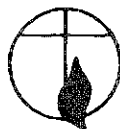


przegląd powszechny

12/892/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

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

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczej.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Osajca SJ (red. naczejny)
Piotr Samerek SJ

Teresa Wierusz

Joanna Kwiatkowska

Teresa Pietrzak

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

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

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 Ciepłoty
PRZEBUDOWA DOWARSZCZYNIA
spółka cywilna

Numer zamknieto 19 XI 1995 r.

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

Spis treści

Wacław Oszejca SJ

Niech ziemia się otworzy

267

Znad Bugu na Sobór

269

Rozmowa Anety Głowskiej i Edwarda Torończaka SJ z prof. Stefanem Świeżawskim, audytorem świeckim na II Soborze Watykańskim. Profesor wspomina prace soborowe, m.in. nad konstytucją o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, oraz wskazuje główne wyznaczniki reformy, jaką zapoczątkował Sobór. Odnosząc się do Kościoła po 30 latach od Soboru, mówi, iż ksenofobie, nacjonalizmy, antysemityzm ujawniające się w społeczeństwie należy traktować jako grzechy przeciwko zasadniczym cechom Kościoła: wspólnotowości, służebności i otwartości.

ks. Andrzej Zuberbier

Trzydzieści lat po Soborze

285

Czy istotnie okres po II Soborze Watykańskim nie spełnił – jak się niekiedy mówi – rozbudzonych niegdyś nadziei? Reforma soborowa nie jest przecież wykazem zmian do przeprowadzenia, ale procesem przekazywania objawienia Bożego w coraz to nowych uwarunkowaniach kulturowych, na co wskazywał sam Sobór. Zatem jak historia i kultura nie zatrzymują się w rozwoju, tak nie może ustać ani zostać uznany za zakończony proces odnowy Kościoła.

Dariusz Kowalczyk SJ

Znudzeni słowem – znudzeni Bogiem

Gerharda Ebelinga mówienie o Bogu

296

Gerhard Ebeling (ur. 1912 w Berlinie, teolog protestancki) ukazuje korelację między mówieniem o Bogu a fundamentalną sytuacją człowieka rozumianą jako sytuacja-słowo, tzn. uwikłanie w język będący darem czegoś (kogoś), co (kto) absolutnie przekracza człowieka. Taka właśnie sytuacja stanowi kryterium mówienia o Bogu.

Hanna Suchocka

Standardy europejskie przyszłej konstytucji

Rzeczypospolitej Polskiej

305

O przyjęciu takich czy innych rozwiązań konstytucyjnych nie mogą decydować uprzedzenia i obawy partii politycznych bądź rządzącej koalicji. Rozwiązania

powinny wynikać z klarownego systemu wartości, który legnie u podstaw przyszłej ustawy zasadniczej. Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie o relację między pełną suwerennością a wejściem do struktur zintegrowanej Europy. Nauka społeczna Kościoła widzi integrację jako szansę stworzenia wielkich płaszczyzn porozumienia, które pozwolą lepiej układać współpracę międzynarodową.

Wojciech Szymbka

Opinia publiczna –

sprzymierzeniec czy przeciwnik demokracji?

318

Relacja między opinią publiczną a elitami politycznymi będzie owocna, jeśli społeczeństwo będzie przekonane, że jego racje zostaną potraktowane poważnie. Jednostka, porozumiewając się z innymi, powinna uwzględniać nie tylko własne interesy, ale i dobro społeczne. Takie obopólne domniemanie dobrej woli jest warunkiem funkcjonowania ładu demokratycznego. W Polsce pokomunistycznej nieufność można dostrzec po obu stronach.

Piotr Matywiecki

Wiersze

329

Milan Bodal

Starożytny apokryf

331

O nabożnej kotce

333

Eugeniusz Kośmicki

Jaki model kapitalizmu?

335

Dla przyszłości gospodarczej Europy podstawowe znaczenie mają co najmniej dwa modele gospodarki: neoamerykański i reński. Różnice między nimi oraz ich zalety i wady opisuje francuski ekonomista Michel Albert w książce „Kapitalizm kontra kapitalizm”.

Anna Pietrzak

**Co widać na dnie butelki Smirnoffa,
czyli o XI Warszawskim Festiwalu Filmowym**

341

Warszawski Festiwal Filmowy stanowi okazję do poznania tendencji pojawiających się w kinie europejskim i światowym, do przyjrzenia się treściom interesującym reżyserów oraz do prześledzenia, w jakim stopniu współczesne problemy zostają odzwierciedlone w filmie.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Z dziejów ramy 348
(„Obraz + rama”, Galeria Kunstforum, Bank Austrii, Wiedeń, 30 VIII – 19 IX 1995 r.)

L. Grabowski: Rzeźba w przestrzeni otwartej 350

Teatr

J. Godlewska: Chóry i chałtury 353
(Teatr „Syrena” w Warszawie, „Rewia na luzie”, reżyseria – Zbigniew Korpolewski)

Książki

A. Szymańska: Psalm nieśmiertelnego 355
(Piotr Matywiecki, „Poematy biblijne”)

M. Orski: Nie licząc już na nic więcej 358
(Krzysztof Myszkowski, „Kozi róg”)

J. Ambroziak: Państwo i Kościół 1989-1995 360
(Witold Adamczewski SJ, Bogusław Trzeciak SJ, „Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”)

M. Pawliszyn CSsR: Głos na pustyni 363
(Stefan Świeżawski, „Święty Tomasz na nowo odczytany”)

M. Cisto: Od Nowego Testamentu do Nowej Ery 366
(Fritjof Capra, „Należć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości”)

J. Pleszczyński: Kłopoty ze św. Augustynem 367
(Leszek Kołakowski, „Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu”)

ks. S. Wszółek: Mowa świata 369
(Marian Grabowski, „Na obrzeżach Sacrum”)

*J. Macała: Jak PRL się rodziła, kwitła i więdła,
aż wreszcie uschła* 372
(Andrzej Paczkowski, „Pół wieku dziejów Polski 1939-1989”)

ks. K. Martwicki: Oswajanie znaków 374
(Jean-Pierre Jossua, „Le livre des signes”)

Z życia Kościoła 378

Sommaire

Wacław Oszejca SJ

Que s'ouvre la terre

267

Des bords du Bug au Concile

269

Entretien avec le Pr. Stefan Swieżawski, auditeur laïc au II^e Concile du Vatican. L'intervinté évoque les travaux du Concile, notamment en vue de la Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps „Gaudium et spes”, et dégage les grands points des réformes amorcées par le Concile. A propos de l'Église telle qu'elle est 30 ans après, il parle des péchés contre les vertus à la promotion desquelles s'employa le Concile: esprit de communion, subsidiarité et ouverture, en nommant notamment la xénophobie, les nationalismes, l'antisémitisme, l'esprit de caste, le mépris de l'homme. Cet entretien a été recueilli par Aneta Głowska et Edward Torończak SJ.

abbé Andrzej Zuberbier

Trente ans après le Concile

285

La période qui a suivi le Vaticanum II, a-t-elle vraiment frustré – selon les dires d'aucuns – les espoirs éveillés par ce Concile? En effet, la réforme conciliaire n'est pas une liste de changements à mettre en oeuvre, mais le processus de communication de la Révélation divine dans des conditions sans cesse nouvelles, chose que le Concile a mis en évidence. C'est dire que, tout comme l'histoire et la culture ne s'arrêtent pas dans leur développement, ainsi, le processus de renouveau de l'Église ne saurait ni s'arrêter ni se faire reconnaître comme achevé.

Dariusz Kowalczyk

Las de la parole – las de Dieu

De Gerhard Ebeling la façon de parler de Dieu

296

Gerhard Ebeling (théologien protestant né en 1912 à Berlin) nous fait découvrir la corrélation entre le fait de parler de Dieu et la situation fondamentale de l'homme entendue comme une situation-parole, soit comme empêchement dans le langage, don de quelque chose ou de quelqu'un qui dépasse absolument l'homme. C'est une telle situation qui constitue le critère du fait de parler de Dieu.

*Hanna Suchocka***Les étalons européens de la future Constitution
de la République de Pologne**

305

L'adoption de telles ou telles solutions constitutionnelles ne saurait être fonction des partis-pris et des phobies de partis politiques ou d'une coalition au pouvoir. Les solutions doivent découler de la transparence des valeurs qui seront à la base de la future loi fondamentale. Il y a donc lieu de répondre à la question de savoir ce que sera la relation entre une souveraineté complète et l'adhésion aux structures de l'Europe intégrée. La doctrine sociale de l'Église entrevoit dans l'intégration une chance de mise en place de larges plates-formes d'entente qui favoriseront la coopération internationale.

*Wojciech Szymbka***L'opinion publique –
une aliée ou un adversaire de la démocratie?**

318

La relation entre l'opinion publique et les élites politiques portera ses fruits si la société a la conviction que ses points de vue sont traités avec sérieux. Un individu, en s'entendant avec les autres, doit tenir compte non seulement de ses intérêts à lui, mais encore du bien public. Une telle supposition réciproque de la bonne foi chez le partenaire, est la condition du fonctionnement de l'ordre démocratique. Or, en Pologne post-communiste, la méfiance est de part et d'autre.

*Piotr Matywiecki***Poésies**

329

*Milan Bodał***Apocryphe antique
Sur une chatte pieuse**

331

333

*Eugeniusz Kośmicki***Pour quel modèle du capitalisme?**

335

Pour l'avenir économique de l'Europe, deux modèles au moins d'économie: néo-américain et rhénan ont une importance fondamentale. Dans son livre „Un capitalisme contre un autre”, l'économiste français Michel Albert décrit les différences de l'un par rapport à l'autre, de même que leurs avantages et leurs inconvénients.

Anna Pietrzak

**Ce que l'on voit dans un fond de bouteille Smirnoff
ou à propos du XI^e Festival varsovien de Cinéma** 341

Ce festival offre l'occasion de faire le point des tendances qui se font jour dans le cinéma européen et mondial, de voir de près les idées qui intéressent les metteurs en scène, et de mesurer le degré dans lequel le cinéma se fait le reflet de la vie d'aujourd'hui.

Comptes rendus 348

Niech ziemia się otworzy...

Boże Narodzenie, oficjalna nazwa w Mszałe – Narodzenie Pańskie. Ta druga nazwa wydaje się bardziej oczywista i łatwiejsza do przyjęcia. Natomiast Boże Narodzenie nastęcza trochę kłopotu. Bóg przecież jest wieczny, nie ma początku ani nie będzie miał końca. Jak więc zatem można twierdzić, że się obchodzi Jego urodziny? Mało tego, oto Bóg rodzi się dzisiaj, i to rodzi się tutaj, w tym miejscu określonym, nazwanym, konkretnym aż do bólu. Tę trudną prawdę potwierdza liturgia, jak też kolędy. Bóg się rodzi w szałasie lub stajni, w zależności od regionu. Na sianie, lub na słomie. Pod palmami, lub wśród ośnieżonych świerków i sosen. Maryja i Józef, jak też i sam Syn Boży, mają twarze białe, czarne lub żółte, czy też czerwone. Podobnie jest z ubraniami. Rzymskie togi, kożuszki, burnusy, kimona, a nawet całkiem dobrze skrojone, dwurzędowe garnitury i suknie prosto z pokazu mody w Paryżu. Nic w tym dziwnego. Przecież słyszymy – dzisiaj narodził się nam Zbawiciel, dzisiaj pokój zstąpił na ziemię. Tłumaczenie, że tak się też dzieje z innymi bogami, których los został związany z kulturą rolniczą, a więc z losem słońca i księżyca, w przypadku Jezusa z Nazaretu nie na wiele się zda. Każdy chrześcijanin bowiem wie, że nie o powtórne, któreś z kolei narodziny chodzi, ale o jedyne, niepowtarzalne. Owszem, te historyczne, betlejemskie, ale i te dzisiejsze. Wygląda bowiem na to, że los Boga jest jak najściślej związany z losem czasoprzestrzeni i odwrotnie. Trudno przecież uwierzyć, że Bóg... albo inaczej: przecież Bóg stworzył człowieka dla niego samego. A to już wystarczy, by o samym człowieku i reszcie stworzenia mieć poważne mniemanie. Nie może być tak, że ten świat i my na nim to sprawa czegoś przejściowego, skoro Syn Boży dla tego świata umrze. Stąd, z tej powagi stworzenia, zrodziła się myśl, została objawiona w tej myśli prawda, że Boga zrodzi nam ziemia i niebo jednocześnie. Dlaczego bowiem Ten Który Jest, skoro przez oślicę przemówił, nie miałby przemawiać przez nasz mózg? Przychodzi zatem Bóg z łona ziemi i z łona kobiety. Z wnętrza

narodu, kultury, religii. Jednym słowem – z prochu ziemi. Żyje w nich. A kiedy nam się wydaje, że w ich wnętrzu znika, wtedy słyszymy napomnienie – tak jak widzicie Go odchodzącego, tak samo przyjdzie.

Patrząc na naszą współczesność, jak też i na przeszłość, można odnieść wrażenie, że Bóg nadal jest jak dziecko. Bezradny wobec wody i ognia, chłodu i głodu, powietrza i wojny. Zupełnie tak samo, jak wtedy w Betlejem. Skoro tak, to znaczy, że Betlejem jest tutaj, nasza współczesność jest grota, polem pasterzy, miastem, świątynią. Można nawet powiedzieć, że w związku z tym, co wiemy o Jezusie, o Jego losie w historii Kościoła i w dziejach kultur, które wyrosły z Jezusowej i kościelnej Ewangelii, nam jest łatwiej niż nawet Maryi czy Józefowi. Czas przecież poddał próbie to ziarno i wydało ono plon stokrotny.

Ta bezradność Boga wobec świata i ta nasza bezradność wobec Boga i świata również – zmuszają nas do jednego. Do przekonania, że coś więcej musi być w tym, czy poza tym, co się zna. Również w sprawach religijnych, również w sprawach wiary. Ta niemoc jest naszą siłą, gdyż rodzi nadzieję na możliwość dalszego ciągu. Rodzi nadzieję na możliwość spełnienia się szaleńczej ludzkiej nadziei na szczęście. Chrześcijanie mówią w takim momencie o powtórny przyjsciu. To znamienne. My też, podobnie jak Żydzi i wyznawcy innych religii, razem z nimi czekamy, a może dojrzewamy, dorastamy razem z całym stworzeniem do tej chwili, kiedy chwała synów ludzkich, czyli piękno człowieka, ukaże się w całej krasie. Będzie to dzień, w którym całe stworzenie dojdzie do swego celu, czyli do siebie samego.

Baśń to, mił, bajeczka? Jeśli nawet, to i tak jest to wiele. Dlaczegoż by nie wierzyć również i baśni, pięknu groźnego i godnemu? I przez owieczki, oraz barany, Pan też przemawia. Anielskich Świąt.

Wacław Oszejca SJ

Znad Bugu na Sobór

Ze Stefanem Swieżawskim

rozmawiają: Aneta Głowska i Edward Torończak SJ

— *Był Pan audytorem świeckim na II Soborze Watykańskim. Czym był dla Pana udział w tym historycznym dla Kościoła wydarzeniu, które, jak sam Pan stwierdził, zakończyło długi proces dojrzewania duchowego i stanowi punkt wyjścia nowej epoki w dziejach Kościoła oraz ludzkości? Na czym polegała i polega nowość Vaticanum II?*

— Ostatni Sobór Watykański był dla mnie niezmiernie wielkim wydarzeniem. Można powiedzieć, że stanowił urzeczywistnienie najgłębszych marzeń, które żywiłem od lat wraz z grobem moich najbliższych przyjaciół. Myślę tu głównie o „Odrodzeniu”¹, jego działalności i oczekiwaniach. Dlatego wydaje mi się, że Sobór jest zakończeniem nieuniknionego procesu – nie tylko pewnej wielkiej epoki – który przygotowywał Duch Święty. To On zapalał różne ogniska w wielu częściach świata. Miałem dość dużo kontaktów z ówczesną młodzieżą, nie tylko polską, ale również zagraniczną. Z Francji, Austrii, Niemiec, Włoch, Portugalii – tam działały się niewątpliwie sprawy, które przygotowały Sobór. W tych grupach młodzieżowych była bardzo wielka tęsknota za odnową Kościoła, która się właśnie dokonała na Vaticanum II. Sobór był niemal ponad miarę wypełnieniem tych wszystkich pragnień. Jest to jakby proces zamknięcia dwóch epok, tzn. konstantyńskiej i tomistycznej. To są dwa okresy, które się zamykają przygotowując coś nowego. Gdy chodzi np. o liturgię, która była tak ważna w naszych

¹ Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej – ruch odnowy katolickiej w duchu katolicyzmu społecznego. Po 1920 r. działał już we wszystkich polskich środowiskach uniwersyteckich. Każde środowisko miało specyficzny profil. W środowisku lwowskim, gdzie działał S. Swieżawski, rozwinął się bardzo silnie nurt odnowy liturgicznej.

ruchach, zwłaszcza w Polsce, to nasze myślenie o niej było jeszcze dość naiwne. Miałem dwadzieścia kilka lat i w czasie wakacji chodząc z notesikiem nad brzegiem Bugu kreśliłem plan reformy liturgicznej na 25 lat naprzód. Pamiętam, jak patrzyłem z zazdrością na cerkiew unicką i myślałem, jak tam jest już pięknie, że ludzie nie śpiewają piosenek, tylko samą mszę, że mają język starocerkiewny, który rozumieją, a nie tak jak u nas – łacinę, która stwarzała trudności w zrozumieniu i przeżywaniu liturgii. W tym duchu rozwijał się cały nasz plan reformy liturgicznej. Wspominam o tym, bo gdy przyszły zmiany, które wprowadził Sobór, to one rzeczywiście zrealizowały coś o wiele większego niż to, o czym marzyliśmy. Pamiętam, że w 1925 r. byłem na Kongresie Pax Romana, który razem z Federazio Universitaria Cattolica Italiana obradował w Bolonii i Rzymie. Przyjechaliśmy do Rzymu (wtedy poznałem ks. Korńłowicza) i z całą młodzieżą włoską i międzynarodową podczas mszy, którą odprawiał Pius XI, na słowa papieża: „In nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti. Amen. Introibo ad altare Dei” – myśmy odpowiedzieli: „Ad Deum qui laetificat juventutem meam”. Na to usłyszeliśmy jeszcze mocniejszy głos któregoś z kardynałów „Silencium!” Cóż za zmiana na Vaticanum II.

— *Jaka była rola audytorów świeckich na II Soborze Watykańskim? Z jakich środowisk, państw i Kościołów przybyli? Jak wyglądał i jakie znaczenie miał udział świeckich w pracach nad dokumentami soborowymi? Jak doszło do Pana udziału w Soborze?*

— Audytorzy byli po prostu przedstawicielami świeckich, obojętne, czy pochodzili z takiego, czy innego kontynentu. Naturalnie, że chodziło o to, aby dobrać uczestników z różnych części świata. Przeważnie ci, którzy byli obecni na Soborze, byli przedstawicielami wielkich organizacji międzynarodowych. To trochę utrudniało mi pracę, gdyż byłem wyjątkowo audytorem, który nie miał zaplecza, z którym przyjeżdżali inni. Ale również Jean Guittou, który rozpoczął serię audytorów (w ostatniej fazie obrad soborowych zespół audytorów, złożony z sióstr zakonnych oraz świeckich pań i panów, liczył około 50

osób), reprezentował sam siebie. Audytorzy reprezentowali bardzo różne środowiska. Była wśród nich np. bardzo wybitna działaczka społeczna R. Goldie z Australii. Był także może z nich wszystkich najwybitniejszy V. Veronese, przyjaciel Pawła VI, który właściwie był naszym duchowym wodzem (choć wodzem pod względem organizacyjnym tej grupy audytorów był M. Habicht – Polak mieszkający poza granicami kraju), a także J. Norris z USA. Ja byłem jedynym audytorem z krajów komunistycznych, tak że mimo woli reprezentowałem ten świat. Afrykę reprezentował E. Adjakpley, Murzyn z Togo, który występował zawsze we wspianym stroju narodowym. Wśród audytorów świeckich zostały umieszczone dwie zakonnice, mimo że nie były z tego zadowolone. Była inna wybitna postać, s. Guillemin – matka generalna Sióstr Miłosierdzia św. Wincetego à Paulo, która później odwiedziła Polskę. Była także jedna z matek Sacré Coeur.

Jak doszło do mojego uczestnictwa w Soborze? Ks. kard. Wyszyński mianował mnie tzw. ekspertem świeckim. Miałem ogromne problemy z wyjazdem. Władze polskie odmówiły paszportu, a włoskie – wizy. Wtedy podobno kard. Wyszyński przedstawił tę sprawę Pawłowi VI, na co Ojciec Święty powiedział: „Wobec tego mianuję go audytorem”.

Audytor to autentyczny uczestnik Soboru – jedynie bez prawa głosu. Audytorzy byli włączani do różnego rodzaju komisji, które przygotowywały teksty soborowe, dlatego pracowaliśmy dość intensywnie. Poza tym np. w porozumieniu z biskupami polskimi przygotowałem ważny dokument dotyczący nauk filozoficznych. Ja byłem głównie zatrudniony w podkomisji kultury, która przygotowywała część tekstu „Gaudium et spes” tzw. 13. schemat. Było dużo spotkań i pracy. Jedna z wielkich narad odbyła się w zimie przed IV sesją w Ariccia pod Rzymem. Wówczas było nas dwóch Polaków: abp Karol Wojtyła i ja. Toczyły się bardzo intensywne dyskusje na temat istoty kultury, ale największe trudności były z filozofią. Odbywały się również regularne spotkania i dyskusje u pallotynów, nad Tybrem w Rzymie.

Często sam byłem przeciwko wszystkim. Trzeba powiedzieć, że panowała taka atmosfera, iż jeśli ktoś reprezentował filozofię

św. Tomasza, był traktowany jako przedstawiciel nurtu, z którym trzeba zerwać. Chciano zerwać ze zideologizowanym tomizmem. Gdy zaczynałem mówić o filozofii, budziło to wśród słuchaczy nieufność, przy słowie „metafizyka” stawali się oni jeszcze bardziej nieufni, natomiast największą nieufność wzbudzały wypowiedzi o św. Tomaszu. Było to niezwykle trudne zadanie, bo musiałem przemawiać po francusku i miałem na wypowiedź zaledwie kilka minut. Potem razem z Jerzym Kalinowskim napisaliśmy przed IV sesją książkę „La philosophie à l'heure du Concile”². Ta książka zmieniła atmosferę. Byłem zdumiony, gdy wraz z żoną podczas audiencji u Pawła VI, na kilka dni przed zamknięciem Soboru, chciałem mu ofiarować egzemplarz tej książki, przypuszczając, że nie miał jej w ręku. Na co Ojciec Święty odpowiedział, że właśnie ją czyta. Podobnie jeden z największych moich przeciwników, generał pallotynów ks. Moehler. Spotkał mnie kiedyś i powiedział: „Widzę z tej książki, że nie jest Pan takim »zatabaczonym tomistą«, tylko trochę inaczej widzi Pan te sprawy”.

— *Czy można powiedzieć, że udział świeckich w Vaticanum II był inny niż podczas poprzednich soborów?*

— Absolutnie. Świeccy przedtem nie uczestniczyli w soborach w takim wymiarze. Naturalnie, bywali na nich, choćby np. Zawisza Czarny, który był na soborze w Konstancji (1414-18), ale to był udział symboliczny. Na II Soborze Watykańskim po raz pierwszy wyraźnie podkreślono wagę uczestnictwa świeckich. Zajmowali oni w Auli św. Piotra bardzo poczesne miejsce, co miało podkreślić znaczenie ich obecności na Soborze. Myślę, że rzeczywiście wpłynęło to na rolę świeckich w Kościele posoborowym.

— *II Sobór Watykański, który według stwierdzenia Jeana Guittona, „jest najważniejszym wydarzeniem między rokiem 1900 a 2000”, miał z pewnością wielu prekursorów, którzy już*

² Ukazała się ostatnio w języku polskim: S. Świeżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995.

na długo przed 1962 r. żyli treściami przyszłego soboru. Kogo wymieniliby Pan w gronie takich soborowych pionierów?

— Bardzo trudno powiedzieć. Należałoby popatrzeć na cały XIX w., który po „niżu” w XVIII w. powoli przygotowywał odnowę. Trzeba wskazać kilka etapów: we Francji F. Ozanam i tworzone przez niego konferencje św. Wincentego à Paulo; wzmożona działalność jezuickich Sodalitacji Mariańskich w kierunku gromadzenia świeckich; wielki ruch katolicyzmu społecznego po ukazaniu się „*Rerum novarum*” (1891), który bardzo mocno wstrząsnął świadomością katolicką. Następnie trzeba wymienić odrodzenie się wielkich zakonów monastycznych, np. benedyktynów w Solesmes lub w Maria Laach; odrodzenie śpiewu gregoriańskiego oraz życia kontemplacyjnego w zakonach. Równocześnie ukazała się bardzo ważna encyklika Leona XIII „*Aeterni Patris*” (1879), która nie tyle przyczyniła się do zideologizowania tomizmu, ile do intensywnych studiów teologicznych i filozoficznych w zakresie historii filozofii i średniowiecza. Potem Pius X, dramatyczna sprawa modernizmu (Pius X potępił modernizm w encyklice „*Pascendi*” 1907), ale o wiele ważniejsza sprawa częstej i wczesnej komunii św. (dekret „*Quam singulari*” o wczesnej I komunii św., 1910) oraz wielka zmiana pod tym względem. No i oczywiście droga ufności św. Teresy od Dzieciątka Jezus. To wszystko razem przyczyniło się do tego, że powstały liczne ogniska, o których mówiłem na początku. To tak, jakby Duch Święty zapalał światło i wskazywał drogi. Myśmy tym wszystkim żyli w „Odrodzeniu”. W Polsce również były te wspaniałe ogniska: brat Albert – owoc powstań, generałowa Zamoyska, Kuźnice³ i ich działalność. Z tego wszystkiego wyrosły takie środowiska, jak „Odrodzenie” i Laski. To wszystko byli poniekąd prekursorzy Soboru. Nie można zapomnieć o wielkich objawieniach maryjnych. Jeden z saletynów powiedział mi, że wielkie objawienie

³Jadwiga Zamoyska z Działyńskich (1831-1923) – otworzyła w rodzinnym majątku, Kórniku pod Poznaniem, Zakład Gospodarczo-Wychowawczy, pierwszy w Polsce, jeden z pierwszych w Europie. Usunięty przez Bismarcka (1886), został przeniesiony do Kuźnic pod Zakopanem.

Matki Boskiej z La Salette – jedno z pierwszych – wypadło w dniu, w którym 100 lat później Hitler zdecydował o zagładzie Żydów. Matka Boska płakała w tym dniu. Druga rzecz, niebываła, dotyczy Jana Pawła II. Kiedy byliśmy u niego na audiencji po zamachu pytałem go: „Ojcie Świąty, przecieź to była data Fatimy”. Ojciec Świąty mówi: „Tak, dzień, godzina”, i potem prawie krzyknął: „I minuty nawet się zgadzają”. Takich znaków jest bardzo dużo np. objawienia cudownego medalika, nawrócenie Żyda Ratisbonne’a. Potem to wszystko od Lourdes przez Fatimę do Medżugorje – to pasmo bardzo wielkich spraw. Myślę, że to wszystko trzeba zobaczyć jako całość. Także te wielkie nazwiska teologów, którzy musieli nawet milczeć przed Soborem, jak chociażby dominikanie: o. Y. Congar i o. M.D. Chenu, oraz jezuita o. H. de Lubac. Gdy chodzi o filozofię, mamy tu znowu Francję i dwa wielkie nazwiska: J. Maritain i E. Gilson, oraz całe środowisko, z którego oni wyrosli.

— *Brat Pan udział w komisji soborowej pracującej nad konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. Jak konkretnie wyglądała praca tej komisji? Czy były jakieś kwestie, zagadnienia, które wywołały szczególnie żywą dyskusję wśród uczestników komisji?*

— Zagadnienia dyskusyjne w podkomisji kultury były wyrazem starcia z perspektywą zbyt jednostronnie socjologiczną i psychologiczną ze strony właśnie socjologów i psychologów, humanistów i pedagogów w szerokim znaczeniu.

Ja natomiast miałem bardzo ciężkie zadanie, bo byłem jedynym filozofem i tym, który reprezentował stanowisko filozoficzne. Kontrowersyjna była sama koncepcja kultury. Nie szukaliśmy definicji kultury. Walczyłem o to, żeby kultury nie traktować przede wszystkim jako produkcji i konsumpcji dóbr kulturalnych, lecz jako uprawę ducha (cultus animi). Człowiekiem jest ten, kto wyposażony w wielkie cnoty tworzy prawdziwą kulturę ducha. Prawdziwej kultury nie ma bez filozofii, tzn. mądrości. Termin „mądrość” był jeszcze do przyjęcia w dokumentach soborowych. Dlatego w „Gaudium et spes” znalazły

się słowa o mądrości, która jest tak niesłychanie ważna. „Na koniec natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. (...) Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi” (KDK 15).

Podkomisja zbierała się w różnych miejscach – najczęściej w domu generalnym pallotynów. Liczyła dwadzieścia kilka osób. W jej skład wchodził nie tylko audytorzy, ale również eksperci, m.in. ks. Klostermann – bardzo awangardowy profesor teologii z Wiednia.

— *Czy można powiedzieć, że wraz z II Soborem Watykańskim zakończyła się epoka konstantyńska i epoka tomistyczna w Kościele? A jeśli tak, to czy oznacza to koniec chrześcijaństwa jako religii panującej i pożegnanie ze św. Tomaszem?*

— Jest to sprawa niezmiernie ważna, gdyż Kościół chciał się pozbyć dwóch garbów, które mu narosły.

Jeden to garb państwowości, który trwał od czasów Konstantyna Wielkiego do końca XIX w., to, co uważano za tragedię i dramat w czasie Vaticanum I. Vaticanum II wyzwoliło Kościół z tego związku z doczesną władzą, zrywając z modelem teokratycznym. Przykładem tego był fakt, który mogliśmy oboje z żoną widzieć: Paweł VI zjął tiarę i powiedział, że to jest koniec władzy Kościoła w sferze doczesnej. Włożył na siebie infulę jako biskup rzymski. To jest koniec epoki panowania Kościoła w sferze doczesnej. Tutaj rzeczywiście wracamy do ewangelicznego Kościoła przedkonstantyńskiego, co zresztą wyraźnie realizuje w swoim ekumenizmie Jan Paweł II. Ten ostatni pontyfikat jest przede wszystkim ekumeniczny, tzn. otwarty i nastawiony dialogowo. Vaticanum II to pierwszy sobór, na którym nie było anatem, odcinania się od błędów, tylko przeciwnie – przerzucanie mostów we wszystkich kierunkach.

Gdy chodzi o św. Tomasza, to garbem nie jest on sam, tylko zideologizowany tomizm. Jedna i niewzruszona jest tylko wiara, filozofia zaś i teologia muszą być wolne. Filozofia i teologia nie mogą być z nakazu – muszą być z wyboru. Dlatego nie chodzi o tomizm jako ideologię katolicką, lecz o filozofię i teologię jako konieczność kontemplacji przyrodzonej i nadprzyrodzonej, jak pięknie tłumaczył Arystotelesowski termin *ἡ θεωρητικὴ φιλοσοφία* wielki humanista Hermolaus Barbaro – *philosophia contemplativa*. Gdyż *θεωρητικὴ* oznacza „kontemplacyjny”. Mam wrażenie, że ta cała zmiana spojrzenia jest wielką rewolucją, która musiała się dokonywać i dlatego istniała niechęć do samej nazwy „tomizm”. Bano się, że to nawrót do tej linii, z którą chciano zerwać.

— *Czy nowożytne kierunki filozofii mogą tworzyć alternatywę dla myśli św. Tomasza?*

— Nie mogą. Stanowią uzupełnienie i wzbogacenie. Może nastąpić kiedyś wzbogacenie metafizyki, ale to się liczy na tysiąclecia. Wielki krok został postawiony między Platonem i Arystotelesem a św. Tomaszem. Każda filozofia wnosi coś cennego. Jakiś aspekt prawdy tkwi w każdej filozofii, nawet w najbardziej skrajnym sceptycyzmie, gdyż wnosi on jakiś krytyczny stosunek do nowych ujęć rzeczywistości. Wszystkie filozofie wzbogacają, ale nie są alternatywną dla św. Tomasza.

— *Często się podaje św. Tomasza jako jednego z wielu do wyboru.*

— Św. Tomasz jest w tym sensie do wyboru, że człowiek musi sam dojrzeć do świadomości, iż metafizyka jest najważniejszą dyscypliną. Można się zatrzymać na metafizyce, która nie wychodzi poza esencję (istotę). Metafizyka może postawić jednak krok naprzód, dochodząc do problemu *esse* (istnienia). W tym sensie jest alternatywą, bo można wybierać każdą filozofię, ale nie ma alternatywy, jeżeli człowiek szuka tego, co jest najgłębsze.

— *Po II Soborze Watykańskim można usłyszeć głosy, że Vaticanum II odsunęło filozofię na dalszy plan. Czyżbyśmy więc*

po 1965 r. mieli do czynienia z afilozoficzną teologią i ateologiczną filozofią?

— Filozofia i teologia musi być owocem wyboru, a ten wybór wymaga wielkiej odpowiedzialności. Filozofia jest dziedziną, która przede wszystkim poszukuje (*philosophia quaerit*). Nie stoi to absolutnie w sprzeczności z przeświadczeniem o istnieniu jedynej prawdy. Ostatnio ukazał się bardzo ciekawy artykuł o ortodoksji pióra ks. Hryniewicza⁴, który mówi, jak wyglądała koncepcja dogmatu w pierwszych wiekach. Nie było to zamknięcie drogi, ale właśnie jej otwarcie. Pojawiło się tragiczne nieporozumienie modernizmu, który zakładał, że dogmaty mogą się zmieniać. Dogmaty się nie zmieniają, tylko pełnia ich treści jest tak wielka, że stawiają one przed teologami mnóstwo nowych pytań teologicznych; to samo jest w filozofii. Zdobyć jakiegось terenu w filozofii nie jest zamknięciem drogi, ale stanięciem w takim punkcie obserwacyjnym, z którego widać nowe perspektywy.

— *W jakim stopniu ważne jest dla teologa spotkanie ze św. Tomaszem?*

— Dla teologa nie jest ważne spotkanie ze św. Tomaszem, czy Bonawenturą, czy św. Ignacym, tylko spotkanie z metafizyką. Dlatego błędne jest myślenie, że wystarczy spotkanie z socjologią, psychologią, czy tzw. filozofią wartości. Dla mnie takim wielkim niebezpieczeństwem jest fideizm, który twierdzi, że na wszystkie pytania odpowiada wiara, a biedny rozum ludzki właściwie nic nie ma do powiedzenia. Dlatego tezy, które głosił o. Bocheński, że właściwie filozofia sprowadza się ostatecznie do logiki – to straszliwa kapitulacja mądrości przyrodzonej. Odcięcie teologii od metafizyki jest wynaturzeniem teologii. Dlatego musi ona być w tym sensie filozoficzna.

— *Jan Paweł II w liście apostolskim „Tertio millenio adveniente” (nr 18 i 19) mówi: „Był to Sobór bardzo podobny do*

⁴W. Hryniewicz OMI, *Dogmat i ortodoksja. Rozważania ekumeniczne*, „Znak”, nr 10/1994.

wszystkich poprzednich, a równocześnie tak bardzo od nich różny: Sobór skoncentrowany na tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła, a zarazem otwarty na świat. (...) Sobór (...) otworzył się na chrześcijan innych wyznań, na członków innych religii. (...) Podczas żadnego innego Soboru nie mówiło się tak wyraźnie o jedności chrześcijan, o dialogu z religiami niechrześcijańskimi (...) o różnych tradycjach kulturowych". Jak należy rozumieć ową jedność na tle różności? Czy w sprawach wiary, obrządku i tradycji można zawierać kompromisy?

— Kompromisów nie można zawierać. Występuje tu pewna analogia między światem filozofów i religiami. Jako filozofowi i historykowi filozofii nie wolno mi się np. ustosunkowywać do poglądów innych w ten sposób, że szukam wszędzie błędów i mierzę swój stosunek do nich tylko w kategoriach negatywnych. Ja muszę myśleć o tym, o czym św. Paweł mówił: „Omni-bus omnis factus sum” („Stałem się wszystkim dla wszystkich”, 1 Kor 9,22), tzn. muszę znaleźć ten przyczółek w innych filozofiach, do których można przerzucać most. To jest myśl, którą św. Paweł wyraźnie głosi w działaniu apostołskim. Dotyczy to również ekumenizmu. Tu nastąpiła wielka przemiana. To był jedyny Sobór bez potępień. Naciskano na Jana XXIII i na Pawła VI, żeby potępił komunizm, jednak żaden z nich tego nie zrobił. W każdym nurcie jest ziarno prawdy. Jak powtarzał Jan XXIII: „Każdy człowiek pod jakimś względem mnie przewyższa, nawet największy zbrodniarz”. To jest jedno z przykazań Jana XXIII. A więc ekumenizm nie polega na zawieraniu kompromisu. Chodzi o to, iż każdy w swoim wyznaniu religijnym musi dojść do czystego źródła swoich poglądów, do punktu wyjścia, i wtedy zobaczyć, jakie są jego poglądy, obyczaje, tradycje. Muszę jak najlepiej poznać drugiego i spróbować go zrozumieć. Muszę obiektywnie poznać i zrozumieć, co drugi głosi i dlaczego. Szalenie tu pomaga historia: jeśli umieszczam genezę poglądów na gruncie historycznym, to o wiele lepiej rozumiem siebie i drugiego. Pewne kwestie sformułowane bardzo ostro i skrajnie w niektórych sytuacjach, po uwzględnieniu różnych okoliczności najczęściej są tonowane. Wtedy łatwiej przerzucać mosty. Obecny pontyfikat jest przede

wszystkim ekumeniczny. Moim najgłębszym pragnieniem byłoby, żeby kanonizacja Jana Sarkandra stanowiła preludium do przyszłej kanonizacji Jana Husa. Hus jest dlatego tak ważną postacią, że właściwie stanowi punkt wyjścia rozbicia świata zachodniego. On jest przed Lutrem i anglikanizmem. Hus to pierwsza rana, która wynikła ze schizmy zachodniej. Potrzeba katolików, którzy pokochają katolicyzm. Kiedyś Rahner napisał: „Pokładam nadzieję w Bogu, że wiara przekazana przez tradycję przemieniła się w moją własną decyzję, że także w głębi mojej istoty jestem katolickim chrześcijaninem, co w końcu pozostaje tajemnicą Boga i mojej niereflektowalnej głębi, której nie mogę też wypowiedzieć przed samym sobą”³. Myślę, że dyktando jest przeszkodą dla ekumenizmu, zaś brak mądrości jest bardzo wielką raną, podobnie jak brak wiedzy. Ekumenizm żąda przede wszystkim oczyszczenia tego całego przedpola.

— *Czym jest dla Pana owa jedność, która została rozerwana w ciągu 2000 lat historii istnienia Kościoła? Co my jako Kościół katolicki możemy wnieść w budowanie jedności, a jakie bogactwa możemy odkryć dla siebie w prawosławiu i protestantyzmie?*

— Myślę, że jedność jest głównym zadaniem, które Pan Jezus nam zostawił. Temu zadaniu służy wszystko, wszystko zmierza do zjednoczenia w Nim. Jest to szalenie trudne zadanie, któremu wszystkie inne są podległe, nawet miłość i prawda są podległe owej Jedności. Jest to realizacja prawdy, wiary i nadziei. To prowadzenie do Jedni jest niesłuchanie ważne, ale i trudne. Wydaje mi się, że największą przeszkodą jest ludzka pycha, zapatrzenie się w siebie i przeoczenie wartości u innych. Muszę wszystkich traktować jako partnerów i jako tych, którzy mogą się stać rzeczywiście nauczycielami jedności. Jeśli jestem przekonany, że tylko ja mam prawdę i realizacja moich poglądów zapewnia triumf, to wówczas zamykam się na ostateczny sens, źródło i cel wszystkiego. Wydaje mi się, że gdy chodzi

³ Cyt za: E. Feil, *Posiadanie prawdy czy pewność wiary? Warunki dialogu między religiami*, „PP”, nr 4/1995, s. 71.

o chrześcijaństwo, to coraz lepiej dostrzegamy, że każda z tych trzech głównych wielkich rodzin chrześcijańskich: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm, coś wnosi. Prawosławie – wspa-
niałą tradycję teologiczno-mistyczną i liturgię oraz wielkie
docenienie Ducha Świętego i zmartwychwstania. W protestanty-
zmie jest to ogromne znaczenie Biblii, sakramentu małżeństwa,
roli świeckich. Katolicyzm wnosi przede wszystkim sukcesję
apostolską, bardzo mocne trwanie przy prymacie Piotra.

— *Ojciec Święty mówiąc o przygotowaniach do roku jubileu-
sowego 2000 wzywa nas do rachunku sumienia („Tertio mille-
nio adveniente”, nr 36) z „przyjęcia nauki Soboru – tego wiel-
kiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego
tysiąclecia”. Jakie mamy grzechy ciężkie, a jakie grzechy lekkie
na sumieniu?*

— Grzechy są przeciwko tym trzem cechom zasadniczym
Kościoła, tzn. przeciwko wspólnotocie, przeciwko służebności,
przeciwko otwartości. Jakie to są grzechy – jest to kwestia
rachunku sumienia każdego z nas i środowisk, w których żyje-
my. Służebność musi być na wszystkich odcinkach: w życiu
rodzinnym, zawodowym, kościelnym. Wielkie są wszystkie
grzechy związane z tzw. ksenofobiami. Na pierwszym miejscu
postawiłbym antysemityzm. Jest to pogarda do drugiego. Myślę,
że antysemityzm, a nieraz i skrajny nacjonalizm są bardzo
groźne.

— *II Sobór Watykański do dzisiaj nie jest przez wszystkich
do końca rozumiany. Gdzie widzi Pan granicę w rozumieniu
i przyjęciu Soboru i co oznacza przyjęcie Soboru do końca?
Czy same sformułowanie dokumentów soborowych nie implikuje
wieloznaczności interpretacji myśli Kościoła?*

— Myślę, że tak wielka przemiana, jakiej domaga się Sobór,
musi się rzeczywiście dokonywać powoli, nie nagle czy skoko-
wo. W tym sensie słuszne są te głosy, które mówią, że lepiej,
by przemiany w Polsce następowały powoli, niż gdyby miało
ich w ogóle nie być. Zasadniczą sprawą w przyjęciu Soboru,
jak to się coraz częściej powtarza, nie jest wprowadzenie takich

czy innych rozporządzeń, zmian organizacyjnych, ale przede wszystkim zmiana mentalności, zmiana umysłów, sposobu postępowania, czyli tzw. metanoia. A ta metanoia jest bardzo trudna. Chodzi też o to, aby rzeczywiście zachować złoty środek, tzn. nie burzyć tego, co nie powinno być zburzone. W niektórych kościołach szybka realizacja Soboru wygląda tak: kościół miał wystrój barokowy, zaczęto niszczyć te piękne i czcigodne rzeźby i zrobiono z tego kościoła jakieś ohydztwo. Pamiętam doskonale, jak prof. Tatarkiewicz kiedyś z zachwytem mówił o kościele Bożego Ciała w Krakowie, który odnowiono tak, że odsłonięto wszystkie elementy, które narastały powoli od gotyku aż do rokoka, a nawet do XIX w. Nie chodzi o to, aby niszczyć jakieś naleciałości, tylko o to, aby to wszystko przeniknąć nowym duchem i robić tak, aby wewnątrz kościoła było naprawdę przygotowane do odprawiania takiej liturgii, jaka ma być odprawiana. Mówi się, że Sobór zniszczył polskie tradycje. Oczywiście byłoby to fatalne. Mamy przecież wspaniałe własne śpiewy, które nie powinny być zastępowane bardzo wątpliwej wartości nowymi śpiewami. Dlatego mówię o jeszcze jednej bardzo ważnej sprawie. To wszystko powinno się łączyć z pewną wizją, ja bym to nazwał wizją historiozoficzną. Jeżeli w Polsce, czy Holandii, w Nowej Gwinei, czy gdziekolwiek, tworzymy Kościół posoborowy, to musi on czerpać z rodzimej tradycji. Chodzi o to, aby rodzima tradycja była oczyszczona z takich naleciałości, które są nie najlepsze. Trzeba wybrać najlepszą tradycję. Mam wrażenie, że dzisiaj jest ogromnie ważne, jaki wybierzemy model Polski, gdyż będzie on wpływał na przyszły model naszego Kościoła. Ciągłe o tym mówię, że my nadal żyjemy tylko Skargą i Sienkiewiczem. Oczywiście, mają oni wielkie zasługi w zakresie homiletyki i literatury, ale mentalność Skargi i Sienkiewicza jest mentalnością kontreformacji i mentalnością już nie wielkiej duchowo Polski, ale tej, która zatraciła tradycję Polski jagiellońskiej. Dla mnie zawsze wzorem jest Polska Jagiellonów – jej moralność polityczna. Myślę, że w Polsce Jagiellonów wyrażała się wielkość naszej ojczyzny, która przeniknięta bardzo głęboko wolnościowymi ideami, zaczerpniętymi z koncyliaryzmu, wszczerpiła je w umyśle Polaków. Koncepcja federacji, umiejętności współ-

działania różnych narodów, kultur i religii, była dla ówczesnej Europy rewolucyjna, bo w tym czasie w Europie co innego się kształtowało. Polska była narodem, o którym Erazm z Rotterdamu powiedział, że „Polonia mea est”, tzn. że jedynie Polska w Europie jest tym krajem, który odpowiada jego humanistyczno-chrześcijańskim ideałom. Dlatego wydaje mi się, że odnowa soborowa w Polsce powinna jak najbardziej czerpać z tradycji jagiellońskich, nie zaś z tych skrajnie nacjonalistycznych, które wyrosły w XIX w. na gruncie nurtów kulturowych sięgających XVII w. To jest bardzo ważne. Ma to ogromny wpływ na charakter polskiego Kościoła. Bo nasz Kościół ciągle żyje nie bardzo dobrą ideologią sarmacką. Tymczasem chodzi o to, by był to Duch prawdziwie wielkiej, przedreformacyjnej wielonarodowości i wieloreligijnej Polski. To jest moje credo w tej dziedzinie. To się łączy ze stopniem otwartości Kościoła w Polsce. Ile pokoleń jest przesiąkniętych Sienkiewiczem: tylko „Ogniem i mieczem”, tylko walką z Kozakami, klepaniem po ramieniu Ukraińców i innych mniejszości. Chodzi o coś zupełnie innego, o przemianę mentalności nie tylko kościelnej, ale również polityczno-obywatelskiej. Przez lata komunistyczne ze względu na zmiany geograficzne Polski nawiązywano do Polski piastowskiej: Pomorza, ziem zachodnich, a mało uwagi zwracało się na ziemie wschodnie. Idea Jagiellońska nie oznacza ciągnięcia do Polski Litwy, Ukrainy. Chodzi tylko o to, by mieć z nimi bliskie, przyjacielskie stosunki. W Polsce trzeba realizować ten ideał, o który chodziło Polsce Jagiellonów.

— *Jako człowiek, którego życie jest przykładem doskonałej współpracy i jedności świeckich i duchownych, w czym Pan upatruje powodzenie wspólne, owocnego kroczenia ludu Bożego, składającego się z różnych stanów i powołań, ku Niebiańskiej Jeruzalem? Jak widzi Pan współpracę świeckich i duchownych w realizacji soborowych treści?*

— Wydaje mi się, że ta współpraca jest zasadniczo uzależniona od częstotliwości i rodzaju kontaktów. Dawniej duchowni byli zapraszani przez bogate domy wiejskie na polowania, albo żeby grać w karty, popijając dobre wino. To nie o to chodzi.

Duchowni powinni być wciągnięci w życie. Pewna grupa duchownych powinna być w przyjacielskich stosunkach z poszczególnymi rodzinami. Duchowni powinni znać ich troski, kłopoty, powinni być traktowani jak członkowie rodziny. To jest bardzo ważne, aby się wzajemnie poznać i zrozumieć. Zobaczyć trudności i problemy i w ten sposób wspólnie pracować. To nie może się dokonywać przez formy zorganizowane, lecz organicznie, w życiu rodzinnym. Podobnie świeccy powinni być wciągnięci w życie liturgiczne, pastoralne, parafialne. Wzajemne kontakty powinny być częste, przyjacielskie i bardzo szczere. Pod hasłem etyki chrześcijańskiej często rozumie się etykę bardziej klanową, kastową niż ewangeliczną. Tymczasem i duchowni, i świeccy powinni się kontaktować z rodzinami rozbitymi, małżeństwami, które są nieszczęśliwe, ludźmi, którzy stracili wiarę, zakonnikami i księżmi, którzy przeszli do stanu świeckiego. Chodzi o to, by nie było ludzi na marginesie, człowiek musi być przyjęty całym sercem, np. dziecko nieślubne czy panna z dzieckiem, muszą być traktowane ewangelicznie, bez ostracyzmu. To jest wielka metanoia etyczna. Pan Jezus jadał z celnikami, faryzeuszami i grzesznikami, my też musimy to robić. Nie można tworzyć takiego obrazu katolicyzmu, że to są „sami porządni ludzie”. Jesteśmy po to, żeby mieć kontakty z ludźmi, którzy się źle mają i trzeba im w taki czy inny sposób pomóc. Rodzina łącznie z przedstawicielami kleru może zrobić niesłychanie wiele.

— *Na czym polega soborowa wizja Kościoła ubogiego, służebnego, wspólnotowego i otwartego? Kogo ma przyciągać taki Kościół? Na kogo się otwierać?*

— Myślę że w tych trzech punktach zawiera się kwintesencja całego przesłania soborowego: wspólnotowość, służebność, otwartość. Grzechem przeciwko wspólnotowości jest kastowość. Trzeba szalenie tego pilnować w parafii, rodzinie, na uniwersytecie. Służebność ma bardzo ścisły związek z ubóstwem. Tu nie chodzi o to, żeby niewiele posiadać. Można mieć nawet bardzo duże dobra, ale one muszą służyć, a nie być środkiem do wygod, do umacniania kastowości. Ostatni Sobór Watykański głosi

nie Kościół ubogich, ale Kościół ubogi. Chodzi o to piękno, które się wystrzega zbytniego bogactwa. Prawdziwe ubóstwo, np. św. Franciszka, jest związane z prawdziwą kulturą, a prawdziwa sztuka łączy się z ubóstwem, z pewną ascezą. Otwartość jest istotą ekumenizmu i tzw. pojęcia sukcesu. Jestem bardzo przeciwny pojęciu sukcesu. Nie jest celem Kościoła, żeby mieć miliony czy miliardy dusz. Celem jest jak najczystsze świadectwo. Kościół musi być Kościołem świadectwa, a nie sukcesu. Wszelki triumfalizm, szukanie sukcesu, nawet tego duchowego, jest wrogiem prawdziwej otwartości i prawdziwego ekumenizmu.

— *Napisał Pan: „Nie jest chrześcijaninem ktoś, kto nie kocha ze wszystkich sił Kościoła (...) Miłość Boga nie znajdująca swego dopełnienia w miłości Kościoła nie jest pełną miłością nakazaną przez główne i nowe przykazanie. Bez miłości Kościoła miłość Boga odrywa się od rzeczywistego konkretnego historycznego, w którym ma się urzeczywistniać postanie ewangeliczne”⁶. Co znaczy owa „miłość ze wszystkich sił”? Czy więc ktoś, kto nie umiłował Kościoła ze wszystkich sił, nie miłuje Boga? Jaka jest różnica między miłością Kościoła a jego rozumieniem. Co znaczy – „rozumieć Kościół”?*

— Ktoś miłuje Boga, ale to jest tak, jak w filozofii idealistycznej: on właściwie miłuje własny wytwór i swoje myśli, a nie to, czym jest naprawdę Bóg. Tak jak mówił o. J. Woroniecki: „Ludzie się posługują Bogiem, a nie służą Bogu”. Na to, żeby Boga kochać, służyć Mu, a nie posługując się Nim, trzeba realistycznego sposobu miłowania Boga. Kochania Go w konkretnie, a tym konkretem jest właśnie Kościół – wszystkie przejawy jego życia. Kto tego nie kocha, to właściwie nie kocha Boga, tylko swój wytwór. Są trzy pytania: Czy jest Bóg i jak się do Niego ustosunkować? Kim jest Jezus Chrystus? Czym jest Kościół przez Niego założony? Człowiek musi włączyć te trzy wymiary w całość swojego życia. Dopiero w tym trójrytmie może się rozwijać prawdziwa miłość.

Warszawa, czerwiec 1995

⁶S. Swieżawski, *Miłość Kościoła, krytyka Kościoła*, „Więź”, nr 1/1995, s. 83.

ks. Andrzej Zuberbier

Trzydzieści lat po Soborze

1. Trzydzieści lat temu zakończył się II Sobór Watykański. Trzydzieści lat! To znaczy, że wielu z nas, dla których II Sobór Watykański był wydarzeniem naszego życia, zestawia tamte doświadczenia, tamto ożywienie i nadzieje, z tym, czego doświadcza i czego jest świadkiem dzisiaj. Ale to znaczy także, że wielu młodszych, którzy w okresie Soboru byli jeszcze dziećmi, czy też urodzili się po jego zakończeniu (urodzeni w 1965 r. mają dzisiaj po 30 lat!) myśli o Soborze jako o fakcie historycznym, utrwalonym w dokumentach, przede wszystkim wydanych przez sam Sobór.

Wydaje mi się, że jedno i drugie spojrzenie utrudnia właściwą ocenę zarówno dokonań Soboru, jak i zmian posoborowych w Kościele. Tak w Kościele powszechnym, jak i w Kościele w Polsce. Ożywienie, twórczość Soboru, przekroczenie granic przygotowanych na Sobór tekstów, atmosfera wielkiej przygody Kościoła i teologii tamtych lat, oczekiwanie na nagle czy też idealne spełnienie się chrześcijaństwa na tyle nie przystaje do dnia dzisiejszego, że prowokuje do stawianego gdzieś indziej pytania: Kościele, co zrobiłeś ze swoim Soborem? – i sugeruje odpowiedź, że osiągnięcia i otwarcie Soboru zostały w znacznej mierze zaprzepaszczone. Że nie wprowadzono na dobre Soboru w życie.

Z drugiej strony spojrzenie na Sobór jako na fakt należący do przeszłości, do historii, każe zwracać uwagę przede wszystkim na decyzje instytucjonalne Soboru, zestawiać je ze zmianami instytucji w Kościele czasu posoborowego i z tego punktu widzenia oceniać realizację reformy soborowej. A w ogóle odnosić się do Soboru z nieco większym spokojem, a może i obojętnością.

W tej sytuacji wydaje mi się, że słuszne będzie zastanowić się nad samymi zasadami, na jakich winno się opierać nasze spojrzenie na dokonania Soboru i realizację jego wskazań.

Zasady te – zapewne dość oczywiste – mogą nas ustrzec zarówno przed głębokim rozczerowaniem, iż okres posoborowy nie spełnił rozbudzonych ongiś nadziei, jak i przed ograniczaniem się jedynie do rejestracji zmian instytucjonalnych, dokonanych i nie dokonanych. W rezultacie zasady te, które sobie i Czytelnikom chciałbym uprzytomnić, mogą pomóc w sprawiedliwszej i słuszniejszej ocenie i samego Soboru, i realizacji jego decyzji.

2. Założeniem dla oceny soborowej reformy Kościoła i jej realizacji jest stwierdzenie encykliki Piusa XII „*Mystici Corporis*” z 1943 r.: „ciało” i „dusza” Kościoła, a zatem instytucje i Duch Święty, który ustawicznie jest zsyłany przez Chrystusa na Kościół, są ze sobą nierozdzielnie zespolone. Nie ma „Kościółu prawa” bez miłości, ani „Kościółu miłości” bez prawa. Kościół widzialny i Kościół niewidzialny, a lepiej powiedzieć: Kościół w tym, co widzialne, i w tym, co niewidzialne, jest jednym i tym samym Kościołem. Ale to, co widzialne, ma służyć temu, co niewidzialne: prawo – miłości, instytucje – więziom wspólnotowym, które można sprowadzić do wiary, nadziei i miłości.

Instytucje kościelne istnieją i tworzą się w trzech powiązanych ze sobą płaszczyznach: nauczania, obrzędów i władzy. Nauczanie jest tu rozumiane jako głoszenie Słowa Bożego czy też jako świadectwo dawane Chrystusowi. Obrzędy to przede wszystkim obrzędy sakramentalne. Władzę w Kościele, powierzającą apostołom, określa Chrystus jako władzę pasterską i służbę.

Już w tych bliższych określeniach widoczne jest odniesienie tego, co instytucjonalne i wspólnotowe. W określeniu nauczania jako głoszenia słowa Bożego, a nawet w samym słowie „nauczanie”, w znaczeniu, jakie miało w języku hebrajskim: „czynienia sobie uczniów, naśladowców, towarzyszy życia” – wskazuje się na czynniki osobowe, na więzi między uczniem a nauczycielem, wynikające z jego słów świadectwa. Właśnie: raczej świadectwa niż doktryny, ponieważ nauczanie nastawione na tworzenie więzi osobowych będzie raczej wyrazem osobistych doświadczeń i przekonań nauczyciela niż bezosobową „doktryną”.

Podobnie gdy idzie o obrzędy, przede wszystkim o obrzędy sakramentalne. Nie są one przecież jakimiś czynnościami wykonywanymi dla samych siebie, ale znakami tego, co Jezus uczynił, szczególnie Jego śmierci i zmartwychwstania, czyli Jego misterium paschalnego, i aktualnego działania uwielbionego Chrystusa, Pana, w Kościele. Chrystus działa zresztą dziś w Kościele mocą swojej śmierci i zmartwychwstania, prowadząc swych wyznawców i wszystkich ludzi do coraz głębszego udziału w jednym i drugim, tzn. w swej śmierci i zmartwychwstaniu.

Wreszcie władza w Kościele, pojmowana jako władza pasterska, czy jako służba. Oba tych wyrażenia używa Jezus, przestrzegając swych uczniów przed braniem przykładu z funkcjonowania władzy królewskiej: *...władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was...* (Mt 20,25-26). Pasterze w jakimś sensie władają swoją owczarnią, lecz ich „władza” (której nie można pisać inaczej niż w cudzysłowie) jest ciągłą, osobistą troską o każdą z owiec. Troską – gdy idzie o pasterzy w Kościele – o jedność każdego człowieka z Chrystusem i jedność ludzi, zwłaszcza wyznawców Chrystusa, między sobą. Służba jedności. Można się tu powoływać i na pouczania Jezusowe o wzajemnej miłości dawane apostołom w czasie Ostatniej Wieczerzy, i na modlitwę Jezusa o jedność (J 13; 17), i na listy św. Pawła (np. 1 Kor, Ef), i na II Sobór Watykański, który nazywa Kościół w jego odniesieniu do świata *znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (KK 1).

Podsumujmy ten trochę przydługi wywód: WSZYSTKO, CO W KOŚCIELE INSTYTUCJONALNE, widzialne, co wyraża się w prawie, MA SŁUŻYĆ Z SAMEJ SVOJEJ ISTOTY WIĘZIOM ŁĄCZĄCYM LUDZI Z BOGIEM I MIĘDZY SOBĄ, więziom wspólnoty czy komunii, które sprowadzają się do wiary, nadziei i miłości.

3. Na czym polega reforma w Kościele albo – łagodniej (pozornie łagodniej!) – odnowa Kościoła? Jeśli jej celem jest pogłębienie czy ożywienie więzi Kościoła jako wspólnoty czy komunii, a więc więzi wiary, nadziei i miłości, to odnowa Kościoła jest dostosowywaniem do tego celu tego, co instytucjonal-

ne, a co znajduje wyraz w prawie kościelnym. Można powiedzieć, że potrzeba odnowy jawi się w chwili, gdy dostrzega się w Kościele, że jakieś jego instytucje nie służą dobrze rozwojowi wiary, nadziei i miłości. Gdy nie służy temu sposób nauczania, kształt obrzędów, czy sposób sprawowania władzy.

Więzi wspólnotowe nie podlegają odnowie, choć mogą i powinny się rozwijać. Powinny się stawać coraz mocniejsze, coraz żywsze. Czy to gdy sprowadzimy je do wiary, nadziei i miłości, czy do świętości, czy wierności Chrystusowi, czy – tym bardziej – do obecności Ducha Świętego w każdym z wierzących. O ile są to postawy czy rzeczywistości autentyczne, o tyle nie potrzebują odnowy (w sensie reformy), a nawet nie mogą być „odnawiane”. Przed każdym wyznawcą Chrystusa i przed każdym człowiekiem stoi jedynie – ale i zawsze – wezwanie, by pójść dalej w miłości do Boga i ludzi, w świętości, w wierności... Odnowie mogą i powinny podlegać sposoby wyrażania wiary, formy przejawiania miłości – ale tu już wkraczamy na płaszczyznę instytucjonalną struktury Kościoła.

Reforma dotyczy zatem strony instytucjonalnej w Kościele? Tak, z tym że trzeba tu poczynić konieczne zastrzeżenie. Kościół jest ze swej istoty zarówno wspólnotą (komunią, jak mówi Synod Biskupów z 1985 r.), jak i instytucją. Znaczy, że tak właśnie został ukonstytuowany z woli samego Chrystusa. Wspomniane tu zasadnicze działania Kościoła: głoszenie Słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, pasterzowanie – są nie tylko uświęcaniem powołanych do wspólnoty Kościoła ludzi, lecz także budowaniem tej wspólnoty. Wywodzą się z nakazu Chrystusa i podobnie jak więzi łączące wszystkich Jego wyznawców w jedną wspólnotę, nie mogą zostać zakwestionowane. To, co jest kwestionowane – to sposób czy forma głoszenia wiary, wprowadzone przez Kościół obrzędy związane z sakramentami, wreszcie sposób pasterzowania.

W tym sensie reforma dotyczy zawsze strony instytucjonalnej w Kościele. Wynika jednak z troski o wartości czy więzi wspólnotowe, konfrontując aktualny sposób nauczania, sprawowania sakramentów, pasterzowania ze sformułowanymi w Ewangeliach czy innych księgach Nowego Testamentu wyznacznikami Chrystusa. W rezultacie nie same elementy instytu-

cjonalne, w tym, co w nich pochodzi od samego Kościoła, lecz Kościół w całej swojej strukturze odnawia się, by być wierniejszym Chrystusowi.

Czytelnik „Przeglądu” przyjmie zapewne za oczywistą uwagę, która mi się tu nasuwa. W pojawiających się żądaniach reformy Kościoła wymienia się jednym tchem zniesienie celibatu księży i zgodę na aborcję. Do tego żelaznego repertuaru dochodzi jeszcze zazwyczaj żądanie udzielania święceń kobietom i akceptacji sztucznych środków antykoncepcyjnych. Trudno nie widzieć, że żądania te (pojawiają się one w różnych środowiskach na Zachodzie, ale niekiedy i w naszym kraju – myślę tu przede wszystkim o sprawie aborcji), płyną z podstawowej nieznamomości tego, czym jest Kościół. Kościół może w swych instytucjach zmieniać tylko to, co pochodzi od niego samego, i to zmieniać w trosce o wiarę, nadzieję i miłość, o większą wierność Chrystusowi, jaką chce widzieć w swoich członkach, a nawet w każdym człowieku. To jest jedyne kryterium reformy czy odnowy Kościoła. Aborcja jest sprzeczna z prawem Bożym: nie zabijaj. Kościół ma głosić prawo Boże i strzec go; w żaden sposób nie może go zmieniać. Inaczej ma się sprawa z celibatem, który jest prawem kościelnym. Mogłoby ono zostać zmienione, ale wówczas, gdyby stało się oczywiste, że służyłoby to rozwojowi Kościoła jako wspólnoty. Wiele wskazuje na to, że jest zupełnie odwrotnie.

4. Powiedzmy raz jeszcze, iż SAME ZMIANY INSTYTUCJONALNE W KOŚCIELE, BEZ TROSKI O POGŁĘBIENIE DZIĘKI NIM WIĘZI WSPÓLNOTOWYCH, BYŁYBY BEZCELOWE, NIE WYCHODZIŁYBY POZA FORMALNE, LEGALISTYCZNE CZY RYTUALNE MODYFIKACJE, A TYM SAMYM NIE STANOWIŁYBY O AUTENTYCZNEJ ODNOWIE KOŚCIOŁA.

Sprawę tę można rozpatrywać na poziomie „ustawodawczym” – to jest decyzji o przeprowadzeniu określonej reformy, i na poziomie „wykonawczym” – to jest realizacji reformy, wprowadzania jej w życie. Posłużmy się przykładem. II Sobór Watykański zdecydował o przeprowadzeniu reformy liturgii. W sprawach istotnych, które mogły zostać rozstrzygnięte od razu, zdecydował sam; w sprawach, które wymagały czasu,

przede wszystkim czasu na nowe opracowanie obrzędów, dał dyrektywy, które miały zostać uwzględnione. Celem przeprowadzonej reformy było danie możliwości żywego, aktywnego udziału w liturgii świeckim wiernym, a tym samym przywrócenie liturgii jej charakteru wspólnotowego: spotkania z aktualnie działającym Panem i spotkania – w Nim – między sobą. Swoista izolacja księdza od ogółu wiernych, powszechnie niezrozumiały język łaciński, a także zatrącenie łatwo czytelnego znaczenia sprawowanych obrzędów w liturgii przedsoborowej utrudniały, jeśli nie uniemożliwiały, znalezienie w niej wymiaru wspólnotowego i wyrażanie osobistej, a zarazem wspólnej wiary, nadziei i miłości.

Wprowadzanie reformy liturgii w życie powinno polegać na zdecydowanej przez Sobór zmianie obrzędów, z wyraźnym uwzględnieniem celu dokonywanych zmian. W początkowej fazie reformy liturgii w Polsce, gdy cel reformy był wyjaśniany, zdawało się, że służy ona zamierzeniom Soboru. Później jednak, w miarę oddalania się od punktu wyjścia, gdy zaprzestano wyjaśnień, gdy w tak wielu miejscach sprawuje się liturgię bez troski o aktywny udział jej uczestników, o przeżycie liturgii jako wspólnej sprawy, o doświadczenie wspólnoty zgromadzonych na niej wyznawców Chrystusa, bez troski o świadomość, że cały Kościół jest wspólnotą – reforma liturgiczna stawała się, czy stała, jedynie zmodyfikowaną warstwą gestów lub słów, daleką od zamierzonej odnowy... Zwłaszcza że znaczna większość księży nie przeżyła osobiście zmian wprowadzonych przez Sobór do liturgii i może się uczyć obowiązujących dziś gestów czy słów jako zachowań czysto rytualnych.

5. Możliwa jest także sytuacja odwrotna: niewprowadzenia w życie podjętej przez Sobór reformy z racji niedostatku warstwy instytucjonalnej. Odwołajmy się znowu do przykładu.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele postuluje, jak wiadomo, współdziałanie świeckich wiernych z duchownymi. W punkcie 37. mówi, że *świeccy mają przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie*. Niekiedy jest to nawet ich obowiązkiem. Dalej tak mówi Sobór: *Odbywać się to powinno, jeśli*

zachodzi potrzeba, za pośrednictwem instytucji ustanowionych w tym celu przez Kościół... Wyraża się tu więc najpierw potrzebę żywego kontaktu między świeckimi i duchownymi, skoro i świeccy *sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie* (KK 31). Sobór chce zatem, żeby nastąpiły pewne zmiany we wspólnotowej strukturze Kościoła. W tym celu – i to jest drugi ważny element – powinny zostać powołane właściwe instytucje, które by służyły temu dialogowi świeckich z duchownymi.

W kilka lat po Soborze rozmawiałem w Belgii z kimś świeckim, kto mi powiedział, że w relacjach między świeckimi a duchownymi jest gorzej, niż było przed Soborem. Sobór uświadomił bowiem świeckim wiernym ich miejsce i współodpowiedzialność w Kościele, a praktycznie nic się nie zmieniło... Otóż wydaje się, że nie można postulować i oczekiwać pozytywnych zmian we wspólnotowej strukturze Kościoła, nawoływać do świętości, wiary i miłości – w tym wypadku do żywego współdziałania świeckich i duchownych – nie odnawiając, czy nie wprowadzając właściwych po temu instytucji. Sobór zresztą w przytoczonych już zdaniach wyraźnie mówi o potrzebie ustanowienia instytucji, które służyłyby wyrażaniu przez świeckich ich zdania czy życzeń. Powtórzmy jeszcze zwięźle: **AKCENTOWANIE KONIECZNOŚCI ZMIAN W DZIEDZINIE DUCHOWEJ, WZYWANIE DO REALIZACJI „DUCHA” SOBORU BEZ ODNOWY CZY WPROWADZENIA WŁAŚCIWYCH PO TEMU INSTYTUCJI JEST DAREMNE, NIEZGODNE Z NATURĄ KOŚCIOŁA I W REZULTACIE TAKŻE NIE JEST JEGO ODNOWĄ.**

Istniejące ciągle w Polsce trudności we współdziałaniu świeckich i duchownych, w swobodnym i ufnyim wyrażaniu przez świeckich swego zdania, które byłoby na serio traktowane przez księży, wynikają, jak się zdaje, w znacznej mierze właśnie z braku właściwych po temu instytucji. To znaczy, z braku takich instytucji, w których świeccy wierni mogliby się wypowiadać, bez obawy że ich głos zostanie wzięty przez duchownych za głos wrogi wobec nich samych, a może i wobec Kościoła, a które księża ze swej strony traktowałiby z zaufaniem. Reprezentatywna rada parafialna czy rada duszpasterska byłaby z natury rzeczy pierwszą z takich instytucji. Nie jedyną.

6. Spójrzmy na dokonującą się za sprawą II Soboru Watykańskiego reformę Kościoła jeszcze z innego punktu widzenia.

Reforma soborowa nie zrodziła się ani nagle, ani przypadkowo. Nie była pomysłem samego Soboru. Była uwieńczeniem, zatwierdzeniem czy nadaniem określonego kształtu tym dążeniom, które w ciągu dziesiątków lat wcześniej rozwijały się w Kościele. Reforma Kościoła jest zawsze długim procesem. I tak, mówiąc o reformie liturgii, trzeba wziąć pod uwagę decyzje papieża Piusa X dotyczące wczesnej i częstej komunii św., rozwijający się w okresie międzywojennym ruch liturgiczny z istotnym dla niego dążeniem do żywego udziału świeckich wiernych w liturgii, zwłaszcza w liturgii eucharystycznej, encyklikę Piusa XII z 1947 r. poświęconą liturgii, jego decyzje dotyczące postu eucharystycznego i liturgii Wielkiego Tygodnia... Trzeba przy tym pamiętać, że każda oficjalna wypowiedź czy decyzja rodzi się w kontekście działania konkretnych środowisk teologicznych czy duszpasterskich.

Podobnie odnowa teologii Kościoła jako tajemnicy, jako wspólnoty, w której nie tylko duchowni, lecz i świeccy wierni mają do spełnienia niezbywalną rolę i ponoszą odpowiedzialność za realizację posłannictwa Kościoła, jest zakorzeniona i w Akcji Katolickiej promowanej przez Piusa XI, i wcześniej, w społecznym i politycznym zaangażowaniu katolików w państwie pruskim, i w teologii szkoły tybińskiej w pierwszej połowie XIX w.... Ileż osobistego zaangażowania na rzecz ekumenizmu, na wpół oficjalnych przedsięwzięć ekumenicznych poprzedziło instrukcję o ekumenizmie Kongregacji Świętego Oficjum – jeszcze wówczas istniejącej – z 1949 r., w której ruch ekumeniczny zyskiwał pozytywną ocenę, a zaangażowanie ekumeniczne pod pewnymi warunkami zostało oficjalnie dopuszczone. Sama instrukcja też była krokiem naprzód ku dekretowi o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego.

Także do soborowego otwarcia Kościoła na świat prowadziła długa droga, żeby tylko przypomnieć liczne encykliki Leona XIII dotyczące relacji między Kościołem a światem: światem laicyzujących się społeczeństw i państw, coraz liczniejszego proletariatu przemysłowego, rozwijających się nauk... Była to droga przez modernizm i refleksję nad nim, przez tzw. nową teologię lat czterdziestych i jej wołanie o nowy język

teologiczny, przez teologię rzeczywistości ziemskich lat pięćdziesiątych...

Wszystkie te i tego rodzaju dążenia wyrastały z pragnień, potrzeb, zapytań, modlitw całego ludu Bożego, całej wspólnoty wyznawców Chrystusa. Formułowane najczęściej przez teologów, potwierdzane i korygowane przez biskupów i kolejnych papieży, znalazły się na Soborze i stały się przedmiotem jego obrad. Sobór je autorytatywnie oceniał, nadawał im konkretny kształt – przynajmniej, często wyprzedzający najśmielsze oczekiwania – i decydował o wprowadzeniu ich w życie. Sobór stawał się tym samym niesłychanie ważnym, istotnym momentem na drodze reformy Kościoła czy jego instytucji, ale nie momentem jedynym. Podobnie, jak staje się punktem dojścia dla tych wszystkich słuszných dążeń do odnowy, jakie pojawiały się w Kościele na wiele lat przed jego zwołaniem, tak stanowi punkt wyjścia – albo lepiej: jeden z punktów wyjścia, choć szczególnej wagi – dla procesów odnowy, jakie znaczyć będą lata przyszłe, a może znaczą już i nasze lata.

Uważa się przecież, że konstytucja o Kościele I Soboru Watykańskiego, z dogmatami o prymacie i nieomyślności biskupa Rzymu, znalazła swoje przedłużenie i uzupełnienie w konstytucji o Kościele II Soboru Watykańskiego z jej nauką o kolegium biskupów, które wraz z biskupem Rzymu, papieżem jako swoją głową, jest obok samego papieża podmiotem najwyższej i pełnej władzy w Kościele. Każdy z soborów IV i V w., ustosunkowując się do używanych w wyrażaniu wiary w Boga w Trójcy Jedynej i w Jezusa Chrystusa terminów greckich, mających oznaczać naturę i osobę, otwierał drogę dalszego wnikania w wiarę i jej wyrażania. Jeśli Jezus, Syn Boży, jest współistotny Ojcu, jeśli jednocześnie jest w pełni człowiekiem złożonym z ciała i duszy, to jak łączy się w Nim bóstwo z człowieczeństwem? Jakie słowo ma oddać jedność Jezusa, a jakie Jego bóstwo i człowieczeństwo? Sobory: Nicejski, Konstantynopolski, Efeski, Chalcedoński – a na nich nie koniec – znaczą etapy całego, długiego procesu wnikania w Ewangelie w ich konfrontacji z kulturą grecką, który miał miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Podobnie jest dzisiaj, po II Soborze Watykańskim. Dziś, w 30 lat po Soborze, mówi się więcej i dokładniej niż wówczas

o miejscu i roli świeckich chrześcijan w Kościele i świecie. O samym Kościele mówi się raczej jako o komunii niż jako o ludzie Bożym. Znacznie więcej niż na Soborze mówi się dzisiaj w Kościele i mówi papież o roli kobiety: w Kościele, w rodzinie, w społeczeństwie. Mam na myśli nie tylko wypowiedzi papieża z ostatnich miesięcy związane z rokiem kobiet, ale i list apostolski o godności i powołaniu kobiety z 1988 r. Już po Soborze Paweł VI i Jan Paweł II ogłosili kilka encyklik społecznych, nie licząc innych wypowiedzi na tematy społeczne, jak choćby ostatniego przemówienia Jana Pawła II w ONZ. Życie gospodarczo-społeczne przynosi coraz to nowe problemy także w porównaniu z tymi, które podejmowała konstytucja „*Gaudium et spes*” (63-72). Pojawiły się także w Kościele nowe ruchy o charakterze wspólnotowym, podważając wystarczalność organizacji kościelnych.

Można by długo tak wyliczać, idzie jednak o spostrzeżenie, że Sobór nie stanowi kresu – choćby na jakiś czas – ani rozumienia wiary, ani reform podejmowanych w Kościele. Są to procesy ciągłe.

7. Na odnowę Kościoła trzeba, jak się okazuje, spojrzeć szerzej. Nie jest to jedynie sprawa wewnętrzna Kościoła. Odnowa Kościoła jest zależna od rozwoju całej kultury (w czym zresztą Kościół ma swój niemały udział), co znaczy, że to konkretna kultura, konkretny świat, w którym Kościół tkwi i do którego jest posłany, stwarza konieczność jego odnowy czy reformy jego instytucji. Nie tylko sytuacja wiernych chrześcijan, ale po prostu człowieka kształtowanego przez współczesną kulturę, domaga się głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu w języku bliskim, zrozumiałym dla tego człowieka. Kościół jest przecież posłany na cały świat, tzn. do wszystkich ludzi, i wszyscy mają słyszeć Dobrą Nowinę. Podobnie rzecz się ma z aktywnym udziałem świeckich wiernych w liturgii, a zresztą w całym życiu Kościoła. To, co II Sobór Watykański mówi o koniecznej aktywności świeckich w Kościele, odpowiada nie tylko (i nie tyle) na potrzeby samych chrześcijan czy katolików, lecz także na potrzebę uczestnictwa w życiu społecznym, która charakteryzuje ogół dzisiejszych ludzi. Mało jest powiedzieć, że Kościół został posłany do wszystkich ludzi, którzy zatem są powołani, by należeć do jego wspólnoty. Trzeba powiedzieć, że

każdy chrześcijanin pozostaje człowiekiem swoich czasów i swojej kultury, a zatem chrześcijanie tworząc Kościół zarazem należą do świata. Są Kościołem i są światem.

Dobrze znane z okresu Soboru wyrażenie „aggiornamento” znaczy dostosowanie się Kościoła do dnia dzisiejszego – do dzisiejszego świata i kultury. Mówi się niekiedy w związku z tym, że Kościół nie powinien się dostosowywać do świata, lecz, jak Jezus, być *znakiem sprzeciwu*. Znakiem sprzeciwu nie mają jednak być kościelne instytucje w tym, co czerpią one z tego przemijającego świata, ale głoszona przez Kościół wiara w krzyż Jezusowy, nadzieja na królestwo Boże i bezwarunkowa miłość. Te zawsze, w miarę jak będą konsekwentnie głoszone i ukazywane w Kościele, będą budziły sprzeciw.

Reforma Kościoła jawi się w tej sytuacji jako hermeneutyka przekazywania objawienia Bożego (która znaczy także życie Boże) w coraz to nowych uwarunkowaniach kulturowych. I tak, jak historia i kultura nie zatrzymują się w swym rozwoju, tak też nie może ustać proces ciągłej odnowy Kościoła, zmierzający ku przekazywaniu każdemu nowego pokoleniu tej samej wiary, nadziei i miłości. Świadomość odnowy Kościoła jako procesu, i to procesu ciągłego, miał sam Sobór. *Do pielgrzymującego Kościoła* – czytamy w dekreście o ekumenizmie (6) – *kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemski i ludzki instytucja, wciąż potrzebuje.*

NIE TRZEBA ZATEM SAKRALIZOWAĆ SOBÓRU, UWAŻAJĄC JEGO DECYZJE ZA OSTATECZNE POD KAŻDYM WZGLĘDEM. NIE TRZEBA UJMOWAĆ SOBÓRU STATYCZNIE. Reforma soborowa nie jest wykazem zmian do przeprowadzenia, które by można na tym wykazie, po ich dokonaniu, odfajkować. REFORMA KOŚCIOŁA JEST PROCESEM CIĄGŁYM, w którym sobory – które podejmują reformę Kościoła, czy w miarę jak ją podejmują – odgrywają ważną rolę: ustosunkowują się autorytatywnie do spraw, jakie pojawiły się w życiu Kościoła i tym samym wskazują drogi na przyszłość, nie mogąc ich zresztą dokładnie nakreślić. Tak się rzeczy mają, począwszy od tzw. Soboru Jerozolimskiego.

Toteż realizacja nauki czy decyzji soborów nie ma swego kresu. Nigdy nie można powiedzieć: została już dokonana. Owszem, zawsze można powiedzieć: jest ciągle wiele do zrobienia. Ale trzeba iść drogą otwartą przez Sobór.

Dariusz Kowalczyk SJ

Znudzeni słowem – znudzeni Bogiem

Gerharda Ebelinga mówienie o Bogu

Nieprzytomność słowa

Znudzenie językiem, znudzenie słowem: tak oto, w formie swego rodzaju sloganu, można wskazać na istotę współczesnego kryzysu chrześcijaństwa, na to, co stanowi tego kryzysu najgłębszy korzeń¹. Od tej właśnie diagnozy rozpoczyna jedną ze swoich książek Gerhard Ebeling.

Ten współczesny niemiecki teolog protestancki jest prawie zupełnie nie znany w Polsce, dlatego też warto zapewne podać tutaj kilka informacji o nim. Ebeling urodził się w 1912 r. w Berlinie. Studiował filozofię u Hartmanna, a teologię u Bultmanna. W 1946 r. został mianowany profesorem zwyczajnym historii Kościoła w Tybindze, gdzie w 1954 r. otrzymał katedrę teologii systematycznej. Jest uważany, wraz z Fuchsem, za ojca tzw. nowej hermeneutyki. Wybitny znawca Lutra, zaangażowany na polu ekumenizmu.

Teologiczne myślenie Ebelinga można byłoby określić jako zmaganie się z tym, co powoduje degenerację słowa. Jesteśmy dziś – powiada autor – świadkami coraz szybszego rozprzestrzeniania się sposobu mówienia, którego celem jest manipulowanie ludźmi. Nachalna reklama wciskająca się w każdą dziedzinę życia, odżywiająca wciąż różnego rodzaju propaganda ideologiczna, czy też proponowanie jakiegos wynaturzonego systemu religijnego, to różne sposoby manipulowania człowie-

¹G. Ebeling, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Brescia 1981, s. 17.

kiem. Istnieje również, zauważa Ebeling, niebezpieczeństwo instrumentalizowanie języka chrześcijańskiego w celu bronienia za wszelką cenę jako prawdy wiary czegoś, co taką prawdą nie jest. Wynikiem tego typu zabiegów może być tylko kryzys przepowiadania i katechezy. Wobec tej słabości słowa, łatwo ulegającego nadużyciom, wielu postuluje uwspółcześnienie, odnowienie języka, dostosowanie go do mentalności dzisiejszego człowieka. Jednakże prawdziwy problem – twierdzi autor – nie polega na zmianie zewnętrznej szaty przepowiadania. Chodzi natomiast o dotarcie do tajemnicy języka, by dopiero potem rzeczywiście na nowo podjąć słowo. Kwestia języka to w gruncie rzeczy kwestia przesłania płynącego od całej rzeczywistości. Ta perspektywa jest bardzo bliska „drugiemu” Heideggerowi, choć trzeba zaznaczyć, że według Ebelinga początków współczesnego rozumienia problemu języka należy szukać u Lutra.

Podobnie jak Heidegger, który w swej refleksji nad językiem odnosił się chętnie do poezji, Ebeling opisuje kryzys słowa wskazując na jeden z podstawowych problemów współczesnej poezji: słowo neguje samo siebie krocząc ku samozagładzie. Język traci swój fundament. Słowu brakuje podstawy wiarygodności. To zagubienie się języka jest zagubieniem kontekstu: pojęcia ogólne, bez kontekstu, który powinien być ich gwarantem, gubią swoją wiarygodność. Wówczas, nawet jeśli słowo wyraża prawdę, to w ostateczności owocuje kłamstwem, gdyż jest zmuszone do zamilknięcia w obliczu pytania o własną prawomocność. W ten sposób język, oderwany od doświadczenia, osiąga pozorną autonomiczność. Słowa padają w pustkę, kiedy przybierają uniwersalność fałszywą, bo będącą wrogiem tego, co konkretne, co realnie istniejące. Epoka współczesna zredukowała rozumienie słowa do wypowiedzianego lub napisanego znaku, można powiedzieć – do cyfry, a połączenie słów w zdania – do swego rodzaju rachunku. Niewątpliwie ten aspekt języka rozumianego jako środek wymiany technicznej informacji zachowuje swą wartość i prawomocność, jednak ograniczenie się do niego prowadzi do degeneracji języka, a w rezultacie do degeneracji człowieka. Na czym zatem polega istota słowa i języka?

Czym jest słowo?

Dla Ebelinga termin „słowo” nie oznacza pojedynczego wyrazu. Taki oddzielony od kontekstu, to znaczy od innych słów, wyraz jest jedynie abstrakcją mającą niewiele wspólnego z tym, co stanowi początek spotkania ze słowem. Istota słowa wyraża się bowiem, pomimo tak wielu słów napisanych i wydrukowanych, w słowie wypowiedzanym. Jak u Heideggera słowo wypływa z doświadczenia bycia, by do niego z kolei prowadzić, tak u Ebelinga słowo wypływa z doświadczenia wydarzenia i do tego wydarzenia prowadzi. Słowo-wydarzenie nie polega na jakimś twierdzeniu, które może abstrahować od konkretnej sytuacji, w której dzieje się wypowiedzanie słów, lecz realizuje się zawsze jako mediacja. Słowo aktualizuje się pomiędzy osobami umożliwiając komunikację i współuczestnictwo. A nawet samo pojęcie mediacji jest niewystarczające, gdyż siła słowa nie polega na informacji, ale na przyobleczeniu i przemianie naszej egzystencji. Zbliżyliśmy się zatem do istoty słowa, kiedy rozważamy nie tyle jego zawartość, informację jaką niesie, ile rzeczywistość przez nie aktualizowaną. Od tego, co słowo oznacza, ważniejsze jest to, co ono sprawia.

Obok pojęcia słowa pojawia się termin „język”, który – jak zauważa Ebeling – nie przez przypadek jest rozumiany w dwóch różnych perspektywach: język ojczysty i języki obce. Już z tego prostego rozróżnienia wynika, że język może umożliwiać porozumienie lub stanowić dla niego przeszkodę. Problem, jaki się tutaj pojawia, nie ogranicza się jednak do znajomości lub braku znajomości słów i reguł gramatycznych. Fakt wielości języków ma bowiem swe korzenie w wielości sposobów ukazywania się rzeczywistości i rozumienia jej. Odniesienie się do tradycji jakiegoś języka nie oznacza jedynie posługiwania się czysto formalnym środkiem porozumienia. Ebeling wskazuje na wagę elementu obojętnego dla koncepcji języka rozumianego jako system znaków, to jest na czas. W perspektywie czasowej fenomen języka przestaje być odizolowanym znakiem odizolowanego przedmiotu. Słowo wypowiedzane jest zawsze słowem w czasie. Każde słowo ma swój czas. Jeśli ukazuje się ono jako wydarzenie, jeśli dzieje się w czasie, to przynależy do sytuacji,

z której wypływa. Jednocześnie człowiek może przez słowo odnosić się do przyszłości i przeszłości swojego „teraz”. Z tej relacji do tego, co było, i tego, co będzie, rodzi się odpowiedzialność. A zatem słowo-wydarzenie nie polega na wymianie informacji, czy też na ocenie ich wartości, ale na ukazaniu przyszłości i wolności, więcej – na obdarowaniu nimi. Ebeling stwierdza: *Pytanie o to, co jest w stanie dać wolność i przyszłość człowiekowi, który tę wolność i przyszłość zagubił, staje się szczególnie palące w sytuacji, kiedy to zagubienie nie jest jedynie czystą możliwością, ale rzeczywistością będącą już naszym udziałem. Jedynie słowo może tego dokonać. W tym kontekście znaczący jest fakt bycia zmuszonym do postawienia pytania o prawdę, o to, co czyni prawdziwą przyszłość i wolność. Prawda jest królestwem języka*². Dać człowiekowi przyszłość i wolność oznacza zatem powiedzenie mu prawdy o jego przyszłości. Powiedzenie prawdy natomiast polega na ujęciu rzeczywistości w słowie. Prawda jest bowiem objawieniem się w słowie tego, co – jako wezwanie i obietnica – jest tajemnicą rzeczywistości. W tym miejscu rodzą się kolejne pytania: Jakie słowo ma moc wyzwolić człowieka wskazując mu prawdę o jego przyszłości? Skąd pochodzi moc słowa, które wyzwala?

Człowiek wezwany przez rzeczywistość

By odpowiedzieć na postawione pytania, trzeba najpierw zauważyć fakt, że język jest darem. Nie istnieją – twierdzi Ebeling – żadne racjonalne przesłanki dla twierdzenia, że jakieś zwierzę w ewolucyjnej drodze ku człowieczeństwu zaczęło w pewnym momencie mówić. A zatem to nie w człowieku czy też w historii jego pojawienia się na ziemi należy szukać ostatecznego fundamentu języka. Ebeling podkreśla, że *człowiek, do którego istoty należy język, jako taki nie jest panem samego siebie. Żyje on mocą słowa, które nie należy do niego, i jednocześnie wciąż jest spragniony mocy słowa, które nie może być jego słowem. (...) Nikt nie może mówić z siebie i od siebie*

²G. Ebeling, *Dio e parola*, Brescia 1969, s. 52-53.

*samego. I nikt nie może zadowolić się mówieniem samemu sobie*³. Problem języka nie zostanie wyjaśniony, gdy w punkcie wyjścia naszej refleksji postawimy człowieka. By zbliżyć się do istoty języka, musimy zacząć od samego języka. Co więcej, jeśli – jak powiedziałby Heidegger – słowo jest przesłaniem bycia, to trzeba odwrócić stosunek między człowiekiem i językiem: to nie człowiek dysponuje językiem, ale język dysponuje człowiekiem. Człowiek jest stworzony przez słowo, o ile od niego otrzymuje właściwe człowieczeństwu możliwości. Jest zdolny do mówienia dzięki otrzymanemu wezwaniu, które zmusza go do udzielenia odpowiedzi. Poszukując wytłumaczenia tej sytuacji, często wskazuje się na ludzkość jako wspólnotę życia i języka, do której każda jednostka zostaje przyjęta. Jednak dla Ebelinga to odniesienie się do ludzkości jest niewystarczające⁴. Człowiek, o ile ma zdolność mówienia, jest włączony w rzeczywistość, która go absolutnie przekracza. Odnajduje siebie jako ktoś stojący wobec tajemnicy rzeczywistości, więcej – jako ktoś wzywany, przywoływany, a jednocześnie kwestionowany przez tę tajemnicę. Dlatego można powiedzieć, że człowiek jest *radykałnym zakwestionowaniem się. Adamie, gdzie jesteś?* – pytanie to, zmuszające do postawienia się wobec rzeczywistości, wypływa z samego bycia. Nawet jeśli człowiek nie potrafi rozpoznać rozmówcy, to przez to zapytanie odnajduje się w universum słowa. Jednocześnie rzeczywistość objawia mu się w swej tajemnicy jako wyczekująca na jego odpowiedź, również wówczas, gdy człowiek, czując się wezwany, często nie potrafi odpowiedzieć.

To właśnie w tej perspektywie wezwania płynącego ze strony rzeczywistości i ludzkich wysiłków, by udzielić odpowiedzi, rozwija się myśl Ebelinga. Usiłuje on opisać – wychodząc od fenomenu języka – fundamentalną sytuację człowieka. Sytuacja ta, rozumiana jako sytuacja-słowo, zostaje objęta słowem

³G. Ebeling, *Introduzione...*, dz. cyt., s. 60-61.

⁴Zob. G. Ebeling, *Dogmatica della fede cristiana I. Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Genova 1990, s. 256.

„Bóg”. Tajemnica, misterium rzeczywistości, która kieruje ku człowiekowi wezwanie, zostaje bowiem wyrażona i wskazana tym właśnie słowem. Ebeling nie zmierza zatem do wypracowania jakiejś teorii języka, by następnie zastosować ją do mówienia o Bogu. Chce natomiast opisać sytuację, w której człowiek stojący wobec tajemnicy rzeczywistości zaczyna o niej mówić i wskazywać na nią używając słowa „Bóg”, co więcej, zaczyna mówić do niej, to znaczy zaczyna modlić się do Boga. Jednocześnie odkrywa w coraz większym stopniu, że to mówienie o Bogu i mówienie do Boga jest możliwe, ponieważ to Bóg pierwszy przemówił przywołując człowieka. Dlatego też – powie Ebeling – *Bóg jest tajemnicą rzeczywistości*⁵. Sformułowanie to nie jest jednak żadną definicją. Dla naszego autora Bóg nie staje się przedmiotem refleksji jako treść słowa oddzielona od samego słowa, lub też jako rzeczywistość pozbawiona języka, którą dopiero trzeba odnieść do języka przez nazwanie jej, przypisanie jej jakiegoś wyrazu. To raczej Bóg sam przychodzi jako słowo, można powiedzieć – przychodzi na myśl, narzuca się myśleniu jako słowo. Ważne jest, by nie interpretować zbyt szybko i łatwo tej korelacji pomiędzy Bogiem i słowem w perspektywie Słowa z Ewangelii Janowej. Punktem wyjścia dla Ebellinga jest bowiem ludzkie słowo, które dopiero później (w porządku ludzkiego doświadczenia) okazuje się możliwe dzięki odwiecznemu Słowu.

A zatem możemy stwierdzić – odpowiadając na postawione wcześniej pytanie – iż moc słowa opiera się na fakcie, że pochodzi ono nie od nas, ale zostało nam dane otwierając przed nami przyszłość. Wezwany przez rzeczywistość człowiek rozpoznaje, że słowo i jego moc pochodzą od najgłębszego wymiaru wskazanego słowem „Bóg” albo też – w innej perspektywie – znaczenie słowa „Bóg” zostaje rozpoznane jako fundamentalna sytuacja człowieka, jako sytuacja-słowo. Spójrzmy zatem na rozważaną kwestię w tej drugiej perspektywie.

⁵Tamże, s. 239.

Słowo „Bóg”

Ebeling stawia tezę, że właściwe rozumienie tego, co oznacza wyraz „Bóg”, jest możliwe w perspektywie radykalnej problematyczności⁶. Słowo „Bóg” pojawia się w pierwszym momencie ze znakiem zapytania. W stosunku do rzeczywistości Bóg przedstawia się jako problematyczność tej rzeczywistości. Wynika z tego, że mówienie o Bogu dotyczy każdego człowieka. Problematyczność, zdolność do postawienia problemu, byłaby warunkiem możliwości naturalnego poznania Boga. Warunkiem zrozumienia znaczenia słowa „Bóg” – powie Ebeling – jest jego niezrozumienie. Nie chodzi tutaj o problemy, które jeszcze nie zostały rozwiązane, ale właśnie o problematyczność radykalną, której sama rzeczywistość nie może rozwiązać. Problematyczność ta daje się bowiem wyjaśnić tylko przeze mnie, gdyż jest ona moją własną problematycznością. W tym kontekście tzw. dowody na istnienie Boga jawią się w istocie jako pewien sposób na ukazanie problematyczności radykalnej. Pięć dróg św. Tomasza wskazuje na to, co można mieć na myśli, kiedy się wypowiada słowo „Bóg”, to znaczy na sposób rozumienia tego, czego człowiek doświadcza jako problematyczności rzeczywistości.

Ebeling zauważa, że zasadą klasycznej doktryny było przekonanie, iż Boga nie można zdefiniować. Jednakże już sama zasada zakłada monoteistyczną koncepcję Boga, a zatem zanegowanie możliwości zdefiniowania Boga zawiera jakieś normatywne stwierdzenie o Nim. Dlatego też możliwe jest wskazanie znaczenia słowa „Bóg” przez opisową definicję rozumianą w szerokim sensie. Samo to słowo nie wskazuje jednak określonej idei Boga ani też nie gwarantuje zrozumienia. Nabiera ono sensu jedynie w kontekście, w którym jest użyte. Jeśli więc dzisiaj stoimy wobec zaniku rozumienia terminu „Bóg”, to próba odnowienia mówienia o Bogu poczynawszy właśnie od słowa „Bóg” wydaje się przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Nie

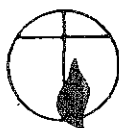
⁶ Por. G. Ebeling, *Semplici riflessioni per un responsabile discorso su Dio*, w: *Parola e fede*, Milano 1974.

wynika jednak z tego, że powinniśmy wykreślić z naszego słownika zużyte już słowo, by następnie znaleźć inne, lepsze określenie. Trzeba natomiast wskazać miejsce, w którym termin „Bóg” znajduje adekwatny kontekst, to znaczy ukazać odniesienie tego terminu do wspólnego języka, wspólnego wydarzenia-słowa, które pozwoli, by mówienie o Bogu było zrozumiałe. Ebeling proponuje przytoczone już wcześniej sformułowanie: Bóg jest tajemnicą rzeczywistości. Pojęcie „tajemnica” wyraża dwa aspekty fundamentalne dla wszystkich „definicji” Boga: ostateczność i uwikłanie w język.

Refleksja nad znaczeniem słowa „Bóg”, jak i podjęty na początku artykułu opis istoty słowa i języka, doprowadziły nas do Boga rozumianego jako tajemnica rzeczywistości. Ebeling ukazuje bowiem korelację między mówieniem o Bogu a fundamentalną sytuacją człowieka rozumianą jako sytuacja-słowo, to znaczy jako uwikłanie w język będący darem ze strony czegoś (kogoś), co mnie absolutnie przekracza. Z jednej strony człowiek przez mówienie o Bogu odkrywa siebie jako bycie w słowie i przez słowo, a z drugiej strony analiza istoty języka prowadzi do Boga. Dlatego też dla Ebellinga sytuacja fundamentalna człowieka jest kryterium mówienia o Bogu. To w niej właśnie, w sytuacji-słowie, decyduje się znaczenie słowa „Bóg”. Bóg – powtórzmy raz jeszcze – nigdy nie wchodzi w nasze mówienie jako czysta treść oddzielona od samego słowa. Bóg sam, począwszy od siebie samego, jest słowem, a więc nie można Go pojąć jako przedmiotu wskazywanego przez jakieś słowo, jako rzeczywistości w sobie samej pozbawionej słowa. *Przedstawienia Boga – stwierdza Ebeling – są niewątpliwie wyrażeniami tego, co słowo „Bóg” przywołuje, jednak tylko w tej mierze, w jakiej stawiają człowieka przed Bogiem, to znaczy odnoszą go do jego sytuacji fundamentalnej. Bóg umiera, gdy tylko ta sytuacja-słowo zostaje porzucona. Jest On wówczas, w ten lub inny sposób, wpisywany w rzeczywistość, zamiast być tym, co z absolutnym roszczeniem ogarnia nas jako tajemnica rzeczywistości⁷.*

⁷G. Ebeling, *Dio e parola*, dz. cyt., s. 69.

Znudzenie słowem, zapomnienie o istocie języka, a zatem nieprzytomność własnej istoty, prowadzi do zapomnienia Boga, do bycia nieprzytomnym Jego obecności. Z kolei zapomnienie słowa „Bóg” prowadzi do degeneracji języka jako takiego, do zamknięcia go w kręgu informacji, gdzie nie ma tajemnicy, gdzie człowiek pozbawiony, a raczej nieświadomy skierowanej do niego obietnicy i darowanej mu w słowie wolności, degeneruje się. Gra toczy się zatem nie wokół usprawiedliwienia naszego mówienia o Bogu przez znalezienie odpowiednich słów, lecz chodzi w niej o uratowanie naszego języka, o uratowanie ludzkiego słowa przez odniesienie się do tego, co nazywamy Bogiem, przez odpowiedzialne mówienie o Bogu, to znaczy takie, które jest zarazem mówieniem o fundamentalnej sytuacji człowieka.



Hanna Suchocka

Standardy europejskie przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*

Nowym zjawiskiem w prowadzonej obecnie debacie konstytucyjnej w parlamencie jest położenie nacisku na problemy związane z integracją Polski z Unią Europejską¹. Od 1989 r. można zaobserwować swoistą ewolucję dotyczącą tego, co najogólniej można nazwać przygotowaniem konstytucji odpowiadającej standardom europejskim. W każdej kolejnej kadencji kładziono nacisk na nowe aspekty konstytucji, która ma być konstytucją państwa, ale państwa wkomponowanego w system współpracy międzynarodowej na różnych poziomach. Na różnych etapach dyskusji wykryły się trzy problemy zasługujące na szczegółowe rozpatrzenie: określenie zasad stosunku prawa wewnętrznego do prawa międzynarodowego; uwzględnienie rozwiązań dotyczących praw i wolności obywatelskich stosownie do standardów europejskiej Konwencji Praw Człowieka, w związku z koniecznością jej ratyfikacji; określenie stosunku władz państwowych do praw stanowionych przez instytucje Unii Europejskiej.

Stosunek prawa międzynarodowego do prawa wewnętrznego

Od początku prac nad nową konstytucją, już w 1989 r., stało się oczywiste, że jeden z pierwszych problemów, jakim powin-

* Nie publikowany referat wygłoszony na VII polsko-niemieckim sympozjum organizowanym przez ATK i Fundację Konrada Adenauera nt. „Nowy porządek Europy (między transformacją a integracją)” w maju 1995 r. w Warszawie.

¹ Z. Kędzia, *Europäische Integration und nationales Verfassungsrecht der mit der Europäischen Union assoziierten Länder Mitteleuropas* (maszynopis).

na się zająć Komisja Konstytucyjna jest problem stosunku prawa międzynarodowego i prawa wewnętrznego. Wyraźne i jasne określenie tych relacji rzutowało na całą konstrukcję systemu źródeł prawa w przyszłej konstytucji. Dyskusja w Sejmie X Kadencji toczyła się niejako na dwóch płaszczyznach. W jednej, bardziej teoretycznej – na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej Sejmu, a w drugiej w związku z konkretnym problemem praktycznym, którym była ratyfikacja Konwencji o Prawach Dziecka, w Komisji Ustawodawczej Sejmu.

Dyskusje prowadzone w obu tych gremiach wykazują, jak wiele było nieporozumień i uproszczonych poglądów dotyczących tego złożonego problemu. Z jednej strony lansowano dość uproszczoną tezę o nadrzędności prawa międzynarodowego w każdej sytuacji nad prawem wewnętrznym, z drugiej jednak pozostały elementy myślenia charakterystycznego dla poprzedniego systemu: że prawo wewnętrzne będące wyrazem suwerennej woli narodu nie może być podporządkowane prawu międzynarodowemu.

Impulsem do wywołania dyskusji w Sejmie było nowe rozwiązanie, wprowadzone w wyniku nowelizacji konstytucji w kwietniu 1989 r. Przyjęto wówczas przepis, którego do tej pory w konstytucji nie było, stwierdzający, w art. 32 g, ust. 2, że ratyfikacja umów międzynarodowych pociągających za sobą znaczne obciążenie finansowe państwa lub konieczność zmian w ustawodawstwie wymaga uprzedniej zgody Sejmu. Po raz pierwszy pojawił się konstytucyjny obowiązek wyrażania zgody przez Sejm na ratyfikację niektórych umów międzynarodowych. Był to pierwszy wyraźny krok do określenia stosunków między prawem międzynarodowym a prawem wewnętrznym.

W początkowej fazie dyskusja koncentrowała się wokół kwestii formalnych, mających jednak istotny wpływ na merytoryczne określenie wzajemnych relacji między oboma porządkami. Należy pamiętać, że oprócz tego przepisu nie było w konstytucji żadnego innego, który określałby w sposób generalny stosunek pomiędzy prawem międzynarodowym i wewnętrznym. Zatem przepis o wyrażaniu zgody na ratyfikację kształtował określoną praktykę zarówno postępowania ratyfikacyjnego, jak i w konsekwencji skutki prawne tak ratyfikowanego aktu mię-

dzynarodowego w prawie wewnętrznym. Trudno zatem się dziwić, że spór wokół interpretacji tego artykułu trwał długo. Umożliwił on jednak przełamanie pewnych stereotypów i otworzył drogę do nowych, nie kwestionowanych już obecnie rozwiązań dotyczących stosunków wzajemnych między tymi porządkami prawnymi. Ówczesna dyskusja ma już w pewnym sensie charakter historyczny. Warto jednak przypomnieć pewne jej elementy, albowiem pozwoliła ona na precyzyjniejsze określenie w Małej Konstytucji roli parlamentu w procesie ratyfikacyjnym.

Spór dotyczył w zasadzie dwóch spraw: w jakiej formie Sejm winien wyrażać zgodę na ratyfikację (ustawa czy uchwała); czy w proces ratyfikacyjny powinien także być włączony Senat. Zwolennicy czysto literalnej interpretacji konstytucji argumentowali, że w samym przepisie forma aktu nie jest wymieniona, natomiast mówi się wyraźnie o Sejmie, z czego wyprowadzano wnioski, że zgoda na ratyfikację powinna być dokonywana w formie uchwały podejmowanej przez Sejm. Zwolennicy odmiennej opcji argumentowali, że istotą winno być wyrażanie zgody właśnie w formie ustawy. Odwoływano się do tradycji i praktyki międzywojennej. Forma ustawy na wyrażenie zgody na ratyfikację była stosowana od 1919 r. Właśnie zgoda wyrażana w ustawie spowodowała, że sądy polskie w okresie międzywojennym zajęły wyraźne stanowisko, przez ustawę upoważniającą do ratyfikacji umowa międzynarodowa nabrała charakteru ustawy i jako taka weszła do porządku krajowego. Tylko taka procedura może zapewnić wewnątrzkrajową skuteczność umów międzynarodowych. Oczywiście sam przepis konstytucyjny takiego obowiązku nie nakłada, ale otwiera drogę sądom do zajęcia takiego właśnie stanowiska. Jak słusznie powiedział K. Skubiszewski, uzasadniając tę koncepcję: *Nie wiem, jak zareagują na to sądy dzisiejsze, ale jest to zaproszenie, aby zmieniły swoją dotychczasową wieloletnią postawę pod rządem konstytucji PRL*².

²Por. dyskusję na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej Sejmu X Kadencji, 25 IV 1990, w: *Biuletyn Komisji Konstytucyjnej*.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w orzeczeniu Izby Pracy i Ubezpieczeń Społecznych Sądu Najwyższego z 25 VIII 1987 r. wyraźnie odrzucono możliwość bezpośredniego stosowania norm prawa międzynarodowego przez sądy. Teza orzeczenia bowiem brzmiała: *Dopóki bowiem normy prawa międzynarodowego nie zostaną w sposób przewidziany prawem wewnętrznym wprowadzone do tego prawa, takim prawem nie stają się, a w konsekwencji nie wiążą sądów*. Takie stanowisko oczywiście uniemożliwiało jakiekolwiek otwarcie się na prawo międzynarodowe i zasklepiało się w starej konstrukcji dualistycznej. Oznaczała ona, że norma prawa międzynarodowego musiałaby być całkowicie powtórzona w akcie prawa wewnętrznego. Wtedy jednak nie jest to już stosowanie normy międzynarodowej, lecz identycznej z nią normy prawa krajowego³. Tak pojmowane stosowanie prawa międzynarodowego w prawie wewnętrznym stanowiło także istotny instrument polityczny. Tak zresztą było w tym konkretnym przypadku. Sprawa bowiem dotyczyła przejścia do zasady pluralizmu związków zawodowych. Było to sprzeczne z ustawą polską z 1982 r. o związkach zawodowych, zgodne natomiast z Konwencją MOP o wolności związkowej ratyfikowanej przez Polskę.

Jak wielkie znaczenie miała interpretacja przyjęta przez Sejm, że zgoda na ratyfikację musi być wyrażana w formie ustawy, a zatem przez obie izby parlamentu, świadczy fakt, iż Sąd Najwyższy zmienił swoje stanowisko i w orzeczeniu z 1992 r. uznał stosowanie prawa międzynarodowego w prawie wewnętrznym. Była to zmiana zasadnicza, która oznaczała otwarcie się Polski na standardy europejskie.

Przebieg dyskusji wokół ratyfikacji traktatu uzmysłowił jednak wyraźnie, że nowa konstytucja nie może się ograniczać tylko do czysto proceduralnego przepisu dotyczącego wyrażania zgody na ratyfikację. Potrzebne jest także wyraźne określenie miejsca prawa międzynarodowego w prawie wewnętrznym.

³ Por. L. Kański, *Konstytucyjna regulacja statusu jednostki a międzynarodowa ochrona praw człowieka*, w: *Prawa, wolności i obowiązki człowieka i obywatela w nowej polskiej konstytucji*, Poznań 1990, s. 86.

I powinna to być zasada naczelna państwa. Warto tu zaznaczyć, że ta dyskusja i doświadczenie spowodowały, iż we wszystkich projektach, a także w tekście przygotowywanym obecnie przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego, znajdują się przepisy dotyczące stosunku prawa międzynarodowego do wewnętrznego.

Proponowane rozwiązania odpowiadają zgłaszanym już od dawna postulatом nauki prawa międzynarodowego, a w szczególności rozwiązaniom proponowanym przez K. Skubiszewskiego⁴. W projekcie Komisji Konstytucyjnej proponuje się bowiem następujące rozwiązania. Ratyfikowanie przez Rzeczpospolitą Polską następujących umów międzynarodowych i ich wypowiedzenie wymaga uprzedniej zgody wyrażonej w ustawie: traktatów o pokoju, sojuszy oraz innych umów o zasadniczym znaczeniu politycznym lub wojskowym; umów wprowadzających zmianę granic państwa; umów, na podstawie których Rzeczpospolita Polska staje się członkiem organizacji międzynarodowych; umów trwale i poważnie obciążających państwo pod względem finansowym; umów dotyczących praw, wolności i obowiązków obywatelskich określonych w konstytucji; umów dotyczących spraw uregulowanych w ustawie, lub dla których konstytucja przewiduje formę ustawy.

Ważne jest jednak wyraźne określenie roli umów międzynarodowych w porządku wewnętrznym. Projekt stwierdza, że *ratyfikowane umowy międzynarodowe, po ich ogłoszeniu w Rzeczypospolitej Polskiej, stanowią część wewnętrznego porządku prawnego i są bezpośrednio stosowane, chyba że ich stosowanie jest uzależnione od wydania ustaw*. Określone są też wyraźnie zasady stosowania norm w wypadku ich sprzeczności. Stwierdza się bowiem, że umowa międzynarodowa ratyfikowana na podstawie upoważnienia wyrażonego w ustawie ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli umowy tej nie da się pogo-

⁴Por. K. Skubiszewski, *Prawo międzynarodowe w porządku prawnym państwa*, w: A. Wasilkowski (red.), *Prawo międzynarodowe a prawo wewnętrzne w świetle doświadczeń państw socjalistycznych*, Ossolineum 1980; K. Skubiszewski, *Prawa jednostki, umowy międzynarodowe i porządek prawny PRL*, „Państwo i Prawo”, nr 7/1981.

dzić z przepisami ustawy. Pozostałe umowy międzynarodowe wiążące Rzeczpospolitą Polską mają pierwszeństwo, gdy nie dają się pogodzić z aktami normatywnymi podporządkowanymi ustawie.

Oceniając pozytywnie ten zakres rozwiązań trzeba jednak stwierdzić, że brakuje w przepisach konstytucyjnych określenia miejsca zwyczajowego prawa międzynarodowego. Bierze się to zapewne z nieporozumienia polegającego na tym, że zwyczajowe prawo międzynarodowe traktuje się tak samo jak prawo zwyczajowe w porządku wewnętrznym. Jest to zasadnicza różnica. Rola prawa zwyczajowego międzynarodowego jest niepomniernie większa i jeśli można tak to określić – inna. Bardzo dobitnie przedstawił to ówczesny minister spraw zagranicznych, a zarazem specjalista prawa międzynarodowego K. Skubiszewski na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej Sejmu X Kadencji. Na wątpliwości wyrażane przez posłów, czy ujęcie zwyczajowego prawa międzynarodowego na równi z umową międzynarodową nie spowoduje chaosu, odpowiedział, że takiego chaosu się nie obawia. Prawo zwyczajowe natomiast dotyczy takich spraw, jak przywileje czy immunitety dyplomatyczne, a także kwestii sądzenia jednego państwa przez drugie. Są to sytuacje nie regulowane umowami i dlatego rola prawa zwyczajowego jest tak istotna⁵. Dlatego też dobrze by było, aby na wzór normy dotyczącej umów międzynarodowych istniał także przepis stwierdzający, że zwyczajowa norma prawa międzynarodowego wiążąca Rzeczpospolitą Polską przeważa w przypadku, gdy nie da się jej pogodzić z ustawą lub innym aktem normatywnym opartym na ustawie.

Standardy europejskie praw i wolności człowieka a prawo polskie

Dążenie Polski do tego, aby stać się pełnoprawnym członkiem Rady Europy, wymagało dopasowania prawa wewnętrzne-

⁵Por. dyskusję na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej Sejmu X Kadencji, 25 IV 1990, w: *Biuletyn Komisji Konstytucyjnej*.

go do Konwencji Europejskich, a zwłaszcza do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Można powiedzieć, że ten proces rozpoczął się od razu, tj. już w okresie Sejmu X Kadencji. Rozwiązania przyjmowane w każdej nowej ustawie były analizowane bardzo szczegółowo pod kątem zgodności ze standardami europejskimi.

Jednym z pierwszych pytań, na które należało odpowiedzieć, chcąc doprowadzić do zgodności krajowego systemu praw jednostki z systemem międzynarodowej ochrony, było, jak dalece chce się chronić prawa człowieka, a nie tylko obywatela. To jeden z wymogów dopasowywania naszego prawa do standardów europejskich. Dotychczasowa regulacja konstytucyjna odnosiła się i odnosi – rozdział ten nie został zasadniczo znowelizowany w 1989 r. – tylko do praw, wolności i obowiązków obywateli. Prawa zaś innych osób, nie będących obywatelami, nie są chronione konstytucyjnie, a tylko regulacją ustawową, co jest oczywiście ochroną słabszą. Dokumenty międzynarodowe mówią o prawach człowieka, dlatego konstytucja obok regulacji praw obywateli powinna także ująć prawa np. cudzoziemców czy w jakimś zakresie bezpaństwowców. Tego wymagają standardy międzynarodowe. Ponadto te prawa, które nie są immanentnie związane z posiadaniem obywatelstwa, powinny być ujęte w konstytucji w taki sposób, aby były zagwarantowane każdej jednostce, a nie tylko obywatelowi.

Doprowadzenie katalogu konstytucyjnego praw i wolności do zgodności ze standardami europejskimi wymaga zatem kilku działań. Po pierwsze – merytorycznego ujęcia w taki sposób, jak to czynią dokumenty międzynarodowe, tj. określenie takiego samego zakresu wyłączeń i ograniczeń tych praw i wolności. Po drugie – poszerzenia katalogu praw i wolności o te, które w obecnej konstytucji nie występują. Należy tu jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi o przepisywanie całej konwencji do prawa wewnętrznego, albowiem w sytuacji gdy przyjmuje się określone reguły konstytucyjne obowiązywania prawa międzynarodowego bezpośrednio w porządku wewnętrznym, nie ma takiej potrzeby. Nie ma także potrzeby ujmowania w konstytucji wszystkich praw i wolności wymienionych w Konwencji czy Paktach Praw Człowieka. Są one tam przecież ujęte ze względu

na tradycje i zwyczaje istniejące w różnych państwach o bardzo zróżnicowanej kulturze i dziedzictwie historycznym. Nie byłoby np. uzasadnione wprowadzanie do naszej konstytucji zakazu niewolnictwa i handlu niewolnikami, choć właśnie takie prawa mogą odegrać doniosłą rolę w konstytucjach niektórych państw Afryki czy Azji⁶. Należy tu przypomnieć prawdę oczywistą, że każdy dokument prawa międzynarodowego ze względu na liczbę sygnatariuszy stanowi zawsze daleko idący kompromis i nie ma potrzeby mechanicznego wprowadzania do konstytucji danego państwa wszystkich szczegółowych rozwiązań. Konieczne jest jednak nowoczesne ujęcie katalogu i zagwarantowanie takich wolności i praw, których potrzeby zagwarantowania w latach pięćdziesiątych w tej części Europy nie dostrzegano.

Dlatego punktem wyjścia winna być ogólna zasada stwierdzająca, że godność człowieka jest nienaruszalna oraz że niezbywalne i nienaruszalne prawa człowieka, mające swoje źródło w jego godności, są podstawą życia państwowego i społecznego. Zatem dominującą cechą konstytucyjnej koncepcji praw jednostki winien być jej personalistyczny charakter. Jest to coś, co należy określić mianem „powrotu do jednostki”. Warto zaznaczyć, że gdy w 1989 r. taką propozycję zgłaszano, była ona zupełną nowością. Natomiast dziś, po tylu latach dyskusji, nie budzi żadnych wątpliwości i stanowi podstawę konstytucyjnego katalogu również w wersji proponowanej przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego.

Wśród innych składników personalistycznej koncepcji praw człowieka w nowej konstytucji, wychodzących naprzeciw standardom europejskim, należy wymienić za Ż. Kędzią takie elementy jak: rezygnacja ze skrajnie pozytywistycznego ujęcia, według którego jedynym źródłem i kryterium oceny praw i wolności jednostki jest wola państwa; wyraźne przyjęcie zasady, że jednostka jest władna czynić wszystko, co nie jest zabronione, ponosząc odpowiedzialność za naruszenie prawa (system represyjny, nie zaś prewencyjny regulacji praw i wolności); odstępianie od uproszczonego egalitaryzmu; zagwarantowanie

⁶ Por. L. Kański, dz. cyt., s. 92.

praw mniejszości⁷. Niezależnie od szczegółowych przepisów i szczegółowości ujęcia poszczególnych praw, wolności i obowiązków w odpowiednim rozdziale konstytucji, niezbędne jest także przyjęcie pewnej zasady generalnej. W przyszłej konstytucji powinien zatem znaleźć się przepis stwierdzający, że: prawa i wolności ujęte w konstytucji nie mogą być interpretowane w sposób ograniczający prawa człowieka przysługujące jednostce na podstawie wiążącego Polskę prawa międzynarodowego; prawa i wolności ujęte w konstytucji winny być interpretowane zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, Międzynarodowymi Paktami Praw Człowieka, a także innymi dotyczącymi praw człowieka normami wiążącego Polskę prawa międzynarodowego.

Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej a rozwiązania konstytucyjne

W toku debat sejmowych w poprzednich kadencjach problem ten się nie pojawił. W prowadzonej ostatnio debacie konstytucyjnej wyraźnie jednak stanęła kwestia już nie tylko relacji prawa międzynarodowego do prawa wewnętrznego, ale właśnie obowiązywania prawa stanowionego przez organy europejskie w prawie wewnętrznym. Pytaniem zasadniczym zatem, o istotnym ciężarze gatunkowym, wywołującym spore debaty polityczne, jest pytanie o zakres suwerenności Polski w związku z wejściem do Unii Europejskiej. Pewnych występujących tutaj obaw nie można lekceważyć.

W społeczeństwach dawnego bloku komunistycznego istnieje bardzo silna obawa, nie dostrzegana początkowo przez państwa Wspólnoty. Społeczeństwa Europy Wschodniej odzyskujące suwerenność i niezależność obawiają się utracić ją, tym razem na rzecz wspólnej Europy. Stąd tak silne akcentowanie swojej tożsamości w obawie przed roztopieniem w świecie zintegrowanej Europy Zachodniej.

⁷Por. Z. Kędzia, *Konstytucyjna koncepcja praw, wolności, obowiązków człowieka i obywatela*, w: *Prawa, wolności i obowiązki...*, dz. cyt., s. 15-16.

Jak słusznie pisze J. Łukaszewski, ambasador polski w Paryżu, Wspólnota stworzyła nowy typ stosunków między państwami i narodami, rozwijając coraz silniejsze i coraz bardziej spontaniczne więzi solidarności, poddając je dobrowolnie przyjętej dyscyplinie i dobrowolnym ograniczeniom suwerenności na rzecz „suwerenności zbiorowej”. W kształtującej się przez wiele lat Wspólnocie rozumie się coraz lepiej, że podobnie jak suwerenność, która, aby nie była fikcją, musi być suwerennością zbiorową, tak i niepodległość małych i średnich państw, aby nie była utopią, musi być niepodległością zbiorową. W ten sposób rodzi się powoli tożsamość europejska i patriotyzm europejski, które nie zastępują tożsamości narodowej i patriotyzmu narodowego, ale uzupełniają go nowym wymiarem, niezbędnym u progu XXI w.⁸

Należy jednak pamiętać o tym, że Europa Zachodnia przygotowywała się do integracji dziesiątki lat, krok po kroku, a i teraz każdy następny etap integracji jest ostro kontestowany i dyskutowany. Europa Wschodnia natomiast, włączona przez tyle lat w system sztucznej współpracy gospodarczej i relacji politycznych, w którym małe państwa pozbawione były wszelkiego wpływu na podejmowanie decyzji, znacznie wolniej pozbywa się nieufności i znacznie silniej strzeże swojej niepodległości. O ile w pierwszym okresie integracja z Europą była postrzegana tylko jako szansa, jako coś, co pozwoli nam się dźwignąć z zapaści ekonomicznej, o tyle teraz w dużej części społeczeństw postrzegana jest także bardziej przez pryzmat zagrożeń i konfliktu interesów.

W tym kontekście trudno zatem się dziwić, że problem suwerenności w związku z integracją europejską był jedną z żywo dyskutowanych kwestii podczas obrad Komisji Konstytucyjnej. Pojawiło się też pytanie, czy nowa konstytucja polska powinna już ten problem rozstrzygać, czy raczej należałoby czekać do momentu, kiedy Polska takie członkostwo uzyska i dopiero wówczas dokonać nowelizacji konstytucji.

⁸ Przemówienie wygłoszone na inauguracji roku akademickiego Krajowej Szkoły Administracji Publicznej w 1992 r.

Jak wiadomo, rozwiązania przyjmowane w państwach Unii były bardzo różne. Jak podaje J. Barcz⁹, można tu dokonać różnych klasyfikacji. Są państwa założycielskie Wspólnoty, jak Francja czy Włochy, które w związku z uczestnictwem w pracach Unii nie dokonały żadnych zmian w konstytucji, pozostawiając rodzące się problemy do bieżącej interpretacji konstytucji. Inne państwa założycielskie, np. Holandia i Luksemburg, dokonały zmian konstytucji, co prawda w różnym okresie. Zmiany te dotyczą przede wszystkim zgodności udziału w pracach Unii z wymaganiami suwerenności państwowej. Zróżnicowana sytuacja prawna występuje także w tych państwach, które później przystąpiły do Unii. W konstytucjach Grecji i Hiszpanii stworzono przesłanki do przekazania praw zwierzchnich Unii. Konstytucja Portugalii nie zawiera natomiast takich regulacji.

Dyskusja w Polsce na ten temat nie jest zatem czymś wyjątkowym. W okresie kiedy przygotowywano projekty konstytucji, którymi obecnie zajmuje się Komisja Konstytucyjna, nie było atmosfery, aby tego typu przepisy wprowadzać. Dlatego tylko projekt prezydencki zawierał propozycję takich regulacji. Dopiero dyskusja w toku prac komisji wykazała potrzebę większego konsensusu wokół tej sprawy.

Kwestia ta wymaga rozstrzygnięć na kilku poziomach. Po pierwsze – na poziomie konieczności przekazywania pewnych kompetencji władz państwowych organizacji międzynarodowej, po drugie – formy, w jakiej będzie się to odbywało, i po trzecie – bezpośredniej skuteczności prawa stanowionego przez organy Unii w polskim prawie wewnętrznym. Chcąc rzetelnie podejść do naszego przyszłego członkostwa w Unii, należy już przygotowywać społeczeństwo do swego rodzaju „ograniczonej suwerenności”, niezależnie od tego, jakie negatywne konotacje w tym okresie, ze względu na kontekst historyczny, to pojęcie ze sobą niesie. Właśnie czas przygotowywania nowej konstytucji jest najodpowiedniejszy, aby konkretne rozwiązania w nowej konstytucji już się znalazły.

⁹ J. Barcz, *Stosowanie prawa wspólnot zachodnioeuropejskich w państwach członkowskich*, PISM, Warszawa 1991.

Konieczne jest przyjęcie generalnej zasady, że Rzeczpospolita Polska może na mocy umowy międzynarodowej przekazać organizacji międzynarodowej lub organowi międzynarodowemu wykonywanie niektórych uprawnień władz państwowych. Forma tego przepisu jest bardzo ostrożna. Nie ma w nim bowiem żadnej wzmianki o suwerenności. Należy jednak pamiętać, że tak sformułowany przepis oznacza przekazanie części praw zwierzchnich państwa organowi międzynarodowemu. Nie jest to zatem nic innego jak konstytucyjna podstawa dla „suwerenności ograniczonej”. Jestem zdania, że tego typu regulacja konstytucyjna jest znacznie korzystniejsza, aniżeli pozostawienie samej zasady do interpretacji praktycznej, z powodu braku regulacji konstytucyjnej¹⁰. Próby nadrobienia braku takich postanowień praktyką orzecniczą nie tworzą doświadczeń pozytywnych. Szczególnie, jak podkreśla J. Barcz, gdy w grę wchodzi przyłączenie się do już zaawansowanego procesu integracyjnego, nie ma czasu na stopniowy rozwój praktyki¹¹. Ponieważ wprowadzenie takiego zapisu dotyczy materii regulowanej w konstytucji, zgoda na ratyfikację takiej umowy międzynarodowej w ustawie sejmowej wymaga kwalifikowanej większości głosów, takiej jaka jest wymagana przy zmianie konstytucji, czyli większości 2/3 głosów.

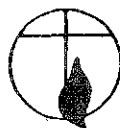
Rozstrzygnięcie będzie zależało od decyzji politycznej podjętej przez Zgromadzenie Narodowe i wyniku referendum. Należy jednak pamiętać, że o przyjęciu takich czy innych rozwiązań konstytucyjnych nie powinny decydować uprzedzenia i obawy takiej czy innej partii politycznej czy rządzącej koalicji. Rozwiązania takie powinny wynikać z klarownego systemu wartości leżącego u podstaw tworzenia nowej konstytucji, m.in. jakie relacje widzimy pomiędzy taką wartością, jak pełna suwerenność a wejście do struktur zintegrowanej Europy. Kwestię można odwrócić i stwierdzić, że nasze niew wejście oznacza marginalizację i w dalszej konsekwencji zapaść cywilizacyjną.

¹⁰ Szerzej na ten temat: R. Szafarz, *Zagadnienie przenoszenia kompetencji państwa na rzecz podmiotów międzynarodowych w nowej Konstytucji RP*.

¹¹ J. Barcz, dz. cyt., s. 111.

W różnych dyskusjach na temat integracji zapomina się o stanowisku katolickiej nauki społecznej w kwestii integracji. Nauka społeczna zaś dostrzega duże znaczenie integracji w sensie stworzenia wielkich płaszczyzn porozumienia, które pozwolą lepiej układać współpracę międzynarodową. Idea myśli katolickiej kieruje się ku całości i zmierza do wyjścia z izolowanych i zbyt ograniczonych pozycji. Dotyczy to również wygórowanych wymagań narodowych, zbyt jednostronnego, protekcyjnistycznego stanowiska. W integracji zawsze chodzi o elementy porządku, o świadomą cel i cel ten określającą aktywność – w interesie utworzenia w większych jednostkach dobrze funkcjonującego ładu społecznego¹².

¹² A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 156-157.



Wojciech Szombka

Opinia publiczna – sprzymierzeniec czy przeciwnik demokracji?

W europejskim kręgu kulturowym truizmem jest mówienie o ścisłej zależności, jaka zachodzi pomiędzy demokracją a wolnością wyboru oraz otwartego wyrażania własnych przekonań. Wolność słowa jest podstawową gwarancją podmiotowości politycznej JEDNOSTKI w ustroju demokratycznym. Środki komunikacji masowej powinny pełnić rolę instrumentu, dzięki któremu podmiotowość CAŁEGO SPOŁECZEŃSTWA będzie dochodzić do głosu w sposób coraz pełniejszy. Swoistą emanacją tej podmiotowości jest opinia publiczna, a może się ona rozwijać tylko w warunkach nieskrępowanej wymiany myśli.

Kategorię opinii publicznej kojarzymy dziś przede wszystkim z rezultatami badań demoskopowych prowadzonych przez wyspecjalizowane instytucje. Publikowane z dużą częstotliwością wyniki sondaży stanowią często adekwatne odzwierciedlenie nastrojów społeczeństwa. Nie pozwalają one jednak zadowalająco scharakteryzować istoty fenomenu opinii publicznej. Analizy statystyczne nie zawierają odpowiedzi na pytanie o funkcję, jaką pełni ona w państwie demokratycznym.

Pojęcie opinii publicznej ma długą historię. Pojawiło się w filozofii społecznej, zanim środki masowego przekazu zaczęły kształtować sposób myślenia, postawy oraz mentalność człowieka. W czasach nowożytnych przypisywano mu różną treść. Niezwykle istotne dla dwu ostatnich stuleci znaczenie owego pojęcia wyłoniło się w okresie Oświecenia i rewolucji francuskiej. Postulat tworzenia świadomej opinii publicznej, wywierającej decydujący wpływ na zdarzenia życia społecznego, stał się wówczas sztandarowym hasłem w walce z polityką rozgrywaną się w zaciszu arystokratycznych salonów oraz

w cieniu ministerialnych gabinetów. Jawność decyzji dotyczących państwa i społeczeństwa miała być gwarancją spełnienia dwu podstawowych oczekiwań. Myśl filozoficzna Oświecenia zakładała, iż uczestnictwo wszystkich lub prawie wszystkich obywateli w procesie stanowienia prawa i podejmowania decyzji społecznych przyczyni się do poszerzenia horyzontów powszechnej świadomości politycznej, podnosząc zarazem poziom obywatelskiego zaangażowania w sprawy publiczne. Wierzano również, iż udział możliwie szerokich kręgów społeczeństwa w życiu politycznym będzie sprzyjał racjonalnemu rozwiązywaniu spornych problemów pojawiających się tam, gdzie występują konflikty indywidualnych lub grupowych interesów.

Wiara w zbawienne ze społecznego punktu widzenia efekty kształtowania opinii publicznej płynęła z oświeceniowego przekonania, iż właśnie przy udziale ogółu obywateli możliwe jest racjonalne modelowanie porządku życia zbiorowego.

Czym stała się opinia publiczna w epoce dynamicznego rozwoju mediów elektronicznych: elementarnym wyrazem podmiotowości społeczeństwa, alfą i omegą demokracji, instancją, przed którą elity władzy muszą się rozliczać ze swych poczynañ? Czy jest ona rzeczywiście opinią oświeconą? Może raczej należałoby ją nazwać kapryśnym dzieckiem liberalizmu politycznego, reagującym czasem w sposób nieobliczalny i niedojrzały? Kto i w jaki sposób powinien kształtować opinię publiczną i jaką rolę pełnią w tej dziedzinie środki masowego przekazu? Gdzie przebiega granica pomiędzy uprawnionym formowaniem poglądów społeczeństwa a pozbawioną legitymizacji manipulacją polityczną?

W warunkach dokonujących się w Polsce przemian demokratycznych odpowiedzi na tak sformułowane pytania uzyskują szczególną doniosłość. Jednym z kluczowych problemów demokracji młodej, nie w pełni jeszcze dojrzałej, pozostaje poziom społecznej akceptacji nowego porządku ustrojowego. Warunkiem powodzenia reform społeczno-gospodarczych jest świadomy udział ogółu obywateli w życiu politycznym. Opinię publiczną należy pozyskać dla tych reform. Bez jej poparcia procesy transformacji ustrojowej będą znacznie utrudnione.

Głos opinii publicznej jako kryterium społecznej racjonalności

Opinia publiczna, którą pragnęło kształtować Oświecenie, miała stopniowo stawać się dojrzała i odpowiedzialna. Jako taka właśnie uzyskiwałaby w ustroju demokratycznym szczególne uprawnienia. Demokracja chroni ludzką podmiotowość, ale zarazem nie może sprawnie funkcjonować w społeczeństwie złożonym z jednostek, które nie przywykły do podejmowania samodzielnych oraz przemyślanych decyzji. Zarazem należy stwierdzić – czego Oświecenie było w pełni świadome – iż człowiek dojrzewa do odpowiedzialności społecznej tylko w warunkach demokracji, tylko wtedy, gdy jest stawiany w obliczu trudnych problemów, które powinien rozwiązywać w poczuciu własnej wolności.

Cechą społeczeństw należących przed kilku laty do bloku wschodniego jest niewątpliwie głęboko sięgająca atrofia podmiotowości. Nie przywykły one do dokonywania samodzielnych i trafnych wyborów. W państwach realnego socjalizmu przez wiele dziesięcioleci ośrodki scentralizowanej władzy podejmowały wszystkie niemal ważne decyzje społeczno-gospodarcze, często wbrew woli społeczeństwa. Systemy o charakterze totalitarnym skutecznie uniemożliwiają wykształcenie się elementarnej dojrzałości obywatelskiej.

Co należałoby rozumieć przez społeczną dojrzałość? Składa się na nią przede wszystkim umiejętność racjonalnego identyfikowania celów działania oraz wyboru odpowiednich środków ich skutecznej realizacji. Nie jest dojrzały ten, kto nie potrafi zrozumieć i ocenić uwarunkowań, jakim podlega życie społeczno-ekonomiczne, ani wytyczyć granicy pomiędzy zamierzeniami możliwymi i niemożliwymi do urzeczywistnienia, ten, kto żyje irracjonalnymi uprzedzeniami, ulega pokusie utopii bądź ideologii. Brak dojrzałości można zarzucić człowiekowi, który powodowany lękiem lub inercją wewnętrzną unika podejmowania decyzji dotyczących indywidualnej i zbiorowej egzystencji.

Jednym z fundamentów demokracji (obok zasady poszanowania indywidualnej godności oraz prawa do wolności osobistej) jest założenie o cechujących istotę ludzką zdolności posługiwa-

nia się rozumem w życiu publicznym. W myśl tego założenia rozumna jednostka mająca świadomość, iż problemy społeczne tworzą z reguły złożony kompleks zależności, stroni w ich rozwiązywaniu od uproszczeń oraz jednostronności, bierze pod uwagę wiele różnych punktów widzenia, dokonując wyborów pragnie uwzględnić wszystkie dostępne jej relewantne informacje, pozostaje otwarta na rzeczowe argumenty, skłonna jest zawsze podjąć rozmowę z innymi.

Wedle funkcjonującego do dziś oświeceniowego przekonania opinia publiczna jest zwielokrotnionym głosem rozumności indywidualnej i zarazem ostatecznym kryterium racjonalności społecznej. Tak można wyrazić jedno z dwóch podstawowych znaczeń, jakie przypisujemy kategorii opinii publicznej. W świetle tego znaczenia należy ją utożsamić z rozumnym sądem społeczności, która będąc świadoma własnych celów, pragnie po przeprowadzeniu racjonalnej dyskusji rozwiązać problemy dotyczące całej zbiorowości. Opinia publiczna tak pojmowana powinna się kształtować w wyniku dyskusji, jakie w ramach porządku demokratycznego prowadzi się wokół trudnych tematów społeczno-politycznych. W tym kontekście warto dodatkowo przywołać dwa ważne pojęcia: rozumnego konsensusu oraz partycypacji społeczeństwa w procesie sprawowania władzy. Opinia publiczna ma wyrażać poglądy budujące sferę zbiorowego porozumienia. Może być zarazem postrzegana jako uczestniczący w podejmowaniu decyzji, równorzędny partner elit politycznych, powołanych do realizacji celów, które w powszechnym przekonaniu uchodzą za ważne czy priorytetowe.

Stanowisko przypisujące opinii publicznej atrybut racjonalności zwraca się często ku elitaryzmowi społecznemu. Kreśląc węższe bądź szersze kręgi, przyjmuje ono, iż rozumną opinię publiczną tworzą wyłącznie jednostki dysponujące odpowiednim zasobem wiedzy, trafnie oceniające sytuację społeczną, uznające wagę racjonalnych argumentów przytaczanych w sporze. Potencjalnie cechy takie można wprowadzić przypisać ogółowi, w rzeczywistości jednak charakteryzują one tylko stosunkowo nieliczną grupę obywateli w sposób świadomy angażujących się w życie społeczno-polityczne.

Znamienne są pod tym względem najnowsze polskie doświadczenia. W latach osiemdziesiątych wydawało się, iż dążenie do demokracji oraz wolnego rynku ma w naszym kraju charakter ogólnonarodowy. Ostatnie lata – w pewnym przynajmniej stopniu – zweryfikowały przekonanie, iż społeczny ruch „Solidarności” był rzeczywiście wyrazem dojrzałości powszechnej. Okazało się, iż demokracja w społeczeństwie, które ma za sobą ponad 40 lat totalitaryzmu, pozostaje dobrem elitarnym, dla ogółu obywateli nie stanowi wartości zbyt doniosłej, jest raczej ryzykownym przedsięwzięciem, które trzeba okupić wyrzeczeniami, które wiele kosztuje, nie przynosząc przy tym oczekiwanych korzyści.

Podstawowym instrumentem dla opinii publicznej wypowiadającej się zgodnie ze standardami racjonalnego myślenia są środki masowego przekazu. Powinny one tworzyć atmosferę sprzyjającą urzeczywistnieniu ważnych programów społecznych i ekonomicznych. Treści dochodzące w mediach do głosu, oczywiście tylko te, które składają się na poważną publicystykę, można w istocie utożsamić z opinią publiczną. Stanowi ona forum dyskusji społeczno-politycznych, pozostaje podstawowym czynnikiem, który należy uwzględnić sprawując władzę, pełni rolę świadomego i aktywnego podmiotu wpływającego na przebieg zdarzeń w państwie demokratycznym. Uznanie statusu politycznego opinii publicznej było jednym z podstawowych celów w uporczywej walce o urzeczywistnienie wolności prasy. Różnorodność przekonań prezentowanych w mediach ma sprzyjać uwzględnieniu wszystkich racji wytyczających właściwe kierunki rozwoju społecznego. Racje te mogą być przytaczane przez jednostki oraz instytucje występujące w imię obrony określonych interesów grupowych, np. przez partie polityczne, związki zawodowe bądź wyznaniowe. Ważne jest, by argumenty przytaczane w dyskursie społecznym wynikały ze zrozumienia uwarunkowań, jakim podlega życie zbiorowe.

Według niemieckiej socjolog Elisabeth Noelle-Neumann podstawową cechą rozumnej opinii publicznej jest jawność jej oddziaływania politycznego (*Öffentliche Meinung als manifeste Funktion*). Świadome zaangażowanie obywateli w życie zbiorowe polega na otwartej prezentacji własnych poglądów, z założo-

na od razu intencją, iż przyczynią się one do odpowiednich regulacji systemu społecznego¹.

Opinia publiczna w oświeceniowym rozumieniu stanowi podstawowe ogniwo procesu komunikacji społecznej. Proces ten jest elementarnym składnikiem życia zbiorowego. Umożliwia rozwój, zachowanie i przekazywanie kultury. Komunikacja organizuje ludzkie działanie, jest warunkiem koniecznym powstania i przetrwania systemów społecznych. Wyzwała zmiany, jakie człowiek pragnie przeprowadzić w ramach tych systemów. Trudno wyobrazić sobie, by mogła bez niej zaistnieć i sprawnie funkcjonować jakakolwiek wspólnota.

Opinia publiczna jako czynnik kontroli społecznej

Czy nadzieje, jakie pokładano w kształtowaniu rozumnego społeczeństwa, nie okazały się iluzoryczne? Wpływ, jaki opinia publiczna wywiera na przebieg życia społeczno-politycznego, nie zawsze odpowiada standardom racjonalnego myślenia. Wydaje się, że ma ona także drugie oblicze, inne aniżeli to, które dostrzegała myśl oświeceniowa.

Od czasów Sokratesa uświadamiamy sobie występujące w demokracji napięcie pomiędzy opinią publiczną a bezkompromisową postawą jednostki, gotowej nawet za cenę życia niezłomnie trwać przy własnych przekonaniach. W literaturze XIX i XX w. często pojawia się motyw bezlitosnego osądu, jakiemu otoczenie społeczne poddaje człowieka otwarcie manifestującego własną odmiennność. Pod pręgierzem opinii publicznej stawali niejednokrotnie ci, którzy w imię własnej i cudzej godności odważyli się głosić poglądy nie zyskujące powszechnej aprobaty. Nieuchronny antagonizm pomiędzy osądem zbiorowości oraz cechującym jednostkę przekonaniem o słuszności własnego stanowiska podkreślali krytycy porządku demokratycznego poczynawszy od Platona. Vox populi jest w demokracji podstawowym kryterium pozwalającym podejmować decyzje mające

¹E. Noelle-Neumann, *Manifeste und latente Funktion Öffentlicher Meinung*, „Publizistik”, z. 3, Juli-September 1992, s. 284-288.

wymiar ponadindywidualny. Zarazem jednak demokracja musi chronić przysługujące człowiekowi prawo sprzeciwu wobec tego, co w sumieniu osobowym nie może uchodzić za wiążące.

Napotykamy tutaj drugie z podstawowych znaczeń interesującego nas terminu. Przyjmuje ono, iż opinia publiczna stanowi instrument społecznej kontroli, której poddani są aktorzy sceny politycznej i nie tylko oni. Kontroli tej podlegają jednostki łamiące powszechnie przyjęte reguły postępowania bądź próbujące dokonać zmian w życiu społecznym. Opinię publiczną możemy postrzegać jako system zabezpieczeń eliminujący poglądy, postawy i zachowania, które przez swą odmiennosc godzą w utrwalony porządek życia zbiorowego. Niewątpliwie pełni ona funkcję stabilizującą wobec ładu społecznego. Jednocześnie jednak bywa ostoją konformizmu, bezrefleksyjności, schematyzmu myślenia. W powstawaniu opinii publicznej racjonalne przesłanki nie muszą odgrywać wiodącej roli. Głos większości pojawia się czasem w życiu społecznym nie tyle w formie odpowiednio uzasadnionego stanowiska, ile pod postacią anonimowej instancji dysponującej realną władzą. Sankcją owej władzy jest społeczna izolacja mogąca dotknąć każdego, również polityka.

Oba znaczenia i zarazem funkcje przypisane opinii publicznej: to, które ujmuje ją jako kryterium rozumności społecznej, i to, które podkreśla jej decydujący, choć pozaracjonalny, wpływ na przebieg życia społecznego, nie muszą, wbrew nadziejom Oświecenia, ze sobą współgrać. Opinia publiczna może pełnić rolę destruktywną, powodować sytuacje kryzysowe, bywa bezwładna i bezmyślna. Nie zawsze jest świadoma źródeł oraz konsekwencji własnego oddziaływania. Jej wpływ na życie społeczne, na losy jednostek i zbiorowości, staje się czasem trudno uchwytne, przebiega podskórnym, może przy tym w istotnym stopniu zakłócać procesy społecznego porozumiewania się. Według E. Noelle-Neumann należałoby w tym przypadku mówić o ukrytej funkcji (*latente Funktion*) opinii publicznej. Jej oddziaływanie wydaje się często nie zamierzone i nieświadome².

²Tamże, s. 288-292.

Opinia publiczna w jej drugim rozumieniu stoi na straży zastanego ładu społecznego, jest zatem z natury zachowawcza. Czasem sprzyja urzeczywistnieniu ważnych celów polityczno-ekonomicznych, często jednak występuje pod postacią materii stawiającej opór, wyraża postawy irracjonalne, skupia bierność mentalną oraz intelektualną, może zatem utrudniać procesy przemian ustrojowych.

W Polsce początku lat dziewięćdziesiątych zachowawcze nastawienie opinii publicznej pojawia się w swoistej nostalgicznej formie, przybiera postać tęsknoty za utraconym bezpieczeństwem socjalnym. Tęsknota ta budzi się z poczucia braku stabilizacji materialnej i zawodowej, odczuwanego dziś przez znaczną część społeczeństwa. Zmiany gospodarcze, jakich należałoby dokonać zgodnie z zasadami racjonalności ekonomicznej, nie zyskują powszechnego uznania. Niewielki stan posiadania gwarantowany przez państwo realnego socjalizmu pozostaje dla wielu jednostek wartością, której nie opłacało się ryzykować w imię niepewnych dóbr, jakie ma przynieść w bliżej nie określonej perspektywie proces przebudowy gospodarczej. Społeczeństwa posttotalitarne są skłonne do czarnowidztwa politycznego i ekonomicznego. Cierpią na swoistą odmianę zaniku pamięci, idealizują sytuację, w jakiej znajdowały się przed kilku laty.

Poczucie odpowiedzialności, z jakim pragniemy chronić przemiany demokratyczne dokonujące się na wschód od Łaby, musi z konieczności preferować myślenie kategoriami politycznej i ekonomicznej racjonalności globalnej. Racjonalność tę niełatwo zaszcześcić opinii publicznej. Reguły gry gospodarczej przenika znaczna doza obojętności społecznej. Nie uwzględniają one położenia jednostek gorzej sytuowanych, nakazują pogodzić się z kosztami, które ponosi społeczeństwo uczestniczące w procesie przemian ustrojowych.

Poza kwestiami oczywistymi trudno jednoznacznie stwierdzić, co się w granicach owej globalnej, ekonomiczno-politycznej racjonalności mieści, a co poza nie wykracza. Pojęcie racjonalności zastosowane w odniesieniu do programów społecznych wydaje się przejrzyste tylko wtedy, gdy określimy je w sposób czysto formalny, jako akceptację celów, których realizacja jest

możliwa oraz przysparza maksimum korzyści. Pojęcie to pozostaje w miarę precyzyjne w swym czysto ekonomicznym znaczeniu. Analizując konkretne problemy społeczno-polityczne Europy Środkowej i Wschodniej, niełatwo owo pojęcie klarownie zdefiniować.

Krytyka populizmu, destruktywnego z punktu widzenia porządku prawno-ekonomicznego, nie może oznaczać swoistej fetyszyzacji stanowiska, które uwzględnia wyłącznie dalekosiężne interesy całej gospodarki. Musimy pamiętać, iż to, co jest racjonalne z punktu widzenia systemu społeczno-gospodarczego, może być nieracjonalne z punktu widzenia jednostki. Jednostka, określając własne preferencje, skłonna jest z reguły uwzględniać nie tylko globalną efektywność ekonomiczną. Istotna dla niej sprawiedliwość podziału dóbr oraz rozłożenia ciężarów związanych z przemianami gospodarczymi bywa wartością, wokół której ogniskują się postawy irracjonalne. Zarazem jednak wartość ta, właściwie pojęta, chroni – łącznie z regułami wolnego rynku i wolnej konkurencji – stabilność struktur społeczeństwa liberalnego. Zaczyna ono podlegać procesom destabilizacji, gdy znaczna część jego obywateli czuje się pokrzywdzona.

Jednym z trudnych problemów, jakie napotykamy dziś w nowej polskiej rzeczywistości, jest zrównoważenie opcji prodemokratycznej i prorynkowej z niezbędnym poziomem wrażliwości społecznej. Ta ostatnia z troską odnosi się do położenia grup społecznych, którym najtrudniej odnaleźć się w nowej rzeczywistości gospodarczej.

Edukacja polityczna – rola polityka i dziennikarza

Spróbujmy ustalić, jakie warunki muszą być spełnione, by opinię publiczną można było uznać, w myśl pierwszego ze wskazanych znaczeń, za medium racjonalności w życiu zbiorowym.

Niewątpliwie podstawową rolę w kształtowaniu dojrzałej opinii publicznej pełnią we współczesnym świecie prasa, radio i telewizja. Rola środków masowego przekazu wykracza w istocie poza ich czysto informacyjną funkcję. Niestuszne byłoby

sprowadzenie procesu komunikacji wyłącznie do przekazywania danych, które dotyczą konkretnych faktów. Rzetelne informowanie pozostaje warunkiem koniecznym owego procesu, nie jest jednak warunkiem wystarczającym. Celem przekazu informacyjnego oraz warunkiem racjonalnej komunikacji pomiędzy społeczeństwem, dziennikarzami oraz światem polityki jest rozumienie rzeczywistości, w której trzeba podejmować trafne decyzje. Media powinny poszerzać horyzont społecznej świadomości oraz dojrzałości opinii publicznej tak, by potrafiła ona dostrzec zależność pomiędzy informacjami dotyczącymi określonych zdarzeń a splotem uwarunkowań politycznych i ekonomicznych, który nadaje konkretny sens tym zdarzeniom, by fakty będące przedmiotem przekazu dziennikarskiego odnosiła do celów, jakie stoją przed społeczeństwem.

Elity polityczne mogą postrzegać opinię publiczną jako partnera, z którym uzgadnia się decyzje społeczne, licząc na jego rozagę. Mogą jednak również traktować ją instrumentalnie, jako pozbawiony podmiotowości czynnik, który należy uwzględnić sprawując władzę. W pierwszym przypadku empiryczne wyniki badań demoskopowych będą stanowiły kryterium słuszności rozwiązań politycznych, w drugim przypadku wytyczą wyłącznie drogę manipulatywnych posunięć prowadzących do tego, by społeczeństwo stało się sprzymierzeńcem, a nie przeciwnikiem w realizacji określonych zamierzeń.

Decyzje oraz działania polityków będą skuteczne, gdy potrafią oni zjednać sobie opinię publiczną. Zabiegając o jej poparcie, politycy wykorzystują nastroje społeczne, stosują różne odmiany populistycznej frazeologii czy demagogii. Manipulowanie opinią publiczną sprzyja z reguły realizacji krótkowzrocznych i pragmatycznych celów, pogłębia jednak zarazem niedojrzałość społeczną obywateli. Bez dojrzałości zaś funkcjonowanie systemu demokratycznego będzie zawsze ułomne i od wewnątrz zagrożone. Rysuje się tutaj jeden z podstawowych aspektów politycznych, a także moralnej odpowiedzialności, która spoczywa na rządzących. Odpowiedzialność owa obejmuje kształtowanie postaw świadomego zaangażowania w sprawy publiczne. O zaangażowaniu tym możemy mówić w dwu podstawowych znaczeniach. Pierwsze z nich daje się utożsamiać

z aktywnym działaniem, które ma prowadzić do zaspokojenia własnych potrzeb, ochrony indywidualnych interesów. Tak pojmowane zaangażowanie oznacza prawo otwartego prezentowania własnych opinii oraz partycypację w podziale dóbr dostępnych społeczeństwu. Staje się ono możliwe w wyniku postępującej demokratyzacji życia polityczno-gospodarczego. Zaangażowanie w drugim znaczeniu sięga głębiej. Oznacza akceptację swoistego zobowiązania, jakim może się stać odpowiedzialne współkształtowanie wraz z innymi świata społecznego.

Relacja pomiędzy opinią publiczną a elitami politycznymi przyjmie postać komunikacji owocnej, jeśli społeczeństwo będzie przekonane, iż jego racje zostaną poważnie potraktowane. Jednostka, reprezentując własne interesy, musi mieć poczucie, iż jej głos ma wymierne znaczenie, jednocześnie jednak, porozumiewając się z innymi, powinna uwzględniać dobro całego społeczeństwa. Z punktu widzenia elit politycznych komunikacja staje się celowa przy założeniu, iż społeczeństwo dojrzało do dialogu, iż jest zdolne przyjąć ponadpartykularny punkt widzenia. Takie obopólne domniemanie dobrej woli jest idealnym warunkiem funkcjonowania ładu demokratycznego. W sytuacji Polski postkomunistycznej wzajemną nieufność łatwo dostrzec po obu stronach. Politycy nie zawsze są skłonni liczyć się z interesami oraz preferencjami ogółu, nie doceniają znaczenia komunikacji ze społeczeństwem. Z kolei głos opinii publicznej pozostaje często wyłącznie wyrazem roszczeń, obywatelska troska o dobro państwa i społeczeństwa rzadko jest w nim motywem dominującym.



PIOTR MATYWIECKI

* * *

Jak dzień i noc jesteśmy obok siebie.
W ciemności wspominam dzień,
w świetle pamiętam o nocy.

Jak data i czas jesteśmy –
jedyni i wielokrotni.

Natchnione jak żagle stoją podróżując
śniegi między wiosnami.

Trawę i śnieg będziemy widzieć,
kamienie i niebo razem, obok siebie,
oddech i ciszę, oddech i nic.

Ewo, razem jesteśmy.

Muzyka dla Ewy

Tyle dłoni, kości, gałęzi! –
a już tylko ręka skrzypiec
trzyma Ziemię
i wodzi nad nią ślepym smyczkiem...

Muzyka czeka odwrócona
ku Tobie.

* * *

Stałem w głębokiej dolinie
w ciszy bezwietrznej
i chciałem zobaczyć skąd wieje na niebie.

– Znikąd donikąd – powiedziała chmura.
– Stąd dotąd – powiedziało słońce.
Niebo milczało i niebu wierzyłem.
Bo przecież nie pytałem. Bo tylko patrzyłem.

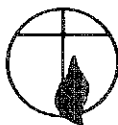
* * *

Ptak pochłonięty lotem nad równiną śniegu
nie rzuca cienia. Modlitwa bez prośby.

* * *

Wstręt nie patrzy za ruchem ramienia –
sztywna szmata obeschła z mycia podłóg,
rzucona nad ognisko. Namiot wierności nad ogniem,
dziurawa pamięć brudów. Starcze prześwitywanie.

W zadławionym ogniu szmata dusi się, skrzeczy,
przemienia się w biały dmuchawiec żaru,
w zbawioną twarz. Ogniowa tkanka wciąga mój wzrok pusty,
daje mu ciało wstydu. W nocy, w zgaszonym ogniu.



Milan Bodal

Starożytny apokryf

Ojciec, rzuć to już i choć na obiad – zawołała Pani Noe. I patrząc na garnki, dodała po cichu: Sama już nie wiem, co się z nim dzieje? Zwleka do domu wszelką gadzinę, jaką gdzie znajdzie. Myślałam, że może co z tego będzie do garnka, ale gdzie tam. Wciąż to samo: oswajać, oswajać!

W ogrodzie coś załomotało. Nietoperz wiszący nad drzwiami zastrzygł wielkim uchem, zaniepokojony głosem Pani Noe stojącej na progu i wrzeszczącej na męża: – Ile razy mam ci powtarzać? Ogłuchłeś, czy co? Po jakie licha zbijasz ten kojec? Masz zamiar hodować nosorożce? Ja już nie wiem, jak ten świat się kręci! Wszędzie potworność, a tu jeszcze i ten mój zgłupiał. – Obróciła się na pięcie i poszła do domu, myśląc, że mąż pójdzie za nią.

Za stołem już siedzieli ich synowie, Sem, Cham i Jafet. Noe przyszedł, powiesił pilę na haku przy drzwiach i odmówiwszy modlitwę przed jedzeniem zasiadł do stołu.

– Tato – odezwał się najmłodszy, Jafet – czy to prawda, że budujesz królikarnię?

– Cicho siedź, jak się je, to się nie gada – upomniał go starszy, Sem. Ale Noe, pogrążony w myślach, jakby tego nie słyszał. Po obiedzie zapatrzył się w sufit, coś mamrotał, by wreszcie zwrócić się do synów: – Powiedzcie mi, ile trzeba będzie drewna, aby zbudować łódź długą ze trzysta łokci, szeroką pięćdziesiąt i wysoką na trzydzieści łokci?

Sem, Cham i Jafet spojrzeli porozumiewawczo po sobie. Jako pierwszy, zgodnie z prawem, przemówił najstarszy, Sem: – Tato, może byś trochę odpoczął, nie jesteś już najmłodszy. Przecież nie chcesz stawiać łodzi na górze?

– Ty tego nie pojmiesz – oburzył się ojciec – dopóki nie będziesz tak stary jak ja. Na razie więc możesz gadać, co chcesz. Ja mam informacje z najwyższych sfer. Bierście siekiery i pomóżcie mi!

Pani Noe w milczeniu załamała rękę.

(Parę miesięcy później...)

Na falach oceanu stękając kolibie się arka. Noe z niepokojem spogląda na horyzont. Czy jeszcze kiedykolwiek zobaczę ziemię? Wszystko stworzenie jest w arce. W takiej łupinie wiozę właściwie cały świat. Boże, nie karć mnie za tę zuchwałą myśl. Człowiek przecież nie wie, czego chce. Chciałby mieć piędź suchego gruntu pod stopami, ale nie wie, czy dobijając do brzegu, o ten brzeg się nie rozstrzaska.

Po dachu arki przebiegła kotka. Niby niechcący usiadła przy parze barszczujących wróbli. Noe podniósł głowę i pokiwał włochatą brodą: Szalom, szalom, i nic ponad to. Wilk i baranek razem będą się paść, a lew, jak bydło, będzie żarł słomę. Przeraził się: Skąd się to we mnie bierze?

Tymczasem kotka, jak mogła, tak udawała, że obchodzi ją wyłącznie jedno – chcę jak najszybciej zobaczyć na horyzoncie ziemię. Jednak już po chwili było widać, jak milimetr po milimetrze przybliża się do wróbli. Wtem fala zalała pokład i wyrzuciła kawałek drewna. Noe wziął go do ręki: Wygląda to na winorośl, a to by znaczyło, że ziemia już niedaleko. Wróble w tym czasie odfrunęły na bezpieczną odległość od kotki. Na słońcu pokazała się mała, ale wciąż rosnąca plamka. Po chwili dało się słyszeć trzepotanie skrzydeł i na strzesze usiadła biała gołębicą. W dziobku trzymała oliwną gałązkę.

– Nareszcie – krzyknął Noe – ziemia, ziemia!

Nareszcie, lepszy gołąb w garści niż wróbel na dachu, pomyślała kotka i ruszyła do ataku. Z gołębiczy posypały się pióra.

– A pójdziesz ty stąd, obleśny potworze – wrzasnął Noe i cisnął w kotkę korzeniem winnego krzewu. – Nie dość, że pożera mi posłańca pokoju, to jeszcze przez nią straciłem napój, który rozwesela serca – narzekał.

Kotka bezczelnie spoglądała na Noego. No, teraz już nie potrzebuję nikogo. Sama dostanę się na brzeg – mruknęła do siebie i rzuciła się w fale.

O jednym, pożał się Boże, kotka nie wiedziała. Nie wszystkie zwierzęta znajdowały się w arce. Były i takie, które przecież tego nie potrzebowały. Jakieś morskie potwory ganiały w kółko jeden za drugim. Pływająca kotka stała się więc dla nich nie lada okazją do nowej rozrywki. Zaś niektóre drapieżne ryby

urządziły na nią polowanie z nagonką, z zamiarem urozmaicenia sobie trochę jadłospisu. Z tego wszystkiego kotka wyszła z gołym brzuchem i bez ogona. I tak, nie będąc przecież jaszczurką, założyła ród kotów bezogonowych do dziś żyjących na wyspie Man.

Z pewnością nie dziwi was to, że żyją one z łowienia ryb.

O nabożnej kotce

Migotanie gwiazd na nieboskłonie wprawiło kotkę w głębokie zamyślenie. Panie, cóż jest ważniejszego ponad rozgwieżdżone niebo nad nami i imperatyw moralny w nas?

Pan jednak nie odpowiadał, jeśli nie brać za odpowiedź spadających tu i ówdzie gwiazd.

Baran, byk, ryby, delfin – to wszystko jest na firmamencie, zdumiewała się kotka, nawet gwiazdozbiory tak nierzeczywistych stworów, jak pegaz, smok czy jednorożec. Ale czegoś mi tu jeszcze, Panie zastępów, brakuje.

Kocie oko padło na gwiazdozbiór Lwa. No tak, to jasne, lew, król zwierząt. Ale może by tak jeszcze dodać coś skromniejszego, pokorniejszego, przytulniejszego? Dlaczegoż by nie miało być na niebieskim sklepieniu właśnie całkiem zwyczajnej domowej kotki?

Z rozważań wyrwał kotkę nagły i niezwykajny ruch – tak na niebie, jak i na ziemi. Skąd się wzięła, to się wzięła, ale nagle zjawiała się kometa.

Czyżby supernowa, która da początek gwiazdozbiorowi Kotki? – pytała nabożna kotka samą siebie z coraz wyraźniejszą nutką pychy.

Wyglądało jednak, iż kometa wędrowała po nieboskłonie raczej po to, aby ludzie mogli lepiej widzieć to, co się wokół nich dzieje. Ludzie bowiem już tacy są, że aby widzieć, potrzebują dużo światła. Koty niekoniecznie, widzą i w nocy.

Mózg staje na myśl o tym, co kotka zobaczyła tej nocy. Po nieboskłonie zaczęły fruwać anioły i rozczepiać od jednego końca horyzontu do drugiego transparent z napisem: CHWAŁA NA WYSOKOŚCI BOGU A NA ZIEMI POKÓJ LUDZIOM DOBREJ WOLI. Na ziemi jednak, jakby na przekór, najmniej dbano właśnie o pokój. Ta noc była bardziej ruchliwa od innych. Z betlemjskiej gospody dochodziły wrzaski i śmiechy. Jakby tego było mało, również w oborze, gdzie na dachu siedziała kotka, zaczęło się dziać tak samo jak wszędzie indziej dookoła.

Panie, żaliła się kotka, sam najlepiej widzisz. Gdzie się podziały te miłe czasy, kiedy wieczorem mogłam się napić świeżo nadojonego mleka, a nocą wsłuchiwać się w spokojny oddech krów i owiec. Dzisiaj w oborze nawet palca wetknąć nie można. Wszędzie pełno ludzi, tłum nie do przeliczenia.

Kobiety biegały tam i z powrotem, coś pokrzykując, nie wiadomo, ze zdumienia, z radości? Na domiar kotczyngo nieszczęścia z dołu doszedł do niej płacz dziecka.

Kotka zdegustowana tym niemiłosiernym rozgardiaszem przeskoczyła na sąsiednią strzechę. Mój Boże, tego już za wiele. Idę poszukać jakiegoś innego, bardziej spokojnego, wyżej położonego miejsca, skąd będę miała bliżej do Ciebie i lepsze warunki do modlitwy.

Nie pomyślała jednak kotka, że przez ten skok znalazła się pośród tych, którzy szukają Boga na niebie, a nie zdają sobie sprawy, że Bóg zamieszkał między nimi na ziemi. Nie pomyślała też, że od tej pory na obrazkach Bożonarodzeniowych przy jasełkach będą jakiś tam wół i osioł, ale nigdy żadna nabożna kotka.

tłum. Wacław Oszajca SJ

Eugeniusz Kośmicki

Jaki model kapitalizmu?

Michel Albert, *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt-New York 1992, ss. 235

Większość mieszkańców krajów postsocjalistycznych zapewne nie do końca zdaje sobie sprawę z faktu, że obecnie trudno mówić o funkcjonowaniu jednolitego modelu kapitalizmu, gdyż obok powszechnie znanego modelu amerykańskiego istnieją inne, które mogą być efektywniejsze od dominującego wzorca. Kapitalizm jest różnorodny i kompleksowy, gdyż nie jest ideologią polityczną i gospodarczą, ale określoną praktyką gospodarczą. Ta ostatnia może mieć bardzo zróżnicowany charakter. Różnymi modelami kapitalizmu zajmuje się francuski ekonomista M. Albert, autor książki „Kapitalizm kontra kapitalizm” przetłumaczonej w ciągu roku na kilka języków europejskich. Stała się ona bestsellerem w Europie Zachodniej. Według Alberta dla przyszłości gospodarczej Europy podstawowe znaczenie mają przynajmniej dwa modele gospodarki: neoamerykański i reński. Pierwszy z nich odnosi się głównie do Stanów Zjednoczonych, natomiast drugi funkcjonuje głównie w krajach niemieckiego obszaru językowego (RFN, Szwajcaria, Austria), Beneluksu i Skandynawii, a także w pewnym stopniu w odmiennym środowisku kulturowym Japonii.

Na czym polegają główne różnice pomiędzy tymi dwoma modelami kapitalizmu? Najważniejsze cechy modelu neoamerykańskiego to: sukces indywidualny w postaci szybkiego zysku, dominujące znaczenie rynków finansowych, dobry „obraz” tego modelu w środkach przekazu, a nawet w podstawowych podręcznikach ekonomii. Natomiast model reński faworyzuje wspólny sukces wszystkich grup w przedsiębiorstwie, jest nastawiony na konsensus różnych grup interesów w społeczeństwie (łącznie ze związkami zawodowymi), opiera się na dominacji banków w życiu gospodarczym, a także na długookresowym myśleniu gospodarczym. Przebieg zdarzeń gospodarczych w ciągu ostatnich dziesięciu lat pokazuje, że model reński

nie znalazł jeszcze swojej pełnej ideowej tożsamości, chociaż jest – według M. Alberta – wydajniejszy ekonomicznie i bardziej sprawiedliwy społecznie. Pomiedzy tymi dwoma modelami kapitalizmu toczy się spór o dominację w Europie. Jest on zwłaszcza charakterystyczny dla Wspólnot Europejskich, m.in. Komisji EWG. Sam Albert deklaruje się wyraźnie jako zwolennik modelu reńskiego, który ma szczególne znaczenie dla Francji i Hiszpanii, gdzie długo utrzymywały się elementy silnego protekcjonizmu państwowego, rozbudowanej bezpośredniej ingerencji państwa w procesy gospodarcze czy inflacyjnego napędzania rozwoju gospodarki przez państwo, a także dla Włoch, gdzie dominuje kapitalizm rodzinny (słabość instytucji państwa, ogromny deficyt finansów publicznych przy zdumiewającej wprost żywotności małych i średnich przedsiębiorstw).

Współczesny kapitalizm odniósł zwycięstwo gospodarcze i polityczne we współczesnym świecie. Cechą tego zwycięstwa stała się konserwatywna rewolucja w polityce gospodarczej skierowana przeciwko nadmiernemu interwencjonizmowi państwowemu, a na rzecz tzw. państwa minimalnego, zwłaszcza mniejszych podatków dla najbogatszych. Została ona zapoczątkowana przez R. Reagana i M. Thatcher. Inne zwycięstwo kapitalizm odniósł nad tzw. realnym socjalizmem, co się wyraziło rozpadem politycznym i gospodarczym ZSRR. Jeszcze niedawno neokonserwatywna ideologia gospodarcza Reagana stanowiła jedyny wzorzec godny naśladowania. Najbardziej żarliwi wyznawcy tej polityki znaleźli się w krajach postsocjalistycznych, gdzie ideologia wolnego rynku stała się swoistą nową utopią. Nie jest to wcale wyjątkowa naiwność czy nowa skrajność poglądów. To raczej cecha całej dekady lat osiemdziesiątych, kiedy to neokonserwatywne myślenie reaganowskie zdominowało także koncepcje ekonomiczne Europy Zachodniej. Hasła tzw. reaganomics w Europie Zachodniej to: deregulacja procesów gospodarczych, ograniczenie działalności państwa w gospodarce, ułatwienia podatkowe dla przedsiębiorstw i najbogatszych podatników, szybki zysk jako jedyny cel działalności gospodarczej, ścisła kontrola monetarna finansów publicznych i walka z inflacją oraz prywatyzacja sektora publicznego w gospodarce. Wyrazem tych poglądów jest m.in. idea wspólnego rynku europejskiego dla ludzi, towarów i kapitałów, wprowadzona od 1993 r.

Rozkwit gospodarczy za rządów Reagana – którym fascynował się cały świat – mniej wynikał z mądrości gospodarczej, bardziej – ze splotu korzystnych warunków istniejących w USA. W okresie II wojny światowej zgromadzono tam nowoczesny kapitał i rozbudo-

wano infrastrukturę. Zasoby naturalne Ameryki należą do najbogatszych na świecie. USA posiada w zasadzie wszystkie główne surowce (oprócz kilku rud metali). Inne korzystne czynniki to wysoki poziom technologiczny i zachowane do tej pory przywileje walutowe (układ w Bretton Woods), gwarantujące dolarowi główną rolę w finansowych transakcjach międzynarodowych i pozostawanie w charakterze rezerw walutowych większości banków centralnych. Istotne znaczenie ma dominacja kulturalna USA na całym świecie. Wyznaczają ją głównie język angielski, uniwersytety i środki przekazu. Język angielski jest obecnie językiem światowym nr 1 zarówno w nauce jak i w gospodarce, amerykańskie uniwersytety należą do najbardziej znaczących w świecie, zaś amerykańska telewizja i filmy dominują upowszechniając amerykańskie wartości, przyzwyczajenia czy sposób myślenia.

Za tym wspianiałym obiegowym obrazem ukrywa się inny, rzeczywisty obraz Ameryki. Nawet podczas krótkiego pobytu w USA zwraca uwagę wszechobecność brudu i śmieci, wielkie miasta, a zwłaszcza ich śródmieścia, stały się miejscem przestępstw i rosnącej konsumpcji narkotyków. Wprawdzie trudno mówić o upadku Ameryki, ale jej głęboki kryzys ekonomiczny i społeczny jest niewątpliwy. Skutkiem tego kryzysu jest koniec konserwatywnych rządów republikańskich i zwycięstwo demokracji Clintona w wyborach prezydenckich. W ciągu lat osiemdziesiątych pogłębił się w USA ekonomiczny dualizm życia gospodarczego. W 1990 r. 2,5 mln bogatych obywateli USA miało takie dochody, jak 100 mln ludzi z końca drabiny dochodów. W Ameryce ludzie biedni stanowią już 17% ludności (5% w RFN i krajach skandynawskich). Ogromne różnice występują w zakresie szkolnictwa, służby zdrowia i infrastruktury przemysłowej. Szybko spada liczebność klasy średniej, a bogaci ludzie czują się coraz bardziej zagrożeni przez przestępców. Sławna demokracja amerykańska wykazuje liczne oznaki słabości. Udział Amerykanów w wyborach, zwłaszcza lokalnych, należy do najniższych w państwach demokratycznych, a liczba ludności nawet nie jest dokładnie znana, gdyż 10-15% to prawdopodobnie nielegalni migranci. USA są obecnie jednym z największych dłużników na świecie, podczas gdy przed piętnastoma laty były jeszcze największym wierzycielem. Zadłużenie stało się obecnie nową „cnotą” amerykańską. Niestety służy ono najczęściej jedynie do bezpośredniego zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych. Amerykańskie długi netto wynosiły w 1989 r. 600 mld dolarów, a Stany Zjednoczone finansowane są w praktyce przez Japonię i Niemcy.

M. Albert zauważa: *Tlenem kapitalizmu jest nadzieja na zysk. Bez tej nadziei nie może funkcjonować żadne przedsiębiorstwo. Także giełdy finansowe podlegają tym prawom. W USA w latach osiemdziesiątych ogromnie wzrosło znaczenie giełd. Nastąpił nawet swoisty triumf giełd nad przemysłem w wyniku niewiarygodnych wprost indywidualnych sukcesów finansowych graczy giełdowych. Szaleństwo spekulacji finansowych prowadziło do olbrzymich dochodów, które nie mają żadnych podstaw gospodarczych i oddziałują demoralizująco na pozostałych uczestników życia gospodarczego. Ze zjawiskami spekulacji finansowych łączyło się przejmowanie, zakup i fuzje przedsiębiorstw. Najbardziej negatywnym skutkiem „w reaganomics” stała się tyrania gospodarki finansowej oddziałującej negatywnie na ducha przedsiębiorczości (s. 84).*

Europejski model reński łączy wydajność i dobrobyt amerykańskiego kapitalizmu ze względny bezpieczeństwem socjalnym. Najbliżej tego celu znajdują się Niemcy, gdzie najkrótszy czas pracy łączy się z najwyższymi zarobkami. Model reński stanowi całkowicie odmienną koncepcję organizacji gospodarczej, ma inną strukturę finansową oraz formy społecznego wyrównania. Niewiele jest w nim miejsca dla szybkich zysków spekulantów finansowych, a istota samego kapitalizmu wiąże się ze sprawnym funkcjonowaniem banków. Takie banki handlowe, jak Deutsche Bank, Dresdner Bank czy Commerzbank kontrolują znaczną część niemieckiej gospodarki. Główni akcjonariusze banków i przedsiębiorstw nie zmieniają się tutaj zbyt szybko i dlatego dyrektorzy przedsiębiorstw odgrywają główną rolę w działalności gospodarczej. Pomiędzy bankami i przedsiębiorstwami istnieje sieć wzajemnych interesów, a małe grupy dobrze sobie znanych osób wypracowują wspólnie główne decyzje gospodarcze. W ten sposób w modelu reńskim utrzymuje się konieczna stabilność dla długookresowego rozwoju gospodarki i jej konkurencyjność. Dobrze „administrowany” konsensus pomiędzy różnymi grupami interesów, także w samych przedsiębiorstwach, stanowi tajemnicę sukcesu tego modelu. Amerykańskie przedsiębiorstwo funkcjonuje na podstawie dominacji interesów akcjonariuszy, natomiast w modelu reńskim przedsiębiorstwo stanowi rzeczywistą wspólnotę interesów gospodarczych, a nawet społecznych.

W modelu reńskim przedsiębiorstwo gwarantuje swoim pracownikom pewne bezpieczeństwo socjalne i ułatwia im podnoszenie kwalifikacji. Niemiecką gospodarkę określa się często jako społeczną gospodarkę rynkową, gdyż funkcjonowanie rynku wiąże się z państwem socjalnym. Autonomia niemieckiego Banku Federalnego gwarantuje

stabilność wartości pieniądza i wzmacnia jego stosunki z bankami handlowymi. Władza publiczna w Niemczech jest też bardzo zdecentralizowana, co zmusza do dialogu i kompromisu politycznego. Dużą rolę odgrywają potężne i odpowiedzialne związki zawodowe, które obejmują ponad 40% zatrudnionych (we Francji tylko około 10%). W przypadku modelu reńskiego możliwy do określenia interes zbiorowy wyraźnie dominuje nad indywidualnym. Natomiast wyjątkowa dynamika przemysłu modelu reńskiego zasadza się głównie na trzech czynnikach: wysokiej jakości wytwarzanych produktów; wykorzystaniu aktywności pracowników o wysokich kwalifikacjach; wysokim poziomie środków finansowych na prowadzenie prac badawczych i wdrożeniowych. W dziedzinie bezpieczeństwa socjalnego czy łagodzenia nierówności społecznych wyraźnie dominuje model reński. W USA nie są dotychczas znane żadne obligatoryjne ubezpieczenia na wypadek choroby. Prywatne ubezpieczenia nie obejmują co najmniej 35 mln Amerykanów. Nie znane są tam także zasiłki dla bezrobotnych, a terminy zwolnienia z pracy wynoszą w małych i średnich przedsiębiorstwach tylko dwa dni. Natomiast systemy ubezpieczenia społecznego w Niemczech i Japonii należą do najlepszych na świecie.

Jeśli występuje tak wyraźna gospodarcza i społeczna przewaga modelu reńskiego, to pojawia się pytanie: Dlaczego model ten nie dominuje także politycznie na świecie? Co więcej, model reński znajduje się wyraźnie w odwrocie. Politycznie, kulturowo i w sferach przekazu dominuje nadal model neoamerykański, którego zwodnicza ułuda jest tak silna, że nawet „klasyczne” kraje modelu reńskiego znajdują się pod jego silnym urokiem. Pojawiają się nawet nowe tendencje rozwojowe, które wprost zagrażają jego tożsamości. Takim przykładem stały się ogromne różnice w dochodach w wyniku spekulacji gruntami w Japonii, co grozi załamaniem tradycyjnego etosu pracy Japończyków. Sławny konsensus społeczny w krajach modelu reńskiego znajduje się coraz bardziej pod znakiem zapytania, upowszechnia się natomiast indywidualizm amerykańskiego typu i chęć wzbogacenia się za wszelką cenę. Globalizacja gospodarki finansowej staje się głównym czynnikiem tendencji rozwojowych ultraliberalnego modelu, gdyż międzynarodowe kapitały stanowią gigantyczną masę znajdującą się w ciągłym ruchu w poszukiwaniu nowych możliwości swoich lokat. Model reński okazał się niezdolny do „eksportu” i zafascynowania mass mediów. Jest on raczej pokrewny koncepcjom społecznej nauki Kościoła katolickiego i zachodniej socjaldemokracji niż koncepcjom ultraliberalnym i ideom „reaganomics”. Charakterystyczne jest także, że wielkie międzynarodowe koncerny Ameryki

odpowiadają bardziej modelowi reńskiemu niż neoamerykańskiemu (s. 202). Jedną z największych niespodzianek XX w. stała się szybkość zjednoczenia Niemiec. Przewiduje się, że koszt zjednoczenia wyniesie co najmniej 600 mld DM w ciągu pięciu lat. Stawką tych przekształceń jest stworzenie najbardziej rozwiniętego przemysłu w Europie na podobieństwo „azjatyckich tygrysów”. Niekorzystny rozwój gospodarczy Niemiec spowodowałby utrwalenie się niedorozwoju gospodarczego na modłę włoskiego Południa. Europie Środkowej potrzebna jest przede wszystkim większa ogólnoeuropejska solidarność, aby przyspieszyć inwestycje produkcyjne – podstawę dobrobytu, czego nie chcą uznać kraje rozwiniętego już kapitalizmu.

Michel Albert mówiąc o podstawowych problemach współczesnej gospodarki i społeczeństwa burzy obiegowe i często błędne opinie na temat współczesnego kapitalizmu, wskazując na jego różnorodne rozwiązania społeczne i instytucjonalne. Dominujące obecnie modele funkcjonowania kapitalizmu mają duże znaczenie dla dyskusji toczonych w naszym kraju. Jak zauważa autor książki, obecnie wzrasta, m.in. w Polsce, zainteresowanie *kapitalizmem z ludzką twarzą* (s. 201), który odpowiada w swej istocie raczej modelowi reńskiemu niż neoamerykańskiemu.



Anna Pietrzak

Co widać na dnie butelki Smirnoffa, czyli o XI Warszawskim Festiwalu Filmowym

Pisanie o tak ważnej i bogatej imprezie jak Warszawski Festiwal Filmowy i próba potraktowania go całościowo jest zadaniem niezwykle trudnym. Przegląd 52 filmów rozmieszczonych w różnych cyklach w ciągu 10 dni to wyzwanie nie tylko dla publiczności, ale i dla krytyki. Przyznam na początku, że obejrzałam 22 filmy, przesiedziałam w kinie blisko 3 doby, a kilka razy wyszłam wstrząśnięta lub oczarowana, z wrażeniami, które pozwalają się uporządkować dopiero wraz z upływem czasu. Nie zamierzam jednak streszczać wszystkiego, nie posłużę się także najprostszym kluczem – przedstawiania poszczególnych kinematografii narodowych (w taki sposób relacjonowałam dla Państwa VII WFF, por. „PP” 12/1991), całkiem świadomie pominę także filmy polskie. WFF to jedyna w swoim rodzaju okazja do poznania tendencji, które wkraczają do kina europejskiego i światowego, do przyjrzenia się treściom, które interesują współczesnych reżyserów, wreszcie do prześledzenia, jak film reaguje na sygnały zaczerpnięte z życia. A zatem w centrum uwagi znajdują się tu filmy wybrane przede wszystkim ze względu na ich tematykę.

Uwikłani w politykę

Żyjemy w świecie zagrożeń. Niebezpieczeństwa są wciąż te same: nieokiełznany żywioł nacjonalizmów, nietolerancja religijna, której korzenie tkwią w wielowiekowej tradycji, wreszcie ekspansja nienawiści, tak silnej, że jest ona zdolna do rozbicia kontaktów sąsiedzkich, a nawet więzów krwi. Zbrodnia Kaina nie jest dziś niczym niezwykłym, powtarza się niemal co dzień. Gdzie? Na Bałkanach. Przekonuje nas o tym jeden z najlepszych filmów festiwalu – „ZANIM SPADNIE DESZCZ” w reżyserii Milcho Manchevskiego (koprodukcja bryt.-franc.-macedońska, 1994, zwycięzca w plebiscycie publiczności

ci). Ta opowieść, znakomita również od strony konstrukcyjnej (rozbita na trzy nowele), dotyczy Macedonii. Tu jeszcze nie pada deszcz kul i bomb, ale już słychać pomruki wojny. Napięcia etniczne między Macedończykami i Albańczykami znajdują swój tragiczny finał. Albańska dziewczyna, ścigana przez uzbrojonych po zęby wrogów, szuka schronienia w ortodoksyjnym monastyrze. Fotograf, z pochodzenia Macedończyk, wraca po latach z Londynu. Chce stanąć pośrodku, pogodzić skłóconych. Nie dokona tego. To niemożliwe. Zamknie się krąg czasu, padną strzały, zginą oboje. Film „Zanim spadnie deszcz” działa jak krzyk. Poraża. Obezwładnia. Obnaża bezsilność stojących z boku. Jurorzy ubiegłorocznego festiwalu w Wenecji uhonorowali go Złotym Lwem.

Nie mniejszy ładunek dramatyzmu przekazuje film „LAMERICA” w reżyserii Gianniego Amelio (Włochy, 1944). Tu z kolei znajdujemy się w Albanii. Jest rok 1991. Bohater filmu to młody włoski biznesman – Gino. Przyjeżdża, aby razem ze swym szefem ubić nielegalny interes. Do przeprowadzenia transakcji potrzebują Albańczyka-marionetki, którego znajdują w zapomnianym obozie pracy. 80-letni Spiro Tozaj nie poznaje już świata, w którym żyje. Podstęp jednak nie udaje się. Gino i Spiro wędrują przez wyniszczoną przez komunizm Albanie, gdzie ludzie głodują, dzieci kradną, a jedyne pragnienie wszystkich to ucieczka z tego piekła. Statek do Włoch jest szczególnie dla młodych mężczyzn ucieleśnieniem marzeń, snem o raj. Jakże podobnym do tego, jaki niegdyś biedni Włosi śnili o Ameryce! Film Gianniego Amelio (również nagrodzony licznymi trofeami, m.in. Felixem '94, nagrodami w Londynie i Rotterdamie) przypomina najlepsze dzieła włoskiego neorealizmu. Upomina się o prawo do życia ludzi, których system komunistyczny wyzuł z resztek godności, którzy – jeśli tylko uda im się zostać emigrantami – będą „bardziej włoscy, niż rodowici Włosi”, tak bardzo chcą zapomnieć o swojej tożsamości...

Problemu tożsamości – tym razem wschodnich i zachodnich Niemców – dotyka wprost film „OBIETNICA” w reżyserii Margarethy von Trotta (Niemcy, 1994). Tytułowa obietnica to przyrzeczenie miłości dane sobie nawzajem przez Sophie i Konrada. Kochankowie zostają rozdzieleni (Konradowi nie udaje się uciec na Zachód), między mieszkańcami tego samego miasta wyrasta mur. Przez 30 lat mur jest dla berlińczyków synonimem przymusowej rozłąki, cierpień, jakie zwykłym ludziom zgotowała polityka. Film Margarethy von Trotta kończy się happy endem, ale jak wiemy z praktyki, ten optymizm reżyserki wydaje się trochę na wyrost...

Problemy narodowościowe wypełniają już nie tylko czołówki gazet, odżyły też w kinie. Ludzie jednak czują się nimi zmęczeni. Filmy społeczno-polityczne wywoływały uczucie bezradności i przygnębienia. Widzowie szukali wytchnienia w lżejszych w odbiorze opowieściach obyczajowych.

Odległe zakątki Europy

Modne dzisiaj hasło: „Europa ojczyzn”, cóż znaczy? Na tegorocznym WFF można się było dowiedzieć, że są takie zakątki Europy, o których historii i kulturze filmowej wiemy zaskakująco mało. Takim krajem jest Hiszpania z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, reprezentowana nie przez Buñuela, Saure, czy Almodovara, lecz przez mniej znanych reżyserów pracujących pod opieką producenta Eliasa Querejeta. Hiszpania sprzed 20–30 lat była europejską prowincją, zacofaną i zamkniętą w sobie. Do małych miasteczek na równinach nie docierali turyści, a przyjazd kina objazdowego był tam nie lada wydarzeniem. Od takiego właśnie faktu zaczyna się film „*DUCH ROJU*”, w reżyserii Victora Erice’a (Hiszpania, 1973), w którym poznajemy Kastylie oczami małej Any (aktorka Ana Torrent zagrała później w filmie „*Nakarmić kruki*” Carlosa Saury). Film stara się opisać wyobraźnię dziecka, w której rzeczywistość miesza się z fantazją. W następnym filmie tego samego reżysera pt. „*POŁUDNIE*” (koprodukcja hiszp.-franc., 1983) narracja także została powierzona dziecku. Kilkunastoletnia Estrella ścisłym głosem opowiada o osobliwym związku psychicznym z ojcem. Do równie kameralnych spraw i jednostkowego losu sięga innym reżyser – Montxo Armendariz w filmie „*TASIO*” (Hiszpania, 1984), oplatając wątek fabularny wokół postaci prostego robotnika leśnego. Wszystkie wymienione filmy (docenione najczęściej w San Sebastian) łączy silny związek z hiszpańskim folklorem i kulturą regionu. Dobrze się stało, że dzięki pośrednictwu Instytutu Cervantesa zostały one pokazane w Polsce w większym wyborze i mogliśmy się przekonać o ich niewątpliwych walorach.

Innym odległym zakątkiem, którego nie chcę pominąć, to Irlandia. Raz jeszcze cofamy się do lat pięćdziesiątych, tym razem w filmie „*KOREA*” w reżyserii Cathala Blacka (Irlandia, 1995). Irlandia przeżywa okres przemian społecznych, młodzi Irlandczycy masowo emigrują do Ameryki, a tam są wcielani do wojska i wysyłani na wojnę do Korei. Eamon Doyle spędza ostatnie wakacje łowiąc ryby z ojcem, Johnem. Zakochuje się w dziewczynie z sąsiedztwa, Umie Moran. Jej

brat zginął w Korei. Natomiast ojciec panny, Ben Moran, jest śmiertelnym wrogiem Johna Doyle'a jeszcze z czasów wojny domowej. Niesnaski między rodzinami pozostawiły głębokie ślady. John pod koniec lata traci licencję rybaka. Dla Eamona perspektywa wyjazdu za ocean i pozostawienia ukochanej to sytuacja bez wyjścia... Film irlandzki wyróżnia się wyjątkowym nastrojem, niepowtarzalnym pięknem kadrów (sceny zamglonego jeziora, wypełnionych rybami sieci, czy pogrzebu na łodziach). Być może dają tu znać o sobie doświadczenia reżysera, który wcześniej pracował jako operator.

Europa ojczyzn to w największym uproszczeniu wspólnota krajów budujących jedność dzięki odrębnościom. Filmy z Hiszpanii i Irlandii są cennymi elementami tej wielokulturowej mozaiki.

Zwykli ludzie, niezwykłe związki

Kino od początków swego istnienia opowiadało zajmujące historie. O czym? Głównie o zwykłych ludziach i ich uczuciach: przyjaźni, miłości, ale także obojętności lub obcości. Na tegorocznym festiwalu nie mogło zatem zabraknąć postaci „pogodnych prostaczków”. Dwie wyróżniające się kreacje aktorskie stworzyli w tej kategorii: Paul Newman (rola nagrodzona Oscarem) w filmie „NAIWNIAK” w reżyserii Roberta Bentona (USA, 1994) i Massimo Troisi w filmie „IL POSTINO” w reżyserii Michaela Radforda (Włochy, 1994).

Naiwniak – Donald Sullivan, albo po prostu Sully – to dobiegający sześćdziesiątki przeciętny facet z North Bath koło Nowego Jorku. Nie wie, gdzie się w życiu, żona się z nim rozwiodła, po wypadku na budowie ma kłopoty z kolanem, przedsiębiorca nie chce mu wypłacić odszkodowania. Nie ma stałej pracy ani regularnych dochodów, mieszka jako sublokator w domu bogatej staruszki. Wydawałoby się – same smutki. A jednak Sully nie poddaje się, jest na swój sposób zaradny, ma przyjaciół, z którymi grywa w pokera, a nawet potrafi być wspaniałym dziadkiem! „Naiwniak” to film o dobrodusznym, pocziwym człowieku. Kto w dzisiejszych drapieżnych czasach wie, co znaczą te cechy? Co dziwne, czasem pamiętają o nich w Ameryce!

Film „Il Postino” natomiast to sentymentalna opowieść o przyjaźni przebywającego na wygnaniu chilijskiego poety, Pablo Nerudy (Philippe Noiret) i skromnego listonosza, Mario. Postać tego ostatniego dzięki grze Massimo Troisi emanuje ciepłem i wzruszającym liryzmem.

Wśród pokazów XI WFF nie zabrakło także filmów o miłości. Obok utworów słabych (jak rozgrywająca się na Kubie „Guantanamo-

ra” w reżyserii Tomasa Alca), lub wręcz złych (włoskie „Rozterki serca” w reżyserii Franco Zeffirellego; przestrzegam – kicz!) pojawił się w tej kategorii film godny zauważenia: „CARRINGTON” w reżyserii Christophera Hamptona (W. Brytania, 1995). Film opowiada o życiu brytyjskiej malarki Dory Carrington zakochanej w pisarzu Lyttonie Stracheyu (w tych rolach wspaniali Emma Thompson i Jonathan Pryce, za swoją rolę nagrodzony w Cannes). Ich romansowi pikanterii dodaje fakt, że Strachey był zdeklarowanym homoseksualistą. *Ten związek jest jedną z najdziwniejszych i niezapomnianych historii miłosnych, o jakich w ogóle słyszałem* – wyznał reżyser. Na łamach „Gazety Wyborczej” zawtórował mu krytyk Tadeusz Sobolewski: *To, co w związku Dory i Lyttona jest najbardziej wyzywające, polega właśnie na braku skandalu, na jego stałości i normalności. (...) Tajemnica tej normalności tkwi w sztuce, jaką uprawiają Carrington i Strachey, w idei przyjaźni, kultywowanej w artystycznej Grupie Bloomsbury. (...) „Carrington” jest porównywalny z Truffautowskimi filmami o miłości szalonej, wykraczającej poza wszelkie reguły, tworzącej własną moralność*. Podzielałam częściowo tę opinię i polecam film „Carrington” uwadze Państwa. Warto go zobaczyć niezależnie od własnego sądu o tak nietypowym związku (który jest bliższy partnerstwu dusz niż ciał) i o jego zakończeniu (malarka po śmierci przyjaciela popełnia samobójstwo). Film „Carrington” jest głosem w dyskusji o wolności wyboru, o prawie do wolności, która – co zrozumiale – nie dotyczy jedynie londyńskiej bohemy z lat dwudziestych.

Zbrodnie bez wyrzutów sumienia

Film bywa czułym barometrem nastrojów społecznych, zjawisk zdawałoby się peryferyjnych, które w niedalekiej przyszłości mogą się okazać bardzo groźne. W trakcie XI WFF z prawdziwą pasją śledziłam filmy o młodzieży. Stawiają one przerażającą diagnozę: pokolenie dwudziestolatków to cynicy pozbawieni jakiegokolwiek busoli moralnej.

Taka właśnie jest paczka przyjaciół spotykających się w barze Kronen. W filmie „OPowieści z KRONEN” w reżyserii Montxo Armendariza (Hiszpania, 1995) kumple, na czele z przystojnym Carlosem, prowadzą nocne życie. Są wakacje, wszyscy pochodzą z zamożnych domów, ich jedyną troską jest, jak się dobrze zabawić. Nie istnieją dla nich żadne normy ani zakazy; alkohol, narkotyki i seks szybko stają się nudne. Szukają bardziej podniecających rozrywek, takich jak np. jazda autostradą „pod prąd” lub akrobacje na ruchli-

wym wiadukcie. Liczą się tylko przyjemności, hedonizm nie ma granic. Ten tryb życia prowadzi do tragedii – podczas prywatki umiera spity whisky chory na cukrzycę kolega. To doświadczenie powinno wywołać szok. Ale nie wywołuje! Dla Carlosa ujawnienie kasety video będącej zapisem wydarzeń to jeszcze jeden emocjonujący epizod w życiu, którego jedynym sensem jest ryzyko.

Podobnie ponurą wizję trójki młodych ludzi pokazuje film „PRZY-
NĘTA” w reżyserii Bernarda Taverniera (Francja, 1994, Złoty Niedź-
wiedź na festiwalu w Berlinie). Dwóch chłopaków i ładna dziewczyna
chcą się szybko wzbogacić. Zamierzają otworzyć sklep z konfekcją
w USA, ale brakuje im miliona franków na tę inwestycję. Postana-
wiają je zdobyć włamując się do mieszkań bogaczy. Dziewczyna
umawia się ze starszymi panami na randki, zostawia otwarte drzwi do
mieszkań, a chłopcy podążają za nią... Jednak, gdy się okazuje, że
ofiary nie mają gotówki, nie pozostaje nic innego, jak zamordować
niewinnych mężczyzn. Tu, podobnie jak w poprzednim filmie, samo
morderstwo nie powoduje żadnych wyrzutów sumienia, chłopcy
oskarżają się raczej o to, że nie są dość sprawni w swoim rzemiośle!
Beznamienne opowiadanie o zbrodniach popełnianych z zimną krwią
wywołuje za to uczucie wstrętu na widowni. Myślę, że ta właśnie
reakcja była celem reżysera!

Kulminację problematyki przestępczości wśród nieletnich reprezen-
tuje film „NIENAWIŚĆ” w reżyserii Mathieu Kassovitza (Francja,
1995). W osiedlu kolorowych na paryskich przedmieściach dochodzi
do zamieszek. Z rąk policjanta ginie chłopak. Trzej jego kumple
z sąsiedztwa (Murzyn, Żyd i Arab) włóczą się bez celu wśród bloków
sfrustrowani i pełni agresji. Któryś z nich znajduje pistolet zgubiony
w czasie odwrotu oddziału policji. Od tej chwili wiemy, że historia
o nich trzech i broni musi się skończyć źle. Film jest autentyczny,
wprost do bólu, język, jakim się posługują bohaterowie, to spłot wul-
garyzmów i przekleństw, na ich sposób myślenia składają się wyłącz-
nie: odwet, zemsta i nienawiść. Reżyser tak wyjaśnia swój punkt
widzenia: *Jestem biały, pracuję i mieszkam w Paryżu. Właściwie nie
mam powodów do nienawiści. Ale wyobraźcie sobie, jakie myśli kłę-
bią się w głowie chłopaka mieszkającego w jednym z podmiejskich
gett, kiedy jeden z jego kolegów zostaje zabity strzałem w głowę przez
policjanta.*

Czy naprawdę nadchodzi era straconego pokolenia (tym razem bez
cudzystowu), czy też scenariusze filmowe eksponują sytuacje ekstre-
malne, rzadkie i wyjątkowe? Naturalnie, wygodniej jest odpowiedzieć

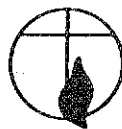
twierdząco na drugą część pytania. Wówczas i nas, biernych widzów, nie będą dręczyć wyrzuty sumienia...

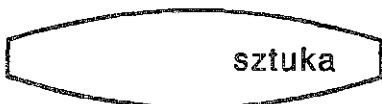
W objęciach sponsora

Moja relacja z XI WFF byłaby niepełna, gdybym nie dodała na koniec paru słów o filmach czysto rozrywkowych. Namawiam do obejrzenia „FUNNY BONES” („Umrzeć ze śmiechu”, W. Brytania, 1994), brawurowej komedii o gorzko-słodkim świecie komików estradowych; równie gorąco polecam ostatnie dzieło Woody Allena „STRZAŁY NA BRODWAYU” (USA, 1994; wielki mistrz znów w formie!), a osoby, które lubią francuskie gagi w stylu Louisa de Funesa, zapraszam na „IL MONSTRO” z arcyzabawnym Roberto Benignim (Włochy-Francja, 1994).

Tym z Państwa, którzy doczytali moje zapiski aż do tego miejsca, należy się wreszcie wyjaśnienie tytułu. Otóż głównym sponsorem tegorocznego WFF była firma Smirnoff. Z jej inicjatywy zaprojektowano plakaty i okładkę katalogu w stylu „magicznego oka”. Przed seansami wyświetlano atrakcyjną reklamę: gość weselny oglądał rzeczywistość przez butelkę Smirnoffa. Na widowni rozlegały się szepty: *Ciekawe, co on teraz zobaczy?*

Co widać na dnie butelki Smirnoffa? Nic mogę tego jednoznacznie rozstrzygnąć. O tym każdy z Państwa może przekonać się sam stawiając przed sobą ów trunek i nie wahając się przed opróżnieniem paru kieliszków... Nie namawiam, ale i nie zniechęcam...





Z DZIEJÓW RAMY

Obraz + rama

**Galeria Kunstforum,
Bank Austrii,
Wiedeń, 30 VIII – 19 IX 1995 r.**

Nikogo nie dziwi dziś na wystawach sztuki współczesnej widok obrazów bez ram lub dzieł zabezpieczonych przed uszkodzeniem tylko wąską listewką. Nie zwracamy też zupełnie uwagi na niewątpliwe nadużycie, jakiego dopuszczają się wydawcy, reprodukując obrazy z wcześniejszych epok wyjęte z ram. Wystawa wiedeńska na przykładzie 70 płócien powstałych między 1860 a 1930 r., a namalowanych przez wybitnych malarzy europejskich, miała na celu ukazanie znaczenia, jakie sami artyści przywiązywali do ramy, traktując ją jako integralną część obrazu. Prezentacja ta miała premierę na wiosnę tego roku w Muzeum van Gogha w Amsterdamie, gdzie pokazano 300 prac i wydano bogato ilustrowany katalog.

W Wiedniu ekspozycję otwierały efektowne płótna Hansa Makarta, którego historyczne i alegoryczne sceny, oprawione w bogato rzeźbione i suto złożone, szerokie na łokieć ramy, najbliższe pozostały porównaniu obrazu do klejnotu w cennej

oprawie. Od tego salonowego malarstwa znacznie szlachetniejsze i bardziej uduchowione tworzyli w tym czasie w wiktoriańskiej Anglii prerafaelici. Na przykładzie obrazów współzałożyciela grupy, którym był Dante Gabriel Rossetti, pokazano subtelą umiejętność zespolenia kształtu i barw ramy z treścią i klimatem dzieła. Tym tropem myślenia o dziele sztuki podążą moderniści i twórcy secesji, czego liczne przykłady mamy także w Polsce, m.in. w twórczości Wyspiańskiego, Malczewskiego, Mehoffera. Na wystawie jako przykłady harmonijnego zestrojenia obrazów i ram pokazano płótna Arnolda Böcklina, Jamesa Whistlera, Puvis de Chavanna i Edwarda Muncha.

Z kręgu francuskich impresjonistów stosujących często tradycyjne ramy wybrano przykłady Edgara Degasa, Camilla Pissara i Vincenta van Gogha. Szczególną dbałość o efekt całościowy wykazywał Degas. W jego szkicownikach, jak sygnalizuje katalog, pojawiały się wielokrotnie rysunki profilów ram w postaci wąskich listew żłobkowanych i profilowanych, które pomalowane na białą, subtelnie wyznaczają miejsce obrazu na ścianie. Pissaro posługując się typowymi gotowymi ramami adaptuje je i scala z płótnem przez równomierne nanoszenie plam pigmentu. W pejzażu „Soleil couchant à Eragny” z 1902 r. na ramę nanosił miniaturowe plamki czerwieni, obecne i na obrazie.

Już wcześniej malował ramy swych obrazów van Gogh. Niezrównanym przykładem na wystawie była jego „Martwa natura z owocami” (1887), przedstawiająca żółte

gruszek i jasne winogrona na złocistym tle. Nasycony słońcem obraz otacza prosta płaska rama pomalowana żółcią położoną na czerwonym podkładzie, o ton ciemniejszy niż na płótnie, a ponadto pokrytą mrowiem smug z jaśniejszych żółci. Ten mniej od sławnych „Słoneczników” opatrzonego obrazu, ozdoba wystawy, należy do grupy podobnie przez artystę traktowanych, o których z Arles pisał do brata Thea w 1888 r. we własnym i Gauguina imieniu: *Uważamy, że zupełnie wystarczą ramy ze zwykłych listewek przybitych do bieżącego i pomalowanych tak, jak to już zaczęłam praktykować.*

Bardziej od impresjonistów metodyczni pointyliści swoje kolorystycznie wyszukane płótna oprawiali w ramy wąskie, czasem ograniczone do grubości listewki, Schattenrahmen. Cień to szczególnie, bo kolorowy, a nawet walorowo zróżnicowany. W pejzażu Georgesa Seurata do jaśniejszej części obrazu przylega ciemniejszy odcinek ramy i odwrotnie.

Praktykę malowania ram od rewelatorów poprzedniego stulecia przejęli niektórzy artyści awangardy: Pablo Picasso, Giacomo Balla, Paul Klee, traktując w pokazanych na wystawie obrazach płótno i ramę jako jedną powierzchnię do zamalowania. U Balla symboliczną rolę ramy pełni cień wgłębienia obrazu. Wystające przed lico szerokie obrzeże zostało potraktowane jak kowczeg w ikonie. Zbieżność raczej przypadkowa, bo obraz jest abstrakcyjny.

Twórcy secesji jako stylu totalnego, obejmującego wszystkie wytwory sztuki i rzemiosła, organizują

cy w jednorodną całość jego otoczenie, konsekwentnie projektowali także ramy. Obok monachijczyka Franza von Stucka z jego najgłośniejszym płótnem „Grzech” przyciągała wzrok słynna „Judyta i Holofernes” Gustawa Klimta z około 1901 r. Koryfeusz wiedeńskiej secesji użył w nim blasku złota do schematycznie malowanych motywów zdobniczych okalających głowę Judyty. Przechodzą one na blaszane, złożone okucie ramy zamkniętej górą płyciną z wypukło tłoczonym tytułem obrazu. Tego obrazu już w żaden sposób nie dałoby się reproduковать bez ramy. W skromniejszym wydaniu identyczną zasadę reprezentowały na wystawie prace Ferdynanda Khopffa i Jana Tooropa.

Echo secesji pobrzmiewało także w podwójnym obrazie Salvadora Dalí z 1936 r. zatytułowanym „Para z głowami pełnymi chmur”. Wąskie profilowane ramy wygięte w uproszczony zarys półpostaci mężczyzny i kobiety o głowach nachylonych ku sobie wypełniają bliźniacze pejzaże nadmorskie malowane z naturalistyczną precyzją. W partiach głów przez obydwa mkną strzępiaste obłoki.

Ten modelowy, skondensowany przegląd malarstwa europejskiego od czasów wiktoriańskich po wyklarowaną współczesność pointują dwa niepozorne płótna pozbawione ram: „Portret własny” Kazimierza Malewicza z 1915 r. oraz „Linie” Aleksandra Rodcenki z około 1920 r.; drugi z nich, dedykowany Lili Brik, to biały zygzak na czarnym tle. Wyzywająco skromne i pozbawione pretensji do radowania oczu, zdają się obwieszczać kres ramy jako

stałego, od greckiej starożytności, elementu obrazu.

Krystyna Paluch Staszkiel

RZEŹBA W PRZESTRZENI OTWARTEJ

Cmentarze XIX w., zwłaszcza II jego połowy, zmieniły się właściwie w wielkie galerie rzeźby – bardziej otwarte i powszechniej dostępne niż najbardziej renomowane muzea. Trudno przecenić ich oddziaływanie. Funkcja ta, ciągle zbyt mało zauważana, nie straciła do dziś nic na znaczeniu, ulęga jednak w Polsce w ciągu ostatnich dziesięcioleci znacznemu ograniczeniu, jeśli nie załamaniu. Jeszcze bowiem w początkach XX w. było czymś zwyczajnym i właściwie oczywistym, że na grobowcach stawiali swą dzieła najznakomitsi artyści: Walery Gadomski, Kazimierz Ostrowski, Konstanty Laszczka, Antoni Madceyski, Cyprian Godebski – wspominając tylko niewielu najbardziej znanych. Z różnych przyczyn ten korzystny trend zanikł w II połowie naszego wieku.

Oczywiście przy okazji reprezentacyjnych i znaczących pomników na cmentarzach pojawiały się sporadycznie nazwiska uznanych rzeźbiarzy: Wincentego Kasprzyckiego, Antoniego Kenara, Edwarda Piwońskiego czy Mariana Wnuka, jednak ich dzieła nie trafiały poza aleje zasłużonych. Powszechną praktyką stało się stosowanie la-

strika i betonu, w dużej mierze ze względów ekonomicznych, ale nawet ci zasobniejsi finansowo, a nawet bogaci zadowalają się zazwyczaj bardzo drogim polerowanym kamieniem, nie sięgając po środki wyrazu artystycznego.

W pewnej części, choć może nie najważniejszej winę za istniejący stan rzeczy ponoszą sami artyści i zmiany, jakie się dokonały w rzeźbie i sztuce w ogóle w ciągu ostatnich dziesiętków lat.

Skutki poczyną kolejnych przedstawicieli awangardy i postmodernistyczne spojrzenie na sztukę zachwiały warsztatową specyfiką poszczególnych jej gatunków zaciemniając wyraźnie, w pewnym okresie pielęgnowane, granice i zmąciły klarowną systematykę dotychczasowych podziałów.

Na styku tradycyjnych rodzajów sztuk pięknych i na ich obrzeżach pojawiły się zjawiska z nich się wywodzące i genetycznie z nimi związane – nie mieszczące się jednak w dotychczasowych kanonach warsztatowych i formalnych. Takie zjawiska, często niezmiernie interesujące, istnieją oczywiście i w rzeźbie, choć nasuwa się pytanie, czy owe asamblaże, instalacje czy parateatralne akcje należą jeszcze do jej świata. Być może, uznając ich wartość i specyfikę, należy znaleźć inną, właściwszą nazwę.

Rzeźba symboliczna, a o taką tu przede wszystkim chodzi, może być rozumiana dwojako. Jako element, zresztą istotny, zamkniętego okresu i historycznego schyłku ubiegłego stulecia i przełomu wieków oraz jako kategoria pojęciowa dająca się odczytać w sztuce różnych okresów.

Matematyczny symbol nieskończoności przetworzony przez Maxa Billa – rzeźbiarski monument można przecież uznać za symboliczny, choć ten rodzaj symboliki niezbyt dobrze się mieści w tradycjach rzeźby memorialnej.

W polskiej rzeźbie współczesnej znajdziemy różne nurty, na które w tym miejscu warto zwrócić uwagę. Mocno związane ze śródziemnomorską tradycją sztuki przedstawiającej. Odnajdziemy je w rzeźbie warsztatowej, w nieustannie pojawiającym się obiektywizowaniu języka sztuki przez szukanie punktów odniesienia poza subiektywizmem podmiotowego wrażenia i odczucia. Trzeba je uznać za świadectwo ciągłej potrzeby potwierdzania humanistycznego sensu działalności artystycznej człowieka, określającej i sankcjonującej jego stosunek do świata i rzeczywistości społecznej.

Jednak nie sposób ciągle wyczuwalnych tendencji całkujących szukać wyłącznie, czy nawet przede wszystkim, w rozpiętych wątkach doświadczeń formalnych. Wydaje się, że istnieją one raczej w sferze samego stosunku do rzeźby, w sposobie traktowania tworzywa. Neoklasycyzm lat 30., będący wówczas dominującą orientacją w polskiej rzeźbie, dający o sobie wyraźnie znać także w latach 40. i 50., wchłonął nawarstwiające się z biegiem lat doświadczenia i podlegał ewolucji, która zaprowadziła go w rejony dalekie od pierwotnych źródeł, nie gubiąc przy tym całkowicie ścieżek wiodących do starożytnej kultury śródziemnomorskiej. Nic może zresztą być inaczej. Każda

bowiem epoka, każdy okres historyczny charakteryzuje się specyficznymi dla siebie wartościami. Trudno wyrokować, które z istniejących współcześnie konwencji artystycznych prezentują nasze czasy najwłaściwiej czy najtrafniej. Wydają się równoprawne. Wszystkie odnajdziemy we współczesnej rzeźbie polskiej, ale w tym wypadku najważniejsze wydają się te, w których odnajdziemy respekt dla ciężaru rzeźbiarskiej bryły, nawet określonej ażurowo tylko (z klasycznych jeszcze konwencji się wywodzący) oraz poszanowanie zasad kompozycji, nie pozwalających na przemianę rzeźby w dowolny układ przestrzenny, chociażby najbardziej efektownie pomyślany.

Inny jeszcze aspekt wart jest podkreślenia. Od 30 lat jest realizowana przez część polskich rzeźbiarzy idea wyprowadzenia rzeźby z zatłoczonych sal muzealnych i zamkniętych galerii – gdzie wzajemnie sobie przeszkadzając wystawiona jest ona jeszcze na konkurencyjne działanie, w ograniczonej przestrzeni nieraz bardzo intensywne, wszelkiego rodzaju form plastycznych – i poddanie jej korekcie naturalnego oświetlenia oraz konfrontacji z kontrastowymi w stosunku do niej kształtami otoczenia przyrodniczego, wzmacniających przez to odczucie napięć i konstrukcji rzeźbiarskiej formy. Idea niezupełnie nowa – przyświecała wiele dziesiątków lat temu Maillolowskiemu poczynaniom, gdy artysta przenosił się do swej wiejskiej pracowni. Znacznie później była powodem entuzjastycznych wypowiedzi Zadkine'a na temat prób organizowania

muzeum rzeźby z eksponatami ustawionymi wśród zieleni, kazała w końcu Moore'owi uciekać z miejskiego atelier – aby sięgnąć tylko do najbardziej oczywistych przykładów.

Jakkolwiek ten sposób realizacji uplenerowania rzeźby może się nam w tej chwili wydać ograniczony, sama idea odkrywająca korespondowanie formy rzeźbiarskiej i przestrzeni otwartej jest bardzo znamienna. Próby przełamania izolacji sztuki przebiegają i na innym terenie. Mają też uzasadnienie w dialektyce przemian historycznych, nie zaś w samej mechanice przeobrażeń estetycznych. Problemem centralnym staje się dziś możliwość określenia wartości oddziaływania społecznego sztuki, konieczna i zrozumiała na tle ogólnych przemian socjalnych, centralizacji życia zbiorowego i wzrastającej wciąż masowości wszelkich środków oddziaływania. Jednym z kanałów jest kompleks zagadnień związanych z problemem rzeźby plenerowej. Istnieje pewien zespół specyficznych cech określających obszar zainteresowań rzeźby współczesnej, który w murach pracowni zmieścić się nie może, a każda próba jego zdefiniowania musi tę specyfikę uzmysłowić. Można więc co najmniej trojako interpretować powyższe określenie. Na jedną z możliwych interpretacji zwróciłem już uwagę. Znacznie bardziej jednak interesujące będzie chyba nieco inne rozumienie wspomnianego terminu. W tym drugim przypadku punkt ciężkości przeniesiony zostaje na sam proces tworzenia w określonych warunkach, gdy rzeźba powstaje poza atelier, w naturalnym otoczeniu i gdy ono samo staje się czynnikiem istotnym, określającym, a nawet

narzucającym ostateczne efekty i wartości powstającego dzieła. Można w końcu uznać rzeźbę za funkcję organizacji przestrzeni, jeden z elementów kształtowania bezpośredniego otoczenia człowieka. Element równie konieczny jak technika, bo niezbędny dla higieny życia społecznego i osobistego. Być może ta ostatnia definicja dotyka najbardziej niewralgicznych przemian w sztuce współczesnej.

Czy można więc przyjąć, że istnieją w doświadczeniach i osiągnięciach polskich rzeźbiarzy przesłanki do odbudowania najlepszych tradycji rzeźby sepulkralnej? Myślę, że tak. Odwołał się do nich Związek Artystów Rzeźbiarzy, organizując sympozjum poświęcone rzeźbie symbolicznej i nagrobnej, którego częścią stało się seminarium (7-8 X 1995 r.) w Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku, dawniej siedzibie znakomitego batalisty, Józefa Brandta.

Właśnie Orońsko było od 1965 r. miejscem spotkań rzeźbiarzy, a od 1968 r. Ośrodkiem Pracy Twórczej ZPAP we władaniu jego Sekcji Rzeźby, przekształcone następnie przez MKiS w Centrum Rzeźby Polskiej – ośrodek znany już poza granicami naszego kraju. Przez lata był miejscem realizacji spotkań warsztatowych kamieniarskich i ceramicznych oraz plenerów rzeźbiarskich, do których włączano jako materiał także drewno.

Jak już powiedziano, obecny brak miejsca dla działań polskich artystów na cmentarzach ma różnorakie przyczyny, ale skutkiem jest coraz bardziej powszechne przyzwyczajenie do istniejącego stanu rzeczy, co wkracza już w sferę psychologii społecznej. Aby ów niekorzystny

obraz zmienić, nie wystarczy kunszt i dobra wola samych rzeźbiarzy. Konieczne jest świadome działanie wszystkich odpowiedzialnych za to, co się dzieje na terenie naszych nekropolii, i to nie tylko tych szacownych, znanych i wrosłych już w historię.

Lech Grabowski



CHÓRY I CHAŁTURY

Teatr „Syrena” w Warszawie *Rewia na luzie*

scenografia –
Tatiana Kwiatkowska
kierownictwo muzyczne –
Ryszard Poznakowski
choreografia –
Urszula Jaworska,
Ewa Kuklińska,
Jarosław Staniek
scenariusz i reżyseria –
Zbigniew Korpołowski
premiera 14 VII 1995 r.

Teatr „Syrena” świętował w tym roku swoje 50. urodziny; obchody zostały przygotowane pod honorowym patronatem wojewody i prezydenta Warszawy. Wystawiono 3-godzinną składankową rewię, wydrukowano też do niej bogaty program, w którym z należytym naciskiem rozmaite osoby podkreśliły

rolę tej sceny dla kultury narodowej. Prof. Tadeusz Zieliński stwierdził np., że żałuje, iż zespół „Syreny” nie może z nim jeździć po kraju, *by jego urok i wdzięk mogli poznać wszyscy Polacy*; ba, profesor wyznał nawet: *zalecałbym wszystkim polskim politykom obowiązkowe uczęszczanie do „Syreny”, aby dobra satyra, piosenka, laniec i dowcip NIEODŁĄCZNIE związane z „Syreną” (podkreślenie moje – J.G.) kojąco wpływały na rozwichrzoną polską scenę polityczną.*

W „Syrenie” byłam ostatni raz dobre kilkanaście lat temu na przedstawieniu zatytułowanym „Seks i polityka”, w którym najświetniejszym dowcipem okazało się stwierdzenie, iż majtki kosztują teraz tyle, ile kiedyś (upraszam Szanownych Czytelników „Przeglądu” o wybaczenie) cała d... Wdzięki tego między innymi żartu, tudzież wymowa prezentowanej tam satyry politycznej (pióra Ryszarda Marka Grońskiego i Daniela Passenta) skłoniły mnie do omijania „Syreny” szerokim łukiem. Jednakże entuzjazm mass mediów, który towarzyszył syreniemu jubileuszowi, sprawił, że z recenzenckiego obowiązku zwizytowałam tę wystawioną ku czci własnej „Rewię na luzie”.

Muszę powiedzieć, że rzadko zdarza mi się popadać w stan takiej oślepiającej zgrozy, w jaki wpędziło mnie owo przedstawienie. Po scenie paradował zachwycony sobą kicz, któremu towarzyszyły banały pod rękę z amatorszczyzną. Scenografia i kostiumy wydawały się zjadliwą parodią stylu Moulin Rouge, choreografia była niemal w każdym numerze taka sama i w zarysach ogólnych

przypominała popisy nieodżałowanej pamięci telewizyjnych zespołów baletowych z czasów Macieja Szczepańskiego. Wykonawcy zdefiniowali się samokrytycznie w jednym z numerów, w którym oznajmiali: *My jesteśmy chórek znany z chałurek* (wyłączyłabym może spod tego szyldu częściowo jedynie Joannę Wismur). O najlepszych, gwiazdach „Syreny”, można powiedzieć tyle, że zaprezentowali dobrą dykcję w przeciwieństwie do swoich mniej znanych kolegów. Naprawdę, płakać się chciało. Alina Janowska mówiła tekst prawie „na biało”, czyli bez żadnej aktorskiej interpretacji, zajęta głównie kłopotliwym rekwizytem – parasolem. Wiesław Drzewicz, niedgdyś znakomity komik-epizodysta, zdołał dziś położyć niezły nawet szmonces – co, jak wiadomo, jest sztuką trudną. Tadeusz Pluciński (mój Boże, pamiętny Mackie-Majcher z Konrada Swinarskiego inscenizacji „Opery za trzy grosze...”) nie udawał nawet, że chce mu się zagrać cokolwiek. Irena Kwiatkowska zaś i Hanka Bielicka po prostu z rzemieślniczą rutyną odwalili swoje numerki.

Sprawą wartą osobnego omówienia są teksty padające ze sceny. W części pierwszej – wspomnieniowej – były one przeważnie w większości zwyczajnie niedobre. Gałczyńskiemu i Jurandotowi, Hemarowi i Grodzieńskiej zdarzały się rzeczy słabsze – te zaś właśnie starannie wybrano do „Rewii na luzie”. Część druga natomiast, współczesna, budziła litość i trwogę. Obok dowcipów muzealnych (*Prezydent jak mówi, że da, to mówi*), mieliśmy perełki własnego wyboru (*Prezydent, jak umoczy, to w wan-*

nie), humor z aluzyjnym podtekstem erotycznym (*Miałem być biznesmem roku, ale powiedzieli, że mam za mały interes*) oraz śmiałe satyryczne diagnozy polskiej rzeczywistości (*Dzisiaj niezależna jest u nas tylko telewizja i agencje towarzyskie, dlatego żyje się tak rozkosznie* – z czego zapewne należy wnosić, że DAWNIEJ instytucji suwerennych mieliśmy dużo więcej). Trzy scenki na temat rzeczonych agencji towarzyskich były rekordy złego gustu i wulgarności, a obraz Bielickiej, komentującej w jednej z nich upodobanie potencjalnego klienta do małych dziewczynek, stanowić będzie zapewne jedno z moich bardziej szokujących wspomnień.

To potworne wydarzenie sceniczne, nazwane „Rewią na luzie”, jest oblegane przez widownię i naprawdę trudno dostać bilety. Publiczność chłonie z otwartymi ustami pseudowytworność kostiumów i podświetlonych schodów, chichocze posłusznie w zaplanowanych przez wykonawców momentach, łączy się z nimi w nostalgii za starymi dobrymi czasami PRL-u. I to dopiero jest naprawdę przerażające, nie zaś sama rewia. Gdy obserwowałam reakcje widowni w „Syrenie”, uparcie stawały mi przed oczami twarze publiczności kabaretu z filmu Boba Fosse’a. Nie powiem więcej na ten temat, bo nie chcę być posądzona o skłonność do przesady, ale jednego przynajmniej jestem pewna. W hallu „Syreny” wisi hasło: *Nie pchajcie się do Europy, pchajcie się do Teatru „Syrena”*. Istotnie, są to, w sensie metaforycznym, kategorie wykluczające się wzajemnie.

Joanna Godlewska

książki

PSALM NIEŚMIERTELNEGO

Piotr Matywiecki
Poematy biblijne

Wyd. Fundacji
„Historia Pro Futuro”,
Warszawa 1995, ss. 98

Biblia była zawsze źródłem wzruszeń, odkryć, inspiracji teologów, filozofów, mistyków, także pisarzy i poetów. Nie ma chyba w historii literatury nowożytnej poety, który by choć raz nie zmierzył się z rajskim motywem Adama i Ewy albo nie próbował przetworzyć po swojemu ewangelicznej prawdy Zmartwychwstania. Lista arcydzieł z tej dziedziny byłaby okazała. A przecież „Poematy biblijne” Piotra Matywieckiego, sugerujące już tytułem rodzaj treści, stawiają czytelnika przed zadaniem, które wymaga od niego niezwyklej predyspozycji: kondensacji, a może sublimacji człowieczeństwa w najbardziej wyrafinowanym wymiarze umysłu i wyobraźni. Już dalej nie można chyba pójść na drodze poznania przeznaczenia, twórczych i obrazoburczych możliwości istoty stworzonej. „Poematy biblijne” Matywieckiego nie są bowiem jedynie kolejną wersją wydarzeń Starego i Nowego Testamentu, chociaż pojawiają się w nich motywy staro- i nowotestamentowe, są raczej bezpośrednią

projekcją duszy świadomej swego boskiego pochodzenia, głosem podniesionym najwyżej w ludzkiej skali w nadziei dotarcia do ucha samego Stwórcy. Przypomina się tu, oczywiście, Wielka Improwizacja Mickiewicza i najzuchwalsze strofy innych romantyków (w poemacie „Chrystus Kairos” poeta po słowach wypowiedzianych w imieniu Chrystusa przeprasza Go słowami: *Boże, wybacz, że Ciebie mówiłem*), przypomina się też triumfalna radość tworzenia z wierszy Supervielle’a i kreacyjna odwaga, może wręcz pycha areligijnych poematów Zbigniewa Bieńkowskiego, ale w psalmicznej frazie Matywieckiego kryje się jakiś nieobliczalny, ponadrozumny ton: coś w rodzaju absolutnej wszechwiedzy stwarzania, najwyższa, dotkliwa aż do bólu świadomość NIESKOŃCZONOŚCI istnienia. Matywiecki jakby aż nazbyt jasno WIEDZIAŁ, że w każdym z nas mieszka nie tylko wszechmocny Stwórca, nie tylko Chrystus miłosierny, ale i Antychryst, bluźnierca, przeniewierca, niszczyielski demon rozumowi wątpiący nawet w sens Zmartwychwstania.

W wydanym w ubiegłym roku wyborze pt. „Nawrócenie Maxa Jacoba”, składającym się z wierszy z trzech pierwszych zbiorów poety, ta dramatyczna, ostateczna nuta pojawia się, rzecz jasna, także, lecz mądrość wcześniejszych wierszy Matywieckiego jest jeszcze dobroduszną, łagodną. W wierszu „Modlitwa o dobrą śmierć” czytamy: *niech ciało umrze pierwsze / niech wiara umrze druga / niech będę jeszcze sobą*. Jest to, można by rzec, poezja wiary. Kiedy w zakończeniu poe-

matu „Starożytny pomnik” poeta mówi: *Brak mi słów od życia lżejszych / aby je życie uniosło*, skłonni jesteśmy doszukać się w tych słowach kokieterii, uwodzicielskiego mrugania w stronę czytelnika. Pisząc o przedostatnim tomiku Matywieckiego „Światło jednomyślne” („PP” 4/1991), mówiłam o błyskach paradoksów, z jakich formułowane są naczelne prawdy tej poezji. Tożsamość poety zdając się tam rzeczywiście promieniować „jednomyślnym światłem”. Dopiero w nowym poemacie pt. „Syrinx” dołączonym do wierszy zebranych w tomie „Nawrócenie Maxa Jacoba” Matywiecki z właściwą sobie przenikliwością i precyzją wzbogaconą wszakże tym nadludzkim, metafizycznym zmysłem tragizmu powiada: *piszę jakbym brał słowo do ręki i opukiwał inne słowo / jakbym się umarty zwałił na siebie żywego / i nie miał siły ani powstrzymać ciężaru ani się ulotnić*.

Relatywizm, dialektyka poznającego i poznawanego umysłu to klasyczne narzędzia filozofii i sztuki. Jedynie prawdy objawione w religii nie znają obosiecznego miecza wątplenia. „Poematy biblijne” Matywieckiego są dziełem istoty niemożliwej, zdawałoby się, do zaistnienia: wyznawcy i przeniewiercy jednocześnie, apologety i niszczy ciela, dziecka Boga i brata diabła. A przecież właśnie w sprzecznościach, przeciwieństwach, w walce dobra ze złem realizuje się w pełni nie tylko sens ludzkiego losu, ale pewnie także – kłóż to wie? – ostateczne dzieło Boże. Nie miejsce tu na teologiczne domysły, nie sposób jednak mówić o „Poema-

tach biblijnych” bez odniesień do prawd wiary. Można poetę nazwać wielkim prowokatorem i wielkim cierpiętnikiem, jego wizja świata jest rewolucyjna i bolesna, zuchwała i bezradna zarazem wobec ogromu przenikającego świat bólu. Piotr Matywiecki, autor „Kamienia granicznego” (Łatona, 1994), osobistej monografii cierpienia Żydów w getcie warszawskim, przeniknął dogłębnie własną wrażliwością ogrom indywidualnego i zbiorowego cierpienia. Swoją książką postawił mu pomnik. A jednocześnie w „Poematach biblijnych” oprócz solidarności cierpienia odnajdujemy klęskę rozpacz: jakby nieśmiertelność przyznana nam jako zadanie do wykonania okazała się niewarta zachodu. Albo jakby ból towarzyszący istnieniu wcale nie był tym cudownym środkiem prowadzącym do upragnionego celu. Jakby heroizm Ofiary też okazał się jedną z ludzkich iluzji...

„Poematy biblijne” zaczynają się i kończą wierszem o takim samym tytule: „Odczytanie”. Akcent położony jest tu więc na Słowo jako źródło stworzenia. „Odczytanie” początkowo kończy się strofką:

*– Tyle lat, tyle istot stworzonych,
a słowo Bóg
niedoczytane
z kartki jutrzejszej.*

„Odczytanie” końcowe zamyka się następującym obrazem: *W zamkniętej pamięci / człowiek otwiera się / na ciemność o sobie: / godzina po godzinie / zamyka go w literze. // Litera mówi. Nowa Księga stworzenia napisana przez Matywieckiego jest z pewnością wyznaniem wiary w Słowo. W literę? A więc w poe-*

zić? W magię dokumentowania? Nieśmiertelność stworzenia byłaby więc i tutaj – jak w każdym innym akcie twórczym – przechowywana w jego dziele? W takiej postawie nie ma już dziś nic specjalnie nowatorskiego. Dla Matywieckiego nieśmiertelność sztuki nie jest wszakże właściwością ocalającą stworzenie, jest raczej jego ograniczeniem. *Litera mówi*. JEDYNIĘ litera mówi, czytamy w podtekście. Ciemność istnienia jest nieczytelna. To, co zapisane, jest zaledwie konturem, aluzją do prawdy istnienia. Może nawet tej prawdy iluzją? Cierpienie Hioba w wierszu pt. „Hiob” jest cierpieniem z powodu niepewności, czy to, co doznawane, jest rzeczywistością, czy złudą. W poemacie „Stworzenie i psalm” poeta rozważa istotę bytu i niebytu, odwieczny problem ontologii: *Czy słowo, którym Bóg stworzył niebo i ziemię / powie na ziemi i w niebie / jakie jest ich „z niczego”? / Jak dobre jest nic narodzin i śmierci człowieka / w niebie i na ziemi? (...) nic w człowieku / nie zna tego nic.*

Może więc świat jest tylko Bożym urojeniem, złudą, czczym wymysłem i słowa Księgi nie liczą się wobec tej nieznaney i niemożliwej do poznania nicości? Ludzka nieśmiertelność byłaby z tej perspektywy Bożym żartem, kpina z ludzkiej wierności i wiary? Aż mi ciarki chodzą po krzyżu, kiedy analizuję te ponadśłowne antycypacje Matywieckiego. A przecież poeta upoważnił czytelnika do takich wniosków, tworząc trzynastoczęściowy poemat „Teatr Antychrysta”. W części przedostatniej, zatytułowanej dosadnie „Księga życia i śmierci”, za-

mieścił Matywiecki bluźniercze credo swej poezji: *A jednak ta księga źle się goi / na moim ciele. Blizna po wierzchu zapisana / jest raną nieznanego wnętrza // i wylewa się krwią do zaświata, / bo już nic zewnątrz nie znaczy ta księga / nieśmiertelna. Nawet umrzeć nie pozwoli.*

Niechże więc z lektury „Poematów biblijnych” ocalę wiarę jedynie w Słowo. Słowo poezji Piotra Matywieckiego ma bowiem z pewnością moc ocalającą, tak jak wszystko, co jest przeżyte i przecierpiane do końca. Dobitym tego dowodem są trzy „Poematy o cedrze”, które stanowią trzon kompozycyjny całości. Stworzył w nich poeta jakby swój własny, osobny mit o istnieniu prawdziwszym i piękniejszym od istnienia stworzonego. Poematy o cedrze są poetyckim hymnem na cześć istnienia, jakiegokolwiek byłoby jego predyspozycje, peregrynacje czy reinkarnacje. Cedr w wizji Matywieckiego jest drzewem-Bogiem, genealogią wszystkiego, co jest, prapoczątkiem i ostatecznym końcem przygody istnienia. „Poemat o cedrze (I)” to jakby odmiana Księgi Rodzaju, „Poemat o cedrze (II)” to nowa Księga Proroctw kończąca się słowami nadziei na ziemskie niebo. „Poemat o cedrze (III)” to może nowa Apokalipsa? *Ale oto drzewo Boga bierze cedr w siebie, / do niewidzialnych gałęzi przytracza widzialne, / z niesłychalnym szumem wiąże skrzypienie gałęzi, / z nadzieją Adama Judaszową śmierć (...) Bożym znaczeniem wiąże nicość z przestrzenią, / w żrenicy dziecka układa igłowie do snu o cedrowych lasach, / w naiwności samotników układa narody do zmartwychwstania.*

Bóg z „Poematów o cedrze” Piotra Matywieckiego jest Bogiem wiernym swemu stworzeniu, nie musi więc ono lękać się końca świata, bo będzie to piękny, *roztańczony w dziupli* i pełen światła koniec świata.

Adriana Szymańska

NIE LICZĄC JUŻ NA NIC WIĘCEJ

Krzysztof Myszkowski

Kozi róg

Biblioteka
Oddziału Bydgosko-Toruńskiego
Stowarzyszenia
Pisarzy Polskich,
Bydgoszcz 1995, ss. 50

Krzysztof Myszkowski – czterdziestolatek z Bydgoszczy, którego debiut prozatorski „Pasja według świętego Jana” (Bydgoszcz 1991, Nagroda im. Kościelskich 1992) ukazał się ze sporym opóźnieniem spowodowanym zawirowaniami politycznymi lat 80. – pisze mało i nader oszczędnie, lecz treściwie, w przeciwieństwie do wielu swych rówieśników, zwłaszcza kombatanów „rewolucji artystyczno-językowej”. Enigmatyczność, gęstość prozy Myszkowskiego ma oczywiście swoje głębokie uzasadnienie w programie ideowym oraz postawie narratora, jak też i swoje wyraźne zakorzenienie w tradycji literackiej: o Beckettowskim rodowodzie tej twórczości przeświadczeni byli recenzenci debiutanckiego tomu, m.in.

Jan Błoński i Tomasz Burek, wystawiając książkę zresztą wysokie noty. W „Pasji” wąta anegdota współczesna służyła głównie za punkt wyjścia, a może i pretekst do skonstruowania swoistego poematu prozą i równocześnie oryginalnej kompozycji „pasyjnej”, logika konstrukcji quasi-muzycznej decydowała tu o budowie tekstu, który zasadniczy „temat” rozpisywał na kilka kontynuowanych przemienne „wątków”, znajdujących „instrumentację” w ciągach „fraz” językowych, w wariacjach skojarzeń, sekwencjach wykwitających z siebie obrazów i refleksji (*Pasja ja. Jak to brzmi? I jak brzmi cisza. Pomiędzy. To passe-partout w ten odmet...; Tylko rojenia. Rojące się bez przerwy. I ich nurt. A właściwie wir [...]*). Czy znajdą wreszcie swój kres?). Gry leksykalne, oparcie stylu głównie na krótkich, dźwięcznych równoważnikach zdań, odwołanie się do warsztatu lirycznego z chętnie wykorzystywanymi zabiegami aliteracji, eufonii, rymów wewnętrznych i swoistego rytmu itp. zaowocowały partyturą utworu bogatego w sensory, podteksty i efekty estetyczne, który równocześnie zdawał sprawę z sytuacji ontycznej bohatera (zarazem narratora) i z jego działań zmierzających do poprawy swojego niekorzystnego status quo i nie najlepszego samopoczucia.

W „Kozim rogu” feeria pięknych zdań, celebrowanie efektów leksykalno-dźwiękowych ustępuje na dalszy plan; aczkolwiek w dalszym ciągu proza Myszkowskiego balansuje na krawędzi anegdoty fabularnej i poematu lirycznego, czyniąc z tego zderzenia gatunków swą zasadniczą

siłę artystyczną. Największą, fundamentalną uwagę narrator poświęca wszakże teraz położeniu i kondycji swojego bohatera – co staje się tu równoznaczne z diagnozowaniem samego siebie i co pogłębia wskazany już „ślad” Beckettowski w tej prozie. Bohater wszystkich zamieszczonych w tomie utworów znajduje się już od ich pierwszych zdań w stanie permanentnej niezgody ze światem i od początku zawiadamia nas o tym. *Przyczyną tej niezgody jest z jednej strony konieczność kreacji, a z drugiej niemożliwość kreacji* – pisze Antoni Libera w posłowie do „Pism prozą” Samuela Becketta i choć jest to diagnoza dotycząca stanu duszy bohatera opowiadań wielkiego Irlandczyka, można pod jej wymowę podłożyć psychologię podmiotu tekstów Myszkowskiego. Samotność bohatera „Koziego rogu” (oczywiście od początku do końca tomu mamy do czynienia z tą samą dotkliwie skrzywdzoną, sponiewieraną przez los, Opatrzność i otoczenie ludzkie istotą) jest niewątpliwie samotnością twórcy, a jego skrajnie pesymistyczna gorycz jest niezadowolaniem z siebie-kreatora. Twórczość, i tylko ona, dostarcza temu skrajnemu mizantropowi, sceptykowi, a przy okazji mizoginowi (epizod panicznej ucieczki od kolejnych Marii, Liz i anonimowych wiedźm stanowi prawie stały element wątków fabularnych tekstów Myszkowskiego) podniety egzystencjalnej i gwarantuje wyłączone uzasadnienie sensu jego życia. W „Pasji” domysł nieskuteczności tego jedynego uzasadnienia ontycznego ferowany był jeszcze w trybie warunkowym:

A jeżeli nie ma nic. Jeżeli nie ma nic poza tymi dźwiękami. I nic poza słowami. Jeżeli do niczego się nie odnoszą (...) A jedyną ich realnością jest fakt, niepodważalny fakt, że brzmią, jak brzmią we mnie i że tak się układają. W opowieść (...).

We wszystkich prozach „Koziego rogu” bohater wie już z całą pewnością swej doświadczonej przez los świadomości, że *nie ma nic* – nic poza iluzjami, majakami, jak to sam często nazywa: *rojeniami*. Od momentu kiedy zasiada do żmudnego, wyciągającego zeń wszystkie soki vitalne wysiłku *dorzucania słów do słów, wystukiwania po raz dziesiąty, rojenia skrawków wspomnień i historii*, przekonany jest o tym, że jego słowa niczego nie objaśniają, nic nie oznajmniają, do niczego się nie odnoszą poza nimi samymi i jedyną ich realnością jest *brzmienie w opowieści*, czyli mamienie wyobraźni. Narrator jest teraz przeświadczony do głębi jestestwa o próżności i niedorzeczności swego kreacyjnego trudu, mozołu zmagania się z materią języka i dźwięków – choć to przecież jedyny trud, jaki dawał mu do niedawna światelko nadziei w rutynie ogólnej beznadziei. Wie też, że została mu już tylko skąpo wyliczona porcja chwil życia, a potem *wszystko się zatrze* i on będzie chciał się *podnieść, a nie będzie mógł*. Jeżeli nadal urozmaica swój czas *wypełniony puszką umierania* ową czynnością codziennego *przesypywania* od nowa słów, to tylko z obawy, że bez tego wszystko by natychmiast znalazło katastrofalny dlań finał; egzystencjalną trwogę wspiera tu jeszcze też sugestia pamięci, podpowiadającej, że kiedyś,

za młodych lat, przecież coś się kleiło: *Żmyślnie potrafisz wikłać i szepiać, plątać, suplać i rozsnuwać. Na wiele sposobów. W rytmie. A teraz co?*

„Po co” i „Co” to tytuły dwóch tekstów zamykających książkę, w których narrator stawia kapitalne dla sensu swojego życia i w ogóle bytu ludzkiego pytania – i pozostają one oczywiście bez odpowiedzi. Sens życia sprowadza się już tylko do dopełnienia znanego na pamięć rytuału powszednich czynności, wykonywanych codziennie, mechanicznie *na starej galce ziemi* przez miliony istnień; narrator nie umie się wyżyć poczucia poruszania się w wyszlizganych koleinach wegetacji, jak *w suchym korycie martwej rzeki*, znajdując się w dodatku w rozpaczliwym stanie ducha: *Prawda, że już niewiele masz z tamtym sobą wspólnego? Zanikający znikomek. Wypatroszony kadłubek, w którym błąkam się jak echo... Lecz ponieważ niebawem i tego nie będzie, stąd wniosek, że na razie trzymać się tego, ile się da. I jeszcze, choćby z przyzwyczajenia, przesypywać, dosypywać słowa do słów* – choć wiadomo, że słów tych znajduje się coraz mniej i że coraz częściej okazują się one podobne do siebie, a nawet te same: *Te same i to samo tak. Nie licząc już na nic więcej. Mętna, mulista maź*. Narrator Myszkowskiego ze zrezygnowanym pożytkiem wykorzystuje tę konstatację – o świadomości twórczej zdominowanej przez stereotypy, klisze idiomu, przez „cały śmietnik” banałów, frazesów – dla swej świadomie uschematyzowanej logiki artystycznej.

Mieczysław Orski

PAŃSTWO I KOŚCIÓŁ 1989-1995

Witold Adamczewski SJ
Bogusław Trzeciak SJ

Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej

KAI, Warszawa 1995

Rok 1989 był brzmienno w historyczne wydarzenia. Obrady Okrągłego Stołu, w części demokratyczne wybory, powołanie pierwszego niekomunistycznego premiera, a także uchwalenie dwóch ważnych ustaw regulujących stosunki wyznaniowe: ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej i ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Przez 50 lat po bezprawnym zerwaniu konkordatu przez władze komunistyczne stosunki wyznaniowe, a w szczególności stosunki państwa z Kościołem katolickim, nie były uregulowane ustawowo, choć konstytucja z 1952 r. formalnie nakazywała taki tryb. Dla władz komunistycznych ten brak ustawowej regulacji był wygodny, raz można było stosować kij, a raz dawać marchewkę. Z tym że częściej stosowano kij. Jednakże w 1988 r., gdy wyraźnie słabła władza komunistyczna, a rósł w siłę opór społeczny, a i pozycja Kościoła

katolickiego była znacząca, ówczesne władze państwowe postanowiły, iż dojrzał czas na poprawienie stosunków z Kościołem, i przystąpiły do rozmów na temat uregulowania stosunku prawnego państwa do Kościoła katolickiego. Powołano w tym celu specjalny Zespół Redakcyjny, w którego pracach brałem udział jako sekretarz ze strony kościelnej. Negocjacje nie były łatwe, a stronie rządowej wyraźnie zależało, by wiele spraw podstawowych dla Kościoła było albo nie uregulowanych, albo zapisanych w sposób jak najmniej korzystny dla Kościoła. Ale czas pracował nie na rzecz strony rządowej, ale strony społecznej. Dlatego też z czasem władze starały się być bardziej koncyliacyjne i efektem tych negocjacji był kompromis w postaci ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w PRL uchwalonej przez ostatni w pełni komunistyczny Sejm IX Kadencji 17 V 1989 r.

Warto tu zaznaczyć, iż jednocześnie strona kościelna zgłosiła wniosek, by dyskutować sprawę umowy międzynarodowej, jaką rząd PRL winien zawrzeć ze Stolicą Apostolską jako podmiotem prawa międzynarodowego, celem pełnego uregulowania praw i obowiązków obu stron, tj. Kościoła i państwa. Jednocześnie dyskutowano, można tak obecnie powiedzieć, problemy konkordatowe, choć wtedy tak tego nie nazywano. Mówiło się wówczas o konwencji. Było jasne dla obu stron, że potrzeba tych dwóch dokumentów jest oczywista. Po upadku rządów komunistycznych i nawiązaniu pełnych stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską rozmowy te

toczyły się między władzami państwowymi suwerennej już Polski a przedstawicielami Stolicy Apostolskiej, i ich efektem jest konkordat. Niestety, dotychczas nie ratyfikowany, choć podpisany.

Obecnie Katolicka Agencja Informacyjna opublikowała jednolity tekst ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP z wprowadzeniem Witolda Adamczewskiego SJ i Bogusława Trzeciaka SJ i dwiema rozmowami: jedną z sekretarzem generalnym Konferencji Episkopatu Polski, ks. bpem Tadeuszem Pieronkiem i drugą z byłym dyrektorem generalnym URM, dyrektorem Departamentu Wyznań, Markiem Pernalem. Jest to pozycja godna odnotowania z dwóch powodów: po pierwsze – mamy do czynienia po raz pierwszy z tekstem jednolitym tej wielokrotnie zmienianej ustawy, po drugie – zapoznajemy się z ciekawym wprowadzeniem napisanym przez W. Adamczewskiego i R. Trzeciaka o prawnych sposobach regulacji stosunków państwo – Kościół.

Publikacja ta spełnia pożyteczną rolę, z jednej strony ułatwiając korzystanie z ustawy, a z drugiej – edukacyjną. Ta druga strona jest dla mnie ważniejsza. Przy obecnym szumie informacyjnym na temat ustawy kościelnej i konkordatu, które to dokumenty, jak się daje słyszeć, są niekorzystne dla społeczeństwa i państwa i w sposób jaskrawy faworyzują Kościół, opisane we wprowadzeniu różne modele sposobu regulacji stosunków państwo – Kościół wraz z przytoczonym tekstem ustawy unormalniają całą tę sprawę. Wydaje się, iż lek-

tura wprowadzenia i ustawy powinna stać się obowiązkowa dla tych wszystkich, którzy chcą się wypowiadać publicznie na ten temat. Autorzy w sposób zwięzły, rzeczowy i obiektywny omawiają różne modele regulacji stosunków państwa i Kościoła. Od typu państw wyznaniowych do państw, gdzie systemem regulującym stosunki państwa z Kościołem jest separacjonizm. Omawiają też wiele typów pośrednich. Wspomniane są też zapisane w prawie międzynarodowym gwarancje wolności religijnej, autorzy zajmują się także genezą naszej ustawy i ukazują ewolucję stosunków państwo – Kościół w byłych państwach komunistycznych oraz opisują przykłady regulacji wyznaniowej w Czechach i Słowacji, na Węgrzech i we Włoszech.

Z interesującej rozmowy z ks. bpem Pieronkiem pragnę przytoczyć dwa cytaty. *To jest spór o władzę, to jest jakiś spór o władzę, z tym że wewnątrz tego sporu jest pewna pomyłka wynikająca z tego, że nie rozróżniamy tych dwóch sfer, czyli sfery wewnętrznej, w stosunku do której kompetentny jest Kościół, i sfery zewnętrznej, w stosunku do której – przede wszystkim – kompetentne jest państwo. Ja sądzę, że przez całą tę walkę o inwestyturę, która trwa i będzie trwać, z czasem uświadomiliśmy sobie, że ten spór nie musi być aż tak głęboki, żeby prowadzić do pytania, która z władz jest ważniejsza, ponieważ porządki, którymi one się zajmują (czy to władza duchowa, czy też władza świecka) nie są przeciwstawne, ale są komplementarne. I drugi cytat: Państwo ma obowią-*

zek uznać prawo do wolności religijnej. Jeśli je uzna, to musi zastosować odpowiednie środki prawne, uwzględnić w swojej strukturze państwowej, kim jest jego obywatel, i w ten sposób ustawić całe swoje ustawodawstwo, żeby tej wolności nie naruszało.

Z kolei dyr. Pernal w swojej rozmowie podkreśla znaczenie gwarancji międzynarodowych dla praw człowieka, w tym prawa do wyrażania swoich przekonań religijnych, do głoszenia swojej wiary, jej wyznawania i manifestowania. A także mówi o znaczeniu ustawy dla stabilności stosunków państwa i Kościoła. *W moim przekonaniu stabilnością stosunków państwa z Kościołem katolickim powinien być w Polsce zainteresowany także każdy rząd i każda koalicja. Jego zdaniem ta stabilność stwarza stabilność dla obywateli, a tym samym stabilność w państwie. Ten pogląd należy w pełni podzielić.*

Czy ta publikacja, opisująca, jak są rozwiązywane na świecie stosunki między państwem a Kościołem, zawierająca mądry wywiad ks. bpa Pieronka, wpłynie uspokajająco na toczącą się dyskusję na temat konkordatu i ustawy? Wątpię, gdyż cel tej gwałtownej dyskusji jest polityczny, a argumenty prawne mają charakter drugorzędny, choć nimi głównie się szermują. Ale mam nadzieję, że ta pozycja dla osób dobrej woli będzie dowodem, iż nie chodzi tu o przywileje dla biskupów i księży czy dla Watykanu, ale o normalizację i stabilność w tak ważnych sferach, jakimi są w życiu każdego obywatela, każdego z nas, sfery życia religijnego i świeckiego.

Na zakończenie przywołam jeszcze ks. bpa Pieronka, który ma rację, że tzw. ustawę kościelną przyjął na łożu śmierci komunizmu ostatni komunistyczny parlament. To chyba był akt ekspiacji. I jedno uzupełnienie do tego wywiadu. Myślę, że tekst konwencji zalega też archiwa Sekretariatu Episkopatu Polski, gdyż zawsze tam był. W pełni się zgadzam, że po 1989 r. w nowej sytuacji politycznej należało negocjować i podpisać konkordat. Tego wymagała nowa sytuacja polityczna, pełna suwerenność naszego państwa, za tym przemawiają argumenty historyczne i polska racja stanu.

Jacek Ambroziak

GŁOS NA PUSTYNI

Stefan Świeżawski *Święty Tomasz na nowo odczytany*

Wyd. „W drodze”, Poznań 1995

Książka „Święty Tomasz na nowo odczytany” to zbiór konferencji, które autor wygłosił dla Sióstr Zgromadzenia Franciszkanek Służebnic Krzyża, w 1977 r. na temat filozofii św. Tomasza z Akwinu. Trzeba na wstępie powiedzieć, że trud autora jest iście karkołomny, bowiem ta gałąź filozofii wciąż nie może zyskać należnej sobie pozycji. Smutne, że już samo słowo „tomizm” wzbudza często u ludzi związanych z filozofią nieco podejrzliwe

uśmiechy. Jawi się im on jako relik minionych czasów, naiwny światopogląd, który nie przystaje do naukowego widzenia świata. Problem ten jest zaś niezwykle poważny, gdyż dziedzictwo pozytywizmu wciąż przynosi opłakane skutki. Oto człowiek, będący niepojętą i nieprzeniknącą tajemnicą, zdolny do nieustannego dialogu z Nieskończonością, obdarzony rozumem i sercem, został ograbiony z owego metafizycznego wymiaru swej egzystencji. Stał się zbieraniną materii, nieco tylko doskonalszą maszyną w zmechanizowanym świecie, a jego marzeniem jest przełożenie bogactwa rzeczywistości na język techniki. Nic więc dziwnego, że kluczowe pojęcia określające zdolności ludzkie, jak „intuicja” czy „kontemplacja”, nabrały cech magicznej irracjonalności. Wydumany mit głoszący osiągnięcie szczytu w intelektualnym rozwoju człowieka okazał się jednak tylko złudzeniem.

Co znajdujemy w książce Świeżawskiego? Otwiera ją obszerny wywiad z autorem. Stanowi on swoisty prolog do całego dzieła. Refleksję rozpoczynają rozważania o kondycji Kościoła powszechnego, któremu ostatni Sobór dał nowy impuls rozwoju. Dopiero z tej perspektywy, nazwijmy ją „ekklezjalną”, rozpoczyna się dysputa o filozofii i miejscu św. Tomasza w jej historii. Także zestawienie religijnej i rozumowej aktywności ludzkiej przywołuje na pamięć te propozycje, które każą człowiekowi zachować pokorę wobec pytań o byt, wsłuchać się w to, co ma on nam do zakomunikowania. Jest to droga „metafizycznej kontemplacji” bytu, którego

istnienie jest niezależne od poznającego podmiotu. Ów sakralny wymiar bytu staje się dla autora zdroworozsądkową oczywistością. Z tej perspektywy wyrusza on wreszcie na wędrówkę odsłaniającą czytelnikowi zasadnicze zręby filozofii św. Tomasza z Akwinu. Rozważania otwiera słynny podział Tomasza, w którym oddzielił on tzw. teologię naturalną i nadprzyrodzoną. W ramach pierwszej dochodzi się do prawd o Bogu, świecie i człowieku przy użyciu rozumu, druga zaś ogłasza prawdy na podstawie Objawienia. Teologia naturalna jest oparta na refleksji filozoficznej, a w centrum jej rozważań mieści się filozofia bytu, czyli refleksja nad tym, co „jest”. Wkraczamy tym samym, razem z autorem, na teren rozważań metafizycznych.

Prof. Świeżawski jest świadom trudności, jakie może napotkać czytelnik. Mówić dzisiaj o metafizyce jest niewygodnie. Filozofia współczesna wyparła ją z dotychczasowego centralnego miejsca. Ogłoszono ją dyscypliną nienaukową i odciągającą człowieka od realnego świata. Tymczasem dla Akwinaty jest ona analizą bytu wynikającą z obserwacji realnego świata, poddaną zdroworozsądkowemu osądowi. Metafizyka to refleksja nad zagadką bytu. Autor wyczerpująco przedstawia podstawowe pojęcia metafizyczne, jak rozróżnienie istoty i istnienia, aktu i możliwości, formy i materii. Kolejnym tematem naszkicowanym przez Świeżawskiego jest problem Boga – Bytu Absolutnego, w którym istnienie jest jego istotą. Dalej posuwa się autor w swych rozważaniach stosując schemat neo-

platoński: od Absolutu przez byty niższe (świat aniołów), do człowieka i wreszcie świata materialnego. Najwięcej miejsca poświęca rzecz jasna problemom antropologicznym, akcentując podstawową tezę filozofii tomistycznej, jaką jest przekonanie o jedności natury ludzkiej. Ostatni większy *passus* jest poświęcony problematyce teoriopoznawczej. Szczegółowo omówione są władze poznawcze człowieka, a więc zmysły, które dostarczają informacji o otaczającym świecie, tzw. zmysły wewnętrzne, zbierające i porządkujące dostarczony materiał, i wreszcie umysł jako ten, który tworzy pojęcia ogólne, będące fundamentem naszej wiedzy o świecie.

Niewątpliwą zaletą zamieszczonych rozważań jest przystępność i klarowność stylu. Każde nowe pojęcie jest szczegółowo przybliżone i wyjaśnione, tak że może je zrozumieć również czytelnik spoza środowiska filozofów. Zdarza się bowiem nazbyt często, że przeróżni autorzy prac filozoficznych obudowują swoje teorie nadmiarem „uczonych” słów, tworząc wokół głoszonych prawd tak twardą skorupę pojęć, że niemożliwością jest dotrzeć do sedna pomieszczonej kwestii. Niestety bywa i tak, iż pod gmatwaniną słów znajduje się tylko zatrwająca pustka, świadcząca o filozoficznej ignorancji. Zatraca się tu pewna istotna cecha filozofii, jaką jest jej powszechna dostępność. Refleksje Świeżawskiego niewątpliwie realizują wymóg przystępności tematyki filozoficznej.

Można by też postulować to, czego w książce brak. I tak dziwi trochę pominięcie tak ważnej proble-

matyki dla filozofii tomistycznej, jaką jest zagadnienie tzw. transcendentaliów, a więc powszechnych własności bytu. Dzisiaj zwłaszcza pojęcia takie, jak prawda, dobro czy piękno, zasługują na szerokie i wnikliwe omówienie. Drugi postulat wiąże się z marginalnym potraktowaniem wątku polemicznego, jaki zgłaszają inne koncepcje filozoficzne pod adresem tomizmu. Oczywiście książka ma charakter prezentacyjny, chodzi w niej bowiem o wykład konkretnych treści. Jednak istniejący wciąż opór wobec tej filozofii zmusza do podjęcia stosownej dyskusji. Niestety, nie jest tak, że wystarczy samo ukazanie tematu, a istniejące wątpliwości zostaną rozwiązane. Dla przykładu: stawiany jest zarzut, że tomizm pomija aspekt procesualny bytu, w którym rzecz raczej „staje się”, niż „jest”. Ów historyczny kontekst sprzeciwia się „statyczności” bytu, która stoi u podstaw tomizmu. Problem ten prowokuje do szerokiej dyskusji. Może więc nieśmiała prośba do prof. Świeżawskiego, by jako wybitny znawca św. Tomasza zechciał podjąć w innej pracy ów polemiczny ton.

I ostatnie słowo. Lektura książki zachęca do refleksji. Oto spotykamy się z pewnym sposobem myślenia, próbą rozwikłania odwiecznych pytań, jakie tkwią w naturze człowieka, a sposób ten jakby nie przystawał do obecnych czasów. Kluczowe wątki brzmią jak z innego świata. Z bólem można więc dojść do konstatacji, iż czasy nowożytne zagubiły gdzieś ową harmonię, jaką odkrywał człowiek w otaczającym świecie. Temat ten podjął w jednym

ze swych esejów P. Ricoeur. Porzucając od Kartezjusza przesunięto w filozofii punkt ciężkości z analizy bytu na analizę świadomości poznającej. Problem człowieka stanął na jednym poziomie z problemem Boga. Ten filozoficzny grzech pychy zburzył harmonię, wywołując uczucie bolesnego zmagania z własną egzystencją.

Jest też i inny wątek wynikający z omawianej kwestii. Kartezjuszowe poszukiwanie pewności dało nowy impuls nauce, która uniezależniła się od filozofii, stosując własną metodę i ujmując świat w określonym kontekście poznawczym. Niezależność ta przerodziła się z czasem w ekspansję. Dawny porządek nauk, gdzie prym wiodła teologia (przywołuję tu średniowieczne znaczenie tego terminu, określające ją jako filozofię „pierwszą”, czyli metafizykę), został tak dalece przeobrażony, że jawi się ona dzisiaj jako twór skostniały, stojący na antypodach naszej wiedzy o świecie. I choć rację ma Kołakowski mówiąc, że metafizyka wyrzucona drzwiami, wraca oknem, stanowi bowiem integralny składnik natury ludzkiej, to jednak tkwić tylko w resentymencie do harmonii dawnych czasów po prostu nie wolno. Dyskusja między filozofią a nauką jest wciąż otwarta. Przed jedną i drugą są jeszcze szerokie pola rozważań. Trzeba je podjąć z całą mocą, odwagą i świadomością doniosłości. Książka Świeżawskiego stanowi ważny krok w postulowanej dyskusji. Za nim powinny pójść następne, by apokaliptyczna wizja końca cywilizacji „technicznej” nigdy się nie ziściła.

Mirosław Pawliszyn CSsR

**OD NOWEGO TESTAMENTU
DO NOWEJ ERY**

Fritjof Capra
**Należeć
do wszechświata
Poszukiwania
na pograniczu nauki
i duchowości**

Znak, Kraków 1995

„Należeć do wszechświata”: taki tytuł nosi nowa książka Capry. Capra to panenteista; wszystko jest dla niego Bogiem (pan en theos), który przekracza wszystko, jako żywa Transcendencja. Dla Kartezjusza ciało świata i duch świata były odrębnymi substancjami. Dla fizycznego metafizyka Capry kosmos jest jednolity, jest duszo-ciałem.

„Należeć do wszechświata” jest książką dialogową. Autor dzieła rozmawia z amerykańskimi teologami katolickimi: kamedulą Thomasem Matusem (polskiego pochodzenia) i benedyktynem Davidem Steindl-Rastem. Sam Capra jest uczniem Wernera Heisenberga, który w 1932 r. dostał Nagrodę Nobla za sformułowanie zasady nieoznaczoności. Jako popularyzator wiedzy Capra chętnie łączy elementy nowoczesnej fizyki i filozofię Dalekiego Wschodu. Uchodzi za jednego z głównych proroków Nowej Ery, New Age.

Słowo „religare” znaczy „wiązać”. Religia chrześcijańska wiąże człowieka z Bogiem, ale niekoniecznie z przyrodą, z Ziemią, która jest biblijną Syberią, by tak rzec, miejscem zesłania za grzech pierworodny.

Kto wierzy w mit Upadku, gotów traktować naturę jak śmierć... No i dopracowaliśmy się wielkiego, globalnego śmietnika – zniszczonego środowiska... Instrumentalny stosunek do materii został znacznie pogłębiany, sądzi Capra, w nowożytności. Bacon, Newton, a także Kartezjusz, to *uczeni-manipulatorzy*, w istocie głupi-uczeni... W postulatcie *należenia do wszechświata* Capra zawiera marzenie o *religii kosmicznej*, gdzie duch i materia okażą się dwiema stronami jednorodnego bytu; przenikną się fizyka i metafizyka, nauka i wiara. Zdeskralizowana przyroda zostanie uczczona jako ciało Boga.

Rzecz zdumiewająca, amerykańscy teolodzy, z którymi rozmawia Capra – bynajmniej nie ekskomunikowani – w 9 przypadkach na 10 zgadzają się z poglądami Nowej Ery. Szansą uratowania chrześcijaństwa jest jego radykalna odnowa. Benedyktyn Steindl-Rast gotów jest przystać na koncepcję Chrystusa Kosmicznego, Boga-Człowieka, a równie dobrze Boga-Zwierzęcia i Rośliny. *Tat tvam asi*, napisano w indyjskich Upaniszadach, *Ty jesteś tym*. Bóg jest wszystkim, co żyje, a wszystko, co żyje, ma udział w Stwórcy. Cała Przyroda jest Osobą... Tutaj Capra przypomina, że np. Indianie amerykańscy nadawali imiona dzikim kotom, bizonom, pumom, drzewom, wzgórzom, ustalając między nimi związki pokrewieństwa i zależności rodzinnych.

Według rozmówców dawne pojęcie dogmatu katolickiego przeżyło się. Cóż znaczy po grecku „dokein”: tylko „wydawać się”. Dogmat był pierwotnie poręczną hipotezą, skrótem myślowym. Z czasem nabrał

cech tezy niewzruszonej, puklerza przeciw herezji. Przeżywa się też dogmatyczne przyrodoznawstwo, „wiera w wiedzę”. Właśnie m.in. Heisenberg, nauczyciel Capry, pokazał, że obok „niewzruszonych praw” fizycznych istnieją jedynie PRAWDOPODOBIENSTWA... *Teologia przestała być nauką o Bogu* – włącza się Steindl-Rast. – *Dziś połączenie „theos” i „logos” czytamy raczej jako „mówienie o Bogu”; „logos” skromnie znaczy „mowa”; teologia staje się rodzajem filologii.* Kiedyś uczony duchowny bywał zamaskowanym łowcą niewolników, pragnął „pojąć”, to znaczy „pojąć” Niepojętego. Dzisiejsze modele teologiczne bywają jedynie świadomymi analogiami, metaforami.

„Należć do wszechświata” jest książką poruszającą także problemy społeczne. *Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że instytucje religijne sprzymierzą się z władzą* – spostrzegają rozmówcy Capry. W IV w. n.e. chrześcijaństwo stało się religią państwową Cesarstwa Rzymskiego. Jezus przyszedł do ubogich, lecz Jego namiestnicy zasiedli na tronach... Teologia wyzwolenia bywa współcześnie traktowana jako pokusa komunizmu, choć „wyzwolenie” jako „zbawienie” stanowi przecież jądro obietnicy ewangelicznej. Problemem najnowszym jest feminizm; papież nie pozwala na kapłaństwo kobiet; feministki odrzucają papieża i Boga-mężczyznę. Wszak napisano w Księdze Rodzaju: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (1,27). To znaczy, że Bóg istnieje w postaci męskiej i żeńskiej* – zgadzają się Capra i duchowni amerykańscy.

We wstępie do książki redaktor wydawnictwa Bartłomiej Dobroczyński snuje refleksję, czy to wypada, żeby polskie wydawnictwo katolickie publikowało równie nieortodoksyjne dzieło. I zaraz mówi, że tak, bo w tym jest siła Kościoła, iż nie boi się on dialogu ze współczesnością. I jeszcze raz tak, bo sama książka jest przecież dialogiem, być może pierwszym tego rodzaju i na tym poziomie, chrześcijaństwa z poglądami Nowej Ery... Dialog, dialog ponad wszystko! Gdyż inną możliwością bywa tu jedynie wojna religijna, jak ta, którą oglądamy w Sarajewie. A wojny religijne są bezbożne – w każdym razie z punktu widzenia Ewangelii, księgi pokoju i wszechmiłości...

Maciej Cisko

KŁOPOTY ZE ŚW. AUGUSTYNEM

Leszek Kołakowski
*Bóg
nam nic nie jest
dłużny
Krótka uwaga
o religii Pascala
i o duchu jansenizmu*

Znak, Kraków 1994, ss. 281

Książka Leszka Kołakowskiego nie jest traktatem teologicznym; jest krytycznym omówieniem XVI- i XVII-wiecznych prądów myślowych, głównie jansenizmu.

Jest opowieścią o kłopotach czekających na człowieka, który zdecy-

duje się logicznie rozważać sprawę Bożej wszechmocy. „Bóg nam nic nie jest dłużny” składa się z dwóch części. Pierwsza, dłuższa: „Dlaczego Kościół katolicki potępił naukę świętego Augustyna?” traktuje o sporze pomiędzy duchowymi spadkobiercami św. Augustyna (jansenistami) a ludźmi Kościoła reprezentującymi mniej deterministyczną wizję dziejów. Druga: „Smutna religia Pascala” wyjaśnia, dlaczego autor „Prowincjałek” i „Myśli” tak jednoznacznie opowiedział się po stronie jansenistów.

Trzeba mieć dużo cierpliwości, by przebrnąć przez ten obszerny esej. Nieprofesjoniści niechybnie popadną po jego lekturze w poważne zafrasowanie: nic się im nie zgodzi. Będą musieli sięgnąć do innych lektur, by jego treści sobie w głowie poukładać. Bo Kołakowski pisze tak, jakby uważał, że każdy czytelnik zna historię i istotę jansenizmu, historię klasztoru Port Royal, historię wydań „Myśli” Pascala (na „Myślach” głównie opiera się druga część książki). Wreszcie, że ma dużą wiedzę filozoficzno-teologiczną, szczególnie dotyczącą doktryn św. Augustyna i Pelagiusza.

Na św. Augustynie stoi teoria predestynacji: „z góry” wiadomo, kto będzie zbawiony, kto potępiony. Największe staranie człowieka nic nie zmieni, jeśli nie jest on wśród wybranych. I to jest sprawiedliwe: Bóg nie jest nam nic dłużny. Wszyscy zasługujemy wyłącznie na potępienie. To, że niektórzy dostąpią życia wiecznego, jest niepojętą łaską Boga. A łaska, z definicji, jest dana za darmo; nie można jej otrzymać za zasługi, cnotliwe życie, nie można

jej wymodlić. Od wicków problem łaski i – w jej perspektywie – wolnej woli człowieka stanowi jeden z najtrudniejszych problemów teologicznych. Z podstawowego sporu (o powszechną bądź wybiórczą dostępność łaski) rozdziły się kolejne: czy jakkolwiek poganin, nie z własnej winy nie znający Chrystusa, może być zbawiony? A co z pokoleniami żyjącymi przed narodzeniem Chrystusa? A co z nie ochrzczoneymi a zmarłymi niemowlętami (wszak są obarczone grzechem pierworodnym i – według doktryny Augustyna – są winne jak każdy człowiek)? Z psychologicznego punktu widzenia możliwe jest – twierdzi Leszek Kołakowski – pogodzenie przeświadczenia, że człowiek jest wolny w swoich uczynkach a zarazem wszystko zostało z góry postanowione przez Boga. Jeśli jednak ktoś spróbuje problem poddać analizie logicznej, niechybnie stanie przed dylematami, które towarzyszyły jansenistom i Pascalowi.

Dlaczego zasadniczy spór wokół doktryny św. Augustyna rozgorzał właśnie w XVI i XVII w.? To zagadka historiozoficzna – twierdzi Kołakowski. *Wiara w wolną wolę była naturalną skłonnością teoretyczną ludzi, których życie nie zamykało się w ciasnych koleinach nieprzerwanego, monotonnego, zawsze takiego samego znoju – jak życie średniowiecznych chłopów i rzemieślników, lecz pozostawiało miejsce na indywidualną inicjatywę; ta wiara podkreślała osobistą odpowiedzialność moralną każdego człowieka za jego wieczne życie.*

W takiej oto epoce pojawił się Blaise Pascal. Jego pisma – jak

pokazuje Kołakowski – są z ducha jansenistyczne, choć styl ich podania i oryginalny urok sprawiają, że dziś czytamy Pascala bez negatywnych odczuć co do bezwzględności predestynacji. Pascal jest w pewnym sensie nawet wygodny dla współczesnego człowieka wykazując, że chrześcijaństwa nie można „uracjonalnić” i nie ma żadnej ciągłości pomiędzy wartościami ludzkimi a światem wiary. Na tym motywie opiera się słynny zakład Pascala, choć, jak uważa Kołakowski, zakład ten mógł działać tylko na tych, w których jeszcze tliły się resztki wiary. Bezwzględny racjonalista, nie mający żadnej wiary, w myśl swej racjonalności zakład mógł „z czyścym sumieniem” odrzucić. I nic w tym dziwnego: dla Pascala żadna procedura rozumowa do chrześcijaństwa nie pasuje; jest wręcz szkodliwa, bo czyni z żywej wiary filozoficzny system. Kołakowski kończy esej uwagą: *Religia Pascala nie była na miarę potrzeb przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina. Była dla ludzi zdolnych znosić nie kończący się nigdy stan zawieszenia i niepewności w jedynej naprawdę poważnej sprawie. Potraktowano ją tedy podejrzliwie – i słusznie. Mimo wszystkich jego zapewnień o szczęśliwości tych, co „znaleźli Boga”, religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej.*

Po przeczytaniu książki Kołakowskiego nadal nie wiemy, jak to jest z wolną wolą i przeznaczeniem, co zresztą autor uczciwie zapowiedział w pierwszych zdaniach eseju: *Będziemy mówić o tym, co w myśli*

chrześcijańskiej stanowi może najgroźniejszą i najtrudniejszą zagadkę – o konfrontacji łaski Bożej i wolnej woli człowieka. (...) Nie mamy przy tym zamiaru kreślić jej wielowiekowych i bardzo złożonych dziejów ani tym bardziej – Boże uchroni! – kusić się o jej rozwiązanie.

Jest jeszcze coś denerwującego: ci, którzy nie czytali dotąd Pascala, dostrzegą w nim tylko filozofa smutku. A przecież, jak pisze Jacques Chevalier w przedmowie do „Myśli” (wyd. Pax, 1989), w „Myślach” *zaakcentowały się za bardzo (z powodu trudności redakcyjnych – przyp. J.P.) sceptycyzm i pesymizm, stanowiące w istocie jedynie „odwrotną stronę” filozofii Pascala. (...) Jeśli nie będziemy o tym pamiętali, wyrobimy sobie zgoła fałszywy pogląd na znaczenie i doniosłość najpiękniejszego dzieła, jakie kiedykolwiek napisano w języku francuskim.*

Jan Pleszczyński

MOWA ŚWIATA

Marian Grabowski
*Na obrzeżach
Sacrum*

W drodze, Poznań 1995, ss. 156

Książka ukazała się w nowej, filozoficznej serii poznańskiego wydawnictwa. Zawiera – jak informuje podtytuł – szkice o religii, nauce i, dodajmy, wielu innych jeszcze zjawiskach szeroko rozumianej kultury. W części pierwszej

czytelnik znajduje szkice tematyczne, część drugą wypełniają refleksje autora na kanwie jego lektur (R. Girard, J. Barbour, H. von Dittfurth) bądź filmów Krzysztofa Kieślowskiego. Całość stanowi żywą refleksję, zmierzającą do zilustrowania stwierdzenia F. Varillona: *Człowiek jest istotą religijną. Był nią zawsze. Wbrew pozorom, pozostaje nią nadal.*

Pomimo niewielkiej objętości książka M. Grabowskiego jest bogata i oryginalna. Cechą wyróżniającą szkice Grabowskiego jest wrażliwość autora na dwie, często w praktyce oddzielane, rzeczywistości: naukę i religię. Ograniczę się tu do pobieżnego zarysowania treści jednego tylko szkicu, zatytułowanego „Moja teologia naturalna”.

Grabowski śledzi wzajemne powiązania i oddziaływania obszarów, które niezbyt często bywają omawiane łącznie. Chodzi najpierw o współczesne przyrodoznawstwo, które kształtuje obraz świata; dalej o człowieka, który mniej lub bardziej świadomie szuka swojego miejsca w świecie; i w końcu o Boga, który oznajmia swą obecność za pośrednictwem tego świata. Grabowski śledzi niełatwe do wykrycia powiązania tych obszarów z perspektywy języka, który okazuje się miejscem ich spotkania. Najpierw zaprasza czytelnika do zastanowienia nad matematyką – językiem fizyki. Matematyka jest językiem fizyki nie tylko dlatego, że stanowi jej narzędzie; jest nim, bo dzięki matematyce przyroda „opowiada siebie”. Jest coś tajemniczego i zadziwiającego w tym, że przyroda jest matematyczna; jest również coś

tajemniczego i zadziwiającego w tym, że aby zrozumieć mowę przyrody, trzeba się posłużyć matematyką. *Jeśli wyrwiemy się z tego sposobu myślenia i działania, to przyroda milknie, zakrywa przed nami to, co odsłoniła dzięki eksperymentowi i matematyce, użytej do jej opisu* (s. 24). Precyzyjny język matematyki jest dla Grabowskiego załącznikiem mowy świata jako całości. *Zachęca do odbioru świata jako czegoś wysławiającego się – wysławianego* (s. 27).

Język matematyki – mimo swej precyzji i piękna – okazuje się jednak zbyt ubogi, aby za jego pomocą odczytać mowę świata. Potrzebny jest język symbolu, w którym sens pierwotny, dosłowny, wskazuje poza siebie, na inne znaczenie, dane w jakiś sposób przez sens pierwszy. Język symboliczny ma głębię (nb. idącą w parze z zaciemnieniem), która pozwala rozświetlić *subtelny strukturę rzeczywistości*. Dzięki niemu sama rzeczywistość jawi się jako symboliczna, staje się *przybywającą ku nam mową*. Oczywiście, mowa świata jest bardziej wymagająca niż ludzkie słowo: *domaga się otwarcia, wysiłku nasłuchiwania*. Grabowski przekonuje, jak celowe jest podjęcie tego wysiłku. *Dopiero rozszerzenie poszukiwań (...) na całość dostępnych nam sensów świata pozwala z mocą postawić pytanie o Autora*. Nie ma wątpliwości, że istnieje tu ryzyko błędnego odczytania funkcji znaków, *arbitralnego narzucenia na realnie istniejący świat wymyślonych przez człowieka znaczeń*. Jednak ostrożne odczytywanie różnorakiego sensu, „wmontowanego” w strukturę świa-

ta, daje nadzieję rozumienia mowy świata, która domaga się nie tylko umiejętności i wiedzy, ale jeszcze ryzyka wiary. Bowiem ani pytania o Autora, ani odpowiedzi na to pytanie nie można oddzielić od człowieka, który ciągle ujawnia zdolność do wiary.

Ważność nauki współczesnej dla odczytania mowy świata, która ostatecznie jest mową jego Stwórcy, kontrastuje z jej deklarowaną i ukrytą obojętnością na ten rodzaj mowy. Jeśli sądzić na podstawie symptomów (np. wypowiedzi uczonych), to nauka jawi się jako *bezbożna kraina*. Jak wyjaśnić taki stan rzeczy? *Sam fakt, że stało się tak właśnie, a nie inaczej, jest zgorszeniem, niesłychanym zaniedbaniem, cokolwiek powiemy na swoje usprawiedliwienie* (s. 40). W tym kontekście Grabowski stawia pytanie o sens współczesnej nauki, która nie przynosi już mądrości, lecz tylko wiedzę, czyni ze swoich adeptów rzemieślników, a nie mędrców. Może jednak takie odczytanie sytuacji jest nieco przesadzone? Być może świadomość złożoności problemu każe Grabowskiemu szukać śladów Boga w świecie opisywanym przez współczesne nauki. Autor zauważa, że osiągnięcia nauki wywołują specyficzne emocje. Tymczasem nie osiągnięcia są najważniejsze, ostatecznie bowiem nauka odsyła do badanego świata. Wysiłek badawczy to nieustanne pokonywanie oporu materii. Z wysiłku tego wylania się świat złożony i inny. Jest złożony, bo nie daje się do końca opanować i zrozumieć. Jest inny, całkowicie odmienny od naszych, ludzkich przeżyć, wieje od niego chłodem niehumanistycznego trwania.

Uświadomienie sobie złożoności świata może być ważnym, wywołanym przez naukę, doświadczeniem człowieka, prowadzącym do *przed-sieni Nieskończonego*. Natomiast odkrycie inności przyrody może się przyczynić do oczyszczenia naszego pojmowania Boga. *Świat – dzieło Boga, które wskazuje na swego Stwórcę, odbiera zasadność obrazom Boga wywiedzionym tylko z naszej człowieczej natury. Pozostawia miejsce na to, co inne, niepojęte* (s. 50).

Jeśli nauka może skłaniać do takiego myślenia, to dlaczego pojawia się ono tak rzadko? Wyjaśnienie Grabowskiego, nawet jeśli nic jest wyczerpujące, wskazuje na coś ważnego. Sądzi on, że odpowiedź ukrywamy sami w sobie. *W emocji doznawanej w obliczu obnażonej wielości zjawisk, tkwi pokusa bez-sensu* (s. 45). Pokusa ta może być przezwyciężona. Warunkiem jest gotowość do przekraczania granic specjalizacji i szablonów myślenia. Ten ostatni postulat dotyczy także teologów i ludzi wierzących.

Warto na koniec jeszcze raz podkreślić, że „Na obrzeżach Sacrum” mówi o sprawach trudnych w sposób jasny. Może się więc stać interesującą lekturą dla ludzi wielu specjalności (przyrodników, teologów i filozofów). Sądzę też, że i nicspecjaliści również przeczytają szkice Grabowskiego z przyjemnością. Książka po prostu „daje do myślenia”.

ks. Stanisław Wszolek

**JAK PRL SIĘ RODZIŁA,
KWITEŁA I WIĘDŁA,
AŻ WRESZCIE USCHŁA**

Andrzej Paczkowski
*Pół wieku
dziejów Polski
1939-1989*

PWN, Warszawa 1995, ss. 604

Badania historyczne nad dziejami Polski Ludowej zaowocowały w ostatnich latach licznymi wartościowymi publikacjami. Wydano także już kilka syntez dziejów systemu komunistycznego w Polsce (różnie oceniających ten okres) pióra znanych historyków, np. A. Czubińskiego, J. Eislera, W. Roszkowskiego. Nie bez znaczenia było zwiększenie dostępności do źródeł po 1989 r. Potrzeba gruntownych i kompleksowych badań historycznych (ale nie tylko) nad dziejami PRL jest tym większa, iż rozrachunki z komunistyczną przeszłością są stale żywe w mediach, w rozgrywkach politycznych, czy też w rozmowach zwykłych ludzi, budząc wiele emocji i kontrowersji. Na tym tle obiektywizmem i rzeczowością wyróżnia się kilka ostatnio wydanych książek A. Paczkowskiego. Niewątpliwie omawiana edycja jest swego rodzaju podsumowaniem i zwieńczeniem jego dotychczasowych studiów nad dziejami ostatniego półwiecza w Polsce.

A. Paczkowski nie ukrywa, że największy wpływ na jego książkę wywarły prace Krystyny Kersten. Nie tai też, że jest przeciwnikiem

systemu komunistycznego, co potwierdza zresztą lektura studium.

Zastanawia fakt, że początkową cezurę swej pracy autor wyznaczył na 1939 r., co wyraźnie odbiega od dość powszechnie przyjmowanego jako początek dziejów PRL roku 1944. Wydaje się, że Paczkowski przekonująco uzasadnia to przesunięcie, wskazując, że przecież wynikiem rozpoczętej wtedy wojny było zwycięstwo komunizmu w Polsce.

Książka jest napisana klarownie, z dużym zacięciem publicystycznym; świadczą o tym choćby tytuły rozdziałów i podrozdziałów (np. „Realny socjalizm: la belle epoque”, „Komunistyczny Piemont”, „Odwilż i powódź”, „Frakcje i kontestacje”). Studium w zwarty i umiejętny sposób łączy wątki dziejów politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturalnych tego okresu, koncentrując się nie tylko na kraju, ale też odnosząc się do polskiej emigracji. Tej ostatniej nie szczędzi czasem ironicznych i zjadliwych uwag. W książce pojawia się sporo nowych ustaleń (szczególnie dla okresów: 1944-56, 1981-89), zaskakujących czasem zestawień i wiele ożywczych refleksji. Wydaje się, że zaproponowane przez autora „*oswobodzenie*” tekstu od nadmiernej liczby dat, nazw i nazwisk, a przeniesienie punktu ciężkości na opis zjawisk, postaw społecznych, struktur i mechanizmów decyzyjnych (s. 8) zaowocowało w wielu fragmentach dynamicznym, świeżym i pobudzającym podejściem do historycznej materii, na tle innych syntez dziejów PRL.

A. Paczkowski dobitnie pokazuje, jak podczas II wojny światowej

sprawa polska była elementem gry wielkich mocarstw (*pionek na szachownicy*), przy czym wraz z sukcesami Stalina okazało się, że to on ma w ręku same atuty, natomiast jego zachodni sprzymierzeńcy dysponują zaledwie blotkami. W efekcie *Polska pozostała już tylko formalnie podmiotem w stosunkach międzynarodowych. Faktycznie stała się wielostronnie i niezwykle głęboko uzależnionym fragmentem wielkiego imperium ideologicznego* (s. 157). Konskwencją tego uzależnienia od Rosji – aczkolwiek praca pokazuje złożoność, dynamikę i zmienność tego zjawiska w całym okresie PRL – było naturalnie i to, że *polaska partia komunistyczna ma poddać swej kontroli lub wręcz zarządzaniu wszystkie sfery życia społecznego, z gospodarką włącznie* (s. 163). Autor prezentuje też i przedstawia w działaniu bogate instrumentarium komunistycznej władzy w Polsce.

Ważką część studium stanowią fragmenty poświęcone polskiej emigracji. A. Paczkowski konstatuje, że żelazna kurtyna dzieliła nie tylko Europę: *Dzieliła także Polaków. Niezwykle szczelna w latach 1949-1956, coraz bardziej „dziurawa” po 1956 r., przemieniała się stopniowo – pod naciskiem obu stron – w „rzeszoto”* (s. 440).

Należne miejsce w studium zajmują poczynania poszczególnych osób czy szerszych środowisk w kraju, które podjęły ryzyko walki z komunistycznym systemem – od konspiracji po 1945 r., przez PSL, a na „Solidarność” skończywszy.

Autor poświęca sporo uwagi roli Kościoła katolickiego w PRL. Traf-

nie akcentuje, że o ile do 1947 r. PPR raczej nie atakowała Kościoła otwarcie, o tyle sytuacja zmieniła się po klęsce legalnej opozycji. Wtedy coraz wyraźniej funkcje reprezentanta niezależnych i antykomunistycznych nastrojów społeczeństwa przejmował Kościół (s. 204). Zważywszy jego wpływy, musiało dojść do bezwzględnej walki komunistów z Kościołem o „rząd dusz”. Po śmierci prymasa Hłonda władza znalazła w osobie jego następcy, Stefana Wyszyńskiego, *trudnego przeciwnika – duszpasterza i polityka, który potrafił łączyć wytrwałość wiernego syna Kościoła i strażnika imponderabiliów z elastycznością wytrawnego męża stanu* (s. 274). Dopiero po aresztowaniu go we wrześniu 1953 r. presja komunistów spowodowała, iż *Kościół przestał być autonomicznym podmiotem życia publicznego* (s. 279). Niewątpliwie taką pozycję odzyskał w październiku 1956 r. i utrzymał do końca PRL, w dużej części dzięki postawie prymasa Wyszyńskiego. Dla Kościoła w Polsce, ale i dla całego narodu, ogromne znaczenie miał wybór kard. Wojtyły na papieża. Autor komentuje: *...nie ulegało wątpliwości, że pojawienie się Polaka na czele Kościoła katolickiego było dla PZPR trudnym do zgryzienia orzechem i zapowiadało dalsze, coraz większe kłopoty* (s. 446). W tym kontekście bardzo widoczna była zwłaszcza przemiana duchowa kraju po pierwszej pielgrzymce papieża do Polski w 1979 r. Ta przemiana stała się niewątpliwie jedną z podstaw Sierpnia 1980, narodzin „Solidarności”, a co za tym idzie, klęski komunizmu w Polsce i nie tylko.

Lektura książki przekonuje, że jest to wybijająca się w tej chwili synteza dziejów PRL. Dlatego powinna spełniać rolę podręcznikową, choć sam autor raczej się dystansuje od tej koncepcji. Wzrost edukacyjny pracy podniosłyby niewątpliwie odnośniki do wykorzystanych źródeł i literatury. Niezbędne wydaje się też sporządzenie selektywnej choćby bibliografii. Wreszcie zastrzeżenia musi budzić skąpa szata edytorska. Dla tak wartościowej książki można przecież pokusić się o opracowanie zestawu map, szkiców, czasem niezbędnych tabel i wykazów, dobranie i zamieszczenie odpowiedniego materiału fotograficznego. Nie mówiąc już o takim drobiazgu, jak choćby tablice chronologiczne. Wszystko to podniosłoby wartość tej interesującej i godnej polecenia książki.

Jarosław Macała

OSWAJANIE ZNAKÓW

Jean-Pierre Jossua
Le livre des signes

Ed. Cerf, Paris 1993, ss. 138

Niepozorna książeczka, której tytuł brzmi po polsku „Księga znaków”, okazała się jednym z ciekawszych dzieł teologii literackiej.

Jean-Pierre Jossua, ur. w 1930 r., konwertyta (w wieku 23 lat), kapłan i pisarz. Postać budząca kontrowersje, zazdrość (jego książkę „Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire” w 1985 r. nagrodziła Akademia Francuska), a jednocześnie

nie inspirująca. Erudyta, który ubiera w odświętne stroje dawno na pozór przebrzmiałe pytania: *Jak mówić o Bogu, o którym już tyle powiedziano? Jak poznać Jego imię? Jak odszukać do Niego drogę w ludzkim słowie?* Jossua to redaktor naczelny szacownego „La Vie Spirituelle”, który potrafi nagle wykrzyknąć: *Panowie, nasz język religijny dusi współczesnych chrześcijan! Współczesna refleksja nad językiem dowodzi, iż jego forma konceptualna, manipulowana, zideologizowana, ujarzmiona, owszem – stwarza świat rzeczy uległych, lecz alienuje nas ze świata rzeczywistego i od nas samych!* Autor zwraca uwagę, że jeśli współcześni chrześcijanie nie rozumieją obrazów hebrajskich i helleńskich dogmatów, wszelkie przepowiadanie oraz dialog z większością współczesnych ateistów staje się niemożliwy. Zmusza to do poszukiwania nowego typu języka religijnego.

Poszukiwanie nowego języka wiary (por. też „Literacki język wiary” w „PP” 6/1991) Jossua proponuje skierować ku literaturze jako tej, która ma moc ewokacji sacrum, posługując się przy tym językiem bliskim egzystencji człowieka. Jego zdaniem w zubożeniu, w powtarzalności, a nawet tuzinkowości języka wiary jedną z najciekawszych dróg wydaje się otwarcie na ważne badanie literatury, a szczególnie poezji naszego stulecia.

W pisarstwie teologicznym Jossuy można wyróżnić dwa komplementarne nurty. Pierwszy z nich to tzw. inwentarz krytyczny doświadczenia chrześcijańskiego i wiary, pisany na sposób literacki; drugi to

fascynujące pisanie o teologii ukrytej w literaturze pięknej. W początkach lat 70. Jossua postanowił nadać swej twórczości teologicznej wspólne miano i w ten sposób zrodziła się *TEOLOGIA LITERACKA*, której Jossua poświęcił 20. lat swej twórczości teologicznej. Jej głównym celem jest wykazanie, co literatura może zaoferować teologii w dziele odnowy języka religijnego.

Teologia literacka to przede wszystkim esej teologiczny, a więc, w rozumieniu Jossuy, jeden ze sposobów na współczesne „pisanie teologii”, w której nie zacierając wyrazistości prawd teologicznych, mówi się o Bogu inaczej, niż to narzuca wielowiekowa tradycja konceptualizmów. Inną formą literackiego pisania teologii jest dziennik teologiczny, któremu Jossua jest wierny od początków swej przygody z teologią literacką. Przedsięwzięcie pisarskie rodzące się w sposób okazjonalny i trudny do przewidzenia, ale nierozzerwalnie związane z pogłębioną refleksją nad wiarą, refleksją właściwą teologowi. Jednym z owych przedsięwzięć jest właśnie „Księga znaków”.

Wszystko zaczęło się w grudniu 1972 r., kiedy powstały pierwsze strony „Lectures en écho”, po czym nastąpiła seria książek, w których Jossua „na żywo” zbierał swoje przemyślenia teologa, szefa dominikańskiego centrum formacji teologicznej Le Saulchoir, pisarza, członka zespołu redakcyjnego „Concillium”, wreszcie człowieka, dla którego wiara jest nieustannym podejmowaniem ryzyka. „Księga znaków” stanowi podsumowanie dotychczasowych dzienników teologicznych autora,

Jossua przywołuje je wszystkie, aby wykazać, że *każdy był nierozzerwalnie związany z uargumentowaną refleksyjnością wiary, właściwą teologowi. Ponieważ poszukiwanie „rozumowości” wiary, zgodnie ze znaczeniem słowa „teologia” (...) nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie systematycznej (...) o czym świadczą język symboliczny i jego interpretacja* (s. 12). Dzienniki zatem były sensu stricto teologią fundamentalną, ale pisaną na sposób literacki. *Moja praca teologiczna – pisze Jossua – jawi się zatem jako prawie w całości poświęcona (...) propozycji odnowy języka wiary przez wkład literacki* (s. 120).

„Księga znaków” jest, jak pisze Jossua, prawdopodobnie ostatnim dziennikiem dojrzałego teologa, który wypowiedział kiedyś pojedynek scholastycznemu mówieniu o Bogu. *Chciałem w niej zachować pamięć chwil, które noszą zaszczytne miano znaków, a które (...) pozwalają trochę lepiej zrozumieć słowo „wiara” – czytamy w posłowniu* (s. 121).

Znak to dla autora jeden z najwierniejszych nośników tego, co święte, gdy teologia zaniedbała w pewnym momencie swej historii wrażliwość na to, co dla ludzi Biblii było „chlebem powszednim”. *Przecież lektura znaków świata zakłada akt nie mniejszej wiary niż wszelki konceptualizm czy systematyka; przypomniał o tym sobór, ale chyba nie do końca, skoro my, chrześcijanie, poruszamy się i jesteśmy zatopieni w oceanie znaczeń, a nie zaw sze zdajemy sobie z tego sprawę* (s. 63). Dla tego, kto wierzy w Boga Żyjącego, każda rzecz może stać się znakiem.

„Księga znaków” jest niezwykła – pełna swoistego wdzięku, poezji, a jednocześnie, jak przystało na autora-teologa z krwi i kości, wyczelowana do ostatniej kropki. W 1985 r. Jossua napisał, że wszelka praca teologiczna wymaga precyzji i wyobraźni, tym bardziej jeśli chodzi o esej teologiczny, a więc próbę połączenia teologii z dobrą literaturą. Ale Jossua nie byłby sobą, gdyby nie przyprowadził celności wyszukanyymi przyprawami ulotnych z pozoru, lecz jakże istotnych „mikroznaczeń”. Pojawia się zatem tu i ówdzie zapach, smak, delikatne dotknięcie wiatru, powraca łagodna linia wzgórz Ventoux. Czytając ten niezwykły dziennik najprostszych spostrzeżeń, odnosi się wrażenie prostoty i mądrości człowieka, który szuka Boga za stołem, zza firanki okna Konwentu St. Jacques u zbiegu rue des Tanneries i Ch. de l'Alouette, w uśmiechu starca z Haute-Provence (s. 16-17).

„Dziennik najprostszych spostrzeżeń” – bo ile w poprzednich journaux théologiques, swoje przemyślenia Jossua zwykł wspierać dziełami innych mistrzów teologii czy literatury, to w „Księdze znaków”, jak się wydaje, nie jest mu to już potrzebne. Wystarczy sama wiara – trudna, często bolesna – i skrawek rzeczywistości, by mógł w kilku prostych słowach opisać obecność Innego: *Od kiedy poznałem mojego Boga, była we mnie już tylko głęboka i stała tęsknota, by dać Mu moje życie jak pieśń. (...) I to był główny motyw wiary w ludzkość pomimo wielu przeszkód. (...) Teraz muszę szczerze powiedzieć, że więcej od Niego usłyszałem, niż zdołałem*

zaśpiewać (...) ale dziś jeszcze, po tylu latach, bardziej świadomy siebie i szaleństwa ukrytego w tym słowie, powtarzam: wierzę w Niego (s. 17). Nieczęsto spotyka się tego rodzaju świadectwa teologów, schowanych zwykle za szacownym parawanem teologicznego języka.

W „Księdze znaków” znajdujemy jeszcze inne świadectwa-znaki. A oto dwa z nich. Pierwszy dotyczy powtórnego doświadczenia obecności Boga. Poranek wielkanocny 1988 r., kiedy to w Sommerlei po porannym oficjum w Saint-Pierre-le-Jeune Jossua, od lat zanurzony w teologii, doświadcza nagle niezwykłego znaku oczywistej obecności Boga. *Lot gołębi przecina katuze, pocziwe poszczekiwanie psa, który budzi uśpione jeszcze powietrze, ósma rano, prawie legendarna już dla mnie chwila, kiedy uczestniczyłem w święcie powtórnych narodzin czasu. A było to tak niewyobrażalnie piękne: radość paschalna dojrzewa w chwili, w przestrzeni otaczającej rzeczywistości. (...) I nie jest tak, że przestrzeń ta jest pusta. To tu i teraz, w świadomości życia i odchodzenia istnieje, od czasów proroków przez Jezusa z Nazaretu, Obecność. To ona, rozpisana na znaki świata, powoduje, że zawsze w czasie teraźniejszym we mszy św. mówimy: wierzę. I oto mamy „Credo”. To ta Obecność, ta wydawałoby się – pusta przestrzeń: nawa kościoła, pole, pusty pokój, talerz, zaprasza nas do odkrywania (...) że nie musimy posiadać, zawładnąć, by otrzymać. Ta przestrzeń jest otwarta, dana i podniecająca. Wezłona w modlitwę, w Ostatnią Wieczerzę, w przyjęcie bliźniego, w piękno*

świata i jego sztuki, powoduje, że praktykujemy „Credo”, wierzymy. (...) A gdy idąc szlakami zagubionych tropów, odnajdujemy człowieka takim, jaki jest, i dajemy mu siebie we wspólnocie, tworzymy Kościół. I jeszcze pamięć, ta twórcza siła słowa i gestu Jezusa z Nazaretu, to nadzieja. Czy więc pusta nawa kościoła, pokój bez mebli, pusty talerz, który niczym nie daje się do końca wypełnić, to nie znaki Obecności? (s. 16-17) – pyta Jossua w Sommerlei. I wyjaśnia, że wszelkie doświadczenie duchowe – dzieło sztuki, poruszenie bezinteresownej miłości, odpoczynek modlitwy, czyste piękno pojęte jako odlamek wszechświata, jest innego rodzaju niż czas zegarowy, miejsce, ciało (...) nawet jeśli nie potrafimy im przyznać innej jakości istnienia. Czy zatem nie zacząć mówić o Bogu, mówiąc o porządku wewnętrznej imności tego, co zwykłe, oczywiście, a co jest znakiem? (s. 28-29).

W „Księdze znaków” pojawia się kwestia niezwykła. Otóż Jossua aż do 1988 r. unikał opisu najważniejszego znaku w jego życiu – nawrócenia. Aż wreszcie decyduje się zwierzyć czytelnikowi największą ze swych tajemnic, znak znaków. Pewnego sierpniowego dnia, przed 35 laty wziętem do ręki „Wyznania” św. Augustyna i zacząłem czytać. Już na pierwszej stronie zatrzymałem się, doznając niewypowiedzianego uczucia obecności. Czy powiedziałbym, że wtedy właśnie zacząłem wierzyć? Nawet nie. Bez wizji, bez poczucia stąpienia się, nawet bez szczególnie silnego wzruszenia postrzegalem zamieszkaną wszechświat i Boga, o którym mówiła książka:

namacalnego, niezaprzecznego, bardziej rzeczywistego – myślałem – niż rzeczywistość, która mnie otaczała. Przechodzę do dalszego ciągu: system wiary i wyizolowanej modlitwy, w której idea obecności pojawia się zawsze po wstrząsie; ponowne odczytanie zdarzenia i odkrycie istnienia jego nadmiernej motywacji, ewangelizacja owego oryginalnego doświadczenia, które będąc z pewnością chrześcijańskie przez odniesienie do św. Augustyna, dla mnie pozostawało wówczas mało wyraziste. Innego wieczoru, rozmyślając na tarasie naprzeciw wzniesień zwiastujących bliskość gór Venoux, pomyślałem nagle: za jakieś dwa, trzy dni przypada rocznica tego, co się zdarzyło kiedyś. I oto znów poczułem przez moment, że ogarnia mnie to samo uczucie pewności i obecności, absolutnie charakterystyczne, uczucie, którego naturę zapomniałem, gdy co roku powracałem do niego myślami. Było jak dotyk, jak podarunek zostawiony mimochodem z okazji święta (...). UWIERZYŁEM. Lecz niczym głupiec, zamiast oddać się uczuciu, chciałem natychmiast je rozważać. W ten sposób zakończyła się owa „wizyta wrażeń”, niosąc jednakże nowe olśnienie (s. 28-29).

Jossua opatruje książkę „Tablicą znaków” dla tych, którzy chcieliby ją CZYTYWAĆ, smakować, wybierając to akurat, na co mają ochotę. Znaki są dla Jossua atrakcyjnymi precjozami, a jego „Księga” – najlepiej pojętą wystawą paryskiego „boutique” dla koneserów świata.

ks. Krzysztof Martwicki

Z życia Kościoła

1. ORĘDZIE BISKUPÓW POLSKI O POTRZEBIE DIALOGU I TOLERANCJI W WARUNKACH BUDOWY DEMOKRACJI zostało ogłoszone 19 X podczas prezentacji tego dokumentu na specjalnej konferencji prasowej zorganizowanej w Warszawie przez KAI. Okazją do ogłoszenia najnowszego dokumentu Episkopatu Polski jest, z jednej strony, przeżywany obecnie Międzynarodowy Rok Tolerancji, a z drugiej – widoczne w naszym kraju napięcia i podziały w społeczeństwie, wynikające także z różnego rozumienia takich słów, jak „dialog” i „tolerancja”. Nowa sytuacja, w jakiej znalazła się nasza ojczyzna, zmiany w życiu społecznym i kulturowym, pojawienie się nowych idei oraz prawd i wartości powodują zamieszanie, zmęczenie, podziały, chęć izolacji. Biskupi w ogłoszonym orędziu starają się pokazać pozytywne aspekty tych zjawisk i przemian: *Następstwem zachodzących przemian nie musi być ani całkowite zatamowanie kultury, ani też zagubienie osób, które w nurcie przemian tracą wiarę we wszelkie wartości i prawdy. Poprzez nieuchronną wielość trzeba dostrzec oznaki jedności rodziny ludzkiej i wzajemnej solidarności jej członków zatroskanych o nienaruszalne prawa osoby ludzkiej oraz wartości leżące u podstaw. Ta troska, tak bliska zasadom Ewangelii, stanowi niekwestionowany dorobek cywilizacji europejskiej; upoważnia ona do poszukiwania pozytywnych cech w nurcie zachodzących przemian kulturowych.*

W związku z tym pasterze Kościoła w Polsce dostrzegają duże niebezpieczeństwo w obarczaniu demokracji, wolności czy pluralizmu, odpowiedzialnością za zło, jakie panuje w Polsce. *Podobnej postawy – czytamy w orędziu – nie można pogodzić z Jezusowym postanowieniem uczniów do świata, któremu trzeba głosić Ewangelię.*

W kolejnych zdaniach biskupi mówią zdecydowanie, że owa różnorodność i wielość głoszonych prawd nie powoduje konieczności rezygnacji z absolutnej prawdy. *Z tego, że różne grupy przyjmują odmienne hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny.*

Uznanie pluralizmu za cechę współczesnych społeczeństw nie oznacza więc łatwej aprobaty dla wszystkich wykluczających się poglądów. Nie można jednocześnie aprobować pokoju i przemocy, miłości i nienawiści, dialogu i fanatyzmu.

Odnosząc się do sytuacji Polski, biskupi wskazują na utopijność idei państwa neutralnego światopoglądowo; w kolejnych zdaniach

przestrzegają, iż *demokracja pozbawiona fundamentu wartości niesie ryzyko łatwego przekształcenia się w dyktaturę i stwarza warunki do rozwijania nowych wersji „jedynie słusznej ideologii”*. Wobec takiej sytuacji jedynie postawa szczerego dialogu, mająca swoje głębokie uzasadnienie i początek w dialogu Boga z ludźmi, może pomóc rozwiązać napięcia i zapobiec możliwym konfliktom. Biskupi postulują: *Zamiast kultywować utopię o bezwzględnej jedności rodziny ludzkiej, należy zagwarantować prawa, które określałyby granice dopuszczalnych różnic, respektując zarówno zasady harmonii społecznej, jak i wolności osoby ludzkiej, w tym również wolność przekonań i praktyk religijnych*. Mówiąc o konieczności dialogu biskupi wskazują na jego potrzebę zarówno na płaszczyźnie międzyreligijnej, jak i wewnętrzkościelnej, co pozwoliłoby uniknąć postaw samozadowolenia i agresji.

Warunkiem dialogu jest tolerancja pojmowana nie jako przykra konieczność uznawania poglądów innych, ale jako postawa, której towarzyszy *wyrozumiałość i pokora, wielkoduszność i łagodność, szacunek dla drugiej osoby i otwartość na krytykę naszych poglądów*. Nie oznacza to jednak bierności wobec rażącej niesprawiedliwości i zła, które często bywają usprawiedliwane „ideologią tolerancji”. Jak piszą biskupi: *Nie można usprawiedliwiać tolerancji wobec łamania praw człowieka, naruszania zasad sprawiedliwości społecznej, egoistycznego podejmowania działań wymierzonych w dobro wspólne, lekceważenia elementarnych zasad moralności*. Wskazówką dla chrześcijanina jest zasada, jaką zostawił św. Augustyna: *Należy odrzucać błędy, natomiast kochać błędzących*.

Na zakończenie orędzia biskupi wzywają do podjęcia refleksji i narodowego rachunku sumienia, do wyjaśnienia nieдомówień i sprostowania fałszu z przeszłości. Nawołują do przezwyciężenia atmosfery napięć, intryg i wzajemnych oskarżeń przez autentyczny dialog. Biskupi apelują zwłaszcza do dziennikarzy, polityków i twórców kultury, by ich służba prawdzie stanowiła *szkołę dialogu i wzajemnej tolerancji*.

W ostatnich zdaniach orędzia czytamy: *Nie pozwólmy tworzyć klimatu, w którym o wartości człowieka miałyby decydować przede wszystkim osiągnięcia finansowe, nieetyczne układy czy koniunktura polityczna. W nową rzeczywistość międzyludzkich więzów, którą nierzadko usiłuje się podporządkować bezwzględnym prawom materialnego zysku, wnośmy wrażliwość na świat ludzkich wartości, tak istotny dla „ekologii ludzkiej”*.

2. PRZYPOMNIENIE OBJAWIEŃ FATIMSKICH. 14 X powrócili z Fatimy uczestnicy narodowej pielgrzymki z Prymasem na czele, którzy

przywiesili figurkę Matki Bożej Fatimskiej. Tym samym rozpoczęło się mające trwać przez cały najbliższy rok nawiedzenie wszystkich polskich diecezji przez figurkę Matki Bożej Fatimskiej. Jej obecność ma być dla Polski i Kościoła w Polsce wezwaniem do NAWRÓCENIA i POKUTY. Kolejnym motywem jest dar wolności w wymiarze politycznym, społecznym i religijnym, jaki stał się udziałem Polski i krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Jak napisali biskupi polscy: *W darze tym dostrzegamy początek spełnienia się jednej z ważnych obietnic fatimskich dotyczących nawrócenia Rosji.*

Objawienia Matki Bożej w Fatimie w 1917 r., były wezwaniem do nawrócenia kierowanym do świata i zapowiedzią dalszych jego losów. Najtrwalszą pamiątką orędzia fatimskiego są trzy jego tajemnice, z których znamy dwie. Pierwsza dotyczy ustanowienia nabożeństwa do Niepokalanego Serca Maryi, wynagradzającego i zadośćczyniącego za zniewagi wyrządzone Jej przez grzechy ludzkości. Druga tajemnica mówi o piekle, do którego trafiają grzesznicy, i o karze czekającej świat za dokonywane na nim codziennie zbrodnie. Maryja przepowiedziała wówczas wybuch i nieszczęścia II wojny światowej, głód na rozległych obszarach świata, rozpoczęcie na wielką skalę prześladowań Kościoła i znieważanie osoby papieża. Prosiła o poświęcenie Rosji swemu Niepokalanemu Sercu i o przyjmowanie komunii św. wynagradzającej w pierwsze soboty każdego miesiąca. Podkreśliła, że jeśli Ojciec Święty dokona tego poświęcenia, Rosja się nawróci i świat będzie się cieszył pokojem. Trzecia tajemnica jest znana tylko kolejnym następcom św. Piotra.

3. MIĘDZYNARODOWE SPOTKANIE „LUDZIE I RELIGIE DLA POKOJU” WE FLORENCJI. 22-25 X odbyła się IX już spotkanie „Ludzie i religie dla pokoju” we Florencji. Spotkania te, organizowane od 1986 r. przez rzymską Wspólnotę św. Idziego, mają na celu modlitwę o pokój i spotkanie członków różnych religii. W tym roku honorowymi gośćmi spotkania byli Lech Wałęsa, Corazon Aquino oraz Szymon Perez. Obecny był także Prymas Polski. Spotkanie we Florencji rozpoczął swoim przemówieniem Lech Wałęsa zachęcając m.in., by *wspierać wszystkie wysiłki zmierzające do rozszerzania miłości i budowania rodziny, wszystko to, co sprzyja we współczesnym świecie rozprzestrzenianiu się cywilizacji miłości.*

4. 30 LAT PO SOBORZE. Podczas niedzielnej modlitwy Anioł Pański, 15 X Ojciec Święty nakreślił bilans tego, co Kościołowi przyniósł II Sobór Watykański, nazwany przez papieża *nową wiosną Kościoła.*

Ojciec Święty powiedział także, że *Sobór był wydarzeniem opatrnościowym dla współczesnego Kościoła, że nie był zerwaniem z przeszłością, ale dowartościowaniem dziedzictwa wszystkich tradycji Kościoła oraz że 30. rocznica zakończenia Soboru, która mija 8 grudnia, jest okazją do rachunku sumienia, czy faktycznie przesłanie soborowe przeniknęło życie oraz instytucje Kościoła?* Podczas kolejnych cotygodniowych modlitw niedzielnych Ojciec Święty będzie nawiązywał do konkretnych dokumentów soborowych, omawiając ich znaczenie.

5. 17 LAT PONTYFIKATU JANA PAWŁA II. 16 października minęło 17 lat od momentu wyboru kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Jest to bodaj najbardziej intensywny pontyfikat w historii papieżstwa. Okres ten obejmuje 68 podróży zagranicznych (czyli wizyty w 112 krajach świata) oraz 122 podróże we Włoszech, co oznacza, że Ojciec Święty przebywał łącznie 650 dni poza Watykanem.

Jan Paweł II napisał 12 encyklik i 8 adhortacji, 8 konstytucji apostoelskich oraz 30 listów pasterskich. Promulgował Katechizm Kościoła Katolickiego oraz Kodeks Prawa Kanonicznego. Ogłosił 731 błogosławionych i 272 świętych. Na sześciu konsystorzach mianował 137 kardynałów, spotkał się z ponad 900 politykami, na oficjalnych audiencjach przyjął 30 głów państw, widział się ze 150 premierami (KAI).

6. KOŚCIÓŁ NA BALKANACH. Trwająca wciąż wojna w dawnej Jugosławii oraz istniejące napięcia angażują w konflikt także Kościół. I tak 16 października katoliccy biskupi Chorwacji potępił okrutne postępowanie wojsk chorwackich wobec serbskich mieszkańców Krajiny, apelując jednocześnie do władz o wyciągnięcie konsekwencji wobec winnych.

Następnego dnia 23 biskupów dawnej Jugosławii spotkało się w Watykanie z Ojcem Świętym, aby na nowo zastanowić się, *co można uczynić w świetle Ewangelii, aby wszystkim ludziom dobrej woli przyjść z pomocą w wytyczaniu drogi braterstwa na Bałkanach* – jak powiedział Ojciec Święty. Końcowy dokument, opublikowany po spotkaniu wzywa do umocnienia pojednania etnicznego, odrzucenia mitu jęczącego nacjonalizmu i kulturowania zdrowej miłości ojczyzny.

Spotkanie z biskupami dawnej Jugosławii jest kolejnym znakiem zaangażowania Ojca Świętego w próby rozwiązania nie kończącego się konfliktu. Papież interweniował w różny sposób już 150 razy na rzecz pokoju na Bałkanach. W ostatnim czasie zarządził także powo-

lanie funduszu odbudowy zniszczonych podczas wojny na Bałkanach miejsc sakralnych, na który przeznaczył dochody z praw autorskich za książkę „Przekroczyć próg nadziei”.

Sytuacja Kościoła katolickiego w pięciu państwach powstałych z dawnej Jugosławii różni się od siebie. Najbardziej zwarty jest Kościół w SŁOWENII, gdzie 90% ludności stanowią katolicy. Jednakże stosunki między Kościołem a państwem są tam skomplikowane i aktualnie trwają rozmowy w ramach komisji mieszanej państwowo-kościelnej w sprawie konkordatu.

W CHORWACJI, gdzie katolicy stanowią 75% ludności, panuje „życzliwy dystans” w stosunkach między Kościołem a rządem i prezydentem Franjo Tudjmanem.

W MACEDONII, z którą Stolica Apostolska nawiązała stosunki dyplomatyczne w grudniu ub.r., mieszka 300 tys. katolików. Natomiast w „nowej JUGOSŁAWII”, zamieszkaną głównie przez prawosławnych, do katolicyzmu przyznaje się około 1/3 miejscowego społeczeństwa.

W BOŚNI, która jest w centrum wojny, katolicy stanowią 18% ludności.

GRECJA. W październiku biskupi katolicy Grecji skierowali do ministra spraw religijnych memorandum w sprawie równego traktowania Kościołów nieprawosławnych. Jest to reakcja na wzrost ataków wobec katolików w Grecji od momentu wybuchu wojny na Bałkanach.

Katolicy biskupi Grecji nie ustają w działaniach na rzecz rewizji praw dyskryminujących nieprawosławne wspólnoty wiernych. Warto bowiem przypomnieć, że Kościół prawosławny jest w Grecji Kościołem państwowym, a inne religie są uznawane za obce.

Wspólnota katolicka obrządku rzymskiego w Grecji liczy około 50 tys., a obrządku bizantyńskiego około 3 tys. osób.

BULGARIA. W wyniku „jesieni narodów” Bułgaria stała się krajem, gdzie panuje faktyczna swoboda wyznaniowa, a Kościół katolicki, liczący w tym kraju około 55 tys. wiernych, nie napotyka już większych trudności. Nauka religii z konieczności prowadzona jest w kościołach, brakuje bowiem budynków parafialnych, które zostały zniszczone, bądź nie zostały zwrócone Kościołowi.

Trzeba także dodać, że we wrześniu tego roku rząd bułgarski odmówił księżom prawosławnym możliwości regularnego nauczania w szkołach państwowych.

oprac. Piotr Samerek SJ