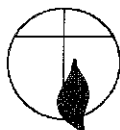


przegląd powszechny

9/901/96

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,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD Powszechny”

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

PRENUMERATA

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 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”.*

Druk: Wydawnictwo WAM, Księży Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 19 VIII 1996 r.

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

Spis treści

Grzegorz Dobroczyński SJ
Ksiądz w Hollywood...

153

Oleg Ratyniecki
**Skandal schizmy –
prawosławie i katolicyzm w Rosji**

155

Relacje prawosławno-katolickie w Rosji obciąża balast wzajemnych uprzedzeń trwających od wieków, mniej czy bardziej uzasadnionych i żywych w obu Kościołach. Aby je przezwyciężyć, konieczna jest głęboko religijna motywacja współpracy, której przyczyną i celem pozostaje Jezusowe: „aby byli jedno”. Kościół katolicki jest bardziej zaawansowany, zdecydowany i przygotowany na położenie kresu animozjom i skandalowi schizmy.

Tadeusz Sierotowicz
**„Mityczna” organizacja świata
i dialog między nauką a teologią**

172

Dialog między nauką a teologią winien być rozważany na dwóch poziomach: na poziomie różnych kontekstów poznania i na poziomie ogólnych obrazów świata, czyli w kontekście kultury, która z jednej strony umożliwiła zaistnienie uczestników dialogu, z drugiej zaś strony jest przez nich kształtowana.

ks. Andrzej Zuberbier
Wiedza a wiara

186

Uznanie autonomii nauki (szerzej: rzeczywistości ziemskich) oznacza koniec merytorycznych sporów nauki i wiary. Nie wyklucza wszakże konfrontacji między nimi. Jeżeli jednak taka następuje, nie polega na różnicy interpretacji określonych wydarzeń czy spraw, lecz na kształtowaniu postawy człowieka zarówno przez naukę, jak i wiarę.

Jean-François de Martel
Polityka a wiara

196

Wiele znaków pozwala sądzić, że nasza epoka przeżywa pojawienie się nowej moralności życia społecznego, dzięki czemu można w nowy sposób spojrzeć na politykę rozumianą jako organizowanie społeczności ludzkich.

Johannes Gehrman

Ja mam nie tylko historyczne wspomnienia 203

Johannes Gehrman: niemiecki kapłan katolicki, znany orędownik pojednania niemiecko-polskiego, organizator pomocy charytatywnej dla Polski w latach osiemdziesiątych, inicjator spotkań polskich i niemieckich uczestników walk na Westerplatte – opowiada o swoim życiu.

Bogusław Latawiec

Wiersze 214

ks. Józef Krasiński

Ex libro controversiarum

Potknięcia urzędów kościelnych w dziedzinie prawdy 217

Kościół od początku istnienia ostrzegał swych wiernych przed różnymi zagrożeniami i powinien to czynić również dzisiaj. Krzyż jednak nie może być tylko znakiem konfrontacji. Krzyż jest znakiem pokoju, pojednania i miłości.

Bogusław Wróblewski

**Europa Środkowa w polskim
czasopiśmiennictwie literackim (przed 1992 r.)** 227

Tematyka środkowoeuropejska niemal nie istniała w polskich czasopismach przed 1980 r., pojawiała się sporadycznie w latach 1980-1988, stała się natomiast bardzo modną po 1989 r. Wcześniej nie była wyłączną własnością środowisk jawnie opozycyjnych wobec władzy.

Janusz Marciniak

**Obrazy duszy
O Michaelu Willmannie** 237

Michael Willmann (1630-1706) to malarz kosmologicznej interpretacji stworzenia. Malowanie jest dla niego analogią tworzenia świata, misterium dzieła stworzenia i woli Bożej wyrażonej słowami: „Niechaj się stanie”.

Z niedzieli na niedzielę (*Małgorzata Głabisz-Pniewska*) 241

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Skarby warszawskich kościołów 244
(„Varsavia sacra”, Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, 21 IV – 29 VI 1996 r.)

Teatr

J. Godlewska: Disco polo na Konopnickiej 246

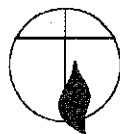
(Teatr Studio Buffo w Warszawie, „Zgaga, czyli tragiczne skutki poplątania jedzenia z miłością” Doroty Stalińskiej, reżyseria – Dorota Stalińska)

Film

- A. Pietrzak: I śmiesznie, i strasznie 248**
(„Spaleni słońcem”, reżyseria – Nikita Michałkow)

Książki

- A. Szymańska: W poszukiwaniu straconej wieczności 250**
(Michał Wójcikiewicz, „Kukułka”)
- M. Orski: Między estetyką a totalitaryzmem 253**
(Bogusław Latawiec, „Ciemnia”)
- B. Gonska SJ: Myślę o człowieku... 256**
(Eugeniusz Wachowiak, „Ich denke an... Wiersze”)
- A. Żak SJ: Samoświadomość Kościoła w Niemczech i Polsce 261**
(„Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozial-ethische Probleme der Transformationsprozesse”, red. Manfred Spieker)
- ks. I. Bokwa: Radiowe konteksty Ewangelii 265**
(ks. Jerzy Banaśkiewicz, „Rok na antenie”)
- Z życia Kościoła (oprac. P. Samerek SJ) 268**



Sommaire

Grzegorz Dobroczyński SJ
Le prêtre à Hollywood

153

Oleg Ratyniecki
**Le scandale du schisme –
l'orthodoxie et le catholicisme en Russie**

155

Les relations entre l'orthodoxie et le catholicisme en Russie se trouvent grevées de part et d'autre depuis des siècles, par le poids de préjugés défavorables plus ou moins justifiés, vifs dans les deux Églises. Pour les surmonter, il faut une motivation profondément religieuse d'une coopération à établir, motivation ayant pour cause et pour but les paroles de Jésus: „afin que tous soient un” (Jn 17,21). L'Église catholique est plus avancée, plus déterminée et mieux armée pour mettre un terme aux animosités et au scandale du schisme.

Tadeusz Sierotowicz
**L'organisation „mythique” du monde
et le dialogue entre science et théologie**

172

Le dialogue entre la science et la théologie doit être considéré à deux niveaux: celui des contextes différents de la connaissance et celui des images d'ensemble du monde, soit dans le contexte de la culture qui, d'une part, a rendu possible l'existence des participants au dialogue et qui, de l'autre, est façonnée par eux.

abbé Andrzej Zuberbier
Science et foi

186

La reconnaissance de l'autonomie de la science (et plus largement: des réalités terrestres) signifie la fin des différends de fond entre science et foi. Pourtant, elle n'exclut pas d'affrontements entre elles. Si toutefois un affrontement se produit, il ne consiste pas en une différence d'interprétation de faits ou de problèmes précis, mais en façonnement de l'attitude de l'homme aussi bien par la science que par la foi.

*Jean-François de Martel***Politique et foi**

196

Bien des symptômes autorisent à croire que notre époque est le témoin de l'apparition d'une nouvelle morale de la vie collective, ce qui permet de regarder d'un oeil nouveau la politique entendue comme l'organisation des collectivités humaines.

*Johannes Gehrman***Je n'ai pas que des souvenirs historiques**

203

Johannes Gehrman, prêtre catholique allemand, promoteur connu de la réconciliation polono-allemande, organisateur de l'aide caritative à la Pologne dans les années quatre-vingts, promoteur des rencontres de combattants polonais et allemands à Westerplatte, se raconte.

*Bogusława Latawiec***Poésies**

214

*abbé Józef Krasinski***Ex libro controversiarum****Trébuchements des offices ecclésiastiques en matière de foi**

217

Dès ses origines, l'Église mettait en garde ses fidèles contre les différents périls, et c'est ce qu'elle doit faire également de nos jours. La croix doit être toutefois plus qu'un signe de confrontation, puisqu'elle est celui de la paix, de la réconciliation et de la charité.

*Bogusław Wróblewski***Problématique du Centre-Est de l'Europe
dans les périodiques littéraires polonais
(d'avant 1992)**

227

Jusqu'à 1980, la problématique centre-européenne ne fut jamais abordée dans les revues polonaises; elle le fut sporadiquement de 1980 à 1988, mais devint à la mode après 1989. Antérieurement, elle n'était pas l'apanage exclusif des milieux d'opposition manifeste à l'égard du pouvoir.

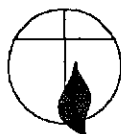
*Janusz Marciniak***Les portraits de l'âme****A propos de Michael Willmann**

237

Michael Willmann (1630-1706) fut un peintre de l'interprétation de l'oeuvre de la création. Peindre c'était pour lui, une analogie de la création du monde, un mystère de la création et de la Volonté divine exprimée dans les paroles du Créateur: „Que la lumière soit”.

Comptes rendus

244



Książd w Hollywood...

W jakim stopniu amerykańska kultura jest tworem... filmowym? Stulecie kina to połowa czasu istnienia Stanów Zjednoczonych. Film to produkt, którym Ameryka podbiła świat nawet Stary Kontynent kupuje go za miliardy dolarów, eksportuje zaś za ocean filmy, których CENA RYNKOWA jest tylko małym ułamkiem własnego importu.

KULTURA FILMOWA ma własną filozofię. Jej krótki wykład przerabia każdy turysta zwiedzający Universal Studios i inne fabryki ruchomych obrazów. Z jednej strony jest to fantazja i kreatywność zaiste na miarę amerykańskiego snu. Z drugiej zaś jej istotą jest efekt i timing: w określonym miejscu i czasie stworzenie tego, co na widzu wywrze optymalne wrażenie. Gdyby I. Kant dożył ery filmu, nie musiałby pisać „Krytyki czystego rozumu”. Zostałby... krytykiem filmowym.

Czy kultura amerykańska pozostanie kulturą filmową? O tym opowiedzieć mogą... księża z Hollywood. Najstarsza tutejsza parafia katolicka Najświętszego Sakramentu powstała w 1904 r. Kościół zwany był świątynią gwiazd, bo otaczały go studia produkcyjne i rezydencje aktorów i reżyserów. Parafia miała ambicję duszpasterską elit świata kultury. W kolejnych dziesięcioleciach twórcy przenieśli się na obrzeża miejskie, a w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych rejon parafii zamieszkała ludność latyno- i afroamerykańska. Z 6000 parafian dzisiaj 60% to emigranci z Ameryki Środkowej, 15% – Filipińczycy, 5% – Afroamerykanie. Zdecydowana mniejszość to Anglosasi. Najbardziej żywe są nabożeństwa w języku hiszpańskim.

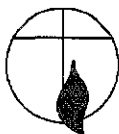
Wyjątkowe zjawisko to – w porównaniu z innymi parafiami okolicy – duża liczba spowiedzi, w konfesjonale bądź w domu parafialnym, podczas całodobowych dyżurów duszpasterskich. Praca duchownych poza samym kościołem skupia się wokół różnorakich wspólnot; grupy biblijnej, katechezy dorosłych, odnowy w Duchu Świętym, anonimowych alkoholików. W ostatnich latach rozbudowano też opiekę nad chorymi na AIDS i osobami ze skłonnościami homoseksualnymi; udziela

się pomocy charytatywnej bezdomnym, których na ulicach Hollywood spotyka się co kilkanaście metrów. Ulice te jaśniały niegdyś splendorem bogactwa. Hollywood Boulevard za dnia odwiedzany przez turystów z całego świata, by otrzeć się na słynnym Walk of Fame o ślady gwiazd filmu i rozrywki, w godzinach wieczornych i nocnych jest niebezpieczny dla obcych. Panuje tu wówczas handel narkotykami i prostytutką. Życie tworzy setki scenariuszy przemocy.

Ale świat przeciętnego mieszkańca Hollywood jest odległy od kolorowych fantazji producentów filmowych z Universal Studios czy Paramount Pictures. W kadrze ekranów z rzadka mieszczą się historie ludzi ze światka przestępczego podobne do życia tych, którzy szukają w parafii gwiazd pomocy moralnej. Mało w nim też miejsca na autentyczne problemy emigrantów z Ameryki Łacińskiej i Azji, którzy zaczynają tworzyć coraz bardziej znaczącą grupę społeczną. Filmowa filozofia zaczyna być sztuką dla siebie... Widzą to i publicyści krytycznie nastawieni do filmowego Hollywood (zob. art. K. Masters, „Hollywood Fades to Red”, „Time”, 4 VIII 1996). Rzecz w tym, że amerykańska jesień, której tematem wiodącym będzie kampania prezydencka, znowu przywróci zapotrzebowanie na dwie wiodące zasady: efektu i timingu.

A wszystko skłania do pytania: Jaka będzie nasza polska jesień?

Grzegorz Dobroczyński SJ



Oleg Ratyniecki

Skandal schizmy – prawosławie i katolicyzm w Rosji

**Ogólna sytuacja prawna
jako kontekst problemów wyznaniowych Rosji**

Kościół i wyznania religijne w dzisiejszej Federacji Rosyjskiej dzielą los wszystkich instytucji – muszą działać w wysokim stopniu niestabilnej sytuacji kraju. Z drugiej strony obecny rząd chciałby zapewnić pokój religijny i społeczny; jego życzeniem jest włączenie zwłaszcza bezwzględnie większościowego Kościoła prawosławnego w pracę na rzecz zapewnienia integralności terytorialnej kraju i – przynajmniej w jakimś stopniu – podtrzymania więzi z byłymi republikami ZSRR. Oficjalnie zarówno konstytucja jak i prawo o wolności sumienia i wyznania dekretują oddzielenie Kościołów od państwa oraz równość obywateli i wyznań religijnych względem prawa cywilnego. Teoretycznie przynajmniej jedynym warunkiem korzystania z takiej swobody jest rejestracja danego związku religijnego w odpowiednim organie państwowym celem uzyskania osobowości prawnej. Nie zabrania się też działalności religijnej bez rejestracji. Taka jest aktualnie obowiązująca sytuacja prawna. Nie znaczy to jednak, iż codzienna praktyka czy sama akceptacja obowiązującego prawa dorównuje jednoznacznością prawodawstwu. Zresztą obowiązujące od kilku lat przepisy prawne nie doczekały się do dziś urzędowej interpretacji i dlatego pent jest zdany na dowolny, acz ostateczny werdykt urzędnika.

Niemniej oficjalnie istniejące prawodawstwo stanowi jedyny punkt odniesienia i do tej podstawy prawnej nawiązuje orędzie Jelcyna z marca 1994 r. zatytułowane „O Umocnieniu Państwa rosyjskiego: podstawowe kierunki polityki wewnętrznej i zagranicznej” Federacji Rosyjskiej, w którym czytamy, że *ponad 70 lat naród rosyjski żył de facto w warunkach państwowego ate-*

izmu. Jednakowoż nie do końca zniszczył on wiekowe jego oparcia. Odżycie zainteresowań religijnych stało się rzeczywistością dnia dzisiejszego. Działalność władz państwowych musi to wziąć pod uwagę. Utrzymywanie międzywyznaniowego pokoju w kraju jest nieprzemijającą wartością i długoterminowym zadaniem.

Rzeczywisty, a nie tylko deklaracyjny odwrót od polityki państwowego ateizmu, dialog międzyreligijny i międzywyznaniowy, poprawne relacje pomiędzy Kościołami i związkami religijnymi w Rosji to bowiem jeden z warunków społecznego pokoju i ogólnej stabilizacji społecznej.

Władza ustawodawcza i wykonawcza muszą zadbać o to, by oddalić choćby tylko możliwość przeradzania się konfliktów etniczno-politycznych w konflikty międzywyznaniowe, tym bardziej że z grubsza biorąc żaden z rosyjskich narodów nie jest jednorodny religijnie.

Państwowe organy władzy wszystkich szczebli powinny bezwarunkowo przestrzegać przyjętych norm, których celem jest ochrona podstawowej wolności sumienia w Rosji, przywrócenie poprawnych relacji, mocno nadwężonych w okresie porewolucyjnym, między rosyjskimi Cerkwiami i związkami religijnymi oraz pomoc w normalizacji ich tradycyjnej działalności. Przy tym należy uznać, że choć Cerkiew jest oddzielona od państwa, to historycznie pozostaje w ścisłych i wzajemnych związkach ze społeczeństwem. Szczególną uwagę – konkluduje Jelcyn – należy poświęcić statusowi prawnemu i własnościowemu Kościołów i związków religijnych, ich centrów, parafii, klasztorów, instytucji duchowo-intelektualnych i innych ciał (ss. 86-87).

Oto podstawowe gwarancje wolności religijnej oraz, z grubsza biorąc, społeczna rola Kościołów w dzisiejszej Rosji. Ludzie w zasadzie bez przeszkód i bez dyskryminacji mogą praktykować swoją religię czy niewiarę.

Powiedzmy od razu, że na najwyższych szczeblach władzy przytoczone gwarancje prawne są w jakimś stopniu przestrzegane. Nie znaczy to jednak, iż stabilna sytuacja panuje w samym prawodawstwie. Pod wpływem niektórych partii politycznych – o nastawieniu nacjonalistycznym, niezależnie od ich innych odcieni ideologicznych – inicjatyw jednostkowych czy niezado-

wolenia prawosławia z faktycznego stanu prawnego powstają wciąż nowe projekty regulacji prawnych w dziedzinie religijnej.

Od 1993 r. było ich już wiele. Jeśli nie zostały podpisane przez prezydenta i TEORETYCZNIE nie weszły w życie, to dlatego, że sprzeciwiły się im wspólnoty religijne i międzynarodowe organizacje obrony praw człowieka, czy nawet niektóre rządy, gdyż zawierały aspekty dyskryminacyjne. Niemniej prawosławni, muzułmanie i żydzi podziękowali oficjalnie ówczesnej Dumie za nowe prawodawstwo. Notabene projekt ten został podpisany w już obłożonej Dumie w październiku 1993 r. przez samozwańczego prezydenta Ruckoja. Nie wszedł zatem w życie tylko wskutek klęski politycznej tandemu Ruckoj – Chasbułatow i ich zwolenników. Właśnie za ten projekt zmian – a właściwie za nowe prawo niewiele mające wspólnego z poprzednim – wyraziła swoją wdzięczność Cerkiew prawosławna oraz – jak już wspominałem, muzułmanie i żydzi.

Projekt poprzedziło pismo patriarchy z 8 XII 1992 r. do komisji parlamentarnej zajmującej się problematyką wyznaniową, w którym – oprócz słusznych postulatów – znalazł się punkt dotyczący rejestracji *zagranicznych organizacji religijnych*. Oto on: *Należy stwierdzić, że w przedstawionym projekcie uzupełnień, które odnoszą się do rejestracji w Rosji zagranicznych organizacji religijnych, nie tylko nie wprowadza się żadnych ograniczeń w religijnej ekspansji tychże organizacji w Rosji, lecz wręcz legalizuje ich wciąż wzmagający się napływ. Przytaczając swoje argumenty, Aleksiej II podkreśla, iż działalność tychże organizacji przybiera znaczenie polityczne jako czynnik destabilizacji i tak niespokojnej sytuacji w społeczeństwie i w kraju... Patriarcha posuwa się aż do postulatu, by komisja miała prawo weta w ciągu 5–7 lat na rejestrację i działalność zagranicznych organizacji religijnych.*

Zauważmy, iż argumentacja ta nie ma nic wspólnego ze specyficznym religijnym podejściem do sprawy. Odwołuje się do sfery politycznej, gdyż ma ona ciężar gatunkowy w odniesieniu do władz państwowych. Sformułowania typu: „Rosja – prawosławne terytorium kanoniczne”, tylko przygotowują grunt pod argumentację polityczną.

Niemniej od tamtego momentu do dziś nowym inicjatywom prawodawczym w tej dziedzinie nie ma końca. Raz chodzi o zwrot wszelkich posiadłości Kościołowi prawosławnemu, kiedy indziej o ograniczenie działalności sekt i tzw. nietradycyjnych w Rosji wyznań – których zresztą nikt nie wymienia – m.in. przez obowiązek akredytacji, pozwolenia na pracę cudzoziemskim księżom, jakby chodziło o pracę zarobkową itp. Ostatnio niektóre okręgi rosyjskie stanowią czy usiłują tworzyć swoje wewnętrzne prawa. Sobczak na przykład, mer Petersburga, odrzucił taki projekt, powołując się na brak kompetencji i sprzeczność projektu zarówno z obowiązującym prawem o wolności sumienia i wyznania, jak i z konstytucją. Ale inne okręgi przyjmują je, dając przykład swoich tendencji decentralistycznych czy dążenia do autonomii. Stało się to powodem czy raczej pretekstem do kolejnego wszczęcia prac nad ogólnorosyjskim projektem prawa o wolności sumienia i wyznania. Że jest to tylko pretekst, widać wyraźnie choćby z tego, że nowe prawo wcale nie ograniczy lokalnych inicjatyw prawodawczych i tym samym nie położy kresu decentralistycznym tendencjom niektórych obwodów. Lokalne prawo wyznaniowe jest bowiem wyłącznie przykładem tendencji właśnie decentralistycznych. Otóż nie da się ich zahamować nowym ogólnorosyjskim prawem regulującym działalność konfesji religijnych. Ponadto projekt – a raczej projekty – nowego prawa ogólnorosyjskiego przygotowuje się jeśli nie w ścisłej tajemnicy, to na pewno bez konsultacji z poszczególnymi wyznaniem religijnymi, ściślej – bez konsultacji z wyznaniem nieprawosławnymi.

Jeśli porównać przytoczony tu fragment orędzia Jelcyna z argumentacją patriarchy, można zauważyć, iż łączy je li tylko WSPÓLNY CEL – jedność terytorialna kraju, integracja wielonarodowego społeczeństwa i wewnętrzny pokój w państwie. Ale tu kończą się podobieństwa. Jelcyn postuluje dialog międzywyznaniowy, patriarcha eliminację, a przynajmniej drastyczne ograniczenia obecności i działalności innych wyznań. Proponowane przez obydwie osobistości metody osiągnięcia wspólnego celu różnią się zatem zasadniczo.

Niezależnie od dalszego rozwoju sytuacji jako potwierdzenie wzajemnego przenikania się elementów politycznych z religij-

nymi w cerkiewnych postawach i argumentacji może posłużyć motywacja ostatniej schizmy w łonie prawosławia. Myślę o zerwaniu – 23 lutego br. – kontaktów Patriarchatu Moskiewskiego z Konstantynopolem z powodu autokefalii estońskiej Cerkwi prawosławnej. W oficjalnym komunikacie Patriarchatu Moskiewskiego czytamy m.in. *Część prawosławnej Cerkwi rosyjskiej poddano aktywnej presji ze strony władz Estonii, by wyprzeć rosyjskojęzycznych wiernych z kraju. Cerkiew prawosławna w Estonii nie została oficjalnie zarejestrowana (należałoby wyjaśnić, iż nie zarejestrowano Cerkwi rosyjskojęzycznej, gdyż chciała dokonać tego aktu prawnego pod identyczną nazwą co estońscy prawosławni). Ponadto księży i wiernych zmuszano do zerwania wszelkich związków ze swoją Matką – rosyjską Cerkwią prawosławną. Jest to krzyżące naruszenie praw człowieka, swobód religijnych i podstawowych zasad demokratycznego społeczeństwa (z oficjalnego komunikatu Patriarchatu Moskiewskiego).*

Zostawmy roztrząsanie zaistniałej sytuacji, gdyż nie wszystkie jej elementy uwzględnia cytowany komunikat. Jest jednak oczywiste, a o to mi w istocie idzie, że elementy narodowe stały się – kolejny zresztą raz – przyczyną podziału religijnego, tym razem w samym prawosławiu, za który patriarchat obarcza winą zarówno władze estońskie, jak i Konstantynopol, który – czytamy w komunikacie – *zamierza przyjąć pod swoją jurysdykcję odłączoną grupę księży i wiernych, których działalność popierają władze estońskie (...) Podobne działania są poważnym naruszeniem wszelkich podstawowych norm kanonicznych obecnych w prawosławnym świecie i wdarciem się na terytorium innej lokalnej Cerkwi prawosławnej.* Jeszcze raz po-brzmiewa tu nie do końca wypowiedziane pojęcie tzw. kanonicznego terytorium Patriarchatu Moskiewskiego.

Oto przykłady działań przybierających formę oficjalną tak ze strony Cerkwi, jak i rosyjskich władz państwowych. Wiele wskazuje na to, iż półoficjalne kontakty obydwu instytucji zacieśniają się. Są one skuteczniejsze do osiągania celów cerkiewnych i zarazem trudniejsze tak do określenia, jak i prób ich przewyżczania przez inne wyznania. Apetyty poszczególnych partii politycznych na poparcie Cerkwi są nie tylko oczywiste,

ale i spotykają się z pozytywnym odzewem ze strony znacznej (by nie powiedzieć: większej) części zarówno hierarchii prawosławnej, jak i wiernych. Zachęta Jelcyna z 1994 r., by politycy pracowali na rzecz pokoju religijnego w Rosji, była chyba podyktowana chęcią przeciwstawienia się tym ruchom i ideologiom politycznym, które dążą do instrumentalizowania Cerkwi. Rzeczywiście – ma się wrażenie, że partie prawicowe, a ostatnio i komunistyczne, zabiegają o względy zwłaszcza hierarchii prawosławnej. Zmarłego niedawno metropolitę Petersburga, Joanna, nie trzeba było do tego długo przekonywać. A nie był on wyjątkiem. W sposób nieco bardziej wyrafinowany znaczna część hierarchów wyraża pragnienie ponownego związku ołtarza z tronem. „Silne i tradycyjne związki” prawosławnej Cerkwi ze społeczeństwem przesądzają o jej rzeczywistej sile politycznej, niekoniecznie zaś religijnej. Liczba Rosjan sfrustrowanych utratą statusu superdzierżawy ich kraju jest zaskakująco duża. Ksenofobiczno-nacjonalistyczne czy wręcz szowinistyczne nastroje przybierają na sile. Nostalgia za minioną świetnością komunistyczną nie należy zatem do wyjątków. Odradza się wielkoruska polityka imperialna. Tradycyjne tendencje okcydentalistyczne może i są jakościowo silne, kulturotwórcze, ale ilościowo – mało znaczące. Nie równoważą zatem nastrojów ksenofobicznych. Sam Jelcyn zresztą, wydaje się, modyfikuje swoje stanowisko. Krótko – choć nowe projekty uregulowań prawnych kwestii wyznaniowych nie doczekały się jeszcze kolejnego kształtu jurydycznego, nie zostały przyjęte przez Dumę i podpisane przez prezydenta, praktyka urzędnicza jest taka, jakby miały one już moc obowiązującą. Stąd coraz większe trudności np. z przedłużeniem wiz dla zakonnic i księży czy hamowanie procesu oddawania budynków sakralnych wyznaniom nieprawosławnym, mimo podjętych już dawno decyzji politycznych. Brak dekretów wykonawczych w ogóle sprzyja takiej praktyce. Każdy bowiem urzędnik ma możliwość własnej i w sumie często arbitralnej interpretacji, która automatycznie przybiera obowiązujący charakter. Osobiste poglądy urzędnika mają zatem bezpośredni wpływ na bieg sprawy. W Rosji bowiem – jak prawie z dumą podkreślają sami Rosjanie – sądzi się nie na podstawie prawa, lecz sumienia...!?

Należy jednak stwierdzić samokrytycznie, że Kościół katolicki też jeszcze nie zdołał wypracować mechanizmów wewnątrz-katolickiej współpracy i podziału ról. Nie wydaje się również, by istniała płaszczyzna współpracy międzykonfesyjnej, jeśli pominąć jakieś okazjonalne spotkania czy uroczystości. Nie ma np. odpowiedzialnego za śledzenie nowych propozycji prawnych. Jeśli zaś już przypadkowo zdarzy się, iż jakaś wiadomość dotrze, to najczęściej innym się jej nie komunikuje. Czasem w ostatniej chwili pojawi się pismo skierowane do odpowiednich władz. Brak ciągłości uniemożliwia jednak systematyczne śledzenie danego zagadnienia i odpowiednią na nie reakcję.

Tymczasem różne odłamy protestanckie porozumiały się i stworzyły ośrodek porad prawnych. Uczestniczą też regularnie za pośrednictwem swoich rosyjskich przedstawicieli w pracach ustawodawczych; formułują swoje postulaty czy protesty, przedtem jakoś skonsultowane; słowem – mają swoich przedstawicieli np. w parlamentarnej komisji ds. wyznań religijnych. Katolicy nie tylko są pozbawieni takiej reprezentacji, ale też mają wyłącznie sporadyczne kontakty z innymi denominacjami chrześcijańskimi, w tym i z wyżej wspomnianym ośrodkiem porad prawnych. Prawda, jest to instytucja komercyjna i jej usługi, w rosyjskim kontekście, są bardzo drogie. Ale nawiązanie żywej współpracy pozwoliłoby również katolikom współuczestniczyć w wypracowywaniu wspólnego działania i sposobów jego realizacji, która nie sprzeciwiałaby się otwarciu ekumenicznemu z jednej strony, z drugiej zaś – dążyłaby do zapewnienia rzeczywistej, a nie tylko prawnej, bez umniejszania roli tejsze, swobodnej przestrzeni działalności religijnej.

Uwarunkowania wzajemnych relacji obydwu Kościołów

Aleksiej Barmin pisze w artykule „Katolicka obecność we współczesnej Rosji”: *W świetle tego, co zaszło, jest oczywiste, że anulowanie przez Pawła VI i patriarchę Atenagorasa 7 XII 1969 r. kiedyś (ściślej w XI w.) nałożonych anatem w niczym nie zmieniło problemu. Jeśli teoretycznie można go bardziej czy mniej prosto rozwiązać (jedność Kościoła jest darem z wysoka, jego rozdział pochodzi od ludzi, którzy i po chrzcie zachowują*

skłonność ku grzechu), jego konkretne pokonanie wydaje się niesamowicie trudne¹.

Na czym zatem konkretnie polegają trudności? Autor powtarza pogląd m.in. W. Nikitina, wyrażony w „Ruskoj Mysli” z 15 II 1991 r., że na Soborze Florenckim z 1439 r. postanowiono położyć kres schizmie. Rosyjskie prawosławie reprezentował na soborze metropolita Izydor. Papież Eugeniusz IV i w zastępstwie zmarłego parę dni wcześniej konstantynopolańskiego patriarchy Józefa cesarz Michał VIII Paleolog przyjęli dekret o pojednaniu zwaśnionych Kościołów. Dekret ten nie doczekał się jednak wprowadzenia w życie, gdyż sprzeciwiła się mu część duchowieństwa Kościoła bizantyjskiego, a i w Rosji wielki książę moskiewski Wasyl II Ciemny nie przyjął go, wtrącając przy okazji metropolitę Izydora do więzienia. Otóż książę nie miał żadnego prawa zmieniać postanowień soboru. Choć zadekretowana jedność nigdy nie została wprowadzona w życie, z kościelnego punktu widzenia zachowuje swoją moc. Zwolennicy takiego poglądu – reprezentujący, trzeba dodać gwoździ prawdy, znikomą część prawosławia rosyjskiego – utrzymują zatem, że, teoretycznie, problem polega na wprowadzeniu w życie owej zadekretowanej jeszcze w XV w. jedności. A to jest właśnie konkretne i nadzwyczaj trudne zadanie.

Tak wracamy do punktu wyjścia. Rzeczywista współpraca musi uwzględniać konkretne warunki, choćby sięgały one głęboko w historię. Cóż z tego, że od 1969 r. Kościół katolicki i konstantynopolański zdjęły z siebie wzajemne anatemy, określiły się jako Kościoły siostrzane, skoro nawet to służy np. za podstawę do oskarżeń strony katolickiej o prozelityzm, czego nikt nawet nie usiłuje udowodnić. Po prostu zapewnia się wszystkim o istnieniu prozelityzmu. Patriarcha Aleksiej II wypowiedział się dosadnie na ten temat 14 IV 1995 r. w nacjonalistycznym radio „Radonież”: *Podtrzymujemy autokefaliczne Kościoły lokalne w mniemaniu, że dialog z Kościołem rzymsko-katolickim może dotyczyć wyłącznie dwóch tematów, mianowicie UNII i PROZELITYZMU. W dwustronnych spotkaniach (...) poruszamy tylko te dwa tematy. Nie podejmujemy dialogu teologicz-*

¹W: *Religia i prawa człowieka. W drodze ku wolności sumienia*, „Nauka”, Moskwa 1996, s. 129.

nego, a postawa Kościoła rzymskokatolickiego napawa nas smutkiem. Wydaje nam się bowiem, iż Kościół rzymskokatolicki odszedł od eklesjologicznej zasady *Vaticanum II*, która określiła Kościół prawosławny i katolicki jako siostrzane. Siostry nie stosują metod, którymi katolicy posługują się na naszym terytorium kanonicznym. Chodzi o unicestwienie, a następnie o reanimację unii w zachodnich częściach Ukrainy, o teraźniejsze jej odradzanie w Białorusi czy o prozelicką działalność na naszym terytorium kanonicznym. Oto przykłady złych i niedopuszczalnych relacji między siostrami. Kościół rzymskokatolicki wykorzystuje trudności Kościoła prawosławnego i duchowe zubożenie dusz naszej ovczarni, by je przyciągnąć do katolicyzmu.

Na potwierdzenie owej tezy Aleksiej II przytacza przykłady katolickiej przewrotności, takie jak np. rzekome niepoinformowanie Patriarchatu o obecności i działalności Towarzystwa Jezusowego w Rosji, erygowaniu katolickich parafii w miejscowościach, gdzie nie ma katolików (?), o języku rosyjskim w liturgii rzymskokatolickiej, o prozelityzmie i nacjonalizmie zwłaszcza polskich księży itp.

A oto co na temat rzekomego prozelityzmu pisze cytowany już autor Barmin. W kilku ostatnich latach o katolickiej ekspansji mówiło wielu i wiele – poczynając od patriarchy aż do pryncetnika (niższy sługa w Cerkwi prawosławnej. W gruncie rzeczy nie ma żadnych podstaw do takich zapewnień, o czym się łatwo przekonać. Większości tego, czym do rewolucji dysponował Kościół katolicki, do dziś mu nie zwrócono. Weźmy przykładowo choćby jedno miasto wyróżniające się niegdyś charakterem wielowyznaniowym – północną stolicę imperium. Z 13 katolickich kościołów Petersburga aktualnie tylko dwa znajdują się w posiadaniu prawowitych właścicieli. Jeden z nich (pw. Objawień Matki Bożej z Lourdes) był otwarty praktycznie przez cały czas trwania władzy sowieckiej. Dla ścisłości jeszcze raz należałoby przypomnieć, iż w początkach rządów Gorbaczowa spośród wszystkich katolickich kościołów, kaplic i oratoriów, których było w początku XX w. ponad sto, czynne były tylko dwa kościoły – wspomniany już w Leningradzie i drugi w Moskwie².

² A. Barmin, dz. cyt., s. 124.

Dalej autor szacuje liczbę katolików z Rosji na około trzech milionów i utrzymuje, że Kościołowi katolickiemu zwrócono około jednej trzeciej stanu posiadania sprzed rewolucji, podczas gdy prawosławny otrzymał już prawie wszystko.

Choć sytuacja w tej dziedzinie wciąż się mimo wszystko poprawia, potrzeby pozostają jednak olbrzymie, poczynając od zapewnienia pomocy kapłańskiej ujawniającym się i rozsianym na bezkresnych przestrzeniach wspólnotom, przez duszpasterstwo specjalne, jak np. seminarium duchowne, któremu brak odpowiednich pomieszczeń, pomocy naukowych, biblioteki czy dobrze przygotowanej kadry profesorów i wychowawców, szkołę zwaną Kolegium św. Tomasza Akwińskiego w Moskwie, dająca podstawy wiedzy filozoficzno-teologicznej świeckim, niezależnie od ich przynależności wyznaniowej czy jej braku, duszpasterstwa środowisk twórczych, jakieś wydawnictwa czy pracownie audiowizualne, aż po typową pracę charytatywną. Niemal każdy ksiądz czy siostra mają tak wiele zadań, iż żadnego nie mogą dobrze wykonać. Jest to jedna z wielu przyczyn stresów i małej efektywności pracy, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę ogrom zabiegów związanych z załatwieniem najdrobniejszej sprawy administracyjnej.

„Inwazja”, „prozelityzm” czy „najazd” są określeniami naprawdę na wyrost. Gdyby nie cudzoziemcy, w europejskiej części Rosji byłoby np. dwu księży rosyjskich, choć też obcego pochodzenia, w azjatyckiej – czterech, w Azji Środkowej nie więcej niż pięciu, sześciu. Oczywiście – w porównaniu z taką liczbą miejscowych księży obcokrajowcy stanowią olbrzymią przewagę. Nie jest to sytuacja korzystna, także z punktu widzenia sytuacji wewnątrzkatolickiej, ale wiadomo, że na miejscowych księżych trzeba trochę poczekać.

O ile zaś chodzi o rzekomy prozelityzm, powiedziałbym, iż sama obecność jest już uważana za prozelityzm. Każda działalność duszpasterska może być określona mianem prozelityzmu. Tak też najczęściej bywa. Zorganizowanie przez wspólnotę katolicką kolonii dla dzieci w Polsce, w których – by nie dyskryminować – uczestniczyły i prawosławne latorośle, było okrzykane prozelityzmem przez najwyższych przedstawicieli Patriarchatu. Każda pomoc humanitarna prawosławnym może

być i bywa uznawana za nacisk materialny mający na celu przechodzenie na katolicyzm. Przy tym korzysta się z takiej pomocy, a nawet prosi o nią. Wielokrotnie miałem jednak wrażenie, że korzystający z niej dają odczuć, iż robią łaskę, przyjmując dar. Zdarzało mi się pośredniczyć w uzyskaniu takiej pomocy dla prawosławnych, także dla instytucji prawosławnych. Nigdy nie powiedziano „dziękuję”, a często przy okazji takich spotkań słyszałem wyrzuty pod adresem np. Caritasu katolickiego, że niewystarczająco współpracuje z prawosławnymi. Chyba chodziło o to, iż z jego pomocy korzystają także katolicy czy inni potrzebujący.

Jedną ze znacznie głębszych przyczyn nieporozumień jest chyba „pomieszanie pojęć”. Słyszac dialog, ekumenizm, prozelityzm itp. ma się wrażenie, że te słowa znaczą dla każdej ze stron co innego. Zastanówmy się przez chwilę, co właściwie miał na myśli Aleksiej II, mówiąc, że dialoguje jedynie na temat uniatyzmu i prozelityzmu? Czy nie chodzi tu raczej o jałową polemikę albo o rewindykację, by na „kanonicznym terytorium prawosławnym” nie było innych wyznań? Bezspornie nie o dialog tu chodzi, lecz właśnie o obronę i wysuwanie roszczeń. Na takiej podstawie dialog jest rzeczywiście niemożliwy, zwłaszcza gdy się go ogranicza wyłącznie do dziedziny administracji kościelnej.

Najgłębszą jednak racją nieistnienia dialogu okazuje się brak akceptacji jego najgłębszej motywacji i natury. Jest on bowiem taką relacją, która suponuje dobrowolne zaangażowanie przynajmniej dwóch stron. Otóż owej symetrii nie da się narzucić. W jej braku pozostaje tylko jedno – cierpliwa i permanentna propozycja dialogu. Inaczej mówiąc – sama obecność otwarta na dialog jest z jednej strony jednym z zadań katolickiej działalności w Rosji, z drugiej zaś bywa nazywana prozelityzmem. Niektórzy księża prawosławni, bardziej otwarci na niekonkurencyjną współpracę, już zostali pozbawieni zajmowanych stanowisk. Otwarta obecność dialogowa jest zatem sprawą delikatną i wymagającą roztropności, by nie zaszkodzić nieśmiałoemu otwarciu strony prawosławnej. A wiadomo, iż roztropność jest jedyną cnotą, której nie da się udawać!

Wszystko to prowadzi do wniosku, że prawdziwy dialog będzie możliwy tylko wówczas, gdy obydwie strony żywo

doświadczą, iż jest to niezbywalna konsekwencja wspólnej wiary, wspólnego uznania za cel działania Jezusowej modlitwy: *aby oni jedno byli, jak my jedno jesteśmy*. Do tego czasu chodzi co najwyżej o cierpliwe i żmudne przygotowywanie warunków dialogu. Tylko wówczas, gdy nastawienie dialogowe wypłynie u każdej ze stron ze wspólnej wiary, mają szansę stopniowo zanikać wzajemne uprzedzenia historyczne czy poczucie zagrożenia płynące z obawy konkurencji. Wówczas także ma szansę wyjścia na światło dzienne POWSZECHNOŚĆ Kościoła. Dziś bowiem raczej ma się wrażenie, iż walka toczy się o NAJWAŻNIEJSZE, NAJBARDZIEJ WPŁYWOWE wyznanie chrześcijańskie na danym terytorium, a nie o UNIWERSALIZM CHRZEŚCJAŃSKI.

Twierdzę, że jest to proces, którego rezultat zależy od stopnia rzeczywistego życia wiarą obydwu tu przedstawianych wspólnot chrześcijańskich; że jest to, tautologicznie mówiąc, progresywny proces, którego rezultatów nie sposób przewidzieć. Z jednej bowiem strony zagraża mu zacierzwanie w obronie rzekomo zagrożonych szafców, z drugiej – żądza zacierania różnic, by uspokajać się nierzeczywistą, bo przedwczesną jednością. Koryfeuszy jednych i drugich nie brakuje, także na najwyższych stanowiskach obydwu wyznań chrześcijańskich. Zarówno nadmierny ortodoksofil, jak i zaciekły ortodoksofob czy katolikofob, nie jest w stanie w najmniejszym stopniu przyczyniać się do tworzenia owych warunków prawdziwego dialogu, który w ostatecznym rozrachunku ma wieść do ujawniania się czy urzeczywistniania UNIWERSALIZMU chrześcijaństwa, zróżnicowanego w obrzędach, kulturze czy wrażliwości. Będąc zaś jeszcze w drodze, dialog suponuje zarówno wspólną platformę, jak i rzeczywiste różnice; suponuje wspólne szukanie prawdy, a nie tylko obronę własnego stanowiska każdej ze stron dialogu.

Tymczasem wróćmy jeszcze do oskarżenia o wprowadzanie języka rosyjskiego do liturgii katolickiej. Rzeczywiście, taki zarzut słyszy się często ze strony prawosławnej. O co właściwie chodzi? Postulat ten należy umieścić w historycznym i współczesnym kontekście jednocześnie.

Historycznie katolicyzm w Rosji był zawsze uważany za religię cudzoziemców. Choć językiem liturgii katolickiej była wówczas łacina, to jednak był to język obcy, mało znany nawet

wykształconym Rosjanom. Katolikami zatem byli cudzoziemcy lub Rosjanie obcego pochodzenia: Litwini, Łotysze, Niemcy, Polacy, Ukraińcy, czy przedstawiciele obcych dyplomacji. Rosjanin rodził się prawosławny. Chrzest byłby czymś wtórnym. Przejście Rosjanina na katolicyzm np. w XIX w. było równoznaczne z pozbawieniem go praw obywatelskich. Rosjanie-katolicy w ubiegłym stuleciu musieli żyć poza Rosją, nawet jeśli pochodzili z wpływowych rodzin, jak choćby książę Gagarin. Konsekwentnie – katolicyzm był przedstawiany nie w swojej powszechności czy uniwersalizmie, lecz właśnie jako partykularna religia obcych. Prawosławie – logicznie – też niejako samorzutnie przybierało cechy Kościoła narodowego, ale w świadomości mesjanistycznej, jakiej nie brakowało, uchodziło za uniwersalistyczne. To rekompensowało niedomogi logiczne takiego podejścia.

Aktualnie prawosławie utrzymuje identyczne stanowisko. Kwestia obcego języka w liturgii ma podkreślić właśnie nierosyjskość katolicyzmu. Propozycja używania w liturgii katolickiej języków mniejszości narodowych Federacji Rosyjskiej nawiązuje zatem do kontekstu historycznego, dopełniając go tym, że prawosławie posługuje się w dalszym ciągu w liturgii starocerkiewnosłowiańskim, językiem zatem mało zrozumiałym dla współczesnego Rosjanina. Powstaje więc obawa, że rosyjski język katolickiej liturgii stanie się dodatkowym elementem katolickiej atrakcyjności, obok innych, takich jak rozumienie katolicyzmu w środowiskach zapadnikowskich, nawet niekoniecznie religijnych, jako podstawowego atrybutu kultury europejskiej. Byzow i Filatow utrzymują bowiem, że *katolicyzm cieszy się (...) pewnym zainteresowaniem społecznym. Jego prestiż jest bardzo wysoki (popularność sięga 3,29, a Jana Pawła II 3,37 punktu), zwłaszcza u ludzi z wyższym wykształceniem, wśród młodzieży i chrześcijan w ogóle (tzn. najprawdopodobniej wśród ludzi nie związanych formalnie z żadnym chrześcijańskim wyznaniem – O.R.), u mieszkańców miast, wśród ludzi kooperujących, w środowiskach naukowych, wśród inżynierów – znaczy wśród klas najbardziej dotkniętych światopoglądowym rozkładem.*

Opierając się na danych opinii publicznej „awangardy” katolicyzm jawi się jako atrybut europejskiej cywilizacji i jako

jeden z wyznaczników kultury. Czas pokaże, czy ta atrakcja naszych „okcydentalistów” pozostanie „platońska”. Jest jednak oczywiste, że obecnie jest szansa rozprzestrzeniania się katolicyzmu w Rosji³.

Obawa przed utratą czy przed utrudnionym wejściem w te środowiska może także być powodem niezadowolenia prawosławia z obecności katolicyzmu w Rosji.

Jakkolwiek dziwne mogłoby się to wydawać, zwolenników narodowych języków w liturgii katolickiej nie brak też w Kościele katolickim. Na ogół odrębność językowa pozwalała ludziom zachować tożsamość narodową i wiarę w epoce komunizmu. W skrajnych przypadkach stanowi to obecnie przeszkodę w pracy duszpasterskiej, zwłaszcza wśród młodzieży, która na ogół nie zna języka ojców czy raczej dziadów. W wierzących rodzinach znajomość ta ogranicza się co najwyżej do znanych na pamięć modlitw. Ale i to jest zjawisko nader rzadkie.

Na szczęście problem doczekał się w praktyce kompromisowego rozwiązania, mianowicie większość mszy i katechez odbywa się w języku rosyjskim, ale są też msze w poszczególnych językach narodowych. Paradoksalnie na tym gruncie spotykają się prawosławni i katolicy (mała część prawosławnych) zwolennicy języków narodowych w liturgii czy nawet parafii narodowościowych.

Wydaje mi się, iż wbrew wciąż powtarzanym oskarżeniom strony prawosławnej, Kościół katolicki przestrzega zaleceń komisji pontyfikalnej „Pro Russia”, o ile chodzi o informowanie hierarchii prawosławnej o planowanych i realizowanych przedsięwzięciach. Jeśli takie zarzuty są formułowane, to prawdopodobnie dlatego, że hierarchii prawosławnej nie zadowala ta informacja. Wysuwa ona postulat konsultacji (zresztą komunikat z marca 1992 r. z Genewy właśnie tego nieprecyzyjnego terminu używa, co jakoś uzasadnia pretensje prawosławne), a nawet chciałaby przynajmniej współdecydować o powstawa-

³L. Byzow, S. Filatow, *Religia i polityka w społecznej mentalności narodu sowieckiego*, w: *Religia i demokracja*, Moskwa 1993.

niu i umiejscowianiu struktur katolickich. Świadczyłyby o tym także uparcie powtarzane kłamliwe oskarżenia o braku informacji, które należałoby w tym kontekście raczej rozumieć jako brak prośby o pozwolenie, jeśli chciałoby się uniknąć nieprzyjemnej konstatacji bardziej czy mniej zamierzonego fałszu. Takiej – moim zdaniem – uzurpacji służy termin „prawosławnego terytorium kanonicznego”, hybryda pozbawiona choćby tylko dostatecznego uzasadnienia prawnego. Jak każde bowiem prawo kanoniczne, właściwa władza kościelna jakiegoś partykularnego Kościoła dotyczy wyłącznie instytucji i osób danego wyznania. Nie terytorium zatem należy akcentować, lecz Kościół w najszerszym słowa znaczeniu. Brak jednoznacznych określeń nie sprzyja pokonywaniu rozbieżności. Ustępstwa też nie dają szans na poprawę wzajemnych relacji. Wprost przeciwnie, prowadzą do kolejnych roszczeń i naruszenia prawa osoby do swobodnego wyboru wyznania. Takie zarzuty już są. Rosjanie-katolicy są uważani za zabłąkane owce, które należy przyprowadzić do prawdziwej owczarni. Oczywiście katolicka obecność w Rosji nie ma na celu „nawracania” prawosławnych Rosjan. Ale też katolicki ksiądz nie ma żadnego prawa – wydaje mi się – odmówić dorosłej osobie przyjęcia do Kościoła katolickiego, jeśli ona świadomie i dobrowolnie, bez żadnego nacisku ze strony katolickiej, ale i bez pretensji Cerkwi, decyduje się na przyjęcie katolicyzmu. Wydaje się, iż obawa przed „inwazją katolicką” posiłkuje się przebrzmiałym już w zasadzie w katolicyzmie pierwszym okresem po objawieniach fatimskich i ówczesną krucjatą nawracania Rosji na katolicyzm. Jak z tego wynika, historyczna pamięć jest długa, a jeszcze gorzej, gdy przeszłość trwa w teraźniejszej świadomości, jakby nic się nie zmieniło.

Zamiast wniosków

Rzeczywiście relacje katolicko-prawosławne w Rosji obciąża wielowiekowy balast i wzajemne uprzedzenia bardziej czy mniej uzasadnione i żywe w obydwu Kościołach. Aby je przezwyciężyć – choćby z trudem – konieczna jest chęć czy raczej głęboko religijna motywacja współpracy, której ostatecznym

celem i przyczyną zarazem pozostaje „aby oni jedno byli”. Skandal schizmy podważa bowiem wiarygodność obydwu Kościołów. Z tego punktu widzenia wydaje się, że Kościół katolicki jest bardziej zaawansowany, zdecydowany i przygotowany na położenie kresu animozjom i ponadmilenijnej schizmie.

Ale, jak napisałem wyżej, jest to w dużym stopniu jednostronna propozycja. Do zaistnienia pełnej relacji dialogu nieodzowna jest pozytywna odpowiedź oraz dostosowana do niej praktyka także drugiej strony. To jedna z dwóch podstawowych racji procesu pokonywania skandalu podziału chrześcijaństwa, w konkretnym przypadku wschodniego i zachodniego, mianowicie dążenie do urzeczywistniania Jezusowej modlitwy pożegnalnej oraz braterskiego dialogu.

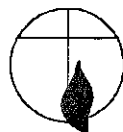
Urzeczywistnianie tego procesu jednoczenia z zachowaniem odrębności wymaga również wzięcia pod uwagę niereligijnych przyczyn i konsekwencji historycznego aktu schizmy. Jak u jego podłoża, tak i w jego następstwie trwającym do dnia dzisiejszego, niebagatelną rolę odgrywają przyczyny polityczne, większe czy mniejsze uwikłanie w sojusz ołtarza z tronem oraz zrodzona na tej podstawie mentalność przywódców Kościoła prawosławnego. Mówię tylko o tym Kościele w kontekście rosyjskiego prawosławia, gdyż proponowany dialog – jak wystarczająco, moim zdaniem, starałem się sugerować wyżej – ma silne, choć dziś nieformalne, związki z władzą państwową, a właśnie mentalność uformowana wielowiekową „symfonią” świeckiego i duchownego autorytetu była tu i jest wciąż bardzo żywa. Chyba dlatego, wykorzystując sytuację, duża część olbrzymiej liczby partii politycznych dzisiejszej Rosji usiłuje w pewnym stopniu z powodzeniem instrumentalizować Cerkiew prawosławną, ta zaś – też w większości – ulega tej pokusie.

Dlatego też wydaje mi się, iż w chwili obecnej należałoby raczej mówić o sytuacji przeddialogowej, choć ze skromnymi elementami dialogu. Obawiam się, że uwarunkowanie to potrwa jeszcze długo. Mentalność bowiem jest jedną z tych ludzkich cech, które zmieniają się niezwykle powoli.

Wcale nie chcę przez to podważać katolickiej obecności w Rosji i jej dialogowego nastawienia. Wprost przeciwnie – by dialog zaistniał i przyniósł pożądane owoce religijne, jest ona

nieodzowna. Tylko ona bowiem prowadzi do wzajemnego poznania, choć nie eliminuje mechanicznie opacznych interpretowania faktów; wyłącznie ona pozwala rozumieć mentalność i sytuację rosyjskich katolików, którzy żyjąc w kulturze przepełnionej prawosławiem, nieraz doświadczają niedosytu, np. zbyt suchej dla nich katolickiej liturgii; wyłącznie ona może się przyczyniać do otwierania się katolickiego getta, też niejednokrotnie zabarwionego swego rodzaju nacjonalizmem; tylko ona wreszcie może prowadzić do stopniowego obalania wielowiekowych wzajemnych animozji i uprzedzeń. Już ta przeddialogowa sytuacja przesądza o wyboistej drodze dialogu. Tylko małe grupy prawosławne są bowiem świadome skandalu podzielonego chrześcijaństwa i gotowe świadczyć na rzecz pojednania. Oby jednym i drugim nie zabrakło sił, dobrej woli i wzajemnej cierpliwości...

Zadaniem podstawowym kościelnych hierarchii jest bowiem służba Kościołowi jako *communio* wiernych Bogu, która w ostatecznym rozrachunku jest służbą konkretnej osobie w nawiązaniu czy pogłębieniu jej osobowej i osobistej więzi z Bogiem w jej konkretnym i złożonym środowisku życiowym. Życie wiarą nie może abstrahować ni od samej wiary, ni od środowiska kulturowego, ni wreszcie od pozytywnych i negatywnych przejawów wiary wewnątrz własnego wyznania. Na Boże zaufanie człowiekowi w realizacji owego „aby jedno byli” wypadałoby nam, ludziom, odpowiedzieć nie mniej wielkodusznym zaufaniem Bogu. A tak na marginesie – trzeba iście Bożego zaufania człowiekowi, by od jego współpracy uzależnić urzeczywistnianie Bożo-ludzkiej i międzyludzkiej *communio*...



Tadeusz Sierotowicz

„Mityczna” organizacja świata i dialog pomiędzy nauką a teologią

Uwagi wstępne

W książce poświęconej rozwojowi pojęcia teorii fizycznej Pierre Duhem przypisywał potępienie Galileusza przez Inkwizycję konfliktowi dwóch różnych sposobów interpretacji związków istniejących pomiędzy teorią fizyczną a metafizyką¹. Pomijając inne aspekty dotyczące tzw. sprawy Galileusza, stwierdzić by zatem można, iż refleksja epistemologiczna winna poprzedzać każdą dyskusję, która chce być owocna. Dotyczy to przede wszystkim kwestii interdyscyplinarnych, do których należy problem dialogu pomiędzy nauką a teologią.

Zagadnienie dotyczące wzajemnych relacji między teologią a nauką nie jest problemem należącym ani do nauki, ani do teologii, a tym bardziej nie jest ono problemem socjologicznym czy historycznym. Jak słusznie zaznacza Ernan McMullin, mamy tutaj do czynienia z problemem epistemologicznym par excellence, który dotyczy tak nauki, jak i teologii w całej ich złożoności². W konsekwencji różne koncepcje epistemologii oraz różne teorie dotyczące powstania świadomości ludzkiej nie mogą być obojętne dla interpretacji zagadnienia dialogu pomię-

¹P. Duhem, *Sozein ta phoinomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris 1908, s. 23 i 134. Niniejszy artykuł jest streszczeniem jednego z rozdziałów obszerniejszego studium poświęconego dialogowi między teologią a nauką, przygotowywanego obecnie do druku.

²E. McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?* w: A.R. Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Notre Dame, 1981, s. 26.

dzy nauką i teologią. W niniejszym artykule chciałbym zaproponować jedno z ujęć epistemologicznych jako możliwy punkt wyjścia do analiz dotyczących tego dialogu. Chodzi mi tutaj o pojęcie mitu zaproponowane przez L. Kołakowskiego. W pierwszej części artykułu opiszę zasadnicze punkty koncepcji Kołakowskiego, w drugiej zaś przedstawię znaczenie tej koncepcji dla dialogu pomiędzy nauką i teologią.

Uwagi na temat epistemologii ewolucyjnej

Świat dany jest człowiekowi jako nie kończący się strumień doświadczeń „porządkowanych” przez człowieka za pomocą pojęć takich, jak np. „przestrzeń”, „czas”, czy „substancja”. Innymi słowy surowcem, by tak rzec, którym człowiek dysponuje w swej relacji ze światem, *jest strumień wrażeń, refleksji, wyobrażeń, poprawek i ciągłych klasyfikacji, który płynie w jego wnętrzu*³.

Człowiek niejako wyrasta z owego strumienia wrażeń i doświadczeń, lecz może być z nim utożsamiony tylko do pewnego stopnia. Oto bowiem pomiędzy człowiekiem i tym strumieniem wrażeń otwiera się pewna przestrzeń i dzięki niej zależność człowieka od świata „osłabia” się do tego stopnia, że człowiek może wejść w relacje ze światem, z sobą samym i z sobą samym jako kimś/czymś, co się wydarza w świecie. Innymi słowy, człowiek znajduje się w relacji z sobą samym, co też znaczy, iż zawsze odnosi się do swego bycia, pojmując to bycie jako swoje własne bycie „wydarzające się” w świecie. Ponadto doświadczenia jako takiego nie należy identyfikować jedynie z tym, co jakby przychodząc z zewnątrz, wydarza się człowiekowi – biernemu przedmiotowi tychże wydarzeń. Człowiek bowiem bierze aktywny udział w tym, co się mu zdarza, dokonując selekcji i swoistego procesu opracowania. Píše na ten temat R. Pirsig: *Nie jesteśmy w stanie uświadomić sobie wszystkiego, ani też pamiętać wszystkiego, ponieważ gdyby tak było, nasz umysł wypełniłby się mnóstwem szczegółów uniemożliwiających myślenie. Musimy zatem wybrać i wynik takiego wyboru,*

³O. Sachs, *Neurologia e anima*, „La Rivista dei Libri”, nr IV/1991, s. 28.

który nazywamy „świadomością”, nie jest nigdy identyczny z tym, czego doświadczamy, albowiem właśnie proces wyboru zmienia te doświadczenia. By tak rzec, bierzemy garść piasku z nieskończenie szerokiej panoramy doświadczeń i nazywamy tę garść światem. Kiedy już stworzymy sobie ten świat, dokonujemy dalszych podziałów (...) Dzielimy garść piasku na kopczyki i mówimy: to i tamto, tu i tam, białe i czarne, teraz i potem⁴.

Nie jest konieczna dla przedstawianych tutaj rozważań szczegółowa analiza tego, co współczesne nauki mówią na temat formowania się wrażeń w mózgu człowieka, na temat związku pomiędzy umysłem a mózgiem oraz na temat procesu (ewolucyjnego?), który doprowadził do powstania świadomości. Pomijając szczegóły i chcąc jedynie dać przykład toczących się w tej dziedzinie dyskusji, można wspomnieć o teorii tzw. darwinizmu neuronowego, czyli teorii opisującej proces selekcji grup neuronów, zaproponowanej przez G. Edelmana⁵. Wyniki nie pozostają bez wpływu na współczesne teorie epistemologiczne, zwłaszcza te, które realizują program tzw. epistemologii ewolucyjnej. Ten nurt w epistemologii współczesnej, nawiązujący do opracowań K. Poppera, D. Campbella, K. Lorenza i wielu innych, głosi tezę, iż indywidualne procesy uczenia się, jak też proces poznania naukowego, opierają się w ostatecznym rozrachunku na mechanizmach selekcji zapewniających przetrwanie cech i charakterystyk korzystnych z punktu widzenia adaptacji do otoczenia⁶. Zwłaszcza w nurcie nawiązującym do myśli K. Poppera podkreśla się, iż punktem krytycznym w ewolucji człowieka, lub precyzyjniej: w wyłonieniu się człowieka ze świata zwierząt, była możliwość stworzenia i rozwoju tego, co Popper nazwał *światem trzecim*. Popperowski „świat trzeci” nie jest jednak wyłącznie związany z przetrwaniem człowieka we wrogim środowisku życia, czy też z możliwością przewidywania przyszłych wydarzeń. Umożliwia on też bowiem rozumienie

⁴R.M. Pirsig, *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, Milano 1991 (tytuł oryginału: *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*), s. 84-85.

⁵Zob. np. G.M. Edelman, *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Milano 1991 (tytuł oryginału: *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York 1989) i cytowaną tam literaturę.

⁶Na ten temat zob. np. K.R. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London 1992, s. 180-196.

środowiska, w którym człowiek żyje⁷. Pytanie dotyczące szczegółów tworzenia tej specyficznej dla człowieka struktury pojęciowej modelującej świat, zostało podjęte przez wielu uczonych. Szczególnie ciekawe wydaje się ujęcie G. Radnitzky’ego⁸.

G. Radnitzky, dyskutując ewolucję aparatu zmysłowo-poznawczego człowieka, wyróżnia dwa rodzaje teorii odgrywających istotną rolę w procesach adaptacyjnych: teorie „pierwszorzędne” i „drugorzędne”. Teorie „pierwszorzędne” przedstawiają dziedzictwo filogenetyczne ukształtowane w trakcie rozwoju gatunku. Chodzi tutaj zatem o wspólne dziedzictwo człowieka, niezależnie od kultury, w której żyje, dziedzictwo mające podstawowe znaczenie dla przeżycia człowieka i będące ponadto rodzajem jego uniwersalnego uposażenia. Przykładami teorii tego typu są: pojęcie przyczynowości czy też doświadczenie przestrzeni jako przestrzeni Euklidesa (teorie te należą do „świata drugiego” w ujęciu Poppera).

Istnieją jednak teorie, które nic nie zawdzięczają ewolucji biologicznej i które powstały wyłącznie w wyniku ewolucji kulturowej. Teorie tego typu, zwane przez Radnitzky’ego „drugorzędnymi”, usiłują wyjaśniać zjawiska w sposób różny od teorii „pierwszorzędnych”, a czynią to odwołując się do bytów nadprzyrodzonych i nie odwołują się do bezpośrednich danych zmysłowych. Teorie te nie są podstawowe, gdy chodzi o przetrwanie człowieka, i ponadto są czymś specyficznym dla danej kultury (można je zaliczyć do „świata trzeciego” według Poppera). Z systematycznego punktu widzenia teorie te dzielą się z kolei na duchowo-osobowe i naukowe.

Te dwa typy teorii „drugorzędnych” mają wiele punktów wspólnych. Dla przykładu, oba te typy teorii zakładają istnienie pewnych bytów „ukrytych”, wykraczających poza zakres doświadczenia codziennego i ponadto przyjmują jako punkt wyjścia doświadczenia „opracowane” przez teorie „pierwszego rzędu”. Istnieją jednak zasadnicze różnice między nimi.

⁷Na temat „świata trzeciego” zob. np. M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 146-165.

⁸Zob. np. G. Radnitzky, *The Birth of Modern Science out of the European Miracle*, „Journal for General Philosophy of Science”, nr 21/1990, s. 275-292.

Różni je przede wszystkim rodzaj atmosfery intelektualnej, w której się rozwijają. Teorie „drugorzędne-duchowe” ewoluują w atmosferze „tradycjonalizmu poznawczego”, podczas gdy te naukowe – w atmosferze myślenia krytycznego uznającego otwarcie omyłność poznania naukowego. W konsekwencji oba typy teorii „drugorzędnych” inspirowane są różnymi modelami poznania i odwołują się do całkowicie różnych sposobów uzasadniania i budowania swych modeli. Według G. Radnitzky’ego ta ostatnia różnica jest podstawowa. Teorie „duchowe” rozwijają się w sposób, który opiera się na swoistej „zgodności”, bowiem określone zdanie nabiera znaczenia w danej teorii tego typu, o ile jest ono spójne z tą teorią i z jej założeniami. Teorie naukowe natomiast rozwijają się w sposób oparty na konkurencji, w którym podstawową rolę odgrywa współzawodnictwo pomiędzy różnymi teoriami, implikujące m.in. możliwość intersubiektywnej weryfikacji. Nakłada to pewne warunki na teorie naukowe, warunki nie mające żadnego znaczenia w przypadku teorii „duchowych”: *Teorie naukowe nie mogą wyrażać osądów dotyczących wartości i norm nie mających charakteru operacyjnego. A zatem nie mogą one rozwiązywać problemów moralnych, nie mają też nic do powiedzenia na tzw. tematy egzystencjalne dotyczące życia, śmierci, szczęścia itp.*⁹

Przedstawione wyżej ujęcia prowadzą do wizji człowieka interpretującego świat, w którym żyje, oraz tworzącego różne obrazy i przedstawienia tegoż świata. „Obrazy” te mogą rzecz jasna zmieniać się nie tylko przy przejściu od jednej kultury do drugiej, lecz także wewnątrz tej samej kultury.

O micie

Rozważania G. Radnitzky’ego dotyczące teorii „drugorzędnych” mogą być uogólnione i pogłębione na podstawie koncepcji mitu zaproponowanej przez L. Kołakowskiego¹⁰.

Kołakowski nie definiuje precyzyjnie pojęcia mitu w żadnej ze swoich książek. Jest to pojęcie złożone i odnosi się do szero-

⁹ G. Radnitzky, dz. cyt., s. 286.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Orróre metafisico*, Bologna 1990 (tłum. pol.: *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990) oraz tegoż, *Presenza del mito*, Bologna 1992 (tłum. pol.: *Obecność mitu*, Wrocław 1994). Książki te będę oznaczał, odpowiednio, skrótami: IIM i OM. Wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów są moje.

kiego zakresu zagadnień, od nauk doświadczalnych począwszy, a na religii skończywszy. Każdy mit zawiera rodzaj centrum, czy też bazy tworzonej przez mity religijne i wychodząc poza to centrum, obejmuje *te konstrukcje pojęciowe, które pozwalają na teologiczne połączenie zmiennych i przygodnych składników doświadczenia, odnosząc je do realności niczym nie uwarunkowanych (takich jak „byt”, „prawda”, „wartość”)* (OM, 23).

Pojęcie mitu może być rozumiane jako swoista sieć pojęciowa ujmująca określone składniki kultury, jej elementy niezmiennie i zasady porządkujące zjawiska. Mit jest obecny w różnych typach aktywności intelektualnej człowieka i jest jakby regułą heurystyczną sprowadzającą się do zasad rozumienia rzeczy w świetle przedempirycznego porządku. Pisze Kołakowski: *Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (...) lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia* (OM, 31).

Pojęcie mitu w interpretacji Kołakowskiego nie pokrywa się z tzw. mitami religijnymi dotyczącymi początku istnienia świata, które są obecne w społeczeństwach prymitywnych. Nie odpowiada też ten termin najczęściej przyjętemu znaczeniu słowa „mit”, które w tym przypadku odnosi się do wyjaśnień wymyślonych, nierealnych, a nawet fałszywych, zwłaszcza w konfrontacji z wynikami nauki. Mit (lub precyzyjniej: mityczna organizacja świata, co może lepiej oddaje intencje Kołakowskiego¹¹) jest elementem podstawowym i źródłowym każdej kultury. Nie mogą one obejść się bez mitu, ponieważ mit określa źródłowe warunki poznania człowieka i jego relacji ze światem. Można wymienić trzy zasadnicze potrzeby egzystencjalne człowieka, na które odpowiada lub też które realizuje

¹¹ „Organizacja mityczna świata” jest określana przez Kołakowskiego jako „zespół reguł umożliwiających interpretację rzeczywistości doświadczalnej jako rzeczywistości obdarzonej sensem” (OM, 31).

mityczna organizacja świata. Chodzi tutaj przede wszystkim o potrzebę ustanowienia teleologicznego porządku w świecie, tzn. o potrzebę *oswojenia świata doświadczenia przez jego rozumiejącą interpretację, odnoszącą go do niewarunkowanego bytu, który łączy między sobą różne zjawiska w sposób odpowiadający określonym celom* (OM, 30).

Następna potrzeba jest związana z pragnieniem wiary w trwałość podstawowych wartości, ostatnia zaś dotyczy wymogu widzenia ciągłości w zdarzeniach zachodzących w świecie. We wszystkich tych trzech potrzebach lub też w tych trzech wersjach jednej i tej samej potrzeby, znajduje się ten sam motyw. Píše Kołakowski: *Tak więc przy najbardziej pobieżnym spojrzeniu widoczne jest, iż we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swojej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła* (OM, 33).

Mit jest uniwersalnym składnikiem kultury, ponieważ w samej naturze poznania ludzkiego tkwi swoisty mechanizm „mitotwórczy”. Mityczna organizacja świata, w której człowiek uczestniczy, nadaje sens nie tylko historii, lecz także teraźniejszości. Można zatem mówić o diachronicznym (wyżej opisanym) i synchronicznym wymiarze mitu. Wymiar synchroniczny mitu wyraża się w neutralizacji „fenomenu obojętności świata” wobec człowieka i jego losu: *Tym, od czego uciekamy, jest doświadczenie obojętności świata, a próby przezwyciężenia tej obojętności stanowią odśrodkowy sens ludzkich zmagañ z losem w jego codzienności i w jego ekstremach* (OM, 112). Mit w swym aspekcie synchronicznym winien zdać sprawę z dwóch zwłaszcza doświadczeń człowieka, w których owa obojętność świata wydaje się widoczna w sposób szczególnie wyraźny: śmierć i miłość.

Gdy chodzi o rozróżnienie nauki od przekonań metafizycznych, należy podkreślić, iż punktem wyjścia rozważań Kołakowskiego jest odróżnienie dwóch funkcji rozumu ludzkiego prowadzących do utworzenia odrębnych systemów wartości w obrębie cywilizacji. Nauka widziana w tej perspektywie okazuje się „przedłużeniem” technologicznej gałęzi cywilizacji. Kwestie metafizyczne natomiast, pozbawione jakiegokolwiek

znaczenia dla technologii, są przedłużeniem gałęzi mitycznej kultury i *usiłują wyrazić relatywność świata doświadczenia oraz próbują opisać tę nieuwarunkowaną rzeczywistość, dzięki której rzeczywistość przygodna zyskuje sens* (OM, 29).

Można zatem mówić o dwóch rodzajach relacji poznawczej człowieka ze światem: technicznym (nauka) i mitycznym (mity). Powyższe rozróżnienie odpowiada dwom typom teorii „dru-gorzędnych” w ujęciu G. Radnitzky’ego, z tą wszakże różnicą, iż Kołakowski podejmuje swe rozważania w szerszym kontekście, co umożliwia podjęcie zagadnienia roli filozofii w kultu-rze.

Mit i filozofia

Filozofia, podobnie jak mity, utrzymuje, iż świat „tak na-prawdę” nie jest taki, jak się przedstawia naszym oczom, i że wymaga wyjaśnienia w odniesieniu do jakiejś rzeczywistości bardziej podstawowej. W odróżnieniu jednak od mitów filozofia opiera się jedynie na autorytecie rozumu. Mity nie mają z re-guły żadnych „naturalnych” odpowiedników pośród różnych systemów metafizycznych i jeżeli opisują jakąś rzeczywistość podstawową, to m.in. dlatego, iż rzeczywistość ta nie daje się wyrazić w żadnym żargonie metafizycznym. Jak zauważa Koła-kowski, *prywatni bogowie, do których ludzie wznoszą swe mod-ły, którym ludzie dziękują, którym są postuszni, których wielbią i zarazem usiłują podporządkować swej woli, nie mogą być oczywiście w żaden sposób zidentyfikowani z bytem absolutnym, który metafizycy na próżno usiłują oswoić swoją mową. Taka identyfikacja w historii kultury europejskiej zdarzyła się w wy-niku nadzwyczajnych wydarzeń historycznych i w żadnym razie nie może być uważana za regułę*¹².

Prawdziwe uczestnictwo w micie ma miejsce jedynie przez akt całkowitej i osobowej akceptacji. W odróżnieniu od nauki,

¹² HM, s. 25. Nie bez ironii R. Pirsig zauważył, iż „metafizyka nie jest rzeczywi-śtością; może ona być raczej porównana do restauracji oferującej NAZWY dotyczące rzeczywistości. Jest to restauracja polecająca menu zawierające trzydzieści tysięcy stron, lecz nic do jedzenia” (tegoż, *Lila. Indagine sulla morale*, Milano 1992 /tytuł oryginału: *Lila. An Inquiry into Morals*, London 1992/, s. 87).

metafory i wyobrażenia mityczne nie umożliwiają rozróżnienia porządku wartości i porządku faktów, „być” i „winno być”, zdań orzekających i zdań powinnościowych. W konsekwencji doświadczenie mityczne angażuje całą osobowość i jest porównywalne z aktem zawierzenia się określonemu bóstwu. Rozróżnienie dokonywane wewnątrz tego aktu wiary na to, co mit wyraża, i to, czego wymaga (w sensie reguł postępowania), jest konstrukcją intelektualną drugorzędą (można ją określić jako a posteriori).

Wiara rozumiana w powyższy sposób przedstawia nieodzowny czynnik rozwoju kultury. Tym niemniej dokonać takiego aktu wiary, znaczy przekroczyć granice filozofii. Filozofia bowiem winna rozważać kwestie dotyczące sensu każdej wiary, tj. winna badać historyczne fundamenty regenerujące treści (metafizyczne) wiary, lecz jeżeli chce pozostać w zgodzie z własnymi regułami, sama nie może zaakceptować tych treści. Tym sposobem filozofia, jeżeli pragnie pozostać wierna sama sobie, powinna ciągle negować własny język metafizyczny, który pozwolił jej przekroczyć horyzont doświadczenia. Jak zauważa M. Flis, *w ten sposób filozofia zachodnia – dzięki podobieństwu cech strukturalnych – osiągnęła dynamikę analogiczną do tej, która stała się udziałem rozwiniętej kultury europejskiej: uruchomiła proces nieustannej samokrytyki i samokwestionowania*¹³.

Ponieważ filozofia odznacza się tendencją do samokrytyki i samokwestionowania, nie mogła nie zanegować tejsze tendencji. Dlatego w historii filozofii można spotkać kierunki zmierzające do neutralizacji tych samokrytycznych tendencji. Próby te nie zdołały jednak stłumić w umyśle ludzkim impulsu, który każe nieustannie podejrzewać, iż *świat rzeczywiście realny jest ukryty pod warstwą tego, co dotykalne* (HM, 19).

Chcąc być wiernym swemu powołaniu, filozof winien zawsze być świadom, iż nie istnieją żadne „królewskie” drogi umożliwiające zrozumienie „tajemnego szyfru” wszechświata. Niektórzy jednak, pisze Kołakowski, utrzymują, iż potrafią złamać

¹³ M. Flis, Leszek Kołakowski – *teoretyk kultury europejskiej*, Kraków 1992, s. 50.

oczywiście częściowo, nigdy całkowicie – ten intrygujący tajemny szyfr, i to niekoniecznie dzięki jakiejś inicjacji gnostycznej (...). Mówią raczej, iż przyjmują specjalne podejście duchowe, dzięki któremu otwierają się na głos Ducha komunikującego znaczenie, co więcej, twierdzą, iż takie otwarcie jest możliwe i dostępne dla wszystkich (HM, 120). Owo „podejście duchowe” realizuje się dzięki uczestnictwu w micie, który przypomina nieco akt wiary. Raz jeszcze należy tutaj przypomnieć, iż owo „podejście duchowe” znaczy przekroczenie granic filozofii.

Podsumowując, można opisać filozofię jako aktywność, której powołaniem jest uparte i konsekwentne stawianie tych samych, odwiecznych kwestii, oferowanie nowych odpowiedzi i argumentów oraz tworzenie nowych języków mających służyć ujęciu całego, ludzkiego doświadczenia w systemie pojęciowym wykraczającym poza to, co dotykane i bezpośrednio doświadczalne. U podstaw tych poszukiwań leży przekonanie, iż *wszystkie składniki wszechświata dostępne doświadczeniu, włączając w to nas samych i wszechświat jako całość, są same z siebie niepojmowalne, a ponadto – będąc przygodne – nie mogą być fundamentem same dla siebie. W konsekwencji, by tak rzec, „wpadłyby” w przepaść, gdyby nie oparcie pochodzące ze strony rzeczywistości, która jest sama dla siebie fundamentem* (HM, 23).

Rozważania Kołakowskiego dotyczące filozofii winny być interpretowane na podstawie jego wizji kultury, zwłaszcza tej zachodniej. Jak już wspominałem, cechą tej kultury jest ciągła samokrytyka i samokwestionowanie. Do wyłonienia się tych cech przyczyniło się w sposób decydujący chrześcijaństwo. Ono z kolei charakteryzuje się swoistym napięciem wewnętrznym, kreowanym przez obecne w nim czynniki znajdujące się w ciągłej opozycji. *Chrześcijaństwo – pisze Kołakowski – nie może się uwolnić od napięcia, które powstaje z samej natury jego zadania: stąd, że w widzialnym świecie i poprzez jego narzędzia ma przekazywać wartości spoza świata. Może znieść to napięcie tylko w ten sposób, że arbitralnie usunie jeden z jego członków; już to tak właśnie, jak radykałowie reformacji próbowali uczynić, gdy pozbawili chrześcijaństwo związków z materią, ciałem, doczesnością, życiem społecznym (czyli fakty-*

cznie negując dzieło wcielenia), już to tak, jak wielu współczesnych „progresistów” czyni, redukując chrześcijaństwo do programu politycznego i po prostu obcinając jego religijne korzenie (a więc także negując dzieło wcielenia)¹⁴. Kołakowski w sposób szczególny podkreśla cztery z owych opozycji: świat doczesny–transcendencja, dobro–zło, pesymizm–optymizm, sacrum–profanum.

Owe opozycje są obecne w kulturze i mają centralne znaczenie dla jej istnienia. Zajęcie jakiegokolwiek stanowiska za bądź przeciw w kwestiach stawianych przez te opozycje jest czymś szkodliwym dla kultury. Należy jednak podkreślić, iż jedynie religijne doświadczenie świata pozwala ustalić podstawy wartościowania o charakterze logicznym i etycznym. „Religijne doświadczenie” świata winno być w tym kontekście widziane nie tylko jako akt wiary chrześcijańskiej, lecz jako akt, przez który człowiek akceptuje określony mit.

Na zakończenie tej części artykułu, chciałbym poruszyć jedną jeszcze kwestię. Otóż w swej interesującej recenzji „Obecności mitu” G. Chrzanowski OP zauważa pewną nieaktualność książki L. Kołakowskiego po prawie trzydziestu latach od jej napisania. Chrzanowski pisze np.: *Dziś, w epoce olbrzymiego zainteresowania różnymi zjawiskami religijnymi, wydaje się, że punkt wyjścia rozważań Kołakowskiego – pozytywistyczne odrzucenie metafizyki i religii – został przekroczony. Nikt nie kwestionuje już potrzeby mitu ani obecności mitu*¹⁵. I nieco dalej, w konkluzji, stwierdza: *Dziś w myśleniu o religii musimy postąpić naprzód. Potrzebujemy kryteriów i ustaleń, które umożliwią nam orientację w sferze mitu i wybór wartości*¹⁶. Sądzę, iż książka Kołakowskiego nie była i nie jest jedynie polemicznym zajęciem stanowiska w debatach toczących się w latach sześćdziesiątych, lecz także wyrazem określonego stanowiska epistemologicznego dotyczącego m.in. relacji pomię-

¹⁴ L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 160.

¹⁵ G. Chrzanowski OP, *Demonstratio mythica sive religiosa*, „Znak”, nr 6/1995, s. 131.

¹⁶ Tamże, s. 132. Autor recenzji nawiązuje tutaj do wielości sekt, będących jedynie pozorem mitu i banalizujących prawdę religii.

dzy różnymi kontekstami poznania. Dlatego nie podzielam konkluzji Chrzanowskiego, stawiającego Kołakowskiemu pytania należące do innej nieco dziedziny.

Tym niemniej pytanie Chrzanowskiego dotyczące kryteriów wyboru pomiędzy różnymi „mitami” wydaje się interesujące. Jedna z ciekawszych wersji takiego kryterium (a być może jedyna możliwa), została sformułowana przez C.Ch. Bry w książce „Verkappte Religionen” opublikowanej w latach dwudziestych obecnego stulecia¹⁷. Bry proponuje bardzo proste kryterium odróżniające religię „prawdziwą” od „zakamuflowanej”. Otóż religia „prawdziwa” uczy głębokiego respektu wobec niepojmowalności świata, bowiem w świetle wiary świat staje się większy niż ten doświadczany. Ten świat wiary ma swoje tajemnice, nie zawsze dostępne poznaniu człowieka. Natomiast w ramach religii „zakamuflowanej” świat staje się mniejszy, tzn. każdy element doświadczenia potwierdza religię, rozwiewając tym samym każdą wątpliwość i wyjaśniając każdą tajemnicę.

Mit i dialog pomiędzy nauką i teologią

Na zakończenie niniejszego artykułu chciałbym przedyskutować krótko niektóre konsekwencje ujęcia Kołakowskiego istotne dla dialogu pomiędzy nauką i teologią. Według tego ujęcia obie gałęzie kultury (lub poznania ludzkiego) pozostają w ścisłym związku z „organizacją mityczną” świata. Należąc jednak do różnych gałęzi kultury są nie tyle w opozycji, ile raczej są różnymi rodzajami relacji poznawczej ze światem. Zatrzymajmy się na chwilę nad tym stwierdzeniem.

Kołakowski w „Horror metaphysicus” wspomina książkę L. Chwistka zatytułowaną „Pluralizm rzeczywistości” i opublikowaną w 1921 r. Chwistek sugeruje w tej książce, iż istnieją cztery rodzaje rzeczywistości niezależne od siebie: rzeczywi-

¹⁷Opieram się tutaj na znakomitej książce R. Safranskiego, *Heidegger e il suo tempo*, Milano 1996 (tytuł oryginału: *Ein Meister aus Deutschland*, München-Wien 1994), s. 188-189.

stość przedmiotów (tak jak są one widziane w codziennym doświadczeniu), nauk fizycznych, wrażeń i wyobrażeń¹⁸. Odwołując się do tych czterech rodzajów rzeczywistości można usprawiedliwić wiele różnych obrazów świata, pod tym wszakże warunkiem iż żadnej z tych wizji nie zostanie przyznany monopol na prawdę. Chwistek zaproponował swą teorię celem wyjaśnienia pewnych kwestii związanych z metafizyką malarstwa, sędzę jednak, iż zawiera ona interesujące sugestie również dla innych zagadnień. Chodzi tu zwłaszcza o konstatację, iż z filozoficznego punktu widzenia nie można negować, bez popadania w błędne koło, podziału na różne „typy” rzeczywistości odpowiadające stosownym, uniwersalnym modelom doświadczenia, poznania i potrzeb praktycznych będących sposobem organizacji świata¹⁹.

Na podstawie idei L. Chwistka oraz na podstawie wizji filozofii proponowanej przez L. Kołakowskiego w omawianych wyżej jego książkach można wyróżnić cztery rodzaje kontekstów, w ramach których człowiek „organizuje” świat, w którym żyje: kontekst filozofii, religii (teologii), nauki, doświadczenia codziennego.

Jak już pisałem wcześniej, Kołakowski uważa religię chrześcijańską za jeden z fundamentów kultury zachodniej. Owa zasadnicza rola chrześcijaństwa ma polegać na jego zdolności do ciągłego kwestionowania samego siebie, co z kolei jest manifestacją napięcia pomiędzy tym, co „naturalne”, i tym, co „nadprzyrodzone” znajdującego się u samych korzeni chrześcijaństwa. Ponadto, jak utrzymują liczni historycy, chrześcijaństwo przyczyniło się w znaczący sposób do powstania nauk doświadczalnych.

Czyniąc powyższe stwierdzenia chcę podkreślić fakt, iż relacja pomiędzy nauką i teologią nie może być rozpatrywana jedynie w jej aspekcie bezpośrednim, tj. jedynie jako relacja pomiędzy dwoma różnymi kontekstami poznania. Należy bowiem uwzględnić także ogólne ramy pojęciowe, wewnątrz których

¹⁸ HM, 104-105.

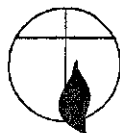
¹⁹ Zob. HM, 30.

sytuują się te dwie tradycje badawcze i do których ciągle się one odnoszą. Chodzi mi tutaj o „organizację mityczną” świata, za pośrednictwem której człowiek usiłuje określić sens i znaczenie całego swego doświadczenia.

W nieco uproszczonym sensie owa „organizacja mityczna” świata może być interpretowana jako ogólny obraz świata, będący historycznym wyrazem „udziału” człowieka w micie, czyli będący wyrazem tego aktu, za którego pośrednictwem człowiek określa swe ontologiczne, epistemologiczne i etyczne punkty odniesienia. Tym sposobem otwiera się nowa perspektywa dla studium dotyczącego dialogu pomiędzy nauką i teologią, tj. perspektywa ogólnych obrazów świata. Obrazy te, będące konstrukcjami intelektualnymi, czasem niekompletnymi i nieefektywnymi, pozwalają jednak człowiekowi na uzyskanie pewności oraz sensu istnienia i w tym właśnie sensie mogą być uważane za fundamentalne i źródłowe.

Tak więc dialog pomiędzy nauką i teologią winien być rozważany na dwóch poziomach: na poziomie różnych kontekstów poznania i na poziomie ogólnych obrazów świata, czyli w kontekście kultury, która z jednej strony umożliwiła zaistnienie uczestników dialogu, z drugiej zaś strony jest przez nich silnie kształtowana²⁰.

²⁰Niektóre aspekty tego zagadnienia przedstawiłem w artykule *O dialogu między teologią a nauką. Podejście filozofii nauki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr XVI/1994, s. 63-73.



ks. Andrzej Zuberbier

Wiedza a wiara

Wiek XIX

Sprawa nauki i wiary, ich wzajemnego stosunku, a przede wszystkim ich przeciwstawienia sobie, wyrasta z XIX w. To, co się działo wcześniej, działo się w ramach jednego, integralnego, chrześcijańskiego spojrzenia na świat. Sprawa Galileusza mieściła się w tych granicach, była jakby wewnątrz wiary. Nie różniano wyraźnie tego, co należy do kompetencji nauki, od tego, co głosi Biblia jako Boże objawienie. Jednak w XIX w. nauka staje się świadoma siebie i eliminuje teologię, wiarę oraz filozofię. W latach 1830-32 wychodzi „Cours de philosophie positive” Augusta Comte’a. Nauki „pozytywne”, oparte na doświadczeniu, nie tylko wysuwają się na pierwszy plan, ale mają wyeliminować z pola ludzkiego myślenia religię i filozofię, przejmując niejako ich rolę. W ten sposób rodziło się upodobanie nauki w sobie, szybko zdobywał teren tzw. scjentyzm, rozwijał się ewolucjonizm. Nauka skoncentrowała się na pochodzeniu świata i gatunków, poddając krytyce tekst o stworzeniu z Księgi Rodzaju. Ewolucjonizm nie ograniczał się jednak do sprawy pochodzenia poszczególnych gatunków i nie występował jedynie w naukach przyrodniczych. Schemat ewolucyjny posłużył także do interpretacji zjawisk moralnych, rozwoju kultury czy samej religii. Także do interpretacji rozwoju chrześcijaństwa. Scjentyzm łączył się ściśle z historyzmem, według którego *natura ludzka i kultura są kształtowane w toku historii i można je zrozumieć tylko na tle rozwoju historycznego*¹. Nic więc dziwnego, że poza doświadczeniem, faktami, nie uznawano innego tworzywa nauki: oto jedyna nauka i jedyna metoda.

¹A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.

Dziewiętnastowieczna nauka przyjmuje przy tym, co rozumiało, postać antyklerykalną, antykościelną, a nawet antyteistyczną czy ateistyczną. Jest to wyraz chęci wyzwolenia się spod kuryteli Kościoła.

Wiara i teologia XIX w. nie były przygotowane do podjęcia kontrowersji z naukami przyrodniczymi, ze scjentyzmem i historyzmem. Były bezradne. Jeżeli teologia operowała jakimiś instrumentami racjonalnymi, to należały one tradycyjnie do filozofii. Sprzeciw wobec filozofii wytrącał teologii owe narzędzia z ręki. Teologia po staremu śledziła niezgodność nauki z Biblią. Ewolucjonizm był dla niej nie do przyjęcia. Pojawiały się co prawda w teologii próby wyjścia z impasu, z jednej strony racjonalizm i semiracjonalizm chciały sprowadzić wiarę do rzędu spraw oczywistych dla ludzkiego rozumu, z drugiej strony występował fideizm i tradycjonalizm, zgodnie z którym wiara należy do rzędu przekonań odziedziczonych z przeszłości i nie podlegających analizie racjonalnej. Poglądy te jednak, uznane zresztą za nieortodoksyjne, nie odegrały w teologii większej roli i nie zmieniły jej sytuacji w stosunku do nauki. Tak doszło do modernizmu.

Modernizm

W modernizmie konflikt wiedzy i wiary osiąga punkt kulminacyjny. Modernizm nie jest cierpliwy. Widząc sprzeczność między twierdzeniami nauki i przekonaniami wiary, a chcąc mimo to zachować jedno i drugie, głosi różność płaszczyzn: nauka działa na płaszczyźnie poznawczej i jest sprawą doświadczenia i rozumu, wiara natomiast jest przejawem sił emocjonalnych człowieka. Pojawia się na powierzchni świadomości, a wyraża w twierdzeniach dogmatycznych, których prawdziwość jest jednak względna. Wiara została sprowadzona w ten sposób do stanu emocjonalnego i językowych możliwości kultury danej epoki. Na czym zatem ma polegać jedność wiary i wiedzy? Modernizm uważa, że ten sam człowiek jako uczony (lub raczej jako „nauczony”) może przyjmować twierdzenia naukowe, a jednocześnie jako człowiek wierzący może wyznawać prawdy przeciwne twierdzeniom naukowym.

Modernizm jest więc w gruncie rzeczy kapitulacją wobec nierozwiązywalnego, jak się wydawało, problemu stosunku wiedzy do wiary. A może jest to kapitulacja wiary wobec wiedzy i rozumu? Najczęściej bowiem konfrontacja między wiedzą, a w każdym razie między tym, co uważano za „naukowe” a wiarą wypadała, co łatwo zrozumieć, na korzyść nauki i nie pozostawiała wiary w spokoju; raczej ją burzyła. Być może obce są już nam dzisiaj doświadczenia „nieba w płomieniach”, ale dla wielu młodych i wierzących ludzi z początku naszego stulecia były to doświadczenia najbardziej przejmujące.

Stolica Apostolska ostro reaguje na modernizm encykliką „Pascendi” (1908) Piusa X i przysięgą antymodernistyczną. Wiara – głoszą te dokumenty – jest ze swej natury aktem intelektualnym, aktem poznawczym, a nie działaniem emocjonalnym. Dogmaty wiary mają absolutną wartość poznawczą, a nie są relatywnym, dobrym w określonym czasie wyrazem uczuć czy nastawień religijnych.

Znaczy to jednak, że konflikt wiary i nauki nadal pozostaje nie rozwiązany.

Okres międzywojenny

W okresie międzywojennym pojawia się w nauce pozytywizm w swej radykalnej postaci neopozytywizmu. Coraz bardziej zaostrza się wymagania stawiane doświadczeniu, a także opartemu na nim rozumowaniu. Chodzi o to, aby nie przedostawały się do doświadczenia i jego opisu żadne elementy pozadoświadczalne. Wypowiedzi filozoficzne i teologiczne nie mieszczą się w kategoriach fałszu czy prawdy. Pozostają poza tymi kategoriami jako po prostu pozbawione sensu.

Przy tym jednak w porównaniu do XIX w. nauka uprawiana w duchu neopozytywistycznym traci swoje antyreligijne nastawienie, a w każdym razie nie jest uprawiana z takim nastawieniem. Zyskała już akceptację jako domena świecka, nie kościelna, wolna jest więc od wpływów Kościoła i nie ma czego zwalczać. Zajmuje się sobą samą. I nie spostrzega, być może, że równocześnie rozwijają się wielkie nurty filozofii XX w., odsądzanej przez nią od czci i wiary: bergsonizm, fenomenologia,

egzystencjalizm. Jest to filozofia uprawiana poza Kościołem... Podobnie jak nauki szczegółowe.

A wiara w tym czasie? Powiedzmy najkrócej: w rezultacie zdefiniowania wiary w dokumentach antymodernistycznych jako aktu intelektu – uznania za prawdę tego, co Bóg objawił – akcentuje się ten właśnie charakter wiary: jako aktu intelektu, aktu poznawczego, który, jak potocznie mniemano, ma za przedmiot zdania objawione. Teologia zajmuje się warunkami dochodzenia do określenia dogmatów. Tak jakby całe objawienie musiało zostać w wyniku pracy teologicznej i orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego wyrażone w dogmatach... Jakby wiara była sumą zaakceptowanych zdań dogmatycznych. Można w tym dostrzec swoisty wpływ neopozytywizmu na teologów, którym, tak się przynajmniej wydaje, imponowało neopozytywistyczne dążenie do absolutnej ścisłości naukowej. Usiłowali oni wymagania stawiane naukom doświadczalnym przenieść do teologii. Tak jakby rzeczywiście jedna była metoda i jedna pewność osiągana w każdej nauce.

Ponadto, skoro wiara jest aktem rozumu i skoro nie można jednocześnie czegoś akceptować i temu samemu przeczyć, to trzeba szukać uzgodnienia wiary z nauką. Takie poszukiwania się podejmuje. Jednym z nich (choć, jak się okazało, niemożliwym do utrzymania przez dłuższy czas) był tzw. konkordyzm. Konkordyzm dowodził, że kolejność poszczególnych dzieł stworzenia podawana w Księdze Rodzaju jest zgodna z ewolucyjnym obrazem powstawania świata. Z tym że „dni” Księgi Rodzaju są to długie przedziały czasu.

Tego typu rozwiązania miały jedną zasadniczą wadę: polemizowały z prawdziwymi czy pozornymi osiągnięciami wiedzy na jej terenie, w dodatku jej metodami. Nie dawały z tej racji specyficznego obrazu wiary, a rezultaty polemiki z twierdzeniami nauki czy dowodzenia ich zgodności z wiarą nie były przekonywujące.

Szukając uzgodnień z nauką, która pozostawała głucha na te poszukiwania, polemizując z ewolucjonizmem czy historyzmem, wiara i teologia (wraz z „przynależną” do niej filozofią zwaną neoscholastyczną) odcinała się jednocześnie od jakichkolwiek nurtów filozoficznych, które wówczas się rozwijały. Popadała

w izolację, która była dla Kościoła niepokojąca. Izolację ową można by opisać tak, jak to czyni E. Gilson w odniesieniu do filozofii, co jednak odnosi się równie dobrze do teologii. *Dziś nikt nie czyta traktatu filozofii scholastycznej, jeśli nie jest zmuszony do tego zawodowo (...) Świadomość tego faktu dla tych, dla których ta filozofia jest jedynie prawdziwa, stwarza coś w rodzaju odosobnienia. Wiedzą, że ci, którzy ich będą czytać, będą myśleć jak oni (...) Mówią między sobą i jakby przy drzwiach zamkniętych. Wstęp jest wolny, ale wiadomo, że i tak nikt nie ma ochoty wejść².*

Okres powojenny

Trzeba najpierw powiedzieć słowo o wierze i teologii jeszcze w okresie II wojny. W 1943 r. pojawiły się dwie bardzo znaczące encykliki Piusa XII. Jedna z nich dotyczy Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, a druga interpretacji Pisma Świętego.

W pierwszej papież uczy obszernie o Chrystusie jako głowie ciała, którym jest Kościół, o Chrystusie uwielbionym, który aktualnie działa w Kościele mocą swego Ducha. Nie miało to bezpośrednio odniesienia do problemu wiara – nauka, ale wyraźnie pogłębiało spojrzenie na wiarę. Jest ona nie tyle uznaniem prawdy określonych zdań, ile odniesieniem człowieka do żywego Chrystusa, a przez Niego do Ojca.

Encyklika o Piśmie Świętym, „*Divino afflante Spiritu*”, akceptowała w hermeneutyce biblijnej zasadę rozróżniania gatunków literackich. Pozwalała to na nowe spojrzenie także na tekst Księgi Rodzaju mówiący o sześciu dniach stworzenia.

W dwadzieścia lat później sprawę rodzajów literackich podjął za encykliką Piusa XII II Sobór Watykański w konstytucji o Objawieniu Bożym. Sobór mówi: *Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi na sposób ludzki. Chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, (trzeba) uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić (...) Celem odszukania*

²E. Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968, s. 43.

intencji hagiografa należy między innymi uwzględnić również rodzaje literackie (KDK, 12). To pogłębione rozumienie Pisma Świętego jako księgi objawionej, która we właściwy dla swoich czasów sposób przekazywała dokonane czy raczej dokonywane przez Boga zbawienie, jest istotne dla późniejszego rozumienia i zaakceptowania osiągnięć naukowych.

Jeśli w przedstawianiu obrazu świata, jego budowy i historii, trzymalibyśmy się werbalnie rozumianego tekstu biblijnego, traktując wszystkie jego elementy równie fundamentalistycznie, szlibyśmy drogą wytyczoną przez pozytywizm, nie rozróżniając wypowiedzi nauki, które miałyby na celu opisanie i wyjaśnienie świata przyrody, od niosącego Boże objawienie i zbawienie Pisma Świętego.

Wtrąćmy tu uwagę, że także od lat czterdziestych naszego stulecia zaczyna się proces otwarcia teologii na współczesną myśl filozoficzną. Jeszcze przed II wojną światową Karl Rahner uczęszczał na seminarium Martina Heideggera we Fryburgu, a Jean Daniélou (jezuita, później kardynał) opublikował w 1943 r. manifest o potrzebie nawiązania przez teologię dialogu z filozofiami współczesnymi. Jednocześnie zaczyna się coś dziać w filozofii chrześcijańskiej. Poglądy Gilsona, Maritaina, Mouniera są nie tylko znane, ale i coraz szerzej wpływają na kształt myśli katolickiej i na społeczne zaangażowanie Kościoła. Nauki doświadczalne w tym samym czasie przechodzą dalsze przeobrażenia. Jean Ladrière, profesor filozofii w Lovanium (ściślej w Louvain-la-Neuve), w tłumaczonej na język polski książce „Nauka, świat i wiara”³, mówi o dwóch cechach nauki rozwijającej się w okresie powojennym, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Nauka mianowicie staje się coraz bardziej refleksyjna i techniczna. Jedno i drugie wydaje się wyprowadzać naukę poza to, co uchodziło za jej zakres właściwy. Refleksyjność – to włączenie w dziedzinę nauki filozoficznego wymiaru świadomości. Nauka stawia sobie wiele pytań o sens swych podstawowych pojęć, wartość metod, zasięg wniosków, swój własny sens. Staje wobec spraw, o których sądzono, że są

³ Warszawa 1978.

domeną filozofii, tworzy własne metateorie. Dodajmy, że do tego refleksyjnego charakteru nauki dużą wagę przywiązuje obecnie Józef Życiński i Michał Heller.

Techniczny charakter nauki łączy się z procesem przekształcania świata, z nowym stosunkiem do przyrody. Współczesna nauka to już nie *theoria* – kontemplacja istoty rzeczy, ale *techné* – świadoma interwencja w daną rzeczywistość. Przy czym wynikające stąd przekształcenia nie ograniczają się tylko do świata zewnętrznego w stosunku do człowieka, ale dotyczą także jego samego.

Takiemu widzeniu odpowiada w istotnej mierze opis sytuacji człowieka podany w konstytucji „*Gaudium et spes*” (nr 5). *Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wy wpływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia. Umiejętności techniczne tak dalece postępują, że zmieniają oblicze ziemi i już próbują dokonać podboju przestrzeni pozaziemskiej. Umysł ludzki rozszerza w pewien sposób swoje panowanie także nad czasem: sięga w przeszłość – drogą poznania historycznego, a w przyszłość – umiejętnością przewidywania i planowaniem. Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi do lepszego poznania samego siebie, ale wspierają go też w tym, by stosując metody techniczne wywierał bezpośrednio wpływ na życie społeczeństw. Jednocześnie rodzaj ludzki coraz więcej myśli o przewidywaniu i porządkowaniu własnego wzrostu demograficznego.*

Tak opisanemu światu przygląda się oczyma wiary chrześcijanin, teolog. Przygląda się, dostrzegając po prostu świat: ani chrześcijański (jak w średniowieczu), ani antychrześcijański (jak w XIX w.), ale po prostu ŚWIAT. Dostrzega światowość świata (*die Weltlichkeit der Welt* – J.B. Metz), jego autonomiczność w stosunku do Kościoła. Świat, który jakby odnajduje sam siebie, staje się „dorosły”.

W stosunku do tak widzianego świata (a świat to człowiek w swojej historii i kulturze, także w nauce) Kościół, czyli

wspólnota wyznawców Jezusa Chrystusa, odnajduje nową postawę: szacunku, uznania jego autonomii, uznania go za Boże dzieło, przedmiot Bożej miłości (*tak Bóg umiłował świat*), za miejsce, w którym Kościół ma dostrzegać „znaki czasu”. Boże znaki. Ten świat staje się przedmiotem teologii: teologii rzeczywistości ziemskich. Także teologii nauki. Kościół nie czuje się przeciwstawiany światu, lecz „obecny” w tym świecie...

Zatem Kościół i świat. Kościół obecny w autonomicznym w stosunku do siebie świecie. Przy czym autonomia ta – uczy II Sobór Watykański – jest słuszna i odpowiada rzeczywistości, jeżeli jest autonomią właśnie w stosunku do Kościoła. Byłaby niesłuszna i błędna, gdyby miała oznaczać niezależność od Boga, od którego zależne jest wszystko, co jest i co się wydarza. Co więcej, to właśnie zależność od Boga-Stwórcy jest podstawą autonomii świata, jeśli się z nią nie identyfikuje. *Wszystkie rzeczy bowiem z samego aktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk* (KDK, 36).

Jednocześnie dochodzi w Kościele do pełniejszego rozumienia wiary. Nie jest ona sprawą wyłącznie poznania, a zatem wyłącznie funkcją intelektu, jak nieraz jednostronnie sądzono w okresie polemiki antymodernistycznej. Jest aktem całego człowieka, lepiej powiedzieć: aktem osoby ludzkiej. Jest zaangażowaniem intelektu, woli i uczuć; świadomości i wolności. Nie jest tylko akceptacją zdań (ewentualnie: prawd), ale spotkaniem i akceptacją osoby: osobowego Boga. Apostołowie na pytanie Jezusa, czy i oni chcieliby odejść, odpowiadają ustami Piotra: Panie, do kogo pójdziemy? Myśmy przekonali się do Ciebie – Ty masz słowa życia, choćbyśmy ich nie rozumieli (por. J 6,68). Wiara – jak miłość oblubienicza – jest powierzeniem siebie drugiemu. Zawierzeniem, jak często mówi Jan Paweł II. Bóg zawiera siebie człowiekowi, gdy mu się objawia. Człowiek zawiera siebie Bogu w akcie wiary.

Objawienie nie przemawia jedynie do rozumu. By na nie odpowiedzieć, trzeba zaangażowania całej osoby. Jest przecież objawieniem się człowiekowi samego Boga – jako jego Zbawiciela. Jest objawieniem Boga Ojca, który umiłował świat.

I Syna, który dał swoje życie. I Ducha Świętego, który przez Ojca i Syna zostaje zsyłany do ludzkich serc.

Czy znaczy to, że skoro uznajemy autonomię świata i nauki, a jednocześnie specyficzny charakter objawienia Bożego (Pismo Święte) i wiary, to drogi nauki i wiary będą tak różnymi i leżącymi na różnych płaszczyznach torami, że przestają się ze sobą spotykać i krzyżować? A zatem nie może dojść do żadnej kolizji między nimi?

J. Ladrière uważa rzeczywiście, że uznanie autonomii nauki (szerzej: rzeczywistości ziemskich) oznacza koniec merytorycznych sporów nauki i wiary. Nie oznacza to jednak według niego, że w żaden sposób nie stykają się one ze sobą i że wykluczona zostaje wszelka konfrontacja między nimi. Jeżeli jednak konfrontacja taka następuje, to nie polega ona na różnicy w interpretacji określonych wydarzeń czy spraw, ale na kształtowaniu postawy człowieka zarówno przez naukę, jak i wiarę.

Człowiek, który uprawia naukę lub żyje w integrowanym czy formowanym przez nią świecie, jest jak każdy człowiek istotą umiłowaną przez Boga, jednocześnie grzeszną i powołaną do zbawienia. Mało tego: zbawianą przez Boga. Wszelkie działanie człowieka, w tym także uprawianie nauki, jest tak jak i sam człowiek nacechowane grzechem, rozbiciem, dwuznacznością... Wiara nie proponuje żadnych rozwiązań leżących w kompetencji nauki. Ma uświęcać i uzdrawiać człowieka, a tym samym i jego działanie. Wiara podporządkowuje człowieka i jego działanie Bogu i dobru drugiego człowieka. Każde człowiekowi patrzeć na wszelkie swoje zaangażowanie nie tylko w perspektywie, ale i w odniesieniu do tej miłości Boga i bliźniego, która jest ostatecznym celem i spełnieniem człowieka.

Tak pojmowanej wierze – ogarniającej człowieka i będącej zawierzeniem Bogu – zagraża każde takie pograżenie się w sprawach ziemskich, *jakby one były całkiem obce życiu religijnemu* (KDK, 43). Ze strony „nauk i umiejętności technicznych” niebezpieczeństwo dla wiary ma miejsce według II Soboru Watykańskiego wówczas, gdy metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy. Podobnym niebezpieczeństwem zagrażającym wierze ze strony nauki czy techniki

jest także zaufanie dzisiejszym wynalazkom, że człowiek zaczyna się uważać za samowystarczalnego i zamyka się wobec transcendencji (por. KDK, 57).

* * *

Tak więc konflikt między wiarą a wiedzą został przesunięty z płaszczyzny „obiektywnej”, przedmiotowej, na płaszczyznę podmiotową – postawy człowieka. Wynikają stąd pewne praktyczne wnioski dla obrony czy usprawiedliwienia swojej wiary w jej konfrontacji z wiedzą.

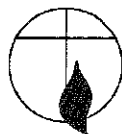
Nie należy zatem wdawać się w polemikę z konkretnymi poglądami formułowanymi z punktu widzenia nauki i tym samym wchodzić na płaszczyznę nauki. Nie należy stawiać Pisma Świętego na jednej płaszczyźnie z ludzką wiedzą.

Trzeba wyraźnie rozróżniać teologię (jako naukę wiary) i filozofię, szczególnie metafizykę oraz nauki szczegółowe, tak gdy idzie o przedmiot, jak i o metodę. Inną sprawą jest język głoszenia wiary, który powinien być zawsze zrozumiały dla słuchaczy Słowa.

Wyraźne rozróżnianie teologii (wiary), filozofii i nauk szczegółowych nie oznacza rozdzielenia ani akceptowania podziału na to, co w życiu świeckie, i na to, co religijne. Wiara uświęca człowieka w całym jego działaniu, także w działaniu na polu nauki, autonomicznej w stosunku do wiary i Kościoła.

Trzeba głosić wiarę, głosić ogólnoludzkie zasady etyczne, przykazania, jakby nie przejmując się obojętnością i oporem ludzi zafascynowanych jedynie nauką i nieograniczonymi, jak im się wydaje, możliwościami człowieka.

Jednocześnie trzeba mieć i wyrażać słuszne uznanie dla osiągnięć człowieka, w tym i dla podejmowanych badań naukowych. Tak właśnie, jak to czyni konstytucja „Gaudium et spes”. Co nie jest daną z góry pozytywną oceną moralną ani wszystkich badań, ani wszystkich celów, jakim one służą.



Jean-François de Martel

Polityka a wiara^{*}

Nie ma życia społecznego bez polityki

Słowo „polityka” zostało wymyślone przez Greków celem określenia funkcji, która polega na kierowaniu sprawami zbiorowości. Chodzi o to wszystko, co dotyczy organizacji społeczności ludzkich.

Bez względu na to, czy chodzi o małe przedsiębiorstwo, wielomilionowe miasto, czy społeczność wielonarodową, życie wspólne nie byłoby możliwe bez minimum zasad respektowanych przez wszystkich: zasady bezpieczeństwa, higieny, urbanizacji, obrony przed zewnętrznym i wewnętrznym agresorem oraz zasady uczestnictwa każdego w życiu zbiorowości. Nic tu nie zmienia fakt, że jakaś zasada jest przemilczana bądź wyrażona albo że sposób funkcjonowania jest monarchiczny, demokratyczny czy teokratyczny. W pewnym sensie wszystkie codzienne działania, dzięki którym uczestniczymy w życiu społeczeństwa, wchodzą w zakres polityki. To nieuchronne.

Wybory prezydenta republiki są oczywiście aktem politycznym. Ale również – czego być może nie podkreślono wystarczająco – zawieszenie w czynnościach bpa Gaillota było także aktem politycznym: powodem był przede wszystkim sposób sprawowania jego urzędu. Te dwa przykłady pokazują, że funkcjonowanie polityki jest wielowymiarowe: jeden wymiar jest zwrócony na wypracowywanie decyzji (władza ustawodawcza), drugi na wykonywanie (władza wykonawcza); dodajmy tu tradycyjnie władzę sądowniczą, a także – na co się dziś zwraca szczególną uwagę – władzę mediów. Od czasów Monteskiusza

^{*} *Politique et foi*, „Etudes”, nr 4/1995 (3814).

rozwinęte społeczeństwa Zachodu uznają, że aby ograniczyć ryzyko nadużycia, te różne władze muszą być od siebie niezależne. Nie jest to jednak koniecznie zasada powszechna: w społeczeństwach różniących się od naszego, np. plemiennych i rodowych, te rozróżnienia nie mają tego samego znaczenia: *Naszymi utopiami zabiliśmy Afrykę* – twierdzi Guy Georgy, znany specjalista z tego kontynentu („Le Point”, 16 IV 1994).

Dziedzina polityki przybiera z istoty wiele form. W rzeczywistości istnieje tylko jedna niepodważalna jej granica, granica życia prywatnego. Każda osoba ma prawo do posiadania sfery osobistej autonomii, której centrum stanowi prawdopodobnie wolność słowa. Do niej społeczność nie może się wtrącać. Sfera ta obejmuje całą dziedzinę wolności osobistej, dotyczy jednocześnie wielu innych oprócz wymienionego aspektów: swobodnej inicjatywy, prawa własności itd. Trzeba jednak zauważyć, że granica między dziedziną społeczną a sferą prywatną nie jest nienaruszalna: od czasów Clovis’a do małego ojca Combes religia była zawsze we Francji sprawą państwową; dzisiaj natomiast stała się powszechnie sprawą prywatną. Natomiast rozwój w dziedzinie antykoncepcji i rozszerzania się AIDS powodują stopniowe przesuwanie się seksualności ze sfery domowej również do sfery polityki.

Granica ta kształtuje się w różny sposób w zależności od kraju. Życie rodzinne wszędzie należy do sfery prywatnej: podczas gdy w krajach rozwiniętych ogranicza się do rodziny zredukowanej, w Afryce i w Azji odgrywa dużo większą rolę. Płyną z tego ważne konsekwencje w dziedzinie podatków i podziału podstawowego zaopatrzenia, czyli dla sfer, które całkowicie wchodzą w zakres polityki.

Nie należy jednak mylić życia prywatnego z indywidualizmem. Kryzys ekonomiczny powodując zmiany w większości systemów przedstawicielstwa, zarówno w mieście, jak i w przedsiębiorstwach, potwierdził ideę, że łatwiej jest pokonać kryzys zrzucając ciężar na innych. Jest to jednak koncepcja iluzoryczna. Jak powiedział P. Ricouer bazując na całej historii filozofii, *szczęście jest wyrazem osobistego pragnienia, bez względu na to, czy do niego dążę, czy przed nim uciekam. A jednak to niezwykle czyste szczęście, to (...) ktoś inny, kto go*

dopełnia lub jest przeszkodą na jego drodze („Le Mond”, 5 XI 1993).

Naturalnym celem polityki, która zarządza sprawami ogółu, jest poszukiwanie dobra wspólnego. Ma to znaczenie zarówno dla chrześcijanina, jak i dla każdego innego obywatela. Chrześcijanin tym bardziej nie może uciec przed tą oczywistą prawdą, która – jak sam wyznaje – jest jego pierwszym przykazaniem: kochać bliźniego jak siebie samego. Dlatego zawsze wydawało mi się niedorzecznością, aby chrześcijanin mógł się nie interesować polityką, a tym bardziej zachęcać do niegłosowania w wyborach do władz miasta, przedsiębiorstwa, do rad pracowniczych, a nawet parafialnych. Lecz właśnie tutaj zaczynają się trudności.

Wybór jest trudny

Wypowiadanie się na temat dobra wspólnego w świecie, w którym wzajemne zależności nieustannie się mnożą, jest trudne; co będzie lepsze: ograniczyć opiekę społeczną, czy podnieść podatki? Budować drogi, czy rozwijać badania naukowe? Czy w poszukiwaniu mniejszego zła dla całej społeczności trzeba było zalegalizować aborcję, jak być może trzeba będzie pewnego dnia zdecydować się na użycie broni nuklearnej? Z jednej strony każdy odpowiada na te pytania zgodnie z własnym doświadczeniem i temperamentem. Polityka nie sprowadza się do poszukiwania rozumowego wytłumaczenia. Namiętności i emocje zajmują w niej – jak w życiu każdego człowieka – znaczące miejsce. Jest to nawet główny argument za pluralizmem partii politycznych i demokratyczną organizacją władzy.

Za tym kryją się ludzie... Spotkałem wystarczająco wielu polityków pobudzonych poszukiwaniem dobra wspólnego, aby odrzucić – jeśli chodzi o mnie – zbyt łatwo slogan: „wszyscy są zepsuci”. Nie jest to wystarczający powód, by zapomnieć, że dobro i zło współistnieją zarówno w świecie polityki, jak i w życiu każdego z nas.

Czy konieczne są przykłady? Każdy z nas tego doświadcza. Nawet najbardziej rozsądne decyzje, które podejmuje się wspólnie, często prowadzą do nieoczekiwanych i „odwrotnych” skut-

ków. W ten sposób zamrożenie cen po wojnie było jedynym sposobem zahamowania inflacji, ale spowodowało, że przedsiębiorstwa utraciły dynamizm wynikający z konkurencji. Zło może zająć nieskończenie dalek, aż do zorganizowanego ludobójstwa, które nie jest niczym innym, jak zbiorowym zastąpieniem śmierci zabójstwem bliźniego, którego kochamy.

Kiedy widzę zjednoczoną walkę cnót przeciw korupcji, przychodzi mi na myśl czas, gdy jako dziecko tłumaczyłem płomienne mowy sądowe Cycerona przeciw pewnemu Verrés, który dokonał malwersacji na szkodę gospodarki Sycylii. *Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem* – jak powiadał dawno temu pewien stary, pełny mądrości filozof (Koh 1,9)... Brat Roger przypomniał niedawno, z okazji spotkania młodzieży europejskiej, że *nikt nie może wytłumaczyć przyczyny zła*. Oczywiście, chrześcijanin nie może się do niego przyzwyczaić i dlatego często czuje się bardzo nieswojo w obliczu polityki zmuszającej go do wyboru: mieć ręce brudne, czy nie mieć ich wcale?...

Utopia polityczna, chrześcijańska nadzieja

Jestem pod wrażeniem, gdy widzę, jak bardzo ludzkość cierpiąca biedę – mimo różnych burz i nawałnic – nie porzuca nadziei na lepszy świat. Historia roi się od utopii politycznych, które nieraz burzyły porządek świata: Stary Testament był najpierw utopią małego narodu na Bliskim Wschodzie, który przez tysiące wydarzeń nie przestał wierzyć, że będzie *głową narodów* (Ps 18,44). Filozofia Oświecenia ożywiła rewolucję 1789 r., marksizm zaś rewolucję 1917 r. i zimną wojnę. Dzisiaj, nawet jeśli zachwiała się ufność w promienną przyszłość, powszechne uznanie dla roli polityki pozostaje niezachwiane: nie zmalało uczestnictwo w wyborach, a procent podpisów na listach wyborczych pod koniec 1994 r. wyjątkowo nawet się podniósł.

„Pieśń jutrzeńki” często otwiera się na przeciętność i szarość dnia dzisiejszego. Dlatego niektórzy wolą nie obiecywać więcej, niż są w stanie wypełnić. W tym znaczeniu kampania prezydencka z 1995 r. pozostanie wzorem z racji swego ideologicznego ubóstwa. Politolodzy zbadali więc, szczególnie na podstawie

procentu niezdecydowanych, jak trudno jest przyjąć społeczeństwu wspólny program. Przeciwnie zaś, właśnie chyba w sekretach odkrywa najwyraźniejszy obraz wspólnego i uporządkowanego programu: znacznie gorsze są skutki.

Trzeba więc szukać nadziei gdzie indziej. Jeśli chodzi o mnie, rozwiązanie sprzeczności między przeciętnością życia politycznego a moimi oczekiwaniami lepszego świata udaje mi się znaleźć jedynie wyróżniając dwa tak odmienne od siebie wymiary rzeczywistości: sferę polityki, która mimo naszych indywidualnych i zbiorowych niedoskonałości dąży – mniej lub bardziej skutecznie – do zapewnienia każdemu pomyślności, bezpieczeństwa, wychowania i spełnienia potrzeb danej epoki; oraz sferę nadziei, że pewnego dnia wejdziemy do kraju materialnego szczęścia, kraju płynącego mlekiem i miodem, gdzie zniknęło zło, a utopie polityczne wszystkich czasów zakwitną w codziennej rzeczywistości.

Kiedy i gdzie? Nie wiem. Może ktoś mi powiedzieć, że to zbyt proste i że to moje marzenie. Ale kto mi zabroni marzyć o czymś niewyobrażalnym? Nawet najwięksi mędrcy przewidują, nie mogąc tego udowodnić, współistnienie różnych światów rządzących się odmiennymi prawami. Jeśli naukowcy uznają za wiarygodny charakter takich hipotez, nie wiem, dlaczego miałoby mi przeszkadzać posiadanie „wiary węglarza” w Boga miłości zdolnego w jakimś czasie i w nie znany mi sposób wykorzenić zło z mojej egzystencji indywidualnej i ze społeczności. Dlaczego miałbym w imię zdrowego rozsądku i praw fizycznych zaprzeczyć, że *zasiewa się ciało zmysłowe*, aby powstało *ciało duchowe* (1 Kor 15,44), podczas gdy teorie względności od pięćdziesięciu lat dowodzą niewystarczalności naszych umysłowych kategorii przestrzeni i czasu?

W ten sposób rozumiem pedagogię zbawienia, jaka dokonuje się w ciągu całego Starego i Nowego Testamentu: przez dwa tysiące lat naród żydowski był niesiony politycznym odczytywaniem obietnicy, jaką dał mu Pan zastępów. *I oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki...* (Rdz 17,7). Dzieło to jednak zakończyło się źle, ponieważ wraz z Chrystusem Bóg ostatecznie położył kres temu dogłębnemu niezrozumieniu,

objawiając w wyraźny sposób, że Jego plan nie dotyczył panowania politycznego, ale *wiecznego odkupienia* (...) *które nie jest udziałem tego stworzenia* (Hbr 9,11-12). Jak więc nie pojąć zakłopotania narodu żydowskiego wobec takiej zmiany perspektywy? Gdybym żył w tamtej epoce, mentalność społeczeństwa z pewnością zaprowadziłaby mnie do obozu uczonych w piśmie i faryzeuszów. Chociaż mentalność ta nie przeszkodziła w nawróceniu Pawła, Nikodema czy rzymskiego setnika. Przez swe zmartwychwstanie, którego nikt nigdy nie mógł nazwać *czczą gadaniną* (Łk 24,11), jak to się na początku wydawało apostołom, Chrystus dał ostateczny dowód, że mówił prawdę. Jeśli Chrystus naprawdę zwyciężył śmierć, która jest największym złem, to znaczy, że jest zdolny zwyciężyć wszelkie zło i zapewnić mi szczęście, którego pragnę.

Dzień dzisiejszy

Myślę, że nie można dziś mówić o śmierci ideologii, ale raczej o zawieszeniu między dwoma epokami: za bardzo potrzebujemy wiary w „śpiew jutrzeński”, aby jakaś nowa utopia polityczna, bardziej dostosowana do współczesnego świata, miała nas uchronić od zwątpienia w obliczu problemów życia wspólnego: marginesu społecznego, bezrobocia, budowania Wspólnoty Europejskiej, pogłębiającej się w wielu krajach biedy i nieustannie pojawiających się konfliktów zbrojnych niosących ryzyko rozprzestrzenienia się na cały świat. W tym samym czasie, szczególnie z powodu wzajemnego przenikania ciągle rozwijających się sfer gospodarki, tradycyjny sposób zarządzania (proponowany przez odpowiedzialnych polityków) przynosi coraz mniej dobra mimo znacznych starań.

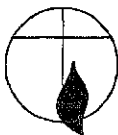
To wszystko tworzy sytuację oczekiwania, adwentu (w etymologicznym znaczeniu tego słowa). W takiej sytuacji każdy, kto jest pobudzony pragnieniem korzystania z życia, jest zmuszony stawić czoło podwójnemu, wielkiemu wyzwaniu. Po pierwsze – powiedzieć wszystkim ludziom, że utrata iluzji politycznych nie prowadzi do rozgoryczenia, ale przeciwnie, stanowi okazję do odkrycia, że świat szczęścia naprawdę istnieje, ale tylko częściowo wiąże się ze sferą polityki; istnieje w porządku

wszechświata pojednanego, w porządku Boga, który nas kocha. Już św. Paweł zachęcał pierwszych chrześcijan, aby nie ustawali w głoszeniu tego *w porę i nie w porę*. Po drugie – świadczyc o sile tego przekonania, angażując się konkretnie, każdy według własnych talentów, w poszukiwanie odpowiedzi na problemy naszych czasów, tzn. w życie publiczne, bez względu na to, czy chodzi o działania polityczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, czy też o życie społeczne w ogólności.

Popieram kardynała Eytę, gdy w następujący sposób pisze do czytelników „L’Humanité” (5 I 1995): *Obecnie widzimy falę połowicznych zaangażowań (...) wyrażających silne dążenie do obywatelskości, którym chyba czegoś brakuje. (...) Wydaje mi się, że gdybyśmy dali większe przywileje pełnomocnictwu związkowemu niż mandat wyborczym, z pewnością utracilibyśmy demokrację*. Nasze zaangażowanie polityczne zawsze będzie niedoskonałe, a czasami nieskuteczne, lecz świadczy ono o jedności naszej wiary pośród różnorodności ludzi.

Wiele znaków pozwala sądzić, że nasza epoka przeżywa właśnie pojawienie się nowej moralności życia społecznego, dając możliwość nowego spojrzenia na politykę, po utracie większości naszych dawnych punktów odniesienia. Myślę o problemach tak różnorodnych, jak: nowa definicja życia w obliczu postępu w dziedzinie biologii i genetyki, poszukiwanie dróg pokoju pozwalających uniknąć zagrożenia nuklearnego, pojawienie się – co jest niezwykle trudne – społecznej organizacji o wymiarach globalnej wioski. Myślę również o nowych formach wyrażania ludzkiej solidarności wobec tych, którzy cierpią, o Téléthonie i Lekarzach bez Granic. Czy nie są to „znaki” podobne do tych, których używał Chrystus, aby uświadomić tłumom wielkość ich nadziei?

tłum. Robert Bujak SJ



Johannes Gehrmann

Ja mam nie tylko historyczne wspomnienia

Mój kontakt z Polską trwa od czasu, gdy mój ojciec pracował w powiecie toruńskim jako niemiecki policjant. To było tak. Moi rodzice pochodzą z Warmii. Tam się pobraли 5 XI 1923 r., wzięli ślub kościelny w Bartągu pod Olsztynem, a już w 1927 r. ojciec został przeniesiony nad Ren, do Oberwinter niedaleko Bonn. Rokrocznie jednak jeździliśmy na wakacje pod Olsztyn, do Jarot, do dziadków. Rodzice pomagali dziadkom. Dzieci bawiły się. Wujek inwalida z I wojny chodził z wędką na ryby. Tygodnie, które tam przeżywałem, były piękne. Kiedy wybuchła wojna, ojciec musiał się zdecydować i wybrać: albo strefa okupacyjna we Francji, albo strefa okupacyjna w Polsce. Ale matka powiedziała, że już dalej na zachód nie pójdzie i ojciec zdecydował się przyjechać tutaj, do powiatu toruńskiego. Najpierw do Lulkowa, w sierpniu 1940 r. Tam chodziłem z polskimi dziećmi do szkoły podstawowej i tam zacząłem się uczyć polskiego. Nie znałem polskiego, bo moi dziadkowie mówili po warmińsku. Troszeczkę rozumiał po polsku ojciec, matka nic. Dzięki temu, że miałem wierzących rodziców, tam, w Lulkowie, przygotowano mnie – ojciec jakoś to załatwił – do pierwszej komunii świętej. Przystąpiłem do komunii 23 VIII 1942 r. w Papowie Toruńskim. Jako jedyny Niemiec między 108 dziećmi polskimi. Proboszczem był ks. Głok; to był polski proboszcz. Dopiero po wojnie dowiedziałem się, że przychodził do nas do domu dwa razy w roku, by ojciec mógł się wyświadczyć, bo jako niemiecki policjant nie mógł stać w kolejce do konfesjonału z Polakami. Mój ojciec był ostrożny, ale nie za bardzo. Kiedy już o 6.00 rano jeździł do Torunia, to wstępował do kościoła Panny Marii na tzw. cichą mszę. Wracał o 7.30. Kiedy pytailiśmy, gdzie był, mówił, że na strefie, co nie było kłamstwem, bo policjant zawsze jest na służbie. Kiedy ja po-

wiedziałem, że też chcę do komunii, tatuś porozmawiał z ks. Głokiem. Ten ksiądz miał niemieckiego ojca i polską matkę, pochodził z Kościerzyny, dlatego troszeczkę niemieckie władze się nim opiekowały. Kiedy ojciec powiedział mu, że ja chcę do pierwszej komunii, ten odpowiedział, że przecież nie może nawet nauczać religii. To wiem, ale przecież nikt wam nie może przeszkadzać udzielać sakramentów – powiedział ojciec. – A przecież dzieci muszą jakoś dowiedzieć się, jak się spowiadać i jak przystępować do komunii. Jak to ksiądz załatwi, to już księdza sprawa.

Przez pół roku nauczyliśmy się tego co najważniejsze i 3 lata temu obchodziliśmy 50-lecie naszej komunii. Ja odprawiłem tam w Papowie mszę, było bardzo miło, było nas na tym święcie około 20.

Wróćmy jednak do Lulkowa i do Otłoczyna. Ale najpierw o Barbarce. To było tak. Myśmy do Barbarki chętnie chodzili z rodzicami, bo tam była kawiarnia, rodzice dobrze znali się z właścicielką. Kiedy tam byliśmy, ojciec mówił, żebyśmy zostali, bo musi coś tam jeszcze załatwić. Dopiero po wojnie mówił, że wtedy, gdy nas zostawiał w kawiarni z lemoniadką, chodził do mogił sprawdzać, czy tam jest wszystko w porządku. Bo tam Polacy składali kwiaty, a tego nie było wolno. Oficjalnie tylko mój ojciec i leśniczy wiedzieli o tym, co się tam stało. Od czasu do czasu przełożeni pytali ojca, czy na Grabarce jest wszystko w porządku. Oczywiście ojciec mówił, że tak, choć często widział modlących się tam Polaków. Chcąc ich ostrzec, że ich widzi, zapalał fajkę, a miał taką specjalną, którą można palić w lesie; chrząkał i kaszłał, żeby go zobaczyli i uciekli. Ojciec modlił się za tych pomordowanych, sprawdzał, czy wszystko w porządku, i wracał na posterunek. Powiedział nam o tym dopiero po wojnie. W czasie wojny nawet z matką o tym nie rozmawiał. Kiedy byłem proboszczem w Hamburgu, odwiedziłem jedną starszą kobietę, moją parafiankę z parafii Św. Jakuba i zobaczyłem u niej zdjęcie młodego mężczyzny na tle pomnika w lesie. Poznałem, że to Barbarka, i pytam: – Pani Jonatowski, co wy macie wspólnego z tą Barbarką? – To jest mój syn – odpowiedziała. – Niemcy go rozstrzelali jesienią 1939 r. – Jako to – mówię – przecież byliście Niemcami,

Volksdeutsche? Tak było, po I wojnie rodzice moi – mówiła pani Jonatowski – zostali w Toruniu jako Volksdeutsche, no i trudności z Polakami nie mieliśmy, to były normalne kontakty. Gdy wybuchła wojna, mój syn był harcerzem i kiedy zabierali takich młodych chłopaków, 16–17 lat, to i syn, Edmund Jonatowski, razem z kolegami poszedł do tego wojska. To nie było całkiem wojsko. Po klęsce niemieckie wojsko było w porządku i ich wypuszczono. Edmund wrócił do domu w początkach października.

Kiedy pani Jonatowski któregoś dnia poszła do pracy, Edmundą zabrało Gestapo, niby na przesłuchanie. Kiedy nie wrócił, matka chciała się czegoś o nim dowiedzieć. Poszła do Czerwonego Krzyża, ale odesłali ją do Gestapo. Tam powiedziano jej, że syn jest ofiarą wojny. Gdy spytała, jak się to stało, usłyszała tylko: raus! Posłała mu trochę jedzenia, ale otrzymała gryps, że już nie musi niczego przysyłać. To nie było pisane jego ręką. Ludzie w Toruniu już wiedzieli o rozstrzeliwaniach w forcie nr 7 i o tym, że ciała wywożono wozami do Barbarki, aby je tam palić i grzebać. W ten sam sposób i syn pani Jonatowski też został zabity przez nazistów. Razem z Edmundem Jonatowskim zginął jego przyjaciel, też Niemiec, Alfred Wysocki, pochodził z Bremy. Oni stanowią dla mnie dowód na to, że na Barbarce pochowani są Polacy, ale też i ich niemieccy przyjaciele. Kiedy jestem w Polsce, wstępuję na Barbarkę, zanoszę kwiaty i jak ojciec modłę za tych, którzy tam ginęli. Dzięki Edmundowi Jonatowskiemu, dzięki temu, że jego matka była moją parafianką w Hamburgu, mam nie tylko wspomnienia historyczne, ale takie przeżycia, które mnie zmuszają do modlitwy.

Mieliśmy w Lulkowie nauczyciela, nazywał się Bahr. To nie po chrześcijańsku, ale gdyby jeszcze żył, wytoczyłbym mu proces. Widziałem na własne oczy, jak on polskim dzieciom zrywał łańcuszki z medalikiem Matki Boskiej, z krzyżykami, łamał je i wrzucał do kosza i mówił: To jest wasza święta Maria. Mój ojciec bardzo często z nim się kłócił. Raz tak się stało, że ten nauczyciel Bahr był u rodziny Osowskich, swoich sąsiadów, w Eintopfsonntag. To była taka nazistowska niedziela raz w miesiącu. W całych Niemczech gotowano wtedy skromne

jedzenie, a to, co zaoszczędzono dawano na pomoc socjalną – Winterhilfswerk. Pieniądze na tę pomoc zbierano także od Polaków. Bahr poszedł do Osowskich i zobaczył, że gotują kurę. Ta kura, to nie jest skromne jedzenie, powiedział i zabrał baniak z kurą. Kiedy siedzieliśmy przy obiedzie, przyszedł Leszek Osowski i płacząc mówił, że nie mają co jeść, bo przyszedł nauczyciel i ukradł im kurę. Ojciec wstał od stołu, poszedł do Osowskich i stwierdziwszy, że Leszek mówi prawdę, udał się do nauczyciela, ale po kurze zostały już tylko kości na stole. – Ja robię z tego protokół, powiedział ojciec. – Ale, panie Gehrmann, wy jako kolega z partii, nie będziecie przecież kolegi z partii podawać do sądu? – W moich przepisach policyjnych nic nie ma, że tego mi nie wolno – odpowiedział ojciec.

I był sąd w Toruniu. Pamiętam, że nauczyciel musiał dać tej polskiej rodzinie jakieś odszkodowanie. Było to coś około 30 marek, kura tak normalnie kosztowałaby parę marek, i 300 marek na Czerwony Krzyż. Kiedy został ukarany, cała wieś się śmiała: taka osoba, należąca do partii nazistowskiej, nauczyciel i został ukarany. W 1943 r. Bahr został przeniesiony do Borów Tucholskich, a parę tygodni potem ojca wezwał jego szef do Torunia i powiedział: – Gehrmann, ja muszę uporządkować sprawy personalne i dla was wybrałem Ołtoczyn. Myślę, że to będzie dobre miejsce, bo komunikacja dobra do Torunia, a wasze dzieci chodzą do szkoły, jest tam większe mieszkanie, będzie się tam panu podobać.

Ojciec już tam dużo nie mówił, wiedział przecież, co zaszło. Co było dalej? Po wojnie, 13 VII 1945 r. ojciec stał już z pałką, żeby zaczynać służbę jako policjant, jeden z pierwszych, i w 1947 r. przypadkowo spotkał swojego szefa z Torunia, kapitana Kellera, i zapytał go, jak to było wtedy z jego przeniesieniem z Lulkowa do Ołtoczyna. Keller odparł, że partia kazała, a on robił tak, żeby to nie była kara. Ojciec już pracował, ale Kellerowi jeszcze nie pozwalali. Wtedy ojciec powiedział, że skoro wtedy tak się zachował, napisze o tym i to na pewno pomoże. W ten sposób Keller znowu otrzymał pracę w policji.

Teraz o Ołtoczynie. Gdzie chodzić do kościoła? Albo do Torunia, albo do Ciechocinka. Zdecydowaliśmy się na Ciechocinek, bo można powiedzieć, że Ciechocinek był cały dla ran-

nych oficerów niemieckich. Zwyczajnych żołnierzy tu nie było. Było dwu kapelanów wojskowych, katolicki i ewangelicki, i myśmy chodzili na wojskowe msze święte w niedzielę. Ojciec chodził demonstracyjnie w policyjnym mundurze z mamą pod rękę do kościoła, do którego nie mogli wchodzić Polacy, było to napisane na tablicy. Pamiętam, że kiedy odprawiała się msza święta oni modlili się przed kościołem. Pani Podraza-Knapieńska, nasza niania, też mówiła, że nie wolno jej tam chodzić. Mama powiedziała jej na to, że nie idzie tam jako Polka, lecz opiekunka niemieckich dzieci, uważać, żeby one nie robiły jakich głupstw podczas mszy. Kiedy było lato, piękna pogoda, myśmy tu przyjeżdżali na rowerach, przez Wołuszewo. Zabieraliśmy ze sobą kanapki i w Ciechocinku spędziliśmy całą niedzielę na basenie; tu się nauczyłem pływać.

Chodziłem do drugiej klasy gimnazjum, w Toruniu, gdy się okazało, że musimy uciekać. Ojciec pracował aż do 20 stycznia. Wyszliśmy z domu o 7.00 rano, ojciec został do 11.00 i uciekł dopiero gdy zobaczył rosyjskie czołgi w dolinie Wisły oraz płonące domy w Aleksandrowie. Spotkał się z nami w Solcu Kujawskim. Jeden dzień byliśmy razem, ale 21 stycznia zgubiliśmy matkę. Ja się tak przeziębilem, że ojciec wsadził mnie na furmankę, dał mnie pod opiekę obcym ludziom, to znaczy dla mnie obcym, bo ojciec ich znał. Następnego dnia byłem sam u obcych ludzi, jedenastoletni chłopak. To był najgorszy dzień w moim życiu. Ten 22 I 1945 r. Możecie sobie to wyobrazić. Tam żołnierze, tu ten wóz, tam niewolnicy i strzały, to z tej, to z tamtej strony. Dotarliśmy do miejscowości Kamień koło Sępólna, koło Chojnic i tam spotkałem żonę nauczyciela z Otłoczyna, panią Heinemann z rodzicami i córkami. Z tymi córkami jeździłem codziennie pociągiem do Torunia do szkoły. 25 stycznia poszliśmy na stację, pociągi jeszcze chodziły i 26 stycznia w piątek pojechaliśmy do Chojnic, gdzie była przesiadka w kierunku Szczecinka. Po drodze zepsuła się lokomotywa. 8 km szedłem piechotą do Szczecinka i stamtąd pojechaliśmy do Stargardu Szczecińskiego. 29 wieczorem byłem w bunkrze, stacja była zniszczona. Tam przenocowałem i o 6.00 rano 30 stycznia, pamiętam, pojechałem do Podjuchy. W Otłoczynie kwaterował u nas żołnierz, który miał kłopoty z żołądkiem.

Matka parzyła mu ziółka. On był właścicielem majątku, który po polsku nazywa się Kołowo, niedaleko Szczecina, i tam rodzice chcieli wysłać skrzynie z różnymi rzeczami, to już było w sierpniu 1944 r. Te skrzynie nigdy tam nie dotarły, ale pamiętaliśmy nazwisko tego pana: Heider, Gut Kolow, Post Binow, bei Stettin. Moja siostra była w szkole w Wyrzysku, ale została zapędzona do Wejherowa pod Gdańskiem. Tam im powiedziano, żeby każdy się sam ratował. Ona też pamiętała ten adres i we wtorek 30 stycznia spotkaliśmy się tam. Matka, siostra i ja. Wszystko straciliśmy, ale matka była zadowolona, że ma ze sobą młodsze dzieci. Starsza siostra pracowała w majątku w Kowros koło Ostaszewa w Toruńskim. Dotarła do nas potem.

Ojca tymczasem zabrali do wojska. Miał tam nieprzyjemne zajścia. Koło Szczecinka był ranny i z tego powodu dali mu pracę koło Stralsund. My razem z innymi ludźmi uciekaliśmy dalej do Neu Strelitz, to już był 5 marca. Kiedy usłyszeliśmy, że ojciec jest na północy tego ówczesnego NRD, matka na Wielkanoc pojechała do niego i wróciła w tygodniu po świętach. Wielkanoc była 1 kwietnia. Ojciec załatwił dla nas pokój i pod koniec kwietnia pojechaliśmy tam, gdzie ojciec pracował. Pani, która pracowała na stacji, gdy nas zobaczyła, wykrzyknęła: Mój Boże, pani Gehrmann, mąż wczoraj pociągiem pojechał jeszcze raz na front! 24 IV 1945 r. Z 2 na 3 maja ojciec na froncie miał już Rosjan w odległości 5 km a Anglicy byli o 10 km. Więc ten porządny komendant policji ukradł w nocy rower i rano 3 maja był już u Anglików w niewoli. Wiadomość, że ojciec żyje, otrzymaliśmy w maju 1946. Wtedy byliśmy w Olsztynie.

Jak to się stało? W Sall, niedaleko Rostocku i Stralsund, przeżyliśmy tzw. wyzwolenie. Kazali nam wracać do domu. Dokąd mieliśmy wracać? Przez tydzień jechaliśmy do Olsztyna. Kiedy dowiedzieliśmy się, że ojciec żyje, zastanawialiśmy się, co dalej. My jedziemy do niego, czy on ma wracać do nas? Ojciec dał nam znać, że zostaje na Zachodzie. W listopadzie 1948 r. dali nam pozwolenie na wyjazd do ojca. Miałem wtedy 15 lat. W Niemczech chodziłem już parę tygodni do szkoły. Przez trzy lata wyuczyłem się na stolarza budowlanego. Dwa

lata pracowałem w moim zawodzie. Byłem czeladnikiem. W 1954 r. odwiedziłem w Neuss arcybiskupią szkołę wieczorową i po czterech latach zrobiłem tam maturę. Miałem 25 lat, normalnie ma się 18, czy 20, ale to nic nie szkodzi.

Gdy wszystko straciliśmy, moje siostry pytały matkę: – Mamusiu, dlaczego musimy coś takiego przeżywać? – A matka powiedziała: – Dzieci, wszystko, co straciliśmy, jak Bóg da zdrowie, możemy odrobić. Gdybyśmy stracili wiarę, wtedy dopiero bylibyśmy naprawdę wygnani, ubodzy, bezdomni.

To moi wierzący rodzice nadali kształt mojemu życiu. W 1945 r., tam, pod Olsztynem, byłem ministrantem. Przeżyłem jako ministrant dużo nieprzyjemnych rzeczy. Spotkało nas dużo złego. Zrabowano nam wszystko. Moją ciocię maltretował i zabił niejaki Henryk z Mławy. Bardziej od Polaków męczyli nas Warmiacy, którzy współpracowali z Polakami: Ty szwabie, ty niemiecka świnió... W sierpniu, wrześniu i październiku były napady i zamordowano kilku ludzi. Byłem obecny przy pogrzebach, no i... ucierpiała też moja rodzina. Ja wtedy nie miałem ani radia, ani gazety, ale miałem Pismo Święte i mszał i to mi mocno weszło do głowy. Nie było codziennych wiadomości, nie było gazety, więc wieczorem odmawialiśmy różaniec i dużo rozmawialiśmy o sprawach religijnych. To nadało kierunek mojemu życiu. Chciałem zaraz po przyjeździe do ojca dalej się kształcić w gimnazjum, ale ojciec powiedział: Najpierw wyucz się porządnego zawodu, żebyś miał dobrą pracę. A jeśli Pan Bóg ciebie zechce, to sam znajdzie do ciebie drogę.

Święcenia kapłańskie miałem w Osnabrück 1 II 1964 r., tam też byłem wikariuszem. Po śmierci ojca biskup, chcąc, żebym był bliżej matki, posłał mnie na trzy lata do Lubeki i tam zostałem kapelanem wojskowym, na 10 lat. W tym duszpasterstwie wojskowym spotkałem dwie osoby, które walczyły w 1939 r. na Westerplatte. I kiedy tutaj, w Ciechocinku, na pogrzebie mojego przyjaciela. ks. Owczarka, spotkałem żołnierzy broniących Westerplatte, przyszedł mi do głowy pomysł, żeby zorganizować spotkanie jednych z drugimi. Znajomi poradzili, żebym to zrobił jak najszybciej. Zgłosiło się 17 uczestników tych walk, dwóch z pancernika Schleswig-Holstein, i w 1993 r. w 11 osób przyjechaliśmy. Doszło do spotkania w Ciechocinku dzięki

pomocy pana Krepsa, dyrektora domu wypoczynkowego „Gracja”. Przyjechał tylko pan Trela i on podał rękę, ale pani Górniewicz już nam utrudniała. Zebrała ona westerplaczyków w Gdańsku, a w Ciechocinku był tylko Trela. To był dla nas szok, ale dzisiaj muszę powiedzieć, że Pan Bóg wie, co robi. Ten szok sprawił, że to, co zamierzałem prywatnie, rozszerzyło się i powstała ostra, ale pożądana dyskusja o pojednaniu. Powiedziałbym, że diabeł nie chce Panu Bogu służyć, ale na koniec musi to robić. Jakieś dopełnienie tej dyskusji miała wczoraj w ministerstwie. W tym miejscu chcę jeszcze powiedzieć, że po wojnie dwa lata chodziłem tam, koło Olsztyna, do polskiej szkoły. Moja matka z własnej woli zabrała jedną rodzinę z Wileńszczyzny na nasze gospodarstwo. Cały rok żyliśmy razem. Jeden drugiemu pomagał. Te kontakty trwają do dzisiaj. Ja wnuczce tego naszego gospodarza w 1983 r. dałem ślub. Oni tam do dzisiaj mieszkają. W zeszłym tygodniu byłem u nich na kawie. On jest dla mnie jak siostrzeniec.

Na początku lat osiemdziesiątych zatelefonowała z Lulkowa koleżanka szkolna, której 10 sierpnia urodził się wnuczek: – Słuchaj, Janie, soli trudno nam dostać, ale jakoś dajemy radę. Nie możemy jednak dla naszego wnuczka dostać cukru, jeśli możesz, to przyślij. Zrobiłem dobrą paczkę, ale pomyślałem, że skoro im idzie tak źle, to innym ludziom też idzie źle. Zrobiłem osiem paczek, choć zdobyłem 30 adresów, ale już wtedy wydałem 2000 marek. Przyszło mi do głowy, że trzeba o tym gdzieś napisać, opublikować ten apel o pomoc w katolickiej gazecie „Neue Bildpost”, w Lippstadt koło Paderborn. Od razu zabrakło mi adresów. Poszedłem więc do obozu dla przesiedleńców w Unna Massen, do prałata Erdmanna, z którym chodziłem do tego wieczorowego gimnazjum, i do mojego przyjaciela, Herberta Monkowskiego, w Meinerzhagen, i powiedziałem im, że potrzebuję adresów w Polsce. W ten sposób przez dwa lata zebrałem 35 000 adresów. Również z Norwegii, Holandii, Austrii, przez Konsulat Włoski z Hamburga. W Hamburgu miałem swój punkt przy kościele św. Jakuba, więc listy przychodziły zaadresowane: Do św. Jakuba, Hamburg. Pierwsze podziękowanie przyszło do mnie z Makowa na obrazku Matki Boskiej Makowskiej. Powiedziałem sobie – Patronka Rodzin pierwsza

przysłała nam podziękowanie. Nie Królowa Korony Polskiej, ale Patronka Rodzin. Zatem będzie Ona również Patronką całej akcji. Pierwszy transport w marcu w 1981 r. z Greussenheim koło Würzburga poszedł więc do Makowa. Tam też w każdą pierwszą niedzielę miesiąca modlili się za naszą akcją. Działy się cudowne rzeczy. W Kolonii modliły się w intencji tej akcji siostry karmelitanki. Żeby wiedziały, za co mają się modlić, wypisałem im całą litanię potrzeb. A one oprócz tego, że się bezustannie modliły, postawiły jeszcze w kościele koszyk z napisem: Dla naszych siostr w Polsce. Z Karmelem w Kolonii była związana Edyta Stein, przychodzi tam dużo pielgrzymów ze wszystkich stron kraju: pytali oni, co to jest i po co. Siostra przełożona odpowiadała, żeby się zwracać do Rodziny Kolpinga w Hamburgu, do ks. Gehrmana. Można powiedzieć, że błogosławiona Edyta Stein też się przyczyniła do rozszerzenia akcji, bo przecież, gdy ją zaczynałem, wcale nie miałem takiej intencji. Ale Pan Bóg chodzi swoimi drogami. Skutkiem tego polskie karmelitanki przetłumaczyły na polski pisma Stein, dzięki czemu stała się znana w Polsce i Episkopat Polski razem z niemieckim prosili Ojca Świętego o jej beatyfikację. Ostrożnie licząc cała pomoc była warta 80 mln marek. Ale ważniejsze jest co innego. Zawiązały się kontakty między obcymi ludźmi. Istnieją do dzisiejszego dnia. Wiem to dobrze, bo w Hilter mam takiego pana, który już piętnasty rok pomaga i co roku pokazuje list z podziękowaniami. Ludzie odwiedzają się wzajemnie.

Pytano mnie, dlaczego ja to robię. Prosił mnie o pomoc, inni ludzie chcą pomagać, to co miałem innego do zrobienia jak im to umożliwić?

Obecnie pracuję w obozie dla przesiedleńców. We wrześniu 1989 r. rozmawiałem z moim biskupem i kiedy stanęła sprawa mojego przejścia do innej pracy, powiedziałem mu, że to obojętne, gdzie pójdę, a żałowałbym tylko, gdybym musiał zlikwidować kontakty z Polską. Tydzień później dzwoni do mnie szef personalny naszej kurii i prosi do siebie. Okazało się, że – jak powiedział – biskup z mojej akcji robi obowiązek. Potrzebuje proboszcza dla przesiedleńców w obozie Bramsche-Hesepe koło Osnabrück. Pracują tam już protestanci, baptyści, mennonici, a wciąż nie ma katolików: – Ty mówisz dobrze po polsku i po

rusku, jakoś się dogadasz. Ale sam obóz to mało, dajemy ci jeszcze małą parafię w Hilter i służbowy samochód, i mamy nadzieję, że temu podołasz. Powiedziałem, że mogę być tylko wdzięczny.

Jestem szczęśliwy w tej pracy. Na początku było tam wielu Polaków, tzn. Niemców z Polski, ale to się skończyło w 1992 r. W tym obozie nie można prowadzić normalnej pracy duszpasterskiej. Ludzie tam przychodzą na parę dni i idą dalej. Niekiedy można przeżyć dziwne rzeczy: – Ja – mówią – ochrzczony jestem, ale w kościele nigdy nie byłem. – Co to jest? – Biorę wtedy różaniec i pytam: – Czy tak żeście się modlili? – Tak. – No to jesteście katolikiem. Papier jest cierpliwy i ludzie w dokumentach nie mogą wszystkiego wyjaśnić tak, jak trzeba. Mogę też wpływać na łączenie rodzin przyjeżdżających w tymi, którzy już są od dawna w Niemczech. Nie za często, ale czasami ktoś w obozie umiera albo jest w szpitalu. To też jest ważne, bo trzeba załatwiać sprawy urzędowe. Miałem śmieszne przeżycie. Był tu taki mężczyzna, może 25-letni, z żoną w ciąży. Mówi on do mnie, że za dwa, trzy tygodnie to dziecko ma się urodzić, cywilny ślub mają i chcieliby wziąć kościelny. Ale on tylko ochrzczony i nic więcej, ona nie ochrzczona i on mnie pyta, czy to problem. Odpowiedziałem, że można robić problemy, ale też można zrobić inaczej. Rozmawiałem z nim w niedzielę. Umówiłem się z nimi na parę godzin nauki. Przychodzili na te nauki, przygotowywałem ich. Zadzwoiłem do kurii w tej sprawie i pozwolono mi postąpić wedle uznania. W następny piątek odbył się chrzest kobiety, z nim odbyłem spowiedź-rozmowę, obydwójce bierzmowałem, dałem komunię i pobłogosławiłem małżeństwo. Czerwony Krzyż postawił kawę, szampana, był na tej uroczystości urzędnik od łączenia rodzin, który prywatnie kieruje klubem sportowym. Jak się dowiedział, że ten mężczyzna jest nauczycielem sportu, natychmiast go zatrudnił, dał mu mieszkanie. Do tego obozu przyjeżdżają teraz ci, których 200 lat temu Katarzyna Wielka sprowadziła do Rosji. Potem wywieziono ich np. do Kazachstanu. Kiedy teraz wracają tam, skąd ich wyrzucono, nie mają gdzie mieszkać, bo ich domy zamieszkują inni ludzie, których też spotkał podobny los. Wróciło już 10 mln, w następnych latach wróci jeszcze

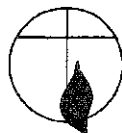
około 6 mln. Z Polski już od dwóch lat nikt do mojego obozu nie przyjechał.

Ale teraz pojechałem jeszcze dalej – na Białoruś, byłem tam już dwa razy. To też przypadek. Zakon s. Janiśławy Lipki z Ciechocinka szukał rekolekcjonisty. Nikogo nie mogli znaleźć, więc poprosili mnie. Zgodziłem się, choć nie jestem ćwiczony jak jezuita w sprawach rekolekcyjnych. Muszę jednak powiedzieć, że te rekolekcje z nazaretankami to był dla mnie zaszczyt i radość, one też były bardzo zadowolone. One dobrze wyczuły, że ja mówię z religijnej praktyki dla religijnej praktyki, jako że ja nie jestem wielkim intelektualistą; zawsze mówię, że modlitwa musi się przełożyć na praktykę. To jest moja siła.

Po obydwu stronach są ludzie i ludziska. Dzisiaj już mało jest tych, którzy mówią, że muszą wracać na Śląsk, na Pomorze. Są jeszcze takie głosy, również nieprzyjemne dla mnie, ale myślę, że tak nie można żyć. Historia idzie swoją drogą, a my żyjemy dzisiaj. Mnie wybrali na zastępcę starosty dla ludzi z dawnego powiatu Olsztyn na obczyźnie, w Niemczech. Jutro minie trzy tygodnie od czasu podpisania umowy partnerskiej między Hagen przy Lesie Teutońskim i miastem Barczewem. Są jednak tacy, o których mówimy, że są zawodowymi wygnańcami czy wypędzonymi: Czaja, Hubka. Kiedy Polacy mnie pytają, co ja o tym sądzę, mówię, że oni to takie psy, co dużo szczekają, ale nie gryzą. Ale dobrze, że szczekają, bo wtedy nasi politycy i wasi politycy muszą działać ostrożniej, co daje w efekcie pozytywne skutki dla pojednania. Dla mnie jest ważne, że możemy żyć bez strachu, normalnie. Wtedy jest mi obojętne, czy granica znajdzie się nad Łabą, nad Odrą czy nad Bugiem. Ja dzisiaj pozwalam istnieć tylko jednej granicy – językowej. To może nas jeszcze dzielić, ale myśl ludzka, myśl katolicka musi nas łączyć.

spisał Wacław Osajca SJ

Ciechocinek, październik 1995 r.



BOGUSŁAWA LATAWIEC

Z cyklu „Zwierzęta nocy”

Na łóżku okrytym lśniaco
dwa koty
dwie duże papryki i cukinia
Leżą. Świecą skórami
Ktoś mi je podrzucił? Do opieki? Do myślenia?
Patrzę jak kot
ten wyciągnięty
zaczepia łapą tego w kłębk
i papryka przesuwą się do śliskim materiale
trochę w prawo
jakby mu robiła miejsce
Żyje?
Całość jest zamknięta
w powietrzu jak pod folią
Połyskuje
Przedmiot, roślina, zwierzę
Ich układ – rozważam, budząc się –
porządek skór:
 połysk materiału
 głębia futra
 zielony wosk łupin
to szyfr
nabazgrany ręką Boga

Kołobrzeg, styczeń 1996 r.

Z cyklu „Zwierzęta nocy”

Smuga

Zaczęło się już w narkozie
Podniósł mnie z ziemi jak kartkę papieru
Czytał?
Czytał za mnie? a odkładając
przesunął coś ciężkiego ze zgrzytem
Czas? Zegar?
Wtedy zaczęli wchodzić
Twarzy nie pamiętam
Żyły w mroku jak świece na wietrze
raz jaśniej, raz ciemniej
gdy zgasły wywołano mnie (z dziennika?)
Wyszłam
zostawiając siebie na stole operacyjnym
obcą smugę bieli

Śnią mi się teraz obcy ludzie, rzeczy
nawet kolory

Poznań, luty 1995 r.

Planeta ogród

Czy mój jest ten ogród
pod liśćmi ośmiu śliw
który toczy się, opada i wstaje z kolan
tuż przede mną
czy moja jest ta ziemia w rosówkach
którą czyszczę co rano
jakbym polerowała srebro

Po pierwszych mrozach
spod tłustej kępy bergeni
moszcząc się i szeleszcząc
śledził mnie jeź

zdziwiony
że można aż tak głośno tupać
po oszronionej trawie

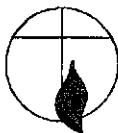
Któregoś ranka
jego popielate oczy zaświeciły wprost w moje,
ciemne
Rozważyliśmy prawo własności
a potem on włożył głębiej w liście
a ja cicho zamknęłam drzwi
za planetą „Ogród” –
nagle obcą

Poznań, styczeń 1996 r.

* * *

Ptak wrócił
kula dzwoniąca
i do mnie w pokoju
zza szyby zamkniętej
zagadał po swojemu
I choć to marzec jeszcze
wiem o liściach (zwłaszcza lip ulicznych)
tyle co i on
że będą za niedługo
że się wyroją szumne
i zaczną swoje z nami wędrowanie

Poznań, marzec 1994 r.



ks. Józef Krasieński

Ex libro controversiarum

Potknięcia urzędów kościelnych w dziedzinie prawdy

Niedawno wydane dokumenty Jana Pawła II: list apostolski „*Tertio millennio adveniente*” i encyklika „*Ut unum sint*”, postulują głęboki rachunek sumienia z życia Kościoła i program społeczno-historycznej metanoi. „*Veritatis splendor*” wymaga przede wszystkim akceptacji prawdy objawionej, ale także wszelkiej prawdy, również wywodzącej się z krytycznej oceny działalności Kościoła. Zmarły w 1995 r. wielki teolog dominikański Yves Congar m.in. w swoim ostatnim dziele „*Église et paupaté*”¹ stwierdza, że krytyka Kościoła, która wynika z miłości do niego, jest nie tylko dopuszczalna, ale wręcz pożądana. Autor ukazuje duży zakres tolerancji wobec myśli krytycznej w okresie średniowiecza. Klasyczne przykłady to wystąpienia, nieraz wręcz bardzo ostre, św. Bernarda z Clairvaux, św. Katarzyny Sieneńskiej czy św. Brygidy Szwedzkiej. Ale krytyka średniowiecza, nieraz ostra i bezwzględna, karcąc poszczególne osoby, odnosiła się zawsze z pełnym szacunkiem do samych instytucji kościelnych i funkcji wykonywanych w ich ramach. Dlatego ten krytyczny stosunek nie był krokiem w kierunku totalnego wyrzeczenia się wiary. Congar także w dzisiejszej rzeczywistości wyróżnia dwa rodzaje krytyki: destruktywną, pozbawioną czynnika miłości i szacunku, niosącą nieraz znamiona oszczerstwa i pomówienia; konstruktywną, nieraz ostrą w sformułowaniach, ale opartą na trosce o autentyczne dobro Kościoła, poprawę stwierdzonych błędów, nieustanne dorastanie ludzi w Kościele do powierzonych im transcendentnych zadań. Te konstatacje, wywodzące się z myśli jednego z głównych architektów i autorów ducha II Soboru Watykańskiego, są rodzajem wprowadzenia i swoistym antidotum na dominantę czarnego koloru wynikającą ze sformułowania tematu wypowiedzi.

¹Y. Congar, *Église et paupaté*, Paris 1994. Por. H. Seweryniak, *Krytyka Kościoła – i w Kościele*, „Więź”, nr 4/1995, s. 11-21.

Pomijam klasyczne tematy, którym poświęcono już w historii chrześcijaństwa wiele uwagi, m.in. casus papieża Liberiusza (352-356) w relacji do semiariańskiej III formuły syrmijskiej, aprobatę papieża Honoriusza dla pewnych sformułowań Sergiusza, twórcy monoteletyzmu, i ostre słowa III Soboru Konstantynopolańskiego (i Leona II) pod adresem tegoż biskupa Rzymu: *Wybuchający płomień heretyckiego dogmatu nie zgasił, jak wypadało uczynić autorytetowi apostołskiemu, lecz przez niedbalstwo podsyć*; słynną homilię o wizji uszczęśliwiającej papieża Jana XXII (1316-34).

O wiele więcej spustoszenia w mentalności naukowej ostatnich wieków poczyniła decyzja Kongregacji Świętego Oficjum działającej w imieniu Pawła V, która w 1616 r. wciągnęła na indeks dzieło Kopernika „De revolutionibus orbium coelestium” i przeprowadzony przez Święte Oficjum proces Galileusza w 1633 r., za papieża Urbana VIII². Jan Paweł II dokonał w obliczu świata pełnej rehabilitacji włoskiego astronoma³.

Z mniej znanych niefortunnych wystąpień doktrynalnych z dawniejszych wieków warto przywołać np. raport biskupa z Olomuńca, Brunona, przywieziony na II Sobór Lyonński w 1274 r. Ten biskup z Czech, pochodzenia niemieckiego, kładł nacisk na autorytet, karność i porządek. Wyrażał opinię, że prawdziwymi chrześcijanami w Środkowej Europie są Krzyżacy, bo oni wprowadzają porządek i cywilizację. Natomiast zakony żebrzące: franciszkanie i dominikanie, szerzą tylko zamęt; idą do wszystkich środowisk, nie separują się od nikogo. Już na tym soborze, a jeszcze bardziej w Konstancji, starły się dwie koncepcje chrześcijaństwa: ewangeliczno-ekumeniczno-pokojowa i autorytarno-dyscyplinarno-wojskowa. Z tej ostatniej wyrosła inkwizycja. Cesarz Fryderyk II wprowadził w Lombardii karanie śmiercią kacerzy. Niebawem w całym cesarstwie wprowadził procedurę dochodzeniową. Sąd kościelny prowadził z urzędu badania (inquisitio) podejrzanych o herezję. Jeśli w ciągu 30 dni nie odwołali swoich błędów, nie podjęli nałożonej pokuty, groziła im śmierć.

² Por. J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 91-134 i cytowane tu słowa Teilharda de Chardina, że konsekwencje konfliktu „wiara – nauka” zrobiły chrześcijaństwu więcej krzywdy niż najcięższe prześladowania.

³ Por. pracę zbior. pod red. ks. J. Życińskiego, *Sprawa Galileusza*, Kraków 1991; K. Dorosz, *Sztuka wolności*, „Znak”, nr 8/1991, s. 3 n.; *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 1/1993, s. 23; por. V. Long, *How wrong was the Galileo verdict?*, „Homiletic and Pastoral Review”, nr 81/1981, s. 25-30/

Wyrok wykonywało już brachium saeculare. Procedurę tę zatwierdził papież Grzegorz IX i ustanowił pierwsze trybunały inkwizycyjne (Tuluza i Montpellier). Oczywiście wiemy, że liczba ofiar bezbożnych systemów totalitarnych XX w. nieskończenie przewyższała liczbę ofiar Świętej Inkwizycji, ale działanie inkwizytora o tyleż bardziej klóciło się z doktryną Ewangelii niż postępowanie oficera hitlerowskiego czy stalinowskiego z jego ideologią⁴.

Wiadomo, że niektórzy teologowie głosili tezę, iż więcej ludzi będzie potępionych niż zbawionych. Była to m.in. nauka św. Bonawentury. Do skrajności doprowadził ją skądinąd czcigodny i wielki św. Ludwik Grignon de Montfort. Powołując się na prywatne objawienie twierdził, że zbawi się zaledwie jeden na 10 tys. ludzi. Tej koncepcji, jakże współbrzmiającej z jansenizmem, przeciwstawili się teologowie jezuicki. Taka wizja eschatyczna była bowiem klęską odkupienia Chrystusowego i nadawała Bogu rysy mściciela i policjanta. Gdy jezuici ukazali możliwość zbawienia nawet dla żyjących uczciwie pogan i podkreślali, że Bóg nie jest *bezlitosnym i barbarzyńskim tyranem*, dzieło jezuity z Palermo, Graviny, broniące tezy, iż większość ludzi zostanie zbawiona (1762) zostało wciągnięte na indeks kościelny⁵. W dobie dzisiejszej akcentujemy nadzieję zbawienia dla wszystkich⁶ i nie możemy zrozumieć, jak tamci surowi teologo-

⁴Por. *Średniowiecze – inspiracje i ostrzeżenia*, rozmowa z J. Kłoczowskim, „Znak”, nr 9/1992, s. 31; J. Kracik, *Gdy Kościół spojrzał na ateizm inaczej*, „Znak”, nr 2/1995, s. 38 n.; oraz pozycje klasyczne: J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 74 n.; tenże, *Wolność religijna w ciągu dziejów*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, t. 2, Poznań – Warszawa 1969, s. 401-410; F. Segarra, *La libertad religiosa a la luz de Vaticano II*, Barcelona 1966. W umysłach i sercach inkwizytorów nie zakodowała się logika Krzyża sformułowana przez Laktancjusza: „Winno się bronić religii, nie zabijając, ale umierając dla niej; nie okrucieństwem, ale cierpieniem, nie zbrodnią, ale wiarą. Albowiem gdy chcesz bronić religii przez krew, tortury i zło, ty jej nie bronisiz, lecz ją plamisz, zadajesz jej gwałt. Nie ma nic tak dobrowolnego jak religia” (cyt. za: J. Kracik, *Tolerancja i nietolerancja w dziejach Kościoła*, „Znak”, nr 6/1993, s. 59).

⁵J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze zachodu XIII–XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 700 n.

⁶W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989. Jakby z antypodów brzmią słowa Fulgencjusza z Ruspe, który ok. 525 r. pisał: „Nie należy wątpić, że nie tylko wszyscy poganie, ale i wszyscy Żydzi, wszyscy heretycy i schizmatycy, umierający poza Kościołem katolickim, pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla szatana i aniołów jego, jeżeli nie połączą się z Kościołem katolickim przed swoją śmiercią” (cyt. za: J. Kracik, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak”, nr 5/1994, s. 24).

wie, zwolennicy ekskluzywizmu soterycznego, mogli nie dostrzegać w Bożym Objawieniu tekstów typu: *Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3,17).

W 1864 r. Pius IX w encyklice „*Quanta cura*” pisał o ateistach: *Są w naszych czasach ludzie, którzy podnieceni i roznamietnieni przez szatańskiego ducha, posuwają się do tak bezgranicznej bezbożności, iż odrzucają bezwstydnie naszego władcę i Pana, Jezusa Chrystusa, i ze zbrodniczą zuchwałością odważają się podawać w wątpliwość Jego boskość*⁷. Encykliki Jana XXIII „*Ecclesiam suam*” oraz „*Mater et Magistra*” zainicjowały już soborowego ducha dialogu z wszystkimi, także z ateistami. Otwierając sobór Jan XXIII podkreślał: *Kościół stale przeciwstawia się błędom. Wielokrotnie nawet potępiał je z największą surowością. Dzisiaj jednak (...) woli wyjść naprzeciw współczesnym potrzebom, wskazując raczej na skuteczność swojej nauki, aniżeli występując z potępieniem*⁸. Jakąż wspaniałą antycypacją tego ducha soborowego były słowa arcybiskupa Paryża, Georges’a Darboya, który w 1864 r. prosił papieża Piusa IX po wydaniu „*Syllabus*” – symbolu kościelnej negacji i integryzmu: *Ojcze Święty, wybrałeś i potępiłeś główne błędy naszej epoki. Zwróć teraz swoje oczy na to, co może ona nieść czcigodnego i dobrego, i wesprzyj ją w jej szlachetnych dążeniach*⁹. W dobie dzisiejszej „*Syllabus*” jest oceniany o wiele surowiej niż zwykle potknięcie urzędu kościelnego.

Kiedy ukazał się światowy bestseller „*Przekroczyć próg nadziei*”, jedno ze sformułowań Jana Pawła II zawarte w tej książce okazało się zbyt apodyktyczne i kontrowersyjne. Chodzi o protest świata buddyjskiego, zwłaszcza ze Sri Lanki, dotyczący papieża w czasie jego 63. pielgrzymki zagranicznej obejmującej Filipiny, Papuę Gwincę, Australię i Sri Lankę (styczeń 1995). Papieski ogląd esencji buddyzmu nie jest odosobniony. Pogląd, że jest to religia prawie bez Boga, wyłączanie etyka, dzielą także specjaliści w zakresie historii porównawczej religii, chociaż nie jest to jedyna wizja buddyzmu. Jednakże

⁷ Pius IX, *Quanta cura*, w: *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789-1968)*, pod red. K. Grzybowskiego i B. Sobolewskiej, Warszawa 1971, s. 227.

⁸ Cyt. za: J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, Warszawa 1986, s. 284.

⁹ E.Y. Halcs, *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*, Warszawa 1967, s. 47-51; S. Grabska, *Chrześcijaństwo w świecie „post-nowoczesności”*, „Znak”, nr 10/1991, s. 104-110.

etykieta „system ateistyczny” przypięta do jednej z wielkich religii świata w ustach papieża zabrzmiała szokująco i bulwersująco, zwłaszcza dla niektórych wyznawców Buddy. Może więc list z pozdrowieniami do świata buddyjskiego z okazji urodzin Buddy stanowił swoiste zadośćuczynienie ze strony Stolicy Apostolskiej?

Na styku moralności i polityki w pragmatyce Jana Pawła II niektórzy obserwatorzy zauważyli pewną ambiwalencję i chwiejność. Stolica Apostolska zdecydowanie potępiała wojnę amerykańską przeciw Irakowi, który jako agresor zaanektował Kuwejt. Może ze względu na katolików chaldejskich akcentowano wyłącznie pertraktacje pokojowe. Jan Paweł II tyle razy zabiegał i modlił się o pokój w Jugosławii, a równocześnie – zwłaszcza dla walczącej Bośni – oczekiwał ingerencji zbrojnej, która zapobiegłaby wyrafinowanej rzezi niewinnej ludności. W przemówieniu watykańskim do Korpusu Dyplomatycznego papież powiedział: *Kiedy wszelkie możliwości negocjacji dyplomatycznych zostały wyczerpane i jeśli – mimo to – ludności nadal grozi zagłada pod ciosami niesprawiedliwego agresora, państwa nie mają dłużej prawa do obojętności. Ich obowiązkiem jest rozbrojenie agresora, jeśli wszystkie inne środki okazały się nieskuteczne. Zasady suwerenności państw i nieingerencji w wewnętrzne ich sprawy – zachowując całą swoją moc – nie mogą jednak stanowić parawanu, za którym wolno by było torturować i zabijać¹⁰.*

Nowy katechizm Kościoła katolickiego ma wielu autorów. Jest dziełem całego Kościoła, ale chyba w głównej mierze stoi za nim autorytet Jana Pawła II. Nie sposób wyliczać tu uwag krytycznych wobec tego, moim zdaniem, doskonałego dzieła. Wystarczy wskazać na zastrzeżenia czynione ze strony ekumenistów oraz innych teologów, którzy wysuwają zarzut, że katechizm nie rozróżnia, nie zachowuje hierarchii prawd. Niewątpliwie inna jest pozycja teologiczna doktryny o Trójcy Świętej, a inna komentarza etycznego, że dla dobra wspólnego chrześcijanin jest zobowiązany płacić podatki i przestrzegać przepisów drogowych. Jak jednak należało zróżnicowanie tej hierarchii prawd rozwiązać technicznie: gamą kolorów czy marginalnymi glosami?

Ze Stolicy Apostolskiej przejdźmy na poziom lokalnych urzędów kościelnych.

¹⁰ Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, styczeń 1993; Bośnia: *Papież mówi o „uprawnionej wojnie” w Bośni*, KAI, „Biuletyn”, nr 172, z 29 VII 1995, s. 9.

W Niemczech, gdy partia hitlerowska dochodziła do władzy, naziści znajdowali się w ogniu krytyki kościelnej. Ostrzegano przed błędami i zagrożeniami nowej ideologii. Gdy w lipcu 1933 r. został zawarty konkordat nowej władzy ze Stolicą Apostolską, biskupi niemieccy w listach pasterskich wyrażali poparcie dla nowej ekipy rządzącej. Kard. Faulhaber charakteryzując Hitlera pisał o *dalekowzroczności męża stanu (...)* *Niech Bóg podtrzyma nasz naród i naszego Kanclerza*. Opat z Maria Laach stwierdzał: *Dzięki czynowi Adolfa Hitlera, naród i państwo znów stały się jednością*. Entuzjazm hierarchów kościelnych opadł dość szybko, gdy naziści zaczęli ograniczać działalność organizacji kościelnych i całą młodzież zaczęli indoktrynować w ramach Hitlerjugend. Kościół niemiecki potępił nowe ustawy o przymusowej sterylizacji i eutanazji. Najostrzej potępił ideologię nazistowską Pius XI w encyklice „*Mit brennender Sorge*” (1937). A przecież nie brakło kapłanów katolickich w Niemczech, którzy nigdy nie poszli na żaden kompromis z władzą, która zakładała system antyludzki, pełen zbrodni. Było wielu kapłanów, którzy cierpieli w więzieniach, obozach koncentracyjnych, umierali, jak Maksymilian Józef Metzger, Karol Lampert, Fryderyk Lorenc, Herbert Simoleit. Do ich grobów śpieszą dziś pielgrzymi, jak do grobu Austriaka Ottona Schimka pochowanego w Machowej k. Tarnowa, który jako żołnierz Wehrmachtu odmówił wykonania rozkazu strzelania do cywilnej ludności polskiej. Sumienia jego nie zwiódła formuła zawarta w modlitewniku wojskowym (wydrukowanym z kościelnym imprimatur): *Składam przed Bogiem tę świętą przysięgę, że będę bezwarunkowo posłuszny Führerowi Rzeszy Niemieckiej Adolfowi Hitlerowi*¹¹.

Potrzeba modlitewnika dla wojska jest oczywista i obrona prawa do niego także. Ale to nie oznacza, by wszystko było w nim doskonałe i nie podlegało krytyce. Nie ma znaczenia osoba autora (gen. Kazimierz Tomaszewski), niegdyś politruka i absolwenta Akademii Sztabu Generalnego ZSRR. Każdy ma prawo się nawrócić i służyć dobrej sprawie. Ale obrona wszystkich treści modlitewnika przez niektórych hierarchów kościelnych nie zawsze była merytorycznie słuszna. Obecność na nabożeństwie, choćby w ramach kompanii

¹¹ Por. E.W. Böckenförde, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidungen*, Freiburg 1973, s. 39 n.; J. Tischner, *Prawda i godność. Kościół wobec demokracji: lekcja niemiecka*, „Tygodnik Powszechny”, nr 16/1994, s. 1, 8; „Schowaj miecz”. *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Materiały z sympozjum trenologicznego w Łodzi Łagiewnikach...* praca zbior., Niepokalanów 1993.

reprezentacyjnej, nie jest równoważna z każdym innym rozkazem wojskowym. Różni Florianowie i Sebastianowie pierwszych wieków chrześcijaństwa w ramach legionów rzymskich odmawiali aktów kultu, którymi wojsko czciło Mitrę czy innych bogów rzymskich. I za to umierali.

Głośne protesty wobec tygodnika „Wprost” robiły niepotrzebną reklamę temu periodykowi. Zwrócił na to uwagę m.in. komentator Radia Watykańskiego. Ochrona środowiska naturalnego jest niewątpliwie także programem Kościoła i chrześcijaństwa. Zwrócenie uwagi na ten problem dokonane przez tygodnik za pomocą dziwnego pomysłu nie miało nic wspólnego ze smakiem artystycznym i literackim, dla niektórych było wręcz szokujące. Ale reakcja niektórych hierarchów była przesadna, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że wizjerki Matki Bożej Częstochowskiej były nieraz programowo deformowane, np. przy grobach wielkopiątkowych czy w podziemnych publikacjach „solidarnościowych” jako symbol cierpiącej Królowej Polski. Czy w omawianym przypadku można znaleźć treść, że Chrystus i Jego Matka są solidarni z nami w każdym cierpieniu – także ekologicznym – dubitatur. Nagminny komercyjny zwyczaj panujący w wielu sanktuariach – wytwarzanie butelek (nawet czasami pięknych) o kształcie Matki Bożej, poniewierających się potem po ulicach i śmietnikach – nie stał się przedmiotem nagany czy protestu ze strony urzędów kościelnych.

Czy z dokumentów Magisterium Kościoła, np. konstytucji apostolskiej „Sapientia christiana” (1979) czy instrukcji o powołaniu teologa w Kościele Kongregacji ds. Nauki Wiary z 1990 r. wynika, że istnieje kościelna, urzędowa funkcja teologa jako nauczyciela wiary z ramienia Kościoła?

Jeśli tak, to egzemplifikacja potknięć doktrynalnych miałaby tu ogromną płaszczyznę. Nie chodzi o teologów, którzy ze względu na swoją heterodoksję stracili aprobatę Urzędu Nauczycielskiego lub opuścili wspólnotę Kościoła, a więc o różnych H. Küngów i E. Dierwermannów, ale o teologów, których dorobek doktrynalny jest powszechnie akceptowany i doceniony.

Przegląd można zacząć od Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, przez klasyków średniowiecznych, aż do naszej doby. Czy np. pogląd Hansa Urs von Balhasara jest jedną z prób nowej interpretacji, czy też kwestionowaniem wieczności piekła, kiedy wyraża on przekonanie, że *proces wchłonięcia zła (...) będzie przeniesiony w wieczność (...) czy i rzeczywistość piekła zostanie poddana temu przebiegowi? (...) pozostaje nadzieja na zmianę decyzji już w tamtym sposobie*

bytowania, mającym w przypadku piekła związek z rzeczywistością ziemską poprzez wymiar czasu (...) Balthasar otwiera w ten sposób możliwość dyskusji nad „wiecznością” grzechu i zła¹².

Potknięciem teologii polskiej w dobie dzisiejszej jest według niżej podpisanego „eklezjologia Arki Noego” lub „obłączonej twierdzy”. Okazało się zaskoczeniem dla wielu trudne przejście od przepowiadania Dobrej Nowiny ludziom zniewolonym do przepowiadania jej w warunkach wolności. Czy wolność jest łaską Boga, o którą zabiegaliśmy przez dziesiątki lat, czy pułapką zastawioną przez diabła? Wszelki liberalizm, także ekonomiczno-społeczny, stanowiący fundament gospodarki wolnorynkowej, nawet samą wolność utożsamia się nieraz z relatywizmem ideowym i moralnym. Ewangelizacja i proklamacja Dobrej Nowiny o zbawieniu schodzi na margines, a programem pierwszoplanowym staje się walka z wrogami Boga i Kościoła. Świat kończącego się XX w. nieodwracalnie wygnał Boga ze swego serca. Miejsce Boga zajęły demony. Przekonanie, że świat jest zły, nienaprawialny, wskrzesza ideologię starego manicheizmu (neomanicheizm). Wszelki dialog z wrogami Boga jest nie do pomyślenia. A ich liczba jest wielka, nawet w samym Kościele. Niektóre wystąpienia można streścić słowami parafrazy: „wroga naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Mentalność Zinowiewskiego „homo sovieticus” sprawia, że i do Kościoła wkracza ideologia walki z wrogami jako jego naczelne zadanie. Niekiedy występuje *ten sam podział świata wedle ideologii wrogów i sojuszników, ta sama perfekcja w oskarżaniu, pomawianiu, podejrzywaniu i wyrokowaniu. W komunizmie było to zrozumiałe, ponieważ wynikało z określonej koncepcji prawdy. W chrześcijaństwie jednak koncepcja prawdy jest inna i inny styl jej osiągania.*

Każdą krytykę Kościoła, biskupa, księdza, a nawet postać katolickiego uznaje się za atak na Chrystusa. Myślenie biegnie prosto: ludzie mnie krytykują – mnie, który działam „w imieniu Chrystusa”, ponieważ nie kochają Chrystusa. Tym sposobem wszystko się wyjaśnia: oto ja jestem „znakiem sprzeciwu”. Nie potrzeba specjalnej przenikliwości, by zobaczyć, że rozumowanie to nie tylko może, ale i rzeczywiście służy do chronienia każdej osobistej głupoty jako „mądrości Kościoła”.

¹²I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Urs von Balthasara*, „Collectanea Theologica”, nr 62/1992, f. 4, s. 83-84; H. Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen*, Einsiedeln 1981; tegoż, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.

Pochopne odmawianie innym dobrej woli, doszukiwanie się niskich pobudek ich aktywności, monopolizowanie wartości – mają sugestywną a destrukcyjną moc samospełniającej się diagnozy. Postawa przeciwna stanowi warunek i część integralną ewangelizacji. Jej losy wiążą się od wieków z przewyżnianiem manichejskich skłonności (...) Demonizowanie budzi demony, a skutecznie przepędza je dopiero uznanie obecności każdej cząstki prawdy i dobra, gdziekolwiek by się znalazły¹³.

Jezuita monachijski Wolfgang Seibel pisze: *W demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie Kościół nie może żądać dla siebie specjalnej strefy ochronnej (...) Kościół jest jednym z wielu podmiotów społecznej sceny (...) Partie, politycy i inne znaczące osobistości są w mediach atakowane o wiele ostrzej niż Kościoły i ich przedstawiciele (...) W wielu przypadkach pominięcie zaczepki milczeniem okazuje się najbardziej skuteczną odpowiedzią. Kto jednak uzna, że należy wystąpić, niechże argumentuje rzeczowo i spokojnie wyjaśnia, czy prosi¹⁴.*

Mentalność „obleżonej twierdzy” kłóci się z podstawowym programem ewangelizacji. Licznych grup ludzi zaklasyfikowanych jako wrogów nie próbuje się nawracać, nie próbuje się z nimi nawiązać dialogu. Chodzi tylko o to, by ich potępić, pozbawić wpływu na życie społeczne, odizolować od „zdrowej tkanki katolickiego narodu”.

Znakomity specjalista w zakresie teologii kontekstualnej Hans Waldenfels postuluje: trzeba nauczyć się korzystać z bogactwa pluralistycznego świata. Konieczny jest dialog. Jak długo ludzie rozmawiają ze sobą, nie walczą. Trzeba, by ludzie jak najwięcej ze sobą rozmawiali. Także ludzie Kościoła¹⁵. Wiele refleksji doktrynalnych i pragmatyki dialogu znajdziemy w pismach współczesnego myśliciela Emmanuela Levinasa¹⁶. Na potrzebę dialogu zwracają uwagę prymas J. Glemp i nuncjusz apostolski J. Kowalczyk. Ten ostatni

¹³ J. Tischner, *Apostolstwo odzyskanej wolności*, „Tygodnik Powszechny”, nr 21/1994, s. 8-9; *Granice krytyki Kościoła*, tamże, nr 5, s. 1, 7; J. Kracik, *Formacja pasterzy obleżonej twierdzy*, „Znak”, nr 8/1993, s. 52 n.

¹⁴ „Stimmen der Zeit”, nr 8/1993; por. W. Seibel, *Von den Toleranz zur Religionsfreiheit*, „Stimmen der Zeit” 120/1995, s. 73-74.

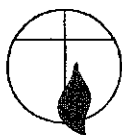
¹⁵ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 50 n., 75 n., 197 n., 386 n.; *Ewangelizacja nie jest rekatoliczacją*, rozmowa z H. Waldenfelsem, „Tygodnik Powszechny”, nr 31/1994, s. 11.

¹⁶ Por. *Filozofia dialogu*, Kraków 1992.

podkreśla: zdziwienie budzą przejawy krytyki, a raczej krytykanctwa, dostrzegane u osób duchownych kwestionujących sens dialogu z osobami ze świata kultury, polityki, czy środków masowego przekazu reprezentującymi inny od naszego punkt widzenia (...) Bywają konfratry oburzeni faktem, że ktoś rozmawia lub przyjmuje kogoś, kogo utożsamia się z tzw. inną opcją. Można i tak, tylko jak to pogodzić z duchem nowej ewangelizacji wykluczanie a priori tych osób z kręgu dialogu? (...) Tego rodzaju nastawienie nie świadczy bynajmniej o sile ducha sług Kościoła, przeciwnie, jest raczej przejawem lęku, może niewiary w moc własnych argumentów, czasem po prostu brakiem wewnętrznej dojrzałości¹⁷.

Kościół od początku swego istnienia ostrzegał swoich wiernych przed różnymi zagrożeniami, czyni to i powinien czynić również dzisiaj. Ale krzyż nie może być tylko znakiem rozdarcia, walki, konfrontacji. Krzyż jest znakiem pokoju, pojednania i miłości.

¹⁷ Abp J. Kowalczyk: „Niechęć do dialogu jest słabością ducha”, KAI, „Biuletyn”, nr 125, z 8 II 1995, s. 3 i 15; kard. J. Glemp: „Dzisiaj misjonarz musi kierować się do ateistów”, KAI, „Biuletyn”, nr 117, z 11 I 1995, s. 5–6. Por.: KAI „Biuletyn”, nr 162, z 24 VI 1995, s. 4.



Bogusław Wróblewski

Europa Środkowa w polskim czasopiśmiennictwie literackim (przed 1992 r.)^{*}

Jeśli nie chcemy się cofać do czasów Jagiellonów, możemy stwierdzić, że problem integracji obszaru środkowoeuropejskiego (o różnie pojmowanym zasięgu geograficznym¹) pojawił się w drugiej połowie XIX w., początkowo przede wszystkim w rozważaniach myślicieli i polityków niemieckich. Jako pierwsze wymieniana się prace Konstantina Frantza (1817-91): „Die Wiederherstellung Deutschlands” (Berlin 1865) oraz „Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland” (Meinz 1879). Prace te zawierały koncepcję utworzenia wielkiego państwa federacyjnego, obejmującego również Polaków. Nawiązywał do nich m.in. Friedrich Naumann (1860-1919), który posłużył się terminem „Mitteleuropa”, tytułując tak swą książkę-projekt polityczny opublikowaną w 1916 r. w Berlinie.

O późniejszych losach pojęcia „Mitteleuropa” i sygnalizowanych przez nie koncepcji politycznych traktuje wydana w Polsce przed pięcioma laty, bardzo bogata faktograficznie i bibliograficznie, ale chyba zbyt ostrożna we wnioskowaniu, książka Karola Fiedora „Niemieckie plany integracji Europy na tle zachodnioeuropejskich doktryn zjednoczeniowych 1918-1945”².

Wkrótce po wystąpieniu Frantza (choć może nie zawsze jako bezpośrednia reakcja na poglądy Niemców) odezwały się głosy Słowian

^{*} Tekst był prezentowany w Poznaniu na międzynarodowej konferencji *Kultura czasu przelotu* (luty 1994 r.) oraz, w tłumaczeniu na niemiecki, w Bonn i w Lipsku wiosną 1996 r.

¹ Problem granic geograficznych Europy Środkowej interesująco przedstawia T. Bartkowski, *Gdzie leży Europa Środkowa?* „PP” nr 7-8 1992, s. 24-34.

² Wrocław 1991.

poddanych habsburskich, z których najbardziej znane jest nazwisko Franciszka Palackiego, autora pracy „Idea państwa austriackiego” (Wiedeń 1865). W przeciwieństwie do Frantza, przekonanego, że wielkie państwo federacyjne sterowane przez Niemców będzie chronić tę część Europy przed wpływem francuskim, Palackiemu chodziło o zabezpieczenie przed Rosją, ku której mógłby ciężać ogarnięty ideaą panslawizmu żywioł słowiański (domagał się zatem swoistej federacji Słowian wewnątrz monarchii austro-węgierskiej).

Po I wojnie światowej temat Europy Środkowej występował ze zmiennym natężeniem, wchłonięty jakby przez dyskusje związane z Ligą Narodów i nowym łaodem ogólnoeuropejskim. Nie będziemy się nad tym zatrzymywać, zainteresowanych odsyłając do wymienionej książki Fiedora i artykułu Piotra Wandycza „O trójkątach, pentagonach i heksagonach”³. Przypomnijmy tylko, że – jeśli nie liczyć znanych i tragicznych w skutkach poczynań niemieckich – znaczną inicjatywą wykazywała się w latach trzydziestych Francja. Oprócz oddziaływania na integrację Małej Ententy (Czechosłowacja, Rumunia i Jugosławia), Francuzi skonstruowali np. przedstawioną przez premiera Tardieu⁴ koncepcję bloku państw naddunajskich, do którego z czasem mogłaby dołączyć Polska. II wojna światowa unieważniła te wszystkie zamiary, zarówno bardziej, jak i mniej realne czy zaawansowane.

Wspomniany P. Wandycz, w innym, wcześniejszym artykule, „Dwie próby stworzenia związków regionalnych w Europie Wschodniej” interesująco referuje próby porozumień czechosłowacko-polskich z lat 1940-43 i federacyjne plany komunistów bałkańskich stordedowane przez Stalina w 1948 r.⁵

Po II wojnie światowej, ze zrozumiałych względów (polityczny i gospodarczy podział Europy na dwie strefy wpływów) o ideach paneuropejskich przypominano w Polsce rzadko i tendencyjnie. Używano niekiedy pojęcia Europy Środkowo-Wschodniej, która miałaby obejmować część narodów i państw pozostających w składzie lub w orbicie ZSRR. Rozważania takie były źle widziane przez władze PRL, groziły bowiem rozpatrywaniem problemów tego obszaru

³ P. Wandycz, *O trójkątach, pentagonach i heksagonach. Z dziejów współpracy państw Europy Środkowo-Wschodniej*, „Tygodnik Powszechny”, nr 40/1991 (z 6 X).

⁴ W pierwszej wersji w lutym 1932 r.

⁵ P. Wandycz, *Polska a zagranica*, Paryż 1986, rozdział *Dwie próby stworzenia związków regionalnych w Europie Wschodniej*, s. 109-126.

w oderwaniu od Rosji. Nic dziwnego zatem, że pojawiały się one głównie w prasie emigracyjnej, a i tu DO 1980 R. NADER RZADKO. Trzeba to wyraźnie podkreślić, bowiem wielu przeciętnych odbiorców kultury jest dziś przeświadczonych, że myślenie w kategoriach „środkowoeuropejskich” było stałą cechą emigracji politycznej i opozycji w krajach porządku pojałtańskiego, w tym także w Polsce.

* * *

To polski sierpień 1980 r. ponownie zwrócił uwagę świata na środkową część Europy. Najgłośniejszy był tekst Milana Kundery w „Le Débat” z 1983 r., zawierający koncepcję porwanego czy skradzionego Zachodu, pt. „Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej”, charakteryzujący Europę Środkową jako integralną część Zachodu, przynależną całkowicie do kultury śródziemnomorskiej, a obecnie zawładniętą przez wschodniego molocha⁶.

Jednocześnie, tj. od początku lat osiemdziesiątych, widać zwiększoną frekwencję tego tematu w polskiej prasie emigracyjnej. Jesienią 1984 r. poświęcono mu np. specjalny numer paryskiej „Kultury” (w aspekcie niemieckim). Zresztą zasługi „Kultury” pod tym względem trudno przecenić – za sprawą Jerzego Giedroycia podejmowała ona temat sąsiadów Polski przez cały okres swego istnienia, niezależnie od wszelkich koniunktur. Powstałe w 1983 r. „Zeszyty Literackie” od początku mają koncepcję duchowej wspólnoty Europy Środkowo-Wschodniej jakby wmontowaną w swoją formułę redakcyjną (dział „Europa środka”). Obraz byłby bogatszy, gdyby włączyć do rozważań stricte polityczne czasopisma emigracyjne, jak np. „Aneks”, i drugo-obiegowe polityczne czasopisma krajowe, np. „Bez dekretu”, „Krytykę”, „Spotkania”.

Wielce charakterystyczne i często przywoływane są dwa artykuły, które jednak nie wyszły spod piór polskich autorów: Józefa K. „Euro-

⁶W innym ujęciu znacznie wcześniej pisał o „nędzy małych narodów” węgierski pisarz István Bibó, ostatnio słusznie przypomniany w związku z polskim wydaniem jego książki poświęconej kwestii żydowskiej. Dodajmy, że *Zachód porwany* nie jest pierwszą wypowiedzią M. Kundery na ten temat, choć pierwszą tak wyrazistą. Niedawno np. interesujący, a mało znany kwartalnik „Fa Art” (Bytom, nr 4/1992) opublikował esej M. Kundery *O kulturalne dziedzictwo Europy Środkowej* (pierwodruk we francuskim czasopiśmie „Les Nouvelles Litteraires”, 1978). Pewne wątki „środkowoeuropejskie” pojawiają się w jeszcze wcześniejszym Złakadzie czeskim.

pa Środkowa: anegdota i historia”⁷ oraz Timothy’ego Gartona Asha „Czy Europa Środkowa istnieje?”⁸ Zatrzymajmy się przy nich przez chwilę.

Tekst Józefa K. powstał w Czechosłowacji pod koniec lat siedemdziesiątych i ukazał się w tamtejszym drugim obiegu. Przedrukował go wychodzący w Paryżu kwartalnik „Svedectvi”(nr 63/1981). Pewne jego wątki podjął i rozwinął M. Kundera we wspomnianym „Zachodzie porwanym”. Do Polski tekst ten trafił w 1986 r. przez publikację w krakowskim czasopiśmie „Bez dekretu” (nr 15, 16). W 1989 r. zainteresowano się nim ponownie – został przedrukowany przez „Res Publikę” (nr 4/1989). Miał zatem – jak widać – duże znaczenie również dla polskiego czytelnika.

Bez wątpienia ważne są dwie podstawowe tezy tego eseju, które bardzo się upowszechniły i występują w różnych wariantach u innych autorów. Najkrócej można je zrekonstruować następująco:

1) Europa Środkowa jest pojęciem geopolitycznie zmiennym, ale stałym kulturowo (nie warto zatem starać się o precyzyjne wyznaczenie jej granic geograficznych);

2) charakterystyczny dla kultury Europy Środkowej jest odwieczny konflikt między moralizmem a anegdotą – spełnia się ona w „punkcie przecięcia melancholii i groteski”.

Za słabość omawianego artykułu trzeba uznać pewien „czechocentryzm”, od którego autor nie może się uwolnić (nawet jeśli z kultury polskiej miałby się interesować tylko tymi zjawiskami, które można umieścić w ramach austrowęgierskiej Galicji). Otóż, według Józefa K., kulturę tego obszaru cechuje kompleks „braku historii”. Teza ta da się udokumentować na podstawie literatury czeskiej, gorzej z węgierską, a szczególnie polską – w dziejach naszej literatury przejęcie się historią było jednak wyraźnie widoczne. W związku z tym na liście ponad 20 autorów, w których twórczości ma się zdaniem Józefa K. spełniać to, co charakterystyczne dla Europy Środkowej, pojawia się tylko jedno nazwisko z Polski – brak tak „galicyjskich” pisarzy, jak S. Vincenz, A. Kuśniewicz, J. Strykowski, nie mówiąc o Gombrowiczu, który przecież bardzo by się autorowi przydał, gdy pisze o antynomii moralizm – groteska.

⁷Józef K., *Europa Środkowa: anegdota i historia*, „Bez dekretu”, Kraków 1986, nr 15 i 16. Przedruk w wersji skróconej: „Res Publica”, nr 4/1989, s. 69-80.

⁸T.G. Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, Londyn 1990.

Drugi z głośnych artykułów, „Czy Europa Środkowa istnieje?” T.G. Asha, powstał jesienią 1986 r., był publikowany najpierw po angielsku, później w polskim przekładzie Jarosława Andersa i został przedrukowany w tomie „Pomimo i wbrew” (zob. przypis 8). Polscy autorzy chętnie powołują się na rozważania tego historyka, ale z literaturoznawczego punktu widzenia słabością wymienionego eseju jest dobór pisarzy (po jednym z Czech, Polski i Węgier), których twórczość ma uzasadniać tezę o środkowoeuropejskiej jedności kulturowej – są to pisarze jednak bardzo różni (V. Havel, G. Konrad i A. Michnik), choć zestawieni efektownie.

Tyle odnośnie do najpopularniejszych wypowiedzi na interesujący nas temat publikowanych na emigracji czy w prasie podziemnej. Jak się rzekło – do 1988 r. nie było ich, wbrew pozorom, zbyt wiele. Ash zauważa, pisząc o Michniku jesienią 1986 r.: *Jego prace pełne są wnikliwych uwag na temat historii europejskiej (...) ale w całym jego dorobku nie znalazłem ani jednej wzmianki o „Europie Środkowej”. Pod tym względem Michnik jest w swym kraju dość typowy: pojęcie to rzadko pojawia się w niezależnej literaturze wydawanej w ciągu ostatnich lat*⁹.

W legalnej prasie krajowej natomiast temat ten pozostawał przedmiotem wyraźnych ograniczeń cenzorskich (rygory zelżały nieco od końca 1986 r.), lub mógł występować wyłącznie w szczególnych kontekstach. Stanowisko ówczesnych władz najlepiej wyraża tekst Michała Misiornego opublikowany w „Trybunie Ludu” (nr 9/1986, 11-12 I) zatytułowany „Mit »Środkowej Europy«”, według którego samo podejmowanie tego tematu przez Polaków musi oznaczać anty-radzieckość z jednej strony, z drugiej zaś przychylność dla niemieckiego rewizjonizmu. Oto fragmenty tego artykułu, kiedyś brzmiące najbardziej kategorycznie, a dziś nieco humorystycznie: (...) RFN-owskich rzeczników i propagandystów „Mitteleuropa” gwałtownie wspierają od kilku lat przedstawiciele tzw. kultury niezależnej oraz różnego rodzaju opozycjoniści z krajów realnego socjalizmu. Pisano o nich wielokrotnie jako o ludziach „dyspozycyjnych”. (...) realizują [oni] model gry politycznej polegający na wykopywaniu głębokiego, nieprzekraczalnego rowu pomiędzy kulturami „Europy” a „radzieckiego Wschodu” (...). Strategia „Mitteleuropa” jest tedy – polityczną strategią roznieczania sprzeczności w obozie państw socjalistycznych, przykrytą frazesem o jedności kultury. (...) Przerzucanie poważ-

⁹ Tamże, s. 175.

nej argumentacji kulturowo-filozoficznej do arsenalu środków politycznej kampanii antykomunistycznej jest wielkim, perfidnym nadużyciem dokonany na wszystkich społeczeństwach i wszystkich kulturach naszej części świata; szkody, jakie z tego tytułu poniosą być może młodzi ludzie, mogą się okazać bardzo poważne.

* * *

Oczywiście w czasach „pierestrojki” takie myślenie nie mogło się długo utrzymać. Oto np. rok 1988 (a szczególnie jego druga połowa) w polskiej prasie społeczno-kulturalnej należał niemal całkowicie do Litwy. W związku z formowaniem się „Sajudisu” (zjazd założycielski 22-23 X 1988) i w związku z problemami mniejszości polskiej na Litwie pojawiła się znaczna liczba publikacji na ten temat, i to w czasopiśmie różnych orientacji. A przecież problem Litwy niejako automatycznie wymuszał zainteresowanie środkowoeuropejskim kontekstem. Wymuszały je również rozważania na temat twórczości takich pisarzy, „odblokowanych” wówczas przez cenzurę, jak S. Vincenz, Cz. Miłosz, T. Konwicki, J. Strykowski, A. Kuśniewicz.

Prawdziwa eksplozja tematu środkowoeuropejskiego zaczyna się jednak dopiero w 1989 r., w związku ze zmianami, jakie zaszły w Polsce po „okrągłym stole” i jakie zachodziły w krajach sąsiednich¹⁰.

¹⁰ Przypomnijmy w krótkim zestawieniu, jak wiele wydarzyło się w Europie w ciągu zaledwie kilku lat, a szczególnie w dwuleciu 1989-90: od marca 1985 r. (po wyborze M. Gorbaczowa na sekretarza generalnego KC KPZR) narastanie procesów „pierestrojki” i „głasności” wewnątrz imperium radzieckiego; luty-kwiecień 1989 – obrady „okrągłego stołu” w Polsce, zakończone podpisaniem porozumienia między władzą komunistyczną a opozycją; czerwiec 1989 – zwycięstwo opozycji w wyborach parlamentarnych w Polsce przeprowadzonych według reguł ustalonych przy „okrągłym stole”; listopad 1989 – obalenie muru berlińskiego i program zjednoczeniowy Köhla; 1989 – marzec 1990 – przemiany na Węgrzech prowadzące do zwycięstwa opozycyjnego Forum Demokratycznego w wyborach parlamentarnych; grudzień 1989 – wybór V. Havla na prezydenta Czechosłowacji; przewrót w Rumunii i rozstrzelanie N. Ceausescu; marzec 1990 – deklaracja niepodległości Litwy; maj 1990 – deklaracja niepodległości Łotwy; czerwiec 1990 – deklaracja niepodległości Rosji; październik 1990 – zakończenie procesu zjednoczenia Niemiec pod względem prawnym międzynarodowym; sierpień 1991 – nieudany „pucz moskiewski”, kompromitacja części sił konserwatywnych w b. ZSRR; sierpień-wrzesień 1991 – ogłoszenie niepodległości m.in. przez Litwę, Łotwę, Estonię, Mołdawię, Białoruś i Ukrainę.

Ważną rolę odegrały z pewnością publikacje w bardzo wówczas opiniotwórczym miesięczniku „Res Publica”. Tu np. w numerze 1/1989 została omówiona (piórem Adama Peszke) praca Erharda Buska i Emila Brixu „Projekt Mitteleuropa”, w numerze 4 z tegoż roku pojawił się wspomniany, znaczący esej Józefa K., a w numerze 6 ta problematyka już wyraźnie dominuje: prezentowane są pierwsze odpowiedzi europejskich i amerykańskich intelektualistów na rozpisana przez redakcję ankietę dotyczącą kształtu współczesnej Europy, a szczególnie Europy Środka (wypowiadają się S. Sontag z USA, R. Swartz i D. Tarschys ze Szwecji, A.J. Liehm z Paryża i E. Busek z Wiednia). Ponadto uwagę zwraca tu znakomity artykuł Leszka Żylińskiego „Niemieckie spory o Mitteleuropę”, a także przypomnienie stosunku S. Vincenza i Z. Herberta do helleńskiego dziedzictwa w Europie (artykuły M. Zaleskiego i M. Dziewulskiej). W 1990 r. „Res Publica”, oprócz kontynuacji wątków podjętych rok wcześniej, przygotowała interesujący numer zatytułowany „Inne pogranicze” (nr 6) poświęcony problematyce pogranicza niemieckiego (ankieta na temat historii i współczesności stosunków polsko-niemieckich, wspomnienia i rozważania historyczne dotyczące Wrocławia i Śląska, rozmowa z J. Krollem).

Istnieją jednak wyjątki od zasady, że pogłębione zainteresowanie problemem środkowoeuropejskim widać w prasie polskiej dopiero od 1989 r. Należą do nich publikacje na łamach wydawanego w Lublinie od 1980 r. kwartalnika literackiego „Akcent”. Już w 1983 r. został wydany numer „Akcentu” poświęcony polsko-austriackim związkom kulturowym (nr 3; przypadała wówczas 300. rocznica odsieczy wiedeńskiej), a w 1986 r. zredagowano tom poświęcony w całości Węgrom i związkom polsko-węgierskim (nr 1; notabene tematyka węgierska powracała od tego czasu średnio w co drugim numerze „Akcentu”, np. w nrze 1/1989 ukazał się esej Csaby Gy. Kissa, jednego z liderów Forum Demokratycznego, pt. „Tożsamość węgierska a Europa Środkowa”).

Rewelacją stał się „Akcent” nr 3/1987 zatytułowany „Na pograniczu narodów i kultur” – pierwszy w polskim czasopiśmiennictwie tom „monograficzny” tego typu. Redakcję interesowały wszelkie aspekty możliwych odpowiedzi na pytanie, jaki efekt kulturowy wytwarza się na obszarach sąsiedztwa różnych narodowości, na których stykają się ze sobą (zderzają się lub przenikają) odmienne paradygmaty kulturowe – odmienne tradycje i systemy wartości. Publikowane w tomie materiały dotyczą przede wszystkim sąsiadów Polski, ale także kultury Żydów, Cyganów i enklaw kulturowych na emigracji. Użyty przez

„Akcent” w takim znaczeniu termin „pogranicze” zaczął wkrótce robić karierę (stąd zaczerpnięto nazwę Ośrodka Pogranicze w Sejnach, na tych publikacjach wychowywali się redaktorzy utworzonego później lubelskiego kwartalnika „Kresy”).

Wspomniany numer „Akcentu” znalazł kontynuację w serii tomów poświęconych w całości tej problematyce: następne były nr 1-2/1990 i nr 2-3/1992. Prezentacja bogatej zawartości tych „zeszytów” (każdy w objętości około 400 stron druku!) pochłonęłaby zbyt wiele miejsca, wymienimy więc tylko niektórych autorów: T. Konwicki, T. Venclova, J. Łumiński, W. Panas, W. Sadkowski, S. Sterna-Wachowiak, J. Bartmiński, T. Żukowski, M. Adamczyk-Garbowska, S. Rushdie, A. Müller, W. Oszałka, S. Chazbijewicz, M. Ehrenpreis, M. Bierdiajew, M. Riabczuk, D. Mostwin, W. Iwaniuk, S. Csoóri, T. Chrzanowski, J. Rothschild, I.B. Singer, J. Czykwin, J. Kolbuszewski, J. Świąch, J. Brezan, E. Bojtár. Warto wspomnieć też, że próba ustalenia kulturowych wyznaczników pojęcia Europy Środkowej została podjęta w osobnej dyskusji przeprowadzonej w redakcji „Akcentu” w listopadzie 1990 r.¹¹

Wśród innych periodyków zajmujących się tą tematyką trzeba wymienić przede wszystkim czasopisma katolickie: „Tygodnik Powszechny” (choćby przywoływane już artykuły P. Wandycza czy np. nr 10/1990 poświęcony w znacznej części kwestii ukraińskiej), „Znak” (np. publikacja ważnego wystąpienia Zbigniewa Brzezińskiego „Europa Środkowa wobec przemian światowych” w nrze 5/1989), „Więź” (np. nr 10/1991 „Polacy i Litwini” czy nr 3/1992 zatytułowany „Rosja i prawosławie”).

Na osobny akapit zasługuje wydawany w Warszawie przez jezuitów miesięcznik „Przegląd Powszechny”. Przygotowane jeszcze przed „okrągłym stołem” numery 3 i 4/1989 przyniosły odpowiedzi na specjalną ankietę „O jedności Europy”, dotyczącą perspektyw politycznych, ekonomicznych i kulturalnych naszego kontynentu. Wypowiedzieli się K. Dziewanowski, G. Salvini, R. Warszawski, E.J. Osmańczyk, M.A. Krąpiec, P. Valadier, W. Zagórski. Prezentację poglądów na najbardziej wówczas palący temat „Zjednoczenie Niemiec – Polska – Europa” przygotowali do numeru 7-8/1990 W. Bartoszewski i N. Cieślińska. Wypowiedziało się ośmiu wybitnych przedstawicieli życia politycznego i kulturalnego RFN. Zainteresowanie

¹¹ Czy istnieje Europa Środkowa? „Akcent”, nr 4/1991 (uczestnicy: J. Etkind, A. Liehm, M. Masłowski, J. Świąch, B. Wróblewski).

„Przeglądu Powszechnego” problematyką pogranicza kultur widać także we wcześniejszych rocznikach, np. w 1987 r. pojawia się temat Łemkowszczyzny i Huculszczyzny oraz Kresów jako kategorii aksjologicznej, a w 1988 r. teksty dotyczące okresu międzywojennego w Europie Środkowo-Wschodniej w aspekcie ekonomicznym (nr 4) i religijnym (nr 6). W następnych latach tematykę pogranicza etnicznego w tej części Europy twórczo kontynuował M. Jagiełło w swej publicystyce na łamach „Przeglądu”.

Interesujące materiały pojawiały się także we wrocławskiej „Odrze” (np. nr 12/1988 i nr 1/1991) czy – ze zrozumiałych względów – w miesięczniku „Literatura na świecie”. W „Literaturze na świecie” nie starano się wprowadzić specjalnie o ukazanie środkowoeuropejskiego kontekstu twórczości prezentowanych pisarzy, ale takie nazwiska, jak M. Kundera, S. Csoóri, B. Hrabal, znajdujemy na jej łamach już w pierwszych kilkunastu numerach (czasopismo powstało w 1971 r.). Przed 1989 r. zredagowano m.in. numer węgierski, w 1989 r. „Hrabalowski”, a w 1991 słowacki, austriacki, a także „pożegnalny” dotyczący byłej NRD.

* * *

W dziejach Europy Środkowej istnieje pewien wątek, który wzbudzał zainteresowanie części polskiej prasy już przed 1989 r. (choć po tej dacie zainteresowanie owo wyraźnie się nasiliło). Jest nim problematyka żydowska. Mówię o tym, ponieważ temat żydowski często niejako automatycznie wywołuje kontekst środkowoeuropejski i jest to w pełni zrozumiałe – środkowa część Europy była ojczyzną wielu milionów Żydów i na tym głównie terenie hitlerowcy dokonali dzieła zagłady. W 1983 r. został opublikowany podwójny numer „Znaku” zatytułowany „Żydzi w Polsce i w świecie. Katolicyzm – judaizm” (nr 339-340, luty-marzec 1983). Była to publikacja monumentalna (ponad 400 stron druku plus fotografie). Jej kontynuacją był numer 396-397 (maj-czerwiec 1988), nawiązujący we wstępie do poprzedniego. W tym czasie „Tygodnik Powszechny” (nr 2/1987) opublikował szeroko dyskutowany esej Jana Błońskiego pt. „Biedni Polacy patrzą na getto”.

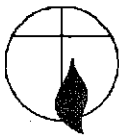
„Przegląd Powszechny” nr 7-8/1990 przyniósł ważne opracowania W. Chrostowskiego „Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce” i M. Kuli „Trudna sprawa. Stosunki polsko-żydowskie 1918-1989”. Ks. W. Chrostowski pisał na ten temat także w 1991 r. (numery 1 i 10), a do numerów 4 i 5 przetłumaczył obszer-

ny tekst rabina B.L. Sherwina pt. „Dialog katolicko-żydowski w Polsce”.

Numery poświęcone w znacznej części problematyce żydowskiej przygotowała także „Więź”, np. nr 6/1991 (temat „Polacy i Żydzi”) i nr 4/1992 (temat „Żydzi a Polska”); motywy te powracają też w numerze 7/1992. Również nie istniejące już krakowskie „Pismo Literacko-Artystyczne” poświęciło temu problemowi numer 5/1989, zawierający m.in. tekst A.J. Heschela „Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej”. Tu znów wypada przypomnieć „Akcent”, który już w tomie 1 z 1980 r. opublikował esej Moniki Adamczyk „Polska i Polacy w powieściach I.B. Singera” (pierwsze w piśmiennictwie światowym poważne ujęcie tego tematu), a w późniejszych numerach m.in. artykuły W. Panasa dotyczące literatury polsko-żydowskiej (nr 3/1987 i 1-2/1990) czy np. unikatowe opracowanie Jacka Łumińskiego na temat żydowskiego tańca chasydzkiego i obrzędowego (nr 3/1987). Kultura Żydów zamieszkujących różne kraje środkowej Europy była jednym z istotnych czynników spajających ten obszar pod względem kulturowym i współtworzących jego specyfikę – ta teza potwierdza się w lekturze polskiej prasy literackiej po 1980 r.

* * *

Tematyka środkowoeuropejska, niemal niewidoczna w polskich czasopismach przed rokiem 1980, słabo obecna w latach 1980-88, stała się bardzo modna po roku 1989. Nie była wyłączną własnością środowisk jawnie opozycyjnych wobec władzy. Starłem się wskazać, z konieczności wybiórczo, najciekawsze przejawy jej krystalizowania się w przełomowym okresie – w zasadzie do 1992 r. W późniejszych latach opublikowano tak dużo tekstów na ten temat (nie zawsze odkrywczych), że pełna bibliografia liczyłaby z pewnością kilkaset stron – zadanie jej sporządzenia podejmą być może kiedyś historycy prasy.



Janusz Marciniak

Obrazy duszy

O Michaelu Willmannie

Z przyjemnością przeczytałem w „Magazynie Gazety” (nr 46/1995) tekst Andrzeja Osęki o Michaelu Willmannie (1630-1706). Ten wielki malarz jest mało znany. Dlatego każda publikacja na temat jego twórczości, a zwłaszcza tak rzeczowa, jak wspomniany tekst Osęki, ma ogromne znaczenie. Następstwem świetnej wystawy Willmanna we wrocławskim Muzeum Narodowym w 1994 r. mogłoby być również pojawienie się obrazów artysty w stałych ekspozycjach innych muzeów. Willmann jest artystą, który skalą talentu i inwencją ikonograficzną dorównuje największym i antycypuje największych.

Tekst Osęki przypominał mi o własnym zobowiązaniu wobec niego. Twórczość Willmanna to coś więcej niż promieniowanie sztuki flamandzkiej i przykład wpływów Rubensa lub van Dycka. Choć duchowo należy do rodziny malarzy flamandzkich i żyje w czasach kontrreformacji, której swą sztuką – po przejściu na katolicyzm – służy, jego wyobrażenia nie mieści się w ramach propaganda fide i przedstawia dogmaty wiary także na płaszczyźnie moralnej i filozoficznej. Siła Willmannowej wizji, jej kosmologiczny charakter, zawarta w tym malarstwie interpretacja chrześcijaństwa i dziejów Kościoła rzymskiego, to wszystko nie miałoby znaczenia, gdyby nie przetopilo się w formę plastyczną i nie stało pięknymi obrazami.

Do najpiękniejszych należy „Sześć dni stworzenia”. Wielki format (210,5 x 346 cm) odpowiada rozbudowanej narracji ikonograficznej. Kompozycja obrazu polega na łagodnym lecz zdecydowanym przeciwstawieniu świetlistości kilku kluczowych scen bryle majestatycznego lasu i ustępujących ciemności z niezwykle czarnym trójkątem, który symbolizuje tajemnicę, jak byśmy powiedzieli językiem metafizyki, „czasu przed czasem”. Zapracowany Bóg pojawia się, niczym reżyser na planie filmowym, w każdej z następujących po sobie, ale przedstawionych jednocześnie scen. Światło jakby wlewa się w dzieło stworzenia i różnicuje je coraz bardziej. Droga, którą pokonuje Boże *Niechaj się stanie...* od nicości przez światłość, oddzielenie dnia i nocy, a potem wody i ziemi, jest drogą ku człowiekowi i wspinał-

myślnej obfitości życia. Tę drogę – od abstrakcji do realizmu – Willmann „powtarza”, malując obraz. Od ustalenia formatu, przez zasadnicze podziały kompozycyjne, których natura jest geometryczna, do jakby matematyki wyższej rozstrzygnięć formalnych, „ukrycia” geometrii w myśleniu symbolicznym i nadania wyrazu własnym uczuciom. Malowanie jest analogią tworzenia świata, misterium dzieła stworzenia i woli Bożej, którą wyrażają te pierwsze wypowiedziane słowa: *Niechaj się stanie...*

Gwoli ścisłości, poświęćmy chwilę egzegezie Księgi Rodzaju. Małgorzata Kowalska, tłumacząc Lévinasa, zwróciła uwagę na jakże istotne zatarcie znaczenia czasownika „dokonać” we współczesnym, polskim przekładzie Biblii (zakończenie wersetu 3 w rozdziale 2 Genesis), gdzie jest: *dzieła swego Bóg dokonał w stworzeniu*, lub – dodajmy – za trzecim wydaniem Biblii Tysiąclecia: *wykonał stwarzając*. Tymczasem powinno być: *dzieło, które Bóg stworzył, BY GO DOKONAĆ* (podkreśl. J.M.)¹. Lévinas uwypukla ten aspekt znaczeniowy. Boże dzieło stworzenia musi dokonać się z człowiekiem. Pismo Święte nie zostawia co do tego żadnych wątpliwości. Czasownik „stworzyć” ma zastosowanie również do dzieła odkupienia i ostatecznej przemiany wszechświata (Iz 65,17). A jak to się „przekłada” na twórczość artystyczną? W świadectwie cudu różnorodności istnień rozsypanych w czasie, lecz pozostających w jednakowej odległości od *Niechaj się stanie*, w świadectwie danym przez artystę tej miary, co Willmann, znajdujemy odpowiedź stworzenia. To miłość. Jej pełnym przejawem jest oczywiście miłość naznaczona Chrystusowym: *Wykonało się* (J 19,30). Dzieło Willmanna – malarza kosmologicznej interpretacji stworzenia, przywodzi na myśl... kosmogenezę Teilharda de Chardin.

Wzruszającym zakotwiczeniem w dziejach zdaje się widoczny na pniu drzewa życia herb opatów lubiąskich i rok 1668. Drzewo życia zostało wybrane na alegorię znaczenia cystersów, dodajmy: alegorię subtelną i z teologicznego punktu widzenia bardzo ciekawą. Przesunięte ku lewej stronie panoramy stworzenia, zanurza koronę w najintensywniejszym świetle – pomiędzy światłością dnia pierwszego a słońcem i gwiazdami dnia czwartego. To, być może, nawiązanie do tradycji zakonu kontemplacyjnego, którym byli cystersi wywodzący się od benedyktynów, a w dobie kontrreformacji mocno wczepieni

¹E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 88.

w ziemię i oddani sprawie Ecclesia militans. Po prawej stronie, tuż przy krawędzi obrazu artysta umieścił drzewo poznania dobra i zła. Oba drzewa tworzą ramę kompozycyjną dla tej części Księgi Rodzaju, którą jest opis stworzenia człowieka i zapowiedź wygnania z raju. Spotykamy w tym obrazie jedno z najgłębiej przemyślanych i zarazem prostych rozwiązań ikonograficznych. Wspomniany trójkąt, symbolizujący nicość, ma swe symetryczne dopełnienie już poza obrazem, w konkretnej rzeczywistości, w której na niego patrzymy... Tajemnica arcydzieła polega na tym, że jakby anektują rzeczywistość. Zostajemy przez nie wkomponowani w wieczność i uzmysławiamy sobie, że dalszy ciąg historii pierwszych ludzi jest naszą historią. To arcydzieło, którym jest obraz Willmanna, stanowi jakby rzeźbę teologiczną, gdyż pozwala obejrzeć dogmat o Bogu-Stwórcy ze wszystkich stron i zobaczyć również mistyczną zależność między Nienazwanym a nicością. Plastyczna definicja nicości – czarny trójkąt i stosunek „obciętego” obrazu do przepięknie namalowanej „reszty” – wprowadziła widza, którym jest pisać te słowa, w zdumienie, kiedy po raz pierwszy spojrzął na „Sześć dni stworzenia”.

Inny piękny obraz to, malowana szerokimi pociągnięciami pędzla, „Śmierć św. Barbary”. Ten obraz powstał około 1695 r. lub, jak sugerują badacze, nawet wcześniej. Mógłby być zwiastunem Delacroix. Dioskur – wyrodny ojciec – podnosi miecz, aby obciąć głowę swej córce za to, że usiłowała nawrócić go na chrześcijaństwo. Niebo rozpruła błyskawica, która uderzy mordercę i odszczepieńca. Męczeństwo świętych należało do kanonu repertuarowego kontrreformacji. Jednak znowu trzeba powiedzieć, że nie tłumaczy to piękna i romantycznej gwałtowności tego przedstawienia. Skojarzenie Willmanna z Delacroix, który podejmował tematy mitologiczne w niemal identycznej formie, skłania do zadumy nad fenomenem pierwszego.

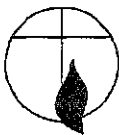
Kto widział z bliska, jak został „zrobiony” „Św. Hieronim”, ten wie, co mam na myśli, mówiąc o Willmannowej ekonomii środków formalnych, o jego umiejętnym godzeniu dwóch pozornie sprzecznych dążeń: rozmachu i oszczędności. Obraz, którego materia wydaje się zróżnicowana i gęsta, a kolor nasycony i świetlisty, został namalowany, jak akwarela, cienko położoną farbą. Suta szata na biodrach Hieronima jest w rzeczywistości jednobarwnym rysunkiem pędzlem na odkrytym, czerwonym gruncie lub podmalówce.

„Raj” to dramatyczny i piękny ciąg dalszy (po „Sześciu dniach stworzenia”) Księgi Rodzaju. W XVIII w., dowiadujemy się z katalogu wystawy wrocławskiej, powiększono go od góry (o 25 cm) i „aplikowano” mu dwa fragmenty (lwica i jelenie) wycięte z innego, nie-

znanego obrazu Willmanna, co nie pozostało bez znaczenia dla kompozycji. Jasna plama nieba jest za duża i osłabia napięcie między symultanicznymi scenami. Na szczęście zachowały one swój urok i sens ikonograficzny. Szczególnie piękna wydaje mi się ta scena, w której Bóg pojawia się w mandali ciepłego światła, jakby stanął w otartych drzwiach domu, i błogosławi Adama i Ewę.

Światło u Willmanna jest substancją duchową, a więc tworzącą. W „Ucieczce do Egiptu” buduje liryczny nastrój chwili, staje się charakterystyczną „miedzianą” poświatą, którą możemy zobaczyć także na innych obrazach Willmanna, jak na przykład „Drodze na Golgotę” – wstrząsającym wyobrażeniu Męki Pańskiej. Inne światło wypełnia „Krajobraz ze św. Janem Chrzcicielem”, gdzie korony potężnych drzew dotykają nieba, jakby chciały popłynąć z chmurami. Tutaj ma barwę złotozieloną i splota się na małą figurę świętego, który zatopił się w medytacji. W „Orfeuszu grającym zwierzętom” przenika do wnętrza lasu i przemienia się w muzykę harfy (symbolu krzyża Chrystusa i Trójcy Świętej).

Na koniec słowo o obrazie duszy, jakim jest „Chrystus przy kolumnie”. To arcydzieło zostało dedykowane najważniejszej strunie duszy – sumieniu. Miękki, delikatny kontur podkreśla determinację, która maluje się na twarzy Chrystusa. Światło – współczucie przywiera do Jego ciała i łączy się z Nim więzami mocniejszymi od tych, które krępują Mu dłonie. Forma kolumny i forma ciała odciskają się w pamięci jak pieczęć. Określeniem „obraz duszy” chciałbym objąć całą twórczość Willmanna.



Z niedzieli na niedzielę

XXII niedziela zwykła

Trudno jest wypełniać wolę Bożą. Ciężko nam mówić: „Niech się dzieje Twoja wola”. Boimy się powiedzieć Bogu „tak”, gdyż uważamy, że zażąda od nas rzeczy niemożliwych, ponad nasze siły. Jeśli nawet potrafimy to uczynić, rodzą się pytania, wątpliwości, może obawy. Chcemy tego, czego chce Bóg, ale czy to wystarczy? Jak odczytać JEGO głos? Jak rozpoznać JEGO głos? Czy to, co odbieramy jako nakaz Boski, nie jest tylko NASZYM pragnieniem, NASZĄ wolą, NASZYM życiowym planem?

Zapominamy, że Bóg liczy się również z naszym zdaniem. Chce, abyśmy mieli własne pomysły na życie, własne plany, zamiary. Nie chce i nie może nas wyręczać w naszych zadaniach. Jego plany wobec nas są związane z naszą naturą, z naszymi umiejętnościami, zdolnościami, także pragnieniami.

Bóg nie jest zagrożeniem dla naszej osobowości, dla naszego ja. Jest wsparciem, pomocą, a często doradcą w sytuacjach, gdy nie możemy sami podjąć decyzji.

Chce tylko, abyśmy MYŚLELI NIE NA SPOSÓB LUDZKI, ALE BOSKI. Także o NIM.

XXIII niedziela zwykła

Łatwo osądzamy innych. Szybko wydajemy opinie, gdy ktoś postępuje w sposób niegodny, nieodpowiedzialny czy bezmyślny – jak nam się wydaje. Oceniamy źle innych, ale nie mówimy im tego WPROST.

Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Dlaczego tak nie czynimy? Powodów jest wiele. Z pewnością przyczyną najrzadziej spotykaną jest brak absolutnej pewności co do naszych racji. Rzadko zastanawiamy się: „Czy rzeczywiście słusznie oceniam innych?” Zwykle ZE STRACHU nie mówimy komuś, że czyni źle. Ze strachu przed jego reakcją, ze strachu przed utratą jego zaufania. Często nie zwracamy komuś uwagi Z OBOJĘTNOŚCI. Myślimy wtedy: „Jego życie i czyny należą do niego. Jeśli widzi, że postępuje źle, niech się zmienia. Jeśli tego nie dostrzega – to wyłącznie jego sprawa!” Zdarza się też i tak, że nie mówimy komuś o jego złym postępowaniu, gdyż nie chcemy, aby on odpłacił się nam tym samym. NIE

CHCEMY ZNAĆ PRAWDY O SOBIE. Nie chcemy jej usłyszeć z ust drugiego człowieka.

Nie mówmy więc, że jesteśmy tolerancyjni i pobłażliwi wobec innych. Bo to tylko STRACH I OBOJĘTNOŚĆ.

XXIV niedziela zwykła

W naszym życiu ważną rolę odgrywają rachunki. Rozliczamy się ze znajomymi, z przyjaciółmi, z rodziną. Rachunki nasze dotyczą różnych sfer naszego życia. Nie tylko tej materialnej, pieniężnej. Rozliczamy się także z naszej pracy, ze zobowiązań wobec innych, z dawanych obietnic.

Rozliczamy się także z Bogiem. Rozliczamy się częściej, niż to sobie uświadamiamy. Nie tylko po odejściu od konfesjonału, odmawiając zadaną pokutę. Rozliczamy się w każdej chwili naszego życia, gdy robiąc dobry uczynek czy modląc się myślimy: „Oby zostało nam to policzone”. Rozliczamy się za każdym razem, gdy pytamy: *Panie, ile razy mam przebaczyć, ile razy mam pomóc, ile razy mam się poświęcić?*... *Czy aż siedem razy?* (...) *Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy.* Czy taka odpowiedź Boga nas zadowala? Ona nas przeraża! Bo to oznacza, że wszelkie nasze rachunki są nieistotne. Nasze kalkulacje i wyliczenia dla Boga NIE MAJĄ ŻADNEGO ZNACZENIA. Mamy przebaczać, pomagać, poświęcać się nieskończoną liczbę razy. Dopóki jednak nie uczynimy tego Z SERCA, nasze czyny nie będą miały ŻADNEJ WARTOŚCI. Nawet w oczach Boga.

XXV niedziela zwykła

Poczucie szybko upływających dni i lat rzadko mobilizuje do rozsądnego gospodarowania swoim czasem. Częściej zastanawiamy się, dlaczego tak się dzieje. Dlaczego to, co dobre, mija szybko, złe zaś trwa w nieskończoność? I nie znajdujemy odpowiedzi.

Chcemy coś zmienić w swoim życiu. Najchętniej wszystko. Poczucie niespełnienia, niezrealizowania, towarzyszy nam często. Mamy pretensję do świata, do losu, do życia. Zwykle tkwimy przez wiele dni, miesięcy, a nawet lat w jednym, martwym punkcie, rozżaleni na cały świat.

Może i jest w naszym życiu Bóg, ale jakie miejsce zajmuje? Jest bliskim i kochającym Ojcem, czy raczej dalekim i groźnym Sędzią? My sami wyznaczyliśmy Mu takie miejsce. Nie czujemy, że należy-

my do Niego, że możemy być z Nim blisko. Żyjemy, nie reagując na Jego naukę, na Jego wezwanie.

Czy zatem na pytanie: *Czemu tu stoicie (...) beczynnie?* mamy prawo odpowiedzieć: *Bo nas nikt nie najął?*

XXVI niedziela zwykła

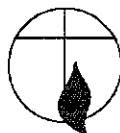
Bóg może przebaczyć każdemu, kto nawet w ostatniej chwili swego życia nawraca się. Jesteśmy tego świadomi, jednak pytamy: „Jak to możliwe? Dlaczego tak się dzieje?” Nie tylko nie rozumiemy tego, ale i nie zgadzamy się na to, buntujemy się.

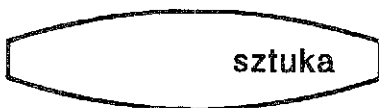
My jesteśmy wierni Bogu całe życie. Nie popełniamy „szczególnie ciężkich” grzechów, nie wchodzimy w otwarty konflikt z Kościołem. Zachowujemy, czasami z wielkim trudem, Boże przykazania. I mamy być potraktowani na równi z „prawdziwymi” grzesznikami?

Największym zagrożeniem dla naszej religijności jest RUTYNA. Z przyzwyczajenia chodzimy do kościoła, z przyzwyczajenia modlimy się, z przyzwyczajenia robimy, lub nie robimy czegoś. Rutyna zabija nasz najbardziej intymny kontakt z Bogiem. Nie ma już miejsca na miłość do Boga, na autentyczny kontakt z Nim.

Nawrócony grzesznik gorąco dziękuje Bogu za przebaczenie, za odzyskaną wiarę. On NIE TYLKO WIE o miłości Bożej, ale i całym sobą CZUJE tę miłość. Dlatego właśnie Jezus powiedział: *Celnicy i nierządnicę wchodzi przed wami do królestwa niebieskiego.*

Małgorzata Głabisz-Pniewska





**SKARBY
WARSZAWSKICH
KOŚCIOŁÓW**

Varsavia sacra

**Muzeum
Archidiecezji Warszawskiej,
21 IV – 29 VI 1996 r.**

Pierwsze wrażenie po obejrzeniu wystawy (pod patronatem prymasa Polski oraz prezydenta Warszawy) poświęconej uczczeniu 400-lecia stołeczności Warszawy: pomimo tylu katastrof dziejowych, które przetoczyły się przez miasto w poprzednich, a szczególnie w naszym stuleciu, udało się dzięki heroicznej skrzętności opiekunów świątyń ocalić aż tak wiele. Jeżeli z *pięćdziesięciu pięciu kościołów leżących na lewym brzegu Wisły w Warszawie pozostało w 1945 pięć, a na prawym brzegu z dziewięciu – cztery* – jak pisze Stanisław Marzyński w wydanym w 1946 r. opracowaniu (cyt. za ks. Andrzejem Przekazińskim) – to można sobie wyobrazić, jak hojni musieli być donatorowie różnych stanów, którzy fundowali i uposażali tutejsze kościoły i klasztory. I jak wielka ich liczba musiała ulec zniszczeniu.

W zrozumiałej obawie o ich los nie kwapiono się do tej pory ujawniać pełnego stanu posiadania nawet w celach naukowej inwentaryzacji.

Dla zespołu naukowców, których pozyskano do przygotowania i opracowania zarówno wystawy, jak i zapowiadzanego wydawnictwa jako jej poklosia, ujawnienie tylu nierzadko wybitnych dzieł sztuki sakralnej stanowiło zapewne spore przeżycie. Do ekspozycji wybrano obiekty *najlepsze z najlepszych*, zdaniem dyrektora Muzeum, komisarza wystawy i autora popularnego wprowadzenia do niej – ks. A. Przekazińskiego. A pochodziły one wyłącznie z zakrystii oraz skarbców kościelnych i klasztornych, z pominięciem tych, które stanowią aktualne wyposażenie świątyń. Wraz z nabytymi wcześniej przez MAW obiektami złożyły się na imponującą prezentację.

Urządzenie wystawy w tych, co tu kryć, nieustawnych wnętrzach, powierzono Janowi Kosińskiemu, któremu wspólnie z Małgorzatą Terlikowską udało się klarownie rozmieszczyć setki przedmiotów sztuki, scalić w jeden ciąg rozbity na małe pomieszczenia, wąskie przejścia i klatki schodowe przestrzeń ekspozycyjną.

Tę dla mnóstwa pokazanych w gablotach dzieł sztuki złotniczej i hafciarstwa były trafnie dobrane przykłady malarstwa i rzeźby z gotycką Madonną z Dzieciątkiem ze zbiorów MAW na czele. Prawdziwymi ozdobami wystawy okazały się obrazy: renesansowy tryptyk „Opłakiwanie” z warsztatu Petera Coecke van Aalsta z Antwerpii (po 1533), własność kościoła OO. Bernardynów, „Św. Sebastian” ze szkoły weneckiej (II poł. XVII w.) z kościoła Św. Stanisława Kostki, z nowszych feretron z ostatniej

ćwierci XIX w. przypisywany Wojciechowi Gersonowi oraz rzadkie przykłady tablic kommemoracyjnych z portretami władców: Władysława IV, Jana Kazimierza i Michała Korybuta Wiśniowieckiego.

Zbiór dzieł rzemiosła artystycznego otwierały zegary występujące tu w podwójnej roli. Jako odmierzające czas czterech stuleci stoleteczności Warszawy i rytym nabożeństw jej świątyń, na które wzywały nieobecne na wystawie dzwony. Bogaty ich zestaw pochodzi z różnych warsztatów europejskich, m.in. z takich ośrodków, jak Augsburg, Praga, Gdańsk (stąd jeden z nielicznych sygnowanych i datowanych: Aleksander Schröder, 1780).

Wyjątkowe miejsce w zespole złotnictwa zajęła gotycka monstrancja ujawniona w klasztorze SS. Sakramentek na Nowym Mieście. Pochodząca z klasztoru OO. Cystersów w Koprzywnicy, datowana na XV w. (stopa i korona w zwieńczeniu późniejsze), należy do najstarszych zachowanych w Polsce. Wraz z monstrancją ze zbiorów MAW z około 1500 r., warsztatu prawdopodobnie krakowskiego, stanowiły przykłady sztuki złotniczej wysokiej klasy artystycznej. Dorównywały im klasą datowaną na 1592 r. pacyfikał z relikwiami Krzyża Świętego z kościoła Św. Krzyża, oraz pacyfikał z lat 20. XVI w. z kościoła Św. Józefa Oblubieńca. Solidnością wykonania imponowała o sto lat późniejsza puszka na komunikanty – własnoręczna praca króla Zygmunta III Wazy stanowiąca własność archikatedry Św. Jana Chrzciciela. Zestawy kielichów, paten i krzyży procesyjnych

uzupełniał niezwykle starannie dobrany zespół szat liturgicznych.

W zestawie ornatów, dalmatyk i kap obok obiektów stanowiących w sporym odsetku własność MAW wyjątkowe miejsca zajmowały szaty wydobyte ze skarbców SS. Sakramentek (m.in. ornat złoty, haftowany, z herbami pary królewskiej Janina i de la Grange – dar Marii Kazimiery wykonany po 1688 r. prawdopodobnie w Warszawie) oraz SS. Wizytek (m.in. ornat z około 1690 r. domniemanego autorstwa s. Marii Benedykty de Lega z przedstawieniem MB Niepokalanej).

Z niedużego zestawu dawnych ksiąg liturgicznych należy wnioskować, że częściej ulegały zniszczeniu czy zużyciu. Pokazane na wystawie przykłady, m.in. „Mszał Pogrzebowy” (1729) i „Zbiór Kazań i Modlitw” (1747), oba z Biblioteki Seminaryjnej na Bieleńcach, zaledwie sygnalizowały istnienie będących w użyciu ksiąg w artystycznej oprawie, takich jak zachowane w zbiorach Muzeum Narodowego czy Biblioteki Narodowej w Warszawie bogato zdobione oprawy srebrne.

Uzupełnienie wystawy rozmieszczonej na dwu pierwszych kondygnacjach stanowił niewielki zestaw obrazów współczesnych malarzy polskich, dla których źródłem inspiracji była Biblia czy też – jak pisze ks. Przekaziński – *współczesne oddziaływanie Kościoła*. Składają się na nie płótna Jacka Sempolińskiego, Jerzego Tchórzewskiego oraz Stefana Gierowskiego.

Na zamówienie Muzeum w ślad za omówioną wystawą zostanie wydana zespołowo opracowana książka o charakterze albumowym,

zaopatrzona w blisko 200 barwnych reprodukcji. Oprócz tekstów poświęconych poszczególnym eksponatom wystawy, zostanie w niej przedrukowany tekst śp. ks. Janusza S. Pasierba „Kościoły i klasztory Warszawy” uzupełniony przez ks. Andrzeja Lufta o świątynie pominięte.

Krystyna Paluch-Staszkiel



DISCO POLO NA KONOPNICKIEJ

Teatr Studio Buffo
w Warszawie

Zgaga czyli *tragiczne skutki* *poplątania jedzenia* *z miłością* *Doroty Stalińskiej*

na motywach powieści
Nory Ephron
reżyseria, scenografia –
Dorota Stalińska
premiera w 1996 r.

Boże mój! Boże!
Gdzie nam żyć i tworzyć przyszło?
I co grać mamy? Dla tego siana
co z butów na salony wyszło?
Pozwól nam Panie ocalić marzenia
pod haftowaną nadzieją poduszką.
I miej w opiece nas wszystkich –
k którzy nie potrafią handlować
pietruszką!

Ten poetycki lament wydarł się z piersi Doroty Stalińskiej. Nie sądzicie jednak Państwo, że artystka owa na jeremiadach poprzestaje. Nie, twardo bierze swój los w swoje ręce. Ostatnio wyprodukowała monodram ze sobą w roli głównej i wystawia go, korzystając z gościny prywatnego Teatru Buffo na Konopnickiej. Właśnie w programie do tegoż spektaklu znalazł się zacytowany wyżej wierszyk.

Miło pomyśleć, że są jeszcze w tym kraju artyści ryzykujący własne pieniądze dla sztuki, a także sponsorzy, którzy wierzą – jak mówi, również w programie, Stalińska – w *sens inwestowania w naszą kulturę*, wybierałam się więc na to przedstawienie w nastroju odświeżającym. Nastroj nieco sflaczał, gdy przy kasie okazało się, że mimo rezerwacji telefonicznej biletów nie ma. Dostałam w końcu dwa boczne miejsca na balkonie. Za czterysta tysięcy starych złotych... W sumie jednak opłaciło się, całkiem nieoczekiwane bowiem okazało się, że przesłama tam błyskawiczny kurs dokształcający i nauczyłam się nowych, ciekawych rzeczy. „Zgaga” jest mianowicie zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju. Jest to połączenie teatru bulwarowego z pokazem kulinarnym, widowiskiem reklamowym i loterią. Ale po kolei.

Stalińska gra wziętą autorkę książek kucharskich, która będąc przy tak zwanej nadziei dowiedziała się o romansie swojego męża. Ciężarna amerykańska Cwerciakiiewiczowa opowiada widowni dzieje swego małżeństwa i serwuje wspomnienia z dzieciństwa, okraszając to wszystko refleksjami ogólniejszej

natury. Może ktoś jest ciekawy jakimi? Proszę bardzo, dwie pierwsze z brzegu: *Miłość to seks plus poczucie winy*, a także: *Miłość to jak przytyłem i odpływ*. Wrogowie kobiet piszących powinni wybrać się na to widowisko, mieliby uciechę. Wydaje się, że człowiek siedzi w poczekalni u lekarza i nie może uciec przed gadatliwą babą z krzesła obok. Wszystko to jest przeraźliwie płytkie, pełne najtańszych chwytów, dowcipy – rzecz zrobiono wedle znanej amerykańskiej recepty przeplatania łyż z chichotem – są albo nieudane, albo zwyczajnie chamskie. Jedyne naprawdę komiczny element to niewzruszona wiara narratorki we własną inteligencję.

Część pierwsza jednak (całość trwa ponad dwie i pół godziny) uchodzi mimo wszystko ulgowo, nie gadanie jest tu bowiem najważniejsze. Monologując, Stalińska gotuje na scenie uroczysty obiad, najprawdziwszy w świecie, i opowiada o tym, co robi; przepisy zresztą wydrukowano także w programie. Gotuje w garnkach Zeptera, używa receptur znakomitej ponoć kuchni LOT-u, a zaprawia potrawy winami, którymi handluje firma AMBRA. Nie muszę dodawać, że są to wszystko sponsorzy spektaklu. Co aktorka ugotuje, to częstuje tym publiczność. Donoszę, że *odlotowej połówki wołowej* zabrakło dla połowy ludzi z potężnej kolejki, która uformowała się na scenie, starczyło natomiast zupy cebulowej i jajecznicy z *czterech jaj dla ośmiu osób*, choć nie zadban o chleb do niej, czego domagał się jeden z widzów. (Właśnie dzięki tej jajecznicy jeszcze odbiję sobie na

domownikach stratę czterystu tysięcy!) Nie udał się niestety *szwajcarski placek ziemniaczany*, który podczas obracania zleciał z patelni. Bez wdrapywania się na scenę można było dostać orzechowe ciasteczka, które roznoszono na widowni, oraz podczas przerwy słodczyce z kuchni LOT-u; rozdrapano wszystkie w ciągu pięciu minut. Informuję o tym tak szczegółowo, bo owe działania gastronomiczne wydawały się podczas pierwszej części równie ważne, jak dzieje porzuconej kucharki. Samą Stalińską akcje kuchenne najwyraźniej pochłaniały o wiele bardziej niż gra.

W części drugiej zamiast ciąży pojawiło się dziecko i nie było już gotowania. Gdy wyparowały smakowite aromaty, tym wyraźniej czuło się, jak salę spowija zawiesziste zapaszysko wszechogarniającej nudy. Uczciwie zaznaczam, że mówię wyłącznie za siebie, bo widownia nadal bawiła się znakomicie. W ogóle, rzekłabym, bawiła się z naiwnością dziecięcą. Głośno doradzała bohaterce, co ma robić ze swoim nicponiem (przeważała nastrój rewanżyzmu) i komentowała jej postęпки. Już po spektaklu zjednoczyła się także z artystką w poczuciu wspólnej wyższości intelektualnej, nagradzając gromkimi brawami podziękowania, jakie złożyła publiczności Stalińska za *oderwanie od brazylijskich seriali* i odwiedzenie świątyni sztuki. Po czym jeszcze tylko odbyło się losowanie biżuterii od firmy Kruk (kolejny sponsor) i kulturalnie spędzony wieczór zakończył się wreszcie.

Wyraz „hucpa” natrętnie dźwięczy w głowie, gdy się myśli o „Zga-

dze". Doprawdy, nie wiadomo, czy śmiać się, czy współczuć komuś, kto dorobił sobie poczucie misji do czysto zarobkowego przedsięwzięcia, komercyjnej imprezy, artystycznie lokującej się na poziomie disco polo. Brazylijskie seriale wydają się w tym zestawieniu uczciwsze, przynajmniej nie kłamią, że są sztuką. Trzeba z całą mocą podkreślić, że pogarda Doroty Stalińskiej dla handlujących pietruszką jest zupełnie nie na miejscu, podobnie jak dla *siana*, *co z butów na salony wyszło*. Przecież zwizytowało tłumnie spektakl w Buffo, a nieładnie obmawiać kogoś, kto nam papu daje.

Joanna Godlewska



I ŚMIESZNIE, I STRASZNIE

Spaleni słońcem

reżyseria – Nikita Michalkow
Rosja, Francja, 1994

Rosja dziś: gorący czas kampanii prezydenckiej, w pierwszej turze Borys Jelcyn uzyskał zaledwie kilkuprocentową przewagę nad Giennadijem Ziuganowem. Z wyników można wnosić, że Rosja jest rozbita, skłania się ku demokracji i z równą siłą przyciąga ją magnes komunistycznych obietnic. Rosja wczoraj: pokutują historyczne stereotypy „kolosa na glinianych

nogach”, „rzewnej rosyjskiej duszy”, w pamięci przeplatają się postacie z Czechowa i Dostojewskiego, zwykle uwikłane w tragiczne losy.

Do tych właśnie powierzchownych, ale zarazem silnie zakorzenionych w zbiorowej wyobraźni schematów odwołuje się Nikita Michalkow w filmie „Spaleni słońcem”. Jest upalne lato 1936 r. W podmołkowskiej miejscowości letniskowej zamożna ziemiańska rodzina wieździe sielankowe życie. Obrazki niczym z „Wiśniowego sadu”: samowar, konfitury, sentymentalne pieśni. Kąpiele i harce nad rozlewistą, połyskliwą rzeką. Z pozoru nic im nie grozi. Przecież żyją w cieniu „sarnego Kotowa” – legendarnego dowódcy z czasów rewolucji, który ożenił się z córką profesora, Maruszką, i teraz dzięki swej pozycji może stanowić rękojmię bezpieczeństwa dla żony, kilkuletniej córeczki grona krewnych. Wokół tej beztrojskiej enklawy szaleje totalitarny terror. Czołgi próbują zmiażdżyć obsiane zbożem pola, pionierzy trenują krok defiladowy w przeddzień święta wodza – „budowniczego sterowców”, obrona cywilna ćwiczy przed „chemicznym atakiem nieprzyjaciela”. Na razie jest bardziej śmiesznie niż strasznie. Maski gazowe, nosze, na które nie sposób wciągnąć grubej wieśniaczki, pokrzykiwania – groteska i pure non-sens.

Nastrój zmienia się jednak z chwili przyjazdu Mitii – dawnej sympatii Maruszki. Nie było go od ponad 10 lat i – wraca... Przywozi ze sobą atmosferę ukrytego niepokoju, przeczucie nieszczęścia. Kotow obserwuje rywalą z daleka, czujny, gotów do interwencji. Nie zdaje

sobie jednak sprawy, że tu już nie chodzi o dawną miłość. Mitia przyjechał, aby wypełnić polecenie Stalina. Mimochodem przyznaje się, że pracuje w NKWD. Ktoś obraca to w żart... Jednak z chwilą gdy pod bramę domu przyjeżdża tajemniczy czarny samochód, strach bierze górę nad śmiechem.

Słońce nadal stoi w zenicie. Tytuł ma także znaczenie metaforyczne. Balon unosi wielki portret Stalina ponad bujną łąką. „Spaleni słońcem” to ci, których dotknęła złowroga moc tej władzy. Ginią, jak od kulistego pioruna, który niespodziewanie pojawia się na horyzoncie.

Głównymi bohaterami filmu są Sergiusz Kotow i jego córeczka. Albo inaczej – Nikita Michajłow i jego córka, Nadia. Reżyser twierdzi, że podjął się zagrania pierwszoplanowej roli, aby ułatwić zadanie swemu dziecku. Ale, jak sędzę, nie był to jedyny powód. W filmie są wyraźnie widoczne elementy autobiograficzne. Nikita Michajłow pochodzi ze starej rosyjskiej inteligencji, jego matka Natalia Konczalowska była pisarką, ojciec Siergiej – poetą (m.in. autorem słów radzieckiego hymnu). Dacza reżysera w Nikolinej Górze ma do dziś charakter rodzinnego gniazda; wypełniają ją fotografie, ikony, pamiątki zbierane od pokoleń. A zatem on sam darzy sentymentem świat, który przeminął. Ten świat na naszych oczach – w kinie – upada pod naporem kataklizmu: czystek, łagrów i zbrodni, które staną się wewnętrznym dramatem Rosji i okryją ją żałobą.

Bohater filmu – dowódca Kotow – był jednym z tych, którzy dali się

uwieść komunizmowi; on naprawdę wierzył w rewolucyjne ideały. Do końca myślał, że wystarczy zadzwonić do Stalina, z którym był w zażyłych kontaktach, aby wyjaśnić „pomyłkę”... Tę wiarę w nadejście sprawiedliwszego świata przekazywał córce. Mała Nadia (znakomita rola dziewczynki) patrzy z podziwem i zazdrością na pionierów. Ciekawe, czy pozostałby w niej choćby okruszek tej ufności w dorosłym życiu? Jak się dowiadujemy z końcowych napisów, Maruszka trafiła do łagru i tam zmarła, a Nadii udało się wrócić i została nauczycielką w szkole muzycznej. (Wszystkie postacie są fikcyjne, ich losy – symboliczne.)

Artystyczna wizja Michajłowa ma tu bardzo osobisty charakter. Od pierwszych scen zresztą domyślamy się, że powracający motyw szlagieru „Ta ostatnia niedziela” zwiastuje kres pewnej epoki, jej wartości i sposobu życia. Tragedia dosięga pokazanej z ciepłem i czułością rodziny i my – jako widzowie – nie możemy pozostać obojętni na to, co się dzieje na ekranie. Film wywołuje autentyczny śmiech i prawdziwe wzruszenie publiczności (a o to przecież chodzi).

Film „Spaleni słońcem” przyniósł reżyserowi laur w Cannes w 1994 r. i Oscara '95 dla najlepszego filmu zagranicznego. Nikita Michajłow umocnił swoją pozycję „człowieka sukcesu” w Rosji. Łączą go przyjacielskie więzi z Borysem Jelcynem. Mówiło się nawet o jego aspiracjach politycznych. Jednak w ostatnich wywiadach reżyser zdementował plotki o wspinaniu po szczeblach władzy. *Mnie ta władza byłaby*

niepotrzebna – powiedział w rozmowie z Karolem Wróblem („Twój Styl” 1/96). – Jestem dziś panem swoich filmów, tworzę swój świat, opowiadam o ludziach, których kocham. Dlatego nie interesuje mnie śpiewanie w chórze. Bo nie chciałbym, żeby mnie słuchali, chciałbym, żeby mnie usłyszeli.

Anna Pietrzak



**W POSZUKIWANIU
STRACONEJ WIECZNOŚCI**

Michał Wójcikiewicz
Kukułka

Wyd. Przedświt,
Warszawa 1996, ss. 82

Zjawiają się raz po raz poeci, dla których ważniejsze jest mówić językiem absolutnie własnym niż być powszechnie czytany, rozumiany i aprobowany. Nie chodzi im o komunikatywność, o dobre układy z czytelnikami, są wolni od pokus koniunkturalizmu. Być może są to poeci najprawdziwsi. Od kiedy surrealizm wymyślił język automatyczny, „własnym” językiem może posługiwać się każdy, kto pragnie wyrażać treści ciemne, intymne, ukryte przed czystym rozumem, przenikające świat duszy archetypami znaków spoza naszej rzeczywi-

stości, wyrażające mroki podświadomości. Nie tylko surrealizm nie dba o komfort niewtajemniczonego czytelnika. Nasz nurt lingwistyczny zaowocował w poezji dokonaniem naprawdę niezwykłymi. Począwszy od idei poematu rozkwitającego Peipera, kolejno powstają programy rewolucjonizujące język poezji. Zbigniew Bieńkowski, autor „Trzech poematów”, penetrujący filozoficzne możliwości mowy, pozostał osamotniony w swym eksperymencie poetyckim. Tymoteusz Karpowicz znalazł kontynuatorów wśród poetów Nowej Fali (zwłaszcza wczesny Krynicki i Barańczak), absolutnie osobnym zjawiskiem pozostał natomiast Miron Białoszewski. Są jeszcze Krystyna Miłobędzka i Krystyna Rodowska, każda na własną rękę eksperymentująca z formą, są ciekawe zjawiska wśród młodych, ale takich poetów „osobnych”, w pełni wymykających się unifikującym interpretacjom, jest zdecydowanie mniej niż tych, których język mieści się w ogólnie przyjętym kanonie sztuki poetyckiej.

Po raz drugi pisać będę na tych łamach o poecie, który bije na głowę, moim zdaniem, nie tylko rówieśników, jeśli chodzi o nowoczesność, niekonwencjonalność wyrazu, a – o paradoksie! – czyni to w dużej mierze dzięki manipulowaniu konwencją. Michał Wójcikiewicz (ur. 1943), kpi sobie w żywe oczy z wszelkich prawideł współczesnego poezjowania, nie liczy się z rygorami formy, z logiką, składnią, chronologią i frazeologią, przekracza bariery tradycyjnych reguł czasu i miejsca lirycznego działania się, zapuszcza się zarówno w dziewicze

rejony wyobraźni, jak i w dobrze spenetrowane okolice, by mieszając wszystkie możliwe tropy, osiągnąć stan panpoetyckiego spectrum uwolnionego zarówno od konwencjonalnego sensu, jak i innych oczywistych wymiarów wyrozumowanej stylistyki.

Krzysztof Karasek reklamując „Kukulkę” napisał, że *poetyka Wójcikiewicza mimo pozorów klasyczności jest niesłychanie nowoczesna. (...) W akceleratorze wyobraźni poety zderzają się szczątki starych mitów, słów dawno zapomnianych, dawno wygasłe ceremoniału, kultu. A jednak w tej lawie wyrzucanej z siłą wulkanicznej erupcji owe martwe posągi, szczątki cywilizacji zanurzone w rzece podświadomości, która je wynosi i wyrzuca na brzeg – poruszają się. Myślę też o pewnej labiryntowości i nostalgiczności tonacji tej poezji, której struktura podobna jest raczej pulsowaniu muzycznej materii, uruchamiającej wędrówkę obrazów, niż materii literackiej*. Interpretacja Karaska jest z pewnością trafna, ja jednak widzę w metodzie Wójcikiewicza coś więcej niż nawiązywanie do doświadczeń surrealizmu czy też *jedną z pierwszych jaskółek postmodernizmu w Polsce*, jak chce Karasek. Mieszanie stylów, symboli i konwencji literackich jest tu oczywiste, oczywiste jest też posługiwanie się językiem jak medium, które w hipnotycznym transie ma wyrazić to, co zwykle jest zakryte dla pamięci i wyobraźni ludzkiej, najistotniejszy jest tu jednak, jak sądzę, zamysł profetyczny poety, nadrzędna troska, by mówić – jak romantycy – w imieniu nie tylko swoim, ale

w imieniu jakiegś ponadczasowej panosobowości czy pierwotnej élan vital, istoty obdarzonej darem wizji, zmysłem idealnej mądrości, dobra i piękna porte parole samego Boga.

Poeeci, wiadomo, zawsze identyfikowali swoją potencję twórczą z mocą Stwórcy, doświadczenie mistyczne czyniąc głównym źródłem własnej kreacji. Wójcikiewicz wyraża wprost z ducha romantyzmu, nurtu przepojonego żarliwym pragnieniem dotarcia do boskich tajemnic; jednym z mistrzów poety jest niewątpliwie Słowacki. Kiedy pisałam 9 lat temu o poprzednim zbiorze Wójcikiewicza, zatytułowanym „Spóźniony inicjał” („PP” 11/1987), koncentrowałam się głównie na katastroficzno-moralizatorskiej tonacji tej twórczości, w kreacji Orfeusza wszechczasów odnajdując wcielenie nękających poetę obsesji daremności wszelkich prób ekspresji artystycznej wobec przemocy niewyrażalnego wszechświata. W „Kukulce” znalazłam kontynuację tej postawy, ale też jakby krok dalej w dociekaniu istoty tajemnicy rządzącej naszym tutaj istnieniem.

Bohaterem lirycznym wierszy „Kukulki” – zarówno tytułowego poematu, jak i dwóch pozostałych części – jest ktoś, kto wiele już „przeżył”, we wstępnym wierszu mówi o sobie: *pory roku odchodzą, ale ja nie mijam*, w wierszu „W odwróconej bramie” nazywa się *Rybak Król Umarły Rycerz*, gdzie indziej jest Rollandem, Kalibanem lub po prostu Poetą. Ów Poeta, mimo swoich „przeżyć” jest obdarzony łaską wiecznej młodości, chociaż nie należy do naiwnych; świat prowokuje go nieustannie do

maksymalizmu poznawczego udaremniając jednocześnie ostateczne poznanie, a on, mając świadomość niefortunności fortuny dla takich jak on szaleńców, mówi o sobie w wierszu „Zachód”: *będę ku przełęczy zmierzał choćby po omacku dalej / aż zejde w inny świat*. Miejscem lirycznej akcji poematu „Kukułka ku szczęściu czyli in nocte consilium” jest właśnie ten *inny świat*. Bo tytułowy poemat zbioru jest czymś w rodzaju odwróconej Księgi Genetis – nie nowym zapisem stworzenia świata, ale dokumentem jego końca, rozkładu odchodzenia w ciemność nocy, zatracenia w wieczności. *Kiedy to było? Płaski toni u stóp zza traw... bulgotanie. / W maju? (...) nie maj! To kwiecień soczysty był (nie! jest!) i sierpień. (...) Oho! Grudzień pełźnie! CZTERYSTA lat temu dokładnie Paolo / Calieri Werończyk malował Niewierność*. Czas i miejsce nie są istotne w wizji poety, podkreśla on wielokrotnie względność tych pojęć wobec perspektywy nadciągającej nocy, Sądu Ostatecznego, który wieści. Bohater jedzie *starzeć się* to na Północ, to na Południe w czasie życia, pory roku przestają być ważne, jak i miejsce wędrówki, która nieodwołalnie zmierza do kresu. *TEN świat pozdrawiaj – wszystko rozstrzygnięte na nim / nie gdzie indziej być musi – tu więc liczących obdarzaj latami!* Znamienna jest ta inwokacja do tytułowej kukułki. W romantyczne didaskalia poematu wplątane są akcenty klasyczne, średnio-wieczne i renesansowe z nieustępliwym *carpe diem*, głoszonym wbrew katastroficznym prognozom. Słychać też tutaj wyraźnie echa doznań mi-

styków przeżywających ekstazę *nocy miłosiernej*, ciemność epifanicznego snu, z którego umysł może się przebudzić do innej, niezemskiej prawdy.

Pomysł uczynienia *kukułki kapłanki* zwiastunką nadprzyrodzonego szczęścia owocuje w poemacie licznymi odniesieniami do kukającego ptaka, który wywołując wciąż przyszłość z przeszłości i teraźniejszości ocala w bohaterze *stoneczną nadzieję: okula wieje jego dola tylko, cóż? Uleczy ją przepaść bytu, pochód wieczności będzie dalej trwał*. Paradoxy istnienia przybierają w tej poezji niemożliwe do osiągnięcia gdzie indziej rytmy pojednania wszystkiego ze wszystkim w wychylonym ku wieczności spojrzeniu z profetycznego snu. Poeta potrafi co prawda pokpiwać z własnych „nadprzyrodzonych” aspiracji: *wszyscy są równi skróceni o głowę (...) A ten tu młodzian wszystko chce rozstrzygnąć w jedną noc kto mu dał farby / przeciw nieszczęściom?* Najgłębsza intencja utworu jest jednak aż nazbyt jawna: *malując nocą duszy lica, plan odnajduje tak rozumny / jak wielki ból (...) a boskie / piękno życia sercem / chłonąwszy wiernie bez umiaru nim zniknie Świat / Wasz Nauczyciel*. Poeta nie ukrywa, przeciwnie – wyjawia wprost moralizatorską, oświecającą ideę poematu. Tylko bowiem ci, którzy tutaj *zaznali zaćmienia*, by przez nie przejść na wyższy stopień świadomości, zdolają wyjść cało z ostatecznych opresji. Tylko najwyższy trud poznawczy podjęty tutaj TAM nas ocali: *i śmieszny będzie zgiełk tych co przyjdą brodząc wśród strug piekiel-*

*nych / raptownie bezdomni oślepną
i oniemieją z przerażenia nie odpo-
wiedzą nic / ciemnym cedrom co jak
harfy zagrają / gdy zapyta Pan: „Co
zrobiliście z swoim życiem”?*

Istotny sens poematu „Kukułka ku szczęściu” wyrażają dwie „cody” zamykające utwór. Pełną pointę zawiera „coda prima”: *kukułko miła, już nie wołaj, / znowu o świecie widzę Miłość*. Żeby nie było wątpliwości „coda secunda” prostym językiem ludowej piosenki dopowiada:

*gdyby na świecie tym
bez Boga
byłoby coś co tak
kusiło
można by i nie wierzyć
nawet
lecz bez miłości nie
ma Boga
a wierzyć w Boga Miłość
miło*

Tytułowy poemat zbioru „Kukułka” powstawał na przełomie lat 80. i 90. W części pierwszej jednak znajdują się obok wierszy nowszych utwory bardzo wczesne – z lat 60., a końcowy poemacik „Las na wiosnę” sygnują daty *styczeń 59 – 18 marca 64*. Poeta pisał go więc jako nastolatek. Te daty świadczą o niezwykłej konsekwencji Wójcikiewicza wiernego od wczesnej młodości jednej wizji czy jednej pasji: odkrywać w zakrytym to, co możliwe i niemożliwe, traktować świat jak alchemiczny stop światła i mroku, dobra i zła, piękna i ohydy w pogoni za kamieniem filozoficznym ostatecznego poznania. To wiara w realność wieczności, w *Boga Miłość*, daje poecie impet do mówienia o świecie jak o... przeniknio-

nej tajemnicy. Poezja Wójcikiewicza mimo tylu sprzecznych z pozoru tropów daje się odczytać jako twórczość głęboko religijna. Jest metafizyczna właśnie przez mieszanie stylów, kulturowych mitów i znaków, przez pozorowanie słowem chaosu i bezwładu wszechrzeczy, przez zawzięte odkrywanie ukrytej pod podszewką widzialnego i dotykającego przenikającej wszechświat boskiej energii. Z niezwykłą precyzją i znajomością przedmiotu wyraził to sam poeta podczas I Przemyskiej Wiosny Poetyckiej w maju br. (cała wypowiedź będzie drukowana w jesiennym numerze rzeszowskiej „Frazy”): *W prawdzie każdej rzeczy zawarte jest coś więcej niż ona sama. W jej doświadczeniu zakorzenione mity i symbole są bojami na morzu i hermami na drogach. Pozwalają nam dotrzeć do miejsca, do którego popychało, wiadome i nie-uświadomione do końca pragnienie, wiedza i niewiedza zarazem, lecz i ufność. Są to przecież ślady stóp Boga.*

Adriana Szymańska

MIĘDZY ESTETYKĄ A TOTALITARYZMEM

Bogusława Latawiec
Ciemnia

Zysk i S-ka, Poznań 1995

Bogusława Latawiec przypomniała się w ubiegłym roku dwiema interesującymi, a mało docenionymi i nawet dostrzeżonymi przez krytykę

(cóż ona zresztą ostatnio dostrzega ponad horyzontem pokolenia „brulionu”, Gretkowskiej i Stasiuka?) książkami: wznowioną na podstawie bardzo niskonakładowego podziemnego wydania z 1988 r. powieścią „Ciemnia” oraz wyborem poezji z różnych lat pt. „i nigdy całości” (Open, Warszawa). Warto sięgnąć po te pozycje pisarki, która debutowała w latach 60. pokaznym zestawem wierszy w almanachu „Poeci pomorscy”, a potem wydała kilka tomików poetyckich, w tym „Otwierają się rzeki” (debiut książkowy, 1965), „Całe drzewo zdania”, „Przestrzenie”, „Powidok” (1993, nagroda PEN Clubu). Latawiec szybko rozszerzyła swoje zainteresowania na prozę: w 1965 r. Wydawnictwo Poznańskie wydało jej pierwszą powieść „Nie widziałam tak długiej chorągwi”, wyróżnioną na ogólnopolskim konkursie literackim, po czym ukazywały się sukcesywnie tomy opowiadań „Solarium” (1969), „Pusta szkoła” (1987), powieść „Ogród rozkoszy ziemskich”, aż wyszła sumująca niejako własną biografię intelektualną i artystyczną, przeprowadzająca swoisty rachunek duszy autorki, której przyszło większość życia spędzić w Peerelu, „Ciemnia”. Latawiec sporo tekstów opublikowała też w czasopiśmie (parała się również krytyką literacką) i przez długi czas, do stanu wojennego, współredagowała poznański miesięcznik kulturalno-społeczny „Nurt”, a po ogłoszeniu stanu wojennego odważnie i ofiarnie zaangażowała się w drugi obieg i poznańskie podziemie nie tylko literackie, m.in. prowadząc popularne, niepokorne pismo „mówione”; obec-

nie redaguje „Arkusz”, literacko-artystyczny miesięcznik wydawany przy „Głosie Wielkopolskim”.

Zarówno w całym dorobku lirycznym, jak i prozatorskim Bogusławy Latawiec – oglądanym z dzisiejszej perspektywy – wybijają się w moim przekonaniu na pierwszy plan dwa zasadnicze układy odniesienia, wytyczające kierunek poznania i refleksji podmiotu, decydujące o charakterze i intencjonalności przedstawionego w tej twórczości świata: jest to z jednej strony – estetyka, z drugiej – totalitaryzm. Były to w czasach Peerelu „milowe” punkty orientacyjne dla świadomości co prawda wielu pisarzy, ale u autorki „Ciemni” nabierały one znamion rudymentalnego wyzwania twórczego. Dramat podmiotu polegał tu na tym, że pragnął one nade wszystko formułować piękne zdania i celne definicje estetyczne, odczuwając taki właśnie rodzaj wewnętrznej powołania (a pierwsze publikacje uzasadniały to powołanie), lecz specyfika losu, charakter bycia W TYM PAŃSTWIE i W TYM CZASIE w coraz większym stopniu zakłócały procesy kreacyjne, uniemożliwiały niezależny sposób ekspresji. Obowiązki czujnego, wrażliwego obywatela, obserwatora sceny politycznej, uczestnika dziejowych procesów nie pozwalały uciekać w zacisze laboratorium estetycznego – choć tu właśnie podmiot tej twórczości widział najwięcej wartościowych zadań dla swej wyobraźni i weny literackiej.

Charakterystycznym oryginalnym „tropem” wyobraźni poetki w początkowym okresie były próby unicuchamiania ruchomego, nazywania nienazywalnego, materializowania

czy „unaoczniania” niematerialnego: oto np. *widnokrąg* zamykały *gęste płótna twoich oczu*, litery były *jak grzechotki*, w powietrzu unosiły się *flotyлле husek* (w wierszu „Flotylla”). Szybko jednak ta wyobraźnia o sensualistycznych „czułościach” schodzi – jak to się mówi – na ziemię (w tym przypadku historycznym mocno „ubitą”) i próbuje rozpoznać konkretną, oszołomioną, uciekającą przed totalitarnymi zakusami wspólnotę ludzką:

Za plecami miast, za nagle pochylonymi plecami tłuką się w mrozie gołębie i bezzadne dłonie.

Dzika zwierzyna podchodzi pod nasze schody. Słyszysz, jak wali o podesty klatek schodowych? Białe noce czarnych aut.

Nasłuchujemy z oczami pełnymi krwi.

(„Koniec roku” z tomu „Powidok”)

Podobnej ewolucji postawy i programu estetycznego Latawiec podlega jej proza, w dużym stopniu związana od początku z wykonywanym zawodem nauczycielki. W dwóch pierwszych książkach szkoła staje się obszarem swoistej, również m.in. estetycznej, iluminacji bohaterki; rutynie pedagogicznej towarzyszy określona mitologia i proces kształtowania swoistego, charakterystycznego dla świata przedstawionego kodu symboli i wyobrażeń. W „Solarium”, kontynuującym eksplorację twórcze pierwszej powieści „Nie widziałam tak długiej chorągwi”, z inwencją i fantazją narratorka przedstawia mechanizmy i skutki owej szkolnej mitologizacji spraw i rzeczy – wczuwając się z jednej strony w świado-

mość ucznia, z drugiej – nauczyciela. Przedstawia tu autorka proces dojrzewania młodej osoby o wyrażenie otwartym, życziwym i (ze względu na jej osobowość) lirycznym nastawieniu do rzeczywistości: elementy szkolnej topografii, socjologii i psychologii grają, jak się zdaje, zasadnicze role w spektaklu życia, szkoła – z animistycznie i sensualistycznie potraktowanymi swymi właściwościami, przejawami i przedmiotami – staje się jak gdyby wizytówką czy „delegaturą” świata. *Lata choć odległe, choć odrobione jak lekcje, zataczają mną ustawicznie wokół Gmachu (...)* Jego chłodne korytarze i gotyckie okna z gałęziami winogrodu, które jesienią pukają w szyby, ptaki siadające w czasie lekcji na parapetach tak, że tylko dłoń wyciągnąć ku ich miękkim piórom, ławki pokreślone wzorami matematycznymi, wysłużone męczennice naszych ról i piór...

Później liryczność, iluminacja i wrażliwość ustępuje pod ciśnieniem szarej peerelowskiej powszedniości, nabierającej coraz bardziej upiornych i zagrażających niezależności podmiotu konturów. W „Pustej szkole” czysta, bezinteresowna estetyka nie przystaje już od zniewolonej, okaleczonej, napędzanej mechanizmami przymusu i obłudy subkultury szkoły czasów gierkowskich. Wyobraźnia staje się teraz pomocna w demystyfikacji, obnażaniu fałszów i zakłamań szkoły, w krytycznym prześwietlaniu okazałych, a pustych wewnątrz, fasad całego peerelowskiego systemu edukacyjnego, dyspozycyjnego przede wszystkim wobec politycznych patronów i stającego się z kolei wizytówką czy

„delegaturą” systemu. Wchodzących do „gmaszyska” przytłacza sam wygląd budynku i jego atmosfera: *Kojarzy się z ogromną naroślą, coś jakby huba na strzelistym drzewie ulicy (...) miejsce chore*. Choroba przejawia się w jakże inaczej niż w „Solarium” postrzeganym wnętrzu: *Brud był w szkole gęsty, różnorodny. W kątach miękki, pełen fafólów, włosów, pod pulpitemi czarny, lepki od tuszu z długopisów (...)* Od tablicy prosiło, *jak śniegiem, suchym pyłem kredowym*. Atmosfera, stan ducha paraliżują tu wszelkie swobodne działania społeczności nauczycielsko-uczniowskiej, plenią odchylenia od regulaminu, tępią odruchy prywatności, indywidualności. Latawiec mniej uwagi poświęca konkretnej szkole lekcji i wywiadówek, rozrób uczniowskich, psychologii pedagogów i wychowanków itp.; interesuje ją raczej problem edukacji i dydaktyki w ogóle, czy może w tej, poznanej i doświadczonej osobiście, epoce. „Gmaszysko”, podporządkowujące całą funkcjonującą w nim społeczność określonym prawom, normom i rutynie, nabiera cech wyalienowanej, odrębnej struktury współczesnego bytu zbiorowego.

Pisana w stanie wojennym i wydana w „normalnym” obiegu „Ciemnia” kontynuuje i pointuje niektóre wątki oraz zasadnicze przeświadczenia ideowe „Pustej szkoły” – choć pogłębia je, rozszerza i aktualizuje. Powieść, jak napisałem, jest jakby summa życiowego dorobku poznawczego, intelektualnego i duchowego Bogusławy Latawiec, wnikliwą autoanalizą, świadectwem przeżyć i doświadczeń wrażliwej,

usposobionej artystycznie osoby w warunkach systemu peerelowskiego; stanowi równocześnie jeden z najbardziej wartościowych literackich dokumentów czasu stanu wojennego (których nie mamy za dużo w naszej nowej prozie). Polityczne zawirowania i społeczna dezorientacja w okresie po 13 XII 1981 r. stają się dla piszącej impulsem do sporządzenia bilansu swego dotychczasowego życia, bycia w historii. Przy czym wielką zaletą książki jest to, że Latawiec nie ulega odruchom zawziętych resentymentów i nie czyni ze swego pisania broni odwetu politycznego, tylko przenosi cały ideowy dyskurs tu dzień swój – i społeczny – rachunek krzywd, żalów, rozliczeń, niepokojów na płaszczyznę artystyczną. Pragnie zaprowadzić w „ciemni” przeszłości porządek przede wszystkim estetyczny.

Mieczysław Orski

MYŚLĘ O CZŁOWIEKU...

Eugeniusz Wachowiak

Ich denke an...

Wiersze

Stowarzyszenie

Pisarzy Polskich,

Poznań 1995, ss. 75

Eugeniusz Wachowiak (ur. 24 XII 1929 r. w Lesznie) jest mało znanym lirykiem. Wydany niedawno w języku niemieckim tomik jego wierszy „Ich denke an...” („Myślę

o...) to dobra okazja, aby przybliżyć jego postać i twórczość literacką. Wachowiak jest z wykształcenia ekonomistą. Zadebiutował jako poeta w 1954 r. w jednej z poznańskich gazet lokalnych. W 1958 r. Wydawnictwo Poznańskie opublikowało pierwszy tomik jego wierszy pt. „Afryka poety”, w którym autor – daleki od wielkich problemów – koncentruje się na zjawiskach dnia codziennego, kreśląc własną wizję świata.

E. Wachowiak należy do pokolenia liryków lat 50. Jest to pokolenie, które swą twórczość poetycką rozpoczynało w cieniu liberalnej polityki kulturalnej stalinizmu. Dystansowało się ono zdecydowanie od takiej opcji kulturalnej. Ich wielkimi wzorami byli poeci niewiele starsi, przede wszystkim T. Różewicz, Z. Herbert i W. Szyborska. Koniec ery stalinowskiej w Polsce zbiegł się z powstaniem nowej generacji pisarzy i poetów. Na szczególnie podkreślenie zasługują lirycy koncentrujący się przede wszystkim wokół warszawskiego czasopisma literackiego „Współczesność”. Tworzyli oni ośrodki literackie m.in. w Poznaniu, Wrocławiu i Krakowie.

Powstanie robotników w Poznaniu nie pozostało bez echa również w środowisku literackim. Podczas gdy młodzi pisarze, intelektualiści i studenci założyli progresywne pismo „Wyboje”, które wkrótce stało się rzecznikiem demokracji w środowisku poznańskim, lirycy utworzyli grupę „Wierzbak”, do której – oprócz Wachowiaka – należeli m.in. R. Danecki, M. Grześczak, M.M. Kozłowski, J. Ratajczak i K. Sutarski. Idee tych poetów

odzwierciedla antologia pt. „Liść człowieka”, wydana przez wtedy założone Wydawnictwo Poznańskie w 1957 r.

Wróćmy jednak do twórczości E. Wachowiaka. Kolejny tomik jego wierszy to „Przed snem niepokój” (1962). Autor jest zafascynowany szczegółami życia miasteczka Wschowa, gdzie istotnie mieszkał ze swoją rodziną. Był tam zatrudniony początkowo jako urzędnik, a później jako dyrektor przedsiębiorstwa. W 1966 r. wydał kolejny tom wierszy, „Trudno nasycić ziemię”, w którym otwierał się coraz bardziej na problemy świata i otaczającą go rzeczywistość oraz na problemy tzw. ludzi interesu.

W latach 1960-83 E. Wachowiak należał do ZLP, a od 1989 r. jest członkiem SPP oraz PEN Clubu. Jest założycielem Wydawnictwa Biblioteka Stowarzyszenia Pisarzy Polskich oraz Fundacji Romana Brandstaettera w Poznaniu.

Wachowiak, rozczarowany sytuacją społeczno-polityczną lat 80., wycofał się z życia publicznego, sympatyzując z kręgami opozycji elit intelektualnych. Po okresie warunkowej izolacji politycznej powrócił do życia literackiego w Poznaniu, aktywnie włączając się w działalność nowo założonego SPP i nawiązując osobiste kontakty z poetami zagranicznymi. Nowa sytuacja społeczno-polityczna i rozwijająca się demokracja w Polsce dodały twórczości Wachowiaka dodatkowych impulsów i idei twórczych, których odzwierciedlenie znajdujemy w wierszach z końca lat 80. i 90.

Ważnym momentem w jego życiu i twórczości było nawiązanie

kontaktu z filią ZLP w Zielonej Górze, która swoją uwagę skoncentrowała m.in. na współpracy z poetami w byłej NRD. Na początku lat 60. Wachowiak zajął się tłumaczeniem poezji niemieckiej na język polski. Wkrótce nawiązał osobiste znajomości i przyjaźnie z wieloma lirykami niemieckimi. Swoją własną twórczość widzi odtąd w szerszym kontekście kulturalnym, historycznym i międzynarodowym. Jego tłumaczenia autorów niemieckich ukazywały się m.in. w „Poezji”, „Nurcie”, „Odrze”, „Kamienie”. W 1965 r. wydał po polsku antologię wierszy liryków niemieckich „Dopóki serce bije”. Tłumaczył najczęściej wiersze J. Bobrowskiego, V. Brauna, E. Lasker-Schüler, J. Poethena i E. Arcndta. W sumie – około 600 utworów. Prezentował pokolenie pisarzy, z którymi – mimo dzielących granic i tradycji – czuje wspólne doświadczenia. Warto w tym miejscu nadmienić, że nazwiska liryków polskich z pokolenia lat 50. znane były w RFN już w 1959 r., dzięki antologii „Lektion der Stille” („Lekcja milczenia”) Dedeciusa.

Wachowiak jest współredaktorem antologii liryki niemieckiej „Dopowiedzenie świtu”, która miała dwa wydania (1969, 1974). Współpracował przy „Antologii wierszy poetów Niemieckiej Republiki Demokratycznej” (1979), która zawiera 100 utworów renomowanych liryków. Na uwagę zasługuje również wydanie po polsku oddzielnych tomów wierszy V. Brauna (1974), J. Bobrowskiego (1976) i E. Lasker-Schüler (1992) w jego tłumaczeniu. Choć liryka znajduje się u Wachowiaka na

pierwszym miejscu, nie stroni on jednak od tłumaczenia prozy. Wiersze E. Wachowiaka były również tłumaczone i publikowane w wielu czasopiśmie i antologiach w Niemczech.

E. Wachowiak wielokrotnie – prywatnie i na zaproszenie – odwiedzał byłą NRD. Jednak jego ulubionym miejscem była Turyngia. W 1970 r. PIW wydał zbiór wierszy „Turyngia”. W tomiku tym poeta dzieli się wrażeniami z bezpośrednich kontaktów z poetami niemieckimi i z odwiedzin znanych miejsc związanych z historią i kulturą tego narodu. Z jednej strony podziwiał bogactwo kultury niemieckiej, z drugiej natomiast – jako człowiek, który przeżył okupację niemiecką w Polsce – jest bardzo ostrożny w formułowaniu swego zachwytu.

W utworach, zwłaszcza z lat 70., jak np. w „Słowie i geście”, Wachowiak odbiega od wcześniejszej opcji literackiej. Sięga głębiej w istotę tożsamości swojego pokolenia i konfrontuje ją z tradycją europejskiej kultury. Autor nie analizuje wyłącznie własnej egzystencji, lecz widzi ją w szerszym kontekście.

Tomik „Ich denke an...” jest wyborem ważniejszych wierszy Wachowiaka. Otwiera go wiersz R. Konzego „Fanfare” („Fanfara”), w którym autor zwraca się z apelem do współczesnego człowieka, aby zawsze pamiętał o tym, że ma najpierw być człowiekiem, a dopiero później może podkreślać swoją przynależność narodową (*nie bądź Niemcem... nie bądź Czechem... nie bądź Polakiem... bądź człowiekiem*). Tomik został podzielony na dwie

części, w centrum których stoi człowiek i jego los.

W I części „Das Warnsignal” („Sygnał ostrzegawczy”) autor ostrzega ludzkość przed powtórką tragedii wojennej. W szczególny sposób zwraca uwagę na los, jaki spotkał ludzi niewinnych. W celu podkreślenia tej niewinności posługuje się obrazami i szczegółami wziętymi z przyrody. W wierszu „Man kann...” („Można”) przyznaje, że człowieka można wprawdzie *zmiażdżyć jak muchę i jako dym przenieść na drugą stronę*, jednak ciągle będzie mu towarzyszyła pamięć żyjących w postaci *rzezi bólu i smutku*. Zakończenie wojny i rozpoczęcie nowego życia symbolizuje młyn, który po latach beczynności, napędzony *porannym wiatrem*, z móżdżem podejmuje pracę („Alte Windmühle” – „Stary młyn”). Jednak przeszłości nie można tak szybko zapomnieć. Wciąż przypominają o niej nie tylko osoby, ale również przedmioty codziennego użytku, jak np. stary dzban *stojący teraz w szafie* („Der Krug”). Życie jednak toczy się dalej. Po dramacie przeszłości człowiek musi podjąć się trudu odkrywania sensu swego istnienia w nowej rzeczywistości. Nie wolno mu pozwolić na to, by tragedia się powtórzyła. Wachowiak, dopatrując się piękna i sensu istnienia ulic („Strassen”), stawów („Teiche”) i korzeni („Die Wurzel”), chce pokazać, że można, a nawet trzeba odkryć sens i piękno swego istnienia. Ostrzega jednak przed całkowitym zapomnieniem przeszłości i uciekaniem w przyszłość. Postawa taka to postawa aktora, który kryjąc się za rekwizytami

i maskami ucieka przed samym sobą i rzeczywistością („Der Schauspieler” – „Aktor”). Autor uwrażliwia na konieczność dostrzegania obecnych *znaków czasu* („Niemandland” – „Ziemia niczyja”) i na właściwą ich interpretację, aby uniknąć momentu, który może się okazać powtórką *tamtej zaskakującej wiadomości* („Das Warnsignal” – „Sygnał ostrzegawczy”). Ziemskie życie człowieka ma również wymiar eschatyczny. Wątek ten można dostrzec w wierszu „Einverleibung” („Wcielenie”). Wachowiak nie mówi o tym wprost. Ukazuje natomiast napięcie, jakie jest w człowieku: z jednej strony człowiek, w którym jeszcze żywe są okrutne obrazy z przeszłości, stara się odkryć nowy sens swego istnienia licząc tylko na własne siły i dochodząc do wniosku, że *to za mało*. Z drugiej jednak strony nieśmiało wyciąga on *ramię ku firmamentowi*, gdzie szuka instynktownie pomocy i wsparcia. Po wielu próbach osiągnięcia *gwiazdy*, stwierdza, że ona już zbliżyła się do niego. Człowiek przyjął ją w siebie: *we mnie dokonała się inkarnacja*, i to o wiele *wcześniej niż zmartwychwstanie*.

W II części „Thüringer Land” („Ziemia Turyngii”) autor nawiązuje do bliskiej mu Turyngii. W pierwszej serii wierszy zatytułowanej „Bedrohung” („Zagrożenie”) powraca temat losu człowieka w czasie wojny. Tym razem chodzi o więźnia obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie w pobliżu Weimaru. Ukazany tragicznym dotyczy nie tylko więźnia, lecz również jego oprawcy. Autor obrazuje poniżanie więźniów i „*dumę*” żądnych śmierci opraw-

ców, którzy decydują o jego życiu i śmierci. Więzień sprowadzony został do roli przedmiotu, o którego losie decyduje *liczne i wielonożne zwierzę, które w każdej chwili jest gotowe do bicia i uśmiercenia* („Fremd und allein” – „Obcy i sam”). Miarą czasu dla więźniów jest *śmierć, głód i wycieńczenie* („Die Uhr über dem Eingangstor in Buchenwald” – „Zegar nad bramą wejściową w Buchenwaldzie”). Autor rozumie marzenia więźniów o ucieczce ku prawdziwej wolności. Oni wprawdzie wiedzą, że urzeczywistnienie tych marzeń łączy się z ogromnym ryzykiem, są jednak przekonani o tym, że nie wolno im *gasić ducha i tracić nadziei na wyzwolenie* („Die Flucht” – „Ucieczka” i „Umweg” – „Okrężna droga”). Ostatecznie spełnia się nadzieja wyzwolenia, a tym samym radykalnie zmienia się sytuacja: znicwalający idą do więzień, a znicwalani – choć jeszcze *okryci kocami, z nieogolonymi twarzami i boso* – stają się wolnymi ludźmi („Ich lass dich nicht...” – „Nie puszczę cię...”). Tragizm Buchenwaldu kończy się. Pozostaje jednak nadal *wstydzący się dąb*, który stał się dla wielu na nim powieszonych *drzewem krzyża*, krzyżem wybawienia („Goethes Eiche aus dem Buchenwald” – „Dąb Goethego z Buchenwaldu”).

Inny obraz człowieka został ukazany w wierszach zebranych pod wspólnym tytułem „Des Vaters Landschaft” („Krajobraz ojca”). Mowa w nich o ojcu, który jako żołnierz był zmuszony opuścić rodzinę i ojczyznę. Turynia, dokąd udał się ojciec, to miejsce, które *kryje w sobie jego pot, spojrzenie*

i miłość („Klage” – „Skarga”). Autor dzieli się bólem rozłąki z ojcem, którego pamięta z lat dziecięcych. Wyraża w nich tęsknotę za jego miłością. Wyrazem tego jest wiersz „An den Vater” („Do ojca”), w którym „uspokaja” nieżyjącego już ojca, że choć mu go brakowało, ciągle o nim pamiętał. Ale też odwrotnie. W „Briefe des Vaters an den Sohn” („Listy ojca do syna”) dzieli się przekonaniem, że ojciec na pewno był zatroskany o los rodziny, że tęsknił za żoną i dziećmi.

W ostatniej części, zatytułowanej „Beisamen” („Razem”), Wachowiak wymienia niektóre miejscowości w Turynii, które związane są z kulturą i tradycją niemiecką, jak Wolfram, Erfurt, Weimar czy Eisenach. Wspomina również nazwisko Goethego, Schillera, Liszta, Cranacha, Wagnera, którzy część swego życia spędzili w Turynii.

Lektura wierszy Wachowiaka zawartych w „Ich denke an...” ukazuje czytelnikowi niemieckiemu nie tylko przemyślenia poety polskiego, które są związane z historią, ale również jego powolne otwieranie się na kulturę jego narodu. Jak już wspomnieliśmy, Wachowiak nawiązał osobiste przyjaźnie z wieloma poetami niemieckimi. Wielu z nich współpracowało przy wydaniu niniejszego tomiku. Większość wierszy umieszczonych w „Ich denke an...” Wachowiak napisał po niemiecku. Nieliczne jednak zostały przetłumaczone lub literacko przerezegowane przez jego niemieckich przyjaciół. Ta współpraca poety polskiego z autorami niemieckimi jest wyrazem nie tylko wzajemnych sympatii, lecz ma również istotny

wkład świata kultury w budowanie mostów łączących kraje o tak odmiennych tradycjach, na których ciążyą *grzechy przeszłości*. Eugeniusz Wachowiak czyni to już od ponad 30 lat.

Bernard Gonska SJ

**SAMOŚWIADOMOŚĆ
KOŚCIOŁA
W NIEMCZECH I POLSCE**

*Nach der Wende:
Kirche und
Gesellschaft
in Polen
und in
Ostdeutschland
Sozialethische Probleme
der
Transformationsprozesse*

**Manfred Spieker (red.)
Wyd. F. Schöningh,
Paderborn – München – Wien –
Zürich 1995 ss. 430**

Świadectwem tego, iż zainteresowanie Polską w Niemczech – w tym również jej życiem kościelnym – wychodzi daleko poza bieżącą sytuację społeczno-polityczną, są obszerne i pogłębione publikacje analizujące różne aspekty przemian dokonujących się w Polsce po 1989 r. Żeby nie być gołosłownym, wymienię tylko dwie ostatnio wydane pozycje w których rola Kościoła i jego nauczanie społeczne w prze-

mianach są głównym przedmiotem analiz. Jedną to książka pt. „Religia i Kościół w nowoczesnym społeczeństwie. Doświadczenia polskie i niemieckie” („Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen”, Harrassowitz Verl., Wiesbaden 1994), którą w ramach publikacji Niemieckiego Instytutu Polskiego w Darmstadt wydali Ewa Kobylińska i Andrzej Lawaty; druga to praca wydana staraniem Manfreda Spiekera kierującego Instytutem Kościół i Społeczeństwo na uniwersytecie w Osnabrück, zatytułowana „Od socjalizmu ku państwu prawa. Wkład katolickiej nauki społecznej w procesy przekształceniowe w Polsce i w byłej NRD” („Vom Sozialismus zum demokratischen Rechtsstaat. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und in der ehemaligen DDR”, Verl. F. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992). Publikacje te – podobnie jak recenzowana tu książka „Po przełomie: Kościół i społeczeństwo w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Problemy społeczno-etyczne procesów przekształceniowych” – są owocem polsko-niemieckiej współpracy fachowców z różnych dziedzin. Oprócz wartości poznawczych, książki wydane zwłaszcza przez M. Spiekera mają tę szczególną zaletę, że łączą w ramach jednego projektu badawczego autorów ze środowisk opiniotwórczych Krakowa (PAT, „Znak”), Lublina (KUL) i Warszawy (ATK, UW, „Więź”), które dotąd raczej nie prowadziły w kraju wspólnej refleksji nad problemami związanymi

z przemianami ustrojowymi i rolą Kościoła katolickiego w nich.

Projekt badawczy koordynowany przez M. Spiekera, który zaangażował socjologów, politologów i filozofów, zrodził się z połączenia dwóch przesłanek w jeden problem. Pierwsza, dość oczywista, to przekonanie, że po wprowadzeniu gospodarki wolnorynkowej i wolności politycznej najtrudniejsza okazała się (odbudowa społeczeństwa obywatelskiego, czyli rozwój takiej kultury politycznej, na której można by skutecznie oprzeć przemianę gospodarcze i polityczne. Drugą przesłankę stanowi niezaprzeczalny rozwój w ostatnich dziesięcioleciach katolickiego nauczania społecznego, którego autorytet wzrósł m.in. dzięki temu, iż z jednej strony upadek komunizmu potwierdził słuszność wielu jego założeń i analiz, a z drugiej strony nie było ono nigdy bezkrytyczne wobec liberalno-kapitalistycznego modelu rozwoju. Problem postawiony 20 autorom z Polski i z Niemiec to pytanie o wkład Kościoła katolickiego w powodzenie procesów przekształceniowych i odbudowę społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i w byłej NRD. Dla pomysłodawcy projektu badawczego, M. Spiekera, który w obszernym wprowadzeniu syntetycznie przedstawia wyniki prac badawczych, niewątpliwie katolickie nauczanie społeczne może się przyczynić do sukcesu transformacji ustrojowej. Określa ono bowiem zarówno normy przydatne w ukierunkowaniu procesu przemian, jak i podmioty, które powinny wcielać je w życie, oddzielając przy tym wyraźnie zadania polityczne

i podmioty życia politycznego od zadań i podmiotów związanych z misją ewangelizacyjną Kościoła. By odpowiedzieć na zadane pytanie, konieczna była analiza nie tylko zachowania się i zmian w nastawieniach różnych podmiotów życia kościelnego i społecznego wobec przemian społeczno-gospodarczych, lecz także roli, jaką katolickie nauczanie społeczne odgrywa w programach partii politycznych, w nastawieniu posłów czy działaczy samorządów lokalnych. Wyniki badań zostały uporządkowane i przedstawione w dwóch częściach.

Część I analizy dotyczy roli Kościoła i różnych podmiotów sytuujących się w Kościele w przemianach ustrojowych. Są to po części analizy od wewnątrz, przeprowadzone przez osoby zaangażowane w działalność podmiotów, które przedstawiają. Do takich trzeba zaliczyć oprócz wypowiedzi trzech księży biskupów (T. Pieronka, sekretarza Episkopatu Polski, J. Wankego, ordynariusza Erfurtu, i J. Reinelta, ordynariusza Drezna) także analizy S. Wilkanowicza nt. roli świeckich oraz opracowanie Z. Nosowskiego nt. Klubów Inteligencji Katolickiej. Te analizy uzupełnia i – jeśli chodzi o biskupów polskich – chyba trochę obiektywizuje praca Z. Stawrowskiego o stosunku Kościoła do demokracji na podstawie oficjalnych wypowiedzi Episkopatu Polski z lat 1989-93. Pozostałe prace pierwszej części to badania socjologiczne E. Firlit nt. roli parafii w polskich przemianach, H. Jurosa i A. Dylus o katolickich związkach i ruchach i o ich stosunku do przemian, S. Pamuły nt. wkładu „Tygod-

nika Powszechnego" w przygotowanie i przebieg polskich przemian, C. Dölkena i U. Weissa o katolickim nauczaniu społecznym w świadomości księży i młodzieży w nowych krajach związkowych Niemiec.

10 opracowań w części II koncentruje się na społeczeństwie, na zmianach w nastawieniach i wartościowaniach ludzi oraz na podejściu różnych podmiotów życia społecznego do katolickiego nauczania społecznego. O czynnikach stabilizujących i destabilizujących kulturę polityczną w polskich przemianach pisze trewirski politolog K. Ziemer. Kulturze politycznej w Polsce jest również poświęcona analiza relacji obywatel – państwo pióra A. Bobko. O problemach z rozumieniem etosu pracy przed i po przełomie pisze ks. J. Tischner. Kolejne studia, R. Köcher, T. Szawiela, M. Prawdy, głównie o charakterze socjologicznym, analizują zmiany w nastawieniach, oczekiwaniach i zachowaniach ludzi w trakcie przemian. Zmianom stosunku do wartości w byłej NRD poświęcona jest też praca teologa pastoralisty F.G. Friemela. Ostatnia grupa analiz jest poświęcona odniesieniu różnych podmiotów życia politycznego w Polsce do katolickiego nauczania społecznego. T. Dacewicz analizuje rolę tego nauczania w programach partii politycznych, J. Auleytner przedstawia wyniki swoich badań socjologicznych nad stosunkiem posłów na Sejm do katolickiego nauczania społecznego, zaś P. Kryczka – wyniki podobnych badań przeprowadzonych wśród działaczy samorządowych. Na zakończenie

H. Silies streszcza główne wątki dyskusji, w której brali udział nie tylko autorzy poszczególnych prac, lecz także inni uczestnicy sympozjum w Bad Iburg, podczas którego zostały zaprezentowane wyniki badań. Wyraźnie brakuje opracowania roli społecznego nauczania Kościoła w kształceniu seminaryjnym.

Jest prawdą, że wyniki badań – zwłaszcza socjologicznych czy analiz społecznych – stanowią tylko odbicie stanu rzeczy w danym momencie. Rzeczywistość społeczna bowiem nieustannie się zmienia, jeśli jednak obraz jest uczciwy, to widać na nim pewne rysy trwałe, dające podstawę jeśli nie do uogólnień, to przynajmniej do precyzyjnych pytań ukazujących rodzaj wyzwań dla podmiotów aktywnych w życiu społecznym. Tym bardziej więc konieczne jest szybkie dotarcie z wynikami badań do najbardziej zainteresowanych. Tu sprawę może rozwiązać jak najszybsze tłumaczenie książki.

Przy założeniu słuszności twierdzenia o podstawowym znaczeniu kultury politycznej dla powodzenia przemian bardzo ważny wydaje się wniosek M. Spiekera, że główne elementy kultury politycznej, które w Polsce przyczyniły się do ograniczenia rządów komunistycznych, do stworzenia przestrzeni wolności i do zabezpieczenia godności ludzkiej okazują się balastem obciążającym przemiany po 1989 r. Zaistniał bowiem dysonans pomiędzy nowym systemem politycznym a odziedziczoną kulturą polityczną, która zmienia się wolniej niż instytucje i struktury życia politycznego. W funkcjonującym w Polsce pojęciu

społeczeństwa zawarte jest przeciwstawienie społeczeństwa i państwa. Społeczeństwo to stan obrony przed państwem i awersja wobec niego. Ten stan współistnieje paradoksalnie z ogromnymi oczekiwaniami pod adresem państwa, które miałoby gwarantować całkowite bezpieczeństwo socjalne. W obronie społeczeństwa i kultury przed upaństwowieniem Kościół katolicki odegrał w swoim czasie ogromnie pozytywną rolę. Wraz z rozwojem struktur demokratycznych jego rola i miejsce zmieniają się. Nie wyznaczają ich już funkcje płynące z opozycji wobec totalitarnego państwa, lecz dążenie do bycia ewangelicznym zaczynem dobra. Przemiany polityczne sprawiły, że relacje między duchowieństwem a świeckimi mogą się zmieniać w kierunku określonym przez II Sobór Watykański. Jest to jednak stosunkowo trudne, bo świadomość duchowieństwa i świeckich została uformowana w warunkach bardzo odległych od demokracji. Dlatego daje dużo do myślenia wniosek socjologa (T. Szawiel), że stopień religijności Polaka zależy od tego, co sądzi on o duchownych i o instytucji Kościoła. Ta zależność między osobistą religijnością a zaufaniem do duchowieństwa i instytucji Kościoła sprawia, że spór o rolę religii w życiu publicznym jest w Polsce od 1989 r. określony wyłącznie przez percepcję instytucjonalnego wymiaru Kościoła. Dla Kościoła w Polsce zatem ogromnie ważny jest jego obraz publiczny, a potknięcia odbijają się ogromnym echem.

Do myślenia dają też inne wyniki badań. Zasygnalizujemy przynajmniej

niektóre. Badania uwidoczniają, że prawie połowa inteligencji z wykształceniem uniwersyteckim jest niepraktykująca. Wśród tych, którzy określają siebie jako bardzo wierzący i regularnie praktykujący, ponad połowa dopuszcza aborcję, przynajmniej w pewnych sytuacjach. Co dziesiąty wierzący akceptuje aborcję bez zastrzeżeń, większość akceptuje eutanazję. Badania wykazują, że wiara religijna prawie w ogóle nie ma wpływu na etos pracy i podejście do gospodarki oraz że jest coś w polskiej religijności, co hamuje samodzielność i gotowość do podejmowania samodzielnych inicjatyw np. w gospodarce. Wniosek, do jakiego upoważnia lektura sporej części prac zawartych w książce jest taki, że słabości społeczne nie są importowane z zewnątrz na skutek otwarcia granic, lecz że wynikają one z jednostronnego rozumienia takich wartości, jak wolność, godność czy solidarność. Te wewnętrzne słabości sprzyjają przyjmowaniu tandetnych wzorów z Zachodu. Wyzwanie dla Kościoła wydaje się więc bardziej związane z brakami w jego dotychczasowej pracy niż z negatywnym wpływem zewnętrznym. Postrzeganie tego stanu rzeczy przez Kościół utrudnia niezwykle ostrą krytykę. Słusznie zatem M. Spicker wskazuje jakobickie rozumienie demokracji przez krytyków Kościoła jako jeden ze słabszych punktów kultury politycznej w Polsce. Takie rozumienie demokracji sprawia, że w prawie każdym zajęciu stanowiska przez Kościół w sprawach publicznych upatruje się niedopuszczalnego mieszania się w nie swoje sprawy i zagrożenia dla

autonomii państwa. Nie trzeba udowadniać, że takie podejście nie ułatwia katolickiemu nauczaniu społecznemu oddziaływania ani na dojrzewanie wewnętrznej świadomości Kościoła, ani na świadomość społeczną. Istnieje przy tym rozszczepienie świadomości, jeśli się pamięta, że nauczanie społeczne Kościoła cieszy się nie małym autorytetem nawet wśród posłów SLD obecnej kadencji.

Z badań wynika, że Kościół w Polsce przez swoją własną odnowę i wewnętrzny rozwój – a więc nie przez spełnianie ról zastępczych – może się bardzo przyczynić do (od)budowy społeczeństwa obywatelskiego, a przez to do stabilizacji przemian demokratycznych w Polsce. Do tego jednak potrzebna jest odwaga – zgodnie z dziedzictwem katolickiego nauczania społecznego – nie tylko przestrzegania przed konsumizmem i niebezpieczeństwami bogacenia się, czy domagania się sprawiedliwości dystrybucyjnej, lecz także zachęcania wiernych do samodzielnych inicjatyw we wszystkich dziedzinach i pomagania świeckim w osiąganiu tego stopnia dojrzałości, który pozwoli im dostrzegać w działalności gospodarczej i politycznej nie miejsce objawiania się złości świata, lecz możliwość naśladowania Chrystusa. Dlatego pilne staje się poszerzenie samorozumienia wspólnot i ruchów kościelnych, którym – jak wynika z badań – zagraża nie tylko rozdrobnienie, co można jeszcze tłumaczyć nowością odradzania się ruchów, lecz przede wszystkim wyobcowanie przez brak uczestnictwa w społecznej dyskusji, np. na temat reform struktur politycznych

i gospodarczych, i przez jednostronną koncentrację na duchowości. Badania wprost prowadzą do wniosku, że jednym z głównych zadań jest formacja duchowieństwa i katolików świeckich przez upowszechnianie społecznego nauczania Kościoła. Nauczanie to nie ogranicza się do diagnozy moralnej społeczeństwa. Ta łatwo staje się nieskutecznym moralizowaniem, jeśli nie ma oparcia w solidnej wiedzy o mechanizmach społecznych, politycznych i gospodarczych oraz w analizie społecznej. Tej wiedzy nie są w stanie zastąpić ani pobożne życzenia, ani doświadczenia i nawyki wyniesione z niedawnego pola walki.

Adam Żak SJ

RADIOWE KONTEKSTY EWANGELII

ks. Jerzy Banaśkiewicz
Rok na antenie

**Radomskie
Wyd. Diecezjalne „AVE”.
Radom 1995**

25 XII 1993 r. Katolickie Radio Radomskie „AVE” nadało swoją pierwszą audycję. Na początku emitowało kilka godzin popołudniowego programu, słyszalnego w zasięgu około 40 km. Dziś nadaje prawie całą dobę, zdobywając sobie coraz liczniejszych słuchaczy. Jest jedną z wielu rozgłośni diecezjalnych. Na swój sposób tworzy historię polskiego eteru.

Ks. Jerzy Banaśkiewicz, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu, należy do tych ludzi, którzy towarzyszyli powstaniu rozgłośni i do dziś pozostali jej wierni. Podjął się trudu niemałego: w każdą niedzielę i święto kościelne, po południu, dzieli się swoimi refleksjami ze słuchaczami Radia „AVE”. Jest to trud, a zarazem wyzwanie zbliżone do tych, jakie podejmują felietoniści tygodników czy proboszczowie małych parafii: stały termin przekazywania słowa i zasadniczo stałe audytorium odbiorców stanowią o istocie tego wyzwania. Tu trzeba być zawsze w formie i nie można sobie pozwolić na obniżenie lotów. Trud ten został doceniony: nagrania felietonów ks. Banaśkiewicza emituje od pewnego czasu warszawskie Radio Józef.

Książka ks. Banaśkiewicza zawiera wystąpienia wygłoszone w 1994 r. We wstępie ks. Marek Janas, dyrektor Radia „AVE”, określa je mianem *konferencji radiowych*. Można się zgodzić na taką nazwę, choć są to raczej rozbudowane felietony, niekiedy zbliżające się do niewielkich szkiców czy esejów. Autorowi zależy nie tyle na ustaleniu gatunku tych przemówień, ile raczej na wyjaśnieniu nazwy tego cyklu: „Światło i sól”. Chodzi tu więc o świadome zapożyczenie tytułu jednej z książek ks. Janusza Pasierba, dedykowanej autorowi. Zamiarem tych felietonów radiowych jest ukazywanie prawdy Ewangelii w kontekście współczesnego życia i współczesnej kultury.

Co stanowi o wartości tej niepozornej, skromnie wydanej książki

i dlaczego warto ją polecać? Pierwszym atutem jest jej niepowtarzalna atmosfera. Nie ma tu przesadnej surowości, nadmiernego rygoryzmu, paternalistycznego pouczenia czytelnika. Jest za to wiele ciepła, życzliwości, spokoju. Słuchacz, czytelnik jest partnerem interesującej rozmowy, jaką autor z nim podejmuje. Ks. Banaśkiewicz zachęca do rozmowy. Czyni to po mistrzowsku. Niczego nie narzuca. Cierpliwie tłumaczy, jakie wartości zwyczajne, ludzkie, kryje w sobie Ewangelia, dlaczego dzisiaj warto wierzyć i jak należy to czynić. Wiara wyrasta z życia, nie jest niedzielnym dodatkiem do zupełnie świeckiej egzystencji. Słuchacz czuje się dowartościowany, bo ktoś traktuje go serio, zna jego problemy i sposób myślenia.

Te felietony są bardzo radomskie. Czytelnik pozna historię Radomia, wielkich ludzi związanych z tym miastem, jak choćby św. Kazimierz czy radomscy księża-męczennicy, bohaterowie czasów II wojny światowej, a także radomskie kościoły, zabytki, szkoły. Są też te felietony wyrastające z Ewangelii bardzo polskie, bardzo bliskie, przybliżają znaczenie obrzędów religijnych, celebracji wyrastających z podglebia polskiej kultury, również tej przedchrześcijańskiej. Niekiedy można nawet odnieść wrażenie, że Ewangelia wręcz wyrasta z gruntu polskości. Autor nie mówi tego wprost, a jednak to pozorne odwrócenie relacji ukazuje przesylenie kultury Ewangelii i ich wzajemne, nierozzerwalne związki.

Kolejnym walorem książki ks. Banaśkiewicza jest jej język. To

poliszczynna najwyższej próby, taka, jakiej uczy w swoich telewizyjnych programach prof. Jan Miodek i jaką na ambonie oraz w książkach posługuje się „ks. Tymoteusz” – bp Józef Zawitkowski. Teksty ks. Banaśkiewicza czyta się więc z autentyczną radością. Autor bawi się formą, przyciąga uwagę czytelnika, daje momenty wytchnienia, z łatwością przechodzi w poezję, ale nigdy nie ociera się nawet o banał czy przesłodzony kicz. Dostrzega i proponuje to, co *urokliwe* (jeden z ulubionych zwrotów, pojawiający się prawie w każdym felietonie). Można by nawet ryzykować tezę, że jest to język celowo nieco staroświecki. Bo to pozwala nieco wygładzić ostrości tego, co jest naszym dniem dzisiejszym, dokonać niewielkiego retuszu brzydoty, głupoty i okrucieństwa naszych dni. Dlatego słowa ks. Banaśkiewicza przedłużają w pewnym sensie Sienkiewiczowskie pisanie „ku pokrzepieniu serc”, budzą nadzieję, dają chwilę wytchnienia, uczą wiary w człowieka, wyrrywają z pesymizmu, że już wszystko stracone, że już nic nie ma sensu.

Autor prezentowanej tu książki jest wrażliwy na problemy czasu bieżącego. Stanowi więc ona w pewnym wymiarze kronikę współczesności. Pojawia się w niej refleksja nad konkordatem, historycznymi rocznicami, papieżem Janem Paweł II i jego związkami z ojczyzną, problematyka Europy, oszczędna, aczkolwiek niekiedy dosadna, obserwacja zjawisk politycznych, jednak bez wymieniania nazwisk.

Wobec niekwestionowanych wartości, którymi się ta książka odznacza, na dalszy plan schodzą pewne

jej braki, jak choćby niezbyt atrakcyjna, broszurowa oprawa, niestarána korekta tekstu, a zwłaszcza mało wyraźny druk. Te mankamenty nie zmieniają faktu, że czytelnik otrzymuje pożywną strawę duchową pierwszorzędnej jakości. Można sobie życzyć takiego kaznodziejstwa we współczesnej polskiej świątyni i poza nią, choćby w radiu. Cieszy więc fakt, że są w przygotowaniu kolejne tomy refleksji ks. Jerzego Banaśkiewicza.

ks. Ignacy Bokwa

Z życia Kościoła

I. OJCIEC ŚWIĘTY W BERLINIE. W dniach 21–23 czerwca Jan Paweł II odbył pielgrzymkę zagraniczną do Niemiec. Była to trzecia wizyta papieża w tym kraju, ale pierwsza po zjednoczeniu, co nadało jej szczególny charakter. Celem obecnej wizyty były dwa miasta: Paderborn oraz Berlin.

23 czerwca Ojciec Święty odprawił mszę św. w Berlinie i wyniósł na ołtarze dwóch kapłanów niemieckich, Bernharda Lichtenberga i Karla Leisnera, którzy czynnie sprzeciwiali się nazizmowi. Podczas homilii papież powiedział: *Bernhard i Karol zachęcają nas, byśmy pozostali na tej drodze, którą jest Chrystus. Nie powinniśmy ulegać znużeniu, nawet kiedy ta droga wydaje się czasem ciemna i wymaga ofiar. Strzeżmy się fałszywych proroków, którzy chcą nam wskazać inne drogi. Chrystus jest drogą, która prowadzi do życia. Wszystkie inne drogi okażą się kręte lub fałszywe.*

Charakter symboliczny miało również spotkanie Jana Pawła II z kanclerzem Köhlem w Bramie Brandenburskiej, gdzie obydwaj wygłosili przemówienia. Ojciec Święty zwrócił się bezpośrednio do berlińczyków: *Wzywam wszystkich berlińczyków i wszystkich Niemców, którym wdzięczny jestem za pokojową rewolucję ducha, która doprowadziła do otwarcia Bramy Brandenburskiej: Nie gaście ducha! Zostawcie Bramę Brandenburską otwartą dla wszystkich ludzi! Zostawcie ją otwartą przez ducha miłości, sprawiedliwości i pokoju. Zostawcie bramę otwartą przez otwarcie swoich serc, gdyż nie ma wolności bez miłości.*

Człowiek jest powołany do wolności. Wam wszystkim, którzy mnie teraz słuchacie, ogłaszam: Pełnia i spełnienie tej wolności ma jedno imię: Jezus Chrystus.

II. EWANGELIZACJA W ŁODZI I GORZOWIE WIELKOPOLSKIM. W dniach 23–30 lipca przebywał w Polsce słynny kanadyjski sercanin o. Emilien Tardif, służący charyzmatem uzdrawiania, oraz meksykański kaznodzieja świecki Jose Prado Flores. Swój pobyt zaczęli od Gorzowa Wielkopolskiego, gdzie wygłosili konferencje dla animatorów odnowy charyzmatycznej oraz gdzie została odprawiona msza św., której przewodniczył biskup zielonogórsko-gorzowski Adam Dyczkowski, a homilię wygłosił o. Tardif. Podkreślił on wyraźnie, że uzdrowienia, jakie mają miejsce podczas mszy o uzdrowienia, są

znakami obecności i działania Jezusa, który jest pośród nas, przede wszystkim zaś w Eucharystii.

W kolejnych dniach prowadzona była ewangelizacja w Łodzi, gdzie punktem kulminacyjnym była msza św. na lotnisku Lublinek, która zgromadziła około 200 tys. wiernych.

Podczas spotkań tak w Gorzowie, jak i w Łodzi miały miejsce uzdrowienia, a ci, którzy ich doświadczyli składali świadectwa o tym, co się stało w ich życiu.

Przyjazd o. Tardifa i Jose Prado Floresa do Polski zorganizował Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym z Łodzi, kierowany przez jezuitę, o. Józefa Kozłowskiego.

III. RELACJE PAŃSTWO-KOŚCIÓŁ

1. POLSKA. 3 lipca odbyło się w Sejmie głosowanie nad ratyfikacją konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską. 199 głosami przeciw 170 została przyjęta uchwała o odłożeniu ratyfikacji tej umowy do czasu uchwalenia nowej konstytucji.

Głosowanie odbyło się po burzliwej debacie. *Po co ta gra?* – pytał posłów z lewej strony sali Tadeusz Mazowiecki, podkreślając, że jest to już problem obrazu kraju na arenie międzynarodowej, jedynej w historii sytuacji, gdy na Stolicy Piotrowej zasiada Polak. *Jeżeli jest to gra* – mówił poseł Mazowiecki – *niech będzie jasne, kto ją prowadzi: to wy odrzucacie konkordat, nie Polska i nie ten Sejm.*

W oświadczeniu Prezydium Konferencji Episkopatu Polski wydanym w tej sprawie 4 lipca czytamy m.in.: *Wyrażamy głębokie ubolewanie, że szansa trwałego uregulowania stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską nie została wykorzystana dla wspólnego dobra narodu, państwa i Kościoła i że ponad to dobro postawiono ciasno pojęty interes partii, w założeniu wrogiej Kościołowi.*

Niejako w odpowiedzi na decyzję Sejmu 21 lipca zostało ogłoszone oświadczenie Nuncjatury Apostolskiej w Polsce, które stanowi komentarz Stolicy Apostolskiej do odroczenia ratyfikacji konkordatu. Czytamy tam m.in.: *Niestety, po trzech latach dyskusji nad Konkordatem nie doszło do jego ratyfikacji, mimo różnych inicjatyw zmierzających do wyjaśnienia podnoszonych trudności. Jest to zjawisko niepokojące, zwłaszcza gdy się zważy, że wbrew intencji stron sama umowa i jej zapisy są często postrzegane jako przedmiot rozgrywek politycznych i deklaracji wyborczych opartych na błędnej interpretacji. Nuncjatura Apostolska w Polsce żywi nadzieję, że sprawa ratyfikacji zostanie doprowadzona do końca z poszanowaniem godności i wol-*

ności religijnej każdego człowieka oraz zasad dobrego obyczaju międzynarodowego.

2. CZECHY. Stosunki między państwem a Kościołem stały się ostatnio ważnym tematem debat publicznych w Republice Czeskiej. W pierwszym spotkaniu, zorganizowanym 6 marca przez Stowarzyszenie Prawa Kościelnego w Pradze wziął udział dyrektor Departamentu ds. Wyznań Ministerstwa Kultury dr Pavel Zeman. Przedstawił on zasadnicze problemy we wzajemnych stosunkach państwa ze wspólnotami wyznaniowymi.

W Czechach nie uchwalono dotychczas ustaw regulujących stosunki państwa z tymi wspólnotami. Obowiązuje tam stan prawny z 1949 r. z nowelizacjami z 1991 r. Najważniejszym ich punktem jest zapewnienie Kościołom i związkom wyznaniowym autonomii. Klóci się z nią, zdaniem dr. Zemana, finansowanie wyznań z budżetu państwa, zmuszające związki wyznaniowe do składania podań o dotacje, a następnie do drobiazgowego rozliczania się z nich. Ponad 430 mln koron (ok. 16 mln dolarów) przyznawanych corocznie na potrzeby Kościołów, przeznacza się w 80% na uposażenie duchownych i innych pracowników tych wspólnot.

Od 1991 r. śluby kościelne mają w Czechach sankcję cywilną. Ponadto budżet finansuje w całości niemal 80 szkół prowadzonych przez Kościół, 4 szpitale oraz kilkadziesiąt ośrodków opieki. Dr Zeman określił obecne stosunki między państwem a Kościołem na ziemiach czeskich jako najlepsze od ponad 200 lat.

Pozostaje w Czechach także problem restytucji majątku kościelnego, co obiecywały w programie wyborczym wszystkie partie rządzącej koalicji, a które to obietnice nie zostały jeszcze w pełni zrealizowane. Warto dodać, że restytucja majątku kościelnego dotyczy ok. 1% majątku w całej Republice.

PRZED WYBORAMI PARLAMENTARNYMI – Czeska Konferencja Biskupów wezwala katolików do udziału w zaplanowanych na 31 maja i 1 czerwca wyborach parlamentarnych, nie wskazano jednak, na kogo powinni głosować.

oprac. Piotr Samerek SJ

