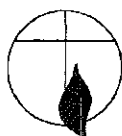


przegląd powszechny

1/881/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)
za I półrocze 15 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 2,50 zł – (25 000 zł)

Wpłaty

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

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

H+H

Wydawnictwo Oficyny
Przeglądu Powszechnego
spółka cywilna

00700 Warszawa, ul. Rakowiecka 61, tel. 48 91 31 21 41

Numer zamknięto 19 XII 1994 r.

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

Spis treści

Ekumeniczne nawrócenie 9

Wacław Hryniewicz OMI

Nawrócenie Rosji?

Refleksje ekumeniczne nad dziejami wielowiekowej iluzji (I) 11

Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej sprawiły, że odżywają stare problemy konfesyjne. Osłabione i podzielone prawostawie rosyjskie szuka dróg oczyszczenia i odrodzenia. Dają o sobie znać konflikty między prawosławnymi a unitami. Oficjalny dialog katolicko-prawosławny przeżywa poważne trudności. Jednak Vaticanum II uwolniło Kościół katolicki od traktowania prawosławnych chrześcijan jako tych, których trzeba jak najszybciej sprowadzić do prawdziwej owczarni Chrystusa.

Ernst Ch. Suttner

Soborowy dekret o ekumenizmie

Czy tylko wiele obiecująca utopia? 29

Dekret o ekumenizmie otworzył nową kartę w dziejach Kościoła. Mimo to mówi się obecnie o zastojach ekumenicznych. Trzeba jednak wziąć też pod uwagę zmiany, jakie już się dokonały w Kościele katolickim, a także – z drugiej strony – fakt, iż do przeprowadzenia tak głębokiej reformy potrzebny jest proces wychowawczy trwający co najmniej trzy pokolenia. Tymczasem od II Soboru Watykańskiego upłynęło dopiero 30 lat.

Wojciech Szymbka

Czy możliwy jest etyczny ekumenizm? 40

Analizując postawy i zapatrywania moralne, znajdujemy się pomiędzy tym, co daje się wyrazić w zracjonalizowanej formie systemu etycznego, a tym, co się wymyka racjonalizacji. Oba aspekty etyczności są równie ważne. Pierwszy pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcia normatywne, drugi odwołuje się do naszej zdolności współodczuwania z innym człowiekiem.

ks. Franciszek Kampka

Szanse i trudności dialogu między etyką a ekonomią 51

Model świata i model człowieka przyjęte w ekonomii oraz w nauce społecznej Kościoła nie są tożsame. Trzeba więc podjąć trud odnalezienia wspólnej płaszczyzny refleksji, uzgodnienia obu porządków dyskursu – w taki sposób, by niczego nie uronić z ich bogactwa.

Wiara na Syberii 62

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Stanisławem Pomykałą, jezuitą, od kilku lat pracującym w Nowosybirsku. Opowiada on o syberyjskich katolikach, o swej pracy kapłańskiej i pedagogicznej w wyższych uczelniach miasta, przedstawia konflikty katolicko-prawosławne za Uralem. Stwierdza, że wszelkie uogólnienia dotyczące religijności na tamtych ziemiach mogą być niebezpieczne, głównym zaś problemem tamtejszej pracy ewangelizacyjnej jest wyprowadzanie ludzi ze stanu religijności naturalnej, budującej na strachu.

Roman Dzwonkowski SAC

**Duszpasterstwo polskie
w krajach na terytorium dawnego ZSRR** 75

Duszpasterstwo polskie w krajach byłego ZSRR przeżywa trudny renesans. Jego główne problemy to: brak odpowiednio przygotowanych duszpasterzy, kwestie związane z depolonizacją tamtejszego Kościoła katolickiego, brak polskiej elity intelektualnej.

Hanna Maria Małgowska

Polscy badacze religii na Syberii 84

Przebywający na zesłaniu Polacy odnotowywali w pamiętnikach i publikacjach swe obserwacje religioznawcze i obyczajowe ludów syberyjskich (Buriaków, Ostiaków, Tunguzów).

Aniela Dylus

Liberalizm? Tak, ale jaki? 91

Książka pt. „Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm” (M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba) dopomaga w rozeznaniu sytuacji, w której w postkomunistyczną próżnię wciskają się różne odmiany liberalistycznej ideologii.

*Jacek Kolbuszewski***Cmentarza pejżaż semiotyczny (dokończenie)**

97

W ukształtowanym przez procesy cywilizacyjne i kulturowe współczesnym świecie cmentarz jest obszarem, na którym realizują się różne formy komunikacji. Języki przekazujące informacje to: struktura przestrzeni cmentarza, architektura grobowców, rzeźby, epitafia.

Sesje – Sympozja**asz: Dialog dwóch religii 104**

(II Święto Biblii, Gdańsk, 17–20 XI 1994 r.)

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Lekcja klasycyzmu 106**

(Wystawa „Thorwaldsen w Polsce”, Zamek Królewski w Warszawie, 17 X 1994 r. – 22 I 1995 r.)

Wystawy**ks. J. Wołczański: Pamięci prezydenta 109**

(Wystawa „Ignacy Mościcki. De Université de Fribourg à la Présidence de la Pologne”, Fryburg, 21 II – 5 III 1994 r.)

Teatr**J. Godlewska: W malignie 111**

(Teatr Telewizji, „Kordian” Juliusza Słowackiego, reżyseria – Jan Englert)

Film**A. Pietrzak: Fresk o czasach fanatyzmu 113**

(„Królowa Margot” Patrice’a Chereau)

Książki**J. Bolewski: Z kulturą do natury 116**

(Jacek Kolbuszewski, „Ochrona przyrody a kultura”)

ks. H. Seweryniak: Teologia na progu domu 119

(Hans Waldenfels SJ, „O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych”)

Informacje o nowościach wydawniczych 122**Z życia Kościoła 123**

Sommaire

Une conversion oecuménique 9

Wacław Hryniewicz OMI

Une conversion de la Russie?

Réflexions oecuméniques

sur l'histoire d'une illusion maintes fois séculaire (I) 11

Les changements dans le Centre-Est de l'Europe ont fait revivre de vieux problèmes confessionnels. Une orthodoxie russe affaiblie et divisée recherche des voies de purification et de renouveau. Rebondissent les conflits entre orthodoxes et uniates, et le dialogue officiel entre catholiques et orthodoxes est près de s'enliser. Cependant le II^e Concile du Vatican dispensa l'Église catholique de considérer les chrétiens orthodoxes comme ceux qu'il faut ramener le plus vite possible au vrai berceau du Christ.

Ernst Ch. Suttner

Le décret conciliaire sur l'oecuménisme

S'agit-il d'une utopie des plus prometteuses? 29

Le Décret sur l'oecuménisme a tourné une nouvelle page d'histoire de l'Église. De nos jours cependant, il est question d'une stagnation oecuménique. Pourtant, il faut prendre en considération d'une part les changements d'ores et déjà intervenus dans l'Église, et – d'autre part – le fait que, pour une réforme profonde, il faut un processus éducatif d'une durée pour le moins de trois générations. Or, il ne s'est écoulé qu'une trentaine d'années depuis le II^e Concile du Vatican.

Wojciech Szymbka

L'oecuménisme éthique est-il possible? 40

En analysant les attitudes et les opinions morales, l'on se trouve entre ce qui se laisse exprimer en termes rationalisés d'un système éthique et ce qui échappe à la rationalisation. Ces deux aspects sont, l'un comme l'autre, tout aussi importants. Le premier permet de trancher des questions sans ambiguïté, de façon normative, le second fait appel à notre faculté de sentir avec les autres.

abbé Franciszek Kampka

**Chances et difficultés d'un dialogue
entre l'éthique et l'économie**

51

Tels qu'ils sont admis en économie et en doctrine sociale de l'Église, les modèles du monde et de l'homme sont loin de se recouvrir. Il y a donc lieu de tenter l'effort de trouver une plate-forme de réflexion commune, de mettre en accord les deux ordres du discours, mais le faire de manière à ne rien perdre de leur richesse.

La foi en Sibérie

62

Entretien de Krzysztof Renik avec l'abbé Stanisław Pomykała, jésuite, en poste depuis plusieurs années à Novosibirsk. Il parle des catholiques en Sibérie, de son ministère pastoral et pédagogique dans les écoles supérieures de la ville et des contacts entre le catholicisme et l'orthodoxie au-delà de l'Oural. Toute généralisation au sujet du sentiment religieux dans ce pays-là risquent d'être hasardeuses – dit-il – et le problème majeur de l'effort d'évangélisation à y tenter c'est la faculté de faire sortir les hommes de l'état d'une religiosité fondée sur la peur.

Roman Dzwonkowski SAC

**La pastorale polonaise dans les pays
de l'ancienne URSS**

75

La pastorale polonaise dans les pays de l'ancienne URSS vit une renaissance difficile. Ses problèmes majeurs c'est le manque de prêtres dûment formés à ce type de pastorale, les problèmes relatifs à la dépolonisation de l'Église catholique de là-bas, l'absence d'élites intellectuelles polonaises.

Hanna Maria Małowska

Les chercheurs polonais des religions en Sibérie

84

Les Polonais en déportation ont noté dans leurs mémoires et autres publications des observations relatives aux croyances et aux mœurs des peuples sibériens (Bouriaks, Ostiaks, Tougouses).

Aniela Dylus

Le libéralisme? Oui, mais lequel?

91

Le livre „Christianisme, démocratie, capitalisme” (M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba) aide le lecteur à se retrouver dans le vide laissé par le postcommunisme où tendent à s'infiltrer différentes variations de l'idéologie libérale.

Jacek Kolbuszewski

Du cimetière le paysage sémiotique (fin)

97

Dans un monde d'aujourd'hui formé par différents processus de progression de civilisation et de culture, le cimetière est un terrain où se matérialisent différents codes de communication. Ces codes sont les suivants: la structure de l'espace d'un cimetière, l'architecture des tombeaux, les sculptures, les épitaphes.

Comptes rendus

104

Alfred Cholewiński SJ
**Chrześcijaństwo
ponownie odkrywane**

wyd. II poprawione, ss. 236, cena 4 zł (40 000 zł)

Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976–1985. Książka ta, to owoc biblijnych studiów autora oraz refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficina Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Ekumeniczne nawrócenie

To, co nas łączy, jest większe do tego, co nas dzieli. Tymi słowami Jan Paweł II scharakteryzował w swym bestsellerze „Przekroczyć próg nadziei” podstawową intuicję Jana XXIII co do jedności chrześcijan (s. 117). Idea znalazła konkretny kształt w obradach i dokumentach II Soboru Watykańskiego. Jego ekumenizm przejawiał się w tym, że – w odróżnieniu od przeszłości – Sobór nie sformułował żadnej ekskomuniki. Ta otwarta postawa zaczęła wydawać pierwsze owoce. Może najważniejszym był powrót do głębszej jedności z Kościołem prawosławnym. Jej wyrazem stało się zniesienie ekskomuniki z 1054 r., która dekretowała podział. Droga do pełnego zjednoczenia została otwarta. Jednak nie jest ona łatwa. Droga prawdziwie chrześcijańska prowadzi przecież przez krzyż, jest drogą krzyżową. Nie tylko dlatego, że Dobra Nowina budzi opór wszędzie tam, gdzie panuje zło. Skoro wszyscy musimy wyznać w prawdzie, że jesteśmy grzesznikami (1 J 1,8-10), to również na drodze ku pełnej jedności konieczne jest przyznanie się do WŁASNYCH grzechów przeciwko niej. Dawniej mogło się wydawać, że wystarczy jedność Kościoła katolickiego, której należy bronić i strzec w jej dotychczasowej, pełnej postaci; dlatego w każdej mszy św. modliliśmy się do Boga, by raczył nas *utwierdzać w jedności*. Dzisiaj widzimy wyraźniej, że to za mało; modlimy się przeto za Kościół, czyli za nas samych, o doprowadzenie *do pełnej jedności*.

Także jedność Kościoła nosi znamię naszej eschatycznej epoki, niejako rozpiętej między JUŻ zapoczątkowanym a JESZCZE NIE w pełni zrealizowanym zbawieniem. W świetle przytoczonej na początku maksymy papieskiej ważniejsze jest to, co już teraz świadczy o jedności. Natomiast na to, aby otworzyć się na jej jeszcze niewidoczną pełnię, potrzebne jest nawrócenie. Pozwoli ono najpierw dostrzec wyraźniej głębszą jedność tam, gdzie dotąd trudno ją było przyjąć pod postacią wielości czy odmienności od tego, co skłonni byliśmy uważać za „jedy-

nie słuszne". Przykładem takiego odnowionego spojrzenia mogą być znowu słowa Ojca Świętego z jego książki. Na pytanie, dlaczego w ogóle Bóg dopuścił w Kościele do podziałów, możliwe są zdaniem Jana Pawła II dwie odpowiedzi. Pierwsza, bardziej negatywna, widzi w podziałach gorzki owoc grzechów chrześcijan. Wolno jednak się domyślać, że papieżowi bliższa jest druga, bardziej pozytywna odpowiedź, zrodzona z zaufania do Tego, który wyprowadza dobro również ze zła, również z ludzkich słabości. Może więc podziały były także drogą prowadzącą Kościół do wielorakich bogactw zawartych w Chrystusowej Ewangelii i w Chrystusowym odkupieniu? Może te bogactwa nie potrafiłyby się rozwinąć w inny sposób...? I jeszcze dobitniej: Trzeba, ażeby rodzaj ludzki dochodził do jedności przez wielość, ażeby uczył się być jednym Kościołem w pluralizmie form myślenia i działania, kultur i cywilizacji (s. 121).

O nawróceniu w perspektywie ekumenicznej mówi także ważny list Jana Pawła II „Tertio Millennio adveniente” („Zbliżające się trzecie tysiąclecie”). Głośnym echem odbiło się wezwanie, które Ojciec Święty sformułował na tle przypomnienia, że radość każdego Jubileuszu jest w szczególności sposobem radości z odpuszczenia win, radością nawrócenia (n. 32). Gdy zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i zamiast dać świadectwo, dali przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorszenia (n. 33). Wśród tych grzechów papież wymienia na pierwszym miejscu wykroczenia przeciwko jedności, jakiej Bóg pragnął dla swego ludu. Dodaje też: Koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do rachunku sumienia, a także do stosownych poczynań ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu (n. 34). Cóż dodać poza jednym – tak nam dopomóż Bóg?

J.B.

Wacław Hryniewicz OMI

Nawrócenie Rosji?

Refleksje ekumeniczne nad dziejami wielowiekowej iluzji (I)*

Temat, który chcę poruszyć, jest delikatny, złożony i aktualny. Jest delikatny, gdyż dotyczy bardzo czułego punktu w relacjach między katolicyzmem a prawosławiem w ciągu minionych stuleci. Kościół rzymski do niedawna uważał, iż jest jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa w świecie i że poza nim nie ma zbawienia. W tej perspektywie obowiązkiem wszystkich odłączonych chrześcijan było powrócić do jedności ze stolicą rzymską. To ona jest *matką i mistrzynią (mater et magistra)*. Matka troszczy się o zbawienie swych dzieci, dąży do ich nawrócenia. Hasło „nawrócenia Rosji” wpisuje się w ten szeroki kontekst myślenia o Kościele i zbawieniu w sposób ekskluzywny i konfesyjny.

Temat jest złożony. Trzeba nawiązać do wielu faktów historycznych i zinterpretować je w świetle poglądów dominujących w minionych stuleciach. Można się pokusić jedynie o szkicowe przedstawienie najważniejszych tendencji, inicjatyw i postaci. Wybiórczość jest niezbędna.

I wreszcie chodzi o temat dzisiaj wielce aktualny na tle dokonujących się przemian w Europie Środkowo-Wschodniej oraz w samej Rosji. Powrót wolności sprawił, że odżyły stare problemy konfesyjne. Osłabione i podzielone prawosławie rosyjskie szuka dróg samooczyszczenia i odrodzenia. Znowu dają znać o sobie konflikty między prawosławnymi i unitami. Misyjna

* Referat wygłoszony na Seminarium Rosjoznawczym w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 10 IV 1994 r.

aktywność katolików spotyka się z zarzutem prozelityzmu i ekspansji, zagrażających żywotnym aspiracjom prawosławia, a nawet samej jego egzystencji. Oficjalny dialog katolicko-prawosławny przeżywa poważne trudności. Wielu prawosławnych nie widzi celowości prowadzenia dalszych rozmów z katolikami, zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej, jak i lokalnej. Oficjalne uzgodnienie katolicko-prawosławne na temat uniatyzmu osiągnięte w czerwcu 1993 r. w Balamand (Liban) stało się przedmiotem ostrej krytyki ze strony niektórych środowisk Kościoła unickiego. Obydwu dialogującym stronom zarzucono grzech *ludobójstwa konfesyjnego* (*un génocide confessionnel*)¹.

Gdzie zatem jesteśmy i dokąd zmierzamy? Czy jest nadzieja na lepszą przyszłość wzajemnych relacji? Czy rozpoczyna się kolejny rozdział wielowiekowej iluzji „nawrócenia” prawosławia, a tym samym również nawrócenia Rosji? Spojrzenie w przeszłość pozwoli nam lepiej zrozumieć dramatyczny charakter obecnych stosunków katolicko-prawosławnych i wyciągnąć stąd pewne wnioski o charakterze ekumenicznym. Rosja oraz rosyjska Cerkiew prawosławna pozostaną w centrum naszych rozważań.

Rzut oka na dzieje iluzji w minionych wiekach: nawracanie do prawdziwego Kościoła

Symboliczna data wielkiej schizmy (1054) nie została zaakceptowana bez oporów przez świadomość kościelną po żadnej z dwu stron. Nadal istniały liczne więzi podtrzymujące przekonanie o przynależności do jednego i tego samego Kościoła Chrystusa. Świadomość dokonanego rozłamu przenikała stopniowo na ziemię słowiańskie wschodniej Europy. Prawie do końca XII w. uważano, iż chodzi o schizmę lokalną, ograniczoną do Konstantynopola i Rzymu. Wierzący możnowładcy ochrzczeni w Kościele wschodnim nadal zawierali bez przeszkód małżeństwa z członkami możnych rodów ochrzczonego w Kościele łacińskim i wyznającymi jego wiarę. Sakramenty

¹ Zob. Asociația Generală a Romanilor Iniți (Greco-Catolici), *Appel à la solidarité catholique*, Cluj, luty 1993, s. 1-2.

udzielane w jednym Kościele były nadal uznawane w drugim. Przez ponad 100 lat po oficjalnym akcie rozłamu między Kościołami wciąż zawierane były mieszane małżeństwa dynastyczne. Odnosi się to również do rodów możnowładców ruskich (Rurykowiczów) i polskich (Piastów). W samym XII w. doliczyć się można około 10 takich małżeństw; zaczęły one zanikać dopiero pod koniec tego stulecia.

Pomimo wydarzeń w 1054 r. wybitne osobistości kościelne zarówno na Wschodzie (np. Teofilakt o Ochrydy), jak i na Zachodzie (m.in. Anzelm z Canterbury), uważały nadal w XII w., że chrześcijaństwo nie zostało podzielone i że stanowi jeden powszechny Kościół Chrystusa². Świadczy o tym wspólne jeszcze słownictwo kościelne tamtej epoki. Przymiotnik „katolicki” i „ortodoksyjny” były wówczas nadal używane, zwłaszcza w liturgii, jako pojęcia równoznaczne bądź komplementarne. Dopiero z czasem zaczęły one nabierać sensu restryktywnego i jednostronnego. Wraz z końcem XVI w. stały się już wyraźnie określeniami konfesyjnymi, przeciwstawnymi i ekskluzywnymi. Zostały ograniczone tylko do jednego z dwóch Kościołów rozumianych w sposób konfesyjny.

Decydującą rolę odegrała w tym procesie restryktywna, konfesyjna interpretacja starej zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia”, sformułowanej w III w. przez św. Cypriana z Kartaginy. Przekonanie o własnym Kościele jako wyłącznym miejscu zbawienia kształtowało teologiczne myślenie Kościoła zachodniego już od czasu średniowiecza. Znalazło to niebawem swój wyraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Papież Bonifacy VIII w swej bulli „Unam Sanctam” (1302) mówił nie tylko ogólnie o konieczności Kościoła do zbawienia (jak to uczynił IV Sobór Laterański w 1215 r.). Konieczność tę powiązał już wyraźnie z uznaniem władzy papieża: *Dla wszelkiej istoty ludzkiej poddanie Biskupowi rzymskiemu należy zgoda do konieczności zbawienia* (DS 875; por. DS 802). W nauczaniu Klemensa VI (1351) tylko Kościół rzymski (*Ecclesia romana*) jest Kościołem katolickim: *Quae una sola catholica est*. W konsekwencji, *będąc poza wiarą tego samego Kościoła i postuszeń-*

² Zob. D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, s. 44-45.

stwem wobec Biskupów rzymskich, nikt spośród pielgrzymów nie może być ostatecznie zbawiony (DS 1051). Starochrześcijańskie pojęcie Kościoła powszechnego (katholike ekklesia św. Ignacego z Antiochii) i jego konieczności do zbawienia zostało w średniowieczu zacieśnione wyłącznie do Kościoła rzymskiego. Zasada sformułowana przez Cypriana brzmiała teraz: *Poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia (extra Ecclesiam Romanam nulla salus)*. Wpływ konfesyjnej interpretacji tej zasady widać już wyraźnie w orzeczeniu Soboru Florenckiego: *Nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby przelał krew za Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim* (DS 1351). Sobór podkreślił, iż chodzi nie tylko o pogan, ale również o żydów oraz o wszystkich heretyków i schizmatyków.

W źródłach łacińskich tego okresu pojawiają się wprawdzie takie określenia, jak „Kościół grecki” lub „Kościół wschodni”, ale są one raczej uznaniem socjologicznej rzeczywistości wschodniego chrześcijaństwa niż jego pełnej eklezjalności. Świadomość katolicka utożsamiała już Kościół rzymski w wyłączny sposób z Una Sancta symbolu wiary chrześcijańskiej. Podkreślmy jednak wyraźnie, iż dotyczy to nie tylko Kościoła zachodniego. W czasie Soboru Florenckiego zarówno łacinnicy jak i grecy byli przekonani o tym, że jedyny Kościół Chrystusa utożsamia się całkowicie z ich własnym Kościołem. Zabrało już prawdziwego uznania się za Kościoły siostrzane, o czym mówił jeszcze metropolita Nicetas z Nikomedii w dialogu z Anzelmem z Havelberga w 1136 r.³ Jaskrawym tego dowodem jest fakt, że Sobór Florencki zakończył się bez wspólnego uczestnictwa w liturgii eucharystycznej i bez wspólnej Komunii. Od samego początku trwania soboru grecy nie uczestniczyli we mszy łacińskiej. Każda ze stron modliła się osobno. Po podpisaniu unii florenckiej grecy byli wprawdzie obecni na mszy, ale nie przystąpili do Komunii, gdyż wcześniej strona łacińska odmówiła uczestnictwa w liturgii bizantyjskiej ze względu na jej rzekomo wątpliwą poprawność, którą w jej mniemaniu należałoby najpierw zweryfikować. Pod tym względem Sobór Florencki stano-

³ *Dial.* III, 8. PL 188, 1219; „inter has sorores (sc. Ecclesias)”.

wi smutny kontrast w porównaniu z wczesnymi soborami powszechnymi. Jest świadectwem narastającego poczucia ekskluzywności w rozumieniu Kościoła i zbawienia. Każda ze stron miała już wątpliwości co do pełnej wartości sakramentów sprawowanych w drugim Kościele, zwłaszcza zaś w odniesieniu do Eucharystii. Było to jedynie prostą konsekwencją nieuznania pełnej eklezjalności drugiego Kościoła. Brak uznania uzasadniałoby ekskluzywnym rozumieniem starej zasady o konieczności Kościoła do zbawienia. Konfesjonalizm święcił swój triumf na długo przedtem, zanim samo pojęcie Kościoła wyznaniowego – pod wpływem nowych podziałów chrześcijaństwa – zakorzeniło się w świadomości wierzących wraz z końcem XVI w.

Sławny jezuita, Antonio Possevino, bezskutecznie usiłował nawrócić cara Iwana Groźnego. Dowodził, iż *spośród wszystkich błędów najistotniejszym i największym jest przekonanie Greków i Rusinów, że mogą osiągnąć zbawienie poza Kościołem rzymskokatolickim (aeternam se posse salutem adipisci)*. Kto nie uznaje prymatu papieża, już został potępiony (*iam condemnatus est*) chociażby w inne wszystkie prawdy wierzył⁴. Tego rodzaju myślenie o Kościele i zbawieniu legło u podstaw unii kościelnych, zawartych przez część hierarchii prawosławnej z Kościołem rzymskim. Dokumenty unijne nie pozostawiają wątpliwości co do przekonania, iż zbawienie zależy od przynależności do prawdziwego Kościoła Bożego, ta zaś z kolei – od uznania władzy papieskiej. Nikt, kto nie należy do Kościoła rzymskiego, nie może być zbawiony. Konfesyjne zawłaszczenie daru zbawienia stało się faktem. Ten sposób myślenia nacechowanego ekskluzywizmem przejęli z czasem również unicy. Za jego pomocą uzasadniali swoją decyzję zjednoczenia z Rzymem i bronili jej w sporach z prawosławnymi. Przeciwdstawiając się unii brzeskiej również prawosławni rozumowali podobnie, tyle że na korzyść własnego Kościoła. Ekskluzywizmowi rzymskiemu został przeciwstawiony ekskluzywizm prawosławny, w od-

⁴*Moscovia*. Vilnae 1586, 108 r.; przekład polski A. Warkotsch, Warszawa 1988, s. 99.

miennej wersji wyznaniowej, inspirowanej wszakże podobnymi racjami⁵.

Marzenie o nawróceniu Moskwy żyło w Kościele rzymskim w ciągu kolejnych wieków, jakkolwiek nie zawsze wyraźnie sformułowane i nie jednako intensywnie. Eklezjologia nawracania ożywiała wciąż od nowa tendencje unijne. Spośród wielu papieży Urban VIII (1623-44) bodaj najbardziej sprzyjał unickim Rusinom i sprawie zjednoczenia prawosławnych z Kościołem rzymskim. To jemu właśnie przypisuje się znane słowa: *Przez was, moi Rusini, spodziewam się nawrócenia Wschodu*. Słowa te figurują w wydaniu akt Kongregacji Krzewienia Wiary, gdzie można znaleźć dopisek, iż stały się one wręcz *programem Kościoła unickiego*⁶.

Nadzieje Urbana VIII nie spełniły się. Odżywały one jednak ustawicznie w następnych stuleciach. Tymi właśnie nadziejami karmiła się iluzja nawrócenia prawosławnych Słowian do prawdziwego Kościoła Chrystusa. Kiedy pod koniec XIX w. zaczęły się szerzyć w Rosji wyraźne nastroje rewolucyjne, dla gorliwych misjonarzy katolickich było to kolejne wyzwanie. Myśl o rewolucji budziła stare nadzieje. Oto co pisał w 1879 r. jeden z francuskich asumpcjonistów: *Rewolucja otworzy Kościołowi bramy Rosji (...) Rosyjski kolos dostaje konwulsji. Trzeba być gotowym. Na polu wymiercionym przez rewolucyjne burze postawimy prawdziwy krzyż*⁷. W tym świetle można by spojrzeć na ukryty sens, jaki przebijają z pierwszej katolickiej procesji Bożego Ciała w dziejach Rosji. Było to zaledwie 7 miesięcy po rewolucji październikowej, którą prawosławny patriarcha Ty-

⁵ Zob. W. Hryniewicz, *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 29/1991, nr 2, s. 47-59; tenże, *Ecumenical Lessons from the Past: Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism*, w: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen – Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, s. 521-533; tenże, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, Opole 1992, s. 255-269.

⁶ *Acta S.C. de Propaganda Fide*, t. I, Romae 1953, s. 10, przyp. 12: „Ecclesiae Unitae vere favebat et operibus suis demonstravit. Fius famosum dictum: »Per vos, mei Rutheni, Orientem convertendum spero« devenit programma Ecclesiae”.

⁷ Cyt. za H. Stehle, *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993, s. 15 (dalej, w tekście artykułu: S. + nr strony).

chon potępił 19 I 1918 r. jako *dzieło szatana*. Ulicami Piotrogradu (dawnego Petersburga, który niebawem zostanie nazwany Leningradem) przeszła 30 maja tego samego roku kilkutysięczna procesja, którą prowadził abp Edward von der Ropp w asyście bpa Jana Cieplaka i unickiego egzarchy Leonida Fiodorowa. Dyskryminowani i uciskani za caratu katolicy doczekali się oto godziny wolności. Dekret Lenina o oddzieleniu Kościoła od państwa rozrywał wielowiekowe przymierze między tronem a ołtarzem. Prawosławie przestało być religią państwową. Kiedy procesja doszła do mostu Litejnyj na Newie, odezwały się dzwony cerkwi prawosławnych... (S., 15). Obraz pełen nadziei i nowych iluzji. Niedługo trzeba będzie czekać na bolesne przebudzenie. Stara iluzja zostanie poddana nie przewidywanym dotąd próbom.

Rewolucja bolszewicka – oczekiwana godzina łaski dla Rosji?

Wiek XX odziedziczył starą iluzję nawrócenia Rosji na katolicyzm. Faktów i dowodów można znaleźć wiele. Musimy poprzestać jedynie na najważniejszych, najbardziej wyraźnych i znaczących. Warto wspomnieć najpierw o poglądach lwowskiego metropolity unickiego, Andrzeja Szeptyckiego. On również był szczerze przekonany, iż nie może być mowy o prawdziwym Kościele bez jedności z biskupem Rzymu. W swojej trosce pasterskiej nie poprzestawał na niesieniu pomocy wierzniom dawnych diecezji unickich, którzy wskutek rozbiorów Polski znaleźli się pod władzą caratu (Galicja wraz ze Lwowem przypadła w udziale Austrii). Cerkiew prawosławna była w Rosji Kościołem państwowym. Innym wyznaniom religijnym prawnie przyznano wolność religii dopiero w 1905 r. Szeptycki uważał, iż jego obowiązkiem jest przygotowywać sposoby nawracania prawosławnych na katolicyzm. Zachęcił go do tego, jak sam przyznał, papież Pius X w latach 1907, 1908 i 1914⁸.

⁸ A. Szeptycki, *Das russische katholische Exarchat*, w: *Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens*, hrsg. von L. Berg, Mainz 1927, s. 84-85.

Wielu Rosjan było niezadowolonych z państwowego nadzoru nad Cerkwią. Brak wolności dawał się szczególnie we znaki intelektualistom. Sytuacja ta ułatwiała decyzję nawrócenia na katolicyzm. Metropolita Szeptycki usiłował wykorzystać tę okoliczność. Skłaniały go do tego również jego poglądy eklezjologiczne, w których utwierdził go sam papież. Jak widzieliśmy wcześniej, Kościół prawosławny nie był uznawany przez katolików za Kościół Chrystusa w pełnym teologicznym sensie tego słowa. Zarówno metropolita Szeptycki jak i sam papież byli głęboko przekonani, iż prawosławni znajdują się poza Kościołem Chrystusa, a w konsekwencji nie mogą osiągnąć zbawienia, dopóki nie powrócą do jedności z Kościołem rzymskim. Oznacza to również, iż strona katolicka nie uznawała wówczas hierarchów prawosławnych za prawdziwych pasterzy Kościoła, co pogłębiało jeszcze bardziej misyjną troskę o zbawienie „zabłąkanych owiec”⁹.

Podobne poglądy podzielali również przedstawiciele Kościoła łacińskiego i unickiego w samej Rosji. Wspomniany już wyżej abp von der Ropp po wydaleniu z Piotrogradu publicznie głosił w Polsce pogląd, iż szerokie masy Rosjan skłaniają się bardziej niż kiedykolwiek przedtem do katolicyzmu i gotowe są uznać prymat papieża (S., 29). Zastępca abpa Roppa w Rosji, abp Jan Cieplak, oraz wikariusz generalny Konstanty Budkiewicz popierali zdecydowanie metodę misjonowania za pomocą birtualizmu. Narzędziem nawracania Rosjan miał być obrządek wschodni jako pomocniczy w stosunku do obrządku łacińskiego. Tymczasem unicki egzarcha Leonid Fiodorow był zwolennikiem metody stosowanej przez swojego mistrza, metropolitę Szeptyckiego. Uważał, że przyszłość należy do zrusyfikowanego, a więc odpolonizowanego Kościoła katolickiego. To on właśnie skierował list do Lenina, 30 III 1919 r., bezskutecznie usiłując pozyskać go dla idei nawrócenia prawosławnych na katolicyzm (S., 30).

Kiedy w 1921 r. zapanował w Rosji głód, władze sowieckie same sugerowały Watykanowi, iż niosąc pomoc głodującym,

⁹ Zob. E. Ch. Suttner, *Die katholische Kirche in der Sowjetunion*, Würzburg 1992, s. 15-20.

można będzie wysłać katolickich misjonarzy, byleby nie pochodzili oni z krajów wrogich sowieckiemu reżimowi (oznaczało to wykluczenie Polaków). Zapewniano, iż bolszewicy bardziej ufają katolikom niż prawosławnym, którzy nadal myślą o przywróceniu carskich porządków. Misjonarzom obiecywano swobodę w moralnym i religijnym wychowaniu wierzących. Rezydujący w Rzymie przedstawiciel Zgromadzenia Księża Werbiistów, Carl Friedrich, pisał 21 XII 1921 r. do swojego przełożonego generalnego: *Powszechnie sądzi się w poinformowanych kręgach, iż wkrótce wybiję godzina łaski dla Rosji. Niektórzy chcą wręcz nakłonić do wiary, że nastąpi być może nawet coś w rodzaju masowej konwersji do Kościoła katolickiego...* (S., 33). Odżyła więc i tym razem, pod wpływem sytuacji, stara iluzja nawrócenia Rosji, która od czasu rewolucji nie dawała spokoju misyjnie usposobionym katolikom. Świadcstwo ks. Friedricha mówi o tym bez żadnej dwuznaczności.

12 III 1922 r. zawarto pierwszy i jedyny układ pomiędzy Stolicą Rzymską i rządem sowieckim. Misyjne nadzieje Kościoła katolickiego związane z akcją charytatywną wkrótce okazały się zwodnicze. Sama jednak myśl o nawróceniu Rosji nadal nurtowała umysły i serca. Wyrazem tego było założenie w Rzymie Collegium Russicum (1928), którego dzieje zostały związane z misyjną działalnością biskupa d'Herbigny. Działalności tej należy poświęcić więcej uwagi, gdyż stanowiła ona najbardziej charakterystyczny wyraz misyjnych nadziei i dążeń Watykanu, które ponownie okazały się złudzeniem. Zawiodła przede wszystkim zasadnicza orientacja tej działalności, inspirowana prozelityzmem i uniatyzmem. Rozbiła się ona w zderzeniu z twardymi realiami lat trzydziestych XIX w.

Prozelityzm biskupa d'Herbigny'ego

Biskup Michel d'Herbigny (1880-1957) w latach dwudziestych wywierał wielki wpływ na stosunek Kościoła katolickiego do Patriarchatu Moskiewskiego. Uważał, iż w Rosji otwiera się pole misyjne, które dojrzało już do żniwa. Prawosławni są „focjanami” i „schizmatykami”, których należy nawrócić do Kościoła katolickiego, bowiem tylko Kościół rzymskokatolicki

jest prawdziwym Kościołem Chrystusa. Inni chrześcijanie być nim nie mogą, gdyż brak im jedności ze stolicą Piotrową. Poglądy bpa d'Herbigny'ego wiernie odzwierciedlały ducha całej potrydenckiej teologii katolickiej. Wim Rood określił go nie bez podstaw mianem *wzorowego konkwistadora* Kościoła katolickiego, wychowanego w duchu kontrreformacji¹⁰. To on właśnie był owym „relator perpetuus” – ustawicznym doradcą i ekspertem Piusa XI od spraw rosyjskich. Trzykrotnie przebywał w Rosji, gdzie potajemnie wyświęcił 4 biskupów i ustanowił 10 administratorów apostołskich bez rangi biskupiej. W innych krajach zakładał ośrodki studiów dla emigrantów rosyjskich. Mieli oni, po swoim nawróceniu, udać się do Rosji i działać jako misjonarze Kościoła rzymskiego. Misja papieska powierzona osobiście d'Herbigny'emu była otoczona ścisłą tajemnicą. Czuł się on apostołem nawrócenia Rosji. Wierzył głęboko w to, iż sam Bóg wezwał go i oświecił, aby swoje życie całkowicie poświęcił nawróceniu Rosji¹¹. Jego postawę wobec rosyjskiego Kościoła prawosławnego cechował prozelityzm i uniatyzm, oparte na negacji eklezjalnego charakteru prawosławia jako takiego.

Biskup d'Herbigny miał swoich wielkich poprzedników w minionych wiekach. W XVI w. był nim przede wszystkim jezuita Possevino, o którym była już mowa. W XIX w. tę samą tradycję kontynuował Iwan Gagarin (1814-82), dyplomata rosyjski w Paryżu, który po przejściu na katolicyzm (1842) został jezuitą (1843) i poświęcił się dziełu *nawracania schizmatyków* (T., 25-27). D'Herbigny nawiązał więc do długiej tradycji wschodniego apostołatu swojego zakonu. W 1922 r. został rektorem Instytutu Studiów Wschodnich, założonego w 1917 r. przez papieża Benedykta XV. W 1926 r. stanął na czele papieskiego ośrodka informacji i przedsięwzięć „Commissio pro

¹⁰ W. Rood, *Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberge 1993, s. 129 (dalej, w tekście artykułu, R. + nr strony).

¹¹ Zob. L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny S.J. and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity*, Würzburg 1990, s. 31-66 (dalej, w tekście artykułu, T. + nr strony); W. Rood, dz. cyt., s. 75, 132.

Russia". Snuł dalekosiężne plany wobec Rosji. W początkach swojej misji żywił nadzieję, iż uda mu się nawrócić przychylnego katolikom patriarchę Tychona i nakłonić do zjednoczenia z Rzymem (R., 76). W czasie swojego pierwszego pobytu w Rosji rozmawiał z biskupami prawosławnymi, którzy w obliczu schizmy tzw. nowatorów (obnovlenci) pozostali wierni patriarsze. Jeden z nich, Bartłomiej, przeszedł później na katolicyzm i został spowiednikiem bpa P. Neveu, wyświęconego potajemnie przez d'Herbigny'ego w Moskwie (1926); działalność swoją przypłacił śmiercią męczeńską w więzieniu na Butyrkach, rozstrzelany 1 VIII 1935 r. (R., 77).

Eklezjologiczne poglądy d'Herbigny'ego są wyraźną kontynuacją przekonań wcześniejszych konwertytów rosyjskich, którzy zniewolenie przez carat uważali za źródło wszelkiego zła w Cerkwi rosyjskiej. D'Herbigny uważał, że tylko nawrócenie i powrót Cerkwi do Kościoła katolickiego może ocalić wiarę chrześcijańską w Rosji. Nic dziwnego, że żywił dużą sympatię dla Kościoła nowatorów, z rezerwą odnosił się natomiast do oficjalnej Cerkwi rosyjskiej. Rzecz znamienna, iż poglądy te nie spotkały się ze sprzeciwem ani ze strony katolickiego duchowieństwa w Rosji, ani ze strony episkopatu krajów zachodnich. Postawa ta stała się na dziesiątki lat przyczyną nieufności rosyjskiego Kościoła prawosławnego wobec wszelkich poczynań Kościoła katolickiego.

Prozelityzm d'Herbigny'ego budził zastrzeżenia wśród niektórych konwertytów z prawosławia. Należał do nich zwłaszcza Piotr Izwołski – emigrant rosyjski, brat ministra spraw zagranicznych za cara Mikołaja II oraz były prokurator Świętego Synodu. Krytycznie oceniał on dotychczasowe próby zjednoczenia Kościoła katolickiego i prawosławnego, oparte na pertraktacjach hierarchów, lecz nie przyjęte przez ogół wierzących. Uważał, iż w obliczu prześladowań obydwu Kościołów przez bolszewizm należy przede wszystkim troszczyć się o poprawę klimatu we wzajemnych odniesieniach, nie zaś myśleć o formalnym zjednoczeniu. Przestrzegał przed wykorzystywaniem trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół prawosławny w Rosji. Zdecydowanie odrzucał prozelityzm, apelował natomiast o chrześcijańską solidarność i pomoc. W przeciwnym razie, dowodził, prawo-

sławni mogą jedynie utwierdzić się w swoim nastawieniu antykatolickim i poczuć się zagrożeni nie tylko ze strony ateistycznego państwa, ale również ze strony Kościoła katolickiego. Sprawa wzajemnego pojednania ucierpiałaby na tym najbardziej. Izwolski dystansował się od misyjnej gorliwości d'Herbigny'ego w nawracaniu „schizmatyków”. Uważał, iż wypacza ona sens prawdziwego apostołatu i nie służy sprawie zjednoczenia Kościołów (T., 151-152).

Od postawy d'Herbigny'ego zdystansowali się również benedyktyni z opactwa w Amay-sur-Meuse, pod przewodnictwem Dom Lamberta Beauduina (1873-1960). Oni również chcieli pracować na rzecz zjednoczenia Kościoła prawosławnego i katolickiego. Zadanie swoje pojmowali jednak zgoła inaczej niż d'Herbigny. Uważali, iż należy wystrzegać się prozelityzmu, nawracania i latynizacji chrześcijan prawosławnych. Trwałe zjednoczenie możliwe jest tylko na drodze wzajemnego poznania i dialogu. Do wzajemnego zrozumienia prowadzi braterska miłość. Chodzi o prawdziwe zjednoczenie, a nie o nawracanie. Należy przede wszystkim przezwyciężyć uprzedzenia i zrezygnować z raniącej drugą stronę polemiki (R., 131).

Spoglądając dzisiaj wstecz, na ścierające się poglądy i postawy katolików wobec prawosławnych, trzeba przyznać rację mądrej intuicji ekumenicznej benedyktynów. Do nich należała przyszłość. To oni zasługują na miano prekursorów ekumenicznego otwarcia Kościoła katolickiego na II Soborze Watykańskim. Nie oszczędzono im oskarżeń, podejrzeń, a nawet zsyłek. Szerzący się ruch ekumeniczny uważano w Rzymie za antykatolicki. Encyklika Piusa XI „*Mortalium animos*” (1928) przyznawała wyraźnie rację d'Herbigny'emu; stanowczo odrzucała dążenia ekumeniczne poza Kościołem katolickim i zakazywała katolikom uczestnictwa w dialogu z innymi chrześcijanami. D'Herbigny był również temu przeciwny i z tego przekonania rodził się jego prozelityzm w stosunku do „schizmatyków”. Uważając się za jedyne go eksperta od spraw Rosji, nie lubił Dom Beauduina. Za pośrednictwem generalnego opata benedyktynów przyczynił się do tego, że usunięto Beauduina z klasztoru w Amay-sur-Meuse i zesłano go do jednego z opactw we Francji. Już wcześniej (1922) podobny los spotkał dominikanina,

H.A.J. Omeza, po jego podróży do Moskwy (R., 133 i 187). Postępując w ten sposób, d'Herbigny nie wiedział jeszcze wówczas, że wkrótce podobny los spotka jego samego. Musiał zrezygnować z pełnienia swoich funkcji biskupich. Z nakazu generała zakonu, Włodzimierza Ledóchowskiego, opuścił Rzym (1933) i udał się do jednego z klasztorów francuskich. Zmarł w 1957 r. w domu nowicjackim na południu Francji. Archiwa dotyczące jego osoby nie zostały dotąd otwarte. Istnieją przypuszczenia, iż padł ofiarą kościelnych intryg (S., 155-157; R., 133). Dla naszego tematu nie jest to jednak sprawa istotna.

Krucjata modłów o nawrócenie Rosji (1930)

Nie kto inny, lecz właśnie bp d'Herbigny napisał Piusowi XI tekst apelu o modlitewną krucjatę wszystkich katolików świata celem nawrócenia Rosji. Apel ten został przekazany w formie listu papieża do wikariusza generalnego diecezji rzymskiej, kard. Basilio Pompili, z dnia 2 II 1930 r. Pius XI zapowiedział w nim uroczyste nabożeństwo pokutne w bazylice Św. Piotra na 19 III 1930 r. Krucjata modlitwy całego Kościoła katolickiego miała za cel ocalenie Rosji przez powrót prześladowanej Cerkwi prawosławnej do jedności z Kościołem rzymskim i wyzwolenie spod tyranii bolszewizmu. W czasie mszy pontyfikalnej studenci z Collegium Russicum śpiewali w języku cerkiewnosłowiańskim. Nabożeństwo zakończyło się śpiewem: *Spasitel' mira, spasi Rossiju*. Papież wydał zalecenie, aby odtąd po każdej cichej mszy św. kapłani modlili się w intencji nawrócenia Rosji (rozporządzenie to obowiązywało aż do reformy liturgicznej II Soboru Watykańskiego w 1970 r.). Warto zaznaczyć, iż zalecona modlitwa o nawrócenie Rosji miała formę zgola dramatyczną. Była prośbą do Boga, by za pośrednictwem św. Michała Archanioła strącił szatana i wszystkie złe duchy do piekła (R., 141). Terminologia demoniczna pojawia się niejednokrotnie w tekstach pochodzących z okresu konfrontacji między Rzymem a Moskwą.

Jaka była reakcja przedstawicieli prawosławnego Kościoła rosyjskiego? Metropolita Sergij, występując w charakterze zastępcy patriarchy, ostro skrytykował papieża za apel do krucjaty

modłów o nawrócenie Rosji. Zarzucił mu postępowanie niegodne namiestnika Chrystusowego. Wezwał do oporu wobec dążeń do katolicyzacji Cerkwi i wykluczył możliwość zjednoczenia z Kościołem, który głosi fałszywą naukę i postępuje w taki sposób wobec Kościoła prawosławnego. Zostały wypomniane wrogie akty katolików, siłą zabierających prawosławnym cerkwie w Polsce dla użytku łacinników¹². Zgoła inną ocenę inicjatywy Piusa XI przedstawili po 45 latach dwaj dysydenci rosyjscy, Gleb Jakunin oraz Lew Regelson, w czasie V Zgromadzenia Ogólnego Ekumenicznej Rady Kościołów w Nairobi (1975). Dzień modlitwy za prześladowaną Cerkiew rosyjską uznali za *wielki krok naprzód i znak prawdziwej postawy ekumenicznej*. Zapewniali, iż chrześcijanie rosyjscy będą z wdzięcznością wspominać papieża Piusa XI za jego troskę o losy cierpiącego i prześladowanego narodu (R., 140-141).

Ostre słowa potępienia wypowiedziane przez metropolitę Sergija wyraźnie kontrastują z tą późniejszą wypowiedzią. Można przypuszczać, że reakcja metropolity była w znacznej mierze inspirowana przez czynniki zewnętrzne. Kiedy Pius XI ogłosił encyklikę „*Quadragesimo anno*” (31 V 1930), zdecydowanie odgraniczając katolicką naukę społeczną od nauki marksistowskiej, Stalin zarzucił mu *kłerykalną krucjatę* skierowaną przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Wtórował mu w tym również rywal Stalina, Nikołaj Bucharin, nazywając papieża *głównym podżegaczem międzynarodowej kontrrewolucji* (W., 407; R., 141).

Apel i nauczanie papieskie zostały odczytane w Moskwie jako reakcyjne hasło do obalenia komunizmu, co jeszcze bardziej zaostriżyło front ideologiczny przeciwko wierzącym, zwłaszcza zaś katolikom. To oni stali się pierwszymi ofiarami krucjaty modlitw o nawrócenie Rosji. Na Kościół katolicki, a zwłaszcza na papieża, posypały się wyzwiska i obelgi. Rozpoczął się czas aresztowań i prześladowań. Zdesperowany Pius XI

¹² Zob. A. Wenger, *Rome et Moscou: 1900-1950*, Paris 1987, s. 391-393 (dalej, w tekście artykułu, W + nr strony).

wydał encyklikę „Divini Redemptoris” (1937), skierowaną przeciwko *bezbożnemu komunizmowi*.

Echo krucjaty duchowej zapoczątkowanej przez Piusa XI rozbrzmiało ponownie w okresie prześladowań Kościoła katolickiego w czasie II wojny światowej. Podczas bitwy pod Stalingradem angielski kardynał Arthur Hinsley ogłosił specjalne modły za Rosję, odmawiane publicznie każdego dnia w kościołach (R., 172).

Spoglądając na dominujący nurt myślenia tego okresu, odnosi się wrażenie, iż obrana droga krucjaty modłów o nawrócenie Rosji miała jeszcze jeden istotny punkt odniesienia. Chodzi o objawienia fatimskie. Widzenie dzieci z 13 VII 1917 r. zawierało słowa przestrogi i obietnicę nawrócenia Rosji: *Jeżeli ludzie spełnią me życzenia, Rosja się nawróci i zapanuje pokój. Jeżeli nie, Rosja rozszerzy swoje błędne nauki po świecie, wywołując wojny i prześladowanie Kościoła. (...) Ojciec Święty poświęci mi Rosję, która się nawróci, a dla świata nastanie okres pokoju*¹³. Rewolucja bolszewicka oraz dalsze jej następstwa sprawiły, że słowa o Rosji nabierały coraz większej aktualności. Kiedy przyszła II wojna światowa, Pius XII oddał cały świat opiece Maryi (31 X 1942). Nadal trwały modły o nawrócenie Rosji. Ponownego aktu poświęcenia świata dokona w 42 lata później Jan Paweł II (25 III 1984), po zamachu na jego życie (13 V 1981).

Antykatolickie nastawienie Cerkwi rosyjskiej i dalsze dzieje iluzji

W latach czterdziestych wzmożła się fala antypapieskich nastrojów w Cerkwi rosyjskiej. Pojawiły się najpierw wypowiedzi skierowane przeciwko prymatowi papieża. Po likwidacji ukraińskiego Kościoła katolickiego (1945-46) antyrzymskie wypowiedzi osiągnęły swój moment szczytowy w 1948 r.

¹³ *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Fatima brw., s. 79. Dokonane po 1989 r. przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej stały się dla wielu znakiem spełnienia obietnic fatimskich.

z okazji uroczystości 500-lecia autokefalii Cerkwi rosyjskiej. Jubileusz zgromadził przedstawicieli wielu autokefalicznych Kościołów prawosławnych z różnych krajów świata. Kościołowi katolickiemu przypomniano stary zarzut, iż odpadł od prawdziwej wiary chrześcijańskiej i nie zachował czystej nauki apostołskiej. Zarzut ten dotyczył przede wszystkim wprowadzenia Filioque, dogmatu o niepokalanym poczęciu oraz „antychrześcijańskiej nauki” o prymacie i nieomyślności papieskiej. Zarzucono papiestwu, iż od wieków dąży do nawrócenia prawosławnych na katolicyzm, posługując się niegodnymi metodami, w tym również poprzez „unię”¹⁴.

Podczas międzynarodowego kongresu pokoju w Moskwie (1949) metropolita Mikołaj mówił pod adresem Kościoła katolickiego o *starych uczuciach nienawiści wobec prawosławnych, zwłaszcza Słowian*. Piętnował papieża jako *zaprzyśięzonego wroga Związku Radzieckiego i agenta amerykańskiego imperializmu*. Powodem do tych ataków był dekret Kongregacji Świętego Oficjum z 1 VI 1949 r. potępiający komunistów i ich zwolenników. Zdaniem metropolity dekret ten ukazał światu oblicze papieża jako Antychrysta oraz jego *iście zwierzęcą nienawiść, sprzeczną z duchem Ewangelii* (OKR, nr 321).

Rzecz jasna, że tego rodzaju antykatolickie tyrady trzeba rozumieć w kontekście ówczesnych lat zimnej wojny i okresu „pax sovietica”. Zniewolona Cerkiew prawosławna bezwarunkowo popierała tzw. pokojową politykę państwa sowieckiego na forum międzynarodowym, zwłaszcza w kontaktach ekumenicznych. Na tę drogę wprowadziły ją już wcześniej oficjalne deklaracje lojalności wobec władz sowieckich, wymuszone w tzw. testamencie patriarchy Tychona z 7 IV 1925 r. (OKR, nr 258), a zwłaszcza w oświadczeniu metropolity Sergija z 29 VII 1927 r. (OKR, nr 264). Ta ostatnia deklaracja zniszczyła ostatnie nadzieje Piusa XI na powrót prawosławnych „schizmatyków” do jedności z Kościołem rzymskim (R., 113 i 117). W tekście deklaracji można było zresztą odnaleźć wyraźną

¹⁴ Zob. *Die orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte*, Göttingen 1988, nr 305 (dalej, w tekście artykułu, OKR + nr strony).

aluzję do tajnej działalności biskupa d'Herbigny'ego w Rosji. Został on zaliczony do *wyobcowanych ze świata marzycieli*, którzy sądzą, że Cerkiew prawosławna może spokojnie istnieć w stanie ukrytej opozycji wobec władz sowieckich (R., 118).

Powróćmy zatem raz jeszcze myślą do krucjaty modłów o nawrócenie Rosji oraz do jej następstw w późniejszych latach. Nieprzychylna postawa Cerkwi rosyjskiej wobec Kościoła katolickiego uległa wyraźnej radykalizacji za pontyfikatów Piusa XI i Piusa XII. Stało się tak w znacznej mierze wskutek prozelityzmu i uniatyzmu biskupa d'Herbigny'ego, nawołującego do nawrócenia Rosji i powrotu „schizmatyków” do jedności Kościoła rzymskiego. Niewiele warto wydają się dzisiaj domysły, czy ekumeniczne podejście benedyktynów nie okazałoby się bardziej owocne dla wzajemnych stosunków między obydwoma Kościołami. Nie ono stało się, jak widzieliśmy, miarodajne dla oficjalnej polityki kościelnej. Nadzieja nawrócenia Rosji na katolicyzm okazała się kolejnym rozdziałem wielowiekowej iluzji. Zawiodła przede wszystkim „pre-ekumeniczna” wizja Kościoła siostrzanego, nie uznanego w swej godności i upokorzonego. Czy fakt ten skłonił do obrania nowej orientacji w myśleniu i działaniu hierarchii Kościoła katolickiego?

Można mieć co do tego uzasadnione wątpliwości. W dziejach iluzji zaczęły raczej zapisywać się kolejne epizody. Kiedy 22 VI 1941 r. armia niemiecka wraz z sojusznikami wkroczyła na tereny Związku Sowieckiego, w Watykanie zaczęto pośpiesznie opracowywać plan wysłania duchownych katolickich do Rosji, na Ukrainę oraz do krajów nadbałtyckich. Plan ten dotyczył zwłaszcza misjonarzy z zakonu jezuitów, kapucynów i bazylianów, którzy mieli się tam udać wykorzystując w tym celu włoskie, węgierskie i rumuńskie jednostki wojsk okupacyjnych. Wiadomo, iż naczelne dowództwo armii niemieckiej pozwalało jedynie duchownym prawosławnym na działalność duszpasterską wśród ludności okupowanych terenów. Miało to być wyrazem wyzwolenia religii spod jarzma reżimu komunistycznego, choć w rzeczywistości było raczej dezaprobatą władz niemieckich dla polityki Watykanu, dystansującej się od poczynąń nazistowskiego państwa. W ocenie Rzymu duchowni prawosławni byli po prostu schizmatykami, a nie wyznawcami praw-

dziwego Kościoła, w którym jedynie można osiągnąć zbawienie. Myślano zatem o misji kapłanów katolickich. O planach Watykanu dowiedziała się jednak wkrótce strona niemiecka i zakazała duchownym katolickim wjazdu na tereny okupowane. Tylko nielicznym udało się prowadzić mimo zakazu działalność duszpasterską w tych regionach, gdzie administracja okupacyjna należała do Rumunów i Węgrów. Plan nowej misji w Rosji i tym razem pozostał w sferze iluzji, zamiarów i nadziei (R., 168-171).

Doświadczenie dziesięcioleci wzajemnych stosunków między Rzymem a Moskwą nie dawały powodów do podtrzymywania nadziei na misyjną działalność Kościoła katolickiego w imperium sowieckim. Po napaści Niemców na Rosję nadzieje uporczywie jednak odżywały w nowej postaci. Przykładem może być znowu abp Szeptycki, ukraińsko-katolicki metropolita lwowski. W sierpniu 1941 r. donosił on do Rzymu, iż będzie popierać armię niemiecką, która wyzwoliła te tereny spod reżimu bolszewickiego. Wierzył w nowe możliwości dla pracy misyjnej. W czerwcu 1942 r. informował kard. E. Tisséranta o synodzie biskupów obrządku wschodniego, który odbył się w okupowanym przez Niemców Lwowie. Wkrótce jednak przyznał otwarcie we wstrząsającym raporcie do Watykanu, iż uległ, niestety, niebezpiecznemu złudzeniu (S., 120).

Soteriologiczny i eklezjologiczny ekskluzywizm cechował myślenie teologiczne w całym okresie potrydenckim aż do II Soboru Watykańskiego. Uważano, że do Kościoła Chrystusa może należeć tylko ten chrześcijanin, który żyje we wspólnocie zjednoczonej pod przewodnictwem papieża. W konsekwencji prawosławnych chrześcijan traktowano jak zabłąkane owce, które należy jak najszybciej sprowadzić z powrotem do owczarni Chrystusa. Jeszcze w połowie XX w. pogląd ten podtrzymywały encykliki Piusa XII „*Mystici Corporis*” (1943) i „*Humani generis*” (1950). Dopiero Vaticanum II uwolniło się od tej perspektywy rozumienia Kościoła i zbawienia. Tak kończy się wielowiekowy okres ekskluzywnego utożsamienia Kościoła rzymskiego z Kościołem Chrystusa.

Ernst Ch. Suttner

Soborowy dekret o ekumenizmie

Czy tylko wiele obiecująca utopia?*

Za pytaniem postawionym w podtytule artykułu kryje się poważne zatroskanie wielu chrześcijan, katolików i niekatolików. To bardzo ważna sprawa. Mimo to twierdzę: mylą się ci, którzy poczuli się aż tak bardzo rozczarowani, że stawiają takie nader pesymistyczne pytanie. Spróbujmy się więc zastanowić nad tym, co jest powodem mojego optymizmu i wspomnianego zatroskania.

Skarżą się niektórzy, że nie ma już żadnych spektakularnych wydarzeń ekumenicznych, choćby takich jak w czasie obrad II Soboru Watykańskiego i zaraz po nim. Ale jeśli spojrzeć na tę sprawę trzeźwo, to się okaże, że tamte zdarzenia, wówczas wzbudzające sensację w radiu i prasie, dziś prawdopodobnie uznano by za wiadomości, które zwykle podaje się drobnym drukiem. Dla przykładu: kto się dzisiaj dziwi, gdy papież przyjeżdża lub odwiedza jakiegoś prawosławnego patriarchę? gdy w Genewie składa wyrazy szacunku Radzie Ekumenicznej? gdy wstępuje do jakiejś niekatolickiej świątyni i modli się z tamtejszymi duchownymi? To, co jeszcze niedawno zdawało się nieprawdopodobne, dzisiaj spowszedniało. Czy to nie symptomyczne?

Nowe spojrzenie

Dążenie do jedności, które rozciąga się na wszystkich chrześcijan i właśnie dlatego roztacza uwodzicielski czar powszechnej

* *Das Ökumenismusdekret des Konzils. Bloß eine verheißungsvolle Utopie?* „*Stimmen der Zeit*” 5/1993, s. 303-317 (tu wersja skrócona).

miłości i braterstwa, według opinii Piusa XI zawartych w jego encyklice „*Mortalium animos*” z 1928 r., doprowadziły do indyferentyzmu i modernizmu – i tylko działania ukierunkowane na powrót wszystkich chrześcijan oddzielonych do Kościoła rzymskiego mogą służyć chrześcijańskiej jedności. W efekcie w 1948 r. katolicy nie mieli prawa brać udziału w pracach nad tworzeniem Rady Ekumenicznej, a w 1954 r. – choćby tylko uczestniczyć w charakterze sprawozdawców prasowych w zgromadzeniu ogólnym w Evanston.

Natomiast dekret o ekumenizmie we wstępie¹ stwierdza, że *także pod natchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan*. Już choćby ten wstęp do dekretu nie jest żadną utopią, ponieważ żaden biskup czy teolog naszego Kościoła nie kwestionuje tej nowej oceny ruchu ekumenicznego. Wstęp do dekretu o ekumenizmie na zakończenie wyraża prawdziwą radość z tego powodu, że w ruchu ekumenicznym działa Duch Święty, i wskazuje na konstytucję dogmatyczną o Kościele, gdzie uczyniono decydujący krok, który dla katolików stał się początkiem procesu dojrzewania. Skierujmy więc uwagę na to, co według Soboru w obu dokumentach dla nas katolików powinno być DOKTRYNALNIE ZOBOWIĄZUJĄCĄ podstawą ekumenizmu.

Wiemy, że w okresie potrydenckim upowszechniło się w Kościele katolickim tzw. myślenie wyłącznościowe i że przed dwoma wiekami zostało ono niemal powszechnie zaakceptowane. Zgodnie z nim do Kościoła Chrystusowego należy tylko ten, kto jednoznacznie uznaje arcybiskupską odpowiedzialność papieża. Niekatolicy chrześcijanie byli uważani przez reprezentantów tego poglądu za owieczki, które pobłądziły i które na powrót trzeba włączyć do owczarni. Dominowało przekonanie, że ich zbawienie będzie „pewniejsze”, jeśli skłoni się ich do konwersji na katolicyzm. Bo tylko wtedy (tak wówczas sądzono) wiedliby życie kościelne w sposób zgodny z wolą Bożą. Naj-

¹Dekret o ekumenizmie (DE 1).

ostrzejszym wyrazem tego wyłącznościowego sposobu myślenia, jaki kiedykolwiek został zawarty w dokumencie Magisterium Kościoła, stała się encyklika „*Mystici Corporis*” z 1943 r., a następnie encyklika „*Humani generis*” z 1950 r., w której ten pogląd ponownie z naciskiem podkreślono.

Pierwszy szkic konstytucji dogmatycznej o Kościele, jaki został wypracowany w okresie przygotowawczym II Soboru Watykańskiego, utożsamiał kierowany przez następców Piotra Kościół z Kościołem Chrystusa – tak jak to przedstawiono w encyklikach „*Mystici Corporis*” i „*Humani generis*”. Ale szkic ten spotkał się z surową krytyką na pierwszej sesji soborowych obrad². Nad nowym projektem komisja teologiczna pracowała aż do drugiej sesji. Ale i w nim była jeszcze mowa o tym, że jedynie i wyłącznie Kościół *kierowany przez rzymskiego Pontifexa wraz z pozostającymi z nim w wspólnocie biskupami* jest Kościołem Chrystusowym³. Zgromadzenie plenarne wyraźnie zmieniło ten tekst. W ten sposób szczególnie dobitnie udokumentowało swoje prawdziwe intencje. Uchwalona 21 XI 1964 r. konstytucja brzmi zatem następująco: *To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski (...) ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa [On] w Kościele katolickim, rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (communio), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej* (KK 8). Ojcowie soborowi nigdy nie mieli wątpliwości, że nasz Kościół jest Kościołem Chrystusowym. Odrzucili jednak wyłącznościowe wnioski końcowe, jakie przez pewien czas z tego wyciągano i które pomieszczono także w wersji wstępnej. W dekreście o ekumenizmie wyjaśniają, jak drogocenne są te *liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy*, które istnieją poza kanonicznymi granicami

²G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, w: *LThK: Konzil*, t. 1, s. 139-155.

³Por. wywody do art. 8,2 w komentarzu A. Grillmeiera, tamże, s. 174-175.

Kościoła katolickiego. W tej części dokumentu, która odnosi się do wszystkich odłączonych od nas katolików przez kanoniczne granice Kościołów i Wspólnot kościelnych, mówi się o nich, że *choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu* (DE 3).

W osobnym rozdziale poświęconym Kościołom wschodnim mówi się o tym jeszcze szerzej. Twierdzi się tam, że chrześcijańskiemu wschodniemu dane jest źródło życia Kościoła i rękojmnia nadchodzącej wspólności, dlatego że w pełni uczestniczą w rzeczywistości łaski dzięki sprawowanemu u nich sakramentowi Eucharystii, że podczas uczestniczenia w Uczcie Eucharystycznej łączą się we wspólnocie z Trójcą Świętą i przez to mają swój udział w naturze Boga. O ich wspólnotach kościelnych mówi się tak: *Dlatego przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży* (DE 15).

Doktrynalna moc zobowiązująca tych wypowiedzi soborowych nie pozwala katolikom wątpić, że wszystkie chrześcijańskie Kościoły i kościelne Wspólnoty mogą działać zgodnie z Bożym planem zbawienia, i każe uznać, że narzędzie Chrystusa nie tylko jest dane, lecz że Kościół w pełni wyrasta tam, gdzie poza granicami naszego Kościoła jest prawdziwie sprawowana Ofiara Eucharystyczna. Kto z tej racji chciałby uznać dekret o ekumenizmie za zwykłą utopię, ten nie byłby już katolikiem.

Nasz Kościół w pewnym okresie historycznym – czy to na skutek świadomie zgłaszanych postulatów, czy ze względu na eklezjologicznie nie przemyślane lub niedostatecznie przemyślane sposoby postępowania – zachowywał się tak, jakby oczywistym wymogiem katolicyzmu było to, że życie kościelne na całym świecie powinno się orientować według rzymsko-środkowoeuropejskich tradycji. Nad jednością Kościołów bez ich jednolitości większość katolików przez długi czas w ogóle się nie zastanawiała. Sprzeciwia się temu dekret o ekumenizmie, gdy stwierdza: *Przekazaną tedy przez Apostołów spuściznę*

przyjmowano w różnej postaci i w różny sposób, a potem od zarania Kościoła tu czy tam różnie ją wyjaśniano (DE 14). Dekret głosi, że w Kościele zawsze istniały i nadal powinny istnieć niezależne od siebie tradycje *przebogatej spuścizny liturgicznej i ascetycznej* (DE 15), w porządku kościelnym (DE 16) i stosowaniu *odmiennych metod i podejść w celu wyznawania prawd Bożych* (DE 17). W przeciwieństwie do tendencji ujednolicania dekret wzywa do poznawania, szanowania, popierania i podtrzymywania wszelkich nierzymskich przekazów w celu *wiernego strzeżenia pełni tradycji chrześcijańskiej* (DE 15).

Odmienne przyjmowanie i przekazywanie dalej oznacza naturalnie, że przez jednych to, a przez drugich tamto zostało – lepiej albo gorzej – rozwinięte, wydobyte na światło dzienne lub pozostawione w cieniu. Postulowana więc przez dekret pełnia oznacza, że tu i ówdzie w Kościele muszą istnieć jednocześnie rozmaite stadia eksplikacji poszczególnych aspektów doktryny wiary. Dekret o ekumenizmie postuluje nie tylko dla wspólnoty kościelnej, aby istniały obok siebie rozmaite stopnie rozwoju, aby Kościoły lokalne dzięki communio wzajemnie mogły się wspierać za pomocą darów przyznanych im przez Ducha Bożego. Ponadto dekret wyraźnie zaleca, aby się inspirować tym, co się znajduje z drugiej strony kościelnych rozłamów: *Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem, zawsze może posłużyć ku dalszemu wniknięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła* (DE 4). Ktoś, kto głosiłby coś takiego przed II Soborem Watykańskim, naraziłby się na poważne kłopoty.

Dekret zwraca się także przeciwko szeroko rozpowszechnionym błędom, które odpowiedzialność za rozłamy wciąż chcą spychać na „innych”. Kościoły Chrystusa są święte, ale to wcale nie znaczy, że nie ponoszą winy za rozłamy. Wszystkie muszą zreformować swoje życie, wzajemnie prosić się o przebaczenie i autentycznie przeproszać za naganne postępowanie w przeszłości, aby na nowo można było przewyżczać rozmaite podziały: *Również i do wykroczeń przeciw jedności od-*

nosi się świadectwo św. Jana: „Jeślibyśmy powiedzieli, żeśmy nie zgrzeszyli, kłamcą Go czynimy i nie w nas słowa Jego” (1 J 1,10). Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom (DE 7). Tak jasno określone stanowisko wobec triumfalizmu w urzędowym dokumencie naszego Kościoła rzeczywiście podnosi na duchu.

Słaba recepcja dekretu w uczelniach teologicznych

Dekret o ekumenizmie otworzył nową kartę w dziejach Kościoła. Ponieważ został ogłoszony przez Sobór, który miał prawo przemawiać w imieniu wszystkich Kościołów lokalnych znajdujących się w jedności z papieżem, jego wskazania są dla katolików wiążące. Trzeba je teraz wprowadzić w życie. Niepokoiimy się jednak tym, że proces ten kuleje, a nawet jakby został zahamowany. Dlatego ważną rolę w nim powinni odegrać teologowie.

W sprawie eklezjalnej godności odłączonych Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie Sobór zadowolili się wypowiedzią, iż Pan posłużył się nimi jako środkiem. Swoją wstrzeźliwość w tej kwestii uzasadnia następująco: *Ponieważ jednak te Kościoły i Wspólnoty kościelne różnią się znacznie nie tylko od nas, ale i między sobą odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym, byłoby nader trudno dać ich bezstronny opis, czego tutaj nie zamierzamy podejmować (DE 19).* Wielkie różnice między Kościołami pojawiają się właśnie w świetle kryterium, na którego podstawie Sobór uznał Kościoły wschodnie za Kościół Chrystusowy, czyli w związku z Eucharystią. To dlatego Sobór orzekł jedynie, iż są wśród nich zarówno Kościoły jak też inne ugrupowania; dla tych ostatnich ojcowie soborowi ukuli nawet nowe pojęcie: *Communitates ecclesiales* – Wspólnoty kościelne⁴.

⁴Jak powstało to określenie, por. J. Feiner w komentarzu *LThK: Konzil*, t. 2, s. 54-56.

Byłby zatem czas, aby uczelnie teologiczne zanalizowały te odmienności, którym Sobór trwający zaledwie trzy lata nie zdążył poświęcić więcej uwagi. Powinniśmy pytać, czym się różnią od siebie Kościoły i Wspólnoty kościelne. Wprawdzie nie jest możliwe, aby wszystkie traktować w podobny sposób, jaki Sobór zastosował w związku z Kościołami wschodnimi. Bo, jak wykazaliśmy powyżej, powołał się on na Ofiarę Eucharystyczną, którą sprawują ich kapłani w ramach apostołskiej sukcesji; to z tego faktu Sobór wnioskował o pełnym urzeczywistnianiu się w Kościołach wschodnich tajemnicy Kościoła. Może się jednak okazać, że we wszystkich Kościołach i Wspólnotach kościelnych ta refleksja nad życiem liturgicznym przyczyni się do zgłębienia zakresu i godności darowanych im pierwiastków uswięcenia i prawdy⁵. Wszak u wszystkich chrześcijan został uznany chrzest, o którym Sobór stwierdza, że ma on prowadzić *do pełnego wszczępienia w eucharystyczną wspólnotę* (DE 22). Kościoły i Wspólnoty kościelne, które udzielają chrztu w duchu Eucharystii i które *sprawując w świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem* (DE 22), zostały uznane przez Vaticanum II – jak ukazaliśmy powyżej – za środek zbawienia.

Jeżeli Jezus Chrystus, który nie przyszedł jednocześnie jako „tak” i „nie” (2 Kor 1,19), posługuje się tymi wspólnotami jako środkami zbawienia, to jest to dar, dzięki któremu sprawowana przez te wspólnoty liturgia przekazuje to, co według Jego planu zbawienia jest niezbędne. Kto ważyłby się w to wątpić dlatego, że Kościoły i Wspólnoty kościelne przy eksplikowaniu i interpretowaniu tego, co się dzieje, dotąd jeszcze nie osiągnęły jednomyślności? Odmienne stadia eksplikacji doktryny wiary mogą i powinny przecież istnieć. Domagając się JEDNOLITOŚCI W DOKTRYNIE, występowalibyśmy przeciwko dekretowi o ekumenizmie; powinna obowiązywać tylko JEDNOMYŚLNOŚĆ co do

⁵ Istnieje propozycja takiej refleksji nad Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie, por. E.Ch. Suttner, *Die ökumenische Dimension der Liturgie*, w: *Quaestiones Disputatae* 122, Freiburg 1989, s. 128-142.

tego, że tam, gdzie istnieją różnie rozwinięte interpretacje, one same dotyczą jednak tej samej prawdy wiary. Jedni muszą zrozumieć, że pewien niedostatek eksplikacji w obcych sformułowaniach doktrynalnych nie jest żadną negacją tego, co nie zostało wyraźnie orzeczone; drudzy natomiast muszą odrzucić przekonanie, że to, co sięga poza rozwój doktryny, z jakim się zżyli, musi być podejrzane jako sfalszowany dodatek do dogmatu.

Takiemu dążeniu do współlistnienia, do *communio*, nawet przy wielkim zróżnicowaniu, dekret o ekumenizmie mógłby przyjść z pomocą, a wykorzystanie go w większym stopniu w pracy teologicznej bardzo by się opłaciło.

Słaba recepcja dekretu w życiu kościelnym

Mówi się o pewnego rodzaju zastoju ekumenicznym – przynajmniej w Kościołach świata zachodniego. Żeby przeprowadzić poważne reformy, których celem jest uzyskanie lepszego wglądu w normy kształtujące życie codzienne, potrzebny jest proces wychowawczy dla co najmniej trzech pokoleń. Po niespełna trzech dziesięcioleciach od daty uchwalenia dekretu o ekumenizmie ten proces wychowawczy przedstawia się dość skromnie; jeszcze nie zdążyli dojść do głosu już w nowym duchu wykształceni świeccy, kapłani i hierarchowie w ruchach apostołackich, wspólnotach zakonnych i organizacjach kościelnych, gdy doszło do tak zaskakującej sytuacji. Dlatego nie mogą się zgodzić z opinią tych, którzy z niestosownego zachowania się chrześcijan – życzliwych, ale jeszcze słabo zorientowanych w sprawach ekumenizmu – wyciągają wniosek, że dekret o ekumenizmie nie ma większego znaczenia dla tzw. bazy naszego Kościoła. Dałoby się sporządzić długą listę problemów, które właściwie łatwo można by było rozwiązać, gdyby teoretyczne koncepcje dekretu o ekumenizmie mogły znaleźć pełne zastosowanie w kościelnej praktyce. Ale przy tej owczarni i tych pasterzach ziarno ekumenizmu, jak się wydaje, przez jakiś czas będzie jeszcze dojrzewało, zanim w życiu pastoralnym naszych Kościołów staną się możliwe odpowiednie przemiany.

Dekret o ekumenizmie, jak wykazaliśmy powyżej, uroczyście deklaruje, że różnorodność kościelnych uregulowań prawnych oraz *metod i sposobów postępowania w dążeniu do poznania i wyznawania rzeczy Bożych* jest niezbędna do zachowania pełni Kościoła. Dla dekretu miarodajny jest porządek starożytnego Kościoła, porządek, według którego tylko diecezje lub metropolie patriarchatu rzymskiego były bezpośrednio związane z biskupem Rzymu, natomiast diecezje i metropolie pozostałych patriarchatów podlegały własnemu patriarche. W wydanej w czerwcu 1992 r. deklaracji Kongregacji Wiary o wspólnocie Kościołów mówi się we wstępie, iż wydano ją, *ponieważ rozmaite aspekty Kościoła pojmowanego jako communio czy wspólnota mają nader doniosłe znaczenie dla doktryny wiary, duszpasterstwa i ekumenizmu*⁶. Mimo to mówi się w niej tylko o poszczególnych Kościołach lokalnych z ich biskupami i o całym Kościele z biskupem Rzymu na czele. W dokumencie tym nie pada jednak ani jedno słowo na temat funkcji patriarchatów i ich synodów oraz związku biskupstw (i ewentualnie metropolii) z pierwszym biskupem całego chrześcijaństwa – mimo wyraźnego odwoływania się do ekumenizmu we wstępie.

Powołując się wprost na słowa dekretu o ekumenizmie o modelowym charakterze dawnego porządku patriarchalnego, obecny papież wyznał patriarche Dimitriosowi I z Konstantynopola, że w Rzymie nie dopracowano się jeszcze właściwego sposobu sprawowania urzędu papieskiego. Dlatego też prosił katolików i niekatolików, aby wraz z nim modlili się o oświecenie i wspólne rozpatrywanie, jak powinien postępować, żeby jego służba była pomocna wszystkim⁷. Chcąc uczynić zadość prośbie papieża i wesprzeć go w dążeniu do recepcji dekretu o ekumenizmie, katolicy muszą naprawić błąd, który przytrafił się przodkom w szczytowym okresie średniowiecza. Kiedy bowiem zakres kompetencji rzymskiego biskupa jako papieża z powodu schizm niemal się zrównał z zakresem jego kompetencji jako

⁶ Tekst polski: „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 10/1992, s. 37-41. Por. też „PP” 1/1993, s. 30-41 (przyp. red.).

⁷ Przemówienie z 6 XII 1987, „L'Osservatore Romano”, 7/8 XII 1987.

rymskiego patriarchy, nasi przodkowie w ogóle zapomnieli rozróżniać oba zakresy. Później zakres kompetencji rzymskiego biskupa jako rzymskiego patriarchy rozciągnął się na wszystkie pięć kontynentów i nadal obie sfery niemal się ze sobą pokrywają, a katolicy w przeważającej większości do dziś nawet nie zauważyli błędu przodków. Gdy tylko w jakiejś katolickiej diecezji coś się działo i dzieje z pomocą Rzymu, to sądzono i sądzi się nadal, że to pomoc papieska, nawet jeśli w rzeczywistości biskup rzymski, pomagając, korzystał ze swoich uprawnień patriarchy.

Błędne utożsamianie rzymskiego patriarchalnego działania z działaniem papieskim spowodowało już wiele nieszczęść w historii⁸. Szkodzi również dziś, bo porządek centralistyczny, który przypisał sobie rzymski patriarchat, uważa się za papieski centralizm. Oto konkretny przykład. Gruntowne studium obowiązującego w naszym Kościele prawa wykazuje, że biskup rzymski powołuje biskupów łacińskiego Kościoła jako patriarcha, a nie jako papież. Kiedy w ostatnich czasach z powodu spornych procedur przy mianowaniu niektórych biskupów doszło do wybuchów niezadowolenia, pewni zwolennicy biskupa rzymskiego zdyskredytowali papieski urząd stwierdzeniem, że PAPIEŻ powinien mieć swobodę mianowania kogo chce, choć zgodnie z prawem kościelnym w tym konkretnym przypadku biskup rzymski działał w charakterze sprawującego swój urząd RZYMSKIEGO PATRIARCHY. Gdybyśmy większą uwagę zwrócili na trzeźwe wskazania dekretu o ekumenizmie w odniesieniu do porządku prawnego Kościoła, to dałoby się złagodzić niejedną obawę naszych siostrzanych Kościołów przed rzymskim centralizmem. Można by im wytłumaczyć, że w przypadku przyjęcia *communio* nic im nie grozi. Wszak przezwyciężenie rozłamu w Kościele to tylko zjednoczenie się z rzymskim biskupem JAKO PAPIEŻEM, a nie podporządkowanie wszystkich centralistycznie zarządzanemu PATRIARCHATOWI RZYMSKIEMU.

⁸ Wielkie nieszczęście, jakie spotkało Kościół, opisuje E.Ch. Suttner, *Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?* „Ostkirchliche Studien” 39/1990, s. 3-21.

Z punktu widzenia historii Kościoła

Mój optymizm, że wszystkie wymienione, ale i nie wymienione trudności wcale nie dowodzą, iż dekret o ekumenizmie został zapomniany, potwierdza przede wszystkim historia soborów. A to dlatego, recepcja uchwał soborowych zazwyczaj trwała długo. I tak, kiedy Kościół starożytny musiał się uczyć, jak w modlitwie i wyznaniu wiary mówić o Trójcy Świętej, i kiedy w 325 r. na soborze w Nicei wreszcie znalazł właściwą drogę, to wprowadzanie tego rozwiązania do tekstów liturgicznych w państwie rzymskim trwało aż do końca czwartego stulecia, a poza jego granicami jeszcze dłużej. Dla tajemnicy Emana-uela, czyli zbawczej bliskości naszego Boga wobec stworzeń, której formułę wyznaniową wypracowały sobory w Efezie (431) i Chalcedonie (451), potrzeba było jeszcze stuleci badań i zmagani teologicznych, a nawet jeszcze trzech dalszych soborów ekumenicznych, zanim ponad 300 lat później – przynajmniej dla grecko-łacińskiego chrześcijaństwa – ostatecznie przyjęto prawowierną doktrynę. Również uchwały Soboru Trydenckiego przenikały do życia duszpasterskiego katolików powoli, a w wielu miejscach znalazły zastosowanie dopiero po oficjalnym ogłoszeniu, czyli promulgacji CIC w 1917 r.

Jeżeli Duch Świętych dopuszcza, by trwało tak długo, zanim Kościół, który On wspomaga, zastosuje głębsze zrozumienie w praktyce, to jakim prawem mówimy już dziś – zaledwie 30 lat po otwarciu II Soboru Watykańskiego – że dekret o ekumenizmie jest tylko utopią, ponieważ jego wskazania jeszcze nie oddziałują na życie codzienne Kościoła? Św. Paweł o służbie apostołów pisze tak: *Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas* (2 Kor 4,7). Również mozolny i długotrwały bój Kościoła, aby to zrozumienie, które umożliwia mu owa przeogromna moc Ducha Bożego, właściwie wprowadzić w życie, świadczy o tym, że sam z siebie jest słaby, a silny może być tylko w Tym, Który go umocni, gdy tylko nadejdzie czas, jaki On na to wyznaczył.

tłum. Bernard Białecki

Wojciech Szombka

Czy możliwy jest etyczny ekumenizm?

Spieramy się dziś często o prawdę moralną, czyli o istotę dobra. Na poziomie czysto teoretycznego dyskursu uzgodnienie stanowisk etycznych jest zwykle niemożliwe. W jaki sposób dojść mogą do porozumienia: katolicki personalista, utylitarysta czy zwolennik egzystencjalizmu Sartre'owskiej proweniencji? Dla pierwszego ostatecznym punktem odniesienia jest w wielu kwestiach moralnych ustanowione przez Boga prawo natury, dla drugiego – zasada maksymalizacji szczęścia powszechnego, trzeci natomiast podstawę wyboru moralnego widzi w indywidualnej, autentycznej decyzji, podejmowanej poza jakimikolwiek dającymi się zobiektywizować kryteriami.

Jednocześnie jednak jestem przekonany, iż niemalże każdy z nas, niezależnie od deklarowanego światopoglądu, w życiu codziennym jest po trosze chrześcijaninem, po trosze pragmatykiem-utylitarystą, często również bliska wydaje się nam egzystencjalistyczna idea autonomii. Nikt z nas nie potrafi stanąć ponad owymi trzema tak różnymi wątkami tradycji etycznej. Przenikają one naszą wrażliwość, kształtują ją, wzajemnie się dopełniając.

Jeśli uświadomimy sobie obecność w nas samych odmiennych aspektów wrażliwości moralnej, będziemy z innym nastawieniem – w atmosferze wzajemnej otwartości – poszukiwać rozwiązania dylematu, jaki na poziomie sporu czysto intelektualnego stanowi wskazane albo-albo: albo obiektywna prawda moralna, albo sceptycyzm i nihilizm.

Spytajmy, jaką postać zaangażowania moralnego pragną rozbudzić w człowieku wskazane już, opozycyjne wobec siebie,

koncepty etyczne: personalizm katolicki, utylitaryzm i egzystencjalizm.

Personalizm katolicki

Etyka katolicka zawdzięcza swą filozoficzną strukturę wielowiekowej tradycji tomizmu. Antropologia tomistyczna charakteryzuje podmiotowość moralną istoty ludzkiej, wskazując relacje zachodzące między życiem uczuciowym osoby, jej wolnością oraz rozumem teoretycznym i praktycznym. Rozumowi praktycznemu przypisuje przy tym znaczenie szczególne. Ma on rozpoznawać prawo moralne (naturalne) w otaczającym człowieka świecie – prawo, które ustanowił Bóg. Nie chcę wnikać tutaj w zawiłości i komplikacje tej koncepcji – była ona poddawana przez wieki wielu modyfikacjom. Sublimowano ją tak, by odpowiadała duchowi czasu. Pragnę natomiast wskazać ten rodzaj moralnej wrażliwości, który odpowiada etyce personalizmu tomistycznego, oraz zarysować tę postawę wobec świata, którą owa etyka podtrzymuje i utwierdza.

Człowiek pokonuje opór przyrody, boryka się z własnym cierpieniem, próbuje wspomóc w wielu trudnych sytuacjach innych ludzi. Zmagając się z przeciwnościami, poszukuje w świecie ładu moralnego. Ma do czynienia z ogromną zmiennością zjawisk. Szczególnie w sferze życia społecznego owa zmienność wydaje mu się często niepokojąca lub nawet przerażająca. Wsparcie duchowe odnajduje w przekonaniu, iż pewne nadrzędne, godne urzeczywistnienia wartości pozostają i winny pozostawać niezmiennie. W zmienności chce uchwycić coś trwałego, to mianowicie, co nie poddaje się relatywizacji. Doświadcza, mającej charakter religijny bądź filozoficzny potrzeby kontaktu z Bogiem – Absolutem. Można tę potrzebę określić mianem swoistej tęsknoty metafizycznej. Daje ona o sobie znać także w sferze poszukiwań etycznych. W etyce katolickiej spotkanie z Bogiem oraz tęsknota za porządkiem moralnym, który mógłby stanowić podporę w zmiennych i trudnych kolejach losu, zbiegają się i doskonale uzupełniają. Pozwalają one z jednej strony afirmować świat mimo wszystkich jego niedoskonałości, z drugiej zaś wierzyć, iż ludzkie wysiłki, zmierzające do

naprawy tego, co w świecie niedoskonałe, nie dokonują się w aksjologicznej próżni. Istnieje w człowieku taki rodzaj wrażliwości, który sprzeciwia się zmianom porządku wartości, zwłaszcza gdy prawdopodobne jest, iż mogą one prowadzić do dezintegracji życia indywidualnego i zbiorowego. Ten właśnie rodzaj wrażliwości wyraża i chroni etyka katolicka.

Personalizm tomistyczny na poziomie analiz antropologicznych udziela odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek jako podmiot moralny? Konkretność i niepowtarzalność indywidualnego losu ludzkiego podporządkowuje tym samym pewnej niewątpliwie pięknej, wartościowej i głęboko zakorzenionej w tradycji kultury europejskiej koncepcji bytu osobowego. Godność osoby zostaje scharakteryzowana w tomizmie przez wskazanie odpowiadających owej godności zasad moralnych – zasad bezwarunkowo obowiązujących. Wraz z tymi zasadami pojawia się w etyce personalizmu tomistycznego odpowiednie rozumienie krzywdy ludzkiej. Pojęcie krzywdy, poddane moralnej obiektywizacji, ma obejmować nie tylko boleśnie przeżywane stany psychiczne lub fizyczne, lecz również te konsekwencje działania, które są złe „z natury”, czyli niezależnie od subiektywnych przeżyć jednostki. Naruszenie porządku moralnego, godzące zawsze w jakimś stopniu w osobową godność człowieka, zostaje uznane za ten rodzaj wyrządzonego mu zła, którego nie są w stanie zrekompensować żadne korzyści. Osoba dotknięta krzywdą nie musi być jej świadoma. Poczucie tego, co moralnie godziwe, może być w niej osłabione przez swoistą niedojrzałość bądź warunki, w jakich się znalazła. Krzywdę wyrządzamy zatem drugiemu człowiekowi, gdy działamy wbrew normie moralnej. Podobnie krzywdę wyrządzamy sobie samemu, gdy normie nie chcemy uczynić zadość.

U źródeł etyki katolickiej leży postulat wierności określonej idei moralnej człowieczeństwa. Na poziomie egzystencji indywidualnej należy podporządkować własne postępowanie owej idei, by się stopniowo zbliżać do osobowej doskonałości. W życiu społecznym należy kształtować porządek prawny zgodnie z moralnym prawem natury, które ową ideę konkretyzuje. Oczywiście zmieniały się instancje i instytucje, które katolicyzm uznawał za ostoję ładu moralnego. Obecnie taką instytucją stała

się rodzina. Żadnego innego ideału nie broni etyka katolicka z takim zaangażowaniem, jak ideału życia rodzinnego. W żadnej innej dziedzinie nie przeciwstawia się liberalizacji czy rozluźnieniu norm moralnych tak zdecydowanie, jak w dziedzinie, którą obejmuje porządek norm chroniących nienaruszalność małżeństwa oraz związaną z nim sferę obyczajowości seksualnej. Jest to też chyba jedyna domena życia społecznego, w której można podjąć walkę o zachowanie stabilnego porządku normatywnego. Wszystkie inne cywilizacja naukowo-techniczna poddała daleko idącej dezintegracji.

Katolicyzm był i jest ostoją wiary w to, iż tożsamość człowieczeństwa, stałość, niezmiennność ładu moralnego winny stanowić podstawę kształtowania relacji międzyludzkich. Wrażliwość, która dla katolicyzmu wydaje się szczególnie charakterystyczna, zwraca nas ku takim wartościom, jak harmonia życia indywidualnego i zbiorowego, pokój i stabilność.

Niewątpliwie we współczesnym świecie rozchwianych standardów moralnych, w świecie, który – jak się wydaje – przeżywa kryzys aksjologiczny, etyka katolicka z charakterystycznym dla niej konserwatyzmem stanowi pożądaną przeciwwagę dla skrajnego liberalizmu i relatywizmu etycznego.

Wyłaniają się jednak pytania: Czy ta wrażliwość, którą etyka katolicka buduje w człowieku, jest jedyną moralnie wartościową wrażliwością? Czy obiektywizacja pojęcia człowieczeństwa, pojęcia krzywdy ludzkiej, obiektywizacja, u której podstaw leży rygorystyczny kodeks normatywny, nie pomija czegoś, na co również powinniśmy być, przynajmniej w pewnych sytuacjach, wrażliwi? Czy nasze relacje moralne z innymi ludźmi powinny zawsze zakładać ogólną i jednoznaczną odpowiedź antropologiczną na pytanie: Kim człowiek jest z natury? Może warto przyjmując moralny punkt widzenia dopuścić czasem pewną dotę subiektywizmu, zwracając się ku konkretności losu ludzkiego. Na tę konkretność składają się potrzeby, problemy, czasem dramaty, których źródłem jest nie tyle ogólnie pojmowane człowieczeństwo, ile nasza osobowa niepowtarzalność oraz kontekst sytuacyjny, w którym jesteśmy zmuszeni podejmować decyzje ważne moralnie.

Utylitaryzm

Podstawą oceny ludzkich działań jest w utylitaryzmie zasada maksymalizacji szczęścia (utilitaryzm pozytywny) bądź minimalizacji cierpienia (utilitaryzm negatywny). Zasady te pojawiają się w refleksji utilitarystycznej pod różnymi postaciami. Często przytacza się taką ich wersję, która postuluje wytworzenie w działaniu jak najwyższej przewagi szczęścia nad cierpieniem. Inne sformułowanie zaleca wybór postępowania maksymalizującego szczęście jak największej liczby ludzi. Niektórzy utilitaryści zastępują kategorię szczęścia pojęciem użyteczności. Maksymalizacja użyteczności miałaby polegać na jak najpełniejszym zaspokojeniu wszystkich ludzkich potrzeb indywidualnych i zbiorowych. Zwolennicy utilitaryzmu dokonują z reguły odpowiedniego rachunku zysków i strat, pozwalającego stwierdzić, w jakim stopniu określony wybór czy oceniane postępowanie maksymalizują sumę szczęścia istot zainteresowanych jego konsekwencjami albo minimalizują ich cierpienie, w jakim zatem stopniu sprzyjają zaspokojeniu istotnych potrzeb ludzkich.

Można wyróżnić dwa domagające się uzgodnienia aspekty utilitaryzmu, a mianowicie aspekt opisowy i postulatyczny. Utilitaryści pragną wiernie przedstawić konkretne dążenia i potrzeby ludzkie takimi, jakimi subiektywnie widzą je poszczególne jednostki. Uznają, iż rozpoznanie tych dążeń oraz potrzeb stanowi konstytutywny czynnik słusznego wyboru moralnego i oceny etycznej. Swoisty „empiryzm moralny” – można go osiągnąć przyjmując założenia naturalistyczne – jest według utilitarystów gwarantem słuszności zaleceń moralnych. W ich przekonaniu etyka powinna czynić życie ludzkie przyjemniejszym, łatwiejszym i lepiej zorganizowanym. Tak pojmowaną, służebną rolę wypełni, jeśli – odrzucając abstrakcyjność metafizycznych czy antropologicznych założeń – zwróci się ku opisowi pierwotnych doznań i pragnień człowieka, jeśli bezpośrednio dotknie ludzkiego szczęścia i cierpienia.

Postulatyczny, a zatem stricte etyczny przesłanie utilitaryzmu wyraża postulat nakazujący rezygnację z zaspokojenia potrzeb indywidualnych wtedy, gdy ilościowo biorąc dobro ogółu zy-

skuje nad dobrem jednostki znaczną przewagę. Maksymalizację szczęścia powszechnego traktuje się w utylityzmie jako cel, który na mocy moralnej oczywistości powinien być przez wszystkich akceptowany.

Warto, jak sądzę, dostrzec wartość takiej odpowiadającej utylityzmowi wrażliwości, która pyta konkretnego człowieka o to, co on sam uznaje za swoją krzywdę, poza jakimkolwiek z góry przyjętym porządkiem moralnym i poza zobiektywizowanym pojęciem krzywdy. Warto czasem, nie przyjmując żadnej ogólnie zdefiniowanej idei szczęścia, harmonii czy pokoju wewnętrznego, zwrócić się ku indywidualnemu doświadczeniu i wyobrażeniu szczęścia, jakie każdy z nas przeżył i nosi w sobie. Taka wyrzekająca się myślenia w kategoriach ideału wrażliwość dopuszcza cudzą odmienność, godzi się na nią za cenę urzeczywistnienia wokół siebie ładu normatywnego. Inaczej, ale również z pewnym miłosiernym zwróceniem się ku bliźniemu, pojmuje podmiotowość i odpowiedzialność. Jest również uczulona na ludzką krzywdę, uczulona, można by powiedzieć, w sposób bardzo bezpośredni, bo nie przez przyjęcie pewnej konstrukcji antropologicznej. Pojmowania krzywdy ludzkiej nie poprzedza odpowiedzią na pytanie o to, kim człowiek jest z natury. Ona pyta samego zainteresowanego, co jest dla niego krzywdą.

Niewątpliwie etyka norm, a jest nią etyka katolicka i nie tylko ona, jest niezbędna – niezbędna zwłaszcza wtedy, gdy pragniemy bronić pewnych niezbywalnych praw człowieka. Uznajemy słusznie, iż żadna kalkulacja zysków i strat nie może usprawiedliwiać ich naruszenia. Takie właśnie stanowisko podpowiada nam wrażliwość, u której podstaw leży potrzeba tożsamości, zwracająca się ku ogólnej idei moralnej człowieczeństwa. W wielu przypadkach ważymy jednak ludzkie krzywdy, przyjmując postawę niejako pragmatyczną. Współczujemy z ludzkim cierpieniem takim, jakim widzą je ci, którzy go doświadcniają. W pewnym stopniu ulegamy wówczas tej wrażliwości, jaką pragnie w nas budzić utylityzm.

Kalkulacja zysków i strat wydaje się istotna przede wszystkim w praktyce życia politycznego. Działania polityka motywowane wyłącznie wiernością pewnemu ideałowi społecznemu, nie

liczące się z zastanymi warunkami, mogą prowadzić do konsekwencji zgoła negatywnych. Szczególnie w życiu politycznym pewna doza utylitarystycznej „trzeźwości” myślenia wydaje się konieczna.

Egzystencjalizm

Zarówno personalizm katolicki jak i utylitaryzm są koncepcjami, które traktują człowieka jako istotę społeczną. Ujmują decyzje podejmowane przez podmiot moralny z reguły w kontekście określonych relacji wspólnotowych. Czynią osobę – choć w odmienny sposób – odpowiedzialną za pewien kształt życia społecznego. W egzystencjalizmie sytuacją najlepiej charakteryzującą AUTENTYCZNIE przeżywany los ludzki jest samotność. Interpretacja pojęcia autentyczności istnienia, cechująca egzystencjalizm, ma ujawniać absolutny wymiar wolności ludzkiej. Oczywiście z punktu widzenia etyki katolickiej egzystencjalistyczne pojmowanie wolności musi podlegać krytyce, wynikającej z założeń, jakie etyka katolicka przyjmuje na poziomie analiz antropologicznych. W dyskusjach prowadzonych z egzystencjalizmem często podkreśla się różnicę między wolnością pozytywną i wolnością negatywną. Egzystencjalizm tylko tę ostatnią uznaje za prawdziwą. Nie sposób podejmować, wedle egzystencjalistów, autentycznych decyzji, jeśli się uzna istnienie stanowionych przez Boga czy filozoficznie uprawomocnionych pryncypiów moralnych. I w tym przypadku pragnę abstrahować od sporów teoretycznych, wskazując ten rodzaj wrażliwości moralnej, która, wydaje się, odpowiada egzystencjalizmowi.

Pewnych wyborów musimy dokonywać w samotności, jedynie wobec własnego sumienia – przyznaje to w jakimś stopniu również etyka katolicka. Przecistawiamy się często otoczeniu w imię wierności własnej niepowtarzalnej tożsamości osobowej. Oczywiście pojęcie tożsamości uzyskuje tutaj sens odmienny aniżeli w etyce personalizmu tomistycznego. Człowiek egzystencjalizmu, człowiek autentycznie żyjący, to istota zbuntowana wobec wszystkiego, co pochodzi z zewnątrz, co bywa nie tylko bezrefleksyjnie akceptowane, lecz również w pewnym stopniu narzucane osobie. Bunt wobec tradycji moralnej może

być i bywa destruktywny dla samej jednostki. Bywa jednak również wartością. Może być twórczy, i to nie tylko z punktu widzenia kogoś, kto się na taki bunt decyduje, twórczy nie tylko w sensie estetycznym, lecz również etycznym. Taki właśnie egzystencjalny bunt charakteryzował, w moim przekonaniu, wybitne jednostki, które rewolucjonizowały moralność naszej i nie tylko naszej kultury. W samotności występowały one przeciw schematyzmowi życia zbiorowego, licząc się z dezaprobatą i społecznym ostracyzmem.

Wrażliwość, jaką pragnie w nas budzić egzystencjalizm, przeciwstawia się stagnacji, dostrzegając w człowieku moc, która potrafi przewartościować wartości skostniałe, tracące żywotność i sens. Przewartościowanie takie wymaga niepokornego zwrócenia się przeciw pewnym normom, wymaga oporu wewnętrznego, sięgającego poziomu człowieczeństwa oczyszczonego z wszelkich, nie zawsze wartościowych, przypadłości społecznych, religijnych czy politycznych. Człowieczeństwo jest zawsze – jak przyjmują egzystencjaliści – w każdym z nas twórcze, dla każdego z nas stanowi tajemnicę. Jej sens ujawnia się często dopiero w działaniu pokonującym opór schematu. Działanie kwestionujące znaczenie normy, działanie z poziomu wrażliwości sytuującej się poza tym, co owa wrażliwość zastaje w postaci skodyfikowanej czy skostniałej, pozostaje – jak sądzę – także wyrazem pewnego moralnie wartościowego stosunku do otaczającej nas rzeczywistości. Egzystencjalizm uczula nas – i jest to również elementarny wymiar wrażliwości moralnej – na wartość, którą wyraża stwierdzenie: dopiero będąc w pełni sobą, możesz się stać prawdziwie moralnym człowiekiem. Zwraca przy tym uwagę na to, jak trudno osiągnąć autentyczność bycia sobą w całej pełni. Podkreśla paradoksalność – absurdalność losu ludzkiego, otwarcie stawiając problem samobójstwa. Sądzę, iż ktoś, kto owego problemu autentycznie doświadczył, potrafi często głębiej i pełniej afirmować świat aniżeli ci, którzy czerpią przekonanie o jego sensowności z wpojonych w toku wychowania zasad moralnych. Droga tragicznego optymizmu egzystencjalistów nie zawsze niesie z sobą na poziomie wrażliwości większy destruktywizm aniżeli droga wiary w ustanowiony z góry porządek wartości.

Etyka współodczuwania

Nie chcę kwestionować tutaj sensowności klasycznych opozycji etycznych, charakteryzowanych zwykle przez zestawienie pojęć: pryncypializm – relatywizm, obiektywizm – subiektywizm. Pozostając w kręgu rozważań moralnych warto jednak, w moim przekonaniu, zachować czasem dystans wobec owych opozycji. Może się on wyrażać w takim oto stwierdzeniu: Istnieje wiele prawd moralnych, których nie sposób uzgodnić, ale za wieloma z nich kryje się wrażliwość pod pewnymi względami wartościowa. Różne aspekty wrażliwości mogą nas zbliżać do moralnego dobra, uczulają na ludzką krzywdę w odmienny sposób, pozwalają afirmować świat i zmieniać go na innej zasadzie. Postacie, pod jakimi wrażliwość moralna może się ujawniać, są do siebie nieredukowalne, dlatego eliminacja któregośkolwiek z wymiarów wrażliwości zubożałaby człowieka wewnątrznie.

Wartość przekonań etycznych możemy mierzyć ich zgodnością z wyznawanym światopoglądem czy religią. Przekonania religijne i światopoglądowe w swej konkretnej formie są jednak zawsze wynikiem jakiejś interpretacji intelektualnej. Nie jest tak, iż chrześcijaństwu czy katolicyzmowi odpowiada wyłącznie jedna filozofia, stanowiąca właściwą wykładnię prawdy moralnej. Tradycja Kościoła katolickiego jest najsilniej związana z personalizmem tomistycznym. Trudno jednak uznać, iż wrażliwość utilitarysty nie da się w żadnym stopniu pogodzić z duchem Ewangelii. Podejmując próbę zrozumienia etycznych treści Objawienia, wiele możemy się nauczyć tak od św. Tomasa, jak i od S. Kierkegaarda – prekursora egzystencjalizmu. Chrześcijaństwo budzi – w moim przekonaniu – wiele odmiennych, choć niewykluczających się wymiarów ludzkiej wrażliwości. Sprowadzając sens chrześcijaństwa do prawdy moralnej, wyrażonej wyłącznie w jednym zracjonalizowanym języku filozofii, np. w języku moralnego prawa natury, możemy je w istotnym stopniu zubożyć.

Daleki jestem od tego, by zacierać różnice między odmiennymi koncepcjami etycznymi, by na równi stawiać wszystkie rozstrzygnięcia normatywne, formułowane na gruncie owych

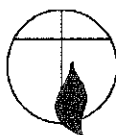
koncepcji. Istnieją sytuacje, w których powinniśmy jednoznacznie opowiedzieć się za bezwarunkowym respektowaniem pewnych pryncypiów. Chcąc zachować tożsamość osobową wyróżniamy zwykle jedno ze stanowisk etycznych, przedkładamy je nad inne, trwamy przy określonej idei moralnej człowieczeństwa. Zdając sobie sprawę z wagi takich fundamentalnych wyborów, byłbym jednocześnie skłonny uznać różnorodność koncepcji etycznych, oczywiście w pewnych granicach, za istotną wartość. Dzięki owej różnorodności odkrywamy specyficzne aspekty naszej moralnej podmiotowości. Granice, w których obrębie wielość opcji etycznych pozostaje jeszcze wartością, można i należałoby wyznaczyć tam, gdzie różne nurty etyczne zbiegają się z sobą, utrwalając określone pryncypia w formie tradycji moralnej naszej kultury.

Zachowując wierność określonej koncepcji etycznej, orzekamy o tym, co dobre i słuszne. Bez głęboko sięgającej pewności moralnej, cechującej owe orzeczenia (można tę pewność kojarzyć z kategorią prawdy), dialog prowadzony z innymi ludźmi utraciłby swój sens i swoiście moralny charakter. Chcąc uniknąć relatywizacji poglądów etycznych, błędne w naszej opinii rozstrzygnięcia moralne traktujemy często jako efekt swoistej ułomności poznawczej tych, którzy uznają je za wiążące. Tendencja to w naszej zrationalizowanej kulturze zrozumiała. Zachowując poczucie własnej słuszności, możemy jednak również spojrzeć na odmiennność przekonań drugiego człowieka uruchamiając w sobie nie tyle zdolność intelektualnego sądzenia, ile zdolność empatii. Możemy mianowicie przyjąć, iż owe odmiennne przekonania są po prostu wyrazem inaczej nastrojonej wrażliwości. Do tej ostatniej z dużą ostrożnością odnosiłbym kategorię prawdy i fałszu.

Analizując ludzkie postawy i zapatrywania moralne znajdujemy się w istocie zawsze pomiędzy tym, co daje się wyrazić w zrationalizowanej formie systemu etycznego, oraz tym, co się wymyka jakiegokolwiek racjonalizacji. Oba aspekty ludzkiej etyczności są, jak sądzę, równie istotne. Pierwszy pozwala formułować jednoznaczne rozstrzygnięcia normatywne, drugi odwołuje się do obecnej w nas zdolności współodczuwania z drugim człowiekiem. Dobro moralne ujawnia się w sferze

ludzkiej wrażliwości pod różnymi postaciami, które trudno wartościować, przyjmując za punkt odniesienia wyłącznie normatywne standardy wypracowane przez określoną tradycję filozoficzno-teologiczną.

Właśnie w przestrzeni naszej wrażliwości poszukiwałbym doświadczenia wspólnoty moralnej. Wydaje się ona nieosiągalna w sferze dyskursu teoretycznego. Poczucie takiej elementarnej wspólnoty, budowane ponad różnorodnością przekonań filozoficznych i religijnych, może i powinno nadać sporom etycznym nowy wymiar, eliminując ich zajadłość, znaną nam np. z dyskusji moralnych, prowadzonych ostatnio na forum politycznym. Sądzę, iż poczucie owo pozostaje nie bez znaczenia dla kształtowanej obecnie w Polsce nowej praktyki życia społecznego.



ks. Franciszek Kampka

Szanse i trudności dialogu między etyką a ekonomią

Etyka i ekonomia wypracowały własne, silnie wyspecjalizowane języki, mające nieraz charakter podsystemów w ogólnym obszarze langue. Są one nieraz trudno przekładalne na inne „języki”, co zniechęca do interdyscyplinarnych dialogów¹. O tym, że sprawa nie jest jednak beznadziejna, świadczy fakt, iż możliwa jest popularyzacja wiedzy ekonomicznej i etycznej, co zawsze nieuchronnie wiąże się z translacją specjalistycznego dyskursu na język bliższy potocznemu. Oczywiście, zawsze pozostaną kwestie, których nie da się wyjaśnić poza owym szczególnym „lingwistycznym podsystemem” przypisanym danej dziedzinie. Dyskusja między dyscyplinami naukowymi musi się więc rozwijać w pewnym napięciu między pragnieniem pokonania bariery specjalizacji a koniecznością jej uszanowania². To ostatnie nie może być jednak obojętnością. Etyk dostrzegający swoistość języka i problematyki ekonomii powinien respektować autonomię tej nauki – jego własne badania zmierzają jednak ku opisaniu tej samej – bo ludzkiej – rzeczywistości, musi więc też pamiętać, że jest to autonomia relatywna. Punktem spotkania ekonomii i etyki, a zarazem granicą odrębności obu dyscyplin, jest sam człowiek, ujmowany w różnych aspektach, lecz przecież ontycznie ten sam. Nauka, która

¹ Na temat dialogu między ekonomią i etyką zob. A. Auer, *Wirtschaft und Ethik. Prolegomena zu einem schwierigen Dialog*, w: *Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik*, red. M. Würz, P. Dingwerth, R. Öhlschlager, Stuttgart 1990, s. 45-54; F. Böckle, *Anthropologie und Sachgesetzlichkeit im Dialog zwischen Moralthologie und Wirtschaftsethik*, w: *Ethik und Wirtschaftswissenschaft*, red. G. Enderle, Berlin 1985, s. 55-68; tenże, *Moralthologie und Wirtschaftsethik. Versuch einer Verhältnisbestimmung*, w: *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*, red. H. Hesse, Berlin 1989, s. 35-45.

² Por. K. Rahner, *Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst*, w: *Toleranz*, Tübinger Universitätsreden, t. 31, Tübingen 1982.

przestaje się liczyć z człowiekiem, która traci swój antropologiczny sens, nie jest już nauką, a może być wszystkim: grą, ideologią, algorytmem strategii społecznych czy gospodarczych.

Jeśli mówimy, że granicą autonomii dyscyplin naukowych oraz podstawą dialogu między nimi powinien być człowiek, to formułujemy pośrednio postulat refleksji antropologicznej, która powinna poprzedzać i uzupełniać samodzielny skądinąd dyskurs nauk – tych przynajmniej, o których tu mowa³. Postulat ten nawiązuje przecież do najdawniejszych tradycji poznawczych i edukacyjnych; od starożytności studia humanistyczno-retoryczne, uważane za podstawowe, były sposobem realizowania idei „paideia”, kształtowały zasadnicze pojęcia moralne i antropologiczne. Dzięki temu wszelkie poszukiwania naukowe, mimo całej różnorodności, odnosiły się do wspólnej podstawy i przesłanki, którą była zgoda co do tego, co uznajemy za człowiecze. Pomieszanie pojęć, utrudniające dzisiaj dialog między etyką a ekonomią, jest w dużej mierze konsekwencją zatarcia się tej intelektualno-moralnej wspólnoty. Model świata i model człowieka przyjęte w ekonomii oraz w nauce społecznej Kościoła nie są tożsame; rzeczowość wymaga uznania tej prawdy. Trzeba więc podjąć trud odnalezienia jednolitej płaszczyzny refleksji, uzgodnienia obu porządków dyskursu, lecz w taki sposób, by nic nie uronić z ich bogactwa.

Ekonomia i etyka zdradzają swoiście „imperialistyczną” postawę względem siebie oraz innych nauk, przejawiają skłonność do absolutyzowania własnych twierdzeń. Nie są w tym jednak równymi partnerami, gdyż etyka, jako nauka ogólna, wyraźnie dominuje nad zorientowaną szczegółowo ekonomią, roszcząc sobie prawo do oceny jej orzeczeń. Tu właśnie tkwi jeden z podstawowych błędów, nie uwzględnia się bowiem swoistości metodologicznego paradygmatu ekonomii i traktuje się ją jako metafizykę. Z jej perspektywy łatwo zarzucić ekonomii determinizm i redukcjonistyczne podstawy antropologiczne,

³ Wśród pierwszych dzieł, w których da się zauważyć wyraźny element refleksji etyczno-gospodarczej, jak również antropologiczno-społecznej, trzeba wymienić: H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 1–5, Freiburg 1905–1923; tenże, *Ethik und Volkswirtschaft*, Freiburg 1918.

lecz wówczas popełnia się błąd taki sam, jaki przed wiekami Kościół popełnił wobec Galileusza; to wyniki nauk szczegółowych są weryfikacją twierdzeń nauk ogólnych, a nie odwrotnie, najlepiej zaś respektować po prostu autonomię dyscyplin⁴.

Przedstawiony tu typ argumentacji opiera się na przeświadczeniu, że orzeczeniom nauk szczegółowych przysługuje znacznie większy stopień pewności niż twierdzeniom nauk filozoficznych. Ten zaś pogląd ma przesłankę jeszcze głębszą – jest nim zaufanie do empirii i indukcji jako najbardziej wiarygodnych sposobów poznawania rzeczywistości. Nie wydaje się, by takie uwarunkowania metodologiczne zaprezentowanego wyżej sposobu myślenia i dowodzenia dały się jeszcze utrzymać. Paradoxem jest, że kwestionują je dziś same nauki szczegółowe, z fizyką na czele. Dziedzictwem Heisenberga jest dziś głęboka świadomość podmiotowości naszych aktów poznawczych. Nie jest ona mniej obiektywną rzeczywistością niż poznawany przedmiot i nieuchronnie, do pewnego stopnia, każe nam „wziąć w nawias” wyniki doświadczenia. Moje „ja” oddziałuje na badane przeze mnie zjawisko czy rzecz, która dana mi jest tylko w ten właśnie sposób; nie znam i nigdy nie poznam żadnej sterylnej obiektywności poznawanego przedmiotu, zawsze muszę się zmagać ze skutkami własnej aktywności poznawczej. To w pewnej mierze również jakieś odległe echo myśli Kanta, prowadzące jednak ku innym konkluzjom.

Wszelkie próby doświadczalnego czy indukcyjnego uchwycenia jakiegoś wycinka rzeczywistości mają więc kontekst antropologiczny. Stanowi o nim przede wszystkim sama osobowość badacza, który przystępuje do czynności poznawczych wyposażony przede wszystkim w instrument własnego umysłu, nawyków i oczekiwań, hipotez kształtujących jego wrażliwość i spostrzegawczość, wreszcie poglądów i pragnień moralnych, które nie są przecież uformowane wyłącznie przez jego sumienie. Ów kontekst antropologiczny ustanawia także osadzenie badanego przedmiotu w jakiejś rzeczywistości ludzkiej; w przypadku ekonomii związek ten jest najzupełniej oczywisty.

⁴ Zob. K. Homann, *Ökonomik und Ethik*, w: *Wirtschaft und Ethik*, red. G. Baadt, A. Rauscher, Graz – Wien – Köln 1991, s. 16.

Absurdalne wydaje się twierdzenie, że regułom życia ekonomicznego przysługuje niezależność i obiektywność, podobnie jak prawom przyrody. To, co nazywamy regułami, to zaledwie prawidłowości ukształtowane w bardzo konkretnych realiach społecznych i cywilizacyjnych, a o ich skuteczności czy obowiązywalności stanowi nie wewnętrzna logika, lecz pewien ilaraz czynników ludzkich. Weźmy dowolny przykład: cóż bardziej „obiektywnego” w regułach życia gospodarczego niż prawo podaży i popytu? A przecież jego działanie jest tak silnie uwarunkowane decyzjami ludzkimi – zarówno decyzjami konsumentów, jak i producentów. Są one motywowane wielorako, a czysta kalkulacja to zaledwie jedna z przesłanek. Inne, równie ważne, a często ważniejsze względy to postawa religijna i moralna, która może producentowi pozwalać (bądź nie) na zastosowanie – dajmy na to – dumpingu; albo postawa narodowo-patriotyczna, która będzie skłaniać konsumentów do nabywania niekonkurencyjnych produktów krajowych. Można tu zaproponować jeszcze kilka innych okoliczności ograniczających bądź zawieszających „obiektywną obowiązywalność” prawa podaży i popytu. A więc już na tym pierwszym z brzegu przykładzie widać, że nieuwzględnianie kontekstu ludzkiego czy antropologicznego w badaniach szczegółowych jest nierealistyczne, a nawet może fałszować rzeczywistość. Postulat współdziałania ekonomii z etyką nie jest więc próbą instrumentalnego potraktowania tej pierwszej i zepchnięcia jej do roli szczegółowej teorii aktywności gospodarczej, lecz wskazuje na to, że przyjmowane przez ekonomistów modele sytuacji ekonomicznych często bywają nefunkcjonalne i mogą prowadzić do błędów.

Mówiąc o zasadach porządkujących czy wręcz umożliwiających wzajemne relacje katolickiej nauki społecznej i ekonomii, formuluje się najczęściej postulat RZECZOWOŚCI, która powinna charakteryzować zarówno dyskurs ekonomiczny, jak i etyczno-gospodarczy. Dziedziczymy postpozytywistyczne złudzenia, gdy skłonni jesteśmy przyznać właśnie walor rzeczowości językowi ekonomii, odmawiając go dyscyplinom teologicznym i filozoficznym. Nie chodzi tu bowiem o afirmację empirii i indukcji jako podstawowych sposobów uchwycenia prawdy o świecie, lecz raczej o uszanowanie KONKRETNOŚCI pewnych faktów społecznych i gospodarczych, przede wszystkim zaś – po prostu

ludzkich. Trafnie ujmując to kard. J. Ratzinger pisząc: *Moralność, która chce pominąć rzeczowość praw gospodarczych, nie jest moralnością, lecz moralizatorstwem, a więc przeciwieństwem moralności. Rzeczowość, która chce się obejść bez etosu, zapoznaje rzeczywistość człowieka, a tym samym staje się nierzeczowością. Trzeba nam dzisiaj możliwie najpełniejszej kompetencji gospodarczej, ale także najszczytniejszego etosu, tak aby kompetencję gospodarczą można było ukierunkować na właściwe cele oraz by jej orzeczenia dały się urzeczywistnić w dziedzinie politycznej, społecznie zaś były znośne*⁵.

Wymóg rzeczowości to wymóg nasycenia wypowiedzi treścią bliską rzeczywistości, w tym także duchowej, moralnej, religijnej, kulturowej. Nikt przy zdrowych zmysłach nie zaneguje tych właśnie wymiarów realnego przecież świata, podobnie jak nie zaprzeczy bogactwu psychicznemu samego człowieka. Niemniej z jakichś przyczyn katolicka nauka społeczna, podejmując zagadnienia przypisane w tradycji badawczej naukom szczegółowym takim jak ekonomia, często bywa narażona na zarzut pustosłowania. Czy jest to wyraz nieżyczliwości adwersarzy – ekonomistów? A może świadectwo całkowitej „nieprzekładalności” zarówno dyskursu ekonomicznego, jak i etycznospołecznego? Na oba te pytania wypadnie odpowiedzieć przecząco.

Trzeba najpierw rozważyć, na czym może polegać (czy raczej – na czym polega) owa NIERZECZOWOŚĆ. Przede wszystkim można postawić ten zarzut wypowiedzi, która jest po prostu niejasna, czy to ze względu na zawarty w niej błąd językowy, czy to ze względu na nieoczywistość bądź nieprecyzyjność użytych w niej terminów. Ten typ nierzeczowości jest najczęstszy w języku publicystyki, często wiąże się z rezonerstwem wobec czyichś nie do końca zrozumianych poglądów i sformułowań. Innym stereotypem błędu jest nieumiejętność zapanowania nad wieloznacznym żywiołem słowa, niedostrzeganie bądź po prostu lekceważenie prostego zjawiska polisemii. Dotyczy to zwłaszcza terminów podstawowych, a więc w interesującej tu nas dziedzinie takich np., jak kapitał i prawa, dobrobyt i spra-

⁵J. Ratzinger, *Marktwirtschaft und Ethik*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, red. L. Roos, Köln 1986², s. 58.

wiedliwość. Można budować z pozoru zwartą wypowiedź, w której te słowa występują w dwóch lub więcej znaczeniach, i to w sposób nie uporządkowany, dezorientujący, pomimo powierzchownego respektowania zasad spójności logicznej. Trzeci i bodaj najtrudniejszy do wykorzenienia typ nierzeczowości można by określić jako nadmierne przywiązanie do porządku własnego dyskursu. Objawia się to m.in. nieumiejętnością nawiązywania do wypowiedzi partnera dialogu, ucieczką od innego niż własny ładu rozumowania, a często celebrowaniem pewnego metodologizmu, swoistą metanaukowością, która stroni od wiedzy o konkretach, by nie zmąciły one jasności konstrukcji intelektualnych. Oczywiście, ten typ nierzeczowości da się także zaobserwować w naukach mających opinię bardzo konkretnych i bliskim realiom. A jednak niedostrzeganie REALNOŚCI zjawisk wymykających się wąsko rozumianej empirii jest tym samym błędem co nieuwzględnianie konkretów i absolutyzowanie abstrakcji. W obu przypadkach nierzeczowość prowadzi do ideologizacji.

Wszelkie dyskusje naukowe tracą konkretność i jasność, gdy dyskurs opiera się na nie sformułowanych przesłankach i przesądach, tych zwłaszcza, które mają charakter stereotypu. Stereotypy przenikają niepostrzeżenie do precyzyjnego, zdawałoby się, języka nauki, ukryte we frazeologicznych i pojęciowych clichés, tradycyjnie nie podlegających logicznej weryfikacji⁶. Są to zdania i wyrażenia, których prawie nie słyszymy, nie reflektujemy nad nimi, przyjmując je jednak bezwolnie i czyniąc podstawą bardziej świadomych konstrukcji. Taką „kliszą” może być już sam liberalistyczny obraz świata i sytuacji człowieka w społeczeństwie, który bardzo rzadko jest postrzegany w jego systemowych uwikłaniach, a przyjmowany niemal powszechnie dzięki gładkim i nie budzącym sprzeciwu (ale też niewiele mówiącym) hasłom o wolności człowieka. Clichés to przede wszystkim właśnie owe ogólne frazesy o wolności, humanizmie i jeszcze kilku nadto ogólnie określonych wartościach, o których wiemy właściwie tylko tyle, że są waloryzowane pozytywnie. Samo pojęcie humanizmu jest niemal książko-

⁶ Por. A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 132.

wym przykładem błyskotliwej kariery terminu uwolnionego od „krępujących go” znaczeń. Nazwę „humanizm” utworzono dopiero w XIX w., odnosząc ją do ściśle określonych zjawisk historycznokulturowych XV i XVI w., przede wszystkim zaś do programu kulturowego głoszącego potrzebę odrodzenia studiów humanitatis⁷. Nowe słowo się spodobało, głównie z racji swej etymologii, a przez odległe skojarzenia z niektórymi aspektami renesansowej postawy wobec świata zaczęto je odnosić do postawy afirmacji wartości uważanych za swoiście ludzkie⁸. Ponieważ zaś zarówno człowieka, jak i człowieczeństwo można rozumieć wielorako, humanizmów było z czasem coraz więcej, a często najzupełniej ze sobą sprzecznych. Dzisiaj mamy więc humanizm chrześcijański i socjalistyczny, humanizm laicki i demokratyczny oraz jeszcze wiele, wiele innych. Wyprane z treści słowo cieszy się nie słabnącą popularnością, gdyż nawet jeśli nie wiemy, co właściwie znaczy, to zdajemy sobie sprawę, że określić jakąś filozofię lub doktrynę mianem niehumanistycznej to pogrzebać ją na zawsze. Czy jednak jednostka leksykalna, która nie spełnia swojej podstawowej, INFORMACYJNEJ funkcji, może być narzędziem RZECZOWEGO dyskursu? A przecież przypadek humanizmu nie jest odosobniony. Mówiąc dziś o wolności, racjonalności, sprawiedliwości itp. na ogół dalecy jesteśmy od jednolitej wykładni tych terminów. Takie zaś porozumienie i rezygnacja z deformujących nasze myślenie stereotypów jest niezbędnym warunkiem jakiegokolwiek rzeczowości.

Rzeczywistość człowieka jest niewątpliwie konkretem i to o wiele donioślejszym niż np. kategoria zysku, jakkolwiek trudniejszym do uchwycenia. Jako taka może się stać podstawą rzeczowej dyskusji między dyscyplinami ekonomicznymi a etycznospołecznymi. Punktem wyjścia musi tu być zgoda co do tego, że obie nauki dążą do zbadania i opisanego tego świata, który jest udziałem człowieka, i to ze względu na niego same-

⁷ Twórcą terminu był Niethammer. Zob.: H.R. Schlette, *Humanismus*, w: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, t. 3, pod red. Görrer-Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1987⁷, s. 9-12.

⁸ P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 21-32.

go. Tendencja do specjalistycznej emancypacji dyscyplin naukowych coraz bardziej przesłania ich wspólny sens antropologiczny. Aby przezwyciężyć współczesne naukowe „pomieszczenie języków”, trzeba więc powrócić do tego elementarnego, jednoczącego specjalistów różnych dziedzin dążenia; już samo poznanie jest aktywnością swoście ludzką, a przecież zawsze służy ono albo ludzkiemu samopoznaniu, albo określaniu tożsamości człowieka w otaczającym go świecie, albo usprawnieniu form jego bycia w tym świecie. Tak czy inaczej – punktem wyjścia, motywacją i celem dociekań naukowych jest doświadczenie rzeczywistości człowieka (we wszystkich jej przejawach) jako prowokującej, wymagającej zbadania, rozpoznania i pewnej interwencji. Stąd pragmatyczna orientacja nauk takich jak ekonomia, lecz przecież antropologiczna przesłanka ich poszukiwań pozostaje niezmienna. W dialogu pomiędzy różnymi dyscyplinami naukowymi rzeczowość polega m.in. na uświadomieniu sobie tego wspólnego punktu wyjścia i celu.

To, co dzisiaj bylibyśmy skłonni łączyć z pojęciem rzeczowości, wiąże się bardzo silnie z tymi zaletami dyskursu, które w tradycji retorycznej określano jako jasność, stosowność, poprawność. Rozróżnienia między tymi jakościami nie są ścisłe (nawet u Arystotelesa), wyraziście jednak rysują się zasadnicze postulaty wobec jasnej, rzeczowej wypowiedzi. Wymóg jasności dotyczy więc stosowania właściwych, adekwatnych pojęć i wyrazów, odpowiedniego szyku zdania; wiąże się z tym zalecenie unikania terminów abstrakcyjnych i obcych. *Mowa nie spełnia swego zadania, jeśli jasno nie przedstawia myśli* – pisał Arystoteles w „Retoryce”⁹. Później Kwintylian miał ująć to jeszcze silniej: *Należy (...) dbać nie o to, aby (słuchacz – przyp. wł.) mógł zrozumieć, lecz o to, aby w ogóle nie mógł nie zrozumieć*¹⁰.

Stosowność zakłada zrealizowanie postulatu jasności; jej sensem jest koherencja rzeczy i słów, oparta na zasadzie celo-

⁹ Arystoteles, *Retoryka*, w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988, s. 239.

¹⁰ Cyt. wg: M. Nagajewicz, *Jasność stylu w rzymskiej teorii retorycznej*, „Meander” 13/1958, nr 9, s. 350.

wości i funkcjonalności¹¹. Wypowiedź stosowna to taka, w której słowa są zgodne z przedmiotem, o jakim się chce mówić, taka, której struktura jest określana przez jej cel. Odnosząc to do dyskursu etycznogospodarczego, można powiedzieć, że NIESTOSOWNA byłaby wypowiedź nieświadoma tego, ku czemu zmierza – a więc nieświadoma rzeczywistości ludzi będących podmiotami życia gospodarczego, także wypowiedź absolutyzująca język etyki bądź ekonomii.

W Arystotelesowych rozważaniach o zaletach i wadach stylu wiele miejsca zajmują zagadnienia samej poprawności wypowiedzi, którą autor „Retoryki” rozumie przede wszystkim jako podstawową sprawność gramatyczną, podkreślając wszakże również inne elementy. Przestrzega więc przed używaniem ogólników w miejsce właściwych nazw poszczególnych rzeczy. Zaleca też unikanie wyrazów dwuznacznych, oczywiście, z wyjątkiem gdy ktoś celowo pragnie posługiwać się dwuznacznikami. Czynią to zazwyczaj ludzie, kiedy nie mają nic do powiedzenia, ale udają, że chcą coś powiedzieć¹². Bezlitosna przenikliwość Arystotelesa powinna chyba być dzisiaj światłem, w którym będziemy oglądać naukową nadprodukcję wydawniczą, tak charakterystyczną dla ostatnich dziesiątków lat naszego stulecia.

Gdy nierzeczowość języka ekonomii rodzi się – paradoksalnie – z jakiejś ciasnej „nadkonkretności”, która wszystko co niepoliczalne traktuje jak nierealne, to nierzeczowość etyki gospodarczej czy społecznej jakże często polega na pełnym lęku przywiązaniu do formuł ogólnych i tak oczywistych, że nie dają się właściwie odnieść do żadnych rzeczywistości. Jałowe monologi stwarzają jakąś idealną sferę bytowania uniwersaliów, takich jak „człowiek”, „społeczeństwo”, „gospodarka”, gdy jednak odchodzą od nie budzących sprzeciwu orzeczeń i przyjmują tryb normatywny – mogą się stawać wręcz szkodliwe. Prawda konkretów nie jest dla etyki mniej zobowiązująca niż dla nauk ekonomicznych, to właśnie uchylanie się od niej nieuchronnie prowadzi do pełnej niechęci izolacji obu dyscyplin,

¹¹ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 50 n.

¹² Arystoteles, dz. cyt., s. 249.

w konsekwencji zaś do dehumanizacji tak ważnej dziedziny kultury, jak gospodarka. Nie chodzi tu o kazuistykę, lecz o dostrzeżenie, że podstawowe impulsy procesów ekonomicznych są odległe od sentymentalnego idealizmu moralizatorów. Nie znaczy to jednak, że są niemoralne; np. dążenie do zysku jest jednym ze sposobów właściwego człowiekowi dążenia do szczęścia, jako takie jest też niewątpliwie jego potrzebą, a niegodziwe staje się dopiero wtedy, gdy tłumi bądź deformuje inne dążenia. Unikanie tematu zysku w wypowiedziach etycznogospodarczych i zastępowanie go wywodami o zaspokajaniu potrzeb jest zamykaniem się na prawdę o człowieku oraz pielęgnowaniem wątpliwej czystości i spokoju sumienia fałszywych moralistów. *Tar-tuffami polityki gospodarczej i współczesnymi faryzeuszami* nazywał ich W. Röpke, jeden z „ojców” społecznej gospodarki rynkowej. Określenia te stosował przede wszystkim do ludzi, dla których postulaty etyczne są zbiorem niezobowiązujących frazesów i sposobem na zabicie kapitału politycznego. Formułując żądania o charakterze moralnym, trzeba czynić to w sposób odpowiedzialny i zdawać sobie sprawę z konsekwencji ich ewentualnego zrealizowania. Jest to szczególnie ważne w rozwiniętych systemach ekonomicznych, w których wszystkie czynniki wzajemnie na siebie oddziałują. Odpowiedzialna etyka gospodarcza musi uwzględniać ten stan rzeczy¹³.

Powróćmy jeszcze raz do klasycznej tradycji refleksji o budowaniu jasnej, rzeczowej wypowiedzi i zacytujmy jeszcze jedno boleśnie trafne spostrzeżenie Stagiryty, odnoszące się do pewnych na wpół świadomych „gier” z odbiorcą, jakie toczą się – jak widać – od starożytności: *Wrażenie robią na słuchaczach pewne chwytły, których mocno nadużywają zawodowi pisarze mów: „któż tego nie wie?”, „wszyscy to znamy”. Słuchacz wstydząc się, że nie wie, przyznaje mówcy rację, aby uczestniczyć w wiedzy, którą wszyscy posiadają*¹⁴. Trzeba tu koniecznie zastrzec, że wyrafinowanie współczesnych „pisarzy mów”

¹³ W. Röpke, *Wirtschaft und Moral*, w: tegoż, *Wort und Wirkung. 16 Reden aus den Jahren 1947 bis 1964, mit einem Lebensbild von Albert Hunold*, red. W. Hoch, Ludwigsburg 1964, s. 80.

¹⁴ Arystoteles, dz. cyt., s. 253.

jest dziś daleko większe niż za czasów Arystotelesa; miejsce zdań tak prostych jak „wszyscy to znamy” zajmują dzisiaj wywody znacznie obszerniejsze, epatujące odbiorcę scjentystyczną frazeologią, ponoć nieprzekładalną na „ludzką” mowę – wszystko jednak po to, by „zawstydzony” swą karygodną ignorancją słuchacz „przyznał mówcy rację”. Czy nie w tym, niezupełnie chyba uczciwym, nadużywaniu funkcji impresywnej języka leży jedna z przyczyn NIERZECZOWOŚCI tak wielu wypowiedzi dotyczących etyki gospodarczej?

Problemów dialogu między etyką i ekonomią nie można jednak sprowadzić do kwestii samego języka. Jest to zagadnienie szersze; wymogi skutecznej komunikacji (także między przedstawicielami różnych nauk) dotyczą również określonych cech i dyspozycji partnerów, ich otwartości, koniecznych kompetencji. To ostatnie pojęcie powinno tu być traktowane dość szeroko, obejmując zarówno ścisłe kompetencje profesjonalne (w tym więc przypadku dobrą znajomość rzeczywistości ekonomicznej), jak i etyczne oraz społeczne¹⁵. Taka dopiero może być podstawa efektywnego dialogu. Wiedza o rzeczowym aspekcie gospodarowania wymaga dopełnienia, jakim jest wrażliwe rozumienie rzeczywistości ludzkiej w gospodarce oraz odpowiedzialny i refleksyjny stosunek do norm etycznych, to więc, co najczęściej się określa jako dojrzałość sumienia. Te trojkie kompetencje pozwalają ustalić pewien aksjologiczny konsensus, poczynając od wartości niższych i instrumentalnych, będących jednak jakimś pożądanym dobrem (wydajność, dochód, dobrobyt), przez to wszystko, co już ściślej łączy się z rolami społecznymi człowieka jako podmiotu gospodarczego (organizacja przedsiębiorstw, funkcjonowanie rynku), aż po wartość w tej hierarchii najwyższą, którą będzie godność człowieka. Szczegółowe dyskusje pozwalają wypełnić konkretną treścią to, co najbardziej ogólne i zarazem nasycić pewnym antropologicznym sensem to, co wydaje się wyłącznie materialne.

¹⁵ Na ten temat zob. B. Kirchner, *Dialektik und Ethik. Besser führen mit Fairneß und Vertrauen*, Wiesbaden 1991, s. 61-98.

Wiara na Syberii

Z ks. Stanisławem Pomykałą SJ,
pracującym od kilku lat w Nowosybirsku,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Katolicy na Syberii... Kim są, z jakich wywodzą się społeczności i grup narodowościowych, jak wielu ich jest?*

— Trudno powiedzieć, ilu ich jest. Trudno powiedzieć, ilu jest ochrzczonych, ilu praktykujących, ilu uznaje siebie za katolików, choć nie ma możliwości praktykowania, ponieważ nie ma kościołów, nie ma księży. Ogólnie mówi się, że jest tam około 500 tys. Niemców, z których zdecydowana większość przyznaje się do katolicyzmu. Mówi się także, że jest około 1,5 mln Polaków. Mówię w obu wypadkach „około”, ponieważ jak dotąd nikt tych liczb oficjalnie nie potwierdził. Faktem jest, że wielu Polaków, nawet gdy są nie ochrzczeni, uważa się za katolików. Wielu z nich było zresztą ochrzczonych w cerkwiach prawosławnych i teraz przychodzą do kościoła katolickiego.

— *Co mówią ci ludzie przychodząc do katolickiego kapłana?*

— Po prostu mówią: Byłem chrzczony w cerkwi prawosławnej, ale mój ojciec czy nawet dziad byli Polakami i katolikami. Ja też chcę wrócić do katolicyzmu. I wtedy zwykle pytają, czy mogą to zrobić.

— *Co im Ksiądz odpowiada?*

— Zostawiam im swobodę wyboru. Jeżeli czujesz się katolikiem – to bądź katolikiem, jeżeli prawosławnym – to bądź prawosławnym... To jest problem, z którym często przychodzą do nas ludzie.

— *Wróćmy do liczebności wspólnoty katolickiej.*

— W samym Nowosybirsku są w tej chwili dwie małe kaplice. W jednej się pomieści około 200 osób, w drugiej – 50. We

mszach św. uczestniczy około 400 osób. Są msze św. odprawiane po rosyjsku, po niemiecku i po polsku. Poza tym są oczywiście ludzie, którzy przychodzą do kościoła tylko z okazji wielkich świąt. Tak jak w Polsce... Jest także grupa ludzi, którzy przygotowują się do chrztu. To są niekiedy nawet całe rodziny.

— *Od pewnego czasu o katolikach w Rosji, czy szerzej na ziemiach byłego Związku Sowieckiego myślimy jako o katolikach Polakach lub katolikach polskiego pochodzenia. Czy w kontekście tego, co Ksiądz mówi o katolikach Niemcach, o mszach odprawianych po rosyjsku, nie należałoby zweryfikować tego obiegowego poglądu?*

— Myślę, że tak. Katolicyzm niemiecki w Rosji jest np. o wiele bardziej zdecydowany. Fakt, że właśnie ze wspólnot niemieckich wyszło w ostatnich latach 12 jezuitów, a ze wspólnot polskich ani jeden, o czymś świadczy. Chyba o tym, że katolicyzm polski w Rosji jest bardzo płynny. Polacy niestety w dużej mierze zrusyfikowali się i dopiero teraz zaczynają myśleć o odrodzeniu swej tożsamości. Trzeba oczywiście powiedzieć w tym miejscu, że Polacy na Syberii przeżyli gehennę, której jeszcze nie znamy. Jeszcze 2 lata temu, gdy przyjechałem do Rosji, pytali mnie niejednokrotnie, czy można się już ujawnić: przyznać do swej polskości, do katolicyzmu. Nie ma się co dziwić tym pytaniom. Są przecież takie wsie, jak Białystok koło Tomska, w których w czasach stalinowskich represji wymordowano wszystkich mężczyzn. Są mogiły 20-tysięczne koło Magadanu, gdzie ludzie umierali za wiarę. Umierali tylko dlatego, że byli katolikami i Polakami... My o wielu ich przeżyciach jeszcze nic nie wiemy. Wiele odchodzi w niepamięć wraz ze śmiercią starych ludzi...

Ale oczywiście katolicy na Syberii to nie tylko Polacy i nie tylko Niemcy. To także np. Litwini, bardzo przywiązani do wiary. Na terenie naszej administratury apostołskiej jest poza tym jedna wspólnota grekokatolicka, ukraińska. Są także grekokatolicy żyjący w zupełnym rozproszeniu.

— *Są pewnie także wspólnoty o katolickich korzeniach, do których nie dotarł jeszcze żaden kapłan...*

— Oczywiście. Z opowieści starego staroobrzędowca wiem, że są katolicy, którzy żyją gdzieś w tajdze i którzy przychodzili na jego nabożeństwa. Pytał mnie, co ma robić z Polakami, katolikami, którzy przyłączyli się do jego wspólnoty... Żyją na odludziu, są bardzo nieufni wobec każdego obcego, który pojawia się w ich osadzie. Boją się, że to komunista, donosiciel, prowokator... Myślę, że takich maleńkich grupek po 6-10 osób żyje na tych rozległych syberyjskich ziemiach jeszcze bardzo wiele. Ci ludzie uciekali przed prześladowaniami, kryli się w tajdze...

My, księża katoliccy, ciągle jeszcze do tych ludzi nie możemy dotrzeć. Sądzę, że kontakt tego staroobrzędowca ze mną był jego pierwszym kontaktem z kapłanem katolickim. Proponował mi nawet taki objazd po Syberii w poszukiwaniu tych ludzi, ale niestety obowiązki w Nowosybirsku nie pozwoliły mi wyjechać.

— *Chciałbym jeszcze wrócić do kwestii narodowej w życiu Kościoła katolickiego na terenie Rosji. Otóż zdarzyło mi się już słyszeć słowa niepokoju związane z nadmiernym akcentowaniem narodowych elementów tradycji religijnej. Słyszałem o zbyt silnym akcentowaniu specyfiki a to katolicyzmu niemieckiego, a to polskiego. Czy Ksiądz potwierdziłby takie obawy?*

— Z pewnością rzecz można dotyczyć pokolenia starszego, które tak wiele wycierpiało w byłym Związku Sowieckim. To pokolenie rzeczywiście bardzo ściśle wiąże swoją tradycję językową, kulturową, narodową z tradycją religijną i kościelną. To mogą być zarówno Niemcy jak i Polacy czy Litwini. Być Niemcem, Polakiem lub Litwinem to oczywiście także być katolikiem. Dla tych ludzi jest rzeczywiście szalenie ważne, by msza była odprawiana właśnie w narodowym języku; niemieckim, polskim, litewskim.

Z drugiej strony Cerkiew prawosławna bardzo chce, by liturgia katolicka była sprawowana nie po rosyjsku, ale właśnie w języku narodowym Polaków, Niemców, Litwinów. Język rosyjski, zgodnie z tym poglądem, powinien być zarezerwowany wyłącznie dla Cerkwi prawosławnej.

— Czy jednak wyłączenie z liturgii katolickiej języka rosyjskiego, używanie wyłącznie języków mniejszości narodowych, bo do nich przecież należą na tamtych ziemiach i Polacy, i Niemcy, i Litwini, nie doprowadzi do sytuacji, w której np. młodzież nie będzie rozumiała liturgii katolickiej, ponieważ nie zna już wystarczająco dobrze języka swych ojców i dziadów?

— To jest rzeczywiście problem. Zresztą tutejsza młodzież polska czy niemiecka wcale nie chce, by liturgia była po polsku czy niemiecku. Oni wolą się modlić po rosyjsku, bo rosyjski jest dla nich językiem codziennej komunikacji. To jest ich język. Z drugiej wszakże strony trzeba też zachować nabożeństwa po polsku lub po niemiecku ze względu na oczekiwania starszych wiernych.

— Ale kultywowanie narodowych tradycji w Kościele może prowadzić do tworzenia podziałów narodowościowych. Zaczną funkcjonować wspólnoty polskie, niemieckie... a przecież Kościół jest powszechny.

— Wie Pan, problem nacjonalizmów nie jest prosty. Oczywiście, niesprawiedliwe decyzje polityczne (a przecież rugowanie na terenie Związku Sowieckiego tradycji polskiej czy niemieckiej było niesprawiedliwością), mogą powodować falę nasilających się nacjonalizmów. Stalin, który był sprawcą ogromnych przesiedleń ludności, doprowadził do rozproszenia wielu narodów, do zniszczenia tożsamości tych narodów. Teraz, kiedy te narody pragną odrodzić swą odrębność, tożsamość — mówi się, że to są nacjonałisci. A to nie są nacjonałisci. Decyzje polityczne, które naruszyły ich godność, ich naturalne prawo do tego, by mieć swą ojczyznę, swą ziemię spowodowały, że teraz ci ludzie wypowiadają swój patriotyzm w sposób może i agresywny, może i brutalny.

A w dziedzinie religijnej, o którą Pan pyta? Otóż myślę, że i tu jest pewien element nacjonalizmu. Ale też jest to pewien element odrodzenia człowieka. Ci ludzie zaczynają oddychać swoją tradycją, zaczynają odczuwać swoją tożsamość. Wtedy mogą się zdarzyć nawet jakieś ekscesy nacjonalistyczne, jak to zwykli określać obserwatorzy europejscy. Ja jednak, przyznaję

się do tego otwarcie, jestem bardzo krytyczny wobec ocen na temat tutejszej sytuacji formułowanych przez ludzi z zewnątrz. Trzeba tu żyć, trzeba przeżywać ich sprawy razem z nimi, zobaczyć, dlaczego oni są tacy, a nie inni. Dlaczego chcą modlić się koniecznie po polsku albo po niemiecku, a dlaczego starsi nie chcą modlić się po rosyjsku. Przecież oni cierpieli za swój rodzimy język, za wierność swojej tradycji narodowej, umierali za polskość, tak jak Niemcy umierali za niemieckość. Oskarżać takich ludzi o nacjonalizm – to jest nieporozumienie. Takie oskarżenia mogą się rodzić wtedy, kiedy ci ludzie są niewygodni dla naszych kalkulacji politycznych.

— *Także kalkulacji politycznych i Kościoła?*

— Kościół też prowadzi pewną politykę. Ta polityka musi być bardzo wyważona i delikatna. Zwłaszcza jeżeli w grę wchodzi stosunki z prawosławiem. Są one obciążone animozjami, nieporozumieniami. Oczywiście ich źródła tkwią w przeszłości. Ale nie wolno nie zauważać wpływu historii na teraźniejszość. Trzeba raczej mieć odwagę mówić o tym wszystkim spokojnie, otwarcie i uczciwie nazywać rzeczy po imieniu, a nie widzieć we wszystkim nacjonalizm.

— *Wiele się mówiło o antykatolickim nastawieniu rosyjskiego prawosławia, a przede wszystkim moskiewskiej hierarchii. Czy to nastawienie nadal istnieje?*

— Wydaje mi się, że wrogość czy niechęć przycichła. Teraz coraz częściej słychać o wystąpieniach antyprotestanckich. Jest to sygnał, że niechęć prawosławia wobec innych kieruje się obecnie w stronę protestantów, a przede wszystkim w stronę sekt protestanckich.

— *Czy to przesunięcie akcentu nie jest jedynie specyfiką Syberii? W europejskiej części Rosji antykatolickie wystąpienia części hierarchów prawosławnych nadal są faktem. A zatem na Syberii jest inaczej? Czym charakteryzują się prawosławno-katolickie kontakty za Uralem?*

— Tych kontaktów praktycznie jeszcze nie ma. Ani nas, ani prawosławnych jeszcze na nie nie stać. I my, i oni – wszyscy

liżemy rany z przeszłości. Mogę tylko powiedzieć, że jednym z najtwardszych biskupów prawosławnych Rosji jest właśnie metropolita Nowosybirsk – Tichon, metropolita nowosybirski i barnaulski. Z nim rzeczywiście jeszcze żadnych kontaktów nie mieliśmy.

— *Za twardego i nieprzejednanego uchodzi także biskup Magadanu.*

— On jest raczej śmieszny. Szczególnie gdy mówi, że w Rosji jest obecnie 600 jezuitów. My mówimy, że bylibyśmy radzi, gdyby tylu było, a on przy następnej okazji jeszcze powiększa liczbę jezuitów pracujących rzekomo w Rosji. To trochę niepoważne...

Są natomiast inni biskupi prawosławni, którzy nie prowadzą żadnych gier ani żadnej polityki i spotykają się z naszym biskupem. Jest np. taka stara tradycja, że biskupa nominata zaprasza do siebie starszy biskup i opowiada temu młodemu, jak być biskupem. I rzeczywiście, kiedy ks. Joseph Werth SJ został biskupem, jeden z biskupów prawosławnych postąpił właśnie tak, jak nakazywała tradycja...

Wydaje mi się, że sprawy kontaktów katolicko-prawosławnych ciągle jeszcze rozgrywają się na poziomie hierarchii, uprawiania swoistej polityki kościelno-cerkiewnej. Dyskutuje się o tym w Genewie, Rzymie, Moskwie, ale to wszystko nie jest zakorzenione pośród wiernych, na szczeblu wspólnot ludzi wierzących. To jest oczywiście zrozumiałe, ponieważ życie tych wspólnot było naruszone, często zupełnie zniszczone.

— *Czy w związku z tym życie wspólnot prawosławnych i katolickich biegnie dwoma torami, czy też tory niekiedy się krzyżują?*

— Są to kontakty przede wszystkim osobiste. Jeżeli do nas przychodzi na mszę ksiądz prawosławny, czy też ja idę do cerkwi, to nie chodzimy w te odwiedziny oficjalnie. Nie nadzedł jeszcze na to czas... Ale codziennie np. spotykam się na uczelni – wykładam w Instytucie Pedagogicznym w Nowosybirsku – z prawosławnymi. Spotykam się także z ateistami. Nigdy

nie miałem przy okazji takich spotkań żadnych spięć. Wyjątkiem byli jedynie ludzie związani ze Stowarzyszeniem Patriotycznym „Pamięć”.

— *Kontakty z ateistami... Czy jezuicie łatwo trafić do ludzi? Przecież jezuici w oficjalnej, sowieckiej propagandzie byli uosobieniem wszystkiego co najgorsze.*

— Rzeczywiście. Jezuita to w Rosji brzydkie słowo, to uosobienie wszelkiego zła. Z tym że ludzie w Rosji nauczyli się odróżniać słowa od czynów. Nauczyli się jedno myśleć, drugie mówić, a jeszcze co innego robić. Wszystko po to, by przeżyć. Dlatego nie wiem tak do końca, jak głęboko zapadły w umysły tych ludzi wszystkie propagandowe hasła skierowane przeciw jezuitom. Oni po prostu nie wierzą słowom. A jezuici są w Rosji po prostu nie znani.

Zresztą rodowodu takiego stosunku propagandy do jezuitów trzeba szukać głęboko w historii, jeszcze przed rewolucją, i nie tylko w Rosji...

— *Mówiąc dzisiaj o Rosji często stwierdzamy, że jest to kraj, w którym pojawia się niezwykle głód duchowości. Czy obserwacje Księdza potwierdzają taki pogląd? Czy ludzie w Rosji rzeczywiście pragną i szukają jakichś form życia duchowego?*

— Na pewno jest taki głód nieuświadomiony. Natomiast ten głód, który się ujawnia zewnętrznie, który najłatwiej zauważyć, jest bardzo często nieszczerzy. Nie chodzi w takich wypadkach o religię, ale o to, by wyjechać za granicę, skorzystać z jakichś form pomocy czy choćby tylko pogadać z człowiekiem, który przyjechał spoza Rosji.

Z własnego doświadczenia mogę wszakże powiedzieć, że jeżeli przekazywałem Słowo, mówiłem o Bogu, to tak jak mnie słuchano tam, nigdzie mnie wcześniej nie słuchano. To nie ulega wątpliwości.

— *Słuchano z nadzieją i wiarą?*

— Więcej na ten temat mogłyby powiedzieć badania z zakresu psychologii religii, szczególnie poświęcone budzeniu się uczuć religijnych. Ja dodam w tym miejscu jedynie, że ludzie w Rosji bardzo często mieszają religię z magią. Znam takich ludzi, którzy uważają, że w utożsamianiu religii z białą magią nie ma nic niewłaściwego. Gorzej, gdy utożsamia się ją z magią czarną... To są katolicy, którzy chodzą do kościoła, a jednocześnie zajmują się magią. Poszukiwanie wiary wiąże się tam bardzo często z terapeutycznymi możliwościami wiary i religii. W związku z tym w tych poszukiwaniach bardziej może chodzi o terapię czy psychoterapię aniżeli o samą wiarę i spotkanie z Bogiem.

Z pewnością jest to zjawisko złożone. Już dziś można powiedzieć, że ci ludzie mają pewną wrażliwość wewnętrzną – myślę, że to jest ważne – na sacrum, na tajemnicę; wrażliwość, którą Zachód w swym pragmatyzmie w dużym stopniu zatracił.

— *Czy nie jest to jednak rodzaj rozmytego mistycyzmu?*

— Obojętne, jak to nazwiemy. Mnie się wydaje, że jest to typ pewnej religijności naturalnej. Zresztą religijność naturalna często bywa przenoszona do kościołów, mimo że z wiarą chrześcijańską nie ma nic wspólnego. Myślę, że jednym z głównych problemów pracy ewangelizacyjnej na tamtych ziemiach jest umiejętność wyprowadzenia ludzi ze stanu tej religijności naturalnej. Ona ich gniecie, sprawia, że żyją w ciągłym lęku. To jest przeżycie religijne budowane na lęku. Zresztą gdy się dobrze przysłuchać kazaniom księży prawosławnych, okazuje się, że jest w nich ogromnie wiele zdań opartych na strachu.

Mnie czasami ludzie nawet pytają: Jak to jest, że wy, katolicy, nie straszycie. Dla religijności naturalnej jest bowiem zupełnie oczywiste, że człowiek musi się bać. Dlatego tak ważne jest odróżnienie religijności naturalnej od wiary. Wiara ma oczywiście elementy religijne, np. obrzędowość. Ale to jest coś drugorzędного. Znacznie istotniejsze jest usłyszenie głosu Boga, który szuka człowieka. Wiara jako odpowiedź na poszukiwanie człowieka przez Boga, wiara jako wdzięczność, wiara jako błogosławienie Boga – to na ziemiach, o których mówimy,

zjawisko niezwykle rzadkie. Ale myślę, że i wśród katolików polskich nie jest to postawa częsta. Także u nas element religijności naturalnej jest znacznie łatwiejszy do zauważenia aniżeli wiara w rozumieniu chrześcijańskim, niż taka wiara, jaką daje nam Chrystus.

— *O wspólnotach katolickich na ziemiach Rosji myślimy często jako o wspólnotach ludzi starych. Tych ludzi, których ukształtowała tradycja religijna XIX lub początku XX w. Czy Kościół katolicki w Rosji opiera się zatem przede wszystkim na ludziach starych i na ich szalenie tradycyjnym modelu pobożności?*

— Myślę, że tak właśnie jest. Taka jest historyczna prawda we współczesnym katolicyzmie w Rosji. Obecny moment był, jak sądzę, ostatnim, w którym można było zachować więź pomiędzy tradycją a współczesnością. Jeszcze 5–10 lat i w Rosji katolicyzmu nie byłoby w ogóle. Młodzież była zostawiona sama sobie, nie było kościołów, kapłanów, nauczania.

Prawdą jest, że współcześnie ruchy katolickie bardziej konserwatywne czują się wśród katolików rosyjskich znacznie lepiej aniżeli takie, jak np. ruch neokatechumenalny. Obrzędowość przedsoborowa jest przyjmowana lepiej aniżeli posoborowa.

— *Czy to oznacza, że nurt integrystyczny znajdzie w Rosji swych zwolenników?*

— To jest możliwe. Myślę, że będzie to zależało od tego, z jakim przyjęciem spotka się Kościół, religia na tamtych ziemiach. Jeżeli Kościół będzie musiał przejść do defensywy, to mogą się pojawić reakcje zachowawcze, integrystyczne. Reakcje takie wynikają przecież z lęku. Zresztą podobnie może być w Polsce. Pewien antyklerykalizm, postawy antykościelne – to wszystko będzie popychało Kościół właśnie ku integryzmowi.

W Rosji ludzie starzy, którzy nigdy nie słyszeli o II Soborze Watykańskim, z pewnością z trudem będą mogli zgłębić jego naukę. Często przychodzą do mnie wierni i pytają: Co to był ten sobór, dlaczego on taki ważny? Czy nauka soboru zostanie

w Rosji przyjęta? To wszystko zależy od mądrości i przygotowania kapłanów, którzy będą pracowali na tamtych ziemiach. Z pewnością Kościołowi na Wschodzie potrzebny jest kontakt z Kościołem z Zachodu.

— *Kontakt, który pomoże tym ludziom? Pomoże w czym?*

— Choćby w uświadomieniu sobie, że osobiste kryzysy religijne są czymś naturalnym i potrzebnym. Ja w Rosji nie spotkałem jeszcze młodego człowieka, który po pierwszej euforii związanej z odkryciem religijności nie popadłby w kryzys i nie odszedł od wiary. To, czy taki człowiek wróci, będzie zależało od mądrości kapłanów.

Ale trzeba także pamiętać, że dla ludzi na Wschodzie pewne przejawy życia kościelnego na Zachodzie są bardzo trudne do zaakceptowania. Im się na przykład – i to zarówno katolikom, jak i tej części prawosławnych, którzy byli związani z ks. Aleksandrem Mieniem – nie podoba Kościół zachodni, jak oni mówią, laicki. Im się podoba Kościół z Polski, ponieważ jest bliższy ich tradycji, mentalności. Zachował więcej śpiewu, więcej obrzędowości. A jeżeli obrzędowość zostaje zredukowana, tak jak to często bywa na Zachodzie, to już tym ludziom nie odpowiada. Znam nawet katolików, którzy pytają mnie: Dlaczego nie można stworzyć rosyjskiego Kościoła katolickiego? Żeby był w tym Kościele wschodni, rosyjski obrządek. Oni często mówią, że my, łacinnicy, nie czujemy, czym jest liturgia...

— *Ksiądz mówi o pragnieniu budowania wschodniej liturgii w tonie Kościoła katolickiego, ale przecież dla wielu rosyjskich inteligentów Kościół łaciński był interesujący nie tylko z powodów religijnych, ale również ze względu na związek z kulturą i cywilizacją Zachodu. Czy nie ma już w takim razie tej inteligencji, która właśnie w Kościele widziała eksponenta kultury zachodniej w Rosji?*

— Wie Pan, ja się spotkałem z tą inteligencją. Oni rzeczywiście lubią się nazywać katolikami, ale gdyby im Pan powiedział, aby przyszli na mszę, zapytaliby: A po co? Ja bym powiedział tak – to zainteresowanie inteligencji rosyjskiej Kościo-

łem katolickim miało raczej charakter zainteresowania pewną formacją kulturalną. Oni żyli w izolacji, w getcie, dlatego wytworzyli sobie bardzo swoisty obraz Kościoła. Obraz, który najczęściej nie odpowiada rzeczywistości. To jest wyobrażenie o Kościele. I kiedy ci ludzie rzeczywiście stykają się z Kościołem, często są rozczarowani.

Generalnie rzecz ujmując nie powiedziałbym, aby inteligencji rosyjskiej bliższy był Kościół katolicki, aniżeli prawosławny. To jest sprawa bardzo osobista i robienie w tym wypadku jakichkolwiek uogólnień jest po prostu niebezpieczne.

— *Ale faktem jest, że Kościół katolicki jest już obecny w miasteczku akademickim w Nowosybirsku. Jak odbywa się ten kontakt Kościoła ze środowiskiem naukowym Nowosybirska?*

— Zacznę może od słów, które usłyszałem od jednego z działaczy Stowarzyszenia „Pamięć”. Otóż ten człowiek, profesor zresztą, wyraźnie mi powiedział, że nie mam prawa wchodzić z katolicyzmem do akademgorodka. Twierdził, że to prawo ma jedynie prawosławie. A co do naszej tam obecności? Myślę, że o wejściu jeszcze nie ma co mówić i nigdy o tym nie mówię. Mówię raczej o spotkaniu. To spotkanie jest potrzebne zarówno katolikom jak i prawosławnym.

— *Jest to dopiero spotkanie czy już i obecność?*

— Myślę, że także jakaś obecność. Ale kształt tej obecności dopiero się będzie formował. Na to trzeba czasu. W tej chwili trudno ten kształt określić. Na razie jest to zatem raczej spotkanie, które przebiega – muszę powiedzieć – raczej spokojnie, bez większych wstrząsów lub kryzysów.

Ale spotkania katolicyzmu z miejscową inteligencją nie można sprowadzać wyłącznie do akademgorodka. W Nowosybirsku jest wiele wyższych uczelni, a akademgorodok jest takim miasteczkiem, gdzie skupiły się przede wszystkim instytuty naukowo-badawcze. W związku z tym jest tam stosunkowo mało studentów. W Szkole Pedagogicznej w Nowosybirsku, w której wykładał, studentów jest znacznie więcej, podobnie z Akademią Medyczną, Szkołą Rolniczą, Politechniką. W sumie

jest tam około 50 tys. studentów. To są bardzo różni ludzie. Dlatego bardzo trudno byłoby mówić o jakimś jednorodnym środowisku akademickim.

Na Uniwersytecie w Nowosybirsku próbujemy stworzyć nowy wydział filozoficzny. Załączek tego wydziału istnieje już 2 lata, ale ciągle jeszcze nie ma swej struktury formalno-prawnej. Jest praktycznie nie w Uniwersytecie, ale przy Uniwersytecie. To jest jego słabość. Jak będzie w przyszłości? Trudno w tej chwili powiedzieć. Pracuje tam dwóch Niemców, z Gregoriany w Rzymie. Jeden wykłada filozofię społeczeństwa od Platona do czasów dzisiejszych, drugi natomiast teologię fundamentalną.

Poza tym spotykam się raz w tygodniu z grupami studentów, którzy chcą się czegoś dowiedzieć na temat wiary, Kościoła, Boga. Ponadto pracuję na pół etatu w Szkole Pedagogicznej i prowadzę tam zajęcia z pedagogiki rozwoju duchowego. Utworzyliśmy tam również ośrodek duchowości chrześcijańskiej, który miałby być bazą przygotowującą nas do utworzenia katedry pedagogiki rozwoju duchowego, a jednocześnie pomóc nam w dalszym działaniu, np. na rzecz dzieci i młodzieży niepełnosprawnej.

— *Czwartkowe spotkania z młodzieżą... Co tych ludzi interesuje? Jakie zadają pytania?*

— Najczęściej powtarza się pytanie o różnice pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem. Dla nich prawosławie to chrześcijaństwo. A katolicyzm, co to jest katolicyzm? Dziwią się, że to także chrześcijaństwo, czasem nie dowierzają. Pytają oczywiście o jezuitów. Bywają pytania dotyczące Pisma Świętego, Jezusa Chrystusa. Jest w tym wszystkim pewna tendencja do niwelowania różnic pomiędzy religiami. Oni nie odróżniają wyznania od religii... Jest w tych ludziach tendencja do synkretyzmu religijnego. Właściwie wszystkie religie mają tę samą wartość, wszystkie są takie same, a wybór zależy od tego, która komu bardziej odpowiada.

— *Czy to nie jest efekt ateistycznej edukacji, w której religii nie traktowano poważnie?*

— To jest efekt tej edukacji, ale jest to także hasło polityczne rzucone narodowi, aby nie dopuścić do tarć religijnych. Ja nie wiem, czy to akurat ochroni przed takimi tarciami... ale dla mnie jest zupełnie czytelne, że takie są właśnie korzenie myślenia, o którym mówię. A poza tym zwykła ignorancja, niewiedza...

— *Skoro mówimy już o hasłach politycznych, to nie mogę nie zapytać o stosunek władz politycznych do działalności ruchów religijnych, do działalności wspólnot wyznaniowych.*

— Bardzo dużo zależy od konkretnych ludzi na konkretnych stanowiskach. Władze moskiewskie, federalne są bardzo otwarte. Natomiast niżej bywa rozmaicie. Władzę nadal przecież sprawują ludzie wywodzący się z partyjnej nomenklatury, dla których religia była opium dla narodu. Teraz nie wypada tego mówić, więc nie mówią, ale przekonani do spraw religii wcale nie są. Traktują Kościół bardzo utylitarnie. Są przekonani, że jesteśmy bardzo bogaci i dlatego trzeba nas wykorzystać. Oni handlują, czym się da, także sumieniami.

— *To bardzo brutalne określenie. Czy zatem Rosja nie budzi się ku religijności, ku duchowości?*

— Wszelkie generalizacje są nieprawdziwe. W Rosji cały czas była obecna wiara, która żyła w podziemiu. Jeżeli ktoś spotkał właśnie takich ludzi, to będzie przekonany, że wszyscy są tacy religijnie wrażliwi i spragnieni duchowości. Ale mógł spotkać także ludzi związanych z Komsomołem, a tych sprawy wiary wzruszają bardzo mało albo nawet wcale. Jest oczywiście nieprzerwana tradycja religijna. I jeżeli ktoś trafił na tę tradycję, to dla niego cała Rosja będzie wierząca i cudowna. A jeżeli nie trafił – to będzie przekłeta...

Roman Dzwonkowski SAC

Duszpasterstwo polskie w krajach na terytorium dawnego ZSRR

Dzięki przemianom politycznym w ZSRR w drugiej połowie lat osiemdziesiątych rozpoczął się najpierw w tym państwie, a po jego likwidacji pod koniec 1991 r. w państwach powstałych na jego miejsce, proces odrodzenia Kościoła katolickiego, a w nim i duszpasterstwa polskiego. Doniosłe znaczenie w tej dziedzinie miała odbudowa administracji kościelnej w ZSRR na terenach, gdzie przestała ona istnieć najpierw w okresie międzywojennym, a następnie po 1945 r., z chwilą ich włączenia w granice tego państwa. Rozpoczęła się ona od nominacji przez papieża Jana Pawła II, w lipcu 1989 r., administratora apostolskiego dla Białorusi w osobie ks. bpa Tadeusza Kondrusiewicza. W styczniu 1991 r. została reaktywowana hierarchia katolicka na Ukrainie, a następnie na Białorusi. Ponadto w kwietniu 1991 r. zostały ustanowione 3 nowe administratury apostolskie: dla europejskiej części Rosji z siedzibą w Moskwie, dla azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej z rezydencją w Nowosybirsku oraz dla Kazachstanu, Kirgizji, Tadżykistanu, Turkmenii i Uzbekistanu z siedzibą w Karagandzie. W sumie na terenie byłego ZSRR, nie licząc krajów bałtyckich, jest obecnie 10 biskupów obrządku łacińskiego, w tym ponad połowa polskiego pochodzenia.

Zasięg geograficzny duszpasterstwa polskiego w byłym ZSRR

Najogólniej mówiąc duszpasterstwo polskie obejmuje skupiska autochtonicznej ludności polskiej na Łotwie, Litwie, Białorusi i Ukrainie oraz Polaków i osoby polskiego pochodzenia w Mołdawii, Rosji europejskiej, azjatyckiej oraz w Kazachstanie i Uzbekistanie.

Estonia. Wśród kilkutysięcznej (ok. 6000) grupy katolików w Estonii Polacy od czasów przedwojennych stanowią większość. Dlatego

duszpasterze muszą tu znać także język polski. Ostatnio Jan Paweł II przemawiał w Tallinie także po polsku.

Łotwa. Polacy w tym kraju, zamieszkali od kilkuset lat głównie w południowo-wschodniej części Łotwy, czyli Łatgalii (dawne Inflanty Polskie), mają już to duszpasterstwo polskie zapewniane przez księży łotewskich. Obecnie na terenie Łotwy w ponad 20 parafiach odprawia się nabożeństwa w języku polskim. Polacy na Łotwie stanowią około 12% wiernych Kościoła katolickiego w tym kraju.

Litwa. Polacy na Litwie są skupieni przede wszystkim na tych terenach przedwojennej Wileńszczyzny, które po 1945 r. weszły w skład Republiki Litewskiej. W liczbie 260 tys. (według spisu z 1989 r.) stanowią oni około 10% katolików na Litwie. W niektórych okręgach, np. solecznikowskim, Polacy liczą 80%. Po II wojnie światowej w około 80 parafiach korzystali oni z opieki religijnej zapewnianej głównie przez księży Polaków. Nicunikniona zmiana pokoleń i inne przyczyny sprawiły, że opiekę tę przejęło, w przytłaczającej większości, duchowieństwo litewskie, nie zawsze należące do znającego język ogromnej większości parafian.

Białoruś. Według różnych ocen żyje tu największa – pomijając Litwę – liczba katolików. Kwestia dokładnej ich liczby nie jest do tychczas wyjaśniona i dane szacunkowe na ten temat bardzo się różnią. Premier Białorusi, Wiaczesław Kiebiczy, podczas audyencji u Jana Pawła II w kwietniu 1992 r., mówił o 2 mln katolików¹. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu opinia ta jest bliska prawdy. Inne źródła wymieniają liczbę 700-800 tys. Na szacunki te rzutuje mocno fakt zarówno historycznego, jak i aktualnego utożsamiania się na dawnych kresach wschodnich I i II RP katolików obrządku łacińskiego z polskością. Jego wyrazem jest znany stereotyp „Polak-katolik”. Obydwa te określenia nadal są tam używane zamiennie. Obecnie, na skutek procesu wynarodowienia, którym w dużej mierze została objęta ludność polska po II wojnie światowej, oraz w wyniku tworzenia się białoruskiej świadomości narodowej rośnie procent katolików Białorusinów obrządku łacińskiego. Uważa się, że stanowią już oni od kilku do 10% ogółu wiernych tego Kościoła. Jeśli przyjąć, że w liczącej 10 mln ludności Białorusi katolicy stanowią 1/5 i ogromna większość z nich utożsamia się z polskością, nietrudno zrozumieć bardzo żywe

¹ Por. „Gość Niedzielny”, 26 IV 1992.

zainteresowanie zarówno liczbą katolików, jak i ich świadomością etniczną narodowych środowisk białoruskich oraz władz republiki.

Ukraina. W przeciwieństwie do Białorusi główna siła Kościoła katolickiego w postaci liczby wiernych i parafii, istnieje za przedwojenną granicą południowo-wschodnią, czyli za Zbruczem. W diecezjach kamienieckiej i żytomierskiej jest już w sumie około 250 parafii, niekiedy bardzo licznych i prężnych. W takich miastach, jak Winnica, Chmielnickij (Płoskirów), Kamieniec Podolski, Czerniowce, Odessa, Bar, Gródek Podolski, Połonne i inne, liczą one od kilku do kilkunastu tysięcy wiernych. W samym Żytomierzu ich liczbę ocenia się na 60 tys. osób. Obecnie na terenach archidiecezji lwowskiej oraz diecezji łuckiej i niemałej części przemyskiej działa około 150 kościołów czy kaplic, przy których gromadzą się, często bardzo nieliczne, grupy parafian potrzebujących opieki religijnej i pragnących utrzymać swoje świątynie, mające niekiedy wielką wartość historyczną i artystyczną. Przed kilku laty konsul PRL we Lwowie Włodzimierz Woskowski oceniał liczbę Polaków na Ukrainie Zachodniej na 100 osób². W sumie jest na Ukrainie, od granicy z Polską do granicy z Rosją, ponad 400 parafii. Liczba katolików nie jest dokładnie znana. Obecnie, wobec powrotu do Kościoła coraz większej liczby osób, do niedawna ukrywających swoją wiarę, ocenia się ją na milion lub znacznie więcej. Przytłaczająca większość z nich mieszka na terenach, gdzie państwo polskie przestało istnieć 200 lat temu. Tu również katolicyzm obrządku łacińskiego utożsamia się z polskością, lecz na skutek tych samych procesów, o których była mowa przy Białorusi, i tutaj powstała kategoria historycznie nowa: Ukraińców – katolików obrządku łacińskiego. Trudno na razie określić ich liczbę.

Mołdawia. Liczbę Polaków w Mołdawii ocenia się na ponad 10 tys. osób. Zawsze mieli oni polską opiekę religijną, choć po II wojnie światowej nigdy nie była ona wystarczająca. Pracował tam bowiem tylko jeden duszpasterz. Obecnie pracuje tam ośmiu księży, w tym połowa z Polski.

Federacja Rosyjska. Spis ludności z 1989 r. wykazywał w Federacji Rosyjskiej 120 tys. Polaków³. Jednakże działacze Związku Polaków w Rosji twierdzą, że jest ich około 300 tys., a niektórzy podają liczbę ponad pół miliona⁴. Tę ocenę potwierdzałaby pewna prawidłowo-

² Por. „Kultura” nr 9 (492) 1988, s. 157 (Paryż).

³ Por. „Argumenty i Fakty”, 19 VIII 1990 (Moskwa).

⁴ Por. P. Łączkowski, *Na terenie Rosji, „Ład”*, 14 VI 1992.

wość polegająca na tym, że pomiędzy wynikami spisów ludności dotyczącymi Polaków a ocenami ich liczby przez nich samych istnieje z reguły znaczna, zwykle kilkakrotna różnica. Dotyczy to np. takich miast, jak Tomsk i obwód tomski, Petersburg i Moskwa. W ogromnej większości ponad 40 parafii administratury apostołskiej w Rosji europejskiej, z których 13 istnieje w obwodzie kalinigradzkim, msze św. są odprawiane także w języku polskim. We wszystkich parafiach administratury apostołskiej dla Syberii rozciągającej się od Uralu do Władywostoku można spotkać Polaków, a niekiedy są tam duże wspólnoty polskie.

Kazachstan. Oficjalne dane sowieckie mówiły o 60 tys. Polaków w tym kraju, lecz różne oceny szacunkowe wymieniają z reguły liczbę znacznie wyższą, bo 150 – 250 tys. Istnieje tam obecnie około 40 parafii i – obok innych – pracuje tam kilku księży z Polski. Trwa budowa kilku kościołów.

Uzbekistan. Liczba Polaków w tej republice jest oceniana na 2000 osób. Pracuje wśród nich dwóch księży franciszkanów z Polski.

Główne potrzeby i problemy duszpasterstwa polskiego na Wschodzie

Problemy, wobec których stoi obecnie Kościół katolicki obrządku łacińskiego w krajach byłego ZSRR, a w nim i duszpasterstwo polskie, wynikają z dwóch zasadniczych przyczyn: zniszczeń dokonanych przez antyreligijną politykę władz tego państwa oraz odrodzenia narodowego państw, w których Kościół ten istnieje.

Dążenia narodowe w krajach powstałych na terytorium byłego ZSRR, zwłaszcza przy politycznym widzeniu Kościoła, rodzą pokusę posługiwania się nim dla doraźnych celów narodowych, np. w celu umacniania pozycji tzw. języka państwowego. Duszpasterska misja Kościoła ma charakter religijny, a więc transcendentálny, uniwersalny i ponadnarodowy. Ponieważ jednak jest realizowana w konkretnej społeczności etnicznej i narodowej, korzysta z jej języka i kultury. Tym samym przyczynia się w sposób istotny do podtrzymania i rozwoju wartości narodowych. Dzieje się to jednak w sposób pośredni i nie może być realizowane pod dyktando władzy politycznej. Interesują nas tu jednakże nie problemy Kościoła w ogóle, lecz problemy duszpasterstwa polskiego i do ich się tu ograniczamy.

Brak duszpasterzy. Najbardziej palącym problemem całego Kościoła katolickiego w byłym ZSRR jest brak odpowiednio przygotowa-

nych duszpasterzy. Dotyczy to także duszpasterstwa polskiego, i to nie tylko w największych skupiskach ludności polskiej, np. na Białorusi i Ukrainie, lecz wszędzie tam, gdzie było czy jest ono prowadzone, a więc na Łotwie, na Litwie, w Rosji, na Syberii i w Kazachstanie. Wprawdzie w ostatnich kilku latach do pracy na Wschodzie udało się ponad 200 księży, niemal wyłącznie z Polski, jednak tylko pewna część potrzeb została zaspokojona. W dalszym ciągu bowiem duszpasterze mają z reguły po 2-3, czasem 4 parafie, często odległe od siebie o dziesiątki, setki albo tysiące kilometrów, jak np. w Rosji azjatyckiej i w Kazachstanie. Bardzo często są w nich ponadto kierownikami remontu kościoła lub jego budowy. W tej sytuacji brakuje możliwości należytego zajęcia się duszpasterstwem, a przede wszystkim młodzieżą i dziećmi. W odpowiedzi na palącą potrzebę kapłanów i apele o ich przysłanie, kierowane przez biskupów i wiernych z Białorusi, Ukrainy, Rosji i Kazachstanu do Kościoła w Polsce, ponad 200 księży polskich udało się do pracy na tych terenach. Ogromna większość z nich pracuje na Białorusi i Ukrainie, gdzie są największe skupiska katolików i Polaków. Lecz dopiero jej podwojenie pozwoliłoby na zaspokojenie najpilniejszych potrzeb religijnych. Kościół katolicki w Polsce, dysponujący – jak żaden inny w Europie – wielką liczbą księży, pomimo stosunkowo dużego wkładu personalnego w odbudowę duszpasterstwa na Wschodzie, nie odpowiedział jeszcze na miarę swoich możliwości na istniejące tam niezwykle palące potrzeby duchowe. Tym bardziej że pracę duszpasterską księży z Polski ogromnie ułatwia kilka ważnych czynników. Są to: ta sama co w Polsce kultura religijna społeczności katolickich (poza niemieckimi), ten sam język ogromnej części wiernych oraz bliskie pokrewieństwo języka polskiego, białoruskiego, rosyjskiego i ukraińskiego, pozwalające na stosunkowo szybkie ich opanowanie. Rozwiązał się utrzymywany kiedyś mit o pójściu na Wschód setek księży z Polski, gdy otworzą się granice ZSRR. Z wielkim niedoborem duszpasterzy i siostr zakonnych łączy się brak należytej prowadzonej katechezy dzieci i młodzieży.

Status prawny księży z Polski. Kwestią, która może budzić niepokój, jest tymczasowy status prawny księży z Polski pracujących na Białorusi i w Rosji. Niekiedy przedstawiciele Rady Najwyższej ds. Religii przy rządzie Białorusi wysuwają żądanie wydalenia z republiki polskich księży⁵.

⁵ Por. „Głos znad Niemna” nr 14 (48) 1993, s. 8.

Trudności na Ukrainie Zachodniej. Reaktywowana tam w styczniu 1991 r. wraz z hierarchią Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego i bizantyńsko-ukraińskiego metropolia rzymskokatolicka we Lwowie została oficjalnie uznana przez władze Ukrainy w listopadzie tegoż roku. Położenie katolików tego obrządku jest jednak niekiedy bardzo trudne, ze względu na manifestowany tam niechętny stosunek do nich miejscowych władz administracyjnych oraz części duchowieństwa prawosławnego i grekokatolickiego. Starania o zwrot mienia kościelnego pozostają bezowocne, a nawet przynoszą rezultaty odwrotne od zamierzonych. Przykładem może być przekazywanie kościołów, o które zaczynają się starać katolicy obrządku rzymskiego, innym wyznaniom. We Lwowie z około 30 kościołów odebranych katolikom obrządku łacińskiego w czasach stalinowskich nie odzyskali oni ani jednego. Przekazano je unitom lub prawosławnym. Bezowocne były starania o kościół poddominikański w Tarnopolu, gdzie katolicy obrządku łacińskiego nie mają żadnej świątyni. Zdarzają się wypadki odbierania katolikom obrządku łacińskiego odzyskanych już przez nich i używanych kościołów. Miało to miejsce np. w lutym 1993 r. w Komarnie i Brodach. Przejeli je siłą grekokatolicy, pomimo że w pierwszej z tych miejscowości mają już oni dwie własne cerkwie, a w drugiej trzy i budują czwartą. Na działania te ma wpływ znane, upokarzające dla Kościoła obrządku łacińskiego w Polsce wydarzenie w Przemyślu. Chodzi o niedopuszczenie grekokatolików Ukraińców – przez grupę Polaków – do przejęcia przez nich, na podstawie decyzji władz kościelnych, kościoła pokarmelitańskiego, będącego w ich posiadaniu od XVIII w. do 1945 r.

Problem depolonizacji Kościoła katolickiego

Po udaniu się księży z Polski do pracy na Wschodzie podniosły się z różnych stron zarzuty polonizowania tamtejszych katolików. Gdy chodzi o prasę polską, to kryje się za nimi zwykle rażąca u publicystów krajowych i emigracyjnych nieznajomość rzeczywistego stanu rzeczy. Po stronie niepolskiej natomiast zarzuty opierają się na milcząco przyjmowanym lub też głośno wypowiedzanym założeniu niektórych środowisk białoruskich i innych, że na Białorusi i Ukrainie nie ma Polaków, tylko spolonizowani i „okatoliczeni” Białorusini i Ukraińcy. Jego podtrzymywanie byłoby nową wersją totalizmu decydującego odgórnie o przynależności narodowej obywateli danego kraju, tym razem w wydaniu nowo powstałych państw po upadku ZSRR.

W rzeczywistości jednak, jak pokazują wydarzenia ostatnich trzech lat, powstał nie problem polonizacji, lecz depolonizacji duszpasterstwa w różnych ośrodkach tradycyjnie polskich. Chodzi tu o wprowadzanie do liturgii i paraliturgii na terenach, gdzie żyją duże skupiska ludności polskiej, języka rosyjskiego, białoruskiego i ukraińskiego.

Depolonizacja ta ma dwa różniące się zasadniczo oblicza. Jest usprawiedliwiona i słuszna w tej mierze, w jakiej wymagają tego względy duszpasterskie, wynikające ze zmian językowych i etnicznych w parafiach katolickich. Tych, które przetrwały okres stalinowski, i tych, które się odrodziły w ostatnich latach, zwłaszcza na byłych kresach wschodnich I i II Rzeczypospolitej. Można ją nazwać depolonizacją pozytywną i pożądaną. Staje się ona jednak negatywna i bardzo szkodliwa dla życia religijnego, gdy kryją się za nią względy pozareligijne i forsowana jest odgórnie, przez czynniki polityczne wbrew woli zainteresowanych wiernych. Bywa ona również rezultatem braku rozeznania i orientacji u nowo przybyłych duszpasterzy z Polski w nastawieniu wobec języka polskiego ogółu wiernych na Białorusi i Ukrainie. Wprowadzane wówczas zmiany idą w kierunku jedynie redukcji i zastępowania języka polskiego w liturgii i paraliturgii – innym językiem – bez widocznej potrzeby ze strony wiernych – zamiast równoległego używania innych języków w miarę potrzeb duszpasterskich. Wprowadza to niepokój i spotyka się to z niechęcią, a niekiedy i sprzeciwem, ze strony wiernych starszego pokolenia, które zresztą na co dzień po polsku już nie mówi.

Tu należy zwrócić uwagę na bardzo charakterystyczne dla ziem, o których tu mowa, zjawisko różnienia się języka narodowego i świadomości narodowej u tamtejszej ludności polskiej, białoruskiej i ukraińskiej. Podobne zjawisko istnieje także zresztą u Białorusinów i Ukraińców w Polsce. Otóż w wyniku dramatycznych losów Polaków na Wschodzie ich język narodowy i świadomość narodowa nie zawsze się tam pokrywają. Bardzo często utracili oni swój język ojczysty w życiu codziennym, zachowując go jednak w życiu religijnym wraz z narodową świadomością polską. Jak wiadomo, w czasie prześladowań narodowych i religijnych za caratu, a następnie w czasie panowania komunizmu, język polski mógł swobodnie rozbrzmiewać tylko w kościołach. Stał się on przez to jedynym praktycznie znakiem tożsamości duchowej i kulturowej Polaków. Stąd ich duża wrażliwość na różne zmiany w tym względzie. Z faktu tego często nie zdają sobie sprawy udający się do pracy na Wschód młodzi księża z Polski. Dlatego łatwo rodzi się u nich przekonanie o konieczności zastępowania języka polskiego – nie używanego na co dzień przez wiernych,

a obecnego tylko w kościele – językiem białoruskim lub ukraińskim i działania w tym kierunku. Księża miejscowi, znający lepiej historyczne, psychologiczne i narodowe uwarunkowania dotyczące języka polskiego w życiu religijnym, zachowują, poza nielicznymi wyjątkami, większą powściągliwość.

Depolonizacja może mieć również, jak wspomniano, podłoże nie duszpasterskie, lecz polityczne i narodowe. Jego wyrazem jest np. komunikowane już wielokrotnie miejscowej hierarchii katolickiej życzenie władz białoruskich białorutenizacji języka w kościołach katolickich na Białorusi. Wola samych zainteresowanych nie jest w nich uwzględniana. Dążenie to wyrażają również różne narodowe ugrupowania białoruskie.

Podstawowe zasady dotyczące omawianych tu zagadnień, gdy chodzi o Białoruś, trafnie sformułował w 1992 r. Związek Polaków na Białorusi. Najważniejsze z nich brzmią następująco: *Na Białorusi są Polacy; mają oni prawo modlić się do Boga w języku ojczystym; takie same prawo mają do języka białoruskiego parafianie Białorusini; prawo wyboru języka należy wyłącznie do wiernych, a nie do osób z zewnątrz; powyższe zasady powinny być respektowane przez Kościół, państwo, zainteresowane osoby i instytucje*⁶. Zasady te, mutatis mutandis, można odnieść do Ukrainy i innych terenów. Godzenie dążeń i życzeń różnych grup wiernych nie jest jednak łatwe.

Nowy styl duszpasterstwa

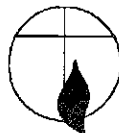
Dotychczas, pomimo znacznie większej niż do niedawna liczby księży, w dalszym ciągu panuje na ogół dawny styl pośpiesznego i masowego udzielania sakramentów. Brakuje czasu na wprowadzanie bardziej pogłębianego teologicznie duszpasterstwa, dostosowanego do nowych potrzeb oraz na należyte zajęcie się dziećmi i młodzieżą. Niemożliwe jest także, praktycznie biorąc, dotarcie do rozproszonych wiernych, zwłaszcza w terenach wiejskich. Parafie pozostają zwykle jedynie punktami obsługi religijnej zwracających się do duszpasterzy ludzi, a nie placówkami misyjnymi. Istnieje też coraz pilniejsza potrzeba tworzenia duszpasterstwa dla inteligencji i młodzieży, przy zachowaniu jednak tradycyjnych form pobożności, na których opiera się życie religijne ogółu wiernych.

⁶ Por. T. Małowicz, *Szanować się nawzajem*, „Głos znad Niemna” nr 17 (28) 1992, s. 9.

Brak polskiej elity intelektualnej

W warunkach prześladowań i ograniczenia wolności religijnej, wiarę w ZSRR przechowały przede wszystkim najniższe warstwy społeczne, mające niewiele do stracenia, to znaczy kolchoźnicy i robotnicy fabryczni. Dlatego duszpasterstwu polskiemu na Wschodzie brakuje katolickiej elity intelektualnej, zdolnej do podejmowania nowych zagadnień światopoglądowych, religijnych i moralnych, jakie rodzą się w związku z nową sytuacją postkomunistycznego społeczeństwa. Elitę taką – narodowości rosyjskiej i żydowskiej – ma już np. Kościół katolicki w wielkich miastach rosyjskich, takich jak Sankt-Petersburg, Moskwa czy Nowosybirsk. Zwracanie się inteligencji wspomnianych narodowości – wyznającej do niedawna agnostycyzm lub ateizm – o chrzest w Kościele katolickim obrządku łacińskiego jest jednym z bardzo charakterystycznych znaków czasu w dzisiejszej Rosji. Istnieje już wprawdzie pewna grupa młodej inteligencji polskiego pochodzenia na Łotwie, Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Rosji, lecz zachowuje ona zwykle dystans wobec Kościoła, co jest rezultatem laickiej formacji w minionym okresie.

Duszpasterstwo polskie istniejące aktualnie w mniejszym lub większym zakresie w kilkunastu krajach powstałych na terytorium byłego ZSRR przeżywa od kilku lat trudny renesans. Stał się on możliwy nie tyle dzięki przemianom politycznym, jakie dokonały się w tym państwie lub też pomocy personalnej w postaci duszpasterzy przybyłych z Polski, ale przede wszystkim dzięki zachowaniu przez skupiska polskie, pomimo wszystkich doświadczeń i trudności, nadziei i wiary.



Hanna Maria Małgowska

Polscy badacze religii na Syberii

Zagadnienie religii występujących na Syberii opisano już wielokrotnie i można przypuszczać, że będą one w dalszym ciągu przedmiotem rozważań. Decyduje o tym bogactwo kontekstów, w jakie zostali wprowadzeni polscy i rosyjscy badacze religii, dla których ten teren jest niewyczerpanym źródłem inspiracji, zwłaszcza jeśli uwzględnimy procesy oddziaływania zachodzące między różnymi systemami wierzeń i pochodnymi od nich utworami z pogranicza religii i literatury. Bez uwzględniania tych związków religioznawstwo może się stać tylko opisem zjawisk połączonym z rejestrem nazwisk, do których kolejni autorzy mogą dopisywać imiona mniej znane lub pozostające jeszcze w archiwach. A przecież w opisie polskiego religioznawstwa możemy wyróżnić przynajmniej trzy procesy, które nadawały niezwykłą dynamikę poszukiwaniom Polaków. Dodajmy też – stały się źródłem długotrwałego oddziaływania na badaczy i ich środowisko.

Pierwszy z tych procesów dokonywał się w zetknięciu z prawosławiem. O ile bowiem daleko idący podział (przynajmniej w większych miastach cesarstwa) pozwalał, a nawet sprzyjał izolacji Polaków i Rosjan, o tyle na zesłaniu czy na osiedleniu podziały te musiały być słabsze. Decydowała o tym chęć przetrwania. Częściej więc niż próby oddzielenia się od Rosjan napotykamy zjawiska nawiązania porozumienia. Oczywiście próbom takim nie sprzyjałyby ostre polemiki religijne. Dość częstym zjawiskiem staje się natomiast dostrzeganie dobrych lub tylko życzliwych odruchów u obu stron. Uczestnictwo częściowo grzecznościowe w świętach lub udział w nich dyktowany potrzebą serca to niejednokrotnie nie tylko początek opisu obrzędów, ale także początek głębszego zainteresowania i próby doszukiwania się cech łączących, nie zaś dzielących, oba wyznania. Ten proces narastania zrozumienia dla innej wiary był bardzo silnym motywem ułatwiającym zrozumienie innych religii. Działo się tak może dlatego, że zarówno katolicy jak i prawosławni w czasie pobytu na Syberii byli poddawani silnemu naciskowi ze strony innych wyznań. Podkreś-

lenie w tym momencie liczby mnogiej nie jest jedynie potknięciem językowym. Zesłanie nie było bowiem decyzją o przymusowym pobycie w jednym miejscu. Zazwyczaj miejsca osiedlenia były kilkakrotnie zmieniane. Przyczyną takich decyzji była chęć utrudnienia rozwinięcia się trwałych kontaktów spośród nawiązanych na początku odbywania kary. Pewną rolę odgrywały też względy związane z potrzebami władz poszczególnych krajów i obwodów, które chciały dysponować zesłańcami jako ludźmi reprezentującymi potrzebne zawody. Zesłańcy mieli więc zastępować mieszkańców centralnej Rosji, którzy, z pewnymi wyjątkami, unikali długotrwałych wyjazdów na tereny Azji. Oczywiście przyczyny dość dużej częstotliwości zmian miejsca pobytu nie ograniczały się tylko do tych motywów, z pewnością jednak możemy zauważyć przynajmniej kilkakrotne zmiany miejsca osiedlenia, a wraz z nimi konieczność przystosowania się do otoczenia reprezentującego bardzo różny sposób myślenia i odmienny stosunek do religii. Z jednej więc strony przybysze z Polski, a liczba ich sięgała wieluset tysięcy, przebywali w promieniu oddziaływania mniejszych grup etnicznych, z drugiej stykali się z dwiema wielkimi religiami orientalnymi, islamem i buddyzmem. Niemalą rolę w procesie edukacji religijnej Polaków odgrywali też staroobrzędowcy reprezentujący dużą część środowiska Sybiraków, a więc ludzi pochodzących z centralnej Rosji, poczuwających się jednak do przynależności do ziemi, którą zamieszkiwali. Te różnorodne wpływy sprzyjały kształtowaniu się dwojakiich postaw: wzmacnianiu surowego przestrzegania wyniesionej z domu religii lub dość daleko posuniętego liberalizmu, połączonego z zainteresowaniem i chęcią utrwalenia zaobserwowanych zjawisk. Dlatego też w drugim i trzecim ćwierćwieczu wśród zesłańców polskich tak wyraźnie dają się zaobserwować zainteresowania religioznawcze i obyczajowe. Obfitość religii bądź systemów religijnych sprzyjała bowiem na Syberii jeszcze jednemu zjawisku – mnożeniu się przesądów. Bali się więc Sybiracy wypowiedzenia czegoś w złą godzinę, bali się stawiania na jednym stoliku trzech palących się świec, spluwali na trzy strony, aby odczarować urok. Wielkim uznaniem i popularnością cieszyły się wśród nich przeróżne lubczyki i inne środki mające na celu przywołanie pomyślności lub odwrócenie niekorzystnego biegu losów. Przebywający na zesłaniu lub osiedleniu Polacy chętnie odnotowywali swe obserwacje już w XVIII w., były one bowiem zajmującym i chętnie czytowanym materiałem, pozwalającym na dostrzeżenie innych problemów związanych z zesłaniem. Nie można bowiem wątpić, że rodziny Polaków skazanych na długoletni pobyt na kresach lasów dostrze-

gały z pewnością w tych opisach obrzędów i odprawiających je ludziach sugestie mówiące o głębokim przejściu zasadami wiary, która dawała nadzieję na to, że ludziom tym nieobce były także zasady etyczne. To zaś budziło nadzieję na zrozumienie i współczucie dla zesłanych. I było to jedno z przekonań, które wielokrotnie potwierdzały syberyjskie doświadczenia.

Dość dużo pisał o wierzeniach ludów syberyjskich gen. Józef Kopeć¹, Ludwik Siennicki oraz Faustyn Ciecierski². Były to informacje bardzo cenne, stanowiące istotny materiał do badań religii, nie można ich jednak jeszcze zaliczyć do badań religioznawczych, te bowiem rozpoczęły się dopiero w końcu lat dwudziestych XIX stulecia. Pierwszym z polskich badaczy religii był więc orientalista Józef Kowalewski³, który przeprowadzał badania wśród Buriatów, na drugim miejscu należy wymienić Ludwika Niemojowskiego, którego również interesowały wierzenia buriackie. Pogłębił znacznie swoją wiedzę o nich dzięki znajomości języka mongolskiego i podróży do Mongolii. Mamy też kilku autorów, którzy z powagą i zainteresowaniem opisywali wierzenia tubylców, brakowało im jednak głębszego zrozumienia tej skomplikowanej problematyki. Byli to Józef Kobylecki, Ewa Felińska, Eugeniusz Żmijewski oraz Agaton Giller. Mimo to niepodobna przejść do porządku dziennego nad ich uwagami, wskazują one bowiem, że wieloletni pobyt pośród ludów wyznających szamanizm jak również długotrwała obserwacja wyznawców buddyzmu i islamu nie pozostały bez wpływu na sposób myślenia pamiętnikarzy, wśród których odnajdujemy wiele szacunku, nawet podziwu dla humanizmu istniejącego w stosunku wyznawców tych religii do świata roślinnego i zwierzęcego. Kult modrzewia obserwowany przez Ewę Felińską u Ostiaków, ciekawe wiadomości przytaczane przez Żmijewskiego o na poły religijnym, na poły świeckim stowarzyszeniu, którego członkowie pod wpływem zasad buddyzmu wyrzekali się zabijania jakiegokolwiek żywej istoty, świadczyły, jak głębokie znaczenie miały szamanizm, buddyzm czy islam. Dowodziły także, że po-

¹ A. Kuczyński, *Wkład polskiego podróżnictwa do historii etnografii. Relacja Józefa Kopcia o ludach Syberii*, „Etnografia Polska”, t. 13, s. 87-119.

² Teuże, *Wkład polskich podróżników do historii etnografii. Pamiętnik Faustyna Ciecierskiego jako źródło etnograficzne XVIII wieku*, „Etnografia Polska”, t. 15, 1971, z. 2, s. 201-223; H.M. Małgowska, *Warmiak na Syberii, czyli dziwne losy Faustyna Ciecierskiego*, „Warmia i Mazury”, 1972, s. 13-14.

³ W. Kotwicz, *Józef Kowalewski orientalista (1801-1878)*, Wrocław 1948, s. 43-107.

wierzchowne tylko przyjęcie prawosławia miało swe głębokie znaczenie, na które niezwykle przenikliwie wskazuje rozmowa z artystą, Jerzym Nowosielskim, dotycząca przede wszystkim stosunku człowieka do świata zwierzęcego w świetle zasad wyznaczonych przez chrześcijaństwo.

Bo chrześcijaństwo zupełnie zagubiło sakralny stosunek do ofiary z krwi zwierzęcia... Niejako skoncentrowało tę ofiarę na mistycznym Baranku i widać jak gdyby pełne wyparowanie ze świadomości sprawy śmierci zwierzęcia zabijanego przez człowieka czy tajemnicy cierpienia zwierzęcia w przyrodzie. Chrześcijaństwo zupełnie to zagubiło i dlatego trudno jest mówić o cierpieniu, śmierci i zabójstwie zwierząt w aspekcie duchowym⁴. Ostry i kategoriyczny zarazem osąd chrześcijaństwa dokonany w ramach rozważań nad stosunkiem do świata zwierzęcego mogą jednak w pewnym stopniu złagodzić refleksje zawarte we „Wspomnieniach” Ewy Felińskiej, która zabłąkawszy się w lesie w pobliżu Berezowa napotyka niedźwiedzia. Widząc go przypominała sobie, że w jej rodzinnych stronach na Białorusi spotkanie takie jest traktowane jako szczęśliwa wróżba. Bez strachu więc podąża w ślady niedźwiedzia, który istotnie staje się zbawczym przewodnikiem – idąc za nim autorka dochodzi do strumienia, a następnie do rzeki, nad którą leży Berezów⁵. Takich przykładów traktowania zwierząt i roślin nie tylko w sposób przedmiotowy można odnaleźć w polskiej literaturze znacznie więcej, zwłaszcza w piśmiennictwie powstałym na terenach Kresów i na Wileńszczyźnie. Ich symbolem jest z pewnością ów *dąb, gaduła stary*.

Znacznie bardziej pogłębione były rozważania Ludwika Niemojowskiego, który do powstania styczniowego prowadził tryb życia ziemianina, gospodarując dobrami Radoszewice pod Wieluniem. W latach pięćdziesiątych opublikował kilka książek beletrystycznych sięgając w nich dość często do tematyki biblijnej. Wieloletni pobyt na Syberii pogłębił wcześniejsze zainteresowania ludoznawcze pisarza, który zajął się teraz etnografią jenisejskich Tunguzów (Ewenków) oraz jenisejskich Tatarów (Chakasów), zainteresował się także życiem i kulturą wschodniej Mongolii. W badaniach tych pomogły mu znacznie kontakty z rdzennymi ludami Syberii związane z pracą u jednego

⁴ Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. *Symbolika i ikona* (4). Rozmowy przeprowadził Zbigniew Podgórzec, „Znak”, marzec 1982, s. 11.

⁵ E. Felińska, *Wspomnienia z podróży do Syberii, pobytu w Berezowie i Saratowie*, t. 1, Wilno 1852, s. 348.

z syberyjskich kupców, a następnie udział w wyprawie zorganizowanej przez władze carskie, której celem było wytyczenie szlaków do zachodniej Mongolii. Znajomość języka tunguskiego (ewenkijskiego) i mongolskiego sprawiła, że jego obszerna książka „Obrazki Syberii”, wydana w 1875 r., w kilka lat później została przetłumaczona na angielski⁶. Prace Niemojowskiego dość szybko zdezaktualizowały się w związku z tym, że rozwój badań etnograficznych i religioznawczych uległ znacznie silniejszym ambicjom naukowym. Religioznawstwo zaczęło bardzo poważnie rozbudowywać swe podstawy naukowe i kształtować precyzyjną terminologię⁷. Natomiast nie do podważenia wydają się opisy kontaktów Niemojowskiego z ludźmi pozostającymi na innym stopniu rozwoju cywilizacyjnego, którzy reprezentowali zarazem interesujący system religijny i wykład myślowy. Pisarz, którego dorobek był dotychczas bardziej imponujący pod względem objętościowym niż myślowym, został zmuszony przez warunki do szczegółowej obserwacji. Niemojowski, który w poprzednich latach oddawał do druku prace niekiedy nie przemyślane, pozbawione spójności konstrukcyjnej, teraz, pod wpływem samotności i oddalenia od kręgu ludzi bliskich sobie pod względem wychowania i sposobu myślenia, zwrócił uwagę na głębokie wartości życia i kultury ludów azjatyckich. Religioznawcze zainteresowania pisarza dotyczyły zarówno szamanizmu jak i lamaizmu. Przebywając przez kilka lat w okolicach Minusińska⁸ najlepiej znał środowisko Tatarów jenisejskich (Chakasów). Im też poświęcił sporo miejsca w swej pracy „Pierwotne plemiona Syberii”. W sposób bardzo ciekawy pisał o specyfice wierzeń szamanistycznych u tej grupy Tatarów, o roli szamanów w społeczeństwie, ich sposobach leczenia. Opisywał także, jak pewne grupy Tatarów mieszkające bliżej miast, przyjęły prawosławie, z którym poznały się w bardzo pobieżny sposób. Zaznaczał przy tym, jak bardzo silne pośród tej grupy okazały się relikty dawnej wiary, które przemieszały się z chrześcijaństwem. Mniej udane niż szczegółowe obserwacje szamanizmu były ogólne rozważania na ten temat. Zwraca więc m.in. uwagę na silny wpływ religii szamańskiej na ukształtowanie się najważniejszych religii orientalnych wschodniej i południowej

⁶ L. Niemojowski, *Siberian Pictures*, t. 1, London, s. 395; t. 2, s. 313.

⁷ W. Tyloch, *Religie czterech stron świata*, Łódź 1988, w szczególności rozdz.: *Buddyzm jako religia ducha*, s. 197–301; *Koran i dydaktyka islamu*, s. 217–224.

⁸ *Pomiędzy którymi od kilku lat zamieszkuję...* L. Niemojowski, *Obrazki Syberii* 1874, s. 92–97.

Azji⁹. Wierzenia religijne Ewenków, zostały w ostatnich latach bardzo dokładnie zbadane przez wybitnych znawców religii syberyjskich, Anisimowa¹⁰ i Wasiliewicza¹¹, którzy z pewnością potrafili głębiej wczuć się w psychikę człowieka stojącego na stosunkowo niskim poziomie rozwoju. W zestawieniu z tymi pracami można zauważyć pewne uproszczenia dotyczące wierzeń Ewenków, natomiast jeśli chodzi o opisy ubiorów szamanów, wyglądu ich bębnow odgrywających tak dużą rolę w ich praktykach, to opisy polskiego pisarza pozostają cennym źródłem wiadomości, tym cenniejszym, że wielokrotnie byłwał on uczestnikiem tych uroczystości. W opisach wierzeń Ewenków, tak jak w relacjach z wierzeń Gilaków (Niwchów) Niemojowski zwracał uwagę na kult niedźwiedzia i jego rytualne znaczenie.

Brak szerokich horyzontów religioznawczych doprowadził jednak Niemojowskiego do pewnych uproszczeń. Opisując więc wierzenia religijne Buriatów podkreślał olbrzymie różnice pomiędzy czcicielami szamanizmu a zwolennikami lamaizmu. Jego zdaniem lamaizm przyjął się wśród Buriatów jedynie powierzchownie, zacierając tym samym rolę, jaką odegrały wierzenia lamaickie promieniujące z Tybetu na Chiny, Mongolię, Korcę i znaczną część Syberii. W tym miejscu pewne twierdzenia pisarza można więc zakwestionować. I tych niedostatków nie mogą w pełni uzupełnić dokładne opisy świątyń lamaickich i próba interpretacji znajdujących się tam symboli¹². W ten sposób Niemojowski upraszczał cały system panującego wśród Buriatów lamaizmu. Natomiast wprowadzenie tych opisów w obieg literacki stanowi niezaprzeczony dorobek polskiego pisarza.

Wśród wielu pisarzy, których talent skryształizował się pod wpływem pobytu na Syberii lub Dalekim Wschodzie, możemy bez trudu wyróżnić jednostki, dla których zetknięcie z lamaizmem lub pozostałościami czarnej wiary było przeżyciem zmieniającym sposób widzenia świata. Bez wątpienia nie mogli do nich należeć zesłańcy, którzy na Syberii spędzili stosunkowo niedługi okres, skupiając całe zainteresowanie na planach ucieczki, jak to miało miejsce w przypadku Zygmunta Mineyki, Wincentego Migurskiego lub Rufina Piotrowskiego. W ich relacjach prawie bez wyjątku dominującą rolę odgrywa

⁹ A. David-Néel, *Mistycy i cudotwórcy Tybetu*, Warszawa 1991, s. 340.

¹⁰ A. Anisimow, *Wierzenia ludów północy*, Warszawa 1971, s. 187–316.

¹¹ M. Wassiljewitsch, *Schamanengesänge der Ewenken (Tungusen)*, w: wyd. zbior. *Glaubenwelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest 1963, s. 381–404.

¹² L. Niemojowski, *Obrazki Syberii*, dz. cyt., s. 49–56.

rozwinięty wątek fabularny, ale już od połowy stulecia wspomnienia, a następnie utwory beletrystyczne stają się ilustracją twierdzenia tybetańskiego: *Każdy drogi kamień, każda roślina, każda planeta lub gwiazda, każdy przedmiot, nawet wśród tych najniższych, materialnie przedmiotów – aż wreszcie świat, jako całość – wszystko ma swoją własną indywidualną duszę, swoje życie i swoją świadomość*¹³. Znakomite opisy przyrody wychodzące spod piór ludzi, którzy wiele lat spędzili na terenach Azji północno-wschodniej, są inspirowane tym samym wpływem, który doprowadził na wyżyny sztukę opisu przyrody w piśmiennictwie rosyjskim znajdującym się od wieków w kręgu oddziaływania idei lamaickich. Aby dostrzec wymiar tego zjawiska warto sięgnąć po utwory powstające w latach następnych. Można tu przywołać zmianę następującą w twórczości Dygasińskiego pod wpływem pracy guwernerskiej na terenach Rosji europejskiej. „Gody życia” są bowiem utworem całkowicie różnym od poprzedniej twórczości¹⁴. Podobnie jest z twórczością Marii Rodziewiczówny, w której powieściach dąb lub wrzos nabierają cech właściwych dla poglądów lamaickich. Wydaje się, że w cennych pracach poświęconych pisarzom ten kontekst jest zazwyczaj pomijany, chociaż uważna lektura utworów pochodzących z drugiej połowy XIX stulecia z pewnością pozwoliłaby ten zasób symboli lamaickich pomnożyć. W tym także okresie, i w latach późniejszych, idee lamaickie spotykają się z głębokim zainteresowaniem postacią św. Franciszka z Asyżu. W tym przypadku wydaje się potrzebne powtórne przemyślenie twierdzenia J. Nowosielskiego o sprowadzeniu stosunku św. Franciszka do zwierząt do naiwnego sentymentalizmu¹⁵. Trudno bowiem przypisać naiwny sentymentalizm Leopoldowi Staffowi czy Zofii Kossak-Szatkowskiej, której „Bez oręża” od wielu lat zostało niesłusznie usunięte w cień. Literatura ostatniego wieku zasługuje z pewnością na ponowne odczytanie, które może być dla sugerowanej tu kwestii bardzo interesujące.

¹³ F. Hartman, *Niektóre tajne wiadomości z koła tybetańskich mistrzów*, „Liberal”, Warszawa 1922, s. 95.

¹⁴ D. Brzozowska, *Adolf Dygasiński*, w: *Literatura polska w okresie ewalizmu i naturalizmu*, Warszawa 1971, s. 29–30.

¹⁵ *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, dz. cyt., s. 114.

Aniela Dylus

Liberalizm? Tak, ale jaki?

Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm, Wyd. „W drodze”, Poznań 1993

Zestawienie w jednym tonie trzech bardzo różnych opracowań podejmujących zagadnienie wolnościowego porządku społecznego wydaje się ryzykowne, choć interesujące. Wprawdzie problematyka esejów Michała Novaka „Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja”, Antona Rauschera „Własność prywatna w służbie człowieka pracującego” oraz Macieja Zięby „Kościół wobec liberalnej demokracji” wyraźnie się uzupełnia. Czytelny i merytorycznie uzasadniony jest zamysł wydawcy, aby przez taki właśnie dobór tekstów możliwie kompleksowo pokazać spotkanie myśli chrześcijańskiej z różnymi obszarami życia publicznego. I tak podczas gdy M. Novak koncentruje się na współzależności systemów: politycznego, gospodarczego i kulturowego, podważając w ten sposób po raz kolejny pryncypia klasycznego liberalizmu, A. Rauscher, prezentując chrześcijańską koncepcję własności prywatnej, penetruje przede wszystkim dziedzinę gospodarki, to rozważania M. Zięby dotyczą głównie styku chrześcijaństwa i polityki. Całość tworzy jednak mozaikę, która mieni się różnorodnością.

Nie kwestionując oryginalności każdego z autorów, wyraźnie można zauważyć, że ich twórczość jest osadzona w nieco innym kontekście kulturowym. Różnych mieli mistrzów, w różnych szkołach myślenia i różnych społeczeństwach wyrosli.

Znany już polskiemu czytelnikowi M. Novak reprezentuje tę wersję anglosaskiego liberalizmu, która okazuje się możliwa do uzgodnienia z chrześcijańską myślą społeczną. Zresztą sam wniósł niemało do budowy mostów między tymi opozycyjnymi stanowiskami. Pokazując punkty styczne między liberalną a chrześcijańską koncepcją wolności, odwołuje się m.in. do wielkich encyklik społecznych. Przede wszystkim jednak obficie czerpie z dorobku amerykańskich twórców demo-

kratycznego kapitalizmu (T. Jefferson, A. Lincoln, Ojcowie Założyciele, F. Hayek, I. Berlin) – nawet jeśli z nimi polemizuje.

Natomiast mniej znany w Polsce A. Rauscher, przedstawiciel starej, solidnej szkoły niemieckiej katolickiej nauki społecznej, kontynuuje prawno-naturalną linię myślenia swoich mistrzów, tj. G. Gundlacha i A.F. Utza. Tak jak oni – instytucję własności prywatnej traktuje jako jeden z filarów (obok rodziny i państwa) wolnościowego, a jednocześnie sprawiedliwego porządku społecznego. Dowodząc, że prawo do własności jest elementem prawa naturalnego – często odwołuje się do Pisma Świętego, Ojców Kościoła, teologów średniowiecznych i dokumentów nauczania społecznego Kościoła, preferując przy tym encyklikę Leona XIII, Piusa XI czy nauczanie Piusa XII.

Autora trzeciego eseju nie trzeba przedstawiać. W swych analizach nawiązuje raczej do amerykańskiej wersji „chrześcijańskiego liberalizmu” (R.J. Neuhaus, G. Weigel, R. Sirico, M. Novak), choć nie lekceważy też dorobku europejskiej filozofii politycznej (np. R. Dahren-dorf, E.W. Böckenförde, J. Höffner). Teoretyczne rozważania M. Zięby wyraźnie wyrastają przy tym z kontekstu współczesnych polskich sporów wokół obecności Kościoła w życiu publicznym.

Do odrębności zaplecza kulturowo-intelektualnego autorów tego tomu dochodzi jeszcze zupełnie inny temperament pisarski. Lekkość stylu i pasja polemiczna M. Novaka, publicystyczna, choć nie pozbawiona głębi błyskotliwość M. Zięby znajdują się obok mniej może atrakcyjnego, ale systematycznego i ułożonego pisarstwa A. Rauschera.

Niewątpliwie łączy ich przeświadczenie o wadze chrześcijaństwa dla życia społecznego oraz o „porządkującej” funkcji wolności. Jednak, posługując się metaforą M. Zięby (s. 133), igła kompasu wyraźnie wskazująca ten właśnie kierunek, u każdego nieznacznie się odchyła.

M. Novak, jak się zdaje, podziela niektóre poglądy A. Smitha (np. że swobodna inicjatywa gospodarcza „z samej swej natury” skłania do współpracy z innymi, a więc bynajmniej nie grozi anarchią – choć jednocześnie, ze względu na ludzką grzeszność, Novak uznaje zasadność politycznego systemu kontroli i równowagi, por. s. 32-33). Natomiast u A. Rauschera spotykają się one ze zdecydowaną odprawą (Rauscher krytykuje ujęcie przez A. Smitha pracy jako zwykłego „czynnika produkcji”, por. s. 72).

Przyzwyczajony do kojarzenia liberalizmu z indywidualizmem Europejczyk w tekście M. Zięby znajduje potwierdzenie swych intuicji o niedocenianiu przez liberałów społecznego znaczenia duchowego

wych wspólnot, o niszczeniu wszelkich więzi społecznych, o racjonalnych lecz „zimnych” instytucjach liberalnych (s. 128-129). Tymczasem M. Novak przekonuje go o wspólnototwórczej funkcji wolnego rynku oraz o znaczeniu, jakie dla demokracji i kapitalizmu mają wszelkie instytucje społeczne (nie państwowe!): stowarzyszenia, zrzeszenia, spółki (s. 24-27). Widocznie europejskiego libertarianizmu nie należy utożsamiać z amerykańską odmianą liberalizmu, bezkonfliktowo kojarzącego wolność ze wspólnotowością!

Kryterium różnicowania liberalizmów jest jednak przede wszystkim koncepcja wolności. Novak, odcinając się zarówno od czysto negatywnej wolności „burżuazyjnej”, jak i od „pozytywnej” wolności socjalistycznej, tj. ukonstytuowanej dzięki zapewnieniu środków niezbędnych do korzystania z niej, opowiada się za trzecią koncepcją wolności. Jest ona wewnętrzną dynamiką poszukiwania racji i podejmowania decyzji, jest *uporządkowanym włączeniem się w konkretne działania świadomości*. W końcu zaś – jest dziełem praktycznej mądrości: politycznej, ekonomicznej, moralno-kulturalnej (s. 28-37). Koncepcja wolności Novaka ostatecznie jest do przyjęcia, zwłaszcza że łączy się z mądrością. Novak uważa też, że w *autentycznie liberalnej koncepcji wolności swobodne czyny wypływają ze spokojnych i rozważnych sądów na temat prawdy* (s. 30). Jednak bardziej akcentuje subiektywny wymiar sądu o prawdzie obiektywnej. Wyrażne skojarzenie wolności z prawdą (oraz odpowiedzialnością) odnajdujemy dopiero w eseju M. Zięby. Odwołuje się on zresztą do „Centesimus annus”, a także do amerykańskich filozofów i teologów katolickich, w tym do M. Novaka (s. 131-136).

Autorzy tego tomu nie tylko prezentują różne odmiany liberalizmu, ale też określają warunki powodzenia wolnościowych przemian. Np. zdaniem Novaka podstawą bogactwa są: przedsiębiorczość i innowacje, jeśli tylko na ich straży stoi system umożliwiający wykorzystanie indywidualnych możliwości twórczych (s. 24). Ustrój polityczny zaś nie będzie sprawnie funkcjonował bez minimalnego zaplecza prawości moralnej i cnót obywatelskich (s. 30). Z kolei kształtowaniu pełnej wolności osobistej musi towarzyszyć budowa wolnościowych instytucji, „odciążających” jednostkowy wysiłek (s. 32) oraz mobilizujących, zgodnie z zasadą subsydiarności, ducha samopomocy obywateli, rodzin, wspólnot lokalnych i regionalnych (s. 43). Podstawową instytucją wolnościową jest zaś, według Rauschera, własność prywatna, pod warunkiem że zachowa swój służebny charakter i zostanie efektywnie powiązana z pracą. Nastąpi to wówczas, gdy wyraźnie zostaną określone granice dysponowania środkami produkcji przez ich

właścicieli (s. 93-95), gdy stworzony zostanie *porządek własności*, chroniący *przed pokusą przeprowadzania wątpliwych i ryzykownych zamierzeń oraz przedkładania względów prestiżowych nad możliwością uzyskania sukcesu* (s. 80-81). Niewątpliwie jednak udana prywatyzacja ziemi i środków produkcji stanowi jeden z podstawowych warunków wzrostu produktywności naszej gospodarki (s. 78).

Jeśli cechą charakterystyczną liberalnych projektów gospodarczo-społecznych, w odróżnieniu od socjaldemokratycznych, jest przesvědzenie, że najpierw trzeba wytworzyć dobra, aby potem móc je sprawiedliwie rozdzielić, to i Novak, i Rauscher na pewno są liberałami. Pierwszy niestrudzenie demaskuje socjalistyczne iluzje dotyczące równości. Uważa zresztą, że Europejczycy, w przeciwieństwie do Amerykanów (z wyjątkiem intelektualistów), zdecydowanie bardziej są na nie podatni. Równość odnoszą nie tyle do stosunku wobec prawa, ile raczej do podziału własności, zazdrośnie domagając się „wyrównywania” bogactw i dochodów (s. 18-19). Pozostając w tym schemacie myślenia bardzo łatwo wpada się w utopijną pułapkę przyspieszania przyjsia na ziemię królestwa Bożego. Nieskomplikowany system nakazowy był właśnie próbą zastosowania skróconych procedur realizacji sprawiedliwości społecznej (s. 34-35). Tyle tylko, że – jak to okazała najnowsza historia – *ci, którzy oferują najpierw chleb, a dopiero potem wolność, ryzykują, iż zabraknie zarówno pierwszego, jak i drugiego* (s. 40). Podobne myśli odnajdujemy w eseju Rauschera. Przestrzega on np. przed pokładaniem zbyt wielkich nadziei przy prywatyzacji ziemi uprawianej dotąd kolektywnie w samym tylko „sprawiedliwym” jej podziale. Warunkiem sukcesu postkomunistycznej reformy rolnej jest bowiem stworzenie samodzielnych ekonomicznie gospodarstw rolnych, tj. takich, które nie tylko wytworzą plony, ale też będą potrafiły je sprzedać. Potrzeba do tego nie tylko środków materialnych, ale i kapitału ludzkiego: umiejętności praktycznych i samodzielności gospodarczej (s. 91).

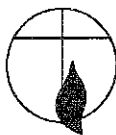
Swoje „liberalizujące” stanowisko zdradza także Rauscher przez ostrożny stosunek do niektórych pomysłów tzw. oddolnej demokracji gospodarczej, zwłaszcza jeśli oznaczają one rozmycie odpowiedzialności majątkowej za skutki błędnych decyzji ekonomicznych. Zamiast takiego współdecydowania pracowników, które naruszałoby prawo właścicieli do rozporządzania swoją własnością, preferuje on raczej szerokie rozproszenie własności, także produkcyjnej. Nie kwestionując zasadniczej słuszności takiego kierunku rozwiązania „kwestii społecznej”, który zresztą znajduje potwierdzenie w wielkich encyklikach społecznych, trzeba zauważyć, że wiele szczegółowych kwestii

dalej pozostaje otwartych. Wątpliwości budzi np. generalne stwierdzenie autora, że samych pracowników *niewiele obchodzą* spekulacje na temat współudziału w decyzjach (s. 81). Stopień ich faktycznego zainteresowania współstanowieniem w przedsiębiorstwie zależy przecież od wielu czynników, jest zróżnicowany czasowo i przestrzennie. Z kolei rozproszenie majątku produkcyjnego, nawet jeśli się uporamy z problemem źródeł jego gromadzenia („płaca inwestycyjna”?), niekoniecznie musi gwarantować zadowalającą realizację prawa własności. Przecież rozproszone między akcjonariuszy własność wcale nie ma już i nie może mieć „osobowego” charakteru. Pracownik może się stać posiadaczem zaledwie ułamka akcji jakiejś spółki. Ma więc niewielkie szanse, aby wywrzeć jakikolwiek wpływ na podejmowane decyzje. Realizacja prawa własności sprowadza się właściwie do kupna i sprzedaży akcji, a ich własność jest raczej własnością pożyczki, za którą otrzymuje się procent w formie dywidendy. Natomiast trudno wtedy mówić o osobowym prawie posiadania i dysponowania własnością. Rauscher zdaje sobie zresztą sprawę z niektórych trudności. Jego wywody są cenne jako zaproszenie do dalszych poszukiwań skutecznych form przełożenia prawa do współwłasności na konkretny życia gospodarczego.

Temu, kto uważnie śledzi publikacje dotyczące udziału Kościoła w życiu publicznym, musi być znane wyważone w tym względzie stanowisko M. Zięby. Mimo to może być zaskoczony trafnością niektórych spostrzeżeń zawartych w najnowszym eseju tego autora. Na uwagę zasługuje chociażby cierpliwe odróżnianie ideologii od religii, sygnalizacja groźby autodestrukcji kultury i cywilizacji europejskiej związana z poglądem, że etyka i wiara jest sprawą prywatną (s. 139), czy rozważania o moralnym kompromisie i niemoralnej bezkompromisowości w dziedzinie polityki (s. 123-125). Ciekawa jest też teza, że w społeczeństwach demokratycznych dopuszczona jest obecność Kościoła i w sferze (ściśle) politycznej, i tzw. metapolitycznej, ale nie w obu naraz (s. 118 nn.). Zięba zastrzega wprawdzie, że chodzi mu o oficjalne wystąpienia Kościoła instytucjonalnego i o ile zaleca duchownym obszar metapolityczny, to dla wierzących świeckich rezerwuje sferę polityczną. Zaskakujący, choć spójny z tym poglądem jest następnie wniosek eklezjologiczny, że *Kościół może lepiej służyć współczesnej demokracji dzięki swej hierarchiczności niż przez uleganie (...) żądaniom „demokratyzacji” struktury Kościoła*. A zatem również z punktu widzenia demokratycznego państwa lepiej jest, gdy *poła aktywności duchownych i świeckich pozostają – w pewien sposób – odseparowane* (s. 151-152). Mimo przekonującej w zasadzie

argumentacji kwestia tzw. katolicyzmu społecznego i politycznego, a zwłaszcza sensu istnienia partii chrześcijańskich, pozostaje otwarta na dalsze dookreślenia. Przecież zorganizowany ruch katolików świeckich, mimo że działa na własny rachunek, partycypuje w instytucji Kościoła.

Kiedy dziś w postkomunistyczną próżnię ideologiczną wciskają się różne odmiany liberalistycznej ideologii, uważna lektura omawianej książki pomoże w rozeznaniu sytuacji. Tym bardziej że jej autorzy nie prowadzą swych rozważań w oderwaniu od przemian ustrojowych, dokonujących się po 1989 r. w państwach Europy Środkowo-Wschodniej. Wszystkim stawiającym sobie pytanie: „czy liberalizm?”, zdają się odpowiadać: „tak, ale”. Mobilizują bowiem do stawiania dalszych pytań: „jeśli tak, to jaki?”



Jacek Kolbuszewski

Cmentarza pejzaż semiotyczny (dokończenie)

Cmentarze pozamiejskie

Niezależnie od faktu, iż świetna książka Philippe'a Ariès'a „Człowiek i śmierć”, wraz z innymi jego pracami i szeregiem godnych uwagi studiów innych autorów¹, wniósła do wiedzy o tym przedmiocie sporo, nadal panuje w niej osobliwe rzeczy pomieszanie. Wynika ono przede wszystkim z niedoceny tej cezury czasowej, jaką w historii cmentarzy wyznaczył w Europie przełom XVIII i XIX w., gdy dokonała się powszechna niemal likwidacja przykościelnych cmentarzy śródmiejskich (dlatego taką wielką atrakcją turystyczną jest stary śródmiejski cmentarz w Bostonie). Na ich miejsce powstały wielkie cmentarze pozamiejskie (wileńska Rossa, Powązki, Cmentarz Rakowicki, Père Lachaise), estetyzującym wystrojem nawiązujące wyraźnie do konwencji ogrodu czy parku angielskiego². Generalnie rzecz ujmując, fakt ten oznaczał odcięcie się od tradycji, tworzonej od średniowiecza po schyłek XVIII w., wiązał się zaś z przejściem pewnych tylko jej elementów, poddanych daleko idącym modyfikacjom, wynikającym z usytuowania ich w nowym kontekście przestrzennym. Gdy – rzecz ujmując w największym skrócie – laicyzacja protestanckiego epitafium przyczyniła się do wykształcenia w Anglii

¹ Por. m.in.: P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989; M. Ragon, *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris 1991; L. V. Thomas, *Trup*, Łódź 1991; tenże, *Mort et pouvoir*, Paris 1978; J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Éd. du Seuil, Paris 1975; E. Morin, *L'homme et la mort*, Éd. du Seuil, Paris 1970; I. Colović, *Književnost na groblju*, Beograd 1983; E. Kunt, *Volkskunst ungarischer Dorffriedhöfe*, Budapest 1983; *Issledovanija v oblasti baltostavjanskaj duchovoj kultury. Pogrebalnyj obriad*, Moskwa 1990; S. S. Nicieja, *Cmentarz Łyczakowski we Lwowie w latach 1786–1986*, Wrocław 1988; K. Grodziska-Ożóg, *Cmentarz Rakowicki w Krakowie*, Kraków 1987².

² Pisze o tym E. Stoka w „PP” 11/1993.

i w Niemczech *pierwszych pomników w nowoczesnym znaczeniu tego słowa*³, epitafilejne pomniki wyszły z kościołów i wkroczyły na cmentarze (na których dotąd były rzadkością), otwierając nowy rozdział w dziejach sztuki sepulkralnej, z biegiem czasu coraz bardziej stającej się artystycznym rzemiosłem. Dokładnie to samo stało się z epigrafią. Przejęła ona z tradycji przede wszystkim uniwersalną symbolikę śmierci (tradycja symboliki biblijnej), dając jej nową oprawę językowo-stylistyczną konwencji poezji klasycystycznej zmieszanej z ekspresją sentymentalnej i romantycznej czułości. Były te cmentarze pozamiejskie zjawiskiem jakościowo nowym w kulturze, stąd brał się powszechny niemal opór przeciwko grzebaniu na nich, proces zaś formowania się ich oblicza, jak o tym zaświadczały uwagi Kazimierza W. Wójcickiego o dziejach Powązek, trwał nieraz długo, nawet kilkadziesiąt lat. Atrakcyjność faktu, iż zjawiska i wartości wcześniej przez wieki zarezerwowane dla możnych tego świata, stały się własnością powszechną, nie zawsze na tyle była wielka⁴, by opory te przezwyciężyć. Wynikało to m.in. i stąd, że pozamiejskim cmentarzom odmawiano atrybutu świętości (obawa przed psim pochówkiem). Nowa lokalizacja cmentarzy spowodowała też zmiany (nie tyle w sensie liturgicznym, ile obyczajowym) w przebiegu obrzędu pogrzebowego. Dokonała się bowiem wówczas redukcja roli pewnych dawnych elementów kulturowych, związanych np. z powszechnym oddziaływaniem Bractw Dobrej Śmierci i praktykowaniem nauk umiarkowania chrześcijańskiego, pogrzeb zaś tracił znaczenie czynnika spajającego wspólnotę parafialną⁵.

Nieporównanie większa była trwałość tych różnorodnych elementów kulturowych w przypadku np. protestantów i Żydów. Pozamiejska delokalizacja cmentarzy była przede wszystkim bowiem sprawą katolicyzmu. W Polsce cmentarze innowiercze i żydowskie od dawna, czasem na mocy ustaleń „kanonicznych” (cmentarze żydowskie), czasem na następstwie przebiegu procesów reformacyjnych, znajdowały się poza obrębem miast, nie były więc skazane na tak nagłą

³K. Cieślak, *Kościół – cmentarz. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV – XVIII w.)*, Gdańsk 1992, s. 152.

⁴Śmierć zawsze równała ludzi, jednakże od początku XIX w. zaczęła ich równać bardziej demokratycznie; por. J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 20–29.

⁵Por. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987.

i intensywną transformację. Inna też była funkcja protestanckich epitafiów i nagrobków. Interesująco pisze o tym Katarzyna Cieślak: *Katolik, przekonany o tym, że na byt pośmiertny wpływają praktyki żyjących, skłonny jest działać „w interesie” swych zmarłych współwyznawców, fundując msze za ich dusze lub właśnie epitafia, których zadaniem jest wzbudzić prywatną pobożność. Dla protestanta los zmarłego rozstrzyga się w momencie zgonu i nic nie jest w stanie go zmienić – dlatego też formy kultu zmarłych służą utrwaleniu ich życia w pamięci gminy, której mają oni służyć za wzorzec moralny*⁶.

W pojawieniu się zatem na nowych – już romantycznych – cmentarzach pozamiejskich prywatnych form kultu publicznego oraz – także dla romantyzmu znamienne – publicznych form kultu prywatnego widzieć trzeba tyleż zjawisko znamienne dla romantycznej koncepcji człowieka i jego indywidualności, ile także pewne oddziaływanie owych wzorców protestanckich. W przestrzeni życia społecznego wyznania te, choć nieraz ciężko ze sobą rywalizujące, spotykały się w różnych miejscach. Przenikanie się form kultury śmieci katolickiej i protestanckiej zaświadcza też dobrze fakty z innego, pobliskiego zakresu zjawisk, takich jak pieśń pogrzebowa. Bardzo to znamienne, że przejęte pewne stare katolickie pieśni pogrzebowe protestantyzm zachował w żywotności lepiej od katolicyzmu⁷. Zgoła inaczej miała się rzecz z kulturą żydowską. W niej spetryfikowane formy zachowań wobec śmierci, z widocznymi na cmentarzach ich konsekwencjami, były tak dalece inne od postaw chrześcijańskich, że wpłynąć na chrześcijaństwo nie mogły. Bogate miejskie cmentarze żydowskie, takie jak wrocławski cmentarz przy ul. Ślężnej, dowodzą, zdaje się, odwrotnego kierunku wpływów, bardziej zresztą protestanckich i niemieckich niż katolickich i polskich. Dlatego też jednak warto wyraźnie zaznaczyć, że indywidualizacja powszechnych, stosowanych wobec każdego zmarłego, form kultu uzewnętrzniająca się w stawianiu stel, nagrobków, epitafiów, macew itp. była zjawiskiem dawnym i stałym w kulturze żydowskiej, od samego też początku istnienia wyznań zreformowanych stanowiła o charakterze cmentarzy wyznaniowych katolickich (i jak się zdaje, prawosławnych) pojawiła się później, dopiero po owej cezurze przełomu XVIII i XIX w. Potwierdzają to dokumenty ikonograficzne, wskazujące także, że nieco ina-

⁶K. Cieślak, dz. cyt., s. 152.

⁷Zob. np. wydany przez Śląski Kościół Ewangelicki (Slezská církev evangelická) *Pohřební zpěvník. Špiwník pogrzebowy*, Český Tešín 1981.

czej wyglądała rzecz w Niemczech⁸. Tu wyraźna indywidualizacja grobów, nadawanie im znamion trwałości, wyposażania ich na przykościelnych cmentarzach w krzyże, nagrobne płyty, epitafijne inskrypcje pojawiło się – zapewne pod wpływem ewangelickim – wcześniej. Wcześniej także pojawiła się tu koncepcja cmentarza-ogrodu, miejsca przechadzek, taki entuzjazm budząca wśród odwiedzających je polskich romantyków. Wydaje się, że w Niemczech obyło się bez patronatu „Ogrodów” Jakuba Delile’a, tak charakterystycznego dla cmentarzy pozamięjskich francuskich, austriackich i w ślad za nimi także polskich.

Struktura przestrzeni

Ważną rolę w przestrzennej organizacji cmentarza odgrywa jego ogrodzenie. Kościół już od średniowiecza nakazywał ogradzanie cmentarzy, uznając je za część kościoła i budując w ten sposób opozycję między strefą *sacrum* i *profanum*. Znamienna ta zasada⁹ nabiera jednak innej ekspresji na cmentarzach żydowskich, w kulturze bowiem żydowskiej *grób i cmentarz są, podobnie jak zmarły, rytualnie nieczyste i czynią nieczystym każdego, kto znajdzie się w promieniu 4 łokci (ok. 2 m) od nich*¹⁰, co stanowi o odmienności dalszej, związanej z odwiedzaniem cmentarza. Na cmentarzu żydowskim nie wolno bowiem mieszkać, modlić się zaś wolno li tylko za zmarłych, gdy cmentarze chrześcijańskie, zwłaszcza zaś katolickie, są przestrzenią modlitwy, szczególnie wprawdzie ofiarowywanej w intencji zmarłych, bez jednak żadnych ograniczeń. Różni się też dość wyraźnie stratyfikacja wewnętrznej przestrzeni cmentarza. Abstrahując od prywatnej aksjologii, sprawiającej, że groby „swoich” zmarłych stanowią siłą rzeczy centrum zainteresowania, miejscami kultowo uprzywilejowanymi na cmentarzach żydowskich są groby cadyków, na których zostawia się karteczki z *prośbami do przedstawienia Bogu, podobne do przekazywanych cadykowi za życia*¹¹. Cmentarz żydowski nie ma

⁸ Zob. P. Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Éd. du Seuil, Paris 1983, il. 28, 29, 30, 41, 42, 173; O. Czerner, *Wrocław na dawnej rycinie*, Wrocław 1989, il. 44, 140; A. Gellhorn, *Die Friedhofanlagen Schlesiens*, Strassburg 1918.

⁹ S. Sikora, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2/1986, s. 58–59.

¹⁰ P. Woronczak, *Specyfika kulturowa cmentarzy żydowskich*, Katowice 1993, s. 7.

¹¹ Tamże.

natomiast takiego „centrum”, jakie na cmentarzach katolickich wyznacza wielki krzyż, będący kulturowym śladem pamięci po tym, że dawne cmentarze zlokalizowane były wokół kościołów. W przypadku braku kaplicy cmentarnej ów krzyż stanowi zatem symboliczny substytut owego dawnego kościoła. Ta więź cmentarza i kościoła *jest podkreślana rytualnie i odnawiana przez procesję w Dzień Zaduszny*¹².

Laicyzacja form kultu zmarłych, fakt nadania cmentarzowi funkcji muzealnej sprawiły, że na ową stratyfikację czy hierarchizację przestrzeni cmentarza mogą jednak mieć wpływ także inne względy, takie jak fakt pochowania na nim szczególnie zasłużonych osób. Mogą wówczas w hierarchizowaniu znaczenia i wartości pewnych części cmentarza udział mieć różne elementy. Obok sakralnego – może on mieć jakieś „centrum o znaczeniu publicznym”, miewa wreszcie wspomniane „centra prywatne”. Opozycyjne niekiedy wobec nich mogą być miejsca w kącie cmentarza, pod jego murem¹³. Osobne znaczenie ma otwierająca wejście na cmentarz brama, często opatrzoną stosownym napisem („Mors ianua vitae” – nad bramą dawnego cmentarza przy kościele Sw. Elżbiety we Wrocławiu): przejście przez nią jest symboliczną ilustracją rytuału przejścia, przekroczenia granicy między światem żywych i umarłych. Stosownie do tego faktu ma także istotne znaczenie istnienie wewnętrznej drogi (dróg) na cmentarzu. S. Sikora zwraca uwagę, iż *droga dzięki przepływowi modlących staje się strumieniem nateżonej świętości*¹⁴, co także tłumaczy apela tywność umieszczanych na epitafiach wezwań do przechodnia (viator jest klasyczną figurą dawnej epigrafiki, w czym niczego dziwnego nie ma, zważywszy iż w Rzymie zmarłych chowano obok dróg), upraszających go o modlitwę. Niezwykły jednak, sakralny charakter owej drogi wiąże się także z tym, że jest ona „ostatnią drogą” zmarłego w czasie pogrzebu, symbolizuje zatem obrzęd przejścia – wędrówki w zaświaty.

¹²S. Sikora, dz. cyt., s. 59 pisze o święcie Wszystkich Świętych, co wiąże się z faktem, że Dzień Zaduszny nie był świętem wolnym od pracy – liturgicznie jednak owa procesja wiąże się właśnie z kościelnym Dniem Zaduszny.

¹³Tenże, dz. cyt., s. 50–61. Rzecz nie dotyczy oczywiście cmentarzy typu Campo Santo.

¹⁴Tenże, dz. cyt., s. 61.

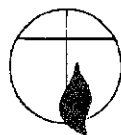
Przestrzeń pamięci

Widziany zatem jako przestrzeń nacechowana semantycznie, cmentarz jest obszarem, na którym realizują się różne formy komunikacji. Językami – systemami znakowymi przekazującymi owe informacje są, obok struktury przestrzeni cmentarza, elementy jego infrastruktury, realizowane z form architektonicznych (grobowiec), plastycznych (rzeźby, malowidła), językowo-literackich (epitafium, nieraz wierszowane). Co ważne, mają one z reguły charakter kontekstualny¹⁵ i intertekstualność jest ich znamioną cechą – wierszowane epitafia nasycone bywają aluzjami do plastycznych elementów wystroju grobu, rzeźby mają ekspresję symboliczną bądź alegoryczną. Rzecz godna osobnej książki, tu jedynie może być zasygnalizowana. Wyraźniej natomiast warto zwrócić uwagę na wielokierunkowy charakter realizowanej na cmentarzu komunikacji. Widać to najwyraźniej na przykładzie epigrafiki, ale nie tylko jest ona jej realizatorem. Mamy tu zatem do czynienia z układami, w których nadawcą jest zmarły zwracający się do Boga lub żyjących, mamy do czynienia z sytuacjami, gdy „przemawia” on do swoich bliskich, często jednak włącza do swej wspólnoty osoby trzecie – przechodniów. Nadawcami wypowiedzi są także żyjący – i oni także w modlitwie zwracają się do Boga, by nie rezygnować z kontaktu ze zmarłym, a także z innymi odwiedzającymi cmentarz. Znamioną cechą cmentarzy wyznaniowych jest przyznawanie na nich roli nadawcy wypowiedzi Bogu, przemawiającemu do wszystkich obecnych na cmentarzu słowami Pisma, co jest znamionym rysem cmentarzy ewangelickich.

Funkcją najważniejszą owego systemu komunikacji, jest jak się rzekło, tworzenie wspólnoty zmarłych i żyjących. Cmentarz może najżywiej uprzytamniać istotę braterstwa w śmierci, zgodnego z duchem nauki biblijnej (Rz 8,29). Na cmentarzach wyznaniowych jest to *braterstwo dzieci Boga* (J 1,12). Dlatego semiotyczny pejzaż cmentarza bywa niejednokrotnie nacechowany wyraźnym dydaktyzmem, najłatwiej może dostrzec go znów w epigrafice. Kryje się w tym pozorny tylko paradoks. Obrzęd pogrzebowy wprowadzając zmarłego na cmentarz i do grobu włącza go ze wspólnoty żyjących, czyniąc z niego członka społeczności tych, którzy „wcześniej od nas odeszli z tego świata”. Semiotyczna organizacja cmentarza, czyniąc z niego usakralizowaną przestrzeń pamięci o zmarłych, służy budowaniu

¹⁵ Por. J. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 56–59.

nowej więzi między żyjącymi a zmarłymi. W dawnych zwyczajach ludowych więź tę tworzyło pogrzebanie zmarłego pod progiem domu, w którym mieszkał, przebywał więc stale z bliskimi sobie żyjącymi. Żadne znaki nie musiały o tym przypominać. W ukształtowanym przez procesy cywilizacyjne i kulturowe świecie nowoczesnym rolę owego czynnika więziotwórczego przejął cmentarz. I może dlatego musiał on przybrać postać oryginalnego, sobie tylko właściwego pejzażu semiotycznego, by mógł skutecznie wypełniać rolę przestrzeni pamięci.



 sesje - sympozja

 DIALOG DWÓCH RELIGII

II Święto Biblii

Gdańsk, 17-20 XI 1994 r.

W uroczystość Chrystusa Króla, ostatnią niedzielę roku liturgicznego, a więc 20 listopada ub.r., w kościele Św. Bartłomieja w Gdańsku miała miejsce kulminacja obchodów Święta Biblii. W południe, po mszy św. celebrowanej przez o. Wacława Hryniewicza z Lublina w asyście o. Marcina Babraj z Poznania i ks. Krzysztofa Niedałowskiego, duszpasterza środowisk twórczych Wybrzeża, metropolita gdański, abp Tadeusz Gocłowski, wręczał Nagrodę Literacką im. Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego i Medale im. Anny Kamieńskiej. Laureatką Nagrody im. Sępa-Szarzyńskiego za lata 1992-1994 została Adriana Szymańska, a wyróżniono jej zbiór wierszy „Kamień przydrożny” (Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993). W uzasadnieniu werdyktu jury (w tym roku pod przewodnictwem Małgorzaty Czerwińskiej) czytamy: *poezja tu w niezwykle sposób łączy żywiołowość z sakralnością. Miłość istnieje tu najpierw w tym, co doczesne, na poziomie cielesności, a jednocześnie stale przekracza wymiar stworzenia i zwraca się ku Stworzycielowi, szuka odniesienia do transcendencji.*

Fundatorzy nagrody literackiej, przyznawanej od 1981 r., to duszpasterstwo środowisk twórczych w Gdańsku i redakcja dominikańskiego miesięcznika „W drodze”. O. M. Babraj, redaktor naczelny pisma, jest od początku zaangażowany osobiście w organizowanie gdańskiej imprezy. W pierwszych latach istnienia nagrody organizatorami konkursu byli też dominikanie gdańscy, szczególnie o. Sławomir Słoma, ówczesny duszpasterz akademicki. Aktualnie „duszą” Konkursu jest ks. K. Niedałowski z kościoła Św. Bartłomieja patronującego gdańskim twórcom. Warto może tutaj przypomnieć laureatów kolejnych nagród poetyckich: w 1981 r. otrzymali ją *ex aequo* Anna Kamieńska i Zbigniew Jankowski, następnie Zbigniew Herbert, Wisława Szymborska, ks. Jan Twardowski, Roman Brandstaetter, Kazimierz Nowosielski i Joanna Pollakówna. Trzeba także odnotować, że jedynym laureatem nie-poetą był ks. Włodzimierz Sedlak, który przed 4 laty otrzymał nagrodę za „Technologię Ewangelii”. Kilkakrotnie wyróżniono również tę nagrodą młodych twórców: Krystynę Lars, Waldemara Żelaznego, Bronisława Maja i Jana Polkowskiego.

Medale im. Anny Kamieńskiej przyznawane od chwili śmierci poetki (1986) za działalność o charakterze ekumenicznym w ub. roku otrzymali: o. Wacław Hryniewicz OMI za działania na rzecz zbliżenia chrześcijan różnych wyznań i za odnowienie języka dialogu w publikacjach teologicznych oraz Nina Smolarz i Janusz Bogucki za utworzenie Fundacji Ekumeniczny Klasztor Sztuki i za odwołujące się do

inspiracji religijnej akcje w dziedzinie sztuk plastycznych, muzyki i szeroko pojętej kultury ludowej, które zostały przez nich nazwane *łączeniem podzielonego i poszerzeniem wyobraźni*.

Święto Biblii zorganizowane w Gdańsku po raz drugi przez Fundację Pro Arte Sacra działającą przy duszpasterstwie środowisk twórczych miało zdecydowanie ekumeniczny wydźwięk, gdyż przyświecała mu idea dialogu między chrześcijanami i muzułmanami. Zbliżenie dwu wielkich religii – chrześcijaństwa i islamu – przez adorację świętych ksiąg – Biblii i Koranu – dokonywało się w atmosferze zrozumienia, przyjaźni i wzajemnej serdeczności. Inicjatorem Święta Biblii, któremu przed dwoma laty towarzyszyły akcenty judaistyczne, jest poeta Zbigniew Jankowski, od dawna mieszkający na Wybrzeżu, od początku wspierany przez innych twórców gdańskich, a zwłaszcza Kazimierza Nowosielskiego i Małgorzatę Czerwińską – pracowników Uniwersytetu Gdańskiego. 4-dniowe obchody Święta Biblii otworzyły dla wszystkich uczestników nie tylko bramy uniwersytetu, ale też kościół i meczet.

W czwartek, 17 listopada, w Sali Senatu UG odbyła się sesja naukowa „Spotkanie Słowa”, a jej gospodarzami byli: ze strony chrześcijan i ze strony muzułmanów – ks. K. Niedałowski – poeta, a także redaktor „Rocznika Tatarów Polskich”, Selim Chazbijewicz. Wśród gości znaleźli się m.in.: szajch Mustafa Al-Modzi – doktor teologii muzułmańskiej, Hait-ham Abu Rub – imam i kierownik Centrum Islamskiego

w Warszawie, Said Jamous ze Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich i Dżamila Murman – przewodnicząca Gdańskiej Gminy Muzułmańskiej oraz ks. Stanisław Wypych – rektor gdańskiego seminarium duchownego, o. W. Hryniewicz z KUL-u i gdańscy literaci – Z. Jankowski, K. Nowosielski i Z. Zakiewicz. Treścią obrad były rozważania nad teologiczną i kulturową specyfiką obu wielkich systemów religijnych, które znamionuje *wiara w jednego Boga*. Ks. Niedałowski zajął się prześledzeniem stosunków chrześcijańsko-islamskich w dziejach Europy (również w świetle tzw. opinii publicznej), które kształtowały się według schematu: ignorancja – arogancja – tolerancja. Prelegent przypomniał, że dopiero II Sobór Watykański spowodował przełom w stosunkach między wyznawcami obu religii, zalecając chrześcijanom dialog z muzułmanami. Sedno wystąpienia S. Chazbijewicza zawiera się w jego wypowiedzi zamieszczonej w programie uroczystości: *Spotkanie dwóch wielkich religii – islamu i chrześcijaństwa – jest nieuchronne. Tym bardziej, jeśli pojmujemy je nie tylko jako religie, ale też jako systemy cywilizacyjne i społeczne. Wszystkie inne idee organizacji społeczeństw umarły. Niektóre na naszych oczach. Zostały dwa – chrześcijaństwo i islam. To od nas w dużej mierze zależy, czy zostały one na placu boju, czy przy okrągłym stole rozmowy, dialogu, spotkania. W tym życiu bowiem oba systemy organizacji ziemskiej wędrowni człowieka mają wiele zbliżonych praktycznych problemów do rozwiązania. Wzajemne poznanie i zrozu-*

mienie na pewno temu się przyśłuży.

W piątek, 18 listopada, muzułmanie zostali zaproszeni do kościoła Św. Bartłomieja, gdzie zespół „Rosetum Musicum” wykonał „Psalmy” Wacława z Szamotuł i „Psalmy” Mikołaja Gomółki. Recytowano także liryki religijne i czytano Biblię w języku hebrajskim, greckim, arabskim, łacińskim i polskim. Z kolei w sobotę muzułmanie podejmowali chrześcijan w oliwskim meczecie. Niewielka świątynia z trudem pomieściła wszystkich przybyłych, którzy – w rewanżu za piątkową biesiadę na plebanii – zostali zaproszeni po części oficjalnej na poczęstunek w meczecie. Rolę gospodarza pełnił S. Chazbijewicz, który omówił funkcje meczetu ściśle związane z filozofią islamu i jego koncepcją Boga. Fragmenty Koranu w oryginalnie recytował S. Jamous. W meczecie, obok imama Gdańskiej Gminy Muzułmańskiej – Bekira Jakubowskiego, zasiadł abp T. Gocłowski, który w swoim wystąpieniu wyraził m.in. radość z powodu pokojowego współistnienia przez prawie 600 lat na ziemiach polskich Polaków i polskich Tatarów (w Gdańsku mieszka obecnie około 300 wyznawców islamu).

Gdańskie Święto Biblii w kościele Św. Bartłomieja uświetniło prawykonanie przez kameralny zespół muzyczny muzyki do „Pieśni nad Pieśniami”, skomponowanej specjalnie z tej okazji przez Tadeusza Kossaka. Tekst biblijny w przekładzie Cz. Miłosza recytowała aktorka gdańska, Hanna Miśkiewicz.

Całe to drobiazgowo sprawozdanie nie oddaje z pewnością rangi

gdańskiej uroczystości, gdyż złożyły się na nią nie tylko kolejne wydarzenia o charakterze religijnym i kulturowym, ale przede wszystkim aura szczerego braterstwa, jaka opromieniała wspólną obecność chrześcijan i muzułmanów w miejscach kultu obu religii. Inicjatorzy Święta Biblii zamierzają wystąpić do władz kościelnych z projektem wprowadzenia go do oficjalnego kalendarza liturgicznego. Miejmy nadzieję, że te zamiary nie osłabiają ekumenicznego ducha kolejnych uroczystości.

asz



LEKCJA KLASYCYZMU

*Thorwaldsen
w Polsce*

**Zamek Królewski w Warszawie
17 X 1994 r. – 22 I 1995 r.**

Na pierwszą połowę XIX w. przypada rozkwit dwu odmiennych stylów w sztuce – klasycyzmu i romantyzmu. Korzenie obu tkwiły w stuleciu poprzednim, ale dopiero na początku następnego rozprzestrzeniły się w Europie. Od Wysp Brytyjskich po północną stolicę carów pojawiły się na kontynencie dzieła architektury, rzeźby i malarstwa, które do dziś zachowały walory podręcznikowych ilustracji obu

stylów, a nawet narodowych symboli. Do takich można zaliczyć w Polsce niektóre realizacje rzeźbiarskie Thorwaldsena.

Bertel Thorwaldsen (1770-1844) – duński rzeźbiarz osiadły w Rzymie – był wybitnym przedstawicielem klasycyzmu. Jako wykładowca tamtejszej Akademii św. Łukasza, prócz Włochów kształcącej adeptów sztuki z różnych krajów, w tym i Polaków, zarówno przez własną twórczość jak i działalność pedagogiczną wywarł znaczny wpływ na dzieje europejskiej rzeźby.

150. rocznicę jego śmierci Włosi uczcili wielką wystawą w Rzymie na przełomie lat 1989/90, Niemcy wystawami w Norymberdze i w zamku Gottorf w Szlezwigu w 1991 i 1992 r. Wreszcie we współpracy z Muzeum Thorwaldsena w Kopenhadze oraz krajowymi placówkami muzealnymi i archiwami hołd oddała artyście Warszawa.

W olbrzymim dorobku Thorwaldsena, liczącym około 1000 dzieł, jego prace wykonane na zamówienia z Polski oraz nabyte przez naszych wielbicieli jego talentu stanowią wprawdzie drobną część, ale zarówno w twórczości mistrza jak i w dziejach polskiej rzeźby klasycystycznej zajmują poczesne miejsce. Jego najbardziej znane u nas pomniki: Kopernika oraz księcia Józefa Poniatowskiego, wpisały się na trwałe w obraz śródmieścia stolicy, wzbogacając o akcenty podniosłości subtelny i lekki w wyrazie klasycyzm warszawski epoki stanisławowskiej.

Wystawa urządzona w zamkowej Bibliotece Stanisławowskiej została podzielona na trzy przejrzyste dzia-

ły. Pierwszy poświęcono głównie tym pracom, które artysta wykonał na zlecenia z Polski. Chronologicznie pierwsze było zamówienie rządu Księstwa Warszawskiego z 1812 r. na wykonanie dwu kariatyd do pomnika Napoleona, który zamierzano postawić w Sali Senatu na Zamku. Załamanie się kampanii rosyjskiej i ponowne wkroczenie wojsk carskich do Warszawy stanęły na przeszkodzie tym planom. Wykonane kariatydy zachowały się w Muzeum Thorwaldsena w Kopenhadze i stamtąd wypożyczono je na naszą wystawę.

W 1817 r. napłynęło do rzeźbiarza zamówienie komitetu budowy pomnika księcia Józefa Poniatowskiego. Zleceniodawcy sugerowali przedstawienie postaci narodowego bohatera w wersji spopularyzowanej przez malarstwo – jako jeźdźca na spienionym koniu na chwilę przed rzuceniem się w nurty Elstery. Z trudem udało się artyście przekonać mecenasa do formy monumentalnej, wzorowanej na rzymskim posągu konnym Marka Aureliusza. Od momentu swego powstania pomnik zrosł się z naszą historią. Odlany w Warszawie z nadesłanego z Rzymu modelu, był gotowy do ustawienia dopiero w 1832 r., ale świeża wtedy pamięć rewolty powstańczej przesądziła o tym, że został „aresztowany” przez carskie władze. Do końca zaborów przechowywano go poza Warszawą, najpierw w twierdzy w Modlinie, potem w Homlu. Uroczystego odsłonięcia na Placu Saskim w Warszawie doczekał się dopiero w 1923 r. Po dramatycznych przejściach w czasie II wojny, z rozporządzenia nowych władz stanął

pod oknami Pałacu Namiestnikowskiego na Krakowskim Przedmieściu, gdzie stoi do dziś.

W czasie swej wizyty w Warszawie w 1820 r. Thorwaldsen podpisał ze Stanisławem Staszicem kontrakt na wykonanie pomnika Mikołaja Kopernika przed siedzibę Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Jako wzór posłużyła artyście antyczna rzeźba Uranii, muzy astronomii i geometrii. Gotowy model dotarł do kraju w 1828 r. Odlany w brązie pomnik został ustawiony w 1831 r. na szlachetnym w swej prostocie cokole projektu architekta Idźkowskiego. Na czas trwania wystawy (oraz prac renowacyjnych cokołu) rzeźba Kopernika zawędrowała na podwórzec Zamku Królewskiego.

Szczególnie owocne okazały kontakty nawiązane z artystą przez polskie rody arystokratyczne. M.in. na zamówienie Potockich zaprojektował on w katedrze na Wawelu mauzoleum tej rodziny w przebudowanej kaplicy bpa Padniewskiego. Znalazły się tam marmurowe popiersia Artura Potockiego, jego matki Julii z Lubomirskich oraz całopostaciowa figura Chrystusa – pomniejszona wersja posągu wykonanego do katedry w Kopenhadze. W cokół figury została wmontowana płycina z wyrzeźbioną trójką dzieci z rodziny Potockich zmarłych w dzieciństwie. Oddzielnie, w prawej nawie katedry, w 1831 r. został ustawiony pomnik Włodzimierza Potockiego, bohatera wojen napoleońskich zmarłego w 1812 r., wzorowany na idealizujących przedstawieniach antycznych wojowników.

Jako przykłady rzeźby portretowej na wystawie pokazano wykonan-

ne przez mistrza popiersia marmurowe Józefa Poniatowskiego, Anny z Tyszkiewiczów Potockiej Dunin Wąsowiczowej, Stanisława Szczęsnego Kossakowskiego, Marii Szymanowskiej oraz na podstawie modeli wykonanych przez artystę, a wykutych w marmurze przez najzdolniejszego z jego polskich uczniów, Jakuba Tatarskiewicza, drugie popiersie J. Poniatowskiego oraz cara Aleksandra I.

W zespole prac artysty nabywanych w jego pracowni przez polskich kolekcjonerów znalazły się dwie rzeźby wyjątkowej wartości artystycznej – marmurowe figury Ganimedesa i Merkurego. Pierwsza z nich zakupiona przez wielkopolskiego magnata i znawcę sztuki, Atanazego Raczyńskiego w 1821 r., ze względów konserwatorskich nie mogła być przesłana z poznańskich zbiorów. Na wystawie zastępowała ją replika wypożyczona z Kopenhagi. Druga, ze zbiorów krakowskich, została zakupiona u artysty w 1829 r. przez Artura Potockiego do pałacu w Krzeszowicach.

Wystawę zamyka przegląd wybranych prac czterech polskich uczniów Thorwaldsena: Jakuba Tatarskiewicza, Pawła Malińskiego, Karola Ceptowskiego i Konstantego Hegla, którego pobyt w pracowni mistrza w Rzymie nie jest archiwalnie poświadczony, ale styl wskazuje na niewątpliwą więź z słynnym klasycystą. Poza Tatarskiewiczem, którego prace najbliższe są duchowi wytwornego idealizmu nauczyciela, trzech pozostali ujawniają związki z innymi prądami epoki, romantyzmem i realizmem, w dążeniu do oddania prawdy psychologicznej

modela w rzeźbie portretowej. Oprócz niej uprawiali rzeźbę sakralną, realizowali pomniki nagrobne oraz prace zdobiące budynki publiczne, m.in. posągi i płaskorzeźby Teatru Wielkiego w Warszawie. Jako czynni rzeźbiarze i nauczyciele rzeźby w Warszawie (Maliński i Hegel) oraz w Krakowie (Ceptowski) przynosili na polski grunt idee mistrza, naśladowali styl, powielali schematy kompozycyjne i tematykę jego prac.

Jako tło całej wystawy posłużyła bogato przedstawiona dokumentacja pisana wieloletnich związków artysty z Polską i Polakami, cenne szkice rysunkowe rzeźbiarza oraz obrazy i grafiki różnych autorów, przedstawiające malarskie wersje portretowanych przez niego osób oraz odbicie jego prac w twórczości polskich artystów.

Starannie przygotowanej wystawie towarzyszył obszerny, bogato ilustrowany katalog, a w kolejnych miesiącach jej trwania – fachowe prelekcje poszerzające temat.

Krystyna Paluch Staszkiel



wystawy

PAMIĘCI PREZYDENTA

*Ignacy Mościcki
De Université
de Fribourg
à la Présidence
de la Pologne*

Fryburg, 21 II – 5 III 1994 r.

W dobie słabnącego zainteresowania opinii światowej Polską szczególnie cieszy każde wydarzenie przywołujące pamięć o naszym narodzie i jego obecności w kulturze europejskiej. Godna odnotowania jest zatem polsko-szwajcarska inicjatywa uczczenia w formie wystawy pamięci prezydenta I. Mościckiego.

Nieprzypadkowo miejscem ekspozycji stał się katolicki Fryburg, od dziesiątków lat ściągający młodzież studencką na słynny uniwersytet, ale udzielający też azylu polskim emigrantom. Mościcki związał się na 15 lat z tym miastem najpierw jako asystent prof. Józefa Wicrusza-Kowalskiego w katedrze fizyki Uniwersytetu Katolickiego (1897), prowadząc z dużym powodzeniem badania nad nowoczesnymi metodami uzyskiwania azotu. W 1901 r. objął kierownictwo firmy Société de l'Acide Nitrique. W 1904 r. Mościcki uruchomił we Fryburgu fabrykę produkującą najsilniejsze kondensatory oraz baterie kondensatorowe dla

wielkich stacji radiotelegraficznych. W uznaniu jego zasług 17 XI 1908 r. przyznano mu obywatelstwo gminy Chandon, które zatrzymał do końca swego życia. Nawiązane wówczas więzi ze Szwajcarią nie zerwały się bynajmniej z chwilą jego wyjazdu w 1912 r. do Lwowa; w 1934 r. otrzymał doktorat honoris causa uniwersytetu we Fryburgu, a po wybuchu II wojny światowej przez Rumunię przedostał się 25 XII 1939 r. do Szwajcarii. Początkowo osiadł we Fryburgu, potem w Genewie, aż wreszcie w Versoix, gdzie zmarł 2 X 1946 r. i tam został pochowany, zanim przewieziono jego szczątki do Warszawy w 1993 r. W 20. rocznicę śmierci prezydenta Stowarzyszenie Polskich Kombatantów w Szwajcarii ufundowało granitową płytę na jego grobie, natomiast rok później, w 100-lecie urodzin, wmurowano tablicę pamiątkową w głównym hollu uniwersytetu fryburskiego.

Właściwymi twórcami wspomnianej wystawy są dwaj pracownicy naukowi Biblioteki Kantonalnej i Uniwersyteckiej, w której też znalazła ona gościnne locum: Polak – Jacek Sygnarski (twórca wcześniejszej ekspozycji polonijnej w 1992 r. pt. „Papierowa rewolucja”, poświęconej wydawnictwom ruchu „Solidarności” z tzw. drugiego krajowego obiegu wydawniczego) oraz Szwajcar włoskiego pochodzenia – Claudio Fedrigo. Inauguracyjny wernisaż późnym wieczorem 21 lutego zgromadził grono znakomych gości. Wśród nich znaleźli się m.in.: prezydent Konfederacji Helweckiej Otto Stich, prezydent rządu Kantonu Fribourg Augustin Mach-

ret, rektor uniwersytetu fryburskiego Hans Meier, syndyk gminy Chandon Lucien Clerc oraz ambasador RP w Bernie Marek Łatyński. Ambasador przypominał, że *Polacy nigdy nie byli pasożytami w tym kraju*, a wręcz przeciwnie, swoją pracą pozostawili wspaniałe dziedzictwo przybranej ojczyźnie.

Otwarcia wystawy dokonał dyrektor Biblioteki Martin Nicoulin. Zrąb ekspozycji stanowił cykl 20 tablic z powiększonymi fotografiami oraz syntetycznym komentarzem – curriculum vitae I. Mościckiego. Ascetycznie wręcz potraktowane środki ekspresji stworzyły w efekcie surową, choć wymowną panoramę *tragicznej i zarazem chlubnej odysei* nie znanego nikomu młodego Mościckiego, poczynając od skromnego losu studenta, przez lata dojrzałej pracy naukowo-badawczej uwieńczonych wielu odkryciami, aż po godność prezydenta II Rzeczypospolitej, czas wojennej tułaczki, śmierć i powrót doczesnych szczątków do Polski. Zaprezentowane na planszach informacje, wzbogacone przedmiotami codziennego użytku prezydenta, jego autografami, wydawnictwami okolicznościowymi XX-lecia międzywojennego oraz fotografiami z prywatnego i publicznego życia I. Mościckiego, wywoływały wrażenie niemal osobistego zetknięcia się zwiedzających wystawę z jej bohaterem. Wystrój całości dopełniała plansza z drzewem genealogicznym rodu Mościckich, mapa II Rzeczypospolitej, a nade wszystko szeroko rozpostarta u wejścia do sali w powitalnym geście wyciągniętego ramienia polska flaga narodowa. Inicjatorzy

i zarazem organizatorzy wystawy zadbali o staranną kwerendę muzealno-archiwalną.

Pomimo różnorodności eksponatów i w zasadzie rzetelnej, choć syntetycznej wiedzy o życiu I. Mościckiego, jaką wynosi zwiedzający po obejrzeniu całości, nie sposób pozbyć się uczucia rozbudzonego, a nie w pełni zaspokojonego głodu intelektualnego. Nie wiadomo, czy stan ten wywołuje niewątpliwa szczupłość wnętrza udostępnionego przez dyrekcję Biblioteki na tę okazję, czy trudności w pozyskaniu innych materiałów źródłowych bądź troska o widza łatwo zniechęcającego się nadmiarem informacji? A może ów stan ma swoje źródło w – ogólnie mówiąc – braku entuzjazmu Szwajcarów (o czym wielokrotnie mówili polscy rozmówcy piszącemu te słowa) do nadawania rozmachu imprezom artystycznym obcej proveniencji, które i tak cieszą się wielkim powodzeniem w przeciwieństwie do rodzimych?

Warto dodać, że w kuluarach wystawy udostępniano chętnym obszerny katalog-przewodnik, a właściwie monografię poświęconą Mościckiemu, w języku francuskim, pióra autorów ekspozycji.

Organizatorzy zamierzają zaprezentować wystawę 10-31 kwietnia w Neuchâtel i prawdopodobnie w Rapperswillu.

ks. Józef Wolczański



teatr

W MALIGNIE

Teatr Telewizji

Kordian

Juliusza Słowackiego

scenografia – Janusz Sosnowski

muzyka – Jerzy Satanowski

zdjęcia – Witold Adamek

reżyseria – Jan Englert

produkcja Skorpion-Film

emisja w pr. I 21 XI

i 28 XI 1994 r.

Równo 40 lat temu Bohdan Korzeniewski napisał jeden ze swoich najsłynniejszych, dziś już klasycznych tekstów, zatytułowany „O wolność dla pioruna”. Impulsem stała się premiera „Balladyny”, w której inscenizator, wiedziony wymogami realizmu, kazał głównej bohaterce umrzeć na zawał serca. ...*ten typ modnej śmierci to sprowadzanie wielkich przestrzeni (...) do mieszczańskiego salonu* – pisał rozeźlony Korzeniewski. – *Jestem najgorętszym obrońcą piorunów w dramatach romantycznych. Wyrażają one ich najbardziej istotny sens.*

Piorun jest tu oczywiście określeniem umownym, obejmującym całą dziedzinę zjawisk nadprzyrodzonych, cudownych, magicznych albo przynajmniej kłócących się z powszechnym odczuciem prawdy życiowej. Ten piorun to symbol naturalnego współistnienia, wzajem-

nego oddziaływania realności i metafizyki – nie tylko w dramacie romantycznym. Walka za i przeciw piorunowi toczy się w teatrze od dawna i – mówiąc grubo – wybucha zawsze wtedy, gdy reżyser ma do czynienia ze sztuką, w której zjawy rozmaitego rodzaju biorą żywy udział w akcji; tradycyjna anegdota teatralna powiada, że każdy, kto zabiera się do „Hamleta”, musi najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie, czy wierzy w duchy. Podobnie rzecz ma się z „Kordianem”.

Englert, inscenizator ostatniej telewizyjnej wersji dramatu Słowackiego, najwyraźniej sceptycznie zapatruje się na kwestię istnienia duchów, i to tak dalece, że sporządził na kanwie „Kordiana” oryginalny scenariusz wywracający konstrukcję autorską do góry nogami i zdecydowanie odsyłający do sfery imaginacji osoby nadrzeczywiste, a także sytuacje o wątpliwym prawdopodobieństwie. W przedstawieniu Englerta akcja rozpoczyna się w 1829 r., podczas koronacji cara na polskiego króla, której przypatruje się mały, najwyżej 10-letni Kordian. W kilka lat później tytułowy bohater, młodzieniec już, nieszczęśliwie zakochany w Laurze, próbuje popełnić samobójstwo. I są to wszystkie właściwie wydarzenia, które reżyser uznał za „prawdziwe”, reszta rozgrywa się w wyobraźni gorączkującego, rannego Kordiana. Spektakl opowiada więc o chłopcu, który czynu żadnego nie próbuje dokonać, a jedynie o nim marzy lub raczej – mający, i któremu przy okazji zwidują się fantastyczne postaci, zdarzenia.

Tytułową rolę z powodzeniem gra Michał Żebrowski. Początkujący aktor może zbyttnio poddaje się chwilami skłonności do nadekspresji, ale mimo to udaje mu się zbudować przekonującą, a nawet poruszającą sylwetkę wrażliwego młodego inteligenta, przeważnie także – co rzadko zdarza się w nowym aktor-skim pokoleniu – bardzo dobrze mówi wiersz. Kordian Żebrowskiego jest zdecydowanie najlepszą rolą spektaklu, choć poza nim w przedstawieniu grają same gwiazdy – Holoubek, Zapasiewicz, Englert, Kowalski, Benoit, Łapicki, Kamas. Jednakże można powiedzieć: pełno ich, a jakoby nikogo nie było. Oczywiście są to aktorzy znakomici, każdy z nich ma więc tzw. dobre momenty, ale żaden nie tworzy pełnej postaci wywierającej silne wrażenie.

Przedstawienie nieźle się ogląda; jest zrealizowane sprawnie, efektownie i chwilami nawet z imponującym rozmachem, który uderza szczególnie w scenach zbiorowych, rozgrywających się w autentycznych plenerach. Twórcy przedstawienia w pełni wykorzystali możliwości stwarzane przez technikę telewizyjną, budując coś, co można by nazwać filmowym teatrem. Większą rolę niż słowa odgrywają w tym spektaklu obrazy, niekiedy metaforyczne, kiedy indziej zaś ilustracyjne, których stylistyka wydaje się w sposób zamierzony wywiedziona z video-clipu (podobnym zresztą pastiszem jest „streszczenie pierwszego odcinka”, poprzedzające drugą część spektaklu). Przedstawienie zatem od strony rzemieślniczej udało się na pewno,

w wymiarze myślowym jednak jest co najmniej kontrowersyjne.

Można by podejrzewać, że spektakl został konsekwentnie ułożony in usum Delphini. Sprawia wrażenie, jakby głównym celem realizatorów było udowodnienie młodzieży, że sztuka Słowackiego nie jest żadną zawikłaną, przegadaną ramotą z duchami, ale po prostu ciekawym psychologicznym kawałkiem o jednym faciecie. Można i tak – powie zwolennik teatralnych „stu kwiatów”. Tym razem jednak z głębokim przekonaniem muszę powiedzieć: nie można. To przedstawienie fałszuje nie tylko konstrukcję, tło sztuki, sens zdarzeń, rysunek postaci, ale – co najważniejsze – okalecza wielowymiarowy świat, universum dramatu. Cóż daje w zamian, poza widowiskową opowieścią? Metafizykę z salonowych konwersacji, reprezentowaną przez diabła historii; myśl dziś aż nader banalną, ukazaną w sposób do bólu zębów ograny (sekwencja końcowa złożona z montażu twarzy Szatana i fragmentów obrazów dokumentalnych – płonącego Zamku, tłumy na Placu Defilad, najprawdopodobniej sfilmowanego podczas przemówienia Gomułki).

A wracając do kwestii świata nadnaturalnego, ktoś o brzydkim charakterze mógłby stwierdzić, że taka koncepcja przedstawienia wzięła się może ze zwyczajnego braku pomysłu. Ukazanie duchów i zjaw, by tak rzec, rzeczywistych, to sprawa teatralnie niezwykle śliska i trudna, natomiast mary rodem ze snu lub maligny, szczególnie w telewizji, nie wymagają specjalnej inwencji. Wolę jednak trwać w przekonaniu, że Englertem kierowała chęć przy-

bliżenia „Kordiana” współczesnemu widzowi i stąd ta próba przełożenia sztuki na język codziennego prawdopodobieństwa. Wolę myśleć, że miał dobre intencje. Co prawda, podobno piekło jest nimi wybrukowane, ale jeśli ktoś w piekło nie wierzy...

Joanna Godlewska



**FRESK
O CZASACH FANATYZMU**

**Królowa Margot
Patrice'a Chereau**

Pod koniec listopada 1994 r. w kinie „Capitol” odbyła się uroczysta premiera filmu „Królowa Margot”. Ta największa ubiegłoroczna produkcja kinematografii francuskiej w reżyserii Patrice'a Chereau z Isabelle Adjani w roli głównej spotkała się z uznaniem warszawskich bywalców. Film promowany w Polsce przez firmę Gauloises Blondes jest typowym produktem na eksport – ponad 2,5-godzinny spektaklem przygotowanym z rozmachem inscenizacyjnym. Nic więc dziwnego, że otrzymał nagrodę jury na 47. festiwalu w Cannes. Nagrodą za najlepszą kreację żeńską uhonorowano również odtwórczynię roli Katarzyny Medycejskiej, włoską aktorkę, Virnę Lisi. „Królowa Margot” to kolejna (po filmie Dewille'a

z Jeanne Moreau z 1954 r.) próba przeniesienia na ekran wielkiej powieści Aleksandra Dumasa, osnutej wokół dramatycznych wydarzeń nocy św. Bartłomieja z 24 VIII 1572 r.

Film rozpoczyna się od sprzeczki między katolikiem a protestantem (hugenotem), szukającymi schronienia pod jednym dachem. Pojedynek słowny nie przynosi żadnych rezultatów, ale wzajemna agresja narasta. Ta scena syntetyzuje historię XVI-wiecznej Francji wstrząsanej wojnami religijnymi. Oto dwór królewski: matka Katarzyna Medycejska, panujący monarcha Karol IX, jego dwaj bracia: książę Anjou (przyszły Henryk Walezy) i książę Alençon, oraz siostra Małgorzata de Valois reprezentują obóz katolików. Ze względów czysto politycznych próbują doprowadzić do kompromisu z hugenotami, po których stronie stoi Henryk z Nawarry. Ta zgoda ma być przypieczętowana ślubem Margot i Henryka. Jednak szczytne zamierzenia obracają się wniwecz. Zamach na życie admirała Coligny, sieć intryg i wreszcie chęć uzyskania przewagi siłą prowadzą do masakry przybyłych do Paryża hugenotów. Parogodzinna rzeź pochłania około 3000 ofiar. W noc św. Bartłomieja wśród innowierców ocaleją tylko Henryk z Nawarry i książę Kondeusz uratowani przez króla oraz hrabia de la Môle, za którym wstawa się Margot. Paryż spływa krwią niewinnych.

Realizatorzy filmu nie oszczędzają widzom drastycznych obrazów. Oglądamy sceny gwałtów i mordów, posługiwania się trucizną w komnatach Luwru, a nawet egzekucji.

Reżyser wykorzystał, jak sam mówił, całe swoje doświadczenie, aby – nawiązując zarówno do epickich dzieł filmowych Luchino Viscontiego („Zmierzch bogów”), jak i tradycji elżbietańskiego teatru Marlowe’a i Szekspira – ukazać historię jako Wielki Mechanizm, kłębowisko instynktów i namietności, ową szekspirowską *opowieść wariata pełną gwałtu i wrzasku*. Opart się nie tylko na źródłach dotyczących epoki. Posunął się nawet do tego, że gonitwa kamery wśród ciemnych uliczek przypomina telewizyjne reportaże ze współczesnych frontów wojennych.

Film „Królowa Margot” skłania także do (z konieczności pobieżnej) refleksji na temat stanu francuskiego katolicyzmu. Noc św. Bartłomieja była faktem niezwykle znamionnym. Pociągnęła za sobą falę pogromów na prowincji. Represje wpłynęły na zradyzalizowanie kalwińskiej burżuazji i zarazem w oczach licznych katolików były widowiskiem odrażającym. Zyskały jednak poparcie Watykanu – papież Grzegorz XIII uczcił rzeź nocy św. Bartłomieja iluminacją Rzymu i uroczystą mszą. Niechętnie innowiercom konkluzje Soboru Trydenckiego oraz późniejsze wypadki historyczne: walka o prymat władzy świeckiej nad duchowną w czasach absolutyzmu, hasła wielkiej rewolucji francuskiej – przyczyniły się do postępującej laicyzacji Francji. Tragiczna noc 24 VIII 1572 r. być może w szczególnie sposób zaważyła na dystansie, z jakim Francja, „najstarsza córka Kościoła”, odsunęła się od katolickich wartości.

Podobny przełom przeżywa tytułowa bohaterka filmu. Podczas prze-

rażającej nocy do drzwi komnaty Margot dociera przeszyty szpadą młodzienc, rozpaczliwie szukający pomocy. Hrabia de la Môle jest hugenotem... Margot udziela mu schronienia, lecz rany, obdarza miłością. Ona, córka, żona i siostra królów, przeciwstawia się rzezi, występuje przeciwko swej matce, braciom, staje lojalnie po stronie ofiar i już nigdy więcej nie przyłączy się do obozu katów. W kreacji Isabelle Adjani dominuje determinacja.

Na osobne potraktowanie zasługuje wątek Henryka Walezego. W filmie pojawia się krótka sekwencja z polskim poselstwem proponującym księciu tron Rzeczypospolitej na drodze wolnej elekcji. Ukończony syn Katarzyny Medycejskiej wyjeżdża, aby w 1573 r. objąć panowanie. I tu – rzecz warta dobitnego podkreślenia – w dniu konwokacji zostaje zaprzysiężona konfederacja warszawska, akt prawny zezwalający na pokojowe współistnienie wyznań. Król zobowiązuje się do respektowania go. Pięć miesięcy wcześniej w Paryżu ogłoszono dekret królewski nakazujący karę śmierci za jawne lub skryte wyznawanie herezji. Fakty te nie wymagają komentarza: nie sposób było pogodzić polskiego i francuskiego myślenia. Wależy zresztą po 4 miesiącach uciekł z Polski, aby objąć sukcesję po bracie.

Wybrałam z filmu tylko kilka wątków. Warto się pokusić o ogarnięcie całości. Film „Królowa Margot” został pomyślany jako wielki fresk historyczny o czasach religijnego fanatyzmu i brutalnej walki o władzę. Dlatego też od pierwszych

kadrów odautorska sympatia towarzyszy Henrykowi z Nawarry (ważna rola Daniela Auteuila), czyli późniejszemu Henrykowi IV, dwukrotnie nawróconemu na katolicyzm, któremu udało się uśmierzyć religijne waśnie. Film ma równie atrakcyjną stronę wizualną (znakomite, dynamiczne zdjęcia – np. w scenie polowania na dzika), jak i dźwiękową – nieprzypadkowo kompozytorem muzyki jest sarajewski uchodźca – Bośniak Goran Bregović. Z pewnością historyczny kostium nie przeszkodzi publiczności odnaleźć wyraźnych aluzji do współczesności. Aluzji, których ostrości nie ośłania nawet delikatna tkanka dramatycznego romansu królowej Margot i hrabiego de la Môle’a.

Reasumując, chciałabym przytoczyć wnioski, które wyszły spod pióra historyka, Jana Baszkiewicza: *Wojny religijne przyniosły Francji eksplozję okrucieństw, fanatyzmów, grabieży, zniszczeń. Prawdą jest, że wojny domowe pod koniec miały tylko pozornie religijny charakter: w ich istocie siłą motoryczną były ambicje rodów, separatyzmy prowincji i miast, poczucie krzywdy społecznej. Stopniowo coraz więcej ludzi podzielało opinię Montaigne’a, iż żadne ludzkie mniemanie nie jest warte, by dlań żywcem usmażyć człowieka.*

Anna Pietrzak

książki

Z KULTURĄ DO NATURY

Jacek Kolbuszewski
*Ochrona przyrody
 a kultura*

Towarzystwo Przyjaciół
 Polonistyki Wrocławskiej
 Wrocław 1992², ss. 207

Hasło powrotu do natury budzi żywe i różnorodne echa. Dla jednych brzmi wyzwalająco, zwłaszcza tam, gdzie cywilizacja jest postrzegana jako zła i zagrażająca człowiekowi właśnie przez to, że odrywa go od przyrody. Inni uważają, że ucieczka od cywilizacji grzeszy naiwnością, zarówno w idealizowaniu natury-przyrody jak i w demonizowaniu techniki. Zamiast pogłębiać w ten sposób przeciwstawienie między naturą-przyrodą a cywilizacją, należy raczej szukać głębszej jedności tam, gdzie dokonano się rozdzielenie. Ważną propozycję w tym kierunku przynosi książka Jacka Kolbuszewskiego. Autor jest znany jako wybitny historyk literatury, a zarazem miłośnik Tatr, którym poświęcił część swoich publikacji. Jest także członkiem Komitetu Ochrony Przyrody PAN. Na zlecenie tej instytucji zajął się tematem „Ochrona przyrody a kultura”. Zgodnie ze swymi zamiłowaniem szuka jedności między przyrodą a ludzką cywilizacją na przykładzie

relacji między naturą a kulturą, reprezentowaną zwłaszcza przez literaturę piękną.

Punktem wyjścia książki jest stwierdzenie Jana Gwalberta Pawlikowskiego, który w swej przełomowej dla problemu ochrony przyrody w Polsce rozprawie „Kultura a natura” (1913) zauważył, że *kultura wyszła z przyrody i nosiła długo na sobie jej cechy; potem zwróciła się przeciwko niej* (s. 13). Kolbuszewski nie analizuje bliżej wcześniejszej jedności ani rozejścia się natury i kultury. Interesuje go droga połączenia. Chodzi mu o *ukazanie sztuczności i fałszywości tendencji do wyłączania zjawisk przyrody z zakresu zjawisk kultury i niejako ontologiczne ukazanie, że widziana w perspektywie ludzkiej świadomości przyroda stanowi jeden z fenomenów owej kultury*. Znakiem połączenia ma być *semiotyczne potraktowanie przyrody-„natury”, ujmowanej jako pewnego rodzaju „tekst”* (s. 19). Kolbuszewski szuka początków takiego spojrzenia w oświeceniowej idei powrotu do natury. Powrót dokonuje się w obrębie ówczesnej kultury. Ideałem natury były ogrody i parki, czyli nie „dzika” przyroda odczuwana jako wroga człowiekowi, lecz jej „oswojona” postać. Np. parki w stylu angielskim traktowano jako teksty, których egzegeza dokonywała się podczas przechadzki (s. 33).

Także w polskim klasycyzmie to estetyczno-kulturowe podejście nie obejmowało początkowo „dzikiej” przyrody. Dopiero romantyzm ze swym odkryciem *okropnego uroku dzikości* umożliwił pełniejsze pojmowanie powrotu do natury. Romanty-

czna filozofia przyrody przejęła z wcześniejszego okresu jego *egzegetyczno-tekstologiczną koncepcję natury jako księgi* (s. 53), rozszerzając ją na całą przyrodę i zarazem znajdując w niej nowe znaczenia. Istotne dla późniejszej idei ochrony przyrody było zwłaszcza romantyczne podkreślanie „polskości” przyrody, czyli łączenie jej z miłością do ojczyzny. Prowadziło to jednak do idealizowania przyrody: *W stopniu najwyższym idealizacja ta wyrażała się w pewności niemal, iż zjawiska przyrody odznaczają się trwałością i że oblicze polskiego krajobrazu nie ulega zmianom. Tak jednak nie było* (s. 73).

Następny okres, upływający w literaturze polskiej pod znakiem pozytywizmu, świadczy o zmianach najpierw od innej strony. Ideał pracy organicznej Prusa był oparty na analogii zaczerpniętej ze świata przyrody: rozwój społeczeństwa miał naśladować wzrastanie organizmu przez solidarne współdziałanie poszczególnych części (s. 82). Wiedza o przyrodzie rozwijała się pod znakiem teorii Darwina, a *kult scjentyzmu i monizmu przyrodniczego stał się podstawą światopoglądu epoki* (s. 80). Wyraźnymi wyznawcami darwinizmu byli pisarze naturaliści. Najważniejszy z nich, Adolf Dygasiński, wstawił się swymi powieściami o zwierzętach i odegrał istotną rolę w kształtowaniu przekonań o celowości ochrony przyrody (s. 93). Na ten okres przypada też pierwsze sformułowanie idei stworzenia w Tatrach parku narodowego. Jej autorem był Książdz Wielkopolański. Pod tym kryptonimem krył się Bogusław Królikiewicz, który

w 1888 r. ogłosił artykuł pod znamienym tytułem „Tatry Polskie pomnikiem dla Mickiewicza”. Rzucił on myśl, by zamiast posagu Wieszczu na stulecie jego urodzin (1898) wykupić za zebrane pieniądze tereny tatrzańskie, wystawione na licytację, i urządzić tam park narodowy na wzór amerykańskiego Yellowstone National Park. Pomysł nie został jednak zrealizowany, a jedynym jego echem było nazwanie wodospadów w Roztoce Wodogrzmotami Mickiewicza (s. 97 nn.).

Rozwój cywilizacyjny, do którego pozytywizm odnosił się... pozytywnie, został poddany krytyce dopiero na przełomie wieków, kiedy już wyraźnie było widać spustoszenia. Modernizm ujawnił silną tendencję antyurbanistyczną. Jednak krytyka życia miejskiego i ucieczka na wieś nie szły początkowo w parze ze świadomością ekologiczną. Samo pojęcie ekologii zostało wprowadzone w 1864 r. przez niemieckiego biologa, E. Haeckla, na oznaczenie nauki o relacji zwierząt do ich naturalnego środowiska. Jego pisma doczekały się polskiego tłumaczenia z początkiem XX w. Z tego czasu pochodzą też pierwsze ważne powieści zasługujące na miano ekologicznych we współczesnym znaczeniu, gdyż zwracają uwagę na destrukcję świata przyrody, prowadzącą do degradacji samego człowieka. Największym dziełem okazali się „Ludzie bezdomni” S. Żeromskiego. Ukazany w zakończeniu *symboliczny obraz rozdartej sosny jest pierwszym tej rangi artystycznym obrazem przyrody upokorzonej, rozbitej i zniszczonej przez człowieka* (s. 122 n.).

Literatura Młodej Polski nawiązała z kolei do dziedzictwa romantyzmu, szukając w przyrodzie znamion narodowości i ucząc *czytać o Polsce z książki polskiej przyrody* (s. 133). Uwieńczeniem kampanii o ochronę ojczystej przyrody było wspomniane już epokowe dzieło „Kultura a natura”. Pawlikowski zdawał sobie sprawę z degeneracji kultury przez jej odwrócenie się od natury. Widział zagrożenia rodzącej się kultury masowo-konsumpcyjnej. Wzywał do wyrzeczeń i rezygnacji w imię miłości do przyrody, przewidując opór ze strony producentów, lecz nie doceniając jego siły. Swoje rozważania zakończył stwierdzeniem: *Hasło powrotu do przyrody, to nie hasło abdykacji kultury, to hasło walki o najwyższe kulturalne dobra* (s. 164).

W wolnej Polsce okresu międzywojennego Pawlikowski szukał praktycznej realizacji swego programu. Jego praca „O celach i środkach ochrony przyrody” z 1920 r. miała charakter ofensywny – nie ograniczała się do wskazywania zagrożeń, lecz postulowała nowe formy życia zbiorowego, w którym *prawem naczelnym byłoby chronienie przyrody jako największego dobra wspólnego* (s. 165). Za jego sprawą została powołana w 1928 r. Liga Ochrony Przyrody, a uwieńczeniem wieloletnich działań było wydanie w 1934 r. ustawy o ochronie przyrody w Polsce. Obok sukcesów spotykały Pawlikowskiego również niepowodzenia. Największą klęską było według niego zbudowanie kolejki linowej na Kasprowy Wierch, co znacznie zwiększyło inwazję turystów czy (według określenia często

się pojawiającego w książce Kolbuszewskiego) antropopresję na Tatrzański Park Narodowy.

Współczesna problematyka ochrony przyrody w relacji do kultury została przedstawiona przez Kolbuszewskiego pod hasłem „Stereotypy masowej wyobraźni”. To one bowiem utrudniają przemianę świadomości społeczeństwa i skuteczne działania ekologiczne. Owszem, rośnie świadomość spustoszeń wiążących się z rozwojem przemysłowo-technicznym, ale obawy pozostają najczęściej na poziomie werbalnym, *tak jakby ten strach miał małe, czy nawet bardzo małe oczy...* (s. 181). Stereotypami hamującymi zmianę postawy są wąsko pojmowane pojęcia rozwoju i oszczędności; wiązą się one z przekonaniem, że zbytnie liczenie się z ochroną przyrody jest niekorzystne ekonomicznie i prowadzi do zacofania. Z kolei stereotyp „uspołecznienia” absolutyzuje masowy dostęp do przyrody (w formie wczasów, kolonii). Efektem jest *paradoks: „uprzyśtępnianie przyrody” w rzeczywistości oddaliło ludzi od niej* (s. 194), skoro została ona w tym procesie zniszczona. Smutnym przykładem była akcja „udostępniania” Bieszczadów. Ostrą krytykę autora wywołuje także budowa zapory w Czorsztynie, fatalna w skutkach dla Pienińskiego Parku Narodowego (s. 5 nn., 185).

Wartościowa i ważna książka J. Kolbuszewskiego pragnie uprzytomnić, że postulat ochrony przyrody nie oznacza wcale reanimacji starych haseł powrotu do natury. Nie chodzi o zwalczanie kultury, lecz o walkę *kultury prawdziwej z pseudokulturą*, która wyniszczając przy-

rodę szkodzi również samemu człowiekowi. Droga do harmonii wewnętrznej nie może pomijać środowiska, w jakim człowiek żyje, bo *nie może być zdrowa fizycznie i moralnie społeczność żyjąca w nieustannym otoczeniu brzydoty i rozkładu* (s. 200). Powrót do natury może się dokonać w sposób prawdziwy jedynie z kulturą!

Jacek Bolewski SJ

TEOLOGIA NA PROGU DOMU

Hans Waldenfels SJ

O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych

Księgarnia św. Jacka
Katowice 1993, ss. 531

Od z górą 30 lat słyszy się narzekanie na kryzys teologii fundamentalnej, czyli dawnej apologetyki. Znaczącą próbę wyjścia z owego kryzysu podejmuje w ostatnich latach Hans Waldenfels – jezuita, profesor teologii fundamentalnej, teologii religii niechrześcijańskich i filozofii religii na Uniwersytecie w Bonn.

Najważniejszą dotychczas teologicznofundamentalną pracą Waldenfelsa jest wydana w 1985 r. książka

„Kontextuelle Fundamentaltheologie” („Kontekstualna teologia fundamentalna”). Od tytułu tego dzieła bierze swą nazwę rozwijany przez niemieckiego jezuitę kierunek teologiczny. Dobrze się więc stało, że ta ważna pozycja ukazała się w Polsce, pod nieco zmienionym tytułem. Składa się ona z 5 części, poświęconych kolejno: kontekstowi, fundamentowi, drodze, miejscu i poznaniu teologii.

Pod koniec II w. Tertulian w swoim *zręczliwym antyhellenizmie* (P. Berger) postawił pytanie: Co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Jak można się domyślić, jego odpowiedź brzmiała: nic. Tego rodzaju izolacja wiary chrześcijańskiej, chociaż są w nią uwikłane pewne nurty z kręgu teologii dialektycznej czy biblicyzmu, jest dzisiaj nie do pomyślenia. Teolog musi pozytywnie pytać: Co dla Jerozolimy i Rzymu oznacza Benares, Meksyk, Tokio, Johannesburg i Rio de Janeiro? Oczywiście, jego podstawowym zadaniem pozostanie odsłanianie i ukazywanie istoty chrześcijaństwa w zmieniającym się czasie i przestrzeni kulturowej. Pracę tę apologetyka realizowała pod hasłem poszukiwania oryginalności chrześcijaństwa. Oryginalność ta streszcza się w zdaniu: *Bóg objawił się nam w Jezusie Chrystusie* (s. 30). Zdaniem Waldenfelsa wyjątkowa pozycja Jezusa w obliczu innych założycieli czy mistrzów religii polega na tym, że nie tylko głosi On słowo Boże, ale sam jest Słowem; nie tylko oświeca, ale jest Światłem; nie tylko uzdrowia, ale jest Uzdrowicielem-Zbawcą. *W konsekwencji chrześcijańska specyfika polega na*

wyjątkowej, jedynej pozycji Jezusa oraz Jego roszczenia (s. 28).

Prezentacja owego roszczenia musi się dokonywać w kontekście konkretnego czasu i przestrzeni. Niełatwo opisać ten kontekst. Jest on z całą pewnością wielokulturowy, bez wyraźnego prymatu jednej cywilizacji. Do kontekstu głoszenia orędzia Chrystusowego dzisiaj należą także, zdaniem Waldenfelsa, dzieje negatywnych konsekwencji historii Europy i chrześcijaństwa. Z tych racji teologia musi się liczyć ze sprzeciwem, niezrozumieniem oraz brakiem otwartości potencjalnego adresata wobec przesłania chrześcijańskiego. Powinna ona zatem mieć charakter apologetyczny (OBRONA NADZIEI, KTÓRA JEST W NAS wobec sprzeciwu i prześladowań), hermeneutyczny (troska o właściwe rozumienie orędzia i jego „przekład” praktyczny) i dialogiczny (tworzenie warunków dla zaistnienia wspólnoty umożliwiającej wzajemną komunikację). Troska o kształtowanie takiego właśnie oblicza teologii jest najważniejszą funkcją teologii fundamentalnej.

Waldenfels zauważa, że – po rozmaitych falach nowożytnego i współczesnego ateizmu oraz agnostycyzmu – rozmówcą teologii staje się być oświecony niewierzący, a staje się nim człowiek, który doświadcza konkretnej sytuacji wielorakiego trudu i jednocześnie jest świadom braków swojego człowieczeństwa. Coraz częściej prowadzi on życie w imię samego humanizmu. Imperatywem jego postępowania w najlepszym wypadku staje się już tylko złota reguła wzajemnej życzliwości oraz maksyma: *Postępuj*

tak, aby świat mógł trwać nadal i przyszłość dzieci była zabezpieczona (s. 122-123). Wyjść z tej sytuacji autor widzi w otwieraniu współczesnych na takie doświadczenia, które pozwolą przeżyć sens i usłyszeć Słowo.

Zgodnie z przyjętą metodą Waldenfels sporo miejsca poświęca pozachrześcijańskiemu zainteresowaniu Jezusem. Za J. Noltem odnotowuje znany nam dobrze fenomen. O ile chrześcijaństwo i Kościół zazwyczaj spotykają się z niepokojoną krytyką, to osoba Jezusa jest traktowana z dużym szacunkiem. Można wręcz mówić o *nieoczekiwanym topos szacunku* dla Jezusa w nowożytnej krytyce religii (s. 199). Waldenfels systematyzuje rozmaite próby dotarcia do prawdy historycznej o Jezusie za pomocą trzech przymiotników: *chybione*, *niezbędne*, *możliwe*. Chybione okazały się próby sporządzenia pełnej naukowej biografii Jezusa (A. Schweitzer), niezbędne – odniesienie wiary i teologii do Jego historycznej osoby (A. von Harnack), możliwe – poszukiwanie historycznego Jezusa we wczesnochrześcijańskim kerygmie Nowego Testamentu (E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs).

Miejscem formowania wiary i uprawiania teologii jest wspólnota Kościoła. Akcent, który współczesne społeczeństwo kładzie na prawo decydowania o sobie w sprawach wiary, sprawia, że jest ona coraz mniej rozpatrywana w relacji do wspólnoty kościelnej. Dochodzi do przeciwstawienia własnej formy solidarności z Jezusem określonej formie pójścia za Nim, tj. Kościoło-

wi. Konsekwencją tego jest chrześcijaństwo bezdecyzyjne, brak utożsamienia życia chrześcijańskiego z życiem kościelnym. *W każdym razie nie możemy nie wiedzieć, że dzisiaj Kościół raczej odpycha wielu ludzi niż przyciąga i często wywołuje u wielu złożone (...) uczucie pragnienia i ucieczki, nadziei i rozpacz, beznadziei i dumnego odrzucenia* (s. 332). W tej sytuacji rodzi się pytanie: Czy Jezus chciał Kościoła? Waldenfels przyjmuje tu jako własny punkt widzenia nieco przewrotną teologicznie odpowiedź G. Lohfinka: Jezus nie zakładał Kościoła, bowiem istniał on od dawna pod postacią Izraela. Zwracał się do Izraela i w obliczu nadchodzącego królestwa Bożego pragnął zgromadzić go w prawdziwy lud Boży. Kościół jest społecznością tych, którzy są gotowi żyć jako lud Boży zgromadzony przez Jezusa i uświęcony przez Jego śmierć. W świetle tego prawdziwy Kościół nie jest ani wspólnotą czyśto duchową, której nie można utożsamiać z żadnym z istniejących Kościołów, ani typem instytucji, jaka rozpowszechniła się we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym – Kościołem podaźowo-usługowym. Jest Chrystusową wspólnotą drogi, prawdy i życia, znakiem urzeczywistniającego się królestwa Bożego. *Co jednak stanie się, jeśli znak przestanie być znakiem? Jedyńm wyjściem jest, że w Chrystusowym Kościele pojawi się wiele ośrodków reformy, które uczynią Kościół ECCLESIA SEMPER REFORMANDA* – odpowiada autor (s. 338).

Jednym z podstawowych zadań Kościoła, w rozumieniu konstytucji

„Gaudium et spes” jest badanie znaków czasu i objaśnianie ich w świetle Ewangelii. Miejsce, w którym spotykamy słowo Jezusa jako Słowo Boga i Słowo Boga jako Jezusa w sposób rzeczywisty, jest wspólnota Kościoła. Jedyńe o Piśmie Świętym mówi się, że jest Słowem Bożym. Tradycja natomiast przekazuje Słowo Boże, ale nim nie jest. Ze względu na niezamknięcie w czasie – sądzi Waldenfels – tradycję należy także rozpatrywać jako proces, przez który w świetle Ewangelii jako źródło światła, dochodzi się zarówno do czystego rozumienia samego źródła jak i czasu, w którym żyjemy, a także do postępowania na poznanych w świetle Ewangelii drogach ku przyszłości.

W znakomitym wprowadzeniu tłumacz, ks. A. Paciorek, zauważa, że z racji dobrego „zawieszenia” teologicznofundamentalnego książka Waldenfelsa *może być czytana i studiowana u progu dyscyplin teologicznych jako rodzaj wprowadzenia. Zarazem jednak można z pożytkiem powracać do niej podczas i przy końcu studiów teologicznych jako swoistego zwięźcenia i rekapitulacji* (s. 10). Podkreśliłbym tę drugą możliwość. Przeczytanie i percepcja całej książki Waldenfelsa sprawia dużą satysfakcję, ale też wiąże się z niemałym wysiłkiem i potrzebą niezłego przygotowania teologicznego. Do ogromnej rzadkości należą w książce stronicy wolne od cytatów z autorów starożytnych i całkiem współczesnych, protestanckich i katolickich, teologów i filozofów, socjologów i historyków. Jest to znak niebywalej wręcz erudycji autora. Zarazem jednak pewnej

słabości – wielość cytatów rozbija tok narracyjno-argumentacyjny i utrudnia percepcję. Na marginesie dodam, że w całej książce nie spotkałem ani jednego cytatu czy odnośnika do teologii polskiej, chociaż kilku rodzimych autorów jest nieźle znanych w krajach języka niemieckiego (Cz. Bartnik, W. Hryniewicz, H. Juros, H. Langkammer, A. Nos-sol). Do rzadkości należą odwołania do myśli Jana Pawła II (s. 480-483).

Słabością teologii fundamentalnej Waldenfelsa (mimo że „kontekstualnej”) jest baza antropologiczna. Z jednej strony brakuje jasno określonej perspektywy personalistycznej, nieodzownej dla właściwie skonstruowanej teologii fundamentalnej, z drugiej – nie widać prób współpracy z naukami o człowieku: psychologią, paleontologią, biologią humanistyczną itp. Podobnie ma się rzecz z refleksją nad wynikami współczesnej kosmologii, fizyki czy astronomii. A jest to przecież także konkretny kontekst, w którym rozgrywa się sprawa wiarygodności chrześcijaństwa w oczach współczesnych.

ks. Henryk Seweryniak

Rocco Buttiglione, *Etyka w kryzysie*

TN KUL, Lublin 1994, ss. 269

Autor jest profesorem filozofii polityki na uniwersytecie w Teramo. Książka zawiera w części I refleksje wokół „*Humanae vitae*”, a w części II komentarz do środowych katechez Jana Pawła II o teologii ciała. Obydwie części łączy temat małżeństwa i rodziny.

Mirosław Daniluk SCJ, Karol Klauza, *Podręczna encyklopedia instytutów życia konekrowanego. Pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sigla*

RW KUL, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 1500 + 25 egz., ss. 297

Książka podaje podstawowe informacje o instytucjach zakonnych, wyjaśnia częściej stosowane pojęcia i terminy. Nie zawiera historii poszczególnych zakonów. Jest zaopatrzona w wykresy ułatwiające zrozumienie organizacji i specyfiki życia zakonnego.

Anieli Dylus, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*

Wyd. Fundacji ATK „Kontakt”, Warszawa 1994, ss. 171

Znana czytelnikowi „PP” autorka pokazuje związki między gospodarką rynkową a moralnością jej uczestników, zajmując się m.in. takimi kwestiami, jak: moralność a rynek, zasada pomocniczości, chrześcijańska inspiracja w gospodarce, elementy etyki podatkowej.

Stanisław Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*

RW KUL, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 800 + 25 egz., ss. 125

Wstępna synteza przemian w nauczaniu filozofii w pierwszej fazie polskiego oświecenia (1740-73), związanych z reformą szkolnictwa zakonnego (pijarskiego i jezuickiego).

Z życia Kościoła

1. **POLITYCY NIE ZNAJĄ NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA** – powiedziała KAI 26 XI 1994 r. Hanna Suchocka. Postulując zapoznanie się z dokumentami Kościoła wskazała przede wszystkim na dwie encykliki Jana Pawła II: „*Laborem exercens*” i „*Centesimus annus*”. Jej zdaniem wiedza polityków na temat stanowiska Kościoła wobec problemów współczesnego świata, zwłaszcza w odniesieniu do życia społecznego i gospodarczego, ogranicza się na ogół do paru cytatów.

2. **KOŚCIÓŁ NA SYCYLII WZYWA DO OPORU WOBEC MAFII** w specjalnie opublikowanej broszurze, chcąc w ten sposób zmobilizować duchowieństwo i wiernych do walki ze zorganizowaną przestępczością. Wszyscy mieszkańcy Sycylii powinni odrzucić *mentalność mafiozów*, która zaczyna się od drobnej pomocy i wykonywania pozornie błahych zleceń. *Nie chodzi o to, by poszczególne osoby występowały przeciwko zorganizowanej przestępczości jak bohaterowie czy męczennicy; natomiast w codziennym życiu należy realizować chrześcijańskie myślenie i sposób postępowania.* Kościół występuje jednoznacznie przeciwko aktom przemocy, handlowi narkotykami i nielegalnym grom hazardowym. Nie wolno tolerować łapówkarstwa i wymuszania przez mafię „opłat za ochronę” od ludzi interesu. O takich przestępstwach trzeba natychmiast informować policję – głosi broszurka (KAI).

3. **PRAWO CYWILNE A SUMIENIE.** „Katolicy i społeczeństwo pluralistyczne. Przypadek praw niedoskonałych” – to temat refleksji naukowców, którzy w pierwszej połowie listopada 1994 r. przybyli do Rzymu na zaproszenie kard. Josepha Ratzingera. W państwie pluralistycznym istnieje prawo, które liberalizuje przerywanie ciąży, eutanazję czy homoseksualizm. Jakie stanowisko wobec tych praw winni przyjąć katolicy? W spotkaniu z grupą naukowców Jan Paweł II podkreślił, że *prawo cywilne w żadnym przypadku nie może zastąpić sumienia ani tworzyć takich norm w dziedzinach, które przekraczają jego kompetencje.* Dlatego, zdaniem papieża, *osoba ludzka posiada prawa, których pozytywne prawo państwowe nie tworzy, ale które musi respektować; wśród nich pierwsze jest prawo do życia.* Ojciec Święty stwierdził także, iż *zdarza się, że władza publiczna toleruje to,*

czego nie może zabronić, aby nie przyczynić się do jeszcze większego zła. Nigdy jednak nie może być to prawem dla jednych, podczas gdy dla innych jest to naruszenie podstawowych zasad.

4. ZBLIŻENIE EKUMENICZNE. 11 XI 1994 r. patriarcha Mar Dinkha IV, głowa Świętego Kościoła Apostolskiego i Katolickiego Asyryjskiego Wschodu oraz Jan Paweł II podpisali wspólną deklarację chrystologiczną. Podpisanie tego dokumentu zakończyło trwające 1500 lat spory teologiczne wokół osoby Chrystusa. W 431 r. Sobór w Efezie uznał za herezję doktrynę chrześcijan asyryjskich, znaną jako nestoriańska. Kościół asyryjski utrzymywał, że były dwie osoby w Chrystusie – boska i ludzka – i nie uznawał Maryi za Matkę Bożą. Sobór efeski natomiast podkreślił, że chociaż Chrystus miał dwie natury, to były one złączone w jednej osobie. Dla Jana Pawła II podpisana deklaracja kończy okres nieporozumień dotyczących wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa. W samym dokumencie czytamy: *Duch Święty dał nam dzisiaj lepiej zrozumieć, że powstałe podziały w dużej części bazowały na nieporozumieniach.* Bezpośrednią konsekwencją podpisanego dokumentu jest wzajemne uznanie się obu Kościołów za Kościoły siostrzane oraz współpraca pastoralna między nimi w dziedzinie formacji kleru i laikatu. Pozostające nadal różnice dotyczące wiary, sakramentów i Kościoła sprawiają, że niemożliwa jest pełna komunია eucharystyczna między dwoma Kościołami.

5. „TERTIO MILLENIO ADVENIENTE” – to tytuł wystosowanego 10 XI 1994 r. listu apostolskiego do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000. Jan Paweł II wyszczególnia dwa etapy przygotowań. Na pierwszym miejscu Ojciec Święty wymienia II Sobór Watykański: najlepszym przygotowaniem do jubileuszu będzie *wcielenie nauki Vaticanum II w życie każdego człowieka i całego Kościoła.* Szczególna rola przypada synodom. Wyrastają one i urzeczywistniają soborową wizję Kościoła jako komunii, otwierając *szeroką przestrzeń dla uczestnictwa świeckich.* Papież przypomina także społeczną naukę Kościoła, a w niej dwa wątki – *obronę godności i praw osoby ludzkiej (...) oraz troskę o pokój.* W rozdziale poświęconym przygotowaniom bezpośrednim list wyszczególnia dwie fazy. Celem fazy pierwszej (lata 1995-96) ma być *głębsze uświadomienie chrześcijańskiemu ludowi wartości i znaczenia Jubileuszu Roku 2000 w dziejach człowieka.* Okres ten ma być również okazją do wyznania grzechów i pojednania, *aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich*

synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii. Wśród grzechów domagających się szczególnego wysiłku i nawrócenia na pierwszym miejscu papież wymienia podziały wśród chrześcijan. Innym grzechem, który Kościół pragnie wyznać, jest przyzwolenie – okazywane zwłaszcza w niektórych stuleciach – na stosowanie w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą. Papież zachęca chrześcijan do zastanowienia się nad takimi zjawiskami, jak: obojętność religijna chrześcijan, błędne kierunki teologiczne, brak rozeznania i przyzwolenie chrześcijan na zło systemów totalitarnych, współodpowiedzialności za przejawy głębokiej niesprawiedliwości i nierówności społecznej. W drugiej, właściwej fazie przygotowań (1997-99) każdy rok będzie poświęcony kolejnej Osobie Trójcy Świętej. Jeśli chodzi o 1997 r., poświęcony osobie Jezusa Chrystusa, list wskazuje na konieczność powrotu do Biblii, ponownego odkrycia chrztu oraz ożywienia dialogu ekumenicznego. Wśród zadań 1998 r., poświęconego Duchowi Świętemu, papież wskazuje na konieczność głębszego rozeznania znaków nadziei. W dziedzinie życia społecznego są to m.in. osiągnięcia nauki i rozwój techniki. W życiu Kościoła zaś tymi znakami są: przyjęcie charyzmatów i promocja laikatu, intensywna działalność na rzecz jedności wszystkich chrześcijan, znaczenie przypisywane dialogowi z religiami i ze współczesną kulturą. Celem ostatniego roku przygotowań, 1999, według drogi Ojca, będzie wezwanie do nawrócenia. Uwypuklając teologalną cnotę miłości Kościół ma bardziej zdecydowanie potwierdzić swoją opcję na rzecz ubogich i odepchniętych, działalność zaś na rzecz sprawiedliwości i pokoju na świecie ma być kluczowym aspektem przygotowań i obchodów Jubileuszu. W tym ostatnim roku należy także podjąć działania w kierunku konfrontacji z sekularyzmem i dialogu z wielkimi religiami. Omawiając zagadnienie obchodów jubileuszu, papież wspomina o jednoczesnych obchodach w Ziemi Świętej, Rzymie i w Kościołach lokalnych, mówi o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym oraz o ekumenicznym spotkaniu panchrześcijańskim.

oprac. Z.K.