludzkość zniszczyła samą siebie, zbędne stałyby się wszelkie inne pytania. Ten kontekst określa też ramy dialogu między religiami.

Maciej Cisło
Wiersze 50

ks. Marek Jędraszewski
Nieskończona dal, która nas zaprasza 52

Jak wyjść z kryzysu, w który wpędziła Europę nowożytna i współczesna filozofia? Edmund Husserl odpowiada, że wyjściem jest filozofia, która nie będzie hołdowała dualistycznemu widzeniu świata i człowieka.

Fellini prawdziwy: kino, ciało i krew 59

Rozmowa Grzegorza Dobroczyńskiego SJ z o. Virgilio Fantuzzim SJ, znanym włoskim krytykiem filmowym, autorem książki „Il vero Fellini” („Fellini prawdziwy”, Rzym 1994), który przyjaźnił się z wielkim reżyserem. Rozmowa dotyczy stosunku Felliniego do Kościoła katolickiego i do religii oraz osobistej wiary artysty w aspekcie jego filmów i życia.

Mariola Marczak
Kino a transcendencja
Rozważania ks. Amédée Ayfre 66

Obraz filmowy pełni funkcje mediacyjne, pozwalając zmniejszać dystans pomiędzy widzem a dziełem, dziełem a rzeczywistością, człowiekiem i człowiekiem, wreszcie między człowiekiem i Bogiem.

Janusz Marciniak
Odpowiedzialność artysty 77

Życie jako misterium odpowiedzialności i czas wspólnoty, życie jako lekcja zaangażowania w sprawy tego świata, odpowiedź na płynące zewsząd znaki rozpaczy i wołanie o pomoc – to sens i cel pracy twórczej.

ks. Michał Czajkowski
Żydzi w nowym katechizmie 84

Nowy katechizm Kościoła katolickiego zawiera soborową i posoborową naukę na temat Żydów i judaizmu, choć w niektórych punktach można zauważyć cofnięcie się w stosunku do posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza nauczania Jana Pawła II.

Sesje – sympozja**S. Żurek: Potrzeba dialogu 92**

(VII Sympozjum Teologiczne „Kościół a Żydzi i judaizm” nt. „Duchowe dziedzictwo Żydów polskich”, ATK, Warszawa, 18 V 1995 r.)

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Odrodzenie mezzotinty 94**

(IV Międzynarodowe Triennale Grafiki „Mezzotinta '95”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, sierpień 1995)

Film**A. Pietrzak: Gawęda o ojcu 96**

(„Prawo Bronxu” Roberta de Niro)

Książki**dh: Sztuka przekładu 98**

(Stanisław Barańczak, „Podróż zimowa. Wiersze do muzyki Franza Schuberta”)

W. Oszejca SJ: Nieznośnie jest być, a nie być zgłodzonym 100

(Stevan Tontić, „Sarajewski rękopis”)

M. Orski: W Juryszkach koło Ejszyszek 102

(Teresa Lubkiewicz-Urbanowicz, „Boża podszywka”)

J. Bolewski SJ: Kultura bólu 104

(Janusz Marciniak, „Paradoks artystów”)

M.M. Matusiak: Zasadzić drzewo 107

(Byron L. Sherwin, „Duchowe dziedzictwo Żydów polskich”)

M. Wójtowicz SJ: Pionier dialogu z buddyzmem 109

(Henri de Lubac, „Aspekty buddyzmu”)

K. Renik: Droga do zrozumienia 111

(Thomas Urban, „Niemcy w Polsce. Historia mniejszości w wieku XX”)

K. Tarka: Powojenna Europa 114

(Walter Laqueur, „Historia Europy 1945-1992”)

ks. K. Martwicki: Głębia odszukana 116

(ks. Jerzy Szymik, „W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus”)

Informacje o nowościach wydawniczych 118**Z życia Kościoła 122**

Sommaire

Wacław Oszejca SJ

La durée et le changement

9

Wolfgang Pannenberg

L'Évangile comme levure de tournants européens

11

Rares sont les facteurs qui, par-dessus toutes les divisions, unissent les peuples d'Europe aussi profondément que ne le fait le patrimoine chrétien commun. Le mouvement oecuménique en amplifia la prise de conscience. La communion à rétablir entre les Églises séparées depuis des siècles, rendrait possible la définition par la foi chrétienne du fondement spirituel d'une nouvelle unité politique de l'Europe.

abbé Waldemar Chrostowski

Le dialogue interreligieux dans la perspective des expériences d'Auschwitz et de Kolyva

26

Après le nazisme et le communisme, l'oecuménisme intrachrétien offre un fondement des plus solides au dialogue avec les adeptes des autres religions. C'est uniquement en étant des chrétiens ou des Juifs plus parfaits que nous pouvons nous opposer aux tentatives de mise en place d'un ordre sans Dieu, soit d'une eschatologie du temporel dont le cadre et ce qui le remplit, est fonction des intérêts d'hommes politiques et des doctrinaires à leur solde.

abbé Józef Niewiadomski

Le contexte global de la rencontre des religions

36

Ce qui impose la rencontre des grandes religions, ce n'est pas la volonté subjective des croyants mais la civilisation globale. En effet, les situations conflictuelles dans le dialogue interreligieux ont pour point de départ non pas les revendications et prétentions avancées par les religions, mais celles des média en tant qu'institution génératrice de modes de penser, et de la surreligion du marché.

*Raymund Schwager SJ***Le dramatique dialogue entre les religions**

43

Par suite du développement scientifique et technologique, s'affirment les possibilités d'un anéantissement de l'homme par lui-même. Voilà un problème clef; en effet si l'humanité venait à s'anéantir elle-même, toute autre question se ferait superflue. C'est ce contexte aussi qui détermine le cadre du dialogue entre les religions.

*Maciej Cisko***Poésies**

50

*abbé Marek Jędraszewski***L'infini lointain qui nous appelle**

52

Comment sortir de la crise où a acculé l'Europe la philosophie des temps modernes et celle d'aujourd'hui? Edmund Husserl répond que l'issue se situe du côté d'une philosophie qui ne soit pas tributaire de la vision dualiste du monde et de l'homme.

Le vrai Fellini: du cinéma, de la chair et du sang

59

Entretien de Grzegorz Dobroczyński SJ avec Virgilio Fantuzzi SJ, critique italien connu de cinéma, auteur du livre „Il vero Fellini”, („Le vrai Fellini”), Rome 1994, ami du grand cinéaste. L'entretien porte sur l'attitude de Fellini à l'égard de l'Église catholique et de la religion et sur la foi personnelle de l'artiste à travers ses films et sa vie.

*Mariola Marczak***Cinéma et transcendance****Réflexions de l'abbée Amédée Ayfre**

66

L'image cinématographique remplit des fonctions médiatiques permettant de réduire la distance entre le spectateur et l'oeuvre, l'oeuvre et la réalité, l'homme et son pair, enfin entre l'homme et Dieu.

*Janusz Marciniak***La responsabilité de l'artiste**

77

La vie en tant que mystère de la responsabilité et le temps de la complicité, leçon d'engagement dans les affaires de ce monde, réponse aux signes de désespoir et aux appels de secours qui nous sollicitent de toute part – voilà le sens et la finalité de la vocation de l'artiste.

abbé Michal Czajkowski

Les Juifs dans le nouveau catéchisme

84

Le nouveau catéchisme de l'Église catholique contient la doctrine conciliaire et postconciliaire sur les Juifs et le judaïsme, encore que sur quelques points l'on puisse relever un recul par rapport aux documents postconciliaires du Saint-Siège et surtout aux enseignements de Jean-Paul II.

Comptes rendus

92

Pani Prof. Anieli Dylus, członkini Rady Redakcji i Autorce „Przeglądu Powszechnego”, serdecznie winszujemy wyboru na wiceprezydenta Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej

Redakcja „Przeglądu Powszechnego”

Trwałość i zmiana

Zapewne wybaczy mi po przyjacielsku Michał Jagiełło tę kradzież i użycie tytułu jego książki o „Przeglądzie Powszechnym” jako tytułu tego felietonu. Kradnąc tytuł, wiedziałem co robię. Trudno bowiem lapidarniej określić charakter naszego miesięcznika. Od początku, od roku 1884, jest on ten sam, a nawet taki sam. Jego tożsamość polega na staraniu się redaktorów i autorów, by dotrzymać wierności swoim czasom. Owszem, wiadać, jak w tym czatowaniu na znak czasu przestępują oni z jednej nogi na drugą, z prawej na lewą, co nie znaczy, że tracą równowagę. Trwałością jest więc trzymanie się przekonania, że to tutaj i teraz dzieją się wielkie sprawy Boże. Co do zmiany, to trzeba powiedzieć, że „Przegląd Powszechny” nie bał się nowego. Przeciwnie, gdzie wielu dopatrywało się samych zagrożeń, czy wprost sideł szatańskich, tam autorzy i redaktorzy „Przeglądu” umieli dostrzec nasiona prawdy. Ciekawe byłoby znaleźć odpowiedź, skąd czerpano odwagę życia współczesnością. Na swój użytek sądzę, że dał tu o sobie znać duch ignacjański i jezuicki. We wszystkim szukać chwały Pana Boga. A gdzie tej chwały może być więcej, jeśli nie tam, gdzie Stwórca tworzy coś, czego jeszcze na tym świecie nie było?

Trwałą cechą „Przeglądu” jest szacunek dla godności człowieka. Na łamach miesięcznika toczono spory, i to nieraz bardzo ostre. Starano się jednak oszczędzać człowieka.

Dlaczego jednak o tym dzisiaj piszę? Skąd ta, powie ktoś, laurka? Otóż wszystko dlatego, że mam się podjąć prowadzenia tego dzieła, jakim jest „Przegląd Powszechny”, jako jego redaktor naczelny. Najpierw jednak, skąd ta zmiana? Otóż sprawa jest prosta. O Jacek Bolewski SJ przed paru laty objął „Przegląd” ze świadomością, że po pewnym czasie będzie musiał odejść, bo czeka go habilitacja. No i w tym roku ten czas przyszedł. Na szczęście o. Jacek Bolewski SJ chce pozostać w składzie redakcji, za co jestem mu niewymownie wdzięczny. Pozostaje też, bo przecież trudno sobie wyobrazić, że mogłoby być inaczej, Pani red. Maria Magdalena Matusiak, która współtworzy nasze pismo od wznowienia go przez o. Stanisława Opielę SJ. Nie muszę więc mówić, ile zawdzięczamy Pani Redaktor.

Pozostają też Współpracownicy administracyjni i techniczni. Panie: Teresa Pietrzak, Grażyna Bryl i Joanna Kwiatkowska.

Na dobre zaś odszedł o. red. Zbigniew Kubacki SJ. Wyjechał do Paryża na studia doktoranckie. Cóż więc nam innego pozostaje, jak tylko podziękować obydwom Redaktorom za ich pracę i życzyć wszelkiej pomyślności w pracy naukowej.

Skoro już pożegnałem, kogo trzeba było pożegnać, teraz pragnę przedstawić przybywających do „Przeglądu”. Przychodzi nas trzech. O. Grzegorz Dobroczyński SJ, dr teologii z bogatym doświadczeniem w publicystyce radiowej. Piotr Samerek SJ, w tym roku skończył filozofię i zgodnie z tokiem jezuickiej formacji, przed wstąpieniem na teologię, odbywa w redakcji „magisterkę”, mówiąc po ludzku – praktykę dziennikarską; wreszcie niżej podpisany, o którym wołałbym za wiele nie mówić.

Pragnę jednak naszych wiernych Czytelników zapewnić, że rewolucji nie będzie. Jeśli już, to co najwyżej przenoszenie akcentów. Natomiast już dzisiaj chciałbym Państwa powiadomić o następujących zamierzeniach.

Pragnęlibyśmy, redakcja i autorzy, spotykać się z Państwem osobiście. Praktycznie mogłoby wyglądać to tak, że przyjeżdżalibyśmy do Państwa z autorami najciekawszych artykułów. Na takim wieczorze czy spotkaniu byłby też czas na dyskusję o „Przeglądzie”, zarówno o jego zaletach, jak i wadach. Sądzę również, że z czasem te nasze spotkania mogłyby się przekształcić w – nazwijmy to roboczo – Kluby Przeglądu Powszechnego. Już więc od dzisiaj czekamy na zaproszenia od Państwa.

Druga sprawa. Żyjemy w takich czasach, w jakich żyjemy. Wydają się nam one, jak też poprzednim pokoleniom ich czasy, czasami niepowtarzalnymi w swoim pięknie i w swojej brzydocie. Tak przynajmniej wynika z ankiety przeprowadzonej przez redakcję „Przeglądu” w 1905 r. Tytuł ankiety brzmiał: JAKIE SĄ SZCZEGÓLNE ZADANIA, KTÓRE KATOLICYZM U NAS, W POLSCE, MA DZISIAJ DO SPEŁNIENIA? Ankieta ta spotkała się z wielkim oddźwiękiem. Widać dobrze odczytano czas. Dzisiaj, po czterdziestu latach, pragniemy znowu to pytanie postawić naszym Czytelnikom, jak też innym osobom, również tym o innym niż nasz światopoglądzie.

Rozpisujemy tę ankietę z nadzieją, że pozwoli nam ona włączyć się w rozmowę o miejscu Kościoła w naszym staro-nowym, trwało-zmiennym Kraju.

Wacław Oszejka SJ

Wolfgang Pannenberg

Ewangelia jako zaczyn przełomów europejskich*

Obciążenia z przeszłości

W związku z tematem „chrześcijaństwo a Europa” łatwiej jest mówić o przeszłości niż roztaczać perspektywy na przyszłość. Faktem jest, że przez prawie 200 lat chrześcijaństwo kształtowało kulturę i historię europejską, niezależnie od oceny tego stanu rzeczy w poszczególnych przypadkach. Obok dziedzictwa antyku, które w szerokiej mierze rozprzestrzeniało się za pośrednictwem chrześcijaństwa, wiara chrześcijańska stanowi najistotniejszą siłę, która kształtowała i nieustannie odnawiała kulturę europejską. Kościoły chrześcijańskie były jednak uwikłane w katastrofy historii europejskiej. Są one współwinne podziałów Europy, poczynając od schizmy w 1054 r., przez zachodnioeuropejski podział Kościoła w XVI w., ponoszą również część odpowiedzialności za skutki podziałów, mianowicie za upadek imperium bizantyjskiego i następujące po nim wieki osmańskiego panowania nad dużymi częściami Europy, a także za okrutne wojny religijne, które były następstwem podziału Kościoła w XVI w., oraz za wynikły z tego podziału proces sekularyzacji i oderwanie kultury Zachodu od chrześcijaństwa. Nie można zrozumieć powstania sekularyzmu zachodnioeuropejskiego, nie biorąc pod uwagę wojen religijnych w końcu XVI i w XVII w., które tak głęboko zrujnowały społeczny pokój, że odbudowanie porządku społecznego wydawało się możliwe tylko pod warunkiem pominięcia spornej tematyki

* Referat *Das Evangelium als Ferment in den Umbrüchen Europas* został wygłoszony 27 V 1995 r. podczas sympozjum nt. „Nowy porządek Europy. Między transformacją a integracją” zorganizowanego przez Fundację ATK i Fundację Konrada Adenauera. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

religijnej, podczas gdy aż do tego okresu jedność religii uchodziła za fundament jedności społeczeństwa.

Wobec tych doświadczeń historycznych postrzeganie chrześcijaństwa jako jednego z fundamentów przyszłej jedności europejskiej nie jest samo przez się zrozumiałe. Poza tym Kościoły w znacznej mierze przyczyniły się do cierpień narodów europejskich, m.in. ze względu na swe głębokie uwikłanie w nieszczęsną historię nacjonalizmu europejskiego. Zaczęło się to od popierania nacjonalistycznych tendencji przez politykę średniowiecznego papieństwa, skierowaną przeciw średniowiecznemu cesarstwu zachodniemu, aż po utożsamienie się protestantyzmu z panowaniem narodowo-państwowym będącym w opozycji do katolików we własnym kraju i do katolicko uformowanych narodów poza jego granicami. Już chociażby z tego powodu mogą istnieć wystarczające racje, by nie brać pod uwagę czynnika religijnego przy obecnych wysiłkach zmierzających do przewyciężenia sprzeczności istniejących pomiędzy narodami europejskimi w budowaniu nowej wspólnoty politycznej narodów europejskich.

A przecież istnieje niewiele innych czynników, które ponad wszelkimi przeciwieństwami tak głęboko łączyłyby narody Europy, jak wspólne dziedzictwo chrześcijańskie. Świadomość tej wspólnotowości wzrosła w obecnym wieku dzięki ruchowi ekumenicznemu, chociaż przeciwieństwa istniejące pomiędzy Kościołami nie są jeszcze całkowicie przewyciężone. Odbudowa wspólnoty pomiędzy Kościołami przez tak wiele wieków rozdzielonymi i wzajemnie zwalczającymi się jest podstawą tego, by chrześcijańska wiara jeszcze raz wniosła skuteczny wkład do świadomości jedności europejskiej i jej kultury, a tym samym – do duchowych podstaw nowej jedności politycznej Europy.

Dziedzictwo protestanckie

W literaturze dotyczącej Europy utrzymuje się teza o przeciwieństwie pomiędzy katolicko inspirowanym obrazem Europy

a jej bardziej protestanckim wyobrażeniem¹. Podczas gdy to pierwsze pojmowanie Europy, poczynając od przemówienia Friedricha Novalisa zatytułowanego „Chrześcijaństwo albo Europa”, wiąże wspólne wartości kultury europejskiej z odwołaniem się do zachodniego średniowiecza, to w protestanckich wyobrażeniach Europy nacisk kładzie się raczej na wielość narodów, gwarantującą polityczną, religijną i duchową wolność w przeciwieństwie do tyranii monarchii absolutnej. Takie widzenie rzeczy mogło dotyczyć XIX w., kiedy – przynajmniej z perspektywy zachodnioeuropejskiej – wierzone w równowagę europejskiego systemu państwowego, a w protestanckiej Anglii widziano przewodnią siłę nowoczesnego świata, u boku której wielu niemieckich protestantów chętnie wyobrażało sobie Niemcy rządzone po protestancku. Takie marzenia przeminęły po katastrofie europejskiego nacjonalizmu w I wojnie światowej, a już całkiem – po II wojnie światowej.

Europejski protestantyzm jest dzisiaj narażony na pokusę całkowitego dystansowania się od konkretnych problemów związanych z rozwojem politycznym Europy i daje się zwięść ogólnie przyjętym celom politycznym oraz ideałom sprawiedliwego porządku światowego i powszechnego pokoju. Ku takim ogólnym ideałom politycznym można oczywiście zmierzać tylko pod warunkiem pozostawienia na boku różnic religijnych, skutkiem czego łatwo jest wiązać zaangażowanie protestanckie z przekonaniami czysto laickimi. Równocześnie Kościoły protestanckie skłaniają się ku temu, by w swej sytuacji mniejszości w jakiś sposób odnaleźć się w świecie pozbawionym chrześcijańskiego odniesienia. Uzasadnia się to szeroko rozpowszechnioną po II wojnie światowej tezą o „końcu epoki konstantyńskiej”, a więc ścisłego związku Kościoła i państwa, który został oceniony jako rodzaj grzechu chrześcijaństwa². Kres epoki

¹ Por. P.M. Lützelera w wydanym przez niego tomie *Hoffnung Europa. Deutsche Essays von Novalis bis Enzensberger*, 1994.

² Zob. W. Schneemelcher, *Konstantinisches Zeitalter*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, 1990, t. 19, s. 501-503. Autor wyjaśnia, że początek krytycznego określania epoki konstantyńskiej wziął się z rzekomo bezstronnej *Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699) Gottfrieda Arnolds (s. 502).

konstantyńskiej, rzekomo obecnie nastały, został z radością powitany przez Karla Bartha (1935) i Güntera Jacoba (1954 i 1956) jako wyzwolenie się Kościoła w powrocie do przedkonstantyńskiej postawy i sytuacji Kościoła męczenników.

Jest oczywiste, że przy takim stanowisku nie mogła wyrosnąć żadna pozytywna ocena podejmowanych po II wojnie światowej wysiłków zmierzających do zjednoczenia politycznego Europy Zachodniej przez odwołanie się do chrześcijańskiego Zachodu. Nie bez nieufności strona protestancka dopatrywała się tu działań politycznego katolicyzmu. Teologicznie uzasadniona pozytywna ocena procesu zjednoczenia europejskiego jest dziś jeszcze rzadka w protestantyzmie, przynajmniej w protestantyzmie niemieckim. Teza o epoce konstantyńskiej i jej rzekomym końcu zniekształciła w dużej mierze zadania teologicznej interpretacji historii chrześcijaństwa oraz roli Europy w tej historii.

Dziedzictwo katolickie

Także niejeden uskrzydlający ideał wcześniejszego stanowiska katolickiego dotyczący odnowy chrześcijańskiego Zachodu nie dorasta do obecnej sytuacji, i to z dwóch przyczyn.

Po pierwsze, taki pochodzący z czasów romantyzmu sposób widzenia rzeczywistości zbyt łatwo przechodzi obok europejskiej współczesności. Rozwój kulturowy na początku czasów nowożytnych oraz początek współczesności w Europie Zachodniej i Środkowej cechowały się wprawdzie zerwaniem z kulturą chrześcijańskiego średniowiecza, ale nie wyemancypowały się od chrześcijaństwa w ogóle. Europejską współczesność w dużej mierze inspirowało chrześcijaństwo. Rzeczowo da się to ocenić tylko wówczas, gdy rozwój ten widzieć się będzie nie tylko z perspektywy chrześcijańskiego średniowiecza, ale gdy się weźmie pod uwagę również znaczenie reformacji i jej oddziaływanie na współczesność. Główne osiągnięcia tego rozwoju zasymilował Kościół rzymskokatolicki na II Soborze Watykańskim. Są to idee dotyczące wolności religijnej i praw człowieka, jak również ich odniesienia do współczesnych wyobrażeń o demokracji, aż po wolność nauki pozwalającą na zastosowanie historyczno-krytycznej metody w egzegezie Biblii.

Integracja wszystkich tych osiągnięć współczesnego rozwoju w świadomości Kościoła rzymskokatolickiego słusznie została powitana z radością przez stronę protestancką. Jest jednak ważne, by ten proces otwierania się na współczesny świat właściwie rozumieć. Nie jest on przedstawiany realistycznie, jeśli idee dotyczące wolności religijnej, tolerancji i praw ludzkich są, by tak powiedzieć, ujmowane jako zdobycze nieprzerwanego rozwoju Kościoła rzymskokatolickiego. Trzeba brać pod uwagę zerwanie ze średniowiecznym Kościołem dokonane przez reformację, które stanowiło punkt wyjścia rozwoju współczesnych idei. Nie można pominąć pozytywnej oceny reformacji w takim historycznym obrazie, który chce uporządkować owe idee jako właściwe owoce chrześcijańskiego ducha wniesione w rozumienie historii chrześcijańskiej Europy. Europejska współczesność zrodziła się w szerokiej mierze w związku z protestantyzmem i nosi jego cechy. Wysiłek podejmowany na rzecz przemiany myślenia (metanoia) w rozumieniu naszej historii jest w tym miejscu nieodzowny nie tylko dla strony rzymskokatolickiej, ale również dla protestantyzmu, ponieważ właśnie protestancko-katolickie przeciwieństwo stało się punktem wyjścia odcięcia się sekularyzmu cechującego współczesny rozwój kulturowy od chrześcijaństwa. Istnieje przeto mniej powodów dla protestanckiego triumfalizmu dotyczącego związku reformacji ze współczesnością, niż pozwalałyby to przyjmować reformacyjne święta poprzednich wieków.

Konieczność włączenia współczesności europejskiej w całościowy obraz chrześcijaństwa i historii europejskiej stanowi jedną z racji zmiany wyobrażeń o chrześcijańskim Zachodzie, ukierunkowanych jednostronnie na katolickie średniowiecze.

Druga racja dotyczy stosunku do chrześcijańskiego Wschodu. Jeśli rozumienie stosunków między chrześcijaństwem a Europą ma być nośne, nie może być jednostronnie ukierunkowane na tradycję i historię chrześcijańskiego Zachodu. Musi ono zawierać również wkład chrześcijaństwa prawosławnego. Także tutaj konieczna jest przemiana myślenia w rozumieniu historii chrześcijaństwa. Nieodzownym jej warunkiem jest wyznanie grzechów popełnionych przez chrześcijaństwo zachodnie wobec chrześcijaństwa Wschodu. Cesarstwo Bizantyjskie przez stulecia

bronilo wschodniego skrzydła Europy przed naporem islamu, natomiast chrześcijaństwo zachodnie w zawstydzający sposób odmówiło solidarnej pomocy wtedy, gdy słynne miejsca chrześcijańskie Azji Mniejszej i Konstantynopola krok po kroku ulegały islamskim podbojom. Nawet godzina najwyższej potrzeby chrześcijańskiego Wschodu na soborze w Ferrarze i Florencji została wykorzystana przez Eugeniusza IV do tego, by wymusić na Grekach ustępstwa dogmatyczne, podczas gdy zabrakło pomocy militarnej przy obronie Bizancjum. Podobnie okrutne było już zdradzieckie splądrowanie Konstantynopola w 1204 r., podczas IV wyprawy krzyżowej, oraz próba ustanowienia w Konstantynopolu cesarstwa łacińskiego. Fakty zachodniej zdrady wobec chrześcijaństwa Wschodu sięgnęły aż po XIX i XX w., choćby podczas wojny krymskiej 1877-78, a potem w latach po I wojnie światowej czy nawet w konflikcie cypryjskim w ostatnich dziesięcioleciach.

Aspekt polityczny nie da się oddzielić od zadania ekumenicznego porozumienia się z Kościołami chrześcijańskiego Wschodu. Podstawowym wymogiem w tej sytuacji jest gotowość Zachodu do wyznania swych błędów i zaniedbań względem wschodniego chrześcijaństwa. Dotyczy to nie tylko obszaru politycznego i kościelno-politycznego. Roszczenia do władzy okazywane przez rzymskie papieństwo nie mniej fatalnie odbiły się na chrześcijańskim Wschodzie niż na chrześcijańskim Zachodzie w epoce średniowiecza. Zachód wprowadzając „Filioque” do symbolu nicejskiego z punktu widzenia prawa kanonicznego wyrzucił Wschodowi krzywdę, przyznaje dziś wielu zachodnich teologów. Zachód nie miał również racji z teologicznego punktu widzenia, przynajmniej od momentu ogłoszenia, że odrzucenie tej formuły stanowi herezję, co przyznał, przynajmniej *implicite*, Paweł VI w swym liście do kard. Willebrandsa z 5 X 1974 r. przesłanym z okazji 700. rocznicy II Soboru Lyonńskiego 1274³. Ponadto zachodni teologowie skłaniają się dzisiaj do krytycznego relatywizowania augustyńskiej nauki, która leży u podstaw „Filioque”, oraz do dawania pierwszeń-

³ AAS 1974, 620-625.

stwa teologicznego nauce wschodniej. W świetle tego procesu spór o „Filioque”, trwający przez stulecia i prowadzący do oskarżeń o herezję po obu stronach, musi zostać uznany za tragiczny błąd w historii Kościoła, błąd, który po większej części obciąża Zachód i w swych historycznych skutkach tak bardzo się przyczynił do wyobcowania chrześcijaństwa zachodniego od wschodniego. Porozumienie się co do wyżej wspomnianej sprawy, jak i co do sprzecznych nauk z okresu reformacji w chrześcijaństwie zachodnim oraz ich historycznych skutków, przyczynia się nie tylko do ekumenicznego zbliżenia we wzajemnych stosunkach Kościołów chrześcijańskich, ale umożliwia też rozwój nowego wspólnego rozumienia europejskiej historii w ramach szerszej historii chrześcijaństwa i jego kulturowego oddziaływania.

Chrześcijaństwo dla Europy

To, o czym mówiliśmy, mogłoby być najważniejszym wkładem Kościołów chrześcijańskich w budowę przyszłości zjednoczonej Europy, takiej Europy, która obejmuje również narody jej części wschodniej, o ile one same ku temu dążą. Każdy twór polityczny potrzebuje świadomości wspólnej historii i odnosi się to również do zjednoczonej Europy. Ze świadomości wspólnej historii wyrasta poczucie wzajemnej przynależności dzięki wspólnej tożsamości. Przy tym wspólna historia może obejmować równie dobrze czasy podziału, jak i ostrych sporów między członkami wspólnoty. Ponad wszystkimi przeciwieństwami musi przecież istnieć coś łączącego i wiążącego. Takim elementem w przypadku Europy nie może być tylko geografia albo konieczność współpracy gospodarczej. Co jednak łączy europejskie narody, pomimo różnic i konfliktów wynikających z różnych historii i kultur narodowych, jeśli nie chrześcijaństwo, które samo siebie pojmuje jako ekumeniczną jedność i które przewyżcza swe rozdarcie konfesyjne?

Jest prawdą, że wiara chrześcijańska nie jest jedynym czynnikiem łączącym narody Europy na podstawie testamentu jej historii. Jest również prawdą, że obecność zsekularyzowanych społeczeństw Europy w szerokiej mierze obca jest chrześcijań-

stwu. Jednak takie wyobcowanie ma dzisiaj miejsce także, a może nawet w większym stopniu, w stosunku do dziedzictwa greckiego i rzymskiego antyku, które przecież stanowi wspólne źródło europejskich kultur narodowych, chociaż jest znane tylko coraz bardziej kurczącej się elicie. Z drugiej strony na znaczenie chrześcijaństwa dla historii europejskiej wpływa fakt, że chrześcijańskie wychowanie zawierało dziedzictwo antyku i przez stulecia utrzymywało je jako ciągle żywe w świadomości Europejczyków. W Europie jest dziś wielu ludzi, dla których to wszystko przeminęło. Ale świadomość wzajemnej przynależności narodów europejskich nie może żyć wyłącznie ideałami rewolucji francuskiej, a zresztą ideały te, przez amerykańską rewolucję oraz angielskie pojmowanie wolności Johna Milтона i Johna Locke'a, wskazują także na chrześcijańskie korzenie.

Neutralność państwa wobec religii?

Rodzi się tu pytanie, czy takie rozumienie historii Europy, które postrzega wspólnotę narodów europejskich jako opartą przede wszystkim na chrześcijaństwie, nie wywoła dziś wyrażanego w mediach sprzeciwu świecko ukierunkowanych przedstawicieli społeczeństwa i czy nie okaże się w najlepszym wypadku czysto kościelnym sposobem widzenia. Mniemam, że przy wszystkim, co da się przytoczyć na jej korzyść, taka ocena obecnej sytuacji pomija jednak trudności, z którymi musi się borykać sekularyzm w dzisiejszej Europie. Ma on swą podstawę w zasadzie neutralności państwa w sprawach dotyczących religii. Jednak wielokrotnie już powiedziano, że państwo konstytucyjne, które dystansuje się od wszelkich powiązań z instytucjami duchownymi, ze swej strony zdane jest jednak na to, że nie zaspokojona przez politykę potrzeba sensu występująca u ludzi znajdzie ukierunkowanie na innych drogach, i to w taki sposób, że wyrośnie z tego motywacja do zachowania państwowego porządku oraz wartości przez niego wcielanych. Demokratyczne państwo prawa jest więc całkowicie zdane na działalność insty-

tucji i tradycji tworzących poczucie sensu, co politycy przyznają.

Neutralność państwa i społecznej świadomości w sprawach dotyczących religii przyczynia się znacznie do tego, że religia wydaje się sprawą subiektywnego upodobania, bez prawa do ogólnej obowiązywalności. Fakt ten prowadzi nie tylko do tego, że odwoływanie się do religijnych zagadnień, a w szczególności do chrześcijaństwa, uchodzi w publicznych przemówieniach za karygodne. Prowadzi też do tego, że przekazywanie naszej tradycji kulturowej i historii nie odpowiada we właściwy sposób czynnikowi religijnemu, a więc konkretnie – znaczeniu motywów chrześcijańskich w europejskiej historii, sztuce, literaturze i nauce. Przeciwnie, tego rodzaju odniesienia są usuwane na dalszy plan, np. pozostawione lekcjom religii. W rzeczywistości jednak również niechrześcijanin nie może bez odniesień do chrześcijaństwa zrozumieć historii Europy, jej ludów i ich kultury narodowej ani klasycznych dokumentów kultury europejskiej. Temu stanowi rzeczy powinno się oddać sprawiedliwość w naszym publicznym systemie wychowania, bez szkody dla religijnej neutralności państwa.

Należy rozróżnić szeroki i wąski sens prawa o neutralności w sprawach religii. Pierwotnie prawo to oznaczało tylko tyle, że nie ma żadnego Kościoła państwowego, tak że porządek państwowy w granicach określonych przez konstytucję gwarantuje różnym wspólnotom religijnym wolność działania. To właśnie jest węższy sens prawa o neutralności państwa w sprawach religijnych. Został on wyrażony w niemieckim prawie konstytucyjnym (od czasów Konstytucji Weimarskiej) następującym stwierdzeniem: „Nie istnieje żaden Kościół państwowy” (art. 137,1). Fakt, że nie istnieje żaden Kościół państwowy i każdemu obywatelowi gwarantuje się wolność wyznania, nie musi jednak oznaczać, że państwo i społeczeństwo pomijają znaczenie określonej tradycji religijnej dla porządku prawnego i jego kulturowej bazy oraz że nie mogą publicznie tego głosić.

W USA jeszcze dziś odbywa się to bardziej naturalnie niż w Europie, chociaż również tam istnieje ostry spór co do problemu węższego lub szerszego rozumienia neutralności państwa

w sprawach religii⁴. Gdy rozumie się to prawo w szerokim sensie, to wówczas na mocy nakazu neutralności zakazane jest zarówno państwowe wsparcie szkół, przedszkoli i szpitali pozostających w kościelnym zarządzie, jak też modlitwa w szkołach państwowych, chrześcijańskie tematy na lekcjach i wieszanie krzyży w salach sądowych. W tych wszystkich sprawach chodzi przecież o tradycję kulturową, wobec której społeczeństwo jest w całości zobowiązane przy nieistnieniu Kościoła państwowego i bez szkody dla wolności poszczególnych osób odnośnie do ich wyznania. Branie pod uwagę tej różnicy leży nie tylko w interesie Kościołów, ale również w interesie integracji narodów europejskich i przyszłej wspólnoty europejskiej, w interesie polegającym na potwierdzeniu zasady religijnej neutralności w węższym sensie, a odrzuceniu jej uogólnionego narzucania.

Problem społeczeństwa wielokulturowego

Spór wokół tego problemu przenika również do aktualnych dyskusji dotyczących pojmowania społeczeństwa wielokulturowego. O ile rozumie się przez to tolerancję wobec ludzi z innych kultur i form ich współżycia w ramach własnego społeczeństwa, to zasługują na sympatię postulaty tych, którzy głoszą społeczeństwo wielokulturowe jako ideał. Ale formuła, w jakiej te postulaty są wyrażane, formuła „społeczeństwa wielokulturowego”, mimo wszystko wprowadza w błąd, ponieważ nasuwa obraz całkiem równouprawnionego, w jednym i tym samym społeczeństwie, istnienia obok siebie różnych kultur. Wyobrażenie to jest całkowicie nierealistyczne, ponieważ każde społeczeństwo powstaje z historii o określonym charakterze kulturowym i tu właśnie tkwią korzenie jego tożsamości. W tym sensie kultura jest podstawą systemu społecznego, jak nauczał amerykański socjolog Talcott Parsons. Tak określone społeczeństwo może być mniej lub bardziej otwarte na ludzi z innych kultur.

⁴Książka R.J. Neuhausa: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, 1984, ukierunkowała dyskusję.

Ale miara tolerancji jest określona właśnie na podstawie specyficznego charakteru kulturowego danego społeczeństwa.

Specyfika kultury będącej nośnikiem systemu społecznego decyduje o tym, w jakiej mierze możliwa jest w ramach jego życiowej przestrzeni tolerancja dla ludzi innych kultur i ich wspólnej troski o swą kulturową odrębność. Wielość różnych i pod wieloma względami sprzecznych kultur nie może mieć jednakowej wagi w danym społeczeństwie, tak żeby nie została zniszczona jedność, będąca podstawą prawomocności jego instytucji. Tylko społeczeństwo w stanie rozkładu może być w tym sensie wielokulturowe. Chrześcijańskie Kościoły Europy są odpowiedzialne za to, by jasno widzieć ten stan rzeczy i nie tracić go z oczu. Oznacza to również trwanie przy chrześcijańskim charakterze Europy wypływającym z jej historii oraz jednoczesną gotowość do tolerancji wobec mniejszości pochodzących z innych kultur, a żyjących w Europie.

Taka postawa Kościoła okaże się również pomocna dla europejskich rządów wobec prawdopodobnego nasilenia się w następnych dziesięcioleciach napływu ludności islamskiej do niektórych krajów europejskich. Wzrost liczebny mniejszości islamskich oznacza wyzwanie nie tylko dla chrześcijańskich tradycji Europy, ale również dla europejskiego sekularyzmu, ponieważ islam nie uznaje żadnego rozdziału państwa od religii. Misje islamskie w Europie Zachodniej głoszą, że islam jest ratunkiem dla narodów europejskich od wszelkiego zła sekularyzmu, materializmu, konsumizmu, korupcji moralnej i poczucia bezsensu. Argumentują one, że chrześcijaństwo okazało się niezdolne do zapanowania nad tym złem.

Rozróżnianie sfery kościelnej od politycznej stanowi element specyfiki cywilizacji uformowanej przez chrześcijaństwo. Obie te sfery, czyli chrześcijaństwo i świeckość porządku państwowego, mogą być wspólnie bronić w obliczu nowego wyzwania. Jednak społeczeństwo uznające się za świeckie, które zapomniało o korzeniach tej świeckości w swym kulturowym dziedzictwie uformowanym przez chrześcijaństwo, jest bezbronne wobec oskarżeń krytyki wysuwanej dziś przez stronę islamską. Wyzwanie to mogłoby dopomóc w uświadomieniu chrześcijańskich podstaw współczesnego, świeckiego rozumienia

państwa w europejskich narodach, do znalezienia takich dróg, które pozwoliłyby na tolerancję bez zatracania kulturowej tożsamości Europy. W procesie przechodzenia od średniowiecza do czasów nowożytnych, a częściowo dopiero znacznie później i to z wielkim trudem, Kościoły chrześcijańskie nauczyły się w wystarczającym stopniu łączenia idei tolerancji ze świadomością prawdy w wierze chrześcijańskiej. Wobec niebezpieczeństwa zaistnienia takiej sytuacji, która rodzi się wówczas, gdy zasady tolerancji i tożsamości kulturowej stają na przeciwnych biegunach, nie wolno Europejczykom popadać w żadne iluzje po pogłądowej lekcji, jakiej udziela wojna w Bośni.

Idea praw człowieka

Do zakorzenionych w chrześcijaństwie treści kultury europejskiej należy idea praw człowieka, chociaż polityka wspólnoty państw zachodnich tak bardzo podkreśla dziś powszechną ich obowiązywalność we wszystkich systemach społecznych. Z pewnością roszczą sobie one prawo do powszechnej obowiązywalności na podstawie samego człowieczeństwa. Ale ich sformułowanie jest bez wątpienia owocem określonej kultury, mianowicie kultury chrześcijańskiego Zachodu. Dlatego też nie jest zaskakujące, że przedstawiciele innych kultur, zarówno w Azji jak i w świecie islamu, podważają owo roszczenie praw człowieka do powszechnej obowiązywalności, choć jest ono zawarte w Karcie Narodów Zjednoczonych. Próby zmierzające do ich politycznego urzeczywistnienia, a pochodzące z zewnątrz, uważają za mieszanie się w wewnętrzne sprawy swych państw.

Idea praw człowieka ma swe korzenie w antycznym rozumieniu prawa naturalnego, ale stwierdzana przez nie pierwotna wolność i równość wszystkich ludzi uchodziła za utraconą w obecnym stanie społeczeństwa. Natomiast formuła praw człowieka stworzona przez nowożytność uzasadnia prawo do wolności jako możliwość wysuwania zastrzeżeń pod adresem wszelkiego porządku państwowego, możliwość, która jest osadzona w godności człowieka jako osoby. Idea godności ludzkiej jako podstawy nienaruszalności osoby sięga czasów patrystyki chrześcijańskiej, a mianowicie dokonanego przez Ojców Koś-

ciola powiązania stworzenia człowieka na podobieństwo Boże z pojęciem godności ludzkiej⁵. Według Księgi Rodzaju (9,6) stworzenie człowieka na obraz Boży uzasadnia wymóg uznawania życia ludzkiego za nietykalne. Jednak chrześcijańskie pojęcie godności człowieka stosunkowo późno, bo dopiero pod wpływem reformacyjnej nauki o wolności chrześcijanina, i z konkretnego powodu, doprowadziło do pierwszej proklamacji praw człowieka. Dokonał tego mianowicie w 1572 r. w Holandii Wilhelm Orański, mając na celu zakończenie prowadzonej przez Filipa II Hiszpańskiego wojny religijnej z holenderskimi protestantami⁶. Idea niezbywalnych praw ludzkich jako prawa do wysuwania zastrzeżeń pod adresem władzy państwowej trafiła stamtąd do Anglii, a w końcu do Ameryki.

Do idei praw człowieka przeniknęło zatem chrześcijańskie ujęcie szczególnej godności osoby. Taka ocena osoby i jej nietykalności nie jest wspólna wszystkim kulturom ludzkości. Jest to o tyle zrozumiałe, że również dziś nie brak przedstawicieli kultur pozaeuropejskich, którzy w roszczeniu do powszechnej obowiązywalności praw człowieka widzą niebezpieczeństwo zachodniej inwazji na własną kulturę. A przecież mimo wszelkich różnic kulturowych idea praw człowieka stała się faktycznie ogromnie wpływowa. Dzieje się tak dlatego, że w społeczeństwach, które tradycyjnie poszczególnym osobom przyznają mniej samodzielności wobec żądań wspólnoty, idea ta staje się instrumentem emancypacji poszczególnych osób z takich więzi społecznych. Żądanie poszanowania praw człowieka stało się dziś w najwyższym stopniu skutecznym środkiem polityki zachodniej i nie powinno się go krytykować tylko dlatego, że idea praw człowieka została sformułowana zgodnie z duchem chrześcijaństwa w końcu XVI w. i dłużej lub krócej dokonywało się to wbrew autorytetowi Kościołów. Idea praw człowieka jest dziś najlepszym przykładem na to, że z moty-

⁵ Por. autora: *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, w: W. Kerber (wyd.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, 1991, s. 61-76, szczególnie 65 nn.

⁶ Por. tamże, s. 71, wskazówka o pracach W. Fikentschera.

wów jakiejs partykularnej tradycji kulturowej mogą się wyłonić treści, które nie tylko roszczą sobie prawo do powszechnej obowiązywalności, ale rzeczywiście w zdumiewająco wysokim stopniu ją osiągają, aczkolwiek ostatecznie dzięki zakorzenieniu w chrześcijaństwie, bo w oderwaniu od niego mogłyby na powrót zblaknąć. Tym samym idea praw człowieka jest jednocześnie przykładem związku chrześcijańskiej Europy z tym, co przynależy do istotnych wartości współczesnej kultury i stanowi wkład Europy w rozwój ludzkości.

Chrześcijaństwo w obronie kobiet

Nie we wszystkich zagadnieniach jest to tak wyraźne. Wzajemną przynależność zasadniczych idei europejskiej współczesności z ich chrześcijańskim pochodzeniem można by również wykazać na przykładzie idei wolności, o ile wolność oznacza coś więcej niż tylko indywidualną dowolność. Więcej, oznacza mianowicie stawianie się człowieka wolnym przez związanie woli z dobrem. W tym miejscu pragnę tylko wymienić jeden problem tego typu. Jest to miejsce, jakie chrześcijaństwo przyznało kobiecie. Nie jest prawdą, że chrześcijaństwo na ogół uciskało kobiety, jak to twierdzą dziś niektóre środowiska feministyczne. Nie można przeczyć, że w chrześcijaństwie istniały prądy wrogie kobietom, szczególnie wśród kleru, jak również pojawiały się zawstydzające, wrogie kobietom wypowiedzi znanych teologów. Jednak, patrząc całościowo, w porównaniu z innymi kulturami, wiara chrześcijańska przyniosła niezwykle umocnienie miejsca kobiety, poczynając od Jezusowego zakazu rozwodu, usuwającego jednostronny przywilej Żyda, który mógł oddalić żonę listem rozwodowym. Do tego w prawodawstwie cesarza Justyniana doszło odebranie głowie rzymskiego rodu władzy nad życiem i śmiercią wszystkich przynależących do klanu, jak w końcu wymóg wzajemnej zgody narzeczonych dla ważności kościelnych zaślubin. Mimo to w społecznej rzeczywistości chrześcijańskiego średniowiecza aż po współczesność zachował się obyczaj polegający na faktycznym oddawaniu córek przez rodzinę. Jednak kościelny wymóg wzajemnego przyzwolenia małżeńskiego ukierunkował ten obyczaj w inną

stronę, a mianowicie ku wzajemności w stosunkach obu płci, jak domagał się tego już List do Efezjan: *Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej* (5,21). W tekście jest mowa nie tylko o tym, że kobiety powinny być posłuszne mężczyznom, ale również coś przeciwnego – że mężczyźni mają miłować swe żony tak, jak Chrystus oddał się za swój Kościół (6,25). Ta zasada wzajemności była wówczas rewolucyjna i w wielu wypadkach pozostaje taka do dziś w tradycyjnych społecznościach, w których posłannictwo chrześcijańskie jest rzeczywiście skuteczne. W obecnej konfrontacji światowych religii miejsce własnej wolności i godności, które chrześcijaństwo przyznało kobiecie, jest jedną ze zdobyczy chrześcijaństwa, z której płynie wielka moc przekonywania.

W rozwoju kulturowym sekularyzmu europejskiego istnieją oczywiście błędy w pojmowaniu i postrzeganiu relacji pomiędzy płciami. Relacja ta, nadmiernie obciążona oczekiwaniami szczęścia doprowadziła do tego, że stała się namiastką religii. Ale przecież we wczesnym okresie chrześcijaństwa istniały podobne błędy dotyczące tego obszaru, choć miały one inny charakter. Na tym polu, jak i poza nim, Europa potrzebuje przypomnienia sobie o swych chrześcijańskich źródłach. Nowa ewangelizacja narodów Europy, które wskutek sekularyzmu odeszły od wiary chrześcijańskiej, jest w rzeczywistości nakazem chwili nie tylko dla Kościoła, ale leży w interesie jedności europejskiej, tak aby dziedzictwo chrześcijańskie, a z nim kulturowe oddziaływanie chrześcijaństwa na narody Europy, pozostało żywotną siłą. Oczywiście tylko w duchu chrześcijańskiej ekumenii, bez wzajemnego krzywdzenia się poszczególnych wyznań, bez kłusownictwa jednego Kościoła na tradycyjnych obszarach drugiego, nowa ewangelizacja Europy może zdobyć konieczną siłę przekonywania wobec ludzi i świata. Musi to się wiązać z gotowością Kościołów do samokrytyki i z ich otwarciem się na racjonalność oświeconą przez wiarę, która podobnie jak w kwestii praw człowieka uwidoczni w nowy sposób powszechną, ludzką obowiązującą chrześcijaństwa.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

ks. Waldemar Chrostowski

Dialog międzyreligijny w perspektywie doświadczeń Auschwitz i Kołymy*

Auschwitz i Kołyma to symbole dwóch najbardziej niszczycielskich totalitaryzmów naszych czasów, które stanowią razem bodaj najpotężniejszą erupcję okrucieństwa i zła, jakich kiedykolwiek zaznała ludzkość. Auschwitz to symbol nazizmu – zrodzonego, opracowanego i rozwiniętego w hitlerowskich Niemczech – który zebrał żniwo przemocy, wyzysku, upodlenia i śmierci głównie na wschód od Niemiec, przede wszystkim na terytorium okupowanej Polski. Jego ofiarami stali się w szczególności Żydzi, a także Cyganie, Polacy i miliony innych ludzi. Kołyma to symbol niszczycielskiego posiewu komunizmu, zwłaszcza w jego stalinowskim wydaniu. Miał on swoje początki w ideologiach, które pojawiły się w Europie na długo przed rewolucją bolszewicką w Rosji. Jego ofiarami stali się ci, których uznano za wrogów klasowych, bez względu na narodowość czy poglądy. Ostrze komunizmu zwróciło się jednak ze szczególną bezwzględnością przeciw religiom i ludziom wierzącym.

Nazizm i komunizm pochłonęły dziesiątki milionów ludzkich istnień. Ale przerażające są nie tylko rozmiary zbrodni. Auschwitz i Kołyma symbolizują także to, co do nich doprowadziło. Nie jest słuszne poprzestawanie jedynie na latach terroru czy konfliktów. Okresy między wojnami też mają swoje bezdroża, kończące się właśnie wojnami. Gdy poszła w ruch machina zbrodni i śmierci, propagandiści nazistowscy i komu-

* Tekst wystąpienia wygłoszonego 15 XI 1994 r. w Państwowym Muzeum na Majdanku w Lublinie podczas międzynarodowej i międzyreligijnej konferencji nt. „Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny”.

nistyczny wybielali sprawców i dostarczali uzasadnień dla ich poczynąń. Bezmiar nieszczęść zaistniał w Europie, czyli rejonie, w którym zdecydowanie dominuje chrześcijaństwo, lecz znacząca też była liczba wyznawców religii Mojżeszowej. Po nazizmie i komunizmie ten utrwalony przez wieki stan rzeczy gwałtownie się zmienił. Kościoły, zbory i cerkwie opustoszały, a do rzadkości należy widok synagogi. Po Auschwitz i Kołymie nie można myśleć o koegzystencji różnych religii ani promować idei zbliżenia między ich wyznawcami bez odniesienia się wobec okropności nazizmu i komunizmu.

* * *

Dialog międzyreligijny, pojmowany jako wola wzajemnego poznawania się, poszanowania odmiennych tożsamości oraz szerokiej współpracy, jest w znacznej mierze rezultatem wstrząsu wywołanego przez XX-wieczne totalitaryzmy. Chociaż przed II wojną światową nie brakowało cennych inicjatyw na rzecz zbliżenia między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, zasadniczo był to jednak okres przeddialogowy. Gwałt i zbrodnie popełnione na Żydach zintensyfikowały w stopniu przedtem niespotykanym wrażliwość chrześcijan na los Żydów i spowodowały refleksję nad miejscem i rolą chrześcijaństwa w nowożytnej Europie. Zmiana nastawienia Kościołów chrześcijańskich, wśród których Kościół katolicki zajmuje miejsce szczególne, nastąpiła na długo przedtem, zanim w światowym obiegu myśli przyjęły się tak dzisiaj znane pojęcia-symbole, jak Holocaust czy Szoah. Jedno i drugie okrzepło na dobre pod koniec lat sześćdziesiątych, czyli ponad 20 lat po zbrodniach nazizmu. Już pod koniec lat czterdziestych Kościoły chrześcijańskie – ze zrozumiałych względów były to najpierw Kościoły w Niemczech – podjęły rachunek sumienia, zobowiązując wiernych do nowej wrażliwości wobec Żydów i judaizmu. Ten proces nasilił się po II Soborze Watykańskim, kiedy dialog międzyreligijny stał się integralnym składnikiem samoświadomości Kościoła katolickiego.

Niestety, podobnego zwrotu nie można wyraźnie zaobserwować w kontekście totalitaryzmu komunistycznego. Zorganizowana przemoc i terror rozpoczęły się na obszarach byłego

ZSRR wcześniej niż w nazistowskich Niemczech i trwały znacznie dłużej. Wciąż do przemyślenia pozostaje problem, dlaczego w latach dwudziestych i trzydziestych chrześcijanie Zachodu wybrali na ogół milczenie wobec krwawej rewolucji bolszewickiej w Rosji Sowieckiej i wobec popełnianych tam okrucieństw. Przecież wiedzieli, jak nieustannie nasilały się represje, zaś komunizm coraz bardziej obnażał swoje krwawe oblicze. Milczenie Kościołów i ogromnej większości chrześcijan może świadczyć o egoistycznym skupieniu się na własnych sprawach oraz o koniunkturalnej uległości wobec przemożnej siły propagandy i ideologii. Trzeba jednak powiedzieć, że zabrakło też wewnątrzchrześcijańskiej solidarności, która pozwoliłaby katolikom i protestantom uznać i odczuć rzeczywiste krzywdy i poniewierkę, jakich doznał Kościół prawosławny. Rodzi się też pytanie, czy i w jakim stopniu w tym, co się dokonało w Rosji, prawosławie upatruje – jak coraz wyraźniej czynią to Kościoły protestanckie i Kościół katolicki – także własnej przegranej i zobowiązania do rachunku sumienia. Wreszcie można sądzić, że gdyby chrześcijanie z Europy Zachodniej i Ameryki byli bardziej solidarni z prawosławnymi braćmi w Rosji Sowieckiej, wtedy także ich sprzeciw wobec nazizmu, zwłaszcza gdy się on w Niemczech rozdił, byłby silniejszy i bardziej skuteczny. Z kolei większe zrozumienie i zbliżenie między chrześcijanami różnych wyznań, czyli ekumenizm, sprzyjałyby na pewno głębszej wrażliwości chrześcijańskiej na los Żydów, wtedy gdy ci coraz wyraźniej stawali się ofiarami nazizmu.

Po kilkudziesięciu latach, które upłynęły od tamtej pory, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że chrześcijanie – a tym bardziej chrześcijanie wspólnie z wyznawcami judaizmu – nie potrafili sprzeciwić się narastającym zagrożeniom. Ponadto wypowiedzi Piusa XI skierowane przeciw komunizmowi i nazizmowi były bądź przemilczane, bądź silnie krytykowane. Miały więc ograniczony wpływ na świadomość katolików i tylko w bardzo niewielkim stopniu wyszły poza ramy Kościoła katolickiego. Inne sprzeciwy, o ile w ogóle istniały, odzwierciedlały sytuację podzielonego chrześcijaństwa oraz przepaść dzielącą chrześcijan i Żydów.

Z perspektywy doświadczeń Auschwitz i Kołymy wylania się więc pytanie, w jakim stopniu wielowiekowe uprzedzenia i wrogość poszczególnych wyznań chrześcijańskich względem siebie nawzajem posłużyły jako podglebie głębokich podziałów politycznych, ekonomicznych i społecznych między Wschodem a Zachodem. Śledząc bieg dziejów Europy, zwłaszcza w drugim tysiącleciu, które wkrótce dobiegnie końca, widzi się dobrze, jak katolicyzm, protestantyzm i prawosławie, przez wykopywanie między sobą przepaści, oskarżanie się i zwalczanie, nie dochowywały wierności orędziu Ewangelii, łamały jedność wierzących w Jezusa Chrystusa i współtworzyły rozdarcia potęgujące ignorancję i niechęć, a nawet wrogość i nienawiść. To między innymi dlatego los chrześcijan na Wschodzie niewiele obchodził chrześcijan na Zachodzie. Także w pierwszej dekadzie po zakończeniu II wojny światowej, gdy na obszarach byłego ZSRR wciąż masowo ginęli ludzie, Kościoły na Zachodzie nie zdobyły się na znaczące współczucie ani nawet nie przykładały wagi do faktu, że totalitaryzm nadal zbierał śmiertelne żniwo. Konieczność odbudowywania prawdziwej wewnątrzchrześcijańskiej solidarności – oto podstawowe zobowiązanie wynikające z doświadczeń Auschwitz i Kołymy.

Wątpliwa była nie tylko jedność i solidarność chrześcijan. Również solidarność wewnątrzżydowska była słaba. Los Żydów w komunistycznej Rosji, a potem w nazistowskich Niemczech, był dobrze znany Żydom w Europie Zachodniej i w USA. Odnosi się wrażenie, że Żydzi na Wschodzie padli ofiarą ogólniejszego stereotypowego postrzegania Wschodu, jakie od dłuższego czasu istniało na Zachodzie, a szczególnie w Niemczech i w USA. W imię prawdy i sprawiedliwości trzeba z mocą powiedzieć, że amerykańscy Żydzi mogli zrobić znacznie więcej dla swoich prześladowanych współbraci. Skoro stało się inaczej, trzeba postawić pytanie, czy jedną z przyczyn nie była porażka widoczna w osłabieniu religijnego życia Żydów. Tymczasem to właśnie judaizm stanowi spoiwo żydowskości, która bez religii rozmywa się i słabnie. Judaizm wymaga też od swoich wyznawców wrażliwości na los nie-Żydów. Zabrakło jej nie tylko w latach apogeum komunizmu i nazizmu, lecz i po II wojnie światowej. Żydzi w wolnych krajach, którzy mieli

możliwość swobodnego wypowiedziania się, nie wyrażali dostatecznie głośno sprzeciwu wobec prześladowań i represji, które trwały na wschód od Odry aż po Ocean Spokojny.

Komunizm i nazizm nie przyniosłyby aż tak krwawego zniszczenia, gdybyśmy my, prawosławni, katolicy i protestanci, byli lepszymi chrześcijanami, zaś Żydzi lepszymi wyznawcami judaizmu. Po Auschwitz i Kołymie skuteczny ekumenizm wewnątrzchrześcijański jest najsolidniejszą podstawą dialogu z wyznawcami innych religii. Jedynie będąc lepszymi chrześcijanami i lepszymi Żydami w religijnym tego słowa znaczeniu możemy uniknąć podobnych porażek w przyszłości.

* * *

Auschwitz jest od ponad ćwierćwiecza symbolem Szoah, czyli zagłady europejskich Żydów. Stało się coś naprawdę strasznego: w samym środku Europy bestialsko wymordowano kilka milionów ludzi, których „wina” polegała na tym, że byli Żydami. Nie mniej przerażające jest jednak i to, że z rąk nazistów w tym samym czasie masowo ginęli również inni ludzie. Niczemu dobremu nie służy separowanie zagłady i męczeństwa Żydów od męczeństwa innych narodów. Tylko pełna wiedza o tym, co się wydarzyło, oraz poznanie i respektowanie rzeczywistych rozmiarów i zasięgu nazistowskich zbrodni, a więc uznanie morza krwi przelanej przez nie-Żydów, pozwala właściwie zobaczyć i dowartościować specyfikę martyrologii żydowskiej. Niech wystarczy jeden przykład: w świadomości Polaków wytatuowany w obozie koncentracyjnym numer więźnia to dowód przeżytej przez niego gehenny, znak upodlenia i groźby śmierci. W świadomości żydowskiej taki tatuaż to szansa ocalenia, znak nadziei na przeżycie, bo Niemcy nie umieszczali cyfr na ciele Żydów kierowanych na rychłą śmierć w komorach gazowych. Poznanie tragizmu żydowskiego losu staje się pełniejsze, gdy obie strony wiedzą więcej o sobie nawzajem, co jest nie do pomyślenia w sytuacji dalszego izolowania się i zamykania we własnym bólu.

Żydzi często się skarżą na osamotnienie w mrocznych latach Zagłady. Ze świadectw tych, którym udało się przeżyć, wynika,

że dotkliwsza niż niebezpieczeństwo śmierci była granicząca z pogardą atmosfera opuszczenia. Kościoły chrześcijańskie nie mogą pominąć pytania o to, w jakim stopniu długie „nauczanie pogardy” wobec Żydów i judaizmu przyczyniło się do usztywnienia czy wręcz złodowacenia wielu chrześcijańskich sumień na los Żydów. Na szczęście taka refleksja została podjęta i przenosi się z auli uniwersyteckich na poziom zwyczajnych wierzących. Po doświadczeniach Szoah nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest wyzwaniem i obowiązkiem ważniejszym niż mnóstwo innych inicjatyw. Nie można przechodzić obojętnie wobec faktu, że nazistowscy ideolodzy umiejętnie wykorzystywali wiele składników antyżydowskiego nauczania rozpowszechnionych wśród chrześcijan we wcześniejszych stuleciach. Kto po Auschwitz rozsiewa trujące ziarno antysemityzmu i rasizmu, nie może liczyć na wyrozumiałość ani tym bardziej na przyzwolenie Kościoła. Antysemityzm – z mocą podkreśla Jan Paweł II – jest grzechem. Istnieje pilna potrzeba kształtowania sumień w taki sposób, aby pierwsze i decydujące potępienie oraz wykorzenianie antysemityzmu odbywało się najpierw we wnętrzu człowieka, bez czekania na zewnętrzne dyrektywy i sankcje. Od zasięgu i skuteczności procesu samooczyszczania się chrześcijan z tłących się w niektórych środowiskach elementów antyżydowskości zależy wiarygodność chrześcijańskiego świadectwa o Bogu.

Lecz i Żydzi powinni rzetelnie przemyśleć swoje miejsce w świecie, który tak łatwo obrócił się przeciwko nim. Nie jest sprawą chrześcijan podpowiadanie innym zawartości rachunku sumienia. Ale prawo do wyrażenia swoich opinii w tym względzie mają ci, którzy są włączeni w dialog i dotkliwie odczuwają bezmiar tragedii Żydów. Odrębność i wola ustrzeżenia własnej tożsamości, tak drogie Żydom, nie powinny oznaczać absolutnej separacji czy izolacji, zwłaszcza takiej, która prowadziłaby do nieprzezwycięzalnej obustronnej ignorancji, jak to miało miejsce w przeszłości. Nie bez znaczenia jest to, że z wytworzonej w klimacie izolacji i rozpowszechnionej wśród Żydów antychrześcijańskiej retoryki skwapliwie skorzystali ideolodowie komunizmu, podsycając i tak silne uprzedzenia i wrogość wobec Żydów.

Na tym tle rysuje się w dialogu międzyreligijnym ważny postulat opracowania nowego żydowskiego spojrzenia na chrześcijaństwo, Pozbawionego balastu uprzedzeń i podejrzliwości, który przez wieki określał nastawienie Żydów wobec chrześcijan. Chrześcijanie naprawdę potrzebują istnienia i obecności Żydów jako Żydów. Paradoks polega na tym, że potrzebowali tego i w przeszłości, ale na zasadzie odcinania się i przedstawiania Żydów jako negatywnego tła w celu uzasadnienia prawdziwości i roszczeń chrześcijaństwa. Po Auschwitz mądrość ludzi zaangażowanych w dialog powinna znaleźć wyraz w przekonującym powtarzaniu, że celem obustronnych kontaktów nie jest nawracanie Żydów, lecz ich poznanie i uszanowanie. Z kolei w nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu, której zręby nawiązujące do Nowego Testamentu i najlepszych nurtów Tradycji chrześcijańskiej właśnie się tworzą, musi się znaleźć miejsce na dowartościowanie religii żydowskiej, połączone z wszechstronnym respektowaniem tego, co specyficznie chrześcijańskie. Przez kilkanaście wieków kontakty między chrześcijanami i Żydami kończyły się jątrzącym pogłębianiem przepaści między nimi. Zadaniem dialogu międzyreligijnego jest nowe, wzajemnie przychylne i życzliwe, postrzeganie odrębności i inności oraz traktowanie ich nie jako zagrożenia, lecz jako szansy na ubogacenie i współpracę.

Często można odnieść wrażenie, że dramat Auschwitz i Kołomy wielu Żydów i wielu chrześcijan niczego nie nauczył. Nawet rozmowa o totalitaryzmach odbywa się w języku silnie zakorzenionej obustronnej wrogości i uprzedzeń. W opinii wielu chrześcijan komunizm jest postrzegany jako produkt żydowski. Taką wizję forsowali również naziści, pozyskując przez podkreślanie zagrożenia ze strony komunizmu i eksponowanie w nim udziału Żydów nowych zwolenników dla antyżydowskiej nagonki i represji. Oliwy do ognia dolewali też komuniści, przeprowadzając od czasu do czasu w ZSRR oraz w innych państwach byłego bloku sowieckiego czystki partii komunistycznych z elementu „syjonistycznego”. Rok 1968 w Polsce to wymowna egzemplifikacja tego proceduru. Dla odmiany w patrzeniu Żydów na nazizm i Holocaust jedno i drugie bywa przedstawiane jako produkt chrześcijański, co oznaczałoby, że

Holocaust jest sprawą między Żydami a chrześcijanami. Nie brakuje sugestii, że od antyżydowskiego nauczania niektórych Ojców Kościoła i od pewnych wypowiedzi kościelnych prowadzi prosta droga do Norymbergi i Auschwitz. Antyżydowska wizja komunizmu oraz antychrześcijańska wizja nazizmu nie liczą się z faktami ani nawet nie chcą ich poznać. Tkwią w mocno zastarzałej wrogości, która niszczy lub uniemożliwia zdrowy osąd. Tylko sporadycznie problemy te stają się przedmiotem wspólnej refleksji i oceny. Na ogół w każdej ze wspólnot stereotypy wiodą własne życie, czas zaś robi swoje, utrwala je i powiększając.

Nic dobrego nie dadzą przemilczenia wynikające z braku szczerości. Dialog międzyreligijny potrzebuje ludzi odważnych, którzy chcą i potrafią wznieść się ponad małostkowość i urazy, szanować fakty i nie podporządkowywać się ideologiom wrogości. Trzeba dostrzegać zarówno udział Żydów w tworzeniu i sprzyjaniu nihilistycznym i bezbożnym ideologiom, których elementy zostały przejęte przez nazizm i komunizm, jak i udział chrześcijan w tworzeniu i sprzyjaniu antyżydowskości, której elementy zostały wykorzystane przez nazistów. Trzeba piętnować demonizowanie judaizmu i traktowanie go jako załączka wszelkiego zła, tak samo jak demonizowanie chrześcijaństwa i traktowanie go jako przyczyny wszelkiej nienawiści wobec Żydów. Obstawanie przy tych jaskrawo nieprawdziwych i groźnych stereotypach czyni Stalina i Hitlera pośmiertnymi zwycięzcami. W programie dialogu międzyreligijnego po Auschwitz i Kołymie musi się więc znaleźć rzetelna refleksja nad genezą i naturą nazizmu oraz komunizmu. Byłoby nieszczęściem, gdyby naziści i komuniści po unicestwieniu milionów istnień ludzkich osiągnęli także ten cel, że jeszcze silniej aniżeli przedtem skłócili i poróżnili między sobą chrześcijan i wyznawców judaizmu.

* * *

Nie jesteśmy w stanie zmienić przeszłości, ale możemy kształtować nową przyszłość. Po doświadczeniach Auschwitz i Kołymy powinno raz na zawsze być rozstrzygnięte pytanie,

czy prowadzić dialog. Chrześcijanie i Żydzi muszą zrozumieć, że nie ma innej możliwości niż postawa dialogu. Wylania się jednak następne i nie mniej ważne pytanie: JAK prowadzić dialog? Jest to w gruncie rzeczy pytanie o pedagogię kontaktów międzyreligijnych. Wiele zależy od tego, czy chcemy i potrafimy myśleć i mówić o sobie nawzajem w nowy sposób. Wielokrotnie przekonaliśmy się bowiem, że nawet to, co uznajemy za dialog, może się odbywać w utrwalonym języku obustronnych oskarżeń i uprzedzeń, w atmosferze myślenia roszczeniowo-życzeniowego oraz w duchu monopolizacji własnych zapatrywań, emocji i argumentów.

Dialog międzyreligijny musi mieć wymiar profetyczny. Profetyzm to krytyczny wgląd w to, co się wydarzyło, wnikliwa analiza rozmaitych uwarunkowań z myślą o tym, aby przyszłość była inna i lepsza. Skuteczne zbadanie przyczyn, przebiegu oraz skutków nazizmu i komunizmu nastąpi tylko wtedy, gdy będą w nim wspólnie uczestniczyć chrześcijanie różnych wyznań oraz wyznawcy judaizmu. W przeciwnym razie rozpamiętywanie przeszłości łatwo przeobrazi się we wzajemne zarzuty i równoległe monologi zwaśnionych stron, których nie interesują poglądy ani odczucia rozmówców. Zbyt długo chrześcijanie i Żydzi myśleli i mówili o tym samym w nie ukrywanej opozycji wobec siebie, nie widząc ani nie doceniając wspólnych zagrożeń. Nazizm i komunizm stanowiły otwarty bunt przeciwko Bogu i religii. Historia uczy, że raz zapoczątkowane procesy i zdarzenia mają tendencję do tego, aby się powtarzać. Dialog międzyreligijny po Auschwitz i Kołymie powinien więc mieć na względzie wspólny sprzeciw wobec postępującej ateizacji i sekularyzacji, które polegają na wypieraniu Boga i ludzi, którzy w Niego wierzą, z życia zbiorowego oraz redukowaniu religii i religijności do sfery niewiele znaczącej prywatności.

Zarówno nazizm jak i komunizm omamiły miliony ludzi wizją „raju na ziemi”. Chciały go budować przez wyeliminowanie innych ludzi, traktowanych jako „zaraza”, „śmiecie”, „szkodnicy”, „trucizna” itp. Pomysłowość odczłowieczonej retoryki nazistów i komunistów jest przerażająca, zaś jej rezultaty w sferze mentalności i języka – potworne. Judaizm i chrześcijaństwo po Auschwitz i Kołymie muszą niestrudzenie

przestrzegać ludzkość przed pokusami budowania „raju na ziemi”, czyli pokusami eschatologii doczesnej, której ramy i kształt wyznaczają politycy i pozostający na ich usługach doktrynerzy. Zawsze istniało napięcie między religią a polityką, lecz obecnie jest ono wyraźniejsze niż kiedykolwiek przedtem. Dialog międzyreligijny powinien nas uwrażliwić na wspólne wyzwania, których podstawę stanowi fakt, że jesteśmy dziećmi jednego Boga i jako tacy stale musimy się przeciwstawiać wszelkim obsesyjnym próbom budowania „rajskiego” porządku bez Boga. To właśnie Bóg jest dawcą prawdziwego pokoju, zaś wierzący w Niego ludzie powinni Go w tym dziele wspomagać.

Pragniemy zwrócić uwagę naszych Czytelników na nową książkę dotychczasowego redaktora naczelnego „PP” – Jacka Bolewskiego SJ

Chrześcijaństwo opty-mistyczne – nie tylko na niedziele

W spojrzeniu teologa i duszpasterza na polską sytuację w ostatnich latach dominuje optymizm – nie naiwny, oderwany od rzeczywistości, ale znajdujący uzasadnienie w głębszym doświadczeniu chrześcijańskiej prawdy – Ewangelii jako Dobrej, nie złej Nowiny. Związek tego optymizmu z mistyką – w postawie OPTY-MISTYCZNEJ – odsłania korzenie duchowości autentycznie chrześcijańskiej.

Książka opiera się na kazaniach Autora z lat 1992-1995 oraz na artykułach wstępnych zamieszczanych w „PP”.

Cena detaliczna – 8 zł (80 000 zł).

Księża Jezuici, 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26.

ks. Józef Niewiadomski

Globalne tło spotkania religii*

Współczesne środki transportu, migracje ludności, radio i telewizja, a także – w nie mniejszym stopniu – wojny przemieniły nasz świat w „globalną wioskę”. Czy jednak ta cywilizacja ogólnoświatowa stanowi wyłącznie neutralną przestrzeń dla spotkania różnorodnych tradycji religijnych?

Dzięki postępowi naukowo-technicznemu „globalna wioska” przekształca się w coraz większym stopniu w megamaszynę o znamionach quasi-religijnych. Stworzona przez człowieka, prezentuje mu się jako uprzednio dana. Cywilizacja ogólnoświatowa, prosta i zarazem złożona, wzbudzająca zarówno lęk, jak i poczucie błogosławieństwa, misterium tremendum et fascinosum, zmierza programowo do stworzenia jednorodnego i – zdawałoby się – pokojowego obszaru doświadczeń. Czy jednak pokojowość ta jest wolna od złudzeń, masek i kosztów ofiarnych?

Nawet jeżeli cywilizacja ogólnoświatowa opiera się na jednorodnych doświadczeniach natury technicznej, gospodarczo-rynkowej i medialnej, nie może być pojmowana statycznie. Właściwe wszystkim tym wymiarom stałe naśladownictwo, rywalizacja i dążność do hegemonii bardzo szybko zsyłają, jak się wydaje, tezy o „kresie historii” do składów książkowych. Jednakże dramatyczna konfrontacja roszczeń do prawdy i zbawienia – w najszerszym znaczeniu słów – ukazuje ten „jeden świat” jako wielorako połączony, stale zagrożony proces oraz jako potworny, stale tłumiony i skrywany potencjał konfliktowy. Otrzymuje on obecnie dodatkowo groźne, jedyne w swym rodzaju rozmiary, gdy widzi się go w powiązaniu z realnie istniejącymi polity-

* Referat ten został wygłoszony 29 IX 1994 r. na zjeździe niemieckich teologów dogmatyków we Freising.

cznie możliwościami samozagłady ludzkiej cywilizacji i wobec tego z dokonaniem przez człowieka „końcem historii”. Obawa przed wspólnym końcem mobilizuje jednakże nie tylko siły pozytywne, ale również mechanizmy tłumienia i utajniania. Zamiast stanąć oko w oko z immanentną konfliktowością tej naukowo-technicznej cywilizacji ogólnoswiatowej, znieść ją i według możliwości pozbawić mocy, opinia publiczna „globalnej wioski” nazbyt często zadowala się archaicznymi wzorcami. Przyjmuje strategię łatwych, maskujących odpowiedzi, poszukiwania „winnych sprawców” katastrof i awarii oraz nieustannej nagonki na koszty ofiarne. I to jest druga strona domniemanej bezproblemowości i gotowości na pokój w tym „jedynym świecie”.

Do najlepiej funkcjonujących strategii oskarżeń tego typu należy krytyka totalitarnych zapędów tradycyjnej religijności. Właśnie monoteizm wielkich religii i ich ekskluzywistyczne roszczenie zbawcze stały się powodem zgorszenia dla niekoniecznie areligijnej opinii publicznej naszej „globalnej wioski”. Ten monoteizm jest bowiem automatycznie oceniany jako przyczyna niepokoju, pomniejszenie zaś jego mocy – jak się uznaje – działa łagodząco na konflikty. Logika taka nazbyt często znajduje usprawiedliwienie w europejskim doświadczeniu wojen religijnych. Niedysiejsza Europa zrezygnowała dla własnego przetrwania z politycznej artykulacji sprzecznych roszczeń religijnych, co do których zachowano przekonanie, że nie ma poza nimi zbawienia. Jednak nastawiony krytycznie wobec religii współczesny człowiek nie rezygnuje. Moralizująco oskarża te roszczenia zbawcze, które już od dawna są dla niego drugorzędne, i nie zdaje sobie sprawy z konfliktowości swoich własnych roszczeń. Dlatego krytyczna postawa wobec religii jest częścią maskującej taktyki; tradycyjna religia i jej roszczenia stały się już dawno w „globalnej wiosce” kozłem ofiarnym.

Walka o zbawienie, które stało się ważne dla naszej ogólnoswiatowej cywilizacji, toczy się w innych miejscach. Wskażę tu na dwa przykłady.

Najważniejszym miejscem dyskusji o problemie udanego modelu życia w kontekście naszej „globalnej wioski” jest rynek i jego mechanizmy. Soteriologia supermarketu wyznacza gra-

nice pluralizmu gospodarczego, politycznego, kulturowego i (w wąskim znaczeniu tego słowa) religijnego. Nasuwa ona jednak iluzję, że każda wspólnota i każda jednostka może być szczęśliwa według własnej miarki. Przemyka natomiast oczy na właściwą naturze rynku logikę przemocy oraz na fakt, że rynek od dawna przejął funkcje nadreligii. Wewnątrz własnych ram może on znieść wiele. Jedynie inne możliwości niż logika rynku są dla niego nieznośne. Wyznanie: „Extra ecclesiam nulla salus” przemieściło swój radykalizm ku innemu, nowemu „credo”, które brzmi: „Extra mercatum nulla salus”.

Drugim przykładem są liberalne (przede wszystkim elektroniczne) media, które od połowy wieku uzurpują sobie z powodzeniem pozycję porównywalną do roszczeń wielkich religii. Nie tylko interpretują one świat i życie ludzkie tworząc źródło informacji, lecz od dawna konstruują je i wyznaczają granice rzeczywistości. W ten sposób stały się instytucją tworzącą treści, i to taką, jaka bez problemu może podać rękę nadreligii rynku. Wyznanie: „Extra mercatum nulla salus,” znalazło w „globalnej wiosce” ogólnoswiatowej cywilizacji bliźniaka: „Extra media nulla salus”.

Trzeba to uwzględnić dzisiaj, kiedy właśnie globalna cywilizacja, a nie subiektywna woła wierzących, wymusza spotkanie wielkich religii. Faktycznym punktem wyjścia konfliktowej sytuacji we współczesnym dialogu międzyreligijnym nie są bowiem tradycyjne roszczenia podnoszone przez religie, lecz raczej roszczenie megamaszyny cywilizacji. Jeśli się tego nie rozróżnia, to łatwo o pomieszanie – uznanie, że roszczenia religii, które należy wyjaśnić w dialogu, nie różnią się od roszczeń globalnej cywilizacji; wtedy prawda Boga zostaje poddana prawdzie megamaszyny. Łatwe do nazwania postawy ekstremalne, dominujące dzisiaj w spotkaniu religii, nie mają siły, aby to pomieszanie odkryć.

Dotyczy to najpierw tej religijności, która pozornie reguluje sama siebie, a w odniesieniu do problemu prawdy jawi się jako relatywistyczna religijność typu „anything goes”. Jednak również inna postawa, która – jak w przypadku pluralistów – programowo odrzuca relatywizm, lecz w podejściu do problemu prawdy uznaje jedynie pomyślność, po myśli określonej grupy

i „ukochanej wartości” jej własnej tradycji, jest o wiele bardziej powiązana z hermeneutycznymi ramami supermarketu niż faktycznym dziedzictwem religijnym. Supermarket ze swoim totalitarnym roszczeniem niweluje religie tradycyjne do bezkształtnego „boskiego bigosu”, gdzie wszystko na swój sposób jest prawdziwe i ma trwale – lecz właśnie ograniczone – miejsce na odpowiedniej półce.

Podobnie rzecz ma się z drugą skrajnością. Postawa fundamentalistyczna stawia w centrum radykalną wyłączność prawdy własnej tradycji. Odmawia dialogu z religiami. Jednakże nie potrafi stawić czoła totalitarnym roszczeniom megamaszyny i „globalnej wioski”. Przeciwnie, ogólnikowo-fundamentalistyczne odrzucenie niwelujących ram hermeneutycznych zostaje bez trudu wchłonięte przez cywilizację ogólnościową. Postawy fundamentalistyczne otrzymują dla siebie jednoznaczny przydział miejsca: jako „religijne Wyspy Galapagos” ubogacają muzealną ofertę „supermarketu globalnej wioski”. Nie chodzi jednak wyłącznie o to. Jeżeli bowiem powiedzenie, że świat stał się wielką wioską, jest imperatywem porządkującym naszą publiczną świadomość, to przeraźliwemu stwierdzeniu o szerzącym się na całym świecie fundamentalizmie można przypisać pozytywną i porządkującą nasze codzienne doznania moc integrującą. Przyjęcie, że istnieje fundamentalizm ogarniający cały świat, pozwala nam (i nie tylko telewizjom sobotnich wieczorów) porządkować obce zjawiska społeczne i kulturowe, a dzięki takiemu kluczowi pojąć je choć trochę. Sądzi się więc, że za pomocą tego instrumentarium zrozumiało się wszystkie wydarzenia w Iranie, Iraku, Algierii bądź Pakistanie. Tak więc wnikliwe zainteresowanie środków przekazu tym pojęciem samo się wyjaśnia. Pozwala ono w dwojaki sposób uratować iluzję jednego świata. Z jednej strony wszystko, co niepojmowalne, zostaje ujęte w analogiach, z drugiej zaś to, co sprzeczne, sprowadza się do prostego schematu czyniącego nasze życie tak bardzo wygodnym – wystarczy jedynie znaleźć winnego danej sytuacji. Wszystko wyjaśnia się odkryciem jakiejś fundamentalistycznej „grupy spiskowej” bądź bandy terrorystycznej. Od końca lat siedemdziesiątych w społeczno-politycznym języku cywilizacji ogólnościowej „fundamentalizm” stał się jedną z „czarnych

skrzynek”, do których można wrzucić wszystko, co kwestionuje wspólną tożsamość „globalnej wioski” (nawet naukowo normowany język nie jest od tego wolny).

Z tych i innych podobnych powodów normatywne ramy spotkania religii nie powinny być tworzone wyłącznie wewnątrz roszczeń cywilizacji ogólnoswiatowej, lecz twórcza odpowiedzialność za to przynależy także do tradycji religijnych. Jedynie w ten sposób w spotkaniu i konfrontacji można z jednej strony uściślić roszczenia religii i prawdę Boga żywego, podobnie jak z drugiej – możliwe jest przemyślenie sprzecznych problemów samej cywilizacji ogólnoswiatowej oraz stopniowe znoszenie konfliktów, które z nich wypływają.

Dla tradycji judeochrześcijańskiej takie usytuowanie spotkania nie jest niczym nowym. Spotkanie i spór z innymi roszczeniami do prawdy i zbawienia nie jest czymś dodatkowym, lecz przeciwnie, przynależy to do istoty samego przebiegu objawienia. W przeszłości takie spotkanie bywało również wymuszane. Nade wszystko przez konfrontacje militarne i klęski tradycja judaistyczna w sposób nieunikniony była umieszczana w nowych ramach hermeneutycznych. Ramy te nie były jednak ani globalnie przyjmowane, ani odrzucane, lecz poddawane transformacji w świetle dotychczasowej historii. Ostateczną mądrością nie był ani dialog zorientowany na złagodzenie konfrontacji, ani jej unikanie i wycofanie się do zamkniętego getta, lecz dramatyczna konfrontacja. Fascynacja, upodobnienie i odrzucenie miały wprawdzie swe ograniczone (choć bynajmniej nie pozbawione znaczenia) miejsce, jednak ostatecznie ustąpiły na rzecz konfrontacji, przeciwstawienia oraz znoszenia skutków takich spotkań.

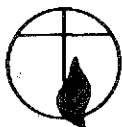
Teologia religii, która istnieje w ramach cywilizacji ogólnoswiatowej, a przez wyznawców pluralizmu określona jako logika teologiczna *par excellence*, może być w tym świetle porównana z „podejściem inkarnacyjnym”. Na pierwszy rzut oka prawda biblijnego Boga okazuje się na szerokich drogach historii zbawienia właśnie przez to, że zwraca się niemal synkretycznie ku potrzebom życia jednostek bądź ludów i ukazuje „zbawienie” jako coś, co usiłuje integrować lęki i nadzieje konkretnych kultur i pokoleń we wszelkich szczegółach, a więc

w powiązaniach kontekstualnych. Wobec powyższego cywilizacja danej epoki stanowi, jak się wydaje, hermeneutyczne ramy pojmowania prawdy Bożej. Teologia wydaje się tożsama z soteriologią reflektującą nad bezpośrednimi doświadczeniami zbawienia. Takie „podejście inkarnacyjne” jest jednak tylko początkiem, a nie kresem objawienia biblijnego. Jest ono wielokrotnie przekształcane w trakcie biblijnej historii zbawienia. Bezpośrednie „doświadczenia zbawienia” bywają określane po rozpoznaniu wcześniejszych złudzeń i zakłamania jako nie-szczęścia pochłaniające niezliczone ofiary, doświadczane nie-szczęścia zaś uznawane za wybawienie. Dlatego problemy zbawienia i prawdy rozchodzą się na długich szlakach biblijnej historii. Skutkiem tego rozziwu jest jednak nie złagodzenie roszczeń do prawdy, lecz precyzacja hermeneutycznego horyzontu, w ramach którego na nowo można podnieść roszczenie utożsamienia zbawienia i prawdy. Tożsamość ta nie może jednak być osiągnięta – jak ma to miejsce w przypadku wyznawców pluralizmu – przez abstrahowanie od logiki soteriologicznej ku ogólnej logice teologicznej (abstrakcja taka przenosi ostatecznie tylko miejsce istotnego dla życia sporu). Tożsamość zbawienia i prawdy jest ukazana w pełnym konfliktów, okupionym krwią i łzami dramatycznym procesie historycznym integrującym wszelkie istotne dla życia „roszczenia zbawcze”. Normatywną wizję tożsamości soteriologii i teologii, wyznaczającą też normatywny kres sporu w spotkaniu religii, oddaje jasna metafora: dopiero wtedy, gdy zostanie oddana sprawiedliwość ostatejnej „trzciny nadłamanej”, można jednocześnie myśleć o „zbawieniu” i „prawdzie” biblijnego Boga w odniesieniu do ludzkiego współżycia i ludzkiej historii. Tą miarą trzeba mierzyć wszelkie roszczenia: wnoszone przez cywilizację ogółnoświatową, jak i te wnoszone przez instytucjonalną religijność.

Gdy w tym świetle spojrzymy na nasze podejście do problemu, nie zdziwi nas, że pośród wielkich religii najbardziej podważaną i oskarżaną o totalitarne zapędy przez racjonalność techniczno-naukową jest tradycja judeochrześcijańska. Atak „nowej prawicy” na logikę judaistycznego monoteizmu, związane z tym kwestionowanie pojęcia człowieka i propagowanie neopogańskiej struktury świata jako teologicznego sposobu

myślenia odpowiadającego tej ogólnoświatowej cywilizacji – są najbardziej aktualnymi impulsami nie pozwalającymi teologowi minimalizować w spotkaniu z religiami roszczeń własnej tradycji. Pozostając wiernym biblijnemu sposobowi poznawania rzeczywistości będzie on wysuwał na pierwszy plan model dramatyczny, przez co sprowokuje także konflikty i spory. Jeżeli jednak konfliktowość ludzka i sytuacje konfliktowe w cywilizacji ogólnoświatowej będą stopniowo, bez powierchownego „pojednania” i tłumienia, znoszone w religiach i w ich spotkaniu, wówczas właśnie to – jako zarazem uboczny produkt – będzie wkładem w budowanie pokoju.

tłum. Grzegorz Dobroczyński SJ



Raymund Schwager SJ

Dramatyczny dialog między religiami*

J. Niewiadomski (por. wyżej) wskazał, że powszechnie przyjęty model, według którego współczesne społeczeństwo rozumie samo siebie, tj. rynkowy model podaży towarów o porównywalnej wartości, jest mylący. Nasze społeczeństwo żyje bowiem mocą spotkań pełnych napięć. Zdolność znoszenia konfliktów nie jest zasadniczo niczym nowym dla wiary chrześcijańskiej. Co więcej, w Starym Testamencie gwałtowne i głębokie konflikty przynależą do samego procesu objawienia. Zamierzam podjąć ten wątek i wskazać jego przedłużenie w Nowym Testamencie.

Działanie Jezusa budziło konflikty wewnątrz wspólnoty żydowskiej w sposób nie mniej radykalny niż objawienie w epoce Starego Testamentu. Jezus stał się Objawicielem Boga nie tylko przez słowa, lecz także przez śmiertelny konflikt, który sam sprowokował, jak i przez jego rozwiązanie w kolejnym dziele Boga. Jeżeli więc dokonujące się w Nim i z Nim wydarzenie objawienia miało dramatyczny charakter, to natychmiast nasuwa się myśl, że także dzisiejsze spotkanie chrześcijaństwa z innymi religiami należy zrozumieć w sposób dramatyczny. W celu wytłumaczenia tej tezy przedstawmy w krótkim szkicu charakter objawienia Jezusa w schemacie pięciu aktów dramatu¹.

Objawienie jako dramat

Za pośrednictwem orędzia o bliskim, a nawet już nadchodzącym królestwie Bożym Jezus przedstawił Boga jako Ojca, który

* Referat wygłoszony 29 IX 1994 r. na zjeździe niemieckich teologów dogmatyków we Freising.

¹ Por.: ks. S. Budzik, *Bóg i człowiek w dramacie zbawienia. Soteriologia Raymunda Schwagera*, „PP” 3/1995, ss. 294-306 (przyp. red.).

zwraca się ku swoim wrogom, grzesznikom, w bezwarunkowej gotowości przebaczenia (akt I). W imię tego Dobrego Boga, Jezus – przynoszący Ducha – chciał zdobyć wszystkich swoich słuchaczy do wiary zdolnej przenikać wszelkie mury, zwłaszcza zaś mury wrogości. Pragnął On na nowo zebrać w jedno podzielony na różne grupy i rozbitý wielorakimi konfliktami lud.

Orędzie o bezwarunkowej dobroci Boga napotkało natychmiast różne formy oporu i niezrozumienie, bierność i otwarte odrzucenie. W tej nowej sytuacji (akt II) Jezus nie wzywa przeciwników jedynie do dialogu. Zaostrza napięcie słowami o sądzie i groźbą całkowitej utraty zbawienia – piekła, stawia wręcz przeciwników przed najostrzejszą alternatywą.

Słowa Jezusa o sądzie przynoszą pytanie, czy Jego pierwsze przepowiadanie nie było nazbyt jednostronne, do tego stopnia, że aż wymagało korekty za pomocą obrazu groźnego Boga. Perspektywa dramatyczna, o której mówię, przybliża inne rozwiązanie. W owych często obrazowych słowach trzeba rozróżnić obraz i wyrażaną sprawę. Jakkolwiek wiele z nich szkicuje groźnego, surowego sędziego, to jednak słowa o sądzie – przy dokładnej analizie – opisują proces wzajemnego samoosądu pośród ludzi. Proces ten, który może prowadzić aż do totalnego samozniszczenia, czyli piekła, jest znaczony przez skryte siły przemocy i samozamknięcia, pozostając jeszcze przynajmniej częściowo maskowany formami strukturalnego kłamstwa. Radykalna sytuacja wyboru, w jakiej Jezus stawia swoich przeciwników, nie powoduje nawrócenia. Jego wyzwania prowokują zupełnie inną reakcję (akt III). Moce kłamstwa i przemocy, które On demaskuje, w odwecie uderzają w Niego samego. Jest On kłamliwie oskarżony i przemocą stracony. Ukryte zło zostało mu kolektywnie i całkowicie przypisane, a On sam – uczyniony nosicielem grzechu bądź kozłem ofiarnym. Na grożącą Mu i doświadczaną przemoc nie odpowiedział jednak przemocą. Pomimo prowokującego przepowiadania pozostał w swoich czynach wierny orędziu wyzbycia się jej. I cierpiąc i umierając, podtrzymał głoszone roszczenie, że Jego Bóg nawet wobec największej niesprawiedliwości i śmiertelności przemocy pozostaje odrzucającym przemoc Bogiem miłości bliźniego:

On, gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się temu, który sądzi sprawiedliwie (1 P 2,23).

Sprawiedliwy Sędzia wypowiedział swój wyrok, gdy wskrzesił Ukrzyżowanego (akt IV). Ten wyrok NA KORZYŚĆ Ukrzyżowanego nie był jednak wymierzony PRZECIWKO Jego wrogom. „Niebieski sędzia” określił sam siebie bez żadnych ograniczeń jako Bóg miłości nieprzyjaciół i wyrzeczenia się przemocy. Dlatego powstał do uczniów Zmartwychwstałego z orędziem pokoju. Ponieważ w wyniku pełniejszego poznania poczuli się oni szczególnie winni, słowa wielkanocnego pokoju okazały się zarazem słowami przebaczenia. Przebaczenie to rzuca nowe, bardziej jednoznaczne światło na wieloznaczne obrazy sądu.

W przypowieści o złych pracownikach w winnicy Pan okazuje się zrazu nadmiernie dobry. Gdy jednak zamordowany zostaje jego Syn, dobroć przemienia się w jej zaprzeczenie. Przynajmniej według wersji Markowej (12,9) staje się on Panem uśmiercającym. Zupełnie inaczej niż właściciel winnicy zareagował Ojciec Niebieski na śmierć swego Syna. Przez wskrzeszenie Ukrzyżowanego i orędzie wielkanocne zaoferował ludzkości zabójców pokój i przebaczenie. W objawieniu przez los Jezusa ukazuje się wyraziste rozróżnienie w świecie obrazów sądu. Oddając najpierw swojego Syna całkowicie w ręce skazujących i zabijających Go ludzi, Bóg uwypukla, że respektuje aż do końca samowolne działanie człowieka, jak też wskazuje, iż ludzkość ma możliwość samoosądu. Jednakże przez wskrzeszenie swojego Syna i orędzie przebaczenia wskazuje, że On sam nie jest nigdy Bogiem zemsty i odpłaty. Krzyż potwierdza, że sąd jest samosądem, a Wielkanoc – Dobrocią Boga, który nigdy nie daje się sprowokować do zemsty.

Pełny wymiar pojednania wielkanocnego ujawnia się w V akcie dramatu, w przyjściu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Duch ten uzdalnia nawróconych uczniów do otwartego przepowiadania wobec tych właśnie, którzy Jezusa się wyparli i odrzucili. Śmiertelny konflikt wywołany przez Jego przepowiadanie winien zostać rozwiązany na głębszej płaszczyźnie. Program zgromadzenia w jedno, którym Jezus rozpoczął swoje przepowiadanie, został podjęty w nowy sposób,

przy pełnym przyjęciu śmiertelności konfliktu i jego wielkocnego rozwiązania.

Skutki dla spotkania religii

Spośród wielu skutków, jakie wynikają dla problemu dialogu międzyreligijnego z tego krótko zarysowanego dramatycznego rozumienia objawienia, chciałbym zauważyć przynajmniej niektóre.

1. Orędzie królestwa Bożego ukazuje, że w perspektywie nowotestamentowej całkowicie usprawiedliwiony jest zamiar zgromadzenia w jedno i dialogu. Uzdrowienia są ponadto znakiem, że Jezus wychodził naprzeciw naturalnym potrzebom ludzi. Jeżeli dzisiaj pluralistyczna teologia religii² argumentuje, że ekskluzywistyczne wypowiedzi Nowego Testamentu należy pojmować jako przesadne zwroty języka miłości, to na szkicowanym tutaj tle argumentacja ta nie jest zrozumiała. Miałaby ona wartość, gdyby przepowiadanie nowotestamentowe powstało wyłącznie na podstawie entuzjastycznego doświadczenia powiązanego z orędziem królestwa Bożego. Jeśli jednak pamiętamy, że Jezus groził swoim wrogom całkowitą utratą zbawienia oraz że dał własne życie, a także iż wspólnota popaschalna żyła przekonaniem o Bożym rozstrzygnięciu w śmiertelnym konflikcie Jezusa, wówczas argumentacja pluralistycznej teologii religii nie jest zrozumiała. Jak można bowiem stawiać znak równości między ekskluzywistycznymi wypowiedziami powstałymi w ramach takiego dramatyzmu z „zuchwałością i przesadą” miłości jeszcze niedojrzałej?

2. Pluralistyczna filozofia religii sądzi, że z uniwersalnych roszczeń wyznania wiary wynika także roszczenie do moralnej wyższości danej wspólnoty³. Wniosek taki nie wynika w żaden

² Pluralistyczna teoria religii, prezentowana współcześnie przez J. Hicka, traktuje chrześcijaństwo jako jedną z wielu religii, z których każda jest równie uprawniona. W ten sposób próbuje się przezwyciężyć zarówno „ekskluzywizm” (zbawienie wyłącznie w chrześcijaństwie), jak i „inkluzywizm” (uznanie zbawienia w innych religiach tylko tam, gdzie dają się one „włączyć” w wizję chrześcijańską). Z dalszej wypowiedzi autora przebiega krytycyzm wobec pluralistycznej teorii (przyp. red.).

³ Zob. J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*. w: „Münchener theologische Zeitschrift”, nr 45/1994, s. 304-318, tu s. 304 n.

sposób koniecznie, a z punktu widzenia dramatycznego rozumienia należy go odrzucić. W procesie objawienia judeochrześcijańskiego tak lud żydowski, jak i uczniowie Jezusa oraz wspólnota popaschalna zostali wprowadzeni w głębię grzechu, który normalnie rzecz biorąc pozostaje skryty. Ponieważ wierzący późniejszych pokoleń nie stoją wyżej niż ludzie, którzy sami uczestniczyli w procesie objawienia, nie należy oczekiwać, aby teksty objawienia ukazywały chrześcijaństwo jako moralnie lepsze od innych wspólnot religijnych. Należy natomiast oczekiwać dramatycznej historii, która będzie zarazem bardziej imperialna i samokrytyczna, bardziej triumfalna i zarazem zawodząca. To winno się dać empirycznie wykazać na przykładzie zachodniego społeczeństwa.

3. Model dramatyczny podkreśla wyraźnie, że wiara chrześcijańska jest niesiona przez dwa podstawowe bieguny: logosowo-chrystologiczny i pneumatologiczny. Po stronie chrystologicznej stoi słowo przepowiadania, które wzywa ludzi do nawrócenia i szybko wywołuje głębokie konflikty. Po stronie pneumatologicznej natomiast – odkrycie tego, co wspólne, jednające, przewycięzające wszelkie rozłamy po odkryciu ciemnych sił. Oba bieguny są w napięciu; nie zaprzeczają sobie, ponieważ zasada chrystologiczna wywołująca konflikty zawiera także wyzbycie się przemocy i miłość nieprzyjaciół. Słowo, które dzieli ludzi jak miecz, jest zarazem słowem, które szuka pojednania z wrogiem.

Ze względu na wspomnianą bipolarność „inkluzywizm” – nie uważam tego pojęcia za najbardziej szczęśliwe – nie jest bynajmniej niespójny. Przeciwnie, oddaje on sprawiedliwość zarówno zasadzie chrystologicznej domagającej się klarowności i rozróżnienia, jak i zasadzie pneumatologicznej, obejmującej w uniwersalny sposób wszystkie strony konfliktu. Niespójność można by według mnie dostrzec jedynie przy założeniu ideału myślowego, w którym wszystko wyprowadza się z jednego punktu: byłby to ideał, który sam siebie uznaje za „*idée fixe*”.

4. Z powodu obydwóch biegunowych zasad (chrystologicznej i pneumatologicznej) stosunek chrześcijaństwa do innych religii jest złożony. Zależnie od poziomu rozważań, osąd może wypaść różnorodnie. Nie jest to nic nowego. Przykład takiego złożonego spojrzenia odnajdujemy już w Nowym Testamencie, w spo-

sobie, w jaki Paweł opisuje⁴ relację wspólnoty żydowskiej i chrześcijańskiej jako dramat zazdrości, a zarazem rozróżnia: *Co prawda – gdy chodzi o Ewangelię – są oni [Żydzi] nieprzyjaciółmi (Boga) ze względu na wasze dobro; gdy chodzi jednak o wybranie, są oni – ze względu na przodków – przedmiotem miłości* (Rz 11,28). *Nieprzyjaciół Boga* z jednej strony, a z drugiej, z innego motywu, *przedmiot miłości* – takie złożone obrazy myślowe przynależą do spojrzenia dramatycznego.

W świetle tej judeochrześcijańskiej złożoności również inne religie świata dają się umieścić wewnątrz dramatycznej teologii historii. Według tego wzorca islam należałoby przyporządkować raczej do bieguna logosowo-chrystologicznego, a jego rola historiozbawcza w świecie mogłaby być widziana w analogii do roli żydowskiego prawa jako bezpośredniego przygotowania na przyjście Chrystusa. Religie azjatyckie należałoby natomiast przyporządkować do bieguna pneumatologicznego. Sugestia ta nie oznacza jednak ustalenia sztywnego schematu. Zgodnie z dramatycznym pojmowaniem objawienia spotkanie religii pozostaje zawsze otwarte na nieoczekiwany rozwój przyszłości⁵.

5. W analogii do Jezusowego wezwania do nawrócenia również dzisiejsze przepowiadanie chrześcijańskie winno prowokować inne religie i przywoływać wszystkich do nawrócenia. Powinno ono przede wszystkim stawiać na nowo pytanie jak ludzie ustosunkowują się do różnych form przemocy, jaką odpowiedź mają dla jej ofiar oraz czy potrafią uwiarygodnić powszechną sprawiedliwość. Ponieważ jednak Kościół chrześcijański nie jest tylko naśladowcą Jezusa, lecz także Jego uczniów, którzy zawiedli, musi się on poddać krytyce ze strony innych religii. To dwustronne wezwanie może spowodować długofalowe, wielostronne przemiany i postawić w przyszłości zupełnie nowe pytania. Dlatego nie da się przewidzieć, dokąd to

⁴J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993, s. 70.

⁵Przekonujący przykład dramatycznego dialogu podaje żydowski autor Jacob Taubes, gdy pisze o swoich rozmowach ze współpracującym z narodowym socjalizmem Carlem Schmittem: „Wiedzieliśmy, że byliśmy wrogami na śmierć i życie, ale rozumieliśmy się doskonale. Wiedzieliśmy, że rozmawiamy na tym samym poziomie, i było to coś niezwykłego” (tamże, s. 96).

wzajemne wyzwanie może ostatecznie doprowadzić. Jak Jezus pozostawił cały swój los w rękach sprawiedliwego Sędziego, tak i chrześcijańska teologia musi pozostawić przyszłość i wynik pełnego konfliktu spotkania z innymi religiami nadchodzącemu samoosądowi ludzi i działaniu Boga w historii.

6. Ważny temat samoosądu uzyskał w dzisiejszym świecie nową aktualność. Dramatyzm objawienia doprowadził do wyostrenienia się procesu w społeczeństwie zachodnim (by wymienić hasła: personalizacja, krytyka, samokrytyka, desakralizacja, podmiotowość, trwałe kryzysy). Wskutek tego religijnego i historyczno-kulturowego dramatu powstały nauki przyrodnicze, a w wyniku rozwoju techniczno-naukowo-przyrodniczego rysują się dzisiaj możliwości totalnego samozniszczenia człowieka, a wraz z nim ostatecznego samoosądu. Problematyka ta dotyczy nie tylko Zachodu, lecz wszystkich narodów; stała się bodaj najbardziej centralnym problemem społecznym. Gdyby bowiem ludzkość zniszczyła sama siebie, wówczas zbędne stałyby się wszelkie inne pytania. Nie ma więc dzisiaj żadnych neutralnych ram dialogu międzyreligijnego poza tą jedną, która jest dana jako efekt rozciągnięcia na cały świat problemów Zachodu. Wszyscy więc są wciągnięci w specyficzną, powstałą na Zachodzie problematykę możliwego powszechnie samoosądu. Wszyscy więc muszą odpowiedzieć na coś, co wydawało się im zrazu obce.

Relatywizacja orędzia chrześcijańskiego i roszczeń innych religii oznaczałoby w tym kontekście jedynie, że uniwersalne problemy „globalnej wioski” i możliwości apokaliptycznego samoosądu zostałyby pozostawione zupełnie anonimowym siłom badań naukowych, techniki i gospodarki. Świat nie będzie przez to pełniejszy pokoju. Jeżeli jednak religie podtrzymają swe uniwersalne roszczenia, pozostaną pozytywnym wyzwaniem dla tego społeczeństwa ogólnoświatowego, które chce rozumieć siebie jako niewinny „rynek”, na którym jednak działają potężne siły niesprawiedliwości, a w tle czyha groźba samozagłady. Gdyby tych wyzwań zabrakło, wówczas świat „rynku” – w sensie „nowego wspaniałego świata” (Huxley) – stałby się bezsprzecznie uniwersalną religią, a byłaby to religia zakłamania.

tłum. Grzegorz Dobroczyński SJ

MACIEJ CISŁO

„Trzeba ci już dziecinne porzucić zabawy”

Wierzę w elektron: nigdy go nie widziałem.
Nie widziałem żywego ptaka kiwi,
Pierwiastka o nazwie „radiolaryt”,
Nie byłem w Genewie. Ale w nią wierzę!
Chętnie ufam świadectwu o rzeczach,
Od których nie zależę.

Lecz bogowie są chlebem żywym:
Kto głodny, temu nie wystarczy wiara w chleb.

O bogach pragnę wiedzieć: o bożym zbroju,
O ziarnie nicowanym w śnie śmierci,
Obracanym podszewką na tysięczną lewą stronę.

Bogowie, liczne Jedno, oni-ono:
Gdyż w ludziach jest-są może ludźmi,
W roślinach – roślinami, a w kryształach i polach sił –
Abstrakcyjną cyfrą i rytmem.

Wiara w to, że ojciec żyje
I że kiedyś powróci z dalekich mórz,
Wystarczała synowi Ulissesa, dopóki był dzieckiem.

Lecz oto Telemach dorasta
I wtedy zjawia się przed nim sówiooka Atena
Z wezwaniem: „Uzbrój łódź, weź ze sobą dwudziestu wioślarzy
I ruszaj. Trzeba ci już dziecinne porzucić zabawy”

(wersy z „Odysei” w tłumaczeniu Lucjana Siemieńskiego)

Eutanazja

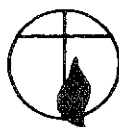
Ci, co umierają we śnie, przecież nie umierają:
Gdyż o tym swoim odchodzeniu nic nie wiedzą,
Nie czują go – są nieśmiertelni.

W przyrodzie nic nie ginie, i zło także nie:
Lecz poddaje się ono może w części
Sterowaniu, anestezji i estetyzacji!

Próbujemy go mieć tyle, ile potrzeba:
Dla zdrowia – a nie choroby,
Dla kształtowania – a nie łamania charakterów;

A w końcu i dla rozrywki! Ucieszny Terminator
W telewizji – Lucyfer z szopki w globalnej wsi –
Ośmiesza piekło, odpręża i oczyszcza dusze ludzkich
[drapieżców.

Ekrany to nasze święte obrazy.
Człowiek czerpie poczucie mocy
Także z niestosowania mocy.



ks. Marek Jędraszewski

Nieskończona dal, która nas zaprasza

Kiedy się czyta wydany niedawno w języku polskim obszerny esej Edmunda Husserla „Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia”¹, przed oczyma staje słynny fresk Rafaela „Szkoła Ateńska”. Jest on zdominowany przez dwie postaci: Platona i Arystotelesa. Noszący rysy Leonarda da Vinci Platon dzierży w jednej ręce księgę „Timajosa”, zawierającą wykład filozofii przyrody, drugą ręką wskazuje na niebo. W jego stronę uprzejmie zwraca się Arystoteles, który w lewej ręce trzyma swą „Etykę”, a prawą kieruje w stronę ziemi, zawsze otwartej na eksperyment i doświadczenie. Obok nich postaci innych wybitnych filozofów starożytności: Sokratesa, Epikura, Pitagorasa, Heraklita, Diogenesa, Euklidesa... Wszyscy oni poruszają się w nieciągłej perspektywie na tle błękitnego nieba. Ten błękit horyzontu zawiera w sobie coś z zaproszenia – by udać się w jego stronę, by poszukiwać i nigdy w tych poszukiwaniach nie ustawać.

Przez ten fresk Rafael jakby mówił, że prawdziwa filozofia, zwłaszcza metafizyka, nieustannie zaprasza, by przekraczać to co widzialne i czasowe. By wykraczać poza hic i poza nunc. A jednocześnie, by dla tego hic i dla tego nunc znajdować ostateczne wyjaśnienie i fundament. Zaproszenie metafizyki zawarte jest zresztą w jej etymologii: chodzi przecież o znalezienie sensu dla tego, co jest poza tym co fizyczne. Nawet jeśli nie uda się do końca tego sensu znaleźć ani określić – tak jak nigdy nie osiągnie się linii horyzontu.

Prawdziwa filozofia potrzebuje tego błękitu, który wyznacza jej kres poszukiwań, nie będący w istocie kresem – kres nieosiągalny. To on decyduje o jej wiecznej młodości, ciągle na nowo inspirującej kolejne ludzkie generacje. Jeśli natomiast ów błękit zostanie przyćmiony, a ludzie ulegną złudnemu przekonaniu, że znaleźli już wszystkie możliwe metody badań i poszukiwań i że są tylko o krok

¹E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993 (dalej po cytatach podaję w tekście numer strony).

od osiągnięcia i ustalenia pełnej prawdy o sobie, to takiej filozofii – a przez to i tworzonej przez nią kulturze – grozi po prostu starczy uwiąd.

Kiedy Husserl mówi o kryzysie europejskiego człowieczeństwa, nawiązuje do tego właśnie przesłania „Szkoły Ateńskiej”, choć, naturalnie, nic nie wspomina o tym dziele Rafaela. Nic można się temu zresztą dziwić. Każdy Europejczyk żyje bowiem – świadomie lub nieświadomie – specyficzną pamięcią europejską, nawiązując lub przekształcając idee, którymi żyły poprzednie generacje składające się na historię Europy – i w ten sposób inspirując przyszłe pokolenia.

Jak można scharakteryzować duchową postać Europy? – zapytuje Husserl. – Nie idzie nam więc o Europę – brzmi jego odpowiedź – w rozumieniu geograficznym, Europę na mapie – tak, jakby terytorialny zakres zamieszkujących tu razem ludzi określał granice europejskiego człowieczeństwa. W sensie duchowym do Europy należą oczywiście dominia angielskie, Stany Zjednoczone itd., ale nie Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczący się po całej Europie. Termin „Europa” obejmuje tutaj, rzecz jasna, jedność duchowego życia, działania, tworzenia, wraz ze wszystkimi celami, interesami, zabiegami i wysiłkami oraz stworzonymi dla nich instytucjami i organizacjami. W tym wszystkim działają poszczególni ludzie stowarzyszeni w różnoraki sposób i na różnych szczeblach w rodzinach, plemionach, narodach, wszyscy wewnętrznie powiązani duchowo i – jak powiedziałem – w jedności jednej postaci duchowej. Osobom, związkom osób i wszystkim ich dziełom kultury należy zatem przyznać wspólny, łączący je wszystkie charakter (s. 16).

Ten duchowy charakter Europy przejawia się najpierw, zdaniem Husserla, w jej szczególnym braterstwie wynikającym ze świadomości posiadania wspólnej ojczyzny. Mimo wyraźnych różnic narodowych, niekiedy nawet i wzajemnego skłócenia, można w Europie rozpoznać pewną życiową siłę, pewną entelechię, która przenika wszelkie przemiany postaci Europy i nadaje im sens rozwoju zmierzającego ku idealnej postaci życia i bytu – jako wiecznemu biegunowi (s. 18). Istnieje więc w duchowym kształcie Europy jakiś przedziwny dynamizm zmierzający ku pewnemu nieosiągalnemu kresowi – jest w niej niejako organicznie zawarty jakiś błękit „Szkoły Ateńskiej”, który nieustannie zaprasza, by ku niemu kroczyć. *Duchowy telos europejskiego człowieczeństwa – pisze Husserl – w którym zawarty jest telos poszczególnych narodów i pojedynczych ludzi, leży w nieskończoności, jest nieskończoną ideą, ku której, by tak rzec, skrycie zmierza wszelkie duchowe stawanie się (s. 18).* Kiedy telos ten został uświa-

domiony właśnie jako telos, stał się praktycznym celem ludzkiej woli, będąc odtąd źródłem charakterystycznych dla Europy norm postępowania. Jest to moment dla Europy tak ważny, że określenie czasu i miejsca uświadomienia sobie tego telosu jest jednocześnie określeniem czasu i miejsca jej narodzin.

Dla Husserla nie ulega wątpliwości, że miejscem tych narodzin jest starożytna Grecja na przełomie VII i VI w. przed Chr. – gdy zrodziła się w niej filozofia. Ona właśnie stanowi prafenomen duchowej Europy. Ona bowiem sprawiła, że pośród narodu greckiego pojawiły się nowe, leżące w nieskończoności normy, które generalnie zmieniły nastawienie zarówno poszczególnych Greków, jak i całego narodu. Żyjący w skończoności człowiek zaczął kierować się w stronę (nieosiągalnej) nieskończoności. Pojawiła się też nowa zasada scalająca ludzi we wspólnotę. Była nią właśnie filozofia, czyli – zgodnie z etymologią tego słowa – miłość mądrości, zamiłowanie do idei.

Na czym polega osobiwa – a zarazem tak znacząca dla całej Europy – odrębność filozofii? W porównaniu z dotychczasowymi formami kultury – z rzemiosłem, uprawą roli, budownictwem – zdobycze naukowe są nieprzemijające. Wynika to z faktu, że wytwory działalności naukowej nie mają charakteru materialnego, lecz idealny. To, co zostało raz zdobyte i obowiązuje jako prawda, służy odtąd za tworzywo możliwego wytwarzania przedmiotów idealnych wyższego rzędu. Do istoty prawdy należy najpierw jej bezwarunkowość i związane z nią odniesienie do pewnej nieskończoności. Jak pisze Husserl, *nieskończoność ta każdemu faktycznemu potwierdzeniu i każdej faktycznej prawdzie nadaje charakter czegoś tylko relatywnego, przybliżenia jedynie, odniesionego właśnie do owego nieskończonego horyzontu, w którym prawda sama w sobie jest, by tak rzec, nieskończenie odległym punktem* (s. 22). Dlatego zbudowana na takiej koncepcji prawdy nauka oznacza ideę nieskończoności zadań stojących zarówno przed poszczególnym filozofem, czyli miłośnikiem mądrości, jak i całą wielopokoleniową wspólnotą tych miłośników.

Pojawienie się filozofii miało olbrzymie znaczenie dla dalszych dziejów narodu greckiego, w konsekwencji dla całej Europy. Zrodzona wówczas kultura naukowa zrewolucjonizowała całą ówczesną kulturę, cały sposób bycia człowieka jako twórcy tej kultury. Zmienił się też sposób patrzenia na historię ludzkości – odtąd zaczęła się ona jawić jako dzieje urzeczywistniania przez skończone człowieczeństwo nieskończonych zadań. Filozof bowiem, miłośnik mądrości, gotów był poświęcić całe swe życie zadaniom teorii. Szybko też odkrył, że nieskończoność zadań – ów niemożliwy do osiągnięcia horyzont sugero-

wany przez „Szkołę Ateńską” – domaga się działania we wspólnocie. Powstali więc słuchacze i nowi filozofowie, zrodził się wspólnotowy ruch oświatowy i ujawnił się – jako jego konsekwencja – podział na ludzi wykształconych i niewykształconych. Ruch ten odkrył swój uniwersalny, głęboko ludzki – a przez to nie ograniczony do jednego tylko narodu – charakter. Wspólnota miłośników mądrości wykroczyła poza granice czasowe i polityczne antycznej Grecji, tworząc struktury ponadnarodowe.

Wspólne im było przekonanie o absolutnej wartości prawdy, która – jako prawda sama w sobie, jako „niezaangażowana” teoria – powinna stanowić swoistą normę dla wszelkich norm tradycyjnych, dotąd istniejących i obowiązujących w danym społeczeństwie. Krytyczna postawa filozofów wobec wszystkiego, także wobec zastanej tradycji, kazała im tę tradycję ostatecznie zarzucić lub też przejąć i odpowiednio ująć i uformować w filozoficznej idealności. Dzięki temu filozofia – jako ciągle poszukująca prawdy i zarazem jako strażniczka tej prawdy – odgrywała kierowniczą, archontyczną funkcję w tym, co decydowało o duchowej postaci Europy. *Wspólnotę ludzi* – stwierdza Husserl – *opanował nowy, pochodzący z filozofii i jej nauk szczegółowych duch swobodnej krytyki i norm zwróconych na nieskończonym zadaniom i tworzy teraz nowe, nieskończone ideały! Są to ideały dla jednostek w narodach i dla narodów samych. Ale są również nieskończone ideały dla rozszerzającej się syntezy narodów, w której każdy naród, właśnie dzięki temu, że zmierza ku swym własnym idealnym zadaniom, w duchu nieskończoności, daje narodom zjednoczonym z nim to, co ma najlepszego. W tym dawaniu i przyjmowaniu powstaje ponadnarodowa całość z jej społecznościami różnych stopni, którą wypełnia duch niewyczerpalnego, nieskończenie różnorodnego zadania. W tej idealnie ukierunkowanej wszechspołeczności filozofia sama zachowuje funkcję kierowniczą i swe szczególne nieskończone zadanie: funkcję swobodnego i uniwersalnego namysłu teoretycznego, która zawiera również wszelkie ideały i wszechideał, a zatem uniwersum wszelkich norm* (s. 37).

Czy ta archontyczna, godna pochwały funkcja filozofii, która zdecydowała o specyfice kultury europejskiej, jest jednocześnie wyniesieniem racjonalizmu? Zdaniem Husserla, w żadnym razie nie oznacza ona – i nie może oznaczać – powrotu do racjonalizmu *zbląkanego*, rodem z epoki Oświecenia, *do owej fatalnej pomyłki, jakoby nauka czyniła człowieka mądrym, jakoby była ona powołana do stworzenia autentycznego sposobu bycia człowiekiem – człowiekiem panującym nad swym losem i czyniącym zadość swemu człowieczeństwu* (s. 38).

Co więcej, jeśli się tyle mówi o kryzysie europejskim, to właśnie w tym zbłąkanym racjonalizmie znajduje on swoje podstawowe źródło.

Wyrasta on najpierw z zapomnienia przez filozofów tego, na czym polega i co stanowi o pełnym sensie filozofii. Autentyczna filozofia bowiem – będąc nieskończonym zadaniem – spełnia funkcję teologiczną zarówno wobec siebie samej, jak i inspirowanego przez nią człowieczeństwa. Inaczej mówiąc, nigdy nie wolno jej zapomnieć o nieskończoności kresu, do jakiego powinna nieustannie dążyć. Jest to zadanie tym bardziej ważne, że równie nieustannie grozi jej jednostronność i przedwczesne zadowolenie z własnych osiągnięć, wsparte jeszcze koniecznością specjalizacji. W istocie są one przejawem swoistej naiwności, którą – w imię zachowania swej autentyczności – filozofia musi nieustannie przekraczać.

Taką właśnie naiwnością, której historia sięga niemal samych początków miłowania mądrości, jest – zdaniem Husserla – obiektywizm. W filozofii, będącej początkowo głównie kosmologią, na duchowy świat człowieka przenoszono przyrodniczy sposób myślenia. Materializm i determinizm np. Demokryta polegał na przekonaniu, że wszystko to, co duchowe nakłada się na fizyczną cielesność. Jednakże największe umysłowości antycznego świata – Sokrates, Platon, Arystoteles – wzdrygały się przed tak daleko idącą jednostronnością w ujmowaniu człowieka. Dlatego też głównie dzięki nim ujawniło się w filozofii swoiste pęknięcie i swoisty dualizm. Z jednej strony patrzono na człowieka jak na część wszechświata, z drugiej natomiast jak na kogoś, kto stanowi własne „ja” i kto ma własne cele, własne normy tradycji oraz wieczne normy prawdy.

Ten dualizm z nową siłą dał znać o sobie w nowożytności. Tym samym dał on początek kryzysowi duchowemu, w jakim znalazła się i tkwi po dziś dzień współczesna Europa jako spadkobierczyni epoki nowożytnej. Dzięki Kartezjuszowi pojawiło się bowiem głębokie przekonanie nowożytnych myślicieli, że *metoda nauk przyrodniczych musi dać również klucz do tajemnic ducha* (s. 43). Dlatego doszło do tego, że wszelkie filozoficzne wyjaśnianie spraw dotyczących ludzkiego ducha musiało *pójść drogą zewnętrzną, drogą fizyki i chemii* (s. 44). W konsekwencji zrodzony z takiej postawy obiektywizm, pozornie oczywisty, okazał się naiwnie jednostronny. Na dłuższą metę nie można było przecież żyć zgodnie z poglądem, według którego rzeczywistość ducha sprowadza się do jakiegoś realnego dodatku do ciał materialnych i że ma on także swój czasoprzestrzenny byt w obrębie przyrody.

Jak wyjść z kryzysu, w który – przez swój obiektywizm i naiwną jednostronność – wpędziła Europę nowożytna i współczesna filozofia? Husserlowi odpowiedź na to pytanie wydaje się dość jasna: jeśli źródłem kryzysu jest filozofia i zrodzona z niej *naiwność nauki obiektywistycznej*, to wyjściem z niego jest filozofia, która nie będzie więcej hołdowała dualistycznemu widzeniu świata i człowieka, która nie będzie naiwnie obiektywistyczna i która przywróci ludzkiemu duchowi należną mu rangę. Uważna refleksja każe bowiem stwierdzić, że zarówno współczesnemu przyrodoznawstwu, jak i humanistycie walczącej o swoiste z nim równouprawnienie brakuje *racjonalności ostatecznej, rzeczywistej, która możliwa jest tylko dzięki światopoglądowi duchowemu* (s. 48). Dualizm ducha i materii trzeba więc przezwyciężyć filozofią, która będzie przede wszystkim troszczyć się o to, aby duch powrócił do siebie samego i tylko przy sobie samym pozostawał.

Jaka ma to być filozofia? Według Husserla może nią być tylko utworzona przez niego transcendentalna fenomenologia. Ona bowiem – jak sądził – przezwyciężyła naturalistyczny obiektywizm, czyniąc filozoficznym punktem wyjścia własne „ja”. To ona zbudowała absolutnie samodzielną naukę o duchu w formie konsekwentnego samorozumienia i zrozumienia świata jako dokonania duchowego. Dzięki temu zniknął dualizm ducha i przyrody, a przyroda została przeniesiona do sfery ducha. Co więcej, zasługą transcendentalnej fenomenologii jest to, że inaczej też traktuje się myślący i poznający podmiot – nie jest on już jakąś izolowaną rzeczą pośród innych rzeczy w świecie, lecz jest kimś, kto żyje wewnętrznie spleciony razem z innymi podmiotami. *Jestem przekonany, że intencjonalna fenomenologia po raz pierwszy uczyniła ducha jako takiego polem systematycznego doświadczenia i nauki, a przez to spowodowała całkowite przedstawienie zadania poznania. Uniwersalność ducha absolutnego obejmuje wszelki byt w absolutnej historyczności, do której przyroda włącza się jako dzieło ducha* (s. 50).

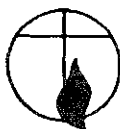
Sytuacja, w jakiej znalazła się aktualnie Europa, ma przed sobą – zdaniem Husserla – jedynie dwa wyjścia. Albo popadnie się w swoją wrogość wobec ducha, niszcząc tym samym swe korzenie i swą tożsamość, albo dojdzie do duchowego odrodzenia Europy przez ponowne wyruszenie na drogi *heroizmu rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm* (s. 51).

Ta druga możliwość wymaga przede wszystkim odwagi i chęci przezwyciężenia duchowego zmęczenia, tak nieraz silnie ujawniającego się w „starej Europie”. Jest to zadanie ciągle aktualne – po i nawet

mimo filozofii Husserla. Podzielając bowiem jego poglądy co do zgubnej jednostronności i co do naiwnej obiektywizacji świata, które wyrastają z dość prymitywnego dualizmu świata i ducha, nie możemy nie pamiętać także o swoistym niepowodzeniu samej Husserlowskiej fenomenologii. *Pierwotnie miała być filozofią „pierwszą” – zauważył Tatarkiewicz – potem zaś stała się też ostatnią i jedyną: philosophia prima et ultima. (...) Objęła zagadnienia najgłębsze, ostateczne, ale za to utraciła tę oczywistość i niezawodność, która pierwotnie była jej hasłem i racją bytu. Była zapoczątkowana przez Husserla jako nauka specjalna, jakiej jeszcze nie było, później zaś stała się ogólną filozofią, jaka już nieraz bywała². Tym samym stała się filozofią, która – niejako wbrew samej sobie – doszła do złudnego mniemania, że ostatecznie osiągnęła kres odwiecznych poszukiwań prawdy.*

Tymczasem dla współczesnej Europy ciągle aktualna pozostaje prawda o nieskończonej i nieosiągalnej dali ludzkich poszukiwań wyrażona w błękanie „Szkoły Ateńskiej” Rafaela. Dali, która ciągle zaprasza ku sobie przedstawicieli coraz to nowych generacji „starej Europy”. Dali, o której w pierwszej połowie XX w. przypominał na nowo Edmund Husserl.

²W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983⁷, t. III, s. 223.



Fellini prawdziwy: kino, ciało i krew

Z o. Virgilio Fantuzzim SJ^{*}
rozmawia Grzegorz Dobroczyński SJ

— *Najnowsza książka Ojca nosi tytuł „Il vero Fellini” – „Fellini prawdziwy”. Skąd pewność, że w prezentacji tematu nie mija się Ojciec z prawdą?*

— Tytuł książki jest nieco prowokacyjny. Zawarłem w niej m.in. eseje i artykuły publikowane uprzednio w „La Civiltà Cattolica” oraz inne teksty, fragmenty rozmów i wywiadów ze zmarłym artystą z minionych 20 lat. Chodzi mi jednak także o odniesienie do typu relacji, jaka istniała między mną a Fellinim. Nieustannie wymienialiśmy się opiniami. Pisałem artykuły o jego filmach, przysyłałem mu je do oceny, a potem dyskutowaliśmy tak o artykułach, jak i o filmach. Tytuł jest więc prowokacją wobec czytelnika. Prowokacja ta odnosi się zarazem do tego, czym był mój związek z Fellinim. Była to pewna gra. On mówił, że nic nie wie o swoich filmach. Mówił o nich tak, jak gdyby były one robione przez kogoś innego. Więc jeśli mówił, że nic nie wie o swoich własnych filmach, a mnie stawiał na pozycji kogoś, kto wie wszystko, to prawdziwy Fellini jest tym Fellinim, którego on sam nie znał, a o którym – utrzymując, że go znam – usiłowałem pisać i mówić zarazem objaśniając. Oczywiście, jesteśmy

^{*} O. Virgilio Fantuzzi SJ ma 57 lat i jest znanym i cenionym we Włoszech krytykiem filmowym, współpracującym z „La Civiltà Cattolica”. Na przełomie 1994-1995 r. ukazała się jego książka „Il vero Fellini”, (Ave Editrice srl, Roma 1994). Promocja książki odbyła się 21 I 1995 r., w 75. rocznicę urodzin reżysera, w Rzymie, w ramach uroczystości rocznicowych, przy okazji m.in. międzynarodowego sympozjum, które odbyło się z tej okazji. W dyskusji, która miała miejsce w redakcji „La Civiltà Cattolica”, oprócz wybitnych przedstawicieli włoskiej krytyki filmowej, uczestniczył kard. Achille Silvestrini, długoletni przyjaciel rodziny Fellinich. Rozmowa niniejsza była przedstawiona w obszernych fragmentach na antenie Programu III PR jako część audycji „Magazyn Bardzo Kulturalny” Barbary Marcinik, 21 i 28 I 1995 r.

tu na poziomie pewnego paradoksu, który wydaje mi się bardzo z Felliniego.

— *Czy jest to książka polemiczna?*

— Nie, absolutnie nie, nawet jeżeli niektórzy dziennikarze tak ją określili. Powiedziałbym, że jest to książka przyjacielska. Pozostawałem w przyjaźni z Fellinim. Nie byłem jednak jedynym duchownym, który pozostawał z nim w kontakcie. Fellini należał do pokolenia starszego niż moje. Znałem go przez wiele lat, od czasu gdy byłem młodym klerykiem jezuickim, a on – dojrzałym artystą. Wśród wielu duchownych Fellini znał także bardzo wielu jezuitów, m.in. o. Angelo Arpe, który aż do śmierci był jego najbliższym przyjacielem. Był też jego prawdziwym ojcem duchownym. Ja byłem przyjacielem o. Arpy, wzrastałem w jego cieniu i dlatego pozostawałem w przyjaźni z Fellinim, co z jednej strony było relacją żywą, którą mogłem opisywać we własnej twórczości, ale z drugiej strony była to także przyjaźń dyskretna. Kiedy nie byłem jeszcze księdzem – dyskretna, ponieważ nie byłem księdzem; potem – kiedy księdzem już byłem, dlatego, że wiedziałem, iż ma on „swojego osobistego księdza”. Fellini często upominał mnie przyjacielsko mówiąc: „Bądźże ty bardziej aktywny w naszej przyjaźni”. Wiem jednak, że mimo tych uwag bardzo cenił dyskrecję, w jakiej rozwijała się nasza przyjaźń.

— *Czego Fellini poszukiwał w tych kontaktach z Ojcami i w przyjaźniach z innymi osobistościami kościelnymi, jak kard. Silvestrini?*

— Na to precyzyjne pytanie muszę udzielić odpowiedzi równie precyzyjnej. Piszę zresztą także o tym w książce. Czego szukał Fellini? Szukał samego siebie. Korzeni swego katolicyzmu, którego nigdy nie negował, a zawsze potwierdzał. Podkreślał swoją katolickość i inspirację katolicyzmem. Zwłaszcza w pierwszych filmach, jak „La strada”, „Il bidone”, „Noce Cabirii”, które uznaje się – nawet jeśli jest to schematyczne, a więc nieco powierzchowne – za „trylogię łaski”. Uznaje się, że filmy te ożywia głęboki duch chrześcijański, który wyraża się, sekwencja po sekwencji, w każdym z nich jako precyzyjne poszukiwanie, wyraziste i zarazem tak skryte, że nie dopowiedziane wprost. To jest oczywiste w pierwszej fazie twórczości – owa nostalgia i pragnienie poszukiwania. Ale jest to także w ostatnich filmach, w bardziej skrytej formie. Ja staram się dokonać odkrycia, „de-symulacji”, ukazać to, co jest w głębi, zwłaszcza na podstawie ostatnich filmów Felliniego.

Im bardziej ta gra symulacji z jego strony i de-symulacji z mojej stawała się intensywna, także w rozmowach osobistych, widziałem, że Fellini nie akceptował literalnie tego, co było moją interpretacją jego filmów. Jednak sądzę, że usiłował w ten sposób uciekać. I to było częścią jego natury. Czyniło to z niego dla mnie osobowość jeszcze bardziej fascynującą, a naszą przyjaźń – bogatszą, pełną pasji.

— *Jest jednak również w filmach Felliniego postawa krytyczna wobec religijności i Kościoła. Wystarczy wymienić akcenty groteski religijnej w „Dolce vita” czy w „Rzymie”. Jaki więc ostatecznie był ten „prawdziwy Fellini”, gdy chodzi o relację do sacrum, religijności, chrześcijaństwa i Kościoła?*

— Jest to bardzo interesujące pytanie, stanowiące także zaproszenie dla mnie do pogłębionej odpowiedzi.

Trzeba sięgnąć do tła, którym jest nie tylko całe kino Felliniego, lecz w ogóle kinematografia włoska lat powojennych. Myślę o słynnym neorealizmie włoskim, o którym tyle mówiono, czyli o Rossellini, De Sice, Viscontim, Antonionim, Pasollinim i wielu innych. To kino pojawiło się w kulturze w XX w., w latach czterdziestych, pięćdziesiątych, sześćdziesiątych. Obecnie być może kultura włoska już się zmieniła, ale w tamtych dziesięcioleciach naród włoski – podobnie jak naród polski – był bardzo religijny i przesycony duchem chrześcijańskim. Kino to – gdy chodzi o relację do religii – jest rozdarte. Z jednej strony zbiera momenty autentycznego wyrazu życia chrześcijańskiego pośród prostego ludu. Zwłaszcza wśród ludzi z marginesu, ubogich, ludzi w trudnych sytuacjach życia. Jest to więc kino pełne „pośredniej” prezentacji drogi krzyżowej. Mękę Chrystusa widzi się w nim w doświadczeniu życia prostytutki, złodzieja, biedaka, głupca, idioty. Natomiast gdy chodzi o ukazywanie przejawów „oficjalnego” chrześcijaństwa, to samo kino jak gdyby chciało wyciągać ręce denuncjując pewną hipokryzję po stronie „aparatu Kościoła widzialnego”. Jest więc wewnątrz tego kina, w mówieniu do ludzi, zawarta insynuacja: jeśli chcecie spotkać Jezusa, nie powinniście iść do kościoła z przekonaniem, że Jezus ma być reprezentowany przez księdza. Bo ksiądz opowie wam swoje historie, lecz ma zawsze inne cele; a mogą to być także cele polityczne – tak było w tamtych latach we Włoszech, kiedy działała bardzo silna partia katolików. Jeśli natomiast chcecie spotkać Jezusa, spotkacie go na ulicy, w ludziach pokornych, w ludziach ostatnich, w bliźnim – tak jak mówi sam Jezus w Ewangelii. Spotkacie go przede wszystkim tam, gdzie nawet nie wyobrażaliście sobie, że jest to możliwe.

O ile to wszystko dotyczy wszystkich wielkich mistrzów kina włoskiego, dotyczy też Felliniego. Sprawa jest zresztą aktualna do dziś, by wymienić nowego mistrza, o którym się mówi, czyli Gianniego Amelio, którego dwa filmy miały silny oddźwięk poza granicami naszego kraju: „Ladro di bambini” i „L’America”. Religia jest tam ukazana w podobny sposób: odrzuca się „aparat oficjalny”, a podkreśla – według mnie – przejaw obecności Chrystusa tam, gdzie chrześcijanin ortodoksyjny, praktykujący, pobożny i żarliwy nawet nie byłby sobie w stanie tego wyobrazić. To wszystko tytułem wstępu – jeszcze nie powiedziałem nic o Fellinim, ale mówiłem i ostrzegałem, że odpowiedź będzie złożona. Nie odniosłem się jeszcze do tego aspektu groteski, o którym Książd mówił, i który niewątpliwie jest obecny u Felliniego. To, co dotąd mówiłem, jest przesłanką; teraz pora na wniosek.

Czym jest groteska religijna u Felliniego? Sądzę, że obnaża on bardzo wyraźnie w swoich filmach to, co – jak wielu innych – uznawał za defekt wychowania typowo katolickiego, czyli jego element seksofobiczny. Dlatego, sądząc, uważał, że i jego własne wychowanie było tak samo uwarunkowane. Bez uświadamienia sobie tego, nie da się zrozumieć pewnej agresywności, którą zawarł w niektórych obrazach, szkicach. Zanim bowiem produkował filmy, malował je, rysował. Te rysunki cechuje duże poczucie humoru. Zdobył zresztą duże doświadczenie w rysowaniu komiksów w pismach satyrycznych, gdzie wymyślał różne historyjki i publikował swoje rysunki. Stąd widać, że pomysł wybrania do filmu kobiety o obfitych kształtach, jak Anita Ekberg w „Dolce vita”, ubranie jej w strój o wyraźnym charakterze kościelnym, umieszczenie jej przy kopule Bazyliki Św. Piotra, oznaczało analogię między kształtami kobiety i kopuły – co już samo w sobie jest zabawne i paradoksalne. Strój kościelny mówi, że funkcjonowanie tabu seksualnego w edukacji katolickiej produkuje w efekcie coś przeciwnego. Tak więc nie można mówić o kinie Felliniego bez tego wymiaru. Jeśli przejdziemy do filmu „Osiem i pół” i kolejnych filmów, mamy w sekwencji Saraghiny podobne nastawienie. Nie wspominając już dokładniej krótkiego filmu, który powstał między „La dolce vita” a „Osiem i pół”, czyli „Le tentazioni del dottor Antonio”: on też zawiera podobne akcenty, a zaistniał w chwili ogromnej polemiki, jaka wywiązała się w świecie katolickim po ukazaniu się „La dolce vita”.

Proszę wybaczyć, że jeszcze nie skończyłem, ale muszę dodać jedno – kiedy dochodzimy do takiego filmu jak „Rzym”, gdzie jest słynna scena pokazu mody kościelnej i zauważa się pewną agresyw-

ność satyryczną ze strony reżysera wobec tego kościelnego świata, to należy również spojrzeć zaproszenie widzów do wychwycenia także innego aspektu, który stwarza pewną równowagę. Typ religijności, jaki znalazł wyraz w liturgii przedsoborowej, bardzo teatralnej, a zwłaszcza odnosi się to do liturgii papieskiej, co jeszcze za Jana XXIII opieczętowano mianem aspektu satrapo-perskiego papieństwa, to wszystko było prawdą, a za czasów młodości Felliniego też znaczyło wiele. To wszystko wywoływało w nim efekt podwójny. Z jednej strony – eksplozję twórczości satyrycznej, ale w głębi pozostawało w nim zawsze uczucie fascynacji. On był tym wszystkim do głębi zafascynowany. Gdy mówiłem wcześniej o symulacji i de-symulacji, to jego niejednoznaczny sposób działania, który można by nawet nazwać dwulicowością, utrwalając się w filmach, sprawiał, że o wszystkim, co wyrażał, trzeba mówić dwójako: że chodziło mu o to i zarazem nie o to czy tamto. O to i zarazem o coś przeciwnego. Z punktu widzenia religijnego widzę z pewnością u niego wyczucie obecności łaski, sposobu, w jaki ona się ukazuje w pokornych, wydziedziczonych. „La strada” z tego punktu widzenia jest arcydziełem sztuki filmowej inspirowanej chrześcijaństwem; z kolei problem seksu jest u Felliniego związany z edukacją typu katolickiego, podobnie jak to było we Włoszech, zapewne także w Polsce, szczególnie w latach dwudziestych i trzydziestych. Jeśli zaś chodzi o jego stosunek do Kościoła, zwłaszcza w ostatnich latach, uwzględniając, że miałem możliwość poznać go i konfrontować się z nim nieco, przede wszystkim za pomocą jego filmów, bo roznawiając niemal nigdy nie wchodziliśmy w sprawy teoretyczne (on uciekał od teoretycznych rozważań), zauważyłem jego niewrażliwość na kościelne „aggiornamento”. Wysiłki Kościoła, aby się po Soborze zreformować, nie robiły na nim wrażenia. Wolał pozostawać z ideą liturgii teatralnej, ideą papieża, który się ukazuje jak w epifanii, apoteozie. Ta idea, której nie można przeoczyć w filmach Felliniego, także owa apoteoza papieża, staje się autoapoteozą. W moim subiektywnym odczuciu w owej sekwencji pokazu mody kościelnej – według mnie, podkreślam – Fellini dał dyspozycję co do własnego pogrzebu. Wiem, że dla niektórych może to być przesada, ale ja tak uważam. Jest to apoteoza papieża, który się pojawia, ale jest to papież-trup. Ponieważ głównym bohaterem filmów Felliniego, każdej sekwencji, jest sam Fellini, to on sam przebiera się za papieża i każe całemu dworowi maszerować przed sobą. Muszę dopowiedzieć, że „servatis servandis” i „mutatisque mutandis”, te jego dyspozycje testamentalne dotyczące własnego pogrzebu katolickiego zostały co do istoty zachowane. On miał de facto pogrzeb,

który był autentyczną apoteozą, przy pełnym udziale ludu rzymskiego, duchowieństwa (oczywiście nie było możliwe, aby papież przewodniczył uroczystościom, ale obecny musiał być przynajmniej kardynał). W końcu nawet Kościół dostosował się do jego snu i pragnienia; a był to sen i było to pragnienie starego katolika, który nigdy nie zanegował podstaw własnej wiary.

— *Kardynałem, który odprawiał obrzędy pogrzebowe, był Achille Silvestrini?*

— Tak. On był jednym z najbliższych przyjaciół, podobnie jak o. Arpa. To o. Arpa wysłuchał jego ostatnich słów przed śmiercią. Kilka dni przed agonią Felliniego o. Arpa był u niego i odbył z nim długą roztowę, rozmowę – nazwijmy to – ostatecznego duchowego rozjaśnienia. Fellini wiedział dokładnie, co się z nim dzieje, i zwierzył o. Arpie swoją ostatnią spowiedź, nawet jeśli nie była to spowiedź sakramentalna. Następnie, również na wyraźne życzenie jego żony (niedługo potem także zmarłej), kard. Silvestrini wziął na siebie wszystko, co dotyczy oficjalności pogrzebowych.

— *Trudno jest zamknąć ocenę w kilku słowach, a jednak postawię to pytanie. Jak można krótko określić Felliniego: jako sceptyka, niepraktykującego katolika, czy może wręcz mistyka?*

— Zacznę od wykluczenia określenia „sceptyk”, bo z całą pewnością był wszystkim, tylko nie sceptykiem. Wierzył może nawet w zbyt wiele rzeczy. Wierzył bardziej niż trzeba. Był przesądny. Wierzył w magię, w wiele rzeczy, w które katolicy nie wierzą. Był nadwierzającym, a nie sceptykiem. Katolik, powiedzmy, niepraktykujący – to określenie trafia najbardziej. Należy mieć tu także świadomość głębokiego związku, jaki łączył go z żoną, która była nie tylko katoliczką, ale wręcz osobą religijnie żarliwą, pobożną. Stałe uczęszczała do kościoła, przyjmowała komunię, nawet kiedy tego nie przewidywano przy różnych oficjalnych uroczystościach. Przy takich nadzwyczajnych okazjach zawsze też brała ze sobą męża, który siedł za nią spokojnie i potulnie. Byli oczywiście małżeństwem sakramentalnym i sądzę, że obydwoje zachowywali głęboką wiarę w ten sakrament. Na nim ciążyła fama życia w stylu motylka. Szczerze mówił o tym w różny sposób. Ona zaś była zawsze w tym związku bardzo wierna i cierpliwa. Myślę, że istniała między nimi prawdziwa komunia dusz. Dlatego myślę, że brak praktyki u Federico w jakiś sposób uzupełniała żarliwość Giulietty. Między nimi, sądzę, istniała prawdziwa

i autentyczna osmoza. Dlatego, nawet gdy Fellini dokonywał pewnych czynów, które nie mieszczą się w chrześcijaństwie, miał świadomość błędów i równocześnie odczuwał potrzebę przebaczenia. Myślę, że zawsze liczył, czy spekulował, jak możliwe jest przebaczenie chrześcijańskie i miłosne przebaczenie Giulietty. Z drugiej strony – mówiąc o tym wypowiadam się nie jako krytyk filmowy, lecz jako przyjaciel, przy całej dyskrecji, o której wspominałem – mówiąc o tej delikatnej materii w odniesieniu do dwóch osobowości, które spędziły swoje życie na scenie, i pamiętając, że historia ta dobiegła już końca, muszę powiedzieć – jako chrześcijanin przyznając, że nie jest to sprawa bezproblemowa – że jestem bardzo zbudowany postawą obydwojga. Także tym wzajemnym naśladowaniem siebie w podążaniu ku śmierci jako ku wyzwoleniu.

Rzym, 20 I 1995 r.



Mariola Marczak

Kino a transcendencja

Rozważania ks. Amédée Ayfre

Nadrzędną funkcją sztuki we wszystkich cywilizacjach i we wszystkich epokach było przedstawienie lub przywoływanie bogów. Jeszcze dziś nie może ona ignorować tej funkcji, aczkolwiek ci bogowie, przeszedłszy ostatnią metamorfozę, wydają się bardziej liczni i dziwniejsi niż kiedykolwiek¹ – rozpoczyna swoją książkę Amédée Ayfre, jeden z niewielu, którzy rozważają problem kina wobec religii i religii wobec kina, analizując ich wzajemne, skomplikowane i tajemnicze związki.

Amédée Ayfre był duchownym, członkiem kongregacji Saint-Sulpice, wykładowcą antropologii w seminarium w Issy-les-Moulineaux, teologiem, filozofem, krytykiem sztuki. Był też (dla wielu – przede wszystkim) krytykiem i teoretykiem filmu, który wraz z Henri Agellem wzbogacił tę dyscyplinę o nową perspektywę badawczą.

Urodził się w 1922 r. w Cénac-de-Laissac. Już jako ksiądz pojął studia filozoficzne w Paryżu, zakończone pracą napisaną pod kierunkiem Etienne Souriau „Problèmes esthétiques du cinéma religieux”. Prowadził życie aktywne, mimo ciężkiej choroby, która naznaczyła je cierpieniem. Z wielką pasją, energią i życzliwością służył swoimi licznymi talentami Bogu i ludziom, gromadząc wokół siebie grono uczniów, zwolenników i przyjaciół. Zginął w wypadku samochodowym w drodze na festiwal filmowy w Locarno w 1964 r.

W niniejszym tekście, prezentującym jedynie drobne fragmenty bogatego dorobku A. Ayfre, oparłam się głównie na dwóch książkach: „Le Cinéma et le Sacré”² oraz „Cinéma et mystère”. Ponieważ autor i jego prace są u nas stosunkowo mało znane, dlatego często będę się odwoływać bezpośrednio do wypowiedzi źródłowych.

¹ A. Ayfre, *Cinéma et mystère*, Les Éditions du Cerf 1969, s. 5 (dalej CM i numer strony; wszystkie cytaty z książek A. Ayfre w tłum. własnym).

² H. Agel, A. Ayfre, *Le Cinéma et le Sacré*, Paris 1954 (dalej CS).

Ayfre nurtuje przede wszystkim pytanie, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – kino może być narzędziem dyskursu religijnego, a nawet czy może mieć swój udział w życiu religijnym człowieka, czy może prawdziwie je ukazywać oraz uobecniać w całym jego bogactwie relacji z Bogiem, bliźnimi i ze światem. Czy kino jest w stanie i za pomocą jakich środków przywołać świat prawdziwie religijny – lub lepiej – wymiar prawdziwie religijny naszego świata? – pyta Ayfre i wyjaśnia: Chodzi o to, by za pomocą środków z definicji czysto ludzkich (takich jak fabuła, postacie, cienie, światło) wywołać w nas przeczcucie, domysł co do świata nadprzyrodzonego, który – też z definicji – przerasta człowieka (CM 33). Wydaje się, iż drogowskaczem dla niego jest wypowiedziane przeświadczenie, iż obraz filmowy może być rodzajem mediacji między transcendencją sacrum a światem ludzkim, mediacji, która je jednocześnie odśłania i zakrywa (CM 7).

Jednakże zanim razem z Ayfre rozpoczniemy drażnienie tego tematu, wypadłoby wyjaśnić wypowiedź wstępną. Jest to diagnoza postawiona współczesnemu światu, choremu na totalne zeświecczenie, światu, w którym łaknąca świętości natura człowieka tworzy sobie różne substytuty w postaci z jednej strony mitów i mitologizacji, psychoanalizy itp., z drugiej – idoli (w sensie pierwotnym – bożków) kultury masowej. We współczesnym świecie obserwujemy prawie absolutną dominację życia świeckiego (...) sacrum manifestuje się rzadko i tylko w sposób marginalny. Nikt nie zaprzeczy, że to właśnie troski tego świata i zaangażowanie w codzienne sprawy zajmują najwięcej miejsca w naszej duszy. Co więcej, wszystko jest tak zorganizowane, żeby utrzymać te troski na ich najbardziej powierzchownym poziomie. Stosuje się wszystkie środki, by stłumić poważniejsze problemy, problemy esencjalne, te, które groziłyby postawieniem człowieka twarzą w twarz z tajemnicą własnej egzystencji (CM 8). Wydaje się, że sacrum zostało wyparte ze znacznych obszarów życia, a kino współczesne – w swojej masowej produkcji – jest odbiciem tej sytuacji. Obserwacje Ayfre są niezwykle wnikliwie i niestety ciągle aktualne. To, co pisał na początku lat sześćdziesiątych, brzmi jak opinia wypowiedziana dzisiaj. Jego zdaniem większość wyprodukowanych filmów zwykle stosuje (...) metody umniejszania, redukowania i deprecjonowania spraw wiary, ewidentne jest pragnienie, by je zhumanizować, za wszelką cenę uczynić sympatycznymi, uniknąć w związku z nimi wszystkiego, co groziłoby zadziwieniem laika, zgorznięciem obcego, ucieczką ciekawskich (CM 13). Dominuje banał. Świat w filmie jest na ogół dwuwymiarowy. By go scharakteryzować, autor przywołuje

błyskotliwe zdanie F. Truffaut: *Wszędzie są pogrzeby, lecz nigdzie – śmierci* (CM 11). Kwestie religii, czy głębiej – wiary, jeśli się pojawiają, to przeważnie w namiastce lub bardzo powierzchownie. Pokazuje się kościoły, śluby, pogrzeby, inne ceremonie religijne, duchownych, lecz często jest to tylko pretekst służący niewielkiemu urozmaiceniu treści. Tematy i postacie religijne były przystosowywane do struktur dramatycznych gatunków filmowych, w których się pojawiały. Takie przystosowanie oznaczało redukcję. W ten sposób wymiar religijny całkowicie się ularnia, pozostaje zaś *powierzchniowa, optymistyczna i pragmatyczna wizja religii*. Sacrum zostaje *rozproszone w rzeczywistości społecznej* (CM 13-14). Podobnie jest w filmach społecznych, kryminalnych, widowiskach historycznych, ale dzieje się tak również w niektórych filmach z założenia religijnych. Widać, że sacrum jest wypierane nie tylko z życia świeckiego, lecz także z życia religijnego.

Z drugiej jednak strony w niektórych filmach daje się odczuć chęć pokazywania poczucia religijnego, które leży u źródeł pewnych zjawisk wiązanych z religią i religijnością, chęć mówienia o wierze, przez którą *poznajemy, że to, co widoczne, pochodzi od tego, co niewidzialne* (CM 12-13).

W niektórych, zwłaszcza wielkich, dziełach filmowych można znaleźć *ślady autentycznej świętości (...) nawet jeśli ich tematyka nie ma pozornie nic wspólnego z jakąkolwiek religią* (CM 17). Do takich filmów Ayfre zalicza np. „Rashomon” A. Kurosawy czy „Moby Dicka” J. Hustona.

W ten sposób wracamy do pytania postawionego na początku: Jak jest możliwe przywołanie tego świata świętości, *strefy sacrum na granicach świata profanum* (CM 17)?

Kluczowe jest tu słowo „przywołać”, „ewokować”, gdyż nie chodzi o to, by powiedzieć to samo, co mówi teolog lub katecheta, tylko w inny sposób, nie o to, *żebyśmy pojęli rozumowo prawa albo struktury tego świata nadprzyrodzonego*, lecz o to, *aby prawdziwie ewokować ten świat, żeby go realizować, żeby stał się – by tak rzec – przed naszymi oczami w sposób konkretny. Innymi słowy chodzi o to, żeby skłonić nas, byśmy w niego uwierzyli (...) przynajmniej od strony estetycznej, na czas trwania projekcji. I z tego punktu widzenia wierzący i niewierzący są w tej samej sytuacji* (CM 33-34).

Oto zadanie iście ekwilibrystyczne – przełożyć na tak konkretne kategorie estetyczne, wręcz wizualne, coś, co z natury swej jest nieuchwytnie. Dlatego musi je poprzedzić refleksja nad tym, co ma być

przywołane, próba zbudowania definicji lub przynajmniej jakieś bliższe określenie przedmiotu rozważań.

Ayfre nazywa to „coś” *sacrum*. Analizując rozumienie tego pojęcia u innych autorów, dochodzi do wniosku, że najważniejszy dla natury *sacrum* jest fakt, iż jest to *coś innego, całkiem innego*. A zatem ścisły związek *sacrum* i transcendencji, przy czym związek ten nie jest prostą zależnością, a obszar transcendencji rozciąga się od nieba do ziemi, a nawet – do piekieł. Jest tak dlatego, że z jednej strony miejsce transcendencji upatruje się w *sercu sacrum*, z drugiej strony – *sacrum* – to *tajemnicze poczucie transcendencji widoczne w naturalnym porządku świata, w codzienności*³. Z trzeciej strony zaś Ayfre mówi o transcendencji „dołów”, transcendencji infernalnej i związanym z nią pojęciem *sacrum* negatywnego. Zatem w konstruowanej przez Ayfre „mapie” *sacrum* i transcendencji wyznaczonej przez układ współrzędnych oś transcendencji jest osią pionową, wykreśloną od dołu (*sacrum* negatywne) do góry (*sacrum* pozytywne). Prostopadła do niej będzie oś Immanencji, czyli tego, co *naturalne, zwyczajne, codzienne*.

Sacrum definiuje się więc przez stosunek do tych dwóch biegunów podstawowych, którymi są z jednej strony Transcendencja, z drugiej zaś jej przeciwieństwo (...) powiedzmy – Immanencja (CS 114). Tak oto dla człowieka, który chce przekroczyć samego siebie, zwrócić się ku transcendencji, są przynajmniej dwie drogi: w górę i w dół; ta, która prowadzi do Boga duchowego, i ta, która wiedzie w kierunku sił demonicznych, jak by powiedział Kierkegaard; ta, która zmierza do mistycznej komunii, i ta, która się kończy mroczną ekstazą. Inaczej mówiąc, zgodnie z terminologią Landsberga, istnieje Transcendencja wznosząca i transcendencja zstępująca; co Jean Wahl proponuje nazwać (...) *transascendencją i transdescendencją*⁴ (CS 114). Jednakże sfera zwykłości, obszar codziennego, powszedniego bytowania człowieka również nie jest jednorodny. Poddany jest działającym w przeciwnych kierunkach siłom. Są nimi instynkt (lub serce) i rozum (czy też duch). Ostatecznie o stworzeniu lub nie *iluzji rzeczywistości Sacrum* (CS 119) decyduje aspekt estetyczny filmu.

³ J. Baraine, *Notes sur la peinture d'aujourd'hui*, Floury 1948, cyt. za: A. Ayfre, *Cinéma et transcendence*, w: H. Agel, A. Ayfre, *Le Cinéma et le Sacré*, dz. cyt., s. 114.

⁴ Od „ascender” – wnosić, i „descendre” – schodzić, zstępować.

Podstawową trudność stanowi fakt, iż *uniwersum Sacrum* nie może nigdy ukazać się nam w stanie czystym. Istnieje dla nas zawsze w sieci różnych kompleksów, realności z wszystkich porządków w jednej sytuacji, w jednym „środowisku”. Nigdy nie może być ogarnięte inaczej niż w tym „środowisku”, które w danym momencie nam je odstawia i zakrywa (CS 120). Wniosek jest taki, że kino, tak jak wszystkie inne dziedziny sztuki, może przywołać świat religijny w jakimś konkretnym jego aspekcie: psychologicznym, historycznym, społecznym, wyobraźniowym, „cudownościowym”, lecz wówczas musi uwzględnić to, jak w sztuce funkcjonuje psychologia, historia, wyobrażenie lub banalność dnia codziennego (CS 121).

Jednakże kluczowy dla naszej kwestii jest problem, w jaki sposób udaje się (lub nie) sugerować transcendentny wymiar tych rzeczywistości. W tym właśnie tkwi istota relacji kina do sacrum. Wracamy zatem do punktu wyjścia: Jak za pomocą środków estetycznych, czysto filmowych, przywołać transcendencję?

W celu lepszego zobrazowania tego zadania estetycznego Ayfre posługuje się innym abstrakcyjnym modelem. Tym razem jest to figura stożka, w którym świat ludzkich wartości będzie reprezentowany przez obwód podstawy, a świat wartości transcendentnych – przez linie wyznaczające ten stożek. Problem polega na przedstawieniu, na zasugerowaniu tej trójwymiarowej figury na jednej płaszczyźnie. Najprostszy rozwiązaniem wydaje się zastosowanie perspektywy uwidoczniającej, że linie wyznaczające ów stożek znajdują się poza obwodem podstawy. Nie ma innej możliwości, jak tylko zdeformowanie okręgu do elipsy mniej lub bardziej wydłużonej, zależnie od tego, czy mniej lub bardziej uwydatnia się linie pionowe stożka. Inaczej mówiąc, świat ludzkich wartości musi ulec deformacji, powiedzmy – stylizacji, jeśli chcemy uczynić widzialnymi pozaludzkie aspekty i mocno podkreślić transcendencję (CS 122).

Jest to obraz techniki estetycznej, którą Ayfre nazywa „cudownościową”. W wyniku jej zastosowania inny, nieznan, tajemniczy świat jest pokazany przez uwydatnienie jego relacji ze światem znanym, zwyczajnym. Wówczas ten świat funkcjonowałby jako pewien wymiar tego znanego. Jako przykład Ayfre podaje filmy G. Mélièsa, charakterystyczne tym bardziej, że ujawnia się w nich fiasko tej estetyki, ponieważ tricki, które miały służyć zasugerowaniu innego wymiaru rzeczywistości, w istocie usamodzielniają się, stając się czymś w rodzaju popisu iluzjonisty, feerią dziwów. Ewokowanie transcendencji wymaga sposobów mniej mechanicznych, mniej materialnych. Wracając do obrazu stożka, można powiedzieć, że tendencja do ma-

ksymalnego uwydatniania linii pionowych prowadzi do zredukowania eliptycznej podstawy do linii prostej. Podobny rezultat otrzymuje się w wyniku zastosowania innej metody, którą autor nazywa nadimpresją. Polega ona na takim stylizowaniu obrazu przez użycie rozmaitych środków technicznych, aby postaci pokazywane na ekranie wydawały się miękkie i mgliste, jakby przechodziły przez przedmioty albo jakby przedmioty przenikały przez nie bez najmniejszego trudu. W ten sposób jawi się jako odpowiednia do przedstawiania widm (CS 122). W rezultacie rzeczywistość transcendentna, która winna być ewokowana jako „tamten”, inny, drugi świat, jawi się tu jako inna forma świata, który znamy, jako uniwersum o naturze ektoplazmatycznej, emanacja rozproszonej subiektywności, w którym to, co ukazane w nadimpresji, jest tylko innym stanem materialnym, dokładnie tak jak para wodna i woda w stanie ciekłym. Autentyczna transcendencja – kontynuuje A. Ayfre – wymaga totalnej obecności wszystkich punktów przestrzeni w jednym momencie i zdecydowanego oddzielenia każdego z nich (CS 123). Reasumując, zamiast umieszczać jeden świat w drugim (jak to się czyni w nadimpresji lub przy technice „cudownościowej”), należy dążyć do jedności dzieła, które powinno wywołać wrażenie przesiedlenia „stamtąd”. To wrażenie kino powinno uzyskać dzięki scenariuszowi i jednolitości reżyserii (CS 123). Najlepszym przykładem jest film A. Sjöberga „Droga do nieba”. W tym wypadku rzeczywistość przedstawiona również musi ulec stylizacji, dzięki czemu możliwe jest gładkie przejście od scen realistycznych do symbolicznych. Tak oto rzeczywistość filmowa osiąga wymiar tajemnicy. Przy tej metodzie możliwe jest uzyskanie stanu równowagi między obydwoma rzeczywistościami. Wtedy jednak – twierdzi Ayfre – istnieje ryzyko, że następstwem będzie traktowanie wartości transcendentnych jako odwrotnie proporcjonalnych do wartości ludzkich. Myślimy, że im bardziej chcemy powiększyć obszar transcendencji, tym bardziej trzeba umniejszyć elipsę obrazującą obszar ludzkiej egzystencji; i na odwrót (...). Lecz ten mechanizm zwrotny działa tylko w pewnych granicach – wystarczy zredukować elipsę z jednej strony, żeby automatycznie zniweczyć wrażenie głębi. Pokazuje to, że iluzja rzeczywistości wartości transcendentnych jest funkcją pewnego minimum rzeczywistości wartości ludzkich (CS 124). Jak pisze Ayfre, rzeczywistość tę należy zmusić przez stylizację, by z samej jej głębi wydobyć cudowność, nie tracąc nic z jej ciężaru realności, i w ten sposób nadać jej szczególne znaczenie. Zdaniem autora jest to przypadek „Cudu w Mediolanie”. O ile cudowność u Mélièsa była wyobraźniowa, bajkowa, czarodziejska, po prostu –

nierealna, o tyle cudowność filmu de Siki autor nazywa cudownością realną, gdyż stworzoną na bazie rzeczywistości filmowego świata przedstawionego. Jest ona powrotem do etymologicznego znaczenia słowa, oznacza „mirabilia” – cuda (rzeczywistości), a jej konsekwencją jest zachwycenie duszy. Dzięki temu nie ucieka się od rzeczywistości (jak w przypadku *cudowności wyobraźniowej*), lecz zyskuje się możliwość zagłębienia w inną, zrozumienia tych jej aspektów, których inni nie dostrzegali, ponieważ pozostawiali na powierzchni rzeczy (CM 53).

Tak więc wierność rzeczywistości jest niezbędna, jeśli chcemy pokazać to, co leży poz jej granicami; gdyż możemy dostrzegać tylko ślady, a ślady wymagają materialnego, fizykalnego podłoża – rzeczywistości. Także przy tym sposobie postępowania istnieje dość poważne ryzyko, ryzyko niezrozumienia, ponieważ dostrzeżenie nadprzyrodzonego charakteru prezentowanego na ekranie świata wymaga czynnej i akceptującej postawy widza. *Można od początku unikać dostrzegania tego trzeciego wymiaru i zawsze interpretować cienie, linie jako wpisane w jedną płaszczyznę, tzn. odczytywać ich znaczenie jako ściśle ziemskie. Metoda „cudownościowa” w obu swych odmianach – jak widać – kryje niebezpieczeństwa: albo czyni się nadprzyrodzoność zbyt widoczną i nie jest ona już nadprzyrodzonością, lecz wyobrażeniem, nieświadomością lub czym kto chce, albo też zachowuje się jej charakter głęboko tajemniczy, ukryty, ciemny, lecz wtedy widzowie jej nie dostrzegają* (CM 55). Ale nawet jeśli widz zaakceptuje tę transcendentną perspektywę, to może jeszcze „tamten świat” odczytać jako „nad-ludzki” (transcendentny) lub jako „pod-ludzki” (transcendentny). Widać to dobrze w filmach psychologicznych, ukazujących rodzaj psychomachii, takich jak „Anioły grzechu” R. Bressona, w których „cudowność”, nadprzyrodzoność zewnętrzna została odrzucona na rzecz transcendencji wnętrza, *infra-transcendencji* (CS 126), a samo dzieło stało się studium psychologicznym daru z samego siebie (CS 127) oraz próbą ewokowania tego, czym jest grzech w oczach Boga. Jest to więc psychologia z motywacją religijną, psychologia miłości, czystej miłości, i to prezentowana bardzo subtelnie. Anna-Maria, całkowicie oddana dziełu nawrócenia Teresy, stara się oczyścić to pragnienie z upodobania w nim, z doznań duchowej przyjemności z nim związanej. Odpowiada temu oczyszczenie kadru ze zbędnych elementów, jego kliniczna wręcz czystość, a także sposób opowiadania obrazem, polegający na tym, że *każdy plan może powiedzieć tylko o jednej rzeczy, ale musi powiedzieć to bardzo dokładnie* (CS 126). W ten sposób oddaje się powolną, ale trwającą nieustannie

pracę łaski Bożej, działającej przez ludzi w innych ludziach. Tak oto osiągnięto kres możliwości studium psychologicznego. Dalej tą drogą pójść nie sposób, gdyż dalej jest tylko ciemność lub poznanie mistyczne.

Ayfre w swoich książkach zastanawia się też nad konkretnymi środkami wyrazu filmowego, które mogą służyć realizowaniu przytoczonych wyżej założeń estetycznych. Na pewno jego postępowanie jest bardziej podejściem teologa niż filmoznawcy. Zdarza mu się mieszać pojęcia z różnych porządków analitycznych. Niemniej jego obserwacje i wnioski są z reguły wnikliwe i odsłaniają coraz to nowe horyzonty badawcze. Z tego względu są niezwykle cenne dla kogoś, kto pragnie zgłębić problem wielorakich relacji, jakie zachodzą między kinem i religią.

Wyodrębnia on np. scenografię, kostiumy, postaci jako elementy zewnętrzne służące ewokowaniu transcendencji, co nie jest zabiegiem zbyt fortunnym, ale mimo to Ayfre dochodzi do celnych konkluzji, kiedy analizuje superprodukcje hollywoodzkie inspirowane Biblią, typu „Dziesięcioro przykazań” czy „Ben Hur”. Jak się okazuje, wiedza na temat odtwarzanych postaci i sytuacji, przerost perspektywy historycznej, wystawa sceniczna, która ma symulować odpowiednią epokę nie są w stanie sprawić, *żeby zjawił się przed nami ten tajemniczy świat wiary, choć w planie doktrynalnym filmy te są doskonale ortodoksyjne* (CM 39).

Za środek uprzywilejowany w tym względzie Ayfre uznaje twarz ludzką, gdyż na niej najwyraźniej rysują się najrozmaitsze uczucia, w tym uczucia religijne, które są niewątpliwie znakiem rzeczywistości transcendentnej. Świat religijny autor uważa za par excellence wewnętrzny, ponieważ właśnie *we wnętrzu duszy usytuowane są najdoskonalsze relacje człowieka z Bogiem*. To, co z tego wewnętrznego życia religijnego może się pojawić na twarzy, można traktować czasem *jako odbłask łaski w duszy człowieka, w spojrzeniu, w ekspresji, w świetle* (CM 42).

Autor wyróżnia dwie podstawowe możliwości wykorzystania twarzy na ekranie: akcentowanie jej ekspresji grą aktorską lub wydobywanie jej znaczenia montażem, czyli dzięki umieszczeniu w pewnym wewnątrzfilmowym kontekście. Za dużo bardziej dyskretny i przekonujący uważa ten drugi wariant, jako że pierwszy bywa często zbyt natrętny, zbyt wizualny, zbyt konkretny.

Szczegółowych elementów poetyki filmu wykorzystywanych w celu przywoływania lub sugerowania transcendencji jest wiele, np. oczyszczenie kadru, elipsy wizualne, kontrast, symbol, liczne inne

mi, które – chronologicznie – są o wiele późniejsze od Jezusa (IV.1.a).

Trzeba też pamiętać, że żydowskie władze religijne nie były całkowicie wolne w swych decyzjach, a najwyższy kapłan był mianowany przez Rzymian i był uważany przez te władze i lud za kolaboranta. Stwierdziwszy więc tak mocno, iż Żydzi nie ponoszą zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa (597), KKK deklaruje, iż to wszyscy grzesznicy byli sprawcami męki Chrystusa (598). Powołując się na piękne, stanowcze słowa Katechizmu Rzymskiego (Soboru Trydenckiego), oświadcza: *Kościół nie waha się przypisać chrześcijanom największej odpowiedzialności za mękę Jezusa, którą zbyt często obciążali jedynie Żydów.* (Na tę deklarację Katechizmu Trydenckiego zwrócił uwagę papieżowi Janowi XXIII w 1960 r. Jules Isaac.) Jest też zdanie św. Franciszka z Asyżu: *To nie złe duchy ukrzyżowały Go, lecz to ty wraz z nimi Go ukrzyżowałeś i krzyżujesz nadal przez upodobanie w wadach i grzechach.* Nawiązują do tego zdania słowa śpiewanej w naszych kościołach pieśni: *To nie gwoździe Cię przybiły, lecz mój grzech; to nie ludzie Cię skrzywdzili, lecz mój grzech; to nie gwoździe Cię trzymały, lecz mój grzech; choć tak dawno to się stało, widziałeś mnie...* Dodałbym, że przybijaliśmy Jezusa do krzyża także wtedy, gdy wszystkich Żydów obwinialiśmy o Jego śmierć. Poprzednik naszego KKK, Katechizm Rzymski (Trydencki) sprzed niemal połowy tysiąclecia, przypomina, że Żydzi nie ukrzyżowaliby Chrystusa, gdyby Go poznali; my przeciwnie, wyznajemy, że Go znamy...

Jezus a Tora (577-582)

KKK odchodzi od starego schematu naszej teologii i duszpasterstwa, które przeciwstawiały Prawo Boskiemu Prawodawcy. Paragraf wstępny tego rozdziału przypomina, że Jezus uroczyście wypowiedział swoje ostrzeżenie (nie: stanowisko, proszę tłumaczy i korektorów) na początku Kazania na Górze, gdzie w świetle łaski Nowego Przymierza przedstawił Prawo dane przez Boga na Synaju podczas Pierwszego (nie: pierwszego) Przymierza: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w Królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w Królestwie niebieskim” (Mt 5,17-19) (577).

figury stylistyczne narracji filmowej. Można by przytoczyć ich o wiele więcej, lecz – co ważne – same w sobie nie mają one mocy reprezentowania sacrum, zawsze muszą być podporządkowane środkom z wyższego poziomu. Koło się zamyka: kino może ewokować transcendencję, wszechświat sacrum i czyni to... „filmowymi środkami”, ale jak to się dzieje, że te środki są w stanie podołać tej funkcji, ciągle nie wiadomo. Ayfre proponuje rozstrzygnąć sprawę na poziomie stylu, który należałoby nazwać raczej *strategią narracyjną*. W wyniku rozważań na temat teologii obrazu dochodzi do stwierdzenia, że dwa style najlepiej służą temu celowi: *styl transcendencji* i *styl inkarnacji*. Ten pierwszy polega na stylizacji służącej ewokowaniu niewidzialnego, pokazaniu człowieka stojącego w obecności Boga. Drugi zaś na tym, by odzwierciedlać świat ludzi, docierać do radykalnej prawdy o nich, wskazywać na ostateczny sens egzystencji ludzkiej. Dzięki temu ludzie mogą rozpoznawać siebie takimi, jacy są i naprawdę bezpośrednio komunikować się między sobą (CM 70). Styl ten może przywołać *Boże uniwersum* dzięki temu, że *Chrystus jest obecny w każdym i we wszystkich* a jego celem jest właśnie uwidocznienie tego faktu. Reasumując, jeśli badamy obraz z punktu widzenia jego funkcji mediacyjnej wobec sacrum, liczą się dwie kwestie: *Czy obraz ten jest naprawdę obrazem Boga? Czy obraz jest obrazem człowieka, w którym mogą przeczuwać Bożą tajemnicę, jaka w nim zamieszkuje?* (CM 75).

Styl inkarnacji wydaje się łatwiejszy do scharakteryzowania. Gdzie indziej Ayfre nazwał tę postawę estetyczną realizmem fenomenologicznym. Jego istotą jest ukazywanie egzystencji ludzkiej w sposób radykalny, taką, jaka jest. Chodzi więc o próbę oddania tajemnicy bytu. Istnieją pewne ludzkie doświadczenia, które są wyjątkowo predestynowane do tego, by ludziom przeżywającym je głęboko i prawdziwie uświadamiać *wymiary rzeczywistości, o których starali się zapomnieć* (CM 17, CS 133). Do tych doświadczeń należą życie i śmierć, dobro i zło, płęć i krew. Należy je tylko pokazać w kinie w sposób możliwie najpełniejszy. Sprawą zasadniczo ważną jest, by wszystkie one były sprowadzone do wymiaru absolutnego, a nie względnego, aby nie można było manipulować nimi. Tylko wtedy etyka może być głosem w sprawie metafizyki, w sprawie nadprzyrodzonego (CM 24). Inną formą realizowania tej postawy czy też stylu jest ewokowanie braku, nieobecności, pustki i elipsa jako ich główny ekwiwalent obrazowy. Przez ukazanie pęknięć i załamania świata, ludzkiej ułomności i odarcia, również można się zbliżyć do tajemnicy, tym bardziej że niejednokrotnie jest to bliższe ludzkiemu doświadcze-

niu. Bandelier, który interpretuje i rozwija badania Ayfre, tak pisze o stylu inkarnacji: *To wszystko tworzy niemal metafizyczną wizję kruchości istnienia, a więc i tajemnicy, która jest istnieniem samym w sobie (...) Pustka, która zdaje się wydawać z siebie samą rzeczywistość, w filmach Bressona nie jest niczym innym jak „dystansem” (...) w sensie właśnie egzystencjalnym, który oddziela byty od ich tajemniczych źródeł* (CM 92). Ta postawa estetyczna czy też strategia narracyjna, którą Ayfre nazwał stylem inkarnacji, może też przybrać formę realizmu psychologicznego. *Prostej wierności twórczej bogactwu rzeczywistości* (CM 24). Wtedy to rzeczywistość wykreowana na ekranie ma dawać świadectwo o wszystkim, co wie, to znaczy o wszystkim, czym jest. Dzieło stanowi rodzaj powrotu do rzeczywistości, odkrywa ją, ustanawia z nią dialog. Rzeczywistość transcendentna jawi się wówczas jako tajemnica, która się ukazuje nie w spojrzeniu (na nią – przyp. M.M.), lecz w kontemplacji i ostatecznie – w akcji (CM 98-99).

Styl transcendencji na ogół realizuje się w tym, co wcześniej nazwano techniką „cudownościową”. Bandelier słusznie zauważa jednak, że można pokazać „cuda” tak, jak pojawiają się w rzeczywistości, ale nie jest to równoznaczne z ich uprawomocnieniem estetycznym. *Można pokazać heroizm, świętość lub nawet sam cud, nie można pokazać ich tajemniczego źródła. Nie znaczy to, że nie mają swych źródeł w transcendencji; przeciwnie, sugerują one przez własną egzystencję (egzystencję z perspektywy prawdy estetycznej) egzystencję (przynajmniej estetyczną) tajemnicy. Lecz ich sens nie jest dostępny bezpośrednio (...) nie wyklucza innych interpretacji* (CM 94-95). Tak więc istnieje niebezpieczeństwo komunikacyjnego rozminięcia się z widzem, przynajmniej na gruncie interpretacji religijnej.

Istnieje wreszcie całkiem odmienny sposób ewokowania transcendencji w kinie. Można bowiem film potraktować jako świadectwo, które ma swoje źródło w wewnętrznym doświadczeniu autora i które jest dawane za pośrednictwem dzieła.

W końcu Ayfre – a z nim rozważający jego myśli Bandelier – formułuje wniosek najbardziej radykalny. Oto twierdzi, że obraz filmowy z samej swej natury jest predestynowany do rozpoznawania tajemnicy, która z kolei bywa często estetyczną ekspresją sacrum. Wynika to z faktu, iż obraz jest dwuznaczny jako mediacja, gdyż zawsze istnieje jakiś naddatek ponad to, co obraz przedstawia. Obraz nie jest tożsamy z tym, co obrazuje, przy czym różnica nie polega tylko na tworzywie i na iluzji. (...) *jest to ta aluzja, która istnieje*

poza iluzją, to ukryte znaczenie i ten rodzaj transcendencji obrazu, które nie znajdują się w obrazie w sensie materialnym ani też nie są doczepione na zewnątrz samego dzieła. Z drugiej strony tajemnica tkwiąca w obrazie wypływa z *wolności lektury*, co zawsze pozwala widzowi zachować swoje zdanie (CM 107). A zatem w samej naturze obrazu tkwi *możliwość, by sugerować, dawać odczuć (...) inny świat (...) otwierać się na inny, tajemniczy wymiar* (CM 107). Lecz to widz w odbiorze musi ją nieustannie aktualizować, musi ciągle poszukiwać sensu. Do tajemnicy może się jednak zbliżyć tylko wtedy, gdy jej głębia odbija się w nim samym.

W świetle poglądów Ayfre najważniejszy wydaje się fakt, że obraz filmowy pełni funkcje mediacyjne, pozwalając zmniejszać dystans między widzem a dziełem, między dziełem a rzeczywistością, między człowiekiem a człowiekiem, między człowiekiem a Bogiem. Chociaż Bóg nie wybrał kina, tak jak wybrał sakramenty, żeby ułatwić i umocnić swój kontakt z człowiekiem, to jednak film ma pewne możliwości ewokowania wszechświata sacrum (*univers sacré*). Co więcej, Ayfre uważa, iż obraz filmowy jest wręcz doskonały do pełnienia tej funkcji z racji swej niejednoznaczności, która świetnie służy przywoływaniu tajemnicy, a rzeczywistość transcendencji tak chętnie przybiera jej postać.

W kinie Bóg i szeroko rozumiana sfera sacrum jawi się widzowi przede wszystkim przez obraz rzeczywistości, mniej lub bardziej zdeformowany (co znaczy na ogół – poddany stylizacji). Wówczas to albo bywa tak, że świat przedstawiony filmu odbieramy jako dzieło Boże, które daje świadectwo o swym Stwórcy prawdą swojego istnienia, albo ukazuje się nam na ekranie różne rodzaje hierofanii. W obu podstawowych, wyróżnionych przez francuskiego teologa, typach filmowej ewokacji sacrum istnieją niebezpieczeństwa: bądź ulotnienia się tej jakości, bądź niezaistnienia jej w odbiorze, w świadomości widza. Ponieważ to, co najważniejsze, funkcjonuje właściwie poza obrazem czy też pomiędzy nim a widzem, ten ostatni aspekt, akcentujący rolę widza, jest szczególnie istotny. Może się bowiem okazać, że kwestie religijne w kinie dostępne są tylko niektórym ludziom, zdolnym do ich rozpoznawania i przeżywania. Inni po prostu ich nie dostrzegą, bez względu na to, jakimi środkami i z jak wielką siłą wyrazu będą one komunikowane. Czy jest tak naprawdę, to kwestia ciągle otwarta.

Janusz Marciniak

Odpowiedzialność artysty*

Jeżeli sztuka ma wystarczyć, jeżeli będzie neoreligią agnostycznej kultury, jeżeli jest tylko rzuconym w ciemność zapytaniem, na które nie może być odpowiedzią, bo nie ma komu odpowiadać, jeżeli Bach, Rembrandt czy Norwid są tylko zapytaniem, a nie także odpowiedzią, nicia łączącą nas z doświadczeniem innego wymiaru, o którym nawet Proust pisze w swych stronach o śmierci Bergotta – sztuka jest wtedy jak wszystko w życiu, mówiąc językiem Kirillowa z „Biesów” »diabelskim wodewilem«.

Józef Czapski, „Patrząc”

Na czym polega odpowiedzialność artysty? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, pozwolę sobie na kilka dygresji. Zagadnienie odpowiedzialności w ujęciu czasowym to przecież cała historia kultury, w ujęciu filozoficznym to etyka, a w ujęciu religijnym – świadectwo wiary. Zatem odpowiedzialność jest kształtem wolności ludzkiej. Pytając o odpowiedzialność artysty, pytamy o piękno tego kształtu i jego duchową treść. Piszac to pytanie na jeszcze czystej, białej kartce papieru, skonstatowałem z pewnym wzruszeniem, że i ten papier, i język, którym będę na nie próbował odpowiedzieć, są częścią wielkiego misterium odpowiedzialności. Mówiąc o odpowiedzialności, dotykamy fundamentów kultury, filozofii i wiary. Język nie jest w tym momencie tylko przestrzenią umownych znaków, lecz również rzeczywistością odpowiedzialności. Język to jakby jej świadek koronny. On właśnie – w postaci autorefleksji – towarzyszy każdemu postępowaniu człowieka. Myślimy słowami i odpowiadamy słowami na słowa – fakty. Ponosimy także odpowiedzialność za słowa, których używamy, chociaż struktura języka, jego strona gramatyczna jest indyferentna moralnie. Wiemy, że kłamstwo może być podane

* Tekst wystąpienia na sesji towarzyszącej II Triennale Plastyki „Sacrum”, Częstochowa, 15 X 1994 r.

w pięknych słowach i w najlepszej zgodzie z regułami języka, a do opisania prawdy czasem może tych słów zabraknąć. Ale też wiemy, że słowo ma moc demaskowania kłamstwa i zła, że w pewnych okolicznościach przeobraża się w ciało prawdy i wtedy mówienie o odpowiedzialności jest tautologią, bo język staje się depozytariuszem i egzekutorem norm postępowania i zasad moralnych (Dekalog).

Roman Ingarden, podejmując swe znane rozważania nad odpowiedzialnością i jej podstawami ontycznymi, zaczyna od odróżnienia czterech sytuacji, w których występuje fenomen odpowiedzialności:

1. Ktoś PONOSI odpowiedzialność za coś.
2. Ktoś PODEJMUJE odpowiedzialność za coś.
3. Ktoś JEST za coś pociągany do odpowiedzialności.
4. Ktoś DZIAŁA odpowiedzialnie.

W tym studyjnym podejściu do zagadnienia zaznacza się przede wszystkim to, że odpowiedzialność jest uprzednia w stosunku do człowieka. Odpowiedzialność określa nasze człowieczeństwo i chociaż człowiek może nie mieć świadomości popełnionego czynu, to odpowiedzialność za ten czyn ciąży na nim. Dotykam dziedziny prawa, lecz nie po to, żeby mówić o siostrze odpowiedzialności, którą jest sprawiedliwość. To inne zagadnienie. Chodzi mi jedynie o uzmysłowienie – na użytek tych rozważań – jak bardzo, jak dalece odpowiedzialność jest wszechobecna w naszym życiu. Od odpowiedzialności w postaci zdolności komunikowania się z innymi ludźmi i ze światem, przez odpowiedzialność budującą więzi społeczne i zaufanie człowieka do człowieka, po odpowiedzialność zastygłą w majestat prawa. Panorama odpowiedzialności ma, jeśli tak można powiedzieć, dwa przeciwne brzegi. Jeden to brak odpowiedzialności, a drugi to jej ideał – odpowiedzialność spełniona.

Ideał odpowiedzialności był i jest przedmiotem szczególnej uwagi kapłanów, artystów i filozofów. Jedni troszczą się o zachowanie tego ideału takim, jakim przekazał go tradycja, drudzy szukają nowych form rzeczywistej odpowiedzialności, które by temu ideałowi możliwie najlepiej służyły. Świadomie nie mówię, komu i jaka rola przypada, gdyż wydaje mi się, że tak jak kapłani są po trosze artystami i filozofami, tak artyści są kapłanami i filozofami. Artyści są może najbardziej predysponowani do poszukiwania nowych form odpowiedzialności, ale trzeba od razu dodać, że w taki sposób, aby jednocześnie potwierdzać „stare” treści. Słowo „stare” ująłem w cudzysłowy; w sztuce takie określenia, jak „stare” lub „nowe”, są względne. Współczesność – powiada Maryna Cwietajewa w wierszu „Poeta i czas” – to przynależność wszystkim czasom. Pojawienie się van

Gogha nie umniejszało znaczenia Rembrandta czy Giotta. Przeciwnie. Każdy kolejny wielki artysta funkcjonuje może głównie dlatego, że potwierdza wielkości poprzednie, wielkości inne. Van Gogh czcił wielkość Giotta, Bacon czcił wielkość van Gogha... To awangardzie XX-wiecznej, która chciała palić muzea i biblioteki, niszczyć akademie i odrzucić przeszłość, wydawało się możliwe ustanowienie nowego początku. Tymczasem sama awangarda przeszła do historii i zostało z niej to, co się znalazło w muzeach i bibliotekach.

Czytając dzisiaj głośne niegdyś manifesty artystyczne, jesteśmy zdumieni skumulowaną w nich agresją wobec świata kultury i uderza nas niedostatek, żeby nie powiedzieć: brak, odpowiedzialności i apodyktyczność sądów. Oczywiście, że wiele tłumaczy kontekst historyczny, w którym te manifesty powstawały. Ale jeszcze André Malraux powtarza, że sztuka współczesna zaczyna się od kubizmu, że wszystko, co było przedtem, jest ważne o tyle, o ile do kubizmu prowadzi, bo dopiero kubizm otwiera erę prawdziwej sztuki. Prawie pół wieku temu Józef Czapski, podejmując dyskusję z Malraux, pytał: *Czy Malraux nie wyolbrzymia znaczenia tego ostatniego zwrotu w sztuce, skrajnego punktu dojścia ku abstrakcji wahadła sztuki? Nie myślę wcale go lekceważyć, niemniej czytając „Głosy milczenia”, odnosimy wrażenie, jakby dzieła Braque’a, Picassa (Braque ze współczesnych zdaje się najbliższy pisarzowi) są osiągnięciem, dla którego istnieli i pracowali poprzednicy, bo oni dopiero zrozumieli w pełni to, co inni przeczuwali – nawet Corot! Tu jesteśmy na granicy ciężkiego nieporozumienia: wizja Corota na przykład jest nie tylko nieskończenie pełniejsza, ale w założeniu swoim i w celu różna, bo najdalsza od abstrakcjonizmu kubistów. Jest tu (u Czapskiego), choć nie nazwana, wyraźnie obecna kwestia odpowiedzialności.*

Artyści XX-wieczni zerwali z przeszłością w tym sensie, że odrzucili lub zgubili ideał odpowiedzialności. Dziś, gdy „wszystko jest sztuką”, a galeria stała się miejscem, w którym może być pokazane i usprawiedliwione każde „dzieło”, odpowiedzialność bardziej ciąży na sztuce niż jest w niej obecna. Dziś także rozumiemy, co straciliśmy razem z odpowiedzialnością. Tym, co dawny artysta miał najcenniejszego do ofiarowania światu, była właśnie odpowiedzialność i jej abstrakcyjny model – dzieło sztuki, dzieło sztuki – model wolności, dzieło rozumiane nie tylko jako wyraz talentu, wrażliwości i doświadczenia, lecz także jako odpowiedzialność za przyjętą i realizowaną wolność i nade wszystko za permanentne odradzanie się piękna świata, z którego rodzi się dobro i prawda. Odpowiedzialność to atrybut i kryterium piękna, prawdy i dobra.

Istnieje ścisły związek między brakiem odpowiedzialności a brakiem formy. Współczesna sztuka rozpięta między biegunami komercjalizacji i konformizmu (Warhol) oraz utopii i ideologii (Beuys) jest taka, jaka jest epoka. Na szczęście inny paradoks tej epoki polega na tym, że ów depozyt odpowiedzialności, a więc depozyt piękna, funkcję sztuki ocalili jej „mali mistrzowie”. Dla analogii posłużyłem się określeniem odnoszącym się do malarzy holenderskich XVII w., którzy przez malowanie martwych natur, wnętrz i pejzaży docierali do najgłębszej tajemnicy sztuki i sensu tworzenia. „Petit maitres” XX w., często i niesprawiedliwie nazywani epigonami, niedocenieni, zapoznani artyści, mieli odwagę kontynuować wielką tradycję i być samotnikami sztuki, odznaczającymi się osobowością, charakterem i właśnie odpowiedzialnością. Jest wśród nich wspomniany już Józef Czapski, Jerzy Nowosielski, Artur Nacht-Samborski... Lista nazwisk mogłaby być o wiele dłuższa. Ci artyści są wewnętrznym obliczem sztuki tego czasu i im zawdzięczamy najwięcej, to znaczy: ciągłość świadomości artystycznej.

Odpowiedzialność w sztuce to również gotowość otwarcia się na świat taki, jaki jest, gotowość przyjęcia go z jego wadami i niedoskonałościami po to, aby następnie „odkupić” brzydotę i nadać jej cechy piękna. To może najtrudniejsza rola artysty, gdy dokonuje tego oczyszczenia i szuka porządku i harmonii w „najniższych rejonach”. Artysta jest wówczas – często nie wiedząc o tym – kurierem Bożym idącym za promieniem Jego światła, który nie tyle tworzy, ile odtwarza dotyk tego światła. Poznaje wtedy także siebie samego, odnajduje swoje miejsce w świecie.

Dochodzimy do pojęcia odpowiedzialności za przyszłość. Kiedyś, zastanawiając się nad odpowiedzialnością w kulturze, napisałem, że wolność i niezależność nie są celami, lecz warunkami życia i tworzenia. Nie odpowiedziałem wówczas na pytanie, co wobec tego jest celem życia i tworzenia. Chciałbym na to pytanie odpowiedzieć dzisiaj. Odpowiedź narzuca się sama: celem życia i tworzenia jest odpowiedzialność, celem jest empatia czyli współczucie, współodczuwanie, współcierpienie. To jest też prawdziwe źródło radości tworzenia. Mówiąc o empatii, mam na myśli również świat pozaczłowieczy, z którym tak okrutnie się obchodzimy.

Życie jako misterium odpowiedzialności i czas współwiny, życie jako lekcja zaangażowania w sprawy tego świata, odpowiedź na płynące zewsząd znaki rozpaczy i wołania o pomoc – to sens i cel pracy twórczej.

Wiele się mówi o potrzebie tolerancji jako płaszczyźnie ekumenizmu i w ogóle warunku dialogu różnych racji. Lecz tolerancja nie może być traktowana jak bożek, który w praktyce „uświęca” permissywnizm, relatywizm i obraca się przeciwko prawdziwej tolerancji, tej, która nie jest wynalazkiem współczesnego świata, gdyż liczy sobie już prawie dwa tysiące lat. Jej istotę oddaje wiele słów wypowiedzianych przez Chrystusa, a m.in. i te: *Mińcie nieprzyjaciół waszych*. To apel, aby tolerancja oznaczała szacunek i zrozumienie nawet dla wroga, wysiłek zrozumienia obcych nam racji – z perspektywy miłości i przebaczenia, bo tylko w tej perspektywie sami staniemy się słyszalni, rozumiali i godni miłości.

Przed chwilą użyłem sformułowania „lekcja zaangażowania”. Bo też zagadnienie odpowiedzialności można połączyć z problemem zaangażowania. Uczynił to przede mną ks. Witold Broniewski w pięknym rozważaniu, które zatytułował „O chrześcijańską sztukę zaangażowaną. Między działaniem a kontemplacją”, opublikowanym w katalogu II Triennale Plastyki „Sacrum” (Częstochowa 1994). Mowa w nim o potrzebie odpowiedzi na rzeczywiste wyzwania czasu, o źródle, z którego to zaangażowanie wypływa (źródłem jest oczywiście sumienie). A propos Polski po 1989 r. pada tam ważne pytanie: *Czy można sumienie wyrzucić za burtę życia osobistego i społecznego?* Zaangażowanie, o którym myśli ks. Broniewski, jest całkowitym zaprzeczeniem tego zaangażowania, które pamiętam z polskiego życia artystycznego i które kształtowała jeszcze nie tak dawno polityka kulturalna reżimu komunistycznego. Jeśli sztuka tamtego czasu miała być w coś zaangażowana naprawdę, to przede wszystkim w realizację celów jedynie słusznej ideologii. Jej zadanie miało się sprowadzać do przyozdabiania fasady gmachu obłudy i kłamstwa. Tworzyli ją ludzie skłamaní wewnętrznie. Nie będę poruszał problemu ekspiacji i rachunku sumienia, przed którym stanęło wielu ludzi w Polsce. To problem dotyczący nie tylko artystów, wart oddzielnej refleksji i namysłu, bo – jak też zauważa ks. Broniewski – nie chodzi o żadną formę „polowania na czarownice” czy „wieszania na latarniach”. Akurat artyści, myślę o latach osiemdziesiątych, zdali egzamin z zaangażowania i odpowiedzialności. Byli wówczas dyspozycyjni, ale wobec własnego sumienia, posłuszni, ale wobec idei solidarności z własnym narodem.

Wolność jest abstrakcją, jeśli nie łączy się z przeznaczeniem wolności. Dar wolności polega na tym, aby zrobić z niej najlepszy z możliwych użytków. Wtedy wolność jest spełniona i prawdziwa, gdy służy przekazywaniu samej siebie jako daru i jako warunku poznania

prawdy, gdy inspiruje do podejmowania odpowiedzialności, gdy wciela się w odpowiedzialność rzeczywistą. Nie ma wolności bez odpowiedzialności i na odwrót.

Przepraszam, że trywializuję zagadnienie odpowiedzialności, lecz chciałbym mówić o niej najprościej. Aby zrekompensować ten nadmiar oczywistości, przytoczę niewielki fragment rozprawy Ingardena „O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych”: Wydaje się, że w odpowiedzialnym działaniu zamiar, w którym podejmuje się jakieś działanie, właśnie idzie w kierunku „tworzenia” wartości, czy przynajmniej uniknięcia unicestwienia określonych wartości. W pewnych wypadkach działanie jest skierowane bezpośrednio na to, aby za cenę unicestwienia pewnych wartości zrealizować inne. Właśnie w wypadkach, w których ten zamiar jest spełniony przez „ja” sprawcy, tak iż nieprzypadkowo dochodzi do realizacji lub unicestwienia jakiejś wartości, sprawca jest za to odpowiedzialny. (...) W jaki sposób dochodzi jednak do „unicestwienia” czy „zrealizowania” wartości? Przypomnijmy, że jakieś wielkie, wartościowe dzieło sztuki zostaje umyślnie zniszczone. W ostatniej wojnie czyniono to rozmyślnie, aby zniszczyć kulturę pewnego narodu. Jak to się działo? Muzea wysadzano w powietrze lub palono, tzn. niszczone fizyczne fundamenty dzieł sztuki. Niegdyś spalono także Savonarolę, rzekomo z powodu moralnych lub religijnych wartości negatywnych, które miał „realizować” przez swoje czyny; później okazało się, że to były, przeciwnie, prawdziwe wartości moralne. Jednak jakoś nie zniszczono bezpośrednio ani tych wartości negatywnych, ani pozytywnych, lecz tylko ciało człowieka, który je wcielał w swoim życiu. Wartości jakiegokolwiek rodzaju są zawsze wartościami czegoś (von etwas) lub wartościami na czymś (an etwas) bądź – jeszcze inaczej mówiąc – wartościami, które są ufundowane w czymś (in etwas). W tym, czego są wartościami, znajdują one swoją niezbędną i wystarczającą podstawę, która umożliwia im nie tylko wystąpienie na tym przedmiocie, lecz również jakby ucieleśnienie się w nim, osiągnięcie konkretnego wcielenia, w którym pozostają dopóty, dopóki ten przedmiot niezmiennie zachowuje fundujące je jakościowe determinacje. Gdy zmieniają się owe determinacje lub w ogóle znikną z zasięgu bytowego tego przedmiotu, wówczas tracą one swą indywidualną konkretność. Przedmiot traci swoją wartość jak obraz, którego barwy utraciły swój ton pod działaniem światła. Jeśli fundament bytowy wartości jest całkowicie zniszczony, rozbity lub spalony, wtedy też konkretna wartość zostaje unicestwiona w tym sensie, że pozbawia się ją bytu w ukonkretnieniu umożliwionego przez

fundament, a wówczas można ją zobaczyć tylko jako idealną istotę (Wesenheit) (Roman Ingarden, „Książeczka o człowieku”).

Ingarden łączy pojęcie odpowiedzialności z pojęciem wartości. Przypominają się w tym miejscu słowa Pawła Florenskiego: *Jeśli nie ma wartości absolutnej, to nie ma również co wcielać, niemożliwe jest przeto samo pojęcie kultury.* Odpowiedzialność jawi się zatem także jako tworzywo kultury. Czyż wobec tego ze wszystkich przymiotów etycznych artysty nie powinniśmy uznać odpowiedzialności za przymiot najważniejszy?

Gdyby można było zaprosić na nasze spotkanie malarzy ikon, dowiedzielibyśmy się od nich o tym, jaka może być skala praktykowanej odpowiedzialności, jaki jest jej wymiar mistyczny i waga tej odpowiedzialności, która wyraża się w kanonie rozumianym nie jako ograniczenie, ale, jak mówi Florenski, jako wyzwajający dar formy otrzymany od ludzkości. A gdyby do tego jeszcze było możliwe zaproszenie tzw. malarzy wyklętych, usłyszeliśmyby, że odpowiedzialność także spala i wyniszcza twórcę, lecz żaden autentyczny artysta nie powiedziałby, że jest ona niepotrzebna. Autentyczny artysta wie, że nic mu się nie należy od świata, że to on sam jest temu światu winien wszystko.



ks. Michał Czajkowski

Żydzi w nowym katechizmie

Otwieram indeks tematyczny nowego (skandalicznie w Polsce opóźnionego) „Katechizmu Kościoła katolickiego” (Pallottinum 1994) i odszukuję hasło „ekumenizm”: widzę odwołanie się do dwóch numerów (paragrafów) katechizmu (KKK). Szukał hasła „Żydzi/Judaizm”: takich referencji jest aż 27! Zaczniemy od sprawy, która w ciągu wieków wyrządziła Żydom najwięcej krzywdy: od oskarżenia o bogobójstwo.

Odpowiedzialność za śmierć Jezusa (596-601)

Odrzucona zostaje wszelka odpowiedzialność zbiorowa Żydów za śmierć Jezusa. *Biorąc pod uwagę historyczną złożoność procesu Jezusa widoczną w opowiadaniach ewangelicznych oraz nie wiedząc, jaki jest, znany tylko Bogu, grzech osobisty uczestników procesu (Judasza, Sanhedrynu, Pilata), nie można przypisać odpowiedzialności za śmierć Jezusa wszystkim Żydom w Jerozolimie mimo okrzyków manipulowanego tłumu i zbiorowych oskarżeń zawartych w wezwaniach do nawrócenia po Pięćdziesiątnicy. Mowa jest o nieświadomości nawet przywódców i dodaje się, że tym bardziej nie można rozciągać odpowiedzialności na innych Żydów w czasie i przestrzeni (897). I następuje cytata z deklaracji soborowej „Nostra aetate” (4), która stwierdza to samo i dorzuca: Nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego.*

Zresztą już wcześniej (575) KKK nie tylko podkreśla osobiste i doktrynalne związki między Jezusem a faryzeuszami, ale także wyraźnie rozróżnia ogół Ludu Bożego (nie wspólnotę – jak chce polski przekład) i władze religijne (nie autorytety religijne, proszę tłumaczyć!). Ważne jest to podkreślenie, że konflikt zaistniał między Jezusem a niektórymi (574) Jego rodakami, nie zaś między Nim i Ludem jako takim, Izraelem Bożym. Szkoda tylko, że nie powtórzono tutaj za „Wskazówkami” z 1985 r. („Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego”), że *niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijana-*

I uczyłby tak ludzi... Katecheto, Kaznodziejo, Profesorze! (przez lata tak uczyłem, nie zważając na Słowo Pana). Cytat z Ewangelii tak długi, chyba po to właśnie, aby wypłenić z naszego myślenia i nauczania resztki „substytucjonizmu”: przecież „wypełnić” nie znaczy „znieść” i „zastąpić”, lecz „doprowadzić do doskonałości” i „podać ostateczną interpretację” (582). Jezusowi (...) godziło się – wedle Jego własnych słów – wypełnić Prawo (nie: powinien był wypełnić Prawo – zob. Mt 3,15), zachowując je w całości, aż do najdrobniejszych przepisów. On sam tylko mógł uczynić to w sposób doskonały (578): doskonałe wypełnienie Prawa mogło być jedynie dziełem Boskiego Prawodawcy (580). Ludzie nie byli zdolni do takiego integralnego przestrzegania Prawa, dlatego corocznie w Dniu Pojednania dzieci Izraela proszą Boga o przebaczenie z powodu przekraczania przez nich Prawa (578). Atoli zasada integralności zachowywania Prawa, nie tylko co do litery, lecz także co do ducha, była droga faryzeuszom. Kładąc na nią w Izraelu nacisk doprowadzili oni wielu Żydów czasów Jezusa do najwyższej żarliwości religijnej (579).

Te i inne stwierdzenia KKK są ważne dla naszej katechezy i kaznodziejstwa, gdzie tak długo pokutowały i jeszcze często pokutują uprzedzenia wobec faryzeuszy i Prawa. Już wcześniej KKK stwierdza, że *oczywiście stosunki Jezusa z faryzeuszami nie ograniczały się tylko do sporów (575) i przypomina, jak wiele Go z nimi łączyło tak na płaszczyźnie osobistej, jak i doktrynalnej. Sam zresztą był nazywany przez nich rabbim i Jego argumentacja często mieściła się w ramach rabinistycznej interpretacji Prawa, chociaż Boskim autorytetem odrzuca pewne „tradycje ludzkie” (Mk 7,8) faryzeuszy (581; także w innych miejscach KKK wyraża się z sympatią o faryzeuszach). Problemem nie jest Prawo, przecież dane przez Boga samego wybranemu przezeń ludowi żydowskiemu; to bóstwo Chrystusa oddziela judaizm od chrześcijaństwa. Wbrew dotychczasowemu naszemu nauczaniu i przepowiadaniu nowy katechizm pozwala nam podkreślać boski autorytet Jezusa Chrystusa BEZ dyskredytowania Prawa, Boskiej Tory. Przykładem są przepisy o czystości pokarmów czy o odpoczynku szabasowym (582); Jezus wypełnia odnoszące się do nich Prawo boską interpretacją: Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym (zob. Mk 7,18-23); Szabat został ustanowiony dla człowieka (2,27).*

Jezus a Świątynia (583-586)

Za Nowym Testamentem KKK przypomina, że Jezus *okazywał Świątyni Jerozolimskiej – jak wcześniej (nie: wcześniejsi) prorocy –*

najgłębszy szacunek (583), że został w niej przedstawiony Panu w 40 dni po narodzeniu, że pozostał w niej jako 12-letni chłopiec, że udawał się do niej w pielgrzymce co roku przynajmniej na święto Paschy, co więcej, samą Jego działalność (nie: misję) publiczną wyznaczał rytm pielgrzymek do Jerozolimy na wielkie święta żydowskie (tamże).

Jezus wchodził do Świątyni jako do uprzywilejowanego miejsca spotkania z Bogiem. (...) Jeśli wyrzuci ze Świątyni kupców, to czyni to przez zazdrośną miłość do Ojca (584). Istotną część swego nauczania wygłosił właśnie w Świątyni Jerozolimskiej, płacił podatek świątynny (586). Jednak przed swoją męką zapowiedział jej zburzenie: jest to zapowiedź znaku czasów ostatecznych, które zostaną zapoczątkowane Jego własną Paschą (585). Co więcej, utożsamiał się ze Świątynią, przedstawiając siebie jako ostateczne mieszkanie Boga wśród ludzi (586). (Atoli dodaje też katechizm /584/, że po Jego Zmartwychwstaniu apostołowie zachowali religijną część dla Świątyni.)

Oczywiście to podejście chrystologiczne do Świątyni jest nie do przyjęcia dla Żydów. Ale zauważmy, iż ta głęboko chrześcijańska interpretacja zburzenia Świątyni Jerozolimskiej nie ma nic wspólnego z pokutującym wśród nas przez wieki grzesznym przesądem, że Żydzi zostali ukarani przez Boga zburzeniem ich Świątyni za zbrodnię bogobójstwa.

Jezus i wiara Izraela (587-591)

Podważywszy wiele pseudodychotomii KKK przechodzi do tego, co stanowiło prawdziwy *kamień obrazy* dla władz religijnych Izraela tak zazdrośnie strzegącego swej wiary w *Jedyne Boga Zbawiciela*, mianowicie roli Jezusa w odpuszczaniu grzechów, będącym w sensie ścisłym *dziełem Bożym* (387). Przypomniawszy, że Jezus gorszył faryzeuszów spożywając posiłki z celnikami i grzesznikami z tą samą zażyłością, z jaką spożywał je z nimi (nie chodzi o to, że celników i grzeszników traktował z taką samą życzliwością! 588), stwierdza, że jeszcze bardziej gorszył utożsamiając swoje miłosierne postępowanie wobec grzeszników z postawą samego Boga wobec nich (i dając do zrozumienia, że zasiadając do stołu z grzesznikami dopuszcza ich do uczty mesjańskiej), najbardziej jednak poruszył władze religijne Izraela, gdy odpuszczał grzechy (589). Jakże zrozumiałe jest ich przerażenie: *Któż może odpuszczać grzechy, prócz jednego Boga?* (Mk 2,7). Katechizm dodaje jeszcze (590), że *jedyne Boska tożsamość osoby Jezusa może usprawiedliwić różne* (przytoczone w jego tekście) wy-

magania i deklaracje Jezusa, włącznie z tą najśmielszą: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10,30).

Szkoda tylko, że nie dokonano rozróżnienia historii przedpaschalnej i opytki popaschalnej ani nie uwzględniono teologii ewangelistów. Szkoda także, że nie podkreślono – chociaż to rzecz oczywista – że także Jezus wyznawał ze wszystkimi swoimi ówczesnymi rodakami i z dzisiejszymi wierzącymi Żydami *wiarę Izraela w Jedyne Boga Zbawiciela*. Jak słusznie napisał pewien rabin: *Wiara Jezusa łączy nas, wiara w Jezusa dzieli nas*. Słusznie – i niesłusznie, bo wiara nasza chrześcijańska w Jezusa różni nas zasadniczo z Żydami, ale wcale nie musi nas od nich dzielić...

Natomiast cieszy końcowa uwaga homiletyczna (591), że wiara w Jezusa była niemożliwa bez nawrócenia za pomocą łaski Bożej, stąd zrozumiałe jest błędne uznanie Go przez Sanhedryn za bluźniercę. Chodzi o „niewiarę”, czasem „zatwardziałość”, ale na pierwszym miejscu o „nieświadomość”. Ważne to przypomnienie prawdy biblijnej, bośmy byli przez wieki skłonni widzieć tutaj li tylko złą wolę.

Stosunek Kościoła do Ludu Żydowskiego (839-840)

Najpierw sprawa wcześniejsza (528): *...poganie tylko wtedy mogą odkryć Jezusa i wielbić Go jako Syna Bożego i Zbawiciela świata, gdy zwrócą się do Żydów i przyjmą od nich obietnicę mesjańską (...)*. Nie możemy dojść do Chrystusa, nie przyjmując od Żydów Bożego daru Objawienia; przez Żydów, ku nim się zwracając, wchodzimy do Kościoła, zostajemy włączeni do Ludu Bożego, otrzymujemy *izraelską godność* (*Israelitica dignitas* – w polskim tekście pomyłone przyładki).

KKK podejmuje nauczanie deklaracji soborowej „*Nostra aetate*”, stwierdzając, iż *Kościół, Lud Boży w Nowym Przymierzu* (nie: *Nowego Przymierza*), zgłębiając swoje własne misterium, odkrywa swoją *wieżę z Ludem Żydowskim*. I odnosi się do zrewidowanej modlitwy powszechnej z Wielkiego Piątku za Żydów, *do których najpierw* (nie: *do których przodków*; także nr 63) *przemawiał Pan, Bóg nasz, aby pomógł im wzrastać w miłości ku Jego Imieniu i w wierności Jego Przymierzu*. Katechizm cytuje tylko pierwszą część tego wezwania, ja przytoczyłem je w całości, aby przypomnieć, że w dzień śmierci Jezusa modlimy się nie o nawrócenie Żydów, lecz o to, by stawali się coraz wierniejszymi Żydami. (A co do samej modlitwy, ile jeszcze Wielkich Piątków musi minąć, zanim przestaniemy modlić się fał-

szem teologicznym za *lud*, który *BYŁ NIEGDYS narodem wybranym...*? Tyle razy o tym pisaliśmy (ostatnio G. Ignatowski, „Modlitwa za Żydów w Wielki Piątek”, „Więź”, nr 3/1995, s. 198-200), przy całkowitym, wieloletnim milczeniu ludzi odpowiedzialnych. A podobno *lex orandi – lex credendi*? Albowiem w odróżnieniu od innych religii *niechrześcijańskich wiara żydowska jest już odpowiedzią na Objawienie Boże...* I następują cytaty Pawłowe o nie odwołanych przywilejach tego Ludu (839).

Katechizm cytuje wspomniane już „Wskazówki” Stolicy Apostolskiej z 1985 r. (II.10 – bez powoływania się na nie i niedosłownie), iż *gdy rozważa się przyszłość, Lud (nie: lud) Boży Starego Przymierza i nowy Lud Boży dążą do analogicznych celów: oczekują przyjścia (lub powrotu) Mesjasza.* (Cofnięcie się w stosunku do „Wskazówek” i do Jana Pawła II mówiących o jednym Ludzie Bożym.) Do tego katechizm dorzuca, iż *oczekiwanie to jest związane z dramatem niewiedzy lub nierozpoznania Chrystusa Jezusa* (840). Tekst odnosi nas (na marginesie) do nru 597, który – jak widzieliśmy – odrzucał wszelką ideę odpowiedzialności zbiorowej Żydów za śmierć Jezusa.

Szabat i niedziela (2168-2195)

Po przytoczeniu tekstów biblijnych dotyczących szabat (Wj 20,8-10; Mk 2,27; dalej wiele referencji do Pięcioksięgu) i przypomnieniu, że *trzecie przykazanie Dekalogu przypomina o świętości szabat* (2168), podana jest biblijna teologia szabat: jest on wspomnieniem dzieła stworzenia (2169), pamiątką wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej (2170), znakiem przymierza nierozzerwalnego (2171) i dniem odpoczynku (*człowiek powinien świętować i pozwolić innym – zwłaszcza ubogim – odetchnąć [...] Szabat [...] jest dniem protestu przeciwko niewolnictwu pracy i ubóstwieniu pieniądza*, 2172). Jezusa oskarżano o gwałcenie szabat, ale On nigdy nie naruszał świętości tego dnia; wyjaśniał natomiast autorytatywnie jego prawdziwy sens (2173). Czynał to w duchu judaizmu, a nie przeciwko judaizmowi.

To przypomnienie teologii szabat jest cenne dla usunięcia z kościelnego nauczania wszelkich antyżydowskich karykatur tego dnia. Cenne jest także dla pogłębienia naszego rozumienia niedzieli. Mowa o niej w następnych paragrafach (dzień Zmartwychwstania: nowe stworzenie, niedziela – wypełnienie szabat, niedzielna celebracja Eucharystii, obowiązek świętowania niedzieli, dzień łaski i powstrzymania się od pracy). W paragrafach (2175-2176) mówiących o niedzieli jako wypełnieniu szabat czytamy: *Niedziela wyraźnie różni się*

od szabatu, po którym następuje chronologicznie – co tydzień; dla chrześcijan zastępuje ona jego przepis obrzędowy. Przez Paschę Chrystusa niedziela wypełnia duchową prawdę szabatu żydowskiego i zapowiada wieczny odpoczynek człowieka w Bogu. Kult oparty na Prawie przygotowywał misterium Chrystusa (...). Kult niedzielny wypełnia przepis moralny Starego Przymierza, przejmując jego rytm i ducha przez cotygodniowe świętowanie Stwórcy i Odkupiciela Jego ludu. Ważne jest w powyższym tekście podkreślenie: dla chrześcijan; a więc Żydzi mają zachowywać przykazanie dokładnie tak, jak im Bóg polecił: świętować szabat. To dla nas, chrześcijan, zmartwychwstanie Chrystusa (nowe stworzenie) jest wydarzeniem tak centralnym, iż stanowi samo serce naszego kultu. Niestety zabrakło tego „dla chrześcijan” w podsumowaniu („W skrócie”: 2190): Szabat, który oznaczał dopełnienie pierwszego stworzenia, został zastąpiony przez niedzielę, przywołującą nowe stworzenie, zapoczątkowane przez Zmartwychwstanie Chrystusa.

Kilka innych tematów

Żydowskość Jezusa i Jego Matki (np. 423, 439, 488, 527, 531).

Żydowskie korzenie liturgii katolickiej (np. 1096, 1221-1222, 1334, 1340, 2175, 2767).

Potępienie ludobójstwa (2313: *Istnieje moralny obowiązek stawiania oporu rozkazom, które nakazują ludobójstwo*).

Potępienie prześladowań i dyskryminacji ze względów rasowych lub religijnych (wielokrotnie).

Trwała wartość ksiąg Biblii Hebrajskiej (121-123).

Izrael pozostaje nadal kapłańskim Ludem Bożym (63).

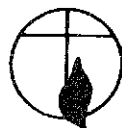
Nadejście Chrystusa jako nadziei Izraela (674: *Przyjście Mesjasza w chwale jest uzależnione w każdej chwili historii /Rz 11,31/ od uznania go przez „całego Izraela” /Rz 11,26; Mt 23,39/*).

* * *

Podsumowując, wyrażmy radość, że nowy „Katechizm Kościoła katolickiego” – pomost między Magisterium Kościoła a przepowiadaniem parafialnym i nauczaniem szkolnym – zawiera tegoż Kościoła naukę soborową („Nostra aetate”) i posoborową na temat Żydów i judaizmu. Ale wyrażmy też żal, że w niektórych punktach można zauważyć cofnięcie się w stosunku do posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza w stosunku do nauczania Jana

Pawła II. Cieszy także oparcie „Katechizmu” na mocnych podstawach biblijnych (nieustanne odwoływanie się do Pisma Świętego), co ma także walor ekumeniczny: przybliża nas i do innych chrześcijan, i do Żydów. Niestety, nie zawsze dochodzi do głosu nowoczesna biblistyka (katolicka!), metoda historyczno-krytyczna nie w pełni się w nim zdomowila (mimo że konsultowano się z biblistami), a nawet czasem odzywa się trochę fundamentalizm biblijny (tak ostro potępiony w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”). Dla czytelników żydowskich katechizmu bolesne może być częste akcentowanie typologii i w ogóle pewnej prowizoryczności Pierwszego Przymierza i Pierwszego Testamentu. Chyba też zbyt skąpo uwzględniono pluralizm żydowski czasów Jezusa (i pojęcie Prawa nie jest precyzyjne). Potrzebne byłoby podkreślenie win chrześcijan (i Kościołów!) wobec Żydów. Ale bądźmy optymistami: będą nowe, ulepszone wydania (kard. Ratzinger już zapowiedział poprawkę odnośnie do kary śmierci, o której ostrzej wypowiedział się papież w „*Evangelium vitae*”). Ufajmy też, że do drugiego wydania zostanie zrewidowany polski przekład.

Zastrzeżenia powyższe (i inne) to tylko małe chmurki na niebie radości z „Katechizmu Kościoła katolickiego”. Radości i wdzięczności połączonej z nadzieją, iż uczyni on całe „żydowskie” nauczanie naszego Kościoła, na wszystkich szczeblach i poziomach, bardziej zgodnym z *prawdą ewangeliczną* i z *duchem Chrystusowym*, jak się tego domagał II Sobór Watykański 30 lat temu.



 sesje - sympozja

POTRZEBA DIALOGU

VII Sympozjum Teologiczne Kościoła a Żydzi i judaizm Duchowe dziedzictwo Żydów polskich

ATK, Warszawa, 18 V 1995 r.

We współczesnym, posoborowym Kościele polskim jedną z najcenniejszych inicjatyw ekumenicznych jest niewątpliwie dialog chrześcijańsko-żydowski. Od kilku lat w Akademii Teologii Katolickiej odbywają się spotkania środowisk naukowych, które pragną uczestniczyć w zapoczątkowanym procesie porozumienia. W tym roku sympozjum zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem, Instytut Dialogu Katolicko-Judaistyczny oraz ATK swój tytuł zaczerpnęło z książki amerykańskiego rabinu Byrona L. Sherwina. Ten wybitny filozof i teolog jest zaangażowany od wielu lat w dialog chrześcijańsko-żydowski. Był on m.in. inicjatorem seminarium naukowego dla księży profesorów z polskich seminariów oraz wyższych uczelni teologicznych, które odbyło się latem 1989 r. w Spertus College of Judaica w Chicago.

Tegoroczne sympozjum zajęło się przede wszystkim problematyką związków myśli żydowskiej z: historią Polski (Jerzy Tomaszewski: „Polacy-Żydzi: 1000 lat współżycia i sporów”), polską literaturą (Stanisław Frybes: „Literatura polska – literatura żydowska: współistnienie i wzajemne przenikanie”) oraz z problematyką etyczną (Michał Friedman: „Rodzina w tradycji żydowskiej”). Jedynym wystąpieniem o charakterze teologicznym był wykład rabina Sherwina pt. „Związki między teologicznym dziedzictwem Żydów polskich a dialogiem”.

Historia Żydów od X w. była związana z istnieniem państwowości polskiej, i chociaż często zdarzały się nieporozumienia i dawała o sobie znać wzajemna nieakceptacja, to trzeba przyznać, że oddziaływanie obu narodów w sferze kulturowej było znaczące. Konflikty żydowsko-chrześcijańskie na ziemiach polskich miały przede wszystkim podłoże religijne, a wiązały się z lękiem przed wzajemnym, nadmiernym wpływem systemów religijnych. Świat żydowski na ziemiach polskich egzystował w sytuacji nieustannego zagrożenia. Największe niebezpieczeństwo stanowił antysycytyzm.

Dzisiaj wzajemne oddziaływanie jest widoczne przede wszystkim w obrębie języków. Obustronne wpływy literatury polskiej i żydowskiej sięgają swymi korzeniami końca XIX w. Sposoby funkcjonowania topiki judajskiej w obrębie literatury polskiej zostały opisane w „Słowniku literatury polskiej XX wieku” przez Władysława Pa-

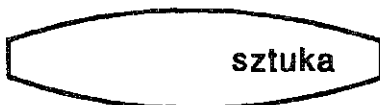
nasa (KUL). Natomiast najlepszym przykładem wpływów kultury polskiej na twórczość pisarzy posługujących się jidisz jest proza Isaaca Bashevisa Singera. Zjawisko to szczególnie prezentuje Monika Adamczyk-Garbowska w pracy „Polska Singera”.

Ciekawym przykładem przenikania kultur na płaszczyźnie historycznoliterackiej jest postać żydowskiego poety Icchaka Lejba Pereca, którego okres aktywności twórczej przypadł mniej więcej na czasy współczesne Wyspiańskiemu i Prusowi. Dzięki lekturze pisarzy obu grup językowych można zapoznać się z tymi samymi problemami, obserwując je poniekąd z różnych stron. Powojenne dzieje wzajemnych związków polsko-żydowskich wiążą się z aktywnością literacką tzw. szkoły żydowskiej (Julian Strykowski, Adolf Rudnicki i Henryk Grynberg). Odrębny problem w literaturze polskiej stanowią zapisy Zagłady. Ważnym głosem w dyskusji nad literackimi dokumentami Holocaustu był niewątpliwie wielokrotnie przywoływany w czasie obrad symposiumu artykuł Jana Błońskiego „Biedni Polacy patrzą na getto” oraz praca Ireny Maciejewskiej: „Zagłada i męczeństwo narodu żydowskiego w zapisach literatury polskiej”. Ciągle jednak czeka na swojego badacza powojenna spuścizna pisarzy polskich wywodzących się z kręgu kultury żydowskiej. Ważne wydaje się przede wszystkim przeprowadzenie badań nad motywami religijnymi funkcjonującymi w poezji Aleksandra Wata, Arnolda Shuckiego czy Jana Śpiewaka. Pomocne w dialogu kultur są też powstałe w ostatnich

latach tłumaczenia literatury polskiej i hebrajskiej.

84% przedwojennej populacji żydowskiej pochodziło z Polski. Żyd, który odwiedza Polskę dzisiaj, po Holocauście, jest jak dziecko opisane w Talmudzie: *śmieje się i płacze jednocześnie*. Odczuwa radość, gdyż „Polin” przypomina mu o istnieniu duchowego świata Żydów polskich; płacze, gdyż świat ten został totalnie zgładzony. Jan Paweł II powiedział w Oświęcimiu: *Ten właśnie naród, który otrzymał prawo „nie zabijać”, najbardziej doświadczył zabijania!* Polska – ojczyzna duchowa Żydów – pełna kamiennych symboli żydowskiej pamięci, jest dziś krajem-cmentarzem. To w Polsce rozwinął się, i przeżył swą świetność język żydowski, „matczyzna mowa Żydostwa Europy”. To w liturgicznych księgach i komentarzach żydowskich przewijają się imiona świętych mężów rodem z Kocka, Lubartowa, Brackławia. Dlaczego Żydzi wracają na tę ziemię? *Abyśmy wiedzieli, kim jesteśmy, musimy wiedzieć, kim byliśmy*. Ziemia polska dzierży klucze do żydowskiej tożsamości. Dzisiaj Polacy i Żydzi potrzebują dialogu. Brak komunikacji można porównać jedynie z plagą ciemności, plagą, która niesie śmierć.

Ślawomir Żurek



ODRODZENIE MEZZOTINTY

IV Międzynarodowe Triennale Grafiki *Mezzotinta '95*

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
sierpień 1995**

Hałaśliwa i agresywna grafika użytkowa, która zdominowała nasze otoczenie i media pod postacią reklam, plakatów, opakowań i znaków ulicznych, ma swoje liczne, starsze i bardziej szlachetne rodzeństwo. Aby się z nim spotkać, trzeba się wybrać do muzeum, do galerii. Warto.

Powstanie grafiki przed wiekami wynikało z praktycznej potrzeby wielokrotnego odbijania tego samego znaku, motywu plastycznego, ilustracji. Najstarsze takie odbitki, datowane na IV w. przed Chrystusem, pochodzą z Chin. Powstały przez odbijanie na elastycznym podłożu papieru lub płótna motywu wyciętego w twardej matrycy z drewna, kamienia lub wypalanej gliny, pokrytej farbą i odbijanej jak pieczęć.

W Europie powstanie grafiki w XV w., po sporadycznych wcześniejszych próbach, wiąże się z wynalazkiem druku i rozpoczęciem produkcji papieru. Integralną częścią pierwszych książek drukowanych

stają się ilustracje wykonane techniką drzeworytu lub miedziorytu. Rychło pojawiają się one w handlu jako samodzielne druki, tanie, powszechnie dostępne obrazki świętych i sceny biblijne.

W XVI w. za sprawą takich artystów jak Albrecht Dürer czy Andrea Mantegna osiągają one poziom dzieł sztuki. Ich powodzenie ośmieliło następne pokolenia artystów do uprawiania grafiki, do eksperymentowania w celu uzyskania nowych, zaskakujących efektów. Możliwości takie stwarzał zwłaszcza miedzioryt. Powierzchnia płyty miedzianej podatna na zarysowania rylcem, ale i ostrzami wielokrotnymi, stwarzała możliwość zastosowania całej sieci żłobień, krzyżowania ich, zagęszczania. Podatna też na trawienie kwasami okazała się miedź. Działania te zaowocowały powstaniem całej rodziny technik pokrewnych i mieszanych. Taką nową odmianę miedziorytu wynalazł około 1640 r. J. van Siegen. Przyjęła się ona i rozpowszechniła pod nazwą mezzotinta.

Rolę sztywnego stalowego rylca wydobywającego rysunek przejęły zębaty chwiejak i walcowate radełko żłobiące powierzchnię płyty miedzianej miękko, płytko, pozostawiając liczne ćrobinki metalu, co na odbitce papierowej imitowało smugi i plamy o dużej skali odcieni, od czystej bieli przez szarości do głębokiej czerni. Stąd francuska nazwa tej techniki: *manière noire*, choć i tu, i w Anglii wypracowano także sposoby jej barwienia. W Anglii – za pomocą ręcznego nanoszenia barwników na płytę lub kolorowania gotowych odbitek, we Francji –

przez wykonywanie kilku matryc pokrywanych każdą innym kolorem farby i odbijanych kolejno.

W ciągu setek lat, bo aż do wynalezienia fotografii, techniki graficzne odgrywały wielką rolę edukacyjną jako jedyny sposób reprodukcji dzieł sztuki, wzorów architektury i motywów zdobniczych, rozpowszechnianych potem po całym kontynencie. Z rąk artystów z ośrodków sztuki trafiały na prowincję, służyły do kolejnych przeróbek twórcom ludowym. Szczególną rolę jako technika reprodukcji obrazów olejnych spełniała mezzotinta.

Był taki moment w dziejach sztuki, kiedy grafika, główny obok malarstwa i rzeźby rodzaj sztuki, zaczęła tracić na znaczeniu. Za sprawą fotografii. Nie trwał on jednak długo. Już w sztuce secesji wraca do łask drzeworyt. W okresie międzywojennym ożywa także zainteresowanie artystów technikami metalowymi. Po II wojnie światowej następuje ich rozkwit. Pojawiają się techniki nowe, jak sitodruk, grafika komputerowa. O walorach mezzotinty przypomniano sobie dopiero w latach 60. Odkryto, że może ona stanowić wyjątkowo subtelne narzędzie przekazywania kameralnych komunikatów plastycznych do wrażliwego odbiorcy.

Zainteresowanie mezzotintą wzmogły konkursy i wystawy specjalnie jej poświęcone. Do takich należy m.in. gdańskie Triennale zorganizowane w tym roku po raz czwarty. Prócz artystów z Polski wzięli w nim udział graficy z Belgii, Filipin, Francji, Kanady, Luksemburga i Słowacji. Z blisko 100 nadesłanych prac wybrano na pokaz

konkursowy 49 najlepszych. O wysokim ich poziomie świadczy fakt przyznania trzech równorzędnych nagród pierwszych. Otrzymali je: Małgorzata Żurakowska pochodząca z Krakowa, a reprezentująca na wystawie Kanadę, Włodzimierz Kotkowski i Włodzimierz Ożóg, obaj z Krakowa. Nagroda specjalna przypadła Annie Dykmans z Belgii. Laureatem nagrody przewodniczącego jury, którym był w tym roku dyrektor Muzeum Sztuki w Łodzi Bernard Kepler, został Maurice Pasternak, również z Belgii. Dwoma wyróżnieniami uhonorowano Marca Frisinga z Luksemburga oraz związaną ze środowiskiem plastycznym Trójmiasta Alinę Jackiewicz-Kaczmarek. Listę osób zasługujących na wyróżnienie można powiększyć o Igora Bencę ze Słowacji, Isabelle Lejot z Francji, Odonę Carla Malinwat z Filipin, z Polaków zaś o Pawła Kotowicza z Trzebini, Dariusza Desauera z Lubartowa, Macieję Haufę z Poznania, Henryka Mędrowskiego z Sopotu, Waldemara Szysza z Lublina.

Czym różnią się współczesne majstersztyki wymienionych artystów od małych arcydzieł sprzed stu i więcej lat? Od grafiki dawnej. Otóż jest rozpoznawalny w odrodzonej mezzotincie wyraźny ślad przejścia przez potężny magiel rewolucji w sztuce XX w. Echo przeżyć i doświadczeń zbiorowych ludzi naszego stulecia. Świadomość możliwości, ale i ograniczeń fotografii artystycznej. Niemal bez wyjątku mamy w nich zaprezentowaną wizję świata zmetaforyzowaną, nawet w pracach budowanych z przedmiotów całkowicie rozpoznawalnych,

jak u Anny Dykmans, wystylizowanych na fotografie. Jej prace przedstawiające przestronne wnętrza mieszkalne z symboliczną wymową pustego fotela lub opuszczone plaże z rzędami leżaków i składanych krzeseł unaoczniają świat emocji: poczucia samotności, opuszczenia, końca. Selekcja form, rodzaj oświetlenia i kompozycji służą tu przekazywaniu poczucia wyobcowania. Podobne w wymowie, bardziej może tajemnicze są prace Maurice Pasternaka mimo obecności w nich postaci ludzkich potraktowanych prawie portretowo na planach pierwszych, sylwetowo na dalszych, odkształconych nieco jak na poruszanej fotografii.

Udział elementów realistycznych uderza w większości tych grafik, ale z jednym wyjątkiem wdzięcznego portreciku dziecięcego autorstwa Artura Popka z Lublina, realizm użyty w nich jest w służbie innej rzeczywistości. Tajemniczej, nie dopowiedzianej, baśniowej, jak w pejzażach Krzysztofa Różewicza, Henryka Mądralskiego czy Isabelle Lejot, czasem jak z sennego kosmaru w powiększonych osobliwych owadach u Żurakowskiej. Aluzyjna, papierowa i nierzeczywista jest biesiada postaci w mezzotintach Kotkowskiego, podejmującego dialog z surrealistycznym malarstwem Jacka Mierzejewskiego. Echem zmagani z rzeczywistością niezborna, jakby rozprysnięta, są prace Henryka Ożoga i Anny Sobol-Wejman.

Pracochłonna, wymagająca zdyscyplinowania i pierwszorzędnego opanowania warsztatu technika mezzotinty jest sztuką jakby nie na nasze czasy poszukiwania łatwych

efektów, pełnych hałasu i pośpiechu. W sposób ściszony przekazuje ona prywatne olśnienia dziwnością świata, ujawnia pokłady tłumionych emocji, penetruje sferę wyobraźni. To sztuka z przyszłością.

Krystyna Paluch Staszkiel



GAWĘDA O OJCU

Prawo Bronxu *Roberta de Niro*

Matkę i ojca należy szanować. Niełatwo wypełniać to zobowiązanie w codziennym życiu. Dziecinny opór, bunt wobec autorytetów w latach dojrzewania, wreszcie spory światopoglądowe nie omijają nikogo. Własnych rodziców doceniamy późno albo wtedy, gdy sami wchodzimy w ich role, albo dopiero wtedy, gdy ich już nie ma obok nas.

Podobne myśli snują się po głowie Calogero, bohatera filmu „Prawo Bronxu”. Jest prawie dorosłym człowiekiem, gdy opowiada nam o swoim życiu. Historia zwykłego chłopca, wychowanego we włoskiej dzielnicy Nowego Yorku, zamienia się w osobliwą gawędę. (Tu warto zaznaczyć, że oryginalny tytuł filmu: „Tale of Bronx” to dosłownie „Opowieść z Bronxu” i narracja filmu przypomina właśnie rozlewi-

stą, barwną i wielowątkową prozę.) Dziewięcioletni Calogero, syn kierowcy autobusu, spędza czas przed domem, wśród kolegów. W sąsiedztwie znajduje się bar, miejsce spotkań miejscowej mafii. Malcy z zachwytem naśladują mężczyzn, którzy im imponują. Pewnego dnia na oczach chłopca dojdzie do strzelaniny. Calogero jest głównym świadkiem wydarzenia, jednak indagowany przez policję nie wyda sprawcy. Nie zostanie kapusiem. W zamian za to mafijny boss otacza go swoją „opieką”. W ciągu następnych ośmiu lat skromny i uczciwy ojciec, Lorenzo Anello, walczy o wyciągnięcie syna spod wpływów rosnącego w siłę gangstera. Wydaje się, że stoi na zupełnie straconej pozycji, ale...

Powstanie filmu jest zasługą dwóch ludzi: Chazza Palminteriego – scenarzysty i odtwórcy roli gangstera Sonny'ego, i aktora – Roberta de Niro. Ten ostatni nie tylko zagrał wzruszająco stonowaną rolę ojca, ale podjął się również wypełniania obowiązków producenta i reżysera. Z potrójnego zadania wywiązał się bardzo rzetelnie. Niewątpliwie pomogli mu dwaj chłopcy świetnie dobrani pod względem fizycznego podobieństwa: Francis Capra i Lillo Brancato. „Zagrała” również autentyczna sceneria Bronxu: ulic, zaułków, sztyldów; miejsca, w którym nienawiść rasowa jest równie silna jak przywiązanie do hazardu, gdzie krzyżują się drogi takich „frajerów” jak Lorenzo i takich „herosów” jak Sonny. Prawo Bronxu to prawo silniejszego, jednakże prawdziwa odwaga polega na sprzeciwieniu się

niepisanym regułom. Film pokazuje, że jest to możliwe.

Na koniec – szczypta aktualności. Dzisiaj wśród nie kończących się dyskusji o feminizmie, o kobietach na konferencji w Pekinie, wreszcie o macierzyństwie i aborcji, zaciera się gdzieś pozycja ojca w rodzinie. (Nawet Stowarzyszenie Obrony Praw Ojca prowadzi wyjątkowo wyciszoną działalność.) Może zatem taka dobrze skonstruowana, klarowna, współczesna i opowiedziana filmowymi środkami gawęda jest bardzo potrzebna? O ojcu, który sięgnie po pas, ale i zabierze na mecz; który idzie z synem za rękę przez życie; który uczy go, jak być mężczyzną...

Anna Pietrzak

Pani Anna Pietrzak otrzymała w 1995 r. Nagrodę im. Krzysztofa Mętraka w konkursie zorganizowanym przez pismo „Reżyser” (dodatek do miesięcznika „Kino”) za recenzje filmowe publikowane w „Przeglądzie Powszechnym”. Gratulujemy naszej Recenzentce!

Redakcja

książki

SZTUKA PRZEKŁADU

Stanisław Barańczak
Podróż zimowa
Wiersze do muzyki Franza
Schuberta

Poznań 1994, Wydawnictwo a5,
 ss. 45

Stanisław Barańczak. Człowiek-instytucja. Poeta z pokolenia '68, kiedyś szlachetny opozycjonista, z czasem coraz wyraźniej esteta i metafizyk. Krytyk i historyk literatury, badacz najznakomitszych – Herberta i Białoszewskiego, doskonale tłumacz Szekspira, Dickinson, Brodskiego, Donne'a, George'a Herberta, Eliota, Whitmana, Thomasa Hardy'ego, Frosta, Bishop.

Barańczak więc słynie z nieprzećiętnych osiągnięć translatorskich. Opublikował też tom „Ocalone w tłumaczeniu”, ukazując swój warsztat tłumacza. Jednakże teoria przekładu obejmuje także zjawisko szersze niż korelacja dwóch tekstów w różnych językach. Przekład bowiem to również trud znalezienia odpowiednika dzieła jednej sztuki w innych środkach wyrazu. „Podróż zimowa” łączy muzykę Schuberta, niemiecki tekst pieśni i 24 wiersze bez tytułu Barańczaka, a w tle – aluzje do Goethego, Frosta, Hardy'ego, Whitmana, do Leśmiana, może

do „Pieśni szczurołapa”, wyrosłego z dawnych legend tajemniczego i pełnego buntowniczego żaru cyklu poetyckiego Wacława Sebyły, reprezentanta franciszkanizmu w poezji Dwudziestolecia. Na okładce – niderlandzki „Winterlandschaft”.

Obraz przedstawia ciepłe kolory zimy, czyli pojednanie przeciwnieństw. Nie inaczej wygląda w „Podróży” wierność problemowi z krytycznoliterackiej młodości Barańczaka: Czym stają się z czasem romantyczność i klasycyzm? Jak mogą ewoluować?

Klasyczny dystans potęguje w „Podróży” kursywa. Replika, muzycznie oddawana nieco inaczej niż pierwsza kwestia, wprowadza drugi głos do wiersza. „Ja” liryczne staje się jednym z dwu „ja”. Barokowe doświadczenia Barańczaka uzewnętrzniają się w konstrukcjach „lingwistycznych”, czyli w tych, w których regułą organizującą jest sam język.

Romantyczny z kolei kontekst wydaje się lekką, przyjazną ironią kwestionowany. Oto romantyk Wilhelm Mueller cytowany przed każdym z tekstów, a raz nawet przetłumaczony w całości, pisał, jak widnieje to pod nutami: *Was vermeid' ich denn die Wege*, zaś Barańczak portretuje kobietę nader nowoczesnie i powściągliwie: *włosy blond i profil chłodny: / poprawianie szminką ust.*

„Podróż zimowa” ma kilka warstw: muzyczną, aluzji literackich, problemową. Do fascynujących aluzji należą te, które podejmują wątek najwcześniejszej twórczości Barańczaka. „Tryptyk z betonu, zmęczenia i śniegu” (1980) oraz poprzedzające go tomiki nasycone

publicystyką i poddające lingwistycznej nieufności język gazety w PRL – oto kontekst nowych utworów relacjonujących niepokoje sprzed telewizora. W każdym razie udało się Barańczakowi mimo konceptów zachować hierarchię nie klasycystyczną, lecz romantyczną: ważniejsza treść niż wyszukana, imponująca, mam nadzieję przekonująca nie tylko admirańców nowoczesnej poezji, wersyfikacja. Kręgi problemowe: przeświecanie wiary przez zasłonę wątplenia (I, III, IV, VII, XV, XVIII, XXII, wreszcie niezrównany *Gdy świeci nam neonów blask* – XXIII), śmierć (I, II, VII, VIII, XII, XIII, XXI, XXII), cywilizacja globalnej wioski z jej wyciszeniem sumienia i metafizycznych zainteresowań, a z żywym zainteresowaniem newsem: (XI, IX).

W tle aluzji kryją się tłumaczone przez Barańczaka wiersze, np. Roberta Frosta: „Przystając pod lasem w śnieżny wieczór”, „Pustkowia”, „Ogień i lód” (Frosta, Whitmana i Hardy’ego cytuję wg antologii Barańczaka „Od Chaucera do Larkina. 400 nieśmiertelnych wierszy 125 poetów anglojęzycznych z 8 stuleci”, Kraków 1993). Gorzka myśl o przemijaniu: *Nun merk’ ich erst, wie mued’ ich bin*, która służy jako rodzaj motto X utworu „Podróży zimowej”: *Zastyga na poboczu dodge / i cielska jego przyczep*, bliższa okazuje się nawet Frostowi niż Barańczakowi. W „Przystając pod lasem w śnieżny wieczór” amerykański poeta przed niespełną wiekiem także wprowadził nie spodziewającego się „ja” bohatera lirycznego. Podobnie, wiersz XVII (*Es bellén die Hunde, es rasseln die*

Ketten) przypomina tłumaczoną rzecz Whitmana „Widok w obozie, gdy staje szary, przyćmiony świt”.

Tak wkraczamy w krąg najciekawszy: wyzwania wiary. W antologii swych przekładów poetyckich „Z Tobą, więc ze Wszystkim. 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej” (Kraków 1992) Barańczak prezentuje Roberta Lowella i Johna Berrymana, dwu odnowicieli poezji metafizycznej w XX-wiecznych Stanach Zjednoczonych. „Modlitwa za własne ja” Berrymana koresponduje z wierszem opatrzonym przewrotnym mottem: *Drueben hinterm Dorfe steht ein Leiermann*, który zamyka się odbiciem ja-autora w szybie. Twórca „Widokówki z tego świata”, inaczej niż amerykański poeta, nie podejmuje autokreacji *artysty przekłętego*. Kończąc swą książkę retorycznie pyta: *Więc to prawda, bracie w zwierciadlanym szkłe? Mam jakiegoś ciebie, masz jakiegoś mnie?* lecz w przedostatnim, XXIII tekście zdołała zawrzeć przesłanie mniej skromne, przewyższające pytania o Absolut wezwaniem do Najwyższego Słuchacza. Wynika z tego myśl taka jak na Barańczakowej tablicy rejestracyjnej, o której opowiedział w krytycznoliterackiej „Tablicy z Macondo” (Londyn 1990): ON JEST.

O wierze w poezji można dziś pisać balansującym nad antynomiami stylem Kołakowskiego, minimalistycznego Tillicha, analityków, neotomistów, fenomenologów, antropologii kulturowej... Wszystko to wciąż jest dalekie od ideału, uparcie zatrzymuje się w sferze postulatu i próby. Sądzę, po wielokrotnych

lekturach „Podróży zimowej”, że w tej chwili poeta wyręczył teologów, oznajmiając powszechnie zrozumiałym językiem:

*Gdy nie umiemy mówić wprost –
rozpoznań nasz prawdziwy głos.*

dh

NIEZNOŚNIE JEST BYĆ, A NIE BYĆ ZGŁADZONYM

Stevan Tontić
Sarajewski rękopis

przeł. Danuta
Cirlić-Straszyńska
i Julian Kornhauser
LATONA, Warszawa 1995

Omówić książkę poetycką, ba – jeden wiersz, to zamiar ponad siły. Nie można przecież wyczerpać morza. Chcę mówić o wierszach Stevana Tonticia, serbskiego poety i eseisty z Bośni, przebywającego obecnie na uchodźstwie w Niemczech. *Nieznosnie jest być tu a nie być zgładzonym / razem z tym, któremu złotą strącono koronę.* Mamy zatem przed sobą wiersze, ale też i świadectwo, testament samego autora, tym bardziej autentyczny, że możliwy do sprawdzenia – autor przecież jest pośród nas, swoich przyjaciół i wrogów. Jego wiersze są również testamentem, ostatnim słowem wydarzeń i rzeczy, które należą już do przeszłości, bo się dokonały w zniszczeniu, w śmierci, a więc też łatwo jeszcze sprawdzalnych. Chociaż, co to znaczy łatwo

sprawdzalnych, skoro nie znamy miary spraw i rzeczy? Mało tego, Tontić, w czasie spotkania promocyjnego jego książki w siedzibie Stowarzyszenia Pisarzy Polskich w Warszawie, powiedział, że wojna przy całej swojej okropności jest też objawieniem się obecności Boga i to objawieniem „zbyt mocnym”, jak na możliwości człowieka. Czy to ja wbijam się w Ciebie, / czy też Ty jesteś nożem we mnie wbitym? / Ktoś rzuca pytania przeze mnie / przez szklane Twoje przedmurza. / Ja czy Ty, Zbawicielu Groźny, / który jesteś i oczekiwany i odrzucony, / którego spotykam tam, gdzie się nie spodziewam, / w okrucinach i kropelkach, huku i brzęku, w śladach, / które odbijam, bosi i zaczarowany, na Twojej twarzy, / w ognistej ziemi Twojej. Kto tutaj jest kim, gdzie się dzieje to, co się dzieje? Kto pyta, kto odpowiada? Ziemia Boga to Eden, ale też więcej, to cała ziemia z pierwszych dni swego istnienia, nad której obliczem unosi się Duch Boży. Ziemia ognista – miecz anioła strzegącego bram Edeanu, Sodoma i Gomora, gorejący krzak Mojżesza i gorejący Synaj. Gorejąca gwiazda Mędrców ze Wschodu i płomienie ognia z Wierczernika. Ogień Janowego Objawienia i ogień Dnia Powtórnego Przyjścia. Pośród tego ognia bosi człowiek, zaczarowany, nie wiedzący, nie rozumiejący: *Same pytania, mój drogi. / Same pytania.*

Okazuje się bowiem, że ta ognista ziemia jest twarzą Zbawiciela. I tak docieramy do prawdy Biblii – Bóg cierpi z cierpiącymi. Ale czy tylko? Tontić stawia pytanie: *Czy pogłębiam Twój grób w sobie upad-*

*tym, / grób w ziemi podniebny, / czy
wiję gniazdo Tobie, o Straszny?
A zatem Zbawiciel cierpi podwójnie.
Raz w cierpiącym niewinnym, drugi
raz w zadającym cierpienie, a więc
winnym. Winny, upadły, w sobie jak
w grobie zamyka Zbawiciela Strasz-
nego. Straszny Bóg? To brzmi obco
w naszych uszach. Pamiętajmy
jednak, że mówi te słowa człowiek,
który naraz dotknął Boga swoimi
stopami. Kiedy deptał ognistą ziemię
swojego kraju, okazało się, że dep-
cze twarz Boga. A więc spotyka
Boga tam, gdzie się nie spodziewał
Go spotkać.*

Można więc powiedzieć, że
wszelkie zło ostatecznie spada na
Boga, dzieje się w Nim, w Jego
ciele-ziemi. Początkowo człowiek
buntuje się przeciw Bogu. Bo jesz-
cze *jestem za słaby, jeszcze chodzę
bez głowy, / jeszcze mi słodko, gdy
bluźnię przeciw Tobie (...) choć
należę (...) do ludzi / najcichszych
w mieście, w tym przerażającym
mieście.* Dzieje się tak, bo człowiek
oczekuje od Boga, że zapewni On
człowiekowi spokój, dobrze wy-
moszczone legowisko na wysokiej,
kryształowej górze. Wojna burzy
taką wiarę, odziera człowieka
z takich złudzeń. Nawet jeśli czło-
wiekowi uda się wyrwać z ognistej
ziemi, przerażającego miasta, to
przecież ten wyjazd nie wyprowadza
z biedy. Ta odrobina spokoju nie
przynosi ulgi, przeciwnie, staje się
przyczyną nowego cierpienia. Najle-
piej byłoby przestać istnieć, ale...
*Naprawdę nisko upadłem. / Nie po-
trafię się nawet zabić.* Te linijki,
gdyby je napisał kto inny, a nie ten,
kto żył w kraju ogarniętym wojną,
można by spokojnie potraktować

jako zabieg literacki, metaforyczną
figurę. Jest jednak tak, jak jest,
Tontić stawia nas wobec rozpacz-
y pokonanych i zwycięzców. Ta roz-
pacz jest tak przejmująca, że autor
zazdrości umarłym. *Jak dobrze że
umarłeś, nieśmiertelny, / w ostatniej
chwili, gdy jeszcze można było –
pisze w „Liście” do zmarłego poety
Vaska Popy. List ze świata, który
miał być światem na zawsze zapom-
nianym. Zwycięzcy nie chcą prze-
cież, by świat się dowiedział prawdy
o ich sposobach działania. Dlatego
potrzebny jest poeta. To on powie,
on opowie nie tylko o wydarzeniach,
o suchych i nagich faktach, ale
opowiadając, odłoni jeszcze głębiej
tych faktów, ich wielowymiarowość
i daleki zasięg. Wojna jest bowiem
wydarzeniem godzącym nie tylko
w ludzi i miejsca, w których się
dzieje, ale uderza w całość bytu,
a więc i w Boga.*

Tontić nie daje łatwych odpowie-
dzi na pytania stawiane przez
skrzywdzonych. Nie pociesza. Nato-
miast usiłuje żyć, trwać w świecie
takim, jaki jest, by mówić, by opo-
wiadać ten właśnie świat. *Nigdy nie
było tak świętej jasności / i tak
pachnącego południa. / Nigdy, ach
nigdy tyle ciemności / naładowanej
na ludzi.* W świecie Tonticia zło
i dobro przeplata się, może nawet
miesza, ale zarówno jedno, jak
i drugie pozostaje sprawą nie zakoń-
czoną, otwartą, zmierzającą dopiero
do swego sensu, który dzisiaj jest
zaledwie przeczuwany. Ale uwaga,
duch Europy ukryty, / (...) TWORZY!
*/ Ze starodawnego szlamu, jadu,
wszelkiej ohydy / europejskich naro-
dów, / (...) mistrzowsko destyluje /
poezję, filozofię i inne niepotrzebne*

*nikomu / CZYSTE rzeczy, / które
dymiąc z europejskiego śmietnika /
otumaniały inne okolice planety.*
Tonić więc przestrzega przed za-
właszczaniem sensu dziejów i przed
dawaniem odpowiedzi na pytania
o ten sens już teraz. To wielkie
równanie, jakim są dzieje Ziemi i jej
okolic, czyli Kosmos, to równanie
zła i dobra, piękna i brzydoty, każe
nam spoglądać znacznie dalej.
W jasnym ogniu gwiazd. W otchłani.
/ Swoi. Na swoim. Swoi. Na swoim.
Te słowa to echo słów – Kainie,
gdzie twój brat?

Wacław Oszejca SJ

W JURYSZKACH KOŁO EJSZYSZEK

Teresa
Lubkiewicz-Urbanowicz
Boża podszełka

Biblioteka Krasnogrudy
Fundacja Pogranicze, Sejny
1994, ss. 294

Powieść Teresy Lubkiewicz-Urbanowicz może się wydawać anachronizmem na współczesnym naszym rynku literackim; jawnie odstaje też od trendów, które zarysowały się po 1989 r. w prozie polskiej (oczywiście nie tej skierowanej do masowego czytelnika) i które są zbieżne w dużej mierze z wiodącymi kierunkami nowej literatury światowej. „Boża podszełka” nawiązuje do dość dawnych i może nawet zgrzebných tradycji warsztatu beletrystyki – tej, którą na dobrą sprawę

odłożono na półkę z etykietką (by użyć głośnego terminu guru prozy postmodernistycznej, Johna Bartha): „literatura wyczerpania”. Książka Lubkiewicz-Urbanowicz dowodzi, że uczyniono to – zwłaszcza w Polsce – chyba nazbyt pospiesznie i pochopnie.

Można zresztą przypuścić, a nawet założyć, że zamysł (a kto wie, czy nie i częściowa realizacja?) powieści datują się z wcześniejszego okresu, z epoki peerelowskiej, do której dziś niechętnie się przyznajemy. Autorka urodziła się w Lidzie i spędzała młodość w rodzinnych majątkach pod Wilnem, jak i w samym Wilnie – należy przy tym do twórców, których wyobraźnia oraz w ogóle świadomość artystyczna jest pobudzana przez bodźce osobistych przeżyć i doświadczeń oraz gromadzonych w życiu obserwacji. Tak że można założyć, iż temat książki dawno chodził za Lubkiewicz-Urbanowicz... A istnieją przecież oczywiste powody, które musiały utrudniać, i chyba w ogóle uniemożliwiać, wydanie „Bożej podszełki” w latach Peerelu: rzecz przecież dotyczy wileńskich kresów i uruchamia magiczne przezrocza zakazanych w Peerelu rewirów polskiej historii. Autorka zaczęła pisać zresztą jeszcze w latach 70., debiutowała na scenie głośnym (w czasach, kiedy polska dramaturgia była głośna) dramatem „Wijuny”, nagrodzonym w konkursie na sztukę Teatru „Ateneum”, a potem wyróżnionym przez jury Nagrody im. Piętaka, wydała też w 1990 r. w Londynie tom opowiadań „Dzitwa”. Nostalgia za utraconą – szczególnie inspirującą wyobraźnię, barwną obyczajowo –

krainą dzieciństwa i młodości prze-wija się w całej twórczości Lubkiewicz-Urbanowicz, lecz w „Bożej podszewce” uzyskała swój najbardziej krystaliczny i skończony pod względem artystycznym wyraz. Nb. warto może nadmienić, że zatrudniona w PR pisarka była przez kilkanaście lat współautorką powieści radiowej „W Jezioranach”; po lekturze jej najnowszego tomu osobiście żałuję, że rozmieniała ona tak długo swój talent na drobne, móżoląc się nad kolejnymi odcinkami „masówki” radiowej (jakiż to przecież reżim autorski!).

Jak już nadmieniałem na początku, odzwyczailiśmy się jako czytelnicy współczesnych powieści od tradycyjnego przekazu narratorskiego – osławając się z coraz bardziej wymyślnymi i oderwanymi od odniesień w rzeczywistości operacjami tekstualnymi. Powieść Lubkiewicz-Urbanowicz wciąga i zagarnia z kretesem w swój świat przedstawiony – może właśnie dlatego, że nie sili się na wymyślną nowoczesność za wszelką cenę, stawiając nad wszystkim czytelność przekazu narracyjnego, jego funkcjonalność wobec fascynujących samą autorkę treści.

Zamierzona prostota wyrazu łączy tu elementy konwencjonalnego warsztatu narratorskiego z wysublimowanymi narzędziami elipsy lirycznej; wczytajmy się w tekst: *Zima tego roku była długa, mroźna, z zamieciaми. Maryśka płakała wieczorami za siostrą Anusią (...) Potem, zmęczona żalem, zapadała w sen. Za oknami trzeszczały w sadku jabłunki ściskane mrozem, wierzby uderzały w szyby cienkimi,*

lodowatymi gałązkami, a w studni snu, na samym dnie, budził się nocny koszmar... Naturalnie naprzód ujmuje nas w powieści sama egzotyka tematu, który do tej pory był prezentowany w naszej powojennej prozie – z jakimś powodzeniem – bardziej w aspekcie ziemiańskim i miejskim (np. Konwicki, Miłosz) niż wieśniaczym, rustykalnym; ale też narrator potrafi oddać swoistą magię tego tematu. Mimo że „Boża podszewka”, najogólniej mówiąc, odmalowuje konkretny los rodziny z podwileńskiego majątku, a zwłaszcza nieszczęśliwej od urodzenia (*zapamiętała z dzieciństwa jedno wielkie niekochanie*) dziewiętej w kolejności z rodzeństwa Marysi, jest ona mądra mądrością wiedzy o układzie ludzkich spraw w ogóle, szczególnie w naszej dobie. Mikrospołeczność rodzinno-sąsiedzka w Juryszkach w pobliżu Ejszyszek w czasie objętym ramami akcji przeżywa dwie wojny, powstania, liczne konflikty na tle narodowościowym itd. – ale wszystkie te burze i zawroty historii XX w. dzieją się w odległym tle akcji, przebiegają swoim niezależnym torem, ponad głowami zatroskanych o spójność i dobro swej rodzinnej enklawy bohaterów. Najważniejsza dla narratora jest specyfika, rodzajowość, szczególność ich losu – poprzez którą przemawia przeciw aktualizowanej prawdą dziejów; trochę jak u Marii Dąbrowskiej, którą cechowała mistrzowska umiejętność podobnego wydobywania esencjonalnej refleksji z rodzajowo-egzotycznej treści powszedniego życia ludzkiego. Zresztą nie bez kozery przychodzi przy „Bożej podszewce” na myśl wzór pisarstwa autorki „Nocy i dni”.

Izabella Cywińska w umieszczonej na obwolucie książki nocie porównuje „Bożą podszewkę” do uwspółcześnionej rodzinnej sagi, takiej o literackich korzeniach wprowadzonych z XIX w.; jeśli jest to wszakże saga, to „odmonumentalizowana”, nader eliptyczna i właśnie esencjonalna, streszczona do niemal rozpisanego poematu prozą – utworu zadumanego nad dziwnymi splotami ludzkiej egzystencji akurat w tym czasie i takim miejscu Europy.

Mieczysław Orski

KULTURA BÓLU

Janusz Marciniak *Paradoks artystów*

Wyd. Dialog, Poznań 1994,
ss. 202

Znoszenie bólu jest sztuką... Znieść go można jedynie dzięki mocy, która wykracza poza działanie i siłę ludzkiej woli. Człowiek religijny wiąże tę moc z Bogiem, przyzywanym pod różnymi imionami, wyrażanym w rozlicznych obrazach. Ale wszystkie wielkie religie świata poświadczają zarazem, że Boska rzeczywistość nie mieści się do końca w żadnym z pojęć, obrazów czy jakichkolwiek innych dzieł człowieka. Dlatego również sztuka artystyczna – dawniej jedna z najwznioślejszych form ekspresji religijnej – wyraża tajemnicę Boga tym pełniej, im bardziej sama jest otwarta na ów niewyraźny, przeświecający jedynie pośrednio blask Jego

rzeczywistości. Poczucie i przeżycie tej niewyraźności może być dodatkowym źródłem bólu. Prawdziwa sztuka jest właśnie jego znoszeniem – nie uciekaniem od niego czy negowaniem go, lecz przyjęciem – aby moc, która pozwala artyście go znieść, zostawiła własny ślad w jego dziele.

Świadomość tej prawdy przenika i łączy w jedno świadectwo poznawskiego teoretyka i praktyk(ant)a sztuki malarskiej – Janusza Marciniaka. Jego wypowiedzi, w większości już wcześniej publikowane (także w „PP” 10/1992), zebrane w całość przemawiają ze wzmoczoną siłą. Autor połączył je zasadniczo według ich chronologii, nadając w ten sposób swojej książce – jak podkreślił w słowie wstępnym – charakter *dziennika przeżyć i myśli*. Nie dziwi zatem wyraźny wątek autobiograficzny, przywołujący zwłaszcza wspomnienia z dzieciństwa. Uderza w nich powracający obraz czy raczej skamieniałość (nie)-ludzkiego bólu – kości. Odnalazł je najpierw w piasku na podwórku, gdzie lubił się bawić do momentu, kiedy *dotarło do mnie, że to są LUDZKIE KOŚCI (...)* *Poczułem wtedy odrazę do tego miejsca (...)* *do siebie i do innych dzieci*. Podobne doświadczenie powraca w związku z informacją prasową o znalezieniu szczątków nieznanymi ofiar UB w budynku, gdzie się urodził jego młodszy brat. Także park obok domu dziadków przywołuje na myśl miejsce, gdzie *Niemcy zrucili do dołu zwłoki ludzkie. Na ziemi, która przykryła ciała, wyrosły dzikie róże*. Dziadek pozwolił mu pojąć więcej: *Pamięć to ramiona, które wyciąga-*

my – przez czas – do tego, co kochamy. Ale pamięć to także lęk przed tym, czego nie kochamy.

Ambiwalentna pamięć uczy artystę kochać tych, którzy – podobnie jak on – zostali naznaczeni bólem. Marciniaś poświęca wiele uwagi J. Czapskiemu, który w jednym z listów do niego napisał: *...pragnąłem zawsze wyrazić ból życia*. Fascynuje go też F. Bacon. Pragnie, aby zobaczono w angielskim malarzu *współczesnego ilustratora Księgi Hioba, a nie opowiadano bzdur o satanizmie, jakoby zawartym w jego sztuce*. Łączy go z Goyą. Obrazy obu artystów przeżył po raz pierwszy w czasie, kiedy odwiedził w Paryżu Czapskiego, w dniu na tyle ważnym, że zapamiętał jego datę (5 XI 1987). Zapisał później: *Goya i Bacon wydali mi się teatrami mówiącymi inaczej, ale o jednej i tej samej krawędzi ludzkiego istnienia. U Goi miałem to niezwykle wrażenie, jakbym wyjrzał ze swej śmiertelności, aby zobaczyć życie od zewnątrz jak barwne przedstawienie i jak maskę okrywającą coś straszliwego*. Podobne spojrzenie znalazł u Bacona, który *nie epatuje cierpieniem, ale chowa je w „gablocie” obrazu*. Marciniaś podkreśla, że *cierpienie to materia sztuki*, kierując te słowa pod adresem krytyków, którzy polskiej sztuce lat 80. zarzucają cierpiętnictwo. Pyta również: *Jeśli drażni mówienie o cierpieniu, dlaczego nie niepokoi obojętność na nie?*

Poznański artysta nie kryje swego krytycyzmu wobec niepokojących go przejawów sztuki współczesnej, objawów kryzysu: konformizmu, relatywizmu wartości, oderwania się

od rzeczywistości poza podmiotem, skupionym na sobie i doświadczającym pustki. Zauważa: *Światło, którym świeci to, co dziś nazywamy sztuką współczesną, pochodzi z gwiazd, których już nie ma*. Ten brak ma określoną postać: *Obojętność dla tego, co absolutne i bezwzględne, bezsilność wobec zła to nie kryzys kanonu i erozja chrześcijaństwa, tylko skutek naszego oddalania się od kanonu i chrześcijaństwa*. Marciniaś przywołuje świadectwo S. Morawskiego: *Jeżeli sztuka jest ściśle sprzężona z dramatem ludzkiego istnienia, jego nierozwiązalnymi aporiami, to najbardziej dla niej adekwatną religią wydaje się chrześcijańska (...) nasycona jednocześnie homo- i teocentrycznymi treściami, ugruntowana na idei bogo-człowieczeństwa*. I już we własnym imieniu określa Chrystusa jako *najważniejszy znak, który przetrzymaliśmy*. Wyznaje, że w dzieciństwie poruszała go myśl o Bogu, który *może wcale nie jest wielki i wszechmocny, lecz mały i słaby i dlatego ukrywa się przed nami*. Jako młody człowiek przeżył mocno wiersz Rilkego: *Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie? Bóg, który potrzebuje człowieka, stał mu się fizycznie bliższy*. Odtąd boli go boleść Boga-Człowieka – znak(u), na który, *niestety, najczęściej nie potrafimy odpowiedzieć*.

Odpowiedzi należy szukać... w odpowiedzialności. Dla Marciniaśa jest ona tą „niewidzialną” cechą sztuki polskiej, która ją zawsze wyróżniała. Wolność artysty nie może być absolutna, nie oznacza też autonomii przeżyć estetycznych. Powołaniem sztuki jest raczej *świa-*

dectwo wartościom uniwersalnym – w postaci, która wyraża zarazem osobiste doświadczenie artysty. Tytuł książki mówi o paradoksie artystów. Na czym on polega? Marciniak przytacza wypowiedź Jacka Sempolińskiego, który określa artystę jako *poganina w nieustannym stadium nawrócenia*. Z jednej strony chodzi o poszukiwanie prawdy i światła, ale z drugiej strony to poszukiwanie musi pozostać nie zaspokojone, gdyż inaczej twórczość by ustała. Innym, chyba bliższym poznańskiemu autorowi wyrazem tego paradoksu jest postać Judasza. Artysta pracuje *nad indywidualną formą przekonania o istnieniu Absolutu i ciągle zdradza formę już wypracowaną (...)* Jest Judaszem, ale nie w kwestii zdrady Boga, a zdrady jakiejś formy przekonania o Jego istnieniu. Jednak najbliższe prawdy są pewnie te sformułowania, w których powraca relacja sztuki i artysty do cierpienia. Autor „Paradoksu artystów” przypomina zdanie van Gogha: *Najbardziej wzrusza mnie Giotto, zawsze cierpiący i zawsze pełen dobroci i żaru, jakby żył w innym świecie*. A nawiązując do rozważań M. Schelera o *sztuce znoszenia cierpienia*, mówi o pracy artysty: *Ból, który wyzwala formę plastyczną, a malowanie zbliża do „sztuki znoszenia”, jest bólem przeżywanym*.

Kultura bólu... Tak można by określić negatywny wymiar współczesności jako cywilizacji śmierci. Sztuka może jej ulegać albo przed nią uciekać. Jednak powołaniem artysty jest raczej przyjęcie bólu – z kulturą. Nie kultywowanie cierpienia, ale cierpliwe znoszenie go. Dlatego

sztuka to praca nad sobą i umiejętność współodczuwania. Spojrzenie współczujące prowadzi do istoty malarstwa, którego tajemnica *nie polega na wyjaśnianiu przedmiotu, lecz na jego WIDZENIU*. Marciniak jako malarz uczył się tego spojrzenia zarówno wtedy, gdy poświęcał uwagę martwej naturze, przenosząc na płótno *wiele kilogramów jabłek dla ich urody*, jak i wtedy, gdy pochłonął go temat męki Chrystusa. W końcu, kiedy miał już za sobą serię prac o Męce i Ukrzyżowaniu, stanął przed nowym zadaniem, które określa jako *bardzo poważne*, dodając: *...może dlatego tak mało ostatnio maluję, a więcej piszę, działam społecznie*. Chciałby malować Zmartwychwstanie, więcej, czuje konieczność takiej pracy – *choćby po to tylko, aby się przekonać, że to jest nie do namalowania*. W świetle przytoczonych rozważań autora „Paradoksu artystów” wolno przyjąć, że jego poszukiwanie trwa i pozostaje nie zaspokojone. Może jeszcze za wcześniej na OBRAZ Zmartwychwstania, skoro znoszenie bólu nie dobiegło końca. Jednak postawa, którą wyrażają słowa Marciniaka, świadczy o tym, że prowadzące go światło nie pochodzi z gwiazdy wygasłej. Czyżby słowo wyprzedzało obraz? Jeszcze jeden paradoks artysty – pisarza ORAZ malarza.

Jacek Bolewski SI

ZASADZIĆ DRZEWO**Byron L. Sherwin**
Duchowe dziedzictwo
Żydów polskich**Oficyna Wydawnicza „Vocatio”,
Warszawa 1995, ss. 350**

Jest w Talmudzie opowieść o starcu, który sadził drzewo owocowe. Przechodzący obok młodzieniec zdziwił się: *Po co sadzisz drzewo, skoro prawdopodobnie nie doczekasz owoców z niego?* Stary człowiek odpowiedział mu: *Ludzie, którzy żyli przede mną, posadzili drzewa, abym mógł jeść z nich owoce; dlatego czynię podobnie, aby ci, którzy przyjdą po mnie, mogli jeść owoce z tego, co zasadziłem.*

Przytaczając ten fragment żydowskiej księgi, rabin dr Byron L. Sherwin (ur. 1946) daje swoisty wyraz postawie, w której mistrzem był mu Abraham Joshua Heschel, który uczestniczył w pracach nad soborową deklaracją o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*” (Vaticanum II, 28 X 1965). Autor prezentowanej tu książki (znany już czytelnikom „PP”, por. nry 4, 5 i 7-8/1991) jest wiceprzewodniczącym Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago, profesorem żydowskiej teologii, filozofii, mistycyzmu, etyki i prawa. Napisał wiele książek dotyczących tej tematyki i opublikował dziesiątki artykułów. Zajmuje się też problematyką Holocaustu i jest współtwórcą oraz uczestnikiem dialogu katolicko-judaistycznego w Polsce i USA.

Przypomnę, że w 1986 r. została powołana podkomisja, która w 1987 r. przekształciła się w Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem. Na jej czele stanął bp Henryk Muszyński. Z inicjatywy Komisji w 1989 r. w Chicago odbyło się seminarium naukowe, którego celem było zapoznanie polskich księży diecezjalnych z realiami amerykańskiego pluralizmu religijnego, a przede wszystkim z głównymi aspektami posoborowego nastawienia Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Rabin Sherwin pełnił wtedy funkcję dziekana programu akademickiego, wtedy też został zaproszony do odwiedzenia Polski.

B.L. Sherwin przyjechał do naszego kraju po raz pierwszy wiosną 1990 r. W czasie tego pobytu i trzech następnych corocznych wizyt był przyjmowany przez prymasa Józefa Glempa i innych hierarchów, miał prelekcje w seminariach duchownych (m.in. we Włocławku i Lublinie) oraz w Kolegium Księżąt Jezuitów w Krakowie, uczestniczył w sympozjach naukowych, gościł w Oświęcimiu, a na Uniwersytecie Warszawskim wygłosił w 1992 r. cykl wykładów. Na „Duchowe dziedzictwo Żydów polskich” złożyły się teksty wykładów, konferencji i referatów przedstawionych podczas owych czterech wizyt rabina Sherwina w Polsce. Wyboru i przekładu dokonał ks. Waldemar Chrostowski – od 1994 r. dyrektor warszawskiego Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego. Oficyna „Vocatio” zadbała o wysmakowaną i dopracowaną w szczegółach szatę graficzną książki według projektu Artura Gołębiowskiego.

Trudno by było w krótkiej z założenia nocie przedstawić dokładnie książkę Sherwina. Wystarczy wymienić tytuły jej części, by zorientować czytelnika w bogactwie treści. „Polska – kraj bliski i daleki” to nie tylko dzieje przodków autora (babka Jasionowska pochodziła z Warszawy, dziadek Rabinowicz urodził się w Berdyczowie), ale i próba syntezy losów polskich Żydów, podana w pięknej, literackiej formie. „Spotkanie z Bogiem” to zbiór esejów opartych na przypowieściach, a poświęconych żydowskiej wierze, teologii, eschatologii, pojmowaniu natury człowieka – tematów prawie nie znanym wśród nie-Żydów. Z kolei część zatytułowana „Człowiek obrazem Boga” przez opis zasad wychowania i podejścia do cielesności daje wiedzę o żydowskiej etyce i moralności. W „Holocauście” autor, prezentując – niekiedy dla nas boleśnie – punkt widzenia Żydów amerykańskich na Zagładę, próbuje przełamywać wzajemne uprzedzenia przez określenie ich źródeł i rozbijanie stereotypów. Wreszcie część „Judaizm a chrześcijaństwo” zawiera naukowe artykuły teologiczne, w których Sherwin wykazuje – w sposób ogromnie nowatorski z punktu widzenia judaizmu – wpływ chrześcijaństwa na religię żydowską, dowodząc, iż współczesny judaizm nie byłby bez chrześcijaństwa taki, jaki jest. Zachęcając więc do wielostronnej lektury, chcę tu zwrócić uwagę tylko na dwie sprawy.

Po pierwsze – w całej swojej książce, a więc i w działaniu, które ją zapoczątkowało, rabin Sherwin

jest wyrazicielem nowego podejścia do dialogu. Zakłada ono, że dialog należy zaczynać nie od tego, co dzieli, ale od tego, co łączy, uznając za jego podstawę istniejące związki historyczne, teologiczne i kulturowe. Nie można unikać tematów kontrowersyjnych, bowiem nie da się mówić o sukcesie dialogu, jeśli się podejmuje jedynie te tematy, co do których istnieje porozumienie. Wreszcie uczestnik dialogu winien zakładać, że spotkanie może zmienić nie tylko partnera, ale i jego samego. Aby taki dialog był możliwy, niezbędne jest dogłębne, wzajemne poznanie się jego uczestników. Lektura książki Sherwina pozwala poznać specyfikę żydowskiego myślenia religijnego. Chociaż ton wywoodu jest osobisty, nie można zapominać, że autor – rabin i naukowiec – w swojej prezentacji korzysta nieustannie z klasycznych źródeł teologii żydowskiej, co sprawia, iż widzimy Żydów tak, jak oni rozumieją i przedstawiają siebie. To owa druga cecha książki, warta – jak sądzę – szczególnej uwagi.

Byron L. Sherwin napisał w posłowie: *Pragnę zasadzić drzewo dla tych, którzy przyjdą po mnie (...) Lecz próbując wzmocnić więzi między przeszłością a teraźniejszością (...) odkryłem, że sam zyskałem bardzo wiele. (...) Lepiej poznałem Polskę i Polaków, lecz także lepiej niż dotąd rozumiałem, kim jestem. I bardzo dziękuję za ten błogosławiony dar.* W 30. rocznicę ogłoszenia „Nostra aetate” dialog katolicko-żydowski w Polsce, mimo uporczywego nauczania Jana Pawła II, wciąż pozostaje zajęciem elit. Jed-

nakże zasadzone drzewo, jeśli będzie odpowiednio pielęgnowane, wyda owoce.

Maria Magdalena Matusiak

PIONIER DIALOGU Z BUDDYZMEM

Henri de Lubac
Aspekty buddyzmu

Znak, Kraków 1995

Kard. Henri de Lubac (1896-1991) swoimi dziełami przyczynił się do odnowienia Kościoła i katolickiej teologii XX w. Urodził się 20 II 1896 r. w Combrai we Francji. Mając 17 lat, wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego. W 1929 r., po ukończeniu teologii i otrzymaniu święceń kapłańskich, został wykładowcą teologii fundamentalnej i historii religii w Lyonie.

W 1950 r., po ukazaniu się encykliki Piusa XII „*Humani generis*”, został odsunięty od nauczania. Uznano go za głównego inspiratora tzw. nowej teologii, która odchodząc od neoscholastyki, chciała się głębiej zająć problemami i niepokojami człowieka. W 1958 r. Jan XXIII mianował de Lubaca członkiem komisji teologicznej przygotowującej II Sobór Watykański.

Wielkie doświadczenie francuskiego teologa zostało uwzględnione m.in. w konstytucjach soborowych „*Lumen gentium*”, „*Dei verbum*”

i „*Gaudium et spes*”, do których potem napisał komentarz. Przy „*Gaudium et spes*” pracował wspólnie z ówczesnym arcybiskupem Krakowa Karolem Wojtyłą. Od tego czasu łączyła ich głęboka przyjaźń, o czym pisze Jan Paweł II w swojej książce „*Przekroczyć próg nadziei*”. W dowód uznania wielkich zasług dla Kościoła Jan Paweł II nadał francuskiemu jezuitcie w 1983 r. godność kardynała. Do końca życia de Lubac, mimo starości i częściowego paraliżu, pozostał aktywny i ciekawy wszystkiego, czym żył Kościół. Zmarł w Paryżu 4 IX 1991 r.

Henri de Lubac zainteresował się buddyzmem, kiedy w 1929 r. został profesorem teologii fundamentalnej i historii religii Fakultetu Teologicznego w Lyonie. Jego przewodnikiem w poznawaniu duchowości buddyzmu był ks. J. Monchanin, który przez długi czas pracował jako misjonarz w Indiach. De Lubac bardzo szybko przekonał się, że *buddyzm jest z pewnością największym duchowym wydarzeniem w historii* (s. 32). Patrzył na buddyzm z chrześcijańskiego punktu widzenia, widząc w tej religii jedną z dróg duchowego oczyszczenia, przygotowującą człowieka do przyjęcia Jezusa Chrystusa. Nie jest to książka o buddyzmie, lecz o CHRZEŚCIJAŃSKIM DIALOGU z buddyzmem. Był to dialog podjęty w imię wspólnego poszukiwania prawdy o człowieku i Bogu. W przedmowie do swej książki autor wyznaje: *...mając w pamięci tak odległe od nas okoliczności jego powstania i rozwoju, powziąłem dla tej religii pełną podziwu sympatię* (s. 32-33).

W duchu pełnym sympatii de Lubac napisał o buddyzmie trzy dzieła: „Aspects du bouddhisme”, I (1951); „La rencontre du bouddhisme et de l'Occident” (1952); „Amida, Aspects du bouddhisme”, II (1955). Swoimi książkami chciał pomóc chrześcijanom w poznaniu religii, która we Francji cieszyła się wówczas dużym zainteresowaniem.

W książce „Aspekty buddyzmu” chciał wydobyć to, co jest wspólne buddyzmowi i chrześcijaństwu, i to, co jest oryginalne i niepowtarzalne w każdej religii. W pierwszym rozdziale przedstawia istotę buddyjskiej miłości, na którą składają się takie postawy, jak życzliwość (majtri), szczodroblliwość (dana) oraz współczucie, litość (karuna).

De Lubac podkreśla, że chrześcijańska miłość (caritas) różni się od buddyjskiej majtri. Ta ostatnia jest tylko środkiem, pewnym etapem, czymś prowizorycznym na drodze do nirwany (por. s. 71). Miłość chrześcijańska, mająca swój fundament w Bogu Żywym, prowadzi do służby drugiemu człowiekowi i jest czymś bardzo rzeczywistym, nie zaś tylko współczuciem. Jej głównym źródłem nie jest litość (por. s. 67). Autor dostrzega też pozytywny aspekt tej religii, podkreślając, że Budda przybliżył wszystkim problem ludzkiego losu, wskazując na konieczność *duchowego ogołocenia* (por. s. 88).

W przeciwieństwie do chrześcijaństwa (fakt krzyża) buddyzm nie jest zakorzeniony w historii. Odwołuje się do wielu fantastycznych i cudownych opowiadań, obrazujących poszczególne etapy na drodze oświecenia. „*Słowo stało się cia-*

łem” – oto słowa, których nigdy nie usłyszymy od buddysty. Wobec tej rozkiełznanej, acz wzniosłej wyobraźni, niezdolnej jednak do trwałej i skutecznej praktyki, jakże wielka, prosta i wstrzemięźliwa, a przecież historyczna i niepodważalna jawi się rzeczywistość naszego Zbawiciela mówiącego: „Nikt nie ma większej miłości niż ten, kto życie oddaje za swych przyjaciół” – i umierającego na krzyżu! (s. 65).

W drugim rozdziale, zatytułowanym „Dwa drzewa kosmiczne”, mówi de Lubac o Drzewie Krzyża Jezusa Chrystusa i o Drzewie o Bodhgaji, które jest centrum buddyjskiego świata. Interesujące jest też porównanie sztuki buddyjskiej i wczesnochrześcijańskiej. W tym kontekście de Lubac analizuje niektóre teksty Orygenesa. W ostatnim rozdziale francuski teolog omawia różnorodność sposobów objawiania się Chrystusa i Buddy, podkreślając szczególnie rzeczywistość tajemnicy wcielenia, centralnej dla chrześcijaństwa.

W swoich książkach poświęconych buddyzmowi de Lubac stosuje zasadę rozeznawania duchów, dlatego patrzy na owoce tej religii, odnajdując w niej to, co prawdziwe i dobre dla człowieka. Nie obawia się KRYTYKOWAĆ buddyzmu: przedstawiając piękno jego praktyk i bogactwo nauki, ukazuje także jego słabsze strony, np. brak zaangażowania w przemianę świata, by uczynić go bardziej sprawiedliwym.

Nie wszystkie stwierdzenia de Lubaca na temat buddyzmu są dzisiaj do utrzymania. Obecnie wielu uczonych nie uważa buddyzmu za religię ateistyczną. Poza tym de

Lubac nie znał języków oryginalnych, w których zostały napisane święte księgi buddyzmu. Trzeba jednak podkreślić fakt, że swoimi pracami przygotował dobry klimat do powstania deklaracji soborowej o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*”.

W zapoznaniu się z szerszym kontekstem dialogu między buddyzmem i chrześcijaństwem pomocne jest słowo wstępne niemieckiego jezuitę, Hansa Waldenfelsa. Na koniec trzeba wyrazić uznanie dla trudnej pracy Ireneusza Kani, który podjął się tłumaczenia trudnego tekstu, wymagającego znajomości literatury związanej z buddyzmem. Dla stykających się z buddyzmem po raz pierwszy bardzo pomocny jest słownik podstawowych pojęć tej religii.

Marek Wójtowicz *SJ*

DROGA DO ZROZUMIENIA

Thomas Urban
Niemcy w Polsce
Historia mniejszości
w wieku XX

Instytut Śląski, Opole 1994,
ss. 227

W klimat książki Thomasa Urbana „*Niemcy w Polsce*” wprowadza dedykacja tej pracy: *Moim Rodzicom niemieckim wrocławianom i mojej żonie Ewie polskiej wrocławiance*. Dedykacja ta znakomicie odzwierciedla podwójną perspekty-

wę, którą chciał, jak się wydaje, i z powodzeniem utrzymał w swej pracy Urban. „*Niemcy w Polsce*” bowiem to książka, którą napisał człowiek przez wiele lat konfrontowany codziennie z problemami stosunków pomiędzy Polakami i Niemcami.

Wszakże nie tylko rodzinne związki sprawiły, że Urban przez wiele lat poznawał złożoną mozaikę stosunków polsko-niemieckich. Ten Niemiec urodzony w 1954 r. w Lipsku był w latach 1988–92 korespondentem „*Suddeutsche Zeitung*” w Warszawie. Przedtem studiował romanistykę, slawistykę i historię Europy Wschodniej w Kolonii, Tours, Paryżu, Kijowie i Wrocławiu. Odbył także roczny staż naukowy w Moskwie. Takie właśnie przygotowanie, a także swoiste zakorzenienie w sprawach Europy Wschodniej i Środkowej pozwoliło Urbanowi pokusić się o nakreślenie dziejów mniejszości niemieckiej żyjącej obecnie na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej.

Książka została napisana po niemiecku i była wydana po raz pierwszy w Niemczech w 1993 r. Zyskała tam znakomite recenzje i została włączona do katalogu lektur zalecanych przez niemieckie władze oświatowe. *Każdy, kto chce dysponować dokładną wiedzą o niemieckości i Niemczech po drugiej stronie Odry i Nysy, musi sięgnąć po książkę Thomasa Urbana. Obojętnie czy Niemiec, czy Polak – pisał w bońskim „Kulturpolitische Korrespondenz” Herbert Hupka. Wtórowała mu „Frankfurter Allgemeine”: Los Niemców w Polsce – pionierskie osiągnięcie publicystyki.*

W Polakach przyzwyczajonych przez powojenną, komunistyczną propagandę do nieufnego traktowania wszelkich niemieckich publikacji poświęconych Polsce i Niemcom w Polsce, czy wreszcie sprawom Górnego Śląska, to entuzjastyczne przyjęcie pracy Urbana w Niemczech może budzić mieszane uczucia. Czy oto powstała kolejna praca na temat tragicznego losu wypędzonych, praca pisana na zamówienie czy wręcz pod dyktando niemieckich organizacji ziomkowskich? Praca nie dostrzegająca złożoności stosunków pomiędzy mniejszością niemiecką w Polsce, a polską większością? Gdyby tak było, pisanie o tej książce nie miałoby większego sensu.

„Niemcy w Polsce” to znakomicie udokumentowana praca stroniąca od propagandowych frazesów, starannie wyważająca racje jednej i drugiej strony. Autor nie stara się tu nikogo pouczać, nie próbuje pokazywać, że tylko jedna ze stron budzi jego sympatię i tylko jednej ze stron można przyznać rację. Być może właśnie owa podwójna perspektywa, o której wspominałem na początku, pozwoliła Urbanowi uniknąć uwikłania się w pułapkę propagandowych uproszczeń.

Swoją pracę Urban zaczyna zestawieniem najbardziej istotnych jego zdaniem kwestii spornych w stosunkach polsko-niemieckich, kwestii, które mają najważniejszy wpływ na życie mniejszości niemieckiej w naszym kraju. Nie wyczerpują one rzecz jasna katalogu problemów istniejących pomiędzy Polakami i Niemcami, ale dla sprawy mniejszości niemieckiej mają zdaniem Urbana znaczenie podstawowe.

Ujmując te sprawy w tytuły poszczególnych rozdziałów wstępnych Urban zestawia taki oto katalog: „Niemcy czy autochtoni”, „Nieustający konflikt na tle obywatelstwa”, „Polska mniejszość w Republice Federalnej Niemiec?”

Tak zarysowany teren kwestii spornych wytycza również obszar dalszych penetracji autora książki „Niemcy w Polsce”. W następnych bowiem rozdziałach Urban stara się pokazać, jak te trzy problemy rzutowały na położenie mniejszości niemieckiej w Polsce i w jaki sposób kształtowały sytuację Niemców mieszkających w naszym kraju. A że podejście do wymienionych zagadnień ewoluowało zarówno w polityce władz niemieckich, jak i polskich, nikogo przekonywać nie trzeba. Istotnym walorem tej części pracy Urbana jest stworzenie szerokiego tła historycznego. Myślę, że zarówno czytelnik polski, jak i niemiecki znajdą w tej części książki rzeczy dla siebie nowe. Z pewnością wszakże co innego będzie nowe dla Polaka, a co innego dla Niemca.

Gdy bowiem Urban kreśli obraz zaanektowania przez Związek Sowiecki ziem wschodnich II Rzeczypospolitej, gdy opisuje gehennę ludności polskiej zmuszonej do opuszczenia tych ziem, ludności de facto wypędzonej ze swej ojczyzny, to będą to, jak mierniam, rzeczy nowe, a w każdym razie mało znane czytelnikom niemieckim. Gdy natomiast opisuje exodus około 3 mln Niemców opuszczających pod przymusem, czyli też de facto wypędzonych, ziemie Górnego i Dolnego Śląska, Prus Wschodnich, to obraz ten będzie również czymś nowym,

tym razem dla czytelników polskich. Istotnym elementem wywodu Urbana jest bowiem próba pokazania tragedii wypędzonych oraz pozostających mniejszości – niemieckiej w Polsce i polskiej na wschodzie – oraz zarysowanie pewnej wspólnoty losu tych ludzi. Ludzi pozbawionych pod przymusem ziem ojczystych, ludzi, których przekroczyły granice.

Oczywiście budowanie paraleli pomiędzy losem Niemców wysiedlonych z Polski a losem Polaków wysiedlonych ze Wschodu, a także pomiędzy położeniem mniejszości niemieckiej w Polsce a położeniem mniejszości polskich na wschodzie, wreszcie pomiędzy stosunkiem wypędzonych – i Polaków, i Niemców – do swych dawnych ziem ojczystych, może budzić i budzi pewne wątpliwości. Dla części opinii publicznej i w Polsce, i w Niemczech tego typu porównania są nie do przyjęcia z wielu powodów. Warto wszakże zauważyć, że książka Urbana nie narzuca takiej interpretacji. Pokazuje jedynie, jak wiele wspólnego było w losie obu wspólnot.

Istotny elementem pracy Urbana jest wyraźne wskazanie na nazistowską przeszłość Niemiec oraz na konsekwencje polityki nazistowskiej. *Cenę za nazistowską politykę wyniszczenia, brutalnie prowadzoną przez nich politykę wysiedleń, za pogardę dla wszystkich praw i całkowite zniewolenie Polaków mieli po wojnie zapłacić przede wszystkim Niemcy wschodni i mniejszość niemiecka.* Pisząc te słowa Urban udowadnia, że potrafi nie tylko wskazać na wspólnotę losu niemieckich i polskich wypędzonych, ale umie

również zauważyć korzenie wypędzenia Niemców z ich małych ojczyzn. Nie oznacza to oczywiście akceptacji autora dla powojennych akcji władz polskich, ale też i trudno byłoby takiej akceptacji oczekiwać.

„Rola Kościoła rzymskokatolickiego” to tytuł ostatniego rozdziału książki Urbana. Autor prezentuje w nim powojenne dzieje działalności Kościoła na ziemiach Górnego Śląska. Bilans tej działalności, gdy mowa o położeniu mniejszości niemieckiej, nie jest zdaniem Urbana najkorzystniejszy. Przywołując postać bpa Alfonsa Nossola, ordynariusza opolskiego, autor „Niemców w Polsce” pisze: *Biskup Nossol upatrywał w rehabilitacji języka niemieckiego ważną przesłankę zmniejszenia fali wyjazdów do Republiki Federalnej Niemiec. Tłumienie języka niemieckiego uważał za katastrofę dla swego regionu, który opuszczany był przez coraz większą liczbę ludności miejscowej: „Gdyby Kościół Katolicki w Polsce po wojnie wzniosł się ponad własne przekonania i natychmiast rozpoczął odprawianie mszy po niemiecku, wówczas wielu ludzi nie uległoby wykorzenieniu”.* Czy było to jednak wówczas możliwe? Na to pytanie trudno dziś dać jednoznaczną odpowiedź.

Książka „Niemcy w Polsce” pióra Thomasa Urbana jest z pewnością pracą, którą warto i trzeba przeczytać. Pozbawiona jakiegokolwiek zaciętrzewienia, nie jest wszakże pracą pozbawioną emocji. Ale te emocje mają służyć, jak sądzę, budowaniu zrozumienia pomiędzy dwoma sąsiadującymi ze sobą narodami – polskim i niemieckim. Mają

pomóc i Polakom, i Niemcom w zrozumieniu krętych ścieżek wspólnej historii.

Krzysztof Renik

POWOJENNA EUROPA

Walter Laqueur
Historia Europy
1945-1992

Wyd. Puls, Londyn 1993,
ss. 650

Wydawnictwo Puls opublikowało 11. książkę z serii „Historia”. Tym razem jest to historia powojennej Europy, autorstwa wykładowcy amerykańskich uniwersytetów (m.in. Harvarda), urodzonego w przedwojennym Wrocławiu. Książka wypełnia lukę, która istnieje w Polsce, jeśli chodzi o syntetyczne opracowania najnowszych dziejów Europy czy historii powszechnej. Warto zaznaczyć, że ukazała się ona zaledwie rok po wydaniu amerykańskim. Bezpowrotnie, miejmy nadzieję, minęły już czasy, gdy interesujące pozycje zagranicznych autorów mogliśmy nabyć dopiero wiele lat po ich pierwodruku.

Cezury chronologiczne książki stanowią kluczowe daty w historii Europy (a właściwie i świata). Rok 1945 to koniec II wojny światowej, zaś przełom lat 80. i 90. przyniósł upadek reżimów komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, a 1992 r. to data powstania wspól-

nego rynku, obejmującego kraje Europy Zachodniej. Ogromne zmiany polityczne, ale także np. cywilizacyjne, nie oznaczają wszak „końca historii”. Choć 1989 r. przyniósł niebywały tryumf wolności (zwłaszcza jeśli chodzi o „naszą” część Europy), to świętowanie ostatecznego zwycięstwa demokracji, według Laqueura, *jest jeszcze (jak to wykazują wydarzenia) przedwczesne*. Autor uważa jednak, iż oparcie rządów na prawie, silna gospodarka, a w konsekwencji stabilizacja polityczna muszą przynieść pozytywne efekty. Najlepszym na to przykładem są Niemcy.

Książka składa się z sześciu chronologicznie ułożonych części, które są podzielone na rozdziały dotyczące zagadnień problemowych (gospodarki, kultury, zmian cywilizacyjnych) i rozdziały omawiające historię polityczną poszczególnych państw. Dominuje oczywiście historia Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Włoch i Związku Sowieckiego. Autor skrótowo omawia również dzieje Austrii, krajów Beneluksu, Grecji, państw skandynawskich. Europa dla Laqueura to nie tylko Zachód i sowieckie imperium. Podkreślając podporządkowanie „krajów demokracji ludowej” Moskwie dostrzega on również ich wewnętrzne różnicowanie. Dzieje Europy Środkowo-Wschodniej (w tym Polski) zresztą dość często pojawiają się na kartach książki.

Wobec znacznej objętości pracy, a zwłaszcza jej wielowątkowości i często wręcz encyklopedycznego charakteru (autor starał się przedstawić maksymalnie dużo wydarzeń), trudno byłoby ukazać choćby naj-

ważniejsze tezy Laqueura. Zasygnalizujemy tylko kilka z nich. Przybliżają one, jak się wydaje, spojrzenie autora na powojenną historię Europy.

Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej wpływy komunizmu w Europie Zachodniej były o wiele silniejsze niż we wschodniej części kontynentu, *jako że silniej była tam zakorzeniona ich tradycja, a także dlatego, że pod koniec wojny kraje zachodnie – w odróżnieniu od całej Europy Wschodniej i Środkowej – nie miały bezpośrednich kontaktów z ZSRR. Prosoviecki entuzjizm w Europie stawał się zwykle tym większy, im dalej od Moskwy był wzniesiany.*

W pojawiających się raz po raz w ostatnich latach dyskusjach nad moralnym prawem byłych działaczy komunistycznych do zajmowania eksponowanych stanowisk politycznych w III Rzeczypospolitej powołajmy się za autorem, na przykład Niemiec. Po 1945 r. znaczny procent niemieckiej administracji państwowej, zwłaszcza na kierowniczych stanowiskach lokalnego szczebla – tworzą byli członkowie partii narodowosocjalistycznej. Ale: *Prawdą jest, że nikt z czołówki nazistów nie mógł nawet marzyć o powrocie do życia politycznego, jednak szeregowi członkowie NSDAP czy pomniejsi aktywiści potraktowali swą przeszłość jako szaleństwo lat młodości i utrzymywali, iż dawno już wyzbyli się swych nazistowskich przekonań.*

Deklarację Wyzwolonej Europy, przeciwną koncepcji stref wpływów, zaproponowaną w Jaltie przez USA, autor określił jako *wspamiętały*

dokument, tyle tylko że nijak przystawał on do rzeczywistości – zarówno politycznej, jak militarnej. Deklaracja bowiem nie uwzględniała faktu, iż w krajach wyzwolonych przez Armię Czerwoną o wszystkim decydował wyłącznie Związek Radziecki. Trudno się zresztą temu dziwić, gdyż w okresie wojny i bezpośrednio po jej zakończeniu w USA krytykowanie ZSRR i reżimu Stalina uważane było za przejaw złego smaku (!).

Od stereotypowego ujęcia odbiega opinia na temat buntów studenckich we Francji w 1968 r. Autor stwierdził, iż ich przywódcy uważali, że celowe prowokowanie gwałtowności policji pozwoli im na obnażenie prawdziwego, brutalnego oblicza reżimu i jego represyjnego charakteru. W ciągu kilku dni okazało się jednak, że nie interesuje ich *wcale reformowanie tego, co większość i tak uważała za od dawna już przestarzałe – szło im wprost o zniszczenie uniwersytetu jako takiego, gdyż z ich punktu widzenia usankcjonowane tradycją wykształcenie było problemem czysto marginalnym. Rozwiązaniem miała być rewolucja. W konsekwencji swymi ultraradykalnymi hasłami, swym awanturnictwem i bezmyślną gwałtownością zniechęcili do siebie opinię publiczną.*

Jednym z istotniejszych zagrożeń współczesnego świata jest terroryzm. W opinii Laqueura może on w warunkach optymalnych doprowadzić do chwilowego obalenia demokratycznego porządku (*ale tylko w nim jest w stanie się rozwijać*).

Pisząc o rządach M. Thatcher autor stwierdził, iż udało się jej

złamać pozycję związków zawodowych także dlatego, że *bojowo nastawieni związkowcy tracili popularność nawet na lewicy, jako że zajmowali się nie tyle problematyką sprawiedliwości społecznej, ile maksymalnymi podwyżkami zarobków dla członków swych organizacji.*

Autor przeciwny jest tezie, by przełom wieków oznaczał marginalizację „starej” Europy w świecie. Podkreślił on, iż owa „*karlejąca Europa*” *chwyciła drugi oddech, że dokonała zdumiewających postępów gospodarczych, że zimna wojna na kontynencie należy do przeszłości i że duch wolności rozbudzony został również w jej wschodnich regionach.*

W tej wnikliwej i interesującej książce można znaleźć kilkanaście ewidentnych pomyłek bądź niedopatrzeń, zresztą, jak się wydaje, autorstwa nie tyle Laqueura, ile tłumacza bądź wynikających z niechlujstwa korekty. I tak powierzchwnie państw należało podać w km², a nie w milach² (s. 87), w tabelach statystycznych wielokrotnie pojawia się nazwa Niderlandy (np. s. 212, 227) zamiast Holandia, choć brak tu konsekwencji, bo np. na s. 253, 273 napisano prawidłowo. Wspomniana Holandia miała kolonię nie w południowo-zachodniej, ale w południowo-wschodniej Azji (s. 251, chodzi tu oczywiście o Indonezję). Mur berliński zbudowano nie w 1962, ale w sierpniu 1961 r. (s. 114, zresztą na s. 103 podano prawidłową datę). W Wielkiej Brytanii jest większość ciowy, a nie proporcjonalny system wyborczy (s. 106). Elbę przyjęło się w języku polskim określać nazwą Łąba (s. 377). Bezpośrednio przed

śmiercią Bierut nie był jednocześnie premierem rządu i pierwszym sekretarzem KC PZPR (s. 340), od 1954 r. sprawował tylko drugą z tych funkcji.

Krzysztof Tarka

GŁĘBIA ODSZUKANA

ks. Jerzy Szymik
*W poszukiwaniu
teologicznej głębi
Literatura piękna
jako locus theologicus*

Księgarnia św. Jacka,
Katowice 1994, ss. 226

Książka ta jest precedensowa. Nie było dotąd w polskim piśmiennictwie teologicznym wykładu metodologii teologii literackiej. Pojawiały się postulaty (A. Dunajski), próby skonstruowania zespołu metod (F. Szulc), praca Szymika jednak to już gotowy aparat: zwarty, niezwykle logiczny i wieloaspektowy. Dyscyplina teologiczna, jaką jest bezsprzecznie teologia literacka, doczekała się wreszcie swego polskiego metodologa.

Zajmując się już od 10 lat sprawami wzajemnych związków teologii i literatury pięknej, niejednokrotnie spostrzegałem, że niezmiernie łatwo tu o niejednoznaczność, nieścisłość, brak instrumentarium do wiarygodnych ocen. Teologia literacka, jako dziedzina z pogranicza nauki o Bogu i literaturoznawstwa, czerpie z doświadczeń krytyki litera-

ckiej, hermeneutyki, semiotyki, a więc obszarów, gdzie liczy się „własne zdanie”. Dlatego nietrudno o naciąganie tekstów wielkiej literatury światowej do osobistych inklinacji. Przestrzegali przed tym już w latach 70. i 80. wielcy ojcowie teologii literackiej: H.U. von Balthasar, K. Rahner, M.-D. Chenu, J.-P. Jossua, H. Rousseau, Ch. Moeller. J. Szymik – rasowy teolog – porządkuje terytorium po raz pierwszy na polskim gruncie.

Choć książka ukazała się latem 1994 r., mam ją już od lat trzech. W formie kserokopii doktoratu, dzięki życzliwości autora. Już wówczas ci, którzy zetknęli się z jej tekstem, otrzymali rozwinięcie pewnego dylematu teologicznego: Czy „świecka” literatura może być miejscem teologicznym, a więc, w konsekwencji, źródłem teologii? Rozstrzygnął kwestię C. Napiórkowski w książce pt. „Jak uprawiać teologię” (Wrocław 1991): literatura jest źródłem teologicznym nie natchnionym, zobiektywizowanym i pomocniczym. Szymik udowodnił to, dokonując fascynującej syntezy tekstów źródłowych i własnych badań. Na problem pierwotnej jedności teologii i literatury (K. Dybciak) spojrzął okiem teologa, dziennikarza, duszpasterza i wreszcie, co niezwykle w tym wypadku istotne, poety. Bp A. Nossol w przedmowie do książki zauważa, że Szymikiem kierowała troska o syntezę, twórcze pojednanie teologii i literatury po wiekach nieufności, i że wcale już nie trzeba wybierać między dwiema miłościami: teologią i literaturą, bo synteza jest naprawdę możliwa. W teologiczny i literacki sposób wypowiada

to spotkany przez autora w Salamancie Remigio Gonzales „Adares”: *Najpiękniejszą rzeczą na świecie / jest pisać. Jeszcze piękniejszą czytać. / Jeśli człowiek wydobywa z siebie / prawdziwe słowo, wówczas odrywa się od tego, co / mroczne w duszy. I nie można już wrócić do zła* (J. Szymik, „Wstęp wolny”, Lublin 1992, s. 39). Po to, koniec końców, jest teologia literacka.

Nazwano już książkę Szymika podręcznikiem. Ma ona jednak jeszcze jeden aspekt. Otóż sam fakt prawomocnej obecności teologii literackiej na gruncie szeroko rozumianej teologii może się okazać inspirujący dla rozwoju ewangelizacyjnego aspektu teologii współczesnej (A. Czaja, „Ku twórczemu zbliżeniu teologii i literatury”, „Gość Niedzielny”, nr 51-52/1994). Chodzi o to, jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu. Gdy się prezentuje teologiczne funkcje teologii literackiej, można stwierdzić – jak pisze Szymik – że językiem, w którym głównie wyrażała się polska myśl teologiczna, jest literatura piękna. I tak A. Zuberbier potwierdza, że literatura polska stanowi locus theologicus niemożliwy do pominięcia, R. Rogowski broni oryginalności polskiej teologii sięgając do utworów Słowackiego, a J. Salij twierdzi, że największym teologiem polskim jest Norwid (s. 182). W efekcie teologia narodu od tysiąca lat chrześcijańskiego wyraża się głównie poza obszarem uczonych dzieł, w formie teologii literackiej. Innymi słowy, „Bogurodzica”, żywoty świętych, kroniki, kazania Skargi, dzieła wieszczów były polską odpowiedzią na teologiczne pytania, jak OPOWIE-

DZIEĆ o Bogu. W tym sensie także dziś, kiedy „Bóg jest trochę dalej”, aspekt ewangelizacyjny (katechetyczny, homiletyczny etc.) teologii może odnaleźć jedną ze swych dróg właśnie w nurcie literackim – prawomocnie obecnym i niedocenianym.

Książka Szymika składa się z trzech części, zasadzających się na twierdzeniu, że literatura jest miejscem teologicznym. Szymik pokazuje, na jakich PODSTAWACH funkcjonuje literatura piękna jako locus theologicus, w jaki SPOSÓB i jaką ROLĘ I CHARAKTER ma w owym funkcjonowaniu teologia literacka. Autor „wyświetla” niezwykle szeroki horyzont słowa literackiego w kontekście sacrum: Biblia, literatura jako preparatio evangelica i świadek doświadczenia i recepcji wiary, słowo jako inspiracja l'écriture théologique. Za opisowymi partiami historycznych związków teologii i literatury idą wskazówki ściśle metodologiczne. Wychwycone przez autora „błędne mniemania” opatrzone są zawczasu znakami ostrzegawczymi. Tak śledzi historię wnikliwy badacz albo ten, kto wysłał przyjaciół w Himalaje. Niełatwo wyczuć niuans pomiędzy „teologią literacką” a „teologią w literaturze”, a co dopiero to jasno opowiedzieć!

Na koniec fakt, którego – jak się wydaje – nie dostrzegli dotychczasowi recenzenci książki Szymika. Wraz z nią kończy się w polskim piśmiennictwie teologicznym przeszło 30-letni okres UWIARYGODNIANIA badań z pogranicza teologii i literatury. „W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury” jest

w dużej mierze wynikiem prac prowadzonych przez ostatnie dziesięciolecie literaturoznawców skupionych głównie w Zakładzie Badań nad Literaturą Religijną KUL-u oraz teologów tegoż środowiska naukowego. Ewolucja badań – od tzw. literatury katolickiej do uznania istnienia systemu teologicznego wewnątrz dzieła literackiego – doprowadziła do narodzin w Polsce teologii literackiej. Ta zaś postawiła wymóg: co? i jak?, a więc – metodologii. Na wymóg ów odpowiedział J. Szymik. Jego książka wieńczy fascynującą przygodę teologii polskiej z literaturą i jest bezsprzecznie wydarzeniem naukowym dużej miary. Zainteresowani związkami teologii i literatury mają świadomość, że zostali uzbrojeni przez Szymika w precyzyjny instrument badawczy. „Dalej” polskiej teologii literackiej (dosłownie) dopiszą: teologia i literatura.

ks. Krzysztof Martwicki

Hans Urs von Balthasar, *Święta Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*

przeł. Jan Koźbiał

„W drodze”, Poznań 1995, wyd. I, ss. 353

Autor, uznawany za jednego z największych teologów XX w., prezentuje swoje komentarze do liturgicznych czytań niedzielnych, ukazując wewnętrzny związek dwóch pierwszych czytań z Ewangelią.

Piet van Breemen SJ, *Cenni w oczach Boga*

przeł. Bernard Białecki
WAM, Kraków 1995, ss. 135

Medytacje na tematy biblijne. Ich celem jest przybliżenie Boga współczesnemu człowiekowi za pośrednictwem obrazów Starego i Nowego Testamentu.

Daniel-Ange, *Twoje ciało stworzone do miłości, Twoje ciało stworzone do życia*

przeł. Jacek Pleciński
„W drodze”, Poznań 1994, wyd. I, t. 1 – ss. 211, t. 2 – ss. 219

Autor jest członkiem benedyktyńskiej wspólnoty Matki Bożej Ubogich. W swej książce rozważa temat wielkości i piękna bycia kobietą i mężczyzną, przypominając o świętości ciała ludzkiego.

Roman Dzwonkowski SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*

Oddział Lubelski Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 500 egz., ss. 150

Autor omawia zarysowaną w tytule problematykę, poruszając m.in. zagadnienia samoidentyfikacji narodowej i sytuacji religijnej w historii i współczesności. Książka jest zaopatrzona w mapy.

Mario von Galli, *Nasz pacierz*
TUM, Wrocław 1995, wyd. II, ss. 141

Autor książki (1904-1987) to jezuita, współwydawca „Dokumente”, sprawozdawca II Soboru Watykańskiego. Książka jest zbiorem jego kazań na temat Modlitwy Pańskiej.

Guy Gilbert, *Książd wśród bandziorów*

przeł. Agnieszka Kulczyńska
„W drodze”, Poznań 1995, wyd. I, ss. 109

Autor od ponad 20 lat pełni posługę kapłańską wśród ludzi z marginesu społecznego. Specyficzne zachowania i obyczaje więźniów, recydywistów i narkomanów, wśród których pracuje, sprawiają, że „tradycyjna” posługa religijna nie jest możliwa. Książka, będąca osobistym świadectwem, zmusza do refleksji także nad samym sobą.

ks. Ryszard Iwan, *U progu polskiej demokracji. Szkice etyczno-społeczne, wywiady, rozmowy*

Norbertinum, Lublin – Kilonia 1994, wyd. I, nakł. 700 egz., ss. 260

Książka składa się z trzech części. Pierwsza: *Świadectwo przeszłości* – omawia polską drogę do demokracji, druga: *Meandry teraźniejszości* – opisuje walkę o kształt życia publicznego, trzecia: *Wyzwanie przyszłości* – zarysowuje znaczące elementy programu odnowy Rzeczypospolitej.

Jakub i Raissa Maritain, *Kontemplacja w świecie*

„W drodze”, Poznań 1994, ss. 133

Książka składa się z trzech części: biograficzna prezentuje Maritaina jako człowieka wiary i modlitwy; część druga to wybór z książki *Wieśniak znak Garonny* – dotyczy życia świeckiego chrześcijanina w dzisiejszym świecie; część trzecia zaś to konferencja o powołaniu małych braci Jezusa, którzy książkę przygotowali, a do których wspólnoty Maritain wstąpił po śmierci żony.

Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*

przeł. Arkadiusz Baron
WAM, Kraków 1994, ss. 201

Książka omawia życie i przepowiadanie Ojców Kościoła. Rozpoczyna nową serię wydawniczą WAM poświęconą dyscyplinom teologicznym.

Alessandro Pronzato, *Niewygodne Ewangelie*

przeł. Anna Gryczyńska
„W drodze”, Poznań 1994, wyd. II, ss. 286

Autor rozważa prawdy ewangeliczne, pragnąc powiązać kult z życiem i pobożność z troską o bliźniego.

Gerry Rauch, *Rozwiązywanie konfliktów. Łagodzenie napięcia w trudnych relacjach*

przeł. Stanisława i Jerzy Demscy
WAM, Kraków 1994, ss. 134

Autor porusza m.in. następujące tematy: mówienie prawdy, rozwiązywanie kwestii dobra i zła, konflikty z niewierzącymi, konflikt z władzą.

Michael Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*

przeł. Elżbieta Krukowska
WAM, Kraków 1994, ss. 134

Autor opracowania jest ojcem duchownym seminarium Sankt Georgen.

ks. Grzegorz Sosna, *Wstępna bibliografia chrześcijaństwa wschodniego. Druki polskojęzyczne okresu współczesnego*
Orthdruk, Ryboły 1994, ss. 497

Bibliografia obejmuje około 6000 pozycji dotyczących chrześcijaństwa wschodniego wydanych po polsku: książek, czasopism, gazet, druków okolicznościowych z lat 1944-1993. Jest zaopatrzona w indeksy i skrowidze.

Klemens Stock SJ, *Dobra Nowina Jezus. Orędzie Ewangelii św. Marka*

przeł. Marta Kaźmierczak
WAM, Kraków 1994, ss. 172

Autor jest profesorem Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. W swej książce opiera się na do-

kładnej interpretacji tekstów biblijnych, chcąc ułatwić zrozumienie Ewangelii Marka i otwarcie się na ukryte w niej i w całej Biblii wezwanie do nawrócenia.

ks. Tadeusz Ślipko SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*

WAM, Kraków 1994, wyd. II, ss. 391

Autor porusza m.in. takie zagadnienia, jak: etyka środowiska naturalnego, świat zwierząt w świetle etyki, granice inżynierii genetycznej i terapii medycznej. Książka jest zaopatrzona w indeksy i bibliografię.

ks. Józef Tischner, *Jak żyć?*

TUM, Wrocław 1994, wyd. I, ss. 121

Zbiór esejów znanego teologa i filozofa, zawiera m.in. takie pozycje, jak: *O powinności etycznej, Czym jest sumienie? Zło moralne a grzech, Miłość nieprzyjaciół.*

Andrzej Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii „Nomos”*, Kraków 1994, ss. 396

Autor jest religioznawcą i profesorem antropologii Uniwersytetu Warszawskiego. Książka to zbiór wykładów odzwierciedlających biologiczną i kulturową dwuaspektowość człowieka. W analizie zastosowano podejście rozwojowe i adaptacyjne. Książka obejmuje więc antropologię fizyczną, kulturową i religii.

Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze

red. naukowy Peter Koslowski
RW KUL, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 3000 + 25, ss. 370

Materiały międzynarodowego kongresu współorganizowanego przez KUL (24–27 X 1991, Stadthalle Hanower), który zgromadził przedstawicieli różnych narodów Europy, by dyskutować o duchowych podstawach kultury, religii i gospodarki zjednoczonej Europy.

Obcowanie z wolnością. Dialogi literackie polsko-niemieckie

pod red. Bożeny Chrzastowskiej i Hansa Dietera Zimmermanna
NAKOM, Poznań – Berlin 1994, ss. 213

Materiały z seminariów organizowanych przez Guardini Stiftung z Berlina oraz polskie Kluby Inteligencji Katolickiej.

Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce. Wybór artykułów
WAM, Kraków 1994, ss. 258

Książka – zaopatrzona w mapki, indeksy i bibliografię – zawiera 12 artykułów, dotyczących m.in. podstawowych zasad szkolnictwa jezuickiego, związków kulturalnych Akademii Wileńskiej z Zachodem, Collegium Nobilium w Warszawie.

Z życia Kościoła

1. BISKUPI POLSCY O WYBORACH PREZYDENTA. 6 września marszałek Sejmu Józef Zych ogłosił, że 5 listopada br. odbędą się wybory prezydenckie. Już wcześniej w związku z tym wydarzeniem wypowiedzieli się biskupi zebrani 25 i 26 sierpnia na Jasnej Górze na Konferencji Biskupów Diecezjalnych, kierując do wiernych specjalny list, w którym zwrócili uwagę, iż ludzie, którzy *doprowadzili gospodarkę państwa do ruiny i usiłują (...) narzucać narodowi dawną, skompromitowaną ideologię przybraną w szaty pozornego postępu, chcą sięgnąć po władzę. Episkopat Polski (...) przestrzega przed wyborem na najwyższe stanowiska w Ojczyźnie takich ludzi.* Biskupi podkreślili, że wierzący powinni oddać swój głos na kandydata, *który będzie reprezentował i bronił wartości etycznych, wartości ewangelicznych, choć równocześnie będzie szanował poglądy inaczej wierzących czy niewierzących.* Biskupi ostrzegli przed kandydatami popierającymi prawo do zabijania poczętych dzieci, które *godzi w dobro pojedynczego człowieka, ale również w dobro i trwałość całego Narodu, a także przed kandydatami, którzy redukują Kościół w naszej Ojczyźnie do roli instytucji całkowicie podporządkowanej państwu i ignorują fakt, iż ludzie wierzący stanowią w Polsce zdecydowaną większość.*

Bp Tadeusz Pieronek powiedział, że list Episkopatu w sprawie wyborów był wynikiem społecznego oczekiwania. Podkreślił, że: *Nadszedł czas, w którym trzeba było powiedzieć (...) do czego katolicy, wierzący, rzeczywiście mają prawo.* Sekretarz Episkopatu dodał również, iż Episkopat nie wskaże na konkretne nazwisko kandydata na prezydenta oraz że nie jest to ostatnia wypowiedź biskupów w tej kwestii.

Podczas homilii wygłoszonej w Częstochowie 26 sierpnia, w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej, prymas Polski kard. Józef Glemp nawiązał także do sprawy wyborów prezydenckich, przypominając, że głosowanie jest obowiązkiem moralnym. Wyjaśnił też powód, dla którego nie powinno się wybierać ludzi walczących z wiarą: *Nie można bowiem udzielać we wspólnotę wiary, do której się należy, podobnie jak nie powinno się zwalczać własnej rodziny.*

2. SPÓR O KRZYŻE W NIEMCZECH. Wyrokiem z 10 VIII 1995 r. Trybunał Konstytucyjny Republiki Federalnej Niemiec w Karlsruhe uznał za *nieobowiązujące prawnie* zdanie z par. 13 ust. 1 bawarskiej

ustawy oświatowej nakazujące prawnie umieszczanie krzyży w salach szkolnych. Tym samym rozpatrzył pozytywnie skargę teozofów, pp. Seler, którzy z powodu *negatywnych wrażeń estetycznych*, jakich doznaje ich dziecko patrząc na ukrzyżowaną postać, toczyli od 1991 r. spór z administracją szkoły i lokalnymi władzami oświatowymi, aby w końcu domagać się wobec Trybunału całkowitej zmiany prawa.

Orzeczenie nie zawiera zakazu wieszania krzyży – jak wynikałoby to z komentarzy dziennikarskich i licznych protestów, co podkreślił w wyjaśnieniu tekstu prawnego jeden z sędziów Trybunału. Prawodawstwo Bawarii będzie musiało być jednak bardziej zbliżone do zasad istniejących w innych landach, uzależniających umieszczanie znaków religijnych m.in. od życzenia większości rodziców. Art. 135 konstytucji bawarskiej gwarantuje wychowanie w szkołach publicznych *zgodnie z podstawowymi zasadami chrześcijaństwa*.

Badania opinii publicznej wykazały jednak, że tylko 24% Niemców uważa orzeczenie za prawidłowe, natomiast 47% zdecydowanie je odrzuca. Publikacja komentarza przychylnego Trybunałowi nieomal doprowadziła do usunięcia redaktora naczelnego gazety „Die Welt”. Negatywnie na temat orzeczenia Trybunału wypowiedziało się wielu polityków, z kanclerzem Helmutem Kohlem na czele. W ostrych słowach skrytykował je przewodniczący Episkopatu Niemiec bp Karl Lehmann oraz kardynałowie Joachim Meisner z Kolonii i Friedrich Wetter z Monachium. W prasie cytowano opinie Gino Concettiego z „L'Osservatore Romano” o *groźnym precedensie w Europie*, jakim jest uzasadnienie wyroku zasadą *wolności religii i sumienia* oraz deklaracja, że *krzyż jest [tylko] symbolem określonych przekonań religijnych, a nie wyrazem chrześcijańskiego charakteru zachodniej kultury*. Zatem krzyż przynależałby tylko do prywatnej sfery życia obywateli.

Tygodnik „Der Spiegel” z 14 VIII 1995 r. przypomniał, że zakaz publicznego umieszczania krzyży wydany przez Hitlera wywołał w Bawarii akcję cywilnego nieposłuszeństwa na tyle skuteczną, że został wycofany nawet w latach czterdziestych z obawy przed masowymi wystąpieniami z NSDAP.

Wyrok Trybunału w Karlsruhe odwołuje się do zasad wolności sumienia i religii oraz rozdziału Kościoła i państwa – podobnie jak przedstawiony w połowie czerwca przez administrację prezydenta Clintona w USA odwrotny w skutkach prawnych wniosek o wprowadzenie modlitwy do szkół publicznych.

Tymczasem w Niemczech trwa publiczna dyskusja na temat orzeczenia Trybunału, odbywają się różne spotkania, zapowiedziano także demonstracje przeciw wyrokowi z Karlsruhe, m.in. na 24 września w Monachium.

3. BISKUPI HISZPAŃSCY O ŚWIĘTOWANIU NIEDZIELI. Podczas konferencji Episkopatu Hiszpanii w Madrycie (24-28 kwietnia), biskupi tego kraju rozważali m.in. kwestię zatracania religijnego charakteru niedzieli, o czym szerzej napisali w liście skierowanym do wiernych. Biskupi we wstępie podkreślają, że niedziela nie jest dniem przypadkowym, że jest *drogocennym darem Boga dla ludzi*, czasem świętowania zmartwychwstania Jezusa. Dalej przedstawiają sytuację współczesnego społeczeństwa, w którym fenomen weekendu poniekąd zastępuje niedzielę, zamazując jednocześnie jej sens, znaczenie i chrześcijańskie korzenie. Biskupi z zaniepokojeniem mówią, że liberalizacja godzin handlu sprawia jednocześnie, iż wielu ludzi w niedzielę pracuje. Wskazują na aspekty kulturowe i antropologiczne niedzieli, podkreślając, że niedziela odpowiada na ludzkie potrzeby świętowania i odpoczynku. *Niedziela, jak wszystkie święta, ma swój wkład w humanizację egzystencji i zachowanie harmonii wewnętrznej człowieka, bardzo często naruszonej przez stres i zmęczenie dniem codziennym.* Niestety, współczesne formy rozrywki i odpoczynku często nadal utrzymują w człowieku napięcie, co nie ułatwia świętowania niedzieli, gdzie chodzi nie tylko o zwrócenie uwagi na wartości ducha, podtrzymywanie więzi rodzinnych i towarzyskich, ale także o odpoczynek godny człowieka i sensowną rozrywkę, która pomaga nabrać sił.

W związku ze wzrostem aktywności handlowej w niedzielę, biskupi zwracają uwagę, by nie absolutyzować ekonomii, ale by dać pierwszeństwo wartościom duchowym. Biskupi apelują więc, by nie traktować niedzieli jako jednego z wielu dni oraz by nie rozszerzać czasu wolnego w tygodniu jej kosztem. Niedziela i dni świąteczne niosą wartości powszechnie akceptowane, dlatego należy ich bronić jako dobra wspólnego. Konieczne jest zatem zachowanie tożsamości niedzieli jako dnia szczególnego, *dnia innego od innych.* W kalendarzu chrześcijańskim niedziela jest „pierwszym dniem tygodnia” i „ósmym dniem”, który nosi znamię zmartwychwstania Pana, który rozpoczął nowe stworzenie i jest zapowiedzią świętowania, które nie będzie miało końca. Największym znakiem tego jest oczywiście uczestnictwo we mszy św., ale także modlitwa w rodzinie, uczynki miłosierdzia, dzielenie stołu i czasu wolnego z innymi, radość, a nawet świąteczny ubiór. Jeśli ktoś z racji obowiązków zawodowych

pracuje w niedzielę, to winien znaleźć czas, aby spotkać się we wspólnocie chrześcijańskiej na uczcie eucharystycznej. Biskupi podkreślają, że *niedziela jest sprawą wszystkich*, a troską wszystkich: rządu, związków zawodowych, rodzin, Kościoła, powinno być zachowanie jej wartości i tożsamości.

4. MARY ANN GLANDON PRZEWODNICZĄCĄ WATYKAŃSKIEJ DELEGACJI NA IV KONFERENCJĘ NA TEMAT KOBIETY W PEKINIE. 25 sierpnia M.A. Glandon, 56-letnia profesor prawa na Uniwersytecie Harvarda, została mianowana przewodniczącą 24-osobowej delegacji Watykanu na IV Konferencję w Pekinie poświęconą sprawom kobiet.

Pani Glandon wcześniej wykładała w bostońskiej szkole nauk prawnych. Kolejne stopnie edukacji prawniczej zdobywała na uniwersytecie w Chicago. Jest autorką pracy „Aborcja i rozwód w prawie Zachodu” oraz ośmiu innych książek. Zarówno w swej pracy naukowej jak i wydanych dotychczas publikacjach interesuje się przede wszystkim prawem i jego odniesieniami do życia rodzinnego i aborcji. Mary Ann Glandon jest mężatką, ma trzy córki i dwóch wnuków.

Przemawiając w styczniu br. do przedstawicieli ruchów pro-life w Bostonie, pani Glandon podkreśliła, że *jak długo przemysł aborcyjny będzie wykorzystywał cierpienie kobiet, ruchy pro-life będą mówić prawdę*. Oświadczyła też, że zalegalizowanie aborcji przez Sąd Najwyższy USA przyczyniło się do procesu kulturowej dehumanizacji.

W 1989 r. na spotkaniu diecezjalnych przedstawicieli ruchów obrony życia M.A. Glandon powiedziała, że na podstawie badań dotyczących aborcji w USA i Europie można stwierdzić, iż wprowadzanie różnych dodatkowych restrykcji do prawa zezwalającego na aborcję nie jest najwłaściwszym sposobem zmniejszania rozmiarów tego zjawiska w poszczególnych krajach. Jej zdaniem większy wpływ mają panujące w społeczeństwie normy kulturowe. Dlatego ruchy pro-life, chcąc zmniejszyć liczbę aborcji, powinny występować przeciw okolicznościom sprzyjającym aborcji i mentalności aborcyjnej.

Pani Glandon nie należała do grona negocjatorów watykańskich przygotowujących spotkanie w Pekinie, ale na kilka tygodni przed swoją nominacją spotkała się z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej w celu gruntownego przedyskutowania stanowiska Stolicy Świętej wobec konferencji poświęconej kobietom (KAI).

5. JEDYNI 21% CZECHÓW DEKLARUJE SIĘ JAKO OSOBY WIERZĄCE. Według sondaży opinii publicznej, które na początku sierpnia opublikował w Pradze czeski Instytut IVVM, jedynie 21% Czechów wierzy

w Boga. 31% ankietowanych nie wyklucza istnienia Boga, natomiast 48% deklaruje się jako niewierzący. Pośród osób mających ponad 60 lat oraz wśród kobiet odsetek wierzących jest nieco wyższy.

Jeśli przyjrzymy się mapie Czech, to najwyższy odsetek wierzących znajduje się na południu Moraw (32%), w południowych Czechach (26%) oraz na północy Moraw (24%). Natomiast Czechy Północne z 8% wierzących są najbardziej zateizowanym regionem.

Pośród osób ankietowanych 31% jest zdania, że rola religii staje się obecnie coraz bardziej znacząca, a 23% uważa inaczej. Instytut IVVM przypomina, że w 1990 r. po wizycie Ojca Świętego w Czechosłowacji jeszcze 72% było zdania, iż religia nabrała znaczenia.

Większość ankietowanych mówiła, że Kościół powinien się zajmować jedynie opieką duszpasterską wiernych; tylko 18% opowiadało się za zaangażowaniem społecznym i politycznym Kościoła. Przeciwno takiemu zaangażowaniu Kościoła zdecydowanie wypowiadali się ludzie o wyższym wykształceniu i związani z polityczną lewicą.

oprac. P.S.

