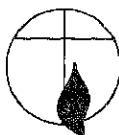


przegląd powszechny

2/882/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
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 1 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

EDYTORIAŁ I REDAKCJA
PRZEGŁĄDU POWSZECHNEGO
spółka cywilna

10-100, Warszawa, ul. Dobrego smaku 1, 00-600, tel. 02-585 51 36

Numer zamknięto 19 I 1995 r.

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

Spis treści

Tożsamość narodu 137

Biblia, Żydzi i Polacy w dobie dialogu 139

Rozmowa Wacława Oszajcy SJ z ks. Waldemarem Chrostowskim – biblistą, dyrektorem Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego. Wskazując na konieczność dialogu mówi on o zakorzenieniu wiary chrześcijańskiej w realiach Starego i Nowego Przymierza opisanych w Biblii. Dialog wymaga pogłębionego patrzenia na chrześcijaństwo jako na element istniejącego wcześniej monoteizmu. Antysemityzm zatem uderza nie tylko w judaizm, ale także w chrześcijaństwo. Przeszkodą w dialogu obu religii jest brak woli prawdziwego otwarcia się i poszerzanie drugiej strony nie w kategoriach partnera, lecz wroga.

Wacław Hryniewicz OMI

Nawrócenie Rosji?

**Refleksje ekumeniczne nad dziejami wielowiekowej iluzji
(dokończenie)**

153

Nowa świadomość eklezjologiczna wymaga przyznania się do swych błędów i win. Aby Kościół Chrystusa mógł się prawdziwie odnawiać i rozwijać, potrzeba mu nie konkurencji i rywalizacji, lecz bezinteresownego współdziałania i wzajemnej pomocy.

Michał Jagiełło

Na pograniczu kultur

164

Gdzie przebiega granica między mniejszościową grupą etniczną a mniejszością narodową? Czy unikając odpowiedzi na pytanie o możliwość uznania narodowości łemkowskiej, jesteśmy przekonani, że nie ma takiego narodu, czy obawiamy się reakcji Ukraińców?

Adam Żak SJ

Mniejszości narodowe w nauczaniu społecznym Kościoła

174

Poszanowanie praw mniejszości narodowych, a także praw migrantów i uchodźców, przynależy do chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata i wiąże się

z preferencyjną opcją Kościoła na rzecz ubogich i słabych. Szczególną rolę ma do spełnienia Kościół w piętnowaniu naruszania praw tych mniejszości, za którymi nie stoją żadne państwa lub których głos nie jest wystarczająco słyszalny.

Jarosław Macał

Duszpasterstwo a narodowość wiernych

Kościół katolicki na Górnym Śląsku

wobec mniejszości niemieckiej 1922-1939

185

Poznanie realiów stosunków narodowościowych na Śląsku i postawy Kościoła wobec nich pozwoliłoby uniknąć wielu zadrażeń pojawiających się obecnie na linii: administracja państwowa – Kościół – mniejszości narodowe, na tle posługi duszpasterskiej w językach mniejszości.

Teresa Ferenc

Wiersze

190

Marek Bernacki

Sprawozdanie poety

192

W wierszu Czesława Miłosza pt. „Sprawozdanie” prywatne wyznanie poety przekształca się w mowę publiczną, wypowiedzaną w imieniu innych.

ks. Ignacy Bokwa

Nadzieja powszechnego zbawienia

w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”

197

Z wypowiedzi papieskich przebija głęboki optymizm. Jest on postacią nadziei. Zawiera się w niej ufność wiary, że Bóg jest ostatecznym zwycięzcą nad złem i śmiercią, pragnącym szczęścia wszystkich swoich stworzeń.

Dariusz Kowalczyk SJ

„Niedogmatyczna” prawda dogmatów

201

W jakim sensie dogmat jest prawdziwy? Na czym polega niezmiennosc i ważność dogmatów? Jak interpretować ostateczny i zarazem historyczny charakter dogmatów?

Jerzy Gaul

Pokoleniowe trajektorie

209

Czy powojenne doświadczenia Polaków ułatwiają, czy utrudniają osiągnięcie sukcesów w światowym współzawodnictwie? Czy najmłodsze pokolenie, które

wychowało się w chaosie okresu przejściowego, sprostą wyzwaniom cywilizacyjnym?

Kazimierz Dziewanowski

Prawo międzynarodowe – czy prawo silniejszego? 217

Prawo międzynarodowe jest prawem tylko tam, gdzie wszyscy dobrowolnie godzą się je stosować. Zbyt często jest ono bezradne albo staje się prawem silniejszego. Tak właśnie dzieje się teraz w Czeczenii.

Sesje – Sympozja

ks. W. Chrostowski: Zbliżenie w stawianiu pytań 221

(Seminarium naukowe nt. „Judaizm i chrześcijaństwo jako czynniki odkupienia”, Auburn Theological Seminary, Nowy Jork, 14 – 16 III 1994 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: U źródeł współczesności 225

(Wystawa „Oskar Kokoschka. Wczesne lata”, Galeria Międzynarodowego Centrum Kultury, Kraków, 6 X – 4 XII 1994 r.)

Teatr

J. Godlewska: Żona Leara 227

(Maria Bojarska, „Król Lear nie żyje”)

Film

A. Pietrzak: Świat według Gumpa 230

(„Forrest Gump” Roberta Zemeckisa)

Książki

A. Szymańska: Raj to nie moja pora 231

(Teresa Ferenc, „Wiersze”)

M. Orski: W Paryżu, czyli wszędzie 234

(Manuela Gretkowska, „Tarot paryski”)

K. Tarka: Żydzi w dziejach świata 237

(Paul Johnson, „Historia Żydów”)

H. Pietras SJ: Ograniczanie nadziei 240

(o. Benedykt Huculak OFM, „Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny”)

ks. K. Martwicki: Rana, która leczy 241

(Henri J.M. Nouwen, „Zraniony uzdrowiciel”)

S. Obirek SJ: Kapłaństwo końca XX wieku 244

(Thomas P. Rausch SJ, „Priesthood Today: An Appraisal”)

W. Wilczyński: *Geografia humanistyczna* 245
(Anne Buttner, „Geography and the Human Spirit”)

J. Charytański SJ: *Świadomość ekologiczna* 248
(Anna Kalinowska, „Ekologia – wybór przyszłości”)

Informacje o nowościach wydawniczych 250

Z życia Kościoła 251

Sommaire

L'identité d'un peuple

137

La Bible, les Juifs et les Polonais à l'heure du dialogue 139

L'entretien avec l'abbé Waldemar Chrostowski, bibliste, directeur de l'Institut du Dialogue entre catholiques et juifs – recueilli par Wacław Oszejca SJ. Insistant sur la nécessité du dialogue, l'abbé Chrostowski parle de l'enracinement de la foi chrétienne dans les réalités, décrites dans la Bible, de la Vieille et de la Nouvelle Alliances. Le dialogue entre catholiques et juifs demande une approche approfondie du christianisme comme élément d'un monothéisme antérieur. C'est dire que l'antisémitisme frappe non seulement le judaïsme mais aussi, par cela même, le christianisme. Ce qui gêne le dialogue c'est une absence de la volonté de s'ouvrir sur celui qui en est le partenaire, et le fait de le percevoir comme un adversaire.

Wacław Hryniewicz OMI

Conversion de la Russie?

Réflexions œcuméniques sur l'histoire

d'une illusion plusieurs fois séculaire (fin)

153

La nouvelle conscience ecclésiologique demande la reconnaissance des erreurs et des fautes qu'on a commises. Pour qu'une église du Christ puisse authentiquement se renouveler et se développer, il lui faut non pas une concurrence et une rivalité, mais une coopération désintéressée et une assistance mutuelle.

*Michał Jagiello***Dans la zone frontalière des cultures**

164

Où passe la limite entre un groupe ethnique minoritaire et une minorité nationale? En esquivant la réponse à la question de savoir s'il y a possibilité – oui ou non – de reconnaître l'existence de la nation lemka, sommes-nous persuadés qu'une telle nation n'existe pas ou craignons-nous tout bonnement la réaction des Ukrainiens?

*Adam Żak SJ***Les minorités nationales dans l'enseignement de l'Église** 174

Le respect des droits des minorités nationales, de même que de ceux des immigrants et des réfugiés, fait partie de la vision chrétienne de Dieu, de l'homme et du monde, et se rattache à l'option préférentielle de l'Église en faveur des pauvres et des faibles. Un rôle tout particulier incombe à l'Église dans la stigmatisation de toute violation des droits de celles parmi les minorités qui ne bénéficient de l'appui d'aucun État où dont la voix ne se fait pas entendre suffisamment sur le plan international.

*Jarosław Macala***La pastorale et l'appartenance ethnique des fidèles****L'Église catholique en Haute Silésie face****à la minorité allemande, 1922-1939**

185

La connaissance des réalités ethniques en Silésie et de l'attitude qu'adopta envers elles l'Église, aurait permis d'éviter nombre d'animosités qui se font jour à l'heure présente sur l'axe: administration publique – Église – minorités nationales, à propos du ministère pastoral dans les langues des minorités.

*Teresa Ferenc***Poésies**

190

*Marek Bernacki***Le rapport d'un poète**

192

Dans le poème de Czesław Miłosz, Prix Nobel, intitulé „Rapport” („Sprawozdanie”) la confession privée du poète se transforme en un discours public prononcé au nom des Autres.

abbé Ignacy Bokwa

**L'espoir du salut universel dans le livre
de Jean Paul II „Franchir le seuil de l'espérance”** 197

Un optimisme insondable émane des énonciations pontificales. C'est un avatar de l'espérance. Il est sous-tendu par la confiance de la foi que Dieu est le vainqueur du mal et de la mort qui souhaite le bonheur de toute la Création.

Dariusz Kowalczyk SJ

Le vrai „non dogmatique” des dogmes 201

Dans quel sens un dogme est-il vrai? En quoi consiste l'invariabilité et la validité des dogmes? Comment interpréter le caractère à fois intemporel et historique des dogmes?

Jerzy Gaul

Les trajectoires des générations 209

Les expériences d'après-guerre des Polonais, les favorisent-elles ou défavorisent dans la course mondiale au succès? Éduquée dans le chaos d'une période de transition, la plus jeune génération des Polonais sera-t-elle capable de relever les défis d'une civilisation en perpétuelle évolution?

Kazimierz Dziewanowski

Droit international ou loi du plus fort? 217

Le droit international ne fait loi que là où tous, librement, s'accordent pour l'appliquer. Trop souvent il en est réduit à l'impuissance ou dégénère en loi du plus fort. C'est ce qui a lieu à l'heure qu'il est en Tchetchénie.

Comptes rendus 221

Tożsamość narodu

W dążeniu do jedności w Europie najwięcej uwagi poświęca się dziedzinie polityczno-ekonomicznej. Pod tym względem przyszłość Polski zależy istotnie od naszej integracji w Unii Europejskiej i NATO. Jednak autentyczna jedność w wielości nie może pomijać innych kwestii. Jedną z najważniejszych jest narodowa tożsamość. Dlatego w miarę ujednolicania „oddórnych” struktur w krajach Unii wzrasta potrzeba „oddolnego” różnicowania – właśnie według narodowości. Skoro nawet na Zachodzie proces ten jest daleki od ukończenia, to trudno się dziwić, że jeszcze dramatyczniej przebiega on w krajach dopiero otwierających się na demokrację. Więcej, sposób rozwiązywania konfliktów narodowościowych staje się PRÓBĄ demokracji, jej testem, ale i zagrożeniem – nie tyle od zewnątrz, ile raczej tam, gdzie sami jej przedstawiciele ulegają pokusie demonstracji siły. Jeszcze niedawno prezydent Jelcyń przestrzegał Zachód, by otwierając się m.in. na Polskę nie *pogrzebał przedwcześnie* demokracji w Rosji. Tymczasem pogrzeb rozpoczęły władze rosyjskie swymi działaniami wojennymi wobec Czeczenii. Niezamierzonym (?) efektem dramatycznych wydarzeń może być przyspieszenie integracji Polski z Zachodem...

Niniejszy numer „PP” dotyczy problemu narodowości, zwłaszcza tam, gdzie jako mniejszość jest ona szczególnie zagrożona. Trudną sprawą pozostaje sama definicja tożsamości narodowej. Przykładem mogą być różnice w pojmowaniu współczesnych Żydów (mówi o tym ks. W. Chrostowski). Wymowne jest również świadectwo biblijne. Chociaż w naszej świadomości utarło się pojęcie „narodu wybranego”, to jednak Pismo Święte nazywa Izraela raczej *narodem świętym* (Wj 19,6), ludem (należącym do) Jahwe i dlatego właśnie uczestniczącym w (Jego) świętości. Silna była w Starym Testamencie tendencja do przeciwstawiania tak pojętego Izraela jako ludu (hebr. „am”) Jahwe – innym narodom (hebr. „gojim”), co nadal żyje w popularnym rozróżnieniu Żydów i gojów... Ale również Izrael mógł być

określany w Biblii jako „goj”, czyli jeden z narodów, i to w znaczeniu jak najbardziej pozytywnym, wskazującym szczególną misję wobec innych. Tak właśnie zostało sformułowane powołanie ojca ludu, Abrahama, któremu Bóg zapowiedział: *Uczynię z ciebie wielki naród („goj”!) Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi* (Rdz 12,2.3). W sensie biblijnym o tożsamości narodu decyduje zatem jego miejsce w Bożym planie zbawienia, dokładniej – jego uczestnictwo w Bożej świętości objawiającej się pośród świata. Już w Starym Testamencie pozwalało to włączyć wielość narodów w jedność zbawczego działania Boga w ludzkich dziejach. Nowy Testament dodaje „jedynie”, że prawdziwym *narodem świętym i ludem Bożym* stają się ci, którzy *doznali miłosierdzia Bożego w Jezusie Chrystusie* (por. 1 P 2,9.10).

Przełożenie tej wizji na sytuację poszczególnych narodowości nie jest łatwe. W przypadku narodu polskiego trudność można wyrazić pytaniem, dlaczego w swych dziejach, jakże ściśle związanych z tajemnicą ludu Bożego, Chrystusowego Kościoła, daje on tak ambiwalentne świadectwo? Jak to wyraził Cz. Miłosz: *Najczystszy z narodów ziemi gdy osądza je światło błyskawic, / Bezmyślny a przebiegły w trudzie zwykłego dnia* („Naród” z 1945 r.). Ta charakterystyka jest jakby echem słów innego wybitnego poety, M.K. Sarbiewskiego, o Polakach: *Są błyskawicami, co krzesząc ogień pozostają wśród krzemieni* (*Fulmina sunt, quae cum ceciderunt, inter ceteros silices iacent*). W 400. rocznicę urodzin jezuickiego poety (24 II 1595), przypomnijmy dalszy ciąg jego słów o Polakach: *Lepsi jesteście w pierwszym zapędzie niż w stałym dążeniu. Wiele rzeczy w nas natura rozpoczyna, lecz niewiele tylko doprowadza do końca. (...) Ażeby coś im się wydało wielkim, musi być bardzo odległe. Nawet ojczyznę swoją kochają dopiero wtedy, gdy są z dala od niej, a będąc na miejscu nie cierpią jej, jakby po to wyjeżdżali za granicę, aby ją pokochać, a wracali, aby zniechęcić* („O poezji doskonałej”, ks. III, r. VIII). Czy świadectwo poety nie jest aktualne?

J.B.

Biblia, Żydzi i Polacy w dobie ekumenizmu

Z ks. Waldemarem Chrostowskim
rozmawia Wacław Oszajca SJ

— Czyelnicy „PP” znają Księdza dobrze. Przypomnę, że jest Ksiądz wiceprzewodniczącym Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem, członkiem Rady przy Prezydencie RP ds. Stosunków Polsko-Żydowskich, Międzynarodowej Rady Państwowego Muzeum w Oświęcimiu-Brzezince, a także wykładowcą w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i od 1 X 1994 r. dyrektorem Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego przy ATK.

Wydaje się, że w obecnych przemianach w Kościele i społeczeństwie przyszedł czas na Biblię. Już samo słowo „Biblia” jak też podział na Stary i Nowy Testament nastroczają sporo trudności. Ludzie się skarżą, że Biblia gorszy, że nie pomaga wierzyć, a przeciwnie – nawet sprawia, że człowiek traci wiarę, bo tyle tam tekstów o grzechu, o różnych sprawach nieprzyzwoitych, nieprzystojnych. Jak Ksiądz to widzi?

— Raz po raz rozlegają się postulaty powrotu do Biblii i prawdopodobnie kłopot polega na tym, że ów powrót tak naprawdę po prostu się nie dokonuje. Pamięamy lata siedemdziesiąte, kiedy zapanowała fascynacja Biblią i zalew literatury biblijnej, także popularnej. Potem, w latach osiemdziesiątych, ze zrozumiałych zresztą w Polsce powodów, ten entuzjazm biblijny znacznie osłabł. Teraz, w nowej sytuacji, znowu rozlegają się nawoływania do powrotu do Biblii i na pewno są to głosy zasadne, choćby z tego powodu, że w Biblii znajdujemy mnóstwo odniesień i rozwiązań, które są bardzo przydatne również w naszych czasach.

Co do samej Biblii oraz tego, co ona zawiera. Myślę, że sporo problemów i napięć wiąże się nie tylko z naturą Biblii i jej zawartością, lecz także z oczekiwaniami, jakie mamy wobec niej, z oczekiwaniami, których często nie chcemy dogłębnie przemyśleć i wyprostować. Traktujemy Biblię jak literaturę hagiograficzną, a więc doraźnie budującą. Szukamy w niej gotowych wzorców do naśladowania, takich epizodów i wątków, które mogłyby nas szybko i skutecznie budować. Tymczasem Biblia opowiada o życiu rzeczywistych ludzi, postaci starotestamentowych i nowotestamentowych, o życiu takim, jakie ono było. Konsekwentnie, Biblia wymaga od czytelników i słuchaczy dużej dojrzałości. Nie jest łatwym podręcznikiem ani zbiorem z góry opracowanych rozwiązań, lecz dostarcza sposobności do tego, żeby człowiek uczył się i dokonywał prawidłowych wyborów. Zło, z jakim mamy do czynienia na kartach ksiąg świętych, też wymaga od nas dojrzałości w tym, żebyśmy umieli je należycie ocenić. Biblia przedstawia to, co się wydarzyło, wyraźnie odcinając się od wielu postaci i zachowań oraz dając do zrozumienia, że nie są one wzorami do naśladowania. Myślę jednak, że lęki i obawy pochodzą również ze zwykłej pruderii. Chrześcijaństwo, przyzwyczajeni na co dzień do ogromnego ładunku silnych doznań i rozmaitych złych rzeczy, pragną, aby Biblia była książką dla dzieci, dorastających panienek albo sióstr zakonnych w nowicjacie. Ale ona taka nie jest i nigdy nie była. Biblię należy traktować z całym szacunkiem, tzn. respektować jej naturę, czyli to, czym ona naprawdę jest. Zatem lektura Biblii wymaga od nas pokory, wymaga też rzetelności, żebyśmy dostrzegli, iż problemy, wyzwania, dylematy i niebezpieczeństwa, o jakich w niej czytamy, nieustannie towarzyszą naszemu życiu, nawet więcej – one są częścią naszego życia.

— Czy więc w Biblii jest wszystko o wszystkim? Wydaje się, że czasem, zwłaszcza w niektórych grupach młodzieżowych, tzw. wspólnotach, uprawia się pewnego rodzaju wróżbiarstwo: otwiera się Biblię na którejś stronie, celuje palcem w jakieś miejsce i to ma być teraz słowo Boże dla mnie. Czy rzeczywiście nazwanie Biblii słowem Bożym i rozumienie tej nazwy jako wprost wypowiedzi Boga na jakiś temat jest usprawiedliwione?

— W żadnym wypadku nie wolno czytać Biblii w sposób ahistoryczny. Księgi święte są osadzone w realiach historycznych, geograficznych, topograficznych, a to dla chrześcijanina ma ten ważny wymiar, że natura i zawartość ksiąg świętych są przejawem stopniowego wcielania się słowa Bożego, które osiągnęło swój szczyt w Jezusie Chrystusie. Lektura Pisma Świętego zawsze powinna być osadzona w konkretach, w realiach i nie wolno go traktować w sposób instrumentalny, jako gruntu do uzasadniania swoich przekonań i poglądów albo utwierdzania bardzo powierzchownej pobożności. Trzeba naprawdę — wracamy jeszcze raz do tego samego — uszanować Biblię taką, jaka ona jest, próbować ją zrozumieć i odnieść do uwarunkowań i potrzeb własnego życia. Biblia niesie z sobą ogromny ładunek emocji, obok informacji o tym, co nazywamy dziejami zbawienia, a co jest składnikiem ciągłego działania Boga w dziejach ludzkości. Wzgląd na nie i odczytywanie tego działania jest konieczne. Zatem lektura wyrywkowa, psychologizująca czy obliczona na szybkie i masowe rezultaty jest nie tylko niewłaściwa, lecz może być do pewnego stopnia zwodnicza i niebezpieczna. Czytanie Biblii zakłada pewną wiedzę o starożytnych realiach i zaniechanie tego, co można by nazwać mitologizacją biblijnego orędzia. Jeżeli potraktujemy Biblię tylko jako odniesienie do szukania doraźnych rozwiązań czy doraźnych odpowiedzi, które ma dawać Bóg pod tchnieniem Ducha Świętego, odżegnując się od polegania na konkretach i na realiach, o jakich Biblia mówi, to może to doprowadzić do jałowego subiektywizmu, przekreślić wspólnototwórczą funkcję Biblii i sprawić, że stanie się ona narzędziem pseudoreligijnej ideologizacji czy indoktrynacji.

— *Będzie to przypisanie Biblii treści, których tam absolutnie nie ma...*

— Właśnie tak! Będzie to instrumentalne traktowanie Biblii używanej do forsowania partykularnych przekonań, wyborów, tez, poglądów, opinii itp.

— *Będzie tym, co gdzie indziej nazywa się nadinterpretacją tekstu.*

— Tak jest! Przy czym szkodliwość owej nadinterpretacji wzmacnia to, że dokonuje się jej pod płaszczykiem religijności, która z istotą prawdziwej religii nie ma nic wspólnego.

— *Wróć jeszcze do tych bardzo rozpowszechnionych nazw czy pojęć, mianowicie: Biblia, słowo Boże, kazanie jako słowo Boże, a przecież odczytywanie „znaków czasu” też jest jakimś dochodzeniem do słowa Bożego. Jak to jest z tym słowem? Kiedy Bóg do nas mówi?*

— Jestem przekonany, że z jednej strony Bóg mówi częściej, niż się tego spodziewamy, mówi na rozmaite sposoby, z drugiej jednak strony przemawianie czy mówienie Boga jest niesłychanie dyskretne i subtelne. Zatem nasze opinie i roszczenia, że coś stanowi słowo Boże, muszą być wygłaszane z umiarem i ostrożnością. Bóg mówi na rozmaite sposoby, a więc nie tylko przez słowo zawarte na kartach Pisma Świętego, lecz także przez stworzenie oraz rozmaite uwarunkowania stworzenia. Człowiek powinien być stale otwarty na słuchanie dyskretnego głosu Boga. Z drugiej strony na kanwie Pisma Świętego, na podstawie czytań liturgicznych, prywatnej lektury czy lektury we wspólnocie, odbywa się również wsłuchiwanie w mowę Boga. Nie zawsze dzieje się to właściwie i czasami można mieć wątpliwości, czy to kazanie, homilia lub katecheza – wygłoszone nieraz w sposób powierzchowny – jest słowem Bożym. Znowu dochodzimy do tego, co można nazwać odpowiedzialnością za słowo Boże, za jego przekaz i interpretację. Ta odpowiedzialność zakłada nie tylko wierność wobec tekstu, ale także osobistą wiarygodność wobec orędzia, o którym mówimy. W tym względzie najlepszym kryterium jest to, o czym mówili Ojcowie Kościoła. Zwracając się do wiernych i komentując księgi święte, czyli dokonując reinterpretacji biblijnego orędzia, mówili: „Karmię was tym, czym sam żyję”. Jest to tak fundamentalne i wymagające od mówiącego tak dużo, że zasadne używanie owej formuły wymaga prawdy i pokory. Pamiętajmy jednak, że ci, którzy nas słuchają, są krytyczni. To nie jest tak, że jeżeli ktoś z nas powie, iż głosi słowo Boże, to słuchacze natychmiast traktują to jako żywy przekaz orędzia zamierzone-

go przez Boga. Stale dokonuje się profetyczna krytyka wewnątrz Kościoła, która wymaga od nas nie tylko ostrożności i odpowiedzialności, ale także umiejętności uważnego wsłuchiwania się w głosy, które przychodzą od słuchaczy.

— *Zaczęliśmy od Biblii nie bez powodu. Nie wiem, czy zgodzi się Ksiądz z takim stwierdzeniem, że Biblia, Stary Testament to dar innego narodu, źródło, które nam zostało udostępnione przez Żydów. W dobie ekumenizmu, w dobie poszukiwania czegoś więcej niż nawet pojednanie, poszukiwania ogromnej jedności, komunii, czy jeszcze jest sens mówić o Starym Testamencie, o Nowym Testamencie? Czy taki podział nie brzmi już jak osąd, w pewnym sensie pejoratywnie: coś jest „stare”, więc przeminęło; coś jest „nowe”, więc jest lepsze?*

— Określenie „Stare i Nowe Przymierze” sięga czasów patrystycznych i nie od początku budziło takie skojarzenia jak dzisiaj. Kiedy my mówimy „stare” i „nowe”, ma to cechy wartościujące. Czasami sankcjonuje nawet pewne negatywne stereotypy w patrzeniu na Żydów i judaizm w tym znaczeniu, że traktuje się „stare” jako gorsze niż „nowe”. Lecz tych samych pojęć można używać bez negatywnych skojarzeń. Można ich też używać w kontekście nowego, pozytywnego spojrzenia na Żydów i judaizm, a więc nowej chrześcijańskiej wizji judaizmu. Z drugiej strony, mając na względzie długą chrześcijańską tradycję antyżydowskości, zwróćmy uwagę, że ta tradycyjna terminologia jest w nowym katechizmie Kościoła katolickiego używana obok terminologii innej, gdzie mówi się „lud Pierwszego Przymierza” oraz „lud Nowego Przymierza”: Izrael jako lud Pierwszego Przymierza i Kościół jako lud Nowego Przymierza. To „Pierwsze” i „Nowe” łągodzi nieco biegunowość lub zróżnicowanie, które jest obecne w określeniach „Stare” i „Nowe”. Myślę jednak, że najwięcej zależy nie od samych pojęć, z których część jest usankcjonowana w długiej tradycji Kościoła i odejść od nich nie jest łatwo, lecz od intencji mówiącego i od rozeznania, z jakim się tymi pojęciami posługuje.

— *Każdy naród ma jakąś świadomość teologiczną, świadomość refleksji teologicznej nad sobą, nad swoją historią. Rów-*

niez naród żydowski, Izrael, też taką refleksję snuje. Jak dzisiaj Izrael widzi siebie, jak widzi swoją przeszłość? Myślę, że jest szczególnie ważne, żebyśmy zrozumieli, jak Żyd patrzy na siebie samego dzisiaj i na swój naród.

— To bardzo trudne pytanie, przede wszystkim dlatego, że nie ma jednego żydowskiego patrzenia na siebie, na swój naród i na żydowską tożsamość. Zawsze istniało bardzo silne różnicowanie wewnątrz judaizmu, widoczne choćby w wielopostaciowości judaizmu w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej i w czasach Jezusa Chrystusa. Dzisiaj problem jest o tyle skomplikowany, że judaizm z końcem I w. po Chrystusie przeszedł głęboką reorientację, której autorami byli rabini. Kiedy dzisiaj Żyd patrzy na początki, na biblijny Izrael, a także na chrześcijaństwo, to patrzy przez pryzmat judaizmu rabinicznego. Konsekwentnie, dzisiaj kryterium żydowskości stanowią zasady ustalone przez rabinów i podtrzymywane przez kilkanaście stuleci. Być Żydem oznacza być urodzonym z matki Żydówki (kryterium etniczne) oraz być wyznawcą judaizmu (kryterium religijne). Prowadzi to do wielu następnych różnicowań. Może się okazać, że być Żydem, znaczy strzec żydowskości, która jest religijna, czyli być wyznawcą judaizmu znaczy coś innego niż być Żydem z urodzenia, a zarazem człowiekiem wieloreligijnym lub antyreligijnym. To są napięcia wewnątrzżydowskie, których Żydzi sami nie rozwikłali do końca i które są ważne dla podjęcia i właściwego prowadzenia dialogu, zarówno dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, jak i chrześcijańsko-judaistycznego.

— *Tak, bo w takim stereotypie, który – mam nadzieję – odstepuje, wystarczy powiedzieć nawet w liczbie pojedynczej „Żyd” i pod tym słowem rozumie się całą zorganizowaną grupę, rasę, tak jakby Żydzi byli monolitem, który działa niemal na zasadach koszarowych. Dlatego myślę, że zrozumienie tych podziałów, które są wewnątrz Izraela, pomaga zrozumieć to, że możemy się spotykać, my i każdy inny człowiek, z różnym postrzeganiami przez różnych przedstawicieli narodu żydowskiego.*

— W judaizmie i wśród Żydów nie ma organizacji czy struktury wertykalnej. Nie możemy traktować Żydów czy judaizmu tak, jak postrzegamy Kościół katolicki. Organizacja judaizmu i żydowskości jest bardziej horyzontalna. Zatem mamy tam do czynienia z bardzo dużym zróżnicowaniem opinii, poglądów, sposobów życia. To, co przyjmuje jeden Żyd, nie jest uznawane lub bywa nawet kwestionowane przez innego Żyda. Istnieją dzisiaj cztery główne nurty judaizmu: ortodoksyjny, konserwatywny, liberalny i reformowany. Różnice między Żydami z nurtu liberalnego czy reformowanego a tymi z ruchu ortodoksyjnego są tak ogromne, że ktoś z zewnątrz zadaje sobie pytanie, co tych ludzi łączy oprócz wiary w Boga. Jeżeli chodzi o płaszczyznę żydowskości, rzecz jest jeszcze bardziej skomplikowana. Żydowskość umyka definicjom czy kryteriom, do których jesteśmy przyzwyczajeni. Wystarczy przytoczyć problem, który dzisiaj istnieje w Izraelu. Tamtejsi Żydzi przyjęli mnóstwo Żydów ze Związku Sowieckiego. Część z nich nie może wykazać, że ich matka była Żydówką ani nie może powiedzieć o sobie, że wyznaje judaizm. Pojawia się pytanie, co z ich żydowskością. Rozwiązanie, jakie podano, jest osobliwe; pokazuje, jak złożone jest życie żydowskie: Żydem jest ten, który wychowa swoje dziecko na Żyda. W ten sposób stajemy wobec zupełnie nowego wymiaru żydowskości, mianowicie żydowskość zwraca się nie ku przeszłości, ale ku przyszłości. Konsekwentnie, żeby zrozumieć Żydów i żydowski sposób życia, trzeba nieustannie być podatnym na pewnego rodzaju bieżącość, polaryzację opinii i poglądów wewnątrz judaizmu, na dialektykę, z którą tam mamy do czynienia. Rzutowanie koncepcji i pojęć utrwalonych wśród nie-Żydów na sprawę żydowskości i tożsamości wyznawców judaizmu jest błędem, bo one do tej tożsamości po prostu nie przystają.

— *To patrzeć w przyszłość jest czymś, co może nas do siebie przybliżyć, bo my też czekamy, też patrzymy w przyszłość. I oni, i my czekamy na objawienie się Mesjasza. Jak we wspólnym judaizmie owa nadzieja mesjańska jest przeżywana, odczuwana, w jakim stopniu w ogóle istnieje?*

— Otóż znów dotykamy pewnego paradoksalnego napięcia. Dla chrześcijanina przyszłość to przede wszystkim przyszłość eschatyczna. Nie wszyscy Żydzi podzielają nadzieje eschatyczne, które mogłyby być wspólne z chrześcijańskimi. Dla części Żydów eschatologia nie istnieje, albo jeżeli istnieje, to ma charakter tylko ziemski, doczesny. Jest to więc eschatologia w wymiarach przyszłości, którą można nie tyle przewidywać, ile kształtować własnymi rękoma i własnym umysłem. Część Żydów wciąż oczekuje przyścia Mesjasza eschatologicznego, inni zaniechali oczekiwań mesjańskich i twierdzą, że ich spełnieniem jest powstanie państwa Izrael. Właśnie Izrael stał się takim zbiorowym mesjaszem i ta grupa Żydów całe swoje siły, środki i możliwości lokuje w Izraelu i swoim przywiązaniu do Izraela. Eschatologia jest słabą stroną judaizmu, istnieje w nim natomiast ogromne zainteresowanie rzeczywistością. Właśnie tu jest coś, co możemy mieć wspólnego z judaizmem – nie tyle eschatologia, ile raczej teologia rzeczywistości ziemskich. Judaizm i Żydzi zawsze kładli ogromny nacisk na doczesność i jej kształtowanie, na jej religijny wymiar, na obecność pierwiastka religijnego w życiu doczesnym, podczas gdy w chrześcijaństwie, w katolicyzmie ten nurt tak na dobre odradza się dopiero po II Soborze Watykańskim. Sądzę, że możemy się sporo nauczyć od wyznawców judaizmu.

— *Skoro jesteśmy przy sprawach tego świata, wróćmy do sensu teologicznego czy religijnego powstania państwa Izrael. Myślę, że powinniśmy to rozumieć, pamiętając 1918 r. czy ostatnie wydarzenia. Sądzę jednak, że dla Żydów ma to jeszcze bardziej zasadnicze znaczenie, również religijne.*

— Znów sprawa jest niestychanie zróżnicowana. Część Żydów, zwłaszcza ortodoksyjnych, która pokłada nadzieję w Bogu i traktuje religię jako coś bardzo duchowego, dość niechętnie odnosi się do państwa Izrael. Przez wieki ukształtował się cały nurt żydowskiej myśli religijnej odnoszącej się do faktu nieistnienia państwa żydowskiego. Z drugiej strony, na przeciwnym krańcu pojawił się zrodzony pod koniec XIX w. świecki nurt syjonizmu, który ustanowienie państwa Izrael – i to w Pa-

Ieruzalemie, a więc z Syjonem i z Jerozolimą włącznie – uważał za fundament odrodzenia życia żydowskiego i niezbędny warunek przetrwania Żydów. Opinie i poglądy Żydów oscylują więc od niechęci wobec państwa Izrael, która w niektórych kręgach jest wręcz otwarta, do ogromnego przywiązania i podkreślania konieczności istnienia tego państwa. Rzecz jasna, że w tym podkreślaniu są również pobudki i aspekty religijne. Podkreśla się wierność Boga, który raz jeszcze przywrócił naród jego własnej ziemi. Czy dla chrześcijan ów element ma wymiar religijny? Pamiętajmy, że przez całe wieki elementem spojrzenia chrześcijan na Żydów był stereotyp Żyda wiecznego tułacza. Uważano, że losem Żydów będzie zawsze rozproszenie, życie na obczyźnie, ponieważ ich niewierność wobec Boga spowodowała, że zostali pozbawieni ojczyzny i taki już będzie ich los na zawsze. Ale jeżeli tłumaczono, że nieobecność Żydów na ich ziemi ma wymiar i walor teologiczny, to teraz trzeba postawić pytanie: Czy powrót Żydów do ich ziemi też ma znaczenie teologiczne? W tym miejscu okazuje się, że największy kłopot mają ci, którzy przedtem uprawiali teologię antyżydowską. Bo jeżeli mówili, iż pozbawienie Żydów ich ziemi ma znaczenie religijne, jest dowodem potępienia ze strony Boga, to czy sytuacja od 1948 r. jest dowodem nowej sytuacji zbawczej Żydów? Odpowiedzi chrześcijańskie też nie są jednorodne. Państwo Izrael istnieje dopiero 46 lat, jest to okres stosunkowo krótki. Teologia chrześcijańska nie przyzwyczaiła się jeszcze do istnienia państwa Izrael.

— *Mówiąc o państwie Izrael, nie sposób pominąć ostatniej wojny, bo nawet w takich konsekwencjach politycznych – już nie szukając innych wymiarów – Izrael zrodził się, powstał z II wojny światowej, z tego, co się wydarzyło. I tutaj powstaje następne pytanie: Jak sobie radzi teologia żydowska i jak sobie radzi teologia katolicka z ostatnią wojną, a zwłaszcza z Szoah? Na czym Żydzi opierają twierdzenie, że jest to coś wyjątkowego?*

— Nie ma jednej żydowskiej teologii Szoah, jest wiele teologii i to jeszcze raz pokazuje wielopostaciowość judaizmu. Ży-

dowskie rozwiązania teologiczne oscylują między postrzeganiem Szoah jako kary ze strony Boga za niewierność Żydów a izolowaniem ich ze społeczności światowej, pokazując ich absolutną unikatowość, odrębność, a wtedy konsekwentnie zbrodnię przeciwko Żydom postrzega się jako zbrodnię przeciwko Bogu. Na jednym biegunie najbardziej skrajną formą żydowskiego teologizowania jest pogląd, że w Auschwitz Bóg umarł, umarł też w innych obozach śmierci, albo że Bóg był nieobecny tam, gdzie powinien być obecny, i że te potworne zbrodnie są oskarżeniem Boga, oskarżeniem Jego dobroci oraz zakwestionowaniem tradycyjnego sposobu myślenia o Bogu. Na drugim biegunie jest przekonanie, że Bóg jest zawsze po stronie prześladowanych i cierpiących. W tym ujęciu Szoah wpisuje się w długie dzieje żydowskiego sposobu życia i losu.

Wrażliwość chrześcijan i katolików polega na tym, żeby uszanować specyfikę żydowskiego losu i żydowskiej martyrologii, z drugiej jednak strony musimy zwrócić uwagę i interpretować teologicznie martyrologię nieżydowską. Problem polega na tym, żeby to się nie odbywało w języku antagonizowania czy alternatywy „albo – albo”, licytowania się, kto cierpiał więcej, lecz na tym, żeby wypracować nową wrażliwość obydwu stron.

— *A jak Ksiądz widzi stan dialogu żydowsko-polskiego i chrześcijańsko-judaistycznego w Polsce. Jak to według Księdza wygląda, zwłaszcza po pobycie w Ameryce?*

— Trzeba odróżnić dwie płaszczyzny: dialog polsko-żydowski, czyli płaszczyznę etniczną, i dialog katolicko- lub chrześcijańsko-judaistyczny, czyli płaszczyznę religijną. Obydwa te dialogi są bardzo trudne, bo są one zupełnie nowym sposobem życia, jakiego do tej pory nie było. Nie mamy więc wzorców, które moglibyśmy łatwo naśladować albo odtworzyć. Stosunki chrześcijańsko-żydowskie były w gruncie rzeczy złe od samego początku, na co wskazują pisma Nowego Testamentu. Później te uprzedzenia i niechęci zaostrzały się i powiększały. Stosunki polsko-żydowskie długo były, jak się wydaje, dobre. Polska była nazywana *Paradisus Judaeorum*. Potem jednak stosunki się pogorszyły, a historia ma to do siebie, że nie nawiązuje do

bardzo dawnych doświadczeń, w pamięci pozostają raczej doświadczenia niedawne. Czym jest dialog? Dialog to wzajemne poznawanie się, wzajemny szacunek, wreszcie możliwości współpracy tam, gdzie jest ona możliwa. W przypadku dialogu międzyreligijnego dialog zakłada wartości, które są wartościami religijnymi, czyli postawę ludzi, którzy uświadamiają sobie, że są dziećmi jednego Boga. Wtedy na płaszczyźnie religijnej już jest coś, co nas łączy. Dialog polsko-żydowski jest znacznie trudniejszy. Niestety polega na tym, że wiele kontaktów i rozmów od razu jest nazywanych dialogiem, podczas gdy one dialogiem nie są, bo dialog zakłada świadome kształtowanie nowych stosunków. Zakłada też nowe nastawienie, a to nastawienie jest bardziej sprawą serca niż rozumu, bardziej kwestią emocji niż argumentów: to wszystko wymaga po prostu nowej wrażliwości.

— *Co jest źródłem rasizmu i tej szczególnej jego formy, jaką jest antysemityzm? Ludzie wykształceni, naprawdę sprawni intelektualnie potrafią zarazem wygłaszać takie sądy i poglądy, że trudno to zrozumieć. Powiedział Ksiądz, że jest to sprawa serca. Czyżby znowu sprawa jak gdyby osobowości danego człowieka, a może jego poczucie wyższości?*

— Odpowiedź na pytanie o przyczyny rasizmu i antysemityzmu nie jest prosta, bo dochodzą do głosu bardzo różne czynniki: kompleksy, uwarunkowania psychologiczne, wychowanie, środowisko, przejmowanie gotowych wzorców, stereotypów itd. Stereotypy to pochodna uogólniania, takiego uproszczonego sposobu patrzenia na świat i na to, co się wokół nas dzieje, pochodna szukania łatwych odpowiedzi na trudne pytania, jednym słowem wynik zamazywania, odpowiedzialności czy wręcz odchodzenia od niej. Skoro dostrzegam, że dookoła mnie dzieje się jakieś zło, łatwiej mi powiedzieć, że za to zło odpowiedzialni są inni, niż przyznać, że jakąś część odpowiedzialności i ja też mogę ponosić. Sądzę, że w polskich warunkach nie występuje, albo pojawia się bardzo rzadko, antysemityzm o podłożu rasistowskim, tzn. niechęć wobec Żyda za to, że ma pewne cechy „rasowe”, których nie znosimy czy nie tolerujemy. Nato-

miast istnieje u nas antyżydowskość, motywowana względami gospodarczymi, politycznymi, religijnymi, psychologicznymi, a nieszczęście polega na tym, że prowadzi się bardzo mało rzetelnych badań, że jest słabe rozeznanie przyczyn antyżydowskości. Wiem z własnego doświadczenia, już stosunkowo długiego, że antyżydowskość w Polsce miewa w swoich najskrajniejszych formach również charakter antychrześcijański, a dokładniej – antykatolicki. Otrzymuję dość regularnie broszury, które są głęboko antyżydowskie, lecz to, co się tam pisze o Żydach, jest niczym w porównaniu z tym, co się pisze o Kościele katolickim, papieżu, biskupach. I tutaj dotykamy czegoś bardzo subtelного, a mianowicie, że antysemityzm czy antyżydowskość musi w końcu być również antychrześcijańska. Ci, którzy są antysemitami, udowadniają, że nie można oszczędzić chrześcijaństwa, które ma żydowskie korzenie, i że uderzenie w judaizm musi się przeobrazić w uderzenie w chrześcijaństwo, bo to jest nieuniknione, nieuchronne. W nazistowskich obozach śmierci obok prześladowanych Żydów byli prześladowani chrześcijanie, zwłaszcza duchowni, a jednych i drugich traktowano niemal tak samo. W Auschwitz każdy transport, który tam wjeżdżał, słyszał: jeżeli jesteś Żydem, możesz żyć tydzień, jeśli księdzem – dwa tygodnie, reszcie zostawiono miesiąc.

— *Co dzisiaj jest takim najbardziej palącym problemem dialogu?*

— Sądzę, że najważniejszą przeszkodą w dialogu jest brak woli prawdziwego otwarcia się. Nadal istnieje brak zaufania wobec drugiej strony, postrzeganie drugiej strony nie w kategoriach partnera, z którym można rozmawiać, lecz w kategoriach wroga, który pojawia się w owczej skórze. Ta nieufność jest widoczna po obydwu stronach. Przejawia się w tym, że prowadzi się dialog z Żydami i zaraz się słyszy: „No dobrze, ale czy wy nie chcecie nas ewangelizować?” Z drugiej strony chrześcijanie stawiają Żydom pytanie: „No dobrze, ale czy wy nie chcecie naszego chrześcijaństwa »zażydzić«, czy nie chcecie go zjudaizować?” I to jest poważna bariera. Druga bariera to fakt, że dialog ciągle pozostaje zajęciem elit, że przeszczepianie go

na grunt zwyczajnych wyznawców judaizmu i chrześcijan odbywa się powoli i bardzo niechętnie. Elity uważają, że zwyczajni ludzie są po prostu jeszcze nie dość dojrzały, nie dość przygotowany, żeby podjąć odpowiedzialność dialogu. Trzecia trudność wynika z braku języka, którym moglibyśmy ze sobą rozmawiać. Ten język, którym o sobie mówimy, jest pełen uprzedzeń, obolałości, która trwała przez całe wieki. W słowach, których się używa, przejawia się tradycyjna niechęć. Trzeba wypracować nowy język oraz oczyścić dawne pojęcia z rozmaitych złych naleciałości. Wreszcie czwarta sprawa: niektórzy pojmują dialog jako coś doraźnego, co przynosi doraźne sukcesy, a tymczasem dialog to proces obliczony na pokolenia. Pamiętajmy, że wrogość i niechęć istniały przez kilkanaście stuleci i nadal istnieją, a przełamywanie ich będzie trwało bardzo długo. Jest to zatem zajęcie dla ludzi, którzy są zdecydowani na pracę, w której nie zawsze zaznaje się satysfakcji z tego, co się robi, w której nie zawsze owoce przychodzą szybko, w której nie wolno szukać samozadowolenia. Raczej trzeba się bez przerwy otwierać na wciąż nowe trudności.

— *Co chrześcijanin, katolik może zyskać wchodząc w dialog, zwłaszcza jeśli chodzi o jego wiarę, o odniesienie do Boga?*

— Podejmując dialog chrześcijanin zyskuje konkretność swojej wiary, bo wiara chrześcijańska jest zakorzeniona w realiach Starego i Nowego Przymierza czy Pierwszego i Nowego Przymierza, żeby użyć właściwej terminologii. Kiedy podejmujemy dialog, wracamy do konkretności Bożego działania w historii, do konkretności historii zbawienia, a przede wszystkim do konkretności Jezusa Chrystusa. Dialog chroni nas przed mitologizacją wiary. Po drugie dialog przedłuża naszą przeszłość o prawie 2000 lat, bo przypomina, że korzenie naszej wiary wiążą nas nie tylko z osobą Jezusa Chrystusa, ale także z wiarą Abrahama, Izaaka, Jakuba i patriarchów, z wiarą postaci Pierwszego Przymierza; a więc dialog pokazuje nam związek z ludem Pierwszego Przymierza. To wymaga pogłębionego patrzenia na samo chrześcijaństwo. Pokazuje chrześcijaństwo

nie jako coś wyizolowanego, lecz jako element istniejącego wcześniej monoteizmu.

— *Czy są już jakieś praktyczne działania polsko-żydowskie, chrześcijańsko-judaistyczne na płaszczyźnie charytatywnej, społecznej, może nawet politycznej?*

— Najważniejsze z tych działań koncentrują się na tym, żeby wychowywać młode pokolenia Żydów i nie-Żydów, wyznawców judaizmu i chrześcijan, w nowy sposób. To jest ogromna praca edukacyjna; widać ją w chrześcijańskich podręcznikach, które dotyczą spraw judaistycznych, a także w żydowskim sposobie przedstawiania Kościoła, chrześcijaństwa itp. Ta nowa edukacja otwiera młodzież na możliwość nowego ubogacenia. Inny element to spotkania, podczas których obie strony lepiej się poznają. Jesteśmy na takim etapie, że trzeba budować zaufanie, nową jakość wzajemnych stosunków, bo doraźne formy współpracy istniały zawsze. Żydzi mieszkali w chrześcijańskim świecie i na poziomie indywidualnym zawsze było tak, że jedni drugim w ten czy inny sposób pomagali. Teraz chodzi o to, żeby zmienić sposób patrzenia i myślenia o sobie, tak żeby te ludzkie odruchy, które istnieją w każdym człowieku, miały jeszcze dodatkowy wymiar, mianowicie były pochodną nowej solidarności, wynikającej z tego, że jesteśmy zakorzenieni w jednej długiej tradycji religijnej, sięgającej Abrahama i patriarchów. Dialog wciąż pozostaje głównie zajęciem akademickim i na poziomie akademickim zrobiono bardzo dużo. Widać nowe chrześcijańskie przewartościowania judaizmu i żydowskości. Widać nowe żydowskie spojrzenia na Jezusa, widać próbę przewartościowania przeszłości nieraz bardzo obolałej, widać ze strony chrześcijan odcinanie się od antyżydowskości i od antysemityzmu. Problem, przed jakim stajemy, polega na tym, że po obydwu stronach nadal są zwolennicy i przeciwnicy dialogu. Wyzwanie sprowadza się do tego, kto w przyszłości będzie nadawał ton wzajemnym stosunkom.

— *Bardzo dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, maj 1994 r.

Wacław Hryniewicz OMI

Nawrócenie Rosji?

Refleksje ekumeniczne nad dziejami
wielowiekowej iluzji (dokończenie)

Ekumeniczne otwarcie dokonane przez II Sobór Watykański dokonało głębokiej przemiany w eklezjologicznej ocenie statusu Kościoła prawosławnego. Był to również początek dialogu między Rzymem i rosyjskim Kościołem prawosławnym. Gdyby sobór ten był możliwy kilkadziesiąt lat wcześniej, w latach dwudziestych, dzieje Kościoła i świata potoczyłyby się zapewne inaczej. Gdyby tak było, inaczej wyglądałyby również stosunki między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Epoka dialogu przyszlaby o 40 lat wcześniej. Historia chrześcijaństwa w XX w. uniknęłaby bolesnych konfliktów wyznaniowych, wynikających z postawy Kościoła rzymskiego inspirowanej prozelityzmem i uniatyzmem. Rzecz jednak w tym, że otwarcie na świat i na innych chrześcijan faktycznie dokonane w latach sześćdziesiątych nie było wcześniej możliwe. Zbyt wiele istniało wówczas nieufności i wrogości. Zarówno Pius XI jak i Pius XII nosili się jedynie z zamiarem dokończenia I Soboru Watykańskiego, przedwcześnie przerwano go w 1870 r. z powodu wybuchu wojny między Niemcami i Francją. Nowy kierunek myślenia o charakterze otwartym rodził się dopiero za pontyfikatu papieża Jana XXIII i Pawła VI. Już wcześniej jednak, choć tylko dzięki poszczególnym jednostkom, w Kościele katolickim zaczęła się budzić świadomość ekumeniczna.

Ekumeniczny testament francuskiego jezuity

Dopiero w 1992 r. opublikowano niezwykley testament duchowy, którego autorem był ks. Philippe de Régis SJ (1897-

-1955)¹. Jest to dokument o szczególnej aktualności ekumenicznej, kontrastujący z duchem prozelityzmu i uniatyzmu bpa d'Harbigny'ego. W 1924 r. jezuici obrządku wschodniego utworzyli na kresach przedwojennej Polski „misję wschodnią”. De Régis został w 1931 r. mistrzem nowicjuszy w Albertynie. Usiłował przekazać im głęboką znajomość rytu słowiańsko-bizantyjskiego oraz szczere zamiłowanie do wschodniej tradycji duchowości i liturgii, oparte na gruntownej znajomości duchowego bogactwa chrześcijańskiego Wschodu. Nie latynizował „schizmatyków”, lecz zachęcał ich do zachowania własnego języka, obrządku i wyznania. Tego rodzaju „nowy apostołat” spotkał się ze sprzeciwem ze strony władz państwowych oraz oficjalnych instancji Kościoła katolickiego. Katolicy domagali się sądownie zwrotu dawnych cerkwi unickich i kościołów katolickich. Jezuita obrządku wschodniego wyraźnie zdystansował się od tego postępowania, by nie ranić uczuć religijnych ludności prawosławnej. De Régis musiał się bronić publicznie przed zarzutami. Podczas konferencji wygłoszonej w Warszawie (10 IV 1932) mówił: *Gdyby jedna z tych świątyń została nam zaofiarowana, tak jednak, że widzielibyśmy ludność prawosławną zranioną w jej godności i w jej intymnych uczuciach – wolelibyśmy odmówić przyjęcia tej świątyni i zadowolić się ubogim drewnianym barakiem. Do tego stopnia jesteśmy przekonani, że w naszych stosunkach z prawosławnymi nie może być nigdy przesady w tym, co dotyczy miłości i delikatności* (P., 9-10).

Przeciwnicy okazali się silniejsi. O. de Régis został odesłany z Polski do Rzymu. Był najpierw ojcem duchownym, a potem rektorem Collegium Russicum (1934-40). W czasie wojny musiał powrócić do Francji. W Paryżu kierował Internatem św. Jerzego dla dzieci emigrantów rosyjskich. Z jego inspiracji założono również podobny internat dla młodych dziewcząt. Odwiedzał rosyjskich jeńców wojennych i niósł pomoc duchową potrzebującym. Po wojnie ponownie pełnił funkcje rektora Russi-

¹V. Poggi, „Le travail futur”, d'après Philippe de Régis SJ (1897-1955), „Orientalia Christiana Periodica”, nr 58/1992, s. 5-21, (dalej, w tekście artykułu, P. + numer strony).

cum (1945-47) i opiekował się emigrantami rosyjskimi we Włoszech. Ocalił wielu z nich przed przymusową repatriacją. Od 1947 r. poświęcił się całkowicie posłudze dla emigracji rosyjskiej w krajach Ameryki Południowej. Na przedmieściach Buenos Aires założył Internat św. Andrzeja dla chłopców oraz kaplicę obrządku bizantyjskiego, zaś w brazylijskim mieście Itu koło São Paulo – Ośrodek św. Włodzimierza (1954). Umarł z wyczerpania 19 II 1955 r. Na jego pogrzebie duchowni prawosławni nieśli trumnę razem z kapłanami katolickimi obrządku bizantyjskiego.

Swoją testament duchowy pisał ks. de Régis w ostatnim roku życia (1954). Jego główną treścią jest wizja przyszłej pracy na rzecz pojednania Kościoła katolickiego i prawosławnego. Przebijająca z niego przejmująca przestroga przed niepowetowanymi szkodami, które misyjna nadgorliwość katolików może przynieść w razie nadejścia godziny wolności dla Rosji. Autor tego dokumentu był przekonany, iż dzień taki prędzej czy później nadejść musi. Jaką postać ma wówczas przybrać prawdziwie apostołskie zaangażowanie tych, którzy zdają sobie sprawę z trudności i delikatności tego zadania? Francuski jezuita przeciwstawia się zdecydowanie tym, którym wystarcza sam entuzjazm pracy apostołskiej w Rosji. Jego konsekwentna postawa w ciągu całego życia natchniona była głęboką troską ekumeniczną i poczuciem odpowiedzialności za Kościół i konkretnych ludzi. Uważał, iż zadanie to wymaga dalekowzroczności i stanowczości. Należy dlatego powstrzymać wszystkich tych, którzy nastawiają się na „podbój” Rosji. Nie oświecona gorliwość *armii Don Kichotów* – podkreśla – może jedynie szkodzić sprawie pojednania i zjednoczenia, a nawet całkowicie ją skompromitować, jak to miało już miejsce w przeszłości.

Kiedy zatem Rosja otworzy swe granice, pisze de Régis, może to być czas *wielkiej pokusy* dla katolików. Wielu będzie pałać pragnieniem nawrócenia tego narodu. W klasztorach będą zanoszone modły w tej intencji. Gorliwi i niecierpliwi będą pojmować swoje zadanie jako służbę na rzecz zbawienia dusz i powszechności Kościoła Chrystusowego. Będą mówić o potrzebie uznania prymatu i nieomyłności papieża. *Powtarzać będą, iż poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia!* Będą

zakładać parafie i ośrodki, które mają promieniować tego rodzaju przekonaniami religijnymi. Ich wysiłki zostaną uwieńczone pewnymi sukcesami, nieproporcjonalnymi jednak do całości i rozmiarów przedsięwzięcia.

Jest oczywiste, podkreśla autor testamentu z 1954 r., iż działalność katolików wywoła gwałtowną i wrogą reakcję ze strony środowisk prawosławnych. Duchowieństwo prawosławne poczuje się zagrożone. Będzie nawoływać do wierności wobec wiary praojców, wobec prawosławia i Rosji. Będzie przestrzegać przed *wilkami w owczej skórze*. Na pewno znajdzie posłuch u szerokiej rzeszy wiernych. Tak oto znowu Kościół katolicki zostanie w oczach ludu rosyjskiego *obcym wichrzyćcielem, porywaczem prostych dusz, starym wrogiem wiary narodu* (P., 14). Znowu wyrośnie przepaść, głębsza niż dotąd, pomiędzy dwiema częściami zjednoczonego niegdyś chrześcijaństwa. Zamiast zjednoczenia w wierze, jeden Kościół powstanie przeciwko drugiemu. Kto wie, czy kiedykolwiek można będzie zapłacić przepaść wrogich uczuć wyrosłą wskutek licznych błędów powtarzanych w nieskończoność. *Niech Bóg zachowa nas od takiej działalności! Byłaby to bezsprzecznie największa pokusa Kościoła (...) Niech Bóg da nam wówczas przewodników w wystarczającej mierze przenikliwych i mądrych, aby położyli kres rzecznikom nawracania i skierowali żywotne siły katolicyzmu ku koncepcji apostołatu mniej hałaśliwego, wymagającego więcej zrozumienia, więcej wyrzeczenia, więcej pokory i więcej prawdziwej miłości* (P., 14).

Kwestia prawdziwego zjednoczenia Kościołów jest w tym niezwyklejścieśm testamencie sprawą najważniejszą. Przewyciężenie podziału niezgodnego z wolą Chrystusa wymaga wzajemnego zbliżenia i szacunku. Wspólne cierpienia, których doświadczyły obydwie Kościoły, winny je głęboko oczyścić, nauczyć pokory, skłonić do zapomnienia wzajemnych antagonizmów w przeszłości, a skierować na drogę tolerancji i braterskiej współpracy. To byłby już pierwszy krok ku pojednaniu. Powrót do metod stosowanych w przeszłości jest dzisiaj niemożliwy. Praca inspirowana prozelityzmem okazałaby się fatalna w swoich skutkach na dalszą metę. Pod tym względem ks. de Régis jest bardzo stanowczy. Opowiada się za bezinteresowną ewangelizacją, nie

szukającą własnych interesów konfesyjnych: *Powinniśmy być bardziej chrześcijanami niż katolikami* (P., 15). Takiej postawie dawał świadectwo przez całe swoje życie. Uczył tym samym, że jedyną metodą jest braterska i bezinteresowna współpraca z Kościołem prawosławnym. Konkurencja wzmacnia tylko reakcje obronne. Na katolikach spoczywa obowiązek dania dowodów szczerości, pokory, czystości intencji, szacunku i przyjaźni. Jedynie wówczas będzie można mówić o prawdziwej pomocy pogłębiającej zaufanie niezbędne do przełamania uprzedzeń i obaw.

Pośmiertna publikacja niezwykłego testamentu ks. de Régisa zbiegła się z 75. rocznicą działalności Instytutu Orientalnego w Rzymie, założonego przez papieża Benedykta XV w 1917 r. Publikując ten dokument zachowany w archiwach Russicum, Instytut dał wyraz swojej solidarności z otwartymi i światłymi poglądami człowieka, który swoje przekonania potwierdził świadectwem całego życia. Przykład i owoce życia mówią więcej niż tysiące słów. Doświadczenia ostatnich lat potwierdzają aktualność wielu ekumenicznych intuicji francuskiego jezuity. Skłaniają do obustronnego rachunku sumienia. Stoimy w obliczu złożonych i bardzo delikatnych procesów dziejowych. Taki testament nie wymaga komentarza. Jest przejmującym apelem o zrozumienie i wyczucie doniosłości czasu, który dzisiaj już nadszedł. Stan podziału i niezgody Kościołów rani nas wszystkich.

Wyzwanie naszego czasu

W świetle dotychczasowych refleksji łatwiej zrozumieć pewne postawy i skrajne wypowiedzi o charakterze nacjonalistycznym i antykatolickim niektórych dostojników rosyjskiego Kościoła prawosławnego, już po upadku komunizmu. Nie są one wprawdzie odzwierciedleniem oficjalnego stanowiska Cerkwi, stanowią jednak pewien wpływowy nurt myślenia charakteryzujący niektóre środowiska prawosławne. Chodzi zwłaszcza o list pasterski abpa Władymira z Taszkientu opublikowany w tygodniku diecezjalnym „Słowo żizni” (14 III 1993) oraz o wypowiedzi metropolity Joanna z Petersburga zamieszczone

tego samego roku w dodatku do dziennika komunistycznego „Sovetskaja Rossija” i w przeglądzie „Moskwa”². W przekonaniu obydwu hierarchów tylko prawosławie zachowało nieskażoną naukę Ewangelii i jest jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa. Kto porzuca prawosławie, znieważa wiarę przodków i popełnia zdradę wobec samego Chrystusa. Ekumeniczne debaty są w gruncie rzeczy niezgodne z intencjami Kościoła prawosławnego, tym bardziej obecnie, gdy katolicy i protestanci misjonują na kanonicznych terytoriach prawosławia. Obydwaj hierarchowie piętnują *pychę Rzymu* i zepsucie Zachodu. Ostrzegają przed apostazją, herezjami i sektami. Za głównych wrogów uważają masonerię, Kościół katolicki oraz żydowski syjonizm. Krytykują unię brzeską (1596), całą winą obarczając jezuitów. Wypominają uciekanie się do przemocy i podstępów celem zniszczenia prawosławia. Przypominają, że kiedy tylko Rosja znajdowała się w trudnej sytuacji, katolicy wykorzystywali tę słabość i usiłowali nawracać prawosławnych.

Nietrudno zauważyć, iż tego rodzaju antyekumeniczne nastawienie pogłębia niechęć i mobilizuje do stawiania czoła przeciwnikowi. Jest wezwaniem do walki z wrogiem. Odżywają stare fronty wyznaniowe. Wiara prawosławna staje się sojusznikiem uczuć nacjonalistycznych. Po rozpadzie imperium sowieckiego w wielu ludziach zaczęło się pogłębiać poczucie zranionej dumy narodowej. Wierzący próbują bronić swojej narodowej godności przez akcentowanie czystości tradycji prawosławnej. Prawosławie jawi się im jako ostoja bytu narodowego oraz jako warunek do odzyskania potęgi wielkiej Rosji. Tym można wytłumaczyć, przynajmniej częściowo, nacjonalistyczne wypowiedzi niektórych prawosławnych hierarchów i świeckich wiernych oraz ich oskarżenia kierowane w stronę *perfidnego Zachodu*.

² Informuje o tym obszernie R. Scalfi, *Il nazionalismo esasperato nell'ortodossia russa*, „La Nuova Europa”, nr 3/1994, s. 87-89. O podziałach Cerkwi rosyjskiej, jej konserwatyzmie i paraliżu, o chęci stworzenia państwa wyznaniowego, agresywnym nacjonalizmem, zapotrzebowaniu na ideologię ogólnonarodową oraz o wrogości względem wszystkich obcych piszą dziś sami Rosjanie; zob.: J. Krotow, *Prawosławna Cerkiew w nieprawosławnej Rosji*, „Więź”, nr 5/1994, s. 132-140; S. Biernadskij, *Patriarchat Moskiewski – korekta kursu*, tamże, s. 141-148.

du. Niektóre reakcje zdradzają wyraźny kompleks niższości. Do Kościoła katolickiego z sympatią odnosi się dzisiaj mniejszość wyznawców rosyjskiego prawosławia. Znaleźli się oni w defensywie. Są nieraz bezradni i osamotnieni. Większość obrała drogę podejrzliwości i deprecjacji. Czy w bolesnych wydarzeniach przeszłości nie znajduje oparcia dla swoich niechęci i obaw?

Moje rozważania na temat dziejów wielowiekowej iluzji nawrócenia Rosji, mogą wystawić ekumenistę na zarzut ulegania pokusie anachronizmu. Zdaję sobie sprawę z tego, że nie można oceniać dawniejszego myślenia o Kościele miarą dzisiejszej świadomości. Daleki jestem od potępiania jednej eklezjologii w imię innej. Każda ma swój czas. Proces dojrzewania rozumienia pełniejszego jest powolny. Żyjemy dziś w czasie innego myślenia, po części nowego, po części powracającego jedynie do mądrości Kościoła nie podzielonego. Badanie przeszłości jest możliwe z perspektywy naszych dzisiejszych uwrażliwień i poglądów. Stawiamy pytanie pod adresem przeszłości jako ludzie swojego czasu. Dokonujemy jej oceny spoglądając na nią naszymi współczesnymi oczyma. Nie sposób postępować inaczej. Refleksja krytyczna nie jest potępieniem ludzi; ukazuje tylko odległość, która nas dzieli od tamtych czasów, uczy myślenia nowego, bardziej otwartego i życzliwego. Pozwala z całym przekonaniem odejść od teologii deprecjonowania Kościoła siostrzanego. Zadaniem teologa nie pozbawionego świadomości historycznej jest nie tyle osądzanie przeszłości, ile ułatwianie jej zrozumienia.

Ten rzut oka na przebytą drogę rozważań odsłania rzeczywiste intencje niniejszego studium. Nie ukrywałem własnych przekonań i uczuć wobec przedstawianych zagadnień. Łatwo można się było domyślić, w jakim kierunku zmierzają podjęte dociekania. Chcę o tym powiedzieć bardzo wyraźnie na zakończenie tych historyczno-teologicznych rozważań. Jestem głęboko przekonany, że przyszłość należy do myślenia w kategoriach Kościołów siostrzanych. Czy już nadszedł czas sprzyjający temu myśleniu, nie jestem wcale tego pewny. Stwierdzam tylko jego obecność w swoim własnym Kościele, który dokonał decydującego zwrotu 30 lat temu, na II Soborze Watykańskim.

Kościół Chrystusa jest jeden. Katolicy i prawosławni uznają się wzajemnie za Kościoły siostrzane, lub jeśli kto woli – Kościoły bratnie. Nadszedł czas, aby z tego rodzaju deklaracji wyciągnąć konsekwencje o charakterze pastoralnym i praktycznym. Zadanie to nie jest łatwe. Jawi się ono wszakże jako imperatyw najbardziej ekumeniczny w obecnej sytuacji. Czy świadomość ekumeniczna po obydwu stronach jest zdolna zrozumieć, iż w każdym z Kościołów siostrzanych urzeczywistnia się to samo posłannictwo zbawienia?³

Z takim apelem zwraca się do obydwu Kościołów dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej przyjęty w czasie VII sesji plenarnej w Balamand (1993). Stwierdza on stanowczo, iż obydwie Kościoły *uznają się wzajemnie za Kościoły siostrzane, RAZEM ODPOWIEDZIALNE za podtrzymywanie Kościoła Bożego w wierności zamierzeniom Boga, zwłaszcza w tym, co dotyczy jedności* (nr 14). Z tej właśnie racji pewna forma apostołatu misyjnego zwana uniatyzmem jest nie do przyjęcia *ani jako metoda postępowania, ani jako model jedności poszukiwanej przez nasze Kościoły* (nr 12). Dokument z Balamand nawiązuje do epokowego odkrycia w postaci rewaloryzacji eklezjologii wspólnoty: *dokonało się ono po stronie prawosławnej dzięki konferencjom prawosławnym, po stronie zaś katolickiej – dzięki II Soborowi Watykańskiemu. Odkrycie to radykalnie zmieniło perspektywę, a więc i postawy w obydwu Kościołach. A oto jeszcze jedno bardzo doniosłe stwierdzenie: Z jednej i z drugiej strony uznaje się, że to, co Chrystus powierzył swojemu Kościołowi (...) nie może być uważane za wyłączną własność jednego z naszych Kościołów* (nr 13).

Właśnie ten ekskluzywizm w rozumieniu zbawienia i Kościoła był głównym źródłem prozelityzmu w minionych wiekach. W nim należy szukać również ostatecznego siedliska wielowiekowej iluzji nawrócenia Rosji na katolicyzm. Dokument z Bala-

³ Zob. na ten temat krytyczne uwagi ks. G. Jakunina, *O rosyjskim prawosławiu*, „PP” 1/1992, s. 14; por. też wypowiedź J. Szrajdera nt. neokatechumenatu, w rozmowie *Pierwsi chrześcijanie*, „PP” 2/1992, s. 204.

mand kładzie kres takiemu sposobowi myślenia i postępowania. Można mieć nadzieję, iż jest to już zamknięty rozdział w dziejach wzajemnych relacji obydwu Kościołów, które dziś nazywamy siostrzanymi. Rozdział, jak to ukazuje historia – mało chlubny i skłaniający do nawrócenia Kościołów ku sobie nawzajem. Nawiązując do dokumentu z Balamand, patriarcha ekumeniczny Bartholomaios I stwierdził, iż odrzucając uniatyzm jako metodę przywracania jedności, uzgodnienie to świadczy, przynajmniej ubocznie, o *skrusze Kościoła zachodniego z powodu postugiwania się ongiś, w ciągu wieków, takim środkiem nie do przyjęcia*⁴. Dodajmy jednak od razu, że wyrażone w tym przełomowym dokumencie nowe myślenie eklezjologiczne nie stało się jeszcze w żadnym z obydwu Kościołów zjawiskiem powszechnym i ogólnie przyjętym. Wielu jest takich, którzy nadal myślą starymi kategoriami prozelityzmu i uniatyzmu⁵.

Trzeba sobie jasno zdać sprawę ze źródła lęków, które rodzą się wśród prawosławnych. Wielu obawia się, iż w przyszłości mogą na nowo odżyć dawne spory konfesyjne. Szybki rozwój diecezji łacińskich w Rosji oraz prozelityzm środowisk katolickich – to obecnie główna przyczyna niepokoju hierarchii prawosławnej. Niepokoją się oni o to, że Kościół katolicki nie zmienił w gruncie rzeczy starych metod działania i że jego dalekosiężnym zamiarem jest wchłonięcie Cerkwi rosyjskiej. Ostre słowa oskarżenia spotykają się nierzadko z równie stanowczą odpowiedzią. Nie sprzyja to, rzecz jasna, uspokojeniu nastrojów i budzi wzajemne niechęci, zwłaszcza po stronie Kościoła, który czuje się zagrożony, podzielony i zbyt słaby, aby stawić czoło zagrożeniu. Trzeba mówić o tym, jak to czyni

⁴Zob. przemówienie wygłoszone 30 XI 1993: *La fête patronale de l'Eglise de Constantinople*, „Episkepsis”, nr 499/1993, s. 8.

⁵Patriarcha Bartholomaios przypomniał o proteście przeciwko prozelityzmowi uprawianemu przez katolików i protestantów w stosunku do prawosławnych na Ukrainie, w Słowacji, Rumunii i in. krajach Europy Wschodniej, „jak gdyby te kraje nie były nigdy chrystianizowane” (*Mnemosyne et les enfants de le mémoire: conférence du Patriarche oecuménique au British Museum [Londres, 12 novembre 1993]*, „Episkepsis”, nr 499/1993, s. 15-20, zwłaszcza s. 19).

przełożony jezuitów Regionu Rosyjskiego, ks. S. Opiela, iż *Rosja nie będzie katolicka, a Kościół katolicki będzie w Rosji Kościołem mniejszościowym*, choćby ze względu na mentalność ukształtowaną przez prawosławie w ciągu wieków⁶. Pamięć o wielowiekowych dążeniach Kościoła katolickiego do nawrócenia Rosji odżywa w momentach nasilenia konfrontacji. Dzieje się to jednak w taki sposób, iż jednemu ekskluzywizmowi przeciwstawia się drugi, równie skrajny i szkodliwy.

Najbardziej wyraźnym tego przejawem była międzynarodowa konferencja prawosławna w Poczajowskiej Ławrze w 1991 r. Kościół katolicki został napiętnowany za wrogi stosunek do prawosławia, zwłaszcza zaś za agresywną ekspansję zmierzającą do likwidacji prawosławia w Rosji i na Ukrainie. Zarzucono mu iście *szatańską złość* wobec wiary prawosławnej i odmówiono cech prawdziwego Kościoła Chrystusowego. „Apel do braci w wierze” prawosławnej stwierdza wręcz, iż tylko ona *bezwąrunkowo zbawia człowieka*⁷. W piśmie skierowanym do Jana Pawła II zarzucono katolicyzmowi, iż w ciągu tysiącletniej historii prawosławia na ziemiach ruskich wielokrotnie usiłował nim zawładnąć. Jest to poniekąd echo tych samych zarzutów, które zostały postawione już wcześniej, zwłaszcza w 1948 r., a więc w czasach wzajemnej konfrontacji. Czasy się zmieniły, ale inspirowane lękiem i nieufnością myślenie nie zmieniło się.

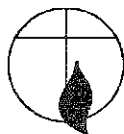
Teologiczna zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” okazała się tragiczna wskutek swojej ciasnej interpretacji konfesyjnej. Przyczyniła się w decydującej mierze do unicestwienia wczesnochrześcijańskiej nauki o Kościołach siostrzanych. Rezultatem tego sposobu myślenia były nie tylko jałowe polemiki trwające przez wieki, ale – co gorsza – zgola niechrześcijańskie postawy chrześcijan rywalizujących ze sobą i wzajemnie się zwalczających. Wszelka tendencja do konfesyjnego zawłaszczania Bożego daru zbawienia jest również dzisiaj zagrożeniem dla

⁶ *Rosja nie będzie katolicka*. Z o. Stanisławem Opielą, przełożonym Niezależnego Regionu Rosyjskiego Towarzystwa Jezusowego, rozmawia Mariusz Sielski, „Więź”, nr 3/1993, s. 102-111, zwłaszcza s. 108.

⁷ *Obraścenie k brat'jam po vere, pravoslavnym christianam*, „Literaturnaja Rossi-ja”, nr 8/1991, s. 23.

ekumenicznych dążeń do pojednania i zjednoczenia. Konfesyjno-konkurencyjny model myślenia o zbawieniu i Kościele powinien odejść w niepowrotną przeszłość.

Nikt nie ma prawa myśleć, iż jest wolą Boga, aby jego własny Kościół wzrastał bardziej niż inny. Nic nie upoważnia do myślenia, iż to Bóg chce, aby mój Kościół wzrastał kosztem Kościoła siostrzanego. Historia uczy, iż tak właśnie myślano i często postępowano w przeszłości. Nowa świadomość eklezjologiczna domaga się przyznania do własnych błędów i win. Aby Kościół Chrystusa mógł prawdziwie wzrastać i odnawiać się, potrzeba mu nie konkurencji i rywalizacji, lecz bezinteresownego współdziałania i wzajemnej pomocy.



Michał Jagiełło

Na pograniczu kultur*

Góral tatrzański i Kaszub znad Bałtyku należąc do narodu polskiego są zarazem zakorzenieni w swych małych ojczyznach. Jeśli mała ojczyzna znajduje się na kresach państwa, jest wielce prawdopodobne, że sama jest terenem pogranicznym. Pogranicze zaś to miejsce przenikania się, a czasem ścierania kultur i wyznań. Bywa, że granice państwowe przecinają ziemię, która jest JEDNĄ ZIEMIĄ – tak w sensie przyrodniczo-krajobrazowym, jak i etnograficznym oraz kulturowym. Poplątane dzieje kresowych ziem odciskają się czasem w życiorysach zamieszkałych tam ludzi. Jedni idą do jednego narodu, inni do drugiego, są tacy, którzy nie opuszczając małej ojczyzny próbują szczęścia, wybierając – wciąż w tym samym przeciwieństwie – najpierw jedną, a potem drugą wielką ojczyznę. Nie brakuje także niezdecydowanych, dla których wybór jednej czy drugiej wielkiej ojczyzny jest po prostu niemożliwy – jeśli traktować go poważnie, jako przemyślaną decyzję życiową. Są sytuacje, w których serce reaguje żywo tylko na małą ojczyznę, a milczy pytane o wybór narodu.

Mimo że w Europie procesy narodotwórcze zasadniczo się zakończyły, wciąż zdarzają się przypadki indywidualnego „dojrzwiania” do wyboru narodu, który dana osoba uważa za prawdę swój. I tak będzie zawsze. Opuszczenie jednego narodu i przejście do drugiego to osobista decyzja konkretnego człowieka, w myśl zasady: „Jestem tym, za kogo się uważam”. Przypomnijmy, ilu Polaków, nie wyłączając potomków uczestników powstań śląskich, zanurzyło się z własnej woli w niemieckim morzu. Nie mamy prawa do surowego osądu tych

* Artykuł ten jest skróconym rozdziałem książki *Partnerstwo dla przyszłości*, która ukaże się drukiem w bieżącym roku w wydawnictwie Bellona.

indywidualnych odpyływów od polskości. Oba narody – polski i niemiecki – ukształtowały się dostatecznie dawno, by wytworzyć w dziesiątkach milionów ludzi bezsporne i niejako naturalne poczucie świadomości narodowej, pewność należenia do tej jednej jedynej wspólnoty. Ktoś jest Niemcem, ktoś inny jest Polakiem – nie ma tu stanów pośrednich. Nie znaczy to jednak, że nawet w tak wyraziście zarysowanych wspólnotach narodowych, jak polska i niemiecka, nie mogą występować zjawiska typowe dla terenów pogranicznych, gdzie losy mieszkańców są tak poplątane, że uzasadniają zarówno wybór opcji polskiej jak i niemieckiej. Cóż dopiero mówić o narodach, które powoli i z trudem stawały się w pełni świadome swej odrębności.

Nie musimy się zagłębiać w Białoruś i Ukrainę, by obserwować procesy dojrzewania świadomości narodowej; wystarczy, że zajrzemy na Podlasie. Jest to typowa mała ojczyzna Polaków, Białorusinów i Ukraińców. Jest to ziemia, której mieszkańcy przez wieki określali się raczej wedle wyznania niż według narodowości. Na Podlasiu niemal do dziś przechowywała się kategoria ludzi „tutejszych”, zżytych z widokiem kościoła i cerkwi, proboszcza i batiuszki. Mieszane małżeństwa uczyły swojej tolerancji, przejawiającej się niepisaną umową, zgodnie z którą córki szły za wyznaniem matki, synowie – ojca. Ostre podziały narodowe i wyznaniowe nie miały tu długo dostępu choćby i z tego powodu, że zbyt wielu nie umiało powiedzieć, KIM SA, do jakiego narodu należą. Polacy wiedzieli, że będąc rzymskimi katolikami są – co rozumiale – Polakami. Nie wymagało to dowodu ani specjalnych zabiegów – wystarczyło zachowywać stały związek z Kościołem. Sprawa komplikowała się w przypadku grekokatolików, neounitów oraz prawosławnych. Kto Ukrainiec? Kto Białorusin? Kto, po prostu, tutejszy, ruski?

Spór nie został ostatecznie rozstrzygnięty. Nieoczekiwanie odżył dosłownie w ostatnich latach. W rejonie Bielska Podlaskiego żywiół traktowany dotychczas przez Polaków jako białoruski jest wypierany przez wpływy ukraińskie. Znam ludzi, którzy jeszcze 10 lat temu występowali wobec Polaków jako Białorusini, a dziś zaliczają się do ukraińskich aktywistów. Białorusini uskarżają się na Ukraińców, zarzucając im przecią-

ganie rdzennych Białorusinów na ukraińską stronę. Ukraińcy twierdzą, że żywioł ukraiński był tam od dawna silniejszy od białoruskiego, ale okoliczności zewnętrzne spowodowały, że owa ukraińskość schowała się w białoruskim kostiumie; dziś można wrócić do swej prawdziwej tożsamości. I jedni, i drudzy posiłkują się historią, etnografią i językoznawstwem, chcąc udowodnić swe racje. A ludzie, szczególnie młodzi, dokonują wyborów. Jestem Białorusinem lub jestem Ukraińcem. Czytam białoruską „Niwę” lub czytam ukraińskie „Nad Buhom i Narwoju”.

Jako wiceminister kultury i sztuki miałem i mam do czynienia z delikatną materią identyfikacji narodowej poszczególnych osób i całych środowisk. Nie do mnie należy rozstrzyganie, ile na Podlasiu jest białoruskości, ile zaś ukraińkości. Moim obowiązkiem jest życzliwe wspieranie tych działań mniejszości narodowych, które służąc podtrzymywaniu tożsamości narodowej służą zarazem Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Tylko tyle. Nie mogę i nie chcę powątpiewać w szczerść intencji mych rozmówców. Rozumiem rozżalenie mych białoruskich partnerów faktem przechodzenia części mieszkańców Podlasia od białoruskości ku związkom z kulturą i narodowością ukraińską, ale nic nie mogę zaradzić. Nawet gdyby moi ukraińscy partnerzy mylili się, mówiąc, że tamtejsza gwara jest odmianą języka ukraińskiego – nie mam prawa kwestionować indywidualnych decyzji przechodzenia z białoruskości w ukraińskość. *Nie jestem panem waszych sumień* – powiedział jeden z Jagiellonów. I wiedział, co mówi.

* * *

Ostatnia sobota czerwca 1994 r. Sznur samochodów posuwa się z Krosna na południe. Już Dukla. Szosa biegnie następnie wąską i zalesioną doliną, wzdłuż krystalicznej Panny. Nad nami wyniosła Tokarnia. Wjeżdżamy do Zydranowej leżącej pod Dukielską Przełęczą, tuż obok przejścia granicznego w Barwiniku, łączącego Polskę ze Słowacją. W „Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich” (t. 14, Warszawa 1895) czytamy, że jest to osada wołoska z końca XV w.,

która pod koniec ubiegłego stulecia liczyła 440 mieszkańców, z których 14 wyznawało religię Mojżeszową. Pozostali byli grekokatolikami skupionymi wokół drewnianej cerkwi.

Nazwa wsi jest łączona z Zyndramem z Maszkowic, a ostatnio coraz częściej z Muzeum Kultury Łemkowskiej, stworzonym przez Fedora (Teodora) Gocza. Pan Fedor, ubrany w strój przodków, wita gości chlebem i solą przy dźwiękach kapeli i szumie kamer filmowych. Tak się rozpoczyna łemkowskie święto „Od Rusal do Jana”, czyli od Zielonych Świąt do św. Jana. W zamyśle organizatorów ma to być nawiązanie do czasów sprzed tysiąca lat, kiedy to Apostołowie Słowian przybyli do Wielkich Moraw, przynosząc z sobą „słowiańskie” pismo, by go używać w krzewieniu chrześcijaństwa. W samym słowie „Rusal” (lub „Rusala”) jest więc przechowana pamięć o czasach sprzed rozłamu chrześcijaństwa, a także o Rusi Kijowskiej.

Prawda to czy legenda? Legenda też ma dużą wartość społeczną, szczególnie jeśli służy podtrzymaniu świadomości grupowej czy narodowej. Łemkom potrzebne są tak fakty, jak i legendy. Łemkowie wciąż szukają potwierdzenia swej odrębności i starożytności pochodzenia – i to jest dla nich najważniejsze, a nie drobiazgowe konfrontowanie ich mitologii i legend z okrucami prawdy materialnej, poświadczonej niepodważalnymi faktami historycznymi i ustaleniami nauki.

Dla mnie opisywany pobyt w Zyndranowej był podróżą w zamgloną przeszłość i w historię znaną z książek, a opisującą fenomen Łemkowszczyzny.

Łemkowszczyzna, czyli teren zamieszkany u nas przez siedzących tu od wielu pokoleń Rusinów-Rusnaków-Ruśniaków-Łemków, rozciąga się, ogólnie rzecz biorąc, od doliny Popradu do doliny Oślawy. Nazwa „Łemko” – czasem „Lemko” – rozpowszechniła się dopiero pod koniec ubiegłego stulecia, występując obok tradycyjnych określeń Rusini, Rusnaki, Ruśniaki. Badacze zagadnienia podkreślają wspólnotę kultury i obyczaju tego ludu, zasiedlającego od wieków północne i południowe stoki Karpat. Przede wszystkim trzeba tu wymienić Romana Reinfussa, jako autora podstawowych dla naszego tematu opracowań: „Sztuka ludowa Łemkowszczyzny”, „Ze studiów nad kulturą ludową Łemkowszczyzny pod obu stronach Karpat”

(„Polska Sztuka Ludowa”, nr 1/1962 oraz 1/1966) i „Śladami Łemków” (1990). Cenną pozycją jest także Ryszarda Brykowskiego „Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej” (1896). Na szczególną uwagę zasługuje dwutomowe opracowanie „Łemkowie w historii i kulturze Karpat” pod redakcją Jerzego Czajkowskiego (t. I – 1992, t. II – 1994). Jest to praca zbiorowa, w której pomieszczono 25 naukowych artykułów odnoszących się do fascynującego tematu badawczego, jakim są Łemkowie i Łemkowszczyzna.

Fascynujące jest porównywanie wiedzy podręcznikowej z bulgoczącym i pieniącym się, niczym wody Panny, życiem właśnie tu, w tej wiosce rozsiadłej pod przełęczą łączącą północ z południem i zachód ze wschodem. Zyndranowa leży na przełęczach kultur i wyznań, co było widać gołym okiem podczas wspomnianego święta. Uczestniczyli w nim przedstawiciele władz samorządowych z Dukli i administracji wojewódzkiej z Krosna. Byli przede wszystkim główni bohaterowie spotkania – Łemkowie. Ci, którzy przetrwali, mimo wszystko, na swoim i u siebie i ci, których po wojnie „repatriowano” na radziecką Ukrainę. Przyjechali Łemkowie ze swych pradawnych siedzib, z okolic Preszowa na Słowacji i z rejonu Użhorodu na ukraińskim dziś Zakarpaciu. Zjawili się ci spod Muszyny i Krynicy oraz ci, którzy od dziesięcioleci są rozsiadani po ziemiach zachodniej i północnej Polski. Osobną grupę stanowili Łemkowie spod Legnicy, bo właśnie tam przesadzono całe wsie wyrwane z korzeniami podczas złej sławy akcji „Wisła”.

Na skromnej estradzie występują zespoły łemkowskie, Podgórzanie a nawet „Mali Swarni” wysłani tu w gościnę przez Związek Podhalan. Ciekawostką folklorystyczną, a może i społeczną, jest kapela „Lemko – Roma”, w której obok pana Fedora, Łemka z Łemków, grają miejscowi Romowie, czyli polscy Cyganie. Jest też wątek żydowski. Honorowym gościem święta jest przecież prof. Samuel P. Oliner ze Stanów Zjednoczonych. Jedyne z ocalałych zyndranowskich Żydów. Dziś otrzymuje symboliczne klucze do chaty, w której urządzono małe muzeum, dokumentujące obecność Żydów na Podkarpaciu. Wzruszony dostojny gość opowiada o swym uratowaniu przez

jedną z miejscowych rodzin, o uczeniu się pacierza i pilnym udziale w nabożeństwach – grał przecież rolę chrześcijańskiego chłopca. Opowieści przysłuchuje się w napięciu rówieśnik profesora i jego dobry znajomy z tamtego okresu, bowiem to jego matka ryzykowała życie przechowując małego Samuela. Każde słowo chłonie też Miriam Akiva – urodzona w Krakowie, od wielu lat żyjąca w Izraelu; polska i żydowska pisarka, tworząca w pięknej polszczyźnie. Jest też niewidoma żydowska poetka i towarzyszający jej w deklamacji skrzypek. Przyjechali ze Lwowa, ale korzeniami tkwią jakoś w łemkowskich górach.

W zyndranowskiej soczewce podsuwanej nam umiejętnie przez pana Fedora i jego młodych współpracowników skupia się szmat dziejów tej ziemi i żyjących tu od wieków ludzi. W małej górskiej wiosce sąsiadują ze sobą rzymscy katolicy, grekokatolicy i prawosławni, a są jeszcze inni, którzy idą swoją wyznaniową ścieżką... Jest pamięć o Żydach. Dostrzegani są Cyganie.

Pan Fedor przedstawia mi *krótką historię życia, upadku i odrodzenia się jednej wsi na Dukielszczyźnie* – tak właśnie mówi. Najpierw osadza Zyndranową w krajobrazie: w lasach, górach, strumieniach i nazwach. Mamy więc Duklę i Tylawę, Barwinek i Lipowiec, Kiczery i Czeremchę, Diły i Horby. Nawet bystra Panna przypomina sobie, że była ongiś Sołotwyną. Potem pan Fedor wspomina, że sąsiadujące z Zyndranową wsie Lipowiec i Czeremcha dziś są tylko nazwami z map turystycznych – tyle z nich zostało po odejściu ludzi.

Wreszcie wchodzimy do samej Zyndranowej, zasiedlonej kiedyś niemal w całości przez Łemków, ale także przez 4 rodziny cygańskie i 3 żydowskie. Cyganie i Żydzi tak byli zżyci ze swą wsią, że trudnili się także rolnictwem, na podobieństwo Łemków, których było tu ponad 170 rodzin. Tak przedstawiała się wieś jeszcze podczas II wojny światowej. W 1942 r. opustoszały żydowskie domy. Niemcy zabrali z wioski około 200 młodych mieszkańców na przymusowe roboty do Rzeszy. Po wojnie zaczęto agitować za wyjazdem Łemków na radziecką Ukrainę i wieś opuściło 25 rodzin – głównie tych, których budynki spłonęły podczas przejścia frontu. *Jesienią w 1945 roku nastąpiły przymusowe przesiedlenia do Związku Sowieckie-*

go za pomocą wojskowych sił polskich, w wyniku czego wysiedlono 120 rodzin. W akcji „Wisła” w 1947 roku wysiedlono resztę pozostałej ludności. Wieś opuściły także rodziny cygańskie. Na miejscu pozostało kilkanaście osób – wspomina pan Fedor. Polak z Warszawy ożeniony z Łemkynią, dwie rodziny, którym jeden z okolicznych księży wydał sfalszowane metryki, że są rzymskimi katolikami, oraz były pisarz gminny Fedor Kukieła, któremu dowódca akcji wysiedleńczej zezwolił pozostać, kiedy prosił o zastirzenie go, bo chce umrzeć tutaj, gdzie się urodził i 80 lat przeżył.

Do Zydranowej ściągnięto kilka rodzin osadników i założono Rolniczą Spółdzielnię Produkcyjną, która przetrwała niespełna 10 lat. Do wsi co jakiś czas wracali dawni mieszkańcy; najpierw pojawił się pewien Łemko z obozu w Jaworznie, potem parę rodzin wysiedlonych w czasie akcji „Wisła”. Po odświeżeniu wojska wrócił i pan Fedor z mocnym postanowieniem utrwalania śladów łemkowskiej i w ogóle miejscowej kultury. Latem 1968 r. otwarto Izbę Pamiątek Kultury Łemkowskiej w starych budynkach, które Fedor Gocz otrzymał w spadku po swym przyszywanym pradziadku, Fedorze Kukiele.

Z biegiem lat Izba Pamiątek przekształciła się w przedziwne muzeum, dokumentujące trudne dzieje tej ziemi, ale dokumentujące w sposób staroświecki, co w tym przypadku jest dostateczną rekompensatą za lekceważenie typowo muzealnych zasad wystawienniczych. Zagroda pana Fedora wciąż pozostała prawdziwą izbą wspomnień, tworzoną z myślą o Łemkach i o tych wszystkich, którzy żyli w Zydranowej lub którzy znaleźli się w tutejszej okolicy, zagnani przez różne wiatry wiejące ze wszystkich stron świata. Jest w tej zagrodzie zmateriałizowana pamięć o rolnikach obrabiających górskie poletka i o żołnierzach walczących w obu wojnach światowych, jest wspomnienie o Żydach i Cyganach, są ślady tych, którzy wyemigrowali kiedyś za chlebem w dalekie i obce kraje, i tych, których zmuszono do opuszczenia rodzinnej wsi. W tej zagrodzie chyli się głowę przed Łemkami w polskich mundurach walczącymi w kampanii wrześniowej i przed radzieckimi partyzantami. W tej zagrodzie panuje duch pogranicza, ale pogranicza pojechanego z sobą.

Poza zagrodą kipi życie.

Na kilkudziesięciu metrach kwadratowych zdeptanej mury wy spotykam Łemków różnych orientacji: Łemków-Ukraińców, Łemków niechętnie rozmawiających o swej przynależności narodowej, Łemków przekonanych, że są odrębnym narodem. Wyjeżdżam w przekonaniu, że ma rację społeczna rada Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej, pisząc: *Nasze spotkania mają na celu ożywienie lub odtworzenie tego, co niegdyś było wspólnym dla wielu grup narodowościowych. Pragniemy uszanować nie tylko pamięć minionych pokoleń, ale ocalić choćby drobny ślad trwania. Cytując słowa prof. Samuela P. Olinera, ocalałego potomka rodziny żydowskiej z Zyndranowej, należy pamiętać, że: „Pomniki powinny nie tylko uczyć nas historii, ale także przypominać nam o ludzkiej zdolności do czynienia dobra i zła”.*

Wyjeżdżam w przekonaniu, że uczestniczyłem w szlachetnej próbie bratania kultur. Atmosfera Zyndranowej sprzyja pozostawaniu w sferach kultury materialnej i duchowej wszystkich mieszkańców tamtych terenów, łagodząc dawne i współczesne napięcia występujące między ludźmi różnych wyznań i narodów. Przecież nawet podczas tego święta pojednania wyczuwałem podskórne napięcie. Przecież nawet tu, w tej wiosce jakby stworzonej do uprawiania cnoty tolerancji, pamięta się, że ktoś był chrzczony jako unita, a przystał później do prawosławia. Ktoś był prawosławny, a poszedł do katolików. *Jeśli już katolik – słyszę od kogoś – to niech będzie rzymski, a nie jakiś tam, panie, bizantyjsko-ukraiński.* Wyjeżdżam w pośpiechu, bo gonią mnie trudne pytania, które nie od dziś stawia mi, jakże wymownym milczeniem, łemkowski poeta: *Dlaczego Polacy nie chcą uznać Łemków za odrębny od Ukraińców naród?*

No właśnie! Gdzie przebiega granica między mniejszościową grupą etniczną a mniejszością narodową? Ile w naszym unikaniu zdecydowanej odpowiedzi na pytanie o możliwość uznania narodowości łemkowskiej jest rzeczywistego przekonania, że NIE MA takiego narodu, ile zaś obawy przed reakcją Ukraińców, uczulonych na niegdyśjsze polskie próby wydzielenia Łemków, Bojków i Hucułów z ukraińskiego żywiołu? Nie dziwny się Ukraińcom. Jakaż byłaby nasza odpowiedź na próby trakto-

wania Kaszubów jako odrębnego narodu dystansującego się od Polski? Ale i Łemkowie, którzy nie chcą być częścią narodu ukraińskiego, też mają swoje racje. Po prostu nie chcą! Uważają się za łemkowski, rusiński, rusnacki czy karpato-rusiński naród, i to jest najważniejsze. Tak myślą i czują już nie jednostki, już nie setki, ale tysiące.

* * *

Na początku sierpnia 1994 r. w Michałowie, wiosce leżącej między Legnicą a Lubinem, odbyło się 14. już wydanie „Łemkowskiej watry na obczyźnie”. Organizatorem tego wielkiego spotkania Rusnaków jest Stowarzyszenie Łemków z siedzibą w Legnicy, kierowane przez pisarza i dramaturga Andrija (Andrzeja) Kopczę. Stowarzyszenie Łemków chce być reprezentantem Łemków autonomistów, a więc tych, którzy nie chcą, by traktowano ich jako etniczną grupę przynależną do narodu ukraińskiego. Na „Łemkowskich watrach” w Żdyni koło Nowego Sącza spotykają się przede wszystkim Łemkowie o orientacji ukraińskiej, w Michałowie zaś świętują Łemkowie uważający się za odrębną i pełnoprawną mniejszość narodową mieszkającą w Rzeczypospolitej Polskiej. Dla tysięcy uczestników tego ludowego i zarazem narodowego łemkowskiego święta nie jest ważne, skąd przybyli ich przodkowie. *Ważne jest to, że byli i są częścią narodów słowiańskich, że mają bizantyjskie pochodzenie swojej wiary, że mają swój język, pismo, kulturę, obyczaje i to, że przez kilkaset lat pozostawali sobą, Rusinami-Łemkami* – pisze jeden z nich, Jarosław Zwoliński, w swej „Rapsodii dla Łemków”¹.

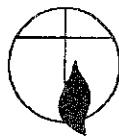
W Michałowie zebrani mogli okłaskiwać „Łemkowinę” i znakomity legnicki zespół „Kiczera”, a także łemkowskich artystów ze Słowacji i Ukrainy. Michałowskie watry odbywają się „na czużyni”, stale więc jest w nich obecna pamięć o Łemkowszczyźnie, co symbolizuje panorama Florynki namalowana w poniemieckiej stodole przez któregoś z przesiedlonych tu

¹ J. Zwoliński, *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin 1994, s. 119.

Łemków. Dziś w Michałowie pozostały jeszcze ślady po dawnych mieszkańcach, których wiatr wojennych i powojennych wydarzeń pogał za Odrę, ale znacznie więcej jest śladów łemkowskich. Pierwsze nabożeństwa były odprawiane w budynkach gospodarczych, co doskonale pamięta twórca zespołu „Łemkowina”, kompozytor i dyrygent Jarosław Trochanowski, pokazujący miejsce, w którym stał słup z zawieszoną łuską po pocisku artyleryjskim – tak wyglądał pierwszy cerkiewny „dzwon” wzywający wygnańców na modlitwę. Dziś w Michałowie jest cerkiew prawosławna. Dziś w Michałowie spotykają się Łemkowie wrośnięci w legnicką ziemię, tu urodzeni i wykształceni. Obecność wojewody legnickiego oraz burmistrza miasta i gminy Chocianów – do której należy Michałów – była potwierdzeniem szacunku, jakim w społeczności lokalnej cieszą się Łemkowie, pełnoprawni współgospodarze tej swojej drugiej, po Łemkowszczyźnie, małej ojczyzny.

Wypada się zgodzić z Antonim Krohem, że *spór o etnogenezę Łemków jest częścią większego sporu o ich narodową tożsamość*. Wypada zgodzić się po raz drugi, gdy pisze: *Wszelkie argumenty historyczne, etnograficzne, językoznawcze lub inne mogą mieć jedynie wartość pomocniczą – lecz decyduje, jak sądzę, tylko i wyłącznie poczucie narodowe jednostki, jej wewnętrzna opcja*².

² A. Kroh, *Łemkowie*, Nowy Sącz 1990, s. 5, 12. Zob. też W. Preiss, *Łemkowszczyzna*, „PP” 10/1987.



Adam Żak SJ

Mniejszości narodowe w nauczaniu społecznym Kościoła

Charakter społecznej nauki Kościoła

Czego możemy się spodziewać po nauce społecznej Kościoła, jeśli chodzi o problem mniejszości narodowej? Odpowiedź na to pytanie pozwoli nam podejść do zagadnienia mniejszości bez fałszywych oczekiwań.

Czym nauka społeczna Kościoła nie chce być? Po pierwsze, nauka społeczna Kościoła nie ma charakteru agitacji czy propagandy. Jej formułowanie i głoszenie nie ma bowiem na celu zdobywania zwolenników, aby umocnić swoją pozycję czy przejąć władzę. Znaczy to, że Kościół formułuje i głosi swoją naukę społeczną bezinteresownie, jako *prawdę, która wyzwala*. Po drugie, nauka ta nie zawiera ani nie zmierza do sformułowania programu polityczno-społeczno-ekonomicznego np. dla jakiejś partii politycznej, która byłaby dla Kościoła czymś w rodzaju „*bracchium seculare*”. Po prostu nauka społeczna Kościoła nie jest ideologią, np. chadecji czy jakiejś grupy narodowościowej. Kościół nie ma do zaoferowania technicznych rozwiązań problemów społecznych i nie proponuje konkretnych systemów czy programów społeczno-gospodarczych, *ani też nie stawia jednych ponad innymi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana, a Kościołowi była pozostawiona konieczna przestrzeń do wypełniania własnego posłannictwa w świecie*¹. Po trzecie, nauka społeczna Kościoła nie chce być np. trzecią drogą pomiędzy komunizmem i kapitalizmem.

¹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

Nie proponuje ona bowiem specyficznych rozwiązań poszczególnych kwestii, lecz bada zgodność faktycznych rozwiązań z obiektywnym porządkiem wartości. Ma więc charakter głównie krytyczny, a propozytywny o tyle, o ile przedstawia wartości i normy, którymi należy się kierować, podejmując konkretne rozwiązania. Po czwarte, nauka społeczna nie zastępuje empirycznych badań naukowych, lecz je zakłada i nimi się posługuje.

Czym nauka społeczna Kościoła chce być? Po pierwsze, Kościół w całym swoim przepowiadaniu i posługiwaniu chce się wzorować na swoim Mistrzu i Zbawicielu. Dlatego jego nauczanie społeczne jest wolne od partykularnych interesów grupowych, klasowych, narodowych itp. i jako takie odkrywa i głosi *w porę, czy nie w porę* prawdę o niezbywalnej godności i prawach każdego człowieka od poczęcia aż po naturalny kres. Nauka społeczna Kościoła nie zapomina oczywiście również o obowiązkach. Po wtóre, nauczanie społeczne Kościoła nie może się ograniczyć do głoszenia słusznych zasad. Życie to nie teoria, i dlatego głównym zadaniem nauki społecznej Kościoła jest piętnowanie takich sytuacji, w których są gwałcone prawa tak, iż spełnianie odnośnych obowiązków może stracić swój sens. Po trzecie, nauczanie społeczne Kościoła chce mocą głoszonej prawdy oddziaływać na przebieg zmian społecznych tak, by dokonywał się prawdziwy postęp dla osób i społeczeństw. Dlatego jest ono zachętą i zobowiązaniem dla katolików świeckich, by w dostępny sobie sposób, przy użyciu odpowiednich środków i z właściwą kompetencją, słuchając sumienia uformowanego przez Ewangelię – a więc niezależnie od koniunktury, od tego, czy to się władzy lub większości podoba – wpływali na kształt porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego. Nauczanie społeczne Kościoła jako skierowane do sumień jest ze swej istoty NIEKONIUNKTURALNE I NIEOPORTUNISTYCZNE. Dlatego Kościół, choć nie zamierza proponować konkretnych rozwiązań, popiera tych, którzy starają się umocnić międzyludzką solidarność i sprawiedliwość w relacjach między narodami. Po czwarte, nie będąc na usługach partykularnych interesów, lecz stojąc na straży BEZPRZYMIOTNIKOWYCH WARTOŚCI odpowiadających godności człowieka, nauka społeczna

Kościoła ukazuje uniwersalny, a nie tylko klasowy czy narodowy wymiar kwestii społecznej. Wiąże się z tym fakt, że nauczanie społeczne Kościoła będzie się zawsze broniło przed wciąż ponawianymi próbami stronniczego zawłaszczania. Społeczne nauczanie Kościoła jest niewygodne, jak dla Heroda niewygodne było nauczanie Jana Chrzciciela czy dla faryzeuszy nauczanie samego Jezusa. Po piąte, nauczanie Kościoła w materii społecznej nie jest wypracowaną raz na zawsze doktryną, lecz żywym procesem, wciąż nawiązującym do zmieniającej się rzeczywistości. Jego elementem niezmiennym jest odniesienie do żywego prężącego się źródła doświadczenia chrześcijańskiego, jakim jest objawienie Boże. Jest ono odczytywane nieustannie, wśród zmiennych warunków, za pomocą wszystkich władz i umiejętności, w jakie Bóg wyposażył człowieka. Dlatego nauczanie społeczne Kościoła wciąż się odnawia i rozwija.

Co z tego wynika dla kwestii mniejszości? Przede wszystkim to, że mniejszości mają prawo widzieć w Kościele swego naturalnego sprzymierzeńca. Racja podstawowa leży w powszechności Kościoła. Sobór formułuje to w następujący sposób: *Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem* (KDK, nr 58). Jan Paweł II, nawiązując do soborowej deklaracji „Nostra aetate”, pisze w „Redemptor hominis”: *Zbliżamy się równocześnie do wszystkich kultur, światopoglądów, do wszystkich ludzi dobrej woli. Zbliżamy się z tą czcią i poszanowaniem, jakie od czasów apostołów stanowiły o postawie misyjnej i misjonarskiej (...), choć praktyka nie zawsze odpowiadała temu wzniosłemu ideałowi* (nr 12). Racją tego sposobu bycia Kościoła jest tajemnica inicjatywy Boga, która nie zna żadnych granic i zwraca się bezpośrednio do serca człowieka, niezależnie od jego przynależności rasowej czy narodowej, i czyni z wszystkich narodów jedność opartą nie na pochodzeniu etnicznym, lecz na Duchu Pięćdziesiątnicy. Bycie naturalnym sprzymierzeńcem mniejszości oznacza, że dla Kościoła miarą otwarcia na człowieka nie jest ciasnota doraźnych korzyści jakiegось narodu czy nawet cywili-

zacji², lecz hojność samego Boga – Stwórcy i Odkupiciela – wobec każdego człowieka. Bycie naturalnym sprzymierzeńcem mniejszości nie oznacza uprzywilejowania mniejszości narodowej przeciw większości, lecz przewyciężenie ewentualnego konfliktu u samych jego korzeni, przez odsłonięcie płaszczyzny jedności, na której podział na mniejszość i większość – ba, na narody – nie jest już istotny. *Nie ma już Żyda ani Greka...* – pisze św. Paweł (Ga 3,28; por. Kol 3,11). Odsłonięcie tej płaszczyzny nie znosi oczywiście wartości narodów i ich kultur, lecz je oczyszcza i odnosi do osoby i do dobra ludzkości, przez co staje się możliwe wzajemne ubogacanie się ludów autentycznymi wartościami budującymi dobro wspólne. Takie podejście jest o tyle ważne, że zaistnienie problemu mniejszości narodowych wiąże się z powstaniem państw narodowych w XIX w. Do powstania państwa narodowego problem stanowiła głównie kwestia mniejszości religijnych. Wiemy, że w tej materii Kościół katolicki aż do II Soboru Watykańskiego nie potrafił zaofiarować światu ani idei, ani posługi, które brałyby w obronę mniejszości religijne przed pogwałceniem niezbywalnego prawa do wolności religijnej, mimo iż istniały wszystkie przesłanki teoretyczne, by prawo to uznawać i bronić go.

Uzasadnienie praw mniejszości

Prawa mniejszości są częścią powszechnych, nienaruszalnych i niezbywalnych praw człowieka. Ich fundamentem jest godność osoby, której wielkość jest uzasadniona nie tylko filozoficznie w rozumnej i wolnej naturze człowieka, lecz przede wszystkim teologicznie – w odkupieniu przez Chrystusa i nadprzyrodzonym powołaniu³. Dlatego w dokumentach Kościoła nie ma osobnego uzasadnienia praw mniejszości, a sama kwestia mniej-

² „Zadaniem Kościoła jest ewangelizować, nie cywilizować...” Słowa Piusa XI do W.O.M.D. Roland-Gosselin, w: *Semaine sociales de France*, Wersal 1936, s. 461-462; za przypisem 7, w: KDK, nr 58.

³ Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 9 i 10. Zob. także: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 73.

szości narodowych w sposób wyraźny pojawia się głównie w kontekście piętnowania naruszeń praw mniejszości⁴ i przypomnienia w związku z tym *nakazów sprawiedliwości*⁵, będących ukonkretnieniem wielu praw człowieka. W cytowanej encyklice „*Pacem in terris*”, gdzie po raz pierwszy w sposób bardziej systematyczny są omówione prawa mniejszości w kontekście praw człowieka, Jan XXIII pisze również o odpowiednich obowiązkach mniejszości i przestrzega przed *przecenianiem* własnego narodu (nr 97). To zrównoważone podejście będzie odąd cechowało nauczanie Kościoła w kwestii praw mniejszości (por. KDK, nr 73). W swojej działalności na forum międzynarodowym Stolica Apostolska poświęca kwestii mniejszości i związanych z nią kwestii migrantów⁶ i uchodźców⁷ coraz więcej uwagi. Prawa bowiem mniejszości są dzisiaj szczególnie zagrożone i deptane. Ponieważ prawa mniejszości są zakorzenione w prawach człowieka, nie stanowią koncesji większości. Dla Kościoła wszyscy ludzie są bowiem w sposób istotny równi i związani ze sobą wspólnotą losu, która ma charakter więzów solidarności. Na nie *jako na konieczność*⁸, wskazuje fakt, że wszyscy ludzie *mają tę samą naturę i ten sam początek, a odkupieni przez Chrystusa cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem* (KDK, nr 29), niezależnie od przynależności narodowej. Wraz z całością praw człowieka odpowiadających jego istocie nie zredukowanej do jakiegoś elementu czy wymiaru, prawa mniejszości odnoszą się do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, do korzystania przezeń z wolności, do jego stosunków z innymi osobami w każdej dziedzinie i na

⁴Por. np. Pius XII, *Orędzie radiowe w Wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku*, nr 14.

⁵Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 96.

⁶Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1992 roku*, w: „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 10/1992, s. 6-8.

⁷Zob. np. dokument Papieskiej Rady „Cor Unum” i Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Problem uchodźców, wyzwanie do solidarności*, w: „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 4/1993, s. 48-54.

⁸Pius XII, *Summi pontificatus*, nr 28.

każdej płaszczyźnie⁹. Uznanie pełnej godności każdego człowieka wypływa z najwyższego przykazania miłości. Poszanowanie praw mniejszości narodowych przynależy w sposób ścisły do chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata i wiąże się z preferencyjną opcją Kościoła na rzecz ubogich i słabych.

Prawo do gwarantowania praw mniejszości

Jakkolwiek prawa mniejszości narodowych zasadzają się na godności człowieka i jako normy moralne obowiązują niezależnie od prawa stanowionego, to jednak konieczne wydaje się zagwarantowanie tych praw przez prawo pozytywne tak międzynarodowe jak i krajowe. Jako zasadę w odniesieniu do skutecznej obrony praw osoby w ogólności sformułował to już Pius XII w orędziu radiowym wygłoszonym w Wigilię Bożego Narodzenia 1942 r., gdy powiedział: *Nienaruszalne prawo człowieka do zabezpieczenia prawnego wynika z samego prawa Bożego; wiąże się z nim zespół konkretnych uprawnień, chronionych przeciw wszelkim zakusom arbitralności* (nr 35). Zasadę tę w kontekście omawiania praw ludzkich przypominał Jan XXIII w encyklice „*Pacem in terris*” (nr 27). Stolica Apostolska wspomaga wcielanie tej zasady nie tylko przez przypominanie jej w swoich dokumentach, lecz również przez zaangażowanie w organizacjach międzynarodowych, jak ONZ czy KBWE, gdzie aktywnie współdziała w międzynarodowej trosce o ochronę praw mniejszości. Ostatnio coraz częściej o gwarancję praw mniejszości – nie tylko narodowych – upominają się odpowiednio do potrzeb swych krajów również episkopaty poszczególnych Kościołów¹⁰.

Dzisiaj zastosowania powyższej zasady domaga się szczególnie sytuacja tych mniejszości, które nie mają rzecznika swoich praw w jakimś państwie narodowym. Jak pokazuje praktyka,

⁹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Jorku* (2 X 1979), nr 13.

¹⁰ Por. np. *List pasterski biskupów USA* z 13 XI 1986 nt. sprawiedliwości gospodarczej dla wszystkich (nry 199, 229, 230); zob. także list biskupów austriackich o sprawach społecznych z 15 V 1990, nr 26.

układy międzypaństwowe, w których gwarantuje się prawa mniejszościom z tymi państwami związanym, stają się czasem pośrednio przyczyną nierównego traktowania mniejszości. Państwa winny wydać ustawodawstwo ogólne gwarantujące te same prawa wszystkim mniejszościom narodowym na swoim terenie, niezależnie od ich więzi z jakimś innym narodem mającym swoje państwo. Układy międzypaństwowe mogłyby wówczas określić tylko kwestie specyficzne i szczegółowe dotyczące konkretnej mniejszości. Rozumowanie to zdaje się ogromnie ważne z punktu widzenia gwarancji praw dla mniejszości narodowych nie mających państw, które upominałyby się o ich prawa. Jest to przypadek mniejszości cygańskiej czy kurdyjskiej. Nie może być bowiem tak, aby np. mniejszość niemiecka czy ukraińska w Polsce lub gdziekolwiek indziej miała skuteczniejsze gwarancje prawne niż mniejszość cygańska tylko dlatego, że o prawa Niemców czy Ukraińców może się upomnieć potężny sąsiad. O prawa mniejszości takich jak cygańska upomina się Kościół, bo są one zbyt rozproszone, zbyt słabe czy mało zorganizowane i potrzebują pomocy w uświadomieniu sobie swojej godności i odpowiedzialności¹¹. W tej dziedzinie wysiłki Stolicy Apostolskiej w wymiarze uniwersalnym powinny być wsparte i uwiarygodnione przez zaangażowanie Kościołów lokalnych.

Jakkolwiek oczywista wydaje się konieczność stanowienia prawa gwarantującego mniejszościom godne życie, to jednak równie oczywista wydaje się niewystarczalność prawa, aby zapewnić mniejszościom narodowym rozwój odpowiadający ludzkiej godności i relacje z większością oparte na sprawiedliwości i równości. Często – jak w przypadku mniejszości cygańskiej – konieczna jest pomoc, aby z praw im przysługujących nauczyli się faktycznie korzystać dla dobra wspólnego. Papieże ze swej strony przestrzegają przed takim podejściem do prawa, które pozbawione głębszego ducha, obraca się przeciwko tym, dla których zostało ustanowione. Również do obchodzenia się

¹¹ Por. np. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Zjazdu Duszpasterstwa Romów* (9 XI 1989).

z prawami mniejszości można odnieść przestrogę Pawła VI przed tym, że przy braku ducha szacunku głębszego, niż nakazuje prawo, samo nadmierne akcentowanie *równości obywateli wobec prawa może stać się pretekstem do niegodziwej i jawnej dyskryminacji, do stałego wyzysku i do faktycznego pogardzania innymi* przez to, że *może sprzyjać stylowi życia zbyt egoistycznemu, w którym każdy upomina się jedynie o swoje prawa mniej zważając na dobro wspólne*¹². Jan Paweł II, mając przed oczyma zagrożenie dyskryminacją m.in. z powodów narodowych, zwraca uwagę na takie układy życia społecznego, w których korzystanie z (...) wolności skazuje człowieka (nie w sensie formalnym, lecz faktycznym) na to, że staje się owym społeczeństwie obywatelem drugiej lub trzeciej kategorii, tracąc możliwość awansu społecznego, kariery zawodowej, piastowania pewnych odpowiedzialnych stanowisk, a nawet niezależnego kształcenia własnych dzieci¹³. Nie wystarczy więc formalne zabezpieczenie praw mniejszości, jeśli nie stworzy się możliwości korzystania z nich, np. przez oświatę. Zagwarantowanie praw mniejszości nie dokona się też bez zmiany stylu życia, modelu produkcji i konsumpcji, a nawet utrwalonych struktur władzy, na których większości opierają swoje znaczenie.

Naruszanie praw mniejszości

Szczególna jest rola Kościoła w piętnowaniu naruszania praw człowieka. Ponieważ mniejszości narodowe, zwłaszcza te nie mające odniesienia do jakiegoś państwa broniącego ich praw, są często pozbawione odpowiednio mocnej obrony, otwiera się szczególne pole działalności Kościoła, który powinien stać się głosem tych, którzy sami głosu nie mają, lub których głos nie jest wystarczająco słyszalny.

Jeśli zważyć, że głos Kościoła to nie tylko głos najwyższych autorytetów, to można zebrać niemałą liczbę inicjatyw katoli-

¹² Paweł VI, *Octogesima adveniens*, nr 23.

¹³ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Jorku* (2 X 1979), nr 19.

ckich, które mają na celu upominanie się o prawa mniejszości. Nie można jednak osiąść na laurach, bo wciąż jest zbyt wiele sytuacji niesprawiedliwości naruszających prawa człowieka. Wymaga to zajęcia stanowiska i napiętnowania. Takie sytuacje to spychanie mniejszości na margines życia społecznego, poddawanie ich jawnej dyskryminacji np. w dziedzinie pracy, a nawet jawnej przemocy. Stolica Apostolska widzi w naruszaniu praw mniejszości poważne zagrożenie dla pokoju. Mówiła już o tym w czasach, gdy jeszcze system równowagi sił w świecie wydawał się stabilny. Uczyla się tego patrząc na doświadczenia z dekolonizacją¹⁴.

Bardzo mocno brzmi ostatnio głos Stolicy Apostolskiej w obronie tej szczególnej kategorii mniejszości, jaką stanowią uchodźcy, w tym także migranci ekonomiczni¹⁵. Widać wyraźnie, że ich los jest Stolicy Apostolskiej dobrze znany i szczególnie bliski. Nie można tego samego powiedzieć o Kościele lokalnym w Polsce, który – przejęty swoimi własnymi problemami – nie zauważa chyba wyzysku, jakiemu poddani są migranci w naszym kraju, ani sytuacji zmuszających ich do opuszczenia miejsca dotychczasowego osiedlenia. Dotyczy to zwłaszcza Cyganów rumuńskich, których dyskryminacja w Rumunii jest naszemu społeczeństwu w dużej mierze nie znana. Jan Paweł II zwrócił uwagę Kościołowi katolickiemu w Polsce, mówiąc do biskupów 15 I 1993 r. podczas ich wizyty ad limina, że *od pewnego czasu pojawiają się u nas coraz częściej emigranci z innych krajów — jeszcze biedniejszych niż nasza Polska. Musimy umieć rozszerzyć nasze serca, aby i oni w miarę możliwości znaleźli u nas swoje miejsce. Umiejmy się dzielić, pomimo biedy i niedostatku*¹⁶. Nie widać znaczących owoców tego napomnienia.

¹⁴ Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, zwłaszcza nry 94-97; Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 63.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Posłanie do Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców* (z 25 VI 1982). Zob. również przyp. 7.

¹⁶ Za „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2/1993, s. 21.

Zagrożenia

Szczególnym zagrożeniem dla realizacji praw mniejszości jest *przecenianie własnego narodu, jak i kult własnej rasy*. Postawy te grożą zarówno większości jak i mniejszościom. Dlatego uczucia dotyczące własnego narodu powinny być przez jednych i przez drugich *doskonalone przez miłość, obejmującą cały rodzaj ludzki*¹⁷.

Szczególne zagrożenia dla członków mniejszości, zwłaszcza nowej nielegalnej migracji do krajów bogatszych, niesie stan braku ochrony prawnej tych ludzi. Wyzysk pracy i życie „poza legalnością” degradują zarówno członków mniejszości utrzymywanej w stanie krańcowej marginalizacji jak i większość wystawioną na pokusę wrogości i czerpania korzyści z przymusowej sytuacji tyłu osób. Wrogość i ksenofobia ludności sprzyjają podejmowaniu łatwych rozwiązań przez władze administracyjne, np. przymusowej repatriacji lub nawet wykorzystywania obecności obcych do tego, by czynić z nich koszty ofiarne odpowiedzialne za niedomogi społeczne. Obecność uchodźców wykorzystuje się czasem do odwracania uwagi od innych ważnych problemów wewnętrznych czy międzynarodowych. Organizacje międzynarodowe nie nadążają nie tylko z niesieniem pomocy materialnej, lecz przede wszystkim z wypracowaniem nowych standardów prawnych i organizacyjnych, ułatwiających rozwiązywanie problemów.

Zadania Kościoła

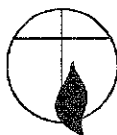
W tej szarej strefie jest szczególne miejsce dla pracy Kościoła, który może i powinien podjąć się misji proroczej pośród społeczeństw zagrożonych obojętnością, a nawet wrogością do obcych. Zaangażowanie w usuwanie uprzedzeń i budzenie trwałego zainteresowania opinii publicznej sytuacją obcych to pole współpracy Kościoła ze wszystkimi. Przed szczególnym wyzwaniem stoją Kościoły lokalne, na których spoczywa *obowią-*

¹⁷ Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 62.

zek okazania uchodźcom gościnności, solidarności i pomocy. Realizacja tego obowiązku może przybierać różne formy. Rzymski dokument o problemach uchodźców wymienia niektóre z tych form: *kontakty osobiste, obrona praw jednostek i grup, demaskacja niesprawiedliwości, która jest źródłem tego zła, akcje na rzecz skutecznej ochrony prawnej uchodźców, działalność wychowawcza wymierzona przeciw ksenofobii, tworzenie grup osób społecznie zaangażowanych oraz funduszy pomocy, duszpasterstwo. Ponadto Kościół lokalny powinien kształtować w uchodźcach postawę szacunku i otwartości wobec kraju przyjmującego*¹⁸. Żeby móc te zadania spełnić, Kościół sam powinien przezwyciężać lęk i nieufność wobec obcych i dostrzegać w nich dar dany ku odnowie autentycznie chrześcijańskiego życia.

Gdzie w tych wysiłkach możemy umiejscowić zadania tych chrześcijan, którzy parają się refleksją społeczną? Z jednej strony może ona mieć wpływ na opinię publiczną i oddziaływać formacyjnie. Z drugiej strony powinna się ona przyczyniać do tworzenia instrumentów analizy, przygotowania współpracy, określenia zadań zmierzających do zapewnienia mniejszościom godnego miejsca w społeczeństwie przy pełnym poszanowaniu ich odrębnej tożsamości.

¹⁸ „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4/1993, nr 26.



Jarosław Macała

Duszpasterstwo a narodowość wiernych

**Kościół katolicki na Górnym Śląsku
wobec mniejszości niemieckiej 1922-1939**

Efektem trzech powstań śląskich (1919-1921) i plebiscytu na Górnym Śląsku (1921) był jego podział między Polskę a Niemcy, postanowiony przez zwycięskie w I wojnie światowej państwa Ententy. Polska otrzymała mniejszość dawnego obszaru plebiscytowego, ale z większością kopalń i przemysłu. Tereny przyznane Polsce weszły od połowy 1922 r. wraz z Śląskiem Cieszyńskim w skład autonomicznego woj. śląskiego, z własnym skarbem i parlamentem. Skutkiem podziału Śląska było istnienie w obu jego częściach – polskiej i niemieckiej – problemu mniejszości narodowych. Ich interesy miała zabezpieczać podpisana w maju 1922 r. 15-letnia polsko-niemiecka konwencja górnosłaska. W praktyce jednak uprzywilejowała ona świetnie zorganizowaną, silną ekonomicznie i o wysokim cenzusie wykształcenia mniejszość niemiecką w woj. śląskim, która nigdy nie pogodziła się z przynależnością do państwa polskiego i była w tym popierana przez kolejne rządy w Niemczech.

Liczebność mniejszości niemieckiej w woj. śląskim jest niezmiernie trudna do ustalenia. Początkowo zapewne stanowiła około 30% mieszkańców regionu, skupiając się głównie w okręgu przemysłowym. Później odsetek ten niewątpliwie malał, by wedle mało wiarygodnego polskiego spisu z 1931 r. sięgnąć 7%. Niewątpliwie większość wspomnianej ludności niemieckiej stanowili katolicy – 60–85%. Obliczenia władz kościelnych podawały, że w 1925 r. było 170 tys. katolików niemieckich, w 1928 r. – 179 tys. i wreszcie w 1933 r. – 149 tys. Zatem na

terenie Górnego Śląska mieszkało najwięcej katolików z mniejszości niemieckiej w Polsce, skupiającej się na ogół w Kościołach protestanckich. Klarowność wszystkich statystyk narodowościowych na Górnym Śląsku zacierała obecność ludności słabo uświadomionej narodowo (10–30% ogółu mieszkańców), zjawiska charakterystycznego dla obszarów granic etnicznych. W przypadku Śląska był to efekt długotrwałej germanizacji ludności polskiej. O pozyskanie tej grupy ludności dla swoich nacji silnie rywalizowali Polacy i Niemcy w okresie międzywojennym.

Skutkiem podziału Śląska było wyłączenie polskiej części spod tradycyjnej zwierzchności kościelnej diecezji wrocławskiej i utworzenie w listopadzie 1922 r. administracji apostolskiej, zależnej bezpośrednio od Watykanu. Jej szefem został salezjanin, rodowity Ślązak, ks. dr August Hlond, późniejszy prymas Polski. Jego podstawowym zadaniem było odbudowanie życia religijnego regionu, silnie osłabionego skutkami wojny światowej oraz efektami waśni narodowych z okresu powstań i plebiscytu. Ks. Hlond zdecydowanie odrzucał możliwość włączenia się Kościoła do polonizacji Górnego Śląska w sposób, w jaki próbowano go wcześniej germanizować z wydatnym udziałem niemieckiego duchowieństwa. Podkreślał przy tym patriotyzm licznych śląskich duchownych, którzy jeszcze w okresie zaboru pruskiego położyli ogromne zasługi dla utrzymania polskości śląskiej społeczności. Jednym z warunków zgodnego współżycia polskich i niemieckich wiernych było pełne poszanowanie praw tych ostatnich w życiu Kościoła i w duszpasterstwie, wyprowadzane z nakazów wiary i tradycji. Wynikało to m.in. z biblijnego przesłania, aby nauczać wszystkie narody. Najbardziej widowym tego wyrazem stało się funkcjonowanie licznych niemieckich organizacji i bractw katolickich (zakładanych, kierowanych i nadzorowanych przez duchowieństwo) oraz odprawianie dla katolików niemieckich nabożeństw w ich języku (kazań mszalnych, nabożeństw majowych, różańcowych, nieszpórów itd.) w ponad jednej trzeciej parafii regionu. O liczbie tych nabożeństw decydowały tzw. subiektywne kryteria narodowe, czyli swobodna deklaracja wiernych co do narodowości w poszczególnych parafiach, w tym także licznej w regionie

grupy ludności o słabej świadomości narodowej. Powodowało to silne uzależnienie tego procesu od zmiennego stanu sił polskich i niemieckich w regionie. Czuwali nad tym księża parafialni, w znacznej większości polskiego pochodzenia. Konkordat polsko-watykański z 1925 r. wniósł do tej kwestii taką regulację, że każda zmiana języka nabożeństw w diecezji, poprzedzona odpowiednią procedurą formalną, wymagała odtąd akceptacji Konferencji Episkopatu Polski oraz Watykanu. Wszystkie wspomniane wyżej działania miały służyć wedle Kościoła powolnej i spokojnej polonizacji regionu i asymilacji mniejszości narodowych. Kościół pragnął wykorzystać w tym również silne więzi Ślązaków obu nacji z ziemią ojczystą (Heimatland). Wielce też ważyło tutaj duże znaczenie religii katolickiej i duchowieństwa w życiu śląskiej społeczności.

Mimo tych korzystnych dla katolików niemieckich warunków stale atakowali i krytykowali oni polskie duchowieństwo i władze państwowe, także na forum międzynarodowym, za szykanowanie i prześladowanie katolików i duchownych niemieckich. Liderzy mniejszości chcieli wykorzystać religię katolicką jako jedną z najważniejszych płaszczyzn integracji niemieckiej społeczności Śląska oraz wpływu na ludność o słabej świadomości narodowej. Dowodziło to, jak trudno było pogodzić się Niemcom z utratą uprzywilejowanej pozycji, zajmowanej w zaborze pruskim.

Na mocy wspomnianego już konkordatu utworzono m.in. diecezję katowicką, pokrywającą się obszarem z terenem woj. śląskiego. Jej pierwszym biskupem został ks. Hlond. Jednak szybko, bo już w połowie 1926 r., objął on najwyższą godność w polskim Kościele katolickim – prymasa Polski. Wskazywało to na uznanie Watykanu dla jego poczynañ na Górnym Śląsku. Następcą Hlonda w Katowicach został Wielkopoleanin ks. Arkadiusz Lisiecki. Kontynuował on w zasadniczych zrębach politykę narodowościową ks. Hlonda, ale głęboko zmieniły się warunki polityczne na Śląsku. Był to skutek przewrotu majowego 1926 r. i objęcia władzy przez sanację. Jej liderem w regionie został nowy wojewoda Michał Grażyński. Oprócz walki z opozycją jego głównym celem stało się ograniczenie wpływów mniejszości niemieckiej. Silny kurs polonizacyjny władz woje-

wódzkich miał swoje skutki także dla Kościoła, coraz silniej atakowanego przez sanację za uprzywilejowanie katolików niemieckich. Bp Lisiecki, mimo swoich publicznie deklarowanych prosanacyjnych sympatii, nie uległ w zasadzie naciskom obozu Grażyńskiego w sprawach mniejszości, choć kilka razy wyraźnie się ugiął.

Przed znacznie trudniejszym zadaniem stanął następca Lisieckiego, wybitny działacz społeczny z Wielkopolski – ks. Stanisław Adamski, który objął diecezję pod koniec 1930 r. Z jednej strony powodował to dotkliwie odczuwany na silnie uprzemysłowanym Śląsku wielki kryzys gospodarczy, ściśle powiązany z kryzysem społeczno-politycznym i moralnym. Rozchwianiu uległy też postawy narodowe w sytuacji, kiedy zagrożony był byt tysięcy rodzin. Kościół próbował się temu przeciwstawiać przez pobudzanie aktywności wiernych i organizacji katolickich. Oznaczało to również pełne poszanowanie praw kościelnych katolików niemieckich. Z drugiej strony napięcie w regionie stale podsycala coraz bardziej antyniemiecka polityka śląskiej sanacji, zręcznie wykorzystującej w swojej propagandzie fakty upośledzenia Polaków w Niemczech i silne nastroje wrogości do niemieczyny na Śląsku. Bp Adamski ostro przeciwstawiał się poczynaniom władz wojewódzkich w stosunku do mniejszości niemieckiej, oskarżając je nie bez racji o nieustanne podsycanie napięć narodowościowych w regionie. Działania śląskiej sanacji uniemożliwiały bowiem realizację przez Kościół koncepcji łagodnej polonizacji Śląska. Dojście Hitlera do władzy w Niemczech w 1933 r. wywarło swój bezpośredni wpływ na mniejszość niemiecką w Polsce, która w zaborczych planach nazistów odgrywała ważną rolę. Na Śląsku nastąpił proces hitleryzacji mniejszości. Kościół aktywnie się temu przeciwstawiał, zwłaszcza penetracji idei narodowosocjalistycznych wśród niemieckiej młodzieży, najsilniej sfrustrowanej skutkami kryzysu. Napotykał tu nie tylko przeciwdziałanie i ataki organizacji pronazistowskich, ale także bierność władz wojewódzkich, które w imię oficjalnego odprężenia w stosunkach polsko-niemieckich po 1934 r. tolerowały wpływy narodowego socjalizmu w łonie mniejszości. Kuria katowicka utrzymywała na nie zmienionym poziomie posługę duszpasterską dla katolików niemieckich,

pomimo istotnego spadku ich liczebności, by wreszcie w 1936 r. otwarcie zerwać z zasadą proporcjonalności liczby nabożeństw niemieckich w parafii w stosunku do liczby wiernych tej narodowości. Rosnące napięcia w stosunkach polsko-niemieckich miały bezpośrednie skutki w diecezji katowickiej. Ich efektem była w pierwszych miesiącach 1939 r. zorganizowana akcja części polskich wiernych i wielu organizacji prosanacyjnych przeciw nabożeństwom niemieckim. Doszło do licznych incydentów w kościołach diecezji, jak np. uniemożliwianie odprawiania mszy dla mniejszości, okupacji świątyń przez polskich wiernych, a nawet strzałów w kościołach itd. Zmusiło to bpa Adamskiego do zawieszenia nabożeństw niemieckich w diecezji 29 VI 1939 r., choć przewidywał ich wznowienie jesienią 1939 r. w nowej formie i znacznie zmniejszonej liczbie.

Wyjaśnienie i poznanie realiów stosunków narodowościowych na Śląsku oraz postawy Kościoła katolickiego wobec nich pozwoliłoby uniknąć wielu zadrażnień i nieporozumień występujących obecnie na linii administracja państwowa i regionalna – Kościół katolicki – mniejszości narodowe w Polsce na tle posługi duszpasterskiej w językach mniejszości. W największym stopniu dotyczy to licznych konfliktów związanych z obecnością katolickiej mniejszości niemieckiej w Polsce. Z przedstawionych wyżej rozważań wynika wyraźnie, iż Kościół katolicki starał się szanować prawa mniejszości narodowych i językowych do posługi duszpasterskiej w ich języku, stosując przy tym tzw. subiektywne kryteria narodowe. Nie ulegał przy tym naciskom władz państwowych i wojewódzkich, nalegających na ograniczenie czy wręcz zniesienie posługi duszpasterskiej dla katolików niemieckich z powodów politycznych. Nie oznaczało to jednak lekceważenia potrzeb polskich wiernych, wszak Kościół katolicki na Śląsku polskim w okresie międzywojennym był niewątpliwie czynnikiem polonizacyjnym regionu.

TERESA FERENC

Psalm – Bóg zapłać

Jeszcze wczoraj obracałam
słowo – bryłę bezustą
Dziś źrenica struna wargi –
zapłonęło wrzaskiem gardła

Lampa wczoraj po ścianach
po cieniach jak ślepa maca
Dziś przywołuje mi wieczność przywraca

Pies tajemnicy psiej
uchylił brewiarz
mruczy ze mną pacierz psi
od serca do serca

Fotel zazwierzęcony
stał się ludzki znowu

Bóg zapłać stołom ławom
służkom mego domu

Bóg zapłać kwitnącym pokrzywom ostom
świeciły najjaśniej popękany domostwom

Bóg zapłać nie napisanym wierszom
Nigdy się nie dowiem co Bóg o nich powie

Iłła

Ile masz lat pyta siwa za oknem trawa
Ile masz lat pyta głaz
A gołąbkowy kapelusz się rozpada
z niego piórka po wszystkich podwórkach

Ile masz lat pyta ręka zgnieciona jak papier
W różowej rękawicze róża już bez wdzięku
Palce jak korzenie usta dziecinne
ułożone nagle w płacz
Że się tak dookoła ściemnia
cóż one winne

Z dziadkiem mieszkam

Z dziadkiem mieszkam
Dookoła pachnie polem sianem
ziarnem owsa
Dookoła droga oblepiona zielenią
Skrzypi wóz z krowim łajnem
Wróble przebiegają jak dreszcz
nad końskim karkiem
Rozlega się bruzda
w polu jako w niebie
Zieleń jeszcze cienka
stosy chmur w niej zległy
W zaroślach ognia
wóz się już rozgałęzia
wypuszcza liście ptaki
Kochają się jak Bóg przykazał

Dziadku mówię obudź się
musisz zdążyć przed zmrokiem
nauczyć mnie żyć po bożemu

Marek Bernacki

Sprawozdanie poety

1. Kto, do kogo i o czym mówi w „Sprawozdaniu” Czesława Miłosza (wiersz opublikowany w „Tygodniku Powszechnym”, nr 14/1993)? Pytanie pierwsze nie nastrocza trudności, odpowiedź wydaje się jednoznaczna: tym, kto mówi, jest sam poeta, pragnący zdać sprawę z tego, jak wykorzystał własne powołanie. Sytuacja podsuwa ewangeliczne konteksty – wiersz to jakby relacja obdarowanego będąca odpowiedzią na zasadnicze pytanie: Jak pomnożyłeś otrzymany kiedyś, na początku drogi talent? Tytułowe sprawozdanie, którego głównym adresatem jest Najwyższy, nie odbywa się jednak w ciszy i osamotnieniu ewangelicznej izdebki, gdzie *Ojciec, który jest i widzi w ukryciu, oddaje mówiącemu...* Słowa skierowane do Boga wypowiedziane są przecież wyraźnie także wobec Innych (zwłaszcza poetów – *kompanów w wyprawie, która nigdy nie ustaje, choć mijają wieki*), ale także wobec samego siebie (wiersz można odczytać jako udratyzowany monolog, wewnętrzny dyskurs nawiązujący do poetyki soliloquium...). Co więcej, widać wyraźnie, że zamiarem poety jest takie konstruowanie tekstu, aby przekształcał się on w swoistą mowę obronną wypowiedzaną w imieniu Innych – tych przede wszystkim „powołanych” jak on sam, obdarowanych brzemieniem poetyckiego talentu, ale także zwykłych, prostych ludzi, którzy *byli, dążyli i nazwać nie mogli. / Ponieważ istnieć na ziemi to już za dużo na jakiegokolwiek nazwanie.*

Sumując: „Sprawozdanie” przemienia się w rodzaj wielkiej powszechnej konfesji, która zainicjowana we wnętrzu i z osobistej potrzeby poety wychodzi jednocześnie poza sferę prywatnego wyznania, przekształcając się w mowę publiczną, wypowiedzaną w imieniu Innych, a może nawet w imieniu niepojętej i niewypowiedzianej tajemnicy Istnienia?

2. Co stanowi główne przesłanie tak rozumianego „Sprawozdania”? Mówiąc krótko: wyznanie wdzięczności (otwierające i zamykające wiersz, spinające go jak klamrą). Ale... zasadniczym problemem tekstu wobec którego (a przede wszystkim MIMO którego) owo wyznanie wdzięczności jest możliwe, to znaczy rozumiane jako w pełni

świadomy paradoksalnych uwikłań i sprzeczności akt wyboru odpowiadzi ostatecznie pozytywnej, przewyciężającej (przez ufną nadzieję w sens poetyckiego trudu) nawiedzające i dręczące poetę *zwątpienie nocy*, jest – fundamentalne poczucie *niepojętej sprzeczności*. Oto paradoks, przez który (o paradoksie!) realizuje się powołanie poety, powołanie, które jednak i jednocześnie jest napiętnowane skazą, jak i pobłogosławione specyficznym rodzajem charyzmatu... Paradoks, który prowokuje do sformułowania zasadniczego pytania: *Jakże więc się dzieje, że z tak niskich początków rodzi się / wspaniałość słowa?*

Przyjrzyjmy się biegunom owej fundamentalnej *niepojętej sprzeczności*, którą – w rozumieniu Miłosza – naznaczona jest poezja.

Jej stronę ciemną, rodzącą się z *niskich początków* Miłosz opisuje kilkakrotnie słowem „urojenie”. Owe urojenia (omamy, zwidy, mary – to słowa bliskoznaczne) mają dotyczyć zarówno naszych codziennych, mniej lub bardziej prozaicznych zabiegów, życiowej krzątaniny (przypominają się tu *uciechy znieprawionego zwierzęcia* Boudelaire’a, którego Miłosz cytował w „Nieobjętej ziemi”), jak i – jednocześnie – ciemnej strony naszej skażonej ludzkiej natury, naznaczonej piętnem żądzy, utajonej pychy, egoizmu, chciwości, przewrotności, gniewu, zazdrości, chęci zemsty, ostatecznego i niepodzielnego triumfu: *Bo w każdym z nas miota się szalony królik i wyje wilcza zgraja, aż / boimy się, że inni ją usłyszą*. Co więcej, powiada Miłosz, te urojenia właśnie (zewnątrzna maskarada i wewnętrzny chaos *na kruchej granicy, za którą rozpościera się kraina skarg i bełkotów*) stanowią często źródło czy nawet temat sztuki.

I nie pomaga wcale świadomość skazy – nie ona bowiem ostatecznie określa prawa, według których rządzą się igrzyska tego świata: *Z urojenia bierze się poezja i przyznaje się do swojej skazy. // Choć tylko przypominając sobie napisane kiedyś wiersze czuje ich / autor cały wstyd urojenia. // A jednak nie znosi obok siebie innego poety, jeżeli podejrzewa, że jest / lepszy od niego, i zazdrości mu każdej pochwały. // Gotów nie tylko zabić, ale zmiażdżyć go i zetrzeć z powierzchni ziemi. / Aż zostanie sam jeden, wspaniałomyślny i łaskawy dla podwładnych, / ścigających małe urojenia*.

Nieszczęśliwy ja człowiek – można by zawołać za świętym Pawłem, bo istniejący (według diagnozy poety) na granicy jakby dwóch niebytów: zewnętrznych miraży i mrzonek, na dodatek moralnie podejrzanych zabiegów i rekwizytów szalonego „teatru życia”, które ulotne, rozwiewają się, giną w rzece CZASU, ale i ciemnej krainy naturalnych popędów, całego podświadomego chaosu, który (jak by

powiedział Freud) determinuje nasze wszelkie zachowania, nawet te, wydawałoby się najszlachetniejsze, bo zaprzęgnięte w służbę sztuki.

Motyw obnażania „skażonej” i „niskiej” natury poezji (efekt analizowanego nieraz na pograniczu ekshibicjonizmu! naturalnego defektu) nie jest oczywiście czymś zupełnie nowym w twórczości Miłosza. Wystarczy przypomnieć fragmenty najbardziej znanych spośród utworów, uznawanych powszechnie za różne wersje credo poety:

*Ty, którego nie mogłem ocalić,
Wysłuchaj mnie.
Zrozum tę mowę prostą, bo wstydę się innej.
Przysięgam, nie ma we mnie czarodziejstwa słów.
Mówię do ciebie milcząc, jak obłok czy drzewo.*

*To, co wzmacniało mnie, dla ciebie było śmiertelne.
Żegnanie epoki brałeś za początek nowej,
Natchnienie nienawiści za piękno liryczne,
Siłą ślepą za dokonany kształt (...)*

(„Przedmowa”)

– pisał Miłosz we wstępie do powojennego tomu „Ocalenie”, by kilkanaście lat później powrócić do pytań stawianych sobie samemu i własnej poezji w wierszu „Ars poetica?”:

*W samej istocie poezji jest coś nieprzystojnego:
powstaje w nas rzecz o której nie wiedzieliśmy, że w nas jest,
więc mrugamy oczami, jakby wyskoczył z nas tygrys
i stał w świetle, ogonem bijąc się po bokach.*

*Dlatego słusznie się mówi, że dyktuje poezję dajmonion,
choć przesadza się utrzymując, że jest na pewno aniołem.
Trudno pojąć skąd się bierze ta duma poetów
jeżeli wstyd im nieraz, że widać ich słabość.*

*Jaki rozumny człowiek zechce być państwem demonów,
które rządzą w nim jak u siebie, przemawiają mnóstwem języków,
a jakby nie dosyć im było skraść jego usta i rękę
próbują dla swej wygody zmieniać jego los? (...)*

Warto jeszcze może w tym kontekście przypomnieć zakończenie innego „Wyznania”, poczynionego przez poetę kilka lat temu w „Kronikach”:

*Z defektem i świadomy tego. Pragnący wielkości,
Umiejący ją rozpoznać gdziekolwiek jest,
A jednak niezupełnie jasnego widzenia,
Wiedziałem co zostaje dla mniejszych, jak ja:
Festyn krótkich nadziei, zgromadzenie pysznych,
Turniej garbusów, literatura.*

Co jednak ostatecznie nobilituje poezję? Co stanowi o tym, że mimo „niskich początków” rodzi przecież *wspaniałość słowa*? I na czym owa *wspaniałość słowa* w świadectwie Miłosza miałyby dokładnie polegać? Nie na „kreacyjnym” cyzelatorstwie stylu, formy, całej tej magii poetyckiego tekstu przecież, choć te podstawowe tajniki artystycznego kunsztu nie są oczywiście dla Miłosza czymś drugorzędnym, błahym. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu słynne zdania z finału „Nieobjętej ziemi”: *Zamieszkać w zdaniu, które byłoby jak wykute z metalu. Skąd takie pragnienie? Nie żeby kogoś zachwyć, nie żeby utrwalić imię w pamięci potomnych. Nienazwana potrzeba ładu, rytmu, formy, które to trzy słowa obracam przeciwko chaosowi i nicości.* Styl, forma, doskonalenie kunsztu, nie są na pewno celem samym w sobie, co najwyżej ich doskonalenie ma służyć osiągnięciu i realizacji przez poezję czegoś WIĘCEJ:

Wyprawa nie po złote runo doskonałej formy, ale konieczna
[jak miłość.
Pod przymusem miłosnego dążenia do esencji dębu i górskiego
[szczytu i osy i kwiatu nasturcji.
Żeby, trwając, potwierdzały naszą hymniczność przeciw śmierci.
I naszą myśl serdeczną o wszystkich, którzy, jak my, byli, dążyli
[i, nazwać nie mogli.
Ponieważ istnieć na ziemi już za dużo na jakiekolwiek nazwanie.

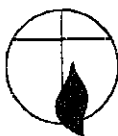
3. Zacytowaną frazę można odczytać jako finalne credo poezji Cz. Miłosza – jeszcze jedno, wzmacniające wszystkie poprzednie, wypowiediane przez niego jak świadectwo w poetyckim sporze z CZASEM o istnienie świata... Na pytanie: Po co piszę? Miłosz odpowiedział niegdyś w „Kronikach”: *Żeby było. Co? Czego już nie ma.* W tym wersie, podobnie jak w przytoczonych powyżej słowach wień-

czących „Sprawozdanie” zawiera się wszystko, co dla poety najważniejsze: świadomość znikomości i przemijalności wszelkiego istnienia i jednocześnie gwałtowna potrzeba wysłowienia, uchwycenia i ocalenia przez poetycki obraz i słowo tajemnicy tegoż.

Dlatego może w tak dramatycznie umotywowanym, pięknym i humanistycznym przesłaniu-uzasadnieniu, finalnym credo-konfesji wszystkich „powołanych” czy choćby „tylko” istniejących na ziemi w wymiarze historycznym – innego znaczenia nabiera analizowany uprzednio negatywnie: rojony, czyli niedoskonały (ale w swej niedoskonłości jedyny przecież i niepowtarzalny!) „teatr życia” i sztuki, która go pragnie ocalić...

*Jakże więc mógłbym nie być wdzięczny, jeżeli wcześniej byłem
powołany i niepojęta sprzeczność nie odjęła mego podziwu?*

*Za każdym wschodem słońca wyrzekam się zwątpień nocy i witam
nowy dzień drogiego urojenia.*



ks. Ignacy Bokwa

Nadzieja powszechnego zbawienia w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”

Czy istnieje piekło? Jeśli tak, to czy jest wieczne? Skoro zło jest brakiem dobra, a wszystko, co Bóg stworzył, było dobre (por. Rdz 1,10), to znaczy, że piekła Bóg nie stworzył. Jeśli tak, to na jakiej zasadzie ma być ono wieczne? Wieczność nieba jest dla człowieka wierzącego rzeczywistością łatwą do przyjęcia. Kto jednak sprawia istnienie piekła? Jeśli byt jest bytem, gdyż jest dobry, to w jaki sposób istnieje zło? Jaka jest jego natura? Idąc dalej, jak pogodzić nieogarnioną miłość Boga do wszystkich ludzi z perspektywą wiecznego potępienia choćby tylko jednego człowieka? Czy Bóg, który posłał swojego jedyne Syna na krzyż, może spokojnie przypatrywać się tragedii człowieka, zatacającego się na całą wieczność? Przecież i za tego człowieka Jezus Chrystus przelał swoją krew na krzyżu i za niego oddał swoje życie. Czyżby Bóg był naprawdę „bezzadny” wobec ludzkiej wolności, która w tym przypadku oznacza dramatyczny i zgubny w skutkach wybór człowieka przeciwko swojemu Stwórcy i Panu? Czy człowiek jest tak absolutnie wolny, by w momencie śmierci móc uczynić wybór przeciwko Bogu?

Te trudne pytania wyrastają z wiary szukającej swojego zrozumienia. Zawarte jest w nich pytanie podstawowe: Jaki jest rzeczywistość Bóg, w którego wierzę? Jest to więc pytanie o obraz Boga w świadomości człowieka wierzącego. Przez całe wieki żyje w Kościele Chrystusowym przekonanie wiary o Bogu, który nas odkupił. Który jest nie tylko sprawiedliwością, ale przede wszystkim miłością. Odpowiedzi na postawione powyżej pytania poszukuje teologia, która akcentuje sferę nadziei, ożywiającą modlitwę i duchowe zmaganie chrześcijanina o to, by wszyscy byli zbawieni. Teologia ta jest pokorna. Nie dyktuje Bogu, co ma On czynić. Słowem kluczowym dla tej teologii staje się pojęcie „nadzieja”. Jest to nadzieja na ostateczne pojednanie

wszystkich stworzeń rozumnych z Bogiem, nadzieja powszechnego zbawienia¹.

Tytuł książki Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei” (RW KUL, Lublin 1994) sugeruje, że lektura tych stron dostarczy odpowiedzi również na pytanie o wieczność piekła (a tym samym zła) i zasadność nadziei powszechnego zbawienia.

Na fundamentalne pytanie o sens zbawienia papież odpowiada, że stanowi ono rdzeń chrześcijaństwa i oznacza wyzwolenie od zła radykalnego. Złem takim jest dla człowieka śmierć. Jeszcze bardziej radykalną formą zła jest odrzucenie człowieka przez Boga, czyli *POTĘPIENIE WIECZNE jako konsekwencja odrzucenia Boga ze strony człowieka* (s. 68). Potępienie człowieka na wieczność jest więc możliwością realną. Nieco mniejsze natężenie negatywnego kontekstu grzechu w wypowiedzi na temat zbawienia można odnaleźć na s. 60: *Zbawić, to znaczy ogarnąć i przeniknąć odkupieńczą miłością, która zawsze jest większa od jakiegokolwiek grzechu*. Wypowiedzi o Bogu jako pełni życia (s. 69) poprzedzają nawiązanie do tzw. wielkiej mowy eschatologicznej Jezusa (Mt 25) i wynikającej z niej realności sądu: *Wynikiem sądu sprawiedliwi zostają przeznaczeni do życia wiecznego. Istnieje także przeznaczenie na mękę wieczną, a męka ta to nic innego, jak definitywne odrzucenie przez Boga, definitywne zerwanie komunii z Ojcem i Synem i Duchem Świętym. To NIE TYLE BÓG ODRZUCA CZŁOWIEKA, ILE CZŁOWIEK ODRZUCA BOGA* (s. 70). Papież konfrontuje tę tradycyjną wizję z powszechną wolą zbawczą Boga: *Potępienie wieczne jest z pewnością zapowiedziane w Ewangelii. O ile jest ono jednak realizowane w życiu pozagrobowym? To ostatecznie wielka tajemnica. Nie da się jednak zapomnieć, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Bóg wpisał w naturę człowieka pragnienie szczęścia płynące z poznania Prawdy i dlatego jako Stwórca może pragnąć jedynie zbawienia człowieka*. Myśl papieża pozostaje więc w kręgu intuicji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który zawsze uczył o piekle niejako na marginesie nauki o niebie, czyniąc to zawsze z niezwykłą ostrożnością. Magisterialne wypowiedzi dotyczące piekła mówią o jego realności, nie stwierdzając jednak na żadnym miejscu, iż wiadomo o jakimkolwiek człowieku, że znalazł się w piekle. Z pew-

¹ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Verbinum, Warszawa 1990, s. 15 oraz w niniejszym zeszycie „PP”, H. Pietras, *Ograniczanie nadziei*, s. 240.

nością wiary ogłasza się natomiast akty beatyfikacji i kanonizacji, które wyrażają przekonanie, że błogosławiony lub święty ma udział w radości nieba².

Pojawia się jednak, w nieco innym wprowadzie kontekście, myśl o poszanowaniu przez Boga ludzkiej wolności i jej wyborów: *Bóg jest „bezradny” wobec ludzkiej wolności* (s. 65). Myśl ta nie została jednak rozwinięta. „Bezradność” Boga w stosunku do ludzkiej wolności nie może być traktowana zbyt patetycznie. Bóg może z całą pewnością oddziaływać na ludzką wolność, wcale jej przy tym nie znosząc³.

Pytanie nr 28 dotyczy problematyki „rzeczy ostatecznych”. O eschatologii mówi tu papież w kontekście powszechnej zbawczej woli Boga. I jest to kontekst niezwykle istotny. Pozwala bowiem postawić w sposób uzasadniony pytanie: *Jeżeli Bóg tak pragnie, jeżeli Bóg dla tej sprawy oddaje swojego Syna, który z kolei działa w Kościele przez Ducha Świętego, to CZY CZŁOWIEK MOŻE SIĘ POTĘPIĆ, czy może zostać przez Boga odrzucony?* (s. 140). Papież nie pomija jednak istniejącego w tej kwestii napięcia pomiędzy 1 Tm 2,4 (powszechna zbawcza wola Boga) a Mt 25,46 (ogień wieczny). Realność piekła nie oznacza jednak faktu potępienia choćby jednego człowieka (Judasza). Odwołanie się do moralnego postulatu piekła jako wymogu sprawiedliwości podkreśla dramat nadziei powszechnego zbawienia. Papież wspomina o odrzuceniu przez sobory nauki o apokatastazie ostatecznej, mówiącej o odnowieniu świata i zbawieniu całego stworzenia, w znaczeniu pewnej konieczności procesu zbawienia⁴.

Z wypowiedzi tych wynika, że przy zachowaniu nauki o istnieniu piekła papież Jan Paweł II wskazuje na zasadność nadziei powszechnego zbawienia.

Prawdziwość powyższego wniosku potwierdza lektura całej książki papieża. Na jej kartach znaleźć można wypowiedzi, które wyjaśniają i pogłębiają sens jej tytułu. Papież wskazuje na podstawę radości: *Bóg jest pierwszym źródłem radości i nadziei człowieka* (s. 36). O so-

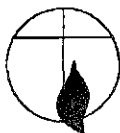
² Por. I. Bokwa, *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 30(1992), nr 2, s. 165-171.

³ Por. W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Refleksje eschatologiczne*, w: *Nadzieja – możliwość czy pewność zbawienia?*, Lublin 1992, s. 43-45.

⁴ Podstawą takiej decyzji jest błędne założenie teorii apokatastazy, mówiącej wręcz o konieczności zbawienia. Pozostaje ono zawsze absolutnie wolnym, darmowym darem Boga. Nie może być mowy o swoistym determinizmie soteriologicznym (por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, dz. cyt., s. 33 n.).

bie papież mówi, iż jest człowiekiem radości, afirmującym wartości istnienia, stworzenia i nadziei życia wiecznego (s. 37 n.). Podstawą chrześcijańskiej nadziei jest wiara, że historia jest historią zbawienia (s. 58-61). Znamienna jest wypowiedź papieża w kwestii katolików jako mniejszości w stosunku do muzułmanów po 2000 r., a w związku z tym z perspektywami Kościoła katolickiego. Słowa Chrystusa: *Nie lękaj się, mała trzódko* (Łk 12,32), wskazują na potrzebę pewności wiary. Prawda jest o wiele głębsza i bardziej skomplikowana niż same badania socjologiczne (s. 89-91). Papieski program nowej ewangelizacji wyrasta z fascynacji Ewangelią, jej zdolnością przemianowy świata ludzi, z optymizmu, z siły wiary, która jest zrośnięta z nadzieją (s. 92-98). Jan Paweł II stawia trafną diagnozę współczesnym katolikom: dali się zastraszyć prorokom zwątpienia, nie ufają odradzającej, stwórczej mocy Ewangelii. Jego: *Nie lękajcie się*, wypowiedziane na progu pontyfikatu, zostaje powtórzone dziś z nową siłą, jako wezwanie, by *przekroczyć próg nadziei* (s. 163), by pozwolić się prowadzić Duchowi Bożemu, który jest dawcą daru bojaźni Bożej, a nie ufać jedynie własnym siłom.

Z wypowiedzi papieskich przebija głęboki optymizm. Jest on przejawem, postacią nadziei. Zawiera się w niej ufność wiary, że Bóg jest ostatecznym zwycięzcą nad złem i śmiercią, pragnącym szczęścia wszystkich swoich stworzeń, a historia została oznaczona i przeznaczona ku wypełnieniu w Bogu przez wcielenie i tajemnicę paschalną Syna Bożego, Jezusa Chrystusa.



Dariusz Kowalczyk SJ

„Niedogmatyczna” prawda dogmatów

Jan XXIII w przemówieniu inauguracyjnym II Sobór Watykański przypomniał, że *czym innym jest depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w czcigodnej naszej nauce, a czym innym sposób ich wyrażenia*¹. Tym samym została uznana konieczność rozróżnienia prawdy Ewangelii i historycznie uwarunkowanych formuł wiary. To rozróżnienie nie wystarcza jednak, by rozwiązać problem, jaki ono samo stawia. Cullmann zauważył, że Sobór podjął kwestię granicy pomiędzy niezmienną istotą prawdy a formą jej wyrazu w taki sposób, jak gdyby była ona już rozwiązana, podczas gdy bezużyteczne jest – jego zdaniem – rozróżnianie sformułowania i istoty, jeśli potem nie wyjaśnia się, czym jest istota, a czym sformułowanie². Stwierdzenie Cullmanna, chociaż zbyt negatywne, ukazuje realny problem, od którego zrozumienia zależy jakość i aktualność refleksji teologicznej, a który nie może zostać uczciwie podjęty, jeśli nie uświadomimy sobie istnienia danych, pozornie sprzecznych, świadczących o definitywnym i zarazem tymczasowym charakterze dogmatów.

Pozornie sprzeczny charakter dogmatów

Nauczanie Kościoła zmierza przede wszystkim do tego, by – jak to wyraził Wincenty z Lerynu – *strzec tego, co wszędzie, zawsze i przez wszystkich było wyznawane*³. Kościół chce przekazywać objawioną naukę, którą otrzymali apostołowie. Do powszechnego nauczania należy bowiem stwierdzenie, nawet jeśli nie jest orzeczeniem wiary *ex cathedra*, że objawienie, stanowiące przedmiot wiary katolickiej,

¹ „Acta Apostolicae Sedis”, nr 54/1962, s. 92; por. *Gaudium et spes*, nr 62.

² Por. O. Culmann, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* w: K. Rahner, O. Cullmann, H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt? „Theologische Fragen heute”*, nr 7/1966, s. 40-41.

³ *Commonitorium*, nr 2.

zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego apostoła. I Sobór Watykański stwierdził natomiast, że nauka wiary nie jest systemem filozoficznym, który mógłby być rozwijany i udoskonalany przez człowieka, ale *Boskim depozytem, przekazanym Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała*⁴. Pius X jeszcze dobitniej podkreślił, że dogmaty Kościoła nie są owocem małego zarodka, ukrytego w Ewangelii, rozwijającego się dzięki elementom zewnętrznym⁵. Tego typu stwierdzenia zostały powtórzone nie tylko w encyklice Piusa XII „*Humani generis*”, ale również przez II Sobór Watykański. Posoborowa deklaracja „*Mysterium Ecclesiae*” stwierdza natomiast, że wierni powinni *unikać opinii, według której formuły dogmatyczne nie mogą ukazywać prawdy w sposób określony, lecz jedynie jej różnorakie przybliżenia, które są w pewnym stopniu zniekształceniem i zafałszowaniem samej prawdy*⁶.

Obok stwierdzeń podkreślających apostoelskie pochodzenie oraz niezmienność dogmatów, istnieją wypowiedzi, które wskazują na ich ciągły rozwój. Należy przede wszystkim zauważyć, że dogmaty mają swój początek i pochodzenie. Dogmat o wniebowzięciu Matki Bożej został ogłoszony niewiele ponad 40 lat temu. O dogmacie możemy bowiem mówić wtedy, gdy Kościół ogłasza jakąś naukę jako przez Boga objawioną i zobowiązuje wszystkich wiernych do jej przyjęcia. Proces prowadzący do ogłoszenia twierdzenia dogmatycznego nie powinien być rozumiany w sensie jedynie formalnym, jak gdyby jego treść była zawsze powszechnie znana jako nauka objawiona. Dogmat o wniebowzięciu nie istniał wcześniej określony z taką jasnością, precyzją i mocą zobowiązującą, jak to jest dzisiaj. Niewątpliwie można mówić w pewnym sensie o jego „ewolucji”. Z drugiej strony dogmaty nie tylko mają historycznie określony początek, ale również – raz ogłoszone – rozwijają się dalej w historii. Jeden dogmat jest uzupełniany przez inny. Na przykład nauka II Soboru Watykańskiego o kolegalności biskupów uzupełnia i tłumaczy dogmat o prymacie papieża. Cytowana wcześniej deklaracja „*Mysterium Ecclesiae*”, rozwijając stwierdzenia Vaticanum II, opisuje naturę historycznego uwarunkowania dogmatów: *...sens zawarty w wypowiedziach dotyczących*

⁴ A. Denzinger, A. Schönmetzer (wyd.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i/Br 1901 nn. (skrót - DS), nr 3020.

⁵ Por. DS, nr 3454.

⁶ *Mysterium ecclesiae. Declaratio circa catholicam doctrinam de ecclesia contra nonnullos errores hodiernos*, nr 5 (24 VI 1973), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4.

wiary zależy częściowo od możliwości ekspresyjnych języka użytego w danej epoce i w określonych okolicznościach. Ponadto niekiedy dzieje się tak, że jakaś prawda dogmatyczna zostaje najpierw wyrażona w sposób niepełny, choć nigdy fałszywy, a następnie, rozważona w szerszym kontekście wiary i ludzkiego poznania, otrzymuje pełniejszy i doskonalszy wyraz (nr 5).

Dotychczasowa refleksja prowadzi do postawienia kilku pytań: W jakim sensie jakiś dogmat jest prawdziwy? Na czym polega niezmiennosc i ważność dogmatów? Jak zinterpretować fakt definitywnego, a zarazem historycznego charakteru dogmatów?

Natura dogmatu

Próba odpowiedzi na wyżej postawione pytania wymaga najpierw wyjaśnienia natury dogmatu. Można przyjąć, że znaczenie samego terminu „dogmat” zostało określone dopiero przez I Sobór Watykański: *Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym spisany lub przekazany Tradycją i przez Kościół jest podawane do wierzenia jako przez Boga objawione, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy to w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu*⁷. W. Kasper zauważa jednak, że powyższą definicję trudno uznać, pomimo jej ważności, za teologicznie wyczerpującą, jak to powszechnie sugerują podręczniki teologii systematycznej⁸.

W Biblii termin „dogmat” jest używany przede wszystkim w sensie jurydycznym (np. Dn 2,13; Est 3,9; Łk 2,1; Dz 17,7). Nie znajdziemy w niej natomiast pojęcia dogmatu w znaczeniu upowszechnionym po I Soborze Watykańskim. Józef Flawiusz i Filon z Aleksandrii używają tego terminu, umieszczając go na poziomie starotestamentowego prawa w opozycji do dogmatów rozumianych w sensie filozoficznym. Ojcowie Apostolscy przyjęli to znaczenie, by używać go do wyrażenia nauczania i przykazań Jezusa. Orygenes będzie mówił o Bożych dogmatach, różniących się zasadniczo od ludzkich dociekań. Ojcowie Kościoła w różny sposób określają zasady wiary, nie odnoszą ich jednak do koncepcji prawdy sformułowanej w sposób niezmienny, co ma miejsce w teologii dogmatycznej ostatniego wieku. Interesujący jest również fakt, że zasadniczo w teologii Zachodu samo słowo

⁷ DS, nr 3011.

⁸ Por. W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1968, s. 34.

„dogmat” nie było przyjmowane przez bardzo długi okres. Istotną rolę odgrywało ono jedynie u Wincentego z Lerynu, który jednak pozostał praktycznie nie znany przez całe średniowiecze. Wyjaśnienie natury dogmatu nie polega zatem na odniesieniu się do istniejącej od początku, jasno określonej i przeżywanej rzeczywistości. Za terminem „dogmat” kryją się liczne przesunięcia znaczeń i akcentów, które trzeba wziąć pod uwagę, aby wskazać rzeczywistość, którą dzisiaj określamy jako dogmat. Istotne jest tutaj przede wszystkim przejście od pojęcia dogmatu w sensie szerokim do dogmatu w sensie ścisłym. W ramach rzeczywistości, która stanowi tradycję Kościoła, dogmat w sensie szerszym oznacza wiążące i doktrynalne świadectwo Kościoła o zbawczej prawdzie obiecanej w Starym Testamencie, a objawionej w sposób pełny i ostateczny w Jezusie Chrystusie. Natomiast w sensie ścisłym (znanym jedynie w epoce współczesnej) dogmat oznacza doktrynę, w której Kościół wyklada w sposób definitywny prawdę objawioną, w formie, która obowiązuje wierzących w taki sposób, że jej zanegowanie jest odrzucane jako herezja pod sankcją anatemy⁹. Niewątpliwie obydwa sensy zachowują dzisiaj swoją aktualność i prawomocność. Kasper zauważa jednakże, że rozumienie dogmatu przyjęte po *Vaticanium I* wiąże się z niebezpieczeństwem statycznego ujmowania rzeczywistości wiary w zdaniach odizolowanych od całości *depositum fidei*¹⁰. Stąd wielkie znaczenie starożytnego i szerszego pojęcia dogmatu, które wskazuje, iż pomyłką jest oddzielanie wiary obiektywnej i subiektywnej. Z tego właśnie względu nie jest możliwe określenie liczby wiążących dogmatów, nie można ich bowiem skatalogować.

Istotne spostrzeżenia dotyczące natury dogmatu sformułował K. Rahner¹¹. Wychodząc od historycznego ujęcia stosunku pomiędzy naturą i łaską, ukazuje, że jakiś dogmat, pomimo swojej prawdziwości, może być z ludzkiego punktu widzenia przedwczesny, niebezpieczny i dwuznaczny. Wskazując natomiast na analogiczny charakter naszej refleksji o Bogu, podkreśla oczywistą różnicę pomiędzy tym, co zostało wypowiedziane, a tym, co zostało zrozumiane. Sformułowania dogmatów, będące oficjalną, terminologiczną regulacją języka, choć obowiązują ze względu na eklezjalny charakter wiary, pozostają

⁹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, 1990, B.III,2-3, tekst wł. w: „*Il Regno Documenti*”, nr 35/1990, s. 475-486.

¹⁰ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 50.

¹¹ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 4, s. 54-81.

nieadekwatne i mogłyby być sformułowane w inny sposób. Wypowiedzi dogmatyczne nie są ponadto tożsame z pierwotnym słowem objawionym, które pozostaje normą normans dla wszystkich formuł dogmatycznych. A zatem dogmat słusznie jest rozumiany jako definitywny, kiedy uznaje się, że odsyła on do misterium, które przez żadną wypowiedź dogmatyczną nie może być wyrażone w sposób całkowicie obiektywny. Katolickie pojęcie dogmatu nie musi więc być zamknięte w sobie, a wręcz przeciwnie, pozostaje wciąż otwarte na wolność ducha Ewangelii.

Rozwój a prawda dogmatów

Perspektywa prawdy jest podstawowa dla kwestii niezmiennego ważności dogmatów. Trzeba jednak zauważyć, że pojęcie prawdy, jakie zakłada dogmat, przewyższa tradycyjne rozumienie prawdy jakiegoś sądu. Hebrajskim słowem, które w Septuagincie zostało przetłumaczone jako „alétheia”, jest „emeth”. Chodzi tu o słowo bardzo bogate w znaczenia, które – tak jak pokój, łaska, sprawiedliwość – ogarnia całą rzeczywistość ludzkiej egzystencji. Analiza tego terminu pokazuje, że hebrajskie pojęcie prawdy ma charakter historyczny, jednak nie w sensie relatywizmu, lecz w tym znaczeniu, że prawda nie jest czymś, co się kryje w naturze rzeczy od początku określonej, ale czymś, co dotyczy przyszłości, co właśnie w przyszłości ujawni w pełni swe oblicze. Przeciwnieństwem prawdy byłaby więc nie iluzja czy fałsz, a raczej rozczarowanie. W ludzkiej historii prawda pozostaje obietnicą, która nie daje się zamknąć w adekwatnych sformułowaniach, lecz wciąż jest otwarta na przyszłość. Dogmaty nie powinny więc być rozumiane jako matematyczne aksjomaty lub zasady prawne, z których można wyprowadzić konkluzje metodą sylogistyczną, nie wychodząc poza obręb samych sformułowań. Prawdę dogmatów należy ujmować w dynamice „już i jeszcze nie”. Prowadzi to do wciąż nowych interpretacji, otwartych na prawdę wskazaną przez sformułowania dogmatyczne, co nie oznacza jednak relatywizmu, lecz jest wyrazem uznania wyższości Ewangelii jako odnawiającej wszystko mocy Chrystusa w Kościele.

Zrozumienie natury i prawdy dogmatów wymaga wzięcia na serio faktu ich rozwoju, którego nie możemy jednak zredukować do historii różnych formuł wyrażających niezmienną prawdę. Nie chodzi jedynie o wykazanie niesprzeczności pomiędzy definitywnym i tymczasowym charakterem dogmatów, ale o zauważenie, iż bez adekwatnej teorii rozwoju dogmatów nie jest w ogóle możliwe zrozumienie i wyrażenie

ich niezmienną prawdę. De Lubac i von Balthasar wskazują, że objawienie nie polega w swej istocie na przekazywaniu twierdzeń, ale na samoobjawianiu się Boga poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Rozwój dogmatów musi być zatem rozumiany w relacji do działania Ducha Świętego, Jego darów i wzbudzanego przez Niego rozumienia sensu wiary. Przyjmując tę perspektywę, Rahner rozróżnia poznanie kategorialne, w sposób określony i obiektywny wyrażone w stwierdzeniach, oraz poznanie transcendentne, bardziej całościowe, przedrefleksyjne i przedpojęciowe.

Możliwość, a zarazem konieczność, wyrażenia tej samej treści za pośrednictwem różnych pojęć, jak również ujęcia różnych treści za pomocą tego samego pojęcia, została zilustrowana przez A. Dullesa¹². Przytacza on przykład synodu w Antiochii w 268 r., który stwierdził, że Syn nie jest współistotny (homousios) Ojcu. Stwierdzenie to miało na celu przeciwstawienie się unitaryzmowi. Sobór Nicejski w 325 r. ogłosił natomiast, że Syn jest współistotny Ojcu, co miało potwierdzić wiarę w Tróję Świętą. Oczywiście nie należy wysuwać z tych faktów wniosku, że zmieniła się wiara Kościoła albo też że biskupi w jednym z przypadków musieli się pomylić. Chodzi tu bowiem o użycie tych samych terminów w innym sensie i w innych czasie. Inny aspekt rozwoju dogmatów polega na tzw. pluralizmie doktrynalnym, tzn. na możliwości wyrażenia prawdy wiary w różny sposób nie tylko „w czasie”, ale także „przestrzeni”, czyli w różnych wspólnotach lokalnych i w różnych kulturach¹³. Warto zauważyć, że pluralizm wyrażenia doktrynalnych ma duże znaczenie nie tylko w perspektywie misyjnej, ale również ekumenicznej. Dulles podaje następujący przykład: Sobór Florencki uznał, że obydwa sformułowania Credo, tzn. zachodnie z *Filioque* i wschodnie bez tego pojęcia, są prawomocne i powinny być uważane za różne wyrażenia tej samej wiary. Według Dullesa orzeczenie to nie znaczyło, że obydwa sformułowania mówią dokładnie to samo, ale że prawda objawiona jest tak bogata, iż nie daje się zamknąć w żadnym z dwóch wyrażenia.

Wiele terminów, które odziedziczyliśmy w sformułowaniach dogmatycznych, jest dziś przestarzałych i nie wydaje się, by one cokolwiek oznaczały dla współczesnego człowieka. Inne z kolei pojęcia uzyskiwały w języku codziennym odmienne od pierwotnego znaczenie,

¹² Por. A. Dulles, *Dogma as an ecumenical problem*, w: „Theological Studies”, nr 29/1968, s. 397-416.

¹³ Por. *Unitatis redintegratio*, nr 6.

co sprawia, że „ślepa” wierność wyrażeniom przeszłości może okazać się „zdradą” samej prawdy. Literalne powtarzanie formuł przeszłości nie musi oznaczać – jak zauważa Cereti – wierności prawowiernej doktrynie, ale prowadzi raczej do swoistej ortofonii lub ortologii, podczas gdy prawdziwa ortodoksja może wymagać zmiany sformułowania, aby ocalić jego pierwotny sens¹⁴. Tego typu podejście nie neguje nieomyślności, z jaką są ogłaszane formuły dogmatyczne. Wręcz przeciwnie, jedynie uznanie historyczności dogmatów może się przeciwstawić historycyzmowi, który prowadzi do zanegowania możliwości poznania prawdy niezależnej od historycznych i kulturowych zmian.

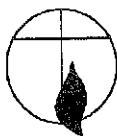
Przytoczony wcześniej postulat Cullmanna, by wskazać, czym jest istota, a czym sformułowanie twierdzenia dogmatycznego, nie wydaje się słuszny. Nie jest bowiem możliwe oddzielenie treści i formy dogmatu. Wzajemnego stosunku tych dwóch elementów nie można porównywać, jak to niekiedy czyniono, z relacją pomiędzy ciałem i ubraniem. Można tu było raczej odwołać się do stosunku pomiędzy „ja” osobowym a ciałem. „Ja” nie istnieje poza ciałem. Tak samo nie jest możliwe wyrażenie prawdy w „czystej” formie. Nie oznacza to, że nie należy rozróżniać treści i formy. Takie rozróżnienie nie oznacza jednak jednoznacznego i jednorazowego oddzielenia, ale odsyła nas do zasad interpretacji tekstu. To, co zostało w określonym okresie definitywnie ogłoszone jako prawdziwe, nie może nie zachować swej zasadniczej ważności w następnym okresie, jednak dostrzeżenie tego wymaga właśnie interpretacji. Alszeghy i Flick wskazują na trzy zasady hermeneutyczne dotyczące rozumienia doktrynalnych dokumentów przeszłości. Pierwsza przypomina, że żaden tekst pochodzący z innego kontekstu kulturowego nie może być czytany jak gdyby był „produktem” własnego języka, lecz musi być zinterpretowany. Druga zasada głosi, że każdy tekst może być interpretowany, tzn. jest możliwe wyrażenie jego sensu w innym języku i kulturze. Trzecia natomiast dotyczy podmiotu teologicznej hermeneutyki. Obejmuje ona stwierdzenia z okresu prawie 4000 lat, z diametralnie różnych kręgów kulturowych, a zatem ich interpretacja wymaga zróżnicowanych metod, wielu badań i publikacji. Żaden człowiek nie jest w stanie spro-

¹⁴ Por. G. Cereti, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Verona 1985, s. 286.

stać tym wymaganiom. Dlatego też właściwym podmiotem hermeneutyki teologicznej jest cała wspólnota wierzących¹⁵.

Problem historycznego uwarunkowania twierdzeń dogmatycznych odsyła nas do sztuki zwanej hermeneutyką, koniecznej w naszej refleksji nad rzeczywistością, również w odniesieniu do sformułowań uważanych za normatywne. Dlatego też wydaje się, iż wymiar historyczny dogmatów nie jest jakimś problemem w sensie negatywnym, lecz warunkiem możliwości wyrażenia w ludzkim języku prawdy objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie. Historyczne uwarunkowanie dogmatów pozwala lepiej docenić fakt, że Duch Święty prowadzi nas stopniowo do „całej prawdy”.

¹⁵ Por. Z. Alszechgy, M. Flick, *Come si fa la teologia*, Alba 1974, s. 74-75. Swoją aktualność zachowuje 7 kryteriów Newmana dotyczących rozwoju dogmatów oraz ich interpretacji, które przytacza dokument *Interpretacja dogmatów* C,III,5 (patrz przyp. 9).



Jerzy Gaul

Pokoleniowe trajektorie

W rozważaniach nad najnowszymi dziejami Polski i jej perspektywami u progu XXI w. nie wystarczy skupiać uwagi na sprawach gospodarczych. To z pewnością ważna, ale nie jedyna przesłanka dalszego rozwoju. Warto się także przypatrzeć głównemu podmiotowi dziejowej sceny – społeczeństwu polskiemu. „Polaków portret własny” nieraz wzbudzał ogromne namietności. Aby uczynić go maksymalnie prawdziwym, nie wolno zapominać o elemencie dynamicznym – przemianach generacyjnych. Każde pokolenie, oprócz wewnętrznego zróżnicowania, niesie ze sobą bagaż wspólnych doświadczeń aksjologicznych, które mogą być kulą u nogi przeszkadzającą w rozwoju lub stymulatorem przyszłych sukcesów. Czy powojenne doświadczenia Polaków ułatwiają, czy utrudniają osiąganie sukcesów w światowym współzawodnictwie? Czy najmłodsze pokolenie, które wychowało się w schyłkowej fazie Peerelu, w chaosie okresu przejściowego, jest zdolne sprostać wyzwaniom cywilizacyjnym? Czy można pokładać w nim nadzieję na wyrwanie kraju z trajektorii biegnącej wokół wypalonych gwiazd Industrializmu, Egalitaryzmu, Etyatyzmu?

Próbując rekonstruować postawy i orientacje aksjologiczne polskich generacji z ostatniego półwiecza, nie można abstrahować od kontekstu politycznego lat powojennych. Wielki konflikt aksjologiczny w Europie Środkowo-Wschodniej wybuchł za sprawą porozumień jałtańskich, w wyniku których liczne kraje, w tym Polska, znalazły się w strefie wpływów ZSRR. Narzucony im nowy ustrój i ideologia znalazły się w sprzeczności z tradycyjnymi wartościami. Terror i żelazna kurtyna ułatwiły sukces komunistom, ale nie do końca, głównie dzięki Kościołowi i tradycjom patriotycznym w niejednej polskiej rodzinie. Jednakże komunistyczna aksjologia zapanowała na długie lata nie tylko w propagandzie i życiu publicznym. Przeniknęła, w różnym stopniu, do podświadomości powojennych generacji, odżywając w mitach popularnych po dziś dzień.

Komuniści mieli ambitne plany, tak ambitne, że nowy ład mógłby realizować tylko nowy człowiek, wychowany specjalnie w tym celu przez partyjnych pedagogów. Na tym polu ponieśli porażkę, ale zde-

cydowanie mniejszą, niż się wydawało podczas Jesieni Ludów w 1989 r. O przegranej, lecz nie klęsce, jak pokazały wybory w 1993 r., zdecydowała w dużym stopniu absurdalna polityka kadrowa. Reżim komunistyczny trafnie przyrównywano do gerontokracji, gdyż przez cały czas swego istnienia preferował wypróbowanych, z konieczności starszych towarzyszy. Z biegiem lat doprowadziło to do groteskowych sytuacji, jak w byłym ZSRR, kiedy w ciągu kilku miesięcy 1983 r. zmarło kolejno trzech wiekowych pierwszych sekretarzy: Breżniew, Andropow i Czermienko. Równocześnie średnia wieku członków partii komunistycznej zwyżkowała nieustannie, np. w Polsce zbliżając się do 50 lat.

Komuniści przez cały czas konsekwentnie obstawali przy tym samym systemie wartości i celów. Gdzieś w odległej przyszłości majaczyła wizja bezklasowej wspólnoty, lecz na co dzień marzyli, jak Marks, o zorganizowaniu świata na wzór jednej wielkiej fabryki, bastionu głównego idola – proletariusza. Potępiali burżuazyjne stosunki ekonomiczne i społeczne, jednak żywiołem realnego socjalizmu była cywilizacja przemysłowa, jakkolwiek zorganizowana na zupełnie innych zasadach. Ta wizja uwiodła niejednego, gdyż dla zacofanych społeczeństw Europy Środkowej i Wschodniej oraz Trzeciego Świata, w dużej mierze rolniczych, nosiła znamiona modernizacji na szeroką skalę. Jej wielką wadą, nie rzucającą się zrazu w oczy, była statyczność – skutek zdogmatyzowanej ideologii.

Czy kontestatorzy ustroju potrafili się wyzwolić od ideologicznych i cywilizacyjnych ideałów komunistów? Opozycja była zróżnicowana tak pokoleniowo jak i aksjologicznie. Przedstawiciele starszego pokolenia często pamiętali jeszcze czasy przedwojenne, jednak – stłamszeni terrorem stalinowskim – po odwilży 1956 r. byli skłonni do taktycznego kompromisu z komunistyczną władzą (casus katolickiej grupy ZNAK, biorącej udział w pracach parlamentu). Gotowi byli zwłaszcza poprzeć program modernizacji kraju, jego marsz w kierunku cywilizacji przemysłowej, gdyż podzielali opinię o zacofaniu przedwojennej Polski. Pragnęli jedynie przesylić wielkie budowie przemysłowe socjalizmu maksymalnie narodową, chrześcijańską treść. Jeszcze większą skłonność do ugody wykazało pokolenie 1956, a więc urodzeni tuż przed wojną lub podczas wojny (w Rosji nazywani dziećmi XX Zjazdu), dla których mała stabilizacja Gomułki była wystarczająco ponętną perspektywą.

Jak głęboko sięgały wpływy komunistycznego systemu wartości, uzmysławiają losy pierwszego pokolenia urodzonego po II wojnie światowej. To prawda, że wystąpiło ono przeciw komunizmowi po-

zbawionemu ludzkiej twarzy. Wielu uczestnikom wydarzeń marcowych w 1968 r. szło jednak nie o odrzucenie systemu, lecz tylko o jego poprawienie. Dopiero później przyszło rozczarowanie, głównie jego obliczem politycznym: brakiem demokracji, wolności, nietolerancją. Natomiast wiele ideałów lewicy, np. sprawiedliwość społeczna, równość itp., pozostało w świadomości niejednego działacza KOR-u. Jeszcze większa identyfikacja występowała na płaszczyźnie cywilizacyjnej. Modernizacja przeprowadzona przez ekipę Gierka w latach siedemdziesiątych wydawała się milowym krokiem w stosunku do ascetyzmu i stagnacji czasów Gomułki. W rzeczywistości doprowadziła nie tylko do gigantycznego zadłużenia i dewastacji środowiska naturalnego, ale w dużym stopniu opóźniła budowę przyczółków cywilizacji postindustrialnej. Nowe huty, kopalnie, fabryki przemysłu ciężkiego gruntowały Polskę w świecie cywilizacji przemysłowej, która w tym czasie na Zachodzie odchodziła definitywnie do przeszłości.

Zerwaniu z komunizmem, które znalazło swoje apogeum w sierpniu 1980 r. i powstaniu „Solidarności”, nie towarzyszyła równie radykalna zmiana opcji cywilizacyjnej. Idolem, także dla intelektualistów, był polski lud: robotnik i chłop. To ich masowe wystąpienia przyczyniały się do ustępstw komunistycznej władzy. Jeśli jednak głównym podmiotem mieli być nadal robotnicy i rolnicy, to trudno było oczekiwać zasadniczej – poza polityczną (demokratyczną) i gospodarczą (rynkową, ale czy kapitalistyczną?) – zmiany opcji cywilizacyjnej. Płaszczyzną współdziałania musiała być cywilizacja przemysłowa, jakkolwiek zorganizowana na normalnych zasadach, świat wielkiego przemysłu i rolnictwa towarowego, chociaż ten ostatni świat z powodu zwiększonej wydajności podlegał ostrej redukcji. Nikomu w głowie nie było społeczeństwo postprzemysłowe (usług), które święciło triumfy na Zachodzie i było standardem światowej nowoczesności. W Polsce interesy polityczne przesłoniły wymiar cywilizacyjny i w tej krótkowzroczności kryją się zarodki późniejszych konfliktów.

Rok 1989 zapowiadał generalny przełom, nie tylko polityczny. Upadek reżimu komunistycznego, który, jak wspominaliśmy, preferował wypróbowanych towarzyszy, dawał szansę awansu ludziom spoza partyjnej nomenklatury. Kontestatorzy należeli generalnie do znacznie młodszej generacji. Pokoleniowy przedział między członkami byłej „Solidarności” z 1981 r. i członkami byłej PZPR jest do dzisiaj uchwytne w badaniach socjologicznych. Ci pierwsi to obecnie ludzie poniżej 45 lat, ci drudzy to pokolenie 50-latków. Cóż jednak miały do zaoferowania nowe elity, które przez 4 lata nadawały ton refor-

mom w Polsce? Wydawało się, że byli uczestnicy wydarzeń marcowych, odgrywający wielką rolę tak w środowisku opozycji demokratycznej jak i w sferach rządowych po 1989 r., są najbliżsi opcji prozachodniej, tym bardziej że sympatie te sięgały odległych wydarzeń – rewolty młodzieżowej na Zachodzie w 1968 r. Z pewnością występowały różnice między zachodnią kontrkulturą a polską kontestacją z wierszami Barańczaka, Zagajewskiego, Krynickiego, kinem moralnego niepokoju, młodym teatrem. *Poczułem się niepewnie* – wyznaje Adam Michnik – w *tym rozdarciu między mistyfikacją i nihilizmem tamtej kontestacji a naszym nieporadnym heroizmem, dysydenckim buntem w imię normalności i wartości elementarnych* („Magazyn Gazety Wyborczej”, 12 III 1993). Nie brakowało jednak wielu punktów wspólnych. Michnik twierdzi, że podczas późniejszych spotkań z głównymi aktorami tamtejszych wydarzeń – Dutschkem, Cohn-Benditem, Kouchnerem, Kavanem – odczuł wspólnotę generacyjną nie tylko w sferze gestów, żartów, wspomnień, ale także systemu wartości. Ukształtować ją miała podobna droga życiowa od mitu rewolucji proletariackiej, przez utopię socjalizmu spontanicznego i antyautorytarnego, po postawę demokratyczną: wrażliwą na ludzką nędzę, niewolę, nienawiść i nietolerancję, a także niezgodą na serwilizm i wierność własnej biografii. Czy owa wspólnota generacyjna sięgała podobnych ideałów cywilizacyjnych? Środowiska liberalne na Zachodzie, w tym wielu dawnych kontestatorów, wnoszą zręby cywilizacji informatycznej. Jej fundamentem jest komputer, kapitałem – wiedza, religią – prawa człowieka, które dorobiły się już swojej wersji fundamentalistycznej, tzw. politycznej i kulturowej słuszności (political and cultural correctness). Polskie środowiska liberalne spoglądają na Zachód, mówią o powrocie do Europy i normalności. Gdyby jednak zadać im pytanie, o jaką cywilizację im chodzi, byłyby kłopoty z jednoznaczną odpowiedzią. Czy miałyby to być cywilizacja „dzikiego” kapitalizmu, jak złośliwie prawią przeciwnicy, a mówiąc poprawnie, model amerykańskiego indywidualizmu? Czy państwo dobrobytu, które właśnie bankrutuje w całej Europie Zachodniej? Do kogo ma należeć decydujący głos w sprawach państwowych – do elit czy szerokich rzesz społecznych? Jakie warstwy będą nadawać ton życiu społecznemu – ludzie wykształceni, ale nieproduktywni, jak do niedawna twierdziło się oficjalnie, czy ludzie ciężkiej pracy fizycznej?

Pomimo zdecydowanej opcji demokratycznej, środowiska liberalne były powszechnie postrzegane jako elitarne. Mogłoby się zatem wydawać, że będą dobrze rozumieć, iż w erze wolnego handlu świato-

wego, którego zapowiedzią są umowy GATT, sukcesy odnosić będą najbardziej ekspansywni, konkurencyjni i innowacyjni. Słowem, że świat XXI w. będzie należał do ludzi wiedzy. Napawa zatem głębokim pesymizmem fakt, że tak inteligenckie ugrupowanie polityczne jak Unia Demokratyczna nie zdobyło się przez 4 lata na wypracowanie i wdrożenie sensownej reformy szkolnictwa – klucza do cywilizacji informatycznej. Wielu jej członków pełnych jest natomiast resentymentów proletariackich i socjaldemokratycznych. Z kolei dla części polskich środowisk liberalnych wzorem jest biznesmen aktywny bardziej w handlu i prostej produkcji niż na polu wiodących technologii (chlubnym wyjątkiem jest firma komputerowa Optimus). Pokolenie '68 ma na swoim sumieniu liczne grzechy. Oprócz braku nowej wizji cywilizacyjnej zwraca uwagę błędna taktyka w stosunku do postkomunistów, wywołana złudzeniami co do europejskości i liberalizmu SLD. Moralizatorstwo w polityce nie zawsze popłaca. Wyrozumiałością, szlachetnością wobec „pokonanego” przeciwnika oraz sprzeciwianiu się radykalnej (personalnej) dekomunizacji i lustracji przyczynili się do legitymizacji neokomunistów, którzy ich przeliczyli w wyborczej retoryce. Nie rozumieli, a niektórzy nie rozumieją do dzisiaj, że nie ma szans na socjaldemokratyczną opcję w sytuacji nierozliczenia komunistów i postawienia ich przynajmniej przed pręgiem opinii publicznej.

Jeszcze dalsze od ideałów cywilizacji informatycznej są ugrupowania prawicowe. Brutalne metody walki politycznej, sojusz z populistycznymi i rewindykacyjnymi związkami zawodowymi oraz receptury gospodarcze wywołujące niepokój na Zachodzie ubarwiają model sarmackiej niechęci do obcych. Opcja narodowa wydaje się współmierna do trendów występujących na kontynencie europejskim: wzrostu poczucia odrębności narodowej, nacjonalizmu, protekcjonizmu itp. Trzeba być w pełni świadomym, że są przejawem zmagania cywilizacji przemysłowej, walczącej o swoje przetrwanie, z cywilizacją informatyczną, która nie może egzystować bez otwartości, nieskrępowanej wymiany informacji, idei, ludzi. Prawica zakłada, że to co krajowe przegra zawsze z tym co zagraniczne, a wartości pozytywne z negatywnymi, tak jak fałszywa moneta wypiera z obiegu dobrą. W dobie otwartych granic, telewizji satelitarnej, międzynarodowej współpracy, nikłe są szanse odniesienia sukcesu metodą zamykania się we własnym zaścianku. Trzeba promować własne wartości, ale nie za cenę odrzucenia dorobku innych. Jeśli przyjmujemy tezę, że warunkiem rozwoju Polski jest postępująca integracja ze wspólnotami międzyna-

rodowymi – Unią Europejską, NATO – plany izolacji mogłyby się powieść tylko za cenę regresu.

Niekiedy można odnieść wrażenie, jakby nad Polską ciążyło fatum złej tradycji – i tej niedawnej, z czasów Peerelu, i tej starszej, pochodzącej z sarmackiej przeszłości: bezmyślnego naśladownictwa wszystkiego co zagraniczne, lub przeciwnie, wrogości do wszystkiego co obce. Do tego dochodzi jeszcze jedna ciemna strona polskości – zadziwiający pragmatyzm starszego pokolenia i apostazja od dawnych ideałów na rzecz wartości materialnych. *Dziwię się czasem – mówi młody człowiek – jak patrzę na moich rodziców czy innych ludzi, którzy kiedyś byli zwolennikami „Solidarności”, a dziś jest im wszystko jedno, kto przyjdzie. Może to być nawet führer, byleby dał kielbuchy* („Magazyn Gazety Wyborczej”, 12 XI 1993). Na obronę tych ludzi można powiedzieć, że ich niezbyt chwalebna postawa nie jest żadnym wyjątkiem, nie oni pierwsi i pewnie nie ostatni zapomnieli o ideałach młodości. Wielu ludzi po II wojnie światowej wyrzekło się wolności dla pełnej miski. Warto również przypomnieć o wcześniejszych precedensach. Oficerowie, uczestnicy powstania listopadowego, aby otrzymać zapomogę i emeryturę od władz rosyjskich, pisali podania do specjalnej Komisji Wsparcia, potępiając swój udział w powstaniu i korząc się przed carem. Nie jest to oczywiście usprawiedliwienie dzisiejszego materializmu, lecz konstatacja smutnych faktów z narodowego dziedzictwa.

Czy wobec staroświeckich wzorów lansowanych przez elity można mieć nadzieję, że najmłodsze pokolenie będzie hołdować innym wartościom i doprowadzi do przełomu cywilizacyjnego? Niejednokrotnie odnosi się wrażenie, że między starszym i młodszym pokoleniem występuje przepaść aksjologiczna, która ujawnia się w pogardliwym stosunku do tradycji bliskiej sercu dziadków i rodziców. Generacje '56, '68, '80 ukształtowały wielkie wydarzenia polityczne, natomiast najmłodsza hołduje swoistemu pragmatyzmowi, który przejawia się w odrzuceniu tak wszelkiej ideologii jak i etosu, i stawia pytanie – co ja z tego będę miał? (M. Pęczak, „Więź”, nr 6/1992). Takiemu nastawieniu miała sprzyjać szara sfera ekonomiczna, turystyka handlowa, praca na Zachodzie, niezależna kultura młodzieżowa, subkultura. Nie brak opinii, że najmłodsze pokolenie opowiedziało się po 1989 r. za wartościami liberalnymi: laicyzacją, konkurencją i indywidualną aktywnością. Teza ta wzbudza poważne wątpliwości. Oznaczałaby bowiem zasadnicze i radykalne zerwanie z modelem polskości ukształtowanym w Peerelu, który Andrzej Walicki określa za pomocą następujących cech: stadność, anarchia, brak koncepcji twardego

indywidualizmu, kultu indywidualnego sukcesu, szkoły współzawodnictwa, kultu pracy, niechęć do wyteżonego życia („Zniewolony umysł po latach”, Warszawa 1993, s. 229). Skąd się zatem wziął tak duży procent młodych ludzi głoszących na Tymińskiego, a później na SLD i PSL, skąd tylu młodych bezrobotnych i młodocianych przestępców? Jakim w końcu wartościom cywilizacyjnym hołduje młode pokolenie? Czy byłoby gotowe włączyć się w nurt cywilizacji informatycznej, którą w polskich warunkach trzeba budować na wzór amerykańskiej cywilizacji pionierskiej, czy też tkwi w iluzjach państwa dobrobytu, wzmocnionego mitami komunistycznego egalitaryzmu, lub woli się pogrążyć w hedonizmie i innych wartościach kontrkultury?

W świetle wypowiedzi przedstawicieli młodego pokolenia (por. „Gazeta Wyborcza”, 5-6 II 1993) wynika, że doskwiera im brak tak negatywnych (przeciwnik), jak i pozytywnych (autorytety) punktów odniesienia. Z braku innej możliwości przedmiotem kontestacji stała się postsolidarnościowa elita polityczna, której zarzuca się grzech zaniechania budowy społeczeństwa obywatelskiego, przywracania standardów cywilizacyjnych – i to w krótkim czasie oraz europejskim stylu – a przede wszystkim kompromitację w wyniku wzajemnych kłótni, fałszywych oskarżeń, korupcji, sprzeniewierzenia się ideałom. Czemu służy jednak ta – w dużym stopniu zasadna – krytyka? Młode pokolenie nie wykracza poza negację. Podziela w ten sposób chorobę polskiego społeczeństwa, którą niezastąpiony ks. Józef Tischner opisuje w kategorii kryzysu człowieka oderwanego od dorobku starych pokoleń, lecz niezdolnego do tworzenia nowych wartości („Tygodnik Powszechny” nr 9/1994). Polska „niemota” jest po części efektem chaosu okresu przejściowego – upadku starego i nie w pełni wykrystalizowanego nowego systemu – po części półwiecznego panowania komunistów preferujących bierność, potulność, konformizm.

Kto poprzestaje na krytykanctwie, temu najdogodniej pójść na łatwiznę i korzystać z gotowych rozwiązań podsuwanych najczęściej przez ludzi wywodzących się z grupy rządzącej Polską po II wojnie światowej. Brak doświadczenia, a przede wszystkim wiedzy historycznej, sprawia, że dla wielu przedstawicieli najmłodszej generacji alternatywą polityczną staje się lewica neokomunistyczna nie utożsamiana ze spadkobiercami Peerelu. Młodzi ludzie nie dostrzegają tych korzeni i traktują SLD jak normalną partię polityczną, nie zdając sobie sprawy, do jakiego stopnia jest to partia neokomunistyczna, tkwiąca na dodatek przy staroświeckim ideale cywilizacyjnym.

Inną formą łatwych rozwiązań jest wybór różnych form materializmu i konsumeryzmu, podsuwanych przez masową kulturę, lub namiastek życia oferowanych przez kontrkulturę. Bardziej aktywnych buntowników mogą mieć postawy antymieszczańskie wzorowane na modzie retro z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Przez ostatnie 4 lata powstała w kraju niemała grupa rodzimych kapitalistów, często zbyt zachłannych i ostentacyjnych. Nie jest więc wykluczone, że w powodzi populistycznej retoryki pojawią się antyburżuazyjne akcenty. Dawnych beatników i hipisów mogą zastąpić młodzieżowe grupy alternatywne, np. lewackie, bo i takie powstały w Polsce po 1989 r.

Czy opisane powyżej postawy i wybory wystarczą, aby wyrwać kraj ze stanu zapaści cywilizacyjnej i pchnąć go na tory nowoczesności czy nawet, jak mówią niektórzy, postnowoczesności? Aby zmienić pokoleniową trajektorię, trzeba wyższych wartości niż pragmatyzm, wygoda, egoizm. Proces cywilizacyjny wymaga ofiar i wyrzeczeń, których nie da się uniknąć. Stawką jest sukces narodu i społeczeństwa, a przyczyniają się do niego tak ci, którzy wygrywają, jak i ci, co przegrywają, pod warunkiem uczestnictwa w światowym współzawodnictwie. Aby podolać trudnościom, trzeba dysponować jakąś wizją, choćby utopijną (utopia nie jest zła, dopóki nie pretenduje do absolutnej prawdy). Skąd wziąć taki projekt? Nie stworzą go z pewnością przedstawiciele starego pokolenia, zwłaszcza że nie zrobili tego dotychczas. Z problemem tym musi się zmierzyć młode pokolenie. Można – jak zazwyczaj działo się w Polsce – zdać się na innych i kopiować wzory cywilizacji informatycznej z Zachodu. W grze o jutro idzie jednak o coś więcej niż pospieszne i łapczywe naśladownictwo. Chodzi, z jednej strony, o świadomy wybór nowoczesnej opcji cywilizacyjnej, z drugiej – o dostosowanie jej do parametrów danej społeczności: dziedzictwa kulturowego, charakteru narodowego, potencjału biologicznego, środowiska naturalnego, i eliminacji lub przynajmniej ograniczenia negatywnych skutków cywilizacyjnej formy życia. Wymaga to aktywności, nowatorstwa, twórczości. Nie wszyscy są do tego zdolni. Lepiej więc nie przeskądzać tym, którzy chcą i potrafią się zmierzyć z wyzwaniem cywilizacyjnym.

Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Prawo międzynarodowe – czy prawo silniejszego?

W chwili, w której piszę niniejszy artykuł, w Czeczenii toczą się walki. Nie wiem, jaka tam będzie sytuacja, kiedy ukaże się ten numer „Przeglądu Powszechnego”. Myślę, że sprawa nie zakończy się łatwo i będzie wpływać na losy regionu kaukaskiego i na rozwój wypadków w całej Rosji. W epoce, w której wszystkie imperia na świecie uległy już likwidacji, próby utrzymania siłą w posłuszeństwie narodów zdecydowanych walczyć o swą niezależność – nie wróżą trwałych sukcesów.

Doświadczenie uczy, że rozpętać przemoc i działania zbrojne łatwo, ale wydobyć się z tej spirali bardzo trudno. Sprawa Czeczenii będzie więc z pewnością długo wpływać na położenie Rosji, a zwłaszcza na losy rosyjskich reform. Już dziś sondaże opinii w Rosji wskazują, że około 70% społeczeństwa nie popiera interwencji w Czeczenii. Jest oczywiste, że również opinia na świecie negatywnie ocenia „rozwiązywanie spraw wewnętrznych” za pomocą ataków lotniczych na miasta i ludność cywilną.

Jednakże tematem tych uwag nie będzie ani Czeczenia, ani Rosja. Zgodnie z zasadą tego felietonu przypatrzymy się pewnemu powszechnie znanemu, ogólnemu pojęciu, które budzi wśród ludzi wiele nadziei, ale często też przynosi wiele rozczarowań.

Chodzi o termin „prawo międzynarodowe”.

Bezpośrednim powodem podjęcia tego tematu była rozmowa z byłym ministrem spraw zagranicznych RP, autorytetem w dziedzinie prawa międzynarodowego, prof. Krzysztofem Skubiszewskim, opublikowana w „Rzeczypospolitej” (16 XII 1994) przez red. Katarzynę Kołodziejczyk. W rozmowie wskazano w klarowny sposób istotę problemu.

Na początku padło stwierdzenie, że Czeczenia nie jest państwem w rozumieniu prawa międzynarodowego i żaden rząd na świecie nie uznał jej dotąd jako państwa. Uważa się zatem, że sprawa czeczeńska

jest wewnętrzną sprawą Rosji. Można by jednak odpowiedzieć (jest to uwaga moja – K.D., a nie prof. Skubiszewskiego), że na świecie istnieje niemało państw mniejszych niż Czeczenia i mających mniej ludności, a jednak uznawanych przez wszystkich. Na razie zacytujmy fragment rozmowy:

Pytanie: *Jak (...) sytuuje się pozycja Czeczenii w świetle prawa poszczególnych narodów lub zbiorowości do decydowania o własnym losie?*

Odpowiedź: *W tym przypadku mamy do czynienia z pojęciem secesji, czyli oderwania się od danego państwa, odrębnej niż większość grupy narodu, lub grupy etnicznej.*

Pyt.: *Czy secesja jest dopuszczalna, czy też jest nielegalna?*

Odp.: *Nie ma tu prostej odpowiedzi. Prawo międzynarodowe chroni przede wszystkim integralność państwa, chroni jego całość terytorialną. W tym przypadku całość terytorialną Rosji. Jednocześnie (...) zasada samostanowienia narodów i ludów, łącznie z prawem do utworzenia własnego państwa, przyczyniła się – szczególnie w latach sześćdziesiątych – do powstania bardzo wielu nowych państw w Afryce, w Azji i na innych obszarach.*

Pyt.: *Komu zatem przyznaje się takie prawo i kto o tym decyduje?*

Odp.: *Praktyka ONZ wskazuje, że prawo to przyznawano selektywnie.*

I to jest właśnie istota sprawy. Dla ludzi, którzy nie są wprowadzeni w tajniki prawa międzynarodowego, jego nazwa jest wysoce myląca. Nieraz czytamy w prasie: „Dokonując nalotu na Z, państwo X pogwałciło prawo międzynarodowe”; albo: „Rozstrzeliwując jeńców, wojska Y złamały wszystkie normy międzynarodowe”; albo: „Dyktatura w Q wykroczyła poza przyjęte standardy międzynarodowe”. Otóż, normalny zjadacz chleba, gdy czyta coś takiego, spodziewa się, że przeciw gwałcicielom prawa zostanie podjęta w imię prawa odpowiednia akcja. Wiadomo, że w życiu codziennym w normalnym społeczeństwie, gdy ktoś oszukuje na straganie, nie płaci alimentów, lub nie daj Boże uszkodzi kogoś cieleśnie – wtedy do akcji wkracza (powiedzmy ostrożniej: powinna wkroczyć) policja. Potem sąd, na podstawie obowiązujących przepisów, wydaje sprawiedliwy wyrok i przestępca ponosi zasłużoną karę.

Tymczasem w dziedzinie prawa międzynarodowego sprawy układają się inaczej.

Po pierwsze, nie ma międzynarodowej władzy wykonawczej, która by mogła wymuszać przestrzeganie prawa. Nie ma międzynarodowej policji ani prokuratury. Istnieje wprowadzie ONZ, ale może ona podejmować działania tylko wtedy, gdy zgodzą się na to mocarstwa zasia-

dające w Radzie Bezpieczeństwa. Osiągnięcie jednomyślności w Radzie jest bardzo trudne, a nawet jeśli się to powiedzie, trzeba później osiągnąć jeszcze zgodę dostatecznej liczby innych członków ONZ w celu sfinansowania operacji i dostarczenia ONZ odpowiedniej liczby oddziałów wojskowych. Bywa to czasem możliwe, gdy chodzi o mało ryzykowne działania polegające na pilnowaniu zawartego już rozejmu itp., określane zwykle jako *peacekeeping*, czyli zachowywanie pokoju. Takie działania bywają czasem skuteczne, ale nie zawsze, czego dowodem jest Bośnia.

Tam natomiast, gdzie jest duże ryzyko wojny, gdzie chodzi o ukaranie agresora, naprawienie wyrządzonej słabszym sąsiadom krzywdy – czyli o wymuszenie poszanowania dla prawa i uniemożliwienie czerpania korzyści z łamania go – żaden mechanizm, który by odpowiadał zasadom funkcjonującym w normalnym społeczeństwie, nie istnieje.

Panujące zatem w sferze międzynarodowej stosunki nadal przypominają Dzikie Zachód. Jeżeli znajdzie się zdecydowany szeryf, albo po prostu przywódca, który potrafi skrzyknąć sąsiadów do walki z bandytami, wtedy międzynarodowa akcja policyjna może zdać egzamin. Tak było w przypadku irackiej agresji na Kuwejt. Jeżeli jednak nikt nie podejmie się roli szeryfa, wtedy wymuszenie poszanowania dla prawa i ukaranie agresji nie jest możliwe – przykładem wydarzenia w byłej Jugosławii.

Kiedyś wyobrażano sobie, że rolę organu do regulowania spraw międzynarodowych zgodnie z prawem będzie pełnił Liga Narodów. Skończyło się to kompletnym fiaskiem, bo międzynarodowi bandyci byli lepiej uzbrojeni i bardziej zdeterminowani niż ich przeciwnicy.

Pod koniec II wojny światowej prezydent USA Roosevelt wyobrażał sobie, że uda mu się utworzyć międzynarodowy ład oparty na współpracy, jak sam to nazywał, *czterech policjantów*: USA, Wielkiej Brytanii, ZSRR i Chin *generalissimusa* Czang Kai-szeka. Jednakże było to nader naiwne. Międzynarodowy komisariat czy też patrol policyjny, „czterech funkcjonariuszy w radiowozie” – nigdy nie zaczął działać. Jeden z policjantów – Stalin i totalitarny ZSRR – sam okazał się wielkim przestępcą międzynarodowym. Drugi, Czang, został wkrótce rozbrojony i „puszczony w skarpetkach”. Dwaj pozostali zorganizowali wprawdzie skuteczną ochronę sąsiedzką, ale obejmowała ona tylko część światowego osiedla.

Tak więc nie ma międzynarodowej policji ani prokuratury. „Wymuszenie poszanowania dla prawa międzynarodowego” często wymaga stworzenia wielkiej, międzynarodowej koalicji, a to jest możliwe tylko bardzo rzadko.

Nie ma też ogólnie uznanej, międzynarodowej władzy sądowniczej. Jest wprawdzie Trybunał Haski, ale w szerokiej opinii istnieje na jego temat podstawowe nieporozumienie. Wielu ludziom wydaje się, że skrzywdzone państwo, naród, grupa etniczna czy poszczególny obywatel mogą się poskarżyć trybunałowi i znaleźć tam sprawiedliwość. W rzeczywistości jest to możliwe tylko wtedy, gdy druga strona, to znaczy oskarżony, zgodzi się oddać sprawę pod osąd trybunału, lub gdy obie strony przystąpiły wcześniej do jakiegoś międzynarodowego porozumienia przewidującego w przypadku sporu taki właśnie sposób postępowania. Jeżeli porozumienia nie ma, albo jeśli mimo istnienia układu jedno z państw nie chce się w konkretnej sprawie poddać jurysdykcji trybunału – wtedy powstaje taka sytuacja, o jakiej mówiliśmy przedtem.

I wtedy możemy wprawdzie mobilizować opinię publiczną po naszej stronie, ale nie możemy wezwać policji.

I tu wracamy do problemu zarysowanego w wypowiedzi prof. Skubiszewskiego. Wyspy Fidżi, Republika Andorry albo Rwanda są uznanymi w prawie międzynarodowym suwerennymi podmiotami. Czeczenia nie jest, chociaż jej społeczeństwo ma wysoce rozwiniętą świadomość narodową. Czy to mogłoby się w przyszłości zmienić? Teoretycznie tak, ale tylko w jeden sposób – gdyby w przyszłości suwerenność Czeczenii uznała duża liczba obcych rządów. Ponieważ jednak Rosja jest krajem nieporównanie silniejszym i obcym rządów bardziej zależy na stosunkach z Rosją niż z Czeczenią, szansa na to nie jest duża.

Pewna jednak istnieje. Zarówno Fidżi, jak i Laos, Madagaskar, Malta czy Singapur też były kiedyś zależne i żaden obcy rząd nie uznawał ich flagi. Jak powiedział prof. Skubiszewski – prawo międzynarodowe działa selektywnie. Nie działa natomiast samoczynnie, nic nie jest w nim ostatecznie przesądzone i wszystko zależy od układu sił. Dlatego wśród ludzi dobrej woli, ale nie w pełni zorientowanych, powstają rozmaite złudzenia i nieporozumienia.

Prawo międzynarodowe jest prawem tylko tam, gdzie wszyscy dobrowolnie godzą się je stosować. Zbyt często jest ono albo bezradne, albo staje się po prostu prawem silniejszego. Tak właśnie dzieje się na razie w Czeczenii.

sesje - sympozja

**ZBLIŻENIE
W STAWIANIU PYTAŃ**

*Judaizm
i chrześcijaństwo
jako czynniki
odkupienia*

**Auburn Theological Seminary
Nowy Jork, 14 – 16 III 1994 r.**

W amerykańskich kontaktach międzyreligijnych wypracowano wiele form, które mogą posłużyć jako modelowe także w innych krajach i kontekstach kulturowych. Oprócz wydarzeń o znacznym zasięgu i oddziaływaniu odbywają się w USA kameralne, lecz równie ważne spotkania. Jedną z formuł stanowi rozmowa lub dyskusja dwóch wybitnych przedstawicieli każdej ze stron. Rozmowie przysłuchują się uczestnicy, podejmując następnie szerszy dyskurs przy udziale tychże specjalistów. Tak właśnie wyglądało seminarium naukowe zorganizowane w nowojorskiej uczelni Auburn Theological Union w ramach prowadzonego przez nią stałego programu edukacyjnego dla duchownych i świeckich.

Na uwagę zasługują promotorzy tego spotkania: rabin Irving Greenberg i prof. Rolf Rendtorff. Pierwszy jest współzałożycielem i prze-

wodniczącym Krajowego Centrum Żydowskiego do Nauczania i Kształcenia Liderów. Jest to wiodąca organizacja w dziedzinie stymulowania dialogu wewnątrzżydowskiego, który ma ogromne znaczenie ze względu na silne zróżnicowanie w obrębie współczesnego judaizmu. Składają się na niego 4 zasadnicze nurty: ortodoksyjny, konserwatywny, reformowany i liberalny, a każdy ma wiele różnych odcieni i kierunków. Centrum, którym kieruje Greenberg, zabiega o przełamywanie napięć powstających wśród wyznawców judaizmu, redukowanie konflikto-gennej biegunowości, a także o poszukiwanie wspólnych rozwiązań dylematów, które mogą skłócić i podzielić społeczność żydowską. Greenberg jest rabinem ortodoksyjnym, znanym z głębokich i mocno osadzonych w tradycji żydowskiej przemyśleń teologicznych nad Holocaustem. Mieszka i naucza w USA, ale jego rodzice wywodzą się z Polski. Matka pochodziła z Łomży, a ojciec z Siedlec. Panuje opinia, że rabin Greenberg nie żywi szczególniejszych sentymentów wobec Polski i Polaków. Podczas rozmowy w trakcie seminarium początkowo rzeczywiście był dość oschły i chłodny, ale potem wahania i niechęć ustąpiły otwarcia oraz zainteresowaniu i życzliwości dla tego, co w dziedzinie zbliżenia międzyreligijnego dzieje się w Polsce.

Prof. Rolf Rendtorff to jeden z najbardziej cenionych niemieckich starotestamentalistów. Wykłada na uniwersytecie w Heidelbergu, lecz miał też wykłady gościnne na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, w Papieskim Instytucie Biblij-

nym w Rzymie oraz na Uniwersytecie Chicagowskim. Znamienne, że znajomość Starego Testamentu łączy się u niego – jak u wielu innych uczonych chrześcijańskich – z zaangażowaniem w dialog chrześcijańsko-judaistyczny. Jest to poniekąd zrozumiałe i oczywiste, bo Biblia Hebrajska stanowi pierwszy i najistotniejszy fundament obydwu tradycji religijnych. Rendtorff przewodniczył protestanckiemu Komitetowi do Stosunków między Kościołem a Judaizmem w RFN, jest członkiem podobnego Komitetu Konsultacyjnego przy Światowej Radzie Kościołów i wiele uczynił na rzecz polepszenia stosunków niemiecko-izraelskich. Jest założycielem i współredaktorem czasopisma „Kirche und Israel”.

Doskonałe przygotowanie i kwalifikacje naukowe obydwu profesorów idą w parze z solidnym zabezpieczeniem i poparciem instytucjonalnym. Dialog, szczególnie tak trudny jak dialog chrześcijańsko-żydowski, nie może być tylko zajęciem zapalonych do niego entuzjastów, lecz musi mieć poparcie organizacyjne, które zapewni niezbędną pomoc finansową i umożliwi skuteczne rozpowszechnianie jego osiągnięć. Nowojorskie seminarium sponzorował Amerykański Komitet Żydowski, Biuro Stosunków Międzyreligijnych przy Krajowej Radzie Kościołów oraz Auburn Theological Seminary. Dodajmy, że ta uczelnia jest jedną z najstarszych w USA i w 1994 r. świętuje 175-lecie istnienia.

Już sam temat spotkania obrazuje postęp, jaki się dokonał w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich.

Oznacza bowiem odejście od monopolistycznego samopostrzegania swojej tradycji religijnej jako jedynie zasadnej i wyłącznej drogi zbawienia. Otwarcie to rodzi trudne pytania, zwłaszcza dla strony chrześcijańskiej. Jeżeli judaizm i chrześcijaństwo, jako siostrzane religie, stanowią drogi zbawienia, to jak owe drogi mają się nawzajem do siebie? Skoro każda z tych religii prowadzi do Boga, to czy są to po prostu dwie równoległe drogi? Podobnie ważna jest koncepcja odkupienia. Chrześcijaństwo wyznaje, że dokonał go Jezus Chrystus; w judaizmie autorem odkupienia jest Bóg. Wchodzimy nie tylko w niuanse teologii Trójcy Świętej, lecz i w dociekania nad tym, co to jest odkupienie. Czy oznacza już dokonany w Jezusie proces, kontynuowany w Kościele póki nie osiągnie swego ostatecznego kresu, czy też chodzi o radykalnie przyszłe odkupienie, którego Bóg ma dopiero dokonać? Teologowie chrześcijańscy i żydowscy zaledwie podejmują te problemy, wiedząc, że stanowią one samo sedno obustronnych relacji międzyreligijnych.

Trzon seminarium stanowiły cztery grupy zagadnień: żydowskie i chrześcijańskie ujęcie przymierza; rozejście się dróg i roszczenia obu wspólnot religijnych; teologiczne przewartościowanie Holocaustu i powstania państwa Izrael w świetle idei i rzeczywistości przymierza; paradygmaty i proces pluralizmu religijnego. W wyliczonych tematach można rozpoznać zwarty zamysł, uwzględniający kwestie teologiczne i historyczne. Kontakty chrześcijańsko-żydowskie nigdy nie

mają charakteru spekulatywnego. Zważywszy na specyfikę żydowskiego myślenia religijnego, zawsze dotyczą konkretnych uwarunkowań i uwikłań, wśród których Holocaust i państwo Izrael zajmują centralne miejsce. Jedno i drugie stanowi zresztą decydujące podglebie dla dokonującej się od połowy bieżącego stulecia reorientacji Kościołów wobec Żydów i judaizmu.

Judaizm i chrześcijaństwo wyrosły z przymierza/przymierzy, które-
go/których autorem jest Bóg. Najważniejsze jest przymierze z Abrahamem, wyznaczające prapoczątki narodu wybrania, oraz zawarte na Synaju przymierze z Mojżeszem. Jeremiaszowa zapowiedź *nowego przymierza* (Jr 31,31) otworzyła przyszłość, którą chrześcijanie traktują jako radykalnie nową i widzą jej urzeczywistnienie w przymierzu zawartym w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Ale Jezus, chociaż wyszedł z łona narodu żydowskiego, nie łączy chrześcijan i wyznawców judaizmu. Przeciwnie, dzieli bardzo głęboko i jak dotąd nieprzezwyciężalnie. Czy więc tym, co nas zbliży do siebie, może być wizja odkupienia? Jakkolwiek mamy odmienne zapatrywania co do jego natury, to przecież można postrzegać obie religie jako owoce „przymierza odkupienia”. Jest to bardzo sugestywna intuicja, której drażnienie powinno przynieść błogosławione rezultaty dla dialogu i polepszenia wzajemnych stosunków.

Rozecie się dróg judaizmu i chrześcijaństwa nastąpiło bardzo wcześniej, bo już w drugiej połowie I w. Miało zresztą nie tylko tło religijne i teologiczne, lecz także

istotne przyczyny i uwarunkowania społeczne i polityczne, wynikające ze skutków spowodowanej przez Rzymian w latach 66-73 narodowo-religijnej katastrofy Żydów. Początkowe napięcia i konflikty wyznawców Jezusa z ich żydowskimi współbraćmi doprowadziły do gruntownego rozłamu, a wkrótce również do silnej opozycji i nie ukrywanej wrogości. Na tej bazie wyłoniły się roszczenia forsujące własną tradycję religijną jako jedynie słuszną oraz wyłącznie skuteczną do osiągnięcia zażyłości z Bogiem i zbawienia. Po stronie chrześcijańskiej dało to początek tzw. teologii zastępstwa (Kościół jako „nowy Izrael” zastąpił „stary” Izrael, który stał się niepotrzebnym przeżytkiem) i teologii wyłączności (jedynie my zapewniamy zbawienie, bo inne sposoby oddawania czci Bogu są pozbawione skuteczności). Wynikiem tych zapatrywań były określone przedsięwzięcia praktyczne, które nie przynoszą chluby żadnej ze wspólnot. Co zrobić z tym balastem przeszłości? Jak dokonać nowego samookreślenia, usuwając wzajemną wrogość i tendencje absolutystyczne? Czy jest to w ogóle możliwe, a jeżeli tak, to jak realizować pedagogię dialogu? Bolesne uwikłania historyczne wciąż rzutują na teologię, co wymaga obustronnego rachunku sumienia i rzetelnego samooczyszczenia z nalciałości wytworzonych przez ignorancję i wrogość.

Przez niemal 19 wieków – powołując się na zburzenie Jerozolimy i świątyni, ustanie kultu ofiarniczego oraz rozproszenie Żydów – chrześcijanie objaśniali te wydarzenia jako dowody, że Bóg zerwał zawarte

z Żydami przymierze. Skoro historyczne wydarzenia dostarczyły argumentacji teologii, to w naszym stuleciu na tej samej zasadzie wyłoniły się nowe, nie znane przedtem dylematy. Jakie znaczenie ma dokonana przez nazistów zagłada europejskich Żydów, określana jako Holocaust lub Szoah? Czy jest to jeszcze jeden przejaw ukarania ich przez Boga, czy też cierpiący i prześladowani Żydzi współuczestniczyli może w losie Jezusa Chrystusa? Mając na względzie ów los, cierpienia nie można przedstawić jako argumentu na rzecz odrzucenia cierpiących przez Boga, znaku ich potępienia. Czy i jak trzeba teologicznie prze-wartościować odrodzenie żydowskiego życia w państwie Izrael? Czy powrót Żydów do własnej ziemi – mimo że po innych ludach i narodach starożytności nie pozostały ślady oprócz tych, jakimi dysponują historycy i archeologowie – nie świadczy o trwałości wyboru i stałej przychylności Bożej? Zresztą Izrael był niewierny Bogu, ale czy Bóg może być niewierny sobie zrywając przymierze, jakim się związał? Czy więc można się zgodzić, że Holocaust i państwo Izrael to znaki odnowienia i aktualności Bożego przymierza z Żydami?

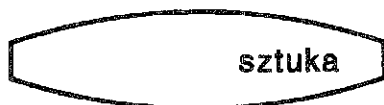
Czwarty blok tematyczny miał na względzie paradygmat pluralizmu religijnego i proces wdrażania go w życie. Są to ważne kwestie, mają bowiem związek ze sprawą misji, zwłaszcza chrześcijańskiego zaangażowania misyjnego, i z całością posłannictwa obydwu religii. Składnikiem nawiązanego dialogu są nowe poszukiwania teologiczne, wyrastające z woli pojednania i zbli-

żenia obu zwaśnionych wspólnot religijnych. Bardzo długo teologia odzwierciedlała zły stan wzajemnych stosunków, współtworzyła go i podsycała. Dzisiaj, kiedy wiemy, że ignorancja i wrogość przynoszą zgubne rezultaty, trzeba dążyć do oczyszczenia myślenia i nauczania z pokus ekskluzywizmu i absolutyzowania własnych przekonań. Czym jest i do czego prowadzi pluralizm religijny? Czy musi oznaczać szkodliwy relatywizm, czyli obojętność na prawdę i subiektywne szukanie komfortu w jakiejkolwiek tradycji religijnej? Takie postawienie sprawy byłoby nie do przyjęcia dla wszystkich rozsądnych zwolenników dialogu. A więc jak powinien wyglądać wzorcowy model łączący różne tradycje, bez uszczuplania ich specyficznej odrębności i bez forsowania siebie kosztem innych? Jak wdrażać teoretyczne modele w codzienną praktykę życia, zwłaszcza na poziomie przeciętnych wyznawców gromadzących się w synagogach i kościołach?

Zagadnicznia, które podjęli rabin I. Greenberg i prof. R. Rendtorff były żywo dyskutowane przez ponad 40 uczestników nowojorskiego seminarium. Wracaly rykoszetem w pytaniach kierowanych pod adresem promotorów i budziły sporo emocji. Nie może jednak być inaczej, bo znajdujemy się zaledwie na początku długiej i trudnej drogi. Podczas spotkania padało znacznie więcej pytań aniżeli odpowiedzi. Podjęte kontakty świadczą, że na ich obecnym etapie więcej dobrego przynosi stawianie mądrych pytań niż udzielanie pochopnych odpowiedzi. Właśnie to stanowi początkowy

i niezbędny wkład do opracowania nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu i nowej żydowskiej percepcji chrześcijaństwa. W ten sposób odrabiamy wielowiekowe zaległości i zaniedbania oraz tworzymy podwaliny pod lepszą przyszłość we wzajemnych stosunkach.

ks. Waldemar Chrostowski



**U ŹRÓDEŁ
WSPÓŁCZESNOŚCI**

Oskar Kokoschka
Wczesne lata

**Galeria
Międzynarodowego
Centrum Kultury
Kraków, 6 X – 4 XII 1994 r.**

Za datę graniczną minionego i obecnego stulecia uważa się często wybuch I wojny światowej. Do tego momentu względny ład we wszystkich dziedzinach zbiorowego życia w Europie umacniał wrażenie ciągłości. Poczucie takie podtrzymywała także sztuka secesyjna. Popularna we wszystkich kręgach społecznych działalność twórców tego stylu ruchem odnowy i artystycznego przekształcenia całego otoczenia człowieka objęła projektowane przez

nich gmachy publiczne i fabryki, meble, ubiory, stołownię, na wzorach do wyżywiania dla gospodyń domowych kończąc.

Już w pierwszych latach nowego wieku przeciwko dominacji tego estetyzującego stylu, w imię nagiej i brutalnej prawdy o rzeczywistości, zaczął narastać bunt młodych artystów. Oskar Kokoschka, uczeń Gustawa Klimta – czołowego przedstawiciela secesji austriackiej, był jednym z pierwszych młodych gniewnych, którzy sztukę europejską pchnęli na nowe tory, zapoczątkowali zjawisko rewolucji permanentnej w sztuce XX w.

Po studiach w wiedeńskiej Szkole Rzemiosł Artystycznych rozpoczął współpracę ze słynnymi, założonymi przez Klimta, Warsztatami Wiedeńskimi projektując wzory wyrobów rzemieślniczych codziennego użytku, w tym popularne karty pocztowe. W ramach urządzanych przez Warsztaty widowisk teatralnych młody malarz dał się poznać także jako autor sztuk w stylu Strindberga. Jego dramaty: „Morderca – nadzieja kobiet” oraz „Sfinks i chochoł”, wywołały spore poruszenie odbiorców. Ale dopiero wystawy indywidualne jego prac plastycznych w 1908 i 1909 r. zostały uznane w prasie za wyzywające. Artystę określono obraźliwie jako Oberwildinga (naczelnego dzikiego).

Reakcja młodych na secesję, na wszystkie jej odmiany występujące w poszczególnych krajach na naszym kontynencie pod różnymi nazwami, (choć w założeniach swoich były zbliżone), przybrała charakter gwałtowny, a wystąpiła w oddalonych od siebie ośrodkach sztuki

niemał jednocześnie. Od 1905 r. działała w Dreźnie grupa ekspresjonistów „Die Brücke”. W tym samym roku w Paryżu miała miejsce pierwsza wystawa fowistów z Właminckiem na czele. Wokół Kandinskiego w Monachium tworzyło się ugrupowanie „Der Blaue Reiter”. Podniecająca możliwość uczynienia z farb *naboi z dynamitem* (wyrażenie Deraina) w imię prawa artysty do nieograniczonej swobody twórczej i atakowania osiągnięć sztuki wszystkich poprzednich epok stała się pokusą nie do odparcia.

Jeszcze wcześniej, w 1901 r., a więc 11 lat po śmierci Van Gogha, miała miejsce w Paryżu pierwsza wielka wystawa jego obrazów. Nie wzbudziła ona wielkiego zainteresowania, spotkała się z podziwem i zachwytem jedyne go bodaj Włamincka. *Jest mi bliższy niż ojciec* – miał się on wyrazić o Van Goghu do przyjaciół. Zachwytem dla dramatycznej wizji świata udręczonego artysty udało mu się zarazić Matisse’a i Deraina. 4 lata później wraz z kilkoma innymi malarzami urządzili oni wystawę swoich prac, pogardliwie przez krytykę uznaną za wybrzyk „dzikich”. Nazwa przyjęła się, a grupa fowistów przyciągała nowych zwolenników. Wieść o rewolucji nie pozostała bez echa.

Wystawę krakowską otwierają prace Kokoschki z lat 1907–12, głównie rysunki przedstawiające akty młodzieńczych postaci, wyrażające dynamikę młodego ciała, oraz pierwsze portrety, w których artysta koncentruje się na gwałtownej ekspresji rąk i wyrazie psychicznym modeli. Powstałe w orbicie oddziaływania Klimta, zdecydowanie od-

chodzą już jednak od typowej secesyjnej dekoracyjności.

W 1910 r. Kokoschka nawiązał współpracę z berlińskim czasopismem „Der Sturm”, w którym opublikował dramat „Morderca – nadzieja kobiet” ilustrowany własnymi rysunkami. Z tego roku pochodzi plakat odczytu (na wystawie pokazany w wersji powtórzonej w roku następnym), na którym przedstawił siebie w postaci obnażonej, z огоloną głową i palcem wskazującym na ranę piersi. 5 lat później na froncie otrzymał ją dokładnie we wskazane miejsce.

Dwukrotnie ranny w czasie walk w Galicji, a potem we Włoszech, po długiej rekonwalescencji wyjechał w 1917 r. do Drezn. Nie bez wpływu tamtejszych ekspresjonistów w jego obrazach pojawiły się jaskrawo skonstrastowane kolory farb grubo nanoszonych na płótna nerwowymi pociągnięciami pędzla. Z tego okresu na wystawie znalazł się obraz „Dwie dziewczynki” oraz seria akwarel przedstawiających dziewczęce akty naznaczone piętnem przedwczesnej dojrzałości.

Od 1919 r. zatrudniony jako wykładowca w drezdeńskiej Akademii Sztuki, wiele uwagi poświęcał grafice, zwłaszcza litografii. W Krakowie pokazano z tego okresu całe cykle ilustracji do kolejnych jego dramatów („Kolumb skowany” i „Hiob”) oraz pojedyncze egzemplarze z serii „Mur chiński” i „Kantata Bacha”, w których symboliczny kształt nadał osobistym przeżyciom w burzliwym związku z Alną Mahler.

Dalsze dzieje jego sztuki, już nie objęte wystawą, wiążą się z liczny-

mi podróżami po świecie oraz dłuższymi pobytami w Paryżu, Wiedniu, Pradze i Londynie, skąd w 1953 r. przeniósł się na stałe do Villeneuve w Szwajcarii. Żył do 1980 r., uczestnicząc w burzliwym życiu międzynarodowej bohemy, zaliczony do mistrzów nowoczesnego portretu. Z biegiem lat żywiołowość jego płóciwnie nie gasła, ale barwy nabrały dźwięczności. Pod koniec życia doczekał się narodzin nowej fali zainteresowania ekspresjonizmem ze strony artystycznych wnuków. W różnym natężeniu obecny w sztuce wielu artystów XX w. ekspresjonizm jako światowy trend pojawił się jako nowość pod nazwą „Die Neue Wilde”, okresowo przeobrażał się także w dynamiczne Akcje Plastyczne.

Wystawa wczesnych prac Koko-schki w Krakowie należy do serii prezentacji wybitnych twórców współczesnych w Galerii Międzynarodowego Ośrodka Kultury, mieszczącego się na piętrze kamienicy u zbiegu Rynku i ul. Wiślniej. Poprzedziły ją wystawy Georga Groscha (1992) i Otto Dix'a (1993), a zapoczątkowała wielka wystawa Gustawa Klimta w Pałacu Sztuki w 1992 r., urządzona z okazji trwania w Krakowie Europejskiego Miesiąca Kultury.

Krystyna Paluch Staszkiel



teatr

ŻONA LEARA

Maria Bojarska
Król Lear nie żyje

**Polski Dom Wydawniczy,
Warszawa 1994, ss. 339**

Komentując zwierzenia osoby pogrążonej w żałobie, zawsze ma się poczucie pewnej niestosowności czy nawet mimowolnego okrucieństwa – choć wydrukowanie podobnych wyznań oznacza przecież automatycznie gotowość poddania się publicznej ocenie. Akurat książki Marii Bojarskiej, wdowy po Tadeuszu Łomnickim, zdecydowanie nie wolno pominąć milczeniem, choć część środowiska teatralnego i okołoteatralnego, zdaje się, uważa, że byłoby to wyjście najlepsze. Mamy bowiem do czynienia z lekturą w pełni tego słowa kontrowersyjną, która zarazem frapuje i odstrasza.

Jest to książka chaotyczna; chwilami sprawia wrażenie, jakby była zbiorem stenogramów z seansów psychoanalitycznych. Składa się ze strzępów zdarzeń, rozmów, korespondencji, rozmyślań; pełno to powtórzeń, wielokrotnych nawrotów, natrętnych leitmotivów. Rzecz jest gorączkową spowiedzią z blisko 20-letniego wspólnego życia, wyzbytą skłonnością do idealizowania, nie pomijającą kwestii intymnych czy nawet drastycznych. Całą opowieść

przesyca rozpacz, tęsknota za najbliższym człowiekiem i gorzka nienawiść do niemal całej reszty świata, który zostaje w istocie rzeczy uznany winnym śmierci Łomnickiego. Wątek główny, spajający, daje się łatwo odczytać: geniusza – używam tego słowa bez ironii i z pełnym przekonaniem o jego zasadności – uśmierciła małość ludzka. Autorka przyznaje wprawdzie, iż od pewnego momentu wszyscy właściwie zdawali sobie sprawę, że Łomnicki to aktor największy w Polsce (i nie tylko w Polsce), ale uważa, że świadomość ta pogłębiła tylko niechęć, która otaczała go, jak sądzi, od zawsze. I nie chodziło jedynie o zwykłą zawodową zawiść, lecz przede wszystkim o stosunek Łomnickiego do teatru, o jego bezkompromisowość w pracy, o umieszczenie przezeń poprzeczki etyki zawodowej na niedosiężnych wysokościach. Łomnicki stał się dotkliwie niewygodny, jego życie w sztuce było bowiem dowodem, że artyści, uznający samych siebie – przy aprobachie środowiska – za kapłanów, są tylko zwykłymi kuglarzami. Owych liderów środowiskowych Bojarska obwinia o spisek wymierzony przeciw jej mężowi, o stworzenie „atmosfera”, która zniszczyła Łomnickiego, praktycznie uniemożliwiła mu pracę.

Czy oskarżenia Bojarskiej są uzasadnione? Łomnickiemu, moim zdaniem, wyrządzono wiele krzywd – niektóre z nich, i te zasłużone, i niezasłużone, były efektem wyborów politycznych, dokonanych przez aktora przed 1981 r. Inne, istotnie niepojęte dla obiektywnego obserwa-

tora z zewnątrz, wynikały głównie z małostkowej niechęci do współdziałania z artystą pierwszej wielkości, który nie tylko zaćmiewa wszystkich innych, ale w dodatku w pracy jest, jak przyznaje sama Bojarska, *potworem*. Było to rażąco niesprawiedliwe, podłe, w dodatku głupie i tak zostanie ocenione przez historię kultury, już tak jest oceniane. Rozgoryczenie żony Łomnickiego wydaje się więc w tej kwestii całkowicie zrozumiałe, więcej, podziela je każdy, kto rozumie, jak wielką, nie do przeboleń, stratą stała się dla nas śmierć tego artysty.

Sądzę jednak, że generalnie ten straszliwie mroczny obraz otoczenia Łomnickiego malowany przez Bojarską jest niezupełnie prawdziwy. Jej sposób widzenia został zamącony przez ból, czy raczej bolesne zdumienie nagłością ciosu – każące szukać przyczyn, a co za tym idzie, winnych. Trudno nie zauważyć, że znacząca liczba opowieści o przevinach ludzkich wobec Łomnickiego to w rzeczywistości jedynie hipotezy, okrucy zaśłyszanych plotek: podobno ktoś coś powiedział, podobno ktoś gdzieś namącił... Często rekonstruowane przez Bojarską cudze intencje i jej interpretacja zdarzeń nie przekonują czytelnika. Ponadto bywa i tak, że autorka dokonuje zabiegów nie w pełni uczciwych, przez zręczną żonglerkę faktami, chronologią, zacieranie tła zdarzeń, potrafi sportretować osoby prawe i pozbawione cienia pazerności jako indywidua wredne, podstępne i interesowne. Tak się ma rzecz choćby w przypadku związanej ze znaną publicystką historyjki, z której wynika, że recen-

zentka owa niszczyła (co także nie jest prawdą) Łomnickiego po to, by jej mąż mógł przejąć Teatr Na Woli; zarzut absurdalny dla każdego, kto zada sobie trud ułożenia we właściwym porządku fragmentów układanki pomieszanych przez Bojarską.

Niewiele osób wymienionych w tej książce uchodzi cało, jednych autorka krytykuje z przyczyn, mówiąc skrótowo, merytorycznych, innych obmawia używając stylistyki i argumentów rodem z autentycznego magla. W tym wszystkim uderza coś, co można by nazwać towarzyską samobójczą determinacją. Zupełnie jakby Bojarska chciała odciąć sobie wszystkie przyszłe możliwości kontaktu z ludźmi, wśród których żyła przecież tyle lat. Straciłaby ta odwaga wywołuje, trzeba przyznać, mimowolny podziw.

Ale wydaje się, że w całej sprawie nie tylko o Łomnickiego chodzi, zabarwiona jadem gorycz nie wzięta się wyłącznie z przekonania autorki o znowie przeciw jej mężowi; ze środowiskiem ma ona i własne porachunki. Bo w książce Bojarskiej, obok opowieści o życiu wielkiego aktora, została także zawarta opowieść inna, równie mocno uruchamiająca rozmaite sprzeczne emocje czytelnicze. Jest to spowiedź kobiety będącej wyrazistą indywidualnością, która u początku drogi osiągnęła istotne sukcesy zawodowe, a później zrezygnowała właściwie z osobnego istnienia, by podjąć się misji bycia żoną geniusza. Dla osoby ambitnej jest to profesja związana z przeżywaniem poczucia nieustannego upokorzenia, płynącego zarówno z rozterek wewnętrznych, jak i wywołanego okolicznościami

zewnątrznymi. Bojarska niezwykle szczerze opisuje swoje bunty, dramaty, uparte próby ustanowienia własnej tożsamości (*Ja byłam, na pewno byłam. Ale kim?*). Równie szczerze opisuje postawę, jaką przyjęło wobec niej środowisko, najpierw zbulwersowane jej związkiem z Łomnickim, potem wywierające presję, by rolę żony geniusza grała wedle ustalonych wzorów, wreszcie ignorujące ją na rozmaite sposoby i przy różnych okazjach (*Jakbym nie istniała*). Na taką szczerość zdobyło się w naszej tradycji niewiele żon znakomitości – powielających za zwyczaj kilka utartych schematów, przeznaczonych na użytek wdowich wyznań. Bojarska natomiast poświęca wszystko, nawet dumę, jednemu pożerającemu ją pragnieniu, jednemu celowi – chce wziąć odwet na tych, których uważa za wrogów, nie licząc się z konsekwencjami i nie przebiegając w środkach. Można by powiedzieć, że ten maksymalizm ma wymiar nieledwie szekspirowski.

Joanna Godlewska



ŚWIAT WEDŁUG GUMPA

Forrest Gump Roberta Zemeckisa

Znacie go. Spotkaliście go kiedyś na pewno. Siedzi na ławeczce przy przystanku autobusowym i snuje opowieść o sobie i swoim życiu. Z twarzy bije naiwna ufność prostaczka. *Jestem Forrest. Forrest Gump.*

Taka właśnie scenka rozpoczyna film okrzyknięty przebojem 1994 r. w USA. Amerykanie są dużymi dziećmi, kochają baśnie, najlepiej z happy endem. Reżyser Robert Zemeckis oparł się na tym stereotypie i udało mu się odnieść sukces. Widzów nie trzeba było zapraszać, wprost szturmowali kasy kin. Raz jeszcze okazało się, że w ludziach drzemie ogromna potrzeba sentymentalizmu, prostych wzruszeń i potwierdzenia, że istnieją zasady, którym warto być wiernym.

Głównej postaci – chłopcu z niskim ilorazem inteligencji – (bliźniaczko podobnemu do poprzedników: „braci” z „Rain Mana”, czy „Przebudzenia”) los sprawia szczególną niespodziankę. Życie układa mu się jak jedno wielkie pasmo powodzenia, jakby na przekór wrodzonym predyspozycjom. W szkole, gdzie nie akceptują go rówieśnicy – spotyka dziewczynkę z sąsiedztwa, która obdarza go przyjaźnią. Na studiach

okazuje się podporą drużyny baseballowej (Czy ktoś, kto miał poważne kłopoty z nogami, może biegać szybciej niż inni? Zdaniem Forresta: *Cuda zdarzają się każdego dnia*). W Wietnamie udaje mu się nie tylko przeżyć, ale i zostać bohaterem. Scenariusz Erica Rotha, napisany na podstawie powieści Winstona Grooma, kreuje rzeczywistość wbrew regułom prawdopodobieństwa i jest to zabieg świadomy. Bowiem „Forrest Gump” to żarliwa obrona amerykańskich mitów. W filmie niemożliwe staje się możliwe: solidarność Białego z Murzynem nie jest pustym frazesem, dolar pomnaża dolar i zawsze prowadzi do fortuny. Chcemy być aż tak łatwowierni? Niezupełnie. Reżyser obudowuje oś fabularną całą gamą chwytów formalnych. Z isticie czarodziejską maestrią zderza ze sobą elementy komiczne (jak np. nieodparcie śmieszna scena z Elvisem Presleyem), refleksy z politycznej kroniki USA (oparte na technice komputerowej tricki z trzema prezydentami: Johnsonem, Nixonem i Kennedym) i wreszcie buduje klimat lat 60. i 70., choćby przez użycie ścieżki dźwiękowej z przebojami rockowymi. Te przejścia – od twarzy aktora, na której maluje się wrażliwość dziecka, po wizję Ameryki, pejzaże Gór Skalistych, oceanów i bezkresnych przestrzeni (w sekwencjach opisujących bieg) – czynią z tego filmu coś więcej aniżeli liryczną opowieść. Odbijają się w nim wciąż nie zabliźnione wspomnienia z Wietnamu (tu nasuwa się porównanie z wcześniejszym filmem, „Powrót do domu”), idylliczny obraz amerykańskiej prowincji, echa hippisowskiej mło-

dości – Zemeckis starał się stworzyć portret współczesnej Ameryki, jej codzienności i przeciętności, ale również wzlotów. Tę trudną do przekazania ideę udało się zrealizować filmowymi środkami z bardzo dobrym skutkiem. Mówi się nawet, że „Forrest Gump” jest poważnym kandydatem do Oskara.

Znacie go – odwórca roli Forresta, Tom Hanks, zdobył popularność grając homoseksualistę chorego na AIDS w „Filadelfii”. W tym filmie potwierdza swoje umiejętności aktorskie, nie tylko komiczne. Jego Forrest to ktoś bardzo nam bliski, postać emanująca ciepłem i optymizmem niezależnie od okoliczności. Trochę Piszczyk, trochę Dyżma à rebours. Potrafi wycisnąć łzy widzów w scenie pożegnania z matką, przy grobie ukochanej Jenny, w końcu w finałowej scenie, kiedy do szkolnego autobusu wsiada jego syn. Kreacja, o której można powiedzieć, że krzepi. Słowa takie, jak miłość, wierność, przyjaźń, dom i ojczyzna mają dla niego niezatartą, emocjonalną wartość. A chyba za tym właśnie podświadomie tęsknimy...

Powieść, która posłużyła za kanwę filmu, porównywano często z wcześniejszym „Światem według Garpa” Johna Irvinga. Mają rzeczywiście wiele wspólnego, choćby w pogodnej filozofii, która cechuje głównego bohatera. Świat według Gumpa „porządkuje” kilka zabawnych maksym, np.: *Życie jest, jak pudełko czekoladek. Nigdy nie wiesz, co wyciągniesz.*

Znacie go, Forrest Gump to niekoniecznie facet, który siedzi na bulwarze w mieście Savannah,

Georgia, piórko nad jego głową unoszone przez wiatr też już kiedyś widzieliście, może było liściem albo muszlą wyrzuconą na brzeg, podobny autobus zabierał kogoś w dorosłe życie. Może nawet znacie Forresta Gumpa wyjątkowo dobrze?

Anna Pietrzak

książki

RAJ TO NIE MOJA PORA

Teresa Ferenc
Wiersze

Wyd. Dolnośląskie,
Wrocław 1994, ss. 105

Wielokrotnie zwracano uwagę na dominujący w wierszach Teresy Ferenc biologizm, na zależność jej wyobraźni od ciała, natury, ziemi, pór roku, żywiołów. Genetyczny kod tej poezji jest może najwyrazistszy wśród współczesnych postaw lirycznych. Tym kodem jest samo życie dyktujące prawa i obowiązki nie tylko poszczególnym istnieniom, ale też mitom, baśniom, historii, kolejnym strofom wierszy. Żadna inna poezja nie posługiwała się u nas tworzywem życia tak dosłownie, bez stylizacyjnych kamuflaży, bez ukrywania biologicznych, zmysłowych kontekstów. Anna Kamińska, Ta-

deusz Nowak, wcześniej poeci autentycyści z Bolesławem Ozogiem i Stanisławem Piętakiem, a przed nimi Józef Czechowicz, żeby ograniczyć się do poetyk wzorcowych, przeistaczali ludowe, chłopskie źródła własnej wyobraźni w sztukę słowa uroczystego albo zgrzebnego, mitologicznego albo jarmarcznego, biblijnego albo pogańskiego. Teresa Ferenc czyni własne życie – dzieciństwo, młodość, dorosłość – bezpośrednim, niepodzielnym władcą swego wiersza. Rozpoczynając poetycką biografię wierszem „Poród” (1958) nadała jej tym samym skalę i znaczenie jakby żywego organizmu uczestniczącego w procesie życia i współtworzącego jego istotne zdarzenia.

W zbiorach „Moje ryżowe poletko” (1964), „Zalążnia” (1968), „Godność natury” (1973) poezja T. Ferenc rozwija się wraz z nią, czynnie towarzyszy biologicznemu i duchowemu wzrastaniu autorki. *Ogród chcę obronić / zachować u źródła* – mówi poetka w wierszu „Obrona”, a w wierszu „Ogniwo” wprost określa własne ziemskie powołanie: *Idę / Nie wiem dokąd / Ważne że / jestem spoiwem nieba i ziemi*. Cieleśność, więcej – instynkt tej poezji od razu jest dwuwymiarowy: materia i duch powiązane aktem istnienia zmierzają ku swemu spełnieniu w akcie nowych narodzin. Istotę powołania do nieustającego dawania życia najcelniej oddaje wiersz „Matrioszka” ze zbioru „Małżeństwo”:

*Brzuch w brzuchu utopiony
w płodzie płód*

*Kobieta w kobiecie
tysiąc i jedna*

Nie do rozwiązywania

Ten wybór utworów z całej dotychczasowej twórczości poetki pokazuje wyraźnie, że zawsze osnowę lirycznego przesłania stanowiły tutaj biologiczne, naturalne odwołania do życia. Wiersz „Dom na oddechu” z tomu „Ciało i płomień” (1974) kończy się pointą: *Jak komórka dzieli się dom / pączkuje jak drożdże / Wczoraj oddzieliła się córka*. „Jestem żywa” – mówi poetka tytułem kolejnego wiersza z tego tomu, a jest to nie tylko bezpośredni wyraz sytuacji egzystencjalnej, ale także głęboko metafizyczna refleksja. Sens biologii afirmowanej, biologii wyniesionej niemalże na ołtarze, ubóstwionej i uhonorowanej pierwszeństwem ważności wobec wszelkich innych wymiarów istnienia jawi się z całą siłą dopiero z perspektywy doświadczeń, o których Ferenc odważyła się mówić w połowie swojej drogi twórczej. Przed opublikowaniem zbioru „Wypalona dolina” w jej wierszach znajdowaliśmy zaledwie ślady tragedii, jaka dotknęła jej rodzinę podczas II wojny światowej. Niemiecka pacyfikacja rodzinnej wsi poetki na Zamojszczyźnie pozbawiła życia jej najbliższych. Dziewięcioletnia dziewczynka jako najjaskrawszy obraz dzieciństwa zapamiętała mordowanych przez hitlerowców rodziców, pożar domu i rzeź mieszkańców wsi Sochy. Milczała o tym przez lata, składając hołd ocalonemu życiu w aktach uwielbienia każdego istotnego jego przejawu. W końcu wy-

buchła żalem, rozpaczą, lamentem. W wierszu „Trochę niematerialna” odwołuje się do Ukrzyżowanego w dramatycznym porównaniu: *Sama się tłukę po ścianach / mojego ciała / trochę niematerialna / przebijam drzwi na zewnątrz / bojąc się / że po tamtej stronie / jestem zabita jak On.*

Kurczowe trzymanie się życia w jego nagim, namacalnym kształcie stanowi dla Ferenc gwarancję ocalenia przed psychiczną zagładą, której przecież doświadczyła najdotkliwiej, bo u progu swej świadomej drogi. Ona musi żyć najpełniej i najżarliwiej jak potrafi, ażeby doznać łaski zapomnienia, pociechy, uspokojenia, przebaczenia. Jej poezja pełni funkcję terapeutyczną i oczyszczającą w stosunku do zaznanych w dzieciństwie urazów. „Psalmy” z „Wypalonej doliny” (1979) nie są modlitwami błagalnymi ani dziękczynnymi, są – tak jak i wcześniejsze wiersze poetki – modlitwami uwielbienia życia, czyli aktami miłości. Nawet w swoich rozpaczliwych wierszach o zabitej matce T. Ferenc tamto podwójnie zamordowane życie – w sensie fizycznym i w psychice dziecka – rozpala wciąż na nowo ogniem własnych uczuć. W „Psalmie o tej która ocalała” kreuje wstrząsający wizerunek wroga, któremu należy się ludzkie i boskie przebaczenie: *Przyszłam prosić / nie poniewieraj kości moich wrogów (...) daj im jeśli możesz / zwykły ludzki spokój / a nade wszystko / zaszczep w nas dorosłość.*

W nacechowaniu tej poezji żarem życia, w wyczarowywaniu iskier miłości z każdego, nawet najbardziej bolesnego doznania przejawia się

arcyludzka godność, powaga i właśnie dorosłość wierszy Ferenc. Ostatnie trzy zbiory – „Pieta” (1981), „Grzeszny pacierz” (1983) i „Nóż za ptakiem” (1987) – pogłębiają nuty cierpienia uwikłanego w bolesną pamięć przeszłości i udręki teraźniejszości. W wierszu „Rozmowa” cierpienie krystalizuje się w jawny bunt przeciwko Stwórcy: *Co chcesz mi powiedzieć / trzymający wodę w ustach.* To pytanie do Boga brzmi jak oskarżenie. A przecież ufnosc w ostateczny sens życia, w jego naturalny, ponadczasowy i ponadhistoryczny porządek nie znika z tej poezji nawet w sytuacji, gdy poetka dokonuje najbardziej drastycznych obrachunków z samą sobą, z losem, z Panem tego świata. Wiersz „Kobieta i mężczyzna” zamyka jak liryczna kłamra wszystkie poetyckie akty miłosnej wiary poetki w wartość współtobcowania ludzi wypełniających tu, na ziemi, niepojętą wolę Bożą:

*Kiedy wstawiał
mówił do niej językami
mówiła do niego
do jedyne go imienia
była w tym natura ziemi
natura drzewa
natura wody
natura nieba*

W tej książce wierszy wybranych z dziesięciu tomów znajduje się także cykl zatytułowany „Wiersze nowe”. Powracają w nich motywy wojennej tragedii, koszmarów dzieciństwa i innych wczesnych przeżyć poetki, ale tamte sprawy zyskują tu jakby inną, zaświatową perspektywę. Ludzki los zostaje poddany ostatecz-

nej weryfikacji przez tajemniczy, ocalający werdykt sztuki oddanej na służbę życiu: *Więc tak można / na łożu śmierci / życie znowu rodzić* – pyta poetka w wierszu „Pompeje” zdumiona może najbardziej heroizmem własnego jednostkowego istnienia. Wychylona już do czy z innego wymiaru, wciąż jest świadoma własnych ludzkich korzeni: *Do wszystkich moich domów / wnoszę to okno wniebowzięte / w którym dziecięca madonna / warkocz plecie z ognia* („Widok z okna”). Życie sprzężone ze śmiercią tworzy w tej pozycji przez nagromadzoną jak do dziupli ciemną mądrość życia wizję pełne lęku i cierpienia, uciepione przecież na początku i u kresu żywej wiary i nadziei. I chociaż poetka prawując się z Bogiem powie: *Ziemio nie spiesz się / W encyklopedii Boga / pod hasłem MOTYL jesteś* – jej ukochanie życia silniejsze jest od rozpacz. W wierszu „Obudzona” z tomu „Pieta” czytamy: *raj to nie moja pora*. Jak cud, podarunek Boga traktuje T. Ferenc dar poetyckiego słowa, *słodki ból* tworzenia. Świadcząc samym życiem na rzecz życia, dodatkowo dokumentuje je poetycką ewidencją. To moc życia daje moc słowu poetki, gdy mówi – tu i teraz, a nie w mitycznym raju – *plomień przepada ginie / by dać przestrzeń nowej złocistej glinie*.

Życie, które jest miłością, zawsze zwycięży śmierć – przekonuje ta mądra, dojrzała, przeniknięta światłem cierpienia poetka.

Adriana Szymańska

W PARYŻU, CZYLI WSZĘDZIE

Manuela Gretkowska
Tarot paryski

Oficyna Literacka,
Kraków 1994, ss. 114

Żyją z dnia na dzień, nie troszcząc się o przyszłość, a do przeszłości wracając tylko po co bardziej pikantne anegdoty, urozmaicające szarą powszedniość. Jako osoby przebywające za granicami swego kraju, odczuwają boleśnie brak zakorzenienia, ale umieją się z nim oswoić – i nie wydaje im się, by było im gorzej w życiu niż miejscowym, w tym wypadku Francuzom, przynajmniej tym, których znają. Mimo że są za granicą, nie poczuwają się do roli ani statusu emigrantów; mogliby żyć z powrotem w kraju (bo teraz już można, wystarczą dwie godziny przelotu na trasie Paryż – Warszawa) albo w jakimkolwiek innym miejscu na ziemi, ale nie sądzą, żeby zmiana siedziby cokolwiek poprawiła w ich życiu. Raz się już na to porządnie nabrali, uciekając z reżimowej Polski i myśląc, że wystarczy to do poprawy choćby samopoczucia, ale nie wystarczyło, i dobrze to zakarbowali w swojej pamięci. Pozostają więc już tu, gdzie ich rzucił los, tu: można rzec – parafrazując Alfreda Jarry'ego z „Króla Ubu” – w Paryżu, czyli wszędzie. Paryż jest tylko pretekstem, żeby byli razem, żeby razem mogli *kupować bagietki i rogaliki*, czy mogli *całować się na ławkach kredowo białego Placu Dauphine* i rozmawiać o Kartezjuszu

czy choćby o dziurach w serze; najważniejsze jest bycie razem, samemu można doszczętnie się zgubić w życiu, czy to w Paryżu, czy w Warszawie, czy w Wenezueli.

Paryż jest więc pretekstem, wiążącym ich z sobą – kilka przypadkowo i z potrzeby duszy dobranych istnień ludzkich, otoczonych w swoim przekonaniu innymi podobnymi do nich w bezradności i samotności istotami; ich, czyli Charlotte, Michała, Xaviera, Thomasa, 10-letnią kuzynkę Xaviera Odil i jeszcze kilka przygodnych postaci, łączących się na pewien czas w rodzaj utylitarniej wspólnoty duchowej czy niewielkiej komuny z przymusu i okazji (tą okazją staje się uboga, choć gościnnie pracownia malarza i rzeźbiarza Xaviera). Przyzwyczajają się do siebie, głównie podczas długotrwałych, zapijanych winem i zapełnianych ciągnącymi się w nieskończoność pogaduszkami, posiedzeń przy stole, ale i często nie mogą się nawzajem znieść, uciekają od siebie – żeby do upadłego potem się poszukiwać, w trosce nie tyle o siebie, ile tego drugiego, zostawionego całkowicie na pastwę losu; poszukująca Michała bohaterska książka, Polka występująca pod przybranym imieniem Charlotta, aktualnie dziewczyna Xaviera, przez długi czas po kilka razy dziennie zagląda do biblioteki, rozlepia wokół Beaubourga karteczki: *Michał zadzwoni, Charlotta*. W finale powieści Michał jednak skutecznie i na zawsze ucieknie, czego Charlotta nie może w pierwszej chwili pojąć: *Jak to nie żył? Rano żył – Gdy byliście w Le Mazet, włożył głowę do piecyka mikrofalowego. Wystarczyło kilka*

sekund (...) Mam opowiadać dalej? – Ja znalazłam ten piecyk – przypomina sobie Charlotta swoje trofeum wyniesione z jakiegoś śmietnika; ale przecież wiadomo, że i piecyk jest tylko pretekstem...

...Wszyscy jesteście stuknięci. Siedzicie w zatęchłej piwnicy, mówicie szeleszczącymi narzeczeniami – podsumowujecie ich wszystkich razem podczas wizyty paryżanka Gabriela. Gabrielo, nie stuknięci, a nieprzetłumaczalni. Nie chodzi tu bowiem o narzecza i przynależności etniczne, o obcość i zakorzenienie: przecież paryżanin Xavier jest nie mniej „stuknięty”. Bo to nie tylko Paryż, to w ogóle świat jest dla nich wszystkich PRETEKSTEM – jest sposobnością do tego, by się łączyć w biedzie i pustce egzystencjalnej, kojarzyć się w grupy czy pary, spędzać jedną albo więcej nocy w łóżku, czasem wszystko jedno z kim (tu się na ogół nie kocha, a „ma na siebie ochotę”, w autentyczne wyznania nikt się wdaje); w zespole uchodzi nawet odwiedzanie śmietników w bogatszych dzielnicach i znoszenie z nich do domu różnych przydatnych i nieprzydatnych przedmiotów. W zespole prościej i łatwiej można przeciwności losu, zagadywać przy winie nudę i jałowość bytu rozmówkami o Kartezjuszu i owych dziurach w serze... Siedzimy przy stole wpatrując się w dziury serów. Być może z wzajemnością – wyrecytowała Odil. – Czy dziury w serze się je czy wypłukują? – spytałam. – Ewa – westchnął Michał. – Co Ewa? – zniecierpliwził się Xavier. – Właśnie nie wiem, chciałbym wiedzieć, a nie wiem. – Charlotta, powróć mu Taro-

tem, będzie spokój (...) – Tyle razy ci mówiłam, że to nie wróżby, tylko medytacje. Sięgnięcie po karty tarota jest wynalazkiem Charlotty, ubarwiającym tę wspólnotę z „paryskiego bruku” przynajmniej przez pewien czas nienawistną rutynę powszedniości, ale i podsuwającym pomysł na usystematyzowanie egzystencji, dostarczającym klucza do uporządkowania chaotycznej rzeczywistości społecznej: dowolność i przypadkowość losu, sterującego działaniami bohaterów, znajduje teraz wykładnię i motywację w logice gry, kolejności kart rozkładanych na stole. Być może jest to fascynujące dla tych wykorzenionych czy, jak się to niedawno mówiło, wyalienowanych galerników paryskiej codzienności, ale dla nas – czytelników – staje się coraz bardziej wymyślne, przekoncypowane i w końcu nużące; i tak jak medytacje narratora o tarocie, z czasem zaczynają denerwować dłużące się rozmówki. Doceniając wiele zalet pióra Gretkowskiej, nie zaliczam się do bezkrytycznych entuzjastów jej ostatnich dwóch książek – powielających zresztą wiele sposobów na literaturę z pierwszej powieści – których (entuzjastów) sporo, od tam kulturalnych „Gazety Wyborczej” po „Politykę”.

Może ze względu na francuskie realia bohaterowie Manueli Gretkowskiej przypominają mi trochę zapomniane dziś kreacje psychologiczne prozy wywodzącej się z kręgów egzystencjalizmu i nouveau roman; nb. analogiczne skojarzenia i odniesienia do Sartre'owskiej wizji świata czy koncepcji literatury Robbe-Grilleta dopadały mnie pod-

czas lektury powieści („Białe klisze”) innej wysoko notowanej przez krytyków młodej autorki polskiej – Zyty Rudzkiej. W obu narracjach mamy do czynienia z sylwetkami ludzi żyjących bez reszty dniem terażniejszym, prawie pozbawionych przeszłości, a w każdym razie nie odwołujących się do niej, i nie myślących w ogóle o własnej ani wspólnej – ludzkiej, przyszłości. Są to bezwolne, pozbawione Boga i jakichkolwiek wyższych motywacji, poddające się ruchom przypadku marionetki egzystencji, moduły ludzkie, które potracają o siebie w przejściach wielkiego miasta i obierają na jakiś czas ten sam kierunek drogi; które wszelkimi sposobami (grami, rozmówkami, winem) starają się w sobie zagłuszyć myśl o tym, że na końcu ich szlaku może stać kuchenka mikrofalowa, jak w przypadku Michała. Łączą ich związki i stosunki, doraźne, pobieżne, utylitarne – bo nie uczucia – choć i głęboka nostalgia, jak mówią Francuzi: la nausée, którą topią w alkoholu i innych używkach... Czyż nie ma w tym jakiegoś późnego posiewu egzystencjalizmu?

Mieczysław Orski

ŻYDZI W DZIEJACH ŚWIATA

Paul Johnson
Historia Żydów

Wyd. Platan,
Kraków 1993, ss. 682

Paul Johnson, angielski historyk i dziennikarz, jest autorem kilku błyskotliwych syntez. Oprócz „Historii Żydów” czy wydanej już w Polsce „Historii chrześcijaństwa” oraz niezmiernie popularnej „Historii świata od 1917 r.” napisał też książki o cywilizacjach starożytnego Egiptu, historii Anglii, pontyfikacie Jana Pawła II. Tak rozległa tematyka świadczy niewątpliwie o jego wielkiej erudycji, pasji badawczej, odwadze podejmowania różnorodnych tematów, a wreszcie i niezwykłej płodności pisarskiej.

„Historia Żydów” to obszerny esej, w którym Johnson opowiada o dziejach narodu od początku aż do czasów współczesnych. Począwszy od Abrahama historia Żydów liczy już 4000 lat! Obejmuje nie tylko ogromne obszary czasu, ale i przestrzeni, dlatego też *pisanie historii Żydów to niemal jak pisanie historii świata*.

Autor jest niewątpliwie zafascynowany dziejami narodu, który pozbawiony własnej państwowości nie tylko przetrwał, ale i zachował religię i kulturę, a w końcu odbudował własne państwo. Johnson podkreśla niebagatelną rolę Żydów w dziejach świata, począwszy od starożytności aż po czasy najnowsze, i to we wszystkich sferach ludzkiej działalności i myśli: religii, sztuce,

prawie, handlu, przemyśle... Intelktualna penetracja nieznanego, tak silnie obecna w dziejach Żydów, sprawiła, iż według Johnsona, umysł ludzki bez nich *mógł być miejscem znacznie bardziej pustym*. Opinia to niezwykle odważna, ale lektura książki wykazuje, iż niebezpieczna. Wystarczy przywołać choćby kilkanaście nazwisk, by się przekonać, jak silne piętno wryli Żydzi w dziejach świata: Abraham, król Dawid, Albert Einstein, Zygmunt Freud, George Gershwin, Józef Flawiusz, Karol Marks, Mojżesz, Rotszyldowie... to tylko symboliczne przykłady.

Książka Johnsona nie jest wyłącznie chronologiczną opowieścią. Jest interesującą i barwnie napisaną pracą, ukazującą miejsce i rolę Żydów w dziejach świata. Wielość przedstawionych przez autora wydarzeń i hipotez sprawia, iż trudno się odnieść nawet do niewielkiej ich części. Najbardziej widoczny jest swoisty zachodocentryzm Johnsona. Autor niemal całkowicie pominął dzieje Żydów w Europie Środkowo-Wschodniej (w tym w Polsce), pomimo że region ten od końca XV w. był nie tylko centrum liczebnym, ale w dużej mierze także religijnym i duchowym Żydów, choć znacznie już mniejszym gospodarczym i naukowym. Poświęcenie Żydom polskim zaledwie kilkunastu wzmianek (dosłownie) wydaje się poważnym niedopatrzeniem. Zresztą większość z nich dotyczy realizowanego przez nazistowskie Niemcy Ostatecznego Rozwiązania. Bogatym i różnorodnym dziejom Żydów i ich kultury w Polsce między I a II wojną światową Johnson nie poświęcił nawet

najmniejszej wzmianki! Gdy pisał swoją pracę (I wyd. Londyn 1985) nie było właściwie żadnego opracowania w języku polskim na ten temat (choć i tak przeszkodą byłaby bariera językowa), ale, co istotniejsze, prace takie ukazały się już na Zachodzie, by przywołać tu wydane niedawno w Polsce, nieliczne kontrowersyjne opracowanie izraelskiego historyka, E. Mendelsohna, o Żydach w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym. Skoncentrowanie uwagi na dziejach Żydów na Zachodzie pośrednio świadczy o peryferyjności naszego kraju, a z drugiej strony o nikłej sile przebicia polskiej historiografii w świecie. Nie miejsce tu, by dociekać przyczyn tego zjawiska, ale w dalszym ciągu wydaje się ono faktem. Wśród prac wykorzystanych przez Johnsona próżno szukalibyśmy też jakiegos opracowania autora rodem ze Środkowo-Wschodniej Europy.

Warto więc może przybliżyć „polskie wątki” w pracy Johnsona, skierowanej przeciw zasadniczo do czytelnika anglojęzycznego. Z nielicznych wzmianek dotyczących Polski możemy się dowiedzieć, iż osadnictwo żydowskie w Europie Wschodniej nasiliło się szczególnie u schyłku średniowiecza. W tym czasie Żydzi wygnani z Hiszpanii, Włoch i Niemiec przenosili się na wschód. W rezultacie: *Okolo roku 1500 Polska była uważana za najbezpieczniejszy w Europie kraj dla Żydów i wkrótce stała się głównym krajem Aszkenazyjczyków. Wieki XVI–XVII przyniosły nie tylko znaczny wzrost populacji Żydów w Polsce, stanowiły także okres ich*

gwałtownej ekspansji gospodarczej. Odegrali oni *ważną rolę* w rozwoju gospodarczym Polski. Byli doradcami szlachty, dzierżawcami majątków, poborcami podatków, pośrednikami i rozjemcami między dworem a chłopstwem, zakładali wsie i miasteczka, zajmowali się handlem. Gdy w Europie Zachodniej szybko rosło zapotrzebowanie na pszenicę, Żydzi potrafili wykorzystać tę sytuację. Jak obrazowo przedstawił to Johnson: *Polscy magnaci – Radziwiłłowie, Sobiescy, Zamoyscy, Ostrogscy, Lubomirscy – posiadali ziemię albo ją zdobywali podbojem. Niemieccy luteranie zarządzali portami. Duńscy katolicyści byli właścicielami większości statków. Resztę zaś robili Żydzi. Rozwój demograficzny sprawił, iż Żydzi w wielu osadach stanowili większość wśród mieszkańców; i w ten sposób, po raz pierwszy poza Palestyną, zdominowali lokalną kulturę.* Współistnienie obu narodowości nie było wolne od wzajemnych konfliktów. Johnson wspomina o pojawiających się od połowy XIV w. zajściach antyżydowskich czy zakazie osiedlania się w Krakowie.

Kruchość pozycji Żydów unaczyniły wydarzenia z połowy XVII w. Żydowscy dzierżawcy szlacheckich majątków naciskani przez właścicieli byli *zmuszeni do wykorzystywania chłopów*. Konflikt pogłębiał fakt, iż *obie grupy ciemniejszych – katolicy panowie i żydowscy pośrednicy – wyznawały inną religię niż prawosławne (na wschodzie – K.T.) chłopstwo*. Niechęć do Żydów, z którymi chłopci mieli najczęstszy, bezpośredni kontakt była *najsilniejsza*. W rezultacie

w 1648 r., w okresie powstania Chmielnickiego, zniszczono wiele żydowskich gmin. Oprócz polskich panów ofiarami padło też wielu Żydów.

Kolejna wzmianka o Polsce dotyczy okresu bezpośrednio po zakończeniu I wojny światowej, kiedy to Żydzi *uciekli przed masakrami w Polsce i na Ukrainie*. Utożsamianie Żydów z bolszewizmem prowadziło, według Johnsona, do zbrodniczych ataków na nieszkodliwe społeczności żydowskie. Były one szczególnie krwawe w Polsce po klęsce inwazji bolszewickiej i na Węgrzech po upadku reżimu Beli Kuna. Występowały one przez całe lata dwudzieste w Rumunii. Johnson przyznaje, iż choć we wszystkich trzech państwach miejscowe partie komunistyczne były w dużej mierze stworzone i kierowane przez nieżydowskich Żydów, to za każdym razem płacili za to niezainteresowani polityką, tradycyjni, wierni Żydzi z gett i wiosek.

Zbyt jednostronna wydaje się teza Johnsona, że antysemicka fobia Hitlera sprawiła, iż *niezbędna była wojna przeciw Polsce i Rosji, ponieważ mogła zapewnić mu dostęp do obszarów będących miejscem zamieszkania większej części społeczności żydowskiej*. Symbolem masowej eksterminacji stały się wymienione przez Johnsona obozy zagłady w Oświęcimiu-Brzezince, Majdanku, Treblince, Bełżcu, Chełmnie, Sobiborze i śmiercionośne krysztaly cyklonu B. W kontekście Holocaustu Johnson bardzo mocno podkreślił żydowską *bierność*.

Angielski historyk stwierdził, iż po zakończeniu II wojny światowej

aktywna wrogość wobec Żydów cechowała zwłaszcza Polskę. Podał nawet przykład, iż z tego powodu Żydzi, więźniowie niemieckich obozów koncentracyjnych, wzbraniali się przed repatriacją do Polski. Wobec amerykańskich żołnierzy mieli oni twierdzić: *Równie dobrze możesz mnie zabić i tak nie przeżyję, jeżeli wrócę do Polski*. To mocne słowa. Mimo to Johnson zaznaczył, iż: *Okazywało się, że mogli mieć rację*.

Po utworzeniu państwa żydowskiego z Polski do Izraela między 1948 a 1970 r. wyjechało ogółem 156 011 Żydów. Holocaust oraz powojenna emigracja sprawiły, iż z ponad 3 mln społeczności żydowskiej obecnie w Polsce (według Johnsona) pozostało około 5 tys. Żydów.

Jak już zaznaczono, w książce Johnsona wątki polskie (tutaj szerzej przybliżone) występują jedynie w stopniu minimalnym. Jest ona przede wszystkim pasjonującą opowieścią o 4000 lat dziejów Żydów, o ich wkładzie w rozwój światowej cywilizacji i dobrze, że znalazło się wydawnictwo, które zdecydowało się na jej wydanie.

Krzysztof Tarka

OGRANICZANIE NADZIEI

Benedykt Huculak OFM *Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny*

Calvarianum 1994
Kalwaria Zebrzydowska

Gdy przeczytałem postowie Ewy Wipszyckiej w jej książce „Kościół w świecie późnego antyku” (1994), zachnąłem się na zarzuty konfesyjnego i stronniczego uprawiania nauk historycznych przez uczonych „kościelnych”, choć sam zostałem tam całkiem niezłe potraktowany. Mina mi jednak zrzęda i honor zwracam autorce po przeczytaniu książeczki o. B. Huculaka OFM „Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny”. Książka jest przepełniona onieśmiałającymi swym ogromem przypisami i odniesieniami świadczącymi niewątpliwie o erudycji autora. Jest jednak również nasycona taką dozą „świętego oburzenia” na wszystkich myślących inaczej, że nie sposób opędzić się wrażeniu, że w krytyce E. Wipszyckiej chodziło o taką właśnie postawę, jaką reprezentuje autor tej książki. Jej podtytuł, „W sprawie pewnego poglądu »ekumenicznego«”, wyraża dystans autora do teologów, którzy inaczej niż on pojmują ekumenizm oraz mają inną wizję Kościoła i Tradycji. Swoje własne nastawienie ekumeniczne autor ukazuje w takim np. zdaniu: *...prawosławni są dziedzicami poglądów focjańsko-cerulariańskich, zawierających wiele istotnych*

wypaczeń, jakościowych odchyśleń od nauki Ojców (s. 29).

Autor jest przekonany, iż wie na pewno, jak się sprawy toczyły i toczyć powinny. A rzecz dotyczy nadziei powszechnego zbawienia i stanowiska niektórych teologów głoszących, że nadzieja taka jest w Kościele uprawniona. Nadzieja zbawienia jest dla autora tożsama z negacją oczywistych danych Tradycji, według których piekło na pewno jest wieczne. Wie on na pewno, że grecki termin „aionios” w Piśmie Świętym i u Ojców znaczy to samo co nasza „wieczność”; wie na pewno, że wszyscy Ojcowie Kościoła są jednomyślni w negowaniu możliwości zbawienia dla wszystkich (mimo cytowanych świadectw przeciwnych); wie, którzy teologowie odnotowali *teologiczne poślizgi* (de Lubac, Congar, Rahner, von Balthasar, s. 28; nawiasem mówiąc, należałoby się dziwić, że Jan Paweł II trzech spośród nich mianował kardynałami), którzy swoim myśleniem budzą uzasadniony niepokój (bp Nossol i ks. Napiórkowski; ss. 50 i 66), a kto wręcz *znajduje się na drodze zdrady (...)* *względem prawdziwej Tradycji Kościoła* (ks. Hryniewicz; s. 49). Zdaję sobie sprawę z tego, że sposób uprawiania teologii przez ks. Hryniewicza może być przez kogoś odrzucany, ale żeby aż zdrada...? Czy jednak o. Huculak jest rzetelniejszy? Cytowanie św. Ireneusza na poparcie tez dotyczących eschatologii (s. 14) jest wątpliwe, gdyż był on akurat wyznawcą millenaryzmu odrzuconego przez Kościół; podejrzenie, że poglądy Orygenesusa na apokatastazę zostały *przynajmniej po*

części spowodowane przez zarzuty Celsusa, jest pienne, gdyż Orygenes swoje hipotezy na ten temat rozwinął już w „O zasadach”, a Celsusem zajmował się co najmniej 20 lat później.

Na temat poglądów Ojców Kościoła na to zagadnienie napisałem kiedyś artykuł, którego nie zamierzam tu powtarzać („Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia”, „Collectanea Theologica”, 62/1992). Wskazuję w nim, iż dla Ojców nie ulegało wątpliwości, że piekło, i to wieczne, jest realnym niebezpieczeństwem dla człowieka. Pisał tak nawet najbardziej „podejrzany” w tej materii Orygenes czy Grzegorz z Nyssy. Mieli oni jednak nadzieję, że może nie będzie konieczne. O tym mówią też krytykowani przez Huculaka autorzy, a nie o tym, że piekła na pewno być nie może. I nie jest to nadzieja płożna, bez względu na to, ile starych sformułowań by przytoczyć. Sam autor powołuje się na starą zasadę: „Lex orandi – lex credendi” – jeśli o coś Kościół się modli, modli się sensownie i wyraża to jego nieomylną wiarę. A co w takim razie zrobić z modlitwą Mszału Rzymskiego nad darami we mszy św. na wspomnienie bł. Marii Teresy Ledóchowskiej (6 VII): *...błagamy Cię, Boże, abyś WSZYSTKICH LUDZI doprowadził do zbawienia, które Twój Syn, Jezus Chrystus, wysłużył krwią swoją?* Jeśli Kościół oficjalnie modli się o zbawienie wszystkich, nie jest to mrzonka, ale ugruntowana nadzieja, że jest to możliwe. W niczym nie podważa to wolności ludzkiej, która może sama odwrócić się od Boga,

bo niestety jest to możliwe, nie tracą więc wagi sformułowania potępiające podawanie w wątpliwość takiej możliwości. Nadzieja zbawienia wszystkich nie była jednak i nie jest przeciwna Tradycji Kościoła.

Henryk Pietras SJ

RANA, KTÓRA LECZY

Henri J.M. Nouwen
Zraniony uzdrowiciel

Dom Wydawniczy REBIS 1994

Bywają sytuacje i zjawiska tak oczywiste, że nie sposób już o nich wspominać, albo milczy się, bo są wstydlive czy co najmniej „źle widziane”. Tego drugiego przypadku dotyczy „Zraniony uzdrowiciel” Nouwena. Książka holenderskiego kapłana, nieprzypadkowo chyba dociera do nas po 20 latach od swej pierwszej edycji. Niewiele się dotąd mówiło w Polsce o PROBLEMACH „supermenów” w sutannach. A właśnie o nich pisze Nouwen.

I co teraz będzie, co w tym nowym świecie będzie miał do powiedzenia chrześcijanin, co będzie miał do powiedzenia prezbiter Kościoła, kapłan? – pyta w posłowniu Wacław Oszejka SJ. I dodaje: Wydaje się nam czasem, że nasz czas przeminął, że nie ma już dla nas miejsca w tym rozpedzonym (...) pojeździe, jakim jest współczesność. (...) Coraz jaśniej zaczynamy widzieć siebie stojących obok życia.

(...) Coraz częściej nie mamy do kogo ani do czego wracać, ku czemu czy do kogo zdążyć. Książka Nouwena podejmuje te pytania. Co więcej, czytając ją jesteśmy w stanie „wyprzedzić” wydarzenia, które miały swój czas na Zachodzie Europy z górą 20 lat temu, a u nas dokonają się jutro albo może rozegrały się zaledwie wczoraj... Wyprzedzić i próbować pokierować pewnym nieuchronnym procesem.

Co znaczy być kapłanem w dzisiejszym świecie? – pyta Nouwen. Być może fragmentaryczność naszego życiowego doświadczenia w połączeniu z poczuciem pilności spadających na nas spraw nie pozwalają na powstanie „podręcznika dla kapłanów”. Jednakże pośród tej całej fragmentaryczności wyłonił się jeden obraz jak soczewka wszystkich problemów: obraz zranionego uzdrowiciela (s. 12). Nouwen przechodzi w swej książce przez czworo otwartych drzwi cierpienia: świata, pokolenia, człowieka i wreszcie kapłana. „Zraniony uzdrowiciel” to właśnie on – „supermen” w sutannie. Po opisaniu na różne sposoby zagubienia dzisiejszego człowieka najważniejsze wydaje mi się popatrzeć na zagubienie samego kapłana. Jest on bowiem wezwany do tego, by dostrzec i zrozumieć cierpiących poprzez własne serce i z rozpoznania własnego serca uczynić punkt wyjściowy do swojej posługi (s. 12).

Książka jest nietatwą próbą znalezienia i udzielenia konkretnej, a nie standardowo-pruderyjnej odpowiedzi kapłanom, którzy szukają skutecznej i trafnej drogi dla swego powołania. O jakie rany chodzi? Nouwen nazywa je osamotnieniem.

Rana osamotnienia kapłana jest dla niego tak bolesna, gdyż przeżywa on nie tylko osamotnienie, które jest udziałem każdego człowieka, również to wynikające z poczucia, że zasięg oddziaływania jego zawodu coraz bardziej się kurczy. Kapłan jest wezwany do tego, by mówić o fundamentalnych problemach życia: narodzinach, śmierci, jedności, rozłace, miłości i nienawiści. Ma gorące pragnienie nadawania sensu ludzkiej egzystencji. Czuje jednak, że znajduje się na obrzeżach wydarzeń i tylko niechętnie dopuszczany jest tam, gdzie zapadają decyzje (s. 95). Osoba „supermena” w sutannie nie uniknęła, według Nouwena, procesu „nuklearyzacji” współczesnego człowieka: Stał się więźniem teraźniejszej chwili (...) i nie ma znaczących powiązań ani z przeszłością, ani przyszłością. Kiedy wraca do domu, czuje, że wchodzi do świata, który stał się dla niego obcy (s. 16). „Supermen” w Polsce sprzed 1989 r. zwyciężał sam, bez pomocy i być może nadal wydaje mu się, że nikt go nie potrzebuje. Kłopot jednak w tym – pisze Oszejca – że Supermen mimo wszystko nie wierzy w swoją wszechmoc. Cały jest podszty strachem, skrywaną nudą, jest przecież sam jeden. (...) Taki nuklearny bohater, kolorowy jak kolaż z reklam i plakatów (...) staje oto w drzwiach, na progu naszych umysłów i domów, naszej tutejszej cywilizacji, kultury. (...) Owszem tutaj, w Polsce nieobca jest nam trwoga (...) coraz częściej zniechęcenie, apatia. Miało być lepiej! (...) Paradoksalnie, ale żyliśmy dla onych, dla wrogów. Wróg bowiem też potrafi nie tylko zabijać, ale

i uzasadniać istnienie. (...) Teraz (...) okazuje się nagle (...) że dzielenie chleba jest trudniejsze od zadawania ciosów mieczem.

Nouwen demistyfikuje w pewien sposób i ten nasz, polski schemat życia, bycia i działania księdza. Przez wiele lat był kapłanem na statku płynącym między Holandią a Ameryką i był czas, jeszcze nie tak dawno temu, że czuliśmy się podobnie jak kapitan, biegając po naszym własnym statku z wielkim poczuciem siły i pewności siebie. Teraz stoimy w drodze. Osamotnieni, bezsilni, na uboczu, lubiani przez niewielkich członków załogi, szorujących pokład, którzy gotowi są napić się z nami piwa w czas smętnej pogody, ale nie będą traktować nas poważnie, gdy zaświeci słońce (s. 96).

Gdyby na tym zakończyć omawianie książki Nouwena, można by zaliczyć go do grona zagniewanych frustratów albo tych, którzy chwalać się, że mieli pecha... A tymczasem autor ma dla kapłanów koło ratunkowe. Oczywiście nie pretendujące do rangi panaceum. Jest nim, najpierw, świadomość własnych ran. *Głębokie zrozumienie własnego bólu sprawia, iż kapłan może przemienić swoją słabość w siłę i ofiarować swoje doświadczenie jako źródło uzdrowienia tym, którzy zagubili się w mroku swego niezrozumiałego cierpienia* (s. 97). Ale jak to zrobić, skoro z jednej strony żaden kapłan nie jest w stanie ukryć swoich doświadczeń przed tymi, którym zamierza pomóc, a z drugiej – bardzo łatwo pomieścić ideę zranionego uzdrowiciela z rodzajem duchowego ekshibicjonizmu? *Idea zranionego uzdrowiciela może wydawać się niektórym cho-*

robiwa i niezdrowa – przyznaje Nouwen. – Mogą uważać, że ideał samorealizacji zostaje tu zastąpiony ideałem samokarcenia i że cierpienia zamiast być poddane krytycznemu spojrzeniu, nabierają romantycznego blasku. (...) Idea zranionego uzdrowiciela nie przeczy jednak idei samorealizacji (...) ale ją pogłębia i rozszerza (s. 98-99). Słowem-kluczem jest tu nieoczekiwanie... gościnność jako cnota, która pozwala przełamać ciasnotę własnych lęków i otworzyć dom dla obcego. *Zbawiciel przychodzi do nas pod postacią zmęczonego wędrowca. Gościnność przemienia wylęknionego ucznia w silnego świadka (...) ale gospodarz musi czuć się w swym domu rzeczywiście u siebie (...) i stworzyć gościowi wolne i bezpieczne miejsce* (s. 98-99). Gościnność to zatem u Nouwena skupienie i wspólnota. Skupienie to rezygnacja z siebie. *Naszym problemem staje się zaspokojenie nie uświadomionej potrzeby sympatii, przyjaźni, popularności, sukcesu, zrozumienia, pieniędzy albo kariery* (s. 99-100). Wtedy nie ma szans na skupienie się na gościu. Trzeba się zatem wycofać, ale to boli, bo jest procesem dokonującym się w niebywałym osamotnieniu, które wynika ze świadomości, że tym razem nie chodzi o nas, ale o tego, kto stoi w naszych drzwiach. Ale jeśli już tego dokonamy, wówczas *znaleźliśmy tym samym wolność pozwalającą wejść innym w przestrzeń stworzoną dla nich i pozwolić im tańczyć ich własny taniec, śpiewać własne pieśni i mówić bez obaw ich własnym językiem* (s. 101).

Wspólnota następuje po „pogodzeniu się” ze swoim osamotnieniem

i odnalezieniu się we własnym domu. Inaczej mówiąc – z chwilą, gdy gospodarz staje się (na nowo?) prawdziwym gospodarzem. Ta postawa jest uzdrawiająca, ponieważ odziera nas ze złudzenia, że jeden może dać drugiemu wszystko. Jest uzdrawiająca, ponieważ nie likwiduje naszego osamotnienia i bólu, ale zachęca, by odnaleźć je na poziomie, na którym można się nimi dzielić z drugim. (...) Kiedy ktoś przychodzi ze swym osamotnieniem do kapłana, może oczekiwać, że będzie ono zrozumiane i współodczute, tak że nie będzie już musiał więcej przed nim uciekać... (s. 101-102).

Rady Nouwena mogą się wydać z pozoru zbyt upraszczające i bez znaczenia, szczególnie tym, którzy właśnie przeżywają osamotnienie. W zależności jednak od etapu, na jakim się znajdują (bunt, rozpaczliwe poszukiwanie wyjścia, apatia, akceptacja), spostrzeżenia holenderskiego kapłana mogą się stać jednym z możliwych kół ratunkowych. Książka nie musi być jednak traktowana jako desperackie poszukiwanie ratunku; warto do niej zajrzeć także wtedy, kiedy wydaje się, że poruszone w niej kwestie nie dotyczą nas bezpośrednio.

ks. Krzysztof Martwicki

KAPŁAŃSTWO KOŃCA XX WIEKU

Thomas P. Rausch SJ
*Preisthood Today:
An Appraisal*

Paulist Press
New York 1992, ss. 139

Chcieliśmy w tej książce zastanowić się nad tym, co się mówi o kapłaństwie katolickim w latach zamykających XX w. Po pierwsze uwzględnimy zmianę w teologicznym rozumieniu kapłaństwa. Jest ważne, by zrozumieć, jak bardzo sakralny model kapłaństwa, dominujący w myśli katolickiej od średniowiecza do zakończenia II Soboru Watykańskiego, rozwinął się i dlaczego przesunięto akcent raczej na funkcję duszpasterską i zadanie przewodniczenia wspólnocie niż na władzę sakralną. Zastanowimy się również nad reprezentatywnym modelem kapłaństwa (s. 8). Tak we wstępie do swojej książki „Kapłaństwo dzisiaj: ocena” T. Rausch SJ nakreślił swój zamysł.

Nawet jeśli przemyslenia i obserwacje autora dotyczą głównie doświadczeń amerykańskich, to wydaje się, iż mogą stanowić dobry punkt wyjścia do refleksji nad naturą kapłaństwa we współczesnym świecie, w tym również nad kapłaństwem w Polsce.

Na początku Rausch omawia trzy modele kapłaństwa: sakralny (szafarz sakramentów), duszpasterski (nauczanie) i reprezentatywny (kapłan reprezentuje Chrystusa i jest

niejako rzecznikiem wspólnoty). Każdy model ma ważne cechy, których nie można pominąć bez zubożenia samej natury kapłaństwa. Zachowuje ono swoje znaczenie tylko przy harmonijnym wyważeniu każdego z tych trzech wymiarów. Model reprezentatywny najpełniej odpowiada dzisiejszemu rozumieniu posługi kapłańskiej (s. 33). Dalej autor rozwija temat kapłaństwa pojętego jako posługa. Ważne dla bycia kapłanem dzisiaj jest zakorzenienie w doświadczeniu wspólnoty i umiejętność rozpoznawania działania Bożego w jej życiu (s. 50).

Bardzo ważny jest rozdział poświęcony problemowi uczuciowości w życiu kapłanów. Autor daje przenikliwy opis problemów związanych z niewłaściwie przeżywanym celibatem i wzywa do uczciwego spojrzenia na własną seksualność. Najważniejszą sprawą w życiu celibatariusza jest miłość otwarta na innych: *Jeśli celibat nie jest przeżywany jako rodzaj miłości, jeśli nie uczy człowieka delikatności, ciepła i współczucia, to w ostatecznym rozrachunku trudno uzasadnić jego wartość. Celibat stanowi wezwanie, by kochać tak, jak kochał Jezus* (s. 80).

Autor podejmuje również problemy bardziej szczegółowe; charakteryzuje kapłaństwo we wspólnotach zakonnych i podejmuje refleksję nad problemem pełni kapłaństwa, czy inaczej mówiąc nad urzędem biskupim, zwłaszcza w kontekście dialogu ekumenicznego.

W zakończeniu czytelnik otrzymuje dziesięć wniosków, pozwalających jeszcze raz ogarnąć całość

złożonej i trudnej problematyki kapłaństwa dzisiaj.

W sumie książka Rauscha, profesora teologii na jezuickim uniwersytecie Loyola Marymount w Los Angeles i autora licznych artykułów oraz książek poświęconych Kościołowi zanurzonemu we współczesnym świecie, stanowi ważki głos w aktualnej refleksji nad naturą sakramentu kapłaństwa.

Stanisław Obirek SJ

GEOGRAFIA HUMANISTYCZNA

Anne Buttimer *Geography and the Human Spirit*

The John Hopkins
University Press
Baltimore –
London 1993, ss. 304

Posługując się coraz bardziej wyrafinowaną terminologią i aparaturą, nauka stworzyła wiele bardzo użytecznych modeli świata. Ich walory sprawiły jednak, że często zapomniano o tym, iż modele te nie są bynajmniej tożsame z rzeczywistością, że pomiędzy niebem a ziemią jest o wiele więcej rzeczy niż te, które z powodzeniem można powierzyć komputerowi. Nauka zabrnęła w abstrakcję, zubożając swoją perspektywę rzeczywistości o to wszystko, co się wymyka uję-

ciom ilościowym i matematycznym formułom, co nie podlega analitycznym procedurom i nie poddaje się zabiegom redukcjonistycznym. W tym tkwi sedno współczesnego rozłamu pomiędzy wiedzą naukową z jednej strony, a humanistyką i doświadczeniem potocznym z drugiej. W toku specjalizowania się – co jest niezbędne, by uniknąć dyletantyzmu – zagubiono człowieka jako istotę duchową nierozzerwalnie związaną z przyrodą. Dlatego w miarę postępu specjalizacji wiedzy i wzrostu jej abstrakcyjności powracają jak echo najbardziej ogólne pytania o sens życia, istotę świata, i o podstawowe wartości ludzkie. Nigdy chyba w historii nie podkreślano tak silnie konieczności integracji wiedzy, stworzenia jakiegos rdzenia syntetyzującego nauki przyrodnicze i humanistyczne. Jedni, idąc w ślad von Bertalanffy'ego, próbują osiągnąć syntezę na drodze akceptacji koncepcji systemowej, inni, wzorem Einsteina i Heisenberga łączą nowoczesną fizykę z koncepcjami filozoficznymi w poszukiwaniu oryginalnej kosmicznej mistyki lub gnozy. Wielu szuka inspiracji w koncepcjach takich myślicieli, jak Pierre Teilhard de Chardin, Władimir Wiernadski, Konrad Lorenz, Włodzimierz Sedlak, Julian Aleksandrowicz, Józef Życiński, w fenomenologii Husserla, w filozofii procesu Whiteheada lub w religii. Ostre granice rozdzielające materię martwą od żywej, człowieka do przyrody, izolujące organizm od psychiki, separujące jednostkę od społeczeństwa zacierają się.

Dziedzina, na której terenie proces ten odbywa się w sposób

szczególnie intensywny, jest geografia. Geografia, która w latach 50. i 60. była zdominowana przez metodologię pozytywistyczną, od około dwóch dekad zmieniła istotnie kierunek swojego rozwoju. Kiedy fala fascynacji metodami ilościowymi przeminęła, najbardziej dynamicznym nurtem stała się tzw. geografia humanistyczna. Nie jest ona samodzielną dyscypliną, ale raczej szerokim ruchem skupiającym geografów o różnych specjalnościach, których łączy świadomość negatywnych skutków dehumanizacji nauki i dążenie do jedności wiedzy, praktyki i całości doświadczenia.

Anna Buttimer, profesor uniwersytetów w Belgii, Francji, Szkocji, Szwecji, USA i Kanadzie, a obecnie w rodzinnej Irlandii, jest zaliczana do grona światowych liderów geografii humanistycznej. Jednym z największych jej dokonań jest zrealizowane w latach 1978–89 przedsięwzięcie o nazwie „International Dialogue Project”. Materiały zgromadzone w trakcie realizacji tego programu stały się podstawą empiryczną jej najnowszej książki, której celem jest synteza dziejów geografii na tle rozwoju całej kultury, dokonana w oparciu o hermeneutyczne koncepcje J. Habermasa i W. Diltheya.

Cechą całej twórczości naukowej Buttimer jest zgodne z duchem hermeneutyki stosowanie tzw. key themes, tj. pojęć, których znaczenia pozwalają na nadanie skomplikowanemu zjawiskom i procesom oryginalnej, całościowej perspektywy, umożliwiając ogarnięcie w jednym akcie intelektualnym bardzo szerokiej niekiedy zakresów wiedzy.

Autorka proponuje badać procesy rozwoju wiedzy, obserwując kariery uczonych przez pryzmat trzech kategorii: indywidualnych preferencji lub powołania (*vocational meaning*), stylu badawczego wynikającego ze sposobu pojmowania rzeczywistości (*metaphor*) oraz okoliczności środowiskowych i kontekstu społecznego (*milieu*).

Jeśli chodzi o kategorię *meaning*, autorka proponuje wyróżnić wśród uczonych 4 typy umysłowości, odpowiadające odmiennym typom działalności intelektualnej: *poesis*, *paideia*, *logos* i *ergon*. *Poesis* to zdolność do krytycznej refleksji, dążenie do twórczości i odkrywania, formułowania nowych idei, wyrażanych często w symbolicznej formie. *Paideia* oznacza koncentrację wysiłku intelektualnego na kwestiach edukacyjnych. *Logos* to szczególnie dążenie do systematycznego organizowania wiedzy, racjonalnego poszukiwania wyjaśnień i uogólnień. *Ergon* jest natomiast wyrazem tendencji do praktycznego rozwiązywania problemów społecznych i środowiskowych. A. Buttimer wskazuje na istotne zachwianie równowagi w geografii i w całej nauce współczesnej pomiędzy dominującymi *logos* i *ergon* a zepchniętymi na margines *poesis* i *paideia*.

W zakresie stylu badawczego (*metaphor*), istnieją 4 główne koncepcje rzeczywistości, określane jako formizm, mechanycyzm, organicyzm i kontekstualizm. Koncepcje te, rywalizując między sobą, tworzyły pasjonującą historię myśli geograficznej i historię całej kultury. Historię tę Buttimer opowiada w głównej części swej książki.

Rywalizacja odmiennych koncepcji świata nie jest jedynym wątkiem w dziejach kultury. Rozwija się ona bowiem w sposób cykliczny. Powtarzające się, charakterystyczne stadia w dziejach ludzkiej myśli reprezentowane są przez 3 mityczno-poetyckie postacie: Feniksa, Fausta i Narcyza. Odradzający się z popiołów Feniks to personifikacja pojawiających się nowych koncepcji, momentów uwolnienia od ograniczeń poprzedzającej epoki, wyzwolenia warunkującego osiągnięcie nowych poziomów zrozumienia świata. Faust z kolei wyraża typowo ludzkie, gorliwe dążenie do afirmacji i ochrony wcześniejszych osiągnięć przez tworzenie struktur instytucjonalnych i gwarancji prawnych. Te struktury i gwarancje są rozumiane natomiast jako zewnętrzny wyraz postępu. W miarę upływu czasu, w obliczu rosnących sprzeczności pomiędzy pierwotnym, fenikso-wskim etosem innowacji i walki a kosztującą stopniowo, utrwaloną strukturą faustowską pojawiają się pierwsze oznaki zwątpienia w słuszność powszechnie zaakceptowanych sposobów rozumowania. Pojawia się duch Narcyza, który na Helikonie metodologii musi wybrać pomiędzy podziwianiem swojego odbicia, błogim, nie zakłóconym żadnymi wątpliwościami spokojem, metodologiczną ciszą, a kuszącym, namawiającym do przygody głosem Muz. W historii kultury, a zwłaszcza w dziejach myśli geograficznej, Narcyz wielokrotnie okazywał się zdolny do odważnego porzucania wygodnych, dobrze wydeptanych szlaków, niewzruszonej pewności co do własnych racji, co stwarzało

warunki niezbędne do ponownych narodzin Feniksa. Według A. Buttima historia ta powtórzyła się wielokrotnie.

Do najważniejszych pytań dzisiejszych należy niewątpliwie problem ekologiczny. Aby podjąć próbę diagnozy, poprzedzającej jakiegokolwiek skuteczne środki zaradcze, konieczne jest przedstawienie tej problematyki w kontekście rozwoju kultury z uwzględnieniem jego cyklicznego charakteru, ukazanie obecnych problemów w szerszej historycznej ramie. Wszystkie współczesne problemy mają bowiem swój humanistyczny aspekt. Bez jego uwzględnienia i bez identyfikacji kulturowych źródeł współczesnego kryzysu ekologicznego i moralnego nie będzie możliwe jego rozwiązanie.

Zastosowane przez Buttima skrzyżowanie różnych sposobów myślenia, kategorii i systemów pojęć musiało przynieść wiele interesujących, zaskakujących konkluzji. Ujawnione zostały nowe problemy, pojawiły się też nowe kontrowersje. Jeżeli uznamy jednak kontrowersyjność nie za ułomność, lecz za przesłankę autentycznej twórczości, „Geography and the Human Spirit” musimy uznać za dzieło o ogromnej wartości. Ogromne znaczenie ma ta praca dla polskich geografów. Jest to wniosek oczywisty, jeśli uwzględnić fakt, że geografia humanistyczna, która na Zachodzie jest najbardziej dynamicznym geograficznym nurtem badawczym, u nas praktycznie nie istnieje.

W świadomości metodologicznej nie tylko geografów polskich coraz powszechniejsze staje się przeświadczenie o wyczerpywaniu się twór-

czego potencjału dominującego obecnie paradygmatu scjentyistycznego. Pojawia się w tych okolicznościach konieczność ukazania szerszych perspektyw, które oferują nowe możliwości badań istotnych dla podjęcia najważniejszych problemów współczesności w skali lokalnej, regionalnej i globalnej. A. Buttima pomaga nam dostrzec te szerokie perspektywy.

Witold Wilczyński

ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA

Anna Kalinowska
*Ekologia –
wybór przyszłości*

Editions Spotkania

Dobra i piękna książka może się stać doradcą i przyjacielem, u którego szuka się rady. Tak właśnie przeżyłem moje spotkanie z książką A. Kalinowskiej. W omówieniu pragnę ukazać walor pedagogiczny tej pozycji.

Jak wskazuje tytuł, autorka pragnie przyjąć z pomocą w podejmowaniu decyzji istotnych dla współczesnego świata. Chodzi w tym wypadku o kwestie związane z zagrożeniem środowiska naturalnego, a więc o jego ochronę. Autorka wychodzi ze słusznego założenia, że wiedza na temat funkcjonowania środowiska i jego praw oraz zagrożeń jest zni-

koma, a reakcje polityków i postawy społeczeństwa – nieadekwatne.

Książka składa się z 27 esejów. Można je, za autorką, podzielić na trzy grupy: opisujące funkcjonowanie przyrody i jej odpowiedź na różne działania człowieka; opisujące zagrożenia światowe, aby nam uświadomić, że Ziemia jest jedna, a skutki ludzkiej działalności w jednym regionie mogą dotknąć inne regiony; prezentujące możliwości poprawy sytuacji, wynikające ze zmiany sposobu myślenia i świadomości ekologicznej każdego z nas (s. 9).

Solidnie opracowana i czytelnie podana wiedza ma prowadzić do kształtowania przekonań. Toteż autorka szczególną uwagę zwraca na motywację. Informacja o funkcjonowaniu środowiska jest tak podana, by czytelnik zrozumiał i odczuł głęboko więź człowieka ze środowiskiem. Precyzyjnie opracowana informacja o rzeczywistych zagrożeniach nie budzi lęku ani nie powoduje frustracji. Połączona jest bowiem z ukazaniem dokonanych i dokonujących się pozytywnych przemian w podchodzeniu do środowiska. To element szczególnie ważny w wychowaniu młodzieży. Czytelnik dostrzega ogrom zła, ale równocześnie rzeczywiste ramy swej odpowiedzialności.

W kształtowaniu duchowości ekologicznej autorka świadomie nie poprzestaje na motywacji racjonalnej i pragmatycznej. Sięga do filozofii. Szuka motywów w religiach świata, szczególnie w chrześcijaństwie. Sferę emocjonalną czytelnika autorka porusza dzięki dobrze dobranym cytatom z wartościowej poezji

i prezentacji wybitnych dzieł malarских. Wszystko to skłania do refleksji i zaangażowania.

Autorka nie pomija również skomplikowanych relacji między ruchem ekologicznym a polityką. Na przykładzie przemian zachodzących w Polsce pod wpływem „Solidarności” autorka ukazuje ścieranie się motywacji politycznych i pozornie ekonomicznych z motywacją ekologiczną.

Omawiana pozycja została przyjęta przez MEN jako książka pomocnicza dla szkół. Nie jest to i nie chce być podręcznik szkolny w ścisłym znaczeniu, przeznaczony do konkretnej klasy. Materiał został opracowany interdyscyplinarnie, tj. na podstawie wyników badań wszystkich nauk dotyczących środowiska naturalnego. Zdaniem autorki poszczególne eseje winny być omawiane w szkole na różnych przedmiotach, od biologii do religii czy wychowania społecznego. Jako odbiorcę zasadniczego autorka widzi przeciętnego człowieka dorosłego. Toteż wydaje się, że omawiana książka może stać się bodźcem do osobistej refleksji, ale również refleksji wszystkich grup i stowarzyszeń od partii politycznych po nieformalne grupy religijne. Wszyscy bowiem potrzebujemy „nawrócenia ekologicznego”.

Książka zawiera bardzo bogatą literaturę przedmiotu, wykaz czasopism ekologicznych oraz spis ruchów i stowarzyszeń ekologicznych.

Jan Charytański SJ

Józef Augustyn SJ, *Duch wspomaga słabość naszą. Wprowadzenie w życie modlitewne*
„M”, Kraków 1994, ss. 230

Znany rekolekcjonista i kierownik duchowny proponuje podjęcie gruntownej refleksji nad własną modlitwą, pytając: Jaki sens i cel ma moja modlitwa? Jakimi motywami jest kierowana? Czy mam świadomość ograniczeń, które w istotny sposób wpływają na moją modlitwę?

ks. Stanisław Obirek SJ, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*
WAM, Kraków 1994, ss. 223

Rozprawa doktorska wykładowcy literatury religijnej i redaktora kwartalnika „Życie Duchowe”

Mitch Pacwa SJ, *Katolicy wobec New Age*
przetł. Stanisława i Jerzy Demscy
WAM, Kraków 1994, ss. 221

Autor prezentuje sposoby wciągania ludzi w psychologię Junga, enneagram oraz wiek Wodnika. Książka jest zaopatrzona w słowniczek pojęć.

Henryk Pietras SJ, *Zapiski o odpowiedzialności*
WAM, Kraków 1994, ss. 55

Autor odpowiada na pytania: czym jest odpowiedzialność? co oznacza odpowiedzialność za siebie, drugiego, własne poglądy, wiarę, Kościół?

Anna Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*
Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, wyd. I, ss. 402 + mapy, ilustr., indeksy

Autorka za pomocą współczesnej hermeneutyki naukowej chce odczytać myśl autorów ksiąg Starego Testamentu, osadzając treści Biblii w jej środowisku życiowym. Obficie przytacza teksty biblijne i pozabiblijne.

Świadeństwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej
RW KUL, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 15000 + 25 egz., ss. 363

Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w dniach 11–15 VIII 1991 r. W jego pracach uczestniczyli przedstawiciele Kościołów i ośrodków teologicznych z Europy, Kanady i USA.

Ziemie biblijne.
RW KUL, Lublin b.d.w.

Ilustrowana miniencyklopedia biblijna, przedruk z wydania angielskiego.

Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947
RW KUL, Lublin 1994, wyd. I, nakł. 600 + 25 egz., ss. 366 + mapy

Książka omawia dzieje serafitek, nazaretanek, Sióstr Opatrzności Bożej, kanonistek i pasjonistek.

Z życia Kościoła

1. PROBLEMEM KOŚCIOŁA W POLSCE JEST SAM KOŚCIÓŁ – stwierdził w wywiadzie dla KAI bp Tadeusz Pieronek. Rozmówca wskazał przede wszystkim na trudności związane z wypracowaniem metod pracy duszpasterskiej adekwatnej do zmieniających się warunków w kraju. *Dziś Kościół musi przede wszystkim przygotować ludzi, aby potrafili dokonać wyboru zgodnego z Ewangelią. (...) Chodzi o dotarcie do najgłębszych przekonań, sięgających ostatecznego celu człowieka. (...) Kościół przed laty inspirował do walki o wolność. Dzisiaj – mając wolność zewnętrzną – musimy raczej wyzwalać się wewnętrznie. Coraz bardziej zbliżać się do Ewangelii i rozeznawać, do czego Chrystus wzywa nas tu i teraz. W związku z tym uderza mnie bolesne rozdarcie wewnątrz Kościoła. Są wśród nas tacy, którzy, niestety, ciągle chcą z kimś walczyć. Jest to bezrefleksyjna kontynuacja dawnej linii: Kościół–komunizm.*

2. „MAGIA I DEMONOLOGIA” to tytuł listu pasterskiego Konferencji Biskupów Toskanii z 15 IV 1994 r. *Jesteśmy świadkami masowego powrotu praktyk magicznych* – piszą na wstępie biskupi. Według danych statystycznych w samych Włoszech liczba osób praktykujących magię sięga ok. 12 mln. Wśród nich są także chrześcijanie. Nota biskupów Toskanii na charakter teologiczno-pastoralny. Cz. I zaczyna się od rozróżnienia religii i magii. Obiektywnie różnica polega na różnym sposobie, w jaki magia i religia podchodzą do tego, co transcendentne: *Religia odnosi się do Boga i Jego działania w taki sposób, że nie istnieje i nie może istnieć doświadczenie religijne oddzielone od Boga. Magia natomiast zakłada taką wizję świata, w którym istnieją tajemnicze siły wywierające wpływ na życie człowieka, które osoba praktykująca magię może kontrolować za pośrednictwem rytualnych praktyk.* W magii odniesienie do bóstwa jest czysto funkcjonalne. Po zdefiniowaniu, na czym polega magia i w czym przejawia się myślenie magiczne, biskupi wymieniają kilka form praktyk magii „białej” i magii „czarnej”. W cz. II przedstawiono stanowisko doktryny Kościoła odnośnie do magii i demonologii. Powołując się na Pismo Święte i tradycję Kościoła biskupi stwierdzają, że *chrześcijanin nie może zaakceptować magii.* W argumentacji cytują „Katechizm Kościoła

katolickiego" (nr 2115, 2116, 2117). Cz. III jest poświęcona czarom, opętaniu diabelskiemu i interwencji Kościoła w tych przypadkach. Uznając realną możliwość opętania człowieka przez Szatana, nota podkreśla trudność w rozeznaniu opętania diabelskiego i dlatego zaleca ostrożność i roztropność w podejmowaniu egzorcyzmów. W konkluzji, której głównym tematem jest potrzeba nowej ewangelizacji, biskupi podkreślają, że *demonologia i problemy, jakie stawia, mimo iż są poważne, nie stanowią jednak „primum” w dojrzałej i całkowitej wizji wiary. (...) Pierwszeństwo należy do Boga i jego zbawczego objawienia.*

3. BISKUPI FRANCUSCY O SPRAWACH SPOŁECZNYCH. W opublikowanej 29 XI 1994 r. deklaracji 6 biskupów francuskich, członków Komisji Episkopatu Francji ds. Duszpasterstwa Robotników, bardzo jednoznacznie skrytykowało system ekonomiczny i społeczny, na którym opiera się współczesne społeczeństwo. W samej Francji 3 mln bezrobotnych i kilka milionów osób zatrudnionych czasowo to nie jest – zdaniem biskupów – wynik przypadku lub jakiegoś fatum, lecz *zgubnej organizacji naszych społeczeństw, bazującej na logice pierwszeństwa pieniądza przed człowiekiem.* Bezpośrednim tego rezultatem jest pogłębiające się ubożenie milionów osób krajów Trzeciego Świata, zwiększająca się liczba bezrobotnych i korupcja w krajach rozwiniętych oraz przenoszenie się międzynarodowych przedsiębiorstw do krajów, gdzie pracownicy nie otrzymują właściwych zabezpieczeń społecznych ani odpowiedniego wynagrodzenia. Bez podania konkretnych rozwiązań biskupi zachęcają do działań w duchu sprawiedliwości i pokoju.

4. BISKUPI USA PRZECIWKO „KULTURZE GWALTU”. *W żadnym narodzie na ziemi – poza tymi, w których toczy się wojna – nie ma tyle gwałtu, ile w naszym, w naszych domach, na naszych ekranach, na naszych ulicach* – stwierdzają biskupi amerykańscy w liście pasterskim opublikowanym w listopadzie 1994 r. W latach 1979–91 w USA zostało zabitych 50 000 dzieci. W niektórych wspólnotach lokalnych młodzież mówi: „Jeśli będę dorosły” (a nie „kiedy”). Przyczynę rozprzestrzeniania się „kultury gwałtu” w społeczeństwie amerykańskim biskupi upatrują w eskalacji gwałtu w mass mediach, w łatwym dostępie do broni, narkotykach, gangach. W swoim liście biskupi wzywają do *rewolucji moralnej*, do etyki sprawiedliwości, odpowiedzialności i wspólnoty.

5. WATYKAN PRZECIWKO „TURYSTYCE SEKSUALNEJ”. Tzw. turystyka seksualna powinna być, zdaniem Stolicy Apostolskiej, zwalczana podobnie, jak zorganizowana przestępczość, handel bronią czy narkotykami. Legalne z pozoru organizacje, jakimi są biura turystyczne, podejmują często niemoralną działalność o charakterze kryminalnym – głosi oświadczenie wydane 3 stycznia przez Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej. Potępia ono przede wszystkim wykorzystywanie seksualne dzieci oraz międzynarodowy handel nieletnimi i czarny rynek handlu narządami ludzkimi. Stolica Apostolska domaga się, by stworzyć społeczny i kulturalny konsensus przeciwko zorganizowanej przestępczości (KAI).

6. PAPIEŻ DO KOBIET. Orędzie Jana Pawła II na XXVIII Światowy Dzień Pokoju (1 I 1995) było przede wszystkim skierowane do kobiet. Ojciec Święty prosi je, *by przez całe życie i działanie stawały się wychowawczyniami pokoju. Zasadniczo pozytywnie Jan Paweł II ocenił ruch emancypacji kobiet: Trzeba przyznać, że w naszych czasach kobiety uczyniły znaczny krok w tym kierunku, zajmując liczące się miejsce w życiu kulturalnym, społecznym, gospodarczym i politycznym, a także – co oczywiste – w życiu rodzinnym. Był to proces trudny i złożony, czasem nie wolny od błędów, ale zasadniczo pozytywny. Papież ocenił pozytywnie możliwość aktywnego udziału kobiet w życiu społecznym i kulturalnym: Wzrost aktywności kobiet w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym jest procesem dobroczynnym. Jan Paweł II podkreślił szczególną i jedyną rolę kobiety w rodzinie i wychowaniu dzieci: Tutaj ich wkład w społeczne dobro i postęp, choć mało dostrzegany, ma wartość naprawdę nieocenioną. Papież dodał: Nigdy nie przestanę się domagać podjęcia zdecydowanych działań w kierunku uznania i promocji tej jakże ważnej rzeczywistości.*

7. 34. KONGREGACJA GENERALNA TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO rozpoczęła się 5 stycznia w Rzymie. 23 179 jezuitów rozsianych po całym świecie jest reprezentowanych przez 243 delegatów. Mające trwać ponad 3 miesiące obrady w głównej mierze będą poświęcone przystosowaniu i organizacji prawa Towarzystwa Jezusowego oraz rozeznaniu specyficznego zaangażowania jezuitów w dzieło nowej ewangelizacji u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa: m.in. problemowi współpracy i integracji osób świeckich w misję apostolską zakonu, zaangażowaniu Towarzystwa na rzecz sprawiedliwości społecznej na szczeblu lokalnym i międzynarodowym (np. wkład

jezuitów w rozwiązanie problemu hegemonii ekonomicznej krajów północy w relacji Północ-Południe), inkulturacja, ekumenizm, dialog z innymi religiami, zaangażowanie jezuitów na polu oświaty, badań naukowych i w mass mediach.

W otwierającym Kongregację przemówieniu Jan Paweł II wskazał kilka punktów odnowy i zaangażowania jezuitów w dzieło nowej ewangelizacji. Podkreślił rolę i znaczenie duchowości ignacjańskiej, która ma być dla zakonu duchową bazą wszelkiego zaangażowania. Inne dziedziny apostolskiego zaangażowania, na które zwrócił uwagę Ojciec Święty, to promocja jedności kościelnej, ekumenizm, dialog między religiami, służba na rzecz pokoju i praw ludzkich, zaangażowanie na polu społecznym i w służbie najmniejszym, nauczanie teologii i formacja młodzieży, kierownictwo duchowe i zaangażowanie w dziedzinie mass mediów.

Przemawiając do zgromadzonych delegatów, Ojciec Święty podziękował Towarzystwu Jezusowemu za służbę na rzecz Kościołów lokalnych i Kościoła powszechnego w takich dziełach, *jak na przykład Papieski Uniwersytet Gregoriański, Papieski Instytut Biblijny, Papieski Instytut Wschodni, czy samo Radio Watykańskie*, wyraził wsparcie Stolicy Apostolskiej i dodał: *Stolica Apostolska (...) wiele od was [jezuitów] oczekuje.*

8. SPOTKANIE PAPIEŻA Z KORPUSEM DYPLMATYCZNYM W WATYKANIE. Przemawiając 9 stycznia na dorocznym spotkaniu dyplomatów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej Jan Paweł II stwierdził m.in., że w obliczu wojen i konfliktów, jakie istnieją w różnych regionach naszego globu, *negocjacje – jeśli to niezbędne, przy udziale organizacji międzynarodowych – są jedyną możliwą drogą usunięcia przeszkód uniemożliwiających zgodne współzycie mozaiki etnicznej, religijnej i językowej współczesnego świata, w którym odrębność każdej części składowej powinna być respektowana.*

oprac. Z.K.